

KUVVETLER AYRILIĞI İLKESİNİN YARGI AÇISINDAN ANLAMI VE TÜRKİYE ÖRNEĞİ

Doç. Dr. Cemil OKTAY*

1 — GİRİŞ

«...Eğer bir muhafız bölüğü dindar olsaydı, onun için en uygunu İslâmiyet olurdu» diyor C. Lévi-Strauss (1). Ünlü yapısalcı antropolog bu gözlemiyle, İslâmiyet'in toplum yapısına yansıyan, toplumu en ince ayrıntılarına varıncaya kadar katı bir disipline sokan yönünü işaret etmeye çalışmaktadır. Gerçekten neresinden bakarsak bakalım, İslâm'ın geliştirdiği siyasal kültür yapısının kışkılaştırılmış 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, İslâmiyet karşısında yapısalcı bir yazarın bakış açısıyla konuya girmemiz önemli bir nedene dayanıyor. Bu neden, toplumsal yapının belirli bir iç mantığı bulunduğu temel önermesiyle ilgilidir. Toplum, gelişti güzel yanyana gelmiş unsurlardan oluşmaz. Siyasal 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, yakın görünümüne 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 yapmadığı çoğulcu ve bu anlamda da muhafız bölüğüne oranla disiplinsiz bir toplum ya-

(*) İ.Ü. S.B.F. Öğretim Üyesi.

(1) C. Lévi-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 birarada örgütleyebilmiştir. Luther ahvadının dünya yalnzılığından doğan özerk ve dışa dönük birey (2), hukuk devleti ve çoğulculuk gibi bu toplumun birçok kurumunun temeldeki en başat güvencesidir.

Oysa, bir yandan İslâm geleneğinin, diğer yandan Acem, Selçuklu ve Osmanlı ahlakçılarının yüzyıllar boyu ağır ağır biçimlendirdiği Türk siyasal kültürü ve zihniyet özellikleri şu çok kısa olarak betimlediğimiz siyasal iktidarı örseleyebilen zeminin alabildiğine yabancısıdır. Ümmet ittihadının, dünya hiçliğinin, aklın değil inancın, «can lezzetini tatmak için cemaatle bir rengi taşıma»nın biçim verdiği anlayış, daha çok misyoner tutumları, uğrunda herşeyin feda edilebileceği ve onlar için yaşanan aşkın (transcendant) değerleri, en başta da alabildiğine müttehid iktidar pratiğini yeğlemeye yönelik eğilimleri sürekli canlı tutmaktadır.

Gelenekselliğin oluşturduğu bu çerçevenin çağdaşlaşma dönemi sonrasına kadar uzanan derin etkileri olduğunu düşünebiliriz. 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, çağdaş dönemle birlikte her alanda ortaya çıkan yeni, çoğu zaman gelenekselliğin ifade kalıpları içine sıkışmıştır. Bu nedenle, yeni çoğu zaman gelenekselliğin ifade kalıpları içine sıkışmıştır. Bu nedenle, yeni üzerinde geleneksel kültürün izlerini göz önünde bulundurmadan Türk siyasal sistemine ilişkin birçok konuda 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 kuvvetler ayrılığı ilkesinin anlamı üzerinde duracağız. Ardından Türk siyasal gelişmesini bağımsız yargı ve çoğulculuk açısından ele alarak, bu alanda karşılaşılan güçlüklerin nedenlerini —muhtemel 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 Avrupa'da sık gündeme gelen siyasal rejim değişiklikleri bu konu etrafındaki tartışmaları doğal olarak sürekli canlı tutagelmıştır (3). XX'nci yüzyıl başının ünlü hukuk bilginlerinin bilimsel tezlerinden ders kitaplarına kadar birçok yapıtında baş köşeyi işgal eden konu kuvvetler ayrılığı sorunudur. Gelişmiş toplumlar bugün artık söz konusu tartışmaya eski canlılığı ile bakmıyorlar. Bu, herşeyden önce bir dizi siyasal düzenleme sorununun çözülme bağlanmış olmasından kaynaklanıyor. Gelişmekte olan ülkelerde ise tartışma henüz çekiciliğini yitirmemiştir. Bu durumu da anlamak güç olmasa gerek. Toplumsal yapıları altüst olan yeni gelişen ülkelerin en belirgin niteliklerinden biri de siyasal kurumlarını ve örgütlenmelerini kararlı bir duruma getirememiş olmalarıdır (4).

Kuvvetler ayrılığının bir anayasal ilke olarak ortaya çıkışı, Montesquieu'nün ünlü yapıtının yayını ile başlar. 1748'de ilk kez yayınlanan Kanunların Ruhü çok kısa bir zamanda bütün Avrupa'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. Özbudun), *AÜHF Dergisi*, C. 22 - 23, S. 1-4. G. Germani, *Politique, Société et Modernisation*, Duculot, Gembloux, 1972.

(5) Örneğin, Machiavelli'de kuvvetler ayrılığı ilkesini andıran şu görüşlere rastlıyoruz : «Her cumhuriyette iki taraf vardır : büyüklerin tarafı 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 yapıtında 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

dern 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 alınabilmektedir. Oysa, deyim kullanılmış olup olmadığı yapının genel esprisi açısından hiçbir öneme sahip değildir.

Montesquieu'nün herşeyden 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, yazarı belli modeller çerçevesinde çalışmaya itmiştir.

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.

- (6) Kanunların Ruhunun yanı sıra başvurulması gereğine işaret edilen Montesquieu'nün öteki yapıtı ilk kez 1734'de yayımlanan Roma İmparatorluğu üzerindeki çalışmasıdır. Gerçi bu yapıt, onun İngiltere gezisinden (1729-1730) dört yıl sonra yayımlanmıştır ama, incelendiğinde açıkça görülüyor ki, Montesquieu'nün kafasında —İngiltere deneyinden 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.R. Radcliffe - Brown, *Structure et fonction dans la société primitive*, Editions de Minuit, Paris, 1968, s. 61.

Bu noktada XX'nci yüzyılın ünlü bir Alman toplumbilimcisi-
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-
şılaşılan dağınık görgül bulguların belirli bir araştırma çerçe-
vesi oluşturmak amacıyla biraraya getirilmesi ve bu biraraya
getirme işinde maksatlı abartmalar yapılarak kurulan idealtip-
ler, üzerinde çalışılan konuya açık seçik bir model çerçevesin-
de yaklaşmamızı sağlar. Her idealtip 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 ölçektip 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-
lan 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
parçaları gibidirler. Yasalar ve bu yasaların esprisini birbirini ta-
mamlayan unsurlardır. Onun Monarşi, Cumhuriyet ve Despot-
luk diye adlandırdığı siyasal düzenler temelde birer ölçektip
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 gere-
ğini yerine getirebildiği —yani monarşik toplumun şeref ilke-
sinin işleyebildiği— bir toplum yapısı içinde varlığını sürdüre-
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 Etapes 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 yasaların en yüksek değerler olduğu düşüncesinin yerleşebildiği bir toplum yapısını gerektirmektedir.

Görülüyor ki, Kanunların Ruhu'nun yazarının gözünde, herhangi bir siyasal özellik bir dizi toplumsal özelliklerle tamamlanmaktadır. İşte üç ayrı siyasal kuvvetten söz edilen ünlü bölümü de bu belirtilen bağlamda anlamak gerekir. Bir kez sanılanın aksine, bu bölümde anlatılan İngiltere örneği yalnızca bir görüntüden ibarettir. Charles Eisenmann'ın çok yerinde bir tesbitiyle, İngiltere yönetiminin çok ötesinde onu aşan bir yönetim biçimi söz konusudur (11). Bir tür örselenmiş siyasal iktidarın ölçek bir modeli bu bölümde anlatılmaya çalışılmıştır. İngiltere örneği etrafında, aşırılıklara kaçma yollarının tıkandığı, bireysel hakların korunabildiği bir anayasal düzenin gerekleri vurgulanmaya çalışılır. Ashına bakılırsa, aşırılıkları sınırlandırılmış, dolayısıyla bireysel özgürlüklerin keyfi siyasal kararlar sonucunda zedelenmediği bir siyasal düzen fikri Montesquieu'de İngiltere gözleminden önce de vardır. Nitekim yazar, Kanunların Ruhu kadar ünlü ve ondan çok daha önce yayınlanmış bir başka yapıtında, Roma yönetiminin hayranlık uyandıran yönünü 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 böyle anlaşılmamıştır. Ona yazarın düşünmediği özelliklerin atfedildiğini görmek için Fransa tarihinin hararetli yıllarına şöyle bir bakmak yeter. Örneğin kimi zaman kuvvetler ayrılığı il-

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

(12) Montesquieu, Considérations'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 Sénat, ou autorité 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 bakan olarak vermeyi veya bir bakanın meclis tartışmalarına katılmasını —gözlemci düzeyinde bile olsa— reddetmiştir (13). Bütün bunları, kuvvetler ayrılığı ilkesinin saptırılmış katı yorumları olarak değerlendirmemek gerekir. Çünkü temeldeki sorun, Montesquieu'nün neyi savunup neyi savunmadığını entelektüel olarak doğru yanıtlama sorunu değildir. Başka bir deyişle, bu yüzyılın anayasacılık tarihini dönemin insanların bir siyasal düşünürün niyetleri üzerindeki kararsızlıkları ve yorum yapma yetersizlikleri gibi görmek çok yanlış olur. Asıl kararsızlık toplumsal dengeler arasındadır. Kuvvetler ayrılığı üzerindeki tartışmalar ise, genelde söz konusu toplum dengesizliklerinin zorladığı farklı yorumlardan ibarettir. Nitekim, tartışmaların hızının kesilmesi, Avrupa'da parlamenter çoğulcu sistemlerin 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 yorumlar 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 örgütlemektedir. Her iktidar, yani yasama, yürütme ve yargı kendilerine özgü alanda iktidardır. Üç iktidar da karşılıklı etkileşme fırsatlarından arındırılmış olarak çalışmaktadır ve aralarında iletişim söz konusu değildir. Her organın karşılıklı fesih yetkileri yoktur. Bu bakımdan çalışma süreçlerinde birinin diğerini etkilemesi mümkün değildir. Her organın kendi iktidar alanındaki faaliyetine bir diğeri katılamaz (14).

Hemen belirtelim ki, Kanunların Ruhundan bu anlamları çıkartmak, yapının karikatürünü çizmekten başka bir şey değildir. Örneğin, Carré 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 Mirkin - Guetzévitch, «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 çözmeden 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, Alzasliya 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 gerçeğini önemle vurgulayan bir teknik olmaktadır. Bireyi merkez alan bir dünya görüşünün siyasal ve anayasal düzeye yansımalarıdır. 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) Carrée de Malberg, a.g.e., s. II. Yazarın kendi ifadesiyle aynen şöyle deniliyor : «Montesquieu ne semble même pas se préoccuper de concilier sa théorie séparatiste avec le principe de l'utilité, soit de L'Etat, soit de sa puissance».
- (16) Léon Duguit, *Traité de Droit Constitutionnel*, 3ème Edition, Tome : II, Paris, 1928, s. 660-682, özellikle bkz. s. 668.
- (17) Carrée de Malberg, a.g.e., s. 8. Mirkine - Guetzévitch, a.g.m., s. 162.
- (18) Eisenmann, a.g.m., s. 149-150.
- (19) Woodrow Wilson, *L'Etat*, V. Giard et E. Brière, Paris, 1902, II'nci cildin 1408 ve 1409 nolu paragraflarında çağdaş devletin bireyin kazandığı önemden kaynaklandığı belirtilir.

hukuk devleti, heyecana, duygusalığa ve coşkuya yer vermeden «sine ira ac studio» işleyen bir otoritedir (26). Siyasal çatışmalar ise, bu açıdan çok değişik bir nitelik taşır. O alanda «désenchanté» (şenliksiz) tavır alışlar söz konusu değildir. Siyasal mücadelenin içinde denge kaygıları, çıkar gruplaşmaları ve yeni arayışlar zeminin alışılmış özellikleri oluyor. Burada durmuş oturmuş bir âleme değil, sürekli oynak, ölçülerin koşullar çerçevesinde değişebildiği, zaman zaman pek canlı bir hareketlilikle yeni atılımların yapıldığı bir âleme tanık oluruz. Oysa yargının yansız faaliyette bulunabilmesi bu tür bir ortamdan uzak, dingin bir ortamda söz konusu olabilir. Yargı alanında herşeyin önceden açıklığa kavuşmuş olması ve belirlilik esastır. 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 yargulama 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; gerekçeli karar, açık duruşma, doğal yargı mercii, karara itiraz yollarının açıklığı, görülmekte olan dava hakkında görüş açıklama ve hiç kuşkusuz savunma hakkı oluyor. Bu ilkelerin yerleştiği sayıları bugün için yeryüzünde oldukça sınırlı olan siyasal sistemler aynı zamanda özgürlükçü ve çoğulcu demokrasilerdir. Sanıldığı gibi aksine demokrasi yalnızca birçok partinin siyasal iktidar yarışına girebildiği, değişik güçlerin önceden belirli 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*, Cheval Ailé, Genève, 1947, s. 380.

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

Yargının bir sükûnet ortamı içinde tutulması, bu bağlamda da siyasal bir faaliyet alanı olarak görülmemesi anlaşılır bir tutum olmakla beraber, bu tutum yargıcı inisiyatifsiz bir aktör olarak değerlendirmeyi gerektirmez. Çünkü yargıç, salt özel durumları a priori oluşturulmuş bir hukuk çerçevesinde belirleyen bir işlevle sınırlı değildir. Yargı, yeniyi yaratma konusunda 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 olunuyor. Özellikle iktisadi alanlarda, çalışma ve toplumsal güvenlik alanlarında izlenmesi bile ayrı uzmanlık işi haline gelen çok sayıda yeni ve alışılmamış düzenlemeler yapıyor. Kamu gücünün 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 özgörüleriyle gerekse yeni kavramlara hayatîyet kazandırma çabalarıyla, yargıcın önünde geniş bir inisiyatif alanının doğduğunu söylemek mümkündür. Yeni düzenlemelerin hukuk sistematizmasının içinde yerli yerine oturtulmasında yasama ve yürütme kadar yargıca da iş düşmektedir. Bu alanda yargıcı görmemezlikten gelen bir tutumun en önce teknik bir dizi güçlükler doğurması şeklinde sonuçlanabileceğini ifade edelim. Bu hususu belirtirken, daha çok yasa önerileri üzerinde yargı kurumlarının teknik katkısını, yüksek yargı mercilerinin özgörü oluşturma faaliyetleri sırasında geliştirdikleri yeni kavramların pozitif hukukun kodlaştırılmasına etkilerini düşünüyoruz.

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

«Kendine Cumhuriyet adını veren bir devlette, eğer herkes sükûnet halinde ise, genel bir kural olarak orada özgürlüğün bulunmadığından emin olunmalıdır. Birlik denilen şey, siyasal bir kuruluşta çok belirsiz (équivoque) 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 pekalâ bir birlik varolabilir. Bu da gerçek toplumsal barışı sağlayan bir uyum birliğidir.»(20).

Aslında bu cümleler, çoğulcu bir toplumun oйдаşma üzerine kurulu, farklı toplumsal çıkarlar açısından hazmedilmiş, dolayısıyla uyumlu bir birliğin açık seçik ifadesidir. Daha doğrusu, despotluğun sağladığı suskunlar ve susturulmuş olanların birliği değil, özgürlükçü bir zeminin harareti 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 bütünlüğün zedelenme nedeni aramak, olsa olsa daha başka üslûbda 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 gasbı 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 sınırlar.

(20) *Considérations...*, 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). Anayasal planda aradığı da, sivil toplum katındaki farklılıkların, birey ve merkez arasındaki ara grupların birarada 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. Herşeyden önce yargı, yasama ve yürütmeden çok farklı bir iktidardır. 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. Yargıç katıksız bir mantıkçı olarak tanımlanır, adeta «otomat yargıç» görüşü yaygındır. Montesquieu'nün kendi ifadesiyle, «Yargıçlar, yalnızca yasaların sözlerini telâffuz eden dilden ibarettirler.»

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 yargıci bir otomat gibi görmenin Kanunların Ruhu'na yansıyan bir 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) Ak., 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 l'une pour le mettre en état de résister à une autre.»

(25) Eisenmann, a.g.m., s. 151.

çok önemli kıtkalarda 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 maledecek 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 sonuç da, 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» sinde belki ilk kez bireyin güvencesini sağlayacak bir siyasal örgütlenme modelinin arayışı içine girmektedir. Hiç değilse, Sadık Rifat Paşa'nın kaleminde «Tabay-i beşer icabınca» ve «kanun-u devlet üzere hareket» eden bir siyasal düzen-

(28) R. David, *Les Grands systèmes 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 Comparées des Systèmes 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 Âkif Paşa, eski üslubun dışına taşan bir birey anlayışına doğru kaymaktadır (31). Dahası, Tanpınar'ın ısrarla belirttiği gibi, Âkif Paşa'da «ferdî meselelerin... bir nevi felsefi azaba yol açacak kadar plan değiştirmesi» söz konusudur (32). Bireyin, kendinde özerk bir yön görmeden veya dışı doğru taşan varlığının bilincinde olmadan, «felsefi azaba yol açacak» derecede dünyasında bir sıçrama yapmasını bekleyemeyiz. O halde, daha çağdaşlaşmanın başlangıcında özerk birey gündemdedir dersek, bu pek abartmalı bir yargı olmaz. Z.F. Fındıkoğlu, bir yüzyıl sonra dönem üzerinde düşünürken, ister istemez çağdaşlaşmanın bu özelliğine parmak basmak zorundadır. Bu yazara göre, Tanzimat'la başlayan ortamda gittikçe «ferdileşmeye, enfüsileşmeye temayül eden» bir değişme söz konusudur (33). Bu değişim ve siyasal plandaki yenilikler, bireyle birlikte «dünyevileşme» yi de başlatmaktadır.

Y. Aban da, çağdaşlaşmanın ilk önemli adımı olan Tanzimat fermanındaki iki ana hedeften birinin, «karikatür» düzeyinde gerçekleşmiş olmasına karşın, «ferdî hürriyet sahasını teşkil etmek» olduğunu yazar (34). İ. Ortaylı'ya göre ise, bu yüzyılın önemli bir özelliği, artık «Osmanlı toplumunda insanın hayatı ve maddi varlığının geçmiş yüzyıllardakinden çok daha pahalı 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 haklarının korunması açısından ele alır (36). Z. Paşa da «İdare-i Cumhuriyet ile Hükümet-i Şahsiyenin Farkı» başlıklı yazısında bağımsız 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 İç'ten 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, HİT Yayınları, 1983, s. 66.

(36) 29 Haziran 1868 tarihli HÜRRIYET.

«... Mahkemeler ise büsbütün birer hükümet-i müstakile olup, her biri kanun-ı mevzu üzre icrây-ı ahkâm eder. Millet meclisinin ne âzası, ne de reisinin asla müdahaleye selâhiyeti yoktur. Velhasıl reis ve âza ve ahad-ı nâs herkes bir kanunun gerden beste-i hükmü olmakla kimsenin bu daireden harice çıkma ihtimali olamaz. Bu sebebe mebni idare-i Cümhuriyede vükelâ entrikaları asla yürüyemez. Amma hükümet-i şahsiyeler tamamiyle bu idarenin hilâfına olup anlarda padişah veya imparator namlarıyla umum idarenin dizginini eline almış birer adam bulunur. Yahut onların vükelâsı ve müsteşarları ünvanıyla bazı şahıslar idarenin başına geçerler (...) Hükümet-i Şahsiyede işin başında 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 gündemdedir. Bu konuda çok daha yetkili biri olan Cevdet Paşa'yı da benzer arayışların içinde buluyoruz. O da bir ıslahat lâyhasında şunları yazmaktadır:

«...Ancak gerek mehakim-i şer'iyede ve gerekse mehakim-i nizamiyede asıl lâzım olan mahkemeler hakkında ammenin emniyeti olup, bu dahi hükkâmın kendi hallerinden emin olmalarına tevakkuf eder. (... ..) hakimlerin bir güne töhmetleri olmadıkça azil olunmayacaklarına ve mahkemeler serbest olup, işlerine bir taraftan müdahale edilmeyeceğine dahilen ve haricen efkâr-ı ammeyi kandıracak tedbir 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 Teşkilât-ı Muhakim Kanunu Muvakkatı yayınlanmıştır (39).

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

(38) Nakleden : H.V. Velidedeoğlu, «Kanunlaştırma Hareketleri ve Tanzimat», TANZİMAT I, s. 205.

(39) M.R. Belgesay, «Tanzimat ve Adliye Teşkilâtı», TANZİMAT I, s. 216.

Fakat yargı, bütün bu temennilere, yapılan bir dizi düzenlemelere karşın gene de bağımsız değildir. Dönem üzerinde önemli bir araştırması olan Engelhardt, teşhisi bütün çıplaklığı ile ortaya koyuyor. «Tanzimat ve Türkiye» yazarının kaleminden çıkan ifadeler aynen şöyledir :

«Müslüman geleneklerine aykırı ilkelerin başında hangisi gelir diye bir soru soracak olursak, duraksamasız şu cevabı verebiliriz : İdare ile kaza teşkilâtı arasında ayrılık kadar 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 memurların hakimlere baskı yapıp adli kararları dikte etme alışkanlıklarını sürdürdüklerini idare edilenler kadar vezirlerin de bildiğini» söyler (41).

Bu teşhisin geçen yüzyılı ilgilendirdiği ve aradan laik Cumhuriyet döneminin geçmiş olması bizi aldatmamalıdır. Daha Cumhuriyetin başlarında İstiklâl Mahkemesi Müddeiumumu Vekili Bozok Mebusu Avni (A. Doğan), zamanın Dahiliye Vekâleti'ne gönderdiği telgrafda, bakmakta olduğu dava ile ilgili olarak «... bana yürüyecek doğru yolun iraesini hürmetle rica ederim.» diye yazıyor (42). Gene aynı dönemde Şark İstiklâl Mahkemesi Üyesi Lütfi Müfit Bey, «Bizim belli, milli bir amacımız vardır. Ona varmak için arasına kanun üstüne de çıkarız» derken (43), çok belirgin kendine özgü bir yargı ve hukuk anlayışının örneğini verir.

Çok partili siyasal yaşamın ilk deneyi hukuk devleti ve bağımsız 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 önemin verildiği bu Anayasa hazırlanırken, yanı sıra bağımsız yargı anlayışının yadırgayacağı türden uygulamalar da görülebilmştir.

(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 Kurulması, 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 itibarıyla toplum ilişkilerine verilen anlamların dokuduğu bir örgü olarak bakılmaktadır. Kültürün asıl ilgilendiğimiz yönü de yapısı, yani anlamların biraraya gelişindeki üslübtür (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. Badie, *Culture et Politique*, *Economica*, Paris, 1983, s. 58 ve devamı.

(47) A.k., s. 16-17.

yasal merkezle birey arasında yer alan ara grupların yokluğunun önemli etkisidir (48). Sivil toplum silikliği diye adlandırılabilir (49) bu durum, genellikle İslâm 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, İslâm sitesinin siyaset üslûbunu tanımayı gerektirmektedir. İslâm'ın siyaset üslûbu derken asıl anlatmak istediğimiz husus, İslâm'ın egemenlik ilişkilerini örgütlemeye izlediği yapıdır. Çözömlerinde yapı, genellikle arazi olanı değil, sürekli olanı belirleyen bir kalıp olarak kullanılmaktadır. Toplumsal eylemlerin ifadesinde, bu ifadenin gayri ihtiyari olarak içine girdiği bir kalıbın varlığını yapı kavramıyla anlatmaya çalışıyoruz (50). Yapı kavramının toplumsal bilimlerde kazandığı çekicilik de, yüzeydeki aldatıcı görüntülere karşı uyarıcı olmasından kaynaklanıyor (51).

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

-
- (48) Özellikle Osmanlı toplumunda ara grupların bulunmadığına dair bazı gözlemler için bkz.: Ş. Marın, *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 quoi sert la notion de structure?*, Gallimard, Paris, 1968, değişik sayfalar. Yapı kavramıyla çalışın bir diğer önemli isim de V. Propp oluyor. Bkz.: V.P., *Morphologie du Conte*, Seuil, Paris, 1970. Propp, bu yapıtında halk masallarının içerdiği sabiteleri ve bu sabitelerin biraraya geliş üslûbunu inceler. Ş. Mardin de Türkçe literatürde yapı kavramına başvurarak çalışmaktadır. Bkz.: *Din ve İdeoloji*. İslâm'ın yapı unsurları üzerinde Lévi-Strauss'dan yararlanarak çalışın M. Arkoun'dur.

kendi deyimiyle «zihniyet derinliklerine» inmeyi gerektirir (52). İslâm'ın siyaset üslûbu ve «zihniyet derinlikleri» nin bir dizi sabiteler içerdiği görülür. Bu sabitelerin neler olduğunu bilmek, bir bakıma İslâm'da egemenlik ilişkilerinin ifadelendiği kalıbı, başka bir deyişle yapıyı tanımaya yarayacaktır (53).

İslâm siyaset üslûbunun en belirgin niteliklerinin başında ideal devlet şeması gelir. Bütün yönleriyle «mükemmel» düzenlenmiş, her zaman ve mekânda geçerli aşkın bir siyasal örgütlenme çerçevesi fikri vardır (54). Asr-ı Saadet dönemi de bu mükemmel şemanın yeryüzünde fiilen uygulandığı bir zamanın adıdır. M. Arkoun'un da belirttiği gibi, bu dönem İslâm'ın siyasal yaşamında, bir tür ilk zamanlar mitinin adıdır (55). Burada dikkat edilmesi gereken nokta, «mükemmel nizam» ın nasıl olduğu değil, daha çok mükemmel nizam fikrinin kendisidir. Gerçekten de bu mükemmel nizam dönemlere göre içerik değiştirebilmiştir. Varlığını asıl sürdürebilen ve asıl değişmez yapı unsuru ise ideal şema fikridir.

Bu sabitenin en yakın sonuçlarından biri, hem siyasal egemenlik ilişkilerinin, hem de genelde toplum ilişkilerinin üretilmiş ilişkiler değil, daha çok toplumun dışından ona verilmiş ilişkiler biçiminde görülmesidir. Toplum, kendi kendine biçimlenen bir bütün olarak görülmez; önceden biçimlenmiş olarak görülür. Bunun otorite, hukuk ve birey anlayışlarına yansıyan yönüne biraz ileride değineceğiz. Fakat hemen altı çizilmesi gereken husus, başlangıçta verili olan «mükemmel»e dönme yoluyla belirli bir anın siyasal ve toplumsal sorunlarının çözülmesi pratiği oluyor. H. Laoust'un işaret ettiği gibi, İslâm'da ilerleme fikrinin 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. Garde'nin araştırması da benzer konuları içerir. Türkçe literatürde zihniyet sorunlarını etraflı olarak inceleyen çok önemli bir çalışma S.F. Ülgener tarafından yapılmıştır. Bkz.: *İktisadi İhtidat Tarihimizin Ahlak ve Zihniyet Meseleleri*, İktisat Fak., İstanbul, 1951.

(54) Örneğin Farabi'nin emiri tıpkı Eflatun'un filozof kralına benzer ve «chirka-ı nübüvveti giymiş bir Eflatun-i ilâhî»dir. Farabi'nin *Al Madinat Al Fazila* yapıtı üzerinde ayrıntılı bir açıklama A.A. Adıvar'ın *İslâm 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 İslâm 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 düzenlemele- rin 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 değerın 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. İslâm'ın kültür kodu esas itibarıyla bu birlik ve teknik unsuru etrafında toplanır (57). «Teklik», İslâm 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., IIIème 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, İslâm siyaset üslûbunda yönetimin ideolojisiz olamamasıdır (60). Keza toplum, bireye göre öncelik hakkına sahiptir. Örneğin iktisadi faaliyet alanında araç değer olan kârihlik 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»nde (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. İslâm'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 İslâm'ın yabancı olduğu bir kavram oluyor (64). Otoritenin bireyin yaşadığı âlemin dışında ve aşkın bir otorite olması, otorite imajını da İslâm'da kendine özgü kılıyor. Nitekim, mekânda ve zamanın ürettiği bir otorite fikri yerine, her mekân 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 İslâm'ın siyasal örgütlenmesinin kendine özgü yönlerinin ayrıntılı bir tahlilini yapmaktadır.

(61) J. Austruy, *L'Islam face au développement économique*, Les Editions Ouvrière, Paris, 1961, Chapitre : III.

halinde karşımıza çıkar. Bu da son derece önemli bir başka noktadır. Egemenliğin ulustan kaynaklandığı görüşünün yerleşmesinde, aşkın otorite fikrinin ters yönde etkiler doğurmasını biraz bu açılardan değerlendirmek gerekir. Otorite toplu sınırları belli bir sözleşme çerçevesinde ilişki halinde değildir. Otoriteyle birey arasındaki ilişkiler, bireyden otoriteye tek taraflı teslimlik esprisinde kurulur. Siyasal yaşam bir tür «onaylama» 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 rasyonaliteler bu yapının tanımadığı uygulamalardır. Özerk alanların belirsizliğinde bu özelliklerin etkili olduğunu düşünebiliriz.

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

-
- (62) Tanpınar'a göre, 1917'de Yeni Mecmua'da Z. Gökalp, «Ben sen yokuz, biz varız» özdeyişyle özetlenen bir görüşü ifade ediyordu ve bu «cemiyet mistiği»nin bir sonucuydu. Bkz.: A.H. Tanpınar, «Türk Edebiyatında Cereyanlar», Yeni Türkiye, İstanbul, 1959, s. 351.
- (63) A.F. Başgöl, Türkiye Siyasal Rejimi ve Anayasa Müesseseleri, Ders Notları, 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.
- (65) A.k., s. 84.
- (66) Osmanlı devlet düzenindeki örf hukuku ve kanunnâmeler bizi aldatmamalıdır. Lâik planda gibi görünen örf hukuku temelde şeriat ideeline aykırı olamaz. Bu konuda bkz.: H. İnalçık, «Osmanlı Hukukuna Giriş», SBF Dergisi, C : XIII, N : 2, 1958. İnalçık bu yazısında, «Tarih-i Ebu'l Feth'in yazarı Tursun Beg'e yollama yaparak «Umumiyyetle fakihler için örfü meşru gösteren esaslar İslâm cemaatinin hayrı ve selâmeti ile adli prensibidir» diye açıklamada bulunur. Gerçekten de örf, hiçbir zaman şeriat'ten bağımsız bir meşruyet kaynağına sahip olamamıştır. Bu konuda A.F. Başgöl de (a.g.e., s. 14), şöyle yazıyor : «Osmanlı Devletinin anayasası daima şeriat olmuştur.» Bütün bu yargıları doğal karşılamak gerekmektedir. Zira İslâm, Hıristiyan kültüründe olduğu gibi, «ciyvas Del» ve «ciyvas terrena» ayrımını tanımaz. Bununla beraber belirtelim ki, özellikle Osmanlı hukukunda örfün yeri ve kapsamı yeterince açıklığa kavuşturulmuş değildir. Bu konularda yeterli bilgilere sahip olabilmemiz için, B. Dâver'in de ifade ettiği gibi, «hukuk tarihi tetkiklerinin çoğaltılması» gerekmektedir. Bkz.: B. Dâver, Türkiye Cumhuriyetinde LÂYİKLİK, A.Ü. SBF Yayınları, Ankara, 1955, s. 30.

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

İslâm meşruiyet sorununu çözerken, otorite anlayışının belirtilen özelliklerinden kaynaklanan kendine özgü bir uygulama geliştirmiştir (67). Bu uygulama, fiili iktidarın —ki İslâm siyasal yaşamında iktidar önce fiili sonra meşrudur— kendini meşrulaştırma konusunda izlenen yolla ilgilidir. İktidarın otorite haline dönüşmesi, yani meşrulaşması a posteriori olarak bazı girişimleri ve çabaları gerektirir. Bu durum salt iktidarın ortaya çıkışıyla ilgili olarak değil, eylemleri için de geçerli oluyor. De facto durumların de jure haline getirilmesi meşruiyetin oluşma biçimiyle çok yakından ilgili görünüyor. İktidar fiili yönüyle bir güç ürünüdür. Bu, kuşkusuz İslâm'ın bir zor yönetimi olarak tanımlandığı anlamına alınmamalıdır. Önce bir güç olarak beliren iktidar, süratle meşru zemine geçme gereğini duyacaktır (68). Güç - İktidardan Otorite - İktidara giden yolda ise önemli unsur «ilm» oluyor. İslâm 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 olagelmıştır: Fiili durumu «kitabına uydurmak». Makbul âlim, yararlı fakih de bu işi iyi yapan olarak anlaşılmıştır. «Kara Kaplı Kitap»ın temel işlevi ise a posteriori çalışabilmesinde aranmalıdır. Bu özelliğin hukuk kurallarını aşırı zorlamayla sonuçlanan bir yönünün bulunduğunu belirtmeliyiz. Gerçekten de İslâm'da hukuk, zaruret haliyle ideal düzen arasında hep bir yerlere sıkışmıştır (69). Zaruretin doğurduğu sorunları ideal düzen çerçevesinde 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 çerçeve arasında uyum sağlama gibi bir üslûb ussal hukuk açısından pek söz konusu olamaz. Oysa İslâm'ın hukuk pratiği sürekli böyle bir sorunsal çerçevesinde gelişmiştir. Bunun ussal anlamda ciddi bir «yasa» kavramının oluşmasını engelleyen yönleri vardır. Zaruret halini ideal çerçeveye uydurma çabasında, ideal çerçeveyi zorlamaya alışmış hukuk pratiği, bu özelliğinden çağdaş dönemlerde de pek arınmamışa benzemektedir.

(67) B. Badie, a.g.e., s. 89 - 91.

Ünlü bir siyaset adamına maledilen «Yok kanun, yap kanun» sözü (70) 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 üslûbunun en açık örneği oluyor. Bu nedenle, Türk hukuk pratiğinde yasa ve benzeri düzenlemeler, geçerli oldukları zamanın kendine özgü sorunlarını kısa dönemler için geçiştirme amacından başka ciddi bir kimliğe bürünmemektedir.

İslâm siyaset üslûbunun ideal ve monist düzen fikrini tamamlayan bir başka yönü birey anlayışında belirir. Ümmet üyesi kimliğiyle tanımlanan birey, müttehid iktidar pratiğine zemin 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 olama» 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 İslâm'ın tanıdığı kimlikle karşımıza çıkıyor.

Toplumun ideal bir düzeni bulunabileceği fikri, ister istemez birey katında onun söz konusu ideal düzene uygun tutumlara sahip olmasını sağlayacak ahlâk kuralları geliştirmeyi gerektirmiştir (73). Ahlakçıların bu konuda pek önemli bir rolü

-
- (68) Gardet, İslâm'ın otorite ile iktidar ayrımını tanımadığını açıkça belirtir. Bkz.: a.g.e., s. 32.
- (69) N. Bouderbela, «Droit et Société : La Loi entre la légitimité et la nécessité», Lamalif, N : 116, mai 1980, nakleden : Badie, a.g.e., s. 94.
- (70) T.Z. Tunaya, «İkinci Meşrutiyet'in Siyasal Hayatımızdaki Yeri, Türk Parlamentoculuğunun İlk Yüz Yılı, Siyasî İlimler Türk Derneği Yayınları, Ankara - 1976, s. 113.
- (71) S. Ülgener, a.g.e., s. 202 - 203.
- (72) Kâbusnâme İnci Bap.
- (73) Ahlakçılarla ilgili ayrıntılı bir çalışma M. A. Aynî tarafından yapılmıştır. Bkz.: Türk Ahlakçıları, İstanbul, 1939. Bu yapıtta, Aşık Paşa, Eşrefoğlu, Kınalızâde, Birgivi, Suriri Çelebi gibi ünlü ahlakçıların risâleleri özetlenir.

üstlendikleri görülür. Her bireye içinde bulunduğu toplumun belirli bir işiye yükümlü «memuru» gibi bakılmış; bu bağlamda ahlâkçı söylevin işlevi, bu tür «hizmete mahsus tebliğler» aracılığıyla mekanizmayı çalışır durumda tutmaya yönelmiştir.

Ahlâkçıların toplumun hemen her üyesine yönelik —buna iktidar sahipleri de dahildir— nasihatları vardır. Bütün nasihatların dönüp dolaşıp geldiği yer de, vasatta ve itidal çerçevesinde davranan insan tipini yaratma noktasındadır (74).

Bu son gözlemlerle İslâm siyaset üslûbunun bir başka özelliğine daha değinmiş oluyoruz ki, bu, «vasatta seyretmek» olarak adlandırılabilir durumdur. Vasat olanla yetinme, aşırılığa kaçmama, galiba sivri davranışların toplumsallaştırma programı aracılığıyla engellenmesine yönelik işlemiştir. Bundan iktidar pratiğine de düşen bir payın olabileceğini düşünmek mümkündür. Vasata yönelik toplumsallaştırma programları olan ahlâkçı nasihatlarının (75), bunun yanı sıra birey kimliği üzerinde 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 belirli tutumlar kazandırmak yoluyla temelde bireyi biçimlendirmeye yöneliktir. Ne var ki, vasata yönelik toplumsallaştırmanın asıl özelliği bununla sınırlı görünmüyor. Vasat üzere toplumsallaştırılan bireyde asıl örselenen şeyin, onun yaratma ve dışı doğru davranma güdülerine takılan gemler olmasıdır. Eğer deyim yerindeyse, bu kültürün Prometeler yaratamamaya yönelik bir yapısı vardır demek pek yanlış olmasa gerek.

İtidal tavsiye eden ahlâkçıların toplumsallaştırma programlarının siyasal iktidarı ve onunla birlikte toplumun üst katlarını yeterince frenlemiş olduğunu söylemek mümkün görünmemektedir (76).

Toplumun üst katlarında etkisiz kalmış gibi görünen ahlâkçı soluğunun, iktidar karşısında toplum üyelerini buyruk tut-

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

(75) M.A. Aynînin ahlâkçılar üzerindeki kitabı incelendiğinde bu açıkça görülebilir.

(76) Nitekim Ügener'in anlatım zenginliği içinde araya sokuşturduğu gibi, «Geçinir bir dilim ekmele fakir / Yedi iklimi ylyp doymaz emir» diyen dilin haklı olduğunu düşündürtecek sayısız neden vardır. Bkz.: Ügener, a.g.e., s. 23.

maya yöneltmede nasıl etkili olduğunu kolay tutan saray darbeleri arasında görmemek mümkün değildir. Gerçekten de fiili iktidar karşısında hemen bi'ata hazır kitleler, ya da zaman zaman ortaya çıkan ve saman alevi gibi parlayan, bu nedenle de hiçbir dönemde tutarlı iktidar programlarına sahip olamamış anarşik ayaklanmalar, geleneksel toplumun siyaset pratiğinde sık karşılaşılan birey - iktidar diyalogunun değişik görüntüleridir (77).

Bu görüntülerin, dışa dönük atılımcı ve dünyasıyla hesaplaşan bireyin olmaması kadar, monist iktidar yapısıyla, sivil toplum olgusuyla ve toplumsal ürün haline gelememiş hukuk sistematığıyla birarada 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 olmasında eski birey anlayışından kaynaklanan nedenlerin etkisi büyüktür. Ümmet üyesi birey anlayışının, çağdaşlaşma döneminde de bir noktaya kadar ağırlığını koruduğunu görüyoruz. Siyasal gelişme tarihinin çok önemli bir kesiti olan XIX'ncü yüzyıl sonu XX'nci yüzyıl başının en etkili düşünce biçimleri arasında bireyin büyük yer tuttuğu bir akıma rastlamak oldukça zordur (79). Ş. Mardin, «Jön Türklerin en derin özlemlerinin

(77) L. Gardet, *La Cité...*, s. 37.

(78) Bir yanda siyasal otorite, diğer yanda ümmet üyesi birey, sistemin bu açmazını Fuzulî Şikâyetnâme'sinde şöyle ifade ediyor: «Biz âna fitne, ol bize gussa / Müteneffir biz andan ol bizden». Dışa dönük birey tipinin olmaması, suskun bi'at ve anarşik ayaklanmaların dışında, şairin de ifade ettiği gibi, aşağısı ile yukarısını, bir ucu fitne diğer ucu tasa zıt kutuplar arasında hareket eden feryatlı yakınmalara döndürmüştür.

(79) Prens Sabahattin bu konuda bir istisna oluyor. Ne var ki, Prens, hiçbir zaman etrafında fazla taraftar bulamamıştır. Bu durum da kendi 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 yarıdurgatıcı gelmeyen bir yargıyı dile getirmektedir. Oysa cemaatçı yaklaşımların çok daha çekici kaldığını görüyoruz. Nitekim, toplum üyesi herkesi bir memur gibi gören pozitivist anlayış (81), geleneksel İslâmi siyaset üslûbunu andıran bu yönü dolayısıyla çok yakın tarihin Cumhuriyet dönemine kadar da uzanan gözde bir akımı olabilmıştır.

Sonuç olarak, diğer yapısal özelliklerle birlikte düşünüldüğünde, geleneksel kültürün özerk bireyi yatsıyan (daha doğrusu tanımayan) bu yönünün oldukça derinlere inen bazı katı çerçevelerin ortaya çıkmasına neden olduğunu söyleyebiliriz. Bu katı çerçevenin çizdiği iktidar modeline gelince, bunun çoğulculuğun gerektirdiği niteliklerden bir hayli uzak olduğu kuşkusuzdur. Bugün çağdaş düzenlemelerin geleneksel toplumu tümüyle sildiğini söylemek pek kolay değildir. Geleneksel toplum özelliklerinin ve zihniyetinin silinememiş olmasının nedenleri de temelde yapısaldır. Çağdaşlaşma ile birlikte başlayan yenilikler eski üslûbun kalıpları içinde ifadelendirilmişlerdir. Bu olgu 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 İslâm siyaset üslûbunun bireyin özerk bir nitelikte önem kazanmaya başladığı çağdaşlaşma tarihine yansıyan çok yönü vardır. Çağdaşlaşma tarihiyle birlikte ortaya çıkan özerk bireyi, çoğulcu siyasal pratik deneylerini, hukuk devleti ve bağımsız yargı eğilimlerini bu geleneksel üslûb 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 İslâmi örgütlenmeyi andırır : «Dans tout état normal de l'humanité, chaque citoyen quelconque constitue réellement un fonctionnaire public, dont les attributions plus ou moins définies déterminent à la fois les obligations et les prétentions. Ce principe universel...» Bkz.: A. Comte, *Discours sur l'ensemble du Positivisme*, Société Positiviste Internationale, Édition du Cinquantenaire, Paris, 1907, s. 165. Buraya aynen alınan bu ifade, pozitivizmin en sadık yüzüdür. İmparatorluğun yığın olarak Batı'ya açıldığı bir dönemde pozitivizmin Osmanlı aydınları arasında niçin en etkili bir akım olduğunu yeterince açıklamaya gücüne sahiptir.

IV — SONUÇ

Çoğulcu toplum ve bağımsız yargı anlamına gelen kuvvetler 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 yeniyi kendi kalıpları çerçevesinde örgütlemesi Türk siyasal gelişme tarihinin önündeki tek engel değildir. Böyle bir sav açıklama ufkumuzu 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.