

OSMANLI'DAN CUMHURİYET'E TOPLUM SÖZLEŞMESİ
VE HALKÇILIK

Gülbeyaz KARAKUŞ*

Makale Geliş Tarihi-Received: 20.02.2018
Makale Kabul Tarihi-Accepted: 18.11.2018

ÖZ

Meşruiyetini dayandırdığı halk egemenliği bağlamında toplum sözleşmesi kuramına dayanan modern devlet anlayışı, klasik siyaset felsefesinden farklı olarak bireyi siyasal özne olarak görmektedir. Osmanlı düşüncesinde de bilhassa Meşruiyet anlayışı ile birlikte dillendirilen toplum sözleşmesi kuramı ve dönüşen "halk" kavramı ulus-devlete giden süreçte meşruiyetin dayanağı olarak karşımıza çıkmaktadır. Makalede toplum sözleşmesi bağlamında egemenliğin meşruiyet kaynağı olarak beliren halk ve halkçılık anlayışının Osmanlı düşünürlerinden başlayarak Cumhuriyet dönemindeki algılanışı ve etkileri ele alınmaktadır. II. Meşruiyet'le birlikte halka nispet edilen aşkın niteliklerin Millî Mücadele sonrasında irşada muhtaç niteliklere dönüşümü egemenlik bağlamında değerlendirilmektedir.

Anahtar Kelimeler: Toplum Sözleşmesi, Egemenlik, Halk, Siyasal Özne, Yurttaşlık.

* Dr., Bursa Uludağ Üniversitesi, İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi, Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi Bölümü, Bursa/Türkiye. gulbeyazkarakus@gmail.com

**THE SOCIAL CONTRACT AND POPULISM FROM THE
OTTOMAN STATE TO THE REPUBLIC**

ABSTRACT

The concept of the modern state, based on the social contract theory in the context of popular sovereignty on which it is based, regards the individual as a political subject, unlike classical political philosophy. In Ottoman thought, the concept of the social contract and the transformed notion of the people, especially when mentioned alongside the Constitutional Monarchy, are the basis of legitimacy in the process leading to the nation-state. This article deals with the perception and the effects of the concept of the people and populism, starting with Ottoman thinkers, which emerged as the source of legitimacy of sovereignty in the context of the social contract. This paper evaluates how the people who were granted transcendental attributes in the Second Constitutional Monarchy, were transformed, right after the National Struggle, to having to be trained to the true path in the context of sovereignty.

198

IJSI 11/2
Aralık
December
2018

Keywords: The Social Contract, Sovereignty, Peoples, Political Subjectivity, Citizenship.

GİRİŞ

Hukuk anlayışının temel ilkelerinden olan ve karşılıklı anlaşma öncülünü içinde taşıyan “mukavele/sözleşme” kavramı, teorik olarak devletin kaynağını, bireyin akıl ve iradesine dayandıran görüş olmakla beraber, “doğa durumu” olarak tanımlanan durumdan siyasi ve ekonomik bir topluluk hâline gelme sürecinde, tabii hukuka dayalı yazılı veya yazısız toplum sözleşmesi olarak anlaşılır. Bu nazariyeye göre, cemiyet hâline geçiş, birbirlerinin haklarına riayet etmek suretiyle insanların gerçekleştirdikleri sözleşme ile egemenliğin sahibi olduğu varsayılan halkın, yeni bir egemen belirlemesi ile devam eder. Fakat toplum sözleşmesi teorisi sadece halkın egemenliğini varsayan düşünceye dayanmaz. Bir yandan, Aydınlanma felsefesinin bireyi yücelten anlayışının bir yansıması olan siyasi iktidarın halkta olduğu ve istediğine hâkimiyet verip istediğinden alabileceği düşüncesi ile irtibatlandırılırken, bir yandan da halkın toplumsal süreçte yaptığı sözleşme ile varsayılan egemenliğinden vazgeçmiş olacağı savunulabilir¹ (Akbaş, 1945: 86)

Klasik siyaset felsefesinde, meşruiyetini Tanrı'dan alan iktidar ve mezkûr meşruiyet ilkesine göre iktidara tâbi olan birey anlayışı, modern dönemle birlikte, siyasi bir topluluk hâline gelme sürecinde “iradesini kullanma hakkı”nı haiz birey anlayışına bırakmıştır. Bu minvalde *Thomas Hobbes*, “insan doğası” fikrinden yola çıkarak bir toplum ve devlet teorisi ortaya koymuştur. Filozofa göre, insanların kendi varlıklarını koruma ve devam ettirme içgüdüleri ile hareket etmelerinden dolayı insanlar, kendi aralarında “sürekli devam eden bir savaş”ın meydana getirdiği kaos ortamını bir düzene kavuşturmak amacı ile “toplumsallaşma/devletleşme” sürecine girerler. Böylelikle “doğal durum”dan çıkarak kendi iradeleri ile haklarını teslim ettikleri

¹ Kökleri Antik Yunan felsefesine dayanmakla beraber “toplum sözleşmesi” 17. yy. başından itibaren, Alman düşünür *Johannes Althusius* (1557-1638)'un, siyasetle teolojinin ayrışması fikrine dayanan sözleşme fikri ile siyasi teori olarak ortaya konmuştur. Althusius'un egemenliğin halkta olduğu fikri ile ortaya koyduğu bu teori daha sonradan *Thomas Hobbes*, *J. Locke* ve *J.J. Rousseau* gibi düşünürler tarafından geliştirilecektir (Skirbekk, Gilje: 236; Ebenstein, 2003: 251-254). Bu nazariyede sözleşme öncesi “doğa durumu” hem süreklilik ve düzen açısından hem de fayda açısından tercih edilir bir durum değildir (Ulaş vd., 2002: 365; Hobbes, 2005: 127-129).

“egemen”in otoritesini kabul etmiş olurlar (Raynaud, Rials, 2003: 262).

Hobbes’tan farklı olarak *John Locke*, doğa durumunu özgürlük, barış ve eşitlik durumu olarak tanımlarken, toplumsallaşma/devlet olma sürecini ise “sınırsız” özgürlüğün meydana getireceği tehlikelerden korunmak için otoriteye/siyasî iktidara duyulan ihtiyacın neticesi olarak görür (Ağaoğulları vd., 2012: 493-496). Her iki düşünür de, devletin bir engelleme amacıyla kurulduğuna inanır. *Hobbes*’a göre, bireyler arasındaki çekişmeyi önlemek, *Locke*’a göre ise, bazı temel özgürlükler ve mülkiyet ihlalini önlemek için devlet kurulur (Dore, 2016: 136). Nihayetinde her ikisinde de devletleşme süreci, doğa durumunda bireylerin iradelerini bir “egemene” devretmeleri olarak tezahür eder. Bu devir “toplum sözleşmesi” ile tarafların karşılıklı hak devrine dayanmaktadır.

200

IJSI 11/2
Aralık
December
2018

J.J. Rousseau, toplum sözleşmesini, “Her birimiz bütün varlığımızı ve bütün gücümüzü bir arada genel istemin buyruğuna veririz ve her üyeyi bütünü bölünmez bir parçası kabul ederiz.” şeklinde izah eder. *Rousseau*, sözleşme sonucunda egemenliği elinde bulunduran siyasî erkin, devlet/hâkim; sözleşmeyi meydana getiren üyelerin millet; hâkimiyete katılan “birey”in vatandaş; devletin kanunlarını benimsedikleri takdirde ise tebaa olduklarını ifade etmiştir (2017: 15). *Rousseau*’nun halkla özdeşleştirdiği egemenlik anlayışı, egemenlik vasıflarını taşıyacak halk tasavvurlarının da önünü açmıştır. Tanrısal egemenliğin yerini önce kralın mutlak egemenliği, sonrasında halkın/milletin egemenliğinin almasıyla, ulus-devletlerin kendi sınırları dâhilindeki egemenliklerinin korunması amacı ile “ulus”lar meydana getirilmiş (Wallerstein, 2000: 104) aynı zamanda siyasal iktidar karşısında birey ve bireyin hakları ön plana çıkarılmıştır. Bireyin toplumsal özne olması ile başlayan süreçte bireyin içinde yaşadığı topluluğa/devlete sadâkati de dinî argümanlarla desteklenmiştir. *Rousseau*’nun egemen varlığın/hükümdarın “kutsallığı”nı dayandırdığı toplum sözleşmesinin (2017: 16) tarafı olarak birey de milletin “bekası” için sözleşmenin gereğini yerine getirmekle mükelleftir. Böylelikle birey, meşruiyetini Tanrı’dan alan hükümdara olan bağlılığını, artık egemene devrettiği iradesi ile genel iradenin bütününden oluşan ve seküler kutsallıkla bezenen ulusal egemenliğe karşı gösteren, görev ve sorumlulukları olan “yurttaş” hâline gelir. Egemenlik zemininde bireyselliğinden sıyrılarak yurttaş hâline gelen bireyin iradesi de yurttaşlık üzerinden halkın iradesi

hâline gelir. Söz konusu irade ise yasa olarak tezahür eder. Dolayısı ile ulusal egemenlik bağlamında soyut bir varlığa -halk/ulus- nispet edilen irade, kutsallık nispeti ile bireylerin itaatini iktiza eden yasa olarak tezahür eder (Ağaoğulları, 1991: 21-30).

Toplum sözleşmesinin, meşruiyetini “ilahî kanunlardan” alan Osmanlı egemenlik anlayışındaki yansımaları ise Meşrutiyet düşüncesinin yaygınlaşması ile birlikte görülmeye başlanmıştır. Tercümeler yolu ile başlayan siyasî düşüncedeki dönüşüm, Meşrutiyet'in ilanı ile beraber pratikte de karşılık bulmuştur.

1. TOPLUM SÖZLEŞMESİ VE SİYASAL DÖNÜŞÜM

Osmanlı düşüncesinde 19. yüzyılda hâkim olan Aydınlanma düşüncesi ve değerleri zamanla Osmanlı düşüncesinin resmî paradigması hâline gelmiştir. (Kahraman, 2011: 345-351). Özellikle II. Meşrutiyet ilanı öncesinde, “müsâvât, uhuvvet, hürriyet” vb. değerler siyasî bir amaç olarak belirmiş ve bu dönem Osmanlı düşünürleri Fransız düşüncesinden birçok ismin eserlerini tercüme etmiş, fikirlerinin temsilciliğini yapmışlardır. *Zafer Toprak*, Aydınlanma fikirlerinin taşıyıcısı olan Fransız düşüncesinin, Jön Türkler ve Cumhuriyet kadrolarının siyasî anlayışlarının arka planını oluşturduğunu ifade etmektedir (2012: 233). Toplum sözleşmesi kuramının Osmanlı düşüncesinde kendisine yer bulması ise öncesinde Fransız İhtilali etkileri ve sonrasında Gülhane Hatt-ı Hümayûnu ile Müslim-gayr-i Müslim bütün tebaaya birlik çağrılarının yapılması neticesinde, “halk”, “millet”, “devlet” kavramlarının, Osmanlı siyasî hayatında farklı boyutlara taşınması ile olmuştur.* Değişen siyasî algı, bireyin siyasal özne olarak görülmesi ile neticelenirken bireyin, dünyevî bir değer ve politik sürecin önemli bir halkası hâline gelmesini sağlamıştır (Sarıbay, Kalaycıoğlu, 2014: 35-36). Osmanlı siyasî düşüncesinde olmayan “toplum sözleşmesi” teorisi ise 19. yy. Osmanlı düşünürleri tarafından, bilhassa *J.J.Rousseau*'nun eserlerinin tercümeleri ile gündeme gelmiştir. *Rousseau*'nun önemli eseri “*Contrat Social*”, *Nâmık Kemal* tarafından “*Şerâit-i İctimâiye*” adı ile Türkçeye çevrilmiştir. (Meral, 2010: 59-60)* *Nâmık Kemal*, *Ziya Paşa*, *Mîzancı Mehmed Murad Bey* başta olmak üzere birçok düşünür *Toplum Sözleşmesi*'nde ifade edilen görüşlerin İslâm'a uygunluğunu tartışmış, zaman zaman da aynılıkları üzerinde durmuşlardır.

Aydınlanma felsefesi ile güçlü bir şekilde ortaya çıkan sözleşmeye dayalı devlet felsefesi ve tabii hakları her türlü değer üzerinde tutan Batı felsefesine karşılık, *Namık Kemal* ve *Ziya Paşa* gibi düşünürler toplum sözleşmesini ve doğal hak teorisini savunurken, bunları İslâmî temellere dayandırarak bir devlet modeli geliştirmeye çalışmışlardır (Birand, 1998: 36; Petrosyan, 1974: 113). “Vatan”, “hürriyet”, millet”, “fert ve fert özgürlüğü” gibi konularda yeni bir anlayış getirmiş olan *Namık Kemal*, Osmanlı’nın siyasî ve kültürel “mağlûbiyetleri”nin sebebini mevcut yönetim anlayışında gören, “kanun”un öncelendiği, dine dayanan bir siyaset ve yönetim öngörmekteydi. Bu düşünceyle “seküler” kavramlara dinî karşılıklar bularak meşruiyet sağlama yoluna gitmiştir. *Meşveret* kavramını “*ve şâvirhumfi’l-emr*”² (Âl-i İmrân Sûresi, 3/159) âyetine dayanarak demokrasi; hukukî bir terim olan *icmâ’*yı toplumsal mutabakat, *biat* kavramını ise sözleşme olarak karşılamıştır (Mardin, 1996: 95). İslâm tarihinde halife/yönetici tayininde uygulanan *biat* sisteminin, toplumsal sözleşme ile karşılanmasında, sadece yöntem açısından değil felsefî olarak da sorun olmasına rağmen bilhassa *Namık Kemal*’in siyasî düşüncesinde kendisine yer bulmuştur.³ *N. Kemal*, toplumsal sözleşme olarak değerlendirdiği “*biat*” kavramını, Allah’ın emirlerini uygulamak “zorunda” olan halife/yönetici ile tebaa arasında olan bir “antlaşma” şeklinde ele almış,⁴ yöneticinin görevini layığı ile yapmadığı takdirde

² *Sırat-ı Müstakim Risâlesi*’nde “Delâil-i Meşveret” başlıklı yazıda, “*Yeryüzünde insanları halk edeceğim diye melâikeye vâki’ olan hitâb-ı izzetin hikmeti meşâveretdir.*” ifadesi kullanılarak, İslâm itikadında, “irade-i mutlak” sahibi olan Allah’a, meleklerle istişare nispeti yapılmıştır (Ali Haydar Emin, 1324: 26-27).

³ Toplumsal sözleşme kuramının dayandığı “doğa durumu” teorisi, siyasetin konusu olmadan önce Hıristiyan teolojisinin bir konusudur. Hobbes, Hıristiyanlıktaki, Tanrı’nın inayeti bağlamında saf doğa durumu (state of pure nature) ve günahkar doğa durumu (state of fallen nature) şeklinde, “ilk günah”ın izahı olarak ele alınan teolojik kavramı, siyasî bir kavram olarak kullanmıştır (Strauss, 2011: 216).

⁴ *Namık Kemal*, Aydınlanma filozoflarının Tanrı’nın varlığından dahi bağımsız gördükleri tabii haklar bağlamında, *biat* kavramını geliştirirken tabii hakları Tanrı tarafından insanlara verilmiş bir lütuf olarak değerlendirecektir. Tanrı’nın bahsettiği hak ve hürriyetlerle dünyaya gelen insan ise hiçbir zaman başka bir ferden hâkimiyeti altına kayıtsız şartsız giremeyecektir. Bu ancak Rousseau’da olduğu gibi fertle hâkim/devlet arasındaki karşılıklı hak ve ödevlerin ortaya konduğu “toplumsal mukavele” ile mümkün olacaktır.

halkın biatı/sözleşmeyi bozma hakkı olduğunu ileri sürmüştür (Mardin, 1996: 325; Berkes, 2002: 288-293).

Batı düşüncesinde, halkla egemen arasındaki sözleşme, Osmanlı düşüncesinde iki aşamalı olarak alınmakla beraber biatte halkın egemenlik hakkını yöneticiye vermesinden daha ziyade -zira tek hâkim Allah'tır- içlerinden birini "vekil" olarak atamaları söz konusudur. Sözleşmede ise hâkimiyet hakkının devri vardır ve bu hakkın yönetici ile halkın, taraf olarak durumlarını belirleyici bir yanı söz konusudur. Sözleşme teorisine içkin olan "devretme" hakkı, egemenliğin halkta olduğu anlayışına dayanmaktadır.

Toplum sözleşmesini, biat olarak karşılayarak "halkı" devlet karşısında söz hakkı olacak şekilde konumlandıran bir başka düşünür de, Osmanlı düşüncesinde sözleşme kuramını ilk kez olarak kabile geleneğine dayandıran *Mîzancı Mehmed Murad Bey*'dir. (Ülken, 1999: 127; Mardin, 1999: 119). *Murad Bey* biat kavramını, siyasî bir sistem olarak kullanmaktan daha ziyade, hukuk üzerinden kullanır ve bu şekilde toplumsal sözleşmeyi işlemeye çalışılır. Biat kavramı, böylelikle toplum sözleşmesinin meydana gelmesinde en önemli hukukî dayanak hâline gelmiştir. Toplumsallaşma sürecinde devletin nasıl bir oluşum olduğunu ifade ederken: "*Hür olarak yaşamak üzere yaratılmış olan benî âdem, kendi ihtiyârı ile hukuk ve hürriyetinden bir cüz'ünü feda etmiş, bakisinin bildiği gibi isti'malinite'mîn etmek istemişti. Bundan cemaat, hey'et-i içtimaîye, devletler tevellüd ve teşekkül eylemiştir.*", der ve meydana gelen teşekkülün, "*efrâdın te'mîn-i hukuk ve hürriyet maksadıyla bilâ-ihtiyâr mümtaz kıldıkları*" bir yönetici tarafından idare edildiği ifade edilir. (Murad Bey, 1896a: 2370; Karakuş, 2007: 137-140)

Osmanlı düşüncesinde toplum sözleşmesi, birey-devlet ilişkisine yapılan bir izah olarak ele alınmasına karşın siyasî bir teori olarak görülmemiş, tamamen pratik faydalarına yoğunlaşmıştır. Fakat Osmanlı düşünürlerinin toplum sözleşmesine İslâmî terminoloji ile bakışının dışında, sözleşme kavramını doğa durumu ile birlikte değerlendiren düşünürler de olmuştur. *Murad Bey* sözleşme kavramını doğa durumu ile beraber, devleti şirket olarak tanımlayıp, Kayı aşiretinin ilk toplumsallaşma süreciyle ele alır (Murad Bey, 1896b: 2465). Toplumsallaşma sonrası ise, karşılıklı görev ve sorumluluk olarak algılanan mukavelenin, sözleşmenin taraflarından biri -egemen olan devlet veya egemene riayet etmesi gereken halk-

tarafından tanınmaması sonucunda feshedilmesi gerektiği üzerinde durur (Murad Bey, 1896a: 2370).

Murad Bey, Locke'un ele aldığı şekli ile kanun yapma yetkisine sahip olan erkin, izâfi üstünlüğü ve kanunlar önünde halkın ve kralın eşit olduğu (Locke, 2002: 107; Ebenstein, 2003: 223) bir anlayıştan daha ziyade, Rousseau'nun ifade ettiği, yine karşılıklı sorumlulukların belirlediği ve toplum olma sürecinin belirleyicilerinden olan, fakat sözleşme üyelerinin bütün haklarını topluma devrettiği ve birey olarak kendi menfaatine bir şey istemediği anlayışı benimser. Zaman zaman "vatandaş" kavramı üzerinden devlete karşı fert haklarını işler görünse de genel perspektif olarak Murad Bey, "genel irade"nin kontrol edildiği bir hâkimiyet anlayışını savunur. Buna göre âmmeye ile fertler arasında olan bu anlaşma, fertleri hâkim varlığa karşı taahhüt altına sokabilir, fakat hâkim varlık fertlerin taahhüdü altına sokulamaz (Rousseau, 2017: 17).⁵ Zira egemen olanı, çoğunluk "ihtiyârî olarak" (Murad Bey, 1896b: 2465) onaylamış olacağından bir karşı çıkış ya da sözleşmeyi tek taraflı feshetme gibi bir durum, toplumda adaletsizlik sorunu ortaya çıkaracaktır (Hobbes, 1960: 142). Bu anlayışa yakın olmakla beraber Murad Bey, genel iradenin kendi haklarını devrettiği hâkime teslim olmasından sonra hâkime daha fazla yetki verir. Sık sık tekrarladığı ve ilke olarak benimsediği Çiçero'nun "Salus imperii summa lex esto/selâmet-i devlet, kavânînin efdâl ve akdemidir", prensibi ile zaten "kanun" olan "devlet"e başat rol verirken aynı zamanda sözleşmede taraf olan halkın, devlet karşısında konumunun daha da belirlendiği bir yaklaşım benimser (Murad Bey, 1305: 436; 1313: 2365).

Gerek *Murad Bey'*de gerekse daha sonra ele alacağımız düşünürlerde göreceğimiz üzere halk kavramı Osmanlı düşüncesinde ve

⁵ Hâkimiyet ve halk kavramlarına bakış toplumsal sözleşmenin gerektirdiği şekli ile farklılık kazanır. *Hobbes'*ta hâkimiyet, halkın kendi egemenliğini terk ettiği siyasî erk, *Locke'*te mutlak hâkimiyeti olmayan sınırlı bir yönetim, *Rousseau'*da ise egemen tamamen, siyasî topluluk hâline gelmiş olan halktır. Halk egemenlik hakkını terk edemez ancak "temsilci" olmayan, "görevli" olan merci halk adına karar vermekten ziyade halkın kararına yardımcı olan vekiller yolu ile egemenliğini devam ettirir (Akın, t.y.: 164). Osmanlı düşünürleri de her ne kadar devletin karşısına bireyi getiren düşünceler serdetse de bu durum mevcut durumun hâlli için geçerli bir süreçtir (Mardin, 1997: 17).

Cumhuriyet döneminde, egemen/devlet tarafından belirlenmiş/sınırlanmış hak ve vazifesinin farkında olarak egemen karşısında konumlandırılmış bireyleri ifade etmektedir. II. Meşrutiyet öncesi ve sonrasında fert-devlet/egemen ilişkisi bağlamında “kanun” ve “kanunların üstünlüğüne” yapılan vurgular genel olarak egemenin sınırlarını tanımlama amacı gütsen de aynı nispette bireye/halka da yönelik bir belirlemeye dönüşmüştür. Parlamenter sistemin savunulması ya da toplum sözleşmesi bağlamında halkın siyasal özne hâline gelmesi Osmanlı düşüncesinde “tebaa” olan halka bakışı değiştirememiştir.

1.1. Egemenlik Bağlamında Halkçılık

Cumhuriyet dönemine de hâkim olacak halkçılık anlayışı, II. Meşrutiyet dönemi ile birlikte şekillenmiş ve etkisini göstermeye başlamıştır. Bilhassa Rusya'dan göçen Osmanlı aydınlarında Rus Narodnik hareketinin etkisi ile bir halkçılık düşüncesinin geliştiğini görüyoruz. *Hüseyinzâde Ali (Turan)*, *Ziya Gökalp*, *Yusuf Akçura* gibi isimlerin farklı şekillerde de olsa halkçılığı dillendirmeye başlamaları ile tesanütçü bir anlayışla Cumhuriyet döneminin temel ilkesi olarak belirecek olan halkçılık, sonrasında ulus inşasının da temeli hâline gelecektir (Toprak, 2013: 43-46). Böylelikle, toplum sözleşmesi teorisine dayanarak halka nispet edilen egemenlikle halk kavramı da bilindik anlamından çıkarak öncelikle “ahali” kavramından ayrılmış sonrasında ise sosyolojik bir kavram olarak toplumsal iradenin karşılığı olarak ele alınmaya başlanmıştır (Toprak, 2013: 166).

Halk kavramının bu şekilde sosyolojik ve siyasal bir kavram olarak algılanmasına, sosyolojiye dayalı bir toplum tahayyülü ile “halka gitmek” fikri geliştirilmesine, parlamenter sistemin savunulmasına ve toplum sözleşmesinin temel alınmasına karşın, Osmanlı düşünürlerinin halka yönelik tutumları değişmemiştir. Halk, kontrol edilmesi, eğitilmesi gereken “yığınlar” olmaktan çıkamamıştır. II. Meşrutiyet'in ilanı öncesinde halkın iradesinin yüceltilmesi ile başlayan “halkçılık”, halkın iradesinin egemen olmasına yönelik olsa da, halkın aşırı taleplerine ya da iktidara karşı isyan edecek eylemlerde bulunmalarına yönelik temkinli bir halkçılık anlayışıdır. Halk sıklıkla düzen ve istikrarı bozacak olan anarşiye karşı uyarılır. Halkın iradesi “aydınların kontrolü altında” tahakkuk etmesi gereken iradedir (Murad Bey, 1307: 1171; 1897: 1). Meşrutiyet aydınları halka, devlet umuruna taalluk eden meselelerde kendilerine rehberlik

edecek vasıflara sahip liderler etrafında birleşmesini salık verir. Bu yaklaşımın altında halkın henüz siyasete mebnî konularda yetkinlik kazanmadığı ve eğitilmesi gerektiği düşüncesi yatmaktadır. Zira sultanın iradesine karşı halkın iradesinin yoğun bir şekilde savunulduğu II. Meşrutiyet döneminde dahi “ayak takımının baş olması” endişesi dile getirilmiş, buna yönelik temkinli söylemlere gidilmiştir. Cumhuriyet dönemine de intikal edecek olan mezkûr halk söyleminde, halk irşat ve terbiye edilmesi, “medenileştirilmesi” gereken yığınlardır. Bu anlayışın getirisi olarak, Meşrutiyet taraftarı olan düşünürlerin birçoğu, her şeye rağmen saltanat ve hilafetin hatta hanedanlığın korunması gerektiğini düşünmüşlerdir (Uçman, 2014: 113-128; Ahmed Rıza, 1325: 25; Murad Bey, 1908: 99).

Millî Mücadele dönemi öncesinde kaleme aldığı *Türkçülüğün Esasları* adlı eserde *Ziya Gökalp*, halk ve halkçılık konusunda mezkûr düşüncenin ötesinde bir görüş serdedir. *Gökalp*, hars ve medeniyet ayrımında yaptığı tanım ile halka mâl ettiği harsa karşılık, “güzidelerin” (aydınlardan) medeniyete mâlik olduğunu ifade eder. Hars millî ve duyguya dayalı iken, medeniyet beynelmilel ve bilgiye dayalıdır (Gökalp, 1339: 27). Harsın yükselmesi ile medeniyetin meydana geldiğini ifade eden *Gökalp*, güzidelerin, medeniyeti götürmek için değil, “duyguda iştiraklik” olarak tanımladığı harsa ulaşmak için halka doğru gitmek zorunda olduklarını belirtir. Ancak bu gidiş, Meşrutiyet düşüncesinden çok az farklılık arz eder. Zira *Gökalp*, aydınlara, bir nevi halkta bilkuvve var olanı ortaya çıkarma görevi verir. Halk, her ne kadar harsa mâlikse de bunu izhar etme ve fiiliyata geçirme araçlarından yoksundur. Aydınlarda hem bu araçlar hem de medeniyeti halka götürecektir vâsıtalar mevcuttur (Gökalp, 1339: 41-45) *Gökalp*’in bu minvaldeki düşünceleri “münevver” -“halk” ayrımı anlayışı ile Cumhuriyet dönemine de intikal etmiştir.

1.2. Halkın “Tanrısallığı” ve “İrşadı”

Cumhuriyet döneminde de önemini koruyan toplum sözleşmesi teorisi, bireylerin yurttaş olma ve temsil edilme anlayışını belirlemiştir. Osmanlı’da olduğu gibi biat kavramı ile karşılanan sözleşme kuramı, hilafettartışmalarında, hilafetin veya saltanatın toplumun vekâlet vermesi ile meşruiyet kazanabileceği, ulusun vekâlet verdiği Meclis’te millî hâkimiyet müşahhas hâle geldiği için hilafetin hükmünün kalmadığı şeklindeki savunmalara dayanak olmuştur (Erdem, 1996: 119-146). Aynı şekilde, yapılan değişiklik ve

inkılâplara halk egemenliği bağlamında meşruiyet kazandırılmış, sözleşmenin tarafı olarak halk, egemenin meşruiyeti için de temel hâline gelmiştir.

Halk egemenliği ilkesinin kabul edilmesi ile “mutlak egemen” olarak halka nispet edilen vasıflar, kendi mukadderatını belirleyecek, iradesini eline alabilecek niteliklerdir (Karakuş, 2018: 138-139). Ancak tıpkı öncesinde olduğu gibi halka karşı temkinli bir yaklaşım benimsenmiş, eğitilmesi ve irşat edilmesi gerekliliği üzerinde durulmuştur. Halk, “aşkın” vasıflarla nitelenirken, aynı zamanda “tekinsiz” bir aktör olarak görülmüştür (Taburoğlu, 2008: 33) Monarşi sistemine karşı iktidarın meşruiyet kaynağı büyük oranda halka dayandırılmış; 1920 *Teşkilât-ı Esâsiye Kanunu* ile yeni rejimin en önemli ilkelerinden biri olan halkçılık vaz’ edilmiştir. *Mustafa Kemal’in*, amacını halka siyasî terbiye vermek olarak belirlediği *Halk Fırkası*, nizamnâmesinde kendisini dayandırdığı halkı ve halkçılığın gayesini şu şekilde izah etmiştir:

“Madde 1-Halk Fırkası, cemiyetler kanunu mücebince teşkil etmiş siyasî bir cemiyettir. Gayesi, millî hâkimiyet, halk tarafından ve halk içinicrâsına rehberlik etmek ve Türkiye’yi asrî bir devlet hâline yükseltmek ve Türkiye’de bütün kuvvetlerin fevkinde kanunun velâyetini hâkim kılmağa çalışmaktır. Madde 2-Halk Fırkası nazarında halk mefûmü herhangi bir sîfata münhasır değildir. Hiçbir imtiyaz iddiasında bulunmayan ve unûmiyetlekanun nazarında mutlak müsâvâtı kabul eden bütün fertler halkdandır. Halkçılar, hiçbir ailenin, hiçbir sınıfın, hiçbir cemaatin, hiçbir ferdin imtiyazlarını kabul etmeyen ve kanunları vaz’ etmekdeki mutlak hürriyet ve istiklâli tanıyan ferdlerdir. (1342-1339: 1)”

1927’de *Cumhuriyet Halk Fırkası* ismi ile yayımlanan nizamnâmede ise, halkçılığa müstenid ikinci madde, dördüncü sıraya kaydırılmış ve ikinci madde olarak rejiminin her türlü “istibdat imkânını kapayan *Cumhuriyet*” olduğu, üçüncü madde olarak ise laiklik ilkesi belirlenmiştir (1927: 3). İkinci nizamnâmede maddelerin tebdili, halkçılığa olan yaklaşımı da ele verir niteliktedir. Millî Mücadele döneminden başlayarak⁶ hâkimiyet-i milliye ilkesinin vazgeçilmez

⁶ Mustafa Kemal, “halk hükümeti” ifadesini resmî olarak ilk kez Meclis Başkanlığı’na 18 Eylül 1920’de sunduğu Hükümet Beyannâmesi’nin 8. Maddesinde kullanmıştır (Yıldız, 2010: 88).

olarak görülmesi, halkçılık anlayışını da belirlemiştir. Sonrasında hâkimiyet-i milliye ilkesi önemini korurken, halkçılık tanımı ve anlayışı zaman zaman değişime uğramıştır. M. Emin [Yurdakul] 1339'da kaleme aldığı *Halk Hükümeti*, *Halkçılık* isimli risâlede, halkçılık üzerine şu cümleleri serdedir (Mehmet Emin, 1339: 14-15):

"[Halkçılık] o ilâhî mâbeddir ki sefâletin, ızdırabın, ölümün ve mâtemin siyah ifritlerinden kaçan halkın zavallıları, Allah'ın kapısına iltica eder gibi buraya sığınurlar; burada şefkatin beyaz meleklerinin seven nazarları önünde, okşayan elleri altında acılarını unuturlar."

208 Halkçılığı iltica edilecek kutsal bir kapı olarak tasvir eden M. Emin, önceki yönetimlerin Allah'ın gölgesi oldukları iddiası ile "halkın kemikleri üzerine" kendi saltanatlarını yükselttiklerini belirtir. IJSl 11/2 Aralık December 2018 Cumhuriyet'le birlikte "*Esire necat, sefile saadet, adsıza şeref, cahile nur-ı irfân verecek bir yeni devrin*" tarihinin açıldığı, hür ve müsâvî olan halkın, kendi hükümdarlığının yani "*peygamberlerin istedikleri bir hükümetin ruhu*" tecelli etmiştir (Mehmet Emin, 1339: 8). Yeni rejimi, halka râci olduğundan dolayı peygamberlerin de arzusunu tahakkuk ettiren bir rejim olarak tanımlamaktadır. Saffet Engin de Cumhuriyet rejimini, halk rejimi olarak tanımlayacak ve bu rejimde "halkın sözü"nü "Hakk'ın sözü" olarak yüceltecektir (Engin, 1938: 20) Halil Nimetullah ise halkçılığı, "halkın kendine hâkim olması" olarak tanımlar ve "ahlâklılık" ile "halkçılık" arasında sıkı bir bağ olduğunu ifade eder (Nimetullah, 1930: 21). Nimetullah, ferdin üzerinde gördüğü halkın, toplumsal varlığı vücûda getiren maneviyatın menbaı olduğunu söyleyerek, "ferdî vicdanlara kendisini icbar eden mâşerî vicdanın menşei"ni de halk olarak görecektir (Nimetullah, 1930: 24). Ferdin içtimaî hayata intibakı fitrîdir, dolayısı ile ferd bu intibakı kuramadığı sürece manevî bir boşluk, yeis, ümitsizlik içerisinde olur. İntibak sağladığı takdirde ise fertte "imanlı bir hayat uyanmaya başlar" (Nimetullah, 1930: 27). Gerek Engin'de gerekse de H. Nimetullah'da gördüğümüz, halkın "tanrısal" bir toplumsal vicdan ile iradeye sahip olduğu ve bunun ancak Cumhuriyet rejiminde tezahür edebileceğidir. Bir sapmaya ya da ifrata götürmesi düşünülemeyecek olan bu "evrensel" mâşerî vicdan kutsanırken, egemenliğin Tanrı'dan alınarak halka/millete verilmesi aynı zamanda o mâşerî vicdana duyulan aidiyetin de vazgeçilemez, tanrısal niteliğini ortaya çıkarmıştır. Bu öyle bir niteliktir ki, kendisinden başka hiçbir güç, onu ortadan kaldıramaz. Nitekim 1924 Anayasası tartışmalarında kuvvetler birliğini savunan *Mustafa Kemal'e* cevap

veren ve fesih yetkisinin cumhurbaşkanına verilmesi konusunda fikir beyan eden Saruhan mebusu *Reşad Bey*, hâkimiyet-i milliye bağlamında “*Halkçılık ilkesinden vaz mı geçiliyor?*” sorusunu yöneltmiştir. Devamında egemenliğin halka ait olduğunu belirterek; “*Kanâat-i kat’iyem şudur ki; farz-ı muhâl olarak Allah, reîs-i cumhûr olsa, kat’î arz ediyorum, kestiriyorum. (Hâşâ sesleri) Hâşâ... Melâike-i Kirâm, Heyet-i Vekîle olsa, fesih salâhiyetini verecek yokdur.*” diyecektir (TBMM, 1340: 842).

Osmanlı döneminde olduğu gibi halkçılığın ve içtimaî hayata olan aidiyet ve intibakın önemine değinilmekle beraber soyut bir kavram olarak halkçılık yüceltilirken, somut olarak halka her zaman temkinli yaklaşmıştır. *M. Emin*’in veya diğerlerinin cümlelerinde tezahür eden halkçılığın mukaddes nitelikleri, irşattan ârî değildir. Dolayısı ile halk, kendisini yüksek seviyelere çıkaracak “hurafesiz bir itikadın”, hukukun, ilâhî ilim ve hikmetin, sanatın ve şiirin “kâbe kürsülerini” yükselttirecek âlimlere, şairlere, rehberlere muhtaçtır (Mehmet Emin, 1339: 15-16). *H. Nimetullah*, cemiyetin ferde olan katkıları kadar, ferdin de cemiyete karşı ifa etmesi gereken vazifeleri olduğunu ve ancak bu şekilde ferdin ve cemiyetin adalet ve hürriyet içerisinde yaşayabileceğini, bunun sağlanması için de fertlerin fevkinde bir “hükümet”, yani halka isnat eden bir cumhuriyet sistemi gerektiğini ifade eder. Halkçılık genel olarak hâkimiyet-i milliye bağlamında ele alınır ancak Kemalizm doktrinini ortaya koyan *Tekin Alp*’in ifadesi ile bu “hâkimiyetin nasıl kullanılacağı” önem kazanır (Alp, 1936: 72) *Tekin Alp* de, *Gökalp* gibi “güzideler” terimini kullanarak *Mustafa Kemal*’in “kendi timsali” olmasına dikkat ettiği siyasî kadroları seçerek, yani “güzideleri” oluşturarak milletin mukadderatını belirlediğini belirtir:

“Yeni Türk’ün temsil ettiği insan tipinin, Atatürk’ün yarattığı hususî bir tip olduğu inkâr kabul etmez bir hakikattir. Bir evlâdın, babası tarafından yetiştirilmesi tabîi bir hal değil midir?

Babasından aldığı terbiyeyi bir yük, şahsî hürriyetine bir tecavüz telâkki edecek hangi evlâd vardır (1936: 74-75?)”

Tekin Alp’ten yaptığımız bu alıntı bir anlamda, yeni rejimin hâkimiyet-i milliye ve halkçılık anlayışını da ele verir mahiyettedir. Millî Mücadele’nin başlangıcında “mürşit” olarak nitelendirilen halka ve

halkın iradesine yönelik teveccüh, zamanla yerini “meşâle-i hakikat ile tenvir” (TBMM, 1336: 255) olunması gereken halk anlayışına bırakmıştır. Tenvir gerçekleşmediği takdirde halkın hâkimiyeti oligarşiye dönüşebilir. Bu tehlikeyi bertaraf etmenin yolu da, milletin iradesini temsil edecek vekillerin eğitilmelerinden geçmektedir (Alp, 1936: 221). Alp, milli ruh, şuur ve kültürün kaynağının halk olduğunu kabul etmekle beraber, seçkin zümrenin kendi “okumuş yazmışlığının nimetlerinden” “halkı istifade” ettirmesi gerektiğini düşünür (Alp, 1944: 255). *Tekin Alp*, Türkiye’deki rejimin diğer rejimlerden farklılığını “demokrasi tuzaklarından” sakınmak için, Türkiye’deki idareyi elinde tutan “seçkin zümre”nin, “müntehipler zümresini” kontrol etmesi olarak ortaya koyar (Alp, 1936: 222). *Alp*’in sözünü ettiği demokrasi tuzağı, eskinin köhne, yerleşik alışkanlıklarını aşmış olan Cumhuriyet’in kazanımlarını tehlikeye düşürecek olan, henüz yeterince tenvir edilmemiş halkın hâkimiyetine kapı aralamasıdır. Aynı şekilde *Şeref Aykut* da, Cumhuriyet Halk Fırkası’nın programını izah ederken, Cumhuriyet rejiminin Batı’daki demokrasilerden farklılığını ortaya koymuş; düzensizliğe, otoriteye saldırıya ve anarşiye karşı kimseye imtiyaz sağlamayan, sınıfsız bir halkçılık prensibinden söz etmiştir (Aykut, 1936: 30).

Kendisini halka dayandırarak meşruiyetini sağlayan yeni rejimde halk, bilfiil özne olarak görülmemiş, *Niyazi Berkes*’in Osmanlı devlet anlayışı için ifade ettiği, siyasal egemenliğin toplumsal köklerden gelmediği, fetih ve güç yoluyla Tanrı tarafından oluşturulduğu anlayışı tezahür etmiştir (Berkes, 1999: 66). Zira hâkimiyet-i milliye ve halkçılık ancak bir kurtuluş mücadelesi (fetih ve güçle özdeşleştirilebilir) veren “önder”in oluşturduğu ve lâyük bulduğu egemenlik anlayışı ile kaimdir. *Saffet Engin* bu egemenlik anlayışının *Hegel*’den mülhem olarak “evrensel ruh ve vicdanın devir devir bazı uluslarda tecellisi” için verilen savaşların bir neticesi olduğunu ifade eder (Engin, 1938: 21).

Tekin Alp’in ve diğer ideologların ifadelerinden anlaşıldığı şekli ile *Rousseau*’nun egemenlik anlayışına yaklaşılmış ve “bilge kanun koyucu” (*Mustafa Kemal*) (Yıldız, 2010: 88) tarafından seçilen “güzideler”de aksülamelini bulan bir halk egemenliği söz konusu olmuştur. Ancak egemenliği sağlanan halk bir mürşit tarafından irşadı sonucu “yanılmaz” tanrısal bir “vicdan”la hareket edecek olan halktır. Halkçılık anlayışı peygamberlerin oluşturmak istedikleri bir hükümet teşkili olarak sunulurken, eğitimle “egemenliğe layık”

olacak bir halk anlayışı tezahür etmiştir. Böylelikle eğitimle, bir yandan meşruiyeti sağlayan halk egemenliği ikame edilirken bir yandan da ümmetten ulusa geçişte halkın mobilizasyonu gerekmiş ve o halktan bir ulus oluşturmayla sonuçlanmıştır (Karakuş, 2018: 142-143).

Ulus-devlet, toplum sözleşmesi teorisi ile bireyi/yurttaş, siyasal bir özne olarak sözleşmenin bir tarafı olarak görmüş ancak hukukî anlamda bir ulus-devletin üyesi olduğu takdirde haklarını tanımıştır. Yurttaşlık, bir ulus-devlet üyesi olmanın dışındaki bütün kimliklerin üzerinde bir nitelik kazanmıştır. Üst bir kimlik olarak bütünsel anlamda yurttaşlık, eşit haklar bağlamında ortak bir kimlik getirmesine rağmen her zaman bir müştereklik meydana getiremeyebilir (Balibar, 2016: 48). Müştereklik için siyasî fikir etrafında toplanmanın yanında belli hak ve ödevler de gerekmektedir. Bu hak ve ödevler karşılık kuralına göre işlemekle birlikte yurttaşlığı homojen bir yapı olarak konumlandırmaya yetmez. Siyasî otorite, kendi egemenliğinin tahkimi için yurttaşlığı olabildiğince homojen hâle getirmeye çalışır. Ancak söz konusu homojenlik, bir politik toplum inşası içerisinde oluşan "ortaklığın" bir niteliği değildir. Zira *Etienne Balibar*'ın ifadesi ile ister toprağa bağlı olsun ister olmasın, doğal bir olgu ya da kültürel bir miras olarak tahayyül edilsin bu ortaklık dışında var olmaları mümkün değildir. *Balibar*, bu ortaklığın getirisi olarak "yurttaş"ın haklarının, "lütuf" olarak verili ve tahakkümü ifade eden imtiyazlara, özel güç ve çıkarlara dayalı olanların direncine rağmen dayatıldığını belirtir. Dolayısı ile bir homojenlik değil, karşılıklı hak ve ödevlerin gereği olarak ortaya çıkan bir ortaklıktır (Balibar, 2016: 49; Sarıbay, 2014: 90). Buna rağmen siyasî iktidarlar, tahakküm sağlayabilmek için bu ortaklık üzerinden bir homojenlik oluşturma yoluna gidebilir.

Bu minvalde Cumhuriyet döneminde bireylere yönelik yurttaşlık eğitimi, homojen bir toplum oluşturma gayesi gütmüş, halk da bu şekilde değerlendirilmiştir. Cumhuriyet ideolojisinin de söz konusu tahkim ve homojenleştirme amacı ile eğitimden, askeriye kadar üzerinde en fazla durduğu konulardan biri, halkı "vatandaşlık" düzeyine çıkararak iyi yurttaşlar yaratmak olmuştur. Kitleleri, hedeflenen muasır medeniyetler seviyesine çıkarmak, teknik bir eğitimi gerektirdiği kadar ahlâkî bir eğitimi de gerektirmiştir. Benimsetilmek istenilen ideoloji ve o ideolojiye duyulacak sadâkat, eğitim yoluyla halkları, vatandaş/yurttaş yapmaya yönelik, olmuştur.

Bireylerin siyasî katılım ve haklarından ziyade, itaatkâr, sadık ve vazifelerini yerine getiren yurttaşlar olmaları amaçlanmıştır. Dolayısı ile yurttaşlık, sadece hukukî değil aynı zamanda ahlâkî ve siyasî bir değerlendirmeye de tâbi tutulmuş, egemenlik bağlamında mürşit olarak görülen halk, egemenliğin ifasında “güzideler” yolu ile irşat edilmesi gereken kitleler hâline gelmiştir.

SONUÇ

Modern ulus-devlet anlayışının temeli olarak görülen toplum sözleşmesi kuramı ve egemenlik anlayışı, 19. yüzyıla gelindiğinde Osmanlı düşünürleri tarafından dillendirilmeye başlanmış, “tebaa” olan halk, siyasal özne olarak “meşruiyetini Tanrı’dan alan sultan” karşısında sözleşmenin bir tarafı olarak görülmeye başlanmıştır. *Namık Kemal*’den *Mîzancı Mehmed Murad Bey*’e kadar birçok düşünür, toplum sözleşmesi kuramına İslâmî bir karşılık bulma yoluna giderek biat kavramı ile açıklamışlardır. Batı düşüncesinde halkın iradesini devrettiği egemen arasında gerçekleşen sözleşme, Osmanlı düşüncesinde biat kavramı üzerinden, halkın içlerinden birini “vekil” olarak seçmesi olarak değerlendirilmiştir. Egemenliğin halka dayandırıldığı toplum sözleşmesi, böylelikle Allah’ın emirlerini uygulamak “zorunda” olan halife ile onu vekil olarak seçen halk arasındaki bir anlaşma olarak tezahür etmiştir.

Halkın siyasal özne olarak görülmeye başlanması, Osmanlı siyasi düşüncesindeki seçkinci anlayışı izale edememiş, halkın “münevverler tarafından” eğitilmesi gerektiği sıklıkla dile getirilmiştir. Pragmatik bir yaklaşımla, halife/sultan karşısında halkın iradesine atfedilen değer, iradenin tanımlanmasından, belirlenmesinden ârî değildir. Meşrutiyet taraftarlarının, parlamenter sistemi savunmalarına rağmen, bir rejim değişikliğini dile getirmemeleri, hanedanlığın korunması gerektiği yönündeki düşünceleri, “ayak takımı”nın yönetimde söz sahibi olacağı endişelerine dayanmaktadır.

Halk egemenliğini temel ilke olarak alan Cumhuriyet dönemi halka yaklaşımda aynı seçkinci anlayışı devam ettirmekle beraber, halka yönelik aşkın nitelermelerde bulunarak halk egemenliğini meşruiyet kaynağı olarak görmüştür. Kayıtsız şartsız millet egemenliğini benimsemiş olan Türkiye Cumhuriyeti’nde halk kimi zaman

Osmanlı'dan Cumhuriyet'e Toplum Sözleşmesi ve Halkçılık

olağanüstü vasıflarla donatılmış mitsel bir varlık, kimi zaman ise medenî milletler arasına girmesi için eğitilmesi gereken yığınlardır. Olağanüstü vasıflarla egemenliğinin vurgulanması iktidara meşruiyet sağlarken, eğitilmesi gereken yığınlar olarak da devletin tahakkümünü gerektiren bir unsur olarak görülmüştür.

Milli Mücadele'nin başlangıcında "mürşit" olarak görülen halk, sonrasında irşat edilmesi gereken kitleler olarak görülmeye başlanmış, irşat görevi de "aydınlara" tevdi edilmiştir. Eğitim yolu ile yurttaş konumuna yükselen yurttaşlar ise tanrısal bir vicdanla hareket edeceği için sınırlarının farkında olarak egemenin karşısında egemeni tahkim eden bir unsur hâline gelecektir.

213

IJSl 11/2
Aralık
December
2018

KAYNAKÇA

Ağaoğulları, Mehmet Ali (1991). "Demokratik Mitoslar: Halk-Ulus Egemenliği ve Siyasal Temsil". *Ankara Üniversitesi SBF Dergisi*, 46(1), 21-30.

Ağaoğulları, Mehmet Ali (Ed.) (2012). *Sokrates'ten Jakobenlere Batıda Siyasal Düşünceler*. İstanbul: İletişim Yayınları.

Ahmed Rıza (1325). *Vazife ve Mesûliyet, Padişahlar ve Şehzâdeler*. Mısır.

Akbay, Muvaffak (1945). "Devletin Menşe'ini İçtimaî Mukaveleye İstinat Ettiren Nazariyeler". *Ankara Hukuk Fakültesi Dergisi*, II(4), 85-109.

Akın, İlhan (t.y.). *Devlet Doktrinleri*. İstanbul: Filiz Kitabevi.

Ali Haydar Emin (1324). "Delâil-i Meşveret". *Sırat-ı Müstakim*, 21 Ağustos 1324, 2, 26-27.

Alp, Tekin (1936). *Kemalizm*. İstanbul: Cumhuriyet Gazete ve Matbaası.

Alp, Tekin (1944). *Türk Ruhu*. İstanbul: Remzi Kitabevi.

Cumhuriyet Halk Fırkası Nizamnâmesi (1927); Ankara: Türkiye Büyük Millet Meclisi Matbaası.

Aykut, Şeref (1936). *Kamâlizm*. İstanbul: Muallim Ahmet Halit Kitap Evi.

Balibar, Etienne (2016). *Yurttaşlık*. Çev. Murat Erşen, İstanbul: Monokl Yayınları.

Berkes, Niyazi (2002). *Türkiye'de Çağdaşlaşma*. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.

Berkes, Niyazi (1999). "Osmanlı Devlet ve Toplum Kuruluşunun Özellikleri". *Osmanlı'da Din Devlet İlişkileri*, Vecdi Akyüz (Der.), İstanbul: Ayışığı Kitapları.

Birand, Kâmuran (1998). "Aydınlanma Devri Devlet Felsefesinin Tanzimata Tesirleri". *Kâmuran Birand Külliyyâtı*, Ankara: Akçağ Yayınları.

Dore, Fatma (2016/2). "Lykurgos: Rousseau'nun Model Yasacısı". *Felsefelogos Dergisi*, 61, 129-148.

Ebenstein, William (2003). *Siyasî Felsefenin Büyük Düşünürleri*. Çev. İsmet Özel, İstanbul: Şule Yayınları.

Engin, M. Saffet (1938). *Kemalizm İnkulâbının Prensipleri, Büyük Türk Medeniyetinin Tarihi ve Sosyolojik Tetkikine Methal C. 2*. İstanbul: İstanbul Cumhuriyet Matbaası.

Erdem, Sami (1996/2). "Cumhuriyet'e Geçiş Sürecinde Hilafet Teorisine Alternatif Yaklaşımlar, Seyyid Bey Örneği (1922-1924)". *Divan*, 119-146.

Gökalp, Ziya (1339). *Türkçülüğün Esasları*. Ankara: Matbuat ve İstihbarat Matbaası.

Osmanlı'dan Cumhuriyet'e Toplum Sözleşmesi ve Halkçılık

- Hobbes, Thomas (1960). "Dev". *Batıda Siyasal Düşünceler Tarihi*, Mete Tunçay (Der.), Ankara: Siyasal Bilgiler Fakültesi Yayınları.
- Hobbes, Thomas (2005). *Leviathan*. Çev. Semih Lim, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Halk Fırkası Nizamnâmesi (1342-1339)*; Ankara.
- Kahraman, Yakup (2011). "Son Dönem Osmanlı Düşüncesinde Felsefi Yapı: Pozitivist Paradigmanın İnşası". *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 4(18), 345-351.
- Karakuş, Gülbeyaz (2007). "Osmanlı Siyasî Düşüncesinde Yeni Üslup Arayışları, Mîzan Gazetesi Örneği", (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul.
- Karakuş, Gülbeyaz (2018). *Cumhuriyet'in Politik-Teolojisi, Türkiye'de Kurucu İdeolojinin Sivil Din İhdası*. Ankara: Cedit Neşriyat.
- Locke, John (2002). *Sivil Toplumda Devlet*. Çev. Serdar Taşçı, Hale Akman, İstanbul: Metropol Yayınları.
- Mardin, Şerif (1983). *Jön Türklerin Siyasî Fikirleri: 1895-1908*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Mardin, Şerif (1990). *Türkiye'de Toplum ve Siyaset: Makaleler I*. Der. Mümtazer Türköne, Tuncay Önder, İstanbul: İletişim Yayınları.
- Mardin, Şerif (1996). *Yeni Osmanlı Düşüncesinin Doğuşu*. Çev. Mümtazer Türköne, Fahri Unan, İrfan Erdoğan, İstanbul: İletişim Yayınları.
- Mehmet Emin (1339). *Halk Hükümeti, Halkçılık*. Ankara: İstihbarat Matbaası.
- Mehmed Murad Bey (1896a). "Vazife ve Mesûliyet, Had ve Hak", *Mîzan Gazetesi* (30 Kânunusanî 1886).
- Mehmed Murad Bey (1896b). "Vazifedarlar Kimlerdir?", *Mîzan Gazetesi* (23 Nisan 1896).
- Mehmed Murad Bey (1313). "Makâsıd-ı Vatanperverânenin Hadd-i Gayesi Selâmet-i Devlet Olmalıdır", *Mîzan Gazetesi* (8 Şaban 1313).
- Mehmed Murad Bey (1307). "Cemiyet-i Celîle", *Mîzan Gazetesi* (26 Rebülâhir 1307).
- Mehmed Murad Bey (1897). "İd-i Millî", *Mîzan Gazetesi* (4 Kânunusanî 1897).
- Mehmed Murad Bey (1908). *Mücahede-i Milliye*. İstanbul: Mahmud Bey Matbaası.
- Meral, Arzu (2010). "Western Ideas Percolating Into Ottoman Minds: A Survey of Translation Activity and the Famous Case of Télémaque", (Yayınlanmamış Doktora Tezi), Leiden University, Leiden.

- Mizan Gazetesi*; "Şeref-i İslâm ile Müşerref Olanlar" (17 Recep 1305).
- Nimetullah, Halil (1930). *Halkçılık ve Cumhuriyet, Türk Halkçılığı ve Cumhuriyet*. İstanbul: Orhaniye Matbaası.
- Petrosyan, Yurii Aşatovi (1974). *Sovyet Gözüyle Jön Türkler*. Çev. Mazlum Beyhan, Ayşe Hacıhasanoğlu, İstanbul: Bilgi Yayınları.
- Raynaud, Philippe; Rials, Stephane (2003). *Siyaset Felsefesi Sözlüğü*. İsmail Yarguz vd. (Yay. Haz.), İstanbul: İletişim Yayınları.
- Rousseau, Jean-Jacques (2017). *Toplum Sözleşmesi*. Çev. Vedat Günyol, İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- Sarıbay, Ali Yaşar (2014). *Global Bir Bakışla Sosyoloji*. Ankara: Sentez Yayınları.
- Sarıbay, Ali Yaşar; Kalaycıoğlu, Ersin (2014). "Tanzimat: Modernleşme Arayışı ve Politik Değişim", *Türk Siyasal Hayatı, Türkiye'de Politik Değişim ve Modernleşme*, Ali Yaşar Sarıbay, Ersin Kalaycıoğlu (Eds.), Ankara: Sentez Yayınları, 19-43.
- Skirbekk, G.; Gilje, N. (t.y.). *Antik Yunan'dan Modern Döneme Felsefe Tarihi*. Çev. E. Akbaş, Ş. Mutlu, İstanbul: Üniversite Kitabevi.
- Strauss, Leo (2011). *Doğal Hak ve Tarih*. Çev. Murat Erşen, Petek Onur, İstanbul: Say Yayınları.
- Taburoğlu, Özgür (2008). *Dünyevî ve Kutsal, Modernlerin Maneviyat Arayışı*. İstanbul: Metis Yayınları.
- TBMM Zabıt Ceridesi (1340); C. 7 (23 Mart 1340).
- TBMM Zabıt Ceridesi (1336); C. 5 (1 Kasım 1336).
- Toprak, Zafer (2013). *Türkiye'de Popülizm, 1908-1923*, İstanbul: Doğan Kitap.
- Toprak, Zafer (2012). *Darwin'den Dersim'e Cumhuriyet ve Antropoloji*. İstanbul: Doğan Kitap.
- Uçman, Abdullah (2014). "Tanzimattan Sonra Edebiyat ve Siyaset: Nâmık Kemal ve Ziya Paşa Örneği". *Türkiyat Mecmuası*, Bahar, 24, 113-128.
- Ulaş Sarp Erk vd. (2002). *Felsefe Sözlüğü*. Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları.
- Ülken, Hilmi Ziya (1999). *Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi*. İstanbul: Ülken Yayınları.
- Wallerstein, Immanuel (2000). "Halklığın İnşası: Irkçılık, Milliyetçilik ve Etniklik". *İrk, Ulus, Sınıf, Belirsiz Kimlikler*, Etienne Balibar, Immanuel Wallerstein (Eds.), Çev., Nazlı Ökten, İstanbul: Metis Yayınları, 91-108.
- Yıldız, Ahmet (2010). "Ne Mutlu Türküm Diyebilene". *Türk Ulusal Kimliğinin Etno-Seküler Sınırları (1919-1938)*, İstanbul: İletişim Yayınları.

SUMMARY

According to the theory of the modern state, social contract is based on the context of popular sovereignty. It regards the individual as a political subject, unlike classical political philosophy. In Ottoman thought, the concept of the social contract and the transformed notion of the people, especially when mentioned alongside the Constitutional Monarchy, are the basis of legitimacy in the process leading to the nation-state.

The concept of social contract was nonexistent in Ottoman political thought until the 19th century. It was brought up by some Ottoman thinkers, especially after the translation of J. J. Rousseau's works. The Social Contract, which is regarded as the most important work of Rousseau, was translated into Turkish by Nâmık Kemal under the name of "Şerâit-i İctimâiye". Many thinkers, including Namık Kemal, Ziya Paşa, Mîzancı Mehmed Murad, tried to find a common ground between Islam and the social contract theory and emphasized the similarities between them.

The social contract theory maintained its importance, determined the understanding of citizenship and the concept of representation in the Republican era. The social contract theory became the basis of the Caliph discussions, too. Nevertheless, it was unable to transform the concept of the people neither in the Ottoman nor in the Republican period. The people continued being regarded as the masses that needed to be educated.

