

KUVVETLER AYRILIĞI İLKESİNİN YARGI AÇISINDAN ANLAMI VE TÜRKİYE ÖRNEĞİ

Doç. Dr. Cemil OKTAY*

I - GİRİŞ

«... Eğer bir muhafız bölüğü dindar olsaydı, onun için en uy-gunu İslamiyet olurdu » diyor C. Levi-Strauss.¹ Ünlü yapı-salcı antropolog bu gözlemiyle, İslamiyet'in toplum yapısına yansıyan, toplumu en ince ayrıntılarına varıncaya kadar katı bir disipline sokan yönünü işaret etmeye çalışmaktadır. Gerçek-ten neresinden bakarsak bakalım, İslam'ın geliştirdiği siyasal kültür yapısının kışlalaştırılmış bir toplumun özüne oldukça denk düşen belirli özellikler taşıdığı görülür.

Siyasal iktidarı örselemek, dolayısıyla bireyin güvencesini sağlamaya yönelik fren mekanizmaları demek olan kuvvetler ayrılığı ilkesinin Türkiye örneğinde işleme şansını tartışırken, İslamiyet karşısında yapısalcı bir yazarın bakış açısıyla konuya girmemiz önemli bir nedene dayanıyor. Bu neden, toplumsal ya-pının belirli bir iç mantığı bulunduğu temel önermesiyle ilgilidir. Toplum, gelişi güzel yanyana gelmiş unsurlardan oluşmaz. Si-yasal kurumların gerisinde, onları oldukları gibi yapan belirli bir « espri » başka bir deyişle kurumların üzerinde buldukları bir zemin vardır.

Siyasal örgütlenme modeli olarak kuvvetler ayrılığı ilkesinin üzerinde bulunduğu zemin, farklılaşmış toplum katlarının, ya-kın görünüme geçmiş özerk birey anlayışının ve ara grupların oluşturduğu sivil toplumun birlikte dokudukları bir örgüdür. Bu örgü aynı zamanda, içkin (immanent) değerlerin yaygın olduğu, misyoner tutumların fazla prim yapamadığı çoğulcu ve bu anlamda da muhafız bölüğüne oranla disiplinsiz bir toplum ya-

* İ.Ü.S.B.F. Öğretim Üyesi.

¹ C. Levi-Strauss, *Tristes Tropiques*, Plon, Paris, 1958, s. 436

pısı demektir. Daha doğrusu, bu toplumun disiplin üslubu çok farklı ölçüler çerçevesinde kuruludur. Dışa dönük özerk birey geleneğiyle bu toplum, özgürlüğü ve toplumsal bütünlüğü bir- arada örgütleyebilmiştir. Luther ahvadının dünya yalnızlığın-dan doğan özerk ve dışa dönük birey,² hukuk devleti ve çoğulculuk gibi bu toplumun birçok kurumunun temelindeki en başat güvencesidir.

Oysa, bir yandan İslam geleneğinin, diğer yandan Acem, Selçuklu ve Osmanlı ahlâkçılarının yüzyıllar boyu ağır ağır bi-çimlendirdiği Türk siyasal kültürü ve zihniyet özellikleri şu çok, kısa olarak betimlediğimiz siyasal iktidan örseleyebilen zemi-nin alabildiğine yabancısıdır. Ümmet ittihadının, dünya hiçliği-nin, aklın değil inancın, « can lezzetini tatmak için cemaatle bir rengi taşıma » nın biçim verdiği anlayış, daha çok misyoner tu-tumları, uğruna her şeyin feda edilebileceği ve onlar için yaşa-nan aşkın (transcendant) değerleri, en başta da alabildiğine müttehid iktidar pratiğini yeğlemeye yönelik eğilimleri sürekli canlı tutmaktadır.

Gelenekselliğin oluşturduğu bu çerçevenin çağdaşlaşma dö-nemi sonrasına kadar uzanan derin etkileri olduğunu düşünürüz. Bu etkinin belirli alanlarla sınırlı kalmayan, yaygın ve kapsayıcı bir yönünün bulunduğu dair ciddi işaretler vardır. Başta hukuk devleti ve özerk birey anlayışı olmak üzere, çağ-daş dönemle birlikte her alanda ortaya çıkan yeni, çoğu zaman gelenekselliğin ifade kalıpları içine sıkışmıştır. Bu nedenle, ye-ni çoğu zaman gelenekselliğin ifade kalıpları içine sıkışmıştır. Bu nedenle, yeni üzerinde geleneksel kültürün izlerini göz önün-de bulundurmada Türk siyasal sistemine ilişkin birçok konu-da olduğu gibi, çoğulculuk ve bağımsız yargı şansı konularında da yeterli açıklığı sağlayamayız.

Bu işaret edilen hususlar çerçevesinde tebliğin sunumunu iki alt başlık halinde örgütlemeyi düşündük. Öncelikle kuvvet-ler ayrılığı ilkesinin anlamı üzerinde duracağız. Ardından Türk siyasal gelişmesini bağımsız yargı ve çoğulculuk açısından ele alarak, bu alanda karşılaşılan güçlüklerin nedenlerini - muh-temel bir yanıt çerçevesiyle sınırlı olarak - göstermeye çalışacağız.

² Protestan etiğiyle ilgili bu birey anlayışı için bkz., M. Weber, L'Etique Protestante et l'esprit du capitalisme, Plon, Paris, 1967, değişik sayfalar.

II - KUVVETLER AYRILIĞI İLKESİNİN ANLAMI; ÇOĞULCU TOPLUM VE BAĞIMSIZ YARGI

Gerek Kamu Hukuku, gerekse Siyaset Bilimi edebiyatında en fazla mürekkep akıtan konuların başında kuvvetler ayrılığı ilkesinin geldiği görülür. Özellikle XIX'ncü yüzyıl boyunca Av-rupa'da sık gündeme gelen siyasal rejim değişiklikleri bu konu etrafındaki tartışmaları doğal olarak sürekli canlı tuta gelmiş-tir.³ XX'nci yüzyıl başının ünlü hukuk bilginlerinin bilimsel tezlerinden ders kitaplarına kadar birçok yapıtında baş köşeyi işgal eden konu kuvvetler ayrılığı sorunudur. Gelişmiş toplum-lar bugün artık söz konusu tartışmaya eski canlılığı ile bakmı-yorlar. Bu, her şeyden önce bir dizi siyasal düzenleme sorununun çözüme bağlanmış olmasından kaynaklanıyor. Gelişmekte olan ülkelerde ise tartışma henüz çekiciliğini yitirmemiştir. Bu du-rumu da anlamak güç olmasa gerek. Toplumsal yapıları altüst olan yeni gelişen ülkelerin en belirgin niteliklerinden biri de si-yasal kurumlanm ve örgütlenmelerini kararlı bir duruma ge-tirememiş olmalarıdır.⁴

Kuvvetler ayrılığının bir anayasal ilke olarak ortaya çıkışı, Montesquieu'nün ünlü yapıtının yayını ile başlar. 1748'de ilk kez yayınlanan Kanunların Ruhu çok kısa bir zamanda bütün Av-rupa'da ve Atlantik ötesinde kendisine en fazla yollama yapılan bir yapıt oldu. XVIII'nci yüzyıl sonundan başlayarak hızlanan anayasacılık hareketlerinde, bu yapıt hemen bütün Kurucu Meclis kürsülerinden adını duyurmayı sürdürdü. Gerçi gerek Locke, gerekse Machiavelli ondan önce, Aristo da Antik çağda soruna değinmişlerdi.⁵ Ancak, ilkenin bütün açıklığı ile mo-

³ R. Carré de Malberg, Contribution à la théorie générale de L'Etat, Tome: II, Recueil Sirey, Paris, 1922, s. 12.

⁴ S.P. Huntington, « Siyasal Gelişme ve Siyasal Bozulma », (Çev. E. Öz-budun) , AÜHF Dergisi, C. 22 - 23, S. 1-4. G. Germani, Politique, So-ciete et Modernisation, Duculot, Gembloux, 1972.

⁵ Örneğin, Machiavelli'de kuvvetler ayrılığı ilkesini andıran şu görüş-lere rastlıyoruz : « Her cumhuriyette iki taraf vardır : büyüklerin ta-rafı ve halkın tarafı. Özgürlüğü sağlayan ve koruyan yasalar yalnızca bu ikisinin muhalefetinden doğmuştur. » Bkz. Nicolas Machiavelli, Discours sur la première décade de Tite-Live, Livre I, Chapitre IV. Keza John Locke, 1688'den hemen sonra 1690'da yayınladığı ünlü ya-pıtında yasama, yürütme ve federatif iktidar ayrımını yapar (Bölüm: XI-XIV)' Locke, yargıyı yürütme çerçevesinde ele alır. Federatif ve yürütme yetkilerinden söz ederken bunlar arasında uyum gereğini vurgular. Bkz. L'Essai sur le pouvoir civil, (Fyot çevirisi), PUF, Paris, 1953. Aristo da POLİTİKA'sında yasama, yürütme ve yargıyı siyasal otoritenin üç ayrı tezahür şekli olarak inceleme alanına alır. Bkz. M. Tunçay'ın « Politika » çevirisi, Remzi Kitabevi.

den çağda ifadesi, esas itibariyle Montesquieu'nün kaleminden çıkmış, tartışmalarda daha çok onun adından söz edilmiştir. Bu nedenle, Montesquieu adı kuvvetler ayrılığı ilkesiyle adeta yan-yanadır demek yanlış olmaz. Yazarın kuvvetler ayrılığından neyi anladığını açığa çıkartabilmek için, hemen belirtelim ki, Kanunların Ruhunun yalnızca konu ile doğrudan doğruya ilgili olan XI'nci Kitabının VI'ncı Bölümü'yle sınırlı kalmamak gerekir. Dahası, Kanunların Ruhunu da tek kaynak olarak ele almak eksik bir yaklaşım olur.⁶ Birçok hukuk bilgininin genellikle tartışmayı İngiltere'nin Anayasası ile ilgili bölüm çerçevesinde ele almaları çoğu zaman kısır sonuçlar vermiş, bu arada katı yorumlara neden olmuştur. Yazarın bizzat « kuvvetler ayrılığı » deyimini kullanmamış olması bile yorumlamalarda ciddi bir kanıt olarak ele alınabilmiştir. Oysa, deyim kullanılmış olup olmadığı yapının genel esprisi açısından hiçbir öneme sahip değildir.

Montesquieu'nün her şeyden önce bir siyaset sosyoloğu olduğunu hatırlayalım. Gerek tek tek siyasal kurumların açıklanmasında, gerekse genel olarak siyasal sistemlerin karşılaştırılmasında toplumbilimsel bir yaklaşımın ilk kez onun kaleminden çıktığını da unutmamalıyız.⁷ Montesquieu, siyasal sistemleri içinde buldukları toplum yapılarıyla ve yerleşik siyasal kültürle birlikte ele alan bir yazardır. Tarihten coğrafyaya, iklimden toprak büyüklüğüne kadar birçok değişken açıklamalarında devreye sokulmaktadır. Siyasal alanın bu denli çok sayıda farklı değişken açısından ele alınması, yazarın belli modeller çerçevesinde çalışmaya itmiştir.

⁶ Kanunların Ruhunun yanı sıra başvurulması gerektiğine işaret edilen Montesquieu'nün öteki yapıtı ilk kez 1734'de yayınlanan Roma İmparatorluğu üzerindeki çalışmasıdır. Gerçi bu yapıt, onun İngiltere gezisinden (1729-1730) dört yıl sonra yayınlanmıştır ama, incelendiğinde açıkça görülüyor ki, Montesquieu'nün kafasında - İngiltere dene-yinden bağımsız olarak - sınırlandırılmış ve çoğulcu iktidar modeli Kanunların Ruhundaki kadar açık olmamakla beraber baştan beri hep vardır. Bkz. *Secondat de Montesquieu, Considérations sur les causes de la grandeur des Romains et de leur décadence*, Librairie des Bibliophiles, Paris, 1876. Özellikle Chapitre VIII, « Des Divisions qui furent toujours dans la ville ».

⁷ A.H.. Radcliffe - Brown, *Structure et fonction dans la société primitive*, Editions de Minuit, Paris, 1968, s. 61.

Bu noktada XX'nci yüzyılın ünlü bir Alman toplum bilimci-sini hatırlamak gerekiyor: Bu Max Weber'dir.⁸ Farklı değiş-kenleri sistemli bir biçimde inceleme aracı olarak, Weber, bize ideal tip dediği bir yöntemi önermektedir. Tarihsel planda kar-şılaşılın dağınık görgül bulguların belirli bir araştırma çerçe-vesi oluşturmak amacıyla bir araya getirilmesi ve bu bir araya getirme işinde maksatlı abartmalar yapılarak kurulan ideal tipler, üzerinde çalışılan konuya açık seçik bir model çerçevesinde yaklaşmamızı sağlar. Her ideal tip zihinsel bir kurgudur ve bu kurguyu biz araştırmalarımızda ölçek olarak kullanırız. Ge-liştirilen ölçek çerçevesinde sonradan yaşanan gerçeğe bakıla-rak bir gözlem yapılmaya çalışılır. Farklı görgül durumlar, da-ha önce zihinsel düzeyde yaratılmış olan ölçek tip ışığında kar-şılaştırılır.⁹ Farklı siyasal sistemleri, farklı siyasal kurumla-rı karşılaştırırken Montesquieu'nün de yaptığı esas itibariyle budur.¹⁰ Değişik siyasal düzenler tarih dışı (ahistorique) bi-rer kategori olarak tanımlanmışlardır. Tarih, yazarın kalemin-de ancak okuyucusuna muradını anlatabilmesi için başvuru olan bir malzemeler yığını olarak kıymet ifade eder. Diğer taraftan hiçbir toplumsal kurum, içinde bulunduğu zeminden ayrı ve tamamen özerk bir varlığa sahip değildir. Toplumsal bütünü oluşturan kurumlar, yasalar ve adetler tek bir bütünün ayrı parçalan gibidirler. Yasalar ve bu yasaların esprisi birbirini ta-mamlayan unsurlardır. Onun Monarşi, Cumhuriyet ve Despot-luk diye adlandırdığı siyasal düzenler temelde birer ölçek tip olup; yalnızca farklı siyasal düzenlerin değil, aynı zamanda be-lirli toplum yapılarının doğal uzantısıdır. Dolayısıyla Montes-quieu, Monarşi dediği zaman, salt bir siyasal düzeni değil, be-raberinde bir toplumsal yapıyı ve yerleşik bir siyasal kültürü de anlamaktadır. Örneğin Monarşi, tek kişinin yasalarla sınırlı yö-netimidir. Farklı yasal statülerdeki kişilerin statülerinin gereğini yerine getirebildiği - yani monarşik toplumun şeref ilke-sinin işleyebildiği - bir toplum yapısı içinde varlığını sürdü-re-bilir. Despotluk, tek kişinin yasal sınırlar tanımayan keyfi yö-netimidir ve itaatin ancak korku sayesinde sağlandığı bir siya-sal düzenin adıdır. Korkusuz, direnebilen bireylerden oluşmuş

⁸ Weber'in yaklaşımıyla ilgili ayrıntılı açıklamalar için bkz. J. Freund, Sociologie de Max Weber, PUF, Paris, 1973. R. Aron, Les Étapes de la pensée sociologique, Gallimard, Paris, 1977.

⁹ M. Weber, Essais sur la théorie de la science, Plon, Paris, 1965, s. 181

¹⁰ R. Aron, Les Etapes ... , s. 38.

bir toplum, despotluğu değil, ya Cumhuriyeti, ya da Monarşiyi tamamlar. Cumhuriyete gelince, o, yurttaşların bir kısmının veya tamamının yasalarla sınırlı yönetim biçimi oluyor. Bu tür yönetim, yasalar karşısında tüm yurttaşların eşitliğinin ve ya-saların en yüksek değerler olduğu düşüncesinin yerleşebildiği bir toplum yapısını gerektirmektedir.

Görülüyor ki, Kanunların Ruhu'nun yazarının gözünde, her-hangi bir siyasal özellik bir dizi toplumsal özelliklerle tamam-lanmaktadır. İşte üç ayrı siyasal kuvvetten söz edilen ünlü bölüme de' bu belirtilen bağlamda anlamak gerekir. Bir kez sa-nılanın aksine, bu bölümde anlatılan İngiltere örneği yalnızca bir görüntüden ibarettir. Charles Eisenmann'ın çok yerinde bir tespitiyle, İngiltere yönetiminin çok ötesinde onu aşan bir yöne-tim biçimi söz konusudur.¹¹ Bir tür örselenmiş siyasal ikti-darın ölçek bir modeli bu bölümde anlatılmaya çalışılmıştır. İn-giltere örneği etrafında, aşırılıklara kaçma yollarının tıkanıdığı, bireysel hakların korunabildiği bir anayasal düzenin gerekleri vurgulanmaya çalışılır. Aslına bakılırsa, aşırılıkları sınırlandı-rılmış, dolayısıyla bireysel özgürlüklerin keyfi siyasal kararlar sonucunda zedelenmediği bir siyasal düzen fikri Montesquieu'de İngiltere gözleminden önce de vardır. Nitekim yazar, Kanunla-rın Ruhu kadar ünlü ve ondan çok daha önce yayınlanmış bir başka yapıtında, Roma yönetiminin hayranlık uyandıran yönü-nü bu yönetimde her türlü iktidar aşırılığının « düzeltilebilir »-¹² olmasında bulur. « Aşırılıkların düzeltilebilirliği » ifadesi, « bir kuvvet, bir diğer kuvveti durdurmalıdır » ilkesinin temelde yatan anlamını ve yöneldiği hedefi yeterince açıklıyor sanırız, Aslolan siyasal iktidarın haklar ve toplumsal barış alanında menfi oluşumlar yaratmasını önleyebilecek mekanizmayı kurmaktır.

Ne var ki, kuvvetler ayrılığı hemen herkes tarafından böy-le anlaşılmamıştır. Ona yazarının düşünmediği özelliklerin atfedildiğini görmek için Fransa tarihinin hararetli yıllarına şöy-le bir bakmak yeter. Örneğin kimi zaman kuvvetler ayrılığı il-

¹¹ Charles Eisenmann, « La Pensée Constitutionnelle de Montesquieu », Bicentenaire de L'Esprit des Lois, Recuell Sirey, Paris, 1952, s. 133.

¹² Montesquieu, Oonsldôratlons'da şöyle demektedir: «Le Gouvernement de Rome fut admirable en ce que depuis sa naissance, sa constitution se trouve telle, soit par l'esprit du peuple, la force du Benat, ou au-torité de certains magistrats, que tout abus du pouvoir y put toujours être corrigé » s. 86.

kesi, anayasaya eş tutulmuştur; kimi zaman da, aynı ilke adına yasama meclisi monarkın yanına kendi üyelerinden birini ba-kan olarak vermeyi veya bir bakanın meclis tartışmalarına ka-tılmasını - gözlemci düzeyinde bile olsa - reddetmiştir.¹³ Bütün bunları, kuvvetler ayrılığı ilkesinin saptırılmış katı yo-rumları olarak değerlendirmemek gerekir. Çünkü temeldeki so-run, Montesquieu'nün neyi savunup neyi savunmadığını entel-lektüel olarak doğru yanıtlama sorunu değildir. Başka bir de-yişle, bu yüzyılın anayasacılık tarihini dönemin insanların bir siyasal düşünürün niyetleri üzerindeki kararsızlıkları ve yorum yapma yetersizlikleri gibi görmek çok yanlış olur. Asıl karar-sızlık toplumsal dengeler arasındadır. Kuvvetler ayrılığı üzerin-deki tartışmalar ise, genelde söz konusu toplum dengesizlikle-rinin zorladığı farklı yorumlardan ibarettir. Nitekim, tartışma-ların hızının kesilmesi, Avrupa'da parlamenter çoğulcu sistem-lerin yerleşmesi zamanlarına rastlar. Bu zaman kesiti de kimi Avrupa ülkelerinde XX'nci yüzyıl başlarıdır. Kiminde ise II'nci Dünya Savaşı sonrasıdır.

Avrupa siyasal sistemlerinin kararlı bir dengeye ulaşması sürecinde, kuvvetler ayrılığı ilkesi etrafında bir dizi farklı yo-rumlar gelişmiştir. Bu yorumların bir bölümü normatif bakış açısının, bir diğer bölümü de siyasal bakış açısının ürünüdür. Normatif yorumların birleştiği konular başlıca şunlar oluyor: Kuvvetler ayrılığı ilkesi, üç siyasal kuvveti birbirinden kesin olarak ayırmakta ve onları bağımsız bir biçimde örgütlemekte-dir. Her iktidar, yani yasama, yürütme ve yargı kendilerine öz-gü alanda iktidardır. Üç iktidar da karşılıklı etkileşme fırsatla-rından arındırılmış olarak çalışmaktadır ve aralarında iletişim söz konusu değildir. Her organın karşılıklı fesih yetkileri yok-tur. Bu bakımdan çalışma süreçlerinde birinin diğerini etkile-mesi mümkün değildir. Her organın kendi iktidar alanındaki faaliyetine bir diğeri katılamaz.¹⁴

Hemen belirtelim ki, Kanunların Ruhu'ndan bu anlamları çıkartmak, yapının karikatürünü çizmekten başka birşey de-ğildir. Örneğin, Carre de Malberg, kuvvetler ayrılığını böyle görmekte pek ısrarlıdır ve bu yolda adeta metinleri zorlar. Ona göre, kuvvetler ayrılığı ilkesi siyasal iktidarın bütünlüğü ve bir-

¹³ Boris Mirkine - Guetzevitch, « De La Séparation des Pouvoirs », Bicentenaire ... , s. 164-167.

¹⁴ Normatif yorumun bu özelliklerini vurgulayan Ch. Eisenmann'dır. Bkz. a.g.m., s. 136-139.

liği gibi önemli bir sorunu çözemeden bırakmıştır.¹⁵ İlkeyi yukarıda ifade edilen şekliyle anladıktan sonra, - ki bu anlayış XX'nci yüzyıl başında birçok hukukçunun katıldığı bir anlayıştır -, bütünlük sorununun askıda kaldığı sonucuna varmak yadırgatıcı olmamalıdır. Duguit, Alzaslıya göre çok daha temkinlidir. Hiç değilse, yukarıda genel hatlarıyla özeti verilen yorumun Montesquieu'ye değil, daha çok Fransız devrimcilerine ait olduğunu vurgular.¹⁶

Burada bir hususun altını önemle çizmek gerekiyor. Kuvvetler ayrılığı tartışmasına katılan yazarlar hangi eğilimde olurlarsa olsunlar, sorunun temelinde hukuk devletini yaratma endişesinin bulunduğu farkındadırlar.¹⁷ Yurttaşlar, yasaların öngördüğünün dışında bir işlemle karşılaşmayacaklarını bilebilmeli, bundan kesin olarak emin bulunmalı, aksine bir durumun ortaya çıkması halinde yasalar tarafından tanınan haklarını savunabilmek için gerekli güvencelere ve mekanizmalara sahip olmalıdırlar. Yasaların üstünlüğü ve herkesi bağlayıcılığı, kişi güvenliğinin ve hakların korunmasında en derinde yatan önemli bir ilke oluyor. Siyasal iktidarın ılımlılaştırılması, aşırılıkların önlenmesi bir bakıma bu hedefe yönelik bir teknik sorun düzeyine inmektedir.¹⁸ Bu bağlamda kuvvetler ayrılığı ilkesi asıl itici gücünü bireyin bir varlık olarak ortaya çıkmasından alır. Siyasal iktidar karşısında bireyin korunması gereğini önemle vurgulayan bir teknik olmaktadır. Bireyi merkez alan bir dünya görüşünün siyasal ve anayasal düzeye yansımasıdır. Bu haliyle de, toplumsal bir olgu olarak Avrupa'nın uyanış dönemine kadar giden derin köklerin yüzeye vurmuş bir görüntüsüdür.¹⁹

Siyasal birlik ve bütünlük sorununun askıda bırakılmış olduğu savına gelince, bu alanda Montesquieu'nün kendi düşüncesi bir hayli uyarıcıdır. Şöyle demektedir yazar:

¹⁵ Carree de Malberg, a.g.e., s. II. Yazarın kendi ifadesiyle aynen şöy-le deniliyor : « Montesquieu ne semble même pas se préoccuper de concilier sa théorie séparatiste avec le principe de l'utite, soit de L'Etat, soit de sa puissances ».

¹⁶ Léon Duguit, Traité de Droit Constitutionnel, 3eme Edition, Tome: II, Paris, 1928, s. 660-682, özellikle bkz. s. 668.

¹⁷ Carre de Malberg, a.g.e., s. 8. Mirkine - Guetzevitch, a.g.m., s. 162.

¹⁸ Eisenmann, a.g.m., s. 149-150.

¹⁹ Woodrow Wilson, L'Etat, V. Giard et E. Briere, Paris, 1902, II'nci cil-din 1408 ve 1409 nolu paragraflarında çağdaş devletin bireyin kazandığı önemden kaynaklandığı belirtilir.

«Kendine Cumhuriyet adını veren bir devlette, eğer herkes sükunet halinde ise, genel bir kural olarak orada özgürlüğün bulunmadığından emin olunmalıdır. Birlik denilen şey, siyasal bir kuruluşta çok belirsiz (equivoque) bir kavramdır. Gerçek birlik, uyumun doğurduğu birliktir. Böyle bir birlikte bütün taraflar, kendi aralarında bize ne denli muhalif görünürse görünsünler, tıpkı müzikte zıt seslerin genel uyumu sağlaması gibi toplumun yararını oluşturmaya katılırlar. Görünürde yalnızca kargaşa olduğu sanılan bir devlette pekala bir birlik var olabilir . Bu da gerçek toplumsal barışı sağlayan bir uyum birliğidir. »²⁰.

Aslında' bu cümleler, çoğulcu bir toplumun odaya üzerine kurulu, farklı toplumsal çıkarlar açısından hazmedilmiş, dolayısıyla uyumlu bir birliğin açık seçik ifadesidir. Daha doğru-su, despotluğun sağladığı suskunlar ve susturulmuş olanların birliği değil, özgürlükçü bir zeminin hararetli canlılığı içinde uzlaşma üzerine kurulu birliğin önemi vurgulanmaktadır. Eğer özgürlükçü bir birliğin siyasal plandaki yansıması kamu adına hareket eden organların karşılıklı denetimi ve bu organlardan birinin yasaların öngördüğünün dışına taşması halinde bu taşmayı önleyecek fren 'mekanizması ise, bunda birlik ve bütünlü-ğün zedelenme nedeni aramak, olsa olsa daha başka üslubda bir birliği yeğlemek olur.

Frenlenmiş iktidar pratiğinin ne anlamda kullanıldığı sorusu da kuvvetler ayrılığı konusunda çıkan tartışmaları yakından ilgilendirir. Bu alanda da bir dizi katı yorumlara gidildiği gözden kaçmamaktadır. « İktidar kötüye kullanılabilir, kötüye kullanılmaması için öyle düzenlemeler yapılmalıdır ki, bu düzenlemeler aracılığı ile bir iktidar diğerini durdurabilsin. »²¹ Bu ifadedeki « l'abus du pouvoir », yanlış bir yaklaşımla yasaların verdiği yetkileri aşmak olarak anlaşılmıştır. Oysa, aşırı iktidar pratiği ile kastedilen asıl husus, bir yetki gaspı biçiminde değil, toplumun belirli bir fraksiyonunun çıkarları doğrultusunda sürekli ve yalnızca bu çıkarlar veya görüşler çerçevesinde iktidar olma eğilimidir.²² İlimli yönetim, bir bakıma vasat çizgisinde seyreden yönetim olmaktadır. Böyle vasat bir ortamda siyasal iktidar pratiği ise, toplumsal açıdan aşırılıkları sınır-

²⁰ Considerations ... , s. 93.

²¹ L'Esprit des Lois, XI'nci Kitap, VI'ncı Bölüm.

²² Eisenmann, a.g.m., s. 154.

landırılmış bir yapıyı gerektirir. Unutmamak gerekir ki, Montesquieu sınıflı bir toplum varsayımından yola çıkar.²³ Ana-yasal planda aradığı da, sivil toplum katındaki farklılıkların, bi-rey ve merkez arasındaki ara grupların bir arada varlığını sürdürebilmesinin teknik koşullarıdır.²⁴

Normatif yaklaşımın yorumlarında yasama, yürütme ve yargı aynı nitelikte kuvvetler gibi görülür. Oysa, Kanunların Ruhu'nda yargıya ayrı, yasama ve yürütmeye ayrı açılardan bakılmaktadır. Bunun da çok önemli nedenleri vardır. Herşey-den önce yargı, yasama ve yürütmeden çok farklı bir iktidar-dır. Siyasal yanı bulunmayan yargının tamamen siyasal içerikli yasama ve yürütme ile aynı bakış açısından değerlendirilmesi söz konusu olamaz. Montesquieu'nün yargı karşısındaki tutumu, XVIII ve XIX'ncü yüzyılın hukuk görüşü çerçevesinde anlaşılabilir bir tutumdur. Bu dönemin yerleşik kanısı, yargının bir tür « kıyas makinesi » olduğu yolundadır. Yargı katıksız bir mantıkçı olarak tanımlanır, adeta « otomat yargıç », görüşü yaygındır. Montesquieu'nün kendi ifadesiyle, « Yargıçlar, yalnızca yasaların sözlerini telaffuz eden dilden ibarettirler. »²⁵

Kanunların Ruhu'nda yargının yeri ile zamanın yargı anlayışı arasında paralellik kuran yoruma bir noktaya kadar katılmak gerekiyor. Gerçekten zamanın yargı faaliyeti üzerindeki anlayışın, yani yargıyı bir otomat gibi görmenin Kanunların Ruhu'na yansıyan yönü olsa gerekir. Ancak yargının Siyasal çekişme alanından uzak tutulması endişesinin burada önemli bir etkiye sahip olmadığını söyleyemeyiz. Siyasal alanın hararetli çatışmalarının uzağında ve bu çatışmalardan korunmuş bir yargı, sınırlandırılmış bir yönetim biçiminin ve yasaların egemenliğini bireyin tek güvencesi gören siyasal örgütlenmenin gerekli bir unsuru olmaktadır.

Yargıyı siyasal alanın heyecan ve hararet ortamının dışına iten bu tutumu açıklamada önemli bir ipucunu, tanımını Weber'e borçlu olduğumuz yasal - ussal örgütlenme modeli çerçevesinde bulabiliriz. Yasal - ussal örgütlenme, normatif adıyla

²³ A.k., s. 155.

²⁴ Montesquieu'nün kendi ifadesiyle aynen şöyle denilmektedir: « Pour former un gouvernement modéré, il faut combiner les puissances, les régler, les tempérer, les faire agir; donner pour ainsi dire un lest à une autre pour le mettre en état de résister à une autre ».

²⁵ Eisenmann, a.g.m., s. 151.

hukuk devleti, heyecana, duygusallığa ve coşkuya yer verme-den « sine ira ac studio » işleyen bir otoritedir.²⁶ Siyasal çatışmalar ise, bu açıdan çok değişik bir nitelik taşır. O alanda «desenchanto, (şenliksiz) tavır alışlar söz konusu değildir. Si-yasal mücadelenin içinde denge kaygıları, çıkar gruplaşmaları ve yeni arayışlar zeminin alışılmış özellikleri oluyor. Burada durmuş oturmuş bir aleme değil, sürekli oynak, ölçülerin koşullar çerçevesinde değişebildiği, zaman zaman pek canlı bir hareketlilikle yeni atılımların yapıldığı bir aleme tanık oluruz. Oy-sa yargının yansız faaliyette bulunabilmesi bu tür bir ortam-dan uzak, dingin bir ortamda söz konusu olabilir. Yargı alanın-da herşeyin önceden açıklığa kavuşmuş olması ve belirlilik esas-tır. Eğer, VI'ncı Bölüm'de yargı siyasal anlamda bir kuvvet olarak değerlendirilmiyorsa, bunun asıl nedeni, yargı alanının diğer iki kuvvete oranla daha az önemli olmasında değil, nitelik itibariyle yargılama faaliyetinin farklılığında aranmalıdır.

Yargı alanının kendine özgü niteliği, bizi doğrudan doğruya her türlü müdahaleden uzak bağımsız yargı ve güvenceli yargıç kavramına götürmektedir. Adaletin soğukkanlı bir atmosferde oluşabilmesi için, herşeyden önce siyasal çekişmenin dışında örgütlenmesi gerekiyor. Yansızlık çağdaş adaletin ilk ve en önemli ilkesidir. Yansız yargı faaliyetinin doğal koşulları da, başta bağımsız yargı ve güvenceli yargıç olmak üzere; gerekçe-li karar, açık duruşma, doğal yargı mercii, karara itiraz yollarının açıklığı, görülmekte olan dava hakkında görüş açıklama-ma ve hiç kuşkusuz savunma hakkı oluyor. Bu ilkelerin yerleşebildiği sayıları bugün için yeryüzünde oldukça sınırlı olan si-yasal sistemler aynı zamanda özgürlükçü ve çoğulcu demokrasilerdir. Sanıldığı gibi aksine demokrasi yalnızca birçok partinin siyasal iktidar yarışına girebildiği, değişik güçlerin önceden belirlili kurallar ve barışçıl ortam çerçevesinde çekişebildiği siyasal düzenin adı değildir. Demokrasinin bunlara eklenen sine quoi non koşulu bağımsız yargıdır.²⁷ Bağımsız yargı da, tıpkı farklı siyasal güçlerin çoğulcu yarışma ortamı gibi, müttehid bir iktidar pratiği ve anlayışını değil, örselenmiş ve ideolojik anlamda laik (ideolojisiz) bir iktidar pratiğini gerektirir. Baş-

²⁶ Max Weber, *Economie et Société*, Tome: I, Plon, Paris, 1971, s. 222- 225 ve 232.

²⁷ B. de Jouvenel, *Du Pouvoir, Histoire naturelle de sa croissance*, Che-val Ailé, Genève, 1947, s. 380.

ka bir deyişle, bağımsız yargı, ancak çoğulcu toplumun ve çoğulcu siyasal sistemin parçasıdır.

Yargının bir sükunet ortamı içinde tutulması, bu bağlam-da da siyasal bir faaliyet alanı olarak görülmemesi anlaşılır bir tutum olmakla beraber, bu tutum yargıcı inisyatifsiz bir aktör olarak değerlendirmeyi gerektirmez. Çünkü yargıç, salt özel durumları a priori oluşturulmuş bir hukuk çerçevesinde belirleyen bir işlevle sınırlı değildir. Yargı, yeni yaratma konusun-da da önemli bir kaynaktır. Burada altını çizmeye çalıştığımız husus şudur:

Çağımızda kamu gücü tarafından çok yeni alanlarda ve hızlı bir biçimde yeni yeni düzenlemeler yapılmasına tanık olunu-yor. Özellikle iktisadi alanlarda, çalışma ve toplumsal güvenli alanlarında izlenmesi bile ayrı uzmanlık işi haline gelen çok sayıda yeni ve alışılmamış düzenlemeler yapılıyor. Kamu gücü-nün böyle yeni alanlarda düzenlemeler yapmaya başlaması, yargıca da geleneksel konular dışında hüküm verme, düşünme ve görüş geliştirme fırsatları getirmiştir. Bu yeni alanların çoğu, yorum esnekliği gösteren. düzenleme alanlarıdır. Dahası birer hukuki düzenleme alanı olarak bazı deneyimsizlikleri, belirsizlikleri ve yeni arayışları içermektedir. İşte bu noktada yargıcın önemi bir hayli artmış görünmektedir. Gerçekten, gerek özgörü-leriyle gerekse yeni kavramlara hayatıyet kazandırma çabala-rıyla, yargıcın önünde geniş bir inisyatif alanının doğduğunu söylemek mümkündür. Yeni düzenlernelerin hukuk sistemati-ğinin içinde yerli yerine oturtulmasında yasama ve yürütme ka-dar yargıca da iş düşmektedir. Bu alanda yargıcı görmemezlik-ten gelen bir tutumun en önce teknik bir dizi güçlükler doğur-ması şeklinde sonuçlanabileceğini ifade edelim. Bu hususu be-lirtirken, daha çok yasa önerileri üzerinde yargı kurumlarının teknik katkısını, yüksek yargı mercilerinin özgörü oluşturma faaliyetleri sırasında geliştirdikleri yeni kavramların pozitif hu-kukun kodlaştırılmasına etkilerini düşünüyörüz.

Aslında yargının hukuku geliştirici rolünü yeni bir faaliyet alanı gibi görmek ve göstermek pek o kadar doğru olmasa ge-rek. Zira, hukukun geliştirilmesinde yüzyıllardan beri yargı, asıl teknik çalışma alanını sürekli elinde tuta gelmiştir. Örneğin Ortaçağ Avrupası'nın kent mahkemeleri, özellikle özel hukuk alanında, Roma Hukuku'na yeni bir hayatıyet kazandırmakta

çok önemli katkılarda bulundular.²⁸ Bugün elimizin altında hazır bulduğumuz hukuk kodları uzun yılların özenli yargı çalışmalarının ürünüdür. Siyasal otoriteye, yargının ağır ağır fakat emin adımlarla geliştirdiği kavramlarla tanımlamaları ve kurduğu sistemleri çoğu zaman onaylayarak bütün bir topluma mal edecek biçimde her yerde uyulması gerekli kurallar haline getirmek kalmıştır.

Bütün bunlar gösteriyor ki, bağımsız yargı yalnızca çoğulcu hukuk devletinin zorunlu bir unsuru değil, aynı zamanda değişen toplum ve yönetim sorunlarının gerektirdiği yeni hukuk çerçevesini oluşturmada önemli katkıları olan bir organdır.

Kuvvetler ayrılığı ilkesinin anlamını ve bu ilke çerçevesinde yargının yerini açıklamaya çalıştığımız tebliğin bu ilk bölümünden şu genel sonuçlar çıkıyor: Birincisi, yargı bağımsızlığı, temelde kamu otoritesinin yasal - ussal bir meşruiyet çerçevesinde örgütlenmesi sorunudur. İkincisi, çoğulcu bir siyasal yapının ve bireyi merkez alan bir dünya görüşünün sonucu olarak yargı bağımsız olabilmektedir. Her iki sonuçta, yargı bağımsızlığının genelde bir siyasal gelişme sorunu olduğunu gösterir. Nitekim, bağımsız yargı, birçok çağdaş siyaset bilimi çözümlerinde siyasal gelişme göstergesi olarak ele alınmakta ve yorumlanmaktadır.²⁹

III - TÜRK SİYASAL GELİŞMESİNDE ÇOĞULCULUK VE BAĞIMSIZ YARGI

Türkiye'nin çağdaşlaşma tarihine bakıldığında XIX'ncü yüzyıl başlarından itibaren, sınırlandırılmış iktidarın en doğal sonucu olan hukuk devletini kurma girişimlerine, bağımsız bir yargı yaratma çabalarına ve en önemlisi özerk birey anlayışının doğuşuna tanık olunur. Örneğin, Mahmut II döneminin önemli yöneticilerinden Sadık Rifat Paşa, « Avrupa Ahvaline Dair Risâle » belki ilk kez bireyin güvencesini sağlayacak bir siyasal örgütlenme modelinin arayışı içine girmektedir. Hiç değilse, Sadık Rifat Paşa'nın kaleminde « Tabay-i beşer icabında » ve « kanun-u devlet üzere hareket » eden bir siyasal düzen-

²⁸ R. David, Les Grands systemes de droit contemporains, Paris, 1974.

²⁹ B. Badie, Le Développement Politique, Economica, Paris, 1978, s. 26- 27. G.A. Almond/G.B. Powell Jr., Analyse Compareedes Systemes Politiques, Les Editions Inter - Nationales, Paris, 1972, s. 114-117.

den söz edilirken, birey, kıyısından köşesinden olsa da sahneye çıkmaktadır.³⁰

Aynı dönemin bir başka imzası, bu kez Akif Paşa, eski üs-lubun dışına taşan bir birey anlayışına doğru kaymaktadır.³¹ Dahası, Tanpınar'ın ısrarla belirttiği gibi, Akif Paşa'da « ferdi meselelerin... bir nevi felsefi azaba yol açacak kadar plan de-ğiştirilmesi » söz konusudur.³² Bireyin, kendinde özerk bir yön görmeden veya dışı doğru taşan varlığının bilincinde olmadan, « felsefi azaba yol açacak » derecede dünyasında bir sıçrama yap-masını bekleyemeyiz. O halde, daha çağdaşlaşmanın başlangı-cında özerk birey gündemdedir dersek, bu pek abartmalı bir yargı olmaz. Z.F. Fındıkoğlu, bir yüzyıl sonra dönem üzerinde düşünürken, ister istemez çağdaşlaşmanın bu özelliğine par-mak basmak zorundadır. Bu yazara göre, Tanzimat'la başlayan ortamda gittikçe « ferdileşmeye, enfüsileşmeye temayül eden- bir değişme söz konusudur.³³ Bu değişim ve siyasal planda-ki yenilikler, bireyle birlikte « dünyevileşme » yi de başlatmak-tadır.

Y. Aban da, çağdaşlaşmanın ilk önemli adımı olan Tanzi-mat fermandaki iki ana hedeften birinin, « karikatür » düze-yinde gerçekleşmiş olmasına karşın, « ferdi hürriyet sahasını teşkil etmek » olduğunu yazar.³⁴ İ. Ortaylı'ya göre ise, bu yüz-yılın önemli bir özelliği, artık « Osmanlı toplumunda insanın ha-yatı ve maddi varlığının geçmiş yüzyıllardakinden çok daha pa-halı ve dokunulmaz olmasıdır ».³⁵

Özetle, Türk siyasal gelişme tarihinin bireye önem verilme-ye başlanmasından kaynaklanan bir yönü vardır. Örneğin, N. Kemal, tarafsız yargı gereğini belirtirken bunu birey hakları-nın korunması açısından ele alır.³⁶ Z. Paşa da « İdare-i Cum-huriyet ile Hükümet-i Şahsiyenin Farkı » başlıklı yazısında ba-ğımsız yargının gereği konusunda şöyle der:

³⁰ A.H. Tanpınar, 19'ncü Asır Türk Edebiyatı Tarihi, Çağlayan Kitabevi, İstanbul, 1982, s. 120-122.

³¹ A.k., s. 95-96.

³² A.k., s. 98.

³³ Z.F. Fındıkoğlu, Tanzimatta İçtimai Hayat », TANZİMAT I, Maarif Matbaası, İstanbul, 1940, s. 634.

³⁴ Y. Abadan, « Tanzimat Fermanının Tahlili », TANZİMAT I, s. 35.

³⁵ İ. Ortaylı, İmparatorluğun En Uzun Yüzyılı, Hil Yayınları, 1983, s. 66.

³⁶ 29 Haziran 1868 tarihli HÜRRİYET.

« Mahkemeler ise büsbütün birer hükûmet-i müstakile olup, her biri kanun-ı mevzu üzre teray-ı ahkam eder. Mil-let meclisinin ne azası, ne de reisinin asla müdahaleye se-lâhiyeti yoktur. Velhasıl reis ve âza ve ahad-ı nâs herkes bir kanunun gerden beste-l hükmü olmakla kimsenin bu daireden harice çıkma ihtimali olamaz. Bu sebebe mebni idare-i Cumhuriyete vükelâ entrikaları asla yürüyemez. Amma hükümet-i şahsiyeler tamamiyle bu idarenin hilari-na olup anlarda padişah veya imparator namlarıyla umum idarenin dizginini eline almış birer adam bulunur. Yahut onların vükelası ve müsteşarları ünvanıyla bazı şahıslar idarenin başına geçerler (...) Hükümet-i Şahsiyete işin ba-şında' bulunan kim ise istediğini yapar (...) Himayet ettiği şahıstan biri müttehem olsa pençe-i kanundan kurtarır. Mahkemede haksız bir işi olsa haklı çıkarır. Kimse sesini çıkaramaz, »³⁷

Bu satırlar da gösteriyor ki, bağımsız yargı ve güvenceli yargıç çağdaşlaşma macerasında bütün boyutlarıyla gündem-dedir. Bu konuda çok daha yetkili biri olan Cevdet Paşa'yı da benzer arayışların içinde buluyoruz. O da bir ıslahat layihası-da şunları yazmaktadır :

« ... Ancak gerek mehakim-i şer'iyede ve gerekse mehakim-i nizamiyede asıl lazım olan mahkemeler hakkında amme-nin emniyeti olup, bu dahi hükkamın kendi hallerinden emin olmalarına tevakkuf eder. (.....) hakimlerin bî güna töhmetleri olmadıkça azil olunmayacaklarına ve mahkeme-ler serbest olup, işlerine bir taraftan müdahale edilmeyeceğine dahileri ve haricen efkar-ı ammeyi kandıracak ted-bir ne ise anın ittihazı elzemdir. »³⁸

Cevdet Paşa'nın bu önerilerinden çok az bir zaman sonra, Savas Paşa, yabancı temsilciliklere gönderdiği bir sirkülerde bağımsız yargı konusunda güvenceler vermeye çalışmaktadır. Paşanın bu girişimlerinden bir yıl önce 1879'da Teşkilat-ı Mu-hakim Kanunu Muvakkatı yayınlanmıştır.³⁹

³⁷ Nakleden: İ. Sungu. « Tanzimatta Yeni Osmanlılar », TANZİMAT I, s. 856.

³⁸ Nakleden: H.V. Velidedeoğlu, « Kanunlaştırma Hareketleri ve Tanzi-mat », TANZİMAT I, s. 205.

³⁹ MR Belgesay. « Tanzimat ve Adliye Teşkilatı », TANZİMAT I, s. 216.

Fakat yargı, bütün bu temennilere, yapılan bir dizi düzen-lemelere karşın gene de bağımsız değildir. Dönem üzerinde özen-li bir araştırması olan Engelhardt, teşhisi bütün çıplaklığı ile or-taya koyuyor. « Tanzimat ve Türkiye » yazarının kaleminden çı-kan ifadeler aynen şöyledir:

« Müslüman geleneklerine aykırı ilkelerin başında hangisi gelir diye bir soru soracak olursak, duraksamasız şu cevabı verebiliriz: İdare ile kaza teşkilatı arasında ayrılık ka-dar Müslüman geleneklerine aykırı bir ilke daha yoktur. Bu nedendir ki, Türk hükümetinin buna bir türlü girişmek istememesi haklıdır, »⁴⁰

Gene aynı yazar, « Valiler ve emri altındaki yüksek memur-ların hakimlere baskı yapıp adli kararları dikte etme alışkarı-lıklarını sürdürdüklerini idare edilenler kadar vezirlerin de bil-diğini » söyler.⁴¹

Bu teşhisin geçen yüzyılı ilgilendirdiği ve aradan laik Cum-huriyet döneminin geçmiş olması bizi aldatmamalıdır. Daha Cumhuriyetin başlarında İstiklal Mahkemesi Müddeiumumu Vekili Bozok Mebusu Avni (A. Doğan), zamanın Dahiliye Vekâleti'ne gönderdiği telgrafda, bakmakta olduğu dava ile ilgili ola-rak «... bana yürüyecek doğru yolun iradesini hürmetle rica ede-rim. » diye yazıyor.⁴² Gene aynı dönemde Şark İstiklal Mah-kemesi Üyesi Lütfi Müfit Bey, « Bizim belli, milli bir amacımız vardır. Ona varmak için araya kanun üstüne de çıkarız » der-ken,⁴³ çok belirgin kendine özgü bir yargı ve hukuk anlayı-şının örneğini verir.

Çok partili siyasal yaşamın ilk deneyi hukuk devleti ve ba-ğımsız yargı konusunda pek başarılı geçmemiş olmalı ki, 1961 Anayasası'nın en fazla önem verdiği alan bağımsız yargıdır.⁴⁴ Yargıya tamamen çağdaş bir hukuk devletinde olması gereken " nemin verildiği bu Anayasa hazırlanırken, yanı sıra bağımsız yargı anlayışının yadrigayacağı türden uygulamalar da görüle-bilmiştir.

⁴⁰ Ed. Engelhardt, Tanzimat, Milliyet Yayınları, İstanbul, 1976, s. 360.

⁴¹ A.k., s. 316.

⁴² M. Tunçay, Türkiye Cumhuriyeti'nde Tek Parti Yönetimi'nin Kurul-ması, Yurt Yayınları, Ankara, 1981, s. 145.

⁴³ A.k., s. 169-170.

⁴⁴ M. Soysal, Anayasaya Giriş, AÜ. SBF. Yayını, 1968, s. 215.

Keza, çoğulcu siyasal dönemin ikinci deneyi sırasında yargıya verilen önemin genellikle ne yasama meclisleri ne de yürütme organı tarafından fazla benimsenmediği, dahası bunun başlıca yakınma konusu olduğu bilinen bir gerçek.

Şimdi, zorunlu olarak şu soru akla gelmektedir: Hukuk devleti etrafında dile getirilen bütün temennilere ve geçen yüzyıldan beri bu yolda yapılan ciddi girişimlere karşın, yargıya sürekli müdahale etme veya yargı denetiminden yakınma eğilimleri nereden kaynaklanıyor? Hukuk devleti ve bağımsız yargı niçin gereği gibi kök salamıyor? Bu soruların muhtemel yanıtlarından biri siyasal gelenek olabilir diye düşünüyoruz.

Montesquieu, XIX'ncü Kitap'da « ulusun genel esprisi » nden söz eder. Bununla anlatmak istediği çağdaş antropologların kültür diye adlandırdığı husustur.⁴⁵ Kültür, siyasal yaşamı ve örgütlenmeyi etkileyen bir değişken olarak ele alınıp incelendiğinde, gerçekten siyasal kurumların nasıl işledikleri konusunda yeni bilgiler edinebiliyoruz. Türk toplumunda siyasal kurumların işleme sorunlarını bir de toplumun tarih içinde geliştirdiği kültür ve gelenek çerçevesinde ele almakta sayısız yararlar vardır.⁴⁶ Burada siyasal geleneği açıklarken, kültüre esas itibariyle toplum ilişkilerine verilen anlamların dokuduğu bir örgü olarak bakılmaktadır. Kültürün asıl ilgilendiğimiz yönü de yapısı, yani anlamların bir araya gelişindeki üsluptur.⁴⁷ Geleneksel kültüre ve siyasal pratiğe yollama yaparken, amacımız, tek taraflı bir determinizmi andıracak sabit yasalar ifade etmeye yönelik değildir. Yalnızca muhtemel bir yorumun ana hatlarına işaret etmeye çalışacağız. Muhtemel bir yorum deyiminin bir çalışma çerçevesi, (bir araştırma varsayımı) şeklinde anlaşılması gerektiğini de belirtelim.

Tebliğimizin girişinde belirtildiği gibi, Türk siyasal geleneğinin temel özellikleri arasında müttehid iktidar pratiği önemli bir yer tutar. İkinci bir özellik, siyasal merkezin misyoner bir tutum içinde bulunma alışkanlığı oluyor. Bu iki özelliğe eklenmesi gereken üçüncü özellik de, siyasal iktidarın sınırlandırılması geleneğinin oldukça zayıf kalmış olması ve bu zaafda si-

⁴⁵ R. Aron, Les Etapes ... , s. 51.

⁴⁶ Siyasal kültürün araştırılmasında tarih yaklaşımıyla ilgili olarak bkz., B. Badle, Culture et Politique, Economica, Paris, 1983, s. 58 ve devamı.

⁴⁷ A.k., s. 16-17.

yasal merkezle birey arasında yer alan ara grupların yokluğu-nun önemli etkisidir.⁴⁸ Sivil toplum silikliği diye adlandırılabilir⁴⁹ bu durum, genellikle İslam toplumlarının bariz bir niteliği olarak biliniyor. Özerk birey fikri ise, Türk siyasal geleneğinin çok yakın tarih dışında hiç tanımadığı ve bilmediği bir kavramdır.

Böyle bir siyasal geleneğin şekillenmesinde hangi yapısal unsurlar rol oynuyor? Bu sorunun yanıtı, İslam sitesinin siya-set üslubunu tanımayı gerektirmektedir. İslam'ın siyaset üslubu derken asıl anlatmak istediğimiz husus, İslam'ın egemenlik ilişkilerini örgütlemeye izlediği yapıdır. Çözümlemelerde yapı, genellikle arıza olanı değil, sürekli olanı belirleyen bir kalıp olarak kullanılmaktadır. Toplumsal eylemlerin ifadesinde, bu ifa-delenmenin gayri ihtiyari olarak içine girdiği bir kalıbın varlığını yapı kavramıyla anlatmaya çalışıyoruz.⁵⁰ Yapı kavramının toplumsal bilimlerde kazandığı çekicilik de, yüzeydeki aldatici görüntülere karşı uyarıcı olmasından kaynaklanıyor.⁵¹

Yapı kavramının zihniyeti ilgilendiren bir yönü var. Hiç kuşkusuz, yapının süreklilik sağlama işlevi de geniş ölçüde zih-niyet aracılığı ile oluyor. Çevremize bakış biçiminin adı olarak zihniyet, toplumsal eylemle bu eyleme verilen anlam arasında bağların kurulmasındaki rolünden dolayı önem kazanmaktadır. Nitekim, çağımızın doğu bilimcilerinden Gardet'ye göre, bu-günkü İslam toplumlarının siyasal sorunlarını anlamak, onun

⁴⁸ Özellikle Osmanlı toplumunda ara grupların bulunmadığına dair bazı gözlemler için bkz.: Ş. Maruin, Din ve İdeoloji, İletişim Yayınları, 2'nci Baskı, İstanbul, 1983, Bölüm : IV.

⁴⁹ « Sivil Toplum » kavramıyla ilgili olarak bkz.: Ş. Mardin, a.g.e., s. 86; Hegel, Principes de la philosophie de droit, Gallimard, Paris, 1973, s.217-221.

⁵⁰ C. Lévi-Strauss, La Pensée Sauvage, Plon, Paris, 1962, s. 225. Burada Lévi-Strauss aynen şöyle yazıyor: «... moules eü vient se prendre la fluide multiplicité des cas. »

⁵¹ Bu konuda bkz.: R. Boudon, A quel sert la notion de structure?, Gallimard, Paris, 1968, değişik sayfalar. Yapı kavramıyla çalışan bir diğer önemli isim de V. Propp oluyor. Bkz.: V.P., Morphologie du Conte, Seuil, Paris, 1970. Propp, bu yapıtında halk masallarının içerdiği sa-biteleri ve bu sa-bitelerin bir araya geliş üslubunu inceler. Ş. Mardin de Türkçe literatürde yapı kavramına başvurarak çalışmaktadır. Bkz.: Din ve İdeoloji. İslam'ın yapı unsurları üzerinde Lévi-Strauss'dan yararlanarak çalışan M. Arkoun'dur.

kendi deyimiyle « zihniyet derinliklerine » inmeyi gerektirir.⁵² İslam'ın siyaset üslubu ve « zihniyet derinlikleri » nin bir dizi sa-biteler içerdiği görülür. Bu sabitelerin neler olduğunu bilmek, bir bakıma İslam'da egemenlik ilişkilerinin ifadelendiği kalıbı, başka bir deyişle yapıyı tanımaya yarayacaktır.⁵³

İslam siyaset üslubunun en belirgin niteliklerinin başında ideal devlet şeması gelir. Bütün yönleriyle « mükemmel » düzen-lenmiş, her zaman ve mekanda geçerli aşkın bir siyasal örgüt-lenme çerçevesi fikri vardır.⁵⁴ Asr-ı Saadet dönemi de bu mü-kemmel şemanın yeryüzünde fiilen uygulandığı bir zamanın adıdır. M. Arkoun'un da belirttiği gibi, bu dönem İslam'ın siya-sal yaşamında, bir tür ilk zamanlar mitinin adıdır.⁵⁵ Bura-da dikkat edilmesi gereken nokta, « mükemmel nizam » m nasıl olduğu değil, daha çok mükemmel nizam fikrinin kendisidir. Gerçekten de bu mükemmel nizam dönemlere göre içerik değiş-tirebilmiştir. Varlığını asıl sürdürürebilen ve asıl değişmez yapı unsuru ise ideal şema fikridir.

Bu sabitenin en yakın sonuçlarından biri, hem siyasal ege-menlik ilişkilerinin, hem de genelde toplum ilişkilerinin üretil-miş ilişkiler değil, daha çok toplumun dışından ona verilmiş iliş-kiler biçiminde görülmesidir. Toplum, kendi kendine biçimle-nen bir bütün olarak görülmez; önceden biçimlenmiş olarak gö-rülür. Bunun otorite, hukuk ve birey anlayışlarına yansıyan yö-nüne biraz ileride değineceğiz. Fakat hemen altı çizilmesi ge-reken husus, başlangıçta verili olan « mükemmel » e dönme yoluyla belirli bir anın siyasal ve toplumsal sorunlarının çözülmesi pra-tiği oluyor. H. Laoust'un işaret ettiği gibi, İslam'da ilerleme fik-rinin oldukça özel bir anlamı vardır. İlerleme, şimdiki durumla

⁵² L. Gardet, La Cité Musulmane, vie sociale et politique, J. Vrin, Paris, 1961, s. 19.

⁵³ B. Badie'nin a.g.e. (bkz.: dipnot 46), bu ilgi alanı çerçevesinde yapılmış bir çalışmadır. Keza L. Gardet'nin araştırması da benzer konu-ları içerir. Türkçe literatürde zihniyet sorunlarını etraflı olarak in-celeyen çok önemli bir çalışma S.F. Ülgener tarafından yapılmıştır. Bkz.: İktisadi İnhitad Tarihimizin Ahlak ve Zihniyet Meseleleri, İktisat Fak" İstanbul, 1951.

⁵⁴ Örneğin Farabi'nin emiri tıpkı Eflatun'un filozof kralına benzer ve « hırka-i nübüvveti giymiş bir Eflatun-i ilahi » dir. Farabi'nin Al Madi-nat Al Fazıla yapıtı üzerinde ayrıntılı bir açıklama A.A. Adıvar'ın İslam Ansiklopedisi'ndeki Farabi maddesinde bulunabilir.

⁵⁵ M. Arkoun; « Religion et société d'après l'exemple de L'Islam », Studia Islamica, LV, 1982. s. 9. L. Gardet. a.g.e., s. 24.

ilk mükemmel durum arasındaki sapmayı gidermenin adıdır.⁵⁶ Buna ihya etme yaklaşımı demek, herhalde anlatılmak istenene daha uygun olur. Verili ideal düzenle zamanın zorunlu olarak getirdiği değişim arasındaki gerilimi asgariye indirmeye yönelik ihya etme girişimi İslam siyasal geleneğinin tarihi yaşama senaryosunun alışılmış bir sahnesi oluyor.

Gerçekten de Türk siyasal gelişme tarihinin genellikle bu kuralı doğrulayan yönleri çoktur. Toplumun dışında cereyan eden yeniden düzenleme çalışmaları siyasal pratiğin vazgeçilemeyen yönlerinden biridir. Her reform girişimi de toplumun ürettiği yeni ilişkilerin gereği çerçevesinde değil, daha çok genel bir çeki düzen verme havasında ele alınır. Toplumun çok açık ve belli bir kesitini içerdiği zaman bile, yeni düzenlemelerin sahipliğini yüklenme işi hep belirsiz kalmıştır. Veya çoğu zaman olduğu gibi, yönetimde bulunanların niyetleri ve bireysel tutumlarıyla sınırlı olmuştur. Gelişme tarihinin bu yönüyle ümmet anlayışı arasında da bir bağın bulunduğu düşünülebilir. Belirli bir özgül çıkarın veya bir araç değerinin savunulması, pek mümince olmayan, dahası « ayıp kaçan » bir davranış olarak görülmeye yatkındır. Siyasal taleplerde amaç değerlere dayanmak, bu bakımdan daha fazla itibar gören bir yaklaşımdır.

İslâm siyaset üslûbunun ideal düzen fikri çerçevesinde örgütlenmesinin asıl eksenini monist (tekçi) anlayışta buluyoruz. İslam'ın kültür kodu esas itibarıyla bu birlik ve teknik unsuru etrafında toplanır.⁵⁷ « Teklik », İslam kültür dokusunun temel sabitelerinden biri olarak, gerek örtük, gerekse açık bir biçimde toplumsal söylevin içine girdiği bir kalıp gibidir. Müttehid insanların oluşturduğu cemaat niteliği ile ümmet doğrudan doğruya bu sabitenin ürünüdür. Ümmet yalnızca dinsel bir birlik değil, bunun yanı sıra siyasal, toplumsal ve iktisadi yönleri olan bir birliktir.⁵⁸ Burada ortaya çıkan asıl yapısal unsur, toplum birliğinin kısmi alanlar etrafında oluşması yerine, bütün alanları içermek suretiyle oluşması özelliğidir. İttihad yalnızca bir alana özgü bir biçimde işlemez; toplumun tamamını kapsar. Ümmet üyesi olarak birey, yalnızca belirli konularda değil; bütün konularda diğer müminlerle aynı tek merkez etrafında ve

⁵⁶ H. Laoust, *Les Schismes dans L'Islam*, Payot, Paris, 1965. M. Arkoun, « Comment Lire Le Coran? », Kur'an'ın Fransızca baskısında yayınlanan makale, Garnier-Flammarion, 1970, s. 23.

⁵⁷ B. Badie, a.g.e., s. 82 - 84.

⁵⁸ L. Gardet, a.g.e., *Illeme Partie*. S.M. Arsal, « Teokratik Devlet ve Laik Devlet », TANZİMAT I, s. 76.

onun çekim alanında bulunmalıdır. Aksi yönde davranışlar, genellikle ya « fitne », ya da « bid'at » suçlamasını gündeme getirebilir.⁵⁹ Ümmetin aynı zamanda siyasal nitelikli olması, mümin açısından ona yönetime ideolojik bir yön verme görevini yüklemektedir. Bunun en başta gelen doğal sonucu, İslam siyaset üslubunda yönetimin ideolojisiz olamamasıdır.⁶⁰ Keza toplum, bireye göre öncelik hakkına sahiptir. Örneğin iktisadi faaliyet alanında araç değer olan karlılık değil, amaç değer olan toplum yararı ölçüsü daha ağır basar.⁶¹

Monist anlayıştan kaynaklanan ümmetin bu kapsayıcılığının millet kavramı etrafında örgütlenildiği zaman da sürdüğü görülüyor. Ümmetin kapsayıcı rolünün günümüze kadar yansıyan yönünü, Gökalp'de tam ifadesini bulan « cemiyet mistiği »⁶² bulabiliyoruz. Sanayileşme ve kentleşme gibi yeni değişimlerin toplum dokusunda meydana getirdiği farklılaşmaların kendi özgül taleplerini dile getirmelerinde karşılaşılan asıl engel, kapsayıcı ümmet yapısının sonucu olarak özerk alanların kurulamamış olmasıdır. Özerklik hemen her konuda Türk siyasal geleneğinde kazanılmamış bir deneydir.

Nasıl ki, monizm anlayışının ümmet yapısında ortaya çıkışı birlik fikrinin kapsayıcılığı şeklinde sonuçlanıyorsa, otoriteye yönelik anlayışta da benzer bir şekilde sonuçlanmaktadır. İslam'da meşru otorite tek ve bölünmez bir otoritedir.⁶³ Aynı zamanda da devredilemeyen bir otoritedir. Yeryüzü yalnızca tek meşru otorite olan Tanrı'nın iradesinin düzenlediği bir yer olarak algılanır. Tek meşru otorite ile yeryüzü arasında aracı bir iktidar bulunamaz. Yetki devralmış bir aracı iktidar fikri İslam'ın yabancı olduğu bir kavram oluyor.⁶⁴ Otoritenin bireyin yaşadığı alemin dışında ve aşkın bir otorite olması, otorite imajını da İslam'da kendine özgü kılıyor. Nitekim, mekanda ve zamanın ürettiği bir otorite fikri yerine, her mekan ve zamanda geçerli aşkın bir otorite anlayışı söz konusudur. Otorite toplumsal bir ürün olmayıp, toplumdaki etkilenmeyen bir otorite

⁵⁹ M. Arkoun, Comment Lire ... , s. 29.

⁶⁰ L. Gardet, a.g.e., s. 22. ve değişik sayfalar. S.H. Paşa, Buhranlarımız, 1001 Temel Eser, İstanbul, s. 189, 193. S.H. Paşa, (Prince Said Halim), « Notes pour servir à la Réforme de la Société Musulmane, Extrait de la Revue Orient et Occident, Paris, 1922. S.H. Paşa, bu makalesinde İslam'ın siyasal örgütlenmesinin kendine özgü yönlerinin ayrıntılı bir tahlilini yapmaktadır.

⁶¹ J. Austruy, L'İslam face au développement économique, Les Editions ouvrière, Paris, 1961, Chapitre : III.

⁶² Tanpınar'a göre, 1917'de Yeni Mecmua'da Z. Gökalp. « Ben sen yokuz, biz varız » özdeyişiyle özetlenen bir görüşü ifade ediyordu ve bu « ce-miyet mistiği » nin bir sonucuydu. Bkz.: A.H. Tanpınar, «Türk Edebiyatında Cereyanlar », Yeni Türkiye, İstanbul, 1959, s. 351.

⁶³ A.F. Başgil, Türkiye Siyasî Rejimi ve Anayasa Müesseseleri, Ders Not-ları, Teksir, İstanbul, 1955, s. 12 - 13. B. Badie, a.g.e., s. 89 - 90. L. Gardet, a.g.e., s. 32.

⁶⁴ B. Badie, a.g.e., s. 89.

halinde karşımıza çıkar. Bu da son derece önemli bir başka noktadır. Egemenliğin ulustan kaynaklandığı görüşünün yerleşme-sinde, aşkın otorite fikrinin ters yönde etkiler doğurmasını bi-raz bu açılardan değerlendirmek gerekir. Otorite toplumla sınırları belli bir sözleşme çerçevesinde ilişki halinde değildir. Otoriteyle birey arasındaki ilişkiler, bireyden otoriteye tek ta-raflı teslimlik esprisinde kurulur. Siyasal yaşam bir tür « onay-lama » ve « teyid etme » üslubu etrafında cereyan eder.⁶⁵

Monizmin bir diğer önemli yönü de dünyevi - uhrevi ayrımını dışlamış olmasıdır. Burada önemli' olan, uhreviden bağımsız bir dünyevinin, dolayısıyla kendi mantığını kendisinin oluşturduğu özerk alanların bulunamamasıdır. Paralel otoriteler, paralel dünyalar, dahası paralel rasyonalliteler bu yapının tanı-madığı uygulamalardır. Özerk alanların belirsizliğinde bu özel-liklerin etkili olduğunu düşünebiliriz.

Sivil - siyasal alan farklılaşmasını tanımayan monist ideal site düzeninde siyasal alanın kendi hukukunu yaratmasını bek-lemek herhalde olağan olmasa gerek.⁶⁶ Böyle bir yapının en

⁶⁵ A.k., s. 84.

⁶⁶ Osmanlı devlet düzenindeki örf hukuku ve kanunnameler bizi aldatmamalıdır. Laik planda gibi görünen örf hukuku temelde şeriat idea-line aykırı olamaz. Bu konuda bkz.: H. İnalçık. « Osmanlı Hukukuna Giriş », SBF Dergisi, C: XIII, N: 2, 1958. İnalçık bu yazısında, Ta-rih-i Ebu'l Feth'in yazarı Tursun Beg'e yollama yaparak « Umumi-yetle fakihler için örfü meşru gösteren esaslar İslam cemaatinin hayri ve selameti ile adli prensibidir. » diye açıklamada bulunur. Gerçekten de örf, hiçbir zaman şeriat'ten bağımsız bir meşruiyet kaynağına sa-hip olamamıştır. Bu konuda AF. Başgil de (a.g.e., s. 14). şöyle yazıyor: « Osmanlı Devletinin anayasası daima şeriat olmuştur. » Bütün bu yargıları doğal karşılamak gerekmektedir. Zira İslam, Hıristiyan kül-türünde olduğu gibi, « civitas Dei » ve « civitas terrena » ayrımını tanı-maz. Bununla beraber belirtelim ki, özellikle Osmanlı hukukunda ör-fün yeri ve kapsamı yeterince açıklığa kavuşturulmuş değildir. Bu konularda yeterli bilgilere sahip olabilmemiz için, B. Daver'In de ifa-de ettiği gibi, « hukuk tarihi tetkiklerinin çoğalması » gerekmektedir, Bkz.: B. Daver, Türkiye Cumhuriyetinde LÂYİKLİK, A.Ü. SBF Ya-yınları, Ankara, 1955, s. 30.

yakın sonucu da siyasal iktidarı sınırlandırma tekniğinin zayıflığı oluyor. Bu noktada boşlukta kalan soruna vasatı ve itidali öneren ahlakçıların sık sık sahip çıktığı görülür.

İslam meşruiyet sorununu çözerken. otorite anlayışının be-lirtilen özelliklerinden kaynaklanan kendine özgü bir uygulama geliştirmiştir.⁶⁷ Bu uygulama, fiili iktidarın - ki İslam siya-sal yaşamında iktidar önce fiili sonra meşrudur - kendini meş-rulaştırma konusunda izlenen yolla ilgilidir. İktidarın otorite haline dönüşmesi, yani meşrulaşması a posteriori olarak bazı girişimleri ve çabaları gerektirir. Bu durum salt iktidarın orta-ya çıkışıyla ilgili olarak değil, eylemleri için de geçerli oluyor. De facto durumların de jure haline getirilmesi meşruiyetin oluş-ma biçimiyle çok yakından ilgili görünüyor. İktidar fiili yönü-le bir güç ürünüdür. Bu, kuşkusuz İslam'ın bir zor yönetimi ola-rak tanımlandığı anlamına alınmamalıdır. Önce bir güç olarak beliren iktidar, süratle meşru zemine geçme gereğini duyacak-tır.⁶⁸ Güç - İktidardan Otorite - İktidara giden yolda ise önem-li unsur « ilm » oluyor. İslam ulemasını son derece önemli bir noktaya getirip oturtan yapı özelliği de budur. Yani, meşruiyet ilanının ulema faaliyeti aracılığıyla olabilmesidir.

Ulemanın önünde çoğu kez tek bir seçenek olagelmiştir: Fii-li durumu « kitabına uydurmak ». Makbul alim, yararlı fakih de bu işi iyi yapan olarak anlaşılmalıdır. « Kara Kaplı Kitap » ın te-mel işlevi ise a posteriori çalışabilmesinde aranmalıdır. Bu özel-liğin hukuk kurallarını aşırı zorlamayla sonuçlanan bir yönü-nün bulunduğunu belirtmeliyiz. Gerçekten de İslam'da hukuk, zaruret haliyle ideal düzen arasında hep bir yerlere sıkışmış-tır.⁶⁹ Zaruretin doğurduğu sorunları ideal düzen çerçevesin-de çözmek, hukukçuyu, çağdaş yasal - ussal hukuk sisteminin hukukçusundan çok önemli noktalardan ayırır. Herşeyden önce Batı hukuku toplumsal bir üründür. Her zaman geçerli ideal bir düzenin kuralları değildir. Dolayısıyla zaruret haliyle ideal çer-çeve arasında uyum sağlama gibi bir üslup ussal hukuk açısın-dan pek söz konusu olamaz. Oysa İslam'ın hukuk pratiği süre-k-li böyle bir sorunsal çerçevesinde gelişmiştir. Bunun ussal an-lamda ciddi bir « yasa » kavramının oluşmasını engelleyen yön-leri vardır. Zaruret halini ideal çerçeveye uydurma çabasında, ideal çerçeveyi zorlamaya alışmış hukuk pratiği, bu özelliğ-in-den çağdaş dönemlerde de pek arınmamışa benzemektedir.

⁶⁷ B. Badie, a.g.e., s. 89 - 91.

⁶⁸ Gardet, İslam'ın otorite ile iktidar ayrımını tanımadığını açıkça be-lirtir. Bkz.: a.g.e., s. 32.

⁶⁹ N. Bouderbela, « Droit et Société: La Loi entre la legitlmité et la necessite », Lamalif, N: 116, mai 1980, nakleden: Badie, a.g.e., s. 94.

Ünlü bir siyaset adamına maledilen « Yok kanun, yap ka-nun » sözü⁷⁰ yasa kavramının ne denli hafife alınabildiğine dair yakın tarihten çarpıcı bir örnektir. İlginç olan husus, bu tür anlayışların belirli bir dönemle veya yönetim kadrosuyla sınırlı kalmaması, yaygın olarak hemen her zaman rastlanan bir anlayış olmasıdır. İsmarlama yasa uygulaması, hukukun a posteriori işleme üslubunun en açık örneği oluyor. Bu nedenle, Türk hukuk pratiğinde yasa ve benzeri düzenlemeler, geçerli oldukları zamanın kendine özgü sorunlarını kısa dönemler için ge-çıştirme amacından başka ciddi bir kimliğe bürünmemektedir.

İslâm siyaset üslubunun ideal ve monist düzen fikrini ta-mamlayan bir başka yönü birey anlayışında belirir. Ümmet üye-si kimliğiyle tanımlanan birey, müttehid iktidar pratiğine ze-min olabilecek bir varlıktır. Öncelikle belirtelim ki, birey, ancak içinde bulunduğu cemaat üyesi olmaktan kaynaklanan bir saygınlığa ve hukuki statüye sahiptir. Yoksa, cemaate muhalif, dahası ondan biraz farklı görülmesi « münafık » olması, ya da « bid'at » la suçlanması için çoğu zaman yeter bir koşuldur. Birey ancak diğerleri gibi olduğu, « mümin » olarak kaldığı sürece topluma kendini benimsettirebilir. Bunun « kendiliğinden olamama » gibi inisyatifsiz bir birey tipi yaratmış olduğu kuşkusuzdur.⁷¹ Bireyin bu durumunu veciz bir biçimde ifade eden galiba Keykavus olmuştur. Onun, « Sen nakışsın, ve ol nakkaşdır / Sen bilinmişsin, ve ol bilicidir. »⁷² deyişinde birey, gerçekten İslam'ın tanıdığı kimlikle karşımıza çıkıyor.

Toplumun ideal bir düzeni bulunabileceği fikri, ister iste-mez birey katında onun söz konusu ideal düzene uygun tutum-lara sahip olmasını sağlayacak ahlak kuralları geliştirmeyi ge-rektirmiştir.⁷³ Ahlakçıların bu konuda pek önemli bir rolü

⁷⁰ T.Z. Tunaya, « İkinci Meşrutiyet'in Siyasal Hayatımızdaki Yeri, Türk Parlamentoculuğunun İlk Yüz Yılı, Siyasi İlimler Türk Derneği Yayınları, Ankara - 1976, s. 113.

⁷¹ S. ülgener, a.g.e., s. 202 - 203.

⁷² Kâbusnâme l'nci Bap.

⁷³ Ahlâhçılarla ilgili ayrıntılı bir çalışma M. A. Aynî tarafından yapılmıştır. Bkz.: Türk Ahlâkçıları, İstanbul, 1939. Bu yapıtta, Aşık Paşa, Eşrefoğlu, Kınalızâde, Birgivi, Surirî Çelebi gibi ünlü Ahlâhçıların risâleleri özetlenir.

üstlendikleri görülür. Her bireye içinde bulunduğu toplumun belirli bir işiyle yükümlü « memuru » gibi bakılmış, bu bağlam-da ahlakçı söylevin işlevi, bu tür « hizmete mahsus tebliğler » aracılığıyla mekanizmayı çalışır durumda tutmaya yönelmiştir.

Ahlakçıların toplumun hemen her üyesine yönelik - buna iktidar sahipleri de dahildir - nasihatları vardır. Bütün nasihat-ların dönüp dolaşp geldiği yer de, vasatta ve itidal çerçevesin-de davranan insan tipini yaratma noktasındadır.⁷⁴

Bu son gözlemlerle İslam siyaset üslubunun bir başka özelliği-ne daha değinmiş oluyoruz ki, bu, « vasatta seyretmek » olarak adlandırılabilir durumdur. Vasat olanla yetinme, aşırılığa kaçmama, galiba sivri davranışların toplumsallaştırma progra-mı aracılığıyla engellenmesine yönelik işlemiştir. Bundan ikti-dar pratiğine de düşen bir payın olabileceğini düşünmek müm-kündür. Vasata yönelik toplumsallaştırma programları olan ahlakçı nasihatlarının,⁷⁵ bunun yanı sıra birey kimliği üzerin-de yarattığı asıl önemli etki çok daha başka bir alanda ortaya çıkıyor. Bu alanın bireyi örseleme alanı olduğunu söyleyebiliriz. Kuşkusuz, her toplumsallaştırma işlemi şu veya bu oranda be-lirli tutumlar kazandırmak yoluyla temelde bireyi biçimlendir-meye yöneliktir. Ne var ki, vasata yönelik toplumsallaştırma-nın asıl özelliği bununla sınırlı görünmüyor. Vasat üzere toplumsallaştırılan bireyde asıl örselenen şeyin, onun yaratma ve dışa doğru davranma güdülerine takılan gemler olmasıdır. Eğer deyim yerindeyse, bu kültürün Prometeler yaratamamaya yö-nelik bir yapısı vardır demek pek yanlış olmasa gerek.

İtidal tavsiye eden ahlakçıların toplumsallaştırma program-larının siyasal iktidarı ve onunla birlikte toplumun üst katları-nı yeterince frenlemiş olduğunu söylemek mümkün görünme-mektedir.⁷⁶

Toplumun üst katlarında etkisiz kalmış gibi görünen ahlak-çı solğunun, iktidar karşısında toplum üyelerini buyruk tut-

⁷⁴ İslam'ın bu özelliğine Gardet de değinmektedir. Bkz.: L. Gardet, Les Hommes de L'Islam, Hachette, Paris, 1977, s. 254 - 256.

⁷⁵ M.A. Aynînin ahlakçılar üzerindeki kitabı incelendiğinde bu açıkça görülebiliyor.

⁷⁶ Nitekim Ulgerier'in anlatım zenginliği içinde araya sokuşturu verdiği gibi, « Geçinir bir dilim ekmekle fakir / Yedi iklimi yiyip doymaz emir » diyen dilin haklı olduğunu düşündürtecek sayısız neden vardır. Bkz.: Ülgener, a.g.e., s. 23.

maya yöneltmede nasıl etkili olduğunu kolay tutan saray dar-beleri arasında görmemek mümkün değildir. Gerçek ten de fiili iktidar karşısında hemen bi'ata hazır kitleler, ya da zaman zamarı ortaya çıkan ve saman alevi gibi parlayan, bu nedenle de hiçbir dönemde tutarlı iktidar programlarına sahip olama-mış anarşik ayaklanmalar. geleneksel toplumun siyaset pratiğinde sık karşılaşılan birey - iktidar diyalogunun değişik görün-tüleridir.⁷⁷

Bu görüntülerin, dışa dönük atılımcı ve dünyasıyla hesaplaşan bireyin olmaması kadar, monist iktidar yapısıyla, silik si-vil toplum olgusuyla ve toplumsal ürün haline gelememiş hukuk sistematiğiyle bir arada düşünülmesi gerekir. Özerk bir varlık olamayan bireyin kararlı düzenlemeler oluşturacak talepler üretmesi söz konusu olmadığı gibi, - bir okul varsayımı çerçevesinde söz konusu olsa bile - dile getirilen taleplerin sivil toplum aracılığıyla programlanması, bu ikincinin yokluğu nedeniyle zaten olanaksızdır. Dolayısıyla, anarşik kitle hareketleri veya tab bi'at dışında sistemin yapısı itibariyle üreteceği başka bir şey hemen hemen yok gibidir.⁷⁸

Çağdaşlaşma tarihimizle birlikte toplumda giderek önemli hale gelen bireyin bu önemini yeterince yerleştirememiş olma-sında eski birey anlayışından kaynaklanan nedenlerin etkisi bü-yüktür. Ümmet üyesi birey anlayışının, çağdaşlaşma dönemin-de de bir noktaya kadar ağırlığını koruduğunu görüyoruz. Si-yasal gelişme tarihinin çok önemli bir kesiti olan XIX'ncü yüz-yıl sonu XX'nci yüzyıl başının en etkili düşünce biçimleri ara-sında bireyin büyük yer tuttuğu bir akıma rastlamak oldukça zordur.⁷⁹ Ş. Mardin, « Jön Türklerin en derin özlemlerinin

⁷⁷ L. Gardet, *La Cite ...* , s. 37.

⁷⁸ Bir yarıda siyasal otorite, diğer yanda ümmet üyesi birey, sistemin bu açmazını Fuzuli Şikayetrnâme'sinde şöyle ifade ediyor: « Biz ana fitne, ol bize gussa / Müteneffir biz andan ol bizden. » Dışa dönük birey tipinin olmaması, suskun bi'at ve anarşik ayaklanmaların dı-şında, şairin de ifade ettiği gibi, aşağısı ile yukarısını, bir ucu fitne diğer ucu tasa zıt kutuplar arasında hareket eden feryatlı yakınma-lara dönüştürmüştür.

⁷⁹ Prens Sabahattin bu konuda bir istisna oluyor. Ne var ki, Prens, hiç-bir zaman etrafında fazla taraftar bulamamıştır. Bu durum da ken-di başına bireye pek fazla önem verilmediğini açıklıyor. A.H. Başar da gene fazla dikkat çekmemiş bir başka simadır.

'hürriyet' olmuş olduğu doğru değildir»⁸⁰ derken, hiç de ya-dırgatıcı gelmeyen bir yargıyı dile getirmektedir. Oysa cemaat-çı yaklaşımların çok daha çekici kaldığını görüyoruz. Nitekim, toplum üyesi herkesi bir memur gibi gören pozitivist anlayış,⁸¹ geleneksel İslami siyaset üslubunu andıran bu yönü dolayısıyla çok yakın tarihin Cumhuriyet dönemine kadar da uzanan göz-de bir akımı olabilmıştır. .

Sonuç olarak, diğer yapısal özelliklerle birlikte düşünüldüğünde, geleneksel kültürün özerk bireyi yadsıyan (daha doğru-su tanımayan) bu yönünün oldukça derinlere inen bazı katı çer-çevelerin ortaya çıkmasına neden olduğunu söyleyebiliriz. Bu katı çerçevenin çizdiği iktidar modeline gelince, bunun çoğul-culuğun gerektirdiği niteliklerden bir hayli uzak olduğu kuşku-suzdur. Bugün çağdaş düzenlemelerin geleneksel toplumu tü-müyle sildiğini söylemek pek kolay değildir. Geleneksel toplum özelliklerinin ve zihniyetinin silinememiş olmasının nedenleri de temelde yapısaldır. Çağdaşlaşma ile birlikte başlayan yeni-likler eski üslubun kalıpları içinde ifadelendirilmişlerdir. Bu ol-gu da, geniş ölçüde hukuk devletinin yerleşmesini, çoğulcu bir siyasal pratiğin edinilmesini, kendiliğinden disiplinli özerk ve dışa yönelik bireyin oluşmasını engelleyici yönde sonuçlar doğurmuştur.

Burada genel hatlarını çizmeye çalıştığımız İslam siyaset üslubunun bireyin özerk bir nitelikte önem kazanmaya başla-dığı çağdaşlaşma tarihine yansıyan çok yönü vardır. Çağdaş-laşma tarihiyle birlikte ortaya çıkan özerk bireyi, çoğulcu siya-sal pratik deneylerini, hukuk devleti ve bağımsız yargı eğilim-lerini bu geleneksel üslup değişik yönlerden eğip bükmüş, bir anlamda kendine benzetmiştir.

⁸⁰ Ş. Mardin, Jön Türklerin Siyasi Fikirleri, İletişim Yayınları, İstanbul, 1983, s. 219.

⁸¹ Pozitivizmin babası Comte'un şu ifadeleri her yönüyle İslami örgütlenmeyi andırır : «Dans tout Hat normal de l'humariite, chaque cito-yen quelconque constitue réellement un fonctionnaire public, dont les attributions plus ou moins derintes déterminent à la fois les obli-gations et les prétentions. Ce principe universal...» Bkz.: A. Comte, Discours sur l'ensemble du Positivisme, Société Positivist Internatio-nale, Edition du Cinquantenaire, Paris, 1907, s. 165. Buraya aynen alınan bu ifade, pozitivistin en sadık yüzüdür. İmparatorluğun yo-ğun olarak Batı'ya açıldığı bir dönemde pozitivistin Osmanlı ay-dınları arasında niçin en etkili bir akım olduğunu yeterince açıkla-ma gücüne sahiptir.

IV - SONUÇ

Çoğulcu toplum ve bağımsız yargı anlamına gelen kuvvet-ler ayrılığı ilkesinin siyasal birliği tehdit edici olduğunu söylemek mümkün değildir. Bu ilke, yapısal olarak farklılaşmış ve bireyin önem kazandığı bir toplumun siyasal birlik yaratma üslubunun adıdır. Giderek sanayileşen ve kentleşen bir toplum, siyasal birliğini benzeşme üzerinde ve statü farklılıklarını esas alarak yaratamaz. Modern toplumun siyasal otoritesinin en belirleyici özelliği, onun a priori kurallar çerçevesinde sınırlandırılmış olmasıdır. Bu da, yalnızca ussal kuralları esas alan bir meşruiyet anlayışı demektir ve her türlü müdahaleden uzak bir yargıyı zorunlu kılar. Siyasal gelişme de geniş ölçüde meşruiyet tipinin yasal - ussal bir mahiyete dönüşmesi anlamına gelir.

Türk siyasal gelişmesinin de iki yüzyıldır bu yönde bir oluşumun sıkıntılarını çektiği görülüyor. Örneğin, yeni gelişmeler, eski birlik yaratma üslubunun kalıplarından tamamen sıyrılıp çıkamamaktadır. Kuşkusuz eski üslubun yeniye kendi kalıpları çerçevesinde örgütlemesi Türk siyasal gelişme tarihinin önündeki tek engel değildir. Böyle bir sav açıklama ufukumuzu fazla daraltmak olur. Bu nedenle, daha önce de altını çizdiğimiz gibi, yapısal özelliklerin çağdaşlaşma tarihini belirlediği savı yalnızca muhtemel bir yanıt çerçevesi, yani bir çalışma hipotezi olarak işletildiğinde yeni bilgiler edinmemizi sağlayabilir.