

DOĞU BATI

düşünce dergisi yıl:4 sayı: 13 kasım, aralık, ocak 2000-01 issn 1301-4153



Hukuk ve Adalet Üstüne





D
O
G
U

B
A
T
I

13

H
u
k
u
k
v
e

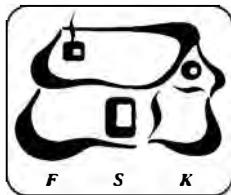
A
d
a
l
e
t



DOĞU BATI



düşünce dergisi



Doğu Batı

ÜÇ AYLIK DÜŞÜNCE DERGİSİ

ISSN:1301-4153 Sayı: 13 2000-01/4

Felsefe Sanat ve Kültür Yayınları
adına sahibi

ve

Genel Yayın Yönetmeni: *Taşkın Takış*
Sorumlu Yazı İşleri Müdürü: *Savaş Köse*
Ankara Temsilcisi: *Sunay Aksoy*
Dış İlişkiler Sorumlusu: *Özgür Emir*



Sanat Yönetmeni: *Hakmen S. Akkerman*



Yayın Kurulu

Halil İnalçık, E. Fuat Keyman, Mehmet Ali Kılıçbay, Etyen Mahçupyan,
Süleyman Seyfi Ögün, Doğan Özlem, Ali Yaşar Sarıbay



Danışma Kurulu

Mehmet S. Aydın, Tülin Burnin, Cem Deveci, Ahmet İnam, Hasan Bülent Kahraman,
Yusuf Kaplan, Kurtuluş Kayalı, Mehmet Küçük, Nuray Mert, İlber Ortaylı



Doğu Batı, yılda dört sayı olmak üzere Kasım, Şubat, Mayıs ve Ağustos aylarında yayınlanır.

Doğu Batı ve yazarın ismi kaynak gösterilmeden alıntı yapılamaz.

İmla ve noktalamalarda yazarın metni esas alınmıştır.

Dergiye gönderilen yazıların yayınlanıp yayınlanmaması
yayın kurulunun kararına bağlıdır.

Doğu Batı hakemli bir dergidir.

Felsefe Sanat ve Kültür Yayınları

Necatibey Cad. 14/23 Kızılay/ANKARA

Tel: 0 (312) 433 29 59 - 232 24 61 Fax: 0 (312) 384 34 37

e-mail: dogubatidergisi@hotmail.com

www.dogubati.com

Kapak Tasarımı: *Reprus Dizgi: Akdeniz*

Baskı: *Cantekin Matbaacılık*, Kasım 2000

I. Baskı: **7 000** adet

Abonelik için: Abonet

Tel: 0 (212) 210 01 10 - 222 72 06 Fax: 0 (212) 222 27 10

e-mail: abonet@abonet.net

www.abonet.net

Ön Kapak Resmi: *Fotoğraf: Kazumi Kurigami, Sanat Yönetmeni: Masatoshi Toda,*
Graphic Design in Japan, Vol. 14, Jagda, Tokyo, 1994.

Arka Kapak Resmi: *Graphis Design*, Books. Bücher. Livres, New York, 199

İçindekiler

- 5 • DOĞU BATI'DAN “....Değiştirilmesi Teklif Dahi Edilemez.”

HUKUK DEVLETİ ÜSTÜNE

- 9 • DOĞAN ÖZLEM Hukuk Devletini Sosyal Devlet İçinde Düşünmek
- 25 • MİTHAT SANCAR Şiddet, Şiddet Tekeli ve
Demokratik Hukuk Devleti
- 45 • MUSTAFA ERDOĞAN “Hikmet-i Hükümet”ten
Hukuk Devletine Yol Var mı?
- 59 • AHMET İNSEL Kimlikler ve Devletin Hukuku
- 65 • ZÜHTÜ ARSLAN Devletin Hukuku, Hukuk Devleti ve
Özgürlük Sarkacı
- 87 • ÖMER ÇAHA İdeoloji ile Hukuk Arasında Devlet

HUKUKUN ÜSTÜNLÜĞÜ

- 117 • KADİR CANGIZBAY Bir Kavram Olarak ‘İnsan Hakkı’
- 137 • E. FUAT KEYMAN Devlet Bekası–Hukukun Üstünlüğü Karşılığı:
Türkiye’de Devlet Sorunu ve Demokratikleşme Olasılığı
- 150 • ETYEN MAHÇUPYAN Hukukun Üstünlüğü ve Entellektüel

HUKUKUN SEYRİ

- 157 • HALİL İNALCIK Türk Tarihinde Türe ve Yasa Geleneği

ADALET ÜSTÜNE

- 179 • ELİF ÇIRAKMAN Levinas’ta Öteki ve Adalet: Eleştirel Bir Not
- 200 • AHMET ULVİ TÜRKBAĞ Postmodernite ve Hukuk İdealleri:
Adalet, Hukuk Devleti
- 213 • HAYRİYE ERBAŞ Küreselleşme ve Ulus-Devletin ‘Aşınımı’
Sürecinde Toplumsal Eşitlik/Adalet
- 225 • HAYRETTİN ÖKÇESİZ Hukuk ve Adalet Üstüne Duygular

KENZ

- 233 • MEHMET KÜÇÜK Gerilik Bilincinin Doğuşu Olarak
Osmanlı-Türk Modernleştirilmesi



“Özgürlük Sorununda Diğer Bir Gün...”

Fotoğraf: Craig Cutler, Sanat Yönetmeni: Randy Mendez, *Advertising Photographers of America*, New York, 1992.

“...DEĞİŞTİRİLMESİ TEKLİF DAHİ EDİLEMEZ”

Herhangi bir suçun cezası on dört kamçı mıdır, yoksa bir eksiği ile on üç kamçı mı? Yahut, bu suç beş thaler 'lik bir tazminatı mı gerektirir, yoksa dört thaler yirmi üç groschen 'lik bir tazminatı mı?

Yahut ona bir yıllık hapis cezası mı verilmelidir, yoksa üç yüz altmış dört günlük veya bir yıl ve iki ya da üç günlük bir hapis cezası mı? Bunu ne akılla, ne de kavramın gösterdiği herhangi bir kesin şartla belirlemeye imkân vardır.

Oysa, bir kamçı, bir thaler, bir groschen, bir haftalık veya bir günlük hapis, daha fazla ya da daha az oldu mu, bu bir adaletsizlik demektir.

G. W. F. Hegel, Hukuk Felsefesinin Prensipleri

Sıklıkla karşılaşılan bir durumdur, hukuk sorunu gündeme geldiğinde kendimizi sıcak bir söylevin akışına bırakırız. Pek yabancı olmadığı, kendinde başlayıp ve yine kendinde biten bir hitabetin dinleyiciler üzerindeki etkileyciliği fazladır da. Zaman eskir, koşullar değişir oysa adalet bileylemesine ihtiyaç duyulmayan -üzerinde düşünölmeyecek kadar- güvendiğimiz keskin bir kılıçtır. Kör ahlakî prensiple hareket eden sözde yasal bir kılıcın, insanların başları üzerinde ne denli adaletle savrulabileceği, kıvraklıkla gezebileceği bu arada meçhul kalır.

“Hukukun üstünlüğü”nü dile getiren birisinden, konuşmasının sonrasında, yükselerek elimizden uçup gitmesini değil; *sözleşme* gereği ‘öteki’yle yatay ilişkiyi nasıl kurduğunu ve insanlar arası etiksel geri-dönüşler için nasıl bir yol açtığını beklememiz gerekecektir. Pozitif nitelikte yazılı kanunlara yurttaşların riayeti en asgarî şarttır ve bu tâbiyet hukukun yalnızca biçimsel karakterini verir. Bunun ötesinde ilk elden sorumluz, hukuk ve adalet dilindeki yasaların yaşamın bizzat kendi diline nasıl çevirileceğidir. Hukuk bir çok dönemde politikadaki antagonizmayı aşma, kopuklukları giderme, dizginle-

nememiş şiddeti haklı kılma uğrunda bir araç olarak kullanılmıştır. Tek başına hukuk mu demeliyiz yoksa otoriterizmin, askerî rejimin ya da küreselleşmenin hukuku mu demeliyiz? Tarihsel planda köklü merkezî yapılar muhtemel bir direnci telafi etmek için meşruluklarını hukukla bağdaştırma yolunu seçmişlerdir. Modern devlet projesinin gizli bir başarısını iktidarı kurumları arasında organize biçimde yayma ve kuvveti hukuksallaştırma tekniğini hatırlamakta fayda var.

Türkiye’de konuya ait tartışmaların dar bir zemine hapsedilmesinin arka planında siyasal kültürün çaresizliği yatmaktadır. Hukukla ilgili tartışmalara göz atalım, strateji ve taktik hesaplarının aşılamadığını ve devletçi söylemde tikanıp kalındığını farkedeceğiz. Bunda meslekten hukukçuların reel-politik olguları gözlemleyememelerinin zaafiyeti var. (Bu sayıda formel hukuksal düzenlemelere değil siyaset bilimi-tarih felsefesi içinden gelen analizlere yer ayırdık).

Hukuk ve Adalet Üstüne başlığıyla teorik bir çerçeveden hareketle bir bakıma Türkiye Cumhuriyeti’nin rüyalarını yorumladık. Devletin hangi hâlet-i ruhiye içerisinde uykuya daldığını ve rüyasında ne tür canavarlar yarattığını anlamaya çalıştık. Sürekli tedirgin olma ve teyakkuza bulunma hâli siyasal dengeleri alt-üst etmesinin ötesinde bizce psikanalitiğin sınırlarını zorlamaktadır. Bu bağlamda Cumhuriyet’in bilinçaltına henüz inebilmiş değiliz. Sözelimi, “...değiştirilmesi teklif dahi edilemez” maddesi basit bir anayasa hükmünü aşarak hastanın çevresine beslediği semptomatik bir kuşkuyu, siyaseten nasıl bir kaygı taşıdığını ele vermektedir. İpuçlarını çoğalttığımızda, canavarlara karşı birlik-beraberlik retoriği, dost-düşman ayrımı, iç ve dış tehditler, hep zedelenmiş bir aklın belirtileridir. Hastanın tüm yaşamını karşıtlıklar kurup zenginleştirmesi gereken yerde, bencilce hantal bir manzumeye saplanıp kalması çok farklı melodileri esgeçmesine neden olmaktadır. Devlet akli, devlet bekası, hikmet, hikmet-i hükümet gibi anahtar kavramlardan yararlanarak hukukun gündemini geniş tutmaya çalıştık. Teşhisimizi koyarken hukuktaki aksaklıkları yine dar ve renksiz bir hukukta aramak yerine tarihteki hukuktan sosyal devlet anlayışına, şiddet ve cebirden hukuk devletine, adalet ve etikten insan hakkı kavramına uzanmaya çalıştık.

Öyleyse, bir çözüm önerisi olarak, bu küçük melodiyi devletin tek sesli manzumesine ithaf edelim.

Taşkın Takış

HUKUK DEVLETİ ÜSTÜNE



“Adalet Sorununda Diğer Bir Gün...”

Pierre Fortin Illustration, *American Illustration Showcase*, Broadway, 1997.

HUKUK DEVLETİNİ SOSYAL DEVLET İÇİNDE DÜŞÜNMEK

Doğan Özlem*

GİRİŞ

“Hukuk devleti” kavramı üzerine son iki yüz yıldır Batı’da oluşmuş olan ve son zamanlarda bizde de oluşmaya başlayan ve her geçen gün daha da genişleyen devasa literatüre oranla “sosyal devlet” kavramı üzerine aynı Batı’da zengin bir literatürün hâlâ bulunmadığı görülmektedir. Bizde de özellikle son yıllarda daha da artan hukuk devleti üzerine çalışmalara oranla, sosyal devlet kavramı üzerinde çok az durulduğu saptanabilir.

Liberal Batı’nın hukuk devleti kavramı yanında sosyal devlet kavramını ihmal etmcsinde bizzat liberalizm felsefesinin ve liberal ideolojinin belirleyici olduğu açıktır. Buna karşılık özellikle son onyıllarda sosyal devlet kavramı üzerinde daha fazla çalışma yapılmaya başlandığı da görülmekte, kavram çeşitli yönlerden ele alınmaktadır. Bunun sonucu olarak, Batı’da hukuk dev-

* Prof. Dr. Doğan Özlem, Ege Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü.

leti üzerine çalışmalarda artık sosyal devlet kavramının eskisine oranla çok daha fazla yer aldığı, iki kavramın çeşitli açılardan karşılaştırılıp değerlendirildiği, aralarındaki farklılık ve ortaklıkların ortaya konulmaya ve özellikle bazı çalışmalarda sosyal devlet kavramının hukuk devleti kavramına göre önceliği olduğunun gösterilmeye çalışıldığı görülmektedir. 1960'lı yıllarda ülkemizde de sosyal devlet kavramı üzerine bazı çalışmalar yapıldığını, 1961 Anayasasına sosyal devlet kavramının girdiğini biliyoruz.¹ 1982 Anayasasında da sosyal devlet kavramına yer verildiğini saptıyoruz; bununla birlikte, bu anayasayı yapanların ve yaptırانların sosyal devlet kavramına anayasada kerhen yer vermiş oldukları, bunların sonraki uygulamalarıyla açıkça ortaya çıkmıştır. Bizde özellikle 1990'lı yıllarda yoğunlaşan hukuk devleti üzerine tartışmalarda ise, sanki 1960'lı yıllarda hiç tartışılmamış, 1982 Anayasasında kerhen de olsa hiç yer almamış gibi, sosyal devlet kavramının ihmale uğradığı, neredeyse unutulduğu izlenimini edinmemek mümkün değildir.

Burada, önce “devlet” daha sonra “hukuk devleti” ve “sosyal devlet” kavramlarının tarihsel gelişimleri içerisinde ortaya çıkmış olan değişik anlamlarına, ancak bazı temel yönlerini anmak suretiyle değindikten ve bu yönleri tarihselci/hermeneutik felsefenin bakış açısından kısaca değerlendirdikten sonra; sosyal devlet kavramının hukuk devleti kavramına göre neden önceliği olduğunu, hukuk devleti kavramının neden ancak sosyal devlet kavramıyla anlam ve işlev kazanabileceğini vurgulamaya çalışacağım. Böylesine kapsamlı bir konunun bir makalenin sınırları içerisinde ancak değinmeler düzeyinde ele alınmasının mümkün olacağı açıktır. Dolayısıyla amacım, sosyal devlet kavramına başvurmadan hukuk devleti kavramının boşlukta kalacağını, değinmeler düzeyinde kalsa da, işaret etmekle sınırlıdır.

“DEVLET” ÜSTÜNE

Diğer işlevleri yanında, devletin en önemli ve sürekli işlevlerinden birisi hukuk üretmek olmuştur. Dolayısıyla hukuk devleti ve sosyal devlet terimlerinin anlamlarını belirgin kılmak için, öncelikle “devlet” üzerine konuşmak gerekir.

Siyaset felsefesinin bir dalı olarak devlet felsefesinin Platon öncesine uzanan bir geçmişi vardır. Bu felsefe dalı içerisinde günümüze kadar pek çok devlet tanımlarına ve anlayışlarına rastlanır. Bunlardan en çok etki bırakmış olanlarını şöyle sıralamak mümkün görünüyor: 1. Devleti doğal bir oluşum, bir organizma sayan anlayış: Platon'a geri giden bu anlayış, devletin temelini

¹ Bu çalışmaların önemli bir kısmına kaynakçasında değinen bir çalışma olarak bkz. Mümtaz Soysal, *Anayasanın Anlamı*, 6. baskı, Gerçek Yayınevi, İstanbul 1986.

insan doğasında bulur. 2. Devleti bir kurumlar ve hizmetler sistemi sayan anlayış: Aristoteles'te kaynağını bulan bu anlayışa göre, devlet, yöneticisiyle özdeş olmayan, yöneticilerin sadece gelişimine katkıda bulundukları bir oluşumdur. Devletin asıl amacı, refah ve ahlâksal olgunluktur. Devlet bu amaç için vardır ve o bu amacı gerçekleştirmesi veya gerçekleştirememesi açısından iyi ve kötü olarak nitelendirilebilir. 3. Devleti yapma/yapay bir varlık ve araç olarak gören anlayış: Rousseau, Hobbes ve Locke'a bağlanan bir anlayışa, birbirlerinin kurdu olan insanların (homo homini lupus est) mutlak anlamda serbest kalmaları, başıbozukluğa, herkesin herkese karşı savaşına (bellum omnium contra omnes), hattâ kaosa yol açar. Devlet, böyle bir kaosu önlemek, onun yerine bir düzen getirmek amacıyla yapay olarak oluşturulmuş bir araçtır. Dolayısıyla devletin Platon'da olduğu gibi, doğal temeli ve kaynağı yoktur; o insan ürünü bir soyut varlıktır. 4. Devleti dünyevileşmiş tanrısal düşünce, ulus tininin/ruhunun kurumlar içinde cisimleşmiş hâli sayan anlayış: Hegel'in teolojik yönelimli özgürlük metafiziğinde ifadesini bulan bu anlayışa göre, devlet, tanrının kendini bu dünyada gösterme ve gerçekleştirmesinin ifadesidir. 5. Devleti egemen sınıfların çıkarına çalışan bir âlet olarak gören anlayış: Karl Marx'a göre devlet, Rousseau, Hobbes ve Locke'un belirttikleri üzere, yapaydır, insan düşüncesi ve insan eliyle oluşturulmuştur. Ne var ki kaostan kurtulup düzen kurmaya yönelik olarak oluşturulan bu yapay varlık, bu düzenin her zaman egemen sınıfların çıkarlarına uygun bir düzen olmasını sağlayan bir âletten başka bir şey değildir.

Tarih boyunca karşılaştığımız çeşitli devlet tiplerinin, egemenliklerine meşruiyet kazandırmak bakımından devletin kaynağına ve neliğine ilişkin bu devlet felsefelerinden birine veya aynı anda birkaçına dayanmak istedikleri görülür. Örneğin, *totaliter devlet* tipi, kendi içerisindeki çeşitlilik ihmal edilirse, büyük ölçüde devletin kaynağını ve temelini doğaya, tanrıya (ve tabii onun yeryüzündeki temsilcisi olarak papaya veya krala) veya modern dönemlerde olduğu gibi ideolojiye dayalı olarak açıklayan devlet felsefelerinden gücünü alır. Kaynağı nereye bağlanırsa bağlansın, totaliter devlet, bireysel ve toplumsal faaliyet alanları üzerinde mutlak ve bütünsel bir denetim ve baskı uygulayan devlettir. Yine örneğin, *polis devleti*, kendisini her durumda hukukla sınırlandırmak istemeyen, toplum düzeni adına hukuk dışı uygulamalara başvurma hakkına sahip olduğunu düşünen devlet tipi olarak, devleti toplumsal kaosu önlemek üzere oluşturulmuş bir yapay varlık sayan devlet felsefesiyle yakından bağıntılıdır.

17. ve 18. yüzyıllarda ortaya çıkan *modern devlet* tipi de devletin temeli ve kaynağına ilişkin olarak geliştirilmiş devlet felsefeleri içerisinde, başlıca temsilcilerini Rousseau, Hobbes, Locke ve daha sonra Kant'ın oluşturdukları ve devleti yapma/yapay bir varlık ve araç sayan devlet felsefesinden beslenir.

Modern devlet, bilindiği üzere, kilise-devlet çatışmasının ürünüdür de. Dolaşısıyla o, daha en başta, bağımsız ve laik bir kurumsal güç olarak tasarlanmıştır. Modern devlet, tüm diğer toplumsal güçlerden, kral veya devlet memurlarından bağımsızdır. Modern devlet, otorite ve işlevini Tanrı'dan veya yüksek bir amaçtan çıkarsamaz; dinsel haklılaştırmaya başvuramaz. Çünkü o, insan tarafından ve sadece insanî amaçların gerçekleştirilebilmesi için yaratılmıştır. Modern devlet, diğer güçlerin ve iktidar odaklarının güç kullanmasını engelleyen merkezleşmiş güçtür.

Tabii ki modern devlet de, egemenliğine meşruiyet kazandırmak zorunluluğu ile karşı karşıya kalmıştır. Modern devletin tasarımılanmasında bu konuda iki eğilimin yönlendirici olduğu görülür: 1. Machiavelli, Bodin ve Hobbes'a göre devlet egemenliğinin kaynağı bizzat devletin kendisidir. Başka bir ifadeyle, devlet, gücünü kendinden alır ve devlet egemenliğine ilke olarak sınır konulamaz. Devletin egemenliğinin, devletin kendisi dışındaki bir şeyle, tanrısal/dinsel bir otoriteyle, metafizik bir güçle veya bir kişi veya grupta varolduğuna inanılan bir karizma ve yücelik ile meşru kılınması gerekmez. Gücünü ve meşruiyetini kendinden alan devlet, bu nitelikleriyle, toplumu aşan, onun üstünde yer alan bir kurumlar manzumesidir. Hele hele onun sivil toplumun "zararlı" sayılan etkileriyle mücadele etmesi için onu zaten aşması gerekir. 2. Locke, Montesquieu, Spinoza ve Kant'ta devletin egemenliğine sınır getirilir. Gerçi modern devlet bağımsız bir kamusal güç olma özelliğini korumaya devam eder; fakat o artık toplum (sivil toplum) içindeki kurumlardan sadece birisi olarak görülür ve tam da bu yüzden bireyler üzerinde meşruluğu kendinden menkul bir tahakküm kuramaz. Devlet egemenliğinin kaynağı, bu egemenliğe meşruiyetini veren şey, bireyler arasındaki *toplum sözleşmesidir*. Devlet, toplum sözleşmesiyle birbirine bağlanan bireyler, yani yurttaşlar için vardır, onların aralarındaki bu sözleşmeyle meşrulaşır ve bundan ötürü topluma (sivil toplum) tâbi olmalıdır. Devlet, varlığını borçlu olduğu toplumu aşamaz.²

"HUKUK DEVLETİ" NİN KARAKTERİSTİKLERİ

Modern devlet tasarımına yön vermiş olan iki eğilimden ikincisi, özellikle hukuk devleti kavramına kaynaklık etmiştir.

"Hukuk devleti" (Rechtsstaat) terimi ilk kez Almanya'da, 1798'de Placidino ve 1813'te Welcker'in yazılarında kullanılmıştır; bu demektir ki, terimin anavatanı Almanya'dır. Bu terime karşılık olarak "state of law" gibi

² "Devlet" üzerine buradaki betimlemeler için bkz. Ernst Cassirer, *Devlet Efsanesi*, çev.: Necla Arat, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1984; Ernst Cassirer, *İnsan Üstüne Bir Deneme*, çev.: Necla Arat, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1980; R. Salomon, *Allgemeine Staatslehre*, 4. baskı, Neuwied, 1988.

bir terime İngiliz ve Amerikan literatüründe rastlanmaz. Bunun yerine bu dillerde “hukukun egemenliği” anlamında “rule of law” terimi kullanılır. Bu terim bu dillerde bizde “hukukun üstünlüğü” olarak çevrilen “supremacy of law” terimi ile birlikte kullanılıyor. Günümüzde Anglo-Amerikan dünyada “hukukun egemenliği”, bizde ise “hukukun üstünlüğü” terimlerinin daha yaygın olduğu görülüyor. Fransızca’da ise “hukuk devleti” karşılığı olarak “etat de droit” terimine ancak son zamanlarda rastlanıyor.³

Hukuk devleti kavramının ilk kez Alman dilinde kullanılmasının elbette ki bazı tarihsel nedenleri vardır. Bunların başında, Aydınlanma felsefesinin etkilerinin Almanya’ya İngiltere ve Fransa’ya göre geç ulaşmış olması gelir. Hukuk devleti kavramı, ileride değineceğim gibi, İngiliz ve Fransız burjuvazisine göre geç gelişmiş olan Alman burjuvazisinin gecikmiş ideolojisinin anahtar kavramlarından biri olma özelliğine sahiptir.

Hukuk devleti, her şeyden önce, bu kavramın tasarımı etkili olduğuna biraz yukarıda değinmiş olduğum ikinci eğilim doğrultusunda, en yalın şekilde, “hukukla sınırlanmış devlet” olarak tanımlanır. Başka bir ifadeyle hukuk devleti, kendi yaptığı hukukla kendini sınırlandıran devlettir. Bundan amacın, toplum yaşamına bir veya birkaç kişinin keyfiliğinin değil, yasaların egemen olmasını sağlamak olduğu açıktır. Aslında hukuk devleti idesi, adı konulmamış olsa da, İlkçağdan beri mevcuttur ve bu ide, devlet kudretini sınırlandırma ihtiyacının bir ürünü olagelmıştır. İlkçağdan bu yana, devlet kudreti, bu kudreti elinde tutan bir monarka, bir despota, bir hânedana, bir güçlüler ittifakına karşı, çoğunlukla Tanrı adına ve din lehine, çeşitli yöntemlere ve araçlara başvurularak sınırlandırılmak istenmiştir. Buna karşılık modern hukuk devleti idesinin karakteristiği, devlet kudretinin, öznerke merkezli Aydınlanma felsefesi doğrultusunda, *bireyin* hak ve özgürlükleri adına ve bunlar lehine sınırlandırılmak istenmesidir. Öyle ki, modern hukuk devleti tasarımının güdümleyici değerleri, *bireyin özgürlüğü* ve *insan hakları* olarak karşımıza çıkarlar. Bu değerleri yaşama geçirmek üzere devlet kudretini sınırlandırmada baş vurulan en önemli araçları şöylece sıralamak mümkündür: a) Devletin bir hukuk metni yani anayasa ile çerçevelenmesi, b) devlet kudretinin değişik organ ve kurumlar arasında paylaştırılması, yani yasama, yürütme ve yargı erklerinin ayrılığının sağlanması, c) devlet faaliyetlerinin hepsinin hukuk kurallarına bağlanması, yasaların yürütme ve yargı erkinin işlem ve eylemlerine karşı üstünlüğünün, yani hukukun egemenliğinin ve hukuk güvenliğinin sağlanması, d) hukuk kurallarına bağlılığın bağımsız yargı organlarınca sağlanması, yani yargı denetiminin gerçekleşmesi, e) bireylerin mal varlıklarına yapılan yasal veya yasa dışı

³ Mithat Sancar, “Devlet Akli” *Kıskacında Hukuk Devleti*, İletişim Yayınları, İstanbul, 2000, s. 30-32.

müdahalelerde, bireye bir tazminat ödenmesinin sağlanması, yani devletin birey karşısında malî sorumluluğunun sağlanması. Bu karakteristiklerine bakıldığında, hukuk devletinin, hak ve özgürlükleri hukuk aracılığıyla koruyan devlet olarak tasarılanmış olduğu açıktır.

Ne var ki, hukuk devleti her şeyin yasalarla çerçevelendiği bir “yasa devleti” olmakla sınırlı değildir. Çünkü bir yasa devleti, devletin her şeyi, bu arada haksızlıkları da yasal kılıf altında meşrulaştırabildiği bir yasal haksızlıklar devleti de olabilir. Bu nedenle hukuk devletinin varlığı için yukarıda sayılan araçlar, aslında hukuk devletinin sadece biçimsel ve yasal varlığını sağlarlar. Bu araçlara başvurularak ulaşılmak istenen amaç ise, bireyin sahip olduğu temel hak ve özgürlükler sayesinde kişiliğini, onurunu ve bu kişiliği güvenceye alıp geliştirmekten doğan mutluluğunu sağlamaktır.⁴ Öyle ki, araç olarak hukuk devleti, bireylerin özgür ve eşit olmaları ve insan haklarının güvence altına alınması amacına hizmet eder.⁵

Burada hukuk devleti ile güvence altına alınmak istenen temel hak ve özgürlüklerden bazılarını, sadece adlarıyla da olsa, anmak gerekir: a) Belli eylem ve faaliyetleri başkalarına zarar vermeden gerçekleştirme, b) ifade ve örgütlenme, c) siyasal parti kurma, seçme ve seçilme, partilere girme, d) siyasal iktidarı eleştirme, e) sansüre ve kovuşturmayla uğramama, f) yasalar önünde eşit muamele görme, g) yasaları değiştirme.⁶

HUKUK DEVLETİNE TARİH VE SİYASET FELSEFELERİ İÇİNDEN BAKMAK

Bilindiği üzere, hem hukuk ve hem hukuk felsefesi, normatif ve betimsel olmak üzere iki yönlü çalışan disiplinlerdir. Betimsel yönüyle hukuk ve hukuk felsefesinin en önemli görevleri, mevcut ve tarihe mal olmuş hukuk anlayışlarını, çeşitli hukuk tiplerini, hemen her hukuk tipinde ortaya çıkan temel hukuk problemlerinin bir bilgisini ortaya koymak, tanıtmak ve irdelemektir. Normatif çalışan yönüyle hukuk ve hukuk felsefesi ise, özellikle Aydınlanma çağından bu yana, hukuku, mümkün olan en yüksek soyutluk derecesinde ve en kapsayıcı kavramlar ve evrensel kılınmak istenen ilkeler üretmek temellendirmek isterler. Gerçekten de bir hukukun en yüksek normatif geçerliliğe sahip olabilmesi, ancak böyle bir soyutluk ve evrensellik ile sağ-

⁴ E. R., Huber, “Modern Endüstri Toplumunda Hukuk Devleti ve Sosyal Devlet”, çev.: Tuğrul Ansay, *Hukuk Devleti* içinde, haz.: Hayrettin Ökçesiz, HFSA Yayınları, No: 4, Afa Yayınevi, İstanbul, 1988, s. 61-62.

⁵ Peter Gilles, “Hukuk Devleti için Hukuksal Olgular Araştırmasına Karşı Hukuk Devleti”, çev.: Füsun Uyanış, *Hukuksal Olgular Araştırması ve Hukuk Devleti* içinde, haz.: Hayrettin Ökçesiz, HFSA Yayını, Alkım Yayınevi, İstanbul, 1996, s. 301.

⁶ Hayrettin Ökçesiz, “Hukuk Devleti”, *Hukuk Devleti* içinde, haz.: Hayrettin Ökçesiz, HFSA Yayını, Afa Yayınevi, İstanbul, 1998, s. 24-27.

lanabilir. Ne var ki, bir normatif hukukun ve bir normatif hukuk felsefesinin düşünsel planda ortaya koydukları soyut ve evrensel kavram ve ilkelerin yaşama tam olarak geçirilemedikleri, eksiksiz olarak uygulanamadıkları da bilinen bir şeydir. Bir normatif hukuk normunun ve giderek sisteminin soyut ve ideal evrenselliği ile pratik yaşam arasında tam bir örtüşmenin olmadığı, “normatif hukuk” ile “olgusal hukuk”un asla tam olarak bağdaşmadıkları, hukuk ve hukuk felsefesi tarihlerinin bize öğrettiği bir husustur. Bir normatif hukuk sisteminin tüm bireyler ve toplumlar için düşüncede yaratılmış ideal evrenselliği ile bireylerin ve toplumların farklı çıkar, ilgi, amaç ve değerlerinin tekiliği ve özgüllüğü arasında kapatılamaz bir uçurum kalır.⁷ En önemlisi de, evrenselci bir söylem içerisinde gruplar-üstü, sınıflar-üstü, çıkarlar-üstü, yönelimler-üstü, ideolojiler-üstü bir şekilde sunulan bir hukukun arkasında da, bir grubun, bir sosyal sınıfın ve giderek bir kültür çevresinin ilgi, çıkar, amaç, değer, yönelim, zihniyet ve ideolojisinin yattığı, yine özellikle Yeniçağ Batı tarihinden bildiğimiz bir husustur.⁸ Bu noktada bir hukuk normuna veya sistemine sadece hukukun ve hukuk felsefesinin içerisinden bakmak yeterli olmaz; konuya siyasetten ve tarih ve siyaset felsefelerinin içerisinden bakma zorunluluğu ortaya çıkar.⁹

Hukuk felsefesi gibi modern bir felsefe disiplini olan siyaset felsefesi, her felsefe disiplininde olduğu gibi, her şeyden önce, konusu hakkında değişik felsefi görüşleri içeren bir alandır. Otuz yıldır tarihselci/hermeneutik felsefe geleneği içerisinde çalışmalarını sürdüren bir felsefeci olarak, genel olarak hukuka ve özel olarak hukuk devletine, daha önceki bazı çalışmalarımda, bu geleneğe özgü bir siyaset felsefesi içerisinden baktım. Burada da, bu çalışmalarımda üzerinde durmuş olduğum bazı hususları da yeniden anmak suretiyle, tarihselci/hermeneutik açıdan kısa bir hukuk devleti irdelemesi ve değerlendirmesi sunacağım.

Tarihselci/hermeneutik felsefenin en önemli saptamalarından birisi, insanın tarihsel bir varlık olduğu, tarihsel koşullar ve koşullanmalar içerisinde ve belli bakış açıları, zihniyetler, çıkarlar ürettiği, her şeyin tarih içerisinde değiştiği ve dönüştüğüdür. Dolayısıyla insanın tasarımıyla uygulamaya koyduğu her şey, hukuk da dahil olmak üzere, tarihsellikten nasibini alır. Tarihsellik ise, en önemli karakteristiğiyle, zaman içerisinde bir defada olup bitmeyi, bir daha aynen tekrarlanmamayı ifade eder. Bu, insan ürünü olarak ortaya konulan her şeyin tekil kalması anlamına da gelir. Tarihsel-

⁷ Gustav Radbruch, *Rechtsphilosophie*, 8. baskı, Stuttgart, 1973, s. 26-29.

⁸ Doğan Özlem, “Sivil İtaatsizlik ve Liberalizm”, *Siyaset, Bilim ve Tarih Bilinci* içinde, İnkılâp Yayınevi, İstanbul, 1999, s. 47-48.

⁹ Jürgen v. Kempster, “Siyaset Felsefesi”, *Günümüzde Felsefe Disiplinleri* içinde, 2. baskı, çev./der.: Doğan Özlem, İnkılâp Yayınevi, İstanbul, 1997, s. 478-481.

ci/hermeneutik felsefede, bu nedenle, insanlara ve toplumlara ait her şeyi, kendi tarihsellikleri, kendi tekillikleri, kendi bir defalılıkları içerisinde kavramak esastır. (Bu felsefede bu kavrama şekline ‘anlama’ adı verilir). Bu felsefe geleneğinde tarihselliği aşan, her dönemde aynı kalan, tüm insanlar ve toplumlar için geçerli olan şeyleri anlatmak için kullanılan “evrensel” ve “evrensellik” terimlerinin fiktif terimler oldukları ve evrensellik taşıdıkları düşünülen ve ileri sürülen bir ilke, bir kavram, bir norm, bir düzen, bir sistem vd. de, bunlara samimi olarak inanılmış olsa bile, bir grup, bir tabaka, bir sınıf veya bir zümrenin ideal ve amaçlarına, değerlerine, zihniyetlerine, kısacası ideolojilerine bağlı olması ve *de facto* onlara hizmet etmesi bakımından, tarihsel ve tekil kalır. Başka bir ifadeyle, insanlığa ilişkin herhangi bir şey, evrenselci bir söylem içerisinde sunuluyor olsa da, asla evrensel olamaz. Tarihsellik bilinci, insana ve topluma ilişkin konularda evrensellik olmadığını, insanlık tarihinin farklı ve değişken çıkarlar, değerler, zihniyetler, ideolojiler arasındaki çatışmalar alanı olduğunun bilincidir.¹⁰

Böyle bir felsefi bilinç ve buna bağlı bir siyaset felsefesi tarzı içerisinden bakıldığında, pek tabii olarak, hukuk devleti kavramının arkasındaki grup, sosyal sınıf, zihniyet ve ideolojinin ne olduğuna bakmak gerekecektir.

Hukuk devleti kavramını yaratan bir sosyal sınıf vardır ve bu sosyal sınıf, bilindiği ve daha önce değindiğim üzere, ideoloji olarak liberalizmi benimsemiş olan burjuvazidir. Bu demektir ki, hukuk devleti kavramını liberal ütopyaadan, liberal dünya görüşünden, liberal zihniyetten ve liberal ideolojiden ayrı ele almak mümkün değildir. Alman hukuk felsefecisi ve hukukçu Neumann’ın sözleriyle ifade etmek gerekirse, “*hukuk devleti kavramını yaratmakla, burjuvazi, kendi devletini soyut devlet kavramı ile özdeşleştirmek istemiştir. Liberal burjuvazi, sadece kendi devletini hukuk devleti olarak adlandırmakla, kendi talepleriyle uyuşmayan diğer bütün devlet tiplerini, hukuksuzluk devletleri ya da despotluklar kategorisine yerleştirmiştir. Hukuk devleti kavramının ortaya atılmasında, burjuvazinin kendisini ulus, kendi devletini de soyut devlet idesi ile özdeşleştirme eğilimi gizlidir.*”¹¹

¹⁰ Bu konuda şu çalışmalara bkz.: 1) Telif çalışmalar: *Kültür Bilimleri ve Kültür Felsefesi*, 2. baskı, İnkılâp Yayınevi, İstanbul, 2000; *Max Weber’de Bilim ve Sosyoloji*, 2. baskı, Küyerel Yayınları, İstanbul, 1999; *Felsefe Yazıları*, 2. baskı, Anahtar Yayınları, İstanbul, 1997; *Metinlerle Hermeneutik (Yorumbilgisi) Dersleri* (2 cilt), 2. baskı, İnkılâp Yayınevi, İstanbul, 1996; *Bilim, Tarih ve Yorum*, İnkılâp Yayınevi, İstanbul, 1998; *Siyaset Bilim ve Tarih Bilinci*, İnkılâp Yayınevi, İstanbul, 1999. 2) Çeviriler: E. Rothacker, *Tarihselcilik Sorunu*, 2. baskı, Gündoğan Yayınları, Ankara, 1995; Werner Wung, *Georg Simmel. Yaşamı, Sosyolojisi, Felsefesi*, Ark Yayınları, Ankara, 1995; *Hermeneutik (Yorumbilgisi) Üzerine Yazılar*, Ark Yayınları, Ankara, 1996; Wilhelm Dilthey, *Hermeneutik ve Tin Bilimleri*, Paradigma Yayınları, İstanbul, 1999.

¹¹ Franz L. Neumann, “Rechtsstaat, Gewaltenteilung und Sozialismus”, Mehdi Tohidipur (ed.), *Der Bürgerliche Rechtsstaat* içinde, cilt 1, Frankfurt/M., 1978, s. 119. (Aktaran: Mithat Sancar, “Devlet Akli” Kısacasında Hukuk Devleti, agy, s. 57,

Bu durumda, hukuk devletinin arka planını görebilmek için liberalizmin ne olduğu ve onun tarihsel seyri, birkaç vurguyla da sınırlı kalsa, anımsanıp değerlendirilmelidir.

LIBERALİZM VE HUKUK DEVLETİ

Son iki yüz elli yıllık Batı siyasal tarihinin bize öğrettiği üzere, liberalizmin iki yüzü vardır ve bu iki yüz birbiriyle bağdaşmaz. Bu yüzlerden birisi “siyasal liberalizm” teriminde ifadesini bulurken, diğeri “ekonomik liberalizm” veya “kapitalizm” olarak anılır. Bir de “hukuksal liberalizm” vardır ki, ifadesini “hukuk devleti” kavramında ve idealinde bulur. Ne var ki, genellikle liberalizm, pratikte, hukuksal ve siyasal liberalizmden çok daha fazlasıyla, ekonomik liberalizm (kapitalizm), insanların doğuştan eşit olmadıklarını, insanlar arasında yetenek, zekâ ve beceri farklılıkları olduğunu, yetenekli ve becerikli olanların bu yetenek ve becerilerini özgürce sergilemeleri, serbestçe mülk ve sermaye sahibi olup yatırım yapmaları gerektiğini, toplumların da esasen bunların “özgür girişim”leri sayesinde gelişebildiklerini öğretir. Böylece siyasal ve hukuksal liberalizmin teoride kalan eşitlikçi yönü ile ekonomik liberalizmin arasındaki karşıtlık ve bundan doğan gerilim, son iki yüz elli yıldır asla giderilemeyen, hattâ sınıfları, aşırı gelir dengesizliğini, bir sosyal sınıf veya grubun diğer sosyal sınıf veya gruplar karşısında üstünlüğünü insanlar arasındaki eşitsizliğin doğal sonucu olarak gören natüralist tavrılı bu liberalizm, hukuk alanında bir hukuk devleti idesini samimî olarak ne kadar yaşama geçirmeye çalışırsa çalışsın, yine kendisinin sebep olduğu ekonomik ve sosyal eşitsizliklerden kaynaklanan toplumsal sorunların ve huzursuzlukların kendi egemenliğini tehdit etmesi karşısında ve sınırlı bir şekilde göstermiş, ekonomik ve sosyal iyileştirmelere bu tehdidin büyüklüğü ile orantılı olarak kerhen başvurmuştur. Yeniçağ Batı tarihi, bize, bu tehdidin azalması oranında liberalizmin ürünü olarak hukuk devleti, üstü ne kadar “evrensel insan hakları”, “bireyin özgürlüğü” türünden albenili kavramlarla örtülürse örtülsün; uygulamada, Batı’da burjuvazinin ekonomik konumunu güçlendirmek, mülkiyeti güvence altına alıp onu süreklileştirmek gibi bir işlev yüklemiştir. Bu nedenle bir kez daha vurgulamak gerekir ki, hukuk devleti idesi, teorik ve normatif olarak ne kadar “eşitlik” ve “özgürlük” idealleri doğrultusunda bireyi devlet karşısında korumak ve güçlendirmek hedefine göre düşünülmüş olursa olsun; son iki yüz elli yılın pratiğinin açıkça gösterdiği gibi, ekonomik liberalizmin, yani kapitalizmin eşitsizlikçi yapısının şatafatlı bir örtüsü olmaktan öteye geçememiştir. “Demokrasi”, “insan hakları” ve özellikle “hukuk devleti” gibi kavramlar, uluslararası iktidar ilişkilerinde birer araç olarak da kullanılabilmektedirler. Tabii ki durum böyle diye, bu kavramlara, konumuz itibarıyla de hukuk devleti kavramına,

en azından normatif düzeyde elbette karşı çıkılmaz. Ne var ki, bu kavramları ihraç eden Batılı devletlerin kendilerinin, yukarıda da işaret ettiğim üzere, ne ölçüde demokrat, insan haklarına saygılı birer hukuk devleti oldukları, bu kavramları ithal eden bizim ülkemiz gibi ülkelerde, herhangi bir komplekse kapılmadan, soğukkanlılıkla tartışılmalıdır. Bu konuda şüphecilik olunmalı, Batılı devletlerin kendilerini hukuk devleti olarak göstermeyi iyi becermeleri ve bunu iyi reklam etmeleri, tam birer hukuk devleti olduklarının kanıtı sayılmamalıdır. Uluslararası siyasetin, binlerce yıldan beri bir hegemonya kavgası olduğu, bugün de böyle olmaya devam ettiği açıktır. Bu kavgada her türlü silaha ve araca başvurulduğu bilinen bir husustur. Son iki yüz yıldır Batı, kendi ürettiği kavramları da birer hegemonya aracı olarak kullanmayı iyi öğrenmiştir.¹²

Şunu tekrarlayalım: "Evrensel" adı altında sunulmuş ve yürürlüğe konulmaya çalışılmış olan tüm ahlâklar, hukuklar, ekonomik düzenler ve siyaset anlayışları, tarihselliğe, bu demektir ki geçiciliğe ve tekilliğe yazgılıdır. Onlardan herhangi birinin belli bir dönemde (bu dönem, liberal Batı'nın son iki yüz elli yıllık tarihinde olduğu gibi, birkaç yüz yıllık geçmişe sahip ve hâlen devam eden bir dönem de olabilir) egemen ve yaygın bir pozisyonda olması, evrensel olduğu ve evrensel kalacağı anlamına gelmez. Liberalizmin ürünü olması bakımından evrensel olamaz ve bu, hukuk devleti kavramı için de böyledir. Hukuk devleti kavramı burjuvazinin bir tasarımıydı, onun ulus-devlet projesinin bir parçasıydı¹³ ve onun ekonomik çıkarlarına uygundu;¹⁴ ama bu tasarım evrenselci bir söylem içinde sunuluyor ve böylece herkes için geçerli olduğu sanısı yaratılıyordu.

Ne var ki, hukuk devletinin sadece kağıt üzerinde, sözde kalan bir evrensel amaca sahip olduğu, gerçekte ise Avrupa kaynaklı ve Batı-merkezci bir zihniyetin ürünü hâlinde ortaya çıktığı ve burjuvazinin yararına çalıştığı çabuk anlaşılmıştır.¹⁵ Hukuksal liberalizmin ve onun bir projesi olarak hukuk devletinin, ekonomik ve sosyal eşitsizliklerden kaynaklanan sorunların çözümünde doğrudan bir katkısının olmadığı görülmüş, onun devletin en önemli yönünü, yani devletin grup, tabaka ve sınıf çıkarlarına göre yönlendirilebilen bir aygıt olma yönünü gizlediği anlaşılmıştır. Yasalar önünde eşit sayılmak, yoksula anlamlı görünmemiştir. Evsiz barksız bir kimseye, mülkiyet hakkı bir şey ifade etmemiştir. Günümüzün kitle kültürü ve kitle organi-

¹² Doğan Özlem, "Sivil İtaatsizlik ve Liberalizm", *Siyaset, Bilim ve Tarih Bilinci* iç., agy, s. 44-49.

¹³ Bakır Çağlar, "Hukuk Devleti Evrensel midir?" (forum), *Hukuksal Olgular Araştırması ve Hukuk Devleti* içinde, agy, s. 306-307.

¹⁴ Mithat Sancar, "Devlet Aklı" *Kıskacında Hukuk Devleti* içinde, agy, s. 36.

¹⁵ Peter Gilles, "Hukuk Devleti Evrensel midir?" (forum), *Hukuksal Olgular Araştırması ve Hukuk Devleti* içinde, agy, s. 300.

zasyonu; hukuk devleti sayesinde onuru ve hakları hiç olmazsa teoride güvence altına alınmış görünen bireyi, bir araca, hattâ güdülmeye ve üretilen her şeyi tüketmeye hazır bir edilgen nesneye dönüştürmüştür. Kitle kültürü ve onun sözcülüğünü yapıp aynı kitle kültürünü aynı sahiplerine, kitlelere pazarlayan medyanın boğucu tahakkümü altında insanın otonom hareket edebileceği, düşüncelerini özgürce geliştirip ifade edebileceği ortam giderek kaybolmaya yüz tutmuştur. Hukuksal liberalizmin hukuk devleti aracılığıyla insanlık onurunu ve kişilik haklarını koruma, kişiliğin geliştirilmesi yoluyla aynı kişinin mutluluğunu sağlama hedefi, ne yazık ki, aynı liberalizmin öbür yüzünden, ekonomik liberalizmden (kapitalizmden) kaynaklanan nedenlerle, çok büyük ölçüde kağıt üzerinde kalmıştır.

“SOSYAL DEVLET” ÜSTÜNE

İşte, “sosyal devlet” kavramı, geçen yüzyıldan günümüze, yine liberal Batı’da, yukarıda değinmeye çalıştığım koşullarda ve bir tepki sonucu ortaya atılmış ve geliştirilmiştir. Kavramın geliştiricileri, sosyal demokrat ve sosyalistler başta olmak üzere sadece solcu hukukçular, hukuk felsefecileri ve siyaset felsefecileri olmamıştır. Muhafazakâr liberallerden sol liberallere, katolik sosyal reformculardan protestan sosyal reformculara kadar, kavramın değişik gruplar içerisinde değişik görüş açılarından geliştirildiğine tanık oluyoruz.

Hukuk devleti kavramı, farklı sözcüklerle ifade edilmiş olmakla birlikte, ilk kez, Kant’ın 1797’de yayımlanmış olan “Hukuk Öğretisinin Metafizik İlkeleri” adlı eserinde kullanılmıştır.¹⁶ Buna karşılık sosyal devlet kavramının, yine farklı sözcüklerle ifade edilmiş olmakla birlikte, Hegel’in ünlü öğrencisi ve Sol Hegelciliğin temsilcilerinden Lorenz von Stein’in çalışmalarında ve ilk kez 1842’de kullanıldığını görüyoruz. Arada yarım yüzyıla yakın bir dönem vardır ve bilindiği gibi bu dönem ve sonrası, literatürde, sanayileşmenin iyice yaygınlaştığı “vahşi kapitalizm dönemi” olarak geçer ki, bu, sosyal devlet kavramının böyle bir dönemde ortaya çıkmış olmasının nedenini kendiliğinden anlaşılır kılar. Bu durum bize şunu bir kez daha gösterir ki, hukuk devleti kavramı nasıl ki burjuvazinin devletle karşıt düşmanın bir ürünü olmuşsa; “sosyal devlet” kavramı da kapitalist güdümlü sanayileşme

¹⁶ Immanuel Kant, *Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre* (Hukuk Öğretisinin Metafizik İlkeleri), (1797). Kant’ın burada kullandığı terimler, “die auf dem Rechtsboden stehende Staat” (hukuk zemininde duran devlet), “die Saat, die sich auf dem Recht erbaut” (kendini hukuk üzerinde inşa eden devlet)’dir. Bkz. Immanuel Kant, *Werkausgabe*, yayımlayan: Wilhelm Weischedel, cilt VIII, s. 59, 72, 75, Suhrkamp Verlag, Frankfurt/M., 1978.

nin doğurduğu aşırı eşitsizliklere karşı gelişen tepkilerin bir ürünü olmuştur.¹⁷

Burada sosyal devlet kavramının gelişim tarihine girmeme tabii ki imkan yoktur. Bununla birlikte kavramın içeriğine, onu hukuk devleti ile karşılaştırmak amacıyla, genel başlıklar halinde yer vermek mümkündür:

a) Sanayi toplumunun bir ürünü olması bakımından, sosyal devlet kavramı, ancak, güçlü bir sermayenin, makineli üretimin ve standartlaşmış kitle-sel ihtiyaçların bulunduğu bir ekonomik ortamda ortaya atılmıştır.

b) Sosyal devlet kavramı, kendi sınıflarının bilinciyle hareket eden kişilerin oluşturduğu bir toplum için kullanılabilir. Bunların bulunduğu, eşitsizliğin yaygınlaştığı bir toplum için kullanılabilir. Bunların bulunduğu bir ortamda, sosyal devlet, sınıflar arasındaki uçurumun azaltılması, eşitsizliklerin asgariye indirilmesi, sosyal ve kültürel imkânlardan herkesin yararlanabilmesi amaçlarını gözetken bir devlet olarak düşünülür. Tabii böyle bir devlet, ekonomik liberalizmin şiarı olan “laissez faire, laissez aller” (bırakınız yap-sınlar, bırakınız geçsinler) temelinden ayrılıp zayıf sınıf ve grupların korunmasına hizmet eden, bu amaçla sosyal müdahalelerde bulunan müdahaleci bir devlettir. Bu devlet, gelir ve mülkiyet bakımından aşırı eşitsizlikleri önlemek için toplumsal varlık ve hizmetlerin daha eşitlikçi bir şekilde dağıtılmasını hedefler.

c) Ancak sosyal devletin işlevleri, yukarıda sayılan işlevlerle sınırlı değildir. Hattâ onun esas işlevi, yukarıda sayılan işlevlerin yerine getirilmesi yoluyla, sosyal sınıf, tabaka ve gruplar arasındaki karşıtlık ve çatışmaları asgariye indirmektir. Sosyal devlet, farklı sınıf, tabaka ve gruplar arasındaki karşıtlıkları sosyal entegrasyon yoluyla gidermeye çalışan devlettir.

d) Hukuk devletinin temel değerlerinin “yaşama”, “özgürlük”, ve “mülkiyet” olduğu söylenebilir. Bunlara karşı sosyal devletin temel değerleri, “yaşama güvenliği”, “tam istihdam” ve “çalışma gücünün korunması”dır. Öyle ki, hukuk devletinin amacı bireyin ve toplumun devlete karşı korunması iken; sosyal devletin amacı, bireyi ve toplumu devlet aracılığıyla korumaktır. Sosyal devlet, devlet müdahalesini gerekli gören ve gerekli kılan devlettir. Bu bakımdan, hukuk devleti yandaşlarının devleti her türlü müdahaleden elini çekmiş, kendisini sadece savunma ve eğitim görevleriyle sınırlandırmış bir “bekçi devlet” konumuna indirme isteklerinin sosyal devlet idesine sahiplenilenlerin istekleriyle karşıtlık içinde olduğu apaçıktır. Öyle ki, sosyal

¹⁷ Bkz. E. W. Böckenförde, “Rechtsstaat”, *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, yayımlayanlar: Joachim Ritter/Karlfried Gründer, s. 452-466, Wissenschaftliche Buchgesellschaft Darmstadt, cilt 6, Darmstadt, 1980; Ernst Rudolf Huber, “Lorenz von Stein und die Grundlegung des Sozialstaates”, *Nationalstaat und Verfassungsstaat* içinde, 1965, s. 127 vd.; Doğan Özlem, “Ahlak Hukuku Önceler”, *Felsefe Tartışmaları* dergisi, sayı: 27, s 29-45, İstanbul, 2000.

devlet fikrinin birçok savunucusu için hukuk devleti özellikle ekonomide devre dışı bırakmak isteyen burjuvazinin çıkarlarına hizmet eden bir araç olmaktan, ancak sosyal devlet sayesinde çıkabilir.

Bütün bu özellikleriyle sosyal devlet, kısa yoldan, devlete sosyal sorumluluk yükleyen devlet olarak da tanımlanabilir. “Sorumluluk” ise, bilindiği üzere ve öncelikle, bir ahlâk kavramıdır. Dolayısıyla sosyal devlet, ekonomik değerlerle en azından aynı düzeyde tutulması gereken bazı temel ahlâksal değerler üzerinde yükselir. Devletin sosyal sorumluluğu, her bireyin herkes için ve herkesin her birey için sorumlu olduğunu belirten temel ilkedir. Bu demektir ki, toplumun tüm üyeleri birbirlerine sosyal yükümlülüklerle bağlıdır. Bununla ilintili olarak, bireylerin topluma karşı sosyal yükümlülükleri olduğu gibi, toplumun da bireylere karşı sosyal yükümlülükleri vardır.¹⁸

HUKUK DEVLETİNİ SOSYAL DEVLET İÇİNE ALMAK

Hukuk devletini sosyal devletle bağdaştırmak amacıyla geçen yüzyıldan beri sosyal hukuk devleti gibi bir kavramın üretildiği ve bu kavram çevresinde yoğun tartışmaların olduğu bilinmektedir. Aslında en az yüz yıldır, Batı anayasalarında ve bizim anayasalarımızda sıklıkla geçen hukuk devleti yanında, pek az geçse de, sosyal devlet kavramına da yer verildiğini görüyoruz. Ne var ki hukuk devleti ile sosyal devlet kavramları bu anayasalarda yan yana durmakla birlikte, aralarında anlam ve amaç bakımından bir ortaklık kurulmuş olduğu da pek söylenemez. Öyle ki, bu anayasalarda sosyal devlet kavramına yasak savma kabilinden, kerhen yer verildiği izlenimine bile kapılmak mümkündür.

Yukarıdan beri belirtmeye çalıştıklarımdan şu çıkarılabilir ki, bu iki kavram arasındaki ilişkide belirleyici olan, ortaklıklardan çok farklılıklar ve hattâ karşıtlıklardır. Bu karşıtlıkların temelinde, devlete biçilen rollerin farklılığı yatmaktadır. Devlet kapitalist ekonomiyi, özgür girişimciliği koruyan ve teşvik eden, ama kendisi ekonomiye hiçbir müdahalede bulunmayan bir bekçi işlevi gören bir hukuk devleti olmakla mı kalacaktır; yoksa o, sosyal sorumluluk temel ilkesi doğrultusunda, eşitsizliklerin asgariye indirilmesi amacıyla ekonomiye ve toplum yaşamına müdahalelerde bulunan bir sosyal devlet mi olacaktır? Sorun, devletin egemenliğinin niteliği ve sınırları sorunu olarak da ortaya konulabilir. Müdahaleci devletten hoşlanmayan liberaller, ne var ki, sosyal eşitliğin ve sosyal adaletin nasıl sağlanacağı konularıyla, hele bir sosyal devlet fikriyle hiç de yoğun şekilde ilgilenir görünmüyorlar. Açık-tır ki, hukuk devleti, açık veya örtük, özgür girişimciliğe ve pazar ekonomi-

¹⁸ Ernst Rudolf Huber, “Modern Edüstri Toplumunda Hukuk Devleti ve Sosyal Devlet”, *Hukuk Devleti* içinde, hazırlayan: Hayrettin Ökçesiz, agy, s. 60-71.

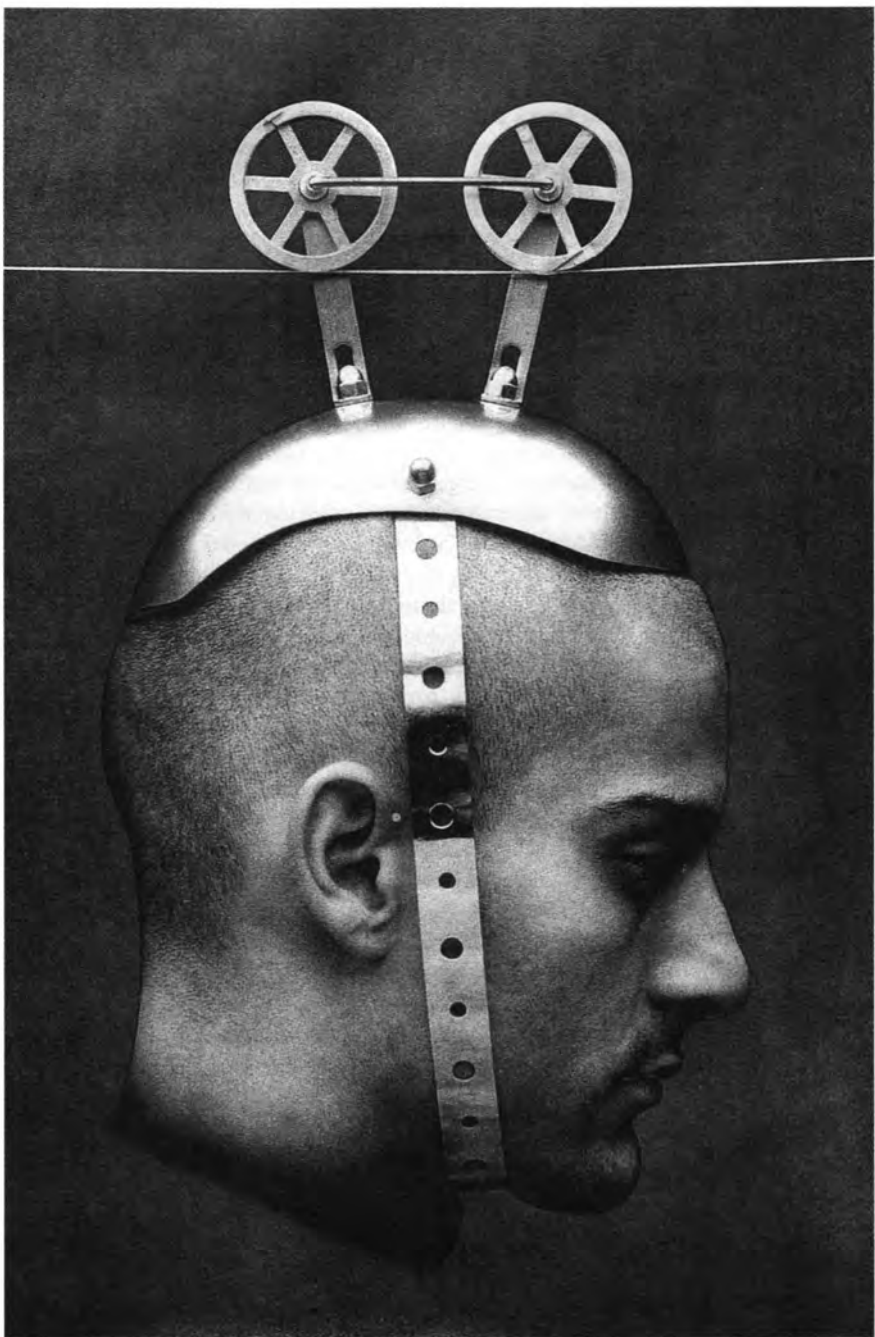
sine dayalı bir sosyo-ekonomik düzeni veri kabul ederken; sosyal devlet, böyle bir sosyo-ekonomik düzenin yol açtığını bildiğimiz eşitsizliklerin giderilmesi amacıyla, bu düzene sınırlamalar getirmek ister. Batılı birçok ekonomist, hukukçu ve siyaset felsefecisinin, hukuk devleti ile sosyal devletin bağdaştırılmasına yönelik olarak bir “sosyal pazar ekonomisi” fikri üzerinde düşünmeleri boşuna değildir. Ne var ki, hukuk devleti ile sosyal devleti bağdaştırma, bunları tek bir kavramsal çatı altında birleştirme çabaları, hiç de başarılı olamamaktadır. Çünkü bunların arasındaki karşıtlık, özellikle son yüz yıldır daha iyi görüldüğü üzere, giderilebilecek türden bir karşıtlık değildir.

O hâlde yapılması gereken nedir? Bana göre ilk yapılması gereken, bu karşıtlığı, her türlü bağdaştırma denemesinden, eklektizmden kaçınmak suretiyle, kabul etmektir. Sorun, karşıtları bağdaştırmak değil, karşıtların hangisine devlet yönetiminde ve toplum yaşamında öncelik verileceğine karar vermektir. Şunu açıkça görmek gerekir: Devlet, birçok çehresi olan ve birbirine karşıt hattâ çelişik işlevleri yerine getirmek durumunda bulunan bir kurumlar topluluğudur. Devletin birbiriyle karşıt veya çelişik işlevlerini tutarlı bir mantıksal bütünlük içerisinde birleştirme denemeleri başarılı olamamış, hattâ karışıklığa yol açmıştır. Devleti, organları ve işlevleri arasında tam bir uyum bulunan bir yapıya kavuşturma istekleri; yönetimin, özellikle devleti yönetme sanatı olarak siyasetin ne olduğu konusunda yeterince açık bir bilince sahip olmayanlardan gelmiştir. Devlet, her zaman, iktidarı elinde bulunduranların ve bunların muhaliflerinin kendi açılarından yön vermekten vazgeçemedikleri bir kurumlar topluluğudur. Şunu gözden kaçırmamak gerekir: “Siyaset üstü devlet” fikri de, “hukukun üstünlüğü” terimi ile de ifade edilen “devlet üstü hukuk” fikri de birer fiksiyondurlar. Böyle bir devlet ve böyle bir hukuk yoktur, olmamıştır. Hukuku, her zaman, siyasetin güdümünde olan devlet yapar. Hukuku olduğu kadar devleti yüceltmek de abestir. Çünkü onların siyasi çıkar ve tercihlerden bağımsız birer özü, birer kendiliği (entity) yoktur.

Sözlerimi, hukuk devleti ve sosyal devlet kavramlarının, son belirttiklerim ışığında bir değerlendirmesi ile bitirmek isterim.

Hukuk devleti ile sosyal devletin çeliştiklerini söyleyerek yalnızca hukuk devleti fikrini öne çıkaranların samimiyetlerinden şüphe edilmese bile, bu öne çıkarışın eşitsizlikçi, liberal sosyo-ekonomik düzenin devamını arzulayanların işine geldiği açıktır. Bunun gibi, hukuk devletinin sosyal devleti zaten içerdiğini ileri sürenlerin, bunun örneklerini vermekte zorlandıkları ortadadır. Tüm bunlara karşılık sosyal devlet, ancak, onu hedefleyen sosyal grupların siyasal mücadeleleri ile gerçeklik kazanabilir. Bana göre, liberaller ve kapitalistler de dahil, herkesin sosyal devlete ihtiyacı

vardır. Ve en önemlisi, hukuk devletinin hedefi olan özgür kişiliğin güvence altına alınması, sosyal gerilim ve çatışmaları asgariye indirme imkânı sağlayan sosyal devletin varlığıyla mümkündür. Sınıfsal ve ideolojik çıkarların örtüsü olmaktan olabildiğince çıkmış bir hukuk devletine, tam da, onun hiç olmazsa kağıt üzerinde amaçlar görüldüğü şeyin, yani özgür kişiliğin güvenceye alınması bakımından da ihtiyaç vardır. Öyle ki, hukuk devleti ancak sosyal devlet içerisinde anlam, değer ve işlev kazanabilir. Sosyal devlet tarafından sağlanan bir asgari sosyal güvenlik ortamının bulunmadığı yerde hukuk devletinin kendi başına bir değeri olamayacağı gibi, “hukukun üstünlüğü” gibi bir terimin de fazla bir anlamı olamaz. Hukuksuz olmaz, ama sadece hukukla da olmaz.



“Şiddet Estetiği” (Habermas).

Colin Foulkner, *Graphis Photo*, New York, 1996.

ŞİDDET, ŞİDDET TEKELİ VE DEMOKRATİK HUKUK DEVLETİ

Mithat Sancar*

I. HOBBS VE LEVIATHAN'LA BULUŞMA YA DA MODERN DEVLETİN DOĞUŞU

Hobbes'a itimat ettik ve toplumsal barışı, güvenliği ve uygarlığı sağlayacağına inanarak “modern devlet”i ya da “Leviathan”ı oluşturduk. Hobbes, “devlet olmadıkça herkes herkese karşı daima savaş halinde” olacaktır di-yordu bize. Üstelik “bu savaş herkesin herkese karşı savaşıdır”. Bu durumun ne gibi sonuçlar doğuracağını hepimiz bilebiliriz, ama Hobbes yine de hatırlatmaktan geri kalmıyor: “Böyle bir ortamda, çalışmaya yer yoktur; çünkü çalışmanın karşılığı belirsizdir. Ve dolayısıyla toprağın işlenmesine de yer yoktur; ne denizcilik, ne deniz yoluyla ithal edilebilecek malların kullanılması, ne rahat yapılar, ne fazla güç gerektiren şeyleri kaldırmak ve taşımak için gereken şeyler, ne zaman hesabı, ne sanat, ne yazı ne de toplum vardır. Hep-sinden kötüsü, hep şiddetli ölüm korkusu ve tehlikesi vardır; ve insan hayatı yalnız, yoksul, kötü, vahşi ve kısa sürer.”¹

* Doç. Dr. Mithat Sancar, Ankara Üniversitesi, Hukuk Fakültesi.

¹ Thomas Hobbes, *Leviathan*, Çev. Semih Lim, YKY, 2. Baskı, İstanbul 1995, s. 94-95.

Hobbes'un bu savaşı sona erdirmenin vazgeçilmez yolu olarak önerdiği devlet, herhangi bir devlet değil; gücü merkezileştirmiş, şiddeti tekeline almış bir yeryüzü tanrısıdır. Çünkü ona göre, *"insanlar(ın) hepsini birden korku altında tutacak genel bir güç olmadığı vakit"* savaş halinden kurtulmak mümkün değildir. *"Böylesi genel gücü kurmanın tek yolu, (insanların) bütün kudret ve güçlerini tek bir kişiye veya hepsinin iradesini oyların çokluğuyla tek bir iradeye indirgeyecek bir heyete devretmeleridir. ... İşte ... barış ve savunmamızı borçlu olduğumuz ölümlü tanrının doğuşu böyle olur. Çünkü her bir kimsenin ona verdiği yetkiyle onun elinde o kadar çok kudret ve güç toplanmış olur ki, bu kudret ve gücün dehşetiyle, bütün insanların yurtta barış ve yurtdışında düşmanlara karşı yardımlaşma yönündeki iradelerini birleştirip biçimlendirmeye muktedir hale gelir."*²

Bu satırların yazıldığı zamanın (kitabın yayın tarihi 1651), modern devletin karakter çizgilerinin netleşme dönemine denk düştüğü dikkate alınırsa, Hobbes'un *"modern devletin resmini çizen ilk düşünür"*³ ya da *"özgün modern devletin ilk kuramcısı"*⁴ olduğu kolaylıkla söylenebilir.

Şüphesiz modern devlet olarak adlandırılan siyasal örgütlenme tarzı, salt Hobbes istedi diye ortaya çıkmış değil; Hobbes'un da bu yapıyı tasvir ve arzu etmesine yol açan karmaşık bağlantılar ve türlü nedensellikler var. Ancak modern devletin oluşumuna giden ve ne zaman başladığı da dahil bir çok yönü çetin tartışmalara konu olan uzun sürecin sadece ayrıntılarını değil ana hatlarını bile irdelemek, bu yazının hedefini ve iddiasını aşar. Bu nedenle bütün bunları bir kenara bırakarak, modern devletin, en kaba ifadesiyle, post-feodal siyasî egemenlik biçimini nitelediğini söyleyelim. Biraz daha açarsak; modern devlet, Avrupa'da feodal parçalanmışlığın coğrafi ve siyasî merkezleşme yoluyla aşılması sonucu ortaya çıkan ve feodal siyasî örgütlenme biçiminden esasta açıkça farklılaşan bir devlet tipidir. Bu açıdan, *"iktidarın çoklu yer ve kaynakları üzerine kurulmuş toplumlardan tek bir meşrulaştırıcı yapıya dayanan toplumlara geçiş"* süreci olarak tanımlayabileceğimiz modern devletin ortaya çıkışında feodalitenin *"çok merkezli ve çoğulcu iktidarlardan yapısından bölünmemiş bir sosyal düzende hüküm süren bir iktidar merkezine kayması"* belirleyici rol oynamıştır.⁵

Modern devlet, önce Avrupa'da başlayan genel modernlik sürecinin gide rek bütün dünyaya yayılmasını sağlayan taşıyıcı unsurlardan biri olmuş ve bu süreçle birlikte evrensel bir model haline gelmiştir. Yani yaşadığımız dünya

² Hobbes, s.130.

³ Cemal Bali Akal, *Sivil Toplumun Tanrısı*, AFA Yay., İstanbul 1990, s.101.

⁴ Christopher Pierson, *Modern Devlet*, Çev. Dilek Hattatoğlu, Çiviyazıları, İstanbul 2000, s.24.

⁵ Pierson, s.28.

modern devletler dünyasıdır. Ancak modern devletin oluşumu, bütün ülkelerde eşzamanlı ve özdeş bir süreç olarak değil, farklı ülkelerde değişik tarz ve zamanlarda gerçekleşmiştir. Aradaki bu önemli farklılıkları silmemek veya silikleştirmemek için, “modern devlet” tamlamasını bir toplayıcı kavram, daha doğrusu bir “ideal tip” olarak anlamak gerekir. Max Weber’in kullandığı anlamda “ideal tip”te, gerçeklikte gözlenen bazı özelliklerin öne çıkarılması ve bazılarının bir yana bırakılması yoluyla inşa edilmiş bir model tasarımı ya da soyut bir düşünsel kurgu söz konusudur. Bu kurgunun yapı taşlarını, tanımlanmak istenen olgunun özü sayılan vasıflar oluşturur. Ancak burada, toplumsal gerçekliğin karmaşık yapısından kaynaklanan ve bu anlamda belli bir somut olay ya da ampirik olgu açısından tipik olmayan özelliklere yer verilmediğinden, ideal tipler, gerçek yaşamda kavramsal saflıkları içinde bulunmazlar; yani bir bakıma “saf tipler”dir. Ayrıca “ideal tip”e vücut verdiği varsayılan ortak vasıfların da, gerçeklikte farklı görünümünde somutlaşması mümkündür. Bununla beraber farklı somutlaşma biçimleri ortak özden uzaklaşma anlamına gelmediği sürece, ideal tipin dışına çıkma söz konusu olmaz.

II. MODERN DEVLETİN OMURGASI: ŞİDDET TEKELİ

Modern devletin özsel vasıflarını belirlerken Hobbes’un tespitlerinden hareket etmek ve oradan Max Weber’e yönelmek, modern devletle ilgili incelemelerde neredeyse gelenek haline gelmiştir. Bu çerçevede, isimlendirmedeki farklar bir yana üç aşağı beş yukarı aynı kelimeleri içeren değişik listeler çıkarılmıştır. Bütün bu çabalarda özün de özü denebilecek bir vasıf hemen teşhis edilebiliyor. Bu da şiddet tekelidir. Weber, bu konuda çok açık sözlüdür: “*Modern devlet, bütün siyasal birlikler gibi, sosyolojik olarak ancak kendine özgü somut araçları açısından tanımlanabilir: o da fiziksel güç ve şiddet kullanımudur.*”⁶ Buna göre modern devlet, “*belli bir arazi içinde fiziksel şiddetin meşru kullanımını tekelinde bulunduran insan topluluğu*”nu ifade eder.⁷

Gerçi yönetme, her zaman şiddet araçları üzerinde belli bir denetimi içerir. Bu açıdan askeri güç, modernlik öncesi uygarlıkların da önemli bir özelliği olmuştur. Ancak bu uygarlıklarda siyasal merkez, hiçbir zaman sürekli bir askeri destek sağlamaya yetkin değildi ve tipik olarak, kendi topraklarında şiddet araçları üzerinde tekeli bir kontrolü sağlamanın çok uzağındaydı. Yöneticilerin askerî kuvveti, her zaman için ya bütün bağlarını kesip atmaya ya da doğrudan doğruya yönetici gruplara başkaldırmaya hazır yerel prensler

⁶ Max Weber, *Sosyoloji Yazıları*, çev. Taha Parla, Hürriyet Vakfı Yay., 2. Baskı, İstanbul 1987, s.79 80.

⁷ Weber, s.80.

ya da kumandanlarla ittifak kurmaya dayanırdı. Şiddet araçlarının, kesinleşmiş sınırlar içinde başarılı biçimde tekel altına alınması, modern devlete özgüdür.⁸

Ortaya çıktığı zamandan beri, devletin fiziksel şiddeti tekeline almasının bir zorunluluk olduğu inancı öylesine yaygınlaşmıştır ki, şiddet tekeli neredeyse “doğal” bir olgu olarak görülmüş ve sosyal bilimlerde egemen bütün yaklaşımlar, bunu bir veri olarak kabul edegelmişlerdir. Geleneksel olarak, fiziksel şiddet üzerindeki devlet tekelinin, sosyolojik meşruluğunu toplumsal barışı ve güvenliği gerçekleştirme hedef ve işlevinden aldığı; başka bir ifadeyle, modern devlete bu tekelin, şiddeti toplumsal ilişkilerden tasfiye etme veya toplumsal ilişkilerde şiddet kullanımını en aza indirme karşılığında verildiği kabul edilir. Sivilleşme ya da uygarlık denen sürecin ancak bunun üzerine harekete geçebildiği de, geleneksel açıklama modelinin bir diğer kabulüdür. Esasen Hobbes’un da modern devlete bize vaat ettiği en büyük hediye budur.

III. MODERNLİĞİN DİYALEKTİĞİ: BARBARLIK MI, UYGARLIK MI?

Modern devletin oluşum sürecinde belirleyici gelişmelere tanıklık etmiş olan 17. ve 18. yüzyılların burjuva siyasal teorisinde de uygarlık, şiddetten arınma, ondan kurtulma veya şiddeti yaşamın önemli alanlarından tasfiye etme konusundaki daimî sorunu çözmekle yükümlü bir proje olarak anlaşılyordu.⁹ Bu yaklaşım, izleyen zamanlarda da hararetli savunucular bulmuş ve etkisi günümüze kadar ulaşmıştır.

Uygarlaşma süreci ile şiddetin toplumsal ilişkilerden çıkarılması arasında doğrusal bir ilişki kuran çağdaş teorisyenlerin en ünlüsü herhalde Norbert Elias’tır. Toplumsal ilişkileri şiddetten kurtarmayı “toplumsal edilginleştirme” formülüyle kavramsallaştıran Elias, fiziksel şiddetin devlet tekeline alınmasını, uygarlaşma sürecinin muharrik gücü olarak görür.¹⁰ Yazara göre, esasen uygarlık da, “şiddetten arınmış toplumsal yaşam” ya da “insanlar arası ilişkilerde şiddetin yok olması” anlamına gelir. Gerçi Elias, “uygarlık” tanımının, bunun dışında, olumlu özelliklerle de tamamlanması gerektiğini söyler; ancak ona göre, bu özelliklerin ortaya çıkabilmesi de, her şeyden önce fiziksel şiddetin toplumsal ilişkilerden tasfiyesine bağlıdır.¹¹ Şiddet

⁸ Anthony Giddens, *Modernliğin Sonuçları*, Çev. Ersin Kuşdil, Ayrıntı Yay., İstanbul 1994, s.57-58.

⁹ Bkz. John Keane, *Şiddetin Uzun Yüzyılı*, Çev. Bülent Peker, Dost Yay., Ankara 1998, s.27, 29 ve Helmut König, *Zivilisation und Leidenschaften. Die Masse im bürgerlichen Zeitalter*, Reinbek bei Hamburg, 1992, s.21.

¹⁰ Norbert Elias, *Über den Prozess der Zivilisation*, C.2, Farnkfurt am Main 1978, s.,320, 353.

¹¹ Norbert Elias, *Studien Über die Deutschen. Machtkämpfe und Habitusentwicklung im 19. und 20. Jahrhundert*, Frankfurt am Main 1989, s.225. (Kitabın burada atfı yapılan bölümünün Türkçe çevirisi

tekelinin oluşumuyla insandan insana yönelen tehdidin sıkı kurallara bağlandığını, hesaplanabilir/öngörülebilir hale geldiğini ve böylece günlük yaşamın sürekli güvensizlik ortamından kurtulduğunu belirten Elias, bunun genel olarak uygar davranış biçimlerinin oluşumu açısından yaşamsal önem taşıdığını savunur.¹²

Acaba gerçekten böyle mi olmuştur? Yani Hobbes'un vaadi gerçekleşti mi, Elias'ın teorisi modern dünyanın toplumsal ve siyasal gerçekliğiyle örtüşüyor mu? Yani şiddetin tek merkezde yoğunlaşması ya da meşru şiddet kullanımının tekelleşmesi, modern öncesi toplumlar ile modern toplumlar arasında "toplumsal edilginleşme" veya "insanlararası ilişkilerde şiddetin ölçüsü" açısından ciddi bir fark yarattı mı?

Uygarlık kavramını bu haliyle aldığımızda, yani salt şiddet sorunuyla ilişkisi içinde tanımlayarak asgarileştirilmiş ve saflaştırılmış anlamıyla kullandığımızda, yukarıdaki soruları modernlik-barbarlık ilişkisi ekseninde de formüle edebiliriz. O zaman soruyu şu şekilde koymamız gerekir: Acaba modernleşme, barbarlıktan kopuş sürecini mi işaretler? Barbarlık, artık tarihe gömülmüş, zaman ve mekân itibarıyla modern öncesi olarak nitelenen toplumlara özgü bir "haslet" midir; yoksa modernliğin toplumsal yaşam ve örgütlenme biçimine uygun bir dönüşümle varlığını sürdürmekte midir?

Toplumsal bilimlerde alışılmış olduğu üzere bu sorulara verilen cevaplar, gerçekliği görüş ve yorumlayış tarzına bağlı olarak farklılaşıyor. Az bir indirgemeye bu cevapları üç temel yaklaşım içinde toplamak mümkündür.

1. UYGARLAŞMA: MODERNLİĞİN TEMEL İLKESİ

Bu yaklaşımda uygarlaşma modern toplumların aslî ilkesi, barbarlık ise karşıt ilkesi olarak görülür. Modernleşmenin uygarlaşma yolunda yapısal ve sürekli bir ilerlemeyle belirlendiği fikri, klasik sosyologlar olarak niteleyebileceğimiz Max Weber, Herbert Spencer, Auguste Comte gibi düşünürlerce değişik bağlamlar içinde ve kendilerine özgü vurgu ve temellendirmelerle hep savunulmuştur. Ayrıca uygarlaşmış modernlik ile uygarlıktan nasiplenmemiş, bu anlamda "barbar" modernlik öncesi arasında keskin bir ayrım çizgisinin yer aldığı şeklindeki tasavvurun, bizzat modern toplumların kendileriyle ilgili algılarında da derin etkileri vardır.¹³ Bu iyimserliğin temelinde, akla ve akılcılığa duyulan güvenin yattığı biliniyor. Buna göre akıl ve

için bkz. "Şiddet ve Medeniyet: Fiziki Şiddet Üzerindeki Devlet Tekeli ve Bunun İhlali", Çev. Ahmet Çiğdem-Levent Köker, John Keane (Der.), *Sivil Toplum ve Devlet. Avrupa'da Yeni Yaklaşımlar*, Ayrıntı Yay., İstanbul 1993, s.196 vd.).

¹² Elias, *Über den Prozess der Zivilisation*, C.2, s.325 vd.

¹³ Max Miller/Hans-Georg Soeffner, "Modernität und Barbarei. Eine Einleitung", aynı yazarlar (Ed.), *Modernität und Barbarei. Soziologische Zeitdiagnose am Ende des 20. Jahrhunderts* içinde, 2. Baskı, Frankfurt am Main 1996, s.14-15.

akılcılık yerleştikçe, akıldışının ve akılsızlığın bir yansıması olan şiddet de, toplumsal ilişkilere damgasını vuran bir faktör olmaktan çıkacak; aklın ışı-ğıyla aydınlanan toplumlar, böylece karanlıkla eş anlamlı olan şiddet ve bar-barlıktan kurtulacak. Aklın sağladığı öz ve dış denetim, denetimsiz dürtülerin bir ürünü olan bu fenomenlerin tasfiyesiyle belirlenen bir ilerleme sürecini mümkün kılacak, bunların “normallik” olmaktan çıkarak, “sapma” ya da “istisna” haline geldiği bir toplumsal düzene böylece ulaşılacak.¹⁴

Modernliği bir uygarlaşma süreci olarak sunan tez, Elias’ın çalışmaların-da yeniden formüle edilmiş bir şekilde çıkar karşımıza. Ancak Elias, modernliğin uygarlaşma alanındaki kazanımını ilerleme gibi olumlu bir parametreyle değil, yıkıcı bir potansiyelin gemlenmesi gibi olumsuz bir unsurla açıklar. Buna göre modernliğin uygarlaştırıcı etkisi; iktisat, siyaset, hukuk, bilim gibi toplumsal işlev sistemleri düzleminde yaşanan akılcı ilerlemelerde değil; yıkıcı bir potansiyelin gemlenmesi, yani şiddetin ve saldırganlığın denetlenmesi ve giderek toplumsal ilişkiler ağının dışına itilmesi gibi çok daha aslî bir düzlemde yatar.¹⁵ Bu düzlem itibarıyla modern toplumlar ile modern öncesi toplumlar arasında esaslı bir fark olduğunu savunan Elias, insanlığın gelişiminde, daha önce hiçbir zaman milyonlarca insanın zamanımızın büyük devletlerinde ve kentlerinde olduğu denli barış içinde –yani fiziksel şiddetin önemli ölçüde yok edildiği bir durumda– yaşamamış olduklarını belirtir ve bunu fizikî şiddet üzerindeki meşru devlet tekeline bağlar.¹⁶

Şiddetin toplumsal yaşamdaki yeri ve ölçüsü konusunda benzer değerkendirmelere Anthony Giddens’ta da rastlıyoruz. Ona göre de, modern öncesi toplumlarda çeşitli güvensizlik kaynakları arasında “insanî şiddetin yaygınlığı” önemli yer tutuyordu. Avcı ve toplayıcı kültürlerin içindeki ve birbirleri arasındaki şiddet düzeyi genelde epeyce düşük olmuştur ve bunların özel savaşıları yoktu. Silahlı orduların ortaya çıkışıyla durum değişti. Toprağa dayalı devletlerin çoğu, doğrudan doğruya askeri güce dayanıyordu. Ancak, bu tür devletlerde yönetici otoritelerin elinde olan şiddet araçlarının denetimi tekeli eksiksiz olmaktan çok uzaktı. Bu tür devletler, hiçbir zaman modern devletlerin ölçütlerinde bir iç barışa sahip olamamışlardır.¹⁷

Yirminci yüzyılın iliklerine kadar şiddete bulanmış ve kanla boyanmış panoraması karşısında soruna global değil de dünyayı iki bölgeye ayırarak yaklaşmayı deneyenler de var. Bu yaklaşıma göre, dehşet dolu bir yüzyılın

¹⁴ Bkz. Wolfgang Bonss, “Gewalt als gesellschaftliches Problem”, Max Miller / Hans-Georg Soeffner (Ed.), *Modernität und Barbarei. Soziologische Zeitdiagnose am Ende des 20. Jahrhunderts* içinde, 2. Baskı, Frankfurt am Main 1996, s.70-71.

¹⁵ Miller/Soeffner, s.15.

¹⁶ Elias, *Studien über die Deutschen*, s.227.

¹⁷ Giddens, s.97-98.

ardından artık dünya iki kesime ayrılmış bulunuyor. Bunlardan birincisi, “demokratik barış bölgesi”dir. Öbür bölgeye göre daha müreffeh parlamenter demokrasileri içine alan, bir tür “güvenlik topluluğu” oluşturan bu bölgede, ulusal güvenlik hesapları, askerî güç ve savaş siyaset araçları olmaktan çıkmış, toplumsal barış kural haline gelmiştir. Dünyanın geri kalanıysa, şiddetli anarşinin hüküm sürdüğü, savaş ve savaş beylerinin, açlık ve hukuksuzluğun kıskacına sıkışıp kalmış bir bölge oluşturur. Darbe ve devrimlerin, iç ve uluslararası savaşların, iç katliam ve kanlı bastırma hareketlerinin girdabına kapılmış olan bu bölgede medenîlik ve istikrar boş sözden ibarettir.¹⁸

2. BARBARLIK: MODERNLİĞİN CEVHERİ

Modernlik-barbarlık, uygarlaşma-şiddet denklemlerinin çözümüyle ilgili diğer yaklaşım, barbarlık ile modernliğin ve uygarlaşma ile şiddetin birbirlerini dışlayan olgular değil, iç içe geçmiş tezahürler olduğu şeklindeki temel teze dayanır. Bu tezin özellikle Horkheimer ile Adorno’da temsil edilen ve özgün ifadesini “*Aydınlanmanın Diyalektiği*” eserinde bulan radikal yorumunda, barbarlık uygarlaştırıcı modernliğin çekirdeği veya en azından gizli temel ilkesi olarak görülür. Üstelik bunun temelinde, modernliğin ve aydınlanmanın o çok güvendiği aklın “araçsal” kullanımı yatar. Michel Foucault ile Zygmunt Baumann’ın tahlillerini de bu yorumun uzantısı olarak anlamak mümkün. Zikrettiğim düşünürlerden sadece Baumann’ın tespitlerini, bu yazının çerçevesiyle örtüşmesi dolayısıyla biraz daha yakından ele alacağım.

Modernliği uygarlaşma yolunda kesintisiz bir ilerleme olarak gören anlayışın tam tersine, modernlik ile barbarlığın sürekli daha kötüye giden şiddet spiralinde yan yana durduğunu ileri süren Baumann, “*uygar toplum(un) insanların doğuştan gelen barbarlık ve şiddet eğilimlerinin büyük oranda yok edildiği ya da en azından baskı altına alındığı bir durum olarak*” tasvir edilmesini, Batı uygarlığının hegemonyasını meşrulaştırma amacına yönelik ideolojik bir söylemi olarak değerlendirir. Baumann’a göre, “*modern uygarlığın şiddet içermeyen karakteri tam bir yanılsamadır. Daha doğrusu onun, kendini kandırma ve kendini ilahlaştırmasının; kısacası, onun meşrulaştırıcı mitinin ayrılmaz bir parçasıdır... Uygarlaşma sürecinde gerçekte olan şey, şiddetin daha etkili biçimde yeniden düzenlenmesi ve şiddete yeni alanlar açılmasıdır... Şiddetin varlığına son verilmemiş, yalnızca gözden uzaklaştırılmıştır.*”¹⁹ Bu gelişmenin, şiddetin yoğunlaşması ve çok daha tehditkâr hale gelmesiyle sonuçlandığını belirten Baumann; şiddetin uygar toplumların

¹⁸ Max Singer-Aron Wildawsky, *The Real World Order: Zones of Peace/Zones of Turmoil*’dan aktaran Keane, s.14.

¹⁹ Zygmunt Baumann, *Modernite ve Holocaust*, Çev. Süha Sertabiboğlu, Sarmal yay., İstanbul 1997, s.131.

günlük yaşamından çıkarılmasının toplumlar arası ilişkilerde ve toplum içi düzenin sağlanmasında tam bir militaristleşmeyle atbaşı gittiğini ve bu militarizasyonun sonucu olarak, son iki yüzyılda şiddetten zarar gören insan sayısının sürekli artarak görülmemiş boyutlara ulaştığını vurgular.²⁰

Gerçi Baumann da, “modern toplumlar”da şiddetin günlük yaşamın olağan ve yaygın bir unsuru olmaktan çıktığını inkâr etmez; ancak bunu, bireylerin şiddet kullanmaları halinde çok daha fazla ve karşılık veremeyecekleri türden bir şiddetle sürekli tehdit edilmelerine bağlar. Ona göre, şiddetin günlük yaşamdan çıkarılması, *“aslında kaynakların yeniden bir araya getirilmesini ve şiddet merkezlerinin toplumsal sistemdeki yeni yerlerine aktarılmasını sağlayan bir tahliye işlemidir yalnızca”*.²¹ Dolayısıyla *“şiddetin günlük yaşamın ufkundan kaybolması modern iktidarın merkezileşme ve tekelleşme eğilimlerinin bir diğer göstergesidir; şiddet artık bireylerin erişebileceği alanın kesinlikle dışındaki güçlerin denetiminde olduğu için bireysel ilişkilerde yoktur. Ama bu güçler herkesin ulaşamayacağı yerde değildir. Yani kişisel davranış tarzındaki o övünülen yumuşamanın ve bunun sonucunda günlük yaşamın rahat ve güvenliğinin bir bedeli vardır. Öyle bir bedel ki, biz, yani modernite evinin sakinleri herhangi bir anda bu bedeli ödemeye çağrılabiliriz. Ya da haber verilmeksizin ödettirilebiliriz.”*²²

3. BİR ÇATIŞKILAR MOZAIĞI VE TAMAMLANMAMIŞ BİR PROJE OLARAK MODERNLİK

Modernlik-barbarlık ilişkisine dair soruya verilen yanıtlardan üçüncüsüne gelince; burada da modernitenin barbarlığı bir potansiyel olarak içerdiği ve şiddetin uygarlaşmış toplumlarda da yapısal bir tehdit olarak varlığını sürdürdüğü kabul edilir. Ancak bundan modernliğin bizatihi barbarlık olduğu sonucu çıkarılmaz; tam tersine bu çatışkıya rağmen, şiddetin toplumsal yaşamdaki etkisi bakımından şiddet tekeline dayanan modern toplumlarla modern öncesi toplumlar arasında birinciler lehine önemli bir fark bulunduğu savunulur. Örneğin Giddens, modern toplumsal yaşama özgü bir tehlike olarak, şiddet tehdidinin modernliğin risk profiline bir parçası olmayı sürdürdüğünü kabul eder. Ancak ona göre, bu tehdidin karakteri, yine de şiddet araçları kontrolünün savaşla ilgili olarak değişen doğasıyla bağlantılı biçimde önemli ölçüde farklılaşmış bulunmaktadır. Bugün, savaşın endüstrileşmesinin bir sonucu olarak, dünya üzerine yayılmış durumdaki silahların yıkım gücünün daha önce hiç olmadığı kadar büyük ölçülere vardığı küresel bir

²⁰ Baumann, s.132.

²¹ Baumann, s.143.

²² Baumann, s.144.

askerî düzende yaşıyoruz. Nükleer çatışma olasılığı, önceki kuşakların hiçbirinin karşılaşmak zorunda kalmadıkları tehlikeler yaratır. Ancak bu gelişme, devletler içindeki yumuşama süreçleriyle örtüşmüş bulunmaktadır. Gelişmiş ülkelerde iç savaş, hiç bilinmeyen bir olgu olmasa da oldukça az rastlanan bir olgu durumuna gelmiştir; oysa modern öncesi zamanlarda, en azından ilk devlet örgütlenmelerinin gelişiminden sonra, iç savaş benzeri bir şey –sık sık ortaya çıkan çatışmalara eşlik eden askerî güç bölünmeleri– istisnadan çok kaide gibiydi.²³

Esasen Elias da, şiddet tekelinin diğer bir çok insanî buluş gibi, iki uçlu bir kazanım, tıpkı Tanrı Janus gibi iki yüzlü bir olgu olduğunun altını çizer. Buna göre, ateşin bulunmasının yemek pişirmeyi mümkün kılmış olması kadar, evlerin barkların yakılıp yıkılmasında kullanılması gibi; demirin işlenmesinin tarımda büyük bir ilerleme sağlaması kadar, savaşlarda da büyük bir gelişme yaratması gibi; atom gücünün bir enerji kaynağı olması kadar, dehşetli bir silah da olabilmesi gibi, toplumsal buluşlar da iki yüze sahip olabilirler. Fizikî şiddet üzerindeki devlet tekelinin ortaya çıkması da böyle bir olaydır. Bir yandan böyle bir tekel, tehlikeli bir silah işlevi görebilir. Eski zaman firavunlarından günümüzün diktatörlüklerine kadar şiddet tekeli, küçük grupların kullanabileceği son derece belirleyici bir güç kaynağıdır. Ne var ki, şiddet tekelinin onu denetleyenler açısından gördüğü bu işlev, yegâne işlevi değildir. Diğer yandan bir devlet halinde ve içinde örgütlenmiş insanlar için de son derece önemli bir işleve sahiptir. Büyük sosyal birliklerin içsel edilginleşmesi, özellikle de büyük insan yığınlarının barış içinde bir arada yaşaması açısından vazgeçilmez bir şart durumundadır.²⁴

Bütün tekellerin en önemlisi olan silah ya da şiddet tekeli, gerçekten de atomun parçalanması gibi iki uçlu bir olgudur. Şiddet araçları ve yöntemleri alanındaki teknolojik gelişmelerle birlikte, bu tekel, devletin askerî ve siyasî gücünü de muazzam, daha doğrusu dehşet verici şekilde arttırmıştır. Hatta şiddet teknolojisindeki gelişme ile devletin siyasî gücünün yükselişi arasında paralellik ya da eşitlik kurmak da abartı olmaz. Şu halde şiddet tekelinin devlete verilmesinin, yani toplumsal barışın ve “uygarlaşma”nın bedeli, Leviathan kadar güçlü ve baskıcı bir devletin kurulmasına yapısal zemin ve potansiyel imkan hazırlanmasıdır. Bu durumda modern devlet, sona erdirmekle görevlendirildiği toplumsal şiddeti tek yanlı teröre dönüştürüp kapsamlı ve imha edici bir baskı aygıtı ve pratiği geliştirebilir. Modern devletlerin yirminci yüzyıldaki serüveni, bunun salt teorik bir ihtimal olmadığını gösteren sayısız acı tecrübeyle doludur.

²³ Giddens, s.100-101.

²⁴ Elias, *Studien über die Deutschen*, s.228-229.

Faşizm, Yahudi soykırımı gibi 20. yüzyıl tarihinin büyük olaylarını izlerken ya da “çağdaş” diktatörlüklerin bir çoğuna bakarken totalitarizm imkanlarının modernliğin kurumsal parametreleri tarafından dışlanmaktan çok, onlar tarafından kapsandığını çok daha açık görebiliriz. Totalitarizm, gelecekteki despotizmden farklıdır; ama sonuç olarak daha korkutucudur. Totaliter yönetim; siyasal, askerî ve ideolojik güçleri modern devletlerin çıkışından önceki dönemde mümkün olamayacak kadar yoğun bir biçimde bir araya getirebilir.²⁵ Baumann’ın da, Hitler dönemi ve Yahudi soykırımı ile ilgili değerli çalışmasında vardığı en önemli sonuç budur. Baumann’a göre, “*holocaust, modernliğe özgü kültürel eğilimlerin ve teknik başarıların dışında anlaşılamayacak, karakteristik bir modern fenomendir*” ve “*modern bürokrasiyi mükemmelleştirmek için geliştirilmiş otorite biçimleriyle yakından bağlantılı*”dır. Bu nedenle “*holocaust’a, modern toplumun gizli tehlikelerinin ender ama önemli ve güvenilir bir testi gibi yaklaşılması*” gerekir.²⁶

Nazi vahşetinin Almanya’nın kendine özgü tarihsel ve toplumsal özelliklerinden kaynaklanan ya da en fazla Alman tarzı modernleşmenin dinamiklerinden beslenen bir tezahür, dolayısıyla genel modern uygarlaşma sürecinde bir sapma, bir yol kazası mı; yoksa esas itibarıyla modernliğin yapısal özelliklerinin bir ürünü mü olduğu tartışması epeyce kapsamlıdır. Bu konuda büyük çaplı bir uluslararası yazın mevcut, ayrıntılarına burada girmek bu nedenle imkansız. Bu yazının önemli bir unsurunu oluşturan Baumann’ın tahlilleri, Horkheimer ve Adorno tarafından savaşın hemen ardından ortaya atılan tezin daha da ayrıntılandırılmış bir versiyonu olarak görülmeli. Arada bu tezi çeşitli açılardan işleyen başka önemli çalışmalar da yayınlandı elbette. Örneğin, Henry Jacoby’nin *Dünyanın Bürokratikleştirilmesi* adlı eseri de bunlardan biridir. Jacoby’ye göre, çağımızın başlıca tecrübesi, gücün rasyonal yönetiminden irrasyonel kullanıma, meşru cebir araçlarının kesin bir şekilde belirlenmesinden uzaklaşmaya, giderek özerkliği artan devlet erkinin yetkilerinin genişlemesine doğru kesin bir eğilimin varlığıdır. Nazi Almanyası dahil bütün totaliter yönetimler bir tesadüf değil, bu genel eğilimin aşırı bir tezahürü olarak görülmelidir. Kuşkusuz Nazi örneğini, tek başına bu eğilimle açıklamak inandırıcı olmaz; bu örneğin yaşanmasında özgül tarihsel şartların da önemli bir payı olmuştur. Ancak yine de Nazi rejimi yaşadığımız dünyanın dışında değil, bizzat içinde cereyan etmiş ve onu belirleyen genel gidişin ve mantığın en uç noktalarına vardırılmasının bir sonucu olarak ortaya çıkmıştır.²⁷

²⁵ Giddens, s.15.

²⁶ Baumann, s.15, 30.

²⁷ Henry Jacoby, *Die Bürokratisierung der Welt. Ein Beitrag zur Problemgeschichte*, Neuwied ve Berlin, 1969, s.13-14.

Bu son tespitleri modernliğin iflah olmaz bir barbarlık projesi olduğu şeklinde yorumlamamak şartıyla²⁸, temel sorunun, modernliğe içkin barbarlık potansiyelinin nasıl bastırılacağı ve şiddetin tekelleşmesiyle doğan büyük tehdidin nasıl önleneceği noktalarında düğümlendiği söylenebilir. İşte tam da burada modernlik-barbarlık ilişkisi konusunda üçüncü bir yaklaşımı diğer ikisinden farklı kılabilecek özgün tez, “tamamlanmamış bir proje olarak modernliğin”²⁹ bunu sağlayacak imkânları içinde taşıdığı şeklinde formüle edilebilir. Buna göre, modernlik, kendisine eşlik eden uygarlaşma sürecinde kendi içinden kendine dönük eleştirel ölçütleri de üretmiş ve üretmektedir. Bu nedenle modernlik, modern toplumların yıkıcı potansiyelini teşhis etme ve buna uygun hareket tarzları geliştirme imkânına sahiptir. Kendi içindeki barbarlığın izlerini sürme ve teşhis etme yeteneğine sahip olan bir toplum modeli, bunu aşma becerisini de bir potansiyel olarak içinde barındırır. Bu açıdan, modernlik bir mütemadi gerilimler tarihi ve uygarlaşma da bu gerilimlerle başarılı bir şekilde baş etme çabalarının yoğunlaştığı bir süreç olarak anlaşılmalıdır.³⁰ Keane’nin deyimiyle bir “çelişkili eğilimler mozaigi” olarak modernite, “şiddet kurumlarının kamuya hesap vermekle yükümlü, böylece yurttaşlar tarafından işleyişleri değiştirilebilecek ‘bedensizleştirilmiş’ ya da ‘boş’ iktidar mekânları haline gelmesini sağlamak için şiddet içermeyen yöntemlerin bulunması ve uygulanması yönünde çarpıcı girişimler”le doludur.³¹

Öte yandan, modern toplumların hemen hepsinde muhtelif biçimlerde ortaya çıkan ve bu toplumların yapısal özellikleriyle yakından bağlantılı olan şiddet tezahürleri ya da barbarlık unsurları konusunda yapılan değerlendirmelerde, ilke olarak modernliğin temelinde yatan tarihsel ve toplumsal süreçlerden türetilmiş bir uygarlık idealinin hareket noktası olarak alındığını da unutmamak gerekir.³²

Şimdi, modernlik projesinin topyekûn reddine yönelen yaklaşımları bir kenara bırakarak ve sorunu fiziksel şiddetin toplumsal ilişkilerdeki rolü ve şiddet tekeline kaynaklanan tehditlerle sınırlayarak, esas soruyu daha somut formüle edebiliriz: Modernlik projesinin içindeki hangi imkânlar, toplumsal barışın tesisi ve devamı ile şiddet tekelinin denetimi doğrultusunda kullanılmaya ve geliştirilmeye elverişlidir? Ve de ne ölçüde?

²⁸ Baumann’ın da esasen böyle bir iddiası yoktur: “Holocaust’un modern olduğu gerçeğinden yola çıkmak, modernliğin bir Holocaust olduğu sonucuna götürmez” (s.127).

²⁹ Habermas’a ait bu ünlü kavramlaştırma için bkz. Jürgen Habermas, *Die Moderne – ein unvollendetes Projekt*, 3. Baskı, Leipzig 1994, s.32 vd. Bu fikrin açılımı içinse bkz. Ahmet Çiğdem, *Bir İmkân Olarak Modernite*. Weber ve Habermas, İletişim Yay., İstanbul 1997, s.169 vd.

³⁰ Miller/Soeffner, s.17-18

³¹ Keane, s.48-49.

³² Bkz. Miller/Soeffner, s.17 ve Jan Philipp Reemtsma, *Vahşeti Kavramak. İnsan Zulmünü Açıklama Denemeleri*, Çev. Ender Ateşman, Ayrıntı Yay., İstanbul 1998, s.37.

Bu konuda ilk akla gelen imkânlar, hukuk devleti ve demokrasi kavramlarına ya da ikisinin birleşmesinden doğan “demokratik hukuk devleti” kurgusuna işaret ederler. “Demokratik hukuk devleti” dediğimiz siyasal model, Aydınlanmacı devlet ve siyaset felsefesinin kucağında oluşmuş, 18. yüzyılda başlayıp sonraki asırlara da sarkan burjuva devrimleriyle serpilmiş ve yirminci yüzyıldaki deneyimlerle birlikte çok boyutlu sorgulama-değerlendirme eşliğinde evrilerek gelişmiştir. Bu nedenle modernleşme serüveninin baş siyasal unsurları arasında öyle ya da böyle mümtaz bir yeri olduğu aşikârdır.

Önce hukuk devletinin şiddet ve şiddet tekeliyle ilgili sorunların çözümüne katkı imkânlarını test edelim. Fakat bundan da önce, aslında kendiliğinden anlaşılması gereken bir öncülü açıkça telaffuz etmekte yarar vardır. Eğer soruna modernlik çerçevesinde çözüm arayacaksak ve bu arayışa hukuk devletiyle başlayacaksak, şiddet tekeli bir veri olarak kabul etmek³³, hatta belli ölçülerde bir “uygarlık kazanımı” saymayı³⁴ içimize sindirmek zorundayız. Ancak bu sevimsiz gerçek ve soğuk gerçekçilik, şiddetten arınmış şiddet tekelsiz toplum ütopyasından vazgeçmeyi ne gerektirir ne de haklı kılar.

IV. HUKUK DEVLETİ: MODERN DEVLETTE ŞİDDETE KARŞI BİR EMNİYET KEMERİ

Hukuk devleti fikri, modern devleti hukuktan hareketle temellendirme ve örgütlenme eğilimiyle belirlenir ve —en kaba haliyle— esasını, devlet kudretinin sınırlanması ve denetlenmesi oluşturur.³⁵ Hukuk devletinde hukuk, devlet kudretinin hem temeli/meşruluk kaynağı hem de sınırı durumundadır. Hukuk devletini, hukuku olan diğer devletlerden ayıran başlıca özelliklerden biri budur. Bunun en önemli sonucu da, devlet organlarının tüm faaliyetlerinin hukuk normlarına uygun, yani hukukun devlet faaliyetlerinin tamamına egemen olmasıdır. Bu nedenle, hukuk devletinde, hukuk öncesi, hukuken düzenlenmemiş, tabir caizse “doğal” bir devlet erki söz konusu olamaz.

Hukuk devleti fikrinin kurumsal somutlaşmasının merkezî unsurlarını; bireylerin kamu erki karşısında hukuk öznesi olarak kabul edilmesi, özellikle devletin tasarrufundan çıkarılmış bireysel özgürlüklerin hukuken tanınması ve yargısal yoldan korunması, hukuksal eşitlik, siyasal sistemden ayrılmış bağımsız yargı, yasallık ilkesi, hukuk üretiminin (yasamanın) hukuken düzenlenmesi olarak özetlemek mümkün.

³³ Wolf-Dieter Narr, “Staatsgewalt und friedsame Gesellschaft”, Peter-Alexis Albrecht/Otto Backes (Ed.), *Verdeckte Gewalt* içinde, Frankfurt am Main 1990, s.58-59.

³⁴ Jürgen Habermas, “Gewaltmonopol, Rechtsbewusstsein und demokratischer Prozess”, Peter-Alexis Albrecht / Otto Backes (Ed.), *Verdeckte Gewalt* içinde, Frankfurt am Main 1990, s.186.

³⁵ Hukuk devleti kavramıyla ilgili daha ayrıntılı açıklamalar için “*Devlet Aklı*” *Kısacasında Hukuk Devleti* (İletişim Yay., İstanbul 2000) adlı kitapta topladığım çalışmalarına bakılabilir.

Bu çerçevede hukuk devletinin tartıştığımız sorunun çözümüne iki yünden katkı sunması düşünülebilir:

1. TOPLUMSAL BARIŞA KURUMSAL İMKÂN OLARAK HAKEMLİK MEKANİZMALARI

Şiddetin devletin tekeline geçmesinin mantıksal gereği, toplumdaki çatışmaların veya ihtilafların tek elden çözülmesini sağlayacak mekanizmaların oluşturulmasıdır. Şiddet tekelinin iç barışı sağlama karşılığında devlete verildiği düşünüldüğünde, devletin en önemli görevi de toplumdaki çatışma ve uyuşmazlıkların tarafların şiddete başvurmalarına gerek kalmayacak şekilde çözülmesini sağlamak olarak belirlenecektir. Kuşkusuz şiddetin bu yolla toplumsal ilişkilerden bütünüyle tasfiye olacağını beklemek gerçekçi olmaz. Ama şiddete başvurunun hiç olmazsa bir kural olmaktan çıkarılmasını ve asgarî düzeye indirilmesini sağlamak pekâlâ mümkündür. Bunun için de, tarafları tatmin edecek çözümler üretmeye elverişli organ, usûl ve kuralların yaratılması şarttır. Bir tür “hakemlik mekanizması” olarak da değerlendirilebilecek böyle bir yapının en önemli unsurunu, sorunları önceden belirlenmiş soyut ve genel kurallara göre çözecek gerçekten bağımsız ve tarafsız yargı erki oluşturur.

Hukuk devleti kurumlarının, şiddetin toplumsal düzlemde tasfiyesi konusunda sahip oldukları potansiyeli küçümsemek gerekir. Esasen *sosyolojik açıdan* hukuk devleti fikri, birey ile birey ve birey ile devlet arasında çatışmanın kaçınılmaz olduğu gerçeğinden hareketle, bu çatışmanın çözümü için modern toplumlara uygun mekanizmalarının oluşturulması ihtiyacına bir yanıt olarak da düşünülebilir. Örneğin toplumsal gerilimin tırmandığı, “linç psikolojisi”nin yükseldiği “hassas” durumlarda “sıradan vatandaş”, hukuka bağlılık yerine, çoğu zaman duygusal tepkiyi, intikam veya doğrudan misilleme, her ne pahasına olursa olsun cezalandırma, yargılama sürecinin özündeki biçimsel kuralları ve gerekleri bir kenara itme isteklerini tercih etmeye meyleder. Hukuk devletinin, toplumsal barış açısından taşıdığı önem bu gibi durumlarda daha da belirgin hale gelir. Bu bağlamda hukuk devletinin kendiliğinden duygu ve ihtiyaçları gemleme gibi bir işlev gördüğü, örneğin intikam gibi (“tatlı”) bir duygunun, linç girişimlerinin yerine yargısal süreçleri ve usulleri geçirmek suretiyle soğukkanlılığı ve mesafeliliği yerleştirdiği söylenebilir.³⁶

Modern toplumların en azından —yaygın çatışmanın yokluğu anlamında— “negatif barış” içinde yaşaması, bu tür hakemlik mekanizmalarının adil ve etkin işlemesine önemli ölçüde bağlıdır. Genel olarak şiddeti tekelleştiren

³⁶ Bkz. Katharina Sobota, *Das Prinzip Rechtsstaat: Verfassungs- und Verwaltungsrechtliche Aspekte*, Tübingen 1997, s.10, 88-89.

kurumların bütünsel çöküşü, özel olarak da çatışma çözücü mekanizmaların yozlaşması, şiddetin yatay ilişkilerde ürkütücü boyutlarda ortaya çıkmasına yol açar. Bu son durum, devletinkiyle kıyaslandığında elbette küçük kalan, ama yıkıcı etkileri cisimlerinin çok ötesine taşabilen “şiddet tekercikleri”nin boy atmasına da elverişli bir ortam hazırlar. Yozlaşma boyutlanıp hızlandıkça, Hobbes’un uykularını kaçırın o “tabiat hali”ne benzer bir atmosfer hiç de uzak bir ihtimal olarak kalmaz.

2. ŞİDDET TEKELİNE KARŞI BİR DUVAR OLARAK HUKUK DEVLETİ

Modern devlet altındaki toplumsal yaşamda şiddetin kaynaklarından biri, şiddeti tekelleştiren kurumların çöküşü veya yozlaşması ise, diğeri ve çok daha yıkıcı olanı bu kurumların bizatihi kendisidir. Hukuk devletinin bu noktada sunabileceği katkı ise, bireylerin devlete karşı korunması ve devletin şiddet tekeli kullanma biçim, kural ve usûllerinin açık ve kesin bir şekilde belirlenmesi ve sıkı bir denetime tabi tutulmasıdır. Hukuk devleti kavramı altında özetlenen kurum ve kurallar, bu tür bir işlev beklentisini de cisimleştirirler. Hatta, güç kullanımını kişisellikten çıkarıp denetlemek suretiyle gücü ehliştirmek, hukuk devletini meşrulaştıran en önemli ahlaki gerekçe olarak da görülebilir.³⁷

Devletin bütün kurum ve faaliyetlerini hukuka bağlamak, şiddet tekelinin kullanımının ve potansiyel kullanım alanlarının hukuka göre belirlenmesi, böylece keyfî olmaktan çıkarılması anlamına geldiğinden, şiddet tekelinin gemlenmesinde önemli bir adımdır. Hatta çatışmaların çözümü ve barış konusundaki çalışmalarıyla ünlü Alman bilim adamı Dieter Senghaas, hukuk devletini, şiddet ve şiddet tekeliyle ilgili sorunların halli için geliştirdiği ve “uygarlaşma altıgeni” adını verdiği modelde, şiddet tekeli bağımsız bir unsur değil bir ön şart olarak alırsak, ilk adım olarak niteler.³⁸

Claus Offe’nin yaptığı “barbarlık” tanımı, bir yönüyle bu sava bir destek olarak kullanılabilir. Offe’ye göre, bireyin veya birey gruplarının simgesel ya da fiziksel bütünlüğüne ağır zarar veren eylemler barbarca sayılır. Bu eylemlerin saiki, aktörlerin, eylemlerini haklılaştırma veya açıklama konusunda esasen mevcut olan bir yükümlülüğün kendilerini muaf tutmalarında, örne-

³⁷ Bu son nokta için bkz. Gianfranco Poggi, *Çağdaş Devletin Gelişimi. Sosyolojik Bir Yaklaşım*, Çev. Şule Kut-Binnaz Toprak, Hürriyet Vakfı Yay., İstanbul 1991, s.103.

³⁸ Dieter Senghaas, “Auswege aus der Barbarei”, Max Müller/Hans-Georg Soeffner (Ed.), *Modernität und Barbarei. Soziologische Zeitdiagnose am Ende des 20. Jahrhunderts* içinde, 2. Baskı, Frankfurt am Main 1996, s.307 vd.

ğin hukukun reddi anlamına gelecek şekilde “gücün hak yarattığı” ve “güc-
lünün haklı” olduğu düsturuna dayanmalarında yatar.³⁹ Dolayısıyla modern
toplumda barbarlığa giden en kestirme yol, hukuka ezici bir yumruk indir-
mek ya da “yumruk hukuku”nu hakim kılmaktır. Bu nedenle, hukuk devleti-
ni, bu yolu kesmenin ilk adımı saymak yanlış olmaz.

Devleti hukuktan hareketle tanımlamanın ve hukukla meşrulaştırmanın
değeri, şiddet tekelinin sahibi olarak devleti bağımsız bir meşruluk temeline
oturtmayı amaç edinen “devlet aklı” doktrininin tarihsel rolü ve evrensel
etkisi hesaba katıldığında daha iyi anlaşılır. Bu doktrin ve onun çeşitli türev-
lerinde devlet, meşruluğu kendinden menkul bir yapı olarak görülür. Başka
bir deyişle, devlet ve onun elindeki şiddet tekeli, salt varolmaları dolayısıyla
meşrudurlar, her şeyden önce gelirler ve her şeye üstündürler. Çünkü toplu-
mun varlığını sürdürmesi, devletin ve şiddet tekelinin varlığına ve devamına
bağlıdır; bu açıdan şiddet tekeli toplumun özünü oluşturur. Hobbes’tan il-
hamla dolaşıma giren “başlangıçta devlet vardı” şeklindeki tarihsel deyiş, bu
anlayışın kurgusunda bir temel direk işlevi görür. Bu nedenle güven-
lik/asayiş gerekleri ile hukuk kuralları arasında bir çatışma yaşanırsa, güven-
lik/asayiş gereklerine öncelik tanınacaktır. Gerçi “kral suç işlemez” kuralı
modern devlette artık geçmişteki anlamı ve kapsamıyla geçerli değildir;
devlet suç işleyebilir, haksızlık yapabilir. Ancak ceza ve polis hukukunun
mantığı, devleti koruma ve kollama esasına dayandığından suçtan ve haksız-
lıktan doğrudan devlet ve bir kurum olarak şiddet tekeli değil, en fazla bunla-
rın münferit mümessilleri/memurları sorumlu tutulur. Ne var ki şiddet tekeli-
nin doğrudan uygulayıcısı durumunda olan görevliler, suç işlemiş olsalar bile
kolay kolay cezalandırılmazlar. Cezalandırılırsalar bile, bu, çoğu durumda
devleti korumak adına yasadışı yöntemlere başvurdıkları için değil, kendile-
rine menfaat sağladıkları için yapılır.

Bu meşruluk anlayışında, “başlangıçta devlet vardı” formülü, hızla “her
şeyin başı devlettir” şeklindeki normatif beyana tahvil edilir. Şiddet tekeli
olarak devlet, toplumun aslî düzen unsurunu, asayiş sağlamaya da aslî işlevi-
ni oluşturur; bütün diğer düzen unsurları ve işlevler bundan sonra gelir. Bu
sonuncular, varolmalarını ve varkalmalarını şiddet tekeline borçlu sayıldıkla-
rından, işlevleri de bu tekelin etkili işlemesine katkıda bulunma ölçüsüne
göre değerlendirilir. Şiddet tekeli ve asayiş görevi, bir meşruluk baskısı al-
tında değilken; diğer kurum ve görevler “destek/köstek” mülâhazalarına
dayalı bir meşruluk sorgulamasına her an maruz kalabilirler.

³⁹ Claus Offe, “Moderne ‘Barbarei’: Der Naturzustand im Kleinformat?”, Max Miller / Hans-Georg
Soeffner (Ed.), *Modernität und Barbarei. Soziologische Zeitdiagnose am Ende des 20. Jahrhunderts*
içinde, 2. Baskı, Frankfurt am Main 1996, s.268.

Hukuk devletinin bu çerçevedeki katkısının değerini daha iyi tahlil edebilmek için, bir “toplumsal örgütlenme modeli olarak hukuk devleti” ile bir “devletsel yapılanma tarzı olarak hukuk devleti” arasında, ikisini birbirinden koparmayacak yumuşaklıkta bir ayırım gözetmek gerekir.

a) Devletsel yapılanma tarzı anlamında hukuk devleti kavramı, devlet er-
kini dışardan değil, içerden bağlama, sınırlama ve denetleme esasına dayan-
dığından, bu kavram altında toplanan kurum ve güvenceler, esas olarak dev-
let organları üzerine inşa edilmişlerdir. Bu güvencelerin işleyebilmesi, pek
çok hukuksal ve hukuk-ötesi faktörün bir araya gelmesine bağlıdır. Tesadüf-
lerin ideal bileşimi, doğal olarak her zaman, hatta olayların çoğunda mümkün
olamıyor. Devletin içerden denetlenmesi mantığına dayanan güvenceler,
kesinlikle önemsiz olmamakla birlikte, son derece “kırılgan” ve “güven tel-
kin etmeyen” niteliktedirler. Ayrıca her biri, şiddet tekeline bir yanılla bağlı
olan başta yargı olmak üzere diğer devlet organları, bu tekelin pervasızlaştırıl-
masını hedef edinmiş bir güce karşı dirençsizdirler de. Örneğin yargının,
böyle bir plana sahip iç güvenlik aygıtlarından birine veya hele de her ikisine
karşı bir engel oluşturması doğası gereği mümkün değildir. Ayrıca yargı
erkinin taşıyıcılarının önemli bir bölümü, bu tür bir plana destek veriyorsa,
bunların karşısında duracak bir başka devlet organı bulmak da artık söz ko-
nusu olmaz.

Bu açıdan bakıldığında hukuk devleti, insan hayatını istila etmesine ve in-
san onurunu gitgide artan endişe verici yollarla tehdit etmesine imkân veren
yeni kurum ve uygulamalar yaratmış olan modern devlete karşı geliştirilmiş
bir emniyet kemeri olarak da görülebilir. Mâlum, emniyet kemerinin tasarla-
nıp geliştirilebilmesi için, önce otomobilin icat edilmesi gerekmiştir.⁴⁰ Mo-
dern devlet, her an kaza yapabilecek bir otomobil olarak düşünülürse, hukuk
devleti kurum ve mekanizmaları da bir emniyet kemerine benzetilebilir. An-
cak bunların, esas itibarıyla “fazla büyük ve şiddetli olmayan kazalar”a karşı
koruma sağlayabilen “emniyet kemeri”nden daha fazla koruma sağlama
gücüne sahip olmadıklarını da kabul etmek gerekir.

Ayrıca tarihsel tecrübeler, hukuk devletinin biçimsel güvencelerinin, an-
cak az ya da çok bunalımsız dönemlerde işlediğini göstermiştir. Düzenin
“koridorlarına gölgenin düştüğü her durumda, ülke içinde gerilim baş göster-
diğinde” biçimsel hukuk devletinin bütün güvenceleri, bizihi devlet erki
tarafından kolayca bir kenara bırakılabilmekte ya da biçimsel güvenceler,
ortaya çıkış iddialarıyla uzaktan yakından ilgisi olmayan bir çehre edinmek-

⁴⁰ Otomobil-emniyet kemeri örneği için, bunu insan haklarının doğuşu bakımından ele alan bir kay-
nak olarak bkz. Jack Donnelly, *Teoride ve Uygulamada Evrensel İnsan Hakları*, Çev. Mustafa
Erdoğan-Levent Korkut, Yetkin Yay., Ankara 1995, s.72-73.

tedirler. Düzenin “normallığının” tehlikeye girdiğine ilişkin gerçek veya varsayımsal bir tehdit tespiti yapıldığı durumlarda iktidarın görünümünde şiddet ön plana çıkar.

Bu nedenle hukuk devletinin biçimsel kural ve mekanizmalarının, şiddet tekelinin topluma yönelik tehdit potansiyelinin fiiliyata dönüşmesi tehlikesine karşı etkili bir engel oluşturdıklarını söylemek zordur. Daha açık bir deyişle, bu yönüyle hukuk devleti ilkesi ve kurumları, tek başlarına devletin hukuk içinde kalmasını ve özgürlüğün korunmasını sağlama gücüne sahip olmadıkları gibi, hukuku hiçe sayan ve özgürlüğü yok eden bir sistemin kurulmasına engel olma kudretinden de yoksundurlar. Hukuk devletine egemen olan hukuksal bakış açısı, yani “yasanın egemenliği” ilkesi, yine kendi başına özgürlüğü, demokrasiyi ve hukuksal güvenliğı sağlayamaz ya da bunlarla aynı anlama gelmez.

b) Ancak hukuk devleti kavramı, bir toplumsal örgütlenme ve etkileşim modeli olarak anlaşıldığında durum değişir. Öncelikle bu kavramın, 19. yüzyılın akışı içinde, dönemin egemen sistemi olan mutlak monarşie karşıtlık temelinde bir sivil toplum oluşturmaya yönelik çeşitli kesimlerden gelen taleplerin felsefi ve hukuksal odağı niteliğinde olduğunun altını çizmek gerekir. Bu niteliğiyle kavram, Almanya’da ve Almanya dışında, sivil toplumun temel unsurlarının oluşturulduğu bir çerçeve niteliğı kazandı. Otoritarizmin reddi ve insanın kendinde bir değer olarak kabul edilmesiyle birlikte bu işlevini, klasik hukuk devleti kavramından devralınabilecek teorik mirasın evrensel özü sayabiliriz.

Bu evrensel öz, siyasal erki sürekli bir temellendirme, meşrulaştırma ve rasyonelleştirme baskısı altına sokar ve ona karşı itaati sorgusuz bir kural olmaktan çıkarıp haklılaştırılması gereken bir istisnaya dönüştürür; zira tamamen aklı tabii hukuk anlamında bireylerin özgürlüğü siyasal egemenliğin teorik hareket noktasını, meşruluk temelini ve ruhunu oluşturur. Söz konusu unsurların gereğı gibi uygulandığı durumlarda hukuk devleti, devletten bağımsız bir sivil toplumun inşası ve gelişmesi için gerekli olan kurumsal şartları temin eder. Bu tür bir sivil alan, şüphesiz kendiliğinden demokratik bir yapıya vücut vermez ve onu ikame edemez. Ancak demokratik kurumların esasının, bireysel özgürlük temelinde kolektif bağlayıcı kararların alınmasını mümkün kılmalarında yattığı kabul edilecek olursa, bir sivil toplum alanının demokrasi için zorunlu bir şart olduğunun da kabul edilmesi gerekir; çünkü bu alan, bireylerin iradelerinin özerk bir şekilde oluşması özgürlüğünü güvence altına alan yapısal unsurların oluşumunu sağlar.⁴¹

⁴¹ Ulrich K. Preuss, “Die Rolle des Rechtsstaates in der Transformation postkommunistischer Gesellschaften”, Danilo Basta-Werner Krawietz-Dieter Müller (Ed.), *Rechtsstaat-Ursprung und Zukunft einer Idee, Rechtsatheorie Sonderheft Jugoslawien* içinde, Berlin 1993, s.187-188.

Bu bakış açısıyla değerlendirildiğinde, hukuk devletinin unsurları, önceden kurulmuş siyasal erk karşısında sadece olumsuz karakterde, esasen denetleme amacına hizmet eden, siyasal özden yoksun, engelleyici sınırlar koyan ilkeler/kurumlar niteliğini taşımazlar; aksine demokrasi, sivil toplum ile devlet arasındaki bu “hassas” alış-verişin dengeli bir çerçevede cereyan etmesine ve bununla da siyasal alanın hareket kabiliyetini yükseltmeye yönelik olumlu bir öz içerirler. Ayrıca bunlar, sadece bireysel özgürlük alanını keyfi müdahalelere karşı korumakla da kalmazlar; aynı zamanda her toplumun kendi temel sorunlarıyla merkezî ve otoriter devletlerdekinden daha yaratıcı ve başarılı şekilde uğraşabilen özerk yapıların oluşumunun şartlarını yaratırlar.

V. LEVIATHAN'A SERT DİZGİN: ÇOĞULCU DEMOKRASİ

Bu tespitler, aslında anılan işlevlerin ancak demokrasiyle bütünleşmiş bir hukuk devletinde gerçekleşebileceği kabulünü de içerirler. Çoğulcu demokrasinin, devlet erkini devlet örgütünün dışından denetleme işleviyle belirlendiği dikkate alınırsa, devlet erkinin içerden ve dışardan bağlanıp denetlenmesinin ancak bu ikisinin birleşmesiyle gerçekleşme şansı oldukça yüksek bir ihtimal haline geldiği görülür. Devletin şiddet tekeline zorunlu asgarî işlevleriyle sınırlamak ve ona toplumu biçimlendirmede herhangi bir rol tanıtmamak, yine ancak böyle bir yapı içinde mümkün olabilir. Demokrasi ve çoğulculuk vasıflarının geri plana düşürüldüğü ya da belirsizleştirildiği bir hukuk devleti söylemi, hukuk devletini, sorunların ve çatışmaların siyasal yöntemlerle ve süreçte çözülmesi yerine, yargısal yöntem ve mekanizmalarla “halledilmesi” esasına dayanan bürokratik-devletçi bir düzenin simgesi haline getirir.

Hukuk devleti, tek başına alındığında, şiddet tekelinin kullanım şartlarının ve usûllerinin hukuka göre belirlenmesini sağlar. Ancak burada en az bunun kadar önem taşıyan hukuku kimin koyacağı sorusu kendiliğinden yanıtlanmış olmaz. İşte en yalın anlamında bile demokrasi, hukukun muhataplarının neyin hukuk haline geleceğine ve öyle kalacağına karar verme haklarına dayanır. Bu da, şiddet tekelinin muhataplarının şiddet tekelinin kullanım şartlarını ve şeklini belirlemeleri ve demokratik mekanizmalar aracılığıyla denetlemeleri anlamına gelir. Böyle bir sistemde, teorik olarak, halkın hukuk kimliğine bürünmüş kuralları ve davranış normlarını benimseme oranının yükselmesi, bunun sonucu olarak hukuk kurallarına gönüllü uyumun yaygınlaşması ve dolayısıyla toplumsal ilişkilerde şiddete başvurma önemli ölçüde azalması çok güçlü bir ihtimal haline gelir.

Gerçekten de kamusal denetime tâbi ve mümkün olan en geniş ölçüde tarafsızlaştırılmış şiddet tekeli, toplumsal barışın korunmasında ve toplumsal

ilişkilerin şiddetsiz işleminde önemli bir rol oynar. Kuşkusuz bunun için de uygun/gerekli baskı araçlarını kullanır. Başka bir deyişle devlet şeklinde örgütlenmiş olan toplumsal yaşam ve onun beraberinde getirdiği edilginleştirme, biziatihi şiddete dayanır. Bu olgu, şiddet tekelinin toplumsal şiddeti üretme potansiyelinin yüksekliğine işaret eder. Üstelik bu potansiyel, başka herhangi bir güçte olamayacak kadar yüksektir. Bu potansiyelin fiiliyata dönüşmesini engellemek bakımından, şiddet tekelinin demokrasi, hukuk devleti ve toplumsal barış gereklerine uygun örgütlenmesi ve işlemesi belirleyici önemdedir. Bu nedenle demokratik hukuk devletinin, şiddet tekeline nüfuz ederek özünü değiştirmesi gerekiyor. Bu ise, sadece tekelin biçimsel açıdan hukukileştirilmesiyle gerçekleştirilemez. Gerçi biçimsel hukukileştirme, tekelin hiçbir unsurunun hukuki düzenlemenin dışında bırakılmaması anlamında vazgeçilmez önemdedir. Ancak biraz önce de belirttiğim gibi, biçimsel sınırlama ve güvenceler, tek başlarına bu işlevi yerine getirmeye elverişli ve yeterli değildirler. Bu yüzden şiddet tekelinin, çoğulculuğa dayalı demokrasi ve insan hakları gereklerine uygun bir toplumsal yapıyla çerçevelenmesi ve yurttaşlara hesap vermekle yükümlü kamusal organların denetimine açık olması gerekir. Böylece, şiddet kurumlarını, yurttaşlar tarafından işleyişi değiştirilebilecek “bedensizleştirilmiş” ya da “boş” iktidar mekânları haline getirmek⁴² yolunda önemli bir mesafe alınmış olur.

Bu yolu ve yolun sonunda nereye ulaşılabilirliğini biraz daha somutlaştırmak için, yine Baumann’ın çarpıcı tespit ve önerilerinden yararlanmak istiyorum. Baumann’a göre, şiddet tekelinin içerdiği yıkıcılığa karşı düşünülebilecek güvencelerin başında, “toplumsal güçlerin çoğulculuğu” gelir. *“Halkın çıkarlarının özyönetimle bağlantılı olduğunu görme yeteneğindeki her düşüş; toplumsal ve kültürel çoğulculuğa ve onun siyasal ifade olanaklarına yönelik her saldırı; devletin sınırsız özgürlüğünü siyasal bir gizlilik duvarı ardında gizlemeye yönelik her girişim; siyasal demokrasinin toplumsal temellerini zayıflatma yönünde atılan her adım Holocaust boyutunda toplumsal bir faciayı bir parça daha olası kılar.”*⁴³ Bu facia, esas itibarıyla, şiddet tekelinin, tüm siyaset dışı güç kaynaklarının ve toplumsal özyönetim kurumlarının adım adım güçsüzleştirilmesi ve böylece toplumsal denetimden kurtulmasıyla mümkün olabilmıştır.⁴⁴

Baumann, bu görüşünü desteklemek için ünlü Milgram deneyine de atıf yapar. Baumann’a göre bu deneyden çıkan esas sonuç şudur: Kişinin kendi değer yargılarına ve vicdanının sesine aykırı davranmaya hazır olması yalnızca yetkili birinden gelen buyruğun fonksiyonu değil, tek amaçlı, kesin ve

⁴² Keane, s.48-49.

⁴³ Baumann, s.152-153.

⁴⁴ Baumann, s.15.

rakipsiz bir otorite kaynağıyla karşılaşmasının sonucudur. Böyle bir hazır olma durumu, en büyük olasılıkla muhalefete ve özerkliğe tahammülü olmayan ve hiyerarşisindeki itaat zincirinin istisna tanımadığı bir örgütlenme içinde ortaya çıkar. “*Milgram deneylerinin tümünden çıkan en belirgin sonuçta göre, ahlaksal yönden normal insanların ahlaksal yönden anormal etkinliklere katılmasına karşı en iyi koruyucu ilaç çoğulculuktur*”.⁴⁵

Baumann’ın bu görüşlerinden hareketle bir özet yapmak gerekirse, devletin şiddet tekelinin yıkım potansiyelinin etkinleşmesini önleyebilecek faktörleri üçlü bir kombinasyon içinde değerlendirmek mümkündür. Sık sık vurguladığım gibi, hukuk devleti kavramı altında toplanan kural ve mekanizmalar önemli bir ilk adım oluşturmalarına rağmen, bu işi tek başlarına yapabilme yeteneğine sahip değildir. Bu noktada hukuksal kural ve mekanizmaları etik değerlere bağlayacak bir referansa ihtiyaç vardır. Bu referans da, bugün için en genel ifadesini “insan onuru” ve “insan hakları” kavramlarında bulur. Öte yandan “etkili toplumsal denetim” olmaksızın bu mekanizmaların işlevsiz kalması ve etik referansın bir kenara bırakılması da zor olmaz. Etkili toplumsal denetim içinse, bir model olarak çoğulcu demokrasi en elverişli çerçeve gibi görünüyor.

⁴⁵ Baumann, s.210-211.

“HİKMET-İ HÜKÜMET”TEN HUKUK DEVLETİNE YOL VAR MI?

Mustafa Erdoğan *

Ahlak ve hukuka saldırmak suretiyle kirlenmesinin kaçınılmaz oluşu
hikmet-i hükümetin her zaman esaslı bir unsurdur.

Friedrich Meinecke

“HİKMET-İ HÜKÜMET” DEDİKLERİ

Modern çağın geleneksel devlet teorisinin kilit kavramlarından biri “egemenlik” ise diğeri “*hikmet-i hükümet*”tir. Söz olarak değilse de kavram olarak uzun bir geçmişi bulunan hikmet-i hükümet gerçi son on yıllarda pek kullanılan bir ifade değildir. Bu terimle anlatılmak istenen şey, bugün daha ziyade “güç devleti”, “güç politikası”, “iktidar problemi” gibi kavramlarla ifade edilmektedir (Meinecke 1998: 409). Türkiye’de ise aşağı yukarı aynı anlamda olmak üzere “devletin âli menfaatleri”, “milli menfaat”, “devletin korunması”, “devlet politikası” gibi kavramlar kullanılmaktadır. Son yıllarda ayrıca “devletin ülkesi ve milletiyle bölünmez bütünlüğü” ve “laik Cumhuriyet” kavramları devlet elitlerince hikmet-i hükümetin bütün “gerekleri”ni

* Prof. Dr. Mustafa Erdoğan, Hacettepe Üniversitesi, İ.İ.B.F., Kamu Yönetimi Bölümü.

kapsayan bir tür üstün referans sistemi olarak görülmektedir. Mamafih, gerek hikmet-i hükümet terimi gerekse bugün onun yerine kullanılan ifadeler özünde aynı fikre işaret etmektedirler: Siyasetin devlet merkezli kavranması. Bundan dolayı, hikmet-i hükümet kısaca “siyasette devletçilik” veya “devletçi siyasi felsefe” olarak tanımlanabilir.

Türkçe'deki “hikmet-i hükümet” terimi Fransızca “*raison d'état*” teriminin karşılığıdır ve bu doğru bir karşılıktır. Bunun yerine “devlet akli” denmesinin (Sancar 2000) isabetli olmadığı kanaatindeyiz. Gerçi Fransızca “etat” aslında “devlet” demek ise de, biz “coup d'etat”ı da “devlet darbesi” olarak değil, “hükümet darbesi” olarak Türkçe'ye çeviriyoruz, ama ona verdiğimiz anlam Fransızlarınkinden farklı değildir. Öte yandan, “akıl” “raison” kelimesinin (reason) tek anlamı değildir; o aynı zamanda “neden/gerekçe”, “illet”, “hikmet” gibi anlamları da ifade eder. Esasen “hikmet-i hükümet” Türkçe'deki başka bir ifadeyi -“hikmetinden sual olunmaz”- de çağrıştırdığı için, “hikmet” kelimesi terimin devlete izafeten kullanılması durumundaki delaletlerini/çağrışımlarını şaşırtıcı derecede isabetle anlatmaktadır. Sonra, bir şeyin “hikmeti”ni anlamak da “herkesin harcı” değildir. Bu durumda, bizatihi devletin -ve ona izafe edilen karar ve politikaların- varlık nedeninin kendisine özgü olduğu ve sıradan yurttaşların bunu kavrayamayacakları fikrini hatıra getirdiği için “hikmet-i hükümet”in “raison d'état”nın en isabetli karşılığı olduğunu düşünüyoruz.

“Hikmet-i hükümet”in bize Fransızca'dan geçmiş olması şaşırtıcı olmasa gerektir. Çünkü, kavram her ne kadar 16. yüzyılda İtalya'da doğmuş ise de asıl gelişimini Fransa'da göstermiştir. Hikmet-i hükümet düşüncesi Fransız devlet geleneğinde kök salmış bir fikirdir (Vincent 1987: 69-70). Kavramın Türkçede kolayca karşılığını bulmuş olması da, onun ifade ettiği temel fikrin bizim devlet geleneğimize hiç de yabancı olmamasından kaynaklanmaktadır.

HİKMET-İ HÜKÜMETİN ÖZÜ

Hikmet-i hükümet bir siyasi felsefenin sembolik adıdır; bu devlet merkezli bir siyasi felsefedir. Bu felsefe devleti bizatihi bir amaç ve “kendinde varlık” olarak görür. Buna göre, iktidar ahlak, adalet ve hukuktan bağımsız olup, bunlardan önce gelir. Geleneksel olarak, hikmet-i hükümet, Meinecke'nin (1998: 1) ifadesiyle, “ulusun sevk ve idaresinin temel ilkesi, devletin birinci hareket yasası” olarak anlaşılır. Bu yasa devlet adamına devletin sağlamlığını ve gücünü koruması için ne yapması gerektiğini söyler. Bu düşüncenin temel varsayımı politika ile ahlak ve adalet arasında bir çatışmanın var olduğu ve bu çatışmada belirleyici olanın politika olması gerektiği fikridir.

Hikmet-i hükümet felsefesine sempatik bir bakış onun siyasette farklı ihtiyaçları bağdaştıran bir ilke olarak görülebileceğini ileri sürer. Buna göre,

hikmet-i hükümet “Kratos ile Ethos arasında, yani iktidar insiyakinin tahrik ettiği tutum ile ahlaki sorumluluğun gerektirdiği tutum arasında ... bir köprü”dür. Devlet varlığının en üstün noktasına ulaşmak için, neyin icâb-ı hale uygun ve yararlı olduğuna ilişkin bir düşünce olan hikmet-i hükümete göre hareket edilmesi gerekir. Hikmet-i hükümet köprüsünde, insan hayatındaki “olan”la “olması gereken”e ilişkin başka ikilemlerde (nedensellik ile ideal, doğa ile zihin gibi) saklı olan türden ürkütücü ve rahatsız edici bir zorluk vardır (Meinecke 1998: 5).

Hikmet-i hükümet doktrininin en temel eylem kılavuzu politikada devlet olmanın ve/veya devlet yönetiminin “zaruretləri”nin tanınmasıdır. Genel olarak “devlet” olmanın zaruretləri yanında her bir devletin ayrıca kendine özgü zorunlulukları da vardır. Ahlaktan ve adaletten bağımsız olan bu zorunluluklar doğa yasası gibidirler, onlardan kaçınmak mümkün değildir. Hikmet-i hükümet politikada tutulması gereken yol konusunda yöneticilere tercih alanı bırakmaz; onlar “sebe-sonuç ilişkisinin demirden zinciri” (Meinecke 1998: 2) içinde hareket etmek zorundadırlar. Bütün devlet faaliyetinin bu zorunluluklara göre tasarlanıp yürütülmesi gerekir. Bu zorunluluklar politikada sonuç almak için uygunsuz olan araç ve yollara başvurulmasını haklı kılar.

Siyasette “iyi” amaçların araçları meşru kıldığı anlamında hikmet-i hükümet (*ragione di stato*) terimini ilk kullananlar 16. yüzyıl İtalyan yazarları Guicciardini ve Della Casa’dır. Terime olan ilgi Nicollo Machiavelli’nin *Prens*’inin (1532) ve Giovanni Botero’nun temel eserinin (*Della ragion di stato*, 1589) yayımlanmasından sonra artmış ve devletin amaç veya çıkarlarının araçları haklı gösterdiği düşüncesi artık yaygın olarak bu adla anılmaya başlanmıştır.

Batı dünyasında modern hikmet-i hükümet düşüncesinin asıl tarihi Machiavelli ile başlar. “Hikmet-i hükümet” (*ragione di stato*) terimini kullanmamış olmakla beraber, Machiavelli’nin devletin üstün amacı fikri etrafında toplanan siyasi düşünüş tarzı hep “hikmet-i hükümet”çi olmuştur. Onun siyasi felsefesine hakim olan fikir devlet olmanın ve iktidarı elde edip korumanın gereklilikleri, hatta zorunlulukları bulunduğu idi. Makyavelizmin özü, ulusun sevk ve idaresi söz konusu olduğunda, eğer devlet için zorunlu olan gücü elde etme ve koruma için gerekli ise temiz olmayan (gizli-kapaklı) yöntemlere bile başvurmanın meşru olduğu düşüncesidir. *Prens*’in 18. Bölümünde bir prensin devletin bekası amacıyla “sadakat, merhamet, insaniyet ve din gözetmeksizin hareket etmesinin çok kere zorunlu olduğu” belirtiliyor. Özünde anayasacı geleneğe daha yakın olan diğer eseri *Discourses*’da bile benzer bir tavsiye yer almaktadır: “Anayurdun korunması için, kişi bir şeyin

hukuki mi hukuk dışı mı, yumuşak mı zalimce mi, övgüye değer mi utandırıcı mı olup olmadığını düşünmek üzere bir an için bile durmamalıdır; aksine bütün diğer mülahazaları bir yana bırakarak, devletin hayatını ve onun özgürlüğünü hangi karar koruyacaksa onu sonuna kadar izlemelidir.” Mamafih, Machiavelli prensin mümkünse ahlakın yolunu terk etmemesi gerektiğini, fakat sadece zaruret halinde kötünün yolunu nasıl yürüyeceğini de bilmesi gerektiğini vurgulamayı da ihmal etmiyor (Vincent 1987: 69-70; Meinecke 1998: 29-44).

HİKMET-İ HÜKÜMETİN FARKLI ANLAMLARI

Andrew Vincent hikmet-i hükümet düşüncesinin başlıca üç şekilde anlaşılabileceğini belirtiyor (1987: 70-71). İlk anlayış araç-amaç rasyonalitesiyle ilgilidir. Daha açık bir ifadeyle, “hikmet-i hükümet her şeyden önce siyasi davranışta yüksek ölçüde bir rasyonalite ve icab-ı hale uygunluk gerektirir” (Meinecke 1998: 6). İster kişisel olarak hükümdarın/yöneticinin isterse hükümetin bekası için olsun, ne kadar ahlaka aykırı olursa olsun, durumun gerektirdiği herhangi bir faaliyet tarzı icra edilebilir. Bu, Makyavelciliğin neredeyse siyasi kinizme varan, muhtemelen en kaba anlaşılışdır. Bu görüş insan doğası ve devlet faaliyetine ilişkin kötümser bir görüştür; devletlerde veya devletler arasında yahut bireylerde hiçbir ahlakiliğin mevcut olmadığını, sadece iktidar, varlığını idame ettirme ve kişinin kendi çıkarının yönlendirmesinin söz konusu olduğunu varsayar.

İkinci hikmet-i hükümet anlayışı “gerçekçi”dir; iktidarın kendini idame ettirmeye dönük güçlü “insiyakı”na (ve ihtiyacına) dikkat çeker. Mamafih, hikmet-i hükümetin nihai değeri bütün devletin iyiliği (well-being) ve sağlığıdır. Bu ise siyasi tedvirde rasyonaliteye ve icab-ı hale uygunluğu gerektirir. Hikmet-i hükümetin savunucuları, Meinecke’ye göre, kinik diplomatlar olmayıp, daha ziyade, kendi anlayışlarına göre, bütün devletin yararına faaliyet icra eden adanmış kamu hizmetkarlarıdır. Mesela Kardinal Richelieu kamu hizmetinde gayretkeş/hamiyetliydi. Ama o da devletin üstün ahlakiliği ve düsturu ihanetlere karşı olağan hukuki süreçleri terk edip olağandışı tedbirlerle başvurmayı gerektirebileceğini düşünüyordu.

Hikmet-i hükümetin üçüncü anlamı devletin yararı ile Hristiyan anlayışına uygun kozmik düzenin uyumlu olması idi. Dolayısıyla, hikmet-i hükümet tanrısal olarak ve ahlaki bakımdan meşru idi. Bu çerçevede, adalet ve hukukun kaynağı Tanrı’nın suretinde yaratılmış ve Tanrı tarafından atanmış olan hükümdardı. Böylece devletin amaçları ile dinin ilkeleri özünde aynı olmaktadır. Hükümdarın devletin yararına yaptığı her şey kozmik düzenin de yararınaydı ve bundan dolayı Hristiyanlığın temel düsturlarıyla bağdaşabilirdi. Bu bağlamda hikmet-i hükümet devletin idamesi ve sağlığının birincil kaygı

bilir olduğunu söylüyordu. Kamu otoritesinin ve hukukun tecessümü (embodiment) olarak hükümdar ülkenin bütünlüğünü temsil ediyordu, Tanrısal olarak seçildiği için de hata yapmazdı. Devletin amaçlarının en iyi yargıcının kendisi olması ve tebaasının çoğunun günahkar ve bilgisiz oluşu karşısında, hükümdarın kişisel çıkarları ile bir bütün olarak siyasi toplumun (polity) çıkarları arasında hiçbir çatışma olamazdı.

Hikmet-i hükümetin başka -dördüncü- bir anlamını 17. yüzyıl Alman yazarı J. Elias Kessler’de buluyoruz. Ona göre, hikmet-i hükümet bir tür “*eh-ven-i şer*” siyasetidir. Kessler’e göre, “Devletin bilge efendisi” her zaman şu veya bu yönde hareket etmek gibi demirden bir zorunlulukla karşı karşıyadır ve böyle durumlarda *ratio status*’un mahiyeti iki kötüden daha az kötü olanı seçebilme sanatıdır. Bir kişinin ölmesi, bütün bir ulusun çökmesinden daha iyidir. Bu nedenledir ki, olağanüstü durumlarda, söz gelişi tehlikeli isyanlar vukuunda, hükümdar “zaman zaman kendini umurun iyiliği için masuma bile kıymaya yetkili konumda bulmuştur.” Mamafih, Kessler’e göre de Makyavelci yöntemlere yöneticilerin kişisel yararı için değil, fakat sadece “Devlete genel olarak yararlı amaçlar için başvurulabilir” (Meinecke 1998: 137-138).

HİKMET-İ HÜKÜMETİN “İYİSİ”

Kimi düşünürler hikmet-i hükümetin “iyi” türünün mümkün olduğu görüşündedirler. Söz gelişi 17. yüzyıl İtalyan yazarları devlet adamlığı anlamında aldıkları hikmet-i hükümetin iki türünü ayırıyor ve “iyi” hikmet-i hükümetin ahlaki ve dini bakımdan kabul edilebilir yöntemler marifetiyle umurun iyilik ve mutluluğuna yönelmiş olan siyaset olduğunu ileri sürüyorlardı. “Kötü” hikmet-i hükümet ise tasvip edilemez yöntemleri kullanmak suretiyle yöneticilerin özel ve kişisel yararlarını gerçekleştirmeye çalışan tür idi. Bu ayrımı devlet biçimleri açısından yapan Ludovico Zuccoli’ye göre, hikmet-i hükümet belirli bir devlet biçiminin tesis ve idamesinin araçlarının bilgisi ve uygulamasıdır. Bundan dolayı, bir yöneticinin hikmet-i hükümetin gereğine uyması onun sahip olmayı arzu ettiği devlet biçiminin niteliğine karşılık gelen şeyi yapmak demektir. Bu çerçevede, iyi devlet biçiminin hikmet-i hükümeti de iyi olup, yasalarla uyum içindedir. Buna karşılık, kötü hikmet-i hükümet sadece kötü devlet biçimleri için söz konusudur (Meinecke 1998: 121-22).

Hikmet-i hükümetin iyi ve kötü biçimleri arasında ayrım yapmak İtalyan düşünürlere özgü bir tutum değildir. Alman ve Fransız “hikmet-i hükümet”çi düşünce geleneklerindeki durum da benzerdir. Örneğin Spinoza bireylerin ihtiyaçları ile hikmet-i hükümetin gereklerini birleştiren bir anlayışı dile getirmiştir. Ona göre, gerçi devlet ahlakı özel ahlaka üstündür ama yine de

getirmiştir. Ona göre, gerçi devlet ahlakı özel ahlaka üstündür ama yine de devletin amacı barışın ve hayatın güvenliğinin sağlanmasından başka bir şey değildir. Bundan dolayı, en iyi devlet, içinde insanların kendi hayatlarını uyumlu bir şekilde sürdürdükleri ve haklarının zarardan korunduğu devlettir. Öte yandan Fransa’da ise Kardinal Richelieu hikmet-i hükümeti, esas itibarıyla, bütün özel ve bencil güdülerden ve maddiyatçı unsurlardan arınmış kamu yararı olarak tanımlamıştır (Meinecke 1998: 219, 222-23, 167).

Görülüyor ki, bütün bu yaklaşımlarda hikmet-i hükümet bir tür ortak iyilik veya kamu yararı anlayışıyla bir arada düşünülmekle beraber, bu, hikmet-i hükümetin gerekleri ile kamu yararı arasındaki gerilim potansiyelini görmezden gelen bir anlayıştır. Tarih göstermiştir ki, devletin bekası kaygısının belirleyici olduğu siyasetlerin toplumun ortak yarara hizmet edeceğinin bir garantisi yoktur, gerçek durum da çoğu zaman da bunun tersi olmuştur. Kaldı ki, bireysel ilgi ve ihtiyaçlardan tamamen kopuk bir şekilde tanımlanan bir ortak iyi anlayışı her zaman totaliteryenizm riski taşır.

HİKMET-İ HÜKÜMET, ORGANİK DEVLET GÖRÜŞÜ VE OTORİTERYENİZM

Organik devlet görüşü devlet faaliyetinin sınırlarını soyut tercih teorisi yerine tarih ve gelenekten hareketle tanımlar. Bu görüşe göre, devlet toplumdan soyutlanmış bireylerin tercihlerinin değil, fakat doğal tarihsel evrimin bir sonucudur. Devlet tarihin ve geleneğin ürünü olduğu için, “fayda” veya “haklar” gibi bireyselci ilkelerle sınırlanamaz. Organik teorilerde ahlakiliğin kaynağının tercih olduğu kabul edilmediği için, siyasi ve hukuki kurumların kendileri atomize bireylerin yaratamayacakları süreklilik ve istikrar değerlerini temsil ederler. Bu, Hegel’in siyaset felsefesinin meşhur bir özelliğidir. Burada devlet “sivil toplum”un birbirinden tecerrüt etmiş (atomize) bireyleri arasındaki çatışmanın üstünde ve onu yöneten objektif bir hukuk düzeni olarak kavranır: Tarafsız bir hakem olarak devlet olmasaydı sivil toplum kaotik bir şey olurdu (Barry 2000: 60).

Organik anlayış devletin hem bireylerüstü bir kimliğe ve bağımsız bir bütünlüğe sahip olduğunu hem de kendine özgü gelişme yasaları bulunduğunu ileri sürmesi bakımından “hikmet-i hükümet” düşüncesiyle paralellik gösterir. O da hikmet-i hükümet düşüncesi gibi, devleti özel hakların üstüne yerleştirir ve onun kendi “evrensel” amaçlarını gerçekleştirmesini esas adeder. Bu iki yaklaşım da özünde siyaseten otoriterdir. Nitekim, bu anlayışın tipik temsilcisi olan Hegel’e göre devlet en üstün ahlaki varlıktır; ahlaki bir varlık olarak devlet sübjektif beni (bireysel iradeyi) objektif benle (genel iradeyle) birleştiren bir siyasi organizasyon biçimidir. “Devletin kendini idame ettirmekten daha üstün bir ödevi yoktur.” İnsan ancak devlet sayesinde

bir değere, ruhani ve akli bir gerçekliğe sahiptir (Meinecke 1998: 357, 365; Barry 2000: 80; Seligman 1995: 46).

Hikmet-i hükümet felsefesinin siyasi düşünceye getirdiği en tehlikeli boyut devlete aşkın/transandantal bir hüviyet kazandırması olmuştur. Bu durum devletin varlık ve bekası kaygısını adeta mistik bir saplantı haline dönüştürmekte ve onu siyasi topluluğun birinci amacı yapmaktadır. Özellikle, 17. yüzyılda hikmet-i hükümetin ilahi hak anlayışıyla birleşmesi devlete ilahi bir meşruluk sağlamak suretiyle onun her yaptığını meşrulaştırmıştı. Öyle ki, hükümdarın faaliyetleri ayrıca meşrulaştırılmak şöyle dursun, ahlaki ve dini ilkelerin bizatihi somut görüntüleri olarak takdim ediliyordu (Vincent 1987: 72). Bugün de hala aşkın devletin orta çağlardan kalma bir kutsallığı vardır. Bugünkü “kutsal devlet” anlayışı devletin din adına kutsanmasından daha az tehlikeli değildir. Hatta, tanrısalılığı herhangi bir aracı olmaksızın doğrudan doğruya devletin kendisine (aslında iktidar sahiplerine) atfetmesi nedeniyle laik kutsal devletin dinci olanına göre daha tehlikeli olduğu bile söylenebilir.

Hikmet-i hükümetçi aşkın devlet anlayışının günümüzde de laik biçimler altında varlığını sürdürmesi devlete izafe edilen veya onun adına yapılan her faaliyete ve onu yapanlara peşin bir sorgulanamazlık sağlamaktadır. Devletin aşkınlığı onun yanılmazlığını da beraberinde getirmektedir. Bu bağlamda her bir devleti yöneten “ulusal çıkar” da değişmez ve yanılmazdır. Hikmet-i hükümet felsefesini gerek demokrasi gerekse hukuk devleti ilkesiyle bağdaşmaz kılan temel noktalardan biri budur.

Hikmet-i hükümetin otoriteryenliği kimi yöntem tavsiyelerinde kendini daha somut olarak göstermektedir. On yedinci yüzyıl Alman “hikmet-i hükümet” düşünürlerinin bazıları tebaanın duyguları hakkında bilgi edinmek için örgütlü bir espionaj sisteminin monarşilerin *hikmet-i hükümetinin* bir gereği olduğunu düşünüyorlardı. Kimileri de tebaa arasında birbirlerine karşı suni güvensizlik tohumlarının ekilmesi ve bir “böl ve hükmet” sisteminin benimsenmesi gerektiğini tavsiye ediyorlardı (Meinecke 1998: 142-43).

HİKMET-İ HÜKÜMET VE DOĞAL HUKUK

Batı siyasi düşüncesine Rönesanstan bu yana hakim olan temel karşıtlıklardan birini doğal hukukçu düşünce ile siyasi hayatın kaçınılmaz gerekleri (yani, “hikmet-i hükümet”in gerekleri) hakkındaki anlayış arasındaki çatışma oluşturmaktadır. Doğal hukuk düşüncesinin tarihi Stoacı felsefeye kadar geri gitmekle beraber (Erdoğan 1999: 9 vd.), onun “hikmet-i hükümet”le çatışması doğal hukukun modern çağlardaki ilk büyük temsilcisi Hugo Grotius’la başlamıştır.

Doğal hukukçu siyaset ve hukuk anlayışının özünü, toplumsal ve siyasal kurumlara her zaman hakim olması gereken birtakım evrensel-akli ilkelerin bulunduğu düşüncesi oluşturmaktadır. Bütün çağlar boyunca doğal hukuk teorisinin hiç değişmeyen özelliği şu olmuştur: Bütün yasaların geçerliliğini, onları nihai bir ölçüye, bütün mevcut yasalardan daha da büyük bir kesinlikle bilenebilir ve değeri takdir edilebilir olan bir ideal hukuka atıfla sınaama imkanının bulunduğu görüşü. Doğal hukuk insanoğlunun adaletin mutlak bir standardını aramasının ürünüdür. O ideal ile gerçek olan arasındaki ilişkinin belirli bir anlaşılışına dayanır. Doğal hukuk, olan ile olması gereken arasında -mutlaka bir zıtlığın değilse de- bir mesafenin bulunduğunu peşinen kabul eden düalist bir teoridir. Doğal hukuk doktrini gerçekte hukukun ahlakın (etik) bir parçası olduğu iddiasından başka bir şey değildir. Doğal hukuk nosyonu aynı anda hem hukuki hem de ahlaki bir karakter taşır. Belki de doğal hukukun en iyi tanımı onun hukukla ahlak arasında bir kesişme noktasının adı olmasıdır. Böyle bir kesişme noktasının var olup olmadığı bundan dolayı bütün doğal hukuk düşüncesinin geçerliliğinin nihai testidir (d'Entreves 1977: 93, 111).

Hikmet-i hükümet felsefesi doğal hukuk anlayışına açıkça ters düşmektedir; çünkü birincisi devlet yönetiminin kendine mahsus doğasından kaynaklanan kaçınılmaz gereklerine atıf yaparken, ikincisi bu zaruretleler çoğu zaman uyuşmayan ve onlara da hakim olması istenen birtakım evrensel üstün ilkelere öncelik vermektedir. Hikmet-i hükümet devletin bekasını ve onun bir güç organizasyonu olmasını hareket noktası almakta, buna karşılık doğal hukuk devlet iktidarını evrensel ahlaki ilkelerle kuşatmak istemektedir.

Bu çelişkiyi 17. yüzyıl doğal hukuk düşünürü Hugo Grotius'un anlatımında belirgin bir biçimde görmektediriz. Modern uluslararası hukukun kurucusu sayılan Hugo Grotius'a göre, uluslararası hukuk ve *hikmet-i hükümet* birbirine doğal olarak karşıt konumdadır. Uluslararası hukuk *hikmet-i hükümetin* nüfuzunu kısıtlamak ve devlete mümkün olduğunca hukuki bir karakter kazandırmak ister. Buna karşılık *hikmet-i hükümet* bu kısıtlama altında huzursuz olur ve hukuktan kendi bencil amaçları için bir araç olarak yararlanır, çok sık olarak da onu kötüye kullanır. Böyle yapmakla *hikmet-i hükümet* uluslararası hukukun dayandırılmaya çalışıldığı temelleri sürekli olarak sarsar. Grotius *hikmet-i hükümeti* ve çıkar siyasetini, doğal hukukun ve uluslararası hukukun idamesi yoluyla ulaşılmak istenen daha üstün ve daha kalıcı yararlar karşılaştırıldığında, yararlılığın daha aşağı bir derecesi olarak görür. Ona göre, kişi adalete uygun hareket etmekte herhangi bir yarar görmese bile, doğal hukuka uygun olarak hareket etmek yine de daha bilgece-dur (Meinecke 1998: 208-209).

HİKMET-İ HÜKÜMET, HUKUK DEVLETİ VE TÜRKİYE

Bu yazının temel problemi hakkında bir sonuca ulaşabilmek için hukuk devleti doktrininin nirengi noktalarını hatırlamamız gerekiyor. “Hukuk devleti” aslında hukuki değil, aynen “hikmet-i hükümet” gibi, siyasi bir meseledir. Başka bir anlatımla, “hukuk devleti” sosyo-politik sistemin yapı ve işleyiş bakımından hangi esaslara dayanması gerektiğiyle ilgili siyasi bir idealdir. Bu idealin özünü de, devletin meşruluğunu kendisinin bir güç organizasyonu olarak var olmasından değil, üstün bir hukukilik anlayışından, “hukuk” denmeyi hak eden evrensel bir normlar manzumesinden alması gereği oluşturmaktadır. Bunun doğal bir sonucu olarak hukuk devleti, devletin hukukla bağlanması ve hukukla yetkilendirildiği ölçüde ve çerçevede faaliyette bulunabilmesi; ayrıca kaba kuvvet ve keyfilik yerine önceden belli edilmiş, herkes için geçerli kuralların, yani “hikmet-i hükümet” yerine hukukun egemen olması demektir. Şöyle de denebilir: Hukuk devleti anlayışına göre, hukuk yoksa devlet de yoktur; hukukun olmadığı yerde var olan sırf bir örgütlü şiddettir.

Başka bir nokta da şudur: Hukuk devleti sadece kendini hukukla kayıtlayan devlet demek değildir, o aynı zamanda kişilere hukuk güvenliği sağlayan devlet anlamına da gelir. Yine hukuk devleti, hukukun, hukuk uygulamasının ve tüm devlet faaliyetlerinin eşitlik ilkesini gözetmesini, kişiler arasında keyfi olarak -bu arada dünya görüşüne ve hayat tarzına göre- ayırım yapmamasını zorunlu kılar. Hukuk devleti, onları ister “insan” (insan hakları), ister “kişi” (medeni haklar/hukuk), isterse “vatandaş” olarak (siyasi haklar) muhatap alsın, her durumda bireylere eşit muamele etme yükümlülüğü altında olan devlet demektir.

Nihayet hukuk devletindeki “hukuk” herhangi bir hukuk değildir. Başka bir anlatımla hukuk devleti ile “kanun devleti” veya “mevzuat devleti”nin anlamları birbirinden tamamen farklıdır. Eğer öyle olmasaydı, Nazi Almanyasını, Stalin Rusyasını ve 12 Eylül rejimini de hukuk devleti olarak nitelemek gerekirdi. Hukuk devleti, tam tersine, hukuku evrensel normlara uygun olan ve bu anlamdaki hukuk çerçevesinde hareket eden devlet anlamına gelir. Evrensel anlamda hukuk ise uygar ve barışçı bir toplumsal varoluşun temeli olan eşitlik, adalet ve insan haklarına dayanan bir normlar sistemini ifade eder.

Oysa hikmet-i hükümet üstün bir hukukilik anlayışıyla, meşruluğunu evrensel hukuk ilkelerinden alan ve görev tanımı hukukun sınırları içinde kalan bir devlet anlayışıyla bağdaşamaz. Başka bir ifadeyle, anayasacılık düşüncesi ve bu çerçevede hukuk devleti doktrini devlet iktidarını hukuki yollardan kısıtlayacak bir ahlakilik düşüncesine dayanırken, hikmet-i hükümet hukuk

devleti karşısında iktidara öncelik ve üstünlük tanır (Lani 1996: 43). Hikmet-i hükümet devleti hukuktan bağımsız olarak tanımlar, daha doğrusu devletin ahlaken temellendirilmesi bakımından hikmet-i hükümet hukuk devletinin alternatifidir. Başka bir anlatımla, bir devlet ya referans çerçevesi olarak hikmet-i hükümeti alır ve faaliyetlerini onun ışığı altında yürütür, ya da kendini ancak hukuk çerçevesi içinde varsayar ve bu çerçeve içinde faaliyet yapar. Hikmet-i hükümetçi devlet kendini hukukla bağlı saymaz, esasen onun varlığı hukuktan bağımsızdır ve ondan öce gelir.

Mamafih, hikmet-i hükümet anlayışının yönlendirdiği devlet de zaman zaman “hukuk”a uygun davranabilir, ama bu bir ilke meselesi olmayıp pratik bir zarureten kaynaklanır. Meinecke’nin işaret ettiği gibi (1998: 14) devletin kendi ilan ettiği hukuka riayet etmesi ve böylece sivil ahlakı teşvik etmesi çoğu zaman kendi çıkarınadır. Hobbes bile, Leviathan’ın gücünü kötüye kullanarak tebaasını köleleştirebileceği ve onlara kötü muamele edebileceği endişesine cevap olarak, devlet otoritesini elinde bulunduranın yönetimde makul davranmak, halkın selametine katkıda bulunmak ve tebaasına ihtimamla muamele etmekle aslında kendi çıkarına hizmet etmiş olacağını söylemişti (Meinecke 1998: 212). Mamafih, bu durumda riayet edilen hukukun “hukuk devleti” ilkesinin öngördüğü evrensel standartlara uygun olması zorunluluğu yoktur, uyulan hukuk pozitif hukuktur.

Başlıkta sorduğumuz soruya (hikmet-i hükümetten hukuk devletine yol var mı?), Türkiye örneğinden hareketle daha kolay bir cevap verebiliriz. Nitekim, Anayasasına bakarsanız, Türkiye Cumhuriyeti -başka vasıfları yanında- aynı zamanda bir “hukuk devleti”dir. Gerçi, 1982 Anayasasının normatif içeriğinin hukuk devleti idealine birçok noktada ters düştüğü de bir gerçektir. Bu hususa Türk anayasa hukukuna ilişkin teknik-hukuki analizlerde zaten çokça değinilmiştir. Esasen, Dibacesinden başlanarak Anayasanın tümü dikkatle incelenirse, 2. maddede işaret edilen “hukuk devleti” terimiyle kastedilenin aslında “kanun devleti” olduğu anlaşılabilir. Bu çerçevede “Türkiye Cumhuriyeti hukuk devleti olacaktır” demek, “her şey kanunlara uydu-rulacaktır” demektir. Ama belki daha önemlisi, anayasal düzenlemenin yetkin olmasının hukuk devletinin (veya başka bir sosyo-politik idealin) fiili varlığının garantisi olmadığı gerçeğidir. Çünkü, herkes biliyor ki, resmi/formal anayasa bir ülkedeki siyasal sistemi tek başına belirleyemez. Bundan dolayı, resmi anayasa hukuk devletinin gereklerine uygun normatif düzenlemeler içermiş olsaydı bile, Türkiye’deki fiili durum -aşağıda kısaca işaret edilen nedenler yüzünden- pek değişmezdi.

Peki öyleyse, Türkiye Cumhuriyeti’ni bir hukuk devleti olmaktan alıko-yan nedenler nelerdir?... Burada, hepsi birbirine bağlı birkaç temel nedene

işaret edebiliriz. Her şeyden önce, Türkiye'nin geleneksel devlet anlayışı ve siyaset tarzı demokrasiye olduğu kadar, hatta ondan da fazla, hukuk devleti- nin yeşermesine pek elverişli değildir. Çünkü, bu geleneğin temelinde "hikmet-i hükümet" felsefesi yatmaktadır. Bu felsefeye göre, devletin ve "devletlu"ların yaptıklarının "hikmetinden sual olunmaz", devlet katından sadır olan her türlü iş ve eylemde -çok kere vatandaşların idrak edemeyecekleri- bir "hikmet" saklıdır. Bu hikmet de şudur: Siyasi toplum, sivil toplumun kendi ortak ihtiyaçlarını temin için düzenlediği bir aygıt -araçsal bir organizasyon- olmayıp; aksine, toplumdan bağımsız olarak ve ondan önce var olan "Devlet" in bir türevi, hatta onun bir tecessümüdür. Bu çerçevede, devlet toplumun (bir aygıtı) değildir, aksine toplum veya millet "Devletin" dir. Hatta, toplum devletin malıdır, onun üstünde dilediği gibi tasarruf edebilir. Devlet toplumun üstündedir; çünkü o "kutsal" dır, "yüce" dir. Dola- yısıyla, siyasi sistemin -bu arada "hukuk" un- amacı her halükarda bu yüce devletin varlık ve bekasını sağlamaktır. Hem genel olarak devletin hem de "Türk Devleti" nin kendine özgü varlık tarzının zorunlu kıldığı politikalar, çıkarlar ve yöntemler vardır; bunlar yurttaşların iradesini ve özgürlüklerini işin içine katmamayı haklı gösterecek kadar ölüm-kalım meselesidirler. Gizli-kapaklı iş görmek ve şaibeli yol ve yöntemlere başvurmak devlet ol- manın doğasında vardır.

Türkiye'de devlette görev almanın, hatta devletle bir biçimde eklemlen- menin ayrıcalık nedeni haline gelmesi ve kamu görevliliğinin bazı bakımlar- dan adeta "devletlu" olmak anlamına gelmesi işte bu yüzdendir. Zaten öteden beri bizde "onur" un da "itibar" ın da zenginliğin de kaynağı devlet değil mi- dir?... Keza, bizde Devletin, -memur ayrıcalıklarıyla, aslında devlet yararı veya "nef'i Hazine" demek olan sahte "kamu yararı" anlayışıyla, sorumsuz kamu ajanlarıyla, ceza kanunuyla fazladan onurlandırılmış- vatandaşların- kinden ayrı bir "hukuk" u vardır. Daha doğrusu keyfilik ve otoriteye dayanak oluşturan üstün "hukuk" devletin, sınırlamalardan oluşan aşağı hukuk ise "tebaa" nındır. Bu nedenle, bizim sistemimizde devletin "hukuk" u ayrıcalık- lar ve güvencelerden oluşurken, tebaanın payına sıkı disiplin ve hak yok- sunluğu düşmektedir.

Bu yüzden Türkiye'de hukuk devleti veya hukukun egemenliği değil, haklılığını "hikmet-i hükümet" ten alan "devletin hukuku" vardır ve egemen olan odur. Bu anlayış kendisine en uygun düşen hukuk doktrinini bulmakta da gecikmemiş ve hatta onu dogmatikleştirmiştir. Bu, hukukun egemenin iradesinin ifadesinden ibaret olduğunu vazeden pozitivist hukuk doktrini- dir. Buna göre, hukuk, devletin "hukuk" olduğunu söylediği, "hukuk" diye vazettiği şeydir. Anayasanın ayrıntılı olmasının da bir ucu aslında buraya uzanır, "yok kanun, yap kanun" zihniyetinin egemen olmasının da. Keza,

Türk üniversitelerinde hukuk bilimi adına mevzuat şerh ve analizlerinin revaçta olmasının temel nedeni de budur.

İkinci olarak, bu “devletçi” gelenek Cumhuriyetle birlikte resmi ideolojiyle taçlandırılmıştır. Artık, üstün ve tartışılmaz olan sadece bir kurum olarak “Devlet” ve geleneksel “Türk Devleti” değil; fakat belli bir toplum tasarımını, bir hayat tarzını topluma siyaseten kabul ettirmeye adanmış olan “Türkiye Cumhuriyeti”dir. Bu nedenle, bugün Türkiye Cumhuriyeti kendisini idame ettirmek için “gerekler”i yapmakla yetinmemekte; ayrıca toplumu da tanzim etmeye, vatandaşlara nasıl inanmaları, nasıl düşünmeleri ve nasıl yaşamaları gerektiğini de buyurmaya kalkışmaktadır. Hatta resmi olarak ayrıcalıklı hale getirdiği hayat tarzını tercih etmeyenlerin okuma, kamu görevlisi olma ve -daha da vahimi- “serbest” mesleğini icra etme haklarını ellerinden almakta, yani vatandaşlarının “rızkına” bile tasallutta bulunma yetkisini kendisinde görmektedir.

Durum böyle olunca, hukuk, devletin meşruluğunu kendisine dayandırması gereken üstün bir referans veya kendisini bağlayacağı üstün bir normatif çerçeve olmak yerine; devlet seçkinlerinin kendi öncelik ve hassasiyetlerine, sempati ve antipatilerine, korku ve nefretlerine, kısaca kendi “ihtiyaçları”na göre kurgulayacağı basit bir teknik aygıt haline dönüşmektedir. Hukuk, evrensel standartlara uygunluk yanında, toplumsal ihtiyaçların bir türevi olmak yerine, Devletin toplumu tanzim aracı olarak görülmektedir. Yine bu nedenle, Türkiye’de Devletin bilinçli tercihi hukuksuzluk ve keyfilikten yanadır. Çünkü, Devletin kendine biçtiği ideolojik misyonu evrensel bir hukuk anlayışı çerçevesinde gerçekleştirmesi mümkün değildir. Kısaca Türkiye’de hukuk evrensel normlardan ve toplumsal gereklerden değil, Devletin ve devlet seçkinlerinin kendi irade ve ihtiyacından türetilmektedir.

Onun içindir ki, Türkiye’de devleti karakterize eden meşruiyetten çok, cebir tekeline sahip olmasıdır. Türkiye, Anayasasında şu veya bu kusurlar bulunduğu için değil, asıl bu nedenle “hukuk devleti” olamamaktadır. Çünkü, o anayasanın ve diğer kanunların kendileri de böyle bir siyasal felsefenin ürünüdür. Nitekim, devletçilik ve resmi ideolojik kaygılar, hatta teyak-kuz psikolojisi Anayasanın Dibacesinden başlayarak her yerine nüfuz etmiş, ilgili-ilgisiz her kanuna “Devletin bekası”nı sağlamaya dönük ve resmen ayrıcalıklı kılınmış dünya görüşünü kayırmacı ve/veya empoze edici hükümler sokuşturulmuştur.

Kısaca, bütün teorik mülahazaları bir yana bıraksak bile, Türkiye’nin durumu, kalkış noktası “hikmet-i hükümet” olan bir yolun bizi hukuk devletine götüremeyeceğini gösteren tipik bir örnektir.

KAYNAKLAR

- Barry, Norman (2000), *An Introduction to Modern Political Theory* (London: Macmillan, 4th ed.).
- d'Entreves, A. P. (1977), *Natural Law: An Introduction to Legal Philosophy* (London: Hutchinson, 2nd ed., repr.).
- Erdoğan, Mustafa (1999), *Anayasal Demokrasi* (Ankara: Siyasal Yayınevi, 3. b.).
- Erdoğan, Mustafa (1997), "Türkiye Bir Hukuk Devleti Olabilir Mi?", *Rejim Sorunu* (Ankara: Vadi "Yayınları" içinde, ss. 37-42).
- Forsyth, Murray (1996), "Carl Schmitt: The Concept of the Political", Forsyth, M. & Keens-Soper, M. (eds.), *The Political Classics: Green to Dworkin* () içinde, ss. 78-99.
- Lane, Jan-Erik (1996), *Constitutions and Political Theory* (Manchester & New York: Manchester University Press).
- Meinecke, Friedrich (1998), *Makyavellism: The Doctrine of Raison d'Etat and Its Place in Modern History* (New Brunswick & London: Transaction Publishers).
- Sancar, Mithat (2000), "*Devlet Aklı*" *Kıskacında Hukuk Devleti* (İstanbul: İletişim).
- Seligman, Adam B. (1995), *The Idea of Civil Society* (Princeton/NJ: Princeton University Press)
- Vincent, Andrew (1987), *Theories of the State* (Oxford & New York: Basil Blackwell).



"Kimlik Katında Görkemli Bir Soyutlama"

Helmut Gernsheim, *The Rise of Photography*, Thames and Hudson Edward Praper.

KİMLİKLER VE DEVLETİN HUKUKU

Ahmet İnel

Bir devletin çatısı altında yaşayan insanların ortaklıklarının harcını neyin oluşturduğu sorusu, Orta Çağdan beri siyaset felsefesi ve kamu hukukunda önemli bir tartışma konusudur. İmparatorluk devletlerinin mirasının güçlü izler bıraktığı modern dünyada, etnik ve dinî olarak homojen ülkeler bir istisna teşkil ederler. Egemen norm homojen bir ulus-devlet olmasına karşılık, karmaşık bir etnik, dinî ve kültürel siyasal bütünlükler çoğunluktadır. Dolayısıyla ulus-devlet modelinin bir norm olarak kendini empoze etmesi, bu normun doğal olarak çoğunlukta olan bir oluşum türüne tekabül etmesinin bir sonucu değildir. Ulus-devletin modern dünyada siyasal tahayyüle hükmeden bir siyasal norm konumunu elde etmesi, modern devletin egemenlik arayışının bir sonucudur. Ulus-devletle, bireyselleşen yurttaş toplulukları üzerinde egemenlik kurma mücadelesi arasında birebir bir ilişki vardır. Ulus-devlet, aidiyet ilişkisinin ulus simgesi ışığında soyutlaştığı, devlet merkezli ikincil toplumsallık alanının aile, cemaat, aşiret, köy, bölge gibi birincil toplumsallık alanlarından daha üstün konuma geçmesi sürecinin hem kuranı, hem de kurulanıdır.

Türkiye’de ulus-devlet oluşumu da, benzer bir süreçten geçti. Devlet hem kuran hem de kurulan konumundaydı. Ama diğer Batı örneklerinden farklı olarak, Türkiye’de toplumun “ulus” olarak eylemliliğini özerk biçimde gösterme fırsatı olmadı. Cumhuriyet devletini kuran dinamik, devlet merkezli bir yeniden kuruluş hamlesi içinde toplumun da mobilizasyonuna dayanıyordu; ne var ki bu mobilizasyon yukarıdan aşağıya doğru örgütlenmiş, devlet ikti-

darının bir aracı konumunda olan bir mobilizasyondur. 1920-23 aralığındaki toplumun kurucu güç olarak, özerk örgütlenmeleri çok kısa zamanda ve büyük bir direnişle karşılaşmadan ortadan kaldırıldı. Daha önemlisi varlıkları toplumsal bellekten bütünüyle sildirildi. İkincil toplumsallık alanı, Cumhuriyet inkılablarıyla birlikte, hükmedici bir norm konumu kazandı. Cumhuriyetin “yeni insan” tipi, bu bağlamda, bu soyut ikincil alana sıkıştı. Günlük yaşamın farklı kıvrımları içinde yerelleşmek ve doğallaşmak gücü bulamadı.

Türkiye gibi, etnik olarak homojen olmayan ama homojenlik saplantısının da, tarihi ve siyasal nedenlerle bir o kadar güçlü olduğu siyasal oluşumlarda, normla gerçeklik arasındaki büyük mesafe, önemli bir gerginlik kaynağı haline dönüşür. Sorunu tartışmak ve farklı çözümler ışığında çözmek bu nedenle zorlaşır, hatta bazı dönemlerde imkansızlaşır. Bu sorun gündeme geldiğinde, bir fantazmadan beslenen korkuların yarattığı irrasyonel tepkiler hemen ağır basar. Bu fantazma ve korkular, ulus-devlet normunun ideal figürü olan “yeni insan”ın birincil toplumsallıklarda hayat bulmakta, kök salmakta zorluk çekmesiyle daha da güçlenir. Türkiye’de olduğu gibi, birincil toplumsallıklara özgü yaşam tarzlarının bu soyut ikincil toplumsallık alanına sızması, şiddetli bir tepkiyle karşılaşır. Çünkü kurucu güç ve irade olarak devlete hakim olan “yeni insan” zümresi, bu birincil toplumsallıkların dışında, bir yarı-resmî özel yaşam alanında devinmektedir.

İçinde bulunduğumuz dönem, ulus-devletlerin egemen norm olarak geleceklerinin giderek karardığı ama fiili olarak tarihte en fazla ulus-devletin yaşadığı bir geçiş dönemidir. Norm olarak ulus-devletin hızla cazibe gücünü yitirmesi, buna karşılık siyasal hukuk açısından hegemonik konumunu koruması, yaşanan gerginlik ve çatışmaların kaynağında bulunmaktadır. İmparatorluk devletlerinin kalıntıları üzerinde, kimi yerlerde on yıllar boyunca süren mücadelelerle kurulmuş olan ulus-devletler hem altlarından hem üstlerinden onlara baskı yapan merkezkaç güçlerin etkisi altında çatırdayıyorlar. Çoğu yerde, bir dil, bir din veya bir etnik kimliğin egemenliği üzerine inşa edilen ulus-devletler, insan hakları politikaları öncülüğünde azınlık hukukunun güçlenmesiyle, geleneksel yapılarını korumakta zorlanıyorlar. Evrenselci ulus-devlet modelinin beşiği olarak kabul edilen Fransa’da azınlık haklarına giderek tanınan yer, bu gelişmenin belki en anlamlı belirtisi. Ulus-devlet altı seviyelerde gerçekleşen yeni kimlikleşme eğilimleri hemen her yerde kendini gösteriyor. Kâh dil, kâh din, kâh bir bölgeci aidiyet biçiminde tezahür eden bu yeni kimlikleşmeler, yerelliğin yeniden değer kazanmasından güç alıyorlar. Üst seviyede ise, ulus-devlet üstü yapılar, giderek egemenlik haklarını devralıyorlar. Bu iki merkezkaç gücün çekimi altında, modernliğin

oluşumuyla birlikte biçimlenen geleneksel modern devletin merkezî konumu zayıflıyor.

Ulus-devlet ideali, kendini hiçbir zaman tek bir etnik unsurun egemenliğine dayanan siyasal oluşum biçimi olarak tanımlamadı. Tersine, ideal olarak, yeni devletin yeni insanı üretmesi idealini dile getirdi. Bu, bütünüyle gerçekleşmesi elbette mümkün olmayan bir idealdi. Ama ulus-devlet modeline çıkışında cazibesini veren de oydu. Bu nedenle, modern toplumun yarattığı yeni sınıflar, geleceklerini ulus-devlet ideali içinde tanımlayabildiler. Ulus-devlet ideali, etnik kimlikten öteye -ama aynı şeyi dini ve kültürel kimlikler için söyleyemeyiz-, insanlara merkezinde devletin bulunduğu soyut bir kimlik kazandırılması hedefinden güç alan bir toplumsal dinamik içeriyordu. Birey kavramı üzerine oturan bu kimlik bir yanıyla evrenselliğe, diğer yanıyla devlete dönüktü. Ulus-devlet tasavvuru, çoğu yerde, yerel güçlerin baskısına başkaldırmayı, geleneklerin boğucu durağanlığını kırmayı, cemaatten bireye geçişin vaat ettiği özgürlüğü içinde barındıran bir sentezdi. Ulus-devletin bu sentezinin esas taşıyıcısı ise, modern devletin gerçek dayanağını oluşturan orta sınıftı.

Devlet, bu yeni yapı içinde, hem düzenleyici hem de yol gösterici olmak zorundaydı. Modern zamanların yarattığı beklentiler, XX. yüzyılda refah devletinin oluşumunu hazırladı. Refahın barışçı biçimde paylaşılmasının düzenlenmesi işlevini yerine getiren refah devleti, bu sayede çok daha güçlü biçimde orta ve alt sınıflar nezdinde meşruiyet kazandı. Bu sınıfların refah beklentileri kısmen tatmin olduğu sürece, ulus-devletin kendi yarattığı sorunların üstesinden kendisinin geleceğine olan inanç güçlü kaldı. Ulus-devletin baskı ile kurulduğu dönemlerde bile, iktisadi canlılık baskıdan daha güçlü bir kaynaşma mekanizması oluşturdu. Ulus-devlet, adı açıkça bu biçimde her zaman konmasa bile, iktisadi paylaşımdan güç alan bir toplumsal dayanışma idealine dayanıyordu. Bu ideale göre, devlet amaç değil araç olarak yer almalıydı. Çünkü, eski rejimin devlet anlayışından farklı olarak, devletin meşruiyeti tarih ve toplum ötesine değil, simgesel olarak kurucu güç konumunu işgal eden toplumda, "yurttaşlardaydı". En azından kuramsal olarak, egemenlik devlete değil, ulusa ait bir yetkinin kullanımı olmalıydı. Bu çerçevede, devletin kendine özgü bir ideali, bir varoluş nedeni veya özgül bir kudsiyeti olamazdı.

Ulusal pazarların büyümesine dayalı klâsik iktisadi büyüme dinamiklerinin tıkanması ve iktisadî yapıların küreselleşmesiyle birlikte, ulus-devlet aslî işlevini yerine getirememeye başladı. Ulus-devletin can damarı olan ulusal pazar ve onunla bağlantılı bölüşüm mekanizmaları, tıkanmaya başladılar. Ulus-devletler kendi alt ve orta sınıflarının refah seviyelerini koruyamaz hale

geldiler. Ulus içindeki görelî dayanışma, alt sınıflarla üst sınıfların arasında giderek büyüyen uçurumu gizleyen bir örtü olarak işlemeye başladı.

Bu gelişmeye ulus-devletler iki farklı tepki verdiler. Bir kısmı, ulusüstü oluşumların kurulmasına öncülük ederek, yeni yapıların içinde belirleyici bir konum almayı tercih etti. Bunun anlamlı örneği, önce Ortak Pazar olarak başlayan yapının, 70 sonlarında hızlanarak bir Avrupa Birliği haline dönüşmesiydi. Diğer ulus-devletler ise, kâh tarihî nedenlerle, kâh içinde bulundukları coğrafya elvermediği için, böyle bir ulus-üstü dinamiğin öncülüğünü yapamayacak durumdaydılar. Bu ülkelerde, sarsılan geleneksel ulus-devlet meşruiyeti karşısında, devlet kendisi için var olan bir kurum haline geldi. Bazı ülkelerde devlet fetişleştirildi, kutsallaştırıldı (örneğin Türkiye); bazılarında ise, devlet bütünüyle araçlaştırılıp, egemen zümrenin ilkel sermaye birikimi aracı olarak kullanıldı (örneğin siyah Afrika).

Ulus-devletin etnik, kültürel ve sınıfsal entegrasyonu gerçekleştirme kabiliyetine olan inancın sarsılması, devletin fetişleştirilmesi veya araçlaştırılması sürecini hızlandırdı. Buna bağlı olarak, ulus-devlet çatısı altında bazen baskıyla bazen gönüllü olarak kurulmuş olan birlikteliklerin geçerliliği sorgulanır oldu. Tarihin tozlu sayfalarında kaldığı zannedilen etnik kimlikler birdenbire ortaya çıktılar. Bütün içinde entegre olduklarından şüphelenilmeyen azınlıklar, özgül taleplerini dile getirmeye başladılar. Buna bağlı olarak, ulus-devlet modelinin çekirdeğinde yer alan egemen ulus milliyetçiliği daha açık biçimde kendini ifade etmeye başladı.

Bu yeniden boy gösteren azınlık ve etnik kimlikleri, ulus-devlet öncesinin canlanmasını ifade etmiyorlar. Bunlar da, ulus-devlet sorunsalı içinde yoğrulup, biçimlendikleri için, ulus-devlet normunun ve onun yoğurduğu, biçimlendirdiği siyasal tahayyülün damgasını taşıyorlar. Bu nedenle, etnik, dinî veya bölgesel kimlik hareketleri hızla, homojen bir yapı içinde ulus-devlet modeline kavuşmayı arzuluyor. Ulus-devlet modelinin entegrasyon gücü fiilen zayıflasa da, toplumsal tasavvurda bu model egemen referans noktası olmaya devam ediyor. Daha uzun bir dönem, toplumsal hareketler ulus-devlet modelinin belirlediği koordinatlar içinde düşünmeye ve davranmaya devam edecekler. Farklı küreselleşme siyasetlerinin ayaklarını yere bastıkları somut alanlar, esas olarak ulus-devletler olacaklar.

Türkiye’de de katı ulus-devlet modeli ve onun tamamlayıcısı olan ulusal pazar merkezli büyüme dinamiğini eski biçimi altında sürdürmenin olanaksızlığı, 90’larda kendini açık biçimde gösterdi. Buna karşı tepki, devletin toplum karşısındaki tavrının katılaşması, kutsal devlet ideolojisinin kendini daha baskıcı biçimde hissettirmesiydi. Devlet bunu yaparken, diğer yandan da Avrupa Birliği gibi, ulus-devlet üstü bir oluşumun bütünüyle dışında kalmamaya da gayret gösteriyordu. Bu çerçevede cemaat kimlikleri, farklı etnik

kimlikler, devletin gerçek veya potansiyel iç düşman kategorisi içine girdiler. Çünkü bu kimlik taleplerinin önceden bastırılması, AB aday üyelik süreci sırasında klâsik ulus-devlet yapısından fazla taviz vermemenin koşulu olarak algılandı. Devletin topluma her konuda ve her biçim altında müdahale etmesi, içine girilen çalkantılı dönemde, “milli güvenlik siyaseti” biçiminde tezahür eden devlet politikalarını güvence altında tutmak için gerekli koşul olarak görüldü. 90’lı yılların ikinci yarısında yeniden biçimlendirilen “milli güvenlik siyaseti”nde iç düşman olgusu çok daha açık biçimde ön plâna çıkarıldı.

Türkiye’de devletin açmazı, kendine örnek aldığı iki coğrafyada da, ulus-devlet sonrası gelişmeler konusunda, onun temel ilkelerine aykırı düşen gelişmeler yaşanıyor olmasında yatıyor. ABD’de yeni cemaatçilik akımının savunduğu görelilik ilkesi ışığında, tüm toplumsal grupların hak ve kültürlerine saygılı, çok kültürlü bir toplum modeli güçleniyor. Amerikan radikal solunun tutkulu biçimde sarıldığı “political correct” gereklilikler de, aşırılıklarına rağmen, benzer bir toplumsal hedefi benimsiyor. Azınlık kavramını, toplumdaki egemen değerlerin dışında kalan tüm toplumsal gruplar için geçerli sayan bu yaklaşım, toplumsal beraberliğin harcına cemaat haklarının tanınmasından doğan sözleşmeyi koymayı öneriyor. Demokrasi, bu bağlamda, cemaatler sözleşmesi anlamına geliyor. Bu model, katıksız bir demokrasiyle beraber, herkesin bir azınlık haline geleceği ve giderek keskinleşen cemaat kimlikleriyle diğer azınlıklarla hesaplaşacağı bir genel çatışma toplumu tehlikesini de içinde barındırıyor.

Bunun karşısında, cemaat veya grupların değil, bireylerin hak ve ödevlerinin tanınmasına dayanan cumhuriyetçi entegrasyon modeli yer alıyor. Burada yerellik değil, evrensellik ön plânda. Bu modelin temel dayanağı, birey olarak mutlak eşitlikte haklara sahip olmak. Yurttaş haklarındaki gelişmeler, bu temel hakların içinde asgari gelir ve evrensel sağlık sigortası hakları gibi iktisadi-sosyal hakları da artık yerleştiriyor. Demokrasi, cemaat veya grup kimliğini değil, bireyin yurttaş veya o ülkede yaşayan insan olarak sahip olduğu hakları ifade ediyor. Burada ise sorun, devletin kendini bu soyut bireyin yerine koymasıyla ortaya çıkıyor. Evrensel hukukun öznelere olması gereken yurttaşlar, bu çok soyut aidiyet alanında kendilerini tanımlamakta, haklarını somutlaştırmakta zorluk çekiyorlar. Cumhuriyetçi entegrasyon modeli, bu zorluk karşısında, demokratik/katılımcı özelliklerini kaybederek, bürokratik bir ağırlık kazanıyor. Ya da her türlü farklılığın bireysel temelde dokunulmazlığının kabul edilmesine dayalı bir “insan hakları politikasını” temel ilke olarak kabul etmeye dayanan bir genişletilmiş temel haklar düzeni öne çıkıyor.

Türkiye’de bu iki modelin olumlu cephelerinin dışlandığı ama her ikisinin sorun yaratan cephelerinin yürürlükte olduğu bir sistem var. Türklük gibi, kaçınılmaz olarak bir etnik aidiyeti ön plânda tutan Cumhuriyet devleti, Sünni-Türk kimliğini fiili olarak resmi yurttaş kimliği biçiminde kabul ediyor. Bu durumda entegrasyoncu modelin işlemesi zorlaştığı, birey hak ve özgürlüklerinin daraltılması gerektiği gibi, devlet katının iç düşman fobisi de güçleniyor. Bu resmi kimliğe tıpa tıpa uymayanlar, dönemin ihtiyaçlarına göre, bir anda iç düşman gömleğinin kendilerine giydirildiğini görebiliyorlar. Dış düşman uluslar ve iç düşman azınlıklar saplantısı, Cumhuriyet devletinin meşruiyet tazeleme mekanizmalarının en önemlisi olarak işlev görüyor. Devlet, toplum katmanlarının kendi etrafında toparlanmasını ve yönetim enerjisini, esas olarak kendisinin yarattığı bu gerginlikten alıyor.

Ulus-devletin otoriter uygulamalardaki en olumsuz yönlerinden biri, devletin resmî kimliği tanımlama tekelini elinde tutmasıdır. Türkiye Cumhuriyeti devleti, elinde tuttuğu bu tanımlama tekelini, kendi üstün ve dokunulmaz konumunu yeniden üretmek amacıyla da kullanıyor. Kimlik sorununu alevlendirecek olağanüstü durumlar yaratma taktiğinden de kendini sakınıyor. Üstelik, bunu kutsal devlet anlayışıyla pekiştirip, devletin bulunduğu alana, neredeyse mutlak bir dokunulmazlık tanınmasını talep ediyor.

Ne yurttaşlar hukukunun evrensel ilkelerinin ve buna bağlı yaygın bir toplumsal dayanışma kurumlarının yürürlükte olduğu, ne de yerel kimliklerin varlıkları ve bu kimlikler içindeki özerk dayanışma kurumlarının güçlenmesinin kabul edildiği Türkiye’de, her şeyden önce devletin hukukunun yeniden tanımlanması gerekmektedir. Türkiye toplumunu oluşturan insanlar eşit bir kurucu irade gücü olarak kendilerini tanımlayıp, kendi tasavvurlarında devlet merkezli bir toplum üyesi olmadıklarını tasarladıkları zaman, bu yolda önemli bir ilk adım atılmış olacaktır. Bu elbette yeterli bir adım değildir ama gereklidir.

Bölünme korkusuyla siyaset yapamaz hale gelmiş olan bu devlet anlayışı, “milli güvenlik siyaseti”nin her şeyden üstün tutulduğu bir siyasal hukuk anlayışıyla durumu kısa vâdede kurtarmaya çabalamaktadır. Ama Türkiye’nin Avrupa Birliği aday üyeliği çerçevesinde içine girdiği yeni süreçte, tüm siyasal alanının “milli güvenlik konsepti” ışığında yönlendirilmesi giderek güçleşecektir. Bunun doğal sonucu, devletin hikmetinden sual olunmaz siyasetinin ve bunu örten devleti koruma ve savunma hukukunun sürdürülebilirliğinin kalmayacak olmasıdır.

DEVLETİN HUKUKU, HUKUK DEVLETİ VE ÖZGÜRLÜK SARKACI

Zühtü Arslan*

GİRİŞ: “DÜNYAYI KURTARAN ADAM” LEVIATHAN’A KARŞI

İnsanın devletle dansı bilim-kurgu filmlerine benzer. İnsan zekası önce, Nietzsche’yi doğrularcasına “iktidar arzusu” (*will to power*) ile, dünyayı kontrol edecek silahları ya da robotları icat eder. Sonra da, filmin gerçek kahramanı sahneye çıkar... Dünyayı hatta bütün gezegenleri bu ölümcül silahtan ya da robottan kurtarmak için. Kurtarır da... Ancak filmin finalinde, ölüm saçan robotun diriliş işaretleri görülür...

İnsanın devletle ilişkisi de bu türdendir. Modern siyasal teoride bu ilişkinin şekillendirilmesi genellikle Thomas Hobbes’la başlatılır. İnsanların, birbirini kemirdiği doğa durumundan *Leviathan* dönemine geçişin nedenlerini, şeklini ve sonuçlarını anlatır Hobbes.¹ Yaşadığı dönemin kaos ve iç savaşlarla dolu olması, Hobbes’un mutlak güç sahibi bir canavar yaratmasını açıklasa bile bunu haklı kılmaya yetmez. Ne var ki, olan olmuştur... Hangi nedenle ve ne şekilde olursa olsun ortaya bir yaratık çıkmıştır. Kimilerine göre, onu yaratanlara eski günlerini aratan bir yaratıktır bu. Şimdi bütün mesele, *Leviathan* ile birey arasındaki ilişkileri ikincisi lehine düzenleme meselesidir. Ya da bilim-kurgusal anlamda dünyayı *Leviathan* canavarından kurtarma meselesidir. “Bizatihi kötü” ya da “kötülerin silahı” olarak *Leviathan*’ın etkisini (zararını) azaltabilmek maksadıyla, zamanla farklı mekanlarda farklı

*Yrd. Doç. Dr., Anayasa Hukuku Öğretim Üyesi.

¹ Bkz. T. Hobbes, *Leviathan*, London: J. M. Dent and Sons. Ltd., 1914.

çözüm yolları ortaya konmuştur. Çözüm yollarının tıkanmış olduğu dönemlerde de “gerçeküstü” fanteziler devreye girmiştir. “Yarı sanal deli yürek”ler, kit-
lelerin gözünde kirli ve hukuk dışı yollara başvuran Leviathan’a karşı alter-
natif adalet dağıtıcısı olarak algılanabilmiştir.

Hemen belirtelim ki, başından beri Leviathan’ı öldürme ve ondan kurtul-
ma planları yapılmıştır. Bu planlardan en etkilisi Karl Marx tarafından geliştiri-
lir.² Marx’ın müritleri “devletsiz” bir dünyanın hayallerini kurup bu hayal
uğruna devrimler yaptılar. Ancak, “proleterya diktatörlüğü” bir geçiş dönemi
olmaktan çıkarıldı ve “elitler diktatörlüğüne” dönüştürülerek süreklileştirildi.
“Bazılarının daha eşit” olduğu sosyalist devletlerde, devletin buharlaşması
yerine, “katı olan her şeyin buharlaşması”na tanık olundu. Sonunda, “sosya-
lizm despotizmin küçük kardeşidir” diyen Nietzsche’nin kehaneti gerçekleş-
ti.³ Despotizmin tarihteki en kanlı örneklerini sergileyen sosyalist rejimler,
“devletsiz bir toplum” yerine “toplumsuz bir devlet” yarattılar.⁴ Ütopya’nın
cehenneme dönüştüğü yer de doğal olarak sonun başlangıcı oldu. “Reel sos-
yalizm”in çöküşüyle, insanı sömüren ve özgürlükleri boğan Leviathan’ı yok
etme hayali böylece suya düşmüş oldu. Sosyalizmin çöküşünü, liberalizmin
hanesine başarı olarak kaydederek zafer ilan etmek de Francis Fukuyama
adında Japon asıllı bir Amerikalıya düştü.⁵

Gerçi arada bir Anarşistler de çıktı Leviathan’ı ve bütün otoriter kurumla-
rı ortadan kaldırmak için. Bu “kafa karıştıran adamlar”, “eskiden Devlet mi
vardı?” diye sordular sinsi sinsi. Devletliliğin “kader” değil, tarihsel dönem
içinde şekillenen hegemonya kavgasının ürünü olduğunu söylediler.⁶ Ancak
burun kıvrırdı kitleler bu kenar mahalle aristokratlarına. Kemiyet, bir kez
daha keyfiyeti kemirdi... Sonra da vulgarize ettiler adamları. Anlı şanlı teo-
rilerin sahipleri, kendi sıfatlarının saçı sakalı uzun olanlara, kıyafeti “anor-
mal” olanlara verildiğini ve serseri sıfatını tamamlamak için kullanıldığını
görünce kahırlarından ölmüşlerdir herhalde.

² Giovanni Papini, meşhur eseri *Gog*’da bir Yahudi’yi konuşturur. Ben Rubi adındaki Yahudi, yıllardır ezilen ve horlanan soyunun bir asırdır Hristiyan Batı’nın düşünce binasının dayandığı sütunları ve aziz kabul ettiği bütün inançları baltalayıp kirleterek düşmanlarından intikam aldığını söyler. Marx’ın bu intikamdaki yeri de şu cümlelerle anlatılır: “İnsanlar politika, ahlak, din ve sanatın yüksek fikir ürünleri olduğuna, keşe ve mide ile bir ilgisi olmadığına daima inandılar: Trevesli ve Marx adında bir Yahudi çıktı, bütün bu çok yüksek ideallerin aşağı ekonomisinin fişki ve gübresi içinde yettiğini ispat etti.” G. Papini, *Gog I-II*, çev. F. Adil, İstanbul: İş Bankası Yayınları, 1999, s.71.

³ F. Nietzsche, *Human, All Too Human*, trans. R.J.Hollingdale, Cambridge: Cambridge University Press, 1986, s.173.

⁴ Bkz. R. Crossman (ed.), *The God that Failed*, New York: Harper & Brothers, 1949.

⁵ Bir ara çok moda olan Fukuyama ve Kojève’den aldığı “tarihin sonu” tezi için bkz. F. Fukuyama, “The End of History”, *The National Interest*, 16 (Summer 1989): 3-18, F. Fukuyama, *The End of History and the Last Man*, London: Hamish Hamilton, 1992. Fukuyama’nın “yapıbozumuna” uğratıldığı bir çalışma için bkz. J. Derrida, *Specters of Marx*, trans. P. Kamuf, London: Routledge, 1994.

⁶ Bu konuda bkz. P. Kropotkin, *The State: Its Historic Role*, London: Freedom Press, 1969.

Bir de başından beri bu iflah olmaz “Leviathan düşmanları”nı uyaranlar var. Bunlara göre, devlet “kötüdür, ama gereklidir”.⁷ Yani “ölümü gösterip, sıtmaya razı etme” hali. Olabilecek kötü durumların arasında en iyi durum devlet-li olmak. “Gerekli kötü” olan devletin kötülüklerini minimize etmek, liberal siyasal teorinin temel kaygısı olmuştur. Hobbes’un Leviathan’ını sevimli hale getirmek için az uğraşmadı Locke ve onun takipçileri. Önce ona “varlık nedenim, bireyin haklarını korumaktır!..” diye başlayan amentüyü ezberlettiler. Sonra da bunun için kendi kendisini sınırlaması gerektiğini... Devletin dizginlenmesi ve bu yolla bireyin haklarının korunmaya çalışılması neredeyse genel kabul gören bir çözüm yolu olarak çıktı ortaya. Kısaca “anayasacılık” olarak formüle edilen bu görüş, mutlak iktidarın yozlaştırıcı olduğundan hareketle, siyasal iktidarı sınırlamayı hedefledi.⁸

Siyasal iktidarı sınırlamanın etkili araçlarından biri de “hukuk devleti” ilkesidir. Ancak hukuk devleti kavramsal ve teorik açıdan problemsiz değildir. Burada, iki farklı devlet anlayışının varlığını ve bu anlayışların birbiriyle sürekli mücadele içinde olduğunu görüyoruz. Bir yanda, Hegel’den Carl Schmitt’e uzanan “maddi/özel” devlet geleneği var. Diğer yanda “prosedürel” devlet geleneği. Birincisi, tarihsel süreçte daha çok “otoriter” tecrübelerle esin kaynağı olmuş, ikincisi ise sınırlı devletin teorik temellerini inşa etmiş. Birincisi, devletin hukukunu ve hikmet-i hükümeti gözetmiş, ikincisi hukukun üstünlüğüne dayanan devleti, yani hukuk devletini savunmuş.

DEVLETİN HUKUKU

Bertrand Russell, Hegelci siyasal gelenekle liberal gelenek arasındaki temel farklılığı şu sözlerle özetliyor:

*“Hegel’le ilgili olarak sormamız gereken gerçek soru, Devletin kendi başına bir amaç olarak iyi olup olmadığıdır: Vatandaşlar mı Devlet için vardır, yoksa Devlet mi vatandaşlar için? Hegel birinci görüşü savunur, Locke’tan esinlenen liberal felsefe ise ikincisini.”*⁹

Gerçekten de Hegel’e göre Devlet, “mutlak ve değişmez amaçtır kendi içinde”.¹⁰ Hegel’in düşüncesinde Devlet, “Tanrı’nın yeryüzündeki yürüyüşüdür.”¹¹ Bu anlamda o, “yeryüzündeki mutlak güçtür”.¹² Bazı yazarlar,

⁷ Bkz. T. Paine, *Common Sense*, Harmondsworth: Penguin, 1976, s.65.

⁸ Bu konuda bkz. C. J. Friedrich, *Sınırlı Devlet*, çev. M. Turhan, Ankara: Gündoğan yayınları, 1999, ve Z. Arslan, “Anayasal Devlet’in Normatif Temelleri: Siyasal Tarafsızlık (I)”, *Liberal Düşünce*, 4/16, Güz 1999:5-19.

⁹ B. Russell, *A History of Western Philosophy*, Second Edition, London: Allen& Unwin, 1961, s.713.

¹⁰ G. W. F. Hegel, *Elements of the Philosophy of Right*, Trans. H. B. Nisbet, Cambridge: Cambridge University Press, 1991, s.275.

¹¹ *Ibid.*, s.279, ve G. W. F. Hegel, *Reason in History: A General Introduction to the Philosophy of History*, New York: The Liberal Arts Press, 1953, s.53.

¹² Hegel, *Elements of the Philosophy of Right*, s.366. (Vurgu orijinal metne ait)

Hegel'in aktardığımız meşhur sözünün İngilizce'ye, dolayısıyla diğer dillere, yanlış tercüme edildiğini ileri sürmektedir. Örneğin Shlomo Avineri'ye göre Hegel'in bu sözünün doğru tercümesi, "Tanrı'nın yeryüzündeki sünneti gereği, devlet vardır" şeklindedir. Avineri'nin yorumuna göre, Hegel burada "Tanrı'nın yeryüzünde yürüyüşünü" değil, "devletin varlığının ilahi stratejinin bir parçası olduğunu" kastetmektedir.¹³ Ancak bu yorum, Hegel'in devlete atfettiği önemi değiştirmiyor. Onun için devlet "kutsal"dır. Bu kutsallık, ister "Tanrı'nın yürüyüşü" olarak tecelli etsin, ister "Tanrı'nın iradesi" olarak, onun "mutlak devleti" savunduğu gerçeği değişmemektedir.¹⁴

Hegel, birey-devlet arasındaki ilişkide ontolojik önceliği de devlete vermektedir. En yüce görevi devletin üyesi bulunmak olan bireyler karşısında Devlet, en ulvi doğruyu temsil etmektedir. Diğer yandan "özgürlük de ancak devlet içerisinde en ulvi doğruya ulaşır."¹⁵ Hegel'e göre, bireyin "hakikate ve etik yaşam"a sahip olmasının yolu devletten geçmektedir. Hegel der ki:

*"Eğer devlet, sivil toplumla karıştırılır, amacı da mülkiyetin ve kişisel özgürlüğün güvenliği ve korunmasından ibaret kabul edilirse, bireylerin çıkarı, uğruna etrafında birleşilen nihai gaye oluverir. Diğer yandan bu yolla Devlet'e üyelik/mensubiyet seçenekli hale gelir... Oysa Devletin bireyle ilişkisi oldukça farklı bir türdendir. Devlet objektif tin (objective spirit) olduğu için, birey, objektifliğe, hakikate ve etik yaşama ancak Devlet'in bir üyesi olmak yoluyla sahip olabilir."*¹⁶

Burada devlet, sivil toplum ve birey karşısında bağımsız ve öncelikli bir konuma sahip olmakla kalmıyor, her şeyin kendisiyle anlam kazandığı bir hareket noktası haline geliyor. Böyle olunca da birey ve onun özgürlükleri kendi başına değil, ancak "objektif tin" olan Devletçe kutsandığı zaman hayatı kazanabiliyor. Devlet sadece bireysel özgürlüklerin değil, bireyin hayatındaki bütün somut unsurların da temelini oluşturuyor. Sanat, ahlak, hukuk ve bilim devletin hayat verdiği unsurlardır. Böylesine aşkın ve kuşatıcı bir devlet anlayışının pratikte nasıl bir şekil alabileceğini tasavvur etmek zor olmasa gerek.¹⁷ "Meşru şiddet uygulama tekeline sahip aygıt"¹⁸ olan

¹³ S. Avineri, *Hegel's Theory of the Modern State*, Cambridge: Cambridge University Press, 1972, s.177.

¹⁴ Bkz. R. S. Peters, "Hegel and the Nation-State", D. Thomson (ed.), *Political Ideas*, Harmondsworth: Penguin, 1969 içinde ss.130-142.

¹⁵ Hegel, *Elements of the Philosophy of Right*, s.275.

¹⁶ *ibid.*, s.276.

¹⁷ Aslında Hegel'in devlet anlayışının, yaşadığı dönemin siyasal şartlarının ürünü olduğu iddiası, üzerinde durulmaya değer bir iddiadır. Popper'e göre Hegel'i bu kadar meşhur ve etkili kılan şey, onun zekası ve yetenekleri değil, vatandaşı olduğu Prusya devletinin kendisini kutsaması ve kullanmasıdır. Devletin "maaşlı filozofu"nun, devletin bekası için felsefi argümanlar geliştirdiği bir durumla karşı karşıyayız. Popper, tezini doğrulamak için Hegel'in çağdaşı ve Nietzsche'nin hocası Schopenhauer'ı tanık gösterir. Hegel'i "sertifikalı filozof" ve "zırcahil şarlatan" olarak niteleyen Schopenhauer, olayın "yukarıdan devletin çıkarları için, aşağıdan da kişisel çıkarlar için felsefenin kullanılması"ndan ibaret olduğunu söyler. Bkz. K. R. Popper, *The Open Society and Its Enemies, Vol.II: The High Tide of Prophecy: Hegel, Marx, and the Aftermath*, Second edition, London: Routledge & Kegan Paul

Devleti temsil konumunda olan kişilerin, “ne yaptıysak devlet için yaptık” mazereti altında her türlü hukuksuzluğu ve hak ihlalini kolayca meşrulaştırabildikleri bilinmektedir.

Burada Hegelci geleneğe devam etmeden, bir parantez açıp politik toplum/sivil toplum kavramsallaştırmasına yönelik itirazlara değinmek yerinde olacaktır. Hegel’in, devleti özel ilişkilerin ve kişisel çıkarların alanı olan sivil toplum karşısında (ve üzerinde) konumlandırması, Marx ve onun takipçileri tarafından eleştirilmiştir. Marx, bireyin siyasal toplum ve sivil toplum arasındaki parçalanmışlığına dikkat çekerek, bunun çifte yaşama yol açtığını vurgulamıştır. Marx’ın, Fransız Devrimiyle somutlaşan “kişi hakları”na yönelik eleştirisi de bu yaklaşımdan beslenmektedir.¹⁹ Marx’a göre “kişi hakları” olarak formüle edilen siyasal özgürleşme, “bireyi bir yandan egoist ve bencil bir yaratık olarak sivil toplum üyeliğine, diğer yandan da moral bir şahsiyet olarak vatandaşlığa [siyasal toplum üyeliğine] indirgemektedir”.²⁰

Yirminci yüzyılın önde gelen Marksizm yorumcularından Gramsci de, farklı bir düzlemde de olsa, politik toplumla sivil toplum arasındaki içiçeliği vurgulamıştır. Modern devlet, meşruiyetini sağlama ve devam ettirmede hem zora hem de rızaya başvurmaktadır.²¹ Hiçbir devlet, meşruluğunu yeniden üretirken sadece zora ya da sadece rızaya dayanmaz. Meşruluğun zorlama ve rıza boyutları, Gramsci’nin teorisinde iki kavramla ifade edilmektedir: Tahakküm (*dominio*) ve hegemonya (*egemonia*). Tahakküm, devletin zor/şiddet kullanma yetkisine sahip mekanizmaları yoluyla sağlanmakta ve siyasal toplumu şekillendirmektedir. Hegemonya ise daha çok “entelektüel ve moral önderlik” kavramı çerçevesinde oluşan sivil topluma tekabül etmektedir.²²

Ltd., 1952, ss.32-33. Ancak Hegel’in düşüncesinin büyük ölçüde “realpolitik”çe belirlendiği ve onun “majestelerinin filozofu” olduğu gerçeği, bir başka gerçeği görmezlikten gelmemize yol açmamalıdır. Bu da, Hegel’in kendi -sinden sonraki batı düşüncesini önemli ölçüde etkilediği ve belirlediği gerçeğidir. Denebilir ki, modern Batı düşüncesinin farklı kollarının kesiştiği noktadaki birkaç düşünürden biri Hegel’dir. Aşırı Marksistlerden, Faşist sağa uzanan geniş bir yelpazede Hegel’in düşüncelerinin etkili olduğunu görüyoruz. Popper, bu etkiyi daha çok Hegel’in yaşadığı dönemin devlet destekli “resmi filozofu” olmasıyla açıklama eğilimindeyse de (ibid., s.30ff), bunun daha derinlere inen bir açıklaması olmalıdır. Ancak böylesi bir açıklamaya girişmek de bu çalışmanın sınırlarını aşacaktır. Hegel’in düşünsel mirasıyla ilgili bir çalışma için bkz. J. McCamey, “Hegel’s Legacy”, *Res Publica: A Journal of Legal and Social Philosophy*, 5/2 (1999):117-138.

¹⁸ Bkz. M. Weber, *On Law in Economy and Society*, trans. E. Shils ve M. Rheinstein, Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1969, s.342.

¹⁹ Bu konuda bkz. Z. Arslan, “Taking Rights Less Seriously: Postmodernism and Human Rights”, *Res Publica: A Journal of Legal and Social Philosophy*, 5/2 (1999):195-215, özellikle ss.196-199.

²⁰ K. Marx, “On the Jewish Question”, D. McLellan (ed.), *Karl Marx: Selected Writings*, Oxford: Oxford University Press, 1971, s.57.

²¹ Meşruiyet sorununun anayasal düzlemde tartışıldığı bir çalışma için bkz. Z. Arslan, “Anayasalar ve Meşruluk Sorunu”, *Yeni Türkiye*, Sayı 30 (Kasım-Aralık 1999):564-571.

²² A. Gramsci, *Selections from Prison Notebooks*, trans. Q. Hoare & G. N. Smith, London: Lawrence and Wishart, 1971, s.12. Gramsci’de sivil toplum ve hegemonya ilişkisi için bkz. J. V. Femia, *Gramsci’s Political Thought: Hegemony, Consciousness, and the Revolutionary Process*, Oxford: Clarendon, 1987, ss.23-60; C. Buci-Glucksmann, *Gramsci and the State*, trans. D. Fembach, London: Lawrence and Wishart, 1980, özellikle Bölüm I

Başka bir ifadeyle, hegemonya sivil toplumun eğitsel, dinsel ve diğer örgütsel kurumlarıyla uygulanmaktadır. Gramsci devleti, tahakküm ve hegemonyanın temellendirdiği iki toplumun toplamı olarak tanımlar: “Devlet=siyasal toplum+sivil toplumdur. Yani zor kullanma zırhıyla korunan hegemonyadır.”²³ Devlet siyasal ve ideolojik hegemonyasını bir yandan zor kullanma yoluyla, diğer yandan da sivil toplum unsurlarını manipüle ederek kurmakta ve devam ettirmektedir.

Gramsci, devlet-hukuk ilişkisini de hegemonya kavramı çerçevesinde formüle etmektedir. Hegemonyanın korunması ve devamında önemli bir yere sahip olan hukuk, biri siyasal topluma diğeri de sivil topluma yönelik iki temel işlevi yerine getirmektedir. Hukuk, bir yandan yönetici kesimin homojenliğini sağlar, diğer yandan da yönetici kesim için son derece önemli olan toplumsal uymayı/itaati gerçekleştirir. Kısaca, hem yönetici kesimin farklı kesimlerini ve güç bloklarını birleştirerek yönetimin “tek-biçim” halinde görünmesini temin eden, hem de kitlelerin sisteme itaatini sağlayan bir araçtır hukuk.²⁴ Böylece hukuk, siyasal (politik toplum) ve ideolojik (sivil toplum) düzlemlerde işlev görerek hegemonyanın devamına katkıda bulunmaktadır.²⁵

Hukukun özellikle siyasal düzlemdeki işlevini iyi anlayabilmek için, “devletin hukuku” ya da “hikmet-i devlet” (raison d'état) anlayışlarının gerektirdiği “siyasal” kavramına biraz daha yakından bakmak gerekiyor. Bu noktada karşımıza belki biraz da ihmal edilmiş bir yazar çıkıyor: Carl Schmitt. Bizde ihmal edilen²⁶ Schmitt, Batı'da ikinci baharını yaşıyor. Schmitt'in yeniden dirilişindeki ironi ise, bir Nazi ideologunun kendilerini

ve 2. Gramsci'nin hegemonya kavramının postmodern/postmarksist açıdan okunduğu bir çalışma için bkz. E. Laclau ve C. Mouffe, *Hegemony and Socialist Strategy*, London: Verso, 1985.

²³ Gramsci, *Selections from Prison Notebooks*, s.263. Gramsci gibi, Althusser de (her ne kadar Gramsci'nin en büyük eleştirmenlerinden biri olsa da) devletin zor kullanan aygıtları ile sivil topluma te kabul eden “ideolojik aygıtları” sayesinde varlığını devam ettirdiğini ileri sürer. Althusser'e göre polis ve ordu gibi “Devletin Zorlayıcı Aygıtları” (Repressive State Apparatus), güç kullanma esasına göre hareket ederler. Oysa, okul, kilise, aile, sendik a ve medya gibi “Devletin İdeolojik Aygıtları” (Ideological State Apparatuses), ideolojiyle hareket ederler. Ancak, Althusser “zor” ve “ideoloji”nin bu iki grup devlet aygıtına hakim olmasına rağmen, pür anlamda “güç kullanıcı” bir aygıtın olmadığını, bunların ideolojik boyutunun da olduğunu ilave eder. Aynı şekilde, kilise ve okullardaki cezalandırma yöntemi de ideolojik aygıtlardaki “zor” ya da “güç kullanma” unsuruna işaret etmektedir. Zorlayıcı Devlet Aygıtları, kamusal alana aitken, İdeolojik Aygıtlar daha çok özel alana aittirler. Althusser'e göre, Devlet bu iki alanda birden ideolojik hegemonyasını devam ettirmeye çalışır. İdeolojik Aygıtlar üzerinde ve içinde hegemonyasını sağlayamayan devletlerin sadece zor/güç kullanarak uzun süre ayakta kalması mümkün değildir. Kısaca, devlet sivil toplum aygıtlarını, özellikle de medyayı kullanarak meşruluğunu yeniden üretmekte ve varlığını sürdürmektedir. Aslında, Althusser açısından, devletin yeniden ürettiği, “kapitalist sömür”ün ta kendisidir. Bkz. L. Althusser, “Ideology and Ideological State Apparatuses (Notes Towards an Investigation)”, *Essays on Ideology*, London: Verso, 1984, içinde s.16, 18, 19, 20, 28.

²⁴ Gramsci, *Selection from Prison Notebooks*, s.195.

²⁵ Gramsci'nin teorisinde hukuk-devlet ilişkisi için bkz. C. Sunner, *Reading Ideologies: An Investigation into the Marxist Theory of Ideology and Law*, London: Academic Press, 1979, s.256-259 ve M. Cain, “Gramsci, The State and the Law”, D. Sugarman (der.), *Legality, Ideology and the State*, London: Academic Press, 1983, ss.95-117.

²⁶ Bu konuda önemli bir istisna için bkz. M. Sancar, “Devlet Aklı” *Kıskacında Hukuk Devleti*, İstanbul: İletişim Yayınları, 2000, ss.88-94.

post-Marksist ve post-modernist olarak tanımlayan kimi yazarlar tarafından esin kaynağı olarak kabul edilmesinde yatıyor.²⁷ Bu ironik durum son derece ilginç bir konu olmakla birlikte, yazımızın sınırlarını aşmaktadır. Bizim Schmitt'e olan ilgimiz, onun yeniden "moda" olmasından ziyade, onun siyaset anlayışının, buna bağlı olarak da hukuk-devlet ilişkisine bakışının, içinde bulunduğumuz durumu anlama ve anlamlandırmada yardımcı olacağı inancından kaynaklanmaktadır.

"Liberal demokrasi"ye alternatif arayanların Schmitt'i bayraklaştırmaları boşuna değildir. Schmitt'in siyaset anlayışında devlet ve onu oluşturan "homojen" toplum, bireysel özgürlükler karşısında önceliğe ve üstünlüğe sahiptir. Devlet, hukuku yaratan aygıt olarak onun üzerindedir. Dahası Schmitt'e göre, devletin kendi varlığını koruması gereken "istisnai/olağanüstü durum"larda (exception) hukukun dışına çıkması, onu ayak bağı olmaktan çıkarması normaldir. "Olağanüstü durum", dost-düşman ayırımına dayanan siyasetin krize girdiği, "düşman" tehlikesinin siyasal varlık olarak devleti tehdit ettiği durumdur. Peki, Schmitt'in düşüncesinde merkezi bir konuma sahip olan "olağanüstü durum"a kim karar verecek? Tek kelimeyle "egemen" diye cevaplıyor Schmitt bu soruyu. Schmitt'e göre "egemen, istisna konusunda karar verendir."²⁸ Hukuk "durumsal"dır. Durumsallığı bütünüyle belirleyen de egemenin kendisidir. Burada "son karar" yetkisi egemene aittir. Bu yüzden "devletin egemenliğinin özü, onun güç kullanma ya da yönetme tekeline sahip olmasında değil, karar verme tekeli elinde bulundurmasında yatmaktadır."²⁹ Karar, kendisini yasal ve normatif bağlardan soyutlayarak mutlak bir statüye kavuşur. "İstisna"ya karar veren devlet, "kendini koruma hakkı"nı kullanarak hukuku askıya alabilir. Zira devletin varlığı, hukuk karşısında tartışmasız bir önceliğe ve üstünlüğe sahiptir.³⁰

Schmitt, "realist" bir yazardır. Onun çıkış noktası, zaman ve mekan ötesi soyut ilkeler değil, zaman ve mekanın şekillendirdiği somut kurumsal yapılar ve ilişkilerdir. Belki bu noktada Schmitt'in Hegelci siyasal gelenekten ayrıldığı söylenebilir, ancak biraz ileride yollar tekrar birleşecektir. Schmitt "devletin tüm halklar ve zamanlar için geçerli bir kavram olmadığı"nı, aksine "tarihi, belirli bir döneme bağlı, somut bir kavram olduğu"nu, dolayısıyla, bu kavramı "kendi döneminin tipik oluşumları dışındaki zaman ve durumlara

²⁷ Bkz. W. E. Scheuerman, *Between the Norm and the Exception: The Frankfurt School and the Rule of Law*, Cambridge, Mass.: The MIT Press, 1997, s.8-9.

²⁸ C. Schmitt, *Political Theology: Four Chapters on the Concept of Sovereignty*, trans. G. Schwab, Cambridge, Mass.: The MIT Press, 1985, s.5. Schmitt'in "istisna" eksenli egemenlik anlayışının Türk siyasal/hukuksal mekânına yansımaları için bkz. Sancar, "Devlet Akli" Kısacında Hukuk Devleti, ss.94-101.

²⁹ Schmitt, *Political Theology*, s.13.

³⁰ *ibid.*, s.12.

aktarmanın yanlış olduğu"nu savunmaktadır.³¹ Aynı şekilde, hukukun üstünlüğü ve parlamentarizm gibi liberal kavramlara saldırırken Schmitt, "modern devlet" in çok önemli yapısal değişiklik geçirdiği argümanına dayanmaktadır. Schmitt'e göre, hukukun üstünlüğü ilkesi müdahaleci olmayan, kapitalist devlet-toplum ilişkilerinde yerini ve anlamını bulan bir ideadır. Ancak, refah devleti gibi müdahaleci, günlük hayatın hemen her alanını düzenleyen bir devlet için bu kavram çok şey ifade etmemektedir. Schmitt için önemli olan devletin "var olan" haliyle algılanıp, analiz edilmesidir. Ona göre "kendimizi tarih ötesi bir idealizmden korumalı ve devleti ideolojik bir olay haline getirmemeliyiz."³²

Ne var ki, Schmitt'in "var olan"dan hareketle ortaya koyduğu görüşler, devleti ideolojik bir aygıt olmaktan uzaklaştırma yerine, tam tersine ideolojinin kucağına itmiştir. Hem de bütün zamanların en yıkıcı ve en kanlı ideolojilerinden birinin, yani Faşizmin kucağına.³³ Bu yüzden, nasıl ki Hegel "Efla-tun ile modern totaliteryanizm arasındaki kopukluğu gideren adam"³⁴ olarak görülüyorsa, Schmitt'i de Hegel'le günümüz otoriteryanizmi arasındaki kopukluğu gideren düşünür olarak değerlendirmek yanlış olmasa gerektir. Schmitt'in siyaseti "dost/düşman" ayırımına dayandırması en azından sonuçları bakımından otoriter bir anlayışı ve uygulamayı doğurmaktadır. Schmitt'e göre, moral alan "iyi/kötü", estetik alan "güzel/çirkin", ekonomi alanı da "kâr/zarar" ayırımına dayanmaktadır. Siyasal alanın da dayandığı, belirlendiği temel bir ayırım vardır. Bu "dost/düşman" ayırımıdır.³⁵ Siyasala ait hiçbir kavram, bu temel ayırımdan bağımsız olarak anlaşılamaz. Devlet, anayasal dev-

³¹ C. Schmitt, "Somut ve Çağa Bağlı Bir Kavram Olarak Devlet", (Çev. B. E. Oder), C. B. Akal (der.), *Devlet Kuramı*, Ankara: Dost Kitabevi Yayınları, 2000, içinde s.252. Devlet sözcüğü ile ilgili anakronik kullanımları örnekleme için Schmitt şunları söylüyor: "XIX. yüzyılda, çok tabii bir şeyden söz edermişçesine, Atinalı'ların, Romalı'ların, Orta Çağ'ın ve Aztekler'in "devletinden" söz edilmesine alışılmıştı. Bu an ya da karınca devletinden söz etmek gibi esaslı bir hatadır, çünkü bu tür hayvan "devletlerinde" tarihi kavramlar söz konusu ola...az." *ibid.*

³² *ibid.*, s.254.

³³ Bu noktada "uçuk" sayılabilecek, ama bir o kadar da "dudak uçuklatan" cinsten bir iddiayı hatırlatmak gerekir. Bazı yazarlar, aslında Faşizmin zannedildiği gibi liberalizmin karşıtı olmadığını, tersine onun bir sonucu olduğunu ileri sürerler. Buna göre Faşizm, liberalizmin "radikalizasyonu"ndan ibaretir. Nitekim Schmitt'in "otoriter liberal" olarak anılması ve Hayek gibi liberalizmin fikir babalarıyla olan "yakınlığı" bu iddianın dayandığı temeller olarak görülüyor. Bu konuda bkz. J. P. McCormick, *Carl Schmitt's Critique of Liberalism: Against Politics as Technology*, Cambridge: Cambridge University Press, 1997, s.14. [McCormick, Schmitt/Hayek ilişkisi için şu iki makaleye atıf yapıyor: B. Scheuerman, "The Unholy Alliance of Carl Schmitt and Friedrich A. Hayek", *Constellations* 4:2 (October 1997), ve R. Cristi, "Hayek and Schmitt on the Rule of Law", *Canadian Journal of Political Science* 17:3 (1984).] Aslında bu tezin daha tutarlı bir versiyonu Zygmunt Baumann'ın modernite kritiğinde bulunabilir. Bauman, Nazizmin en büyük günahı olarak kabul edilen Holocaust (Yahudi Soykırımı) ile modernite arasında doğrudan bir bağ kurar. Ona göre Holocaust, modernitenin doğal sonucudur. (Bkz. Z. Bauman, *Modernite ve Holocaust*, çev. S. Sertabitoğlu, İstanbul: Sarmal Yayınları, 1997). Modernitenin siyasal projesi ise kimine göre liberalizmdir. (Bkz. J. Gray, *Liberalism*, Milton Keynes: Open University Press, 1986, s.82). Bu konunun indirgemeci ve kolay yollara sapılmadan incelenmesi meraklıları için ilginç sonuçlar çıkarabilecektir.

³⁴ Popper, *The Open Society*, s.31.

³⁵ C. Schmitt, *The Concept of the Political*, trans. G.Schwab, New Brunswick, N. J.: Rutgers University Press, 1976, s.26.

let, tarafsız ya da total devlet gibi terimler, ancak bu kavramlarla kimlerin etkileneceği ya da dışlanacağı bilindiği takdirde anlaşılabilir.³⁶ Daha da önemlisi, “dost” ve “düşman” kategorilerini tanımlayıp, somutlaştıracak olan bizzat devlettir. Schmitt iç düşman konusunda devletin tavrını şöyle ifade ediyor:

*“Devlet bir siyasal varlık olduğu müddetçe, iç barışın sağlanması gerekliliği devleti kritik durumlarda iç düşman konusunda karar vermeye zorlar. Bu nedenle her devlet, bir iç düşman ilan etmenin (kendine has) formülasyonunu geliştirir.”*³⁷

İlan edilmiş “düşman”la mücadelenin yoğunluğu ve yöntemi değişebilir. Kimi zaman sert, kimi zaman da esnek olan bu mücadele sürgün, dışlama ve yasaklama gibi tekniklerle yürütülebilir.³⁸ Diğer yandan kendisiyle mücadele edilen “düşman”ın moral anlamda “kötü” olması gerekmiyor. Düşman, “yalnızca ötekidir, yabancısıdır; doğası gereği, kesin bir şekilde, varoluşsal bakımdan farklı ve yabancı olandır.” Tam da bu yüzden o “olağanüstü durumlarda kendisiyle savaşılmaması mümkün olan”dır.³⁹ Devlet’i belirlediği “tehdit”ler konusunda sorgulamak da mümkün görünmemektedir. Zira Hegelci gelenek, daha önce belirtildiği gibi, devleti kutsal bir zemine oturtmaktadır. Schmitt, tıpkı Hegel gibi, devleti kendi başına, ulvi bir “moral ve siyasi değer” olarak görmektedir. Burada devlet, “bireyin özgürlük alanını güvenceye alma aracı değil, bireyin hizmet eden bir üye olarak içinde eridiği toplumun (Volksgemeinschaft) inşasının ve gelişmesinin temeli”dir.⁴⁰ Yine Hegel’de olduğu gibi, Schmitt’te de devleti metafizik sembollerle özdeşleştirme eğilimi vardır. Schmitt’e göre “modern devlet teorisinin üzerine yaslandığı bütün önemli kavramlar, sekülerize edilmiş teolojik kavramlardır”. “Kadir-i mutlak Tanrı”, üstün yasa koyucuya, “mucize” de istisnaya dönüşmüştür.⁴¹ “Yirminci yüzyılın Hobbes’u” olarak anılan Schmitt, Leviathan’ı anlatırken, “tanrı” sembolüne ve bu sembolün çağrışımına vurgu yapmaktadır. Ona göre, “Tanrı, insan, hayvan ve makine karışımı bir varlık olan Leviathan, insanlara barış ve emniyet sağlayan bunun karşılığında da onlardan mutlak itaat bekleyen ölümlü bir Tanrı’dır.”⁴² İşte yarı-tanrısal bir güce sahip olan

³⁶ *ibid.*, ss.30-31.

³⁷ *ibid.*, s.46.

³⁸ *ibid.*, s.47.

³⁹ *ibid.*, s.27.

⁴⁰ C. Schmitt, “Was bedeutet der Streit un der Rechtsstaat?”, *Zeitschrift f.d.ges Staatswissenschaft* 95 (35). Aktaran: G. Weiler, *From Absolutism to Totalitarianism: Carl Schmitt on Thomas Hobbes*, Durango, Colorado: Hollowbrook Publishing, 1994, s.158.

⁴¹ Schmitt, *Political Theology*, s.36.

⁴² C. Schmitt, *The Leviathan in the State Theory of Thomas Hobbes: Meaning and Failure of a Political Symbol*, trans. G. Schwab & E. Hilfstein, London: Greenwood Press, 1996, s.53.

devlet, “düşman”ı tanımlama ve onunla mücadele etme konusunda her türlü sınırlamadan muaf tutulmaktadır. Her ne kadar, Schmitt kendisine yöneltilen eleştiriler karşısında, politikayı sadece irrasyonel unsurların belirlediği bir alan olarak görmediğini ve hiçbir zaman “düşman”ı yok edilmesi gereken birisi olarak tanımlamadığını söylese de,⁴³ “dost/düşman” ayrımının kaçınılmaz sonucu çatışmadır. Bu çatışmadan belki tek başına Schmitt sorumlu tutulamaz, ancak burada siyaseti “vahşi iktidar savaşı” olarak gören ve her türlü moral/hukuksal sınırlamayı gereksiz sayan siyasal geleneğin payına epeyce bir sorumluluk düşmektedir.

Diğer yandan, Schmitt’in “dost/düşman” ayrımıyla belirlediği siyasal konseptini, Parlamenter Demokrasinin içinde bulunduğu krize ilişkin değerlendirmeleriyle birlikte okuduğumuzda Schmitt’in payına düşen sorumluluk daha iyi anlaşılacaktır. Schmitt, normatif değerlerin politik alanda yer almasına karşıdır. Birlikte yaşama, çoğulculuk ve hoşgörü gibi liberal kavramlar, Schmitt’in kutsadığı “birlik” önünde ciddi engellerdir. Farklılığı ve çeşitliliği düzenlemeyi amaçlayan bu kavramlar, “realpolitik”in gereksinimlerini karşılamaktan uzaktırlar. Oysa “birlik”, iç ve dış düşmanlara karşı kullanılabilecek en etkili silahtır. Birliği sağlamanın da bilinen en etkili yolu “farklı” olanı “aynılaştırmak”tır. Zaten, Schmitt’e göre “gerçek demokrasi”, homojenliği gerektirir. Homojenliğin olmadığı yerde demokrasinin başarılı olması mümkün değildir. Bu yüzden de demokrasi, gerektiğinde heterojen unsurları yok etmekten kaçınmamalıdır.⁴⁴ Bu yaklaşım, ampirik olarak doğrulansa bile, normatif temelinin olmamasından dolayı tehlikeli sonuçlar yaratabilmektedir. Gerçekten de siyaseti “dost-düşman” ayrımına dayandıran, demokrasinin bekasını da farklılıkların yok edilmesine ve homojenliğe endeksleyen bir yaklaşımın, “düşman” olanı yani “öteki”ni yok etme politikasına dönüşmesi kaçınılmazdır. Bu politikanın bilinen en etkili aracı da “şiddet”tir. Belki de bu yüzden Habermas, Schmitt’i asıl cezbeden, büyüleyen şeyin “şiddet estetiği” olduğunu söylemektedir.⁴⁵

Devlet’in kendisini korumak için, hukuksal ve etik kuralları hiçe sayması, hatta gerektiğinde şiddete başvurarak varlığına kasteden “düşman”ları yok etmesi, “devletin hukuku”nun kaçınılmaz gerekleri olarak algılanmaktadır. Machiavelli’den Hegel’e, Fichte’den Schmitt’e uzanan bu gelenek içinde asl

⁴³ Bkz. J. W. Bendersky, *Carl Schmitt: Theorist for the Reich*, Princeton: Princeton University Press, 1983, s.93.

⁴⁴ C. Schmitt, *The Crisis of Parliamentary Democracy*, trans. E. Kennedy, Cambridge, Mass.: MIT Press, 1988, s.9. Schmitt, bu prensibin geçerli olduğunu ispatlamak için “modern demokrasi” olarak nitelediği Türkiye örneğini veriyor. Schmitt’e göre, Rumların Türkiye’den Yunanistan’a gönderilmesi ve “ülkenin pervasızca milliyetçileştirilmesi” demokrasinin heterojenliğinin ortadan kaldırılması gerektiğini göstermektedir. Schmitt’in bahsettiği Türkiye, “tek-parti” yönetimi altındaki 1920’lerin Türkiyesidir. Ayrıca Lozan’da son şekli verilen “nüfus mübadelesi” olayının, Schmitt’in tezini destekleyen bir örnek olup olmadığı tartışmaya açıktır.

⁴⁵ J. Habermas, *The New Conservatism: Cultural Criticism and the Historians’ Debate*, trans. S. W. Nicholsen, Oxford: Polity Press, 1994, s.137.

olan “devletin bekası”dır. Bu “beka”yı sağlamaya çalışırken devlet, kendisine ayak bağı olan hukuk ve insan hakları gibi meşruluğun diğer normatif kaynaklarını hiçe sayabilmektedir. Meşruluğu kendinden menkul bu tür davranışların hikmetinden sual olunmaz. “Hikmet-i hükümet” ya da “devlet aklı”⁴⁶ olarak da adlandırılan bu anlayış, aslında “militan demokrasi” olarak sunulan anlayışın da dayanak noktasıdır. Özellikle siyasal parti hukukunda kullanılan “militan demokrasi” argümanlarının daha çok Almanya tecrübesine dayandırılması da tesadüf değildir. Weimar Almanyası döneminde Carl Schmitt, Anayasa’nın Cumhuriyet karşıtı partilere de izin veren “siyasal tarafsızlığı”nı eleştirmiş ve anayasaya aykırı partilerin yasaklanmasını savunmuştur.⁴⁷ Savaş sonrası Almanya’da Schmitt’in “savaş suçlusu” olarak yargılanmasına karşın Alman Komünist Partisi ile Faşist Parti’nin kapatılması, “militan” ya da “mücadeleci demokrasi” anlayışının Almanya’daki sürekliliğini göstermektedir.⁴⁸ Bu süreklilik her ne kadar anayasal düzlemde (Alman Anayasasının 21. maddesi) somutlaştırılmışsa da, uygulamada siyasal partilerin kapatılması, “hür demokratik düzen”in yerleşmesiyle birlikte, zaman içerisinde ortadan kalkmıştır.

Hikmet-i Hükümet, siyasal literatürde çoklukla keyfilikleri “haklı” göstermek ve kişisel çıkarları gizlemek için arkasına sığınılan bir kavramdır. Fransa’nın meşhur devlet başkanı Mitterand’ın kavramın bu boyutunu ifade eden sözleri ilginçtir. Mitterand hikmet-i hükümet problemini şöyle dile getiriyor:

“Hukuk, adalet hiçbir biçimde hikmet-i hükümet denilen nesneye kurban edilmemelidir. Uzun yıllar taşıdığım siyasal sorumluluğum döneminde hikmet-i hükümet diye bir nesneye hiç rastlamadım. Ne zaman hikmet-i hükümetten söz edilmişse, bilmelisiniz ki, bu, bir başka şeyi gizlemek için

⁴⁶ Hukuk ve siyaset literatürümüzde Fransızca’daki “raison d’etat” kavramının karşılığı olarak kullanılan “hikmet-i hükümet” yerine “devlet aklı” teriminin kullanılması gerektiğini savunan görüş için bkz. Sancar, “Devlet Aklı” Kısacasında Hukuk Devleti, ss.14-15. “Hikmet-i Hükümet” kavramının tarihsel gelişimi için ayrıca bkz. F. Meinecke, *Machiavellism: The Doctrine of Reason d’Etat and Its Place in Modern History*, trans. D. Scott, London: Transaction Publishers, 1998.

⁴⁷ Bkz. P. E. Gottfried, “Antagonizma Olarak Politika”, çev. M. Küçük, *Doğu Batı*, 1/3 (Mayıs 1998), s.134.

⁴⁸ Savaş sonunda Nuremberg’de yargılanan Carl Schmitt, teorik manevralar yaparak düşünceleriyle Nazi katliamları arasında hiçbir ilişkinin olmadığını, Faşizme ve Nazizme kaynaklık ettiği söylenen düşüncelerinin salt anlamda “akademik” teoriler olduğunu ve bunların Hitler gibi pragmatist politikacılar tarafından far kılı yorumlanmasından kendisinin sorumlu tutulamayacağını, hatta düşüncelerinin Nazi Almanyası tarafından değil Franco İspanyası’nca takdir ve taltif edildiğini ileri sürmüştür. Nuremberg mahkemelerinde “galiplerin adaleti”nin uygulandığını da vurgulayan Schmitt’in Nazi’lerle “organik” bağı ispatlanamamıştır. Hapis cezasından kurtulan Schmitt’in profesörlüğü elinden alınmış; şahsi kitaplığını ve bilimsel materyallerini kullanması da engellenmiştir. Daha da ilginç, bir çok Nazi işbirlikçisi profesör daha sonra özür dileyip, “eski rejimi” lanetlemeleri karşılığında üniversitelerine dönebildikleri halde, Schmitt görüşlerini değiştirmemiş ve Nuremberg mahkemelerini eleştirmeye devam etmiştir. Schmitt’e göre “İnsanlık suçu Almanlar tarafından işlenmiş, insanlık adına suç da Almanlara karşı işlenmiştir.” Carl Schmitt’in Savaş sonrası Nuremberg’de sorgulanması ve sorgulamada kullandığı argümanlar için bkz. M. Salter, “Neo-Fascist Legal Theory on Trial: An Interpretation of Carl Schmitt’s Defence at Nuremberg from the Perspective of Franz Neumann’s Critical Theory of Law”, *Res Publica*, 5/2 (1999):161-194.

bulunmuş bir bahanedir.”⁴⁹

“Hikmet-i Hükümet”ten beslenen “mücadeleci demokrasi” anlayışı, ülkemizde bütün boyutlarıyla siyasal alanı kuşatmaya devam etmektedir. Siyasal kültürümüzde önemli bir yere sahip olan “hikmet-i hükümet”, “devleti kurtarma” misyonuyla da birleştirilince devlet seçkinlerinin elinde muhalif düşüncüyü bastırmak için kullanılan önemli bir silaha dönüşebilmektedir. “Devleti kurtarma” söylemine yaslanan bürokratik seçkinler, Çağlar Keyder’in belirttiği gibi, “hikmet-i hükümet adına sivil özgürlükleri, liderlere sadakat ve dayanışma adına da katılım ve demokrasiyi kurban edebilmişlerdir.”⁵⁰ Gerçekten Tanzimatta Reşit Paşa’dan, 12 Eylül’de Kenan Paşa’ya kadar hemen bütün “müdahaleciler”, devleti kurtarma motifini kullanmışlardır.⁵¹ Ne var ki, “gölgelerin gücü” adına yapılan bu müdahaleler, birbirini besleyen ve üreten operasyonlara dönüşmüştür. Dahası, sadece Schmittçi anlamda “olağanüstü durum”larda değil, olağan/sivil durumlarda da devleti kurtarmak ve korumak için hukukun ve özgürlüklerin kısıldığı görülmektedir. Bir anlamda, “hikmet-i hükümet” kavramının gölgesi altında olağanüstülüğün olağanlaştırıldığı bir siyasal ve toplumsal alanın yaratılmaya çalışıldığı görülmektedir. Yine Schmitt’in kavramlarını kullanırsak, bu siyasal ve toplumsal alanın “dost/düşman” ayrımının sürekli diri tutulmasıyla korunduğu görülmektedir. Gerçekten de hakim söylem, bir tarafa devletin bekasını koruyup kollayan “vatansever”leri, diğer tarafa da devletin temelini oymaya çalışan “hain”leri koyarak “dost/düşman” (biz/öteki) ayrımına dayanan siyaseti sürekli yeniden üretmektedir.⁵²

HUKUK DEVLETİ

Devleti “kendinde amaç” olarak gören ve meşruluğunu kendi üreten bir siyasal kurum olarak algılayan Hegelci gelenek, nihai analizde, “iyi düzenlenmiş bir toplum, bireysel hak ve özgürlükler kavramına dayanmalıdır” şeklindeki liberal önermeyi kabul etmez.⁵³ Bu liberal önerme, devleti soyut, kutsal bir değer olarak gören anlayışın tersine, onu daha çok prosedürel/usuli mekanizmalar bütünü olarak algılamaktadır. Böylece, Russell’ın da belirttiği gibi devlet, amaç olmaktan çıkıp araç konumuna otur(tul)maktadır. Araç ola-

⁴⁹ Aktaran, S. Selçuk, *Özlenen Demokratik Türkiye:2000-2001 Adli Yıl Açış Konuşması*, Ankara: Yeni Türkiye Yayınları, 2000, s.134. Benzer bir değerlendirme için bkz. T. Boru, “Milli Tarih ve Devlet Mitosu”, *Birikim*, 105/106 (Ocak/Şubat 1998), s.92: “Devlet hikmeti de, önünde sonunda bir totolojiden ibarettir; devletin daha doğru yönetici sınıfın (her daim bir beka sorunu olarak konan) güncel çıkarlarıyla kaimdir.”

⁵⁰ Ç. Keyder, *State and Class in Turkey: A Study in Capitalist Development*, London:Verso, 1987, s.199.

⁵¹ Siyasi tarihimizde “devleti kurtarma” retorığının, Sened-i İttifak’ın mimarı Alemdar Mustafa Paşa’yla başladığı ileri sürülmektedir. Bkz. H. İnalcık, “Sened-i İttifak ve Gülhane Hatt-i Hümayunu”, *Belleten*, 28/39 (1964), s.612.

⁵² Bu konuda bkz. N. Göle, “Liberal Yanılgı”, *Türkiye Günlüğü*, 24 (Güz 1993), s.15.

⁵³ A. W. Wood, “Introduction” to *Hegel’s Elements of the Philosophy of Right*, s.xvi.

rak devlet projesini gerçekleştirmede, liberal siyasal geleneğin kullandığı prestijli kavramlardan biri hiç kuşkusuz “hukuk devleti”dir.

“Liberalizm tacının en değerli mücevheri”⁵⁴ olarak anılan hukuk devleti ilkesi, siyasal iktidarı hukuk kurallarıyla sınırlama anlamında anayasal devletle özdeşleşmektedir. Hukuk devleti ya da hukukun üstünlüğü kavramı,⁵⁵ en geniş anlamda, kişilerin hukuk kurallarına uymasını ve bu kurallar tarafından yönetilmesini ifade etmektedir. Ancak siyasal ve hukuksal teoride, kavram daha dar anlamda kullanılmaktadır. Bu anlamda, hukuk devleti, devletin hukuksal kurallara uyması ve bu kurallarca yönetilmesini ifade etmektedir.⁵⁶ Hukuk devleti anlayışının hakim olması, gerçekten de “devletin keyfi işlemlerine karşı bir güvence” olarak görülmektedir.⁵⁷ Buradaki “keyfiliğe” kavramı, hukukun üstünlüğünü, “kişinin üstünlüğü”nden ayıran anahtar kelimedir.⁵⁸ Hukukun üstünlüğü, “genellik”, “öngörülebilirlik” ve “adalet”i sağlayarak, keyfiliği yok etmeyi amaçlayan bir ilkedir.⁵⁹

Bu ilkenin, üzerine yaslandığı teorik temellerden en önemlisi otonomidir. Bireyin başkasının iradesine bağlı olmadan, kendi kendisini belirlemesi, özgür iradesiyle tercihte bulunabilmesini ifade eden “otonomi”, özellikle Kant’ın kategorik imperatifinden beslenir. İnsanın başkalarının arzu ve hedefleri için bir “araç” değil, kendi içinde “amaç” olduğunu ifade eden Kant’ın moral buyruğu⁶⁰, “kişilerin egemenliği”ni değil, kişilerden bağımsız olarak var olan, herkes için geçerli, genel, soyut “kuralların egemenliği” fikrini gerektirmektedir. Kant’a göre “bütün devlet şekilleri, kişinin doğal haklarıyla uyumlu bir anayasa fikrine dayanmaktadır.” Sonrasında “Bu fikir gereği, yasaya uyanlar aynı zamanda yasa koyucuların ortak organı olarak ha-

⁵⁴ A. C. Hutchinson and P. Monahan, ‘Introduction’ to A. C. Hutchinson & P. Monahan (eds.), *The Rule of Law: Ideal or Ideology*, Toronto: Carswell, 1987, s.ix. Ayrıca bkz. D. J. Manning, *Liberalism*, London: J. M. Dent & Sons Ltd., 1976, s.14.

⁵⁵ Bazı yazarlar bu iki kavramın birbirinden farklı siyasal/hukuksal geleneklerin ürünü olduklarını, dolayısıyla farklı anlamlara geldiklerini ileri sürmektedirler. (Örneğin bkz. S. Selçuk, *Konuşma...:1999-2000 Adli Yılı Açış Konuşması*, Ankara: Liberte, 1999, ss.35-38). Kıta Avrupası’nın ve Anglo-Sakson dünyasının siyasal tecrübelerinin farklılığı noktasından bakıldığında bu tezde haklılık payı olmakla birlikte, normatif düzlemde İngilizce “Rule of Law” ile Almanca “Rechtsstaat”ın birbirinden çok da farklı ilkeleri ifade ettiği kanısın da değilim. Türkçe’ye ister “hukukun üstünlüğü” ister “hukuk devleti” olarak çevrilsin, bu iki kavram aynı şeyi anlatmaktadır. Siyasal erkin hukuk kurallarıyla sınırlandırılması. Bu nedenle, bu yazı boyunca “hukuk devleti” ile “hukukun üstünlüğü” kavramları eşanlamlı kullanılacaktır.

⁵⁶ J. Raz, “The Rule of Law and Its Virtue”, R. L. Cunningham (ed.), *Liberty and the Rule of Law*, London: Texas A & M Univ. Press, 1979, içinde s.5.

⁵⁷ Bkz. R. A. Cosgrove, *The Rule of Law: Albert Venn Dicey, Victorian Jurist*, London: Macmillan, 1980, s.84.

⁵⁸ F. Sejersted, “Democracy and the rule of law: some historical experiences of contradictions in the striving for good government”, J. Elster ve R. Slagstad (ed.), *Constitutionalism and Democracy*, Cambridge: Cambridge University Press, 1988, içinde s.135.

⁵⁹ Sejersted, “Democracy and the rule of law...”, s. 135.

⁶⁰ I. Kant, *Fundamental Principles of the Metaphysic of Ethics*, trans. T. K. Abbott, Second Edition, London: Longmans, 1900, s.56.

reket etmelidirler.”⁶¹ Hukuk kurallarına uyan insan, başkalarının iradesine değil, aslında oluşumuna doğrudan ya da dolaylı olarak katıldığı iradeye uymaktadır. Başka bir deyişle, kişi neticede kendi iradesine uymaktadır. Hayek, tam da bu noktadan hareketle “hukuk”la “özgürlüğü” buluşturmaktadır. Ona göre “genel soyut kurallar bütünü anlamında hukuka uyduğumuzda, bir başka kişinin iradesine tabi olmuyoruz; dolayısıyla özgürüz”.⁶² Diğer yandan, Hannah Arendt’in belirttiği gibi, kendi iradesinin ürünü olan yasalara itaat noktasında vatandaşın etik bir sorunu da yoktur. Arendt’e göre “[y]urttaşların yasaya ahlaki itaat sorumluluğu geleneksel olarak, bireyin yasayı onaylamış olması ya da bizzat kendisinin yasa yapıcısı olması yani yasanın egemenliği altında insanların yabancı bir iradeye değil kendi iradelerine itaat ettikleri kabulünden çıkarılır; bunun sonucu ise herkesin aynı zamanda kendi efendisi ve kölesi olması ve kamunun esenliği için çalışan yurttaşla kendi mutluluğu için çaba gösteren özbenlik arasında var olduğu kabul edilen özgün çatışmanın içselleştirilmiş olmasıdır”.⁶³

Liberal siyasal teori, bugün de büyük oranda geçerli olan, Hukuk Devleti formülasyonunu Dicey ve Hayek’e borçludur. Farklı dönemlerin ve mekanların yetiştirdiği bu iki liberalin Hukuk Devleti konusunda benzer görüşlere sahip oldukları görülmektedir. Hayek’e göre, Dicey *The Law of the Constitution*,⁶⁴ adlı klasik çalışmasında “Hukukun Üstünlüğü ilkesini, biraz tek taraflı da olsa, harika bir şekilde anlatmaktadır.”⁶⁵ Dicey, bu kitabında hukukun üstünlüğü ilkesinin üç ana unsurundan bahsetmektedir.⁶⁶

Birincisi, hukuk devleti “keyfi iktidar karşısında hukukun mutlak hakimiyetini ve keyfiliğin dışlanmasını ifade eder.”⁶⁷ Bu tanım, bizi belki de hukuk devleti ilkesinin en problemlili alanına çekmektedir. Bu problemlili alanı “rutin hukuk” ile “keyfi iktidar” ayrımının zorluğu oluşturmaktadır.⁶⁸ Eğer yasanın kendisi, bir kişiye ya da kuruma yetki veriyorsa bunun keyfi olduğunu söylemek mümkün mü? Bir başka ifadeyle, biraz paradoksal görünse de, keyfi iktidarın hukuk devleti ilkesiyle uyumlu olduğu iddia edilebilir. Fakat böyle-

⁶¹ I. Kant, “The Contest of Faculties”, H. Reiss (der.), *Kant’s Political Writings*, Cambridge: Cambridge University Press, 1977, içinde s.187.

⁶² F. A. Hayek, *The Constitution of Liberty*, London: Routledge & Kegan Paul, 1976, s.153. Özgürlükle hukuk arasındaki bu organik ilişkiyi Cicero da net bir şekilde ortaya koyuyor: “Özgür kalmak için hukuka itaat etmeliyiz”. Aktaran B. Leoni, *Freedom and the Law*, Third Edition, Indianapolis: Liberty Fund, 1991, s.73.

⁶³ H. Arendt, “Sivil İlaatsizlik”, *Kamu Vicdanına Çağrı: Sivil İlaatsizlik*, çev. Y. Coşar, İstanbul: Ayrıntı, 1997, s.101. Vurgu eklendi.

⁶⁴ A. V. Dicey, *Introduction to The Study of The Law of The Constitution*, 10th ed., London: Macmillan, 1959.

⁶⁵ Bkz. F. Hayek, *The Political Ideal of the Rule of Law*, Cairo: National Bank of Egypt, 1955, s.28.

⁶⁶ Dicey, *The Law of the Constitution*, ss.202-203.

⁶⁷ *Ibid.*, p.202.

⁶⁸ Sir W. I. Jennings, *The law and the Constitution*, Fifth Edition, London: University of London Press, 1959, s.306.

sine bir iddia ancak hukukun üstünlüğü “yasallık” boyutuna indirgendiğinde tutarlı olabilir. Oysa “yasal” olmakla, hukukun üstünlüğüne uygun olmak aynı anlama gelmemektedir. Buna göre, yasayla tanınan bir yetki illegal olmayabilir, ancak anayasal prensip olan hukukun üstünlüğüne aykırı olabilir. Bu görüş, hukuk devleti ilkesinin yasal değil anayasal bir ilke olduğunu, bu ayrımın gözden kaçırılması sonucu ilkenin “yasallığa” indirgendiğini ileri sürmektedir.⁶⁹ “Hukuk Devleti” ile “Kanun Devleti”ni birbirinden ayırmaya ve birincisine anayasal statü kazandırmaya yönelik bu yaklaşım da eksiktir. Zira çok iyi bilindiği gibi anayasalar da keyfi hükümler taşıyabilir. Sözgelimi, devlet başkanına ülkedeki herhangi bir kişiyi sebepsiz yere hapse atma yetkisi veren bir anayasa maddesi hukuk devleti ilkesiyle bağdaşacak mıdır?

Dicey ve Hayek bu soruyu farklı şekillerde cevaplıyorlar. Dicey, aslında böyle bir ihtimali düşünmüyor bile. Ona göre parlamentonun üstünlüğü ile hukuk devleti arasında hiçbir şekilde uyumsuzluk söz konusu olamaz. Tersine bu iki ilke birbirini gerektirmektedir. Dicey’in varsayımına göre, anayasal olarak “sınırsız yetki”ye sahip Parlamento bu iktidarını hiçbir zaman kötüye kullanmayacak, dolayısıyla hukuk devletini ihlal edecek şekilde davranmayacaktır.⁷⁰ Ancak bu varsayımın temelleri çürüktür. Bir kere, Hukuk Devleti tanımı gereği sadece yasaları uygulayanlara değil, onları yapanlara da sınırlamalar getirmektedir. Yasa koyucu organa sınırsız yetki verildiği takdirde, hiç kimse hak ve özgürlüklerin her zaman korunacağından emin olamaz.⁷¹ Kısaca, Hukuk Devleti ve “mutlak güç” karşılıklı olarak birbirini dışlayan kavramlardır.

Dicey’in belki de naif bir niyetle es geçtiği bu konuyu Hayek düzeltmeye çalışır. Hayek’e göre “şayet bir anayasa hükmü, siyasal iktidara dilediği gibi davranma konusunda sınırsız yetki veriyorsa, iktidarın bütün eylemleri yasal olmakla birlikte, hukuk devleti ilkesine aykırı olacaktır.”⁷² Bu yüzden Hayek’in düşüncesinde “Hukuk Devleti” sadece “hukuk ötesi” değil, aynı zamanda “anayasa-ötesi” bir siyasal kavramdır. Hukuk Devleti, “sadece Anayasacılık değil, onun ötesindedir: Bu kavram Anayasanın içeriği konusundaki kesin gereklilikleri ifade etmektedir.” Dolayısıyla, Hukuk Devleti, “hukukun ne olması gerektiği hakkında ve yasaların, kendisine uygun olması için, hangi genel niteliklere sahip olması gerektiği hakkında” ilkeler ortaya

⁶⁹ F. V. Heuston, *Essays in Constitutional Law*, Second Edition, London: Stevens & Sons Ltd., 1964, ss. 40-41; I. Harden ve N. Lewis, *The Noble Lie: The British Constitution and the Rule of Law*, London: Hutchinson, 1986, s.19.

⁷⁰ Dicey, *The Law of the Constitution*, s.71.

⁷¹ D. Lyons, *Ethics and the Rule of Law*, Cambridge: Cambridge University Press, 1984, s.200; T. R. S. Allan, *Law, Liberty, and Justice*, Oxford: Clarendon Press, 1993, s.16.

⁷² Hayek, *The Political Ideal of the Rule of Law*, s.33.

koyan bir doktrindir.⁷³

Hukuk Devleti konusunda Dicey ile Hayek'in ilkesel düzeyde anlaştıkları ancak gereklilikleri konusunda ayrı düştikleri ikinci nokta da "eşitlik ilkesi"dir. Dicey, yasa önünde eşitliğin, ülkede yaşayan herkesin aynı yasalara tabi olmasını ve anlaşmazlıkların ülkenin normal mahkemelerince karara bağlanması anlamına geldiğini söylemektedir. Bu yüzden Dicey'e göre, Fransa'da olduğu gibi, Devlet yetkililerinin farklı bir hukuk düzenine bağlı olmasını öngören "idari yargı" sistemi, Hukuk Devleti ilkesini ihlal etmektedir.⁷⁴ Bu tespitinden yaklaşık yirmi yıl sonra Dicey, Fransız idare hukukunu değerlendirirken bazı hatalar yaptığını itiraf etmiştir.⁷⁵ Ancak Dicey, devlet görevlileri için ayrı bir yargısal düzen getiren idare hukukunun Hukuk Devletiyle bağdaşmadığı yönündeki inancını korumuştur.⁷⁶ Dicey'in "droit administratif" karşısındaki bu iflah olmaz güvensizliğini Hayek paylaşmamıştır. Yargı birliğinin Hukuk Devleti'nin unsurlarından biri olan eşitlik ilkesinin kaçınılmaz gereği olmadığına dikkat çeken Hayek, idari işlemlerin ayrı bir yargısal sistemce denetlenmesinin Hukuk Devleti ilkesine aykırı olmadığını vurgulamıştır. Dicey'in bunu görmemekle yaptığı "temel hata", İngiltere'ye hukuk devletini korumanın etkili bir aracının (idari yargının) geç gelmesine neden olmuştur.⁷⁷

Dicey'e göre Hukuk Devleti ilkesinin son unsuru, anayasanın, "mahkemelerde tanımlanıp uygulanan birey hakları"nın kaynağı değil, sonucu olmasıdır.⁷⁸ Burada, Dicey'in Anglo-Sakson damarının kalkması ve "Kıta Avrupasında haklar anayasadan kaynağını alır" iddiasındaki küçük görmeyi bir kenara bırakırsak, Hukuk Devletinin amacının temel hak ve özgürlüklerin korunması olduğunu söyleyebiliriz. Aslında bu son unsurla birlikte, Hukuk Devletinin özsel/maddi boyutuna da girmiş oluyoruz. Genel, soyut, önceden ilan edilmiş yasaların üstünlüğüne dayanan, şekli anlamdaki bir Hukuk Devletinin tek başına hak ve özgürlükleri koruması zordur. Dahası böylesine şekilsel bir hukukun üstünlüğü ilkesi, hak ve özgürlük ihlalleriyle de bağdaşmaz değildir.⁷⁹ Dworkin'in dediği gibi, "kitabi kurallara uygun olmak adalet için yeterli değildir; tersine eğer kurallar adil değilse onlara tam olarak

⁷³ Ibid.

⁷⁴ Dicey, *The Law of the Constitution*, ss.,202-3.

⁷⁵ Dicey, "Droit Administratif in Modern French Law", *Law Quarterly Review*, 17(July 1901):302-18. "Yargı birliği" ilkesinin hukuk devleti bakımından anlamı için bkz. M. Erdoğan, *Anayasal Demokrasi*, 3.Baskı, (Ankara: Siyasal Kitabevi, 1999), ss.89-92.

⁷⁶ D. C. M. Yardley, *Introduction to British Constitutional Law*, 2nd ed. London: Butterworth's, 1964, s.60.

⁷⁷ Hayek, *Constitution of Liberty*, s.204.

⁷⁸ Dicey, *The Law of the Constitution*, s.203.

⁷⁹ Bkz. Raz, "The Rule of Law and Its Virtue", s.14; Allan, *Law, Liberty, and Justice*, s.20.

uygunluk çok büyük adaletsizlik yaratabilir.”⁸⁰ Bu adaletsizliğin önüne geçmek için, Hayek’in önerisi, bir siyasal ideal olan “Hukuk Devleti”nin “iyi” yasanın üstünlüğü ile özdeşleştirilmesi yönündedir.⁸¹ Ancak “iyi” yasa nedir? Hayek’e göre “bilinmeyen kişiler için çıkartılan, her türlü özel yer ve zaman özelliklerinden soyutlanmış ve her yerde her zaman bulunabilecek şartlara yönelik” yasa gerçek anlamda yasa ya da “iyi” yasadır. Özetle, genel ve soyut yasalar ancak “iyi” ve “adil” yasalarlardır. Hayek, genel yasaların bazen özgürlüklerin aşırı bir şekilde sınırlandırılması için kullanılabileceği ihtimalinin de farkındadır. Ancak ona göre bu olasılık oldukça düşüktür, zira Hukuk Devleti “kuralların yönetilenler kadar, yöneticilere de uygulanması”nı gerektirmektedir.⁸² Hayek’in hukuk devleti anlayışına yönelik eleştirilerinden belki de en önemlisi bu anlayışın birey haklarını ihmal ettiği yönündeki eleştiridir.⁸³

Sadece genellik ve eşitlik özelliklerinin adaletin sağlanması için yeterli olmadığı artık bilinmektedir. Dworkin’e göre, bu yetersizliği gidermek için yasaların mutlaka bireyin haklarını koruyucu nitelikte olması ve yargıçların da kararlarını genel refahın artırılması, kamu yararının gözetilmesi gibi faydacı temellere değil, hak ve özgürlüklere dayandırması gerekmektedir.⁸⁴ Dworkin’in “hak-eksenli hukuk devleti” yaklaşımı, daha çok negatif özgürlüklerin korunmasına önem veren liberal siyasal düşünce bakımından önemlidir. Burada hukuk devleti, siyasal iktidarı etkili bir şekilde sınırlandırarak bireysel hak ve özgürlüklerin korunmasına katkıda bulunmaktadır. Ancak özgürlüğü dışsal müdahalenin olmaması anlamında negatif bir düzlemde formüle eden liberal anlayış, pozitif özgürlükleri ihmal etmekle suçlanmaktadır. Komünteryanların ve bir ölçüde de postmodernistlerin öne çıkardığı pozitif özgürlükler, liberalizmin “soyut”, “toplum”dan bağımsız “birey”i yerine, paylaşılan ve katılımcı bireylerden oluşan toplumu yaratmanın peşindedir. Aslında tam da bu noktada, hukuk devleti ile demokrasi arasındaki mayınlı alana girmektedir. Kutsal teslisin bu iki ayağı arasındaki ilişki hiç de

⁸⁰ R. Dworkin, “Political Judges and the Rule of Law”, *A Matter of Principle*, Cambridge: Harvard University Press, 1985 içinde s.12.

⁸¹ Hayek, *Constitution of Liberty*, s.153.

⁸² Hayek, *Constitution of Liberty*, s.154-155. Ayrıca bkz. C. Kukathas, *Hayek and Modern Liberalism*, Oxford: Clarendon Press, 1990, ss.155-156.

⁸³ Raz, “The Rule of Law and Its Virtue”, s.4, 21 ; R. Hamowy, “Freedom and the Rule of Law in F.A.Hayek,” *Il Politico*, 36(1971):349-377.

⁸⁴ J. Gray, *Liberalisms: Essays in Political Philosophy*, London: Routledge, 1989, s.95, W. Baumgarth, “Hayek and Political Order: The Rule of Law”, s.19. Hayek’in hukuk devleti anlayışının eleştirisi için bkz.J. Gray, “F. A. Hayek on Liberty and Tradition,” *Journal of Libertarian Studies*, 4 (Spring 1980):119-137; R. Hamowy, “Law and the Liberal Society: Hayek’s Constitution of Liberty,” *Journal of Libertarian Studies*, 2 (Winter 1978):287-297, T. Demirel, “Hayek’in Düşüncesinde Hukuk Devleti Kavramı”, *Liberal Düşünce*, Sayı 5 (Kış 97): 112-123.

⁸⁵ Dworkin, “Political Judges and the Rule of Law”, s.11 ve J.Rawls, *A Theory of Justice*, Oxford: OUP, 1972, ss.235-243.

sorunsuz değildir. Demokratik siyasal sistemde meşruiyetin kaynağı, bilindiği gibi, “ulusal irade”dir. Ulusal iradenin somutlaştığı kurum olan Parlamento da, hukuksal kuralları koyma yetkisine sahiptir. Ancak Parlamento ya da genel ifadesiyle “yasa koyucu” mutlak bir güce sahip değildir. Hukukun üstünlüğü ilkesi, siyasal otoritenin (yani çoğunluğun) sınırlandırılarak, azınlıkta kalanların da hak ve özgürlüklerinin korunmasını amaçlar. Böyle olunca da karşımıza, “ulusal irade”ye paralel yeni bir meşruiyet kaynağı çıkmaktadır: insan hakları. Bu yeni meşruiyet kaynağı ile birlikte “sınırsız demokrasi” yerini, temel haklarla “sınırlı demokrasi” anlayışına bırakmaktadır. “Liberal demokrasi” ya da “anayasal demokrasi” olarak da formüle edilen bu demokrasi anlayışında, hukukun üstünlüğü ilkesi demokrasinin vazgeçilmez unsurlarından biri haline gelmektedir. Ancak, hukukun üstünlüğü ile siyasal otoritenin etki alanının genişlemesi sonucu ortaya çıkan “müdahaleci demokratik devlet” arasındaki gerilim, pratik düzlemde devam etmektedir.⁸⁵

“Eskilerin özgürlüğü” ile “modernlerin özgürlüğü” arasındaki bu gerilim, aslında cumhuriyetçilerle liberallerin devlete biçtikleri rol ile de yakından ilgilidir. Liberaller, devleti tamamen araçsal bir konumda görmekte, devletin varlık nedenini de bireysel hakların korunması olarak ifade etmektedirler. Demokratik süreç de, özel çıkarların bir şekilde uzlaştırıldığı siyasal zemin olarak anlaşılmaktadır. Liberal siyasette temel paradigma “pazar”dır. Pazara sunulan siyasal görüşlerden en fazla rağbet gören en çok oyu alarak siyasal iktidarı kullanma hakkını kazanır. Öte yandan, cumhuriyetçi düşüncede esas olan vatandaşların “kendini belirlemesi”dir. Buradaki temel paradigma ise “diyalog”dur.⁸⁶ Habermas’a göre bu iki yaklaşımın beraberinde getirdiği olumsuzluklar ancak “söylem kuramı”na aşılabılır. Nietzsche ve Heidegger gibi düşünürlerde köklerini bulan ve Carl Schmitt’in “realist politikası”ndan esinlenen postmodern siyasal düşüncenin yıkıcı saldırıları karşısında, Habermas hemen her düzlemde “rasyonalist” alternatifler geliştirmeye çalışmaktadır.⁸⁷ Habermas, “tamamlanmamış proje” olarak gördüğü modernliğin ve Aydınlanmanın özgürleştirici işlevini yerine getirebilmesi için “araçsal akıl” yerine “iletişimsel akıl”, “özne merkezli” bir kamusal alan yerine “özneler arası” ilişkilerin/iletişimin belirlediği bir siyasal alanı savunmaktadır. Habermas’ın cumhuriyetçi/liberal gerilimini aşmak için eklektik metotla ortaya koyduğu alternatif tez, müzakereyi esas alan prosedürel demokrasiyi

⁸⁵ Bu konuda bkz. Erdoğan, *Anayasal Demokrasi*, ss.86-88.

⁸⁶ Cumhuriyetçilik konusunda bkz. P. Pettit, *Cumhuriyetçilik: Bir Özgürlük ve Yönetim Teorisi*, çev. A. Yılmaz, İstanbul: Ayrıntı, 1998.

⁸⁷ Habermas’ın modernite ve Aydınlanmaya ilişkin görüşleri için bkz. A. Çiğdem, *Bir İmkan Olarak Modernite: Weber ve Habermas*, İstanbul: İletişim, 1997, ss.172-209 ve B. F. Dellaloğlu, “Toplumsal”ın Yeniden Yapılanması: Habermas Üzerine Bir Araştırma, İstanbul: Bağlam Yayınları, 1998, ss.219-237.

öne çıkarmaktadır. Buna göre, “karşılıklı iletişim formlarının gerektiği ölçüde kurumsallaştırılması durumunda, diyalojik ve araçsal siyaset müzakere ortamında birleştirilebilir.”⁸⁸ Söylem kuramı, demokratik sürece liberallerinkinden daha güçlü, cumhuriyetçilerinkinden ise daha zayıf normatif çağrışımlar yüklemektedir. Bu kuram, kanaat oluşturma ve karar alma sürecine merkezi bir önem atfetmekle birlikte, bunun ancak anayasal devletin kurumsal gereklerini yerine getirmekle mümkün olabileceğini ileri sürer.⁸⁹ Hukuk, Habermas’a göre, herkesin kamusal ve özel otonomisini eşit şekilde koruduğu müddetçe meşruiyete sahip olabilir. Prosedürel demokrasi süreci bu meşruluğu yeniden üretmektedir. Siyasal meşruiyet, bir yandan kamusal otonomiye koruyan katılım ve iletişim haklarının ifadesi olan “halk egemenliği”, diğer yandan da özel otonomiye koruyan klasik/temel hakların ifadesi olan “hukuk devleti” kavramlarınca sağlanmaktadır.⁹⁰ Gerçekten de hukuk, hem özel hem de kamusal otonomiye korumalıdır, çünkü bu iki otonomi birbirini gerektiren ve tamamlayan özgürlüklere karşılık gelmektedir. Eşit muamele gören vatandaşların özel otonomisi, ancak bu insanların kamusal otonomilerini aktif bir şekilde uyguladıkları oranda korunabilir.⁹¹ Diğer yandan Habermas’a göre “yasaya muhatap olan kişi, aynı zamanda o yasanın yapıcısı olduğunu anlayabilmelidir.”⁹² Bu önerme, daha önce görüldüğü gibi, hukuk devletinin meşruluk zeminini oluşturmaktadır.

Son olarak, liberal demokrasinin erdemlerinden biri olarak kabul edilen hukuk devletinin herkesçe erdem olarak kabul edilmediğini vurgulamak gerekir. Radikal eleştirel düşünürler, modern siyasal teorinin diğer bir çok kavramı gibi, hukukun üstünlüğünü de kıyasıya eleştirmektedirler. Eleştiriler, daha çok hukukun üstünlüğünün “kişilerin değil, genel, soyut kuralların egemenliği” şeklindeki formülasyonu etrafında yoğunlaşmaktadır. Bu formülasyon, yapay bir “aldatmaca”dır. Max Stirner gibi yazarlara göre, “hukukun yönetimi” ile “kişilerin yönetimi” arasında aslında fark yoktur. Sadece birincisinde, daha kaba bir “kölelik” varken, ikincisinde “hukuksal form içinde bir kölelik” söz konusudur. Her iki durumda da birey, bir başkasının iradesine tabi olmaktadır.⁹³ Öte yandan modern toplumlarda “hukukun

⁸⁸ J. Habermas, *The Inclusion of the Other: Studies in Political Theory*, trans. C. Cronin, Cambridge, Mass.: The MIT Press, 1998, s. 245.

⁸⁹ *ibid.*, s. 248.

⁹⁰ *ibid.*, s. 258. Habermas'ın söylem teorisini hukuka uyguladığı çalışması için bkz. J. Habermas, *Between Facts and Norms: Contributions to a Discourse Theory of Law and Democracy*, trans. W. Rehg, Cambridge, Mass.: The MIT Press, 1996.

⁹¹ Habermas, *Inclusion of the Other*, s. 264.

⁹² *ibid.*, s. 260.

⁹³ M. Stirner, *The Ego and His Own*, trans. S. T. Byington, New York: libertarian Book Club, 1963, s. 109. Ayrıca bkz. D. Miller, *Anarchism*, London: J. M. Dent & Sons Ltd., 1984, ss. 22-24; A. Carter, *The Political Theory of*

yönetimi”nin, pre-modern dönemlerdeki “kişilerin yönetimi”nden daha az otoriter olduğu da kulağa hoş gelen bir masaldır. Gerçekte “hukukun yönetimi” daha az otoriter değildir. Tersine, hukukun üstünlüğü, “servet ve güç dağılımındaki bozuklukları eski dönemlerdeki gibi, pekiştirmektedir; fakat bunu insanı hayretler içerisinde bırakan karmaşık ve dolaylı yollardan yapmaktadır.”⁹⁴

Hukukun üstünlüğüne yönelik bir diğer eleştiri, Marksist gelenekten beslenen “sınıf-eksenli” eleştiridir.⁹⁵ Buna göre bir ülkede geçerli hukuk kuralları, zorunlu olarak, o ülkedeki hakim sınıfın değerlerini ve çıkarlarını yansıtmaktadır. Hukuka yapılan retorik vurgu, onu kişilerin yaptığı gerçeğini gizleyebilir. Başka bir deyişle hukukun “mistifikasyonu” sayesinde, egemen sınıfın hegemonyası devam ettirilmektedir. Nitekim, Frankfurt Okulu’nun önde gelen hukukçularından Franz Neumann’a göre, hukukun üstünlüğü ilkesi, egemen sınıfın çıkarlarını gizleme işlevini yerine getirmektedir. Neumann için “hukukun üstünlüğü, halkın mülkiyeti ve eğitimi elinde bulunduran tabakası olan burjuvanın egemenliği anlamına gelmektedir.”⁹⁶ Ancak hemen belirtelim ki, Frankfurt Okulu ve Thompson gibi diğer bazı “liberal” Marksistler “hukuk devleti” karşısında “Ortodoks Marksistler”in ilan ettikleri topyekûn savaşa karşıdır. Neuman ve Kirchheimer, sözgelimi, hukuk devleti ilkesinin Faşizm gibi otoriter yönetimler karşısında kısmen de olsa bir güvence sağlayacağını, ancak bu ilkenin “sosyal(ist) hukuk devleti” olarak yeniden kavramsallaştırılması gerektiğini savunurlar. Edward Thompson’a göre de hukuk devleti, “niteliksiz beşeri iyi” (unqualified human good)dir. Bu yüzden de devlet iktidarını sınırlandırmaya elverişli bir kavramdır.⁹⁷

SONUÇ YERİNE: ÖZGÜRLÜK SARKACI VE TARİH

“Kutsallık” ve “Hikmet-i Hükümet” zırhını kuşanan devlet kolayca keyfiliğe ve ceberutluğa yönelebilir. Ceberut devlet de, Konfüçyüs’ün ifadesiyle, yırtıcı kaplanlardan daha tehlikeli olabilir.⁹⁸ Tarih, Konfüçyüs’ü haklı çıkar-

Anarchism, London: Routledge & Kegan Paul, 1971, s.42. R. P. Wolff, “Violence and the Law”, R. P. Wolff (ed.), *The Rule of Law*, New York: Simon and Schuster, içinde ss.61-62.

⁹⁴ H. Zinn, “The Conspiracy of Law”, Wolff (ed.), *The Rule of Law*, içinde s.18.

⁹⁵ Bkz. B. Fine, *Democracy and the Rule of Law: Liberal Ideals and Marxist Critiques*, London: Pluto Press, 1984, ss.155-201.

⁹⁶ F. Neumann, *The Rule of Law: Political Theory and the Legal System in Modern Society*, Dover: Berg, 1986, s.125. Franz Neumann ve Otto Kirchheimer’in hukukun üstünlüğüne ilişkin görüşleri için ayrıca bkz. W. E. Scheuerman (ed.), *The Rule of Law under Siege: Selected Essays of Franz L. Neumann and Otto Kirchheimer*, Berkeley: University of California Press, 1996.

⁹⁷ E. P. Thompson, *Whigs and Hunters: The Origin of the Black Act*, London: Allen Lane, 1975, s.266.

⁹⁸ Konfüçyüs’ün bu sözünün yeraldığı öyküyü Sami Selçuk şöyle anlatır: “Konfüçyüs, Thai Dağının eteklerinde gezinirken ağlayan bir kadın görür. Öğrencilerinden biri (Tze-Lu) kadına neden ağladığını sorar.

mak için uğraşan devlet adamlarıyla doludur. Lord Acton'un "güç yozlaştır-
maya eğilimlidir, mutlak güç ise mutlak olarak yozlaştırır."⁹⁹ sözünü de
doğrulayan bu tarihsel tecrübe, iktidarın etkili araçlarla sınırlandırılması ge-
rektiğine işaret etmektedir. Gerçekten de "iktidarın etkili bir şekilde sınırlan-
dırılması, sosyal düzenin en önemli sorunudur."¹⁰⁰ Devletin hukukla bağlı
olmasını, yönetimin prosedürel anlamda genel, eşit, soyut, geçmişe yürüme-
yen, önceden deklare edilen ve temel hakları koruyan yasalarla sağlanmasını,
bu yasaların uygulanmasından dolayı ortaya çıkan anlaşmazlıkların da ba-
ğımsız ve tarafsız yargı organlarınca karara bağlanmasını ifade eden hukuk
devleti ya da hukukun üstünlüğü ilkesi, keyfi ve ceberut devlet karşısında
bulunan en etkili panzehir olma özelliğini devam ettirmektedir.

Diğer yandan, "Devletin hukuku" ile "hukuk devleti" arasındaki ilişki,
büyük ölçüde siyasal mücadelenin taraflarını da ortaya koymaktadır. Bu mü-
cadelede kimi zaman, "devletin hukuku" kimi zaman da "hukuk devleti" an-
layışı egemen olmaktadır. Burada muhalefetin gücü ve daha önemlisi bu
gücün algılanışı, belirleyici olmaktadır: "Muhalefetin görece güçsüz ve sis-
temin kendinden emin olduğu dönemlerde "hukuk devleti" öne çıkarılıp
"devlet aklı" arka plana itilmekte; sistemi korkutacak boyutlarda bir muhale-
fetin ortaya çıktığı ya da adına "kriz" denen herhangi bir olgunun yaşandığı
konjonktürlerde ise "devlet aklı" değişik yöntemler içinde belirleyici kılın-
maktadır."¹⁰¹ Kısacası, "hikmet-i hükümet" devlet seçkinlerinin ellerinde
tuttukları etkili ve öldürücü bir silah olma özelliğini sürdürmektedir. "Yurt-
severlik", "kutsallık", "ebed müddet" gibi retoriklerle de süslenince hikmet-i
hükümet, "dost/düşman", "vatansever/hain", "bizler/ötekiler" ayrımının şe-
killendirdiği siyasal/hukuksal alanda özgürlükleri boğmak üzere zaman za-
man hortlayan bir hayaletle kolayca dönüşüvermektedir.

Sonuç olarak, özgürlük sarkacı, devletin hukuku ile hukuk devleti arasın-
da gidip geliyor. Bu gidiş gelişlere de galiba "tarih" deniyor...

Kadın: Çok acı çekiyorum. Bu çevrede bir kaplan var. Önce kaynatamı parçalayıp yedi. Sonra kocamı, şimdi de
oğlumu öldürdü, der.

Konfüçyüs söze kanşır ve: Öyleyse niçin bir başka yere gitmiyorsun? diye sorar.

Kadın şu ilginç yanıtı verir: Çünkü, burada insanlara baskı yapan bir devlet yok.

O zaman Bilge Konfüçyüs öğrencilerine şunları söyler:

Kadıncağız haklı, çocuklarını. Baskı yapan devletler kaplanlardan daha korkunçtur. Bunu hiç unutmayınız."
S.Selçuk, *Zorba Devletten Hukukun Üstünlüğüne*, Ankara: Yeni Türkiye Yayınları, 1998, ss.13-14.

⁹⁹ Lord Acton, *The History of Freedom and Other Essays*, J. Neille ve R. V. Lawrance (eds.), (London, 1907),
s.504. Aktaran R. Yumner, "Devlet Kuramında Liberal Temalar: Devletin Sınırları (I)", *Toplum ve Bilim*, 31/39
(Güz 1985-Güz 1987):45-57, s.50.

¹⁰⁰ F. A. Hayek, *Law, Legislation and Liberty*, Vol. 3, London: Routledge & Kegan Paul, 1982, s.128.

¹⁰¹ Sancar, "Devlet Aklı" *Kısılcısında Hukuk Devleti*, s.57.



“Kafes...”

Fotograf: Christian Boltanski, Editör: Jean-François Chevrier, *Photo Kunst*, Edition Cantz, Paris, 1990.

İDEOLOJİ İLE HUKUK ARASINDA DEVLET

Ömer Çaha*

GİRİŞ

Hukuk devleti kavramının önemini, kavramın tarihsel gelişimi ve özellikleri gibi hususları çalışmakla yeterince anlamlandırabileceğimizi sanmıyorum. Hukuk devleti günümüzde salt bir tanımlama malzemesi olmanın ötesinde alternatifleri arasında ürettiği üstün değerlerle kendini ortaya koymakta, bu yönüyle adeta olması gereken bir ide olarak gelişmektedir. Buradan hareketle hukukla kayıtlı olmayan, hukuku temel referans olarak kabul etmeyen, hukuku ideolojik referansların yanında ikinci plana atan “ideolojik devlet” anlayışıyla bir karşılaştırma yapmak suretiyle “hukuk devleti” kavramının daha iyi anlaşılabilceği kanaatindeyim.

İdeoloji ile hukuk, toplumla devlet arasındaki ilişkide devlete farklı birer misyon yüklemenin yanında, devletin arkasındaki felsefe, devletin varlık sebebi ve devlet telakkisi gibi konularda birbirinden tamamen farklı anlayışlar ortaya koymaktadır. Bu bakımdan “ideoloji” ile “hukuk” devlet için iki farklı ve hatta karşıt referans oluşturmaktadır. Modern dünyada yaşanan deneyimler yeterince göstermiştir ki, hukuk devletinin alternatifi ideolojik devlettir. İdeolojik devlet ile hukuk devleti birbirinin hasmı olmuştur, belki de olmaya devam edecektir. Meşruiyetini hukuk yerine bir ideolojiden aldığı

* Doç. Dr. Ömer Çaha, Fatih Üniversitesi, Kamu Yönetimi Bölümü.

zaman devlet, hukuk devletinin sınırlarını aşarak ideolojik devletin sınırları içinde gezinmeye başlar. İdeoloji “bireysel” ya da “grupsal” olmaktan çıkıp, nesnel ve nötral olması gereken devletin baskın özelliği ve temel tercihi haline geldiği zaman devletin hukuk devleti olması güçleşir.

Yaygın bir kanaat olarak hukuk devletinin karşısı “polis devleti” olarak kabul edilir. Halbuki polis devleti kavramı daha çok yöneticilerin keyfi tutumunu ifade eden bir kavram olduğu için, başka bir deyişle devletin arkasındaki felsefeyi açıklamada yetersiz kaldığı için hukuk devletinin karşısı olan devlet yapısını karşılamakta yetersiz kalmaktadır. Hukuk devleti, aşağıda ayrıntılı biçimde vermeye çalışacağım gibi salt yöneticilerin davranış kalıplarını tanımlayan, başka bir deyişle sınırlayan bir devlet anlayışını anlatmaz. O aynı zamanda devletin felsefesi, temel referansı, meşruiyetinin kaynağı ve misyonu gibi konularla da yakından ilgilidir. Hukuk devletinde devlet-hukuk ilişkisindeki kapsamlı karşıtlığı veren kavram ikilisi devlet-ideoloji ikilisidir.

Buradan hareketle öncelikle hukuk devletinin karşısı olduğunu düşündüğüm ideolojik devlet düşüncesinin felsefi kökenlerine, değişik yaklaşımlar tarafından algılanma biçimine bakacak, sonra da aynı yöntemle hukuk kavramının kaynağı, gelişimi ve dayanaklarını tartışacağım. İdeoloji ve hukuk kavramlarını ana hatlarıyla analiz ettikten sonra devletin bu iki referans arasındaki konumu üzerinde durmaya çalışacağım. Başka bir deyişle ideolojik devletle hukuk devletinin birey-toplum, toplum-devlet algısı, devlete yükledikleri misyon ve yöneticilere yükledikleri rolü tartışmaya çalışacağım.

İDEA'DAN İDEOLOJİYE

Yirminci yüzyıl siyaset düşüncesinin önemli konularından birini hiç kuşkusuz ideoloji kavramı oluşturmıştır. Toplumu topyekûn dönüştürmeyi hedefleyen düşünce sistemlerinin ağırlık kazandığı yirminci yüzyılda ister istemez bu düşünce sistemlerinin arka planında şu ya da bu biçimde duran ideolojiler siyaset düşünürlerinin tartışma konuları arasında yer almıştır. İdeoloji kavramıyla ilgili yüzyılımızın ilk ve son yarısında yazılmış iki çalışma tartışmaların bir çoğuna ışık tutacak gibi gözükmektedir. Bu çalışmalardan biri Karl Manheim tarafından yapılmıştır. Manheim *Ideology and Utopya*¹ adlı çalışmasını 1930'lu yılların hararetili ortamında yazmış ve o dönemin nabzına bir bakıma ışık tutmuştur. Gerçi Manheim'in ideoloji tanımını sistemli bir doktrin olmaktan uzaktır, ancak kavramı bir kitap konusu olarak ele almak bile başlı başına bu kavramın o tarihlerde siyaset düşünürle-

¹ Karl Manheim, *Ideology and Utopia*, trans. Louis Wirth and Edward Shils, London: Routledge and Kegan Paul, 1936.

rini ne kadar meşgul ettiğini göstermektedir.² Zira o dönemde bir çok düşünürün, hatta Frankfurt Okulu gibi bir entelektüel akımın kafasını meşgul eden Stalin tarzı sosyalizm ve Avrupa faşizmiyle baharını yaşayan kolektif siyasetin ayak sesleri duyulmaktaydı.

İdeoloji kavramının yüzyılımızdaki macerasıyla ilgili ikinci kitap ise “*The End of Ideology*” ismiyle Daniel Bell tarafından yazılmıştır.³ Bell, 1960 yılında kaleme aldığı kitabında yirminci yüzyılın başındaki iddialı ve sistemli ideolojik akımların, yüzyılın sonundaki serencamını daha o tarihlerde haber vermektedir. Bell’i bu kitabı yazmaya sevk eden güdü hiç kuşkusuz kapsamlı sistem vazetmekte olan ideolojilerin yüzyılın daha ikinci yarısının başlarında hezimetle biten maratonuydu. Yirminci yüzyılın sonuna doğru ortaya çıkan gelişmeler, sistemli doktrinlere ve bu doktrinler ışığında kitlelerin ruhunu kıskırtan devrimci düşünce geleneklerine kaynaklık eden ideoloji kavramının ve ideolojik devletin bitme noktasına geldiğini ortaya koymuştur. Doğu Avrupa’daki Komünist rejimlerin çözülmesi, Berlin Duvarının yıkılması ve Çin’deki Beijing Baharı hareketi yüzyılın sonunda ideolojik devletlerin son nefeslerini vermekte olduklarını ortaya koyarak Bell’in kitabının kapağına konu olan ismin pratliğini Bell’den yaklaşık otuz yıl sonra gösterdi.

Sistemli bir doktrin olarak gelişen ideoloji kavramının arka planında hangi düşünce geleneği yatmaktadır? Bu sorunun cevabını bulmak için on altıncı yüzyıl ile on dokuzuncu yüzyıl arasındaki döneme uzanmak gerekiyor. Bu dönem bir çok düşünür tarafından ideoloji çağı (*the Age of Ideology*) olarak kabul edilmektedir. Machiavelli ile başlayıp, Hegel ile doruk noktasına çıkan “ulus” ve “ulus devlet” anlayışı devlet kavramına salt politik bir organizasyon olmanın ötesinde bir misyon yüklemiştir. Bütün toplumu devlete rapteden, devletin yüce ve aşkın amaçları için beşeri bir kaynağa dönüştüren düşünce biçimi bu çizgideki siyasal düşünce geleneğinde şekil bulmuştur.

Otoriter özellikler taşıyan bu düşünce geleneğinin felsefi birikimini ideolojik bir manifestoya dönüştüren politik tutum Fransız İhtilali ile birlikte gün yüzüne çıkmıştır. İhtilalden sonra yeni bir Fransa oluşturmaya hedefleyen oligarşik jakoben sınıf Fransa’nın tümünü abluka altına alacak ideal bir

² Manheim’e göre ideoloji bireyin yaşadığı döneme ilişkin taşıdığı bir bakış açısidir; ancak bu bakış açısından hareketle sistemli bir gelecek tasavvuruna yönelindiği zaman bu ütopyaya dönüşür. *Ideology and Utopia*, ss. 36-74.

³ Daniel Bell, on dokuzuncu yüzyıl ortalarından itibaren ivme kazanarak gelişen radikal ekonomi politik tartışmaların yeni kuşaklar bazında bittiğini ileri sürmekteydi. Bell’e göre yeni kuşakları ne olduğu bilinmeyen ütopyacı ideolojiler değil, gerçek teknolojik yenilikler ve pratik yarar üreten bilimsel bulgular ilgilendirmektedir. Bu yeni kuşak Bell’e göre ideolojileri “tarihin çöp sepetine” 1960’larda atmışlardı bile. Bkz. *The end of Ideology: On the Exhaustion of Political Ideas in the Fifties*, (Gözden geçirilmiş baskı), (New York: Free Press, 1967). Bell’in kitabının ilk baskısı 1960’ta yapılmıştı.

düzenin temelini atmaya çalışmıştır. Düşünce ve ifade özgürlüğü etrafında ortaya çıkan Fransız Devrim ideallerini yaymak üzere kolları sıvayan “*Savant*”⁴ grubu tarihin doğal seyrine, başka bir deyişle toplumların doğal evrimine meydan okuyarak kurgusal akla dayalı bir ideal düzen tahayyül etmiş ve bu tahayyülü gerçekleştirmek üzere acımasız politikalara imza atmıştır. “Cumhuriyet hükümetinin ilkesi erdemlilik; erdemi tesis etmenin yöntemi ise terördür”⁵ diyen Robespierre ve kumandasındaki jakobenler tam anlamıyla devlete ideolojik bir elbise giydirerek onu düzen yerine anarşinin ve terörün kaynağı haline getirdiler. Özünde mülkiyet haklarının yer aldığı temel hak ve hürriyetlere karşı büyük bir taarruz hareketi başlatarak kafalarındaki ideal düzeni gerçekleştirmeye çalıştılar.

Fransa eksenli Kıta Avrupasında ve daha sonra Doğu Avrupa’da görülen politik ideolojinin arka planında derin bir felsefi birikim bulunmaktadır. Felsefi anlamda ideolojinin bir tanımı idea eksenindeki düşünceye dayanmaktadır. Felsefe tarihinde idealara ilk göndermeyi yapan düşünür Plato olmuştur. Plato idealist felsefeden hareketle düşünce dünyası ile maddi dünya arasında derin bir bağ kurmakla yetinmemiş, maddi dünyanın düşünce dünyasının bir ürünü olduğunu da ileri sürmüştü. Düşünce ile gerçek arasındaki ilişkiyi modern çağda sistemli bir şekilde formüle eden düşünür Kant’tır. Kant düşünce yapısını ve kategorisini maddi gerçeğin (*matter*) önüne geçirmiştir. Kant tarihsel olgulardan, gelişmelerden ve deneyimlerden bağımsız olarak düşüncenin gerçeği oluşturduğunu ileri sürmektedir.⁶ *Numen* ve *fenomen* ayırımından hareketle bilgi felsefesini eşyanın zihnimizdeki bilgisi ile kendisi arasındaki net ayırım üzerine bina eden Kant, eşyanın bizzat kendisini bir varlık olarak kabul etmesine rağmen, gerçekliğin düşünceler tarafından oluştuğunu ileri sürmüştür.

Modern çağda ideoloji kavramına en büyük dolaylı katkıyı yapan Hegel, bilgi-dünya, zihin-madde ve düşünce-tarih arasındaki diyalektik ilişkiden hareketle belli bir döneme ışık tutan düşüncenin evrensel düşünceyi doğurduğunu, evrensel düşüncenin ise diyalektik olarak dönemsel (*at moment*) düşünceler doğurduğu sonucuna varmıştır. Tarih içinde yolunu şaşırmadan, doğru bir istikamette (*linear*) seyahatine devam etmekte olan akıl Hegel’in kafasının arka planındaki Prusya devleti ile somut bir şekil kazanacaktı. Çünkü düşünceler, kavramlar Hegel’e göre tarih içinde somut varlıklara dönüşmekteydi. Tarihin belli bir aşamasında kazandıkları anlam o an için

⁴ “*Savant*”, Fransız İhtilalinin ideallerini yaymak üzere oluşturulan gruba verilen bir isimdir.

⁵ Frederic Bastiat, *Hukuk*, İngilizce’den çev. Yıldırım Arsan, Ankara: Liberal Düşünce Topluluğu, 1997, ss. 46-47

⁶ Stuart Hall, “The Hinterland of Science: Ideology and the ‘Sociology of Knowledge’”, *On Ideology*, ed. Bill Schwarz etc., London: Hutchinson Co., 1997, s. 11.

maddi bir karşılık bulmakta, tarihin tekrar harekete geçmesiyle evrensel nitelikte genişçe bir uygarlığa dönüşebilmekteydi. Hegel idea kavramına Kant'ın yüklediği anlamı aşacak nitelikte geniş bir anlam yüklemekte, bu yönüyle de Fransız İhtilalinin *Savant* grubuna yakın bir noktaya düşmektedir. *Savant*'larda olduğu gibi Hegel'de de devlet kadir-i mutlak bir otorite olarak mutlak anlamda itaat edilmeyi gerektiren bir varlıktır.

Alman düşünce geleneği içinde düşünce-madde ayrımı her zaman tartışma konusu olmaya devam etmiştir. Bu geleneğin bir parçası olarak ideoloji kültürle ilişkisi çerçevesinde de ele alınmıştır. Weber'in anlama (*Verstehen*) yönteminden hareketle kültürü yorumlama yoluyla öğrenme yönündeki metodolojik yaklaşımı hiç kuşkusuz büyük bir Alman düşünce mirasına dayanmaktadır. Akli kullanarak sosyal çevreyi, beşeri varlığı, kozmolojik realiteyi ve evreni yorumlama düşüncesi olarak gelişen hermenotik akımın yakınında ya da uzağında ama aynı istikamette çok sayıda düşünür Alman düşünce geleneğinde peyda olmuştur. Kant, Hegel, Husserl, Shultz, Dilthey, Mannheim, Heidegger, Weber gibi düşünürler idea ile maddi gerçek arasındaki ilişkiyi çalışma konusu yapan düşünürler içinde dikkat çekenlerdir. Çağımıza damgasını vuran politik ideolojiler büyük ölçüde bu ülkenin siyaset filozoflarının ürünüdür. Kant'ın bıraktığı yoldan devam eden düşünürler düşünce-madde ilişkisinde birinciyi önceleyen bir felsefi miras bırakmış, bu miras üzerinde bina edilen ideoloji kavramı da düşüncelerin ışığında yeni ve ideal bir maddi dünya oluşturmaya hedeflemiştir.⁷

Alman düşünce geleneği içindeki felsefi birikimi kapsamlı, sistemli ve devrimci bir politik ideolojiye dönüştüren akım Marksizm olmuştur. Hegel'in düşünceyi önceleyen düşünce sistemini, maddeyi önceleyen bir düşünce sistemiyle değiştiren Marx, düşünce-madde ilişkisi içinde maddeyi belirleyici faktör kabul ederek non-idea bir ideolojinin temelini atmıştır. Marx'a göre ideayı belirleyen maddi koşullar olduğuna göre hareket noktasının idea olması düşünülemezdi. Ne var ki maddi koşulların da ancak bir sınıf bilinciyle aşılabileceğinin farkında olan Marx'ın kendisi bu hareket noktası konusunda önemli bir çelişki ortaya koymaktaydı. Bu çelişkiyi kısaca şu şekilde özetlemek mümkündür: Marx, bir yandan determinist bir anlayışla maddi koşulların insan üstü tarihsel dinamikleri oluşturduğunu ileri sürmekte; bir yandan da kapitalist üretim biçimini aşmak için gerçek anlamda sınıf

⁷ *Idea-matter* (düşünce-madde) ayrımı ile derin bir felsefi birikim bırakan Kant'ın ideolojik devlet anlayışına katkısı oldukça az ve dolaylıdır. Kant bu ayrımı yapmış olmakla birlikte insanı kafasındaki politik sistemin merkezine yerleştirmeyi başarmıştır. Modern dünyada ideolojik devlet kavramının arkasındaki en önemli düşünür, bireyi determinist tarihsel dinamiklerin zorunluluklarını yerine getiren pasif bir aktör olarak kabul eden Hegel olmuştur.

bilincine ulaşmış örgütlü bir sosyal sınıf ile devrim, başka bir deyişle yeni bir tarihsel süreç yaratmak istemekteydi.⁸

Marksist gelenek içinde ideoloji kavramını non-idea olarak formüle eden düşünürlerden biri Gramsci'dir. Gramsci ideoloji konusunda iki ayırım yapmaktadır. Birinci ayırımı felsefe ile ideoloji arasında yapan Gramsci, felsefeyi sistematik düşünce biçimi, ideolojiyi ise sosyal blokları birbirine bağlayan ve birleştiren bir çimento olarak tanımlamaktadır. Gramsci, ikinci ayırımı organik, yarı organik ve organik olmayan ideolojiler arasında yapmaktadır. İdeolojilerin organik kapasiteleri tarih içinde sınıfları hangi ölçüde harekete geçirdiği ve aktive ettiğiyle bağlantılıdır. Sosyal grupları mobilize etmesi oranında ideoloji organik bir referansa dönüşebiliyor.⁹

Marksist gelenek içinde ideoloji kavramını sistemli biçimde irdeleyen düşünür Althusser olmuştur. Althusser "ideolojik devlet aygıtları" kavramıyla baskın sınıfa (burjuvaziye) hizmet eden devletin eğitim kurumları, aile, üniversite ve hatta hukuk gibi ideolojik ayaklar üzerine dayanarak ayakta kaldığını ve varlığını sürdürdüğünü ileri sürmüştür.¹⁰ Yapısalcı düşünür Althusser her biri farklı ama aynı zamanda karşılıklı etkileşim içinde olan "ekonomi", "politika" ve "ideoloji" gibi üç yapı tanımlamakta; ekonomiyi diğer iki yapıdan etkilenmekle birlikte onların temeline yerleştirmektedir. İdeoloji ve politika ekonomik alt yapının iki temel üst yapısal kurumunu oluşturmaktadırlar. O halde ideolojinin fonksiyonu nedir? Althusser'e göre insanın bilincini, dünyaya bakış çerçevesini, sosyal hayatı kurgulayışını sağlayan referans ideolojidir. Bilinç dünyası, insanın içinde yer aldığı maddi koşullar tarafından belirlendiği için, ideoloji insanla onun maddi ortamı arasına giren bir bağ olarak çevresini yorumlamasını sağlamaktadır. Bu anlamda ideoloji "yanlış bilinç" (*false consciousness*) işlevi görmektedir.¹¹

Bu noktadan hareketle Althusser, baskın sınıfın ürettiği hükmetme ideolojisine dikkat çekmekte ve ideolojiyi baskın sınıfın tarihsel tahakkümünün motoru olarak kabul etmektedir. Tarihin her evresinde devletin ideolojik aygıtları değişebilmekte, ancak aynı işlevi görmektedir. Orta Çağda Kilisenin fonksiyonu modern toplumlarda modern eğitim kurumları tarafından yerine getirilmekte, ancak her ikisi de baskın sınıfın politik hegemonyasını oluşturan ideolojik referanslar üretmektedirler. Althusser de diğer Marksist düşünürler gibi ideolojiyi maddi bir öge olarak kabul eder. Ona göre ideoloji yaşanan reel ilişkiler ağı içinde oluşur. Başka bir deyişle maddi koşulların bir

⁸ Bu konudaki bir tartışma için Bkz. Roisin McDonough, "Ideology as False Consciousness: Lukacs", *On Ideology*.

⁹ Stuart Hall, Bob Lumley and Gregor McLennan, "Politics and Ideology: Gramsci" *A.g.e.*, s. 48.

¹⁰ Gregor McLennan, Victor Molina and Roy Peters, "Althusser's Theory of Ideology", *A.g.e.*, ss.78-79.

¹¹ *A.g.m.*, ss. 84-85

yorumu olarak gelişir. Alhusser'e benzer şekilde "üretim biçimi" ve "sosyal yapı" gibi iki ana yapı tanımlayan Marksist yapısalcı düşünür Poulantzas bunların açılımı olan "ekonomik", "politik", "ideolojik" ve "teorik" olmak üzere dört alt yapı daha geliştirmiştir. İdeolojinin, insanın maddi çevresi ile arasındaki bağı oluşturan yanlış bilinçlenmeye dayalı bir referans olarak tanımını burada da görmekteyiz. Poulantzas'a göre de diğer yapıların tümü ideolojinin geliştirmiş olduğu tanımlama çerçevesi üzerinde hayatiyetini sürdürmektedir.¹²

Kısaca, İdealist düşünce geleneği yirminci yüzyılda biri ırka biri de devlete dayalı iki total düşünce ve politik sistemin doğmasına kaynaklık etmiştir. İdeoloji kavramının idealist yorumuna en kapsamlı eleştiriyi yapmasına rağmen Marksizm de kurgulayıcı aklı, maddi hayata öncelemekten kurtulamamış, politik ideolojisini bu epistem üzerinde inşa etmiştir. Felsefi argümanlardan hareket eden Marksizm, Asya ve Doğu Avrupa'da en kapsamlı ve sert politik ideolojiyi meydana getirmiştir. Toplumsuz toplumsal mühendislik, insansız tarih, bireysiz toplum, sivil toplumsuz devlet, özgürlüksüz siyaset, mülkiyetsiz hak, haktan yoksun hukuk sistemi gibi oluşumların tümü Marksist düşünce üzerine temellenen politik sistem tarafından sergilenmiştir. Mutlu bir gelecek yaratmak için harekete geçen Marksist ideoloji tarihin zorunlu aşaması olan sosyalizmi, ideolojik donanımları ve refleksleri her şeyden daha fazla gelişmiş "ideolojik bir devlet"le hükümran kılmayı başarmıştır.

İDEOLOJİ VE İDEOLOJİK DEVLET

On altıncı yüzyıl ile on dokuzuncu yüzyıl arasındaki felsefi tartışmalar yirminci yüzyılda sistemli siyasal ideolojilere dönüşmüşlerdir. Başka bir deyişle yirminci yüzyılda politikanın bir versiyonu ideolojik tarzda olmuş, bu yönüyle devletlere temel teşkil etmiştir. Ne var ki politikanın ideolojik algısı totaliter olmak zorundadır; yirminci yüzyılda da böyle olmuştur. Derin toplumsal yapılar, yoğun toplumsal ilişki ağının tümü ideolojik yaklaşımlar tarafından basit bir akıl kurgusuna ve mantığına dayandırılarak, tek tip işleyen bir kural ile açıklanır. İnsanlığın tüm hayat telakkileri, tarihsel dönemlerde ortaya koyduğu tüm ürünler, eserler, Marksist literatürde olduğu gibi basit birkaç kavrama indirgenir ve sınırlı bir mantıksal kurgu ile açıklanmaya çalışılır. İdeolojiler bu anlamda "total illüzyonlar" üretirler.¹³ Totaliter dönüşüm ve gelecek kurgusunu birleştiren ideolojiler aynı zamanda devrimci

¹² Bkz., John Clarke, Ian Connel ve Roisin McDonough, "Misrecognising Ideology: Ideology in Political Power and Social Classes", *A.g.e.*

¹³ P. H. Partridge, "Politics, Philosophy, Ideology", *Political Philosophy*, ed. Antony Quinton Oxford, New York and Toronto: Oxford University Press, 1967, s. 40.

projeler geliştirmek durumunda kalırlar. Ne yazık ki yirminci yüzyılın insanlık tarihinde eşi emsali görülmedik barbarlığının arkasında bu tür devrimci, dönüştürücü, totaliter ideolojiler yer almaktadır. Hayali toplum projesine seslenen ideolojiler mevcudu değersizleştirdiği için bu ideolojilerin pençesine takılanlar mevcutla tatmin olmayan doyumsuz, psikolojik sorunlu insanlar oluverir.

İdeoloji “gerçek”, “akıl” ve “bilimle uyumsuz”. Haddi zatında modern dünyada ideolojiyi gölgede bırakan ve onu yıpratın değerler bunlar olmuştur. İdeoloji bu anlamda hayali olup (*imaginary*), gelecek toplumu ve zamanı tasarlamaya, kurgulamaya dayanır. İdeologlar zıplayarak yürüyen insanlardır; ayakları yere değmez; hayalperest bir düşünce dünyası tarafından adeta abluka altına alınmışlardır. Özellikle bilimle karşıtlığı çerçevesinde gündeme geldiğinde ideolojilerin kör olduğu, var olan realiteyi görmeye yanaşmadığı anlaşılmaktadır. İdeolojiler “mevcut ilişkileri” değil, “*fenomenal* ilişkileri” esas alan bir tutum geliştirir. Bu anlamda ideolojiler daima olması gerekene vurgu yaparak var olanı es geçerler. Bununla birlikte ideolojiler toplumların doğal evrimine rıza göstermezler. Her bir ideoloji ister istemez “inşa” edici bir projeye dayanmakta, bu anlamda toplumsal mühendislikçi bir projeksiyon geliştirmektedir. İdeolojiler bu noktadan hareketle toplumsal messiyanizm üreterek ideologlarını toplumunu kurtaran birer Mesih gibi algılarlar. Yirminci yüzyılda kendine gündem bulmaya çalışıp ideologunu bir mesih gibi kurgulamayan bir ideoloji hemen hemen yoktur.

İdeolojilerin diğeri bir özelliğı bölücü olmalarıdır. İdeolojilerin “öteki” olan hasımları vardır. Bu anlamda bir ideolojiye sarılanlar, bir ideoloji için mücadele edenler kendilerini zorunlu olarak çatışma kültürü içinde görürler. İdeolojik refleksten hareket eden siyasal kültürler düşman mitosuna dayalı bir dünya kurgusu inşa ederler. İdeolojik hareketin itici gücü kendisine karşı mevzilenmiş, negatif özelliklere sahip düşman mitosudur. Politik ideolojiler öteki mitosundan hareketle, öfke, kin ve nefrete dayalı siyasi fanatizm üretirler. Kışkırtıcılık, kavga, çatışma gibi değerler ideolojiler tarafından en fazla itibar gören değerlerdir.

Özlemleri, duyarlılıkları, aşkları ve duyguları olan bir varlık olarak düşünüldüğü zaman insanın ideolojilere teslim olmasının son derece kolay olduğu anlaşılır. İdeolojiler insanların aklına değil, duygu dünyasına hitap ederler. İnsanın özlemlerini harekete geçirerek ona kendilerini kabul ettirmeye çalışırlar. Bu anlamda her tür dini düşünce, gelecek kaygısı, etnik özellik, cinsiyete dayalı özellik, hatta ahlaki değer pekala ideolojize edilebilir. Gerek günümüzde gerekse geçmişte felsefi düşünce politik ideolojiye dönüştürüldüğü gibi dini anlayışlardan da ideolojik tanımlamalar, tutum ve davranışlar çıkarmak söz konusu olabilmektedir. Çağımıza damgasını vuran başat politik

ideolojiler Marksizm, faşizm, milliyetçilik, ırkçılık, cinsiyetçilik, batıcılık, doğuculuk, devletçilik gibi ideolojiler olmuşlardır. Bu genel ideolojilerin yanı sıra bölgesel ve ulusal düzeyde de “kolektif duyarlılıkları” harekete geçiren ideolojiler söz konusu olmuştur.

Bu tür özellikleri itibariyle değerlendirildiğinde ideolojinin ana hatlarıyla “negatif” bir karakter taşıdığı anlaşılmaktadır. İnsani açıdan böylesine olumsuz özellikler taşıyan ideolojiler devletin temel referansı haline geldiği zaman esas problem başlar. Devlet toplumun ortaya çıkardığı ortak makro yapı olduğuna göre yukarıdaki özellikleri taşıyan bir ideoloji devletin temel dayanağı haline gelebilir mi, ya da gelirse bunun sonucu ne olur? İdeolojik devletle ilgili en temel handikap burada karşımıza çıkar. İdeoloji olumsuz özellikler taşımasına rağmen bir toplumda bireylerin veya grupların referansı, dayanağı, dünya görüşü haline gelebilir. Ancak her şeyden önce nesnel olması gereken devlet bir ideolojiye yaslandığı zaman ister istemez ideoloji için söz konusu olan “dogmatizm”, “fanatizm”, “bölücülük” gibi özellikleri kendi bünyesine alır ve bu özellikleri makro bir politika haline getirir.

Bir devlet “meşruiyetini” hukuk yerine bir ideolojiden, bir dünya görüşünden alıyorsa bu devlet ideolojik bir devlettir. İdeolojik devlette kanun yapma faaliyeti söz konusu olabilir, hatta günlük siyasalar, siyasi değerler bu kanunlar muvacehesinde yürütülebilir. Ancak kanunlar, politikalar, değerler ve siyasaların referansı temel insani haklar değil, ideolojik bir referanstır. Buradan hareketle “hukuk devleti” ile “ideolojik devlet” arasındaki en önemli farkın meşruiyet sorunundan ortaya çıktığı sonucuna varmak mümkündür. Hukuk devletinde aşağıda görüleceği gibi devlet ideolojik reflekslerden değil, bireylerin temel hak ve hürriyetlerinden hareket eder. Devletin varlık sebebi herhangi bir düşünceyi, inancı, ideolojiyi hakim kılmak değil, bireylerin her tür güvenliğini sağlamaktır. Oysa ideolojik devletin temel hedefi bir ideolojiyi, (dini görüş, dünya görüşü, felsefi yaklaşım vs.) hakim kılmaktır. İdeolojik devlet tekelindeki tüm imkanları bir ideolojiyi hakim kılmak için harekete geçirir.

İdeolojik bir devlet sosyalist ülkelerde olduğu gibi pekala kanunlarla da hareket edebilir. Ancak gene sosyalist rejimlerde olduğu gibi kanunlara dayanılarak bireylerin mülkiyet hakları ihlal edilebilmiştir. O halde bir devletin kanunlarla hareket etmesi onun hukuk devleti sınırları içinde mütalaa edilmesi için yeterli değildir. Haddi zatında yer yüzünde kanunla hareket etmeyen hiçbir devlet yoktur. Ancak ideolojik devletlerde kanun yapma işi hukuki olmaktan çok ideolojik bir iştir. Yasal düzenlemeler bireylerin temel hakları ve toplumsal ihtiyaçlara göre değil, devlet seçkinlerinin ideolojik tercihlerine göre yapılır. Hukuk gündelik siyasetin bir aracıdır, onun

bireylerin hukukunu korumak bakımından bir değeri yoktur. Böyle bir devlet hukuku kanun, yönetmelik, ilke, tüzük vs. gibi düzenlemelerin üzerine çıkarmaz; aksine bütün bunlara ideolojik referanslar doğrultusunda bir keyfiyet kazandırır.¹⁴

İdeolojik devlet “totaliter” olmak durumundadır. Toplumun tüm katmanlarını devletin kuşatıcı ve kapsayıcı şemsiyesi altında aynı ideoloji doğrultusunda yeniden yapılandırmaya çalışır. Bu anlamda Althusser’in haklı olarak işaret ettiği gibi sosyal veya siyasal bir çok kurum devlet ideolojisinin birer “ideolojik aygıtı” haline geliverir. Totaliter bir refleksten hareket edince ideolojik devletin elindeki kamusal alanın çoğulcu olması mümkün değildir. İdeolojik devlet için vatandaşın “beşeri kaynak” olmanın ötesinde bir değeri yoktur. Beşerin kaynak oluşturması ideolojik devletin topluma ve bireylere bakışını net biçimde ortaya koyan bir tutumdur. Vatandaşın yanı sıra eğitim, hukuk, siyasal partiler, ekonomik kurumlar, dini kurumlar kısaca toplumun tüm varlık alanlarının, ideolojik devletin elinde aynı ideoloji doğrultusunda hareket eden, aynı ideoloji tarafından harmanlanan ve yeniden şekillenen araçlar olmanın ötesinde bir değeri yoktur. Devlet bu anlamda toplumun üzerinde kadir-i mutlak bir otorite, bir güç haline gelir, kamusal ve siyasal alanı da tek-tip bir yapıya büründürerek demokratik bir zemini yok eder. Bu özelliğinden dolayı ideolojik devletlerin her zaman demokrasi ile problemleri olmuştur, hatta ideolojik devletlerin olduğu ülkelerde demokrasinin gelişmesi çok zor olmuştur.

İdeolojik devletin diğer bir özelliği ise topluma karşı sorumlu olmamasıdır. Hukuk devletinin tersine ideolojik devlet kadiri mutlak güç olduğu için vatandaşın onu sorgulama gibi bir hakkı ve yetkisi yoktur. O vatandaş için değil, vatandaş onun için vardır. Bu yönüyle toplumu kendisinden koruyucu mekanizmalar geliştirmez, kendisini toplumdan koruyucu mekanizmalar geliştirir. Haddi zatında ideolojik devlet kendi paralelinde bir siyasal kültür üretir ve bu siyasal kültür devleti soyutlayan bir zihni alt yapı ortaya çıkarır. Jean Bodin egemenlik kavramını işlerken, egemen gücün, başka bir deyişle siyasal gücü elinde bulunduran erkin kadir-i mutlak (*omnipotent*) olduğunu ifade etmekteydi. Rousseau egemen gücün *omnipotent* özelliğinin yanı sıra *infallible* (yanılmaz) bir özelliğe de sahip olduğunu ileri sürmekteydi. İdeolojik devlette ideoloji devletin tekelinde olduğu için toplumla devlet arasındaki ilişki karşılıklı sorumluluk ilkesine dayanmaz. Bu bakımdan devlet toplumun her zaman üzerindedir ve ona karşı bir sorumluluğu söz konusu değildir.

¹⁴ Mustafa Erdoğan, *Anayasal Demokrasi*, 3. Baskı, Ankara: Siyasal Kitabevi, 1999, s. 237.

İdeolojik devlette demokratik bir süreç söz konusu olsa bile devlet hükümetlerin, başka bir deyişle seçim yoluyla gelen siyasal elitlerin etkisine açık olacak kadar ayağa düşmez. O yüce ve aşkın bir otorite olarak hükümetler üstü konumunu devam ettirir. Devlet alanı ile siyasal alan birbirinden bariz biçimde farklılaşır. Siyasetle devlet tüm demokrasilerde birbirinden farklıdır. Ancak gelişmiş demokrasilerde devlete mutlak anlamda hükmeden seçilmiş siyasal elitlerdir. Dış politika, eğitim, milli savunma gibi temel politikalar ideolojik olarak algılanmadığı için ister istemez siyasal elitin iradesi doğrultusunda şekillenir. Oysa ideolojik devletlerde devlet alanıyla siyasal alan birbirinden keskin biçimde ayrışır. Siyasal elitin iradesi devletin bulunduğu öz (*core*) alanın sınırlarına yansıyamaz. Orası siyasal elitin adeta bir mahrem alanı olarak kabul görür ve ancak onun iradesi doğrultusunda şekillenir. Temel politikaların ideolojik boyutu olduğu için onlar hiçbir şekilde tartışmaya açılmaz, sorgulanmaz ve değiştirilemezler. Başka bir deyişle ideolojik devletin hassas olduğu kutsalları bulunmaktadır ve bu kutsal değerler siyasal elitin mülahazasına açılamaz.

İdeolojik devlet toplumda korku havası yaratarak ayakta kalmaya, başka bir deyişle meşruiyetini yakalamaya çalışır. İdeolojik devlet içerden ve dışardan “düşmanlar” ordusu tarafından kuşatıldığı korkusunu yayarak kendi varlığını kaçınılmaz kılar. Bununla birlikte toplumun gözünü kendi azameti, kuvvet ve kudreti ile korkutmaya çalışır. Bu nedenle ideolojik devletlerde görüntüye büyük önem verilir. Muhteşem gösteriler ideolojik devletlerin düşmanlarının kalbine korku saldığı bir araç olarak kullanılır. Eski Rusya’da, Çin’de, Küba ve Kore’de gözleri kamaştıran heybetli ve ihtişamlı gösterilerin arkasında hep bu amaç yatar.

Kısaca, varlık sebebini bir ideolojiyi hakim kılmak olarak kabul eden; ve ürettiği tüm politikaları ve değerleri bu ideoloji ile meşrulaştıran ideolojik devletlerin, hukuk devletinin en temel prensibi olan kanun hakimiyeti “*rule of law*” ilkesini icra etmeleri mümkün değildir. Bu tür devletlerde demokratik kurumların gelişmesi söz konusu olabilir. Ancak demokrasinin asli değeri olan temel hak ve hürriyetler ile kanun önünde eşitlik gibi değerleri yakalaması oldukça güçtür. Bu bakımdan demokrasinin devleti kuşatan bir ideoloji ile bir arada yürümesi mümkün değildir. Devletin hukuk devleti özelliği taşımasının, kendisini kuşatan ideolojiden ayırıştırmasıyla yakın bir ilişkisi bulunmaktadır. Hukuk devleti ilkesi, ancak devletin bir ideolojinin kuşatmasından kurtularak “hukukun” kuşatması altına girmesiyle mümkündür.

HUKUKUN KAYNAĞI OLARAK TABİİ HAKLAR

Hukukun kaynağı konusu siyaset filozoflarını Antik Yunan’dan beri meşgul eden bir konudur. Hukukun kaynağı konusu aynı zamanda hakların kay-

nağının da anahtarını verir. Hiç kuşkusuz hukuk devletinin temeli olması itibarıyla temel insan haklarının nereden kaynaklandığı konusu üzerinde durmak büyük bir ehemmiyet kazanmaktadır.¹⁵ Bizler insan olarak doğuştan bir takım haklara sahip miyiz, yoksa yaşadığımız sosyal yaşam içindeki konumumuz, rollerimiz, statülerimize paralel olarak mı bir takım haklara sahip oluruz? Hukuk devletini anlamak için bu sorunun cevaplanması lazım.

Bizler doğuştan bir takım haklarla dünyaya geliriz. Bu hakların bizim “insan” olarak sahip olduğumuz özelliklerle yakından bir ilişkisi vardır. Her şeyden önce bizim bir insan olmanın ötesinde bir canlı olarak kendi yaşamımızı, kendi hayatımızı sürdürmeye ilişkin bir savunma mekanizmamız vardır. Hayatta kalma dürtüsü ya da güdüsü bize Tanrı tarafından bahsedilmiş tabii bir özelliktir ve bu en temel vazgeçilmez hakkımızı oluşturmaktadır.¹⁶ Bununla birlikte diğer canlılardan farklı olarak akıl, dolayısıyla düşünme potansiyeline sahip varlıkları. Akıllı, iradeli yaratıklar olmamızın doğal bir sonucu olarak seçme hakkına sahip oluruz. Akıl potansiyelimiz seçme hakkının temelini oluşturmaktadır. Akıllı yaratıklar oluşumuz kendimizle ilgili karar verme noktasına bizleri yerleştirmektedir. Başka bir deyişle kimşenin bizim adımıza bizim aklımıza hükmetmesine gerek bırakmamaktadır. Buradan hareketle bizi bizim için harekete geçiren gücün ve kuvvetin bizim kendi irademiz olduğunu söyleyebiliriz.¹⁷

Her birimiz Tanrı tarafından tek tek yaratılmamızın sonucunda otonom varlıklar olarak dünyaya geliriz. Kendi kişiliğimizi geliştirmenin, kendimizi tekamül etmenin sahip olduğumuz değerlerle yakın bir ilişkisi vardır. İnsan “ben” kavramından önce “benim” kavramını geliştirir ve kendisini malik bulunduğu çevresi ve nesneleriyle bir bütünlük içinde algılar. Kendi varlığını idrak etmeden bize ait olan varlıkları idrak ederiz. Annemiz, babamız, oyuncaklarımız bütün bunlar bize aittir ve daha “self” bilincimiz gelişmeden bunlara tabii bir kıskançlıkla dört elle sarılır başkasına kaptırmayız. İnsan tabiatındaki kıskançlık insanın “malik olma” güdüsünün tabii bir sonucudur. O halde malik olma güdüsü de bizim tabii varlığımızın bir parçasıdır, vazge-

¹⁵ Temel hakların neler olduğuna ilişkin değişik felsefi tartışmalar vardır. Ancak Birleşmiş Milletler İnsan Hakları Beyannamesinde bu haklar seçme, teşebbüs, seyahat, ifade, din, vicdan ve aile kurma gibi hürriyetler; işkenceye maruz kalmama gibi haklar çerçevesinde mülhaza edilmektedirler.

¹⁶ Montesquieu Tanrının, tabiatın, hayvanlar aleminin ve insanın sahip olduğu tabii kanunlar olduğunu kabul etmekte ve büyük eseri *Kanunların Ruhunu* bu varsayım üzerine oturtmaktadır. Bkz. *Kanunların Ruhunu*, Çev. Fehmi Baldaş, 2. Baskı, Cilt I, İstanbul: Toplumsal Dönüşüm Yayınları, 1998, ss. 49-57.

¹⁷ Bu bakımdan liberalizm özgürlük anlayışını dışsal müdahalelerden arınma anlamında tanımlamıştır. Türkçe’de “gölge etme ihsan istemem” ifadesi bu tür bir özgürlük anlayışını en iyi tanımlayan düşüncedir ve bizim kendimizle baş başa kalmamızı öngörmektedir. Bununla birlikte “özgürlük”, “hak” kavramıyla et tınak gibi ayrılmaz bir ilişkiye sahiptir. Özgürlüğün olmadığı bir haktan söz etmek mümkün değildir. Ahmet Mumcu, *İnsan Hakları ve Kamu Özgürlükleri*, Ankara: Savaş Yayınları, 1994, ss. 12-13.

çilmez. Bizim sevgilimiz, bizim aşkımız, bizim düşüncemiz, bizim malımız, bizim değerlerimiz, bizim inançlarımız bunların tümü bizim mülkiyetimiz altındadır ve hiçbir otoritenin bunları gasbetmeye, ilhak etmeye veya engellemeye meşru hakkı yoktur.

Tabii özelliklerimizin birer sonucu olarak üç temel hakka doğuştan sahip olarak dünyaya geliriz. Yaşama arzumuz “yaşama”, düşünme potansiyelimiz “seçme” (özgürlük olarak da okunabilir), sahiplenme güdümüz “malik olma” (mülkiyet olarak da okunabilir) haklarını birer tabii hak haline getirir. Hukuk felsefesi literatüründe yer alan “tabii hukuk” doktrini bizlerin tabii olarak sahip olduğumuz bu hakları kaçınılmaz kabul eden bir dayanaktır. Tabii hukuk doktrini Antik Yunan’dan beri hukuk felsefesi literatüründe önemli bir yer işgal etmiştir. Ancak kavramı sistematik bir doktrin olarak insanlığa kazandıran akım Stoacılar olmuştur. İnsanı yücelten inanç veya felsefi sistemler için tabii hukuk vazgeçilmez bir referans oluşturmıştır. Tabii hukuku algılaması bakımından felsefi bir akım olan Stoacılarla, inanç sistemi olan Hıristiyanlık ve İslam arasında ciddi bir farklılık yoktur. Bu iki inanç sistemi de Stoacıların tabii hukuk doktrinini kabul etmiş ve onu kendilerine özgü bir üslup ile sistemleştirmiş, korumuşlardır. Tabii hukuk kavramı İlk çağlarda insanın rasyonel bir varlık olması ile temellendirilmiştir. Orta Çağ’da Tanrı’nın insanı yüce bir varlık olarak yaratması düşüncesi tabii hukuk doktrinin temeline yerleştirilmiştir. Ancak modern siyaset düşüncesinde özellikle Locke ve Kant gibi düşünürlerle birlikte tabii hukuk kavramı “seküler” bir karakter kazanmıştır.¹⁸ Bazı düşünürler eğer bir şey “moral” ise, yani ahlaki ise o aynı zamanda “tabii”dir diyerek tabii hukuk kavramını yukarıda altını çizdiğim üç haktan daha geniş bir alanda ele almışlardır.¹⁹

Tabii hakların kaynağı doğrudan doğruya insan olarak bizlerin tabii özellikleridir. Toplum ve kültür üstü olan bu haklar toplumsal varlık olmamızdan önce bizlere verilmiştir. Bu haklar kaçınılmaz, vazgeçilmez en temel haklar olduğu gibi evrensellik özelliğine de sahiptir. Başka bir deyişle zaman ve mekana bağlı kalmaksızın insanın her zaman sahip olduğu temel haklardır. Bu haklara sahip olma konusunda insanlar arasındaki sosyal eşitsizliğin bir anlamı yoktur. Köleler dahil olmak üzere insan olma erdemine sahip tüm varlıklar bu temel haklara sahiptir. Tabii haklar, kısaca, “temel”, “vazgeçilmez” ve “evrensel” nitelikte haklardır.

Tabii hakların dışında bizlerin sosyal varlıklar olarak sahip olduğumuz bir de “özel” haklar vardır. Özel hakları “legal” ve “moral” olmak üzere iki kategoriye ayırmamız mümkündür. Legal haklar “özel hukukun” (ticaret

¹⁸ Erdoğan, *Anayasal Demokrasi*, ss. 169-176.

¹⁹ H. L. A. Hart, “Are There any Natural Rights?”, *Political Philosophy*, s. 53.

hukuku, eşya hukuku, borçlar hukuku gibi) konusunu oluşturur. Başka biri-
siyle bir iş akdi yaptığımız zaman akit yaptığımız kişiyle aramızda bir hak
(hukuk) doğmuş olur. Bu durumda legal bir sorumluluk altına girmiş oluruz.
Oysa moral haklar legal boyutu bulunmayan, başka bir deyişle hukuki an-
lamda sorumluluk getirmeyen haklardır. Birine herhangi bir konuda bir söz
verdiğimiz zaman bu sözün gereğini yerine getirmek bizim ahlaki ödevimiz
olurken, kendisine söz verdiğimiz kişinin ise üzerimizde hakkı doğmuş
olur.²⁰ Fakat unutulmamalıdır ki gerek legal, gerekse moral haklar bizim
başkasıyla ilişkimizde ortaya çıkar. Bu tür haklar toplumsal yaşam içinde
gelişir ve başkasına karşı sorumluluğu veya başkasından almayı gerekli kılan
haklardır. Halbuki tabii haklar tanrı tarafından bir lütuf olarak verilmiştir, bu
hakların başka da muhatabı yoktur. Başka bir deyişle, bu hakları talep
edeceğimiz bir dış faktör veya siyasal aktör yoktur. Biz ancak bu haklara
tecavüz edilmemesini beklemek durumundayız. Oysa legal ve ahlaki haklar
konusunda başkasının bize karşı sorumluluklarını yerine getirmelerini
beklemekteyiz.

Burada “bir hakka sahibim” ile “birine karşı bir hakka sahibim” arasında
ayırım yapmak gerekiyor. Birincisi ontolojik olarak bir hakka sahip olduğum
anlamına gelen içkin bir durumdur. Halbuki ikincisi bir akit sonucunda bir
hakka sahip olduğum anlamına gelmektedir. İkincisinde benim bir hakka
sahip olmam için iki şey olması gerekir: Birincisi bir muhatap olmalı, ikinci
olarak da benim muhatabımla bir ilişki içinde olmam gerekir. Örneğin evlilik
yaptığımız zaman eşimizle aramızda karşılıklı hak ve yükümlülükler doğar.
Burada dikkat edilmesi gereken husus, hukukun sadece ikincisini esas alan
bir düzenleme yoluna gitmemesidir. Hukukun bizi, toplumsal yaşamımızda
ve ilişki süreci içinde ortaya koyduğumuz pratiklerden önce ele alması ve
koruması gerekmektedir. Bu bakımdan hukukun objesinin, bizim ilişkileri-
miz olmadan, başka bir deyişle “sosyal varlık” olarak bizler olmadan “tabii
varlık” olarak bizler olması gerekir. Zaten tabii varlık olarak bizleri esas
almaması durumunda hukukun evrenselliği, nesnelliği, zaman ve mekan
üstünlüğü gibi özelliklerinin bir anlamı kalmaz.

Tabii haklar negatif ilişkiyi gerektirir. Halbuki özel haklar pozitif ilişkiyi.
Başka bir deyişle tabii hakların geliştirilmesi için ayrıca bir gayret sarf et-
meye, başkasından himmet dilemeye, yardım görmeye gerek yoktur. Onlar
zaten içkin değerler olarak vardır. İnsanın varolmasıyla özdeştir. Bu haklar
ancak korunabilir, geliştirilmezler. Oysa özel haklar geliştirilmeyi gerekli
görürler. Mesela aramızdaki sözleşmelerin daha sağlıklı zeminde gerçekleştiril-
mesi için ilâveten değerler, önlemler geliştirilebilir. Pazarlık mekanizması

²⁰ A.g.m., ss. 57-64.

geliştirilerek pozisyonumuz daha fazla güçlendirilebilir. Bu da pozitif hukukun konusunu oluşturmaktadır. Başka bir deyişle pozitif hukuk toplumsal varlık olarak bizleri ele alır ve ilişkilerimizden, statümüzden, konumumuzdan kaynaklanan hak ve yükümlülüklerimizi belirler. Ancak pozitif hukukun meşruiyetinin tabii hukuka bağlı olduğu unutulmamalıdır.

HUKUK DEVLETİ DÜŞÜNCESİNİN GELİŞİMİ

Hukuk devleti kavramı hiç kuşkusuz modern siyaset düşüncesinin bir ürünüdür. Hukuk devletinin modern siyaset düşüncesinde ortaya çıkışını anlamak için iki siyaset düşüncesi geleneğine kısaca göz atmak gerekiyor. Birinci gelenek “otoriter” siyaset anlayışı, ikincisi ise “liberal” düşünce geleneğidir. Machiavelli’den başlayıp Hegel’e kadar gelen zincirde yer alan otoriter düşünürler devletle toplum arasında bir ayırım yapmamışlardır. Onlara göre devlet bir kez teşekkül etti mi toplum onunla bütünleşir ve ikisi organik bir yapıya dönüşürler. Devleti bireyler arasındaki iradi sözleşmeye dayandırmalarına rağmen Hobbes ve Rousseau, devletin teşekkülünden sonra “toplum” gibi bir alandan söz edilemeyeceğini ileri sürerler. Onlara göre toplum artık devletin genel iradesi ile bütünleşir. Otoriter düşünce geleneği bunun yerine “hükümet”le “devlet” arasında keskin bir ayırım yapar. Devlet toplumun hizmetindeki somut insan organizasyonunun ötesinde bir anlama sahiptir. Bu ayrımı egemenlik düşüncesinin hararetli savunucusu Jean Bodin keskin biçimde yapmaktadır. Hükümet toplumun emrinde olan bir kurum iken, devlet toplumun üzerinde bir kurumdur. Devletin bu anlamda görülme-yen tanrısai, soyut bir boyutu vardır.

Bu düşünürler devletle hukuk arasındaki ilişkide önceliği devlete vermişlerdir. Bunlara göre devlet topluma mutlak anlamda hükmetme hakkına sahip olan egemen güç (*sovereign*) olduğuna göre bu güç aynı zamanda kanun yapma yetkisini de kendi tekelinde bulundurur. Otoriter düşünürlerin tümü devlet yaptırımlarının egemen gücün iradesi olmasından dolayı mutlak anlamda doğru olacağını kabul etmiş, ancak bu iradenin kanunlarla meşrulaştırılmasını öngörmüşlerdir. Bu konuda hukuk devleti anlayışına biraz yaklaşan düşünür Jean Bodin’dir. Bodin, devletin ayırt edici temel özelliğinin kanun yapıcı bir kurum olması olduğunu kabul eder. Ne var ki, tabii hukukun varlığını kabul etmesine rağmen Bodin, kanunları devletin üzerine çıkarmaz, aksine devleti kanunların üzerine çıkarır. Aynı çizgide yer alan Hegel devlet öncesi aşamada hukuk sistemini (hatta yasama organını) sivil toplum unsurları arasında sayar.²¹ Ancak tarihin itici gücü *Geist* ulusal devle-

²¹ T. M. Knox, *Hegel's Philosophy of Right*, trans. T. M. Knox, New York, Oxford and London: Oxford University Press, 1967, ss. 123-124.

te ulaşınca diğer sivil toplum unsurları gibi hukuk sistemi de devletin şahsında mezc olur. Kısaca, otoriter düşünce geleneğinde hukuk, öncelikle devletin, sonra da toplumun ihtiyacına binaen ortaya çıkan normları ifade eden bir kavramdır. Hukuk, devletin meşruiyet ölçüsü olmakla birlikte devletin yüce ve aşkın bir tasarrufu olarak topluma bahşedilir ve gene devlet tarafından hem korunur, hem de gerektiğinde değiştirilir.

Otoriter düşünce geleneği içinde şekillenmekle birlikte totaliter bir düşünce çizgisine kadar uzanan Marksizm teoride hukuk devleti ilkesine pozitif anlamda bir katkı sağlamamıştır. Hatta hukuk devleti kavramı söz konusu olunca Marksizmin “anarşist” bir özellik taşıdığını rahatlıkla söylemek mümkündür. Zira Marksizmin ana vurgusu “insan” değil, “sınıf” olmuştur. Maddi şartların şekillendirdiği sosyal sınıfların bir ürünü olduğu için insanın doğuştan getirdiği hakları yoktur. Haddi zatında Marksizmin yaklaşık yüz elli yıllık külliyatı içinde hukuk kavramı ile ilgili yazan bir düşünür hemen hemen yoktur. Başta Marx olmak üzere bu gelenek içinde kalan düşünürler hukuku burjuva sınıfının elinde emekçi sınıfını sınırlayıcı, kayıt altına alıcı bir araç olarak telakki etmişlerdir. Marksist düşünce geleneği içinde hukuk kapitalist toplumun yanlış bilinçlendirici araçlarından biri olarak sosyalist toplumda zaten kendiliğinden yok olacaktı.

Hiç kuşkusuz hukuk devleti kavramının arka planında duran siyasal düşünce liberalizmdir. Hobbes ve Rousseau gibi, devletin ortaya çıkışını sözleşmeye dayandıran Locke birbirinden kesin hatlarla ayrılmış iki farklı alan tanımlamaktadır: Bu alanlar tabii hali aştıktan sonra, sivil toplum alanı ve hükümet alanı olarak temayüz eder. Bu iki alan aynı anda, aynı toprak parçası üzerinde birlikte bulunurlar ve her biri karşılıklı etkileşimde bulunmakla birlikte birbirinden kesin hatlarla ayrı alanları işgal ederler. Locke'ta dikkat çeken ikinci husus ise “hükümet” ile “devlet” arasında bir ayırım yapmamış olmasıdır. Her ikisini ifade etmek üzere Locke “sivil yönetim” (*civil government*) terimini kullanmaktadır. Locke'a göre hükümet siyasal erkin kendisidir ve bunu tayin eden de toplumsal iradedir. Locke'a göre hükümetin temsilî (*trustee*), geçici (*temporary*) ve sınırlı (*restricted by rule of law*) gibi özellikleri bulunmaktadır.

John Locke *Second Treaties on Government* adlı eserinde devletin ortaya çıkışını özgür bireylerin kendi rızalarıyla gerçekleştirdikleri ortak bir sözleşmeye dayandırır. Devlet hem ortaya çıkışı itibarıyla hem de kendisine yüklenen misyon itibarıyla Hegel'in elinde ideolojik bir karakter kazanan devlet anlayışından büyük ölçüde ayrılmaktadır. Devlet, hiçbir surette vazgeçilemeyen yaşam, özgürlük ve mülkiyet gibi tabii hukukun bireye bahsettiği tabii hakları korumak için ortaya çıkar ve yegane fonksiyonu da budur. Locke'un devleti ana hatlarıyla yürütme (*executive*) ve yasama (*legislative*) olmak

üzere ikiye ayrılır. Yürütme tabii yasalar çerçevesinde üzerine düşeni yapmakla sorumlu iken, yasama tabii hukuk ışığında pozitif normlar ihdas etmektedir.²² Hukukun tatbikatını Locke devletin asli görevlerinin dışında tutmuştur. Bunun dışında tutmuş olmasının nedeni hukukun kaynağının ve aynı zamanda objesinin devlet değil, bireyler olduğudur.²³ Kısaca, Locke'da yürütme tabii hukukun yürütücüsü iken, yasama tabii hukuku medeni bir toplumda toplumsal çerçeveler haline dönüştüren bir bünye oluşturmaktadır. Başka bir deyişle devletin bu iki ayağı tabii hukukun sivil toplumdaki politik boyutunu oluştururlar.

Hiç kuşkusuz liberal düşünce geleneği içinde hukuk devleti kavramına en büyük katkıyı yapan düşünürlerin başında “yasa yapmak insanlık tarihindeki en büyük devrimdir” diyen Hayek gelmektedir. Hayek'in temel felsefesi özgürlük düşüncesidir. Hayek Klasik liberallere benzer biçimde özgürlüğü negatif anlamda tanımlamıştır. Siyasal güç elde etme, politik güç elde etme ya da metafiziksel anlamdaki özgürlük tanımlamalarını reddeden Hayek, özgürlüğü bireyin bir dış faktörün zorlamasına maruz kalmaksızın kendi kendisinin efendisi olarak kendi seçimini kendisinin yapması anlamında kabul etmektedir.²⁴ Zorlamanın olmayışı anlayışından hareket eden Hayek bireyin lehine bile olabilecek müdahaleleri “dışsal zorlama unsurları” olarak tanımlamaktadır. Onun için başkasının bireye herhangi bir “iyi” tanımlaması ve bunu kanunlar dahil olmak üzere herhangi bir yoldan empoze etmeye kalkışması özgürlüğü engellemektedir.

Hayek'e göre özgürlük ile kanun arasında ayrılmaz bir bağlantı söz konusudur. Başka bir deyişle Hayek'e göre bireysel özgürlükler ancak kanun güvencesi altında yaşanabilir. Ancak burada kanunun doğası üzerinde de ayrıntılı tafsilatla bulunmaktadır. Parlamento iradesine dayanan her kanunun Hayek'in tanımladığı kanunlar çerçevesinde yer almadığının altını çizmek gerekiyor. Zira Hayek'te aktüel sorunlara çözüm bulmak üzere çıkarılan kanunlar “yasa” kavramı altında toplanabilir. Oysa kanunların özgürlüklerle çatışmaması, onları kısıtlayıcı değil, koruyucu ve önünü açıcı olması gerekir. Buradan hareketle Hayek özgürlük felsefesiyle uyumlu olabilecek şekilde kanunların özelliklerini saymaktadır. Kanunlar her şeyden önce belli kişilere

²² Locke bu iki ayrımı otokritik bir denetim mekanizmasına temel oluşturmak üzere yapmıştır. Bu mekanizmayı daha dinamik hale getirmek ve siyasal gücü ademi merkezileştirmek için yürütmeyi de kendi içinde “federalizm” ve “yürütme” şeklinde ikiye ayırmıştır. Bkz. *Two Treaties of Civil Government*, London: Everyman's Library, 1970, ss. 190-192. Amerikan siyasal sisteminin temelinde Locke'un bu düşüncesinin yattığını unutmamak lazım.

²³ Bkz. *A.g.e.*, ss. 183-198.

²⁴ Hayek siyaset felsefesi ile ilgili en önemli eserlerinden biri olan *The Constitution of Liberty*'de bu tür özgürlüklerin tanımını vermek ve onları eleştirmek suretiyle işe girişmektedir. Bkz. *The Constitution of Liberty*, London and Henley: Routledge and Kegan Paul, 1976, ss. 11-21.

ya da özelliklere yönelik kurallar değil, genel ve soyut ilkelerdir. Hayek'te kanunlar önünde herkesin eşit olması ilkesi kanunların en temel özelliğidir. Kanun ikinci olarak, özgür bir toplumun önünü açacak tarzda, başka bir deyişle "doğal düzene" yol açacak tarzda ilkelere dayanmalıdır. Bu anlamda kanun bireylere ne yapmaları gerektiğini değil, yapmak istediklerini hangi yollardan yapacaklarını gösterir.²⁵ Dolayısıyla, kanunlar, bireylerin özel yaşamlarına ve tercihlerine karşı saygılı hatta koruyucu olmalı, hükümetlerin bireyler üzerinde keyfi güç kullanmasını engelleyici olmalıdır. Kanunlar kısaca Hayek'e göre, "özgürlüğü kolaylaştırıcı" prensiplerden başka bir şey değildir.²⁶ Bu bakımdan Hayek'in özgürlük için gerekli gördüğü kanunların iki temel özelliği "tarafsız" olması ve "özgürlüğün önünü açıcı" mahiyette olmasıdır. Hayek bu şekilde tanımladığı kanunların yönetimin mutlak anlamda üzerinde olması gerektiğinin altını önemle çizer ve kanun hakimiyetini özgür bir toplumun temel şartı olarak kabul eder.

Türkçe'de hukuk devleti olarak ifade edilen kavram bu kavramın fikri ortamı olan liberal düşünce geleneğinde "kanun hakimiyeti" (*rule of law*) kavramıyla ifade edilmektedir. Fransız siyasal kültüründen neşet eden hukuk devleti kavramı, devletin hukuka saygılı olması gereğini ifade ederken, aynı zamanda devletin hukukun kaynağını oluşturan bir unsur olma özelliğine de atıfta bulunmaktadır. Hukuk devleti bununla birlikte vatandaşların hukuk önünde eşit olması ve yöneticilerin eylemlerinin kanunlarla meşrulaştırılması gibi anlamlar da taşır. Ancak bu geniş anlam spektrumuna rağmen kanun hakimiyeti (*rule of law*) kavramının daha vurgulayıcı bir özelliği bulunmaktadır: O da yöneticilerin iradesini sınırlayarak onları zapt-ü rapt altına alma özelliğidir.²⁷

Liberal düşüncedeki kanun hakimiyeti anlayışına göre yasanın kaynağı maşeri beşer ve toplumsal talep gibi sosyolojik referanslar değil, doğrudan doğruya tabii hukuktur. Buradan hareketle kanun hakimiyeti kavramının toplumsal ilişkileri imtiyazdan arındırarak eşitlik ve hakkaniyet temeline oturtma gibi amacının yanında, esas itibarıyla yöneticileri kayıt altına alarak devlet otoritesinden kaynaklanan güçlerine bir sınır koymak gibi amacı da bulunmaktadır. Kanun hakimiyeti düşüncesi böylece hiçbir otoritenin, hiçbir

²⁵ Atilla Yayla, *Özgürlük Yolu: Hayek'in Sosyal Teorisi*, 2. Baskı, Ankara: Liberte, 2000, ss.32-37.

²⁶ Hayek kanun ile yasa arasında bir ayırım yapmaktadır. Ona göre yasa, yasama faaliyeti olarak ihtiyaca binaen oluşan kurallar dizisidir. Halbuki kanunlar tabii ve beşeri hayatı yönlendiren genel prensiplerdir. Kanunlar başka bir deyişle yasama faaliyetinden çok daha önce gelirler. Von F. Hayek, *Hukuk, Yasama ve Özgürlük: Kurallar ve Düzen*, Çev. Atilla Yayla, 1. Cilt, 2. Baskı, Ankara: İş Bankası Yayınları, 1996, ss. 11-13. Hayek, kendi görüşlerini özetleyecek anlamda bir ifadeyi Julius Paulus'tan alarak Kanun ve Yasa ile ilgili görüşlerini anlattığı bölümün başına yerleştirmektedir: "Hukuk yönetimden doğmamıştır, fakat yönetime ait olan şey hukuktan doğmuştur", A.g.e., s. 110.

²⁷ Bu iki kavram arasındaki ayrımla ilgili ayrıntılı bir tartışma için Bkz. Sami Selçuk, *Zorba Devletten Hukukun Üstünlüğüne*, Ankara: Yeni Türkiye Yayınları, 1998, ss. 13-41.

kolektif iradenin insanın tabii haklarını ve bunlardan kaynaklanan temel hak ve hürriyetlerini ihlal etmesini meşru görmez. Halbuki büyük ölçüde otoriter düşünce geleneği içinde şekil bulan Fransız türü hukuk devleti anlayışına göre, devlet iradesi hukukun önünde pasif bir obje değil, aksine hukukun kaynağıdır. Bu irade kendini halkın genel eğilimi ile meşrulaştırabilir.

HUKUK DEVLETİNİN TEMEL ÖZELLİKLERİ

Şimdi bütün bunlardan sonra “hukuk devletinin temel özellikleri nelerdir” sorusuna cevap verebiliriz. Hukuk devleti ilkesi her şeyden önce hukuksal normları, düzenlemeleri, başka bir deyişle kanunları “tabii hukuk”un ilkeleri doğrultusunda formüle eden ve devletleri bu kurallarla sınırlayan bir anlayışa dayanmaktadır. Hukuk devletinin *sine qua non*’u niteliğindeki temel özelliği budur. Bu anlamda hukuk devletinde mutlak anlamda kanun hakimiyeti ilkesi uygulanır ve bu ilkeye göre işleyen bir devletin keyfi biçimde kanun koyma yetkisi söz konusu değildir. Politikalarını belirleme aşamasına gelmeden çok önce, yani daha yasa oluşturma aşamasında kayıt altına alınmış demektir. Anayasa ancak böyle bir yapıya kaynaklık ettiği taktirde devletin hukuk devleti olması ilkesine hizmet edebilir.

Hukuk devletinin ikinci temel özelliği vatandaşlarını hukuk önünde eşit olarak kabul etmesidir. Devletin vatandaşları arasında tarafsız durumda olması ancak nötralize olmasıyla sağlanabilir. Başka bir deyişle herhangi bir ideolojik referansa, herhangi bir inanç sistemine, kısaca bir yüce değere dayanan ve meşruiyetini bu yüce değerden alan devletin tarafsızlık ilkesine göre hareket etmesi mümkün değildir. Böyle bir devletin dostları ve düşmanları, uzakları ve yakınları, sevenleri ve sevmeyenleri, sadıkları ve isyankarları bulunacağı için, devlet bazı kesimlere ve gruplara daha yakın mesafede duracaktır. İdeolojik devlet bu bakımdan kanun hakimiyeti düşüncesine tam anlamıyla dayanamaz. Hukuk devleti düşüncesi sadece devletin değil, aynı zamanda anayasanın da herhangi bir ideolojiye sahip olmaksızın tarafsız olmasını gerekli kılar.

Hukuk devletinin diğer bir özelliği devletin meşruiyet kaynağını hukuktan almasıdır. Devletin tüm politikalarının, tüm kararlarının meşru hukuk referansına dayanması kaçınılmazdır. Burada hukukun kaynağı sorunu önem kazanmaktadır. Hukuk devleti ilkesi bakımından hukuku kimin yapacağından çok, hukukun kaynağının ne olacağı önemlidir. Doğal olarak demokratik toplumlarda hukuk yapma görevi milletin meşru temsilcisi olan yasama organına aittir. Ancak hukuk devleti düşüncesi bakımından hukukun kimin tarafından yapılacağı önemli olmakla birlikte esas önemli husus hukukun hangi referanstan, hangi kaynaktan ilham alacağıdır. Başka bir deyişle hangi özellikleri taşımasıdır. Hukukun taşıyacağı özelliklerden çok taşıması

gereken özellikler önemlidir. Bu da tabii hukuktan neşet eden tabii haklara ve temel hürriyetlere aykırı olmayan kanunlar olmasını zorunlu kılar. Buradan hareketle hukuk devletinde meşruiyetin kaynağının devlet iradesi ya da çoğunluğun tercihi anlamında milli irade değil, tabii hukuk olduğunu söylememiz mümkündür. Haddi zatında hukuk devletini ideolojik devletten ayıran temel özellik budur. Politik kararların, değerlerin, kurumların ve süreçlerin kanunlara bağlı olması yeterli değil, bunların tabii haklara ve bunlara bağlı temel hak ve hürriyetlere paralel olması gerekir.

Hukuk devletinin tesisi için güçler ayrımı ilkesi liberal düşünürler tarafından gerekli bir şart olarak kabul edilmiştir. Bu düşüncenin fikir babası olan Locke ve Montesquieu bu düşünce ile hukukun yapısını ve işleyişini devletin yürütme gücünü elinde bulunduran siyasal erkin tek elinden kurtarmak istemişlerdir. Böylece yürütme gücünün yetkileri mutlak olmaktan çıkacak ve kendisi yargısal organların denetimine tabii olacaktır. Devlet otoritesine hükmeden siyasal erkin elinde yoğunlaşmış olan siyasi gücü tek elde toplamamak bu anlamda hukuk devletinin olmazları arasında yer almaktadır.²⁸

Hukuk devletini güvence altına almak için modern dünyada anayasacılık geleneği gelişmiştir. Amerikalılar bağımsızlık savaşından sonra 1776 yılında ilan ettikleri Virginia Haklar Bildirgesindeki ilkeleri 1789 yılında anayasa haline getirerek dünyada anayasa geleneğini başlattılar. Amerikalıların insanlığa kazandırdıkları anayasacılık geleneğinde anayasa yöneticilerin keyfi yönetimini engelleyen, temel hakları tanımlayan, böylece özgürlüklerin kaynağını oluşturan bir referans olarak kabul edildiği için dünyada benimsenmiş ve Fransız İhtilalinden sonra dünyada bir akım olarak yaygınlık kazanmıştır. Dolayısıyla modern anayasacılık doğal olarak sınırlı devlet fikriyle bir arada gitmiştir.²⁹ Burada modern dönemde yaşayan tüm yönetimlerin anayasalarının bu özelliği taşıdığı sonucu çıkmamalıdır. Modern dünyada demokratik olmayan ülkelerin anayasaları çoğunlukla ideolojik özellikler taşımakta ve temel haklara aykırı normları barındırabilmektedir.

Hukuk devletinin tesisi için modern dünyada gelişmiş araçlardan biri de demokratik yönetim tarzıdır. Demokrasi, “yasal”, “yargısal” ve “toplumsal” denetim mekanizmalarını devreye sokarak devlet otoritesini elinde bulunduran siyasal erk üzerinde yoğun bir denetim mekanizması geliştirmiştir. Bu denetim mekanizmalarından özellikle sosyal ve siyasal katılım kanallarıyla sağlanan toplumsal denetimin büyük bir önem taşıdığının altını çizmek gere-

²⁸ Hukuk devletinin özellikleriyle ilgili daha ayrıntılı bilgi için Bkz. Erdoğan, *Anayasal Demokrasi*, ss. 92-98.

²⁹ Mustafa Erdoğan, *Anayasacılık, Parlamentarizm, Silahlı Kuvvetler*, Ankara: Siyasal Kitabevi, 1993, ss. 1-3.

kiyor. Hukuk devleti anlayışının doğal bir sonucu olarak bireyler kendi haklarını devlet karşısında korumak ve bazı alanlarda (mesela çevre, kültürel haklar gibi) daha fazla iyileştirmek konusunda haklara sahip olmuşlardır. Böyle olunca demokratik toplumlarda liberal düşünürlerin öngördüğü devletin kendi içindeki oto-kontrol mekanizmasının üzerinde bir kontrol mekanizması daha gelişmiştir.

Kanun hakimiyetini esas alan hukuk devleti ilkesinin yaygınlaşmasında son zamanlarda rol oynayan faktörlerden birini de globalleşme süreci oluşturmaktadır. Özellikle ekonominin, bilimsel bilginin, teknolojinin ve sermayenin global bir boyut kazandığı dünyamızda tüm ulusların bulunduğu ulus üstü ortak mekanlar gelişmektedir. Sanayi toplumunun önemli sosyolojik sorunlarından biri “cemaat” yapısının “cemiyet” yapısına dönüşmesiydi. Cemaatin cemiyete dönüşmesinde rol oynayan en önemli etken ekonomik hayatın, eğitim faaliyetlerinin, yasal düzenlemelerin cemaatlerin duvarlarını aşarak genel ve ortak bir kamusal alana taşınmasıydı. Bu kamusal alan bireylerin nihai siyasal alanlarını oluşturmakta, toplumun işleyişine yön veren kurallar bu alanın sınırları içinde formüle edilmekte idi. Sanayi sonrası dönemde (buna bilgi toplumu da diyebiliriz) insanlığı ekonomik, bilimsel, siyasal, hukuksal ve teknolojik bağlarla birbirine bağlayan cemiyetler üstü ortak bir kamusal alan gelişmektedir.

Globalleşmenin konumuz açısından en önemli sonucu kadir-i mutlak devlet anlayışına son vermesidir. On altıncı yüzyıl ile on dokuzuncu yüzyıllar arasında otoriter düşünce geleğinin temelini atan düşünürler ulusal devleti kendi semalarında bölünmez, devredilmez, sınırlandırılmaz ve yanılmaz yarı tanrısal siyasal otoriteler olarak kabul etmişlerdi. Ulus devletin mutlak hakimiyetine karşı adeta üstten gelişen bir abluka özelliği taşıyan globalleşme süreci “egemenlik” kavramı yerine bariz biçimde “kanun hakimiyeti” kavramını yerleştirmektedir. Globalleşme sürecinin ulusal irade üzerine çıkardığı kanunun referansı doğrudan doğruya ve gayet açık olarak tabii hukuk referanslı “evrensel” hukuftur.³⁰ Tabii hukuku referans noktası kabul eden evrensel hukuk herhangi bir toplumun ürünü değil, beşerin ortak haklarının ortak referansını oluşturmaktadır. Buradan hareketle globalleşme sürecinin kanun hakimiyetine olan atfı aslında beraberinde bireylerin devlet üstü bir konuma gelmesine de hizmet ettiğini belirtmek gerekiyor. Başka bir de-

³⁰ Globalleşmenin özellikle tabii hakların üç ayağından birini oluşturan mülkiyet haklarını güvence altına alarak sermaye dolaşımını sağladığını, bu yönüyle de tüketicilerin ulusal devletin yükselttiği gümrük duvarları arkasında sömürülmesini engellediğinin altını çizmek gerekiyor. Bu yönüyle hukukun global ölçekte gelişmesiyle mülkiyet ve tüketim haklarının gelişmesi arasında doğrusal bir ilişki bulunmaktadır.

yişle, bu anlayış devletin varlık alanını daraltırken, bireyin varlık alanını genişletmekte, onu daha fazla güçlü ve donanımlı kılmaktadır.

DEVLET, DÜZEN VE ANARŞİ

“Düzen ile anarşi arasında devletin yeri nedir” sorusu siyaset düşünürlerinin kafasını en fazla meşgul eden sorulardan birini oluşturmaktadır. Düzen, devletin kaçınılmaz bir sonucu mu, başka bir deyişle devletin olması anarşinin olmaması anlamına gelir mi yoksa, devletlerin kendileri de bazı durumlarda anarşiye yol açarlar mı? Bu sorulara cevap vermek kuşkusuz “düzen” ve “anarşi” kavramını anlamamızdan geçer. Çalkantıların, isyanların, iç çatışmaların olmaması bir toplumda düzenin olduğu anlamına gelmez. Düzenin olmadığı yerlerde doğal olarak anarşi bulunur. Ancak anarşi her zaman makro düzeydeki siyasal istikrarsızlıklarla gün yüzüne çıkmaz. Anarşinin gün yüzüne çıkış biçimiyle devletin topluma baskınlığı arasında bir ilişki vardır. Devletin topluma mutlak anlamda baskın olduğu toplumlarda anarşi siyasal karakterli olmaktan çıkar, ahlaki bir karakter kazanır. Başka bir deyişle siyasal arenada anarşi görülmez; ancak moral değerlerde büyük anarşik eğilimin, dolayısıyla düzensizliğin olması kaçınılmaz olur.

Düzen içinde yaşamak insanın tabiatında var olan bir özelliktir. İnsandan kaynaklanan anarşik durum bir istisnadır. Başka bir deyişle insan istisnai durumlarda anarşiye yönelir. İnsan soyu devlet olmadan da var olmuştur; ancak hiç de birbirlerini yememiştir.³¹ Devletsiz alanın en temel merkezini aile oluşturur. Aile anarşinin değil, aksine sevgi, merhamet, şefkat, yardımseverlik, özveri gibi değerlerin merkezidir. İnsanların devlet halinde bir araya gelerek yaşamaları tarihsel bir gelişmedir. İnsanın tabiat üzerinde kurduğu hakimiyete bağlı olarak ihtiyaçları ve ihtiraslarında farklılaşmalar, değişimler olmuştur. İhtiyaç farklılaşması insanın başkasıyla birlikte yaşamasını zorunlu hale getirmiştir. Devlet, tarih içinde bu tür birliktelikleri, başka bir deyişle toplumsal varlığı düzen ve güven içinde tutmak için insanlar tarafından oluşturulmuş bir üst organizasyondur. Devlet günahlarımızın, eksikliklerimizin bedeli olarak ortaya çıkmış zorunlu bir kaçınılmazdır. Mükemmelliği vaaz etmek için değil, eksiklerimizin, kusurlarımızın başkasının temel haklarına karşı harekete geçmesini önlemek için ortaya çıkmıştır³². Devletin en belirleyici özelliği “caydırıcı” bir güç olmasıdır. Caydırıcılık devletin “zoru”

³¹ Devlet düşüncesinin revaçta olduğu Birinci ve İkinci Dünya Savaşlarında ölen insanların sayısının, insanlık tarihi boyunca savaşlarda ölen insanların sayısından daha fazla olduğu unutulmamalıdır.

³² Şayet mükemmelliğin aracı devletler olmuş olsaydı peygamberler ve büyük hümanist öncüler birer devlet doktrini vaaz edeceklerdi. Halbuki bu tür özelliği olan öncü isimler devlete değil insana ve insani yücelten ahlaki değerlere vurgu yapmışlardır.

üst düzeyde organizasyonu ile ilgilidir. Başka bir deyişle devlet toplumun makro zorba gücünü oluşturur. Hukuka bağlılığı, temel haklara riayeti, toplum içinde daha az yer almasına paralel olarak bu zorbalığında yumuşama olabilir ve sivil bir yönetime dönüşebilir.

Otoriter düşünce geleneği devlete bunun ötesinde bir misyon yüklemiştir. Devleti ahlaki ve siyasi erdemin kaynağı ve yaratıcısı olarak telakki etmiştir. Bu düşüncenin politik yansımasını Fransız İhtilalinde görmekteyiz. Fransız İhtilalinin öncü isimlerinden Robespierre İhtilal sonrası devletin nasıl bir erdem yaratacağını şöyle ifade ediyor: “Ülkemizde bencillik yerine ahlakı, gelenekler yerine prensipleri, terbiye ve görgü yerine görev bilincini, zarafetin tiranlığı yerine aklın imparatorluğunu, küstahlığın yerine gururu, kibir yerine ruhun yüceliğini, para aşkı yerine zafer aşkını, iyi dostlar yerine iyi halkı... kısaca monarşinin bütün saçmalık ve kötülüklerinin yerine cumhuriyetin tüm erdem ve mucizelerini yerleştirmek arzusundayız.”³³ Robespierre devletin bütün bunları gerekirse terör yoluyla gerçekleştireceğinin altını çizmekteydi.

Ne var ki, Robespierre’in devletin bir politikası olarak meşrulaştırdığı terör Fransa’da hiçbir zaman siyasi erdem, düzen ve barış ortamı tesis edemedi. Aksine Fransa’da siyasal istikrarsızlık ve anarşinin kaynağını oluşturdu. Halkın iradesine rağmen sınırlı bir jakoben iradeyi hakim kılmaya çalışan devrimciler Fransa’yı yok oluştun, iç çalkantıların ve iç savaşın eşiğine getirdiler. De Gaule’un 1960’larda başlattığı dirayetli politikaları sonucunda devlet toplumuyla barışmaya başlamış ve toplumu adam etme sevdasından vazgeçerek siyasi istikrarı sağlayabilmiştir. Fransız İhtilalcilerinin jakoben tutumu yüzünden Fransa’da değişik sosyal katmanların demokrasiyle tanışması, hatta toplumun kendisinin demokrasiyle tam anlamıyla tanışması neredeyse yüz elli yıl gecikmiştir. Fransa’daki jakoben tutum Batı Avrupa’daki Katolik Kilisesinin demokrasiyle barışmasını 1970’lere kadar ertelemiştir. Halbuki aynı tarihlerde Amerika’da gerçekleşen devrim tabii hukuk doktrini ve sınırlı bir devleti esas aldığı için burada değişik katmanların demokrasiyle tanışması çok kolay olmuştur. Katoliklerin de içinde yer aldığı değişik sosyal kesimlerin oluşturduğu örgütlü topluluklar Amerikan demokrasisinin ana dinamiğini oluşturmuştur.

Daha 1840’larda Fransız kökenli liberal hukukçu Frederic Bastiat Fransız halkının maruz kaldığı durumu veciz ifadelerle haykırmaktadır: “Fransızlara bakılırsa, onlar tüm Avrupalılara haklarını, daha yerinde bir deyimle politik haklarını kazandıran bir ulustur. Ne var ki bu olgu, Fransızların, Avrupa’da en fazla yönetilen, işlerine en fazla müdahale edilen, sonuçta da en fazla

³³ Bastiat, *Hukuk*, ss. 46-47.

sömürülen bir halk olmasını önleyememiştir. Daha kötüsü, Fransa, öteki milletleri de, ülkelerinde her an ihtilallerin beklenebileceği birer halk haline getirmeyi başarmıştır. Politikacılarımız, Bay Louis Blanc'ın çok iyi ifade ettiği gibi 'topluma ilk momentumu iktidar kazandırır' düşüncesini paylaştığı sürece durum değişmeyecektir."³⁴

Tarihte hiçbir toplum büyük, kuşatıcı devletlerle birlikte siyasal erdem yaratamamıştır. Son yüzyıldaki deneyimlerimiz çok bariz biçimde göstermiştir ki daha fazla devlet insanlık için kaçınılmaz felaketler getirmiştir. Birinci ve İkinci Dünya Savaşları ile Sosyalist ve bazı Üçüncü Dünya ülkelerindeki karmaşanın, insan hakları ihlallerinin, özgürlüksüzlüklerin, yoksullukların temelinde "daha fazla devlet" düşüncesi yatmaktadır. Çağımızın batı medeniyetine mensup toplumları daha fazla devletle değil, "daha az devletle" toplumsal ve siyasal erdem yaratmışlardır. Başka bir deyişle iş ahlakını, sorumluluk anlayışını, mülkiyet haklarına riayet etliğini devlet değil, toplum kendi içsel (piyasa) dinamikleri içinde geliştirmiştir.

Anarşinin temeli "mahrumiyet"te yatar. Mahrumiyet ise "daha fazla devlet" ile doruk noktasına ulaşır. Daha fazla devlet üretime katkı sağlamadan ortak olan devasa "asalaklar" sınıfı demektir. Tarihsel deneyimler insanlığa şunu bariz biçimde göstermiştir: Daha fazla devlet geniş mahrumiyetler, hak sınırlamaları, özgürlüksüzlükler yaratmış ve toplumu, toplumsal kesimleri isyanlara sevk etmiştir. Bazı Üçüncü Dünya ülkeleri, yakın geçmişteki sosyalist ülkeler, faşist devlet deneyimi bunun örnekleriyle doludur. Daha fazla devlet bununla birlikte yüksek vergilerle toplumu yarı yarıya köleleştirmektedir. Fazla devletin beslediği işsizler ve üretkensizler ordusu ancak toplumdan alınan yüksek vergilerle hayatını devam ettirebiliyor. Üçüncü Dünya ülkelerindeki fazla devlet bu toplumlarda üretilen maddi değeri, başka bir deyişle sermayeyi emerek sınırlı bir bürokrat grubunun tasarrufuna vermekte, bu da toplumu üretkenlikten düşürmekte ve geri kalmışlığını kurumlaştırmaktadır.³⁵

Başta yüksek vergiler olmak üzere, değişik yollarla sermayeyi emerek sınırlı bir bürokratik zümrenin elinde yoğunlaştıran devletler, aslında anarşinin merkezi alanını oluşturmaktadırlar. Bu tür toplumlarda devlet topluma baskın

³⁴ A.g.e., ss. 55-56.

³⁵ İçinde Türkiye'nin de yer aldığı Üçüncü Dünya ülkelerinin geri kalmışlığında sermayenin değişik yollarla devletin elinde yoğunlaşmasının önemli bir rolü bulunmaktadır. Neo-Marksist düşünürlerin az gelişmişlik yönündeki düşüncelerinden hareketle Türkiye'nin geri kalmışlığını açıklamaya çalışan Çağlar Keyder ve Fikret Başkaya gibi yazarlar bu geri kalmışlığı Türkiye'nin kapitalist dünya ekonomisiyle bütünleşmesine bağlarlar. Halbuki, Türkiye'nin geri kalmışlığına sebep, dış faktörlerden ziyade, sermayenin üretime dönüşmesini engelleyen rant döngüsüdür. Yabancı sermayenin Asya Kaplanları örneğinde ülkelerin ekonomisine olan katkısı somut olarak bilinmektedir. Devletin vergi limitlerini dolaylı ve dolaysız yollardan yüzde 60'lara kadar yükselttiği bir toplumda sermaye birikimi ve üretime tahvili söz konusu olamaz.

olduğu için anarşik eğilimler siyasal düzeyde ortaya çıkmayabiliyor. Ancak sosyolojik ve kültürel düzeyde muazzam bir anarşi eğilimi ortaya çıkıyor. “Ahlaki anarşi” olarak isimlendirebileceğimiz bu durum bireylerin baskın güce karşı geliştirdikleri dolaylı bir tepki biçimidir. Kurallara riayet etmemek, vergi kaçırmak, üretimde ve ticari hayatta gerekli dürüstlüğü göstermemek, başkasının haklarına karşı kayıtsız kalmak, tüm bunlar baskın devletin bulunduğu ortamlarda ortaya çıkan dolaylı tepkilerdir ve ahlaki anarşinin birer göstergesini oluşturur.

Daha fazla devlet anlayışı siyasal erdem yaratamadığı gibi, ekonomik refah da yaratamaz. Hantal bir bürokrasiyle, asalak bir memurlar zümresiyle, uyuşuk bir maaşlılar güruhuyla devlet maddi zenginlik ve refah yakalayamaz; olsa olsa fakirlik ve geri kalmışlığa yol açar. Son yüzyıldaki az devletli batılı toplumlarla çok devletli sosyalist ve Üçüncü Dünya ülkeleri bu deneyimi yeterince göstermişlerdir. Batı toplumlarında 1950 sonrasında yakalanan yüksek refah düzeyi devletlerin yarattığı ekonomik değerden kaynaklanmıyor. Aksine refah, devletin fazla müdahil olmadığı piyasa mekanizması içinde sağlanmaktadır. Devlet sadece onun gelişme dinamiklerini korumakta ve yeniden dağıtım sistemiyle dağıtımını yapmaktadır³⁶.

Osmanlı ve Cumhuriyet dönemi Türkiye'si devletin himayesine girmenin nasıl bir ekonomik kısıtlılıkla sonuçlandığının canlı bir örneğini göstermektedir. Osmanlı'da devletle bütünleşmiş olan Müslüman tebaa maddi zenginlik yaratamamıştır. Aksine devletin dışında kalan Gayri Müslimler maddi zenginlik yaratmışlardır. Aynı şekilde Türkiye'de bugün canlı biçimde yaşadığımız manzara da bu tezin doğruluğunu göstermektedir. Bugün Türkiye'de devlete sırtını dayayan sermaye grubu serbest piyasa koşullarında rekabet etme güdüsünü yitirmiş asalak bir rantiyeci gruba dönüşmüştür. Üretime katkı sağlayarak kazanmak yerine, devlet elinde yoğunlaşmış olan rantı kapışmak suretiyle zenginliğini sağlamaktadır.³⁷ Devletin üvey evlat muamelesi yaptığı Anadolu eksenli küçük ve orta ölçekli sermaye grupları Türkiye'nin yükünü sırtlayan, istihdamını sağlayan, vergi kalemini oluşturan kesimi oluşturmaktadır.

³⁶ Sosyal devlet anlayışı olarak kabul gören bu politika bugün Avrupa sathında (özürlülerin dışında) üretime katılmadan pay alan geniş bir asalak sınıf doğurmuştur. Ancak piyasa dinamiklerinin aşırı üretkenliği bu durumun büyük bir soruna dönüşmesini engellemektedir.

³⁷ Ahlaki yozlaşmanın sonucu olan yolsuzluk, rüşvet, adam kayırma, tekel, kartelleşme ve tröstleşme gibi gayri ahlaki değerler bu tür politikaların bir sonucu olarak ortaya çıkar. Sadece Türkiye'de değil, ekonomik kaynakların devletin elinde yoğunlaştığı bir çok ülkede sermaye grupları bürokratlar ve politikacılar üzerinden devlet elindeki rant üzerinde büyük bir kapışma içinde bulunurlar. Bir çok politikacının finansmanını sermaye grupları sağlar ve bu tür politikacılar bu grupların çıkarını tüm ulusun çıkarı üzerinde tutarlar.

Esas anarşi bireylerin emeklerinin, mülkiyetlerinin, haklarının devlet gücü tarafından gasp edilmesinden başka bir şey değildir. Böyle bir toplumda sosyal güvenin zemini aşındığı için hırsızlık, yolsuzluk, rüşvet, ahlaki zaafiyet, köşe kapmacılık, karaborsacılık, fuhuş gibi sosyal olumsuzlukların ortaya çıkması kaçınılmaz olur. Hükümetlerin başarısızlığının, ekonomik programların yürütülemeyişinin, devlete güvensizliğin, devletin varlığıyla özdeş adalet mekanizmasının neredeyse çürümüş olmasının altında yatan temel faktör “fazla devletliliğin” getirmiş olduğu sosyal, siyasal ve değerler alanındaki anarşiden başka bir şey değildir. O halde devletin daha fazla müdahale yoluyla “siyasi erdem” ya da “maddi zenginlik” yaratma çabasıyla toplumun içine daha fazla nüfuz etmesi aslında anarşinin, hakkaniyetsizliğin kaynağını oluşturmaktadır.

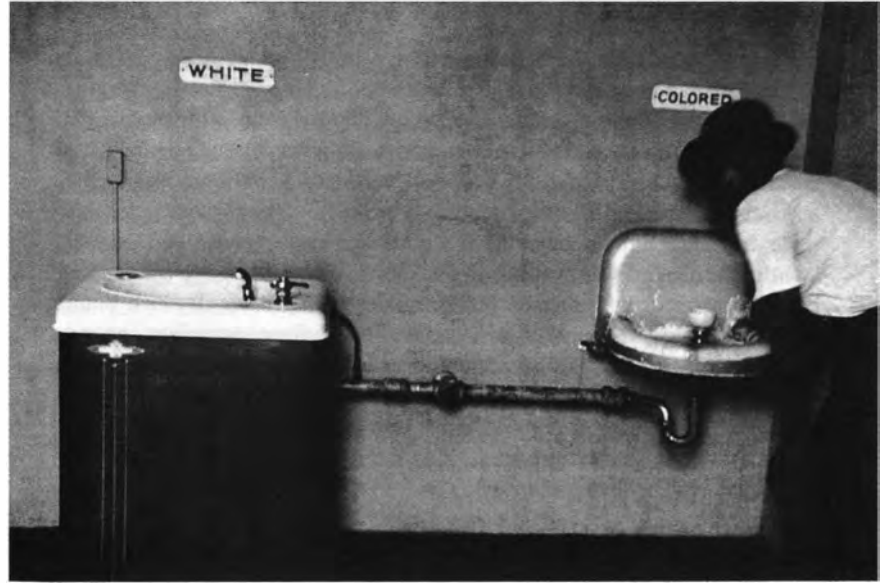
Devletin bireylere ait olması gereken toplumsal mülkiyete hükmetmesi tabii hukuk ilkesine aykırıdır. Aynı şekilde devletin bireylerden neredeyse onların emeğine el koyacak kadar yüksek oranlarda vergi alması tabii hukukun öngördüğü mülkiyet hakkına karşı bir ihlal anlamına gelir. Bununla birlikte devletin sınırlı bir üretici grubun lehine olacak şekilde gümrük duvarlarını yükseltmesi ve koca bir ülkeyi birkaç firmanın niteliksiz pahalı malına mahkum etmesi bireylerin doğuştan sahip olduğu seçme ve malik olma hakkına karşı büyük bir tecavüzdür. Devletler yasayı kullanarak mülkiyete hükmettiklerinde, toplumu yüksek vergilere ve gümrük duvarları arasında üretilen niteliksiz emtiaya mahkum ettiklerinde yasa “hukuki” olma özelliğini yitirir ve anarşinin temeline yerleşen bir dinamit haline dönüşür. Hükümetlerin teşvik kredileri, imtiyazlı lisanslar, gümrük tarifeleri, koruyucu tedbirler gibi politikaları yasaya dayandırmaları bu tür politikaların meşruiyetini sağlamaz. Devletin yasayı kullanarak toplumun tümünün sahip olması gereken hakları alıp sınırlı bir zümreye dağıtmasının hukukla bağdaşır bir tarafı yoktur. Yasalara uyulmadığı takdirde bir cemiyetin ayakta kalmasının imkanı yoktur. Ancak yasalara uymak için yasaların tabii hukuk ilkelerine ve bireylerin temel haklarına aykırı olmaması gerekir. Tabii hukuk ilkelerini ve temel hakları ihlal edince yasalar düzenin değil, anarşinin ateşleyici fitilini oluşturur.

SONUÇ

Modern dünyada, demokrasi ekseninde gelişen devlet anlayışı devletin rasyonel, objektif, tarafsız ve nötral bir kurum olması yönündedir. Modern toplumun temel özelliği çok sayıda farklı kimliği, inancı, düşünceyi ve yaşam biçimini aynı kamusal mekan içinde tutmayı başarmasıdır. Modern topluma uyumlu bir devletin de zorunlu olarak ortak ve tek kamusal alandaki tüm varlık alanlarını koruyucu, kollayıcı ve aynı mesafede durucu bir özellik

taşıması gerekmektedir. İdeolojiler bireyler, toplumsal gruplar ya da sınıflar içindir. Toplumsal grupların taşıdığı bir ideolojiye yaslandığı zaman, ya da bir ideolojinin savunuculuğunu yaptığı zaman devlet caydırıcı, kollayıcı, koruyucu, tarafsız, nötral ve araçsal bir kurum olmaktan çıkar; ayırıcı, dışlayıcı ve bölücü olma noktasına gelir.

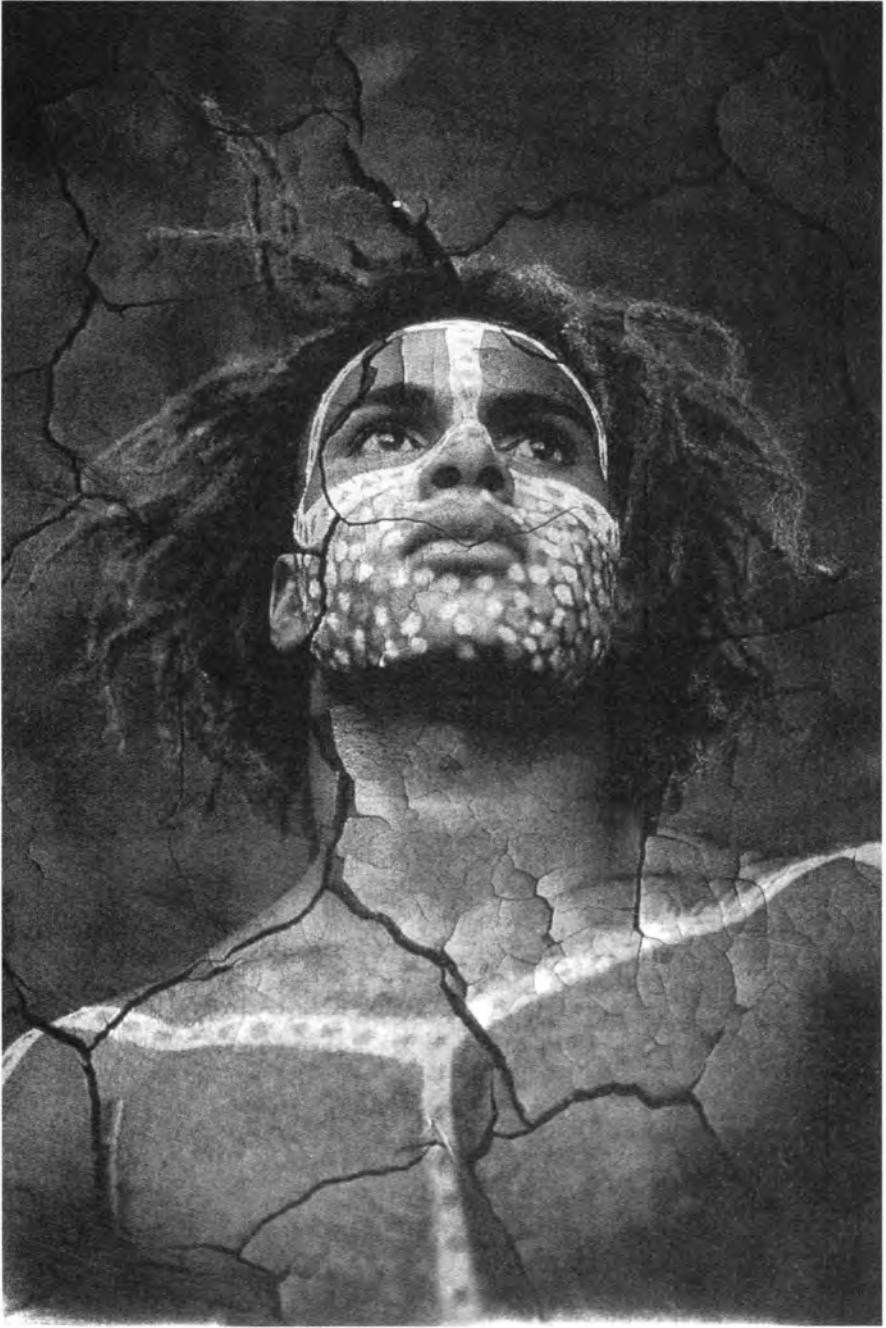
İdeolojiye en fazla vurgu yapan düşünce sistemi hiç kuşkusuz devlet ve devrim geleneğini ortaya çıkaran ve hayatı politik bir yaşam olarak kurgulayan Marksizm, Faşizm ve Üçüncü Dünya ülkelerindeki milliyetçilik gibi otoriter veya totaliter doktrinler olmuşlardır. Bu gelenekler içinde hukuk ya baskın sınıfın meşrulaştırıcı bir aracı, ya da devletin yaptırımını meşrulaştırmak için kullandığı bir kılıf olarak kabul edilmiştir. Bu düşünce geleneklerinde hukukun bireyin tabiatından kaynaklanmasına ve devletin bununla kayıtlı kalmasına ilişkin bir anlayış söz konusu değildir. Aksine hukuk, devletin topluma mutlak anlamda hükmetmesini sağlayan bir dayanak olarak kabul edilmiştir. Kısaca, otoriter veya totaliter düşünce sisteminin ana vurgusu ideoloji kavramı üzerine olduğu için hukuk arka plana itilmiştir. Oysa liberal demokratik geleneğin temel referansı hukuktur. Hukuku devleti sınırlandıran, bireyi kollayan bir çerçeve haline getirmek liberal demokrasi anlayışının vazgeçilmez bir özelliğidir.



“Dostlara Adil Davranılır, Düşmanlara Yasa Uygulanır.”

Elliot Erwitt, *Personal Exposures*, (Kuzey Carolina. 1950) W.W. Norton&Company, London, 1988.

HUKUKUN ÜSTÜNLÜĞÜ



“İnsan Hakları Adaletin Henüz Olmadığının Kanıtıdır” (Levinas).

Graham Monro, *The Australian Photographers Collection 2*, Craftsman House, 1995.

BİR KAVRAM OLARAK 'İNSAN HAKKI'*

Kadir Cangızbay**

Genellikle, 'insan hakları' terimi kullanılır, 'insan hakları' ele alınır; ama biz, 'insan hakkı' temelinde düşünmeyi tercih ettik; zira, tekil'inin ne olduğu, zamandan, mekandan, dolayısıyla da sınırlı münferit çerçevelerden bağımsız bir biçimde —yani, felsefî bilgi formatında— açıkça ortaya konulmamış her türlü çoğulluk, aslında pekala, kısmen ve de hatta tümüyle, çoğul'u olarak görüldüğü tekil'in şu ya da bu ölçüde dışındaki, hatta ondan tümüyle farklı bir şeyin/şeylerin fonksiyonu durumundaki unsurlardan oluşmuş, bu tür unsurları da içinde barındırıyor olabilir ve/ya da bu türden unsurlar tarafından rahatlıkla nüfuz/işgal edilebilir ki, böyle bir durumun söz konusu olması ölçüsünde, çoğul, tekil'inin türevi olmak yerine, aslında neyin fonksiyonu ise, işte onu, kendi tekil'inin de zımnî önkoşulu konumuna yükseltmiş, bir bakıma, fonksiyonunda biçimlendiği şeyin 'ajan'ı olarak çalışmış/iş görmüş olacaktır. Şöyle de söyleyebiliriz: Hangi tekil'e dayandığı, dayandığı tekil'in ne olduğu, bu tekil'in tek hâliyle neye dayandığı açıkça tespit, tarif, teyid ve de ilan edilmiş olmayan her türlü çoğul'luk, aslında farklı tekil'lerin kendi dışlarından tasarımlanıp kurulmuş bir çerçeve içindeki zoraki —en azından arızî— birlikteliklerinden başka bir şey de, pekala olmayabilir ya da en azından böyle bir duruma düşme tehlikesi karşısında tümüyle savunmasızdır. Böyle bir durum aynı zamanda, tekil'in, kendisiyle arasında hiçbir zorunluluk bağı bulunmayan münferit ve arızî bir çerçeveye/çerçeve türünün içine hapsedil-

* Bu makale "İnsan Hakkı Kavramı Üzerine" (*İnsan Hakları Yazıları*, Özel Sayı 3, Eylül-Ekim 1998, İst.) adlı çalışma temelinde kaleme alınmıştır.

** Prof. Dr. Kadir Cangızbay, Gazi Üniversitesi. İ.İ.B.F., Kamu Yönetimi Bölümü

mesi, dolayısıyla da, bir yandan kendisi için mümkün diğer bütün çoğullaşmalardan peşinen yoksun kılınırken, diğer yandan da kendisi açısından zorunlu ve aslî olanın uzağına/onunla kavuşup kucaklaşamaz hale düşmesi anlamına da gelir.

Nasıl ki, solfej yapmayı bilen birisi herhangi bir notayı, diyelim re notasını, bu notanın içinde yer aldığı herhangi bir şarkıdan, müzik parçasından ya da bu notanın sesini veren herhangi bir müzik aletinden/bu aletin sesinden bağımsız olarak zihninde tasavvur edip kulağında canlandırabilir ve de her türlü müzik içinde bu notanın tekabül ettiği sesi tanıyıp çıkartabilir; işte bizim de burada yapmaya çalışacağımız şey, 'insan hakkı' kavramını, her türlü ortaya çıkış koşul, saik, ortam ve biçiminden, kısacası her türlü sınırlı çerçeveden bağımsız, dolayısıyla da mutlak soyutluk düzeyinde bulunan ve bu sayede sınırsız/koşulsuz bir kullanım alanına sahip bir zihinsel nesne olarak inşa etmek olacaktır. Zira, ancak böylesi bir zihinsel ölçüt/araçla donatılmış olduğu ölçüdedir ki, her şeyden önce, 'insan hakları'nı tamamlanmış bir paket olarak görme, böyle bir paketin varlığının zimnî veya açık önkabulü temelinde bu paketin ülkeden ülkeye, rejimden rejime taşınabilir olduğunu düşünme, tabii bu arada da, söz konusu paketin, içinde ortaya çıktığı, formüle edildiği, şu ya da bu ölçüde yaşama geçirilebildiği toplum tiplerini, kısacası üzerinde yeşerdiği toplumsal-tarihsel zemini, bir yandan insan haklarının, dolayısıyla da insanın önkoşulu konumuna yükseltirken, diğer yandan da insanlığın, söz konusu rejim ve toplum tiplerinde nihaî düzenini bulduğunu zımnen ya da açıkça, bilerek ya da bilmeyerek kabul ve teyit etme gibi yanılgılara düşmekten kurtulunabilecektir. Burada ayrıca şunu da kuvvetle vurgulamak gerekir ki, 'insan hakları'nın bütün zamanlar için geçerli bir katalogunun çıkartılabileceği şeklindeki bir anlayış/yaklaşım, zımnen 'Tarihin Sonu'nun teyid ve ilanı anlamına da geleceğinden, insanın hakları bir yana, doğrudan doğruya insanın kendisinin inkarı/tasfiyesi yandaşlarının değirmenine su taşımaktan başka bir şey olmayacaktır; zira tarihin yegane öznesi insan olduğu gibi, insan da zaten özne olduğu, özneliği zaten bir veri olduğu için arzen de tarihin öznesi de olmuş değil, tam tersine tarih üretebildiği, yani tarihin öznesi olabildiği, başlangıç noktası itibariyle içine doğduğu/hazır bulunduğu doğal tekrarlanırlıkları kendi bilinçli müdahalesiyle kesikliliğe uğratabildiği için/anda/ölçüde doğadaki herhangi bir canlı nesne olmanın ötesine geçip bildiğimiz anlamdaki, yani beşerî varlık anlamındaki insan haline gelmiştir ve bu arada şu da söylenmelidir ki, insan, doğal varlığı/olduğu şey (canlı bir nesne) temelinde değil, tam tersine, kendi yaptıklarıyla/yaptıkları temelinde, yani bir şeylerin öznesi olarak insan haline geldiğine göre, tür olarak yok olacağı güne kadar da tamamlanmış/nihaî tanımına ulaşmış olmayacaktır ki, böylesi bir varlığın hakları da daha bugünden tamamlanmış,

tamamlanmışlığı sayesinde de listesi/katalogu çıkartılabilir, paketlenebilir, bir paket halinde bir yerden/günden diğerine nakledilebilir olsun. Bunun da ötesinde, ‘özgürlük ihtiyacının varoluşsal belirlenimi’ ile özgürleşmenin varlıksal belirlenim-ötesi’liği arasındaki diyalektik ışığında, insanın, ancak ve ancak ‘mümkün insan’ı inşa ederken/ediyor olduğu ölçüde/sürece özne, yani bildiğimiz anlamda insan, kısacası, kendisinin haklarından söz edilebilecek bir varlık niteliğine sahip olabileceği açıklık kazandığı ölçüde, kendisi de açıklık kazanacak olan başka bir husus daha vardır ki, o da, somut bir özgürleşime tekabül eder olmaktan çıkıp belirli bir an itibarıyla artık verili bir serbestlik niteliği kazanan her bir hakkın/haklardan her birinin, bir yandan, bu serbestliğin insana hak tanıdığı alanı doldurabilenler, yani, bu alanı doldurma güç ve olanaklarına sahip olanlar için hem fiilî bir ayrıcalık, hem de bu ayrıcalıklı konumlarının meşruluk temeli, dolayısıyla, bu güç ve olanaklara sahip olmayanlar için de doğrudan doğruya bir mağduriyet/yoksunluk kaynağı oluşturur hale gelirken, diğer yandan da, ‘mümkün insan’/‘insan için mümkün olan’ üzerine kendi çapında bir ipotek de koymuş olacağı, ‘mümkün insan’ı/‘insan için mümkün olan’ı kısmen de olsa ipotek altına alıp fiilen olanaksız (gayrı kabil) hale getireceğidir ve işte tam tamına bu noktada, yani bütün bunlar dikkate alındığında, karşımıza bir zorunluluk olarak çıkacak olan da yine şudur: Münferit hakları içerik olarak aşmaksızın, bunun için de herhangi münferit bir içeriğe sahip olmaksızın, onlara onları yukarıdan gözlemek, —onları gözetmek üzere gözleyip gözetleyenlere kulelik etmek anlamında— tepeden bakan, ‘aristokratik’; yani, tepkiselliğin, dolayısıyla düşmanına/karşısına bağımlı olmanın, ona göre biçimlenmenin ötesine geçmiş, onun liginde oynamayan, kendisini onun paradigmasına hapsedmeyen, kısacası felsefî bilgi düzeyinde yer alan bir ‘insan hakkı’ kavramının inşası.

Bu yolda, yani böyle bir kavramın inşasında en yol gösterici uyarı ve telkinlerin ise, Gurvitch’in şu sözlerinde mündemiç olduğunu düşünüyoruz: “Öğretilerin tarihsel olarak doğuşunun temelindeki düşünceyi araştırmak, bu doğuşun içinde gerçekleştiği ortamın ve dönemin etkisini saptamak, bir düşünürün oluşmasına, biçimlenmesine katkıda bulunmuş olabilecek çeşitli sistemleri belirtmek: Bütün bunlar çok önemlidir, ancak bir öğretinin içeriğini kendi içinden anlama konusunda hiç bir sonuca götürmezler. Bir öğretinin içeriği, doğuşuna (doğuş koşullarına) indirgenemez... Bundan şu sonucu çıkartabiliriz ki, fikirlerin tarihini, bu fikirlerin doğuşlarına ilişkin her türlü değerlendirmeden bağımsız bir biçimde, yani bu fikirleri sadece sistematik olarak ve kuruluş biçimleri açısından inceleyebiliriz; bunun tersine bir yol ise, bizi götürse götürse ancak araştırılan nesneyi elimizden kaybetmeye götürür” (L’Idée du droit social —Toplumsal Hukuk Fikri; G. Gurvitch).

Gurvitch bunları sosyolojik açıklama bağlamında söylemiştir. Ancak bu söylediklerinin gerek sonuçları itibariyle uzandığı, gerekse kökleri itibariyle dayandığı noktalar, neredeyse sınırsızdır; daha doğrusu, hiç bir şeyle ölçülemez önemdedir. Zira bu sözlerde vurgulanan, her şeyden önce, beşerî/toplumsal gerçekliğin ve bu gerçekliği oluşturan/bu gerçeklik içinde oluşan hiç bir şeyin, salt koşullarla açıklanamaz olduğudur. Ancak bunun da ötesinde burada bir şey daha vurgulanır: Beşerî/toplumsal gerçeklik, tam tamına, ‘koşullarla açıklanamaz/koşullarla açıklanabilir olmayan’dır; zira, insan, salt koşullar doğrultusunda varolan/devinen/davranan bir varlık olsaydı, doğal gerçeklikten farklılaşmış, yani ondan farklı ve yeni bir gerçekliğe hayat vermiş olamazdı.

Hangi varlık ki, doğrudan doğruya mevcut koşullar —ki, tarihin sıfır noktası itibariyle mevcut olması mümkün olan koşullar, sadece ve sadece doğal koşullardır— doğrultusunda varolmayıp/devinmeyip/davranmayıp kendi kendisini, yani kendi tercih, irade ve eylemini de kendi dışından verilmiş koşullara ilave bir koşul olarak devreye sokmuştur, beşerî/toplumsal gerçekliği de işte o varlık ve sadece o varlık, ve de böyle yaptığı için, böyle yapmakla üretmiştir. Eğer böyle yapmasaydı, doğal düzenliliğe tümüyle tâbi, dolayısıyla doğal gerçekliğe de tümüyle emili bir varlık olarak, yani kendi özne’lik payı ‘sıfır’, nesne’liği ise ‘mutlak’ olan bir canlı konumunda kalmış olurdu. Bu tespitin ardından şu noktayı bir kez daha vurgulamak gerekecektir: İnsan, zaten bir özne, bu arada arzen de tarihin öznesi olmuş değildir; tam tersine, tarihin öznesi/tarih üretebilmiş olduğu —kendi dışından verilmiş bir düzenliliğin öngördüğü tekrarlanırlık, süreklilik veya kalıcılıkları şu ya da bu ölçüde kırdığı, kesintiye uğrattığı veya kesiklikli kıldığı, kısacası geniş zamanla ifade edilen bir varlığı, anlatılabilmesi, mutlaka -di’li geçmişe de baş vurmaya gerektiren bir varoluşa dönüştürdüğü— için/andan itibaren özne niteliği kazanmıştır.

İnsan, biyo-fizik varlığı itibariyle doğrudan doğruya bir parçası olduğu doğal gerçeklikte geçerli olan determinizmler karşısındaki birebirlik/mutlak tâbiliğini kendi bilinçli müdahale ve çabasıyla geriletmediği, kendi kendisini, sırf belirlenen değil, kendisi de belirleyicilik payı taşıyan, bu sayede de artık doğayla tam tamına örtüşür olmaktan çıkıp, kendisine ‘kendim’ diyebileceği farklı bir zatiyet olarak üretirken, ister istemez doğayı da kendi karşısında şu ya da bu ölçüde belirlenen unsur, yani nesne haline getirebildiği, tabii bu arada da doğanın geniş zamanlı akışına indirgenmesi mümkün olmayan yeni bir gerçekliğe, yani tarihsel gerçekliğe hayat verdiği/tarih ürettiği, tarihin öznesi olduğu için öznedir; yoksa zaten öznedir de, bu arada, zorunlu olmaksızın, arizen/tesadüfen tarihin de öznesi olmuştur, ama, pekala olmaya da bilirdi değil.

İnsanın, kendisi hakkında soru sorarken ‘bu ne?’ diyeceğimiz basit bir canlı nesne değil de, ‘bu kim?’ demek zorunda olduğumuz bir varlık konusunda bulunmasının temelinde tarihin öznesi/tarihi üretmiş olması yatar. Tarih ise, ancak insan tarafından üretilirse varolur. Bu durumda şunu söyleyebiliriz ki, ‘Tarihin Sonu’ söyleminin ardına gizlenen projenin öngördüğü insan, artık ‘özne olarak insan’ değildir. Buradaki insan, eğer en baştan beri hiç tarih üretmemiş olsaydı, nasıl ki o an için mevcut olan düzenliliğe, yani doğal düzenliliğe tümüyle tâbi, tümüyle kendi dışından belirlenmiş canlı bir nesneden başka bir şey olmayacaktı, işte ona benzer bir insandır. Ancak bunun da ötesinde, ‘Tarihin Sonu’ndan söz edenlerin, tarihi bitirmek istedikleri noktadaki —tarihin bu noktada bitmesini sağlamak üzere varolmasını istedikleri— insan, tarihin sıfır noktasındaki canlı nesneden farklı olarak, hem kula da kulluk eden bir canlı, hem de metaya dönüşmesi şart koşulmuş bir nesne olacaktır.

Buradaki nesne, kendisinin metaya dönüştürülmesi işi de yine kendi sırtına yüklenmiş bir nesnedir ve işte bunun içindir ki, yani kendi kendisini metaya dönüştürme işini de yine kendisi üstlensin diyer ki, bu nesne, kendisine belirli bir öznellik payı, ama sadece ve sadece, kendi kendisini pazarın gereklerine göre biçimlendirip yine kendi elleriyle piyasaya sürmesine yetecek kadar bir öznellik payı da tanınmış bir nesnedir. Burada, ‘kendiliğinden/kendi içinde bir nesne’ olarak kalmasına bile izin verilmeyip, *kendisi için* (per se) bir nesne olmak zorunda bırakılmış bir nesneyle karşı karşıyayızdır. Buradaki canlı nesnenin, kendisine tâbi olacağı düzenlilik, insan karşısında öncelliğe/aşkınlığa sahip beşer-dışı kaynaklı bir düzenlilik değil, tam tersine kendisi de yine insan ürünü olan bir düzenlilik —Yeni Dünya Düzeni’nin globalleşmiş liberal vahşeti— olacaktır.

Beşerî gerçeklik tam tamına ‘*salt koşullarla açıklanamaz olan*’ ise, ‘salt koşullarla açıklanamaz olan’ı açıklamanın ön koşulu da, açıklanmak isteninin, içinde doğmuş olduğu koşullara indirgenmeksizin kendi içinde ‘ne’ olduğunu ortaya koymak, onu kendisi olarak tanımlamaktır. Herhangi bir şeyin, beşerî varlık alanında ortaya çıkmış olduğu halde doğrudan doğruya somut koşullar ışığında açıklanmaya çalışılması ise, sadece metodolojik bir hata olmayıp çok daha derinde, ontolojik düzeyde yer alan bir şaşkınlığın göstergesidir: İnsan salt koşullar uyarınca davranmış ve davranıyor olsaydı, —daha yukarıda da değinmiştik— doğal gerçekliğin basit bir uzantısı olmanın, yani canlı bir nesne olmanın ötesine geçemez; tabii, bu arada da ne beşerî/toplumsal gerçekliğe hayat verebilir, ne de kendisi beşerî bir varlık niteliği kazanmış olabilirdi. Oysa beşerî gerçeklik, somut koşullardan tümüyle bağımsız, zamanın ve mekanın dışından tabii ki yoktan var edilmiş değildir. Ancak bu gerçeklik, söz konusu koşulların yanı sıra, en az bu koşullar kadar

somut bir öznesi de bulunan, daha doğrusu ancak böyle bir öznenin işin içine girmesi şartıyla/ölçüsünde varlık kazanan bir gerçekliktir. Bu gerçeklik alanındaki her türlü bilimsel açıklamanın nihaî hedefi ise, işte bu öznenin kim —hangi grup, sınıf, zümre vb...— ve öznelik payının ne olduğunu ortaya koymaktır. Bu yönde yol almanın —kendisi değil, ama— formülü ise gerçekten çok basittir: ‘Açıklanacak olan’ her ‘ne’ ise, işte onu, içinde ortaya çıktığı zaman ve mekan koordinatlarından bağımsız salt kavramsal bir nesne olarak zihinde inşa edip, ‘açıklanacak olan’ın, içinde ortaya çıktığı/üzerinde varlık kazandığı somut koşullar doğrultusunda davranılsaydı ‘ne’ ortaya çıkacak idiyse, işte onunla karşılaştırmak ve ‘açıklanacak olan’ın, bu karşılaştırma sonucunda ortaya çıkacak olan çakışmazlık/örtüşmezlik alanının hangi noktasında yer aldığına göre, buradaki beşerî öznenin temel yönelimini, dolayısıyla ‘kim’ veya ‘kim’ler —yani, hangi grup, sınıf, zümre vb...— olabileceğini, en azından ‘kim’ veya ‘kim’ler olamayacağını; söz konusu nokta, koşulların gücüyle, öznenin gücünün ‘bileşke’si (résultante’ı) olacağına göre de, buradaki öznelik payını/derecesini ortaya koymak —ki, bu pay, aynı zamanda söz konusu öznenin ‘katma beşerîlik payı’dır da.

Bilimin nihaî amacının ‘açıklamak’, ‘açıklamak’ın da açıklanan her ne ise, işte onu o yapan determinizmleri ortaya koymak olduğunu hatırlarsak, beşerî/toplumsal gerçekliği ele alırken, bu gerçekliğin doğrudan doğruya insanın özneliğine, yani kendi dışından verili/hazır bulmadığı determinizmlere hayat vermiş olmasına dayanan bir gerçeklik olduğunu dikkate almayan ve hedefi, hangi münferit olgu ele alınıyorsa işte onun öznesi durumunda bulunan toplumsal birimi ortaya çıkartmak olmayan bir yaklaşımın kesinlikle bilimsel bir nitelik taşıyor olamayacağı da açıklık kazanır. Böylesi bir yaklaşım, ele aldığı olguyu o olgu yapan insan kaynaklı determinizmleri kurup ayakta tutma gücünü ellerinde bulunduruyor olmaları aynı zamanda kendi dışlarındaki insanlar üzerinde belirli bir egemenliğe sahip olmaları anlamına da gelen toplumsal birimlerin bu egemen konumlarını muhafaza ve devam ettirmelerine olanak veren toplumsal yapıyı, öznesi olmayan, dolayısıyla insan ürünü de olamayacak ve eğer insan ürünü değilse ister istemez insan-dışı’ndan kaynaklanıyor olup bütün insanlara eşit mesafede yer alan nötr, bu yüzden de insanların kendi aralarında tartışma konusu etmelerine, problem edinip sorgulamalarına gerek olmadığı gibi, kendisini değiştirmeleri de zaten imkansız olan aşkın bir düzenliliğin zorunlu bir tecellisiymiş gibi göstermiş ve kendisi karşısında insanın, kendi kendisini kendisine uydurmaktan, tutum ve davranışlarını kendisine göre ayarlayıp biçimlendirmekten başka çaresinin bulunmadığı bir mutlaklık konumuna yükseltmiş olur ki, bu durumda artık sadece epistemolojik ve metodolojik değil, aynı zamanda etik bir sorunla da karşı karşıyayız demektir; zira, burada bilim adı altında yapılıyor olan, kula

kulluğu teknik bir kaçınılmazlık kılıfına büründürerek efendiler lehine kalıcı kılmak üzere, insanların aldatılıp kandırılmak suretiyle kendi kendilerini, sadece koşullara uymakla yetinen, bütün ufkunu mevcut koşullara en iyi nasıl uyabileceğinin yollarını araştırıp tekniklerini geliştirmekle sınırlandırmış tarihsiz canlılar konumuna indirgemeye yöneltilmek istenmelerinden başka bir şey değildir.

Gurvitch'ten yaptığımız alıntının ışığında, insan hakları kavramı konusunda önereceğimiz yol şu olacaktır: Bu kavramı, her türlü bildirge, sözleşme, yasa ya da antlaşma maddesi şeklindeki somutlaşma ve sistematizasyonlarından bağımsız bir biçimde salt kendi içinde ele almak ve yine kendi içinden tanımlamak. Kavramın tarihsel değil de, 'ontolojik genetiğini yapmak' adını da verebileceğimiz böylesi bir yaklaşımı herhangi başka bir konudakinden daha da haklı kılan ise, insan haklarına ilişkin belge ya da bildirgelerin "evrensel"lik'i bir sıfat olarak resmen taşıyor olup olmamalarından bağımsız olarak, büyük -İ- ile başlayan bir insandan bahsediyor, dolayısıyla da zımnen ya da açıkça her türlü zaman ve mekan koordinatının ötesinde bir geçerlilik iddiası taşıyor olmalarıdır. Oysa, gerek zaman ve mekanın, gerekse varlık ve yokluk'un sınırlarından bağımsız bir varlığın —yani, Tanrı'nın— gerçekten var olup olmadığı probleminden bağımsız olarak şunu diyebiliriz ki, insan için kendiliğinden ve kendi içinde evrensel olan hiçbir şey yoktur. Evrensele evrenselden kalkarak ulaşmamız, evrensele ulaşmak üzere kendisini temel alabileceğimiz herhangi bir nirengi/hareket noktası bulabilmemiz fiilen olanaksızdır. Bu ise demektir ki, bizim için mümkün olan, doğrudan evrensele yönelmek ve ulaşmak değil, fakat sadece ve sadece evrensele olan uzaklığımızı azaltmak, bizi evrenselden ayıran mesafeyi kısaltmaktır. Bunun yegane yolu ise, yerel/cüzi/kısmî olanın bizi kendisine hapseden sınırlarını zorlamak, kırmak ve de aşmak olacaktır. Bu durumda bizim yapmamız gereken de, insanın hangi haklara sahip olacağını baştan bir kerede saptayıp art arda sıralamaya girişmek, tamamlanmış bir insan hakları katalogu oluşturmak değil, insanın, neden kendisinin haklarından söz edilen bir varlık olduğunu ya da kendisinin haklarından söz edilen varlığın neden insan olduğunu ortaya koymaktır. Daha kapsayıcı bir ifadeyle, sadece insanın değil, herhangi bir varlığın ne durumda bir hak öznesi, yani ne durumda, neden hak sahibi olabileceğini; daha doğrusu kendisinin haklılığından, ama dolayısıyla haksızlığından da söz edilebilecek bir varlık konumuna ulaşabileceğini irdelemek olacaktır: Birisinin hakkından/hak sahibi olmasından söz edebilmek için, bu birisinin haklı olduğu kadar haksız olduğundan da söz edilebilir, haksızlık da yapabilir bir varlık olması gerekir.

İşte bu noktada şunu yakalayabiliriz ki, insanın, kendisinin haklarından, yani 'insan hakları'ndan söz edilmesini mümkün kılan şey, kendisinin salt kendi dışından belirlenmiş, yani sadece nesneliliğinden ibaret bir varlık değil, özne de olabilen, yani kendi dışından verilmiş determinizmlere ilave olarak kendisi de yeni determinizmlere kaynaklık edebilen bir varlık olmasıdır. Bu tespitten kalkarak ortaya koyabileceğimiz ilk sonuç ise, insanın nesne yanına, yani kendi dışından belirlenmiş yanına tekabül eden hiçbir şeyin, kendisinin hakları konusunda kesinlikle bir ölçüt oluşturamayacağı, bir nirengi noktası olarak alınamayacağıdır. Bu önermemizi somutlaştırırsak, hiçbir insanın kendilerini kendisinin belirleyemediği cinsiyet, kafatası biçimi, deri rengi, boy-pos, sağlamlık-solaklık, sarışınlık-esmerlik ve bunların yanı sıra —fizyo-anatomik olmamakla birlikte, yine birey olarak hiçbir insanın kendisi tarafından belirlenmesi mümkün olmayan— etno-kültürel, dinsel-mezhepsel mensubiyet, doğum yeri, günü, tarihi, anadili vb... türünden özellikler, başka bir ifadeyle insanın yapmak'ına değil de olmak'ına ilişkin hiçbir şey, hiçbir şekilde bir hak ölçütü olarak ele alınamaz. Ama bu aynı zamanda demektir ki, bütün bu özellikler kendi aralarında eşdeğerli olan özelliklerdir: İster fizyo-anatomik olsun, isterse etno-kültürel, insanın olmak'ına ilişkin özelliklerden hiçbirisi bir diğeri karşısında ne ayrıcalıklı kılınabilir, ne de ast bir konuma indirilebilir; zira bütün bunlar, insanın nesnesine tekabül ediyor olmalarından ötürü hiçbir hakka kaynaklık etmezler ya da başka bir ifadeyle, diyelim elâ gözün yeşil gözden daha haklı ya da daha haksız olması düşünülemez. Ama işte tam tamına bu yüzden, yani hak sahibi olacak öznenin varlıksal temelini oluşturuyor olmalarından, bunlarsız söz konusu hak öznesinin varlığından söz edilemeyeceğinden ötürü de, varlıklarını bir bütün olarak sürdürebilir, bunun için de tümüyle dokunulmaz kılınmaları zorunludur.

İnsanın birine gidip, meselâ, 'nasıl olsa sen yine sen olarak kalacaksın ama gel senin sol kulağını keselim' demek öznenin varlıksal temeli olan nesnesini şu ya da bu ölçüde yok etmek, söz konusu nesne yanı olmaksızın kendisinin varlığından da söz edilmesi mümkün olmayan öznenin bütünlüğüne tecavüz etmek olacaktır. Aynı şekilde, yine, diyelim sadece sağlamlara okuma-yazma öğretmek ya da bu konuda onlara öncelik tanımak veya okuma-yazma öğrenme imkanından yararlanmak için solakları sağ ellerini kullanmaya zorlamak da, insanların nesne yanlarını, yani kendileri tarafından belirlenmiş olmayan özelliklerini bir hak ölçütü olarak devreye sokmak demektir. Böyle bir şeyin kabûl edilemezliğini, kişinin, fizyo-anatomik nitelikte olmamakla birlikte, yine kişinin kendisi tarafından belirlenmiş olmayan etno-kültürel özelliklerine de teşmil edersek, örneğin anadili Baskça olan bir insana ancak ve ancak İspanyolca kullanması şartıyla okuma-yazmayı öğrenme

olanağı tanımanın da, diyelim bir yaz günü yüzme havuzuna girmek isteyen zenciye, havuza kabûl edilebilmek için vücudunu beyaza boya(t)masını ya da siyah olan derisini yüzmesini/yüzdürtmesini şart koştuktan hiç de farklı bir şey olmadığı açıklık kazanacaktır. Hele söz konusu 'Bask-dilli'ye okuma-yazma öğrenmeyi, sadece ve sadece İspanyolca olarak zorunlu kılıp ayrıca, bırakın anadili bilgisini geliştirmeyi, o dili kullanmasını bile yasaklamak, ırk ayıracılığı karşısında havuza girmekten vazgeçmiş zencinin bir yandan havuza girmesini zorunlu kılarken, kendisini havuza girmenin koşulu durumundaki zenci-olmama ölçütüne uygun hale getirmek üzere tutup da derisini yüzmekten daha hafif bir insan hakkı ihlali olmayacaktır. Zira, yukarıda da söyledik, insanın nesne yanını dokunulmaz ve mevcut/mümkün bütün varyasyonları temelinde eşdeğerli kılan, insanın özne yanındır ve de söz konusu nesne yanının biyo-fizik boyutu herhangi bir öznenin varolabilmesinin her ne kadar zorunlu koşuluysa da, herhangi bir biyo-fizik varlığın beşerî bir zatiyet niteliği kazanmasını mümkün kılacak olan husus, söz konusu nesnenin etno-kültürel boyutudur. Başka bir ifadeyle, bir insanın 'ben' diyebilmesi için her şeyden önce bir bedene sahip olması gereklidir ama, bu bedeni bir hak öznesinin bedeni yapan şey, doğrudan doğruya bu bedenın kendisi, yani zoolojik türü ve anatomik özellikleri değil, bu bedenın 'ben' diyebilen bir varlığa ait olmasıdır. İnsanın 'ben' diyebilmesi ve bunu kendi bildiği biçimde/dilde ifade edebilmesi ise, aslında bir hak da değil, doğrudan doğruya kendisinin haklarından söz edilebilecek bir varlığın bulunuyor olmasının önkoşuludur; nasıl ki, bir insanın bir iskelet, bir baş ya da iç organlara sahip olma hakkından söz edilemez, zira bunlar olmazsa hak sahibi olacak varlık da henüz teşekkül etmemiş demektir, işte insanın etno-kültürel boyutu da, tam tamına kendisinin beşerî gövdesine/bedenine tekabül eder.

İnsanın nesne yanı, gerek fizyo-anatomik, gerekse etno-kültürel boyutları itibariyle hiçbir şekilde bir hak ölçütü olamaz ve ancak işte tam tamına bu yüzden, yani hak öznesi olacak bir varlığın sadece ve sadece nesnel (nesne'sel) temelini —ama işte, tam tamına bu yüzden de o insanın var/yaşıyor olmasının zorunlu koşulunu— oluşturuyor olmaları bakımından da kendi aralarında eşdeğerli ve dokunulmaz kılınmaları gerekir. Tabii bu durumda şu da açıklık kazanır ki, insanın nesne yanına ilişkin özelliklerini bir hak ölçütü olarak ileri süren her türlü inanç, düşünce, hareket ya da sistem, karşımıza —ister din, ister örf-adet-gelenek, isterse doktrin ya da ideoloji— hangi kılıf altında çıkarsa çıksın, insan hakları adına inanç ya da fikir özgürlüğü çerçevesinde dokunulmaz kılınmaları değil, tam tersine kendileriyle mücadele edilmesi, kendilerine karşı çıkılması gereken birer canilik/vahşet tezahüründen başka hiçbir şey olarak addedilemez. Diyelim kafa-tası biçimi ya da deri rengi temelindeki her türlü ırkçılık, ya da en az bunlar

kadar insan kavramının uzağına düşen, cinsiyet temelindeki ayrımcılık ve hak eşitsizlikleri, onları savunanların gözünde ne denli vazgeçilmez/kutsal inançlara dayanıyor olurlarsa olsunlar, bırakın insan haklarını, İnsan'dan söz eden herkes için olsa olsa müstehcen olarak nitelendirilebilecek insanlık dışı sapkınlıklardır. Ancak, tam tamına burada ve de insan hakları açısından zorunlu olarak şu da vurgulanmalıdır ki, bu tür düşünce ya da inançlara sahip olan insan da peşinen, yani 'ne' ya da 'kim' olduğu esasında değil, sadece ve sadece somut fiilleri çerçevesinde ele alınmak zorundadır. Başka bir ifadeyle, herhangi bir fiilin belirli bir inanca dayanıyor olması onu ne daha değerli kılar, ne de bu fiilin bir suça tekabül ediyor olması halinde onu suç olmaktan çıkartır ya da mazur gösterir. Ancak, kendi içinde suç teşkil ediyor olmayan bir fiilin yine bu türden bir inanç ya da düşünce doğrultusunda gerçekleştirilmiş olması da bu fiili suç haline getirecek değildir. En 'kutsal' bir inanç adına bile olsa, insan yakmak kesinlikle bir suçtur; en ilkelinden ve vahşisinden bir ırkçılık adına dahi olsa, insanın, diyelim saçını kazıtması ya da şalvar giymesi ise kesinlikle suç addedilemez, yasaklanamaz, bunu yaptı diye de kimse cezalandırılmaz; kısacası, niyetler yargılanamaz.

Niyetler yargılanamaz; daha doğrusu, insanlar salt niyetleri temelinde yargılanamaz; zira, her şeyden önce insanların niyetlerini fiillerinden bağımsız olarak tespit etmek olanaksızdır. Ancak, böyle birey mümkün olsaydı bile insanları gerçekleştirmedikleri fiillerden sorumlu tutmak ya da kendi içinde suç niteliği taşımayan fiillerinden dolayı 'tamam bu fiil suç teşkil etmez, ama şöyle bir niyetle yapılmıştı' diyerek yargılamak, her bir insanın özne ve nesne boyutlarıyla tek ve bölünmez bir bütün, kendi içinde bir zatiyet, yani kendisinden 'kendisi' diye bahsedilecek bir varlık, kısacası bir 'kişi' olduğunun inkarı demek olacaktır. Bu durumda ise, artık en dar anlamıyla dahi kişi dokunulmazlığından (habeas corpus) söz edilemeyeceği açıktır; zira, artık 'kişi' yoktur ki, dokunulmazlığı olsun.

Fiilleri, yani davranışları, dolayısıyla bedeni itibariyle suç işlememiş olabilir ama, niyetleri, yani ruhu itibariyle suçludur; belki de ruhunu şeytan ele geçirmiştir, şeytanı kovalayıp ruhunu kurtarmak ise tabii ki Kutsal Kilise'nin Kutsal Engizisyonu'na düşer; 'namussuz şeytan ya soğuktan donacağım ya da sıcaktan yanacağım deyip kendisinden uzaklaşsın' diye, adam ya buzlu nehre sallandırılır ya da odun ateşinde kızartılır: Beden gitmiştir ama, ruh da kurtulmuştur. Tabii buradaki anahtar mekanizma, ruh-beden ayrımını, ayrılığıdır: Beden fâni (fena'yla kökteş), yani ölümlü/geçici, dolayısıyla arızî; ruh ise ölümsüz/kalıcı, dolayısıyla aslîdir ve bu ikisi arasında bir tercih yapılacaksa aslî ve kalıcı olanın felahı uğruna —zaten adı üstünde— fena olanın feda edilmesinden daha doğal ne olabilir ki...

Ruh ve beden diye birbirinden tümüyle farklı iki ayrı belirleyicilikler setine tâbi iki unsur temelinde parçalanmış, dolayısıyla, kendisi kendisinden başlayıp yine kendisiyle biten tek ve bölünmez bir bütün, yani bir zatiyet niteliği taşımayan insan bireyinin, bırakın üzerinde yaşadığı dünya hakkında söz sahibi olmak, 'ben' dediği varlık üzerinde dahi karar verme hakkına sahip olması, tabii ki, düşünülemez. İşte, güzel İngiltere'mizde 'habeas corpus'la başlayıp, yüce Fransa'mızda 'vatandaş/yurttaş'la taçlanan süreç, insanın ruhtu, bedendi diye iki ayrı varlık alanı temelinde parçalanmış, kendisi bir bütün oluşturmadığına göre de, bir hak öznesi olarak görülmesi kesinlikle söz konusu edilemeyecek olan bir kul konumundan çıkıp, tarihin yegane öznesi olduğunun bilincine varma ve bunu 'cumhuriyet' ilkesi çerçevesinde tescil etme/ettirme sürecidir. Burada insan artık öznedir ve özne olduğu için bildiğimiz anlamda insandır. Bir insan olarak da hakkı/hukuku, kendisinin özneliği esasında, yani öznesi/faili olduğu fiiller/davranışlar, kısacası yaptıkları ve ne yaptığı esasında belirlenecektir; yoksa nesnesi esasında, yani ne olduğu, kimlerden olduğu, nereli, ne renkten ya da hangi cinsiyetten olduğu vb... esasında değil: İnsan bireyinin ancak ve sadece kendi fiilleri temelinde ele alınmasını sağlayıp garanti eden hukuksal statü, 'vatandaş/yurttaş' statüsüdür. Ancak burada bir kez daha ve şiddetle vurgulamak, belirginleştirmek gerekir ki, 'vatandaş/yurttaş' statüsünün insanın olmak'ını/nesne'sini hukukî açıdan kıymet-i harbiyesiz kılması, söz konusu 'nesne'yi yok saymak, her bir 'nesne'nin farklı özelliklerini ortadan kaldıracak zararlı birer kalıntı/tortu konumuna indirgemeye, yok etmeye, ortadan kaldırmaya yönelmek şeklinde değil, tam tersine, özne olarak insanın olmazsa olmaz varlıksal temelini oluşturuyor olmaları açısından —zira, insanın özne olarak varolabilmesi için her şeyden önce ve de mutlaka ve mutlaka bir şey olarak, yani kadın ya da erkek, zenci veya beyaz, solak ya da sağlak, Türk, Kürt ya da Eskimo, katolik, sünnî ya da alevî vb... olarak var olması gerekir—, mevcut/mümkün bütün türleri itibariyle eşit derecede dokunulmaz, bunun için de peşinen ve kategorik olarak eşdeğerli kılınmaları şeklinde gerçekleşebilecektir. Bir özne olarak insan, zoo-biyolojik değil ama, etno-kültürel 'nesne'sinin ötesine geçebilir; daha doğrusu, bu 'nesnenin ötesine uzanma' ölçüsünde kendi varlığının özne boyutunu geliştirmiş, özne'liğini yoğunlaştırmış olur; ancak bunun da ön ve zorunlu koşulu, her şeyden önce kendi nesne'sine sahip olmak, yani gerek biyo-fizik, gerekse etno-kültürel bir nesne olarak var/mevcut olmaktır.

'Vatandaş/yurttaş', herhangi bir kimliğe tekabül etmeyip, tam tersine, mevcut ve mümkün bütün kimliklere eşit uzaklıkta soyut/hukuksal bir çerçevedir. Herhangi bir kimliğe tekabül etmiyor olduğuna göre, söz konusu kimliklerden hiçbirisiyle rekabet veya çatışma halinde ya da onların yerine geçme

iddia ve eğiliminde değil, mevcut ve mümkün bütün kimliklere, bunlardan her birinin birer insan kimliği olmaları ortak paydası temelinde eşit derecede açık, bunun için de her türlü kimliksel içerikten mutlak bir biçimde boşaltılmış olmak zorundadır. Bu noktadan kalkarak şunu da söyleyebiliriz ki, molekülü ‘vatandaş/yurttaş’ olan bir siyasal yapılanma biçimi olarak ulus-devlet, her türlü kavimsel, etno-kültürel (dilsel, dinsel, mezhepsel vb...) ya da ırksal ölçütün ötesine geçmiş, bu esasta hiç bir unsura öncelik tanımayan bir devlet olmak zorundadır. Ancak böyle bir devlet, devletin kendisi gibi kendi vatandaş/yurttaş’larını da bu tür bağ ve mensubiyetlerinden arındırması değil, tam tersine ‘vatandaş/yurttaş’larının hepsini bu tür bağ ve mensubiyetlerin istisnasız hiçbirinden ve hiçbir derecede kopmaya zorlanmamalarını sağlayabilmesi ölçüsünde gerçekleşmiş olacaktır. İşte tam burada şunu da söylemeliyiz ki, ulus-devletin zorunlu niteliklerinden biri olan laiklik de aynı diyalektik çerçevesinde hayata geçebilecektir: Dinin devlet açısından bağlayıcı olmaktan çıkması, yani devletin dinsel olanla dinsel olmayan karşısında, dolayısıyla şu ya da bu din karşısında da yansız ve eşit mesafede yer alıyor olması, vatandaş/yurttaş’ın da benzer bir tavır içinde olmasının ne bir ürünü, ne de sebebi veya gerekçesi olup, tam tersine, gerçek kişilerin gerek genel olarak din, gerekse farklı dinler karşısındaki tavırları ve uzaklık-yakınlıkları açısından tam bir serbestlik içinde bulunmaları şeklinde tecelli edecektir. Devletin, kendisinin din karşısındaki tavrının ‘vatandaş/yurttaş’ tarafından da benimsenmesini öngörmesi ölçüsünde ise, bunu ister belirli bir din adına, isterse laiklik adına yapıyor olsun, burada artık bir kilise-devlet’le karşı karşıyayız demektir; kilisesinin adı, mevcut dinlerden birine denk düşsün düşmesin veya bu kiliseye resmen bir ad konulmuş olsun olmasın...

Molekülü ‘vatandaş/yurttaş’ olan bir siyasal yapılanma biçimi olarak ulus-devlet, her türlü kavimsel, etno-kültürel (dilsel, dinsel, mezhepsel vb...) ya da ırksal bağdan arınmış, bu esasta hiçbir unsura öncelik tanımayan bir devlet olmak zorundadır dedik ama, gerçeklik düzeyinde bunun böyle olmadığı da bir bedahettir. Bu durum, pratikteki bir eksiklik ya da hatanın ürünü olmayıp, insanlığın tümünün tek bir ulus oluşturmadığı bir veri iken, böyle bir ulus-devletin, gerçeklik düzeyinde varlık kazanmasının gayri kabil, ancak kavram düzeyinde de zaten olanaksız olmasından kaynaklanır; zira, insanlığın tek bir ulustan ibaret olmadığı bir dünyada, ‘ulus’ ister istemez bölücü bir kategori niteliği taşıırken, ulus-devlet’in ‘vatandaş/yurttaş’ı da insan için mevcut ve de mümkün bütün kimlikleri eşit derecede kucaklama yeteneğinden, tabii ki yoksun kalacaktır.

Ulus-devletin tarihteki ilk, en büyük ve hala en önemli örneği durumundaki Fransa’da bile, üstelik Fransız kelimesinin herhangi bir kavmin adı olmayıp doğrudan doğruya Fransalı (France-ais) anlamına geliyor olmasına da

rağmen, hukuksal bir statü olarak ‘vatandaş/yurttaş’ın en azından bir buçuk yüzyıl boyunca kadın ile erkeği eşit derecede kucaklamamış olması bir yana, bir Bröton, Bask ya da Korsikalı’yı kimliğinin bütün boyutları itibariyle tümüyle içine sığdıracak mutlak anlamda nötr bir çerçeve oluşturmadığı da bir vakıadır*. Hele, insanın ‘vatandaş/yurttaş’ olarak kendisine uygun devlet modelini oluşturma yolundaki çabalarından hiç mi hiç beslenmeksizin, doğrudan doğruya ve de genellikle komprador nitelikli ya da kendi görelî bağımsızlıklarının bedelini, ülkelerini kendi elleriyle kolonileştirerek yine kendi halklarına ödeten egemen seçkinlerin bir dayatması olarak vücut bulmuş ulus-devletlerde ‘vatandaş/yurttaş’, insanı sırf insan olduğu için belirli haklarla donatan bir statü olmamak bir yana, devletin, aslında sahip olmadığı ulusun yerine geçirmek üzere inşasına giriştiği ismarlama devlet kavmine ‘ortak payda’lık etsin, ortak payda oluştursun diye, mevcut egemenlik ilişkilerinin yeniden üretilip devam etmesini sağlayacak biçimde kotarılmış ve büyük ölçüde siyasal nitelikli bir üst/üstün kimlik konumuna oturtulacaktır ki, burada ‘vatandaş/yurttaş’ artık mevcut siyasal yapının bir molekülü, yani kendi başına ve kendi olduğu biçimde varolan, varolma imkan ve hakkına sahip bir zatiyet değil, ‘vatandaş/yurttaş’ı bir kimlik olarak kendisi tanımladığı ölçüde molekül’lüğü de kendi tekeline almış olacak devletin basit bir atomudur. Ulus-devlet olma iddiasındaki bir devletin ‘yaratma’ya soyunduğu ulusun birliği-bütünlüğü açısından birden fazla ‘vatandaş/yurttaş’ modeli çizmesi söz konusu olamayacağına göre, buradaki molekül de tek elementli ve tek atomlu bir molekül olacaktır ki, bu durumda ‘vatandaş/yurttaş’ ya doğrudan doğruya devletin birey bazında bir röprodüksiyonu olacaktır ya da molekülü çatlatan, dolayısıyla ulusun birliğini-bütünlüğünü dinamitleyen, devletin kendi kendisini ulusun yerine koymuşluğu ölçüsünde, ister istemez onun da varlığına kasteden ‘yıkıcı, bölücü, terörist, iç-düşman, iç-tehdit vb...’ -ki burada, devletin bir örgütlenme ve yönetim ilkesi olan laik’liği, kişilerin de taşıyabileceği bir nitelik olarak gören, “ben laik değilim” demeyi devletin bütünlüğü için bir tehdit olarak değerlendiren ‘kilise-devlet’ rahiplerini hatırlayabiliriz.

* Bu noktada şunu da belirtmek gerekir ki, ‘kimlik’ (etnik, kültürel, dinsel, cinsel, ırksal, yöresel, takımsal, mesleki, şirketsel, markasal vb...), insanlara -özellikle günümüzde- sandırılmak istendiği gibi, kendisinden kalkılarak ‘kişilik’in kurulacağı varlıksal temel değil, tam tersine, insanın varlıksal bütünlüğü tehdit altına girdiği ölçüde ‘kişilik’ini daraltıp kavruklaştırmak suretiyle/pahasına içine girip büzüleceği ‘kovuk’, ‘kişilik’inin çevresinde oluşturacağı savunmasal ‘kabuk’, dışa karşı en zayıf noktasında/dışarıdan en fazla baskı gören/darbe yiyen noktasında oluşan ‘nasır’dır: ‘Kimlik’, ‘kişilik’in hareket/kalkış noktası değil; mümkün olan en dar çerçevesi, yok olmadan önceki en son durağı, yok olmamak için en son çaresi/sığınağıdır. Kimlik-kişilik kavramlarının bir arada ele alınıp etraflıca tartışıldığı bir eser olarak bkz. *Kimlikler Kısacasında Ulusal Kimlik*, Doğan Ergun, İmge Yay., 2000, Ank.

Bu noktada artık şunu söyleyebiliriz ki, her türlü münferit içerikten arınmış salt hukuksal bir statü olmaktan çıkartılıp bizatihi bir kimlik ve devlet tarafından kendisine öncelik tanınan, varlığı tanınan ya da mevcudiyetine izin verilen yegane kimlik olarak tanımlandığı ölçüde, ‘vatandaş/yurttaş’, Aydınlanma Çağı’nın ve Büyük Devrim’in en büyük kazanımlarını, en bas-kıcı diktatörlüklerin modernlik, çağdaşlık, ilerililik ve de hatta demokratiklik ya da hümanistlik makyajlarına malzeme etmek gibi meşum bir rol de oynamıştır; tabii o da, tehcir, soykırım ya da nüfus mübadeleleri şeklinde gerçekleşen etnik temizliklerden sonra elde geriye ne kaldıysa, işte onun, tabii en başta da insanlar olmak üzere, uluslaştırılması/ulusallaştırılması sürecinde: ulus-devlet, ‘vatandaş/yurttaş’sız varlık kazanamaz, ancak ulus-devlet varoldukça ‘vatandaş/yurttaş’ı kavramsal tamlığı içinde hayata geçirmek de kesinlikle mümkün olmaz; ta ki, bütün insanlar tek bir ulus-devletin ‘vatandaş/yurttaş’ı olsunlar; yani, insanlığın tümünü kapsayan tek bir ulus-devlet kurulsun/varlık kazansın; ama o zaman da, bu devlete ulus-devlet demenin anlamı kalmaz.

Ulus-devlet, ‘vatandaş/yurttaş’ı bütün boyutlarıyla hayata geçirme yeteneğine sahip değildir ama, ‘vatandaş/yurttaş’ın kendisi de bütün boyutlarıyla hayata geçirilse bile, insanı hak ettiği konuma taşıyacak bir kategori/statü değildir. Zira insanın hak sahipliği, tümüyle belirlenmiş bir nesne değil, şu ya da bu ölçüde belirleyicilik payına da sahip bir özne olmasından kaynaklanır ve de ‘vatandaş/yurttaş’, insanları sadece ve ancak tek bireyler olarak kucaklama yeteneğine sahip iken, ne, insanın özne niteliği taşıyor olmasının/özne olarak kalmasının nesnel koşulları kişinin bireysel nesnesinin bütünlüğüyle sınırlıdır, ne de insan sadece ve ancak tek tek bireyler halinde özne olabilir diye bir şey vardır; zira kolektif özneler de vardır.

İnsanın özne niteliği taşıyor olmasının/özne olarak kalmasının nesnel koşulları kişinin bireysel nesnesinin, yani bedeninin bütünlüğüyle sınırlı değildir; zira insan bedeni, —gerek tür, gerekse birey düzeyinde— insanın özneliği için içine girmediği sürece doğrudan doğruya doğanın bir parçası, tümüyle doğal belirleyiciliklere tâbi bir varlıktır. Öyleyse, canlıların kendisiyle etkileşim halinde içinde yaşadıkları doğal ortam, yani ‘oikos’ (Eski Yunanca’da ev ve gerek eko(oiko)-nomi, gerekse eko(oiko)-loji terimlerinin ortak kökü), aslında hiçbir zaman, daha doğrusu tanımı gereği kesinlikle mutlak anlamda doğal olamaz; zira doğal veriyi tümüyle doğal halinde, yani tümüyle doğal belirleyiciliklerin egemenliği altında bırakıyor olsaydı, insan zaten beşerî anlamda insan olamazdı. Bu durumda insan ekolojisi, insanın taa bedeninden başlar; zira insanın evi, insanla kendisi arasındaki etkileşim nötr olmayıp insanın özneliğinin etkisini taşıyan, yani şu ya da bu ölçüde insan tarafından belirlenmişlik payı da bulunan bir ortamdır ve bu nitelikteki bir ‘doğal’ or-

tam, yani insanın oikos'u, başlangıç noktası insan bireyinin 'ben' dediği her ne ise, onun bittiği nokta olmayıp, tam tersine en yoğun biçimde kapsadığı şey işte bu 'ben'olan, ancak bu 'ben'in çok ötesine de uzanan bir alana teka-bül eder. Bu durumda, insana sadece kendi bedeniyle sınırlı bir öznelik tanı-yıp, yine üzerinde özneliğe sahip olduğu, ancak bedeni dışında yer alan bir alanı insanın özneliğinin nesnel temeli olarak ele almamak, insanı özneliği-nin nesnel temelinin bir bölümünden yoksun kılmak, —benzetme yerindey-se— elleri üzerinde tasarruf hakkına sahip olduğunu kabûl ederken, diyelim ayakları ya da burnu konusunda kendisinin böyle bir hakka sahip olmadığını ileri sürmekten pek de farklı bir şey olmayacaktır. 'Kişinin ekolojik doku-nulmazlığı' ya da bizim tercih ettiğimiz terimle 'insanın yurt hakkı' olarak adlandırabileceğimiz bu hak, bir özne olarak insanın reel taşıyıcısı durumun-da bulunan nesnenin sınırlarını bireysel nesnenin, yani tek tek insan bedenle-rinin ötesinde yer alan bir alana da taşımış olmaktadır ve ancak böyle bir yaklaşım aracılığıyla ki, ulus-devletlerin *etno-kültürel temizlikçiliğinden* kapitalizmin topyekun pazar-içinleştiriciliğine kadar, insanı basit bir nesne konumuna indirgeyen pek çok caniliğe karşı yeni bir dayanak noktası kaza-nılmış olacaktır; zira 'yurt hakkı' temelindedir ki, hangi gerekçeyle olursa olsun insanın doğup büyüdüğü kentten, köyden, evden ya da ormandan kendi rızası hilafına ayrılmasını istemek, onu böyle bir şeye —hangi yolla olursa olsun— mecbur bırakmak, ya da kendisinin yurdu olarak bildiği mekanı artık kendisinin tanıyamayacağı bir hale getirmek, peşinen bir insan hakkı ihlali olarak tanımlanabilecektir. Böyle bir hakkın dünyanın bazı yörelerine 'me-deniyet götürülmesi' veya ülke kalkınması, bütünlüğü ya da güvenliği açı-sından bir engel oluşturabileceğini ileri sürenler çıkacaktır ki, bizim bunlara vereceğimiz cevap, insanlar arasında medenîleşmişlik düzeyi temelinde farklar ve de çok büyük farkların bulunduğu bizim için de her ne kadar tartışılmaz bir gerçekse de, birilerinin bir diğerlerine 'medeniyet götürme'sinin hiç kimsenin haddine düşmediğini belirtip, ülke kalkınması ve bütünlüğü temaları çerçevesinde de her şeyden önce 'hangi ülke, kimlerin ülkesi, ülke-ler neye ve daha önemlisi kimlere göre, hangi esasta belirlenir, belirlenmiştir, belirlenmelidir?' sorularını sormak olacaktır: Soyut bir medeniyet/medeniyet götürme/medenileştirme adınadır ki, tarihin en büyük soykırımları gerçek-leştirilmiş, en kapsamlı ve en derinlemesine köleleştirmeler de yine aynı ge-rekçenin ardına sığınılarak meşrulaştırılmıştır. Kendileri de yine insan ürünü olan toplumsal yapıların, insanın ancak kendilerini de üretmesi şartıyla kendi kendisini yeniden üretebileceği aşkın yapılar konumuna oturtulup, insanoğ-lunun, emekçi boyutu itibarıyla herhangi bir enerji kaynağından çok da farklı olmayan canlı bir nesne konumuna düşürülmesinin medenileşmenin/ ilerlemenin sevinilesi göstergeleri, özneliğini pazardan satın alabileceği

inancı ve bunun için de satın alma gücünü artırma gayreti içinde kendi kendisini en son katresine kadar pazarlanabilir bir nesne haline getirmeye yönelmesinin ise çağdaşlığın/çağdaşlaşmanın birincil gereği olarak sunulmalarını mümkün kılan da, medeniyeti teknolojiyen ibaret, teknolojiyi ise kendisini geliştiren/geliştirenlerin amaç ve çıkarlarıyla toplumsal güç dengelerinden ve egemenlik ilişkilerinden bağımsız nötr ve evrensel bir gelişme çizgisi izlemiş/izlermiş/izleyebilirmiş gibi gösteren ideolojik inşa'lar olmuştur.

'Vatandaş/yurttaş' statüsünü insanın insan olmasından doğan/insan olarak kalmasını sağlayan hakların tümünü garantileme konusunda yetersiz kılan bir husus daha vardır ki, o da, yukarıda da belirtmiş olduğumuz gibi, bu statünün insanı birey olarak kucaklarken, insanın sadece tek tek bireyler halinde değil, kolektif varlıklar olarak da öznelik taşıyabiliyor olmasıdır. Ayrıca şunu da vurgulamak gerekir ki, sadece an-ı (senkronik) olarak değil de an-ötesi (di-yakronik) olarak ele aldığımızda, insan özneliğinin en bireysel tezahürleri bile aslında kolektif bir nitelik taşır. Diyelim, bir konser salonunda ya da yanı başımızda bir bebek uyurken, boğazımıza gıcık gelmesine rağmen, öksürüğümüzü ertelememiz ya da öksürüğümüzün etraftan duyulmasını azaltmak üzere elimizle ağzımızı kapatmamız şeklinde tezahür eden özneliğin, salt o an çerçevesinde gerçekten de tümüyle bireysel bir özneliğe tekabül etmekle birlikte, aslında bizim bu şekilde davranmamızın temelindeki değerlerin bize benimsetildiği eğitim sürecini kendi çabalarıyla gerçekleştirip, doğal akışın bizim aracılığıyla değişikliğe uğratılmasının alt-yapısını inşa etmiş olan insanların özneliğini de içkin olduğu açıktır.

Kolektif özneler vardır ya da insan kolektif varlıklar çerçevesinde de öz-nelenebilir. Bu gerçeği uzaklarda aramamıza ise, gerek hiç mi hiç yoktur; ancak, hiçbir teorik çerçeveye müracaat etmeksizin, çıplak gözle etrafımıza bakıp, kolektif özneleri doğrudan algılamamız da kesinlikle olanaksızdır; tıpkı dünyanın dönmekte ve aslında yuvarlak olduğunu çıplak gözle doğrudan algılamamızın da olanaksız olması gibi; ama bilim de, işte bu yüzden vardır bilime işte tam bu yüzden ihtiyacımız vardır: "Her şey apaçık olsaydı, yani her şey gerçekten bize görüldüğü gibi (cereyan ediyor) olsaydı ya da biz hem her şeyi, hem de her şeyin nasıl ve ne şekilde (cereyan ediyor) olduğunu 'çıplak göz'le, yani doğrudan duyularımız ve deneyimlerimiz/yaşantılarımız çerçevesinde/aracılığıyla algılayabiliyor olsaydık, bilime gerek kalmazdı" (mealen, Marx) ve "ancak gizlenmiş, üstü örtülü olanın bilimi yapılır" (G. Bachelard).

Marşı basmayan bir otomobilin itilmek suretiyle çalıştırılması, ne sadece itme işlevinin, ne de sadece gaza/debriyaja/vites kumanda etme işlevinin yerine getirilmesiyle başarılabilecek bir şey olmadığı ölçüde, öznesi de, ne sadece şoför mahallinde bulunan kişiden, ne de sadece arabayı iten kişi veya

kişilerden ibaret olan bir işle karşı karşıyayız demektir. Bu iş, öznesini birey bazında teşhis edemediğimize göre, ister istemez kolektif bir özne tarafından başlanılan, başlanıyor ve/ya da başlanılabilecek olan bir iştir. İster arabayı itiyor, ister arabaya kumanda ediyor olsun, buradaki işe katılan kişiler, kendi içlerinde birer bireysel özne olmaya devam etmektedirler ve biz doğrudan doğruya bu bireysel öznelerle bakıp ve de onlardan kalkarak, sözünü ettiğimiz kolektif özneyi algılayamayız; zira bu bireysel öznelerden her birinin o anda yapıyor olduğu şey, tek başına herhangi bir iş niteliği taşıyor, iş olarak adlandırılmayı hak ediyor değildir: Kumanda edilmeyen bir arabayı çalışsın diye itmek iş değildir; aynı şekilde marşı basmazken ve kendisini iten hiç kimseler de yokken, arabayı çalıştıracam diye, debriyaja basıp vitesi '1'e geçirmek sonra da gaz pedalını pompalamak kadar, 'arkadaş, bu yaptığın iş değil' sözünü işitmeyi hak ettirebilecek de çok az şey vardır. Arabayı itmek de, kumanda etmek de kendi içlerinde birer iş değil, arabayı çalıştırma işinin işlevleridir; dolayısıyla bu işlevleri yerine getiren bireysel öznelerden hiç biri tek başına arabayı çalıştırma işinin öznesi olma durumunda değildir. Ancak burada yine de yapılan bir iş, yani arabayı çalıştırma işi vardır ve eğer bir iş yapıyorsa, mutlaka bir öznesi de var demektir ve bu özne, buradaki tek tek bireylerden hiç biri olmadığına göre, ister istemez kolektif bir özne olacaktır.

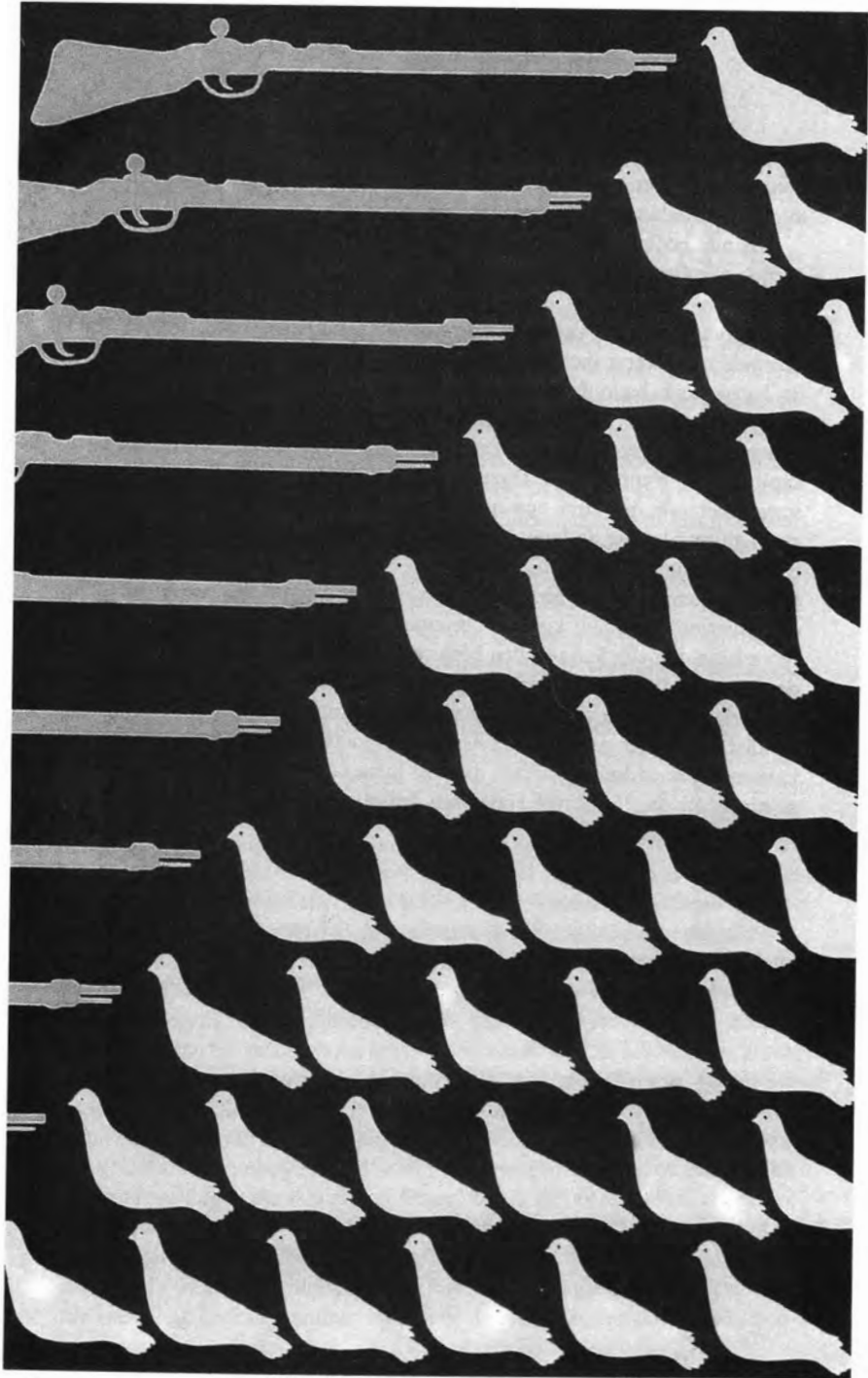
Burada bir şey ortaya çıkmaktadır ki, o da, bireysel öznelerden kalkarak yakalayamadığımız kolektif öznenin kim/ne olduğunu ancak dolaylı bir yoldan; yani, doğrudan doğruya bireysel özne durumundaki insanlara bakarak değil, yapılıyor olması, mutlaka ve mutlaka, kendisini gerçekleştiren bir öznenin de var olduğu anlamına gelen işe bakarak, işin ne olduğundan kalkarak ortaya koyabilecek olduğumuzdur. Kolektif öznenin, arabayı iten, diyelim Ahmet ile şoförlük eden, diyelim Mehmet'ten oluştuğu açıktır ama, bu kolektif öznenin, ancak kendisi de bir bütün olarak var olursa üzerinde varlık kazanabileceği nesne unsuru ('nesne'sel temeli), bireysel özneler için olduğu gibi kişilerin bireysel nesnelerinden, yani bedenlerinden ibaret, dolayısıyla da buradaki işe katılan/işi gerçekleştiren Ahmet ile Mehmet'in bedenlerinin toplamına mı eşittir? Tabii ki hayır; zira buradaki kolektif öznenin varlık kazanabilmesi için Ahmet ile Mehmet'in birer hayal ya da ruh olarak değil, somut bedenleri de bulunan gerçek birer insan olarak varolmaları tabii ki zorunludur ama, bu iki insanın iki ayrı bireysel özne olmanın ötesinde kolektif bir özne oluşturmalarına yol açan iş, yani öznesi oldukları iş, gerçekleşmesinin nesnel koşulları sadece bu iki insanın bedeninin mevcudiyetinden ibaret olmayıp, itilerek çalıştırılacak olan otomobilin de var olmasını zorunlu kılan bir iştir ve bu işi gerçekleştirmekle/gerçekleştirirken/gerçekleştiriyor olma şartıyla varlık kazanan kolektif öznenin 'nesne'si ('nesne'sel unsuru/varlıksal temeli), —tabiri yerindeyse— bedeni, bu işin üretimine katılan bireysel öznele-

rin bedenlerinin yanı sıra, bu işin üretilmesinde kullanılan üretim aracını ya da araçlarını da kapsayan bir bedendir.

Burada hemen altını çizmeliyiz ki, üretim aracı derken kastettiğimiz şey, insanın sadece meta üretiminde bulunurken, diyelim tarlada, atölye ya da fabrikada, en geniş anlamıyla işyerinde/işliğinde kullandığı araçlardan ya da bu mekanların kendilerinden ibaret olmayıp, insanın ne türden, nerede, ne zaman ve ne maksatla olursa olsun girişmiş olduğu bütün üretim faaliyetlerini ancak kendileri aracılığıyla, ancak kendileri varsa, ancak kendileri sayesinde gerçekleştirebildiği her şeyi kapsar. Beşerî gerçekliğin kendisiyse, tanım gereği zorunlu olarak ancak üretilirse, üretildiği süreç/ölçüde/biçimde varolabilen, yani bütünüyle üretilmiş, üretilmişliğinden ibaret bir gerçekliktir; yani *la société c'est le travail* (Claude Henri de Simon); zira bu gerçeklik, eğer insan her şeyi kendi doğal haline/akışına bırakmış olsaydı kendiliğinden var ve/veya ortaya çıkmış olmayacak olan, dolayısıyla insanın bilinçli müdahalesinin izini taşıyan her ne var ise, işte onların tümünü ve sadece onları kapsar ve insanın ne yoktan var etme yeteneği nede sihirli bir yönlendirme/biçimlendirme gücü bulunmadığına göre de, çaresiz, kendi bilinçli çabası aracılığıyla, yani üretmek suretiyle kendisine hayat verdiği, kendisini var kıldığı bir gerçekliktir. Başka bir şekilde söylersek, insanın kendi kendisini tümüyle doğal belirleyiciliklere teslim etmeksizin gerçekleştirdiği her varoluş anı, kendisini şu ya da bu ölçüde özne konumuna yükseltirken, aynı zamanda beşerî gerçekliğin de üretilmesine tekabül eder. İnsanın şu ya da bu sebeple, diyelim yakınında bir bebek uyuyor ya da konser salonunda Peer Gynt icra ediliyor diye öksürüğünü tutması ya da eliyle ağzını kapatarak öksürük sesini azaltması dahi insanın ancak kendi bilinçli çabası aracılığıyla doğal oluşa/akışa müdahale etmesi sonucu varlık kazanan, yani insan tarafından üretilen bir gerçekliktir ki, bu durumda öksürüğünü daha az duyulur kılmak üzere ağzına götürdüğü eli de o an için ve o iş çerçevesinde insanın kendi kendisini beşerî bir varlık olarak, yani kendi kendisini bütünüyle nesnenin/nesnesinin belirleyiciliklerine terk etmiş olmayan, kısacası öznelik payı da taşıyan bir varlık olarak üretme işini ancak kendisi aracılığıyla, ancak kendisini kullanmak suretiyle gerçekleştirebildiği nesnel unsur olarak *par excellence* (en âlâsından) bir üretim aracı durumundadır. Bundan kalkarak Şunu da söyleyebiliriz ki, insanın, haklarından söz edilebilen bir varlık olmasının, sadece nesne boyutundan ibaret olmayıp özne boyutu da bulunan bir varlık olmasından kaynaklandığını, insan hakları derken temeldeki amacın ve nihaî hedefin de 'insanı, kendi kendisini bir özne olarak üretebilmesini olanaksız kılacak tasallutlardan korumak' olduğunu dikkate alırsak, 'vatan-daş/yurttaş' statüsü aracılığıyla insan için ruh-beden ayırımı reddedilip kişinin bedeniyle özdeşliği tanınır, bu suretle de kişinin bedensel bütünlüğü do-

kunulmaz kılınırken yapılan' da, aslında bizim yukarıda kolektif öznelerin 'beden'ine ilişkin olarak ortaya koymuş olduğumuz formülün birey bazında uygulanmasından başka bir şey değildir.

Kişinin bedeni de, insanın kendi kendisini bireysel bir özne olarak üretirken kullanmak zorunda olduğu en vazgeçilmez, en temel, kısacası 'olmazsa olmaz' üretim aracından başka bir şey değildir ve de 'habeas corpus' aracılığıyla 'vatandaş/yurttaş'a birey bazında sağlanan kendi üretim aracı üzerinde nihaî karar merciinin yine kendisi olma hakkının kolektif özneleri de kapsayacak biçimde genişletilmesini öngörmeksizin/bunun peşine düşmeksizin verilecek her türlü insan hakları mücadelesinin —ahlakî açıdan nedenli saygıdeğer olursa olsun—, günümüz dünyasındaki, yani Globalleşen kapitalizmin Yeni Dünya Düzeni çerçevesindeki başarı şansı, —siyasal/sosyal/ideolojik işlevleri açısından— Engizisyonlu bir dünyada, insanlara ateşe atılmazdan ya da buzlu suya sallandırılmazdan önce bayıltılma hakkı bahşedilmesini, hem de üstelik Kutsal Kilise'nin yine kendisinden talep etmek/beklemekten hiç bir farkı olmayacaktır; insanın hak sahibi bir özne olabilmesinin zorunlu koşulu durumundaki 'nesne'yi ('nesne'sel unsur/varlıksal temeli), kendisinden koparan, yani kendisini bedensiz kılan, daha doğrusu, kendi kendisini ancak kendisi/kendileri aracılığıyla bir özne olarak üretebilecek olduğu üretim aracı/araçları üzerinde tasarrufta bulunmasını, kendisi için —ister *de jure*, ister *de facto*— ya tümüyle olanaksız ya da başkalarınca vaz edilmiş koşullara bağımlı kılan engellerin, bu defa artık Kili-se'nin değil de, 'Mülkiyet Hakkı'nın kutsallığı temelinde meşrûlaştırılıyor olmaları dışında...



“Barış”

Leyla Uçansu, *Türkiye’den Afişler*, İstanbul, 1992.

DEVLET BEKASI – HUKUKUN ÜSTÜNLÜĞÜ KARŞITLIĞI: TÜRKİYE’DE DEVLET SORUNU VE DEMOKRATİKLEŞME OLASILIĞI

E. Fuat Keyman*

Siyasal kuram içinde liberalizmi modern bir ideoloji ya da modern bir felsefi söylem olarak düşünme genel eğilimine karşıt olarak, Michel Foucault liberalizmi bir “yönetim ethosu” olarak ele almamız gerektiğini ve ancak bu yolla liberalizmin modernite içindeki hegemonyasını anlama olanağımızın doğabileceğini önerir.¹ En genel anlamı içinde hegemonya kavramını “bir iktidar ilişkisi” olarak anlıyorsak, liberalizm gibi iktidar kavramının da kuramsal düzeyde tartışılması gerektiğini düşünüyorum. Bu tartışma hem iktidar kavramının kuramsal açılımı için, hem de, bu çalışmanın amacı içinde, “Türkiye’de devlet sorunu” üzerine yapılan tartışmaların taşıdığı bir eksikliği gidermek bağlamında önemlidir. Bu kuramsal açılım ve tartışma önemlidir, çünkü iktidar kavramını kuramsal düzeyde tartışmadan “Türkiye’de devlet sorunu” üzerine yapılan önermeler, aşağıda belirteceğim

* Doç.Dr. E. Fuat Keyman, Bilkent Üniversitesi, Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi Bölümü.

¹ Foucault, M., *Özne ve İktidar*, İstanbul, Ayrıntı, 2000.

nedenler temelinde, sınırlı bir açıklayıcı niteliğe sahiptirler ve bu anlamda da ciddi yöntemsel sorunları içermektedirler.

“Türkiye’de devlet sorunu” üzerine önermeler, ya devletçi söylem içinde yapılmakta ve “güçlü ve tartışılmaz bir devlet egemenliği miti” üzerine geliştirilmektedir, ya da neo-liberal demokratlık söylemi içinde yapılmakta ve “minimal/teknik devlet=demokrasi miti” çerçevesinde kurulmaktadır. Böylece, bir taraftan “Türkiye’de devlet sorunu” üzerine, (a) homojen ve organik toplum adına çoğulculuğa ve farklılık taleplerine karşı, (b) düzenli ve uyumlu toplum adına milliyetçiliği insan haklarına öncül gören ve bu bağlamda da (c) toplumsal değişime karşı sürekli güçlendirilmesi ve tabulaştırılması gereken devlet egemenliği anlayışını kendisine veri alan bir devletçi söylem ve onun güçlü devlet önerileriyle karşı karşıyayız. Diğer taraftan da, demokrasinin değişmez ve tartışılmaz önkoşulu olarak devletin küçültülmesini, teknik bir aktöre indirgenmesini ve hareket alanının minimize edilmesini savunan neo-liberal demokratlık söyleminin, “Türkiye’de devlet sorunu” bağlamında, (a) soyut birey anlayışını toplumsal yarara öncül gören, (b) sivil toplumu devlete karşı bir “negatif özgürlük alanı” olarak düşünen ve (c) serbest ekonomik pazar rasyonalitesini siyasal akla karşı yücelten çözüm önerilerini dile getirdiğini gözlemliyoruz.²

Devletçi söylem Türkiye’de bir devlet sorunu olduğunu kabul ederken, toplumsal değişimi ve bu değişimin yarattığı toplumsal talepleri, çelişkileri ve oluşumları bu sorununun temel kaynağı olarak görmektedir. Carl Schmit’in “dost-düşman karşıtlığı” üzerine kurduğu siyaset anlayışını yaşama geçirerek, devletçi söylem toplumsal değişime olumsuz ve şüpheli bir gözle bakmakta, toplumsal talepleri ve oluşumları bu karşıtlık ekseninde algılamakta ve Türkiye’de demokratikleşme ve çoğulculuk taleplerini “siyasal istikrar ve normalleşme” adına sürekli ertelemektedir. Toplumsal değişim sürekli yapılan bir “iç düşman-dış düşman referansı”yla ya denetlenmesi gereken bir süreç, ya da devlete ve organik topluma karşı geliştirilen bir oluşum olarak ele alınmakta ve böylece devletçi söylem devlet egemenliği mitine giderek daha fazla sarılmakta ve devlet sorununun çözümünü var olan devlet yapısını ve iktidarını güçlendirmekte görmektedir.

Buna karşın, neo-liberal demokratlık söylemi toplumsal değişimi globalleşen dünya ile bütünleşmek ve bu dünyanın serbest ekonomik pazar rasyonalitesine uyum sağlamak düşüncesi temelinde söylemleştirecek, Türkiye’de yaşanan temel sorunun devlet sorunu olduğunu önermektedir. Türk modernitesine anlam veren “güçlü devlet geleneği” toplumdan kopuk, değişime kapalı ve toplumsal yaşama müdahaleci yapısıyla, toplumsal değişime,

²Ayrıntı için bkz. Keyman, E. F., *Türkiye ve Radikal Demokrasi*, İstanbul, Alfa, 2000.

dolayısıyla liberalleşen ve negatif özgürlük arayışında olan toplumsal ilişkilerin temsil ettiği toplumsal dinamizme köstek olmakta, toplumsal taleplere ve gereksinimlere yanıt verememekte ve giderek hantallaşarak topluma hizmet vermek yerine varolanı korumayı tek amacı haline getirmiş “tepkisel bir refleks” dönüşmektedir. Bu temelde düşünüldüğü zaman, devlet sorunu, neo-liberal demokrasi anlayışına göre, ancak ve ancak devletin küçültülmesi, devlet-sivil toplum karşıtlığı yoluyla devlete karşı sivil toplumun yüceltilmesi ve negatif özgürlük ekseninde tanımlanmış bir bireycilik anlayışının topluma yaygınlaştırılmasıyla çözülebilir.

Son yıllarda Türkiye’de yaşadığımız ve hayatın her alanında hissettiğimiz demokratikleşme sorunu üzerine yapılan tartışmaları eleştirel bir okuyuşla taradığımız zaman, devlet sorunu gibi bu tartışmanın da “tali-karşıtlıklar” yaratarak birbirleriyle hegemonya mücadelesi yapan bu iki siyasal-kuramsal söylem arasındaki bir “pozisyonlar savaşı”na dönüştüğünü söyleyebiliriz. Bu pozisyonlar kendi demokrasi anlayışlarını kurarlarken, aslında cumhuriyet-demokrasi, doğu-batı, ilerici-gerici, kimlik-farklılık, devlet-sivil toplum, topluluk-birey, milliyetçi-liberal vb. karşıtlıklar temelinde geliştirdikleri toplum vizyonlarını akademik ve kamusal söylem içinde hegemonik konuma getirme girişimindedirler. Bu bağlamda, demokrasi ve demokratikleşme süreci, kurulması, toplumsal ilişkilere içersenmesi ve derinleştirilmesi gereken bir “yönetim biçimi”, devlet-toplum ilişkilerinin “bir tip düzenlenme tarzı”, ya da kimlik ve farklılığın bir “eklemlenme biçimi” olarak ele alınmamaktadır, ve de bu nedenle, kendi özgüllüğü içinde tartışılmayı bekleyen “kuramsal ve siyasal bir soru” niteliğini kaybetmektedir.³

Aksine, hem devletçi söylem hem de neo-liberal demokrasi söylemi, kendilerini demokrasiye bağlı ve demokratikleşme sürecini destekleyen pozisyonlar olarak sunarken, son kertede kendi toplum vizyonlarına ve “Türkiye’de devlet sorunu”na yaklaşımlarına meşruluk kazandırma girişimindedirler. Böylece, bu pozisyonların söylemsel oluşumunda “normatif bir meşruiyet kaynağı” işlevini üstlenmiş olan demokrasi, siyasal eylem ve etkileşim düzeyinde, sürekli olarak ya istikrar ve normalleşmeye, ya da bireycilik ve serbest pazara ikincil bir konuma indirgenmektedir. Daha somut olarak söyleyecek olursak, Türkiye’de demokrasi-tartışması ve demokratikleşme gereksinimi paradoksal bir nitelik taşımaktadır. Bu tartışma hem, hemen her siyasal ve sivil aktör tarafından önemli bulunan, desteklenen ve dile getirilen normatif bir istenci dile getirmektedir ve bu bağlamda demokrasi 21. yüzyılda Türkiye’nin olması gereken durumunu simgelemektedir; hem de demok-

³Bu sorunu kapsamlı bir biçimde, *Türkiye’de Devlet Sorunu ve Radikal Demokrasi Olasılığı*, Bülke Yayınları, İstanbul, 2001 (çıkacak), adlı kitap çalışmamda incelemeye çalıştım.

ratikleşme sürekli olarak, ya istikrar ve normalleşme adına ileri bir zaman dilimine ertelenmekte, beklemeye alınmakta ve rafa kaldırılmaktadır, ya da serbest pazar ekonomik rasyonalitesinin siyasal yansıması/siyasal türevi konumuna indirgenerek, minimal devletin siyasal ideolojik aygıtına dönüştürülmektedir. Böylece, bu söylemlerin sürekli dile getirdikleri ve nihai amaç olarak kurguladıkları demokratikleşme gereksinimi, somut siyasal yaşamda zamansal ve mekansal olasılığı hiçbir zaman gerçekleşmeyecek, istikrar ve normalleşmeye karşı ikincil olma konumu hiçbir zaman değişmeyecek ve varlık koşulu “ertelenme” yüklemiyle tanımlanmış bir toplumsal olguyu nitilemektedir.

DEVLET EGEMENLİĞİ SÖYLEMİ VE BEKA SORUNU

Bu noktada yanıtlanması gereken temel soru, “Türkiye’de devlet-toplum ilişkilerinin demokratikleşmesi gerekliliğini yaşadığımız ve bu gerekliliğin farklı siyasal ve ideolojik kimlikler taşımalarına rağmen hemen hemen tüm siyasal ve sivil aktörler tarafından dile getirildiği bir zamanda, hangi yönetim teknolojileri yoluyla bu gerekliliğinin yaşama geçirilmesinin ve gerçekleştirilmesinin sürekli bir ‘ertelenme’ sürecine sokulduğu” sorusudur. Demokratikleşme taleplerine “milliyetçi bir şüphecilikle” yaklaşan, bu talepleri “istikrar” ve “normalleşme” adına, sürekli bir biçimde ileri bir tarihe erteleyen devletçi söylem için bu soruya yanıt, devletin bekasının hukukun üstünlüğü ilkesine karşı normatif ve siyasal öncüllüğüdür. Toplumsal değişim ve bu değişimin yarattığı taleplere karşı devlet güvenliği ve toplumsal düzen üzerine yapılan vurgu ve “ancak devlet-toplum ilişkilerinde istikrar ve normalleşme sağlandığı zaman, demokratikleşme taleplerinin meşru bir zemin kazanabileceği” önermesi, devletçi söylem tarafından “devletin bekası” temelinde yapılmaktadır. Devlet bekası, bu anlamda, hem toplum yönetiminin etkinliğinin hem de bu yönetimin meşruluğunun temel mekanizması işlevini görmektedir.

Fakat bu noktada hemen altını çizmemiz gereken nokta, “devlet bekası” olgusunun öneminin, taşıdığı anlamdan çok, kendisinin söylemsel ve siyasal işlevleri bağlamında ortaya çıktığıdır. Devlet bekası modern devleti tanımlayıcı ölçütlerden birisidir ve devletin “jeopolitik bir özne” olarak hareket tarzına anlam vermektedir. Bu anlamda da, devletin alansal bütünlüğünün ve bölünmezliğinin uluslararası devletler toplumu içinde tanınmasını simgeleyen hukuksal bir nitelik taşımaktadır. Modern uluslararası ilişkiler düzeninde devlet bekası, hukuksal temelde bir devletin alansal bütünlüğünün bölünmezliğini simgelemektedir ve devletlerin bu düzen içinde belli sınırlar içinde egemen jeopolitik özne konumlarının *de jure* tanınmasının hukuksal ifadesidir. Bu anlamda, devlet bekası her devletin uluslararası ilişkiler ekseninde

öncül gördüğü ulusal çıkarını niteler ve devletin kendi sınırları içinde alan-sallığının ve toplumunun “dış tehlikeler”e karşı “güvenliği”ni sağlama işlevini tanımlar, bu işleve hukuksal bir temel kazandırır. Buraya kadar devlet bekası olgusu sorunlu değildir ve modern toplumda devletin kurucu öğelerinden birisi olması ve devlete uluslararası ilişkiler bağlamında “jeopolitik güvenlik öznesi” olarak hareket etme niteliğini vermesi temelinde de, modern devleti betimleyen bir “hukuksal öge” olarak ele alınması gerekmektedir.⁴

Ama aynı zamanda, devletin bekası olgusu siyasal bir nitelik de taşımaktadır ve esas önemi ve etkisi de bu noktada ortaya çıkmaktadır: *Devlet bekası modern devletin kendi iktidarını toplumsal katmanlara ve sınıflara karşı kurma ve yeniden-üretim sürecinde kullandığı en etkili ideolojidir*. Siyasal-ideolojik niteliği içinde devlet bekası olgusu, en genel düzeyde, siyaset yapma eyleminin ve siyasal tahayyülün sınırlarını çizen; düzen, bütünlük, birlik, beraberlik kodlarıyla organik toplum vizyonuna meşruiyet kazandırır; ve devlet çıkarıyla toplumsal iyi arasında eş-anlamlılık ilişkisini kurarak devlet iktidarının sınıfsal ve tikel temelini saklayan bir işlevi yerine getirmektedir. Bu temelde de, devlet bekası olgusu devlet kimliğinin söylemsel ve tarihsel kurulma sürecine “işsel”dir, devlete tarihsel bir ontoloji kazandıran siyasal bir ideolojidir ve devlet iktidarının aynılık-fark, benlik-öteki ve organik toplum-çoğulculuk ethosu arasında çizdiği “sınır”ın meşruiyet kaynağıdır.⁵ Böylece, devlet bekası ideolojisiyle, devlet egemenliği her türlü toplumsal oluşumdan üstün, tartışılmaz, sürekli olarak korunması ve güçlendirilmesi gereken ve demokratikleşme ve değişim taleplerine karşı normatif öncüllüğe sahip bir gerçeklik olarak yaşama geçirilir. Aynı zamanda, devlet bekası toplumsal muhalefetin hem söylemsel sınırlarını çizen, hem de toplumsal muhalefetin hangi aktörler tarafından yapılacağı ya da yapılamayacağını, hangi temelde meşruluk kazanacağı ya da kazanamayacağını ve hangi toplumsal sorunları içereceği ya da içermeyeceğini üst-belirleyen bir işlevi gerçekleştirir.

Tam da bu noktada Türkiye’de demokrasi tartışmasının paradoksal niteliği ortaya çıkmaktadır. Bu tartışma içinde, bir taraftan toplumsal muhalefetin, toplumsal sorunlar üzerine tartışmanın, toplumsal talepleri seslendirmenin demokrasi ve Türkiye’nin modernleşmesi için önemini vurgularken, diğer taraftan da bu muhalefetin hangi sorunları içerip/içermeyeceği, hangi

⁴Keyman, E. F., *Globalleşme, Devlet, Kimlik/Fark: Uluslararası İlişkiler Kuramını Yeniden-Düşünmek*, İstanbul, Alfa, 2000.

⁵Türkiye örneğinde bu konuyu, “Global Modernity, Identity and Democracy: The Case of Turkey”, Özdoğan, G. G. ve Tokay, G. (der.) *Redefining the Nation, State and Citizen*, Eren Yayınları, İstanbul, 2000, adlı makale çalışmamda açıklamaya çalıştım.

aktörler tarafından yapılıp/yapılmayacağı “devletin bekası” referansı ile belirlenmektedir. Bu anlamda, devlet bekası ideolojisi devletin toplumsal taleplerin tartışılması sürecine, Carl Schmitt terminolojisi içinde, dost-düşman ilişkisi temelinde tanımlanmış bir “siyaset anlayışıyla” yaklaşmasını olası kılarak, devlet iktidarının toplumsal talepleri sınırlamak, ertelemek ya da engellemek girişimine meşruluk kazandırmaktadır.⁶ Mithat Sancar’ın vurguladığı gibi, Türkiye’de “devletin bekası kavramı ya da ‘korkusu’ devlet faaliyetlerinin nihai meşruluk referansı durumundadır; yasallık, ancak buna tabi bir geçerliliğe sahiptir. Şayet devletin bekası tehdit altında görülüyorsa, bu tehdidin savuşturulması babında alınacak ‘tedbir’lerde yasallık vazgeçilmez bir şart olarak değerlendirilmez”.⁷

Devletçi söylemin “Schmitt”ci devlet bekası anlayışı, bu temelde, iki-boyutlu bir hareket tarzını yaşama geçirmektedir. Birincisi, “devlet hangi koşullar altında kendi alansallığı içinde devlet bekası olgusunu gündeme getirecektir” sorusunu, devletçi söylem, Schmitt gibi, “devlet egemenliğinin herhangi bir bağlamda ve düzeyde tartışıldığı ve sorgulandığı her an” olarak yanıtlamaktadır.⁸ *Devlet egemenliğinin toplumsal yaşamda var olan fiktif farklılıklar ve çatışmaların üzerinde toplumsal düzeni kuran temel ölçüt olarak söylemselleştirilmesiyle ve bu anlamda da devlet egemenliği ile toplumsal düzen arasında bir eş-zamanlılık ve eş-anlamlılık ilişkisi kurulmasıyla verilen bu yanıt, devletin toplumsal taleplere “dost-düşman ilişkisi” ekseninde yaklaşması gerekliliğini ortaya çıkartacak ve bu yaklaşım içinde de devlet egemenliğini koruyan yasal yapıyı hukukun üstünlüğü ilkesine öncül konuma koyacaktır.* Bu bağlamda, devlet egemenliği-toplumsal düzen eşitliği, hem toplumsal talepleri kendi özgüllükleri içinde tartışmak yerine, bu talepleri devletin bekası olgusuyla karşı karşıya bırakmakta ve böylece toplumsal muhalefeti başından itibaren ve *a priori* bir tarzda “düşman öteki” mantığıyla kodlamayı olası kılmaktadır, hem de devlet bekası olgusunun zamansal ve mekansal sınırını tüm toplumsal yaşamla birleştirerek, devlet egemenliğini toplumsal ilişkilerinin her an ve her zaman “üst-belirleyicisi konumuna” getirmektedir.

Devletçi söylemin “Schmitt”ci devlet bekası anlayışının ikinci boyutu, birinciyeye paralel olarak, devlet egemenliği-toplumsal düzen eşitliğinin zamansal

⁶ Ayrıntı için bkz. Şahin, Y., *Reading Carl Schmitt*, Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Bilkent Üniversitesi, Ankara, 2000.

⁷ Ayrıntılı bilgi için bkz. Sancar, M., *Devlet Akli Kısılcığında Hukuk Devleti*, İletişim, İstanbul, 2000. Sancar’ın bu önemli çalışması Türkiye’de devlet sorununu kapsamlı bir tarzda ve akademik bir mükemmeliyet içinde incelemektedir. Devlet bekası olgusuyla ilgili düşüncelerimin gelişiminde kitabının kuramsal bölümlerinin katkısı için kendisine teşekkürlerimi iletmek isterim.

⁸ Schecter, D., *Sovereign States or Political Communities*, Manchester University Press, Manchester, 2000.

olarak “olağan üstü durumları” normalleştirerek toplumsal ilişkilerin olağan bir niteliği olarak yaşama geçirmesinde ortaya çıkmaktadır. Devletçi söylem içinde egemenlik, toplumsal ilişkilerde ve aynı zamanda devlet-toplum arası ilişkilerde istenilen düzen, harmoni, normallik, istikrar için gereklidir ve bu anlamda da istikrar ve normallik temelinde algılanan toplumsal düzene karşı yapılan muhalefet, direnç, sorgulama, eş-zamanlı olarak devlet egemenliğe bir tehdittir ve devlet bekası olgusu, bu noktada da devreye girmektedir. *Bu nedenle de, uluslararası hukuk düzeninde “olağan üstü ya da olağan dışı” durumlarda öncüllük kazanan devlet bekası, devletin en güçlü siyasal ideolojisi işlevini gördüğü zamanlarda, ya da hukuksallığından kopup siyasal ideolojiye dönüştüğü anda, normallik ve olağanlık niteliğini de kazanmaktadır.* Tam da bu noktada, devlet bekası toplumsal muhalefetin sınırlandırılmasında, farklılık taleplerinin dost-düşman ekseninde algılanmasında ve böylece demokratikleşmenin ertelenmesinde, devletçi söylemin kullandığı “birincil referans” olarak yaşama geçirilmektedir.

Devletçi söyleme karşı neo-demokratlık söyleminin “hukukun üstünlüğü” ilkesine yaptığı vurgu, bu bağlamda, ciddiye alınması gereken normatif ve siyasal bir girişimdir. Çünkü, bir siyasal ideoloji olarak devlet bekası olgusuyla demokrasinin istikrar ve normalleşme adına sürekli bir erteleniş sürecine sokulması ve bu sürecin olağan dışı bir durumu değil fakat “olağan ve normal” bir zaman dilimini tanımlamasına karşı “bireysel hak ve özgürlüklerin korunması” ve “devlet iktidarının sınırlandırılması” ilkelerini gündeme getirmek, Türkiye’de devlet sorunu ve demokratikleşme için önemli bir adım sağlamaktadır. Diğer bir deyişle, uluslararası hukuk düzeni içinde desteklenmesi gereken, modern toplumun siyasal varlığının güvence altında olması olasılığını simgeleyen ve modern devletin tanımlayıcı öğelerinden biri olan devletin bekası olgusu, siyasal ideolojiye dönüştüğü sürece devlet iktidarını ve çıkarını bireysel hak ve özgürlüklere öncül konuma getirmekte ve “hukuk devletini devlet aklı kısılcına” sokmaktadır.⁹ Ve bu nedenle de, hukukun üstünlüğü ilkesi, söylemsel düzeyde sürekli tekrarlanırken, devlet-toplum/birey ilişkilerinin somut dünyası devlet bekası temelinde örgütlenmekte, bireysel hak ve özgürlükler yaşama geçememekte ve devlet iktidarı sınırlanacakken sürekli genişlemekte, hak ve özgürlük ise sürekli daralmakta ve yok olma sürecini yaşamaktadır.

Bu durum, ki Türkiye’de devlet sorununu simgeleyen ve tanımlayan durumdur, ancak hukukun üstünlüğü ilkesinin normatif öncül olarak desteklenmesiyle, toplumsal muhalefete ve toplumsal taleplere bir bütün olarak “dost-düşman karşıtlığı” temelinde bakılmasına karşı direnç göstermeyle ve

⁹Sancar, M., *Devlet Aklı Kısılcında Hukuk Devleti*.

devletçi söylemin güçlü devlet mitini “bireysel hak ve özgürlüklerin korunması” ilkesi temelinde hareket eden “hukuk devleti”ne dönüştürmeyle engellenebilir, böylece devlet bekası olgusu da esas kimliğini kazandığı uluslararası hukuk düzenine geri dönebilir. Bu temelde, hukuk devletine yapılan vurgu, demokratikleşme sürecine katkısı bağlamında önemlidir ve desteklenmelidir. Fakat, bununla birlikte, neo-liberal demokratlık söyleminin tali karşıtlıklar temelinde hareket tarzının, söylemin hukukun üstünlüğü ilkesini sorunlu bir düşünsel alanda tartışmasına ve bu ilkedен yöntemsel ve siyasal olarak sorunlu sonuçlar çıkartmasına yol açtığını da gözden kaçırmamalıyız.

Daha somut olarak söylemek istediğim şudur: Neo-liberal demokratlık söyleminin hukukun üstünlüğü ve hukuk devleti üzerine yaptığı vurgu, ne devlet egemenliği ne de devlet bekası olgusunu niteleyen tarihsel, söylemsel ve siyasal çok-boyutlu ve karmaşık yapıları/süreçleri hesaba katmaktadır; ne de devlet iktidarının sınıf ya da kolektif kimlik iktidarlara karşı kuramsal ve tematik özgüllük ve özgünlüğünü tanımakta ve eleştirel bir çözümleme içinde tartışmaktadır. Bu bağlamda da, hukukun üstünlüğü ilkesi minimal/teknik devletle beraber düşünülmekte ve devletle toplum/birey arasındaki ilişkisellik yerini karşıtlığa bırakmaktadır; ve böylece de, devlet bekasına karşı hukuka yapılan vurgu ile demokratikleşme arasında sorunlu bir ilişki doğmaktadır. Bu nedenle de, neo-demokratlık söylemi güçlü devlet geleneği yerine oluşacak güçlü bir serbest pazar geleneğinin otomatik olarak siyasal liberalizmi yaratacağını varsaymakta ve sonuçta da serbest pazar ile hukukun üstünlüğü ilkesi arasında bir nedensellik ve sebep-sonuç ilişkisinin olduğunu önermektedir.

Bu noktada gözden kaçan ve gerçekte tartışılması gereken olgu, devletin demokratik bir hukuk devletine dönüştürülmesi, dolayısıyla devlet ve sivil toplumun eş-zamanlı demokratikleşmesi gerçekleşmeden, siyasal liberalizmin siyasal alanı tanımlama olasılığının nereye kadar gerçekleşebileceğidir. Siyasal liberalizm ekonomik liberalizmin doğal bir sonucu olmadığı gibi, bu iki toplumsal olgu arasında bir nedensellik ilişkisi de yoktur. Aksine, siyasal liberalizm kendi özgüllüğü içinde, tarihsel ve söylemsel bir mücadeleler tarihini simgelemektedir; ve bu tarih demokratikleşme sürecinin kuramsal bağlamını oluşturmaktadır.¹⁰ Daha da önemlisi, bu tarih devlet iktidarının çok-boyutlu ve karmaşık yapısını göz önüne alan ve devleti küçültmek yerine demokratikleştirmek amacıyla olan işçi sınıfı ve toplumsal muhalefet hareketlerinin sivil haklar kazanımı üzerine yaptığı mücadeleler tarihini simgelemektedir. Bu nedenle de, devlet bekası olgusunun devletin siyasal ideolo-

¹⁰Siyasal liberalizmin özgüllüğünü, hem uluslararası akademik dünyada yapılan liberalizm tartışmalarını tarayarak hem de bu özgüllüğün tarihsel oluşumu üzerinde durarak, *Türkiye ve Radikal Demokrasi* kitabımda inceledim.

jik aygıtına dönüşümü sürecine karşı hukukun üstünlüğü ilkesini desteklemek ve bu temelde devleti sorunsallaştırarak demokratikleşme olasılığını yaratmak için, her şeyden önce devlet-iktidar-meşruiyet ilişkisini çok-boyutlu ve karmaşık yapısı içinde çözümlememiz ve tartışmamız gerektiğini düşünüyorum. Bu çalışmanın son kısmında, Türkiye’de hem devlet sorununun anlamlı bir temelde tartışılması hem de demokratikleşme süreci için çok önemli gördüğüm bu nokta üzerinde yoğunlaşacağım.

İKTİDAR, MEŞRUIYET VE DEVLET

Demokrasi, siyaset ve devlet arasındaki ilişkisellik kendiliğinden ortaya çıkan ve doğal bir ilişki değildir: tarihsellik içinde kurulan ve yine tarihsellik içinde yeniden-tanımlanabilecek bir ilişkidir. Tarihselliği içinde demokratik devlet, en genel düzeyde, egemenliğin monarşik ya da otokratik yönetici “sınıftan yasal eşitliğe sahip vatandaşlar bütünü olarak tanımlanan halka” transfer edilmesi mantığı üzerine kurulmuştur. Demokratik devlet içinde, ilke düzeyinde, egemenliği kullanma hakkına sahip olan halktır ve böylece halkın belli sınırlar içinde yasaların, düzenlemelerin ve siyasaların (policies) genel çerçevesini belirleme ve bu bağlamda da yönetme hakkına sahip olduğu varsayılır. Bu nedenle de, bir rejim biçimi olarak siyasal demokrasi halk egemenliği nosyonu üzerine kurulur ve vatandaş hakları içinde kurumsallaşır.¹¹ Benzer bir biçimde, siyasete içersenme ya da siyasetten dışarsanma mekanizmaları, dolayısıyla kimin gerçek anlamda halkı kuracağı sorusuna yanıt, demokratik devlet içinde toplumsal/kültürel (sınıf, cinsellik ya da yaşlılık) ve etnik (ırk, dinsel ya da etnik köken) ölçütler temelinde geliştirilir. Roland Axtmann’ın belirttiği gibi, bu ölçütler demokratik devlete vatandaşlık haklarını, hakların evrenselliği-kimliğin tikelliği karşıtlığı ekseninde düşünme olasılığını vermektedir. Bu karşıtlık, ki kendisini kamusal alan-özel alan ayrımı biçiminde kurumsallaştırır, halk kavramıyla vatandaşlık arasında bir ilişki kurarak, “halk dilini” vatandaşlık temelinde görür ve farklılık taleplerini özel alana yerleştirir.

Bu anlamda, modernite içinde, devleti demokratik yapan ve devletin hareket tarzının halk egemenliği üzerine kurulmasını olanaklı kılan, devletin toplumsal hak taleplerine karşı “evrensellik” ve “eşit mesafelilik” ilkeleri temelinde yaklaşmasıdır. Evrensellik bireysel hak ve özgürlükler ekseninde vatandaşlık haklarını tanımlarken, eşit mesafeli olma ilkesi, devletin özellikle etnik, dinsel, kültürel ve cinsel farklılık taleplerine karşı aldığı pozisyonu belirlemekte ve devletin bu talepleri özel alana iterek vatandaşlık hakları

¹¹ Axtmann, R., “Collective Identity and the Democratic Nation-State in the Age of Globalization”, A. Cvetkovich ve D. Kellner (der.) *Articulating the Global and the Local*, Westview Press, Boulder, 1997 içinde.

dışında ele almasını olanaklı kılmaktadır. Bu anlamda, devlet vatandaşlık haklarını güvenceye aldığı sürece demokratik bir nitelik kazanmakta, kendisiyle halk egemenliği arasındaki ilişkiyi kurmakta ve meşruiyetini vatandaşlık temelinde kazanmaktadır.

Fakat hemen altının çizilmesi gereken nokta şudur: Bu (liberal) demokratik devlet anlayışı bir taraftan evrensellik ve eşit mesafelilik ilkeleri temelinde meşruluğunu “hukuk”tan alan bir rasyonel-yasal otorite biçimini yaşama geçirirken, diğer taraftan toplumsalı normalize ve disipline eden bir hareket tarzını da içermektedir. Bu modern toplumu bir disiplin toplumuna dönüştüren hareket tarzı hem toplumsal taleplerin “kamusal alan-özel alan karşıtlığı” yoluyla *bireyselleştirilmesi*, hem de bu taleplerin yasal bağlamda tanımlanmış vatandaşlık nosyonu yoluyla *totalleştirilmesi* temelinde gerçekleşmektedir. İşte bu noktada siyasalın özgüllüğü ortaya çıkar. Modernite için bireye atfedilen nomatif öncüllük ve bu temelde gerçekleştirilen toplumsalın bireyselleştirilmesi süreci, eş-zamanlı olarak, bireyin vatandaşlık ekseninde devlete bağımlı özne konumunu ve böylece toplumsalın totalleşmesini ve devletçi söylem tarafından çerçevelenmesini de yaratmaktadır. Bu nedenle, bireysel özgürlük toplumsal özgürlüğü ortaya çıkartmamakta, bireysel haklar vatandaşlık statüsüne içersenirken, farklılık hakları bu statüden dışlanmakta ve eşitlik bireysel temelde fırsat eşitliği olarak tanımlanırken, üretim süreci ve dağıtım düzeyinde yapılan eşitlik talepleri kamusal alan içinde düşünülmemektedir.

Bu anlamda, modern toplum gelenekten ve dinsel yaşamdan özgürleşme ve bireyselleşmeyi gündeme getirirken, aynı zamanda devlet endeksli bir toplumsallaşma sürecini yaratan, devleti siyasetin tanımlayıcı öznesi yapan bir “disiplin ve normalleştirici istikrar” toplumunu da ortaya çıkartmaktadır. Burada temel olgu, toplumsal düzen kavramıdır: Modernite hem bireysel temelde ilerleme, gelişme, değişim ve özgürlüğü, hem de bu bireyselliğin toplumsal düzen adına sınırlandırılmasını ve çerçevesi ulus-devlet tarafından çizilmiş bir toplumsallık içinde normalleştirilmesini simgeler. Modernite içinde bireyin özgürleşmesi ile toplumsalın güvenliği arasına koyulan karşıtlık ilişkisi, bir taraftan bireyselliğin ve toplumsal taleplerin sınırlarını çizerken, diğer taraftan da ulus-devleti siyaset eyleminin tanımlayıcı ve kapsayıcı “egemen özne”si yapmaktadır. Bu nedenle, modern ulus-devlet modernite içinde hem siyasal olanın egemen öznesi, hem de yönetim sanatının sınırlarını çizen, siyasala hangi aktörlerin ya da hangi taleplerin içerseneceği (ya da dışarsanacağını) üzerinde hak iddia eden siyasal ve toplumsal öznesi olmuştur.

Modern ulus-devletin demokratik devlet olma özelliği, bu bağlamda, kendisinin modernite içinde hegemonik konumuyla dolaysız bir bağlantı

içindedir: Modernite içinde devlet siyasal olanın özgüllüğünü yaşama geçirirken, toplumsal ve siyasal aktörlerin siyaset yapma eylemlerinin ontolojik ve söylemsel “sınırını” da çizmektedir. Toplumsalın eş-zamanlı bireyselleşmesi ve totalleşmesi, vatandaş kimliğinin devlet eksenli tanımı ve siyasal ile toplumsal arasındaki ilişkinin “kamusal alan-özel alan ayrımı” yoluyla düzenlenmesi, devletin modernite içindeki hegemonyasının hareket tarzını kurmaktadır. Bu noktada yanıt bekleyen soru, “devlet hegemonyasının nasıl kendisini yeniden-ürettiği” sorusudur. Bu soruya yanıtın, Barry Hindess’i izleyerek, devletin diğer toplumsal ve siyasal aktörlerden farklılaştığı alanda yattığını düşünüyorum. Bu alan, devlet egemenliği söylemi, daha somut söylersek, devlet iktidarının olduğu ve yaşama geçirildiği alandır. Hindess’e göre, modern ulus-devlet sadece toplumsal ve siyasal bir aktör değildir: Aynı zamanda da, jeopolitik ve söylemsel bir öznedir.¹² Bu saptama bizi modernite içinde devlet iktidarının iki-boyutlu oluşumuna götürecektir. Eğer Anthony Giddens’ın iktidar kavramsallaştırmasına gönderimle iktidarı “ilişkisel bir pratik” olarak tanımlarsak ve iktidarı aktörlerin “toplumsal ilişkileri dönüştürme yetisi” temelinde algılayarsak, ve eğer Foucault’nun iktidar kavramını göz önünde bulundurarak iktidarı toplumsal ilişkiler içinde “hareket eden ve uygulanan bir egzersiz” olarak düşünersek, devlet iktidarının kendisinin hem toplumsal/söylemsel aktör hem de jeopolitik/siyasal özne olma niteliklerinden kaynaklanan iki-boyutlu hareket tarzını anlayabiliriz.¹³ Hindess bu hareket tarzını betimlerken şu noktaları vurgular:

(i) Diğer toplumsal aktörler gibi, devlet de bir toplumsal/siyasal aktör olarak iktidarını “toplumsal ilişkileri dönüştürme yetisi” temelinde yaşama geçirir. Bu anlamda, devlet iktidarı, devletin ilişki içinde bulunduğu toplumsal/siyasal aktörlere “kendilerinin aksi takdirde yapmayacakları bir eylemi yaptırma yetisi” olarak ortaya çıkar ve bir “dönüştürücü eylem yetisi” temelinde hareket eder. Fakat bu iktidar söylemi, ki siyaset bilimi ve siyasal kuram içinde kabul görmüş iktidar kavramını nitelemektedir, devlet iktidarının sadece bir yüzünü bize anlatmaktadır ve anlatırken genel bir iktidar kavramından hareketle, devletle diğer aktörler arasında bir ayrım yapmamakta ve benzeme noktalarını ön plana çıkartmaktadır;

(ii) modernite içinde devletin iktidar bağlamında diğer toplumsal/siyasal aktörlerden ayrıştığı ve özgüllük kazandığı nokta, ki bu noktayı Machiavelli ve Hobbes’un siyasal kuramlarından Foucault’nun

¹²Hindess, B. *Discourses of Power, Polity*, Oxford, 1995.

¹³Ayrıntılı bilgi için bkz. Giddens, A., *Nation State and Violence*, Polity, Oxford, 1985, ve Foucault, M., *Power/Knowledge*, Pantheon Books, New York, 1980.

“yönetsel iktidar” kavramına kadar gelen ve bugüne kadar çok üzerinde durulmamış bir “devlet iktidarını düşünme tarzı”ndan çıkarsayabiliriz, devlet egemenliği söyleminin oluştuğu alandır.¹⁴ Bir jeopolitik/siyasal özne olarak devletin merkeziliğini ve alansallığını simgeleyen devletin egemenlik konumu, diğer aktörlerden farklı olarak, devlet iktidarının sadece dönüştürme yetisi değil aynı zamanda “dönüştürme hakkı” olarak da hareket ettiğini nitelemektedir. Devlet için iktidar, sadece bir yeti (capacity) değil, fakat bir “hak”tır (right): *Devletin yasa yapma ve uygulama hakkı temelinde, toplumsal ilişkileri dönüştürme, toplumsal aktörlerin hareketlerini sınırlama ve siyaset eylemi üzerine ontolojik sınırlar çizme eylemi, bize devlet iktidarının ikinci-yüzünü gösterir ve burada, yani egemenlik alanında devlet iktidarı özgüllük kazanır.*

Devlet iktidarının bu iki-boyutlu yapısı, diğer bir deyişle devletin toplumsal ilişkileri dönüştürme “yeti”sini ve “hak”kını eş-zamanlı olarak egzersiz etmesi, bize aynı zamanda, modernite içinde siyasal olan ile toplumsal olan arasındaki ilişkinin çok-boyutlu ve karmaşık niteliğini de göstermektedir. Modernite içinde devlete endekslenmiş siyasal alan toplumsalla karşılıklı ilişkisini sadece liberal ve Marksist söylemlerin varsaydığı biçimde “içeriye” dönük, ulusal düzeyde sınıflarla ve vatandaşlarla bağlantılı bir otorite/egemenlik ilişkisi olarak kurmamaktadır. Aynı zamanda, devletin jeopolitik/siyasal özne konumu temelinde, siyasal olanın toplumsalı kapsaması ve belli sınırlar içinde çerçevelemesi “dışa” dönük, devlet iktidarının temel kaynaklarından biri olan egemenlik söylemi temelinde olmaktadır. Bu bağlamda önemle altı çizilmesi gereken nokta şudur: Egemenlik söylemi temelinde, devlet modernite içinde sosyolojik/kültürel bir olgu olarak düşünülen toplumsal olanı “alansal ve ulusal” bir olgu olarak yeniden kurmakta ve modern toplumun aynı zamanda ve öncelikle “ulusal ve alansal” bir toplum olduğu kurgusunu “tartışılmaz bir veri” olarak toplumsal ve siyasal aktörlerin siyaset yapma eylemleri üzerine empoze etmektedir. İşte tam da bu noktada, devlet bekası olgusu siyasal bir ideolojiye dönüşmektedir.

Bu noktada iki sonuç ortaya çıkmaktadır: Birincisi, Rob Walker’ın vurguladığı gibi, modernite içinde toplumu “bir kurucu bütünlük ya da devletle ulus arasında bütünleşmiş bir totalite” olarak düşünmek ve toplumsal ilişkileri bu temelde açıklamak, “modern toplum=ulusal/alansal toplum” formülasyonu üzerine kurur ve bu formülasyon içinde devlet egemenliği söylemini “verili bir olgu/gerçeklik” olarak taşımaktadır.¹⁵ Bu da bize, bir jeopolitik

¹⁴İktidar söylemleri için önemli çalışmalar, Hindess, B., *Discourses of Power*, Lukes, S., *Power*, Macmillan, London, 1975, Clegg, S., *Frameworks of Power*, Sage, London, 1989, ve Dean, M., *Governmentality*, Sage, London, 1999.

¹⁵Walker, R. J. B., *Inside/Outside*, Cambridge, Cambridge University Press, 1992.

özne olarak devletin modernitenin temel kurucu öğelerinden biri olduğunu göstermektedir. İkinci olarak, devlet egemenliği söylemi, modernite içinde hem modernite savunucularının hem de modernite eleştirilerinin toplumu anlama ve alternatif toplum vizyonu yaratma eylemlerinin düşünsel sınırlarını çizmektedir. Bu bağlamda, William Connolly'nin belirttiği gibi, liberal söylem demokrasi anlayışını kurarken, bir taraftan bireye öncüllük verir, ama diğer taraftan da bu öncüllüğü toplumun alansal kurulmuşluğu ilkesi temelinde sınırlar. Liberal demokrasi, bu nedenle de, somut düzeyde, devleti bireye öncülleştiren "alansal bir demokrasi" olarak hareket etmektedir.¹⁶

Bu bağlamda ve sonuçla, şu önermeyi yapabiliriz: *modernite içinde siyasal olanın devletle endeksli niteliği, devlet iktidarının toplumsal ilişkiler üzerinde hegemonyasını ve meşruiyetini kuran "egemenlik söylemi"yle gerçekleştiği ölçüde, devlet-toplum/birey ilişkilerini tarihsel, ilişkisel, bağlamsal ve söylemsel kurulmuş çok-boyutlu bir "ilişkiler dizimi" olarak düşünmek, moderniteyi anlamamız ve devlet-iktidar-meşruiyet bağlantısını eleştirel bir yoldan çözümlememiz için önemli bir açılım sağlayacaktır.* Ve bu eleştirel çözümleme bize devletçi ve neo-liberal demokratlık söylemlerinin kurdukları tartışma alanının gerisinde bir "düşünme ve tartışma mekanı"nı sunduğu sürece, hem devleti sorunsallaştırmamıza, hem de demokratikleşme sürecine anlamlı bir katkıda bulunacaktır.

¹⁶Connolly, W., *Identity/Difference*, Cornell University Press, Ithaca, 1992.

HUKUK DEVLETİ VE ENTELLEKTÜEL

Etyen Mahçupyan

Küreselleşme bugüne kadar daha çok ekonomi, siyaset ve popüler kültür alanında yarattığı etkiler açısından tartışıldı. Demokrasinin yaygınlaşması yanında fakirleşmeye, kültürel kimliklerin bir tepki olarak anlamlı hale gelmesine yol açan kimliksel standartlaşmaya dikkat çekildi. Ancak ilginç bir şekilde bu analizleri yapanlar kendilerini pek seyrek olarak işe kattılar. Diğer bir deyişle sanki kendilerini her şeyin dışında durabilen bir gözlemci gibi varsaydılar. Küreselleşme kendisine bütün bir dünyayı nesne olarak alırken, sanki entellektüelleri bunun dışında bırakmıştı.

Oysa küreselleşmenin Batı'dan yola çıktığı düşünülürse, söz konusu standartlaşmanın özellikle Doğu'daki entellektüeli aşılması zor ikilemlere sevkedeceği açıktı. Batı'nın entellektüeli avantajlı bir konumda, çünkü başlı başına bir 'özne' haline gelen küreselleşme söz konusu entellektüeli de kuşatıyor; ve entellektüel kendisini aşan bu özneyi yadırgamıyor. Çünkü küreselleşmenin taşıdığı normlar ve değerler ile Batılı entellektüelin norm ve değerleri arasında temel bir çelişki bulunmuyor. Böylece Batılı entellektüel kendisini 'özne' olarak algılamayı sürdürüyor ve kendi dışındaki tüm dünyayı hiçbir zihinsel sorunsal yaşamadan 'nesneleştiriyor'.

Ancak iş bize gelince durum epeyce farklı. Çünkü Batı ile aramızda temel bir zihniyet farklılığı var; ve birçok insanın gözlem veya öngörüsünün aksine bu farklılık giderek açılıyor. Batının zihinsel dünyası son çeyrek asır içinde otoriter zihniyeti mahkûm edecek tohumları ekmekle meşgul. Batının gele-

cekteki zihniyet dünyasının relativist ve demokrat zihniyetlerin eklemleşmesiyle oluşacağı artık apaçık gözüküyor. Tüm resmi metinler insan haklarından, federal yapılardan, katılımdan ve temel özgürlüklerden söz ediyor. Ulus-devletlerin tarih önünde günah çıkarttıkları ve kendilerini arındırmaya çalıştıkları bir zaman aralığından geçiyoruz. Aynı nedenle ‘temiz toplum’ hayali ön plana çıkıyor ve yolsuzlukla mücadele her hükümetin ana ahlaki ölçütlerinden biri olarak kabul görüyor.

Dolayısıyla Batı dünyası geleceğin zihniyet dünyasını kabullenirken, kendi kamusal sistemini de bu mantığa göre yeniden biçimlendiriyor. Buna karşılık bizde bu tür bir bilinçten bahsetmek mümkün değil, çünkü bu tahminlerin çok üzerinde zihinsel bir sarsıntıyı ima ediyor. Düşünün ki biz henüz modernleşmenin temel zihni ayağı olan relativizmi bile benimsemiş değiliz. Birey kavramı ve ona dayanan bir özgürlük tanımından bizim fazla bir şey anladığımız söylenemez. Modernleşmeyi sadece ataerkilliğin ve dinin ‘geriletilmesi’ olarak algıladığımız için, bizim modernliğimiz otoriter zihniyet içinde yoğrulmuş durumda.

Batının da son dönemlere kadar otoriter zihniyeti relativizme destek alması işimizi kolaylaştırmış, kendimizi zaman zaman Batılı saymamıza neden olmuştu. Hatta Batı dünyasının bazı dönemlerinde onların da bize benzediği gözleminden hareketle belki fazlasıyla rahatlamıştık. Ne var ki bugün Batıda mahkum olmaya itilen otoriter zihniyet, bizim resmi anlam dünyamızın da tanımlayıcı unsuru. Bu nedenle Batıda otoriterliğin gerilemesi Türkiye’nin zihinsel açıdan Batıdan daha da uzaklaşmasını ifade ediyor.

Üstelik bu süreç küreselleşme altında, yani maddi varlıkların bütün yaşam biçimlerini ortak tüketim kalıplarına göre standardize ettiği bir dönemde gerçekleşmekte. Diğer bir deyişle bizler bir yandan Batılı gibi yaşamaya yaklaşıırken, aynı anda da Batılı gibi düşünmekten uzaklaşıyoruz. Doğal olarak bu gerilimle yüzleşecek olanlar entellektüeller olacak, çünkü ‘düşünmelerini’ beklediğimiz insanlar onlar.

Bu gerilim o denli sarsıcı olabilecek ki, muhtemelen entellektüellerimizin bir bölümü düşünmekten vazgeçecek. Geride kalacak olanlar ise karşılarında kimliksel olarak çözmeleri gereken bir sorun bulacaklar: Entellektüelin bakışı kaçınılmaz olarak evrenselin içinden ürer; ama eğer entellektüel egemen kültürel kimliğin parçası değilse, ‘doğru’ arayışının evrensel değerlerin dışına kayma durumu ortaya çıkar. Çünkü entellektüelin içinde bulunduğu kültürün talep ettiği gelişme önerisiyle, aynı alandaki evrensel bakışın çelişme ihtimali yüksektir. Bunun nedeni bizler için evrensel ile yerel olanın farklı zihniyetler içinde şekillenmiş olmasıdır.

Böylece entellektüel iki farklı değerler kümesi ile karşı karşıya kalır: Bir yandan evrensel değerlerden hareketle üretilen felsefi bakışlara ve siyasi

önermelere doğru kayar; öte yandan ise kendi ülkesinin somut kültürel ve siyasi gerçeğinden hareketle, farklı bakış ve önermelere kapı açar. Evrensel-yerel ikilemi açısından bu tesbitin her zaman doğru olduğu söylenebilse de, zihniyet farklılığının bir tür kopukluğa dönüştüğü dönemlerde bu gerilim kimliksel kırılmalara neden olacak bir siyasi anlam yüklenmeye başlar.

Bütün bu dış cereyanlar altında bugün Türkiye bir 'hukuk devleti' tartışması yaşıyor ve her kanattan aydınlarımız bu fikre destek veriyor. Söz konusu kavram Batıda da mevcut ve orada da entellektüeller kamu otoritesinin kendisini hukukla bağlaması ve denetlenmesi anlamında 'hukuk devletini' savunuyorlar. Ne var ki bu geniş aydın grubu sonuçta, yani değerlerin içeriği açısından hiç de aynı şeyi savunmuş olmuyor. Çünkü Batıdaki ve bizdeki hukuk aynı değil. Aradaki zihniyet farkı hukuka da işleyerek şekilsel, yani yasa maddeleri olarak benzese de, felsefesi açısından farklı hukuksal anlam dünyaları üretmiş durumda.

Türkiye'deki aydın, devletin kendi yarattığı hukuk sisteminin bağlayıcılığını kabul etmesini; bu anlamda hukukun üstünlüğünün temel bir norm olarak yerleşmesini savunuyor. Buna karşı çıkan ve 'devletin bekası' ya da 'milli menfaatler' türünden ölçütlerle pragmatik bir devletçiliği savunanlar haklı olarak hor görülüyor. Devletçi bakışın sözcülerinin son derece kaba ve düzeysiz bir muhakeme yürütmeleri ve hatta bunu etik kaygulardan azade biçimde yapmaları; aydınların bu değerlendirmeyi daha da kolaylıkla yapmalarına neden oluyor.

Ancak gözden kaçmaması gereken nokta devletçi aydınlarla otoriter ulus-devlet modelinin ideolojisi arasında doğal bir geçiş bulunduğu; ve 'devletin bekasının' hukuktan üstün tutulmasının ardında iç tutarlılığı olan bir zihni tavrın yattığıdır. Üstelik ulus-devlet çevresinde biçimlenen bu ideolojik tavır da 'modern'dir; çünkü modernlik de farklı zihniyetler içinde üretilebilen bir konumdur. Dolayısıyla evrensel kayguları ön plana alan aydınlarla, devletçiliğin sözcülerini ayıran ölçüt modernlik değil, zihniyettir. Diğer taraftan bunlar basitçe 'iyi' ve 'kötü' zihniyetler de değildir, çünkü farklı zihniyetleri 'dışardan' nesnel olarak yargılamanın da güçlü bir rasyoneli yoktur. Aydınlar devletçi kesimin zihni tavrına katılmayabilir; söz konusu zihniyetin sözcülerini düzeysiz bulabilirler; ancak bir entellektüelin bunun dışına çıkarak kendi zihniyetinin görece konumunun idraki içinde bakması beklenir.

Böyle bakıldığında farklı zihniyetler arasında hukuk tartışmasının fazla bir anlamı olmayabileceğini kabul etmek gerekmektedir. Çünkü zihniyetler arası entellektüel ve siyasi mücadelelerin hukuku olamaz. Her zihniyet kendi hukuk normlarını yaratırken, hukuk ile siyaset, hukuk ile kurumsal yapı arasındaki değer yargılarını da oluşturur ve bunları ilkeselleştirir. Dolayısıyla zihniyetler arası hukuksal bir köprü ancak karşılıklı istek ve iradeyle oluşa-

bilir. Ya da iki farklı zihniyet eklemlenmesi arasındaki ortaklık alanlarına dayanmak gerekir. Bu ortaklık alanları tarihsel süreç içinde veya ideolojik olarak kurulmuş olabilir; ama her iki durumda da bir kültürden diğerine gidecek hukuksal normu anlamlı kılar.

Türkiye'nin eksik modernleşmesi, gene de böyle bir hukuksal köprüyü mümkün kılmaktaydı. Son 20 yıl içinde yaşananlar bu köprüyü 'doğal' olmaktan çıkardı. Önümüzdeki yıllar ise böyle bir köprünün olmadığı ama küreselleşme nedeniyle itiraf edilemediği bir döneme işaret ediyor. Diğer bir deyişle Türkiye'deki hukuk anlayışı ve sistemi giderek bir anomali haline gelecek; ancak devlet bu durumu muhafaza etmeyi birincil mesele olarak algılayacak. Öte yandan söz konusu otoriter hukuk anlayışını günümüz dünyasında savunmak mümkün olmadığı için de, bir dizi rötuşla sistemin özünü sürdürme yoluna gidilecek.

Böylece ortaya ironik bir durum çıkacak: Devlet giderek hukukun üstünlüğünü kabullenecek, ama bu zaten onun onayladığı bir hukuk olacak. Hukuk devleti bir zihniyet değişimini değil, otoriter zihniyet içinde bir yumuşamayla birlikte meşrulaşmayı getirecek. Entellektüellerin talebi yerine gelmiş olacak, ancak bu talep katlanılabilir bir otoriter devlet yaratmaktan öte gitmiş olmayacak.

Bu açıdan bakıldığında kaba ve düzeysiz devletçi misyonerlerin, evrensel değerleri savunan entellektüellere nazaran pragmatik açıdan daha tutarlı ve başarılı olacaklarını tahmin etmek zor gözüküyor. Devletçi bakış bir miktar ödün verecek ama hem onlar için ödün vermek ahlaki bir handikap oluşturmayacak, hem de bu sayede ideolojik çerçeve korunmuş olacak. Buna karşılık entellektüeller, önlerinde daha çok uzun bir tarih olduğunun bir kez daha keşfiyle belki de depresif bir döneme girecekler; kendilerini aldatılmış ve alet edilmiş hissedecekler.

Hukuk devleti için mücadele kendi başına kaldığı, siyaseti salt bu çabanın içinde tanımladığı sürece 'liberal' bir mücadele olarak kalacak; ve hiçbir gerçek dönüşüme yol açmayacak. Evrensellik kendi devleti karşısında Batılı entellektüelin savunduğu tezin aynının savunulmasıyla sonuçlandığı ölçüde; Türkiye'nin epeyce yerel özellikler arz eden hukuk meselesine istenilen çözümü getirmeyecek.

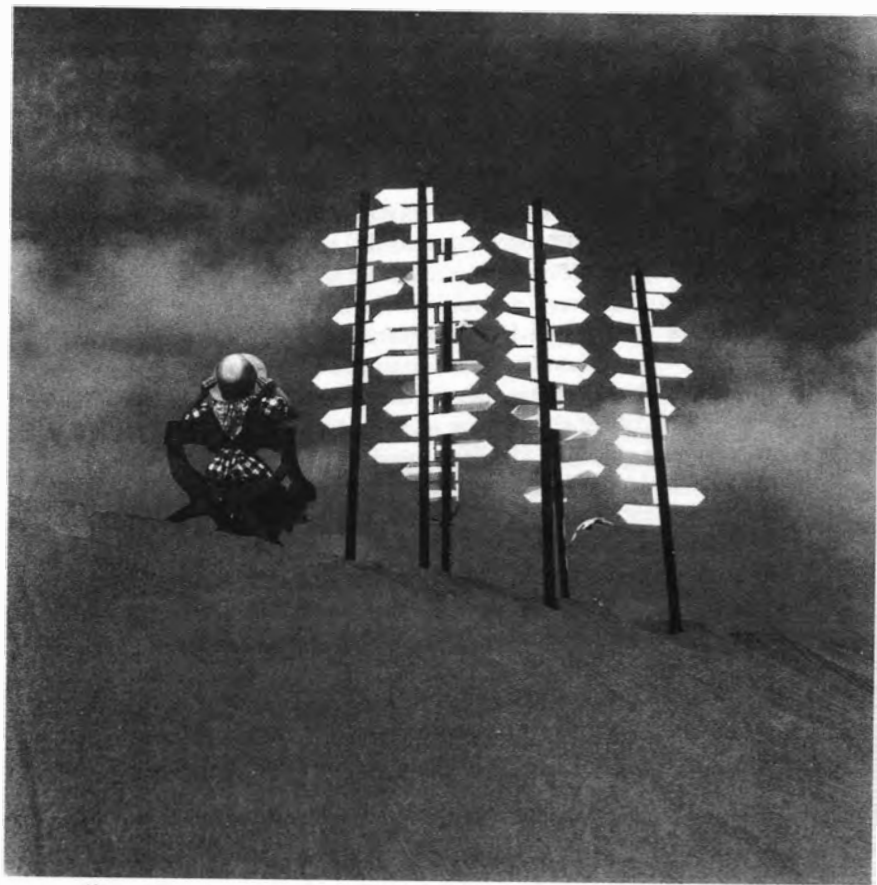
Dolayısıyla Doğulu entellektüelin kendisini Batıdaki hemcinsinden ayırmasını gerektiren farklı bir meseleyle karşı karşıya olduğunu içselleştirmesi gerekiyor. Türkiye'de mesele sadece devletin kendisini hukuk dışı tutması değil; aynı derecede önemli olarak, genel hukuk anlayışının demokratlaşması gereği. Bu nedenle de hukuk devleti için verilen mücadelenin, hukukun demokratlaşması için verilecek mücadele ile bütünleşmesi gerekiyor. Demokratlaşma ise, Batının çizdiği çerçevenin dışına taşan bir alanı ilgilendiriyor.

Önümüzdeki dönemde bazı yasaların değişmesi, hukuk mekanizmasının Batıya adapte edilmesi; Batının taleplerini karşılama da, gerçek bir demokratlaşmayı ifade etmeyecek. Çünkü hukuk sisteminin ardında yatan zihniyet belirleyiciliğini aynen sürdürecektir.

Bu nedenle Türkiye'deki entellektüelin sadece evrensel normların değil, yerel zihniyetin kırılmasına yönelik çabaların da taşıyıcısı olması gerekiyor. Ne var ki bu çok hassas bir denge ve bizlerden pek de alışık olmadığımız bir gayret talep ediyor. Birincisi, söz konusu iki mücadele çizgisini bütünleştiren bir ideolojik yapının üretilmesi gerekiyor. Üstelik bu noktada gözümüzü Batıya çevirmenin de yararı yok, çünkü sorunlarımız benzeşmiyor. İkincisi ise, mücadelenin entellektüel boyutun dışına çıkarak siyasallaşması; daha doğrusu siyasete taşan bir entellektüelliğin yaratılması gerekiyor. Bunun anlamı, felsefi bir temelden hareketle yürütülecek ve sivil itaatsizliği de kapsayacak eylemlerle; var olan hukuk anlayışının deşifre edilmesidir.

Devletin ve onun sözcülerinin karşısında, entellektüel çabayı liberalizmin içine sıkıştırmak; sistemin bağımsızlık kazanmasını ifade edecektir. Kabuğunu kıramayan bir entellektüellik, otoriter zihniyetin kendisine meşru bir zemin yaratacak adımlarla yetinmesine neden olacaktır. Türkiye'nin aydınlarının hukuk sistemi ve devlet üzerinde etkili olmaları ise, her şeyden önce kendi zihniyetlerini ne denli değiştirebildikleri ile bağlantılıdır. Herkesin diline yerleşmiş gözüken demokratlaşmanın becerilmesi, öncelikle aydınların demokratlığına ve bu tutumu siyasete yansıtmalarına bağlıdır.

Zihniyet açısından Türkiye'nin yerel meselesi, evrensel temalara feda edilemeyecek kadar önemlidir. Ve zaman esas meselenin 'hukuk devleti'nden ziyade, hukuk zihniyeti olduğunu; hukuk içinde tanımlanan meşruiyet bir yana, esas 'hukukun meşruiyeti'nin irdelenmesi gerektiğini fazla uzak olmayan bir gelecekte önümüze koyacaktır.



“Yasa Bize Yön Verebilir mi?”

Fotoğraf: Cem Turgay, Hazırlayan: Engin Özendes. Türkiye’de Fotoğraf, Tarih Vakfı, İstanbul, 1999.

TÜRK TARİHİNDE TÜRE VE YASA GELENEĞİ

Halil İnalçık*

Orta Asya'da, 1071 'de Türk Karahanlı hükümdarı için yazılmış bir siyaset kitabında, *Kutadgu Bilig*'de eski İran ve Türk devlet anlayışı bir arada incelenmiştir (bkz. H. İnalçık, *Kutadgu Bilig*'de Türk ve İran Siyaset Nazariye ve Gelenekleri). Eseri yazan Yusuf Hâs Hâcib, hükümdar ve kanun kavramlarını şu formülde özetlemiştir: “Ülkeyi elde tutmak için çok asker ve ordu lâzımdır, askeri beslemek için de çok mal ve servete ihtiyâç vardır, bu malı elde etmek için halkın zengin olması gerektir. Halkın zengin olması için de doğru kanunlar konulmalıdır. Bunlardan biri ihmal edilirse dördü de kalır. Dördü birden ihmal edilirse beylik çözülmeye yüz tutar”.

Yusuf Hâs Hâcib'in eserinde bu siyaset görüşü hâkimdir. Çeşitli yerlerde bu fikre döner ve başka başka biçimlerde açıklamaya çalışır. Meselâ: “Halk zenginleşti ve memleket nizama girdi; halk hükümdara dualar etti. Halk kurtuldu ve zahmet denilen şey ortadan kalktı. Kuzu ile kurt birlikte yaşamaya başladı... Bir müddet böyle huzur ve âsâyiş içinde geçti, halkın ve memleketin her işi yoluna girdi. Memlekette yeni şehir ve kasabalar çoğaldı. Hükümdarın hazinesi altın ve gümüş ile doldu. Hükümdar rahat etti ve huzura kavuştu; şöhreti ve nüfuzu dünyaya yayıldı” (beyit 1039-1044). “Ey hâkim! Memlekette uzun müddet hüküm sürmek istersen, kanunu doğru yürütmeli ve halkı korumalısın. Kanun ile ülke genişler ve dünya düzene girer, zulüm ile ülke eksilir ve dünya bozulur. Zâlim, zulmü ile bir çok sarayları harab

* Prof. Dr. Halil İnalçık, Bilkent Üniversitesi, Tarih Bölümü,

etmiş ve sonunda kendisi açlıktan ölmüştür” (b. 2033-2035). Bu ideal devletin dayandığı kilit kavram adâlettir.

1. Para ayarını temiz tutmalı, 2. Halkı âdil kanunlarla idare etmeli ve kuvvetlinin zayıfı hükmü altına almasına meydan vermemeli, 3. Haydutları ortadan kaldırmalı, 4. Yolları açık ve emin tutmalı, 5. Herkese mertebesine göre muâmele etmeli.

Yine Sâsâni geleneğini yansıtan ve Ardaşîr b. Bâbek çağına atfolunan bir risâlede de hükümdarın görevleri: “Adl göstererek raiyyetin durumunun iyiye götürülmesi, yolların emniyeti, raiyyetin evinin barkının korunması ve zâlimlerin elinin ondan uzaklaştırılması” şeklinde sıralanır. Çoğunlukla Eski İran devlet geleneklerini yansıtan Nizâm’ül-Mülk’ün *Siyâsetnâme*’sinde (ilk üç fasıl) hükümdarın vazifeleri; âsileri cezalandırıp itaat altına sokmak, her hizmet sahibini kendi yeterliliğine göre yerine ve mertebesine getirmek, adâlet ile reâyânın huzurunu sağlamak, kanallar, köprüler yaparak, yeni köyler ve şehirler kurarak memleketi kalkındırmaktır. Hükümdarın başta gelen vazifesi, haftanın belli günlerinde bizzat reâyânın şikâyetlerini dinleyip doğrudan doğruya adâleti yerine getirmektir. Kamu düzeni herkese derecesine göre muâmele etmek, “herkesi kendi menziletine koymak”, sınıflar düzenini muhafaza etmekle ilgili olup bu çeşit nasihatnâmelerde daima zikrolunur.

Hükümdarın mutlak hâkimiyetine dayanan Osmanlı patrimoniyal devlet sisteminde, otorite sahibinin halka adâleti, kuvvetlinin zayıfa zulmünü ve yolsuzluklarını önleme anlamında anlaşılan bir adâlet, hükümdarın en önemli görevi sayılır. Sâsânîlerde ve daha sonra İslâm devletlerinde büyük divan tertibi ve hükümdarın bizzat tebaanın şikâyetlerini dinleyerek hüküm vermesi bu aslî görevin yerine getirilmesi içindir. Mezâlim Dîvânı, Dârü’l-’adl veya Dîvân-i Âlî adıyla anılan bu divana herkes gelip şikâyet sunabilirdi.

Sâsânîlerde her ayın ilk haftasında raiyyetten herhangi bir kimse divana gelmek ve doğrudan doğruya hükümdara şikâyetini bildirmek hakkına sahipti.

Nizâmü’l-Mülk, *Siyâsetnâme*’de bu âdetin gerçek gayesini açıklar. Padişahlar haftada iki gün mutlaka doğrudan doğruya halkın şikâyetlerini (mezâlim) dinlerler ve hakkı yerine getirirler. Böylece, memleketin her yerinde zâlimler şikâyet korkusuyla kötülük yapmaktan çekinirler. Şikâyetler, genellikle Padişah adına otorite icra edenlerin yolsuzluklarına karşıdır. Hatta, doğrudan doğruya Padişahın bir emri, bir kanun veya nizam aleyhinde de şikâyetle bulunulabilir. Hükümdarın hükmü süratle verilmeli, son ve kesin olmalıdır. Şikâyet dinleme, hükümdarın her şeyin üstünde olan mutlak otoritesini göstermeye araç olur. Böylece yüksek divan, hükümdarın adâlet ve hâkimiyetinin en yüksek derecede ortaya çıktığı bir yerdir ve Doğu devletinin nite-

liğini en belirli şekilde ortaya koyan bir kurumdur. Bütün İslâm devletlerinde, Sâsânîlerde olduğu gibi, bu müesseseye birinci derecede önem verilmiştir. Kutadgu Bilig’de adâlet, geleneksel İran-İslâm devletlerinde olduğu şekliyle ve aynı önemle belirtilir (özellikle Kün-Togdı’nın adâletin ne olduğu hakkında XVIII. fasıl, beyit 792-822). Beg der ki: “Taht üç ayak üzerindedir, hiçbir tarafa eğilmez. ‘Hareketim ve sözüm bütün halk için aynıdır’. ‘Ben işleri doğruluk (könilik) ile hallederim; insanları bey veya kul olarak ayırmam.. Ben işleri bıçak gibi keser atarım, hak arayan kimsenin işini uzatmam’. Zulme uğrayarak kapıma gelen ve adâleti bulan kimse benden tatlı tatlı ayrılır. Benim sertliğim zalimler içindir. Kanun karşısında herkes eşittir.” (b. 812: törü bulsa mindin kapugka kelip, burada kapu Osmanlılarda kullanıldığı gibi, hükümdarın hükümet işlerine, başkanlık ettiği yer, yani divandır).

Kutadgu Bilig’de devlet anlayışının, siyaset ve ahlâk kurallarının geniş ölçüde Hint-İran kaynaklarına dayandığına kuşku yoktur. Bu kavramlar bütün müslüman milletlerin ortak kültür mirası haline gelmiştir. Yusuf Hâs Hâcib’in X-XI. yüzyılda Doğu İran’da ve Maverâünnehir’de kuvvetle canlanmış olan eski İran geleneklerini ve buna dair eserleri tanımış olması doğaldır. Merkezleri Balasagun ve Kaşgar bölgesinde X. yüzyıl ortalarında İslâmiyeti kabul etmiş olan Karahanlılar, bu asrın sonlarında kuvvetli İran ananelerini yaşatan Müslüman Sâmânîlerden Maverâünnehr bölgesini zaptettiler.

Karahanlılar, İslâm kültür dairesine girmiş olmakla beraber, menşede doğularındaki yüksek Uygur kültürüne de bağlı idiler.

Kutadgu Bilig’de adetleri sayılı İslâmî-İranî terimler hariç, bu soyut konuyu işlemek için kullanılan dil tamamiyle Türkçedir. R. R. Arat’ın belirttiği gibi, bu yüksek Türkçe kuşkusuz Uygur sahasında işlenmiş Türkçe idi. Yusuf’un, aynı zamanda Uygurların Burkancılık (Budizm) kültür ve felsefesine yabancı olmadığını gösteren izler vardır. Onun, Sanskritçeden Türkçeye çevrilmiş eserleri, bu arada siyaset kitaplarını görmüş olması uzak bir olasılık değildir. Hint siyaset görüşleri, İran yoluyla olduğu gibi, Uygur yoluyla da alınmış olabilir.

Kadim Hint-İran devlet görüşüne karşı Kutadgu Bilig, iyi bir devlet idaresinde devlet yasasını, herşeyin üstünde sayan Türk devlet geleneğini belirtir.

Yusuf bir taraftan Anûşîrevân’ı örnek gösterirken, öbür taraftan da bir takım Türk uluslarının adlarını anarak onların gelenek ve inançlarını aktarmaktadır. Ayrıca, bir çok Türk atasözleriyle düşüncelerini destekler. Türk devlet geleneğini her şeyin üstünde tuttuğunu şu sözleri ortaya koyar (b. 276):

Körü barsa emdi bu türk begleri

Ajun beglerinde bular yigleri

İran devlet geleneğinde, her şeyin üstünde hükümdarın mutlak otoritesi vardır. Hatta bu otorite kanunun üzerindedir. Bu sınırsız otoriteyi yalnız adâlet düşüncesi sınırlar. İran pendnâmelerinin çoğunda adâletin de, yine hükümdarın çıkarını göz önünde tutan pragmatik bir gayeye hizmet ettiği açıktır. Adâletin yerine getirilmesi, tamamiyle hükümdarın bir bağışlama hakkıdır. Onun mutlak otoritesini sınırlayan objektif kurallar şeklinde maddeleşmemiştir. Adâlet, büyük divanda hükümdarın bir lûtf ve ihsanı şeklinde ortaya çıkar. Eski İran Sâsânî döneminde pendnâmeleri yazarlar, adâletin garantisi olarak hükümdarın âdil olması, insaf ve hilm sahibi bulunması gibi moral prensiplere dayanmaktan başka yol bulamamışlardır.

Kutadgu Bilig’de İranî devlet ve hâkimiyet anlayışı yanında kuvvetle belirtilen bir nokta, hâkimiyetin törüden (kanun ve nizam) ayrılmaması, hatta hâkimiyetin bizzat törü ve kut’dan ibaret olduğu görüşüdür.

“Bu Kün-Togdu dediğim doğrudan doğruya kanundur” (b. 355).

“Beylik kanun ile ayakta durur” (Törü birle beglik turur ol örü).

Yusuf, hükümdara “Ey aziz kut, ey iyi törü” diye hitab eder.

“Bir memleketin bağı ve kilidi iki şeyden ibarettir: biri ihtiyatlılık biri kanun; bunlar esastır” (biri saklık ol bir törü il köki) (b. 2015).

“Bey mülkünü ve halkını kanun yolu ile nizam altında bulundurur” (törü birle tüzse ili budnını) (b. 286).

Âdil kanunlar koyma ve onları tarafsızlıkla uygulama yoluyla bir, bir hükümdar uzun süre egemenliğini koruyabilir.

Bir Kagan, özellikle devlet kurucu Türk kaganı, mutlaka bir törü koymalıdır. Yazıcızâde Selçuknâme’de Oğuz Han’ın “vasiyyet edip türe (töre) koyduğunu” anlatır. Orhon âbidelerine göre, Kök Türk devletinin kurucusu Bumin Kagan tahta oturunca “Türk milletinin ülkesini, törüsünü edivermiş, tanzim edivermiş”, ondan sonra dört tarafa hâkimiyetini yaymış ve imparatorluğu kurmuştur (H.N. Orkun neşri, Eski Türk Yazıtları, I, Ankara 1936, D.I, D. II). Bir ara çökmüş olan devlet yeniden bağımsızlık mücadelesine girdiği zaman, Elteriş Kagan “Türk türesi bozulmuş olan milleti ecdadının türesince vücuda getirmiş, harekete getirmiş” (budunıg türk törüsün içgımiş, budunıg eçüm apam törüsine yaratmış, başgurmuş, ID 13, II D 12, I D 14).

Bilge Kagan devletin gücünü anlatırken “böyle kazanılmış, tanzim edilmiş ülkemiz, törümüz var idi” (I D 22) der. Kitabede şu ünlü parçada, “yukarıda Tanrı basmasa aşağıda yer delinmese, Türk milleti ülkeni törünü kim bozar” denmektedir (I D 22). Törü’nün temel kuralları, Orta Asya toplumunda sosyal siyasî düzende hâkim örfî hukuktur, yosun’dur. Fakat yosun, kurucu Kagan’ın iradesi ile törü halini alır. Kagan, kendi emirlerini ona ekler ve ili yeni düzenine koyar. Törü, hükümdarı bağlayan objektif hukuk kuralları-

nın tümüdür. Türk devlet geleneğinde törünün o kadar önemli bir yer tutması, onun kabileler arasında çok titiz bir şekilde gözetilen örfi hukuka dayanmasından ileri gelmiş olmalıdır. Büyük Selçuklu hükümdarlarının İran'a hâkim olduktan sonra İran kisrâları tipinde bir hükümdar anlayışını benimsemeleri ve Oğuz kabilelerinin taassubla bağlı oldukları törü'ye aykırı hareket etmeleri, bu kabilelerle Selçuk hükümdarları arasındaki anlaşmazlıkların gerçek sebeplerinden biri ve başlıcası olabilir.

Cengiz Han Yasa'sı, temelde Türk devletlerindeki törüden başka bir şey değildir ve Yasa hakkında bildiklerimizi törü üzerine genişletebiliriz.

Törü'nün devlet içindeki üstün yerini Yusuf şu beyitte kuvvetle belirtir:

“Beylik iyi bir şeydir. Fakat daha iyi olan kanundur ve onu doğru tatbik etmek lâzımdır” (idi edgü beglik takı edgürek: törü ol anı tüz yoritgu kerek) (b. 454).

Devlet kurucu belli başlı Türk hükümdarlarının bir kanunnâme çıkarmış olması bir raslantı değildir. Eski Türk geleneklerini kuvvetle yansıtan eski Osmanlı rivâyetlerine göre, Osman Gazi bağımsızlığını ilân ettikten sonra kanunlar koymuştur. Osmanlı imparatorluğunun gerçek kurucusu Fâtih Sultan Mehmed biri reâyâ için, diğeri devlet teşkilâtı için iki kanunnâme çıkarmıştır. Nihayet, imparatorluğu bir cihan imparatorluğu durumuna getiren Kanunî Süleyman bir kanunnâme yaymıştır. Bu kanunnâmeler, sırf sultanın iradesine dayanan kanunlar mecmuası, yasadır ve Şerî'atle bir ilgisi yoktur; başka deyimle, ancak Türk devlet geleneğinin bir uzantısı sayılmalıdır.

Kutadgu Bilig'de bu köklü Türk devlet anlayışı, İran devlet anlayışındaki adâlet kavramını hayli değiştirmiştir: Adâlet, hükümdarın bir bağışlama fiili değil, törünün doğru ve tarafsız bir şekilde uygulanmasıdır.

Kutadgu Bilig'de Türk devlet geleneğini yansıtan ikinci esas, halka karşı hükümdarın ödevleri sayılırken ortaya çıkar. Yukarıda belirttiğimiz gibi, Yusuf, İran devlet geleneğini izlediği yerlerde mal ve hazine toplamanın önemi üzerinde durur: Hazine egemenliğin temelidir. (özellikle b. 545-5464). Bunu söyleyen Beg'e karşı Ögdülmiş şunları söyler:

“Hazinesi aç ve servet dağıt. Adamlarını sevindir, onlar senin her arzunu yerine getirirler... Adamların çok ve kalabalık olsun, asker çok olunca gaza yapar hazineni doldurursun” (b. 5479-90). “Beyler cömert olursa adları dünyaya yayılır... Etrafına üşüşerek asker toplanır ve ordu olur, asker ve ordu ile insan dileğine kavuşur. Cömert ol, bağışla, yedir içir... Dünya hâkimi bey niçin hazine toplar, asker nerede ise orada hazır hazine alır” (b. 2050-56).

Ulug-kent beyi der ki “halk mutlu olmalıdır, halkın mutlu olması için karnının doyması lâzımdır” (b. 5353-55). Zira “Kara budunun kaygısı hep karnıdır... Onların yiyecek ve içeceklerini eksik etme” (b. 4330, 4327).

Orhon âbidelerinde hükümdarın esas ödevi halkı, kara-budunu doyurmak ve giydirmek, onu zengin etmektir. Tahta çıkmış yeni kaganların en büyük başarısı olarak daima bu nokta belirtilir. Bilge Kagan diyor ki: “Kagan olup yoksul fakir budunu hep bir araya getirdim, fakir budunu zengin yaptım, az kavmi çok kıldım” (H.N. Orkun neşri, IC10). “Amcam Hakan (tahta) oturarak Türk milletini yüce etti, doğrulttu. Fakiri zengin kıldı, azı çok eyledi” (ID, 16, 17). “Ölecek olan milleti diriltip doğrulttum, çıplak kavmi elbiseli, fakir kavmi zengin yaptım, az kavmi çok kıldım” (I D 29).

Bu, kuşkusuz bozkırlarda kabile hayatına bağlı bir kurum olarak doğmuştur. Beyin görevi gerçek anlamda halkın karnını doyurma imkânlarını yaratmaktır. Farscaya hân-i yagmâ olarak geçen toy, Osmanlılara kadar bütün Türk devletlerinde dikkatle uygulanan vazgeçilmez bir kurumdur. Tabiatıyla İran devlet anlayışının galebe çaldığı yerlerde ve çağlarda toy daha ziyade sembolik bir anlam taşımaya başlamıştır. Fakat Orta Asya’da önemini daima korumuş görünmektedir. Bu kurumun anlamını en iyi anlatan tasvirlerden birini Nizâmü’l-Mülk’ün *Siyasetnâme*’sinde buluruz: “Pâdişahlar, sabahleyin hizmete gelen kimseler yiyecek bir şey bulsunlar diye (sarayda) zengin sofralar kurdurmak hususunda daima ihtimam göstermişlerdir. Eğer ileri gelen kimselerde hemen yemeğe oturma isteği yoksa yemeklerini zamanı gelince yemelerine mâni yoktur. Fakat sabahları muhakkak bu sofraya kurulur. Sultan Tuğrul güzel sofralar kurulması ve çeşit çeşit yiyecek konması hususunda olağanüstü dikkat ederdi. Ata binip seyre ve ava gittiği zaman gerektiği şekilde yiyecek hazırlanırdı ve kırdaki sofraya kurulduğu zaman o kadar yiyecek karşısında bütün büyükler ve emirler hayret içinde kalırlardı. Türkistan Hanları, hizmetliler yanında ve mutfakta bol yiyecek bulunmasını tamamiyle devlet düzenine ait bir iş olarak kabul ederlerdi. Semerkand’da, Uz-kend’e gittiğimiz zaman bazı gevezelerin dilinden şunu işittik ki, Cikili (Çigil)ler ve Maverâünnehir’liler daima derlermiş ki: Biz sultanın gelişinden ayrılışına kadar sofrasında bir lokma ekmeğini yemedik”.

Bu âdeti, 1330’larda İbn Battuta Kastamonu beyliğinde şöyle anlatmıştır: “Her gün ikindi namazından sonra sultanın kabul resminde bulunması âdetidir. O zaman yemek getirilir, kapılar açılır, şehirli göçebe yabancı misafir kim olursa yemeğe oturmaktan men edilmez”. Âşık Paşazâde’ye göre, Osmanlı sarayında “ikindi vakti nöbet ururlar ki, halk gelip yemek yiyeler”.

Karahanlılar devletinde olduğu gibi şehir hayatını esas alan bir devlet düzeninde Kutadgu Bilig bu müesseseye daha geniş bir anlam vermek mecburiyetinde idi. Gerçekten Yusuf, halkı zengin, orta halli ve fakir olarak üçe ayırır. Hükümdar “her şeyden evvel fıkaraı gözetmelidir”, zenginlerin yükü orta hallilere yüklenmemelidir; o zaman durumları, sarsılır, fakirleşirler. Öyle hareket etmelidir ki, fakirler orta halli, orta halliler zengin olsunlar (b.

5560-67). Böylece Yusuf, Hint-İran geleneğinde halkın zenginliğini hazinenin zenginliği şeklinde anlayan ve halkın refahına hizmet etmek lâzım geldiğini savunan fikirle Türk devlet geleneğini uzlaştırmaktadır.

ŞERİAT VE KANUN, DİN VE DEVLET

İslâmı incelerken temel olarak iki farklı yaklaşım gerçekleştirilmiştir. Dinin sıkı yorumu, yalnız Kur'an ve Sünnet'te ortaya konan İslâm'ın değişmez ve ebedî ilkelerine dayanan bir yorum önermektedir. Bu temel kaynaklardan getirilen delillerle, "hakimiyetin Allah'a ait olduğu; aslında kâinatın bir olan Allah'ın mülkü olduğu ve bu yüzden hukukun bir tek kaynağı bulunduğu" belirtilmiştir. Buna göre, Allah'ın emirleri, insan toplulukları ve devlet de dahil, bütün cihanı yönetir.

Öyle görünmektedir ki, ilk Osmanlı sultanları hukukî kurallar koyarken, hatta önemli politik kararlar alırken fakîhlere danışmışlar; daha sonra aynı amaç için *Şeyhu'l-İslâmlık* makamını kurmuşlardır. Ancak, Osmanlı tarihinin sonraki dönemlerinde, özellikle Fâtih'den sonra, yönetime ait olanlar, kanun yapma faaliyeti bakımından Sultan'a özgü sayılmıştır. Bu özel alanlarda *Şeriat*, ya da dogmatik yorum, çeşitli kamu kurumlarını açıklamakta yeterli görülmemiştir. Burada, karşı bir yöntem olarak deneysel (emprical) tarihsel yaklaşım, vazgeçilmez bir zaruret olarak kabul edilmiştir.

Genel olarak İslâm hukukunda sosyal-tarihsel yöntem, fiili şartlar ve durumlar ve belli bir kurumun ortaya çıkmasına yol açan süreçlerle ilgilidir. İslâm hukuku şeriatın kapsamını genişletirken bizzat İslâm fukahâsının, sosyal muâmelât alanında kıyas ve öteki yorumlarla emprik yönetime yabancı olmadığını belirtmek gerekir. Fıkıh, İslâm cemaatinin bir bütün olarak yanılmazlığı prensibi, yani *icmâ*'nın (concensus) uygulanması ile gelişip büyümüştür. Ondokuzuncu yüzyılda *ictihâd* kapısının açılmasını savunan ulema ve düşünürler, İslâm hukukunun bu dinamik ilkesini en geniş bir şekilde uygulamaya çabaladılar. Bilindiği üzere, özellikle *icmâ*', *istihsân* ve *istislâh* ilkelerini savunan ulema, Osmanlı'nın resmi mezhebi olan Hanefî mezhebine mensub idiler. Osmanlı fakîhi Muhammed el-Fenârî, *istislâh* ilkesini genişleten ulema arasında sayılır. İstihsâna bir misâl vermek gerekirse, Osmanlı Şeyhu'l-İslâmı Ebûssuûd, onaltıncı yüzyılda Osmanlı toplumunda yaygın olarak yerleşmiş para vakıflarını onaylamıştır. Bunu yaparken onun gerekçesi, binlerce fakir insanın, ulemanın, öğrencilerin ve imaretlerin bundan yararlandığı ve para vakfının kaldırılması halinde Müslüman toplumunun bundan büyük zarar göreceği gerekçesi idi. Böylece, toplumun faydası ilkesi, para vakıflarının şeriatca onaylanmasında kullanıldı. Oysa, Hanbeli mezhebinde bir âlim, Mehmed Birgivî, para vakıflarının ribâyâ bulaştığı ve dolayısıyla şeriate aykırı olduğu gerekçesiyle Şeyhu'l-İslâm'a şiddetle saldırdı.

Verdikleri hükümlerde ve ıslâhat tedbirlerinde çoğu Osmanlı hukukçusu ve bürokrati, toplumun ve devletin ihtiyaçlarına yanıt vermek için her zaman *istihsân* prensibine, yani Müslüman cemaatinin genel menfaati ilkesine baş vurmuştur. Kısacası, özellikle Müslüman toplumun temel ihtiyaçları söz konusu olduğunda, bizzat ulema açıkça, İslâm hukukunun bu gelişmeci ilkesine bağlı kalmıştır.

İslâm tarihinde, en azından belli bir dönemden sonra, yalnız sultanın mutlak yetkisiyle çıkarılan ve uygulanan kanunlar da mevcut olmuştur. Bağımsız bir hukuk, bağımsız bir siyasi yetkinin varlığını gerektirir. Burada İslâm için temel soru, ayrı bağımsız bir kurum olarak böyle bir siyasi otoritenin İslâm'da bir gereklilik olup olmadığıdır. Başka bir ifadeyle, temel sorun, gerçekten İslâmî emirlerin dışardan zorlayıcı bir otoriteye ihtiyaç duyup duymadığıdır. Tarihte, bir İslâm cemaatinin ve şeriat'ın, kendi siyasi otoritesi olmadan bir gayri Müslim devletin yönetiminde varlığını sürdürdüğü dönemler olmuştur. İran'da Mogol İlhanîler dönemi, Rusya ve Avrupa koloni yönetimi gibi. İslâm tarihinde bu soru, dünyevi bir gücün veya devletin var olması gerektiği şeklinde cevaplanmıştır.

Daha sonraki zamanlarda soru, İslâm ve Müslümanlar için hayatî bir önem kazanmıştır. Özellikle sünî İslâm, şifelerin ve haçlıların saldırıları altında büyük bir tehlike karşısında kalınca, güçlü bir Hilâfet, onu destekleyen güçlü bir devlet, İslâm'ın hayatta kalması için bir zorunluluk olarak kabul edilmiştir.

Ne var ki, bağımsız bir dünyevî otoritenin oluşturulması, aynı zamanda bağımsız bir kanun yapıcı otoritenin de kurulması anlamına gelmektedir. Diğer taraftan, zamanla şeriatın çözüm için bir kural koymadığı durumlar ortaya çıkmakta idi. Fetvâ kurumu, her zaman, özellikle kamu işlerinde yeterli değildi. Sultan tarafından verilen hükümler, bazen şeriatla uyumlu görünmese bile, sivil otoritenin devamı nihaî olarak Müslümanların hayrı için zorunlu kabûl edilerek bu hükümler uygulama alanına konmuştur. Bu kural-lar, tamamıyla bağımsız bir hukuk konusu olarak, şeriat ile yan yana mevcut devlet hukuku anlamına gelen *kanun* veya *zevâbit* terimleriyle adlandırılmış-tır. Tarihsel olarak, Sultanın dinî otoriteye dayanmayan bağımsız egemenli-ğinin ve bağımsız olarak kanun yapma faaliyetinin bu gelişimi, onuncu ve onbirinci yüzyıllarda İran'da Büveyhî oğullarının ve Türk Selçukluların fiilen egemen olmasıyla güç kazanmıştır. Özellikle, Selçuklu sultanının askeri-siyasi otoritesi, o zaman İslâm dünyası ve Hilâfet'in içine düştüğü anarşiden kurtarılması için hayatî bir zaruret olarak karşılanmıştır. Böylece, mutlak otorite ve adalet kavramlarına dayanan eski İran devlet anlayışı, Müslüman siyaset teorilerinde yaygın hale gelirken, güçlü Türk hanedanları devlet idaresinde fiilen bir kuvvet ayrılığı prensibi getirmişlerdir. Onlar, Orta Asya

Bozkır devletinin *beg-kagan* ve *törü-yasa* geleneklerini yürürlüğe koydular ve bunu, Orta Doğu topraklarında kurdukları devletlerde hükümdar otoritesinin temeli yaptılar. Başka bir deyişle, onuncu ve onbirinci yüzyıllarda İslâm topraklarında Türk devletlerinin kurulmasıyla beraber, devlet ve hukuk kavramı, bağımsız sivil otorite ve onun kanun koyucu gücü lehine derin bir değişiklik ortaya çıkmıştır. Türk yöneticiler, kamu otoritesi ve bu otoritenin mutlak bağımsızlığı konularında çok duyarlı idiler ve kamu yönetimini daima kendi devlet ve hukuk anlayışları doğrultusunda örgütleme hakkına sahip oldukları kanısını taşıyorlardı. Şekil bakımından yasalar, pratik alanlarda sultanın emirleri biçiminde çıkmakla beraber, teoride genel kurallar, kanun olarak yorumlandı ve zaman zaman tutucu ulemanın eleştirilerine hedef oldu (Ulug Bey'in şeriatcılar tarafından katli olayı, Osmanlılarda Kadızadeli vâizlerin sebep oldukları kargaşa); fakat genelde, şeriatın ruhuna aykırı olmadıkları iddia olundu. İslâm dünyasında Osmanlılardan önce kodifiye edilmiş bir kanun mecellesi bize ulaşmamışsa da, temel kuralları formüle eden bu gibi sultanî emirler, şeriat ile yan yana bir sivil hukuk alanı oluşturmuştur. Bu yeni eğilim al-Mâverdî (öl. 1058) gibi büyük fakîhlerin kitaplarında bir yansıma bulmuştur. Al-Mâverdî, şeriatın uygulanmasını teminat altına alan bir araç olarak ve Müslüman toplumunun iyiliği ve bekası için dinden kaynaklanmayan bir kuvvetin (kuvvatu's-saltana veya emâra) gerekliliğini belirtmiştir. O, birbirinden ayrı şeyler olarak, dinin korunması (hirâsatu'd-dîn) ve siyâsetu'd-dünyâ'dan söz etmektedir. Başka bir deyişle, burada da, İslâm'ın ve halkın hayrı prensibi (İslâmî terminoloji ile *istislâh*), bağımsız siyasi otoriteyi ve onun kural koyma gücünü geçerli kılan ilke olarak kabul edilmiştir. Aynı mantık, sultan'ın otoritesinin bağımsız niteliğini ve bağımsız kanun yapma yetkisini savunmak için Osmanlılar zamanında da tekrarlanmış, bu durumu ifade için daima "Şer' ve Kanun" ve "Dîn ü Devlet" terimleri kullanılmıştır.

Diğer taraftan, siyaset hakkındaki empirik teoriler, gayri İslâmî kaynaklara dayanan ve ahlâk ilminin bir bölümünü oluşturan siyâset-nâme, nasîhat-nâme gibi bağımsız bir literatür tarzını ortaya çıkardı. Nizâmulmülk'ün *Siyâsetnâme*'si kadar ünlü olmasa da, Ziyâeddin Barnî'nin eseri (yazılışı, 1359) İran-Türk saltanat ve hukuk teorisinin dikkat çekici bir ürünüdür. Barnî, İslâm devletinde hükümdarın bağımsız olarak kanun yapma yetkisine sahip olma gereğini açıklarken, bunu düzenli dinî bir toplum hayatının ön koşulu olarak kabul etmiş, kâdir-i mutlak bir devlet teorisinden hareket etmiştir. Müslüman halkın bekası, düzeni ve bizzat şeriat'ın uygulanabilmesi için mutlak güce sahip bir yöneticinin zorunlu olduğu savunulmuştur.

Türk tarihçi ve devlet adamı Tursun Bey'e göre "her insan toplumu, İslâm toplumu da dahil olmak üzere, bekası için sivil bir otoriteyi kabul et-

melidir.” Ona göre, “siyâset (siyâsa) hikmete dayanıyorsa, insan tabiatında mevcut bulunan ve iki cihanda, bu dünyada ve öteki dünyada, mutluluğa götüren mükemmeli gerçekleştirir. Bu tür bir siyaset, ilâhî siyâset olarak adlandırılır ve buna namus (*nomos*) ya da dindar kişinin diliyle şeriat denir. Bunun kurucusuna da peygamber denir. Ancak, otorite (tedbîr) bu düzeyde değilse ve Cengiz Han’ın yaptığı gibi bu dünyada düzen kurmayı başarmak amacıyla sadece akla dayanırsa (tedbîr-i akl), buna ‘sultânî siyaset’ (siyâset-i sultânî) veya ‘padişah yasağı’ (yasag-i pâdişâhî) denir. Başka bir deyişle buna biz örf deriz.” (Fâtih’in kanun niteliğindeki fermanlarını içeren bir mecmuaya, “Kanûn-nâme-yi Sultânî ber Mûceb-i ‘Örf-i Osmânî” adı verilmiştir).

Tursun Bey devamla, “ikisinden herhangi birinin gerçekleşmesi kesinlikle bir pâdişâhın varlığına bağlıdır. Dinde kanun yapıcıya, yani peygambere her çağda ihtiyaç yoktur. Çünkü ilâhî hukuk, meselâ İslâm, (insanlar arasında) kıyamete kadar dünyevî ve uhrevî uyum için yeterlidir. Ancak pâdişahın (sivil otoritenin) varlığı her çağda bir zorunluluktur” demektedir. “Dünya işlerine (maslaha) her çağda ilgi gösterilmesi gerektiği için bu dünyanın gündelik işlerini yürütmede mutlak bir yetki (vilâye) sahibi bulunmalıdır. Onun otoritesinin yürümesi kesintiye uğrarsa, insanlar en iyi koşullarda yaşamayı sürdüremezler ve belki de hepsi yok olur.”

Tursun Bey, İslâm dünyasında çok önceden oluşturulmuş bir görüşü ifade etmekte; şeriatın sivil bir otoritenin varlığına dayanması gerektiği teorisini dile getirmektedir. Egemenliğin tanrısal kaynağı hakkında Türk devlet anlayışı, İslâmî dönemin egemenlik kavramı ile (zıllullâh-Tanrı’nın dünya yüzündeki gölgesi) özdeşleştirilmiş ve Türk-İslâm sultanlıklarında Sultan gücünün mutlak niteliğine katkıda bulunmuştur. Devlet ve egemenlik hakkındaki bu anlayışın, Türklerle beraber siyaseten çökmekte olan İslâm dünyasına girişi, şüphesiz kamu hayatına yeni bir ivme getirmiştir. Zaman içinde, İslâm devletini yeniden örgütleyen ve şeriatın uygulanmasını garanti altına alan bir araç olarak Sultanî kanunlar, İslâm toplum ve kültürünün bir parçası haline gelmiştir. Bunun en gelişmiş şekli, İslâm devletinin en merkeziyetçi ve otokratik örneği olan Osmanlı İmparatorluğunda gerçekleşmiştir. Bugün Türkiye’nin, seküler siyasi sistemle yönetilen tek İslâm ülkesi olması ve diğer İslâm ülkelerinden farklı bir yol izlemesi olgusunun, büyük oranda Osmanlı geçmişinin deneyimine dayandığını söylersek, abartmış olmayız. Tarihte Türk devlet geleneğini temsil eden hanedanlar yönetimindeki bazı İslâm topluluklarının da bir bakıma benzeri bir deneyimden geçtiklerini söylemek mümkündür.

Devlet hukukunu oluşturmaya gelince, bu süreç üç kaynağa indirgenebilir. İlkin, çoğu kanun veya kanunnâmeler, kaynağı bakımından, nesiller bo-

yunca halk tarafından izlenen ve uygulanan yerel örf ve âdetleri esas almaktadır. Hükümdarın yaptığı, sadece, bunlara hukukîlik kazandırmaktan ibarettir. Böylece, Sultanın “örfü”, yahut dünyevi otoritesi, yerel âdetleri devlet hukukuna çeviren anahtar etmendir. Sâniyen, hükümdarın egemen gücü, eski İran ve Türk kaynaklarından gelen uygulama ve kavramları devlet hukukuna dönüştürmekte idi. Üçüncü olarak, günün ihtiyaçlarına cevap veren fermanlar, genel kurallar içerdiği zaman birer kanun niteliğini kazanıyordu (bunun için en iyi misâl, R. Anhegger’le beraber yayınladığımız Kanun-nâme-yi Sultânî ber Mûceb-i ‘Örf-i Osmânî’deki kanun-fermanlar ve yasaknâmelerdir).

Burada, Osmanlıların ve onlardan önceki diğer Türk devletlerinin, halkın “maslahatı” alanında ortaya çıkan sorunlara, örf, âdet ve hükümdarın otoritesine dayanan kanunları kullanarak nasıl çözüm bulabildiklerini göstermeye çalıştık. Ancak, İslâm devleti olarak onların hepsi, önceden prensip olarak her hususta şeriatın üstünlüğünü kabul etmiştir. Osmanlı Kanûn-i Esâsî’si “devletin dîni dîn-i İslâmdır” derken, öbür taraftan bürokratlar, Fransız kanunlarını tercüme edip uygulamakta, bunu din ve devletin selâmeti için yaptıklarını ileri sürmekte idiler.

Özetlemek gerekirse, Osmanlı İmparatorluğu ve daha önceki Müslüman devletlerinde kamu hayatına ilişkin yeni durumlarda bağımsız bir kanun koyma faaliyeti bir zaruret olarak, yine bir İslâmî kurala, istislâh ve istihsân kuralına göre meşrûlaştırılmıştır.

Şeriatın uygulanması, bir ulu’l-emrin, yani emir sahibi bir siyasi otoritenin varlığını gerektirdiği için ulema, siyasi gücün sağlamlaştırılması doğrultusunda gerekli olan kanunları İslâm devletinin zarurî bir kurumu olarak kabul etmiştir. Diğer taraftan, tarihi bir gerçektir ki, 11. yüzyıldan bu yana, İran ve Hindistan’da ortaya çıkan Türk-Müslüman Sultanlıklarında, İslâm öncesi İran ve Türk geleneklerinden türeyen kanun ve kurumlar, devletin örgütlenmesinde ve kamu hayatında hayatî bir rol oynamıştır (bu yazının ayrıntıları için bkz. *Osmanlı’da Devlet, Hukuk, Adâlet*, Eren Yayınevi, İstanbul: 2000).

OSMANLI DEVLETİNDE ŞERİ’AT DIŞI KANUN YAPMA FAALİYETİ

Tamamen özel koşullar altında gelişen Osmanlı devleti, Şeri’atı aşan bir hukuk düzeni geliştirmiştir. Buna imkân veren temel prensip ise, örf, yani özel anlamıyla hükümdarın yalnız kendi iradesine dayanarak şeri’at çerçevesine girmeyen alanlarda kanun koyma yetkisidir. Bu da, doğrudan doğruya hükümdarın devlet içinde tam anlamıyla mutlak bir otorite sahibi olması, devlet çıkarlarının her şeyin üstünde sayılması yoluyla gerçekleşmiştir.

Şeri'at yanında *kanûn ve örf*, yani sırf hükümdarın iradesinden doğan ayrı bir hukuk düzeni prensipi, Osmanlılardan önce Türk İslâm devletlerinde tamamiyle yerleşmiş bulunuyordu.

Önce işaret etmek gerekir ki, bugün anladığımız gibi örf ve âdet Osmanlılarda daha ziyade *örf-i ma'ruf* veya sadece âdet sözcüğüyle gösterilmiştir. Örf terimi bazan *örf-i sultânî* şeklinde, hükümdarın, siyasî-icraî otoritesi demektir, daha özel olarak sultanın toplumun hayrı için Şeri'atın dışında sırf kendi iradesine dayanarak çıkardığı kanûnları (lex principis) gösterir. Tursun Beg'e göre, "nizâm-i âlem" için akla dayanarak hükümdarın koyduğu nizam "siyâset-i sultânî ve yasag-i pâdişahî derler ki, urefâmızca ona örf derler". Osmanlılar, doğrudan doğruya devletin icra kuvvetini ve otoritesini temsil edenleri, genel ehl-i örf terimi altında toplarlardı. Kadının kararlarını, ancak *ehl-i örf* fiilen yerine getirebilirdi. Burada *örf* tâbiri açıkca siyasî otorite ve icra fikrini ifade eder.

Öte yandan *örf-i sultânî* ile *örf ü âdât* arasında yakın bir ilişki vardır; Sultan doğrudan doğruya kendi otoritesine dayanarak örfî kanûnlar koyabildiği gibi, *örf ü âdâta* kendi iradesini katarak kânûn düzeyine yükseltebilir. Başka deyimle, örfî kanûnların çoğu, menşede örf ü âdâtın kanunlaştırılmasından ibarettir. Dikkat edilirse bu son halde dahi, sultanın kânûn koyan bağımsız iradesi esastır.

İbn Haldûn da dahil olarak bir bölüm İslâm uleması, ayrı bir örfî hukukun varlığını meşrû saymazlar. Onlara göre, dört mezhep, Şeri'ata kesin şeklini vermiştir. Herşey, Şeri'at içinde halledilmelidir ve edilebilir. Buna karşı bir kısım ulemaya göre örf prensibi, Şeri'atın dışında kalan meselelerde ve Şeri'atın tanıdığı câiz derecesindeki işlerde tatbik olunabilir. Şeri'atın dört aslı (usulû'l-fikh), yani Kur'an, sünnet, icma' ve kıyâs yanında, beşinci bir kaynak olarak örfü kabul eden ulema vardır. Hatta bazı fakihler, kıyâs yolu ile konan kânûnlara örfü tercih mümkün olduğunu beyan etmişlerdir. Örfî bir hüküm, kıyâsî bir hükmü geride bırakabilir. Fakat nassı (Kur'an, hadis ve icma') tecavüz edemez. Onlara aykırı olamaz. Daha ileri gidenler, örfü, *icma'*ın kapsamı içine alırlar. Zira örf, Kur'an ve sünnete aykırı olmamak şartıyla bir İslâm topluluğunun takib ettiği ve ulemanın tasvib ettiği bir kural olunca *icma'* sayılır. Bazıları, Şeri'ata aykırı olmayan her âdeti kabule temayül eder. Buna karşı bazıları ancak mutlak zaruret halinde bunu câiz görür.

Pîr Mehmed'in şu fetvâsı dikkate değer. Raiyyet babasının kaçtığı top-rağa geri getirilebilir mi meselesine dair cevabı şudur: "Gerçi şer'î maslahat değildir, lâkin koyun kimin ise kuzu dahi onundur deyü şâyi', ancak bu makûlede ulûemre mürâaat olunur, nice me'mûr ise olur, nizâm-i memleket için olan emr-i âliye itâat vâcibdir". Burada örfün unsurları açık bir biçimde tespit olunmuştur; 1. Şeri'at dışı bir durum; 2. Buna dair yaygın bir âdetin

veya kıyasa esas olacak bir genel anlayışın varlığı; 3. Hükümdarın iradesi (emr-i âlî); 4. Umumi düzenin bunu gerektirmesi.

İslâm hukuk tarihinde örfün ehemmiyet kazanarak yeni bir devir açması Müslüman-Türk devletlerinin kuruluşu ile aynı zamana rastlar. İslâm devletin dinî-siyasî ümmet telakkisi karşısında, Türk-Müslüman devletlerinde. devlet, her çeşit otorite ötesinde siyasî ve icrai bir kavram olarak mutlak ve üstün bir nitelik kazandı, yalnız devletin ihtiyaçlarını göz önünde tutan bir *örfi* hukuk galebe çaldı. Bu gelişme, hatta klasik hilâfet mefhumunu yeni bir şekle soktu. *Râhat'us-Sudûr*'daki (yazılışı 1203) meşhur parça der ki, "İmâmın vazifesi hutbe ve duâ ile meşgul olmak... Pâdişahlığı (hâkimiyeti) sultanlara havâle etmek ve dünyevî saltanatı onların eline bırakmaktır".

"İslâm dinine en fazla riayetkâr sayılan Türk hükümdarları bile devlet otoritesini her şeyin fevkinde tutmuşlardır" (Fuad Köprülü).

Türk ve Moğol devletlerinde Töre veya Yasa, devlet teşkilâtının ve hanlık egemenliğinin temeli olmuştur. Bu faraziyenin büyük bir hakikat payı sakladığına şüphe yoktur. Müslüman olan Cengiz Han oğulları dahi, bilhassa devlet idaresinde Yasa esaslarına titizlikle sadık kalmışlardır. Yasa'nın bir nüshası, İran'da hüküm süren Cengiz oğulları tarafından hususî bir hazineye büyük bir saygı ile muhafaza olunurdu. Makrîzî'ye göre; "Altun-Ordu Hanlarından Müslüman olan Berke (Baraka), Mısır ve Suriye'de haiz olduğu üstün nüfuz sayesinde, Mısır'da Yasa'nın devlet egemenliğiyle ilgili alanlarda üstünlüğünü sağlamıştır". Bu dönemde Yakın-Doğu'da, Yasa ile Şeri'at arasında rekabet aynı zamanda ulema ile beyler arasında bir rekabet halini almıştır. Yasa'ya çok bağlı olan Timur'un torunu Uluğ Bey'in katlinde şeri'atçı ulemanın rol oynadığı ileri sürülmüştür. 14-15. asırda Şeri'atin her tarafta kuvvetli tepkisine rağmen Anadolu'da, özellikle Orta-Asya geleneklerine bağlı kalmış olan Uç Türkmen devletlerinde (bu arada Osmanlı devleti) İhanlı devleti örneği, hukuk ve idare sahasında kuvvetli ve sürekli bir etki yapmıştır. 14. yüzyıl sonlarında Germiyan bölgesinde, yani uclarda yetmiş Türk şairi Ahmedî idarede, Yasa'yı ve Mogol idaresini öven mısraları yazmıştır. Onda özellikle adâlet prensipinin, Makrîzî'de görüldüğü gibi, Yasa'nın üstünlüğünü meşrû gösteren bir esas olarak ele alındığını belirtmek gerekir. Hükümdarın sırf kendi iradesiyle koyduğu kanûnlar, İhanlılardan sonra gerek Osmanlılarda gerekse Doğu-Anadolu ve İran'da kurulan Türkmen devletlerinde *Yasa* veya *Yasaknâme* adı altında toplanacaktır.

Bütün bu devletlerde, devlet idaresinde ve askerî sınıf arasında geçerli olan örfî hukukla, halkın günlük işlerine uygulanan Şeri'at kuralları arasındaki ayrılığı en belirgin şekilde gösteren kurum, *kadiaskerlik* (*kadileşkerlik*) ve *yarguculuk* kurumudur. Harezmde, İran'da, Irak'ta kadıların şerî mahkemeleri yanında *yargu* (*yargı*) mahkemeleri yer almıştı. Anadolu Selçuklula-

rında Kadiaskerlik vardı. 1357'de Bağdat'da bir cami kitabesinde şerî kaza ile yargucuların kazâsının (adlî yetkinin) ayırd edilmiş olduğunu bilmekteyiz. Osmanlılarda devlete mensup kişiler için adlî makam kadiaskerlik adını almıştır. *Askerî*'nin suçları veya miras taksimi vs. yerel Şerî mahkemelerce değil, kadiasker tarafından görülmekte idi. Devlet hukuku ile Şerî'at arasında ayrılık, Osmanlı devletinde, yukarıda, açıklamaya çalıştığımız geleneğin bir devamı olarak, en ileri şekillerinde yürürlükte olmuştur.

Eski Osmanlı rivâyetinde (Aşıkpaşazâde, 24. Bab) maliye ve timar sisteme dair Osman Gazi'nin bazı kanûnlar koyduğu nakledilirse de, bu rivâyetin sonradan ortaya çıkmış bir söylenti olduğu düşünülmektedir. Ancak kesin olarak bildiğimiz bir nokta vardır ki, o da 1301 tarihlerinde onun teşkilâtli bir siyasî varlığın, bir beyliğin başı olduğudur. Yine Osman Gazi zamanına atfolunan bir söylenti (Aşp. 15. Bab) Şerî'atle örf arasındaki çatışmayı belirtir. Pazar bacı alınması hakkında bir öneri karşısında sözde Osman Gazi, "Tanrı mı buyurdu, yoksa beyler kendiler mi ettiler" diye sorar. Biri: "Türedir, Hânım, ezelden kalmıştır" der. Osman Gazi onu şiddetle azarlar. Sonra "Hânım bu bazarı bekliyenlere âdettir kim bir nesnecik vereler" diye açıklayınca kabul eder. Bac kanunu yapılır. Burada Şerî'at dışı bir verginin, *âdet* olması ve hükümdarın (kaynak onu *sultan* değil, *Han* diye tanımlar, yani İslâmî sıfatıyla değil, geleneksel Türk hükümdar unvanıyla anar) iradesiyle kanunlaşma süreci açık bir biçimde belirtilmiştir.

Orhan döneminde örfi vergi esaslarının daha bu devirde yerleşmiş bulunduğu ortaya çıkmaktadır. 1366 tarihinde Murad Bey, Ahi Musa'ya verdiği vakıf berâtında onu "cemî' avâriz-i dîvâniden ve tekâlîf-î örfiden, muâf ve müsellemler" tutmaktadır. Burada sayılan vergi şekilleri ve hizmetler, tamamen örfi mahiyettir, yani örfi kanûnlara dayanır.

I. Bayezid (1389-1402) döneminde Sultanın Şerî'at dışı koyduğu kanunlar ve bürokratik önlemler, tutucu çevrelerin itiraz ve direncini çekmiştir. Bir hukuk meselesi üzerinde kendisinin hüküm vermeye kalkışması karşısında ulemayı ve Şerî'atı temsil eden Mehmed Fenârî' karşı çıkmıştır. Ziyadesiyle otoriter bir hükümdar olan Fâtiḥ döneminde örfi hukuk alanında kesin bir gelişmeyi gözlemliyoruz.

İstanbul'un fethinden sonra Fâtiḥ'in sınırsız bir otorite kazanması ve merkezîyetçi ve mutlak imparatorluğu kesin olarak kurma yoluna girmesi sonucu, devlet hukuku üstün bir düzeye ulaşmıştır. Osmanlı padişahlarının en nüfuzlusu ve serbest fikirlisi olarak Fâtiḥ mutlak hükümdarlık haklarını, devleti belli bir amaca göre düzenleme ve örfi kanûn koyma doğrultusunda kullanmıştır. Kısacası, o yasa ve kanûn hükümdarı olmuştur.

Fâtiḥ, hüküm formunda olarak çıkardığı bir çok kanûnlardan maada başlıca iki kanûnname ilân etmiştir. Bunlar, İslâm hukuk nazariyesi karşısında

şekil ve içeriği bakımından kuşkusuz bir yenilik teşkil ederler: Şeri’at karşısında sırf devlet çıkarı için hükümdarın kendi iradesi ile bağımsız kanûnname çıkarılması, İslâmî esaslara değil, Türk-Mogol geleneğine bağlanabilir. Fâtih’ten önce Selçuklu Melikşah’ın ve İlhanlıların kanûnnameler çıkardıklarını biliyoruz.

Fâtih, biri devlet teşkilatına, öteki tebaa reaya ile ilgili idare, maliye ve ceza alanlarına ait iki kanûnname çıkarmıştır. Kanunnâme, bâb ve fasıllara ayrılmış olabildiği kadar sistemleştirilmiş resmi kanûn kodlarıdır. Bu genel kanunnâmeleri birer anayasa saymak biraz abartılıdır. Zira, hükümdar onu herhangi bir zamanda kısmen veya tamamen kaldırmak yetkisine sahiptir. Nitekim II. Abdülhamid Osmanlı Kanun-i esasîsini bir *irade* ile yürürlükten kaldırmıştır. Bu çeşit Osmanlı kanûnnamelerinin gayri resmi derlemeler olduğu, resmi muamelata ve kadı hükümlerine esas teşkil eden umumi *code* mahiyetinde olmadığı düşünülmektedir. Fakat Fâtih Kanûnnamesi, Süleyman Kanûnnamesi gibi bir devlet kanunu olup resmi bir nitelik taşır.

1. Teşkilât Kanunu: Fâtih’in devlet teşkilâtına ait kanûnnâmesi, kendi emriyle toplanmış, onun tarafından kontrol ve ikmal edildikten sonra ilân edilmiş bir kanunnâmedir. Fâtih’in emriyle Nişancı Leys-zâde, Fâtih’ten önce ataları zamanında geçerli kanûnları bir araya getirmiş, bunu Padişah gözden geçirmiş, eksik kalan hususları kendisi tamamlamıştır. Kanûnnâmenin başında emri aynen şudur: “Bu kanûnnâme atam ve dedem kanûnudur, benim dahi kanûnumdur, evlâd-i kirâmım neslen ba’de neslin bununla âmil olalar”.

Tedkik ettiğimiz Fâtih kanûnunun, Nişancı Karamanlı Mehmed Paşa’nın veziriazamlığı sırasında (1477-1481) tertip olduğu tahmin olunmaktadır.

Şeri’at için müfti ne ise, örfi kanûnlar için de nişancı öyle sayılır. Padişahın çıkardığı bütün örfi kanûnlar nişancının elinden geçer, zira onların tasdiki, yani Padişah tuğrasının çekilmesi nişancı eliyle yapılır. Öbür taraftan, vergi sisteminin, timar teşkilâtının, arazi tasarrufunun kütük defterleri mahiyetinde olan tahrir defterleri onun gözetimi altındadır. Örfi hukukun hâkim olduğu alana ait hüküm ve kanûnlar bu defterlere kaydedilir. Bu suretle kanûnların en son tasdikli nüshâları daima nişancının eli altındadır. Örfi hukuka ait sorunlarda geçerli kanûnu bildiren son makam nişancıdır. Onun içindir ki, Fâtih, kanûnların toplanması ve bir kod hazırlanmasını nişancıya havale etmiştir.

Bu kanûnnâme doğrudan doğruya devlet teşkilâtına ait kuralları, yani tam manasıyla örfi kanûnları içine almaktadır. Metinde, Fâtih, “ahvâl-i saltanata nizâm” verdiğini kendisi belirtmiştir. Hükümetin kuruluş tarzı, hükümet erkânı, yetkileri, Padişahla münasebetleri, rütbe ve dereceleri, terfiler, maaş ve tekaütlükler, cezalar, hepsi, Şeri’atle değil, Padişahın iradesiyle belirlenmiş

konulardır. Örfî kanûnlar, Padişah fermanı (hükmü) şeklinde çıkarılır. Zira bu kanunların kaynağı ve dayanağı Padişah iradesidir. Bunlar, birer Padişah emrinden ibarettir.

İşaret edilmesi gereken bir nokta da, Fâtih kanûnnâmesinin “ebed’ül âbâd ma’mulün bih”, yani sonsuza dek geçerli olmak için vücuda getirilmiş olmasıdır. Fâtih, kendisinden sonra gelecek padişahları da bu kanûnla bağlamak istiyor ve kuşkusuz böylece kendisine kanûn koyucu olarak özel bir mevki vermiş oluyor. Bunu açıklamak güç değildir; çünkü İstanbul Fâtihî, İmparatorluğun hakiki kurucusu olduğu şuurunu besliyordu. Bu nokta, kanûnnâmenin dibacesinde nişancının ifadesinden de bellidir. Nişancıya göre, bunca fûtuhat ve bilhassa İstanbul fethi gibi büyük bir başarı üzerine Fâtih’in, atalarının kanûnlarını toplayıp ikmal etmek suretiyle bir kanûnnâme vücuda getirmesi zaruri görülmüştür (Burada, türe ve yasaların, Orta Asya’da İmparatorluklar kuran büyük hanlar tarafından ebedî kanûnlar olarak ilân edildiği hatırlanabilir). 16. yüzyılda, düzen bozulduğu zaman daima Fâtih kanûnnâmesindeki esaslara dönülmesi hatırlatılmıştır.

Fâtih’in ikinci kanûnnâmesi, reâyâ kanûnudur. Yani vergi mükellefi tebaanın yükümlülüklerini gösterir. Böylece kanûnnamelerin, biri askerî, diğeri reâyâyâ ait olmak üzere ikiye ayrılması, Osmanlı devletinin yapısına ait temel anlayışı yansıtır. Askerî terimi, devlet hizmetinde olup maaş olan bütün sınıfları içerir ise de Reâyâ, askerî sınıf dışında vergi veren bütün tebaayı içerir.

2. Reâyâ Kanûnu: Bu kanûnnâmenin İstanbul’un fethinden, 1453’den hemen sonra tertip edilmiş olduğu iddia edilebilir. Bu kanûnnâmenin de, birincisi gibi, daha eski kanûnları ihtiva ettiğine kuşku yoktur. Fâtih’ten önce bu tipte bir kanûnnâmenin varlığına ait şimdiye kadar hiç bir kanıt ele geçmemiştir. Yenilikler yapılmışsa bunlar daha çok vergilerin nisbeti, toplama şekilleri üzerindedir. Onun bu kanûnnâmesinde adı geçen vergileri daha önceki devirde tespit edebiliyoruz.

Burada bahis konusu olan vergi sistemi, çift resmi esasına dayanan örfî bir vergi sistemidir ve öyle anlaşılmaktadır ki, bunun menşei, bir yandan daha Selçuklular zamanında Anadolu’da yerleşmiş örfî vergilere, öte yandan Rumeli’de (bu vergi sistemi üzerinde bkz. H. İnalcık *Köy, Köylü ve İmparatorluk*) eski idarelerin vergi sistemine dayanmakta idi.

3. Ceza Kanûnu: Fâtih’in reâyâyâ ait kanûnnâmesinin ilk üç faslını teşkil eden ceza (cerâim) kanûnu hükümleri bütün İmparatorluğu ve her sınıfı ilgilendiren genel kanûndur.

Osmanlı devleti, eyaletlerde reayanın, güçlülerin kontrolundan kurtulması ve angaryaların kaldırılması gibi bazı temel kanun prensiplerini hakim kılmaya çalışmış ve zamanla çift resmi ve ispenceye dayanan Kanûn-i

Osmani'yi her tarafta uygulamaya çalışmıştır. Sonuçta vergilere ait bir genel *Kanûnnâme-i Osmani* meydana çıkmıştır. Şayet bir Osmanlı anayasasından söz edilebilirse, bunu Osmanlıların her zaman titizlikle izledikleri bu *Kanûn-i Osmânî*'de aramak mümkündür.

Fâtih tarafından kanûnnâmeler dışında bir konu üzerinde, meselâ gümrükler hakkında ferman niteliğinde bir çok kanûnnâme ve yasaknameler çıkarılmış, bunlar da sonraki devirlerdeki kanûnlara örnek olmuştur.

Fâtih Devrinde devlet ve hukuk görüşü hakkında çağdaş bir devlet adamı ve tarihçi Tursun Beg'in, Fârâbî ve Nasîreddin Tusi'ye dayanarak ileri sürdüğü fikirler ilginçtir. Zira bu fikirler bir dereceye kadar o zaman Osmanlı devlet adamları arasında hakim devlet ve hukuk telakkisini aksettirir:

“Tanrı, her devirde bir büyük Padişah yetiştirir. Nizâm-ı âlem için bir insanı ‘müeyyed’ kılar, ona güç verir. Evvela cemiyetin bir Padişaha ihtiyacı vardır. Zira insanlar arasında ayrılık ve düşmanlığın meydana getireceği karışıklık, onun tedbiriyle ortadan kalkar.

İnsan, medenî bi't-tab'dır, yani tâbiati icabı cemiyet halinde yaşar. İnsanlar yaşama vasıtalarını sağlamak için birbirlerine karşılıklı yardıma muhtaçtır. Bu da cemiyet haline geçmekle mümkündür. İnsanlar kendi hallerine bırakılırsa, aralarında çatışma ve düşmanlık hakim olur ki, bu da karşılıklı yardımlaşma imkânını ortadan kaldırır. Bu yüzden “tedbîr” gerekir. Her insanı kendi kabiliyetine göre kendi mevkiinde, kendi hakkına razı tutmak ve başkasının hakkına saldırmakta men' etmek lüzumu “tedbîri” gerektirir. Bu, karşılıklı yardımlaşma ve nizamın esasıdır. İşte bu nevi tedbîre “siyaset” denir.

Tanrı, Padişaha itaati büyük küçük herkese farz kılmıştır. Padişah yüce kimseleri alçaltır, alçaktakileri yükseltir, Tanrının zatına mahsus bu gibi sıfatlar onda ortaya çıkar. Padişah görünüşte sırf kendi ihtiraslarını tatmine çalışarak hazine ve asker ile elindeki kazancını ve kuvvetini artırır. Fakat asıl maksat, iyi bir siyasetle bu hazineyi dağıtmak ve asker sayesinde düzeni korumak, İslâm dinini müdafaa etmektir.

Osmanlı kanûnnâmeleri, devletin siyasî, idarî, malî işlerini objektif hukuk kuralları çerçevesinde kontrol altında tutmakta, tüm tebaaya can ve mal güvenliği vermekte, ona bir hukuk devleti karakteri kazandırmakta idi. I. Ahmed (1593-1617) döneminde çıkarılan “cedîd mu'teber kanunnâme” (yeni ve geçerli k.) önceki kanûnnâmelerden çok farklıdır. Toprak tasarrufu gibi birçok temel kurallar orada *fetva* konusu olmuş, başka deyimle *örfî* niteliğini kaybederek şer'î prensiplerle yorumlanmıştır. Bu akım, Kanunî döneminde Şeyhülislâm Ebussu'ûd'un faaliyetiyle başlamış olup devlet işlerinde Şeri'at ve Şeyhülislâm otorite ve kontrolünün yerleşmiş olduğunu göstermektedir. Bu akım, hukuk alanında örfî prensibin zayıflayarak devlet idaresinde yaratıcı esnekliğin kaybolduğunu işaret etmektedir.

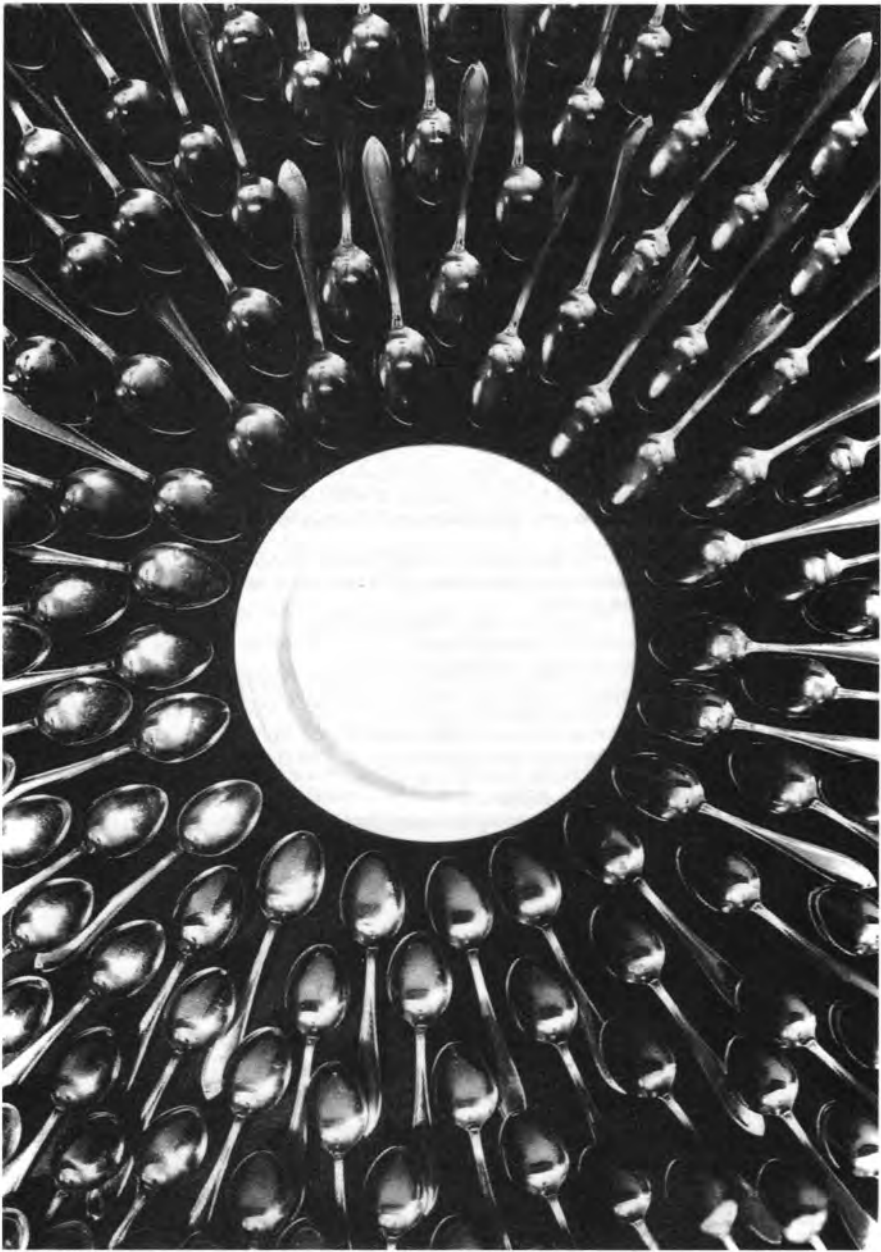
17. yüzyılda Hüseyin Hezarfen'in *Telhîsü'l-Beyan* adlı kompilasoyhunda ancak klâsik dönem kanûnnâmelerini buluyoruz. Bunu "inhibitat"ın başlangıcı olarak kabul edenlere bir dereceye kadar hak vermek gerekir. Bir dereceye kadar diyoruz, çünkü devletin ihtiyaçlarını titizlikle izleyen bürokrasi (Divan küttâbı) yeni kural ve düzenlemelerle modası geçmiş kanunlar yerine yenilerini getirmekte gecikmemişlerdir. Başka deyimle, zamanla kaybolmuş bir rejimin ölü kuralları yerine, günlük ihtiyaçlara yanıt veren bürokratik önlemler uygulanmaya başlamıştır. Bu nedenle biz, eski rejimi özleyenlerin ve eski kanunların geri gelmesini yegane çare gibi düşünenlerin (Koçi Bey, Kâtib Çelebi, Hezarfen) kullandıkları "tagayyür ve fesad" (inhibitat) yerine bir yapı ve şekil değişikliği (transformasyon) terimini kullanmayı daha doğru görüyoruz. Ulema ve Şeri'atın gittikçe artan müdahalelerine rağmen Osmanlı idaresinde bürokrasinin, devletin selâmeti adına kontrolü daima elinde tuttuğuna tanık oluyoruz. 18. yüzyıl âyan dönemi, bürokrasinin eyaletlerde kontrolü yerel ağalara devretmek zorunda kaldığı bir dönemdir. Yerel devlet işlerini yürütme, vergi ve asker toplama gibi temel hükümet fonksiyonları uzun süreli *mukata'a* yani *iltizam* sistemi yoluyla onların kontrolü altına düşmüştür. Artık, her yerde geçerli bir kanûnnâme rejiminden veya merkezî bürokratik idarenin yakın kontrolünden söz etmek imkânı kalmamıştır. Ancak yerel iktidarların tebaa karşısında meşrûluğunu yine de padişah belirlemektedir. Âyan unvanını ve uzun süreli iltizamları almak ancak padişahın beratını almaya bağlıdır. Âyan, fiilen kazanılmış haklarını süresiz olarak padişaha tanıtmak için 1807-1808 anarşi döneminden (III. Selim'in tahttan indirilmesi ve katli) yararlanarak harekete geçmiş ve âyanların mümessili Alemdâr Mustafa'nın İstanbul üzerine yürüyüp darbe ile vezirazamlığı ele geçirmesini fırsat bilmiş ve pâdişaha bir pakt, *Sened-i İttifak*, empoze etmiştir. Ziya Gökalp ve son dönem tarihçiler bu paktı İngiliz Anayasa rejiminin temel belgesi olan Magna Carta'ya benzetmiş, Pâdişahın mutlak haklarını sınırlandıran bir belge olarak kabul etmişlerdir. Aslında pâdişaha imzalatılan ebedi, yani zaman sınırı olmayan şartlar, halk egemenliğini değil, âyanın fiilen elde etmiş olduğu imtiyazları güvence altına almayı hedefliyordu.

Tanzimat dönemini açan *Gülhane Hatt-i Hümayûnu* (1839) da modern anlamda bir anayasa sayılamaz. Belgede tebaaya yeminle verilen güvenceler yine de pâdişahın arzu ve iradesinden kaynaklanıyordu. Ancak onu bir anayasaya yaklaştıran nokta tebaa önünde değişmez temel hakların tanınmış olmasıdır. Mustafa Reşid Paşa, kuşkusuz, Fransa'da krallığın tutucu 1830 anayasasından esinlenmiş görünmektedir. Halk iradesine dayanan, birey haklarını esas alan ve devlet başkanının yetkilerini sınırlandıran Batı anayasa rejimi, Türkiye'de ilk kez, yine bir çökme tehlikesi karşısında, Avrupa'ya güvence verme zaruretiyle, 1876'da ilân edilmiş, seçimler yapılmış ve ilk

Meclis-i Meb'usân (Millet Meclisi) 1877 tarihinde toplanmıştır. Osmanlı Anayasası, Rusya'nın yok etme projelerine karşı daha ziyade Batılı Büyük devletlerin baskısıyla ortaya çıkmış ve müslim ve gayrimüslim tebaanın devlet karşısında eşitliğini garanti eden bir temel kanun olarak algılanmıştır. Toplanan Meclis-i Meb'usân, Devereux'nin gözlemiyle, bir parlamento havasını hakkıyla yansıtmıştır. Yeni rejime *Meşrutiyet* adı verilmiştir, çünkü Türk tarihinde ilk kez temel haklar, padişahın bir lûtf ve inayeti olarak değil, halkın (aslında olağanüstü durumda bir avuç vatansever bürokratin) isteğiyle devlet başkanının otoritesini bir takım *ebedî* şartlarla sınırlandırmakta idi. Bu Anayasa ile Pâdişah mutlak otoritesini kaybetmiştir. Osmanlı anayasa tarihi, Türk anayasa tarihiyle doğrudan doğruya ilişkilidir.

KAYNAKÇA

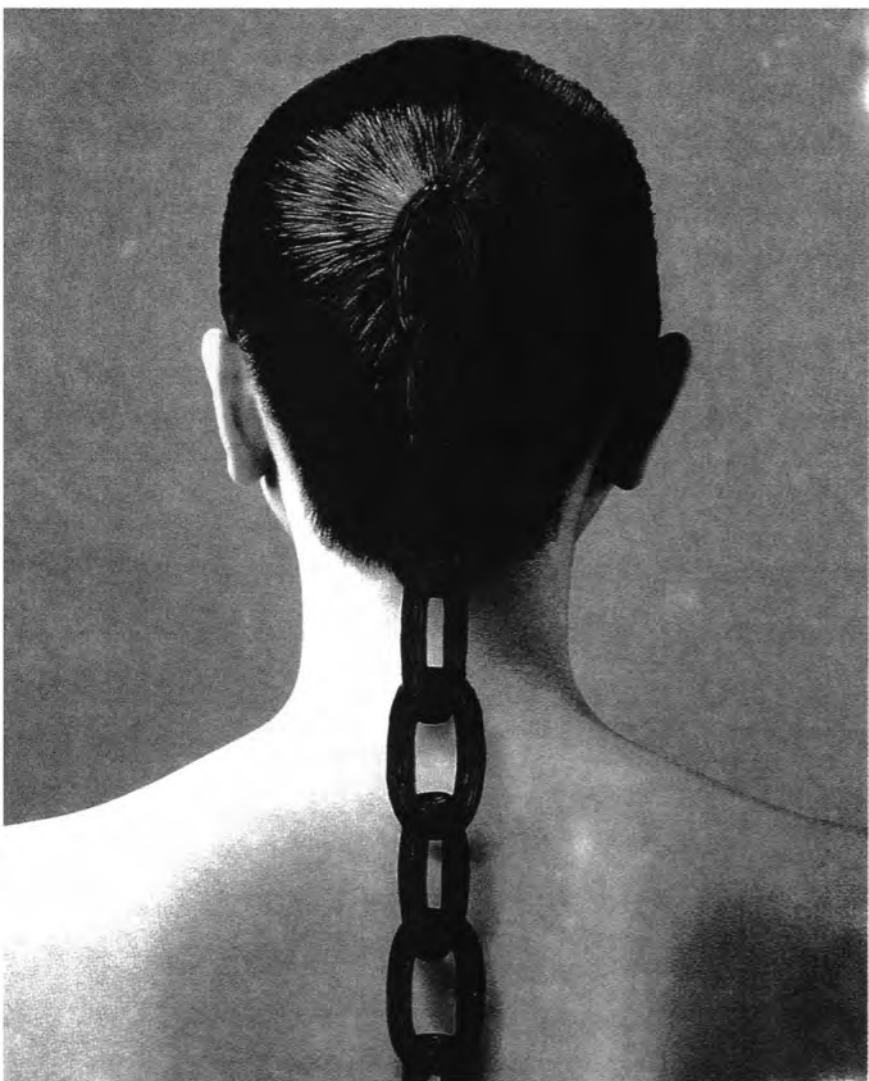
- Halil İnalçık, "Kutadgu Bilig'de Türk ve İran Siyaset Nazariye ve Geleneği", *Reşit Rahmeti Ararîçin*, Ankara: Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü (1966): 259-275.
- , "Suleiman the Lawgiver and Ottoman Law" *Archivum Ottomanicum*, I The Hague: 1969, 105-138.
- , "The Nature of Traditional Society: Turkey" *Political Modernization in Japan and Turkey (Studies in Political Development 3)*, ed. Robert E. Ward and Danward Rustow, Princeton 1964, p. 42-63.
- , "Kanun" *Encyc. of Islam*, 2. baskı, IV (1975) 556-562.
- , "Kanunname" *Eİ2*, IV (1975) 562-566.
- , "Adaletnâmeler", *Belgeler II* (1965) 49-145.
- , "Sened-i İttifak ve Gülhane Hatt-ı Hümayunu", *Belleten*, XXVIII (1964), 603-622.
- , "Tanzimat'ın Uygulanması ve Sosyal Tepkileri", *Belleten* XXVIII (1964) 623-690.
- , "Osmanlı Hukukuna Giriş", *A.Ü. SBF Dergisi*, XIII (1958) 102-126.
- , "Şeriat ve Kanun, Din ve Devlet," *İslâmiyat*, c. I, sayı 4 (1988) 135-142.
- , "Islamization of Ottoman Laws on Land and Land Taxation", *Ferstgabe an J. Matuz: Islammkundliche untersuchungen*, 1992.
- , *Osmanlı'da Devlet, Hukuk, Adâlet* İstanbul: Eren Yayınları, 2000.



"Unicef İçin..."

Jukka Veistola, *The Modern Poster*, The Museum of Modern Art, New York, 1998.

ADALET ÜSTÜNE



“Haz Önden Gider; Yasa Peşinden Gelir” (Immanuel Kant).

Batey Ads Singapore, *Poster Annual*, Graphis, New York, 1998.

LEVINAS'TA ÖTEKİ VE ADALET: ELEŞTİREL BİR NOT

Elif Çırakman*

Geride bıraktığımız yirminci yüzyıl, felsefi etkinlik açısından büyük oranda Batı metafiziğinin reddi ve modernite tasarısının eleştirisi ile belirlendi. Modernitenin bel bağladığı temel inançlardan ve metafiziğin düşünsel araçlarından arındırılmaya çalışılan özellikle geç dönem yirminci yüzyıl felsefesi, önceki yüzyıllarda yüceltilen akıl ve bilginin önceliğine son vererek, çeşitliliğe, farklı ve indirgenemez olana, 'öteki' (*l'autre, the other*) düşünce-sine dayanan felsefi bir yaklaşım ile biçimlenmeye başladı. Bu biçimlenme ister istemez kendini *yeni bir etik* arayışı olarak da ortaya koymaktadır. Etikte yenilenme arayışının nedenleri ise modernitenin iflası, değerlerinin yıkılışı, ideallerinin gerçekleştirdiği sonuçlarla örtüşmemesi, modern yaşam ve düşün biçiminin inandırıncılığını yitirmesi olarak görülebilir. Nedenleri her ne olursa olsun, bu yeni etik arayışının ve onun tespitlerinin insanın içinde bulunduğu tarihsel, toplumsal ve felsefi çıkmazlar için ne önerdiği değerlendirilmeye tabi tutulması gereken bir durum olarak ortadadır.

Emmanuel Levinas'ın etik anlayışı, felsefe tarihi içinde ortaya çıkmış etik anlayışlardan farklı bir şekilde gelişir. Hem antik ve orta çağın, hem de modern dönemin etik anlayışının öne sürdüğü usallık, ereksellik ve insan doğası fikirlerine, Levinas'ın etiğinde rastlayamayız. İster mutluluk ahlakı (*eudaimonist ethics*), ister ödev ahlakı (*deontological ethics*) olsun, her iki

* Dr. Elif Çırakman, Orta Doğu Teknik Üniversitesi, Felsefe Bölümü.

etik yaklaşım da yukarıda bahsedilen fikirlere dayanan, belli metafizik ve epistemolojik varsayımlarla çalışmaktadır. Bu bağlamda, Levinas, etiği metafizik temellerinden kopararak, etiğin metafiziğe öncel olduğunu ve bu nedenle de metafiziğe indirgenemeyeceğini savunur. Levinas'ın etiği, öznenin asli sorumluluğunu dile getirirse de, Levinas öznenin varlığını bir öncül olarak kabul etmez. Öznenin varlığı, hatta varlığın bizzat kendisi sorundur. Varolanın varlığının sorgulanması, varlık alanını önceleyen etik kaygı sayesinde olanaklıdır. Levinas, etik anlayışı ile çağcılı olan Heidegger'in varlık (*Sein, Being*) vurgusuna karşı çıkar. Varlık yerine, varlığın çemberini kıran öteki ile yüzleşmeyi vurgular. Heidegger, metafizik tarihini, varlığın unutuluşunun ve varolanın (*seiend, being*) hakimiyetinin bir serüveni olarak adlandırıyorsa, Levinas Heidegger'in varlık felsefesini, etiğin unutuluşu olarak görecektir. Levinas varolanın düzeninden kuşku duyarak, etik ve metafiziğin yollarını ayırmaya çalışır.

Levinas'ın etiği sorumluluk etiğidir. Fakat Levinas'ta sorumluluk ile kastedilen, geleneksel anlamda öne sürülen kişisel sorumluluktan çok farklıdır. Geleneksel anlamda sorumluluk, kişinin sözleri ve eylemlerinden sorumlu olması ve bu edimleri için kişinin herkes tarafından anlaşılabilir, ussal gerekçeler sunabilmesidir. Kişinin sorumlu olduğu eylemler nesnel ya da öznelarası bir boyutta değerlendirilebilmeli, kişi bu edimlerinden sorumlu tutulabilecek konumda olmalıdır. Sorumluluk, bir anlamda kişinin kendi kendisiyle girdiği ilişkidir, kendisi için duyduğu sorumluluktur. İşte tam da bu noktada Levinas, öteki için duyulan sorumluluğun kişisel sorumluluğa öncel olduğunu dile getirerek, geleneksel anlayışa karşı çıkmış olur. Kişi kendinden önce başkasına karşı sorumludur. Oysa, geleneksel anlayışta, kendisinden sorumlu olmayan bir kimse, başkasından da sorumlu tutulamaz. Levinas'ın sorumluluk anlayışına göre, bir kişinin 'ben' diyebilmesinin koşulu, öteki için duyduğu sorumlulukta aranmalıdır. Levinas için sorumluluk, kendi gerekçelerini bir başkasına sunmak değil, aksine, kendini ötekine verme, teslim etme durumudur. Dolayısıyla, sorumluluk, ötekinin başına gelebileceklerden ve onun edimlerinden sorumluluk duymak ve sorumlu tutulmaktır. Ayrıca sorumluluk, kişinin evrensel usa uygun olarak kendine koyduğu buyruyla yükümlü olması değil, ötekinin yüzünde ifade bulan buyruğa tabi olmasıdır. Levinas, öznenin öteki için sorumluluğu sayesinde özneliğini (*subjectivity*) kazanabileceğini öne sürer. Özne, özneliğini, ona bahşedilmiş bir töz ya da öz sayesinde kazanmaz. Öteki için duyulan etik sorumluluk, bu yeni etik anlayış içinde kurgulanan özneliği oluşturan en önemli öğedir. Levinas'ın adalet fikri, bu etik sorumluluk zemininde yeni bir anlam kazanır.

Bu bağlamda, bu yazıda, yeni bir etik arayışı içerisinde değerlendirilen Levinas'ın felsefi düşüncesinde etik sorumluluk ile adaletin ilişkisi tartışıla-

caktır. Bu tartışmanın, etik ve hukuk arasındaki ilişkiye de ışık tutması beklenmektedir. Yukarıda betimlendiği şekliyle, geleneksel felsefenin söylemin-den bu denli ayrı düşen bir etik anlayışın, hukuka ve adalet fikrine dair içerimleri neler olabilir? Geleneksel felsefede, genellikle, etik ve hukukun, birbirlerinden ne denli ayrı düşseler de, hep bir ortak zemini olduğu düşünölmüştür. Levinas'a göre ise etik ve hukuk, birbirleriyle hiç bağdaştırılamayacak denli farklı düzlemlere ve farklı zamansallıklara sahiptir. Etik, sadece 'ben' ve ötekinin dolaylı ve asimetrik ilişkisini içerirken, hukuk, her biri yasalar önünde 'eşit' kişilerin, kurumların dolayımını içeren, simetrik ilişkisini varsaymaktadır. Peki, bu bağlamda, adaletin konumu ne olacaktır? Adalet, bu farklı iki düzlemin arasında ne anlam ifade edecektir? Bu yazıda, öncelikle Levinas'ın yeni etik anlayışı değerlendirilecektir. Bununla birlikte, Levinas'ın öznellik anlayışı ve öznenin buyruk ile girdiği ilişkinin niteliği incelenecektir. Bu açıdan bakıldığında ise etik buyruk ile hukuki yasa arasındaki ayrımın, özneliğin öteki ile girdiği ilişki bağlamında belirlendiği görülecektir. Son olarak, Levinas'ta adalet sorununu tartışarak, Levinas'ın etik ve hukuk arasındaki ilişkiyi nasıl kurduğunu, bu kurgunun etik ve hukuk arasındaki mevcut ayrımın anlaşılmasını ve analiz edilmesini ne denli zorlaştırdığını ve bu nedenle de Levinas'ın yeni etik anlayışının, insanı, bir edilgenlik içinde konumlandığını göstermeye çalışacağım.

YENİ ETİK: MUTLAK ÇIKMAZ

Yeni etik arayışı aslında neyi aramaktadır? Belki de aranmakta olan etik, bir metafor yardımıyla şu şekilde özetlenebilir: Kant'ın resmettiği ahlak metafiziğinin negatifi. Bu negatif, resmi tekrar basmak için değil, ama resmin kaynağına, daha doğrusu kaynağı da önceleyen, o resme gelmeyi ve gele-meyecek olanı bulmak için aranmaktadır. Ama acaba bulunan şeyi tasarlaya-bilmemiz mümkün olacak mı? Tasarlasak bile, o zaman yeni bir resim üretip, o resme gelmeyi tekrar yitirmeyecek miyiz? Bu aşamada mutlak bir kuş-kuculuğa teslim olmuyor muyuz? Sırf bu nedenle bu arayış, boş bir çaba ola-rak değerlendirilebilir mi? Zaten aradığımız o boşluk, yani o sessizce iz bıra-kıp çekilen değil mi? Belki de aranan 'yeni' bir şey değil. Eski ve yeninin ötesinde. Başlangıcın, ilk *olanın*, varolanın ötesinde. Öte yandan, aranan bulunduğu anda söze ve varlığa gelmeyecek mi ya da, resme gelmeyen resmî yapılmayacak mı? Tüm bunlar kaçınamayacağımız bir çıkmaza mı işaret ediyor? Bu çıkmaz (*aporia*) her türden tasarımıımızın tasarlanamaz olanla ilişkisinde ortaya çıkmaktadır. Aslında bu çıkmaz, metafiziğin tasarım (*representation*) düşüncesini iptal ederek düşünmeye çalışan tüm 'metafizik-sonrası' düşünürler için kaçınılmaz görünmekte ve felsefi düşüncenin kay-nağı olarak algılanmaktadır. Levinas'ın felsefesinde bu çıkmaz o denli daya-

tıcıdır ki, kişi için hareket edecek, karar verecek zemin kalmamaktadır. Tasarlanamaz olan ötekinin sonsuzluğu o denli buyurgandır ki, her sonlu eylem ve tasarım çaresiz kalmaktadır. ‘Edilgenliğin de ötesinde bir edilgenlik’¹, öteki (*l’autre/the other*) ile ‘beni’ yüz yüze bırakır. O yüz, yazılamaz, resmedilemez, incelenemez, bilinemez. Yüz yüzeliğimizin anlatılamaması, anlaşıl原因aması, yüz yüze ilişkinin her türden dolayımı iptal etmesinden kaynaklanır. Mutlak teslimiyet, anlama, anlatma, resmetme, inceleme ve bilme eylemlerinin hepsini anlamsızlaştırır. Aslında, bu eylemler, hep bir dolayım içerdiğinden, ötekine uygulanan bir şiddet —ötekinin, öznenin tasarımlarına indirgenmesi— olarak ortaya çıkar. Etik ilişkide, öteki, ‘benin’ tasarımlarını yıkarak, ‘ben’in varoluş zeminini sarsar. ‘Ben’, askıya alınıp, kızağa çekilir, hatta ortadan kalkıp, buharlaşır, çünkü ‘ben’ varolanın sınırlarından ve düzeninden sıyrılır, kendi ötesine taşar. Kendini ‘ötekinin ötekiliğine’ emanet eder, hatta rehin verir, kanıyla canıyla onun yerine geçer. ‘Benin’ tüm bu dönüşümlerini tasarımıplanamayan, kurumsal ve yönelimsel olmayan, ‘benin’ ötekine karşı sorumluluğu mümkün kılmaktadır. Levinas’ta ötekinin varlık alanına öncelliği ve tasarıma gelmeyişi, ‘benin’ varlığını kuşatır, yaralar, aslında parçalar ve varolanın varlığını tahtından indirir. Böylece insan, ancak varolanın düzenini aşarak kendi varlığını gerekçelendirip *haklı* kılabilir. İnsan, ancak öteki için duyduğu sorumluluk sayesinde, kendi varlığına bir mazeret bulabilir.

“VAROLAN KENDİNİ NASIL HAKLI KILAR?”²

Levinas’ın felsefesinde varolan kendini ancak ‘varlıktan öte’ olan, yani ‘etiksel olan’ ile haklı kılabilir. Etiğe atfedilen merkezi önem ve öncelik, bu gerekçelendirme fikrinden kaynaklanır. Yani, Levinas’ın yeni etiğinde varolan, etiğe muhtaçtır, tersi değil. Hatta etik, felsefenin ötekisi olarak sunulur. Levinas’ın öteki (*l’autre/the other*) felsefesi ancak varlığın ötekisi araştırılarak başlayabilir. Bu araştırma esnasında, Levinas’ın yolunu, karşılaştırmaz olanların -İyi ve Varlık- girift ilişkisini aydınlatmak amacıyla yaptığı zorunlu geçişler belirler. Temel eserlerinden biri olan *Varolandan Başka ya da Varlığın Ötesi*³ kısmen, ‘etiksel-olmayan etiksele geçiş’ ile biçimlenmiştir.

¹ Bkz., Emmanuel Levinas, ‘God and Philosophy’, *The Levinas Reader* içinde, (ed.: Sean Hand), (Blackwell, 1989), s.: 174, 178. Levinas’ın kastettiği ‘edilgenlik’ (*passivity*) bir etkinliğe referans ile üretilen karşıtlık yerine, bir kımiltısızlığı, tıkanmışlığı, tabi oluşu belirtmektedir. Levinas ‘ben’in edilgenliğini, daha baştan suçlu olmamasına rağmen, ötekinin töhmeti altında bulunması olarak nite-ler.

² Bkz., Emmanuel Levinas, ‘Ethics as First Philosophy’, *The Levinas Reader* içinde, s.: 86.

³ Bkz., Emmanuel Levinas, *Otherwise than Being or Beyond Essence*, (çev.: A. Lingis), (Kluwer Academic Publishers, 1991). Fransızca aslında ve İngilizce çevirisinde geçen *essence* terimi Türkçedeki ‘öz’ terimine karşılık düşmemektedir. *Essence*, ‘varlık’, *being* ise ‘varolan’ anlamında

Levinas, bu geçişi, başka bir eserinde, 'zamanımızın hakiki zorunluluğu' olarak niteler⁴. 'Etiksel-olmayan' (*non-ethical*), ya da bir başka deyişle etiğe ait olmayan nedir? 'Etiksel olmayan', varolanın düzenidir, öyle ki bu düzen kendini Batı metafiziğinde, mantık ve siyasetin işbirliği olan devlet şiddetinde, kurumsal adaletin şiddetinde -güç kullanımında-, bilginin, istencin ve betimsel olanın iktidarında, ötekiliğin indirgenmesinde göstermektedir. Bu şekilde, varlık tarafından rehin tutulan adalet ve siyaset özerkleşerek -etikten bağımsız bir şekilde-, kendi başlarına gerekçelendirilebilirler. Böylesi bir gerekçelendirme ise öteki ile girilen yüz yüze ilişkinin candan teklifsizliğini yani, etiksel olanı çarpıtarak gizlemekte ve olduğundan başka göstermektedir. Peki, etiksel-olmayandan etiksele geçiş nasıl mümkündür? Aşkınlık, yani varlığın ötesine geçiş nasıl mümkündür? Levinas için aşkınlık, ancak bir yüzün, ötekinin yüzünün aşkınlığıdır. Yeni etik, bu anlamda yeni bir aşkınlık düşüncesidir. Aşkınlık, yani varolanın dışında olma anlamıyla, bizi bu harici duruma —etiksele— sevkeden geçittir ve bu geçitle varlığa gelmeyen yüze tabi oluruz. Özneliğin (*subjectivity*) yeni anlamı bu tabiiyette (*subjection*), bir başkası için sorumluluğumuzda saklıdır.

Peki, neden bu etiksel-olmayandan etiksele geçiş —varolanın şiddet dolu biçimlendirmelerinden hep bir başkası için işleyen gizemli sorumluluğa geçiş—, bu denli önemlidir? Levinas için bu geçiş önemlidir çünkü, varolanın ve adaletin kendini tek haklı kılma koşulu etikdir. Söz konusu geçiş zorunlu olsa bile, varolanın düzeni ile işlenmiş olan, bildik alışılmış anlamıyla adalet sorununa geri dönmek nasıl mümkün olacaktır? Bu soruya cevap, Levinas'ın düşüncesindeki bir başka geçişe işaret etmektedir: Etiksel olandan etiksel-olmayana geçiş, varlığa hariç olandan -başka olandan- varolanın düzenine geri dönebilme olanağı. Bu geçişin ya da etiksel olmayana geri dönüşün bir olanak mı yoksa zorunluluk mu olduğu pek açık değildir. Derine inildiğinde, Levinas'da bu geçişin bir olanaktan çok bir zorunluluk olduğu ortaya çıkar. Üçüncü tarafın ortaya çıkışı etiksel-olmayana dönüşümüzü kaçınılmaz bir hale getirir.

İKİ GEÇİŞ

Mevcut iki geçişten biri olan etiksel-olmayandan etiğe geçiş, varlık ve etik arasındaki derin uçurumu vurgular. Varlık ve etik *ayrı* türden zamansallığa (*diachrony*) sahiptirler. Etik alan, birbirlerine hem çok yakın hem de çok uzak 'ben' ve ötekinin asla karşı-lık-lı olmayan —karşı durulamayan ve asla

kullanılmaktadır. İngilizce çeviri, Almancadaki *Sein* (varlık) ve *Seiendes* (varolanlar) ve Latincedeki *esse-ens* ayrımını vurgulamaktadır. Bakınız, eserin girişindeki 'Note' bölümü.

⁴ Bkz., E.Levinas, 'Ideology and Idealism', *The Levinas Reader* içinde (ed.: Sean Hand), (Blackwell, 1992), s.: 236.

tam karşılık verilemeyen—, ‘ikili’ ve asimetrik ilişkisiyle oluşur. Bu asimetri, ötekiye olan borcun ödenemezliğinde, ötekinin başına gelenlerden herkesten çok ‘benim’ sorumlu olmamda, öteki için duyulan tükenmek bilmeyen sorumluluk duygusunda ve ötekinin aşkınlığında yatmaktadır. Öteki aşkındır çünkü ötekinin yaralarını, sorumluluğuma rağmen sarmam imkansızdır; öyle ki, erişilmezlik anlamında bu aşkınlık öteki için olan sorumluluğumun ve yükümlülüğümün zeminidir. Bu asimetri ‘benim’, öteki için ötekine sonsuz bir yükümlülük ile bağlanmış olmamdan kaynaklanır. Ötekinin yüzü, çağrısına karşı mutlak bir yükümlülükle bağlandığım ve onun mağduriyetinin sorumluluğundan kaçamayacağım bir aşkınlıktır. Varlık alanında ise eşitlik, simetri, ve eşzamanlılık hakimiyet sürer. Bütün ‘ben’ler ben olmak bakımından eşittirler. Yüzleri yoktur çünkü herbiri birer kişi-maskedir (*person-persona*). Kişiler arası ilişki karşı-lık-lı-lık —karşı olma, karşılık verebilme gücü, ve simetrik olma, neredeyse, ettiğini bulma— ve haklılık esasına dayalı bir şekilde düzenlenmiştir. Levinas, varlık ve etik arasındaki bu derin uçurumu vurgulayıp aşkınlık düşüncesi ile bu ilk geçişi gerekçelendirdikten sonra, ikinci geçişin zorunluluğunu —etikten varlık düzenine geçişi— nasıl gerekçelendirebilir? İşte, etikten varlığa dönüşün gerekçesi bizi adalet sorununa getirecektir. Uçurumun iki tarafını birbirine bağlayan *orta* -geçit-, ‘üçüncü taraf’ ile ortaya çıkan adalettir. Üçüncü tarafın, öteki ile girilen yüz yüze ilişkinin ikiliğini, üçüncü olarak bozabilme yetkisi, ne onun empirik ortaya çıkışı ne de varlıksal statüsünden kaynaklanmaktadır. Bütün mesele, aslında onun da *bir başka* öteki ‘olması’dır. Bu ikinci geçişin zorunluluğunu incelemeyen önce, birinci geçişi ve aşkınlık durumunu, Levinas’ın temel eserlerinden biri olan *Varolandan Başka ya da Varlığın Ötesi*’nde işlendiği biçimiyle irdeleyelim.

BİRİNCİ GEÇİŞ: AŞKINLIK GEÇİDİ

Etiksel-olmayandan etiksele geçiş öncelikle bir aşma durumu gerektirmektedir. Bu bağlamda, ‘aşkınlık nedir?’ sorusu, bu geçişin niteliğini belirleyecektir. Aşkınlık, varlığın ötesine, varolandan başkaya geçiş olarak nitelendirilir. Bu geçiş, başka *olmayı* değil, *başkalığı* (*alterity*) betimler. Öyleyse, aşkınlık söz konusu olduğunda, bütün mesele olmak ya da olmamak değildir⁵. Genelde etiksel-olmayan, hiçbir istisna göstermeden her şeyi ‘olmak’ ve ‘olmamak’ fiilleri ile kuşatabilen varolanın düzeni ve söylemidir. Oysa, varolanın bu fiillerin hükmünde tüketemediği, ama örtbas ederek ihanet ettiği biricik istisnai durum, öznelik yani, insanlıktır. Özneliği oluşturan öge ne öz-bilinç, ne ussallık, ne de varlığın kendi açılımı için konumlandığı

⁵ Bkz., E. Levinas, *Otherwise than Being*, s.: 3.

buradalıktır. Özneliği oluşturan öge, bu özneliğe dışsal olan başkalığın temasıdır. Yani, Levinas'a göre öznellik ancak başkalık sayesinde olanaklıdır. Bu noktada, Levinas, tüm felsefe tarihi boyunca tanımlanmış insan fikrine karşı durmaktadır. Kendi deyişiyle insan, benlik, kendilik ya da özne, cinsler ve biçimler içinde yer alamayan, yerinde duramayan, kendisi ile mutabık olmayan, konumsuz bir tekliktir: "varlıktan feragat eden bir teklik -insan işte budur"⁶. Dolayısıyla, Levinas'ın öznesi, ne ortak bir cins altında toplanabilecek bir şeydir, ne Descartes'çı *benliktir*, ne de Heidegger'in *Dasein*'i ile bir tutulabilir. Levinas'ın en temel eleştirilerinden birine maruz kalan Heidegger' in *Dasein*'i -'varolma', 'varoluş' (*existence*) ya da 'burada-varlık' (*being-there, Da-sein*)-, hem 'burada' hem de 'varlık' olması bakımından sorgulanır. Bu sorgulama benliğin krizi olarak sunulur ve bir dizi soru, Levinas'a göre kaçınılmaz olarak karşımıza çıkar: "Varlığım haklı çıkarılabilir mi, varoluşumun buradalığı (*Da of my Dasein*), halihazırda bir başkasının yerini gasp etmiyor mu?"⁷. Varoluşumun buradalığıyla bir başkasının yerini gasp edebileceğimden duyduğum endişe, öteki için başlangıçtan beri duyduğum sınırsız sorumluluğun bir göstergesi değil mi? Bir kimsenin varolma hakkına, herhangi bir pozitif yasa ya da hukuka gönderme yapmadan, onun için duyduğum bu endişe ile cevap vermiyor muyum? Sorumluluk, varolanın düzeninde bir yer tutamama durumu ve bu açıdan da en gelişmiş ütopya değil mi?⁸ Levinas için sorumluluk, öznenin kendi varlığından azledilmesi anlamına gelmektedir. Özne, sırf bu azil sayesinde, *tecessüm* (*reincarnation*) ederek öznellik kimliğini kazanabilir. Öte yandan, Levinas'ın insanı Descartes'çı benlik (*ego*) de değildir. Etten, kemikten ve ruhtan oluşan insan, "kendi ağzındaki ekmeği ötekine verdiğinde öteki için kendisinden kopandır" ve "kendi ruhundan öteki için vazgeçebilme gücüdür".⁹

Levinas'ın özneliğe atfettiği ayırtedici özellik, ötekinin yüzünde kendini yansıtan buyruk -"Öldürmeyeceksin!"- ile girilen bağ, öteki için duyulan sorumluluktur. Bu bağı kuran taraf öznenin istenci ya da 'ben'in kendisi değildir. Aksine, bu bağın kendisi özneliği oluşturarak onu belirler. Dolayısıyla 'ben'in oluşumu için ötekinin yaklaşımı (*proximity*) gereklidir. Ötekinin yüzü, 'ben'in kararlarından ve seçimlerinden bağımsız, onun dışından ve onun tüm yetkilerini aşarak yaklaşır. 'Ben'in her türlü bilinç ediminin öte-

⁶ Bkz., a.g.y., s.: 8.

⁷ Bkz., Levinas, 'Ethics as First Philosophy', *The Levinas Reader* içinde, s.: 85.

⁸ Bkz., a.g.y., s.: 82. Ütopyanın buradaki kullanımı, 'gerçeklikte' -varolanın düzeninde- bir yere sahip olmayış şeklinde anlaşılabilir. Bir yer tutmaktan duyduğum ürküntü aslında varoluşumun neden olabileceği her türlü ihlal, gasp, şiddet ve zordan korkmamdır. Her 'buradalık' bir gasp teşkil ediyor, bundan duyacağım endişe, benliğimi konumlandığımda varoluş çerçevesini kırarak, beni yerimden edecektir. Sorumluluk yersizliktir ve bu bağlamda, ütopiktir.

⁹ Bkz., *Otherwise than Being*, s.: 79.

sinde vuku bulan, 'ben'i edilgen, savunmasız ve etki altında bırakan başkalık (*alterity*), ötekinin yüzündeki mahrumiyet, mağduriyet, incinebilirlik, yakarış ve itiraz olarak ortaya çıkar. O halde, özneliği belirleyen etken, onun özgürlüğü ve öz-erkliğinden (*auto-nomos*) ziyade öteki ile ister istemez girdiği asimetrik ilişkide ortaya çıkan yad-erklik (*hetero-nomos*) durumudur. Özne, özgür olup olmamasından, herhangi bir karar ya da seçişten önce, ötekine karşı yükümlülüğü ile bağlanmıştır. Eğer Kant'ın ahlak felsefesiyle karşılaşacak olursak, öznelik-özerklik-özgürlük üçlüsünün, Levinas'ta öznelik-yaderklik-yükümlülük üçlüsüne dönüştüğünü görebiliriz. Kant ve Levinas'ın etik anlayışlarını ve özne kurgularını belirleyen etken, her ikisinde de öznenin koşulsuz buyruğa (*categorical imperative*) tabi olma durumudur. Ancak, bu iki düşünür, buyruğun kaynağı konusunda anlaşamazlar: Kant özerklik fikrinde ısrar ederken, Levinas bu çerçeveyi tersine çevirerek yaderkliğin öncelliğini savunur. Aralarındaki bu fark, ahlaki öznenin, Kant'ta kendi iç buyruğuyla, Levinas'ta ise kendine tam anlamıyla dışsal bir buyruk tarafından belirleniyor olmasıdır. Her ikisi için de buyruğun koşulsuz olarak özneyi bağlaması etğin olmazsa olmaz koşuludur. Ancak, öznenin bu koşulsuz buyrukla bağlanmış olması, Levinas'a göre öznenin kendi varlığından feragat ederek ötekiye -kendi dışına- açılmasıyken, Kant için, öznenin kendi ussal özünü gerçekleştirme, ya da özünü erek edinerek kendini gerçekleştirme durumudur. Başka bir ortak nokta, her ikisi için de ahlaki yükümlülüğün sonsuzluğu imlemesidir. Ne var ki bu sonsuzluk ters yönle açılmaktadır. Kant için ileriye dönük olan sonsuzluk, ahlaki gerekliliğin (*sollen*) buyurduğu bir idealin sonsuz takibidir. Her ahlaki eylem bu ideale bir adım daha yaklaşır. Levinas içinse sonsuzluk geriye dönüktür: yani, ahlaki yükümlülük yerine getirildikçe, ötekiye olan borç ödendiği ölçüde artar çünkü, bu borç herhangi bir özgürlükten, herhangi bir bilinç ve istenç durumundan önce, feshedilemez bir şekilde imzalanmıştır¹⁰. Ötekinin yüzüyle karşılaşma deneyimi, öznedeki bu deneyimin koşulu olabilecek bir yeti varsaymaz. Bu deneyimin yaşanabilmesi için, ne öznenin ussallığı, ne onun bilinç durumları, ne bu deneyimi olanaklı kılacak özneye ait diğer koşullar varsayılmaktadır. Bu deneyimin kendisi önceldir çünkü deneyim, tamamen özneye dışsal ve öncel olan ötekinin yaklaşımı sayesinde öznedeki ortaya çıkar.

Kant'ta istenç (*wille/will*) hem yasa koyup uygulayan yetke (*legislative/executive faculty*), hem de yasaya tabi olması gereken bir isteme ve seçme yetisi (*willkür/will*) olarak tanımlanırken, Levinas'ta ötekinin yüzü hem yargıç hem de sanıktır. Levinas bu ikililiği yüzün gizemi, bilmecesi olarak niteler¹¹. Yüzün yargıç olması onun önünde sorumlu tutulmam, aynı za-

¹⁰ Bkz., a.g.y., s.: 12.

¹¹ Bkz., a.g.y., s.:12.

manda, sanık olması ise onun için sorumlu olmam anlamına gelmektedir. Sorumluluk, benden talep edilmesini beklemeden ötekinin gereksinimlerini karşılayabilmem, buyruğuna itaat edebilmem, onu yanıtlayabilmemdir. Sorumluluk, aynı zamanda, niyetlerimin, istencimin ve öngörülerimin ötesinde olabileceklerden, ötekinin ıstırabından, meşakkatinden, olası hatalarından, hatta sorumluluklarından da sorumlu olmamdır. Bütün bunları onun adına taşıyabilmem, karşılayabilmemdir. Dolayısıyla, öteki için ve ona karşı sorumlu olmak, sınır tanımaz bir şekilde vekil olma, rehin alınma ve varlığını rehin verme durumudur.¹²

Öznenin etkinliği olmadan, ötekinin kaçınılmaz başkalığı sayesinde, özneyi bağlayan sorumluluk, ötekinin yerine geçme, ikame (*substitution*) olarak betimlenir. Bu basit bir duygudaşıktan (*empathy*) çok daha öte bir durumdur. Ötekinin yerinde ikamet etmek, ötekiyle ikame edilmek ve kendi yerinden azledilmek, insanın canıyla kaniyle ötekinin başına gelebilecekleri karşılaması ve yüklenmesidir. Bu yükleniş, ötekinin yüzündeki buyruğa tabi oluştan kaynaklanan yükümlülüğün kaçınılmaz sonucudur. Levinas açısından buyruğu buyruk kılan şey, onun Kant'taki gibi evrensel bir nitelik taşıması değil, ötekinin dayatan yoksunluğunu ve bu yoksunluktan doğan gereksinimlerini belirten acil bir yakarış olmasıdır. Bu nedenle buyruk, imlediği gereksinimi ve yoksunluğu özneye yüklemektedir. Buyruğun bu yükü altına girmek, ötekiyle ikame edilmek demektir. 'Ben' kendini ancak ötekinin yerinde bulduğunda, bir yakarış olan buyruğa, dolayısıyla ötekinin ihtiyacına cevap verebilir. 'Ben', ötekiyle ikame edildiğinde artık ikame edilemez şekilde tekleşir. Bu yükün ve yükümlülüğün altına 'ben'den başka girecek kimse yoktur. Bu açıdan, 'ben'i bağlayan yükümlülük devredilemez, feshedilemez. Bu yükümlülük 'ben'i biricik kılar. Onun için, buyruk dolayimsız bir şekilde sadece 'ben'i bağlar, başka kimleri bağladığı da araştırılabilir birşey değildir. Öyleyse, Levinas için özneliği belirleyen bir diğer önemli etken, onun genel bir öz-bilinç ya da bilinç olması değil, tam tersine, tekil ve biricik olmasıdır. Bunun nedeni ise, 'ben' ve öteki arasındaki yakınlığın (*proximity*) hiçbir dolayım kabul etmemesidir ve ötekinin dayattığı yüzün anonimleştirilememesi, genellenememesidir. Levinas'ın 'yakınlık' anlayışı, uzamda iki nokta arasındaki mesafenin nerdeyse bitişiklik ya da çakışma sınırında daralması değildir. Böylesine uzamsal bir anlama indirgenemeyecek olan yakınlığın esas anlamı insanlığı ve kardeşliği varsaymaktadır.¹³

¹² Bkz., a.g.y., s.: 59 ve 'Çevirenin Notu' (A.Lingis), s.: xiv. Burada, kendini rehin verme durumu bir etkinlik belirtmemektedir çünkü bu bağlamda 'ben'in insiyatifinden söz edilemez. Ayrıca, aşkınlığı betimleyen varlıktan feragat, ölümü imlemez, çünkü 'ben' kendi ölümünün de ötesinde sorumludur. Lingis'in deyişle, "Benim ölümüm sorumluluğumun değil gücümün sınırlarını çizecektir".

¹³ Bkz., a.g.y., s.: 81.

Levinas uzamsal bitişikliğin anlaşılabilir olması için bile yakınlık fikrinin çağrışımlarına —örneğin ulaşmak, komşuluk, temas gibi— ihtiyacımız olduğunu söyler. Yakınlık, hep daha yakına yaklaşmaya çalışan, ama hiçbir zaman yeteri kadar yakın olamayan özneliği imler. Levinas, yakınlık durumunu, bir aşkın aşkına karşılık alma beklentisi olmadan, hatta bu karşılığı unutarak, hiç durmadan aşkına daha yakın olma tutkusuna benzetir.¹⁴ Burada tutkudan kastedilen bir tutulma, tutukluk, tutukluluk, tek yönlü ve geri dönüşü olmayan etkilenme (*obsession*) durumudur. Ama bu etkinin nedeni konu edinilemez, araştırılmaz. Bu açıdan ‘ben’ ve öteki arasında bir asimetri söz konusudur. Ötekiye tutulan ‘ben’, bunun karşılıklı olabileceğini varsayamaz; çünkü, ötekinin yüzündeki umutsuzluk ve çoraklık ‘ben’i çaresizce tıkar, takınaklı ve tutuk kılar. Yakınlık ilişkisinin tek yönlü, dolayısıyla geri döndürülemez olması, asimetriyi sürekli kılması, öznenin tam anlamıyla ötekiye tabi oluşudur.¹⁵ Dolayısıyla, yakınlık durumu bilince ait olamaz. Çünkü, bilinç her zaman bir şeyin bilincidir ve bilinç ile bilincinde olunan şey arasındaki mesafe kaçınılmazdır. Yakınlık bir mesafenin aşılması ise, aslında bilinçlilik durumundaki mesafenin aşılmasıdır.¹⁶ Yakınlık durumunda, öteki nesne olamaz. Yakın temasın anlamı, şaşırtıcı bir şekilde, ötekinin sonsuz uzaklığında, bilince ve tasarıma uzaklığında yatar. Bu uzaklığın anlamı ise ötekinin hiçbir zaman düşünceye gelmemesi, söz konusu edilemez (*unthematizable*) olmasıdır. ‘Ben’, ötekiyi nesneleştirmediği sürece, sorumluluğu ile ona hep bir adım daha yaklaşır. Öteki, daha ‘ben’ onu seçmeden, ‘ben’i acilen bu sorumluluğa her türlü anlaşılmadan, sözleşmeden, özgürlükten önce tayin eder. Fakat, ‘ben’ asla bu tayinin gereklerini yerine getirecek kadar çabuk davranamaz ve temas kopar. Bunun nedeni, ötekinin yüzünün görünemeyecek kadar zayıf kalması, hatta bir görüngü dahi olamamasıdır.¹⁷ Bu durum ayrıca, ‘ben’ ve ötekinin eşzamanlı olamamasından kaynaklanır, ‘ben’ ötekinin tayinine hep geç kalacaktır. Bu öyle bir gecikmedir ki, telafi edilemez ve ‘ben’, çoktan geçip yitmiş olana geç kalmaktan dolayı her zaman biraz daha sorumlu, neredeyse biraz daha suçludur.

Levinas, ötekinin yüzünü, bir terkedişin bıraktığı iz olarak betimler¹⁸. Bu nedenle yüz, bir görüngü değildir. Ona hep geç kalınır, çünkü yüz telafi edilemez bir geçmiştir. Geç kalınmışlık, ‘ben’i bağlar ve sorumlu tutar. Yüzü görünmeksizin, bir geçmişten, artık geç kalınmış olanın farklı zamanı ve mevkiinden buyurur. Bu geçmiş geri dönüşlüp anımsanabilecek bir geçmiş

¹⁴ Bkz., a.g.y., s.: 82.

¹⁵ Bkz., a.g.y., s.: 84.

¹⁶ Bkz., a.g.y., s.: 89.

¹⁷ Bkz., a.g.y., s.: 88.

¹⁸ Bkz., a.g.y., s.: 94.

değildir; çünkü, anımsama her zaman bir öz-bilinci, bir öz-kimliği varsayar. Halbuki, ‘ben’ ve öteki arasındaki sorumluluk ilişkisi koşulsuz, sınırsız ve asimetrik olduğundan, bu ilişkinin kaynağını ya da başlangıç noktasını, izini takip ederek bulmak imkansızdır. Bu ilişki bir sonsuzluğu, sonsuz sorumluluğu imlediği için, onun ne başı ne sonu ne de ortasından bahsedilebilir. ‘Ben’in kendisiyle olan özdeşliğini kıran bu farklı zamansallık (*diachrony*), sorumluluğun sonsuzlaşması (*infinition*) anlamına gelmektedir. ‘Ben’in bir daha sahip olamayacağı ve tasarlayamayacağı geçmiş ile bağı, onun sonlu konumundan değil, ‘Sonsuz’a sonsuz sorumlulukla bağlanmasından kaynaklanır. Levinas, “Sonsuz kendini sonluda aşar, farkedilmeden sonluyu geçip gider, kendini saklayarak komşuyu bana yönlendirir” der.¹⁹ Levinas’ın burada ‘Sonsuz’ ile kastettiği şey, başkalık ile girilen etik bağı aşkınlığını imleyen Tanrıdır. Lingis’in yorumuna göre, Levinas, Tanrının esas anlamını bu etik bağda kurmaktadır, çünkü Tanrı, ‘Öteki’nin gücüdür, onun sesiyle buyruğunu dile getirir ve çekilir. İşte Tanrının, sonsuz bir şekilde varlıktan, hatta etik alandan çekilmiş olmasına, Levinas ‘*illeity*’ der. Fransızca’da, ‘*ille*’ üçüncü tekil kişi, ‘o’, anlamına gelmektedir. Bu bağlamda Tanrı, kendini belli etmeksizin, ‘O’ dilinden konuşur. İlişkiyi kuran ama hariç kalan ve bu anlamda geri çekilen olması nedeniyle *Illeity*, ‘üçüncünün olmazlığı’ (*excluded middle*) durumuna benzetilir. Bu yüzden, Tanrı, hiçbir zaman bir erek olamaz, amaçlanamaz²⁰. Öte yandan, Levinas paradoksal bir biçimde sonsuz ile girilen ilişkinin kutsal değil sosyal bir ilişki olduğunu söyler. Kendisine yöneltilen ‘Tanrısız bir ahlak mümkün müdür?’ sorusuna cevaben, ‘Tanrısallık, insani bir ötekilikle ilişkisi dışında mümkün müdür?’ sorusunu sorar²¹. Buna verdiği cevap ise şöyledir: “Tanrı ile doğrudan yüz yüze gelmek, *bu* Hristiyanlığa özgü bir kavrama biçimidir. Biz Yahudiler, her zaman üçlüyüzüz. Ben ve sen ve bizim ortamızda Üçüncü. Ve O, sadece Üçüncü olarak kendini ifşa eder”²². ‘Sonsuz’, ötekinin yüzündeki izin, buyurgan aşkınlığıdır. Öznelik, bu buyruğa tabi oluşuyla ‘aşkınlığın sahnesi ve tapınağıdır’²³. Görüldüğü gibi Levinas’ın etiği son kertede kutsal bir boyuta bağlanmaktadır. Öte yandan, Levinas’ın kutsallık anlayışı, etik ilişkinin yapısında, yani, ‘ben’ ve ötekinin yüz yüze ilişkisinde açığa çıkar. Ötekinin yüzünün gizemi —bildik yüzlere benzememesi— ve o yüze hep geç kalınmasının nedeni, Levinas’ın Tanrı anlayışından kaynaklanır. Zamansal bir öncelik açısından bakıldığında, sonsuz ile girilen ilişki, öncelikle sosyal bir ilişki

¹⁹ Bkz., Levinas, ‘God and Philosophy’, *The Levinas Reader* içinde, s.: 184.

²⁰ Bkz., Levinas, *Otherwise than Being*, s.: xxxiv, 97.

²¹ Bkz., ‘Ideology and Idealism’, *The Levinas Reader* içinde, s.: 247.

²² Bkz., a.g.y., s.: 247.

²³ Bkz., Levinas, ‘God and Philosophy’, *The Levinas Reader* içinde, s.: 185.

olarak görünür, çünkü sonsuzluk deneyimi, ötekinin yüzü ile karşılaşma deneyimidir. Fakat, kökeni açısından bakıldığında ise, ötekinin yüzü ile girilen ilişki, kutsal bir ilişkidir. Levinas'ın etiği, temel olarak, belli bir dinin kutsallık anlayışına bağlanmaktadır.

Kendiliğin kendini sakınmaksızın feda edişindeki ve sorumluluğundaki asimetrik yapı ile karşılık görmeyi beklemeden sonsuz ve sınırsızca ötekiye açılması, ötekiye yakınlığın candan teklifsizliği, dolayimsızlığı, yüz yüze ikililiği, varlık alanını önceleyen ve bu alana aşkın olan etik boyutu ifade eder. Bu aşkınlığın sahnesinde cereyan eden iki kişilik oyun, ne kadar 'gerçekçi'dir ve ne kadar 'varolanla' ilgilidir? Varlık alanı ve öteki ile girilen yüzyüze ilişkiyi kuran köprü nedir? Varolanın düzlemiyle etik düzlem neden birbirine bağlanmak zorundadır ya da bu bağlantının garantisi nedir? Bu soruların cevabına geçmeden önce, Levinas'ın şu iddiasını dikkate almakta fayda vardır: Etik yapı varolanın düzeni içinde ne kadar zarar görse, bastırıl-sa da, varolan bu aşkın ilişkiyi tüketemez. Öteki her zaman bir nesne, bir şey gibi görülerek temalaştırılabilir, geçici olarak baskı altında tutulabilir, fakat ötekiyle ilişki, bir sorumluluk ilişkisi olarak tam anlamıyla bastırılamaz²⁴. Bu aşamada bir sorun ortaya çıkmaktadır, çünkü ötekinin yüzü hem 'ben'in tasarımına (*representation*) ait kılınabilir, hem de yakarışı ile kendine yakınlığı (*proximity*) gerektirir²⁵. Ötekinin yüzü, diğer yüzler arasında kendini maskelediğinde ya da 'ben' onun sahici anlamını göremeyip, çağrısına cevap vermediğinde, ötekinin yüzü çeşitli ve farklı biçimlerde konu haline getirilip, 'ben'in bir tasarımı olarak ortaya çıkabilir. Örneğin, yüz, belli standartlar çerçevesinde güzel ya da çirkin olarak betimlenir. Ayrıca, ötekinin yüzü varolanın düzleminde bir toplum ya da cemaat, etiğin düzleminde ise biricik tekliktir. Yüzün bu ikili anlamı —birisi sahici, diğeri maske olarak nitelenebilir—, etikle varlığın farklı düzlemlerine işaret eder. Varlık düzleminde, yüzler çoğuldur ve bu çoğulluk nedeniyle yüzler anonimdir. Varlık düzleminde kişilerden, topluluklardan, toplumdan bahsedilir. Etik düzlemde ise yüz, beni sorumluluk ile bağlayan ve biricik olan, ötekinin umarsız yakarışı, yoksunluğu, zavallılığıdır. 'Ben' ve öteki arasındaki etik ilişki, üçüncü tarafın ortaya çıkması ile dünyaya, varolanların alanına 'düşmek' durumunda kalır. O halde, etik ve varlığı birbirine bağlayan köprü üçüncü taraftır.

²⁴ Bkz., Levinas, 'Ideology and Idealism', *The Levinas Reader* içinde, s.: 247.

²⁵ Bkz., Levinas, *Otherwise than Being*, s.: 154.

İKİNCİ GEÇİŞ: ADALET

Üçüncü taraf, ben ve ötekinin ilişkisi için bir sorun teşkil etmektedir. Levinas, bu sorunu şu sözlerle dile getirir:

Eğer bana buyurulan yakınlık sadece ötekiyi buyursaydı, kelimenin tam anlamıyla hiçbir sorun ortaya çıkmazdı. Ne bir soru, ne bilinç, ne de öz-bilinç çıkardı. Öteki için sorumluluk, sorulara öncel bir dolaylımsızlık, bir yakınlıktır. Bu sorumluluk, üçüncü tarafın belirmesiyle birlikte bir sorun haline gelir ve bozulur²⁶.

Levinas'ın bu sözlerinden de anlaşılacağı gibi, insan sadece öteki ile değil, başkalarıyla da bir ilişki içindedir. Levinas, dünyada bir tek 'ben' ve 'öteki' olmaması nedeniyle ortaya çıkan bu soruna işaret ederek, etik düzlemde varolanın düzlemine geçişin kaçınılmazlığını dile getirir. Bu sorunun ortaya çıkışı, bilincin, öz-bilincin, tasarımın, bilme isteğinin, temalaştırmanın, eşzamanlılığın, düzenin, yönelimin, yüzün görünebilirliğinin, zihninin, birarada bulunuşun gereğini imler. 'Ben' ve ötekinin dolaylımsız ilişkisi, sorulara öncel olması nedeniyle varolanın düzenine aşkındır, fakat bir soru doğduğu andan itibaren bu ilişkinin dolaylımsız yakınlığı zedelenir ve araya toplumsal varoluşun yarattığı bir mesafe girer. Bu mesafeyi oluşturan üçüncüdür. Üçüncü kimdir? Üçüncü, 'uzakta olan', 'öteki' gibi yakınlık ve sorumluluk talep eden, fakat aynı zamanda, yüzyüze ilişkinin asimetrik yapısını adalet isteğiyle simetriye zorlayarak, ilişkiye eşzamanlılık, temalaştırma ve simetri getirendir. Anlaşıldığı gibi, adaletin sorun olarak gündeme gelmesi—etik alandan etik olmayan varolan alanına geçiş—, üçüncünün müdahalesiyle gerçekleşecektir. Üçüncünün, ben ve öteki arasındaki etik ilişkiye müdahale edebilmesi, aslında onun da yakınlık talep eden bir başka öteki olmasından, dolayısıyla, sorumluluk etiğinden kaynaklanır.

Levinas'ta 'üçüncü'nün anlamı belirsizdir çünkü onun bir ayağı etik, bir ayağı da varlık düzleminde yer almaktadır. 'Üçüncü'den, hem kutsal yakınlık (*Illeity*), bu anlamda Tanrı, hem de siyaset ve mantığın işbirliğine katılan bir taraf olarak bahsedilir. Ayrıca üçüncü, hem ötekiye karşı sorumluluğum nedeniyle kendisinden de sorumlu olmam gereken bir ötekidir, hem de tüm ötekiler içinde beni de öteki kılan taraftır. Üçüncünün ortaya çıkışı, insanların sayısal bir çoğalmasından ibaret değildir. Üçüncü, 'ben' ve öteki arasındaki yakınlığı, üçüncüyü de içine almak zorunda olan yeni bir uzama açar ve bir alan yaratır. İki, hiçbir zaman bir alan oluşturamaz ve ancak üçüncünün dolayımı sayesinde bir alandan bahsedilebilir. Aslında etik düzlemde sadece 'ben' ve bu 'benin' sorumluluğundan söz edilebilir çünkü öteki, 'ben' gibi geçici olsa da varsayılabilir bir nokta, hatta bir durak dahi değildir. Öteki-

²⁶ Bkz., a.g.y., s.: 157.

nin aşkınlığı sayesinde ilişki öylesine asimetrik bir yapı arz eder ki, iki 'şey'in ilişkisi gibi görülemez. Dolayısıyla bu ilişkinin alanından da söz edilemez. Üçüncü taraf, yüzyüze girilen etik ilişkideki ötekiden başkadır, fakat aynı zamanda başka bir komşu, ötekinin komşusudur da. Üçüncünün sunduğu başkalık bir alan yaratır. Karşısında sorumlu olunan öteki, üçüncü için ve üçüncüye karşı sorumludur. 'Ben' herkesten çok herkese karşı sorumludur. Fakat, kaçınılmaz olarak, 'ben', 'sen' ve 'üçüncü' arasındaki ilişki, dolayımı zorunlu kılar, çünkü karşılaştırılamaz da olsalar, sorumluluklar arasında adil bir düzenleme yapılması gerekmektedir. Levinas, "ötekiye olan yakınlığımda, öteki dışında tüm ötekilere saplanırım ve tam da bu saplanış, adaleti, ölçü ve bilgiyi, yani bilinci talep etmektedir" der.²⁷ Aynı zamanda, ancak bu taleplerin karşılanması sayesinde, yani üçüncünün belirmesi sayesinde, 'ben' ötekiler arasında bir öteki olabilir. Üçüncünün sayesinde 'ben', dikkate alınacak, ilgilenilecek biri ve kendi varlığıyla ilgilenme hakkına sahip biri olabilir. Böylelikle, Levinas'ın 'varlığım nasıl haklı çıkarılabilir?' sorusu cevap bulmuş olur. Üçüncünün olanaklı kıldığı dolayım sayesinde, 'ben' ve öteki arasındaki dolayimsız, asimetrik, sonsuz ve sınırsız olan etik ilişki, adalet arayışına dönüşür. Fakat bu adalet arayışının etik bağlamı unutulduğu takdirde, adalet, sadece mevcut hukuksal yapı ile sınırlandırılır. Bu sınırlandırma ise, adalet arayışının varsaydığı, hem ötekine, hem de üçüncüye karşı olan etik sorumluluğun bastırılması anlamına gelecektir. İnsanın kendi varlığına açılan kapı, öncelikle ötekinin yüzünün biricikliğidir. Üçüncü, ancak ötekinin yüzüyle girilen bu deneyimi varsayarak, 'üçüncü' olarak, yani, bir başka öteki olarak ortaya çıkar. Bu bağlamda, üçüncü, etik ilişkiyi varolanın alanına taşır.

Levinas, üçüncü tarafın, 'ben' ve öteki arasında tek yönlü akan sorumluluk ilişkisi içinde bir çelişki yarattığını, bu akışı çatallandırdığını, sorumluluğu sınırlandırdığını ve bu nedenle, adalet sorusunu doğurduğunu söyler²⁸. Levinas, gerçek dünyada birçok öteki olduğundan kimin öteki, kimin daha çok bana yakın olduğunun bilinmesi gerektiğini de dile getirir²⁹. Kendi deyişiyle, "eğer komşunuz başka bir komşunuza saldırır ya da ona haksızlık ederse, ne yapabilirsiniz?" diye sorar ve ekler: "Bu durumda en azından, kimin doğru kimin yanlış, kimin haklı, kimin haksız olduğunu bilme sorunu ile yüzleşiriz"³⁰. Bu nedenle bilmeye, tartmaya, düşünceye, yasalara, adalet ve devlete ihtiyaç vardır. Adalet, eşit olmayanları eşit bir düzleme taşıyarak bir yargı kurulu, bir alan oluşturur. Fakat Levinas şunu da sormadan edemez:

²⁷ Bkz., a.g.y., s.: 158.

²⁸ Bkz., a.g.y., s.: 157.

²⁹ Bkz., 'Ideology and Idealism', *The Levinas Reader* içinde, s.: 247.

³⁰ Bkz., 'Ethics and Politics', *The Levinas Reader* içinde, s.: 294.

Devlet, toplum, hukuk ve iktidar, insan insanın kurdu olduğu için mi, yoksa hemcinslerim için duyduğum sorumluluk nedeniyle mi gereklidir?³¹ Siyaset felsefesinin temel sorunlarından birine yöneldiği bu noktada Levinas için, “siyasal düzenin insanın sorumluluğunu mu tanımladığı, yoksa sadece onun hayvansı yönlerini mi kısıtladığını bilmek, sonuçta hepimiz devlet, toplum ve hukuk için varolsak bile önemlidir.”³² Adalet, erişilmesi ve gerçekleştirilmesi gereken bir erekten ziyade kaynağı -etik boyutu- anımsanması gereken bir taleptir. Bu nedenle adalet kaygısı, başlangıçtaki asimetrik ilişkinin zorunlu kıldığı sınırsız sorumluluğu varsaymalıdır. Aksi takdirde, sonuç katışıksız bir bencillik olacaktır. Sadece başlangıçtaki ‘ikili’ ilişkinin sayesinde, sonraki üçlü (ve aynı zamanda, düşünce, bilinç ve devletin doğuşu) mümkündür. Yinelemek gerekirse, buradaki öncelik ve sonralık zamansal değil, kökenseldir. Varlıkbilim ve siyasetin kökenleri, ‘ben’ ve ‘öteki’ arasındaki etik ilişkide aranmaktadır, çünkü ötekiyle yakınlığın candan, teklifsiz, asimetrik yapısı, simetriye, haklılığa dayalı adalet istemine önceldir. Adalet, üçüncünün, ben ve öteki arasındaki bu yakınlığı, kendisi için de talep etmesiyle ortaya çıkan bir sorundur. Bir başka deyişle, adalet duygusu önsel olarak verilmiş bir yeti ya da hukukun tanımladığı bir kavram değil, üçüncü tarafın belirmesiyle birlikte ortaya çıkan kaçınılmaz bir soruna çözüm arayışıdır. Adalet sorununa çözüm, adaletin mevcut görünümünün ve hukuksal boyutunun ötesine geçebilecek, etik bir adalet anlayışı olacaktır. Levinas için, bu etik adalet arayışı, herkesten çok ‘benin’ sorumluluğu ve yükümlülüğüdür.

Levinas, öteki için olan sorumluluğunun diğer tüm ötekilerle olan ilişkiye anlam verdiğini söyler çünkü öteki daha baştan diğerlerinin kardeşidir³³. Beni tutuklaştıran, etkileyen öteki yüz biriciktir; ama, karşılaştırılabilir olsun ya da olmasın, o yüz, adalet kaygısı nedeniyle görünebilir diğer yüzlerle de ilişki içindedir.³⁴ Adalet, ancak yakınlığın ve öteki için sorumluluğun denetiminde ise insan yığınlarını düzene sokan ve toplumsal bir denge yaratan yasallıktan farklı olur. Aksi takdirde, yani etik boyutun unutulduğu durumda adalet, devletin kendi gereksinimlerini haklı çıkarma aracı, bir hâkimin görevi ise sadece yargıda bulunmak, yani tikel olayları genel bir kural altına koymak olacaktır.³⁵ Levinas’ın adalet anlayışı bir mahkeme karşısında eşit düzlemde olmayı gerektirir. Öyleyse adalet, eşitlik fikri ile çatışır. Ama, gelgelelim bu eşitlik, zamanda eşzamanlılığı, uzamda da bitişikliği, yani ben ve öteki arasında ortak bir zemini varsaymak durumunda olduğundan, sorumluluğun asimetrik yapısına, sınır tanımaz doğasına ihanet eder. Bu açıdan

³¹ Bkz., a.g.y., s.: 247.

³² Bkz., a.g.y., s.: 248.

³³ Bkz., a.g.y., s.: 159, 158.

³⁴ Bkz., a.g.y., s.: 158.

³⁵ Bkz., a.g.y., s.: 159.

bakıldığında, adalet bir toplumda yakın ve uzak olan arasında bir fark olmadığı takdirde adalettir. Fakat Levinas, bu belirlenime bir başkasını daha ekler: "En yakını pas geçmek imkansız olduğu sürece" adalet adalettir.³⁶ Dolayısıyla, sorumluluktan eksik bir adalet düşünülemez. Adalet eşitleyicidir, fakat "herkesin eşitliği, benim eşitsizliğimden, ödevlerimin haklarıma kıyasla daha fazla olmasından kaynaklanır."³⁷ Dolayısıyla, herkesin eşitliği ve adalet, özneye düşen sorumluluk ve yükümlülüktür. Özne, ancak bu eşitsizliği sayesinde, bir 'ben' yani, tikel ve biricik bir varlık olmaya hak kazanabilir. Anlaşıldığı gibi, Levinas tikelliğe, biricikliğe büyük önem atfetmektedir. İnsanın kendisini bir 'ben' olarak niteleyebilmesi için, yukarıda da belirtildiği şekilde, hem etik, hem de toplumsal bir sorumluluğun ağır yükünün altına girmesi gerekir. Ancak bu yükün altına giren kişi, hakiki bir yüze sahip olabilir ve insan, ancak bu yükle bir başkasının hakiki yüzünü fark edebilir. İnsan varoluşu ancak, kişi kendini feda ettiği zaman anlam kazanır. Burada feda edilen, 'ben'e atfettiğimiz, yüklediğimiz her anlamdır. Bu noktada, Levinas'a sormamız gereken bir soru ortaya çıkar: Bütün bu sorumluluğun ve ödevlerin, altına girilmesi gereken ve kendimi feda etmemi gerektiren yük, sonuçta beni 'tahammülsüz', 'naif' ve 'acınacak' biri haline getirmez mi?³⁸ Bu açıdan Levinas, etiğin yükümlülük sınırlarını, toplumsal yükümlülüğü de dahil ederek, bir hayli genişletmekte ve özneye hareket edecek yer, hakkını arayacak kapı bırakmamaktadır.

ETİK VE HUKUK: LEVINAS'IN KUŞKUCULUĞU

Bir yanda sorumluluk ve ödevlerin -etik düzlemin-, diğer yanda ise adalet ve hakkın -varlık düzleminin- olması, etik ve hukuk arasındaki ayrımı, ama aynı zamanda, salınımı gösterir. Levinas, etik ('ben'in sakınmaksızın 'öteki' ne açılması) ve hukuk (yargının kişilerarası ilişkide denge ve adalet unsurları barındıran açılımları) arasındaki ayrıma duyarlı olan bir kuşkuculuktan bahseder.³⁹ Bu kuşkuculuğu anlamak için başka bir ayrıma, söyleyiş (*saying*) ile sözellik (*the said*) ayrımına bakmalıyız.

Sorumluluğun etik söyleyişi (*saying*), yani kendini sakınmadan ötekine verme ve açma durumu, aşkınlığın, varolanın ötesine geçişin olanağı olarak görülür. Bunun yanı sıra, dile gelen, temalaşan, varlığın bir anlatısı olan sözellik (*the said*), söyleyişin söylendiği anda girdiği anlam ve düşünce kalıplarını imler⁴⁰. Her söyleyiş söylendiği anda sözel bir boyut kazanır, kendiliğindenliğini yitirip, bir anlatı olamayacak ötekinin yüzündeki ize sadık kalmaz.

³⁶ Bkz., a.g.y., s.: 159.

³⁷ Bkz., a.g.y., s.: 159.

³⁸ Bkz., Rose, Gillian, *Judaism and Modernity* (Blackwell, 1993, s.: 8).

³⁹ Bkz., a.g.y., s.: 168.

⁴⁰ Levinas'ın söyleyiş ve sözellik arasında kurduğu ayrım için Bkz., a.g.y., s.: 37-51.

Sözellik, sözü bir tasarımın ve söylemin kalıpları içinde dile getirmek zorunda olduğu için söyleyişe sadık kalamaz. Hatta, bu aşamada fiili bir çelişki olduğu öne sürülebilir: Söyleyişim söylendiği anda —sözellik kazandığında— söyleyişimi söylemez. Zaten, eğer söyleyiş söylenen sözel şeye indirgenebilseydi kendisi ile çelişmek durumunda kalırdı, çünkü söylediği şeyi söylemediğini iddia edecekti. Halbuki Levinas, söyleyişin her zaman sözelliğin sınırlarını aşan ve bu anlamda da bir fazlalık arz ettiği için sözel olana gelmeyen olduğunu söyler. Levinas, tam da bu sadık kalınamayan öğenin -söyleyişin- kendini bu sadakatsizlik sayesinde gösterdiğini iddia eder. Bu kaçınılmaz sadakatsizlik, söyleyişin sözelliğe indirgenemeyeceğini ve onun tarafından tüketilemeyeceğini gösterir. Söyleyişin ve sözelliğin zamanları farklıdır. Söyleyiş, muğlaklığı ve gizemi sayesinde varlığın anlatısından kaçır, çünkü söyleyişin izi hiç mevcut olmamıştır ve bu nedenle ‘varlığın meclisine’ de ait değildir.⁴¹ Kuşkuculuk, söyleyiş ve sözelliğin eşzamanlı olduğundan ve bu anlamda birbirileriyle örtüştüğünden kuşku duymak ve aralarındaki ayrıma duyarlı olmaktır. Levinas kuşkuculuğun geçici olarak reddedilebileceğini fakat her zaman geri döneceğini iddia eder⁴². Kuşkuculuğun hakikati kuşku duyduğu hakikatler ile aynı düzlemde tutulamaz. Bu anlamıyla kuşkuculuk, eşzamanlılık arz eden hatırlanabilir zamanın kırılması ve bu bağlamda da etik ve varolanın düzleminin ayrılması anlamına gelmektedir. Daha önce de sunduğumuz bu ayrım, hukukun etik tarafından temellendirilmesiyle aşılmaya çalışılır. Bu temellendirme içinde, hukukun varsayımı olan sözellik, başlangıçtaki etik söyleyiş sayesinde söylemini oluşturabilir. Söyleyiş, sözellikten önce, öteki için sorumluluğu imler⁴³. Her ne kadar öteki için sorumluluk, kendini varolanın söyleminden geri çekse de, bu sorumluluk ve onun söyleyişi sayesinde hukuk söylemi mümkündür. Bu temellendirme çabasında bir köprü vazifesi gören adalet kavramının içeriği de muğlaklaşır. Bu muğlaklık, hem adaletin varolanların düzleminde kurumsal ve kişisel olarak *temsil* edilmesinden, hem de etiksel bağlamda adaletin asla temsil edilemeyecek olmasından kaynaklanır. Bu noktada Levinas’ın, varolanın düzleminde temsil edilen adalettten duyduğu kuşkuyu hissedebiliriz. Adalet kavramının içeriği, ötekinin yüzünde, Tanrı’nın bıraktığı izde ve benim sorumluluğumda, varlığa gelmeyen varolandan hep geri çekilmesi, kendini saklaması ve gizemi sonucunda muğlaklaşır. Levinas açısından, adaleti kendi başına, onun kurumsal görüngüleri ile gerekçelendirmeye çalışmak, onun sözel boyutunun arkasındaki söyleyiş dinlemeden kazandığı varlıksal statüden değerlendirmek, adaleti sadece siyasal yapının ve düzenin

⁴¹ Bkz., a.g.y., s.: 10, 168.

⁴² Bkz., a.g.y., s.: 168.

⁴³ Bkz., a.g.y., s.: 46.

bir koruyucusu ve aracı olarak görmek anlamına gelecektir. Bu ise pozitivist bir yaklaşımla adaletin mevcut görünümünden ibaret olduğu fikrine yol açacaktır. Ancak Levinas, adaletin nihai olarak belirleyici olamayacağını; çünkü mevcut adaletin içinde hep daha iyi bir adaleti aradığımızı iddia eder. Levinas açısından, hep daha iyinin aranıyor olması, adaletin yeteri kadar adil olmadığı, fakat hep bir aciliyet taşıdığı anlamına gelmektedir. Bu nedenle aslında adalet, 'İyi'ye, yüzün acil çağrısına, onda izini bırakıp çekilen 'Sonsuz'a göndermede bulunmak durumundadır. Bir devlet içinde adalet hiçbir zaman yeteri kadar adil değildir. Gene de Levinas liberal ve faşist devlet arasındaki ayrımı ortaya koyar ve liberal devletin hep daha iyi bir adalet arayışı içinde olduğunu söyler. Fakat şunu da belirtmeyi ihmal etmez: 'İnsan hakları adaletin henüz olmadığına kanıttır'.⁴⁴ Levinas'ın yaklaşımı, insan haklarının haklı görülen taleplerine alternatif olarak, sonsuz adaletin -etiğin- taleplerini sunar.

Levinas adalet sorununu ortaya koyarak etikten varlık düzlemine geçişin kaçınılmazlığını gösterir, fakat bu ikinci geçiş bizi başladığımız yere geri döndürmez. O halde, Levinas bizi nereye götürmek istemektedir? Levinas'ın bizi götürmeye çalıştığı yer, hukuksal kurgulara dayanan insan hakları fikrinin ötekini yakarışı ile yer değiştirdiği ve özerk birey yerine ötekini sorumluluğunu sakınımsız bir şekilde yüklenen öznenin var olduğu 'kutsal şehir' olmasın?⁴⁵ Böylesi 'kutsal' bir şehir, devletin yasal şiddeti yerine, 'İyi' tarafından üzerimize yüklenen talebin önsel şiddetini içerecektir.⁴⁶ 'Tanrı'ya yakınlıktan doğan adalet Levinas'ın iddia ettiğinin tersine toplumsal bir iliş-

⁴⁴ Bkz., Levinas, 'The Paradox of Morality: An Interview with Emmanuel Levinas', *The Provocation of Levinas* içinde (ed.: R. Bernasconi ve D. Wood), (Routledge, 1988), s.: 178.

⁴⁵ Bkz., Rose, Gillian, *Judaism and Modernity*, (Blackwell, 1993), s.: 1-10, ve *Mourning Becomes the Law*, (Cambridge University Press, 1996). Rose, Levinas'ın yeni etiğinin eski Atina ile yeni Kudüs karşılığı kurduğunu ve bu karşılığın, akla (*logos*) karşı aşkı (*eros*), ilk ilkelere karşı önsel buyruğu, dünyanın açıklanmasına karşı yakınına sevgiyi, filozofa karşı peygamberi vurguladığını iddia eder. Rose'a göre, *eros*'un felsefi *logos*'tan koparılması, aklın olanaklarının tükendiğine değil, aklın kendi içindeki bir travmaya delalet eder. Sevginin (*philia*) bilgelikten (*sophia*) koparılması felsefenin (*philosophia*) kendi iç travmasıdır. Bir başka deyişle, antik Yunanda bilgelik sevgisi olarak adlandırılan felsefe, Levinas'ın yeni etik anlayışı zemininde sevginin bilgeliği haline gelir. Rose, bunu Yahudiliğin yeniden keşfi olarak yorumlar, fakat Yahudiliğin de modernite ile aynı travma ve krizleri paylaştığını ekleyerek Levinas'ın ürettiği bu karşıtlıklardan kaçku duyar. Rose'a göre Levinas, bir yanlışı başka bir yanlışa cevaplamaktadır.

⁴⁶ Bu ilk ve en temel şiddeti Alain Finkielkraut şöyle anlatır: "Başkası varlığın engelidir. Ben, onun sorumluluğunu almaya zorlanmış, güçsüz düşmüş, isteksizliğime rağmen ahlaki bir zorunluluk tarafından kuşatılmış biriyim. Yakınına doğal olarak seven kişi, aslında ben değilim, bana düşen ve beni saran, yakamı bırakmayan ve beni ezen, kısacası beni kendisini sevmeye zorlayarak doğam üzerinde şiddet uygulayan yakınımdır." Bkz., Finkielkraut, *Sevginin Bilgeliği*, (çev.: Ayşen Ekmekçi), (Ayrıntı, 1995), s.: 94. Sevgi ile hukukun şiddeti birbirlerinden farklıdır. Hukukun uyguladığı şiddet, başka olanı aynı olana indirger, onu kişiler arasında bir kişi gibi varsayarak yasalar karşısındaki tümel sorumluluğumuzu belirler ve eşit yükümlülüklerimizi düzenler. Sevginin şiddeti ise aynı olanı başkalaştırır, öteki için tekil sorumluluğu buyurur. Bu şiddet 'ben'in varlığı üzerinde uygulanır.

kiden çok kutsal bir ilişkiye işaret etmeyecek midir? Burada kastedilen 'Tanrı', sadece ötekinin yüzünde izini bırakan kutsallıktan ve buyruktan ibaret olsa da, bu buyruk ile girilen ilişki toplumsal ilişkinin niteliğini belirlemeyecek mi?⁴⁷ Pozitif hukukun 'tanrısal' buyruktan nasıl olup da saptığı, ya da etik ve hukuk arasındaki uçurumun neden hiç kapanmadığı soruları, terimlerini teoloji, aşk ve aslında ilahi hukukun sözcük dağarcığından alan 'ben' ve öteki arasındaki ilişkinin çözümlemesinin ötesine geçebilecek bir toplum ve siyaset felsefesi gerektirmiyor mu?

Levinas'ın adalet sorununa yaklaşımı kendi içinde çeşitli belirsizlikler taşıyor. Bu belirsizlikler ise kurduğu etik çerçevenin ve farklı zamansal düzlemlerin (*diachrony*) kaçınılmaz ve öngörülmüş birer sonucu olarak ortaya çıkıyor. Örneğin, bir yandan öteki için yüklenilen etik sorumluluk her türden evrensellik ve toplumsallıktan önce geliyor, öte yandan ise bu sorumluluğun kendini bütün ötekilere yayması ve toplumsal adalet ile barışı imlemesi gerekiyor. Buradaki belirsizlik üçüncü tarafın adalet talebiyle ortaya çıkıyor. Adalet ise ister istemez iki kişiden daha çok olan bir toplum gerektiriyor, bu da yüzyüze ilişkinin candan yakınlığını zedeliyor. Üçüncü taraf ile ilişki hem sonsuz sorumluluğa, ötekinin yüzündeki buyruğa sadakatsizlik anlamına geliyor, hem de 'ben'in öteki için bir öteki, toplumun bir üyesi olmasını sağlıyor⁴⁸. Varolanın ve etiğin arasındaki bağ üçüncü taraf ile kuruluyor. Üçüncü tarafın ortaya çıkışı ise ötekiye olan yakınlık (*proximity*) ile gerekçelendiriliyor, çünkü üçüncü de aslında bir başka öteki. Üçüncü tarafın ortaya çıkışı, karşılaştırılmaz olanların karşılaştırılmasını ve eşzamanlılığı içeren bilinç edimini zorunlu kılıyor çünkü öteki ve üçüncü (ister dost ister düşman olsun) arasındaki ilişkiye kayıtsız kalınamıyor. Bu ise ister istemez eşit düzlemde bir değerlendirme yapmayı gerekli kılıyor. Bu değerlendirme ise adalet ve eşitliği, evrensellik içeren ahlaki ve siyasal biçimleri, varlıkbilimi varsayıyor. Bu bağlamda üçüncü, aşkınlıktan evrenselliğe geçişi ve tekilliğin tümelliğe dönüşümünü zorunlu kılıyor. Aslında daha genel bir perspektiften bakıldığında, Levinas, felsefenin en temel sorunlarından biri olan tekil-tikel-tümel sorununu, etik ve varlık ayırımına işaret eden aşkınlık deneyimine ve adalet isteyen üçüncünün rolüne odaklanarak aşmaya çalışıyor. Finkielkraut, etik ve varlık arasındaki dolambaçlı yolu şöyle ifade ediyor: "İnsan yüz sayesinde iyiliğe mecburdur, ancak iyilik de yüzlerin çeşitliliği nedeniyle düşün-

⁴⁷ Bu bağlamda, Finkielkraut'un sorduğu şu sorular önemlidir: "Fakat sadece Tanrı ile ilişkide geçerli olan ilkeleri toplumsal ilişkiye aktarmakla bir düşün yerine diğerini, dini yanılısma yerine ahlaki yanılısamayı, sadece dindarlığın yerine umutsuz adağı geçirmiş olmaz mıyız? Başka insan ne zamandan beri insanın Tanrısıdır?", bkz., *Sevginin Bilgeliği*, s.: 90. Finkielkraut, bu soruları gerçekçiliğin Levinas'a karşı itirazı olarak sunuyor fakat ben bu sorularda düşünülmesi gereken ciddi bir haklılık payı olduğunu düşünüyorum.

⁴⁸ Bkz., Levinas, *Otherwise than Being*, s.: 158.

ceye mecburdur.”⁴⁹ Birlik ve çokluğun, tümel ve tekilin döngüsel devinimi, ne kadar metafizik düşünceden kaçınsa da Levinas’ın söylemini hükmü altına almaktadır. Levinas, metafiziğin hakimiyetinin ötesine geçmeye çalışarak, onun kendi söylemi içindeki işleyişle, oluşturduğu çıkmazlar ve muğlaklık ile yüzleşmemektedir. Aksine bu çıkmazlar ve muğlaklığın nedeni, ötekinin varolanın düzlemine aşkınlığında aranır. Bu nedenle bu çıkmazlar ve muğlaklık, yüzün çözülemez ve bilinemez gizemi olarak mutlaklaşır. Levinas bizi, yaşamımızda etkin rol oynayan yasa ve adalet fikirlerinin bilinemeyeceği gerçeği ile yüzyüze bırakır.

Yasa ve adalet fikirleri bir muğlaklık taşımaktadır: Bir yanda ötekinin yüzünde buyruk, diğer yanda ise yüzyüzeliğin samimiyetine sadakatsizlik pahasına yerine getirilmesi gereken yasal adalet. Bu muğlaklık insan varoluşunu da belirler: Bir yanda tanrısal buyruk insanı sorumlulukla bağlayarak belirler, öte yanda ise bu sorumluluğa bağlı insan varoluşu adaleti tecelli ettirecek yasayı belirler. İnsan, yasaya tabi oluşu ve yasa koyma yetisiyle belirlenir. Levinas, bu zıtlık ile başetmeye çalışan felsefe tarihinin kurguladığı ikili insan doğasını, etiğin, ötekinin ve tabi oluşun önceliği ile aşmaya çalışır. Etik ve hukuk arasındaki ‘modern’ ayrışma sonucunda ortaya çıkan ‘kırık orta’ (*broken middle*) olarak adalet, ötekinin yüzünde izini bırakıp çekilen ‘kutsal orta’ (*holy middle*, ya da üçüncünün imkansızlığı, *excluded middle*) olarak onarılmıştır⁵⁰. Böylece, ‘kutsal orta’ olarak metafiziğin esaretinden kurtarılmış adalet, etik ve hukuk arasındaki tarihsel ayrışmanın yaşantımız üzerindeki sosyal ve siyasal etkisini anlamamızı ve teşhis etmemizi imkansız kılmaktadır. Çünkü, Levinas anlamayı ve eleştiriyi mümkün kılacak düşünsel araçların ve bu işlemlerin açabileceği hasarlardan mutlak kuşku duymaktadır. Varolanın söyleminden, yani, olup-bitmiş olanın düzeninden duyulan kuşku, risk ve hatalarla öğrenilen, dönüştürülen yaşamın etkinliği yerine, edilgenliğin de ötesinde bir edilgenliği koyar. Bu edilgenliğin hükmündeki adalet, yüzün biricikliği ve çokluğu arasında çözümsüzce sıkışıp kalan ve bu nedenle de gerçekleşemeyecek bir yükümlülük olacaktır. Hatta denebilir ki, Levinas’ın yeni etik anlayışı içerisinde adalet, yüzün biricikliği ve çokluğu arasında, yani, etik ve hukuk arasında salınan trajik bir saplantıdır. Levinas’ın adalet anlayışı, kurguladığı yeni etik çerçevesinde, edilgenliğe yol açmaktadır çünkü, zaten muğlaklık içeren adalet fikrinin bu muğlaklığı, so-

⁴⁹ Bkz., Finkelkraut, *Sevginin Bilgeliği*, s.: 122.

⁵⁰ Burada ‘kutsal orta’ ile *Illeity* kastedilmektedir. Adalet, kendisi olarak tecelli etmez. Onun hukuksal düzlemdeki eksikliği ve bu eksiklikle ortaya çıkışı, *Illeity*’den yani Tanrı’nın asla mevcut (*present*) olmamasından kaynaklanır. Adaletin bu muğlaklığı, ötekinin yüzünde izini bırakan Tanrı’nın gizemidir. ‘Kırık orta’ ile kastedilen ise adaletin, etik ve hukukun ayrışma sürecinde farklı anlamlar kazanması ve bu nedenle anlamının muğlaklaşarak kınılmasıdır. ‘Kırık orta’ için bakınız, Rose, *The Broken Middle*, (Blackwell, 1992).

nuna kadar vurgulanarak mutlaklaştırılır. Mutlak bir belirsizlik içeren Levinas'ın adalet anlayışı, her türden sonlu ve sınırlı, ama etkin adalet arayışının yolunu çıkmazlara sokacaktır. Levinas'ın iddia ettiğinin tersine, bu yeni etik anlayış ile ortaya çıkan edilgenlik durumu, etik ve hukuk arasındaki ayrışmanın toplumsal ve siyasal hayatımızdaki mevcut edimselliğine (*actuality*) ve etkinliğine (*activity*) referansla üretilmiş bir edilgenliktir⁵¹. Levinas'ın yeni etik anlayışı, sonlu ve sınırlı da olsa, insan eylemini değerlendirmeye ve eleştiriye açacak, etkinliğe sevk edecek yolları aramamaktadır. Sonuç olarak, insan eyleminin etkinliğini eleştirip, dönüştürebileceğimiz yollar çıkmazlarla tıkandığı müddetçe, öteki için sonsuz sorumluluğumuz ve bu sorumluluktan kaynaklanan adalet arayışımız, kendine bu dünyada bir sahne bulamayan, iki kişilik bir oyunun en trajik rolleri olacaktır.

⁵¹ Bkz., dipnot 1.

POSTMODERNİTE VE HUKUK İDEALLERİ: ADALET, HUKUK DEVLETİ

Ahmet Ulvi Türkbağ*

"Olduğu günü çok iyi hatırlıyorum... Birdenbire, okulun önünden geçerken, Almanca bir şarkı duydum, çocuklar müzik dersi yapıyorlardı. Dinlemek için durdum ve o anda garip bir duyguya kapıldım, tahlil etmesi güç ama sonradan çok iyi tanıyacağım bir şeye -ürpertici bir gerçek dışılık hissine- yakın bir duygu... Daha sonraki gerçek dışılık hislerinin hepsinde mevcut olan o sınırlanamaz genişlik, parlak ılık ve maddi şeylerin cilalanmışlığı, düzgünlüğü unsurlarının ilk ortaya çıkışıydı bu."

M. Sechehayye, *Şizofren Bir Kızın Güncesi*¹

"Güneşten sonraki üçüncü dünyada yaşıyoruz.

Üç numarada.

Kimse bize ne yapacağımızı söylemiyor.

Bize saymayı öğreten insanlar çok nazik davrandılar.

Her zaman gitme zamanıdır...

Düşerken, bebek ne yapabiliirdi? Hiçbir şey.

Yat uyu...

Şortla harika görünüyorsun. Bayrak da harika görünüyor.

Herkes patlamalara bayıldı.

Uyanma vakti. Ama rüyalara alışsan daha iyi."

B. Perelman, *Primer*²

Yukarıdaki iki alıntı, yani *post-modern* dönemle özdeşleşen şizofreni (gerçeklik algısı ve tutarlı düşünmenin kaybı) ile aynı anlayışla yazılmış olan 'Çin' adlı şiir, algı ve düşüncedeki köklü değişimi açıkça ifade etmekte. Çalışmanın ana temasını da tastamam bu uzlaşmaz görünüm oluşturuyor:

* Yrd. Doç. Dr. Ahmet Ulvi Türkbağ, İ.Ü. Hukuk Fakültesi, Hukuk Felsefesi ve Sosyolojisi Ana Bilim Dalı.

¹ Zeka, Necmi (Der), *Postmodernizm* içinde, Frederic Jameson "Postmodernizm ya da Geç Kapitalizmin Kültürel Mantığı", Çev. Deniz Erksan, Kıyı Yayınları, Ankara 1990, s.87.

² Zeka s.88.

Gerçekliği kaybaldığı, algı ve tasarımlarımızın tutarlı olmaktan çıktığı, düşünce zincirimizin koptuğu, mantıksal tutarlılığın yanılmasından başka bir şey olmadığı bir dönemde, postmodern çağda acaba herhangi bir konudaki *idealin* değeri ne olabilir?

20. yüzyılın radikal felsefi akımlarından varoluşçuluk, döneminde büyük gürültü koparmış; bireyin kendi ideallerini, ahlaki davranış ölçütlerini kendisinin oluşturacağını (olurken oluşturacağını) söyleyerek gelenekçilerin sert eleştirilerine hedef olmuştur. Bu karşı çıkışın temeli bireyin kendi ölçütlerini, nesnel değerler (adalet, dürüstlük, iyilik vb.) olmaksızın nasıl oluşturacağı sorusuydu.³ Ancak varoluşçuluk, sorumlu bir bireyin varlığını sonuna dek kabul ediyordu.

Oysa günümüzdeki postmodernist akımlarla karşılaştırıldığında eski radikaller, varoluşçular, kesinlikle sistem içinde kalmış ‘uslu çocuklar’ olarak nitelendirilebilirler. Ama hemen belirtilmesi gereken, aşağıda sayılacak köklü farklılıklarla birlikte varoluşçuluğun bireysel deneyime, dolaysız olarak ‘yaşamaya’ verdiği önemin, sınırına dek götürülerek postmodern düşünceye temel oluşturduğudur. Bu *özgün ve tekrarlanamayacak deneyim* anlayışını tek bir ‘elma ağacının’ söz yerindeyse temasında, Golding çok iyi ifade eder:

“...Eriyip yok olan acısı göz pınarlarından akıp giderken öylece durdu. Birden kafasının üzerinde bazı hareketler oldu... Güneş ışığında parlayan bir melekler bulutu gördü. Pembe, altın sarısı ve beyaz melekler. O tatlı kokuyu, sırf ışığın ve havanın coşkusu içinde yayıyorlardı. Yanlarında getirdikleri açık renkteki yaprakları arasındaysa atlayıp zıplayan uzun siyah bir şey vardı. Baş, meleklerinkiyle birlikte dalgalanıyordu ve birdenbire elma ağacında birden fazla dalın bulunduğunu anladı... Toprağa ve havaya asılıydı. Bir pınar, bir mucize, bir elma ağacı... Gök mavisinin, kanatlı bir gök yakutta billurlaştığını, tek bir şimşek gibi parladığını gördü. Seslendi. “Geri dön!” Ama kuş kaçmıştı. Aniden fırlatılan bir ok gibi. Hiçbir zaman geri dönmeyecek, diye düşündü her gün burada otursam bile.”⁴

İşte böylesi özgün, kişisel, genellenebilir ve hesaplanabilir olmaktan uzak, gizemli bir dünyada, postmodern çağda; kesin ve değişmez ilkelere, salt üst kavramlara ve bunların dayandırıldığı, postmodern deyimle üst-anlatılara herhangi bir yer olabilir mi? Daha açıkçası, belirli bir konuda, hukukta; uygarlığın ve düzenin temeli olarak görülen, her durumda ayakta tutulması-

³ Bkz. Öktem Niyazi, Ahmet U. Türkbağ; *Felsefe Sosyoloji Devlet ve Hukuk*; Der Yayınları, İstanbul 1999, ss.172-175.

⁴ William Golding’in *The Spire* adlı öyküsünden, *Mulhall, Stephen, Heidegger ve ‘Varlık ve Zaman’*, Çev. Kaan Öktem, Sarmal Yayınevi, İstanbul 1998, s.14.

na, geliştirilmesine uğraşılan ideallerin: *adaletin, hukuk devletinin (hukukun üstünlüğünün), demokrasinin, eşitlik ya da özgürlüğün ne gibi bir anlamı olabilir?*

Bu soruyu yanıtlamadan ya da daha doğrusu yanıtlanabilir olup olmadığı- nı tartışmadan önce, hukukun ideallerinin anlamlarını bir kez daha anımsa- makta yarar vardır.

ADALET

Adalet bir içeriğe kavuşturulması en zor kavramlardan biridir⁵. Hatta günümüze kadar değişerek süre gelen doğal hukuk ve pozitivizm tartışması- nın da merkezinde yer alır. Adaletin bu merkezi rolünün nedeni doğal hukuk görüşünün (ki bu görüş çağlar boyunca çok farklı, hatta zıt boyutlar kazanmış ve eski Yunan'daki doğacı hukuktan yüzyılımızın başındaki değişen doğal hukuka ve günümüzdeki oldukça radikal bir çizgi olan Genetik Hukuk Teori- si'ne kadar süregelmiştir)⁶ genelde hukuki pozitivizmden farklı olarak adalet anlayışına verdiği önemdir.

Ancak yine aynı nedenle doğal hukuk görüşü reddedilmiş, hukuki poziti- vizm tarafından var olan düzeni meşrulaştırma kaygısı taşımakla, hukuku bu amacın bir aracı olarak kullanmakla suçlanmıştır (18. yüzyıldaki rasyonalist doğal hukuk anlayışı düşünülürse bu eleştiri pek de haksız sayılmaz). Ancak adalet ölçütünün daima 'olan' hukukun yani pozitif hukukun üzerinde ve onu meşrulaştırmaktan daha çok onu eleştirmekte kullanıldığı unutulmamalıdır. Doğal hukuk adaleti 'olması gerek' hukukun özeti olarak pek çok farklı içe- rikte pozitif hukuku eleştirmek ve geliştirmek amacıyla kullanmıştır. Zaten doğal hukuka ya da adalete yöneltilen eleştirilerin bir çoğu da bu çok farklı içeriklerden ötürüdür. Örneğin aynı işi yapan iki işçiye aynı ücreti ödemek gerektiğini söylerken *adalet eşitlikle özdeşleşmekte*; buna karşılık kadın ve çocukların yer ve su altında çalıştırılmasını yasaklayan kuralda *adalet eşit- sizlikle birleşmektedir*. İşte bu radikal içerik değişimleri hukuka ayağı yere basan, somut bir içerik kazandırmak isteyenleri adalet kavramından uzaklaş- tırmıştır.

Günümüzdeki hukuk görüşlerinin büyük bölümünü etkileyen ve Kıta Av- rupa'sında hukuk devleti ve anayasal denetim kavramlarını belirleyen Hans Kelsen'in kurucusu olduğu Normativist görüş, adalet anlayışına hukuk sis- temi içinde bir tanım verme savıyla ortaya çıkmıştır⁷. Bu görüşe göre adalet

⁵ Adalet tanımı ve ilgili tartışmalar için bkz. Öktem-Türkbağ ss.72-80.

⁶ Ökçesiz, Hayrettin (Haz.), *HfSA*, içinde E. Joachim Lampe, "Hukukun Kavram ve Gelişmesi", Çev. A. Ulvi Türkbağ, Afa Yayıncılık, İstanbul 1995 ss.26-47.

⁷ Normativizm için bkz. Aral, Vecdi, *Kelsen'in Saf Hukuk Teorisinin Metodu ve Değeri*, İ.Ü. Hukuk Fakültesi Yayınları, İstanbul 1978; Güriz, Adnan, *Hukuk Felsefesi*, Ankara Üniversitesi Yayınları, Ankara 1985, ss.335-352.

de diğer hukuki sorunlar gibi anayasadan başlayıp karara kadar uzanan kurallar kademesi içinde çözülür. Bu anlamda adalet iki biçimde karşımıza çıkar: Herhangi bir hukuki düzenlemenin adil olması kurallar kademesinde kendisinin üzerindeki norma (örneğin yönetmeliğin dayandığı tüzüğe ya da kanun hükmünde kararnamenin yetki kanununa) uygun olmasına bağlıdır. İkincisi ise bir mahkeme kararı ya da idari bir kararın adilliği (doğruluğu, haklılığı), o kararın mevzuattan yani konuyla ilgili yasal düzenleme ve uygulamalardan doğru olarak çıkarılmış ve söz konusu uyumsuzluk veya olaya uygulanmış olmasına bağlıdır. Dolayısıyla Kelsen tümüyle hukuk sistemi içinde, ahlaka gönderme yapmaksızın, içeriksel değişimlerin müphemliğinden kurtarılmış bir adaletle ulaşmış görünmektedir.

Oysa durum hiç de görüldüğü gibi değildir. Çünkü Kelsen'in her sorunu çözmede kullandığı kurallar kademesinin en üstünde yani anayasanın da üzerinde bulunan 'grund norm' söze bağlılık ilkesi gibi bir ahlaki ilke ya da güçtür. Sonuçta Normativizm de adaleti ahlaka veya realiteye göndermekte dolayısıyla sistemden çıkmadan kesin biçimde belirleyememektedir. Ama belirli olan bir nokta varsa tüm karşıt çabalara rağmen adaletin büyük oranda ahlaki bir sorun olduğu ve ahlak felsefesi içinde çözüme kavuşturulması gereğidir.

HUKUK DEVLETİ

Günümüzde hukukun adalet dışında en çok uğraştığı, iç içe olduğu kavram hukuk devletidir. Aslında kavram Batı dillerindeki ifadelerden de yararlanarak, 'hukukun üstünlüğü' ya da 'hukukun adil uygulanma koşulu' olarak da düşünülebilir. Adaletle hukuk devleti arasındaki ilişkiyi çarpıcı biçimde ve istatistiksel olarak göstermesi açısından ilginç bir örnek Anayasa Mahkemesi'nin kararlarında 'eşitlik' ilkesiyle 'hukuk devleti' ilkesini en çok ölçü norm olarak kullanmasıdır⁸. Yukarıdaki adaletin içeriğinin eşitlikle (ya da eşitsizlikle) ilişkisi anımsanırsa, anayasa mahkemesinin aslında adalet ve hukuk devleti kavramlarını çokça kullandığı ortaya çıkar. Buna da şaşmamak gerekir, çünkü hukukun temelini adalet oluşturmaktadır. Aslında bireylerle bireyler arasındaki ilişkilere uygulandığında adalet dediğimiz ilke, devletle birey ilişkisini ve bundan doğan sorunlara uygulandığında hukuk devleti ilkesi adını almaktadır. Dolayısıyla aslında, kavramın en geniş anlamıyla devlet birey ilişkisinde adalet, hukuk devleti olarak tanımlanabilir.

Ancak hukuk devleti söz konusu olduğunda bazı ölçütler ya da asgari koşullar sıralamak gelenek haline gelmiştir. Hatta, bir çok başka mahkeme gibi Anayasa Mahkemesi de hukuk devletiyle ilgili bazı ölçütler belirlemiş ve bu

⁸ Yüzbaşıoğlu, Necmi, *Türk Anayasa Yargısında Anayasallık Bloku*, İ.Ü. Hukuk Fakültesi Yayınları, İstanbul 1993 s.191.

içtihadını tutarlı olarak 1961 Anayasası döneminden günümüze sürdürmüştür.⁹

Ayrıca hukuk devleti ilkesi yalnız başına da düşünülmemiş, daima diğer üst ilkeler ve haklı olarak demokrasi ile birlikte ele alınmıştır. Örneğin 1982 Anayasası açısından hukuk devleti ilkesinin daima, 2. maddede sayılan demokratik ve sosyal devletle birlikte değerlendirilmesi gerektiği (ki bazı liberal düşünürler sosyal devlet açısından aksini düşünmektedirler) ve dahası hukuk devleti ilkesinin anayasanın üstünlüğü ve bağlayıcılığı ilkesinin de dayanağı olduğundan cumhuriyetin maddede sayılan tüm niteliklerinin temelini oluşturduğu, onları bu nedenle öncelediği belirtilmiştir.¹⁰

Sayılan özelliklere gelince, öncelikle iki asgari koşul saptanabilir: İlki yöneten ve yönetilenlerin *aynı hukuk* kurallarıyla bağlı olmaları ve ikincisi tüm devlet faaliyetlerinin *bağımsız yargı* denetimine tabi olması. Bu koşullardan da anlaşılabilirliği gibi hukuk devleti içeriksel olmaktan çok biçimsel bir ilkedir. Daha yakından bakıldığında hukuk devleti ilkesinin getirdikleri aşağıdaki biçimde sıralanabilir:¹¹

1- Yönetim hukukun dışında ya da üzerinde işlem ve eylem yapamaz: a) Yani yönetimin eylemleri yasal yetkiyle yapılmalı ve makul olmalıdır, b) hukuk yönetim gücünü sınırlayıp düzenlediğinden, yönetim her istediğini yapamaz yani keyfi hareket edemez.

2- Yönetim mutlaka hukuk ihlallerinin yaptırımlarını genel ve emredici kurallar yoluyla belirleyerek, sivil düzen ve barışı desteklemelidir. Bunun üç sonucu vardır: İlki herhangi bir yasada açıkça belirlenmeyen hiçbir eylemin suç sayılamayacağını öngören suçta kanunilik ilkesi, ikincisi suç işlemeyen bir kimsenin cezalandırılmayacağını ve cezanın da ancak yasada belirtilen miktar ve türle sınırlı olacağını bildiren cezada kanunilik ilkesi ve sonuncusu da devletin toplumdaki düzen ve barışı sürdürüp geliştirmek için sözleşme ve miras gibi özel hukuk alanlarına da müdahale edebileceğidir.

3- Düzen ve barışın korunması için konulan genel ve emredici kurallar şu koşullara uygun olmalıdırlar: Şeffaf ve demokratik, anlamca açık ve makul, makul bir zaman diliminde geçerli, geçmişe değil geleceğe etkili, anlamına uygun biçimde tarafsız uygulama, rıza ile uygulama ve önceki yasalarla uyum içinde bulunma.

4- Suç kime karşı (devlet ya da birey) işlenmiş olursa olsun yönetim sağa adil bir savunma olanağı tanımalıdır.

⁹ Yüzbaşıoğlu, s.191; Ökçesiz, Hayrettin (Haz.), *Hukuk Devleti* içinde, Yılmaz Aliefendioğlu "Türk AYM'nin Hukuk Devleti Anlayışı" ss.147-167, Afa Yayınları, İstanbul 1998.

¹⁰ Yüzbaşıoğlu, s.190-191.

¹¹ Beckett, Julia, *Legal and Administrative Statutory Interpretation*, The 13th Public Administration Network Symposium 1 28, 2000 <http://www.pat-net.org/pages/papers/beckett.html> 15.10. 2000.

5- Egemen halk da hukuki sınırlar içinde hareket etmelidir, yani: a) Halk nihai siyasal otorite olarak egemendir, b) bu nedenle hukuk devleti kavramı hem bireyler, hem kolektif bir kimlik olarak halkı ve de yönetimi sınırlandırır, c) demokratik toplumlarda yönetimin iradesiyle halkın iradesini ayıran kesin bir çizgi yoktur, d) böylece yönetim olarak kolektif hareket ettiğinde dahi halk, hukukun üzerinde olamaz (çoğunluğun rahatlıkla insan haklarını çiğneyebileceği çoğunlukçulukla azınlık haklarının güvence altına alındığı, azınlığa çoğunluk olma olanağı tanındığı ve çok sesliliğin olduğu çoğulculuk arasındaki; ya da anayasal devletle anayasalı devlet arasındaki fark).

Böylece hukukun ideallerinin anlamlarını kısaca anımsadıktan sonra asıl soruya, yani ideallerin postmodern anlayış karşısındaki değeri sorusuna dönmek gereklidir. Kuşkusuz bu sorunun yanıtlanabilmesi postmodern ahlak anlayışının ana çizgileriyle belirlenmesine bağlıdır ve özellikle hukukla ahlak arasındaki ilişki düşünüldüğünde bu belirleme yaşamsal bir önem kazanır. Çünkü öncelikle adalet kavramına dayanmakla hukukun bizzat kendisi (bu ifade hukuki pozitivizmin inkarı değil belki ihmaldir) doğrudan ahlaka bağlanmakta, onunla bütünleşmektedir. Adaletin tümüyle somut olarak algılandığı pozitivist görüş açısından bakıldığında: “hukuk sisteminin; doğru hukuki kararların sosyal amaçlara, politikalara, *ahlaki ölçütlere* gönderme yapılması önceden belirlenmiş kurallardan mantıksal olarak çıkarıldığı kapalı bir mantıksal sistem”¹² olması görüşü kabul edildiğinde bile, modern sonrası dönemin düşünsel, siyasal, sosyal ve kültürel yapısıyla hukuk arasındaki ilişkiyi saptamayı amaçlayan bir çalışma için, ahlak anlayışını belirlemek yine de şarttır. Geniş anlamda hukuki pozitivizmin yukarıda belirlenen ‘ayrılık tezi’ yani hukuk ve ahlakın kesin çizgilerle ayrılması anlayışı adalet, hukuk devleti, söze bağlılık gibi hukukun temel ilkelerinin ahlaki karakterini (bu hangi ahlak anlayışı olursa olsun) ya da pozitif hukuk metinlerinin zaman zaman açıkça ahlaka göndermeler yaptığı gerçeğini değiştiremez. Anayasa dahil pek çok pozitif hukuk kuralında yer alan “genel ahlak ve adap” biçimindeki ifadenin yanında, Medeni Kanunun 2 maddesi “iyi niyet” gibi açıkça ahlaki bir kavramı hukuka dahil etmektedir. Dahası bu maddenin geçerlilik alanının genişliği düşünülürse, ahlaka yapılan bu açık göndermenin değeri daha da iyi anlaşılır. Yine aynı yasanın 315, 901, 902, 931 maddeleri ve Borçlar Kanununun 19, 20, 41 ve 234. maddelerinde açık göndermeler vardır. Ayrıca özellikle hukuk devleti açısından anayasal denetimde ve uluslar arası hukukta uygulanan ilkeler de ahlaki karakterdedir. Örneğin ülkemizde Anayasa Mahkemesi’nin ifadesiyle, anayasanın da üzerinde olan ‘hukukun bilinen ve tüm uygar ülkelerin benimseyip uyduğu ilkeleri’, ‘temel

¹² Davies, Howard, David Holdcroft; Jurisprudence: Text and Commentary, Butterworths, London 1995 s.3 (vurgu benim).

hukuk ilkeleri' ya da 'hukukun üstün kuralları'¹³ adıyla çok önemli bir işlevde kullandığı kavramlar, ahlaki ilke ve ölçütlerden başka bir şey değildirler. Dolayısıyla burada postmodernizmin en müphem ve en çok tartışılan-eleştiren yönünü, ahlak anlayışını ana çizgileriyle belirlemek gereklidir.

POSTMODERN AHLAK

*"... 'ilkesiz' bir ahlak, temelleri olmayan bir ahlak düşüneyemeyen endişeli felsefecilere meydan okurcasına, her gün böyle bir dünyada yaşayabileceğimizi ya da yaşamayı öğrendiğimizi veya yaşamayı başardığımızı gösteriyor."*¹⁴

Postmodernizm öncelikle, dünyayı eski gizemine kavuşturma sözü veriyor, hatta onu "yeniden büyüğe hale"¹⁵ getirerek, bir tür iade-i itibarı amaçlıyor. Modernizmin ilkeselliğine, belirleme ve hesaplama tutkusuna, mantıklılık ve tutarlılık takıntısına toptan bir karşı çıkışla belirsiz ve raslantısal olanı selamlıyor. Ancak Postmodernizm tüm genel ilke ve ölçütleri yadsıdığından postmodern ahlak sorunsal olarak görülmüş hatta, varlığı tartışılmıştır. Çünkü, davranışların değerlendirilmesini gerektiren ahlak daima belirli değer ölçütlerinin önceden kabulünü şart koşar. Dahası bu ölçütler genel geçer de olmalıdır. Oysa postmodern ahlakın karşı çıktığı tam da bu üst ilkeler, 'gereksiz davranış zincirleridir'. Ayrıca bunların saltlığının insanın vehminden başka bir kaynağı da yoktur.

Dilde pozitif terimler olmadığını söyleyen¹⁶ Saussure'u esas alan postmodern düşünce, sistemin kendisinin dışında-üstünde hiçbir a priori (ya da a posteriori) ilke kabul etmemektedir. Her şey dilin içinde ve yalnızca bu bağlamda anlamlıdır.

Ayrıca Wittgenstein'a göre: "...özel dil oyunları imkansızdır. Her dilsel manevra, doğrudan görülebilir olmayan başkalarının varlığını gerektirir."¹⁷ Sonuçta her şey dil içinde ve onun ayrımlarından oluşunca postmodern ahlaka oldukça az yer kalmaktadır. Ancak yine de postmodern bir ahlakın bazı göstergeleri bulunabilir.

Öncelikle bu ahlak rölatiftir ve kişiler arasıdır. Ancak toplum içinde ve dilsel ilişki de öteki'nin varlığı ile anlam kazanır¹⁸. Bu ahlakta herhangi bir üst ilkenin somut yaşam olayına ölçüt oluşturmaları söz konusu değildir. Ahlak somut yaşam olaylarında kişiler arası talep ve istekler doğrultusunda

¹³ Kaboğlu, İbrahim Ö., *Anayasa Yargısı*, İmge Kitabevi, Ankara 1994 s.114.

¹⁴ Baumann, Zygmunt, *Postmodern Etik*, Çev. Alev Türker, Ayrıntı Yayınları, İstanbul 1998, s.46.

¹⁵ Baumann, s.46.

¹⁶ Lechte, John, *Fifty Key Contemporary Thinkers*, Routledge, London 1996, s.152.

¹⁷ Murphy, John W., *Postmodern Toplumsal Analiz ve Postmodern Toplumsal Eleştiri*, Çev. Hüsamettin Arslan, Eti Kitapları, İstanbul 1995 s.127.

¹⁸ Murphy, s.130.

biçimlenir. Kişi somut yaşam olayında kişiler arası ilişkiden bağımsız bir nesnel ölçüte uyarak ‘ahlaki’ davrandığını söyleyemez. Bu: “Ahlakın yapay olarak oluşturulmuş etik kodların sağlam zırhından çıkmasına izin vermek... onu *yeniden kişiselleştirmek* anlamına gelir”.¹⁹ Kişi, her durumda somut olayda ötekine karşı sorumludur. Dolayısıyla postmodern ahlak ‘ben’ ve ‘öteki’ arasındaki ilişki üzerine temellendirilir. Ötekini İhmal eden her davranış ahlak dışıdır. Hatta, okuyucunun metinde yazar tarafından anlatılan dünyayı hesaba katmayı becerememesi ya da metni yazarın öznel düşüncesi-ni kavramaksızın yorum-laması ahlaka aykırıdır.²⁰ Bu ahlak anlayışında (ve hukukta), yorumbilgisi (hermeneutik) çok önemlidir.²¹

Özellikle hukuk anlayışında Postmodern döneme değin ahlak yani insanların bir aradalığının hukuktan sonraki temeli bireylere bırakılamayacak kadar önemli görülmüştü. Oysa artık bu vesayetın sonuna gelinmiştir. İnsan belki de ilk kez kendi kaderine bu denli hakim olma şansını yakalamıştır. Acaba bu biçimde saptanan postmodern ahlak nasıl bir hukuka görecektir?

POSTMODERNİZM VE HUKUK

“Adalet ‘her (dil) oyununun saflığını korumaktan’ ibarettir”²².

Liotard

Ahlaki davranış bu biçimde (ötekilerin dilsel alanını kabul edip koruyan davranış) belirlendikten sonra hukuka değinilebilir. Öncelikle söylenmesi gereken postmodernizmin öldürdükleri içinde ‘evrensel norm oluşturan’ akıl da olduğu için, doğal hukukun belirlediği (a priori ya da a posteriori doğal hukuk) ilkelerin akılla somut olaya uygulanıp çözülmesi söz konusu değildir. Aynı ölçüde olanaksız olan bir diğer görüş de Austinci anlamıyla pozitivizimdir. Çünkü ‘akıl sahibi varlıklara emir olarak yöneltilmiş davranış kalıplarının’ postmodern bölünmüşlük içinde -egemenlik ve iktidara duyulan nefretle birlikte- var olması olanaksızdır.

Postmodernizm ve hukuk denince akla son yıllarda öne çıkan ve genellikle postmodern olduğu düşünülen Eleştirel Hukuk İncelemeleri (Critical Legal Studies: CLS) adlı görüş gelmektedir. Bu görüş öncelikle geleneksel hukuk görüşlerine radikal bir eleştiri olarak belirlenebilir. Post-modern karakterine uygun olarak ‘öteki’ ile, feminist düşünceyle de birleşmektedir. CLS’in en belirgin yönü hukukta nesnel, genel, nötr ilkelerin varlığını kesin-

¹⁹ Baumann s.48.

²⁰ Murphy, s.131.

²¹ Yorumbilgisi konusunda bkz. Özlem, Doğan, *Metinlerle Hermeneutik* (Yorumbilgisi) Dersleri, C.I-II, 2. Basım, İnkılap Kitabevi, İstanbul 1996.

²² Murphy, s.131.

likle yadsımasıdır.²³ Bunun iki nedeni vardır: Öncelikle tüm ussal varlıkların üzerinde anlaşacakları rasyonel ilkelerin bulunması olanaksızdır (Rawls ve Dworkin'in görüşleri reddedilir). İkincisi Hukukun tüm güç ya da yarar ilişkilerinden bağımsız olduğu kesinlikle kabul edilemez.

Dolayısıyla hukuk da ahlak gibi belirli bir dilsel bağlamda ve karşılıklılık içinde değerlendirilebilir. Tarafları aşan bir kararda adaletsizlik kaçınılmazdır.²⁴ Eğer hukuk ilkesel ya da rasyonel olarak ele alınırsa bunun sonucu nesnellik değil; baskı, hiyerarşi, aldatma ve sömürü olur. Çünkü "genel kurallar somut olayları karara bağlamaz" diyen yargıç Holmes haklıdır.²⁵ Her karar bir yorum işidir ve belirli bir siyasal bağlamda gerçekleşir. Bunu değerden bağımsız bir hukuk mantığıyla rasyonelleştirmek, tam anlamıyla taraflılık batağına saplanmak olur. Robert M. Urges nesnel ve nötr ilke yanlılarının kendilerini aldattıklarını, bu yanılsamayla da tıpkı: "...inancını kaybetmelerine rağmen işlerine devam eden rahiplere" benzediklerini söylemektedir²⁶.

BİRKAÇ VARGI

Adalet ya da hukuk devleti kavramları kısaca özetlenen postmodern görüş (ahlak) ile karşılaştırıldığında oldukça ilginç sonuçlar ortaya çıkmaktadır. Öncelikle adalet artık her yer ve zamanda izlenmesi gereken salt bir değer değil yalnızca bir dil oyunundan ibarettir, dahası o yalnızca dil oyunlarından biridir ve siz herhangi bir dil oyununun saflığını koruduğunuzda 'adil' davranmış olursunuz. Buna karşılık, herhangi bir ilişkide 'ötekini' dikkate almak, onun var olduğu bilinciyle davranmak bu ahlakın temelidir.

Kişinin vicdanını rahatlatacak olan somut durumda belirli bir davranış tarzını aynen uygulamak değildir. Örneğin dini, ya da hukuki bir anlayışa uyanın 'ben ahlaki davrandım' savında bulunabilmesi olanaksızdır. Somut bir yaşam olayında sözünü tutan kişi bu eylemiyle 'ötekine' zarar vermiş ya da onu hiçe saymışsa, ahlakilik iddiası geçerli değildir. Böylece bireysel ve birebir somut ilişkinin, doğrudan yaşam olayının dışında-üstünde herhangi bir ahlaki onama ya da inkar olamaz. Kişi davranışının ahlakiliğini göstermek için, uzun bir mantık zinciriyle yüce, değişmez ilkelere başvurmak zorunda değildir. Bu koşullarda hukukta da olayın üzerinde ahlaki bir ilkeye başvurularak yapılan meşrulaştırmalar anlamını yitirir.

²³ Murphy Jeffrie G., Coleman Jules L., *Philosophy of Law: An Introduction to Jurisprudence*, Westview Press, Colorado 1990, s.51; Cotterrell, R., *The Politics of Jurisprudence*, Butterworths, London 1992, s.210 vd.

²⁴ Murphy, s.161.

²⁵ Cotterrell, R., *The Politics of Jurisprudence*, Butterworths, London 1992, s.211.

²⁶ Schlag, Pierre, *Law and Postmodern Mind: Intellectualism*, Cardozo L. Rev.1111, http://stripe.colorado.edu/~schlag/anti_intellect.html 29.8.2000 dipnot 11.

Ancak ahlaki meşrulaştırmanın dışında hukukta kullanılan diğer onama tarzları için de durum pek iç açıcı değildir. Örneğin ‘yasa koyucunun iradesi’ gibi bir onama merci de anlamsızdır. Çünkü o da olayın dışında ve üzerindedir. Dahası bu iradenin nesnel ya da tarafsız yorumu da olanaksızdır. Yapılacak en iyi şey yorumun daima öznel ve taraflı olduğunun bilinci ile hareket etmektir.

Ayrıca insanın akıl-tutku ikileminde akılı seçerek tümüyle akılcı davranması, dolayısıyla aklın meşruiyet kaynağı olması da, toplumun bu görevi yerine getirmesi yani meşruiyetin kaynağı olması kadar olanaksız görünmektedir.

Spesifik olarak hukuk devletine gelince, öncelikle hukuk devleti belirli bir insan ve siyasal iktidar anlayışının ürünüdür. Buna göre egemenlik dediğimiz gücü kuramsal olarak halk elinde tutuyorsa da, onu devlet dediğimiz belirli kişi ve kurumlar eliyle kullanır. Bu eylemsel güç kullanımını elinde tutanlar, eğer sınırlandırılmazlarsa, daima keyfilik ve baskıya yönelirler. Bu durum onların ellerindeki iktidarı kullanma biçimleri sıkı koşullara bağlandığında ve bireylere (yine iktidarı sınırlama açısından) belirli bir dokunulmaz özgürlük alanı bırakıldığında bu sakınca giderilmiş olur. İşte tüm bu sistemin güvencesi hukuk kuralları ve bağımsız yargıdır ki, bu işlevini yerine getirmesi için ona üstünlük tanınır. İşte hukuk devletinin (ya da hukukun üstünlüğünün) anlamı budur; keyfilik ve baskının, kişisel kaprislerin üstünlüğü yerine herkesin sınırlandırılarak özgürlüğün sağlandığı bir sistem öngörülür.

Postmodern anlayış açısından bakıldığında ise bu mantık zincirinin hemen tamamı kabul edilemezdir. Öncelikle haklara ve özgürlük alanına sahip ‘birey’ anlayışı reddedilir. Modern olarak sınıflandırılmakla birlikte postmodern düşünceyi kökten etkileyen iki düşünürden (Haidegger ve Nietzsche) biri olan Nietzsche’nin Tanrı’nın ölümünü ilan etmesinden yaklaşık yarım yüzyıl sonra Foucault’da insanın öldüğünü duyurdu²⁷. Descartes’ın Cogito’su ile çok önemli bir yer edinen birey artık yoktur. Bundan sonra o da dil ve tarih içinde göreceli yerini alacaktır. Dolayısıyla olamayan bir varlığın mutlak hakları ya da dokunulmaz bir özgürlük alanı olması düşünülemez.

İkincisi iktidarın zannedildiği gibi hiyerarşik bir yapılanmayla tek bir odakta toplanması ve aynı biçimde bu odaktan başlayarak sınırlandırılması olanaksızdır. İktidar her yerde ve her ilişkinin içindedir. Deleuze ve Guattari, *Bin Yayla* adlı yapıtlarında hiyerarşik iktidar anlayışı yerine köksapsal (rhizomatic) iktidarı koyarak merkezsizliği ima ederler, böylece düzenin “sorgulanmadan korunan ilkelerden çok kendi kendisi içinden” doğduğu

²⁷Best Steven, Douglas Kellner, *Postmodern Teori: Eleştirel Soruşturmalar*, Çev. Mehmet Küçük, Ayrintı Yayınları 1998 s.62.

gösterirler; Derrida bu durumu: “Düzenin kaynağı merkezsizliktir” diyerek dile getirir²⁸.

Son olarak, hukuk hiçbir zaman tümüyle nör olamayacağından, hukukun içinde verilen kararlar bile açıkça psikolojik, ideolojik ve toplumsal izler taşıyacağından; kişilerin sanki farklı bir dünyadan gönderilmişçesine hukuki kararların yansızlığı ile kendilerini güvencede hissetmeleri ve bununla avunmaları anlamsızdır.

Postmodernizm yorumları genellikle konunun daha belirginleşmediği söylenerek bitirilir. Ancak üzerinde böylesi yorumlar yapılabildiğine göre henüz o denli erken de değildir. Eski dönemlerde düşünce, akımlarının gelişmesi, değişmesi için uzun zaman gerektiği doğrudur. Oysa günümüzde bu konuda da insanlar aceleci davranmaktadırlar. Bu anlatılanlardan modern sonrası görüşün henüz kurmaktan çok temizlemeyle uğraştığı söylenebilir ve bu anlamda ahlak ya da hukukun pratik sorunlarıyla nasıl uğraşacağı, nasıl bir yaşam tarzı getireceğini görmek ilginç olacaktır.

BİBLİYOGRAFYA

- Alison, Henry E., *Benedict de Spinoza*, Yale University Press 1987.
- Aral, Vecdi, *Kelsen'in Saf Hukuk Teorisinin Metodu ve Değeri*, İ.Ü. Hukuk Fakültesi Yayınları, İstanbul 1978.
- Bauman, Zygmunt, *Postmodern Etik*, Çev. Alev Türker, Ayrıntı Yayınları, İstanbul 1998.
- Batur, Enis (Haz.), *Modernizmin Serüveni*, Çev. Turhan Ilgaz, 2. Baskı, YKY, İstanbul 1997.
- Best Steven, Douglas Kellner, *Postmodern Teori: Eleştirel Soruşturmalar*, Çev. Mehmet Küçük, Ayrıntı Yayınları 1998.
- Cotterrell, R., *The Politics of Jurisprudence*, Butterworths, London 1992
- Davies, Howard, David Holdcroft; *Jurisprudence: Text and Commentary*, Butterworths, London 1995.
- Giddens, Anthony, *Sociology*, 3rd Edition, Polity Press, Cambridge 1997.
- Güriz, Adnan, *Hukuk Felsefesi*, Ankara Üniversitesi Yayınları, Ankara 1985.
- Kaboğlu, İbrahim Ö., *Anayasa Yargısı*, İmge Kitabevi, Ankara 1994.
- Lechte, John, *Fifty Key Contemporary Thinkers*, Routledge, London 1996.
- Liotard, Jean-François, *Postmodern Durum*, Çev. Ahmet Çiğdem, Ara Yayıncılık, İstanbul 1990.
- Mulhall, Stephen, *Heidegger ve 'Varlık ve Zaman'*, Çev. Kaan Öktem, Sarmal Yayınevi, İstanbul 1998,
- Murphy, Jeffrie G., Coleman Jules L., *Philosophy of Law: An Introduction to Jurisprudence*, Westview Press, Colorado 1990.
- Murphy, John W., *Postmodern Toplumsal Analiz ve Postmodern Toplumsal Eleştiri*, Çev. Hüsamettin Arslan, Eti Kitapları, İstanbul 1995.
- Ökçesiz, Hayrettin (haz.), *Hukuk Devleti*, Afa Yayınları, İstanbul 1998.
- *Hukuk Felsefesi ve Sosyolojisi*, Arkivi, Afa Yayıncılık, İstanbul 1995
- Öktem, Niyazi, Ahmet U. Türkbağ; *Felsefe Sosyoloji Devlet ve Hukuk*; Der Yayınları, İstanbul 1999.
- Özlem, Doğan, *Meinlerle Hermeneutik (Yorumbilgisi) Dersleri*, C.I-II, 2. Basım, İnkılap Kitabevi, İstanbul 1996.
- Pierson, Christopher, *Modern Devlet*, Çev. Dilek Hattatoğlu Çiviayazları, İstanbul 2000.
- Poole, Ross, *Ahlak ve Modernlik*, Çev. Mehmet Küçük, Ayrıntı Yayınları, İstanbul 1993.
- Yüzbaşıoğlu, Necmi, *Türk Anayasa Yargısında Anayasallık Bloku*, İ.Ü. Hukuk Fakültesi Yayınları, İstanbul 1993.
- Zeka, Necmi (Der), *Postmodernizm*; içinde Fredric Jameson “Postmodernizm ya da Geç Kapita-

²⁸ Best -Kellner, s.126; Murphy s.105.

lizmin Kültürel Mantığı", Çev. Deniz Erksan, Kıyı Yayınları, Ankara 1990.

Elektronik Bibliyografya

- Beckett, Julia, Legal and Administrative Statutory Interpretation, The 13th Public Administration Network Symposium 1 28, 2000 <http://www.pat-net.org/pages/papers/beckett.html> 15.10. 2000.
- Burges, J. Peter, Law and Cultural Identity, http://www.arena.uio.no/publications/w97_14.htm 15.10.2000.
- van Erp, J.H.M., European Private Law:Postmodern Dilemmas And Choices, E J C L Vol. 3, 1.August 1999,<http://law.kub.nl/ejcl/31/art31-1.html>; 3.9.2000.
- Fields Martin, Postmodernism, <http://www.capo.org/premise/95/sep/p950805.html> 21.10.2000.
- Schlag Pierre, Law and Postmodern Mind: Intellectualism, Cardozo L. Rev.1111, http://stripe.colorado.edu/~schlag/anti_intellect.html 29.8.2000.



“Küreselleşme: Siyah-Beyaz”

Marc Riboud, New York City, 1969.

KÜRESELLEŞME VE ULUS- DEVLETİN ‘AŞINIMI’ SÜRECİNDE TOPLUMSAL EŞİTLİK/ADALET

Hayriye Erbaş*

Günümüz, 1970’li yıllarda kapitalizmin yaşamakta olduğu krizin aşılmasının reçetesi olarak sunulan; ideolojisini postmodernizm tarafından beslenen “yeni-sağ”dan alan; ve Yeni-Liberalizm olarak adlandırılan bir dizi iktisat politikasının etkili bir biçimde devreye girdiği bir dönem olarak karşımıza çıkmaktadır. Bir taraftan bu ideolojinin yaşama geçirilişi tüm hızı ile devam ederken, diğer taraftan da son birkaç yıldır yükseliş eğilimi göstererek, gündeme giren tartışma alanları (devlet ve devlet ethosu, hukukun üstünlüğü, toplumsal adalet ve etik gibi) bu yapılanmanın sonuçlarının istenen doğrultuda gitmediğinin savunucularınca da kabulünün sinyallerini vermekte; bunun yanı sıra gündelik yaşam düzeyinde de olumsuz gidişin sonuçları her geçen gün daha fazla hissedilmektedir. En fazla hissedilen değişim ise, yasalara ve hukuka göndermelerde bulunularak, devletin güç ve etkililiğinin belli alanlarda eskiden olmadığından daha güçlü olduğunun dillendirilmesi ve bunun toplumsal yaşantıda somut olarak

* Doç. Dr. Hayriye Erbaş, Ankara Üniversitesi, D.T.C.F. , Sosyoloji Bölümü.

gösterilmesi biçiminde yaşanmasıdır. Bu süreçte ilginç olan ve çelişkili görünen, sermaye açısından olması gereken ve bu nedenle de aslında hiç de çelişik olmayan, bir taraftan ulus devletin aşınımı süreci söz konusu iken diğer taraftan ulus devletin güçlü bir biçimde varlığının hissedilmesi süreçlerinin birlikte gerçekleşmesidir. Bu açıdan, çelişkili görünen bu süreçlerin birlikte nasıl var olabildikleri kendi başına tartışılmaya değer karmaşık bir sürecin varlığını sergilemekte olup, bu yazıda üzerinde durulan temel noktalardan biridir. İkincisi “yeniden yapılanma” olarak adlandırılan bu gelişim, daha doğrusu oluşum sürecinde devletin geçirmekte olduğu değişimin toplumsal eşitliği ve adalet konularını nasıl etkilemekte olduğu ya da etkileyeceği hususu ise, yazının ikinci tartışma noktasını oluşturmaktadır.

Yeni-Liberalizmi olumlayanlarca kapitalizmin yeni bir yapılanma süreci içinde bulunduğu ve bu yapılanmada mekansal ölçek düzeyinin değişimi sonucu, artık ulusal değil küresel ölçek düzeyinin asıl belirleyen olduğu bu nedenle de modern zamanlarda işleyen kurum ve işlevlerinin ‘yeni’ ya da ‘postmodern’ zamanlar için değişim geçirmek zorunda oldukları ileri sürülen temel iddialardır. Bu iddialarda, sürecin gerçekleşebilmesinde en can alıcı unsuru oluşturması nedeniyle, doğal olarak, ulus devletin aşınma süreci geçirmekte olduğu ve hatta bunun zorunlu ve kaçınılmaz olduğu hususuna en çok vurgu yapılmaktadır.

Küreselleşme sürecini yaşamakta olduğu haliyle olumlayanlar, devletin rol ve görevlerinin değişim geçirdiği ve bu değişimin sonuçlarının herkes tarafından daha iyiye ve daha güzele doğru olduğu biçimindedir. Bu anlayışa göre, mekan artık ulusal değil, küresel ölçek olduğundan pek çok alanda artık ulus devletler değil, uluslar-üstü kuruluşlar düzenleyici rol oynamalıdır. Ulus devletler daha önceki dönemlerde sahip oldukları roller ve sorumluluklardan sıyrılarak ‘yeni’, daha doğrusu ‘sınırlı’ işlevlere sahip olmak durumundadırlar. Bu anlamda, bu proje gerçek anlamda radikaldir çünkü, son altmış (yetmiş) yılın devlet-toplum yapılanmalarını yıkıp onları yeniden yapılandırmayı hedeflemektedir (Gamble’dan aktaran, Atılğan, 2000). Bu sürecin hızlı ve etkili bir biçimde gerçekleştirilmesi ulus devletler için temel hedef olarak sunulmakta ve sürece uyum ‘çağdaşlık’ göstergesi olarak görülüp diğerleri ‘çağdışı’ ya da ‘çağın gerisinde kalanlar’ olarak değerlendirilmektedir. Çizilen bu tabloda, mekanın ulusal değil küresel ölçek düzeyinde olduğu ve küreselleşme olarak dile getirilen yayılcı sürecin zaman ve mekan sıkışması (Harvey, 1997) nedeniyle gün geçtikçe hızlandığı ve arttığı; ulus devletin bir aşınım süreci geçirdiği, ekonomik faaliyet alanında uluslar ötesi kuruluşlar lehine etkililiğini kaybettiği ve hukuk alanında da faaliyetlerin uluslar üstü kuruluşlara devretme eğilimi içine girdiği inkar edilemez bir gerçektir. Ancak, bu oluşumda sorun ve bizi

ilgilendiren yön de, yukarıda çizilen ‘pembe’ tablonun toplumsal eşitlik/adalet konusunda ulusal ve uluslararası düzeyde pek de işlemediği yönünde her geçen gün olumsuz sonuçlarının giderek daha fazla hissedilmesi nedeniyle duyulan kaygıdır. Sürecin somutlanış biçimine ilişkin belli verilere bakıldığında bu kaygının ne derece yerinde olduğu kolayca anlaşılabılır.

Devlet ve toplumsal eşitlik konusunda yapılan tartışmalarda, kaba bir değerlendirme ile iç farklılıklarına rağmen üç farklı eğilimden söz edilebilir:

Bunlardan ilki, daha çok postmodernizm ya da küreselleşme sürecini yaşamakta olan haliyle olumlayanlarca benimsenmekte olup, kapitalizmin makro düzeyde sorgulanmasına hiç yer vermeksizin yerelliklere fazla vurguda bulunarak süreci mikro boyuta indirgeyen anlayıştır. Bu anlayıştakilere göre makro düzeyde yani devlet düzeyinde oluşan bir eşitsizlik sorgulanması gereken bir durum değildir. Ayrıca, eşitlik farklılıkların yok edilmesini içinde barındırdığından bu anlamda bir homojenleştirme işlevi görmesi nedeniyle toplumsal eşitlik arayışına girişim de her anlamda gereksiz bir çabadır. Toplumsal eşitlik/adalet ancak mikro düzeyde her zaman ve her yerde verilen bireysel ya da grupsal mücadeleler aracılığıyla başarılabılır.

İkincisi, daha çok postmodernizme eleştirel bakan, toplumsal eşitlik/adaletin ancak modernizmin belli değerlerinin öne çıkartılarak gerçekleştirilebilmesi yoluyla başarılabileceğini savunan görüştür. Bu anlayışı benimseyenler, ya kapitalizmin sorgulanmasına hiç yer vermeden süreci bir demokrasi sorunu olarak görüp devletin ve yönetebilirliğin sorgulanması noktasından hareket ederek bir anlamda sorunu yönetim sorununa indirgeme biçiminde, ya da kapitalizmi dolaylı olarak işin içine katıp ve onu olumlayarak ekonomik faktör aracılığıyla devlet-piyasa ilişkisi çerçevesinde sorunu görüp buna bağlı olarak toplumsal eşitlik/adalet sorununu işleme biçiminde ele almaktadırlar.

Üçüncüsü, devlet, devlet-toplumsal eşitlik/adalet konularında hiçbir tartışmaya girmeksizin konunun başka düzlemlerde tartışılmasına yönelmek, küreselleşme, post-fordizm gibi (Bkz. Savran-Ercan, 2000); ki bu bir zamanlar devletle ilgili tartışmaların yoğun olarak yapıldığı sol/marksist kesim için geçerli. Bu alanda yapılan tartışmalar daha çok ekonomik anlamda küreselleşme, post-fordizm, yeniden yapılanma (reregulation) ya da yapılanmama (deregulation) çerçevesinde tartışmalarla yürütülmekte olup devlet, toplumsal eşitlik/adalet konuları dolaylı olarak tartışmalarda yerini almaktadır.

Oysa, toplumsal eşitlik ya da eşitsizlik ne salt ekonomik ne de salt siyasal düzlemde yapılacak tartışmalar ışığında değerlendirilebilir; devlet ve devletin işleyişi ekonomik faktörlerle ilişkilendirilerek, işleyişindeki

değişimler sorgulanmaksızın toplumsal eşitlik/adalet veya başka sorunların kavranabilmesi olanaklı değildir. Bu anlamda devlet ve onun işleyişi ve işleyişi ile bağlantılı olarak ortaya çıkan sorunların kapitalizmin gelişim tarihi ile ilişkilendirilerek sorgulanmasını gerektirmektedir.

Bu çerçevede bakıldığında devlet ve devletin işleyişi açısından kapitalizmin değişik evrelerine göre liberalizmin farklı versiyonlarının söz konusu olmasının yanı sıra, aynı dönemde farklı tekil ülkeler için farklı tipleri söz konusu olmaktadır. Bu anlamda homojen kapitalist bir devlet yerine dönemlerden ve aynı dönemde farklı toplumlarda çeşitlilik gösteren kapitalist devletten söz etmek doğru bir tavır olabilir. Çünkü, devletin işleyişi, güç ilişkilerine dayanmaktadır. Bu güç ilişkilerinin temel hedefi sistemin kendini yeniden üretmesini sağlamaya yöneliktir. Bu güç ilişkileri ise, eşitsizlik temeli üzerine kurulmuştur. Bu nedenle bu güç ilişkilerinin niteliği devleti biçimlendiren temel etkidir. Bu ortak özelliğin mevcudiyeti tek tip kapitalist devletin olduğu noktasına getiremez. Çünkü, sonuçta devlet, sermaye birikiminin belirli tarihsel ve toplumsal koşullarda şekillenmesi ile oluşur (Ercan, 2000). Bu farklı tarihsel ve toplumsal koşullar güç ilişkilerini şekillendirir, toplumsal eşitsizlik ve adalet de bu farklı tarihsel ve mekansal/yapısal koşulların dolayımında şekillenir. Sonuç, toplumsal eşitlik/adaletin farklı biçimlerde somutlanmasıdır.

Toplumsal eşitlik/adalet sorunu çerçevesinde devlet, toplum ve birey ilişkisi açısından, Marksizm içinde önemli ve etkili bir tartışma alanını oluşturan (Bkz. Milliband ve diğ., 1990) devletin neliği ve nasıl işlediği sorunu her geçen gün biraz daha fazla sosyal bilimlerin gündemini işgal eden bir alan olma özelliğini göstermektedir. Bu öylesine bir sorun ki, devletin meşruiyetinin sorgulanması bile bu sorun çerçevesinde şekillenmektedir. Bu nedenle devletin neliği ve işleyişi onun eşitsizlik, adalet ve dolayısıyla yoksulluk gibi sorunların tartışılmasında etkili bir etmen olarak devreye girer. Bu anlamda, burada devletin ne olduğuna kısaca değinmek yerinde olacaktır.

Devletin ne olduğu, daha doğrusu doğasının ne olduğu, “onun ‘yaptığı iş’, yerine getirdiği görev’, ‘oynadığı yer’... kısacası, onun *işlevidir*.” (Eroğul, 1990, 23). “Belli bir üretim biçiminin varlığı ve gelişimi için gerekli olan koşulları toplumsal çapta sağlama uğraşıdır...” (Eroğul, 1990, 25). Diğer bir deyişle siyasetin amacı ve devletin birinci işlevi, üretim güçlerini oluşturan üretim araçları ve üreticilerin korunması ve gelişimi için gerekli koşulları sağlamaktır. Bu anlamda insanlığın tümünün hizmetinde olma özelliğine sahiptir. Sınıfsal sömürüye rağmen, üretim güçlerinin gelişimi uzun vadede daima toplumun tüm üyelerinin lehinedir. Bu nedenle devletin birinci işlevi devamlılığını sağlama açısından ‘belli düzeyde’ *“toplumun*

ortak çıkarlarına hizmet”tir (Eroğul, 1990, 27-28).

Devletin ikinci işlevi, biçimleri ne olursa olsun, üretim ilişkileri daima üretim biçimlerinin ayrılmaz parçasıdır ve devletin diğer bir amacı da bu ilişkilerin korunması ve gelişimini sağlamaktır. Sınıf ayırmalı toplumlarda, üretim ilişkilerinin korunmasını ve geliştirilmesini amaç edinen siyasetin ikinci işlevi, zorunlu olarak üst sınıfların hizmetindedir ve alt sınıflara cephe almış durumdadır. Bu nedenle, bu ikinci işleve, *‘egemen sınıfın çıkarına hizmet’* işlevi” denilebilir (Eroğul 1990, 28-29).

Devletin üçüncü işlevi, “...iki temel işlevi yerine getirebilmesi için devletin güçlü olması *zorunludur*. Toplumun ortak çıkarına ve egemen sınıfın çıkarına hizmet edecekse, devletin toplumun üstünde yer alması *kaçınılmazdır...*” (Eroğul, 1990, 34).

Devletin yerine getirmekle sorumlu olduğu bu işlevlerden hangisine ağırlık verdiği ekonomik faktörlerle ilişkili olarak devletin niteliğini belirler ve heterojen tekil devletlerin varlığına neden olur. Diğer bir deyişle, devletin işleyişi Miliband’ın “araççı devlet” (instrumentalist state) ve Poulantzas’ın “devletin görece özerkliği” (relative outonomy of the state) kavramlaştırmalarında vurgulanan işlevlerden birinin belirli bir tarihsel ve yapısal formasyonda belirli bir dönem için ağırlıklı olması biçiminde gerçekleşmektedir. Bu bağlamda her devlet kurumu için genel/evrensel işlevler olmakla birlikte bu işlevlere verilen ağırlık heterojenlik göstermektedir ki, bu tekil ülkeler kendi iç dinamiklerine sahip olsalar bile, günümüzde daha çok uluslararası sermaye ile bağlantılı biçimde gerçekleşir. Bu sürecin, uluslararası sermayenin belirleyiciliğine rağmen, yerel ‘tavır’ ya da ‘tavırsızlık’la bu bağlantının nasıl olacağı şekillenmektedir. Çünkü, yeni oluşumlar sonucunda özellikle günümüzde, devletin işleyişinin sorgulanması artık herhangi bir ulus devletin kendi başına sorgulanmasını anlamsız kılmakta ve ele alınan somut bir durumun mutlak olarak küresel bir çerçevede değerlendirilmesini gerektirmektedir. Kapitalizmin mekanda yayılması ya da küreselleşme ortak özellik olmasına karşın bu süreç her bir ülke ve her bir ülke içinde farklı sınıflar için aynı sonuçları doğurmadığından (Erbaş, 2000) her bir tekil durumun da ayrıca sorgulanması gerekmektedir.

LIBERALİZM, TOPLUMSAL EŞİTLİK/ADALET

Yenisi ve eskisiyle Liberalizmde tartışmalar esas olarak devlet-piyasa ilişkisi çerçevesinde yürütülmekte ve temel sorun piyasaya devlet ne kadar müdahale etmeli biçiminde konmaktadır (Ercan, 2000). Klasik Liberalizm piyasa-refah devleti ilişkisi açısından Aydınlanmacı rasyonalizm ile Faydacı felsefenin bireyi merkeze alan, bireysel çıkarları maksimize etmeyi hedefleyen, laik bir toplum öngören okul olarak ortaya çıkmıştır. Okulun

ünlenmesi İngiliz iktisatçı Adam Smith'in 1776'da "Milletlerin Zenginliği" adlı eserinin yayınlanması ile olmuştur. İktisadî alana devlet müdahalesinin tamamen kaldırılmasını ve ticaretin engellenmemesi, imalat sanayiinin kısıtlanmaması ve gümrüklerin sıfırlanması bu okulun savunduğu temel görüşlerdir. Bir ulusun ekonomisinin gelişmesinin en iyi yolu serbest ticaretti ve serbest piyasada tüm ilişkiler "görünmez el" sayesinde mutlak surette dengeye ulaşacaklardı. Klasik liberalizm, ekonomik anlamda girişimci sınıfın çıkarlarını korumayı ve geliştirmeyi amaçlayan "bırakınız yapsınlar" yönelimli bir piyasa sistemini benimsemiştir. Modern dönemin politik söyleminde devlet, "gece bekçisi devlet" anlayışı çerçevesinde sınırlı hükümet, biçimsel eşitlik, güçler ayrılığı, ve muhafazakarlığın toplumsal, dinsel ve ahlaki hoşgörüyü temel alan piyasa-refah devleti modeli üzerine kurulmuştur.

Modern devletler ampirik olarak eşitliğe sahip olmasalar da, eşitlik çerçevesinde mücadele anlayışı o dönem için temel arayış olmuştur. Çünkü, tarihsel oluşum açısından bakıldığında, eşitlik ulus devletlerin gelişmesi ile paralellik göstermiş ve 1789 Fransız devriminin "özgürlük", "eşitlik" "kardeşlik" sloganıyla hayat bulan modern bir değer olarak ortaya çıkmıştır. Bu anlamda Klasik Liberalizmde toplumsal eşitliğin ampirik olarak olmasa da en azından bir değer olarak var olduğu söylenebilir. Bu dönemde asıl hedef ilerleme ve kapitalizm oluşumunun ilk evrelerinde olduğundan, doğaya karşı verilen mücadele asıl mücadele olarak konmakta ve toplumun ortak çıkarlarının gözetilmesi işlevi devlet tarafından ağırlıklı olarak yerine getirilen ya da getirilmesi gereken temel işlev olduğundan, toplumsal eşitlik/adalet arayışı çabası bu dönem için bir anlamda hedef olarak konmuştur. Bu anlamda, söz konusu devlet anlayışının egemen olduğu dönemde sınıfsal mücadeleler başlangıç halinde olmasına karşın belli kazanımlar sağlanabilmiştir.

Kıta Avrupasındaki anlayışa paralel bir biçimde, ABD'de de siyasal liberalizm olarak anılan bu okul, toplumsal çatışmaları hafifletmeyi amaçlayan bir strateji olarak yorumlanır, yoksullara ve emekçi halka, muhafazakarlığa ve sağcılığa karşı ilerici bir tutum olarak sunulurdu (Demirer ve diğ. 1999, 95). Bu okulun görüşleri Avrupa ve ABD'de 1930'ların Büyük Bunalımı'na kadar hakim iktisat görüşü halini aldı.

Refah devleti anlayışına sahip Sosyal ya da Eşitlikçi Liberalizm Keynes'in 1930'larda yaşanan büyük kriz sonrası liberalizmin sermayeciler için en iyi politika olduğu görüşüne meydan okuyan teorisi ile başlar. Keynes'in teorisi Klasik Liberalizmi eleştirmesi ve devletin müdahalesinin ekonomik gelişme için gerekli olduğunu savunması üzerine kuruludur. Bu okul, kapitalizmin büyümesi için tam istihdamın gerekli olduğunu savunur

ve bunu sağlamanın tek yolunun ise hükümetlerin ve merkez bankalarının istihdamı artırıcı müdahalelerde bulunması öngörülür. Bu görüşler, dönemin iktisadi siyasetleri üzerinde, bu da geniş bir kitlenin yaşam düzeylerinin iyileşmesinde etkili oldu (Demirer ve diğ. 1999, 95-96).

Bu iyileşme siyasal kazanımların sonucu elde edilen başarılarla bağlı olarak tekil devletler düzeyinde farklılıklar gösterir. Bu anlamda gelişmiş ülkeler olarak adlandırılan ülkeler sınıf mücadelelerine dayalı belli kazanımlarla başarının az gelişmiş ülkelere aktarılan artı ile birleşmesi sonucunda belli kazanımların yaşandığı coğrafyalar olarak değerlendirilebilir. Bu okulun etkili olduğu dönem, Yeni-Liberal okulun etkili olduğu günümüze göre, daha katılımcı ve eşitlikçi bir dönem özelliği gösterir.

Özellikle son 30 yılda devlet-toplum yapılanmasında piyasa sistemini temel alan bir refah anlayışına sahip Yeni Liberalizm ise, devlet ve devletin işleyişi bakımından klasik ve Sosyal ya da Eşitlikçi Liberalizmden bir hayli farklılaşarak toplumsal eşitlik/adalet konusunda farklı sonuçların oluşumuna götüren bir döneme damgasını vurmaktadır. Yeni liberalizmin yeni sağın bir versiyonu olarak tüm dünyada egemen ideoloji haline gelişi sürecinde savunucularınca ileri sürülen temel vurgu, bu söylemin klasik liberalizmin bir devamı olmadığı hatta onun hatalardan arınmış bilimsel bir kuram olduğu yönündedir. Oysa Klasik Liberalizmin 17. Yüzyılda ilk çıkışında bir kuram ve öğreti biçiminde olmasına karşın, sonraları onun siyasal eylemlere ve devlet politikalarına yön vererek bir ideoloji haline dönüştüğünü ve bu dönüşümün Yeni-Liberalizm aracılığıyla günümüzde etkililiğini daha da belirginleştirerek devam etmekte olduğunu görmekteyiz.

Yeni-liberalizm, tekrar devletin küçülmesi ve yol açacağı toplumsal zarar ne denli büyük olursa olsun, piyasanın kayıtsız şartsız egemenliği; özelleştirme; deregülasyon (düzenleme dışı bırakma) kârları azaltabilecek tüm devlet düzenlemelerinin geriletilmesi ve nihayetinde tamamıyla ortadan kaldırılması; eğitim ve sağlık alanlarında sosyal hizmetler için yapılan kamu harcamalarının kesilmesi; sosyal güvenlik hizmetleri, yol, su, köprü gibi temel altyapı yatırımlarının kısıtlanmasını kapsar (ABD, İngiltere ve Türkiye örneklerinde sosyal güvenlik harcamalarındaki değişim için Sallan, 1999'a bakılabilir).

Yeni liberalizm bir dizi iktisat politikasını anlatan terim olarak, ekonomik alanda “ekonomi ve devletin küçülmesi”, “yeni dünya düzeni ile bütünleşme” “yeniden yapılanma”, “esnek uzmanlaşma” gibi süreçleri öne sürerken hedeflediği pazar ilişkilerinin hayatın daha fazla alanına yaygınlaştırılmasıdır.

Politik/siyasal alanda “devletin küçülmesi”, “devletin ve politik alanın

geri çekilmesi”, “serbest piyasa sisteminin tam egemenliğinin kurulması”, “sivil toplumculuk” ya da “yerel topluluklara dönüş” gibi söylemleri dile getirmekteler. Politik alanda “kamu yararı” ya da “toplumsallık” kavramlarının tasfiyesi sonucu “ekonomik eşit bölüşüm” ve “toplumsal adalet” gibi reçetelere karşı çıkış ve bunun yerine “bireysel sorumluluğun” geçirilmesi temel vurgularına dayanmaktadır.

Bu söylemlerde asıl amaçlanan ise, ekonomide ve diğer alanlarda refah devletine özgü müdahalenin olmadığı bir devletin yaratılması ve belli grupların özellikle de sendikaların hedeflerinin yok edilmesi için güçlerinin sınırlandırılması. Bu amaçların gerçekleşmesinin yolunun ise, tahmin edilebileceği gibi, kanun ve düzeni sağlayabilecek güçlü bir devletin yapılandırılmasından geçecektir. Bu nedenle de yeni sağın temel vurguları arasında hukuk ve hukukun üstünlüğünün sıkça geçmesi mevcut eşitsizlikleri ortadan kaldırma çabası değil onların mevcudiyetine rağmen sistemin aksamadan sürmesi amacını gütmeye yöneliktir.

Bu söylemin yerleşmesinin öncülüğünü yapan Foucault ve diğer savunucularınca, tüm hiyerarşiler gibi eski iktidar mekanizması da yerelin ve ‘öteki’ lehine ortadan kalkmakta olduğu teziyle küresel ölçek vurgulanırken, diğer yönüyle iktidar cemaatler ve hatta bireyler arası ilişkilere indirgenmekte ve “çokkültürlülük” “yerellik” anlayışını beraberinde getirmektedir. Bir taraftan yerellik söz konusu olurken bir taraftan evrensel hukuk talebinde bulunulması bir hayli çelişkili görünmekte olsa da, bunun başarılabirliği savunulmakta ve liberal demokrasinin kuruluşu ve ona inanç asıl hedefi oluşturmaktadır.

Postmodernizmin temel eleştirisi bu çözümlemede genelde modernizmin temel değerlerine özelde ve aslında, özellikle de Marksizmin evrensel değer olarak kabul ettiği birlik, bütünlük, eşitlik, adalet vb. değerlere karşı çıkmakta ve yerel anlatı/söylenceleri evrensel olanlar karşısında yüceltmektedirler. Bunlarla başa çıkmanın yolu iktidara bireysel ya da en fazla sivil toplum kuruluşları aracılığıyla direnmek biçiminde sunulmaktadır. Bu ise, sorunu yaşayanların mücadelesi anlamına gelir ki, bu da ortak bir eşitlik ve bütünsellik arayışının mücadelesi yerine mikro mücadelelerin öne çıkarılması ile sonuçlanır.

Bu anlamda modernite sonrası tartışmalar ulusal ölçek yerine yerel ölçek düzeyinden hareket etmekte ve demokratik değerlerin oluşturulmasının mekanı olarak da yerel ölçeği kabul etmektedirler. Mekansal ölçek konusunda yerel, ulusal ve küresel ölçeklerin (Şengül, 2000) varlığı yerine, post-modernistlerce, ekonomik anlamda küreselleşme vurgularına rağmen, politik mücadele anlamında, evrensel ve hatta ulusal değerlerin olmadığı ve asıl olan değerlerin yerel değerler olduğu vurgusu ve demokratik değerler

anlamında da bunun geçerliliğinin kabulü nedeniyle, doğal olarak yerel ölçekte arayışa gidileceğini ve ulusal ve küresel ölçekte bir arayışın yanılısına olduğu sonucuna götürecektir. Böylesine bir yönelim ise, temel sorun ya da sorunun kaynağı yerine daha yüzeysel sorunların temel sorun gibi gösterilmesine ve bu nedenle de bir söylemin ötesine geçilemeyecek bir tartışma alanına yol açacak, ancak yaşanan süreç egemen söylemin iddialarının tersine işlediğinden sonuçları her geçen gün biraz daha şiddetle yüzümüze çarparak hissedilecektir.

Kimilerince kabul edilmese de bu politikaların etkilerinin daha doğrusu çözümsüzlüğünün izlerinin ortaya çıktığı bir dönem olarak karşımıza çıkmakta ve mevcut sorunlar küreselleşmektedir. Günümüzde artık küresel eşitsizlik ya da küresel adaletsizlik ya da küresel yoksulluktan söz edilmektedir. Ulus devletlerin işlevlerindeki değişiklik gelişmiş ülkelerde bile toplumsal eşitlik ve bu eşitlik anlayışıyla etkileşim halindeki yoksulluk alanında çarpıcı sonuçlara yol açıyor olsa da, sorun dünyanın azgelişmiş bölgeleri ve az gelişmiş ülkelerinde daha da çarpıcı boyutlara varmış ve gün geçtikçe de yoksulluk artma eğilimi içine girmiştir.

Bu açıdan bakıldığında küreselleşme hiç de kimilerince çizilen toz pembe sonuçlara yol açmamış, sadece belirli ülkelerin ve belirli sınıfların çıkarları ile örtüşürken, öte yandan dünyanın çoğu bölgelerinde ve çoğunluğunun çıkarlarını zedeleyici bir biçimde işlemiştir. Bunun böyle olduğunu bu süreci genellikle destekleyen uluslararası kuruluşların raporları ortaya koymaktadır. Bu sürecin sonuçlarının ne yönde ilerlediğini gösteren veriler bir hayli artmakta. Örneğin, UNCTAD, 1997’de yayınladığı Ticaret ve Gelişme Raporu’nda “Küreselleşmenin Yedi Günahı” olarak tanımladığı olumsuzlukları ortaya koymaktadır. Bu olumsuzluklar önlem alınmadığında ileride sistemi tehdit edecek tehlikeler olarak ortaya konmuştur. Birleşmiş Milletlerin 1997 İnsani Geliştirme Raporunda sunulan veriler bu olumsuz sonuçları çarpıcı bir biçimde ortaya koymaktadır. Bu rapora göre dünya nüfusunun %10’unu temsil eden azgelişmiş ülkeler dünya ticaretinden % 0.3 pay almaktadır. Gelişmekte olan ülkelerin %50’sinden fazlası doğrudan yabancı yatırım almazken, bu yatırımların üçte ikisi sekiz gelişmiş ülkeye gitmektedir; gelişmekte olan ülkelerde bir milyanın üzerinde insanın geliri, düşük büyüme hızı, durgunluk ya da gerileme neticesinde 30 yıl önceki düzeyin altına inmiştir; Kuzeyde 100 milyon insan yoksulluk sınırının altında yaşarken, Güneyde bir milyanın üzerinde insan temiz içme suyundan yoksun yaşamakta ve 840 milyonu açlık çekmekte ya da yeterince beslenememekte. Bunların yanında trilyonerlerin zenginliği 48 en az gelişmiş ülkenin toplam ulusal gelirinin 1.5 katına çıkmıştır (Aktaran, Türkay, 2000).

Birleşmiş Milletlerin son yıllardaki toplantılarında ve Birleşmiş Milletler Gelişme Programları'nın (UNDP) yıllık İnsani Gelişme Raporları'nda (Human Development Report) ve Dünya Bankası'nın yıllık Dünya Gelişme Raporlarında (World Development Report) temel vurgular genellikle bu sürecin sonuçlarının beklenen sonuçlar olmadığı ve önlem alınması gerektiği yönündedir. Beklenenin tersine geline nokta çok zor koşullarda yaşayan bir çoğunluk ve aşırı varlık ve lüks içinde yaşayan azınlık toplumsal yaşamın tarihsel gerçeklikleri olmuştur.

Az gelişmiş ülkelerde genellikle yapılan, özellikle 80'li yıllardan sonra Türkiye örneğinde olduğu gibi, yoksulları daha da yoksullaştırıcı politikalar üretilmesi yönündedir. Bunun böyle ve bu düzeyde olması kaçınılmaz bir kader mi yoksa ülke yönetiminde güç odaklarının değişik davranması ile değişik biçimler ve düzeylerde olması olanaklı bir durum mudur?

Tüm dünyada işsizlik, yoksulluk ve benzeri toplumsal sorunların yükselişi ile birlikte toplumsal eşitsizliğin ve adaletsizliğin her alanda yükselişi ve bu yükselişin kurumsallaşması bir anlamda meşruiyet kazanması sonucunu doğurmaktadır. Yolsuzluk, dolandırıcılık ve yasal olmayan yollarla belli kazanımlar elde edenlere saygı giderek artmakta, hatta bu yolların devlet kademelerine yükselişinin her geçen gün üst düzey bürokratlarca da dile getirilmekte oluşu "meşruiyet ve yönetebilirlik" krizinin her alanda yaşanma düzeyini göstermektedir. Hal böyle olunca hukukun işleyişi de bu anlamda meşruiyet krizine girmektedir. Hukukun üstünlüğü bu toplumsal çöküntüden nasibini almakta, Türkiye'de son yıllarda ciddi bir meşruiyet krizi yaşanmaktadır. Bu dönem Keyman (1999, 62) tarafından şöyle dile getirilmekte: "1980 sonrası Türk modernleşme tarihi, bugün ciddi bir 'meşruiyet ve yönetebilirlik' krizi'yle karşı karşıya bulunmaktadır. Anti-modern söylemlerin siyasal alanda güçlendiği, moderniteden vazgeçme taleplerinin olduğu ve taraftar bulduğu, devlet/toplum-birey ilişkilerinde ciddi bir etik ve ahlaki sorunun yaşandığı, dinsel, etik, cinsel ve kültürel farklılık taleplerinin siyasallaştığı bir zaman diliminde yaşıyoruz" (Keyman, 1999, s.62).

Küreselleşme sürecinde uygulanması için sunulan reçetelerin etkililiği oranında toplumsal eşitsizliğin ve dolayısıyla ardından toplumsal adaletsizliğin boyutu tekil ülkeler özelinde farklı düzeylerde artmaktadır.

DİE'nin hesaplamalarına göre, Türkiye'de nüfusun en zengin 20'si milli gelirden %54.9 oranında pay alırken, nüfusun %40'ını oluşturan orta tabaka gelirden %31.6 oranında, geri kalan %40'lık kesim ise %13.5 oranında pay almaktadır. Gelir dağılımındaki eşitsizliğin görece az olduğu ülkelere nüfusun %40'ını oluşturan orta tabakanın milli gelirden aldığı payın en zengin %20'nin aldığı paydan daha fazladır Gelir dağılımı konusunda beş grup ülkenin sıralandığı BM Ticaret ve Kalkınma Konferansı'nın verilerine göre

Türkiye gelir dağılımının en eşitsiz olduğu ülkeler arasında ikinci sırada yer almaktadır (Demirer ve diğ., 1999, 131-132).

Diğer az gelişmiş ülkeler gibi (Bak., Lacoste 1996, Amin 1992, Turner 1997) Türkiye’de de aşırı ayrıcalıklı bir azınlığın varlığı günümüzde bu azınlığın daha da zengin yoksulların daha da yoksullaşması biçiminde işlemektedir. İstihdam olanaklarının azlığı ve bu azlığın özelleştirme politikaları aracılığıyla daha da aşağıya çekilmesi, üstüne üstlük Türkiye’de nüfusun yaklaşık %70’i genç nüfustan oluşan bir ülke olarak emeklilik yaşının da yükseltilmesi işsizler ordusuna her geçen gün yenilerinin eklenmesini beraberinde getirmektedir. Bunun sonucu, yaşanan dönem işçi haklarının azalması ve bütün yetkileri kendinde toplayan, boyun eğişi arttırmakta ve yavaş yavaş himayeciliğe dayalı ilişkilerin güçlenmesine yol açmaktadır. İşe girmeden, işe girdikten sonraki ilişkilere kadar bütün ilişkiler bu çerçevede şekillenmektedir. Toplumsal yaşamın her alanında adam kayırmacılık ve rüşvet işlemekte ve yolsuzluk toplumsal düzeyde gerçekleşmekte, “hukukun üstünlüğü” her zaman dile getirilmekle birlikte işleyiş hukuk dışı mekanizmalarla gerçekleşmektedir. Toplum düzeyinde ‘anayasalı’ ancak ‘anayasal olamayan’ devlet olarak dile getirilebilecek bir toplumsal işleyişin ortaya çıkışı ve bu sürecin mevcut olan toplumsal eşitsizliklerin daha da derinleşmesine yol açan bir biçimde işlemektedir.

Sonuç olarak, devletin küçülmesi vurgusu sermayenin küresel hareketi için işlevsel olması nedeni ile gerekli ve sermaye açısından en azından belli bir dönem için olumlu sonuçlara götürürken, toplumsal eşitlik açısından benzer olumlu sonuçlara yol açmayıp toplumsal eşitsizlik açısından yoksulluğu ve her türden eşitsizliği özellikle de az gelişmiş ülke ve bölgelerin çalışan kesimleri ya da işsiz kesimlerini daha da yoksullaştırmakta ve diğer kesimlerini daha da ayrıcalıklı hale getirebilmektedir. Devlet ekonomik alandan çekildiği ve küçüldüğü oranda da bu ülke ve bölgelerde eşitlik arayışı çerçevesinde gerçekleştirilen çabaların sonu gelecek ve mücadele alanı olarak sunulan mikro ölçeğin etkililiği de var olan eşitsizlikler daha da derinleşecekse, küreselleşme süreci şimdilerde olduğundan daha da kötüye bir gidişe neden olacaktır. Yeni-Liberalizm ve onu besleyen postmodern anlayış ve Yeni-Sağ ideolojisinin ekonomik eşit bölüşüm ve toplumsal adalet gibi reçetelere karşı çıkış nedeni ile bazı toplumsal sorunların büyümesi de kaçınılmaz olacak ve bu sorunların çözümü ya da çözümsüzlüğü ise, daha etkili ve güçlü bir ‘yasal’ devletin oluşumuna götürecektir ve siyasal anlamda güçlü devlet sistemini gerektirdiği anda ve zamanda iş başında ‘istikrarı’ sağlayacak şekilde hazır bulunacaktır. Devletin giderek daha bir şiddet yanlısı uygulamalara başvurmasını zorunlu kılacak ancak yine de ekonomik alandaki etkisizliği nedeniyle belki de “hukukun üstünlüğü” ilkesi işlemeyecek ya da sadece bazıları için işleyecektir. ‘Militer-sektör’e hemen

tüm ülkelerde bütçede ayrılan payın giderek artış göstermesi bu eğilimin bir kanıtı olarak değerlendirilebilir (Savran-Ercan, 2000). Turner'ın (1997,15) deyişiyle, "...eşitlikçilik, toplumsal değişim adına girilen toplumsal hareketlerin ve modern siyasal mücadelelerin temel ilkesidir. Eşitliği görmezden gelmek, modern koşullarda reform gerçekleştir-meye yönelik örgütlü toplumsal hareketlerin bir ahlaki bileşenini ihmal etmek demektir..." Eşitlik, modern bir değer olarak tarihe gömülmek yerine, modern ve ilerlemeci bir değer olmasına karşın siyasal yaşamın daha fazla eşitlik için verilen mücadele etrafında örgütlenmesi gerekliliğine vurgusu açısından yaşamsal öneme sahip, tarihe gömülemeyecek bir değer, savunulması gerekli temel değer olarak yorumlanabilir, hatta yorumlanmalıdır.

KAYNAKÇA

- Amin, Samir (1992) *Üçüncü Dünya Demokrasi ve Sosyalizm*, Ankara, Mülkiyeliler Birliği Vakfı Yayınları.
- Barry, N. (1989) *Yeni Sağ*, Ankara, Tisamat.
- Barry, N. (1979) *Hayek's Social and Political Thought*, London, Macmillan.
- Barry, N. (1997) *Komünizm Sonrası Dönemde Klasik Liberalizm*, Ankara, LDT Yay. Çev. M. Erdoğan.
- Best, Steven ve Douglass Kellner (1998) *Postmodern Teori: Eleştirel Soruşturmalar*, İstanbul, Ayrıntı Yay. Çev. Mehmet Küçük.
- Demirer, Göksel N. (1999) *Neo-Liberal Saldırı, Kriz ve İnsanlık*, Ankara, Ütopya yayınları.
- Dreyfus, H.L. ve Rabinow P. (1982) *Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics*, Chicago, Chicago University Press.
- Erbaş, Hayriye (2000), "Küçük Sevimli Dünya: Küreselleşme ve Bazı Yanılgılar", *Doğu Batı*, Sayı, 10.
- Ercan, Fuat (2000) "Kapitalizm-Küreselleşme ve Kalkınma Tartışmaları Açısından Devlet: Eleştirel Önemler-1", *İktisat Dergisi*, Sayı. 404.
- Eroğul, Cem (1990) *Devlet Nedir?*, Ankara, İmge Kitabevi.
- Harvey, David (1997) *Postmodernliğin Durumu: Kültürel Değişimin Kökenleri*, İstanbul, Metis Yay. Çev. Sungur Savran.
- Keyman, Fuat E. (1998-9) "Kamusal Alan ve 'Cumhuriyetçi Liberalizm'" Türkiye'de Demokrasi Sorunu", *Doğu Batı*, Sayı. 5.
- Keyman, Fuat E. (1999) "Kriz", *Düşünen Siyaset*, Şubat.
- Lacoste, Yves (1996) *Sınıf Açısından Azgelişmişlik*, İstanbul, Göçebe Yayınları.
- Miliband, Ralph (1989), *Kapitalist Devlet*, İstanbul, Belge Yayınları, Çev. Osman Akınhay.
- Miliband, Ralph, ve Diğ. (1990), *Kapitalist Devlet Sorunu*, İstanbul, İletişim Yayınları, Çev. Yasemin Berkman.
- Sallan, Songül (1999) *Yeni Liberalizmde Piyasa Refah Devleti Anlayışı: ABD, İngiltere ve Türkiye Örnekleri*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi.
- Savran, Sungur-Fuat Ercan (2000) "Söyleşi: 'Günümüzde Devlet ve Kapitalizm Üzerine'", *İktisat*, Sayı. 403.
- Saybaşı, Kemal (Der.) (1993), *Liberalizm, Refah Devleti, Eleştiriler*, İstanbul, Bağlam Yay.
- Soroka, Michael P. Ve George J. Bryjak (1995) *Social Problems: A World at Risk*, Allyn and Bacon.
- Şengül, Tanık (2000) "Siyaset ve Mekansal Ölçek Sorunu:Yerelci Stratejilerin Bir Eleştirisi", *Küreselleşme: Emperyalizm, Yerelcilik İşçi Sınıfı* içinde, Der. E. Ahmet Tonak, Ankara, İmge
- Tekeli, İlhan ve Selim İlkin (2000), "Küreselleşme Ulus-Devlet Etkileşimi Bağlamında AB-Türkiye İlişkilerinin Yorumlanması", *Doğu Batı*, Sayı, 10.
- Turner, Bryan (1997) *Eşitlik*, Ankara, Dost Kitabevi, Çev. Bahadır Sina Şener.
- Türkay, Mehmet (2000) "Devlet, Ulusal Kalkınma ve Kapitalizmin Dinamikleri", *İktisat*, Sayı 404.

HUKUK VE ADALET ÜSTÜNE DUYGULAR

Hayrettin Ökçesiz*

I

‘Eğer tüm araçlar üstüne üstüne geliyorsa, yanlış yönde olduğunu bilmelisin’ diyerek, yalnız kalmanın bu trajikomik halini, böylesine bir bilgiçlik edasıyla yüzümüze yüzümüze vururlar çoğu zaman.

Ya, hukuk ve adalet üstüne üstüne geliyorsa bir insanın, bu trajik yalnızlığının terkinin ne olduğunu bilmek yalnızca kendisine mi düşer onun?

Hukuk ve adalet üstüne üstüne geliyorsa bir insanın, o zaman o insanın durduğu yerin ve yönün bilincinde olmak aslında büsbütün bize düşer.

Bu bilme çabasının ilk anahtarı, Tevfik Fikret’in bin kez de söylene duymaktan asla usanmayacağımız “Hak bellediğin bir yolda yalnız gideceksin” dediği dizesinin¹ kararlılığı, cesareti ve coşkusudur.

Bu yol karşısında her hukuk ve her adalet iki yüzlü görünür. Onlar tersine dönen bir Yin-Yang² gibidir kimi zaman. Tüm mağluplar, namerde muhtaç olur gibi, yenenin hukukuna mecbur ve muhtaç olmuşlardır, kendilerine zafer

* Prof. Dr. Hayrettin Ökçesiz, Akdeniz Üniversitesi, Hukuk Fakültesi, Hukuk Felsefesi ve Sosyolojisi Ana Bilim Dalı Öğretim Üyesi.

¹ Tevfik Fikret’in “Bir Tasvir Önünde” adlı şiirinde son dize.

² “Yin Yang öğretisi Çin felsefesinde ortaya çıkıp hemen her dönemde etkisini sürdüren, rakip akımları birbirine yaklaştıran ve evrendeki her şeyin, biri etkin ve erkek, diğeri pasif ve dişi olmak üzere, birbirini tamamlayan iki karşıt ilkeye dayandığını, var olan her şeyin söz konusu karşıt ilkelerin uzlaştırılması ve yumuşatılması yoluyla ortaya çıktığını dile getiren öğretiy”, b.y.: Ahmet Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, Ankara, 1996, s. 554. Varedişin spiral hareketi olarak zihnimde canlandırdığım bu yin-yang’ın, tersine döndüğünde yokedişin de spiral hareketi olabileceğini düşünüyorum.

güneşi parlayıncaya değin, bu güneş bu kez başkalarını yakıp kavurmuş olsa da. Her hukuk ve her adalet herkese bir asgari yaşam hakkı elbette tanımıştır, kölelerin istihkakı gibi. Burjuvanın hukuk devleti,³ işçilerin kalkını olabilmıştır, ilahlar yer ve silahlar el değiştirence.

Antigone, Kreon'un buyruğuna karşı gelmiştir. Bu çekişmede aralarında ilginç bir yarı-hukuksal temellendirme yarışı geçer. Nihayet Antigone hukukun ve adaletin dışında kalan bir argümanla "ben dünyaya kin değil, sevgi paylaşmaya geldim" diyerek "haklılığını" kanıtlamış olmak ister.⁴ Hukukun ve adaletin ötesinde bir şeyle "sevgi"yle hakkını almak ister. Bir hakkı tanıyan her hukuk ve adalet, hukuk ve adaletin dışında bir duyguyla kuruluyor. Bu duygu her zaman "sevgi" gibi güzel olmuyor.

³ "(...) Bu kendine özgü yasallık yoluyla, ezilen sınıfın egemen sınıfa konmuş hukukun gerçekleşmesinde menfaati olabilir. Böylelikle ezilen sınıf hukuk uğruna verdiği türlü savaşımarda egemen sınıfın onun üzerine astığı hukuk düzeninin koruyucusu olmaktadır. Çünkü bu hukuk bir sınıf çıkarını açıkça ortaya koymamakta, aksine hukuk kisvesine büründürülmektedir. Hukukun içeriği ne olursa olsun, hukuki biçim ezilenlere hizmet etmektedir." Gustav Radbruch, Hukuk Devleti, b.y.: *Hukuk Devleti* (haz: H. Ökçesiz), İstanbul, 1998, s. 16.

⁴ "Antigone: Ben yaptığımı itiraf ediyorum, hiç bir şeyi inkar etmiyorum.

Kreon: Bu işi yasak eden emrimi bilmiyor muydun?

Antigone: Biliyordum. Nasıl bilmem? Herkese ilan edildi.

Kreon: Demek buna rağmen benim emrime karşı gelmeye cüret ettin?

Antigone: Fakat bana bu emri veren Zeus değildi, Hades'te hüküm süren Dike de biz fanilere böyle bir nizam yüklememişti. Ve senin emirlerinde, insani sözlerini tanrıların yazılmamış, değişmez kanunlarından daha üstün yapacak bir kudret bulunduğunu zannetmiyorum. Çünkü bu kanunlar yalnız dün ve bugün yaşamıyorlar, bunlar ebediyen mer'lidirler ve ne zamandan beri mevcut olduklarını bilen yoktur.

.....

Kreon: Thebai'liler arasında bunu böyle gören yalnız sensin.

Antigone: Hepsi böyle görüyorlar, fakat korkudan dillerini tutuyorlar.

Kreon: Bunlardan ayrı düşündüğün için utanmıyor musun.

Antigone: Öz kardeşime saygı göstermekte utanacak ne var?

Kreon: Onunla dövüşüp ölen de bir kardeşin değil miydi?

Antigone: Aynı ananın ve aynı babanın oğluydu.

Kreon: Ötekine karşı alâka göstermekle buna karşı günaha girmiyor musun?

Antigone: Mezarında yatan ölü böyle hüküm vermeyecektir.

Kreon: Fakat sen bir günahkâra karşı aynı hürmeti göstermiyorsun.

Antigone: Onunla beraber ölen bir kardeşti, bir köle değil.

Kreon: Birinin koruduğu bu memleketi öbürü harap ediyordu.

Antigone: Olsun, Hades ikisi için de aynı mezar hakkını tanıır.

Kreon: Ama orada iyi adam kötü adamla müsavi muamele görmeyi istemez.

Antigone: Ölüm diyarında da böyle bir kaide olduğunu bana kim söyleyebilir?

Kreon: Düşmanımız bizim için hiçbir zaman, hattâ ölümünden sonra bile, dost değildir.

Antigone: Ben dünyaya kin değil, sevgi paylaşmaya geldim."

B.y.: Azra Erhat, *Mitoloji Sözlüğü*, İstanbul, 1972, Antigone maddesi, (yukarıdaki metin, M.E.B. yay., Sabahattin Ali çevirisidir.); "Devletin baskısına karşı kişi özgürlüğünü savunan Antigone sonunda tam bir zafer kazanır. Gerçi Kreon ceza olarak onu kayalıklara diri diri kapatır, ama Kreon'un oğlu ve Antigone'nin nişanlısı Haimon babasını sert sözlerle kınadıktan sonra, nişanlısını kurtarmaya koşar. Antigone'nin kendisini asmış olduğunu görünce, kederinden Haimon da canına kıyar. Anası Eurydike buna dayanamaz, kendini öldürür. Devlet yasağında ve cezasında kayıtsız şartsız sertliği simgeleyen Kreon artık yıkılmış, çökmüş bir adamdır". Bkz. agy.

II

1. Herkese eşit
2. Herkese liyakatine göre
3. Herkese işine göre
4. Herkese ihtiyacına göre
5. herkese konumuna göre
6. Herkese yasanın verdiği göre...⁵

Ulpianus'a göre adalet, herkese payına düşeni vermektir,⁶ ama kimin payına neyin düştüğünü nasıl bilebileceğiz! Aslında bu artık bilmek değil, "istemek"tir. Aristoteles'in, Akino'lu Thomas'ın, Rawls'ın "dağıttığı" adaletlerin topu bir bakıma "adalet duygusu"ndan başka bir şey değildir.

Ancak bu kinik ifadelerden sonra tüm "hukuk" ve "adalet" düşüncesi için belki emin olabileceğimiz iki temel öğeden söz edebilirim. Bunlar "direnme hakkı" ve "eşitlik düşüncesi"dir.

Direnme hakkı... Dürüst isek, başkasına tanıyabileceğimiz ilk ve en temel hak budur. Ben de hukukun özünün "direnme hakkı" olduğunu⁷ düşünüyorum. Ancak bu hak, bizim birisine tanımamıza hiç ihtiyacı bulunmayan bir haktır. Bu hakkı tanımak, tanıyanın özsaygısını arttırmak gibi bir manevi destekten başka bir anlam taşımaz. Bu hakkın tanınması, tanınana bu hakkı kullandığı konunun haklı olduğu sonucunu da doğurmaz. Böylelikle yukarıdaki fasit daireye yeniden dönmüş oluruz. Şu halde kimin neyi alacağının savaşı "direnme hakkı"nın meydanında yapılacaktır. Bu meydan herkesindir. Ganimet sahibini bekler.

Proudhon'a göre "adalet türlü nam ve işaretlerle Dünyaya, doğaya, insanlığa, bilime ve vicdana, mantık ve ahlaka, iktisada, siyasete, tarihe, edebiyata ve sanata hükmeder. Adalet insan ruhunda en ilk, toplumda en temel ve kavramlar arasında en saygın olan ve kitlelerin daima tutkuyla sarıldıkları şeydir. O aklın biçimi olduğu gibi, dinlerin özü, inancın derinliklerinde gizlenmiş konusu, bilginin başı, ortası ve sonudur. İnsan adaletten daha kapsamlı, daha güçlü, daha mükemmel neyi tasarlayabilir?"⁸ Paylaşmanın ilkesi olarak bile

⁵ Chain Perelman, *Über die Gerechtigkeit*, Münih, 1967, s. 16.

⁶ *Juris praecepta sunt haec: honeste vivere, alterum non laedere, suum cuique tribuere* (Hukukun buyrukları şunlardır: şerefli yaşa, kimseye zarar verme, herkese payına düşeni ver), Dig. I, 1, 10§ 1 (Pseude-Ulpian), b.y.: Dettel Liebs, *Lateinische Rechtsregeln und Rechtssprichwörter*, Darmstadt, 1982, s. 104.

⁷ Arthur Kaufmann, *Gedanken zum Widerstandsrecht. Ansprache anlässlich der Ermordung von Martin Luther King*, b.y.: A. Kaufmann, *vom Ungehorsam gegen die Obrigkeit. Aspekte des Widerstandsrechts von der antiken Tyrannis bis zum Unrechtsstaat unserer Zeit, vom leidenden Gehorsam bis zum zivilen Ungehorsam im modernen Rechtsstaat*, Heidelberg, 1991, s.6.

⁸ Proudhon, *De la Justice dans la Révolution et dans l'Eglise* (yeni baskı Brüksel, 1868, s. 44) nakleden Perelman, *ag.* s. 15.

tam olarak bilemediğimiz “adalet” kimi zaman böylesi yüceltmelerle iyice görüş ufkumuzdan uzaklaşıp gitmektedir. Fakat “adalete yönelmiş bir toplumsal düzen”⁹ olarak algıladığımız hukuk da o zaman bu “adalet”in peşinde bizi büsbütün terk etmektedir. Geriye pozitivistlerin “hukuk”u kalmaktadır ki, onunla kaya yeniden dağın eteklerine yuvarlanmaktadır. Tırmanış yeniden başlar: Bir erdem ya da güçlünün hakkı ve düzeni olarak adalet...¹⁰ Ötesi sorulmayan yasaların düzeni, keskin kılıcı ya da bu yasaların üstünde evrensel bir akıl olarak hukuk... İkinci dünya savaşı sonrası her şeyin bin kez yoğunlaşarak yeniden dönüşü.

III

Biçimsel adalet tanımları daha dayanaklıdır. Herkesçe kabul görebilir. Zayıf oldukları nokta, içlerinin boş olmasıdır. Ama onları yararlı kılan da bu değil midir?¹¹ Adalet, bir kategorinin tüm üyelerine eşit tarzda davranmaktır,¹² dediğimizde böyle bir tanım yapmış ve bununla da eşitliğin, adaletin kurgulanmasında en temel bir öge olduğunu söylemiş oluruz. Ayrıca eşitliğin, adalet gibi, içeriklendirilmesi sorunu bulunmamaktadır.

Çoğunlukların, katmanların, sınıfların, cemaatlerin, çıkar gruplarının, çetelerin, işbirlikçilerin, her kim ve ne olursa olsunlar, tüm bu güç yoğunlaşmalarının karşısında hukuku bir “kılıf”¹³ olarak değil, aksine bir “hakikat” olarak kurmaya ve geliştirmeye yarayacak zihinsel ve deneyimsel araçlara ve birikime de sahibiz. İşte burada yukarıda tüm göreceliği ve katıksızlığı ile bizi en azına razı eden bakışın yerine büyük umutlarla dolu başka bir beklentinin geçebileceğini düşünebiliriz.¹⁴ Bu beklenti ile daha önce söylenmiş olanlar geçerliliğini elbette yitirmekte, ayık kalmanın güvencesi olarak hatırimızda bulunmaktadır.

Adalet bir kategorinin tüm üyelerine eşit davranmak olurken, pozitif hukuk da yaşamın gereklerine göre kurulmuş sayısız kategorilerin bir dizgesinden oluşmaktadır. Bu hukukun gerçekte adil olup olmadığını bir yandan kategori üyelerinin eşit muameleye tabi tutulup tutulmadıklarına, öte yandan bu

⁹ Vecdi Aral, *Hukuk Felsefesinin Temel Sorunları*, İstanbul, 1983, s. 155 vd.

¹⁰ Antik Hukuk Felsefesinde *Protagoras*’tan başlayarak tırmanan bir çizgide *Gorgias* ve *Thrasy-machos*’tan sonra *Kallikles*’in “egemenlerin, kendi çıkarlarına olan şeyi adalet olarak tanıttıkları” sözü ile süren bu yaklaşım sonraki yüzyıllarda da siyasetçi çömezlerini bulur. Bkz. Alfred Verdross, *Abendlaendische Rechtsphilosophie. Ihre Grundlagen und Hauptprobleme in Geschichtlicher Schau*, genişletilmiş ve yeniden çalışılmış 2. baskı, Viyana, 1963, s. 16 vd.

¹¹ Lao Tse, Tao Te King, XI. Deyiş’ten: “(...) Kili bir kap yapmak için yoğururlar. Kapın yararındaki boşluktan ötürüdür.” (çeviren ve yorumlayan Victor von Strauss, yayıma hazırlayan W. Y. Tonn), Manesse Verlag, s. 68.

¹² Perelman, *agy.* s. 28.

¹³ Hayrettin Ökçesiz, “Devlet ve ‘Gerekçesi’”, b.y.: *Cumhuriyet*, 27.1.1999, s. 2.

¹⁴ Hayrettin Ökçesiz, “*Ülkemizdeki Hukuk Erozyonuna Dur Demeliyiz! Bir Kassandra Çağrısı*”, b.y.: *Cumhuriyet Bilim Teknik*, 23.9.2000, sayı: 705, s.12 vd.

kategorilerin oluşturulmasında keyfiliğin egemen olup olmadığına bakarak belirleyebiliriz.

Tüm kölelere eşit davranmanın adil olduğunu söylemenin imkansızlığı, “köleler” kategorisinin ağır bir kötü niyetle kurulmuş olmasına dayanmaktadır. Şu halde kategorilerin adil sayılabilecekleri bir zorunluluk kaynağına dayanmaları, bir başka deyişle “eşyanın tabiatı” ya da “nesnenin doğası” (Natura rei) dediğimiz tüm gerçeklik dünyasının pozitif verilerinin ifade ettiği bu zorunluluğun¹⁵ “değer”lendirilerek ilgili kategorilerin haklı kaynağını oluşturması gerekmektedir. “Değer” boyutunda hukukun yine ideolojik ve “kılıf” olma özelliğine yaklaşmaktayız. Bu “değer”in kaynaklanacağı ya da yansıyacağı “kamu vicdanı”, “demokratik çoğunluk” gibi totaliter eğilimli masum kavramların safiyetinden yararlanacak dinamik çıkar örgütlerinin karşısında yine yazının başındaki “yalnız insan”ın trajedisine dönmüş bulunuyoruz.

“İnsanın adı yok” diyebileceğimiz bir sahte hukuk ve adalet uçurumunun kenarında “hukuk ve adalet üstüne” tüm duyup, düşündüklerimiz, kültürdür aynı zamanda. Peki, yeterince güçlü müdür?

Hukuk ilkelerinin oluşturulmasında ve içlerinin doldurulmasında kendimizi yukarıdaki kaygılardan epeyce uzaklaşmış sayabilecek bir ayrıntı zenginliğine ve somutluğa kavuştuğumuzu söyleyebilirim. “İnsan adına bir hukuk ve adalet”in bir “kültür” olarak güçle yeşerdiğini görebiliriz. Şimdi asıl sorun bu hukukun ve adaletin tinsel ve deneyimsel bir birikim olarak, insan için yeterli gerçekleşme olanağına sahip kılınıp kılanamayacağıdır. Bunun için devletin çok kısa ifadeyle, fiilen “insan haklarına dayalı bir hukuk devleti”¹⁶ olması zorunludur. Yani devletin insan haklarını tüm sonuçlarıyla gerçekleştirmeyi kendi varlık nedeni sayması ve tüm tezahürlerinde tam bir hukuk devleti olduğunu göstermesi şarttır. Bunun dışında hukuka ve adalete

¹⁵ “Yaşam koşulları ve ilişkileri, ne derecede gelişmiş olurlarsa olsunlar, kendi içlerinde ölçü ve düzenlerini taşırlar. Eşyanın özünde bulunan bu düzene nesnenin doğası denir. Pozitif hukukta bir norm eksik, yetersiz veya muğlak ise, düşünen bir hukukçu bu nesnenin doğasına bakmalıdır.” Demburg, Pandekten, 1. cilt, 3. baskı, 1982, s. 27, nakleden: Malte Diesselhorst, *Die Natur der Sache als aussergesetzliche Rechtsquelle verfolgt an der Rechtsprechung zur Saldotheorie*, Tübingen, 1968, s. 1. Dreier’e göre, “çokanlamlılığın karşın, ya da daha doğrusu çokanlamlılığı nedeniyle ND kavramı hukuk içtihadı üzerinde dikkate değer ve sürekli bir hayranlık etkisi uyandırmaktadır. Bu etkisi, kendine özgü kariyerinin 19. yüzyıldaki başlangıcından bu yana sürmekle birlikte, kavram türlü eleştirilere de uğramış bulunmaktadır. Mafatih, bu deyimın hukuk dilindeki kullanımından vazgeçilmesi ve bunun yerine, bununla kastedilen şeyin tam olarak saptanması gibi öneriler de ekisiz kalmıştır. Bu formülün eskiliği, yerleşmişliği ve evrensel kullanımı ile kendisine yollama yapmanın rahatlığı dikkate alındığında bu öneriler naif kalmaktadır. Yalnızca son zamanlarda yapılan bu konuya yönelik birçok monografik çalışma nedeniyle de olmamak üzere, hukuk mesleğindeki temellendirmede bu kavram rastgele, eleştirisiz kullanılmaktadır.” Ralf Dreier, *Nesnenin Doğası*, b.y.: *Çağdaş Hukuk Felsefesi ve Hukuk Kuramı İncelemeleri* (haz.: H. Ökçesiz), İstanbul, 1997, s. 480.

¹⁶ Türkiye Cumhuriyeti’nin 1961 Anayasasında (md.2) insan haklarına dayalı devleti 1982 Anayasası (md. 2) ile insan haklarına “saygılı” devlet durumuna getirilmiştir.

büyük sözlerle, ama yalnızca sözde adanmış her devlet, kuzu postunda dolaşan kurttan başka bir şey değildir.

IV

“Hangi hukukun üstünlüğü?” diye sorduğumuzda, elbette ilk söyleyebileceğim söz, insan haklarına dayalı bir “hukuk devleti hukuku”nun üstünlüğü olacaktır. Bu bağlamda hukuk, hem insan hakları felsefesi ve ilkeleri ile, hem de bir hukuk devleti felsefesi ve ilkeleri ile somutlaşmış, “İnsan”dan tarafa bir anlayışın ürünüdür. Bu aşamada ve anlamda adalet yukarıdaki içerik sorununu bir ölçüde geride bırakmıştır. Buna göre Adalet, insan haklarının gerçekleşmesidir ve insan haklarının gerçekleşmesi derecesinde var olan bir mutluluktur. Adaletle ulaşmak bu bakımdan da zorlu bir iştir. Bir altın arayıcılığıdır. Alçalmışlığın, düşmüşlüğü içerisinden doğrulmayı, yükselmeyi başarmaktır. Bu yüceliğin ve zorluğun derin uçurumları daimdir, kuraldır, o kadar gerçek ve günceldir. Hukuk ve adalet bu yüzden –özellikle kötüye kullanılmaları bakımından, yani zarar gelmesin diye- bizim pür dikkat kesilmemiz gereken bir varoluş sorunumuzdur. Bunun ötesinde evrenin bu mavi noktasındaki yaşamımız hukuk’un safdil ve sığ dünyasına sığmayacak kadar zengin, yoğun ve harikulade bir şeydir. Bu Dünya’da hukuk, üzerine düşeni yapabilir, yapmalıdır, ama ona kıyasıya hükmetmemelidir. Ona hükmetmek isteyen sayyâd-ı bî-insaf’ların¹⁷ sadık hizmetkârı ise asla olmamalıdır. Bu yüzden hukukçu düşüncesini ve vicdanını yaşamın tüm tinsel zenginlikleri ile doldurmalı, en yüksek cesaretleri yüreğinde taşımalıdır.

İşte, hukuk ve adalet üstüne üstüne geliyorsa “İnsan”ın, o hukuk ve adalet asla üstün değildir. O hukukun ve adaletin “hukukun üstünlüğü” kavramıyla onurlandırılması, insanın onurunun çalınmasıyla olanaklıdır.

Zaman zaman hukukun ne işe yaradığını sorarım kendi kendime. Elbette pek çok işe yarar. Ama yine de içimde huzursuzluk veren bir duyguyla düşünürüm bu soruyu. Keşke hukuka ve adaletle muhtaç olmasaydık!

¹⁷ “Muîni zâlimin dünyâda erbâb-ı denâettir / Köpektir zevk alan sayyâd-ı bî-insafâ hizmetten.”
Namık Kemal, *Hürriyet Kasidesi*.

KENZ



“.... saadet dağıtır (!)”

Burçak Evren, İrfan Çiftçi, “Yaşasın Cumhuriyet Sergileri”, İstanbul Büyükşehir Belediyesi Kültür İşleri Daire Başkanlığı, İstanbul, Ekim 1998.

GERİLİK BİLİNCİNİN DOĞUŞU OLARAK OSMANLI-TÜRK MODERNLEŞTİRİLMESİ

Mehmet Küçük

Sevgili Yakup ile Kara Ahmet'in Anısına

I. ÖNCE ÖYKÜ VARDI

...(doğal) Varlığının derinlerinde yer alan (insansal) Hiçliği

—ölüm korkusu duyarak- kavramış olan Köle,

kendisini ve İnsanı, Efendiden çok daha iyi anlamaktadır

Alexander Kojeve

Bunu söyleyebilmek için, hiç kuşkusuz, bu sözleri yazan benliğin Köleye bir duygudaşlıkla yaklaşması, onunla özdeşlik kurmasa bile aynı konuma yerleşmesi, daha olmadı Kölenin konumuyla aynı düzlemde yer alması zorunlu bir önkoşul (her ne kadar bu zorunluluğun hangi olumsuzlukların biraraya gelmesiyle oluştuğunu, Kojeve'in ayrıntılı bir biyografisine sahip olsak bile, nihai olarak *bilmemiz* imkansız olsa da). Elinizdeki metinde bir epigraf olarak kullanılması da söz konusu duygudaşlık ya da özdeşliğin yalnızca o satırlarda gösterilenle sınırlı olmadığını ima ediyor elbet. Sanki birbirini izleyen bir özdeşleşmeler silsilesiyle karşı karşıya gelmişiz gibi: Kojeve-Köle → Köle-Küçük → Küçük-Kojeve. İlke olarak hiç hazzetmediğim

kesinlikçi bir anlatım tarzına başvurarak söylemek gerekirse, bu formülde pek bir hata olmadığı gibi, aslında bir *yamuk* da yok. Gerekçesine gelince:

...en güvenli ve silahsızlanmış (uzlaşmacı) tartışma ve ikna etme faaliyetinde bile güç ve şiddet bulunduğu da katılıyorum. Yine de, bir argümantasyon ve tartışma bağlamı açılırken, silahsızlanmaya –bilinmeyen, belirsiz, ama yine de düşünülebilir– bir gönderme yapıldığını düşünüyorum. Bu tür bir silahsızlanmanın hiçbir zaman, en edilgin ikna anında bile mevcut olmadığına ve belli bir güç ve şiddetin kaçınılmaz olduğuna katılıyorum; yine de bu şiddet ancak bir şiddetsizlik, bir yaralanabilirlik, bir kendini açma temeli üzerinde uygulanabilir ve şiddet olduğu ancak bu temel üzerinde ortaya çıkabilir. Şiddetsizliği, betimleyici ve belirlenebilir bir deneyim olarak değil, indirgenemez bir söz verme/vaat olarak; ötekiyle kurulan ve özünde araçsal-olmayan bir ilişki vaadi olarak görüyorum (Derrida, 1998: 134).

Böyle bir vadin ancak, duygudaşlık, gönüldeşlik sözcükleriyle karşılanan empati (bir zamanlar, Cem Boyner bir miting esnasında telaffuz ettiğinde oldukça yadırganmış, cahil kitlelere böyle terimlerle seslenmeye devam ettiği sürece seçimlerde havasını alacağı konusunda ikaz edilmişti) yeteneğiyle, kendini bir başkasının yerine koyarak hissetme gücüyle mümkün olabileceği kanısındayım. Aksi takdirde, örneğin bir protesto gösterisi esnasında açılan bir pankartta yer alan “7.4 Yetmedi mi?” sorusunu, her türlü bilimci, dar görüşlü, kategorik ve kategorik olduğu için de *kozmopolitlik kisvesi altında taşralı* olmaktan kaçınamayan yorumlara tabi tutabilir, hatta bu esnada yorumunuzun yorumlardan bir yorum değil, ileri, üstün, doğru olduğunu ileri sürebilir, edebildiğiniz kadar kişiyi ikna edebilir, ama bir tek şeyi yapamazsınız: Yediği tokata karşılık verme isteğiyle yanmasına rağmen bir türlü o gücü kendinde bulamadığı için dünyaya lanet okuyan, canı yanmış bir insanı *göremezsınız*. O pankartta öyle bir insanı *görebilmeniz* için önce sizin bir anlığına da olsa *öyle* bir insan *olmanız* gerekiyor; bunun için ille hayatı boyunca kakılmış bir insan olmanız da gerekmez. Yalnızca, “sende böyle bir öfke uyandıran nedir?” ya da “kim acıttı canını?” gibisinden bir soru sormak, yani o’nunla konuşmaya çalışmak yeterlidir –empati denilen yetenek sayesinde. Bu yeteneğiniz pas tutmamışsa sorun yok, ama çürüyüp gitmişse, yorumlarınız, ötekiye yalnızca bir araç muamelesi çeken çıplak bir söylemsel şiddetten başka bir şey üretmeyecektir. İmdi, elinizdeki metinde “bir şiddetsizlik, bir yaralanabilirlik, bir *kendini açma* temeli üzerinde” uygulanmaya çalışılacak şiddete geçebiliriz...

Sınırları az veya çok belirgin bir söylem¹ kümesinin içinde yer alan bir insan-öznenin ancak bir tuhaflıkla karşılaştığında ya da bir gaddarlığa maruz kaldığında imgesel bütünlüğünü kaybedeceğine; kendinden menkul imtiyazlı konumuyla epistemik/politik öznenin de, tıpkı öbür akranları gibi, kulaçlayıp durduğu aşına suların mahiyetini ancak kafası bir kayaya çarptığı andan itibaren sorgulayabileceğine; bakış açılarındaki kaymalara *tamamen* bilincin kumanda ettiğini varsayan insan-merkezci kibirli düşüncenin baştan başa bir kuruntu olduğuna itiraz edilebilir mi, etmek gerekir mi bu saatten² sonra? Gerçeğin, (simgesel de olsa ve bilhassa simgesel *olduğu kadarıyla* gerçeğin³) perspektival ve/veya göreceli olduğunu papağan gibi tekrarlamamanın ötesinde birşeyler söylemeye çalışmak da gerekmiyor (düşünsel özgünlük tafralarına yatmak uğruna!). Gerekçesi bir yandan komiklik derecesinde basit, ama öbür yandan bir parça mütevazılık gerektirdiğinden, anlaşılması zor. Papağan, bu güzel hayvan, bizim çıkardığımız sesleri taklit ederken, daha doğrusu biz onun bizi taklit ettiğini zannederken, çok muhtemeldir ki, kendisine söylenenleri tekrarlamıyor, yalnızca o sesleri çıkarmasını isterken onu besleyen, doyuran yaratıkla iletişim kurmaya çalışıyordur; eskilerin dediği gibi, kendisini besleyenle *sevişiyordur* (biz bu gösterge/sözcüğü heteroseksüel çiftleşmeyle eşleştireli epey bir zaman geçti geçmesine de, her sözcüğü cari kullanımına göre konumlamayı zorunlu hale getiren bir KHK'nin henüz akledilmemiş olmasının verdiği fırsatı tepmek de çok lüks kaçır şimdi). Dolayısıyla, bilginin perspektival olmaktan kaçınamayacağı, bunun sonucunda da her bilginin aynı zamanda bir cehalet yapısı barındırdığı gerçeğini (Poole, 1993: 157) bir hayvancağıza yapılan müstehzi bir göndermeyle hasıraltı etme hamlelerinin beyhudeliği de ortada. Hani şu postmodern tekerlemede denildiği gibi: Tekerrür ne kadar kaçınılmazsa da, sen asıl ürettiği farka bak; bak ki, farklılığı üretebilmek için tekrarlamayı göze almayı öğrenebilesin; aynı olmadan, özdeş olmadan başka olamayacağını hissedebilesin. Ama yine de, burada anlatmaya çalıştığım

¹ Zombiler diyarında, Batı entelektüel dünyasının bize attığı en son kazık gibi algılanan, mis gibi "ideoloji", "bilim", "yanlış bilinç", "teori", "dünya görüşü" gibi, tepe tepe kullanılmaya elverişli, sağcısına da solcusuna da uyan, alanı da satanı da memnun eden *gösterenler* varken, bilhassa zombi cemaatinin "genç" mensuplarını pençesine alan bu terim hakkında hâlâ bilgilendirilmeyen kaldıysa eğer, içerik bakımından iyi olmasına rağmen kaynakça hususunda niçin o kadar pintilik yapıldığına bir anlam veremediğim şu çalışmaya göz atılması faydalı olabilir (Sönmez, 1999). Yukarıda sıraladığım terimlerin "mis gibi" olmasının berisinde yatan rasyonel, şu yazıda kısaca sergilenmekte ve bu rasyonelin neleri bastırdığı bir güzel anlatılmaktadır (Sholle, 1999). Ayrıca, elinizdeki metinde geçen "sözce", "söylem", "gönderge", "gösteren", "gösterge" gibi terimlerin tanımları konusunda sıkıntısı olan okuyanların şu sözlüğe başvurmalarını tavsiye ederim: Vardar (1998).

² Elbette, epeyce Batı'ya ayarlı bir saate göre; Vattimo'nun kastettiği anlamda, günümüzde yorum bilgisinin hem felsefenin hem de kültürün ortak deyimi haline gelmiş olması anlamında; bkz. (Vattimo, 2000).

³ Yanicesi, bu çalışmada Lacancı ayrımlar esas alınmaktadır. Bu ayrımlar için bkz. (Tura, 1996).

kayma, zihinde apansız bir şimşeğin çakması ya da çok kısa bir sürede yaşanıp biten bir sarsıntı sonucunda yeni imgelerin oluşması, gözlere inmiş olan perdenin kalkması gibi bir şey *değil*. Aksine, ağır aksak adımlarla biriken tuhaflıkların, kişinin halihazırdaki sözcük dağarı⁴ ve onun belirlediği (anlamlı) ufuk çizgisi içerisinde kaldığı sürece anlam vermekte zorluk çektiği saçmalıkların yarattığı basınçla ezilmesi, ezildikçe kafasını kaldırıp etrafına bakınmasının neredeyse imkansız hale gelmesi, kendi içine kapandıkça kapanması; ve bilginin mutad eğretilmesi olarak kullanılan “görme” göstergesinin imgelemde uyandırdığı edimin tam tersine, karanlığa gömüldükçe, sözcüklerini kaybettikçe, kendisini bilgi öznesi olarak kuran ve nesneyle arasına aşılmaz bir duvar çeken söylemler tarumar oldukça etrafını daha iyi görmeye başladığını hissetmesi gibi bir şey. Hissetme mi, görme mi? Hangisi? Sözcüklerin çoğu, söylemin akışında çoğu zaman *meçburiyetten*, yani dile öylesine geldiği, kafaya öyle estiği için kullanılır – en denetimli, kavram ya da eğretilmelerin hiç yer almadığı kupkuru, yavan iletilerden geçilmeyen bildirgelerde bile. Ama bir metnin başlangıcında baş tacı ediliyor gibi görünen sözcüklerin *yazma* sürecinde silinip gitmesi de her zaman muhtemel olduğundan, *okuyanların* burada “görme” sözcük/göstergesine çok fazla *bakmaları gerekmez*. Görmekten ziyade bir hissediş, duygusal bir durum kastediliyor elbet. Birtakım söylemsel uzamların farklı noktalarına konumlanmanın, bakış açısında bilinçli ayarlar yapmanın bir parça ötesi, aklın bir parça berisi. Görmeyle en azından anlatım zorunluluklarından ötürü ilgili olmasına rağmen, görmekten her zaman biraz daha fazlasını içeren bir şey: Gören ile görülen, bakan ile bakılan arasındaki, dahası, imgelem ile akıl arasındaki sınırların ve ayrımların laçkalaştığı, her laçkalıkta söz konusu olduğu gibi, tüm dünyanın ya da sınırları saptanmış bir kesitinin seyrine dalarak *kendinden* geçen, geçtiği kadarıyla ve geçilene ödenen bedelin sonucunda gören-özne olarak, gözlemci olarak konumlanmanın kazandırdığı imtiyazların birer birer kaybedilmesiyle sersemlemek gibi bir şey. Ve sonuçta entelektüel cemaat(ler)in koyduğu normun dayattığı normal şartlar altında bir eksiklik, yoksulluk olarak yaşanan bu mahrumiyetin mahcup, ikircikli bir onaylanışı: “Görme, özne ile nesnenin ve aslında bilinç ile bedeninin birbirinden uzaklaştırılmasını kolaylaştırır ve tekabüliyet –nesnel olma- yanılsamasına davetiye çıkarır” (Game, 1998: 78). Bu davete *hiç değilse* bu çalışmada icabet etmeme küstahlığını göze alarak sınanmasının zamanı geldi, benim kendi “ben öyle istedim”imin...⁵

⁴ Sözcük dağarı meselesi için bkz. Rorty (1995).

⁵ Söz, malumunuz, Nietzsche’nin. Bu sözün ima ettiği kapsamlı felsefenin en iyi anlatımlardan biri Nehamas’ın çalışmasında (1999) bulunuyor.

Laf salatasını daha fazla uzatmadan, bu salatanın haklılaştırımını da içeren saçmalıklardan üçünü, belli bir öykü içerisinde kalındığı sürece ya kavranılamaz görünecek ya da akıl ve ruh sağlığını (yani, önceden çoktan kurulmuş hayali bütünlükleri, özne konumlarını ve dünya içre sahip olunan makamları) *muhafaza etme saikiyle* görmezden gelinecek yüzlerce gaddarlıktan üçünü, bilahare *dörtlemek* üzere, sunmak istiyorum.

Malumunuz, Abdullah Öcalan’a verilen idam cezasının uygulanması çerçevesinde, muğlak konumlara savrulmaktan, kaygan zeminlerde yalpalamaktan kurtulamayan cepheler oluşmuş, bu cephelerin aşına olduğumuz politik kategorileri aynı anda hem içerip hem de dışladığına tanık olmuştuk (daha doğrusu, bana öyle gelmişti). Laf salatasını kararken sözünü ettiğim tuhafliklardan biriyle bu bağlamda karşılaşmıştım. *Radikal* gazetesinin 19 Ocak 2000 tarihli sayısında yer alan “Baba Nasihatı” ibaresini taşıyan manşetin altındaki tümceleri aktarıyorum: “Destek istemek için Çankaya Köşküne çıkan Kırıkkale Şehit Aileleri Derneği başkanı Mehmet Gencer ve beraberindeki şehit yakınları ile Demirel arasında şu diyalog geçti:

Gencer: 5 Şubat’ta miting yapacağız. Devlet övünç madalyalarını da makamınıza iade edeceğiz.

Demirel: Bu madalyaların sahibi şehitlerdir. Siz emaneten elinizde tutuyorsunuz. İade etmeniz beni de, şehitleri de üzer. Devlete güvenin.

Gencer: Devletimize güvenmemiş olsaydık çocuklarımızı Güneydoğu’ya göndermezdik.

Demirel: Yapamazsın onu. Oraya girme hiç. Çanakkale’ye giden 250 bin kişinin de anası babası vardı. Kimsenin iradesine bırakılmamış o.

Gencer: Efendim, tamamlamadım daha.

Demirel: Tamamla, tamamla. Cümlelerin başı iyi değil. Sonunun nasıl geleceğini ben biliyorum.

Toplumca yıllardır yaşanan acılara bir son verilmesi, toplumsal barışın sağlanması gibi endişelere, iyi bildiğimi ve benimsediğimi *varsaydığım* hümanist bir söylemi de kattığım halde, cezanın uygulanmasını talep eden Gencer’e kızamadım. Bunun gerekçesini öğrenmek için kendimi yokladığımda, öznesi Gencer adıyla temsil edilen bu sözleri çok yadırgamış olduğumu fark ettim. Coğrafyaya bakınız, Kırıkkale! Konuşana bakınız, politik partiler yelpazesinde MHP’ye (ve bir ihtimal BBP’ye) çok yakın durduğu herkesin malumu olan bir derneğin başkanı! Okuyup geçmem gerekirdi, üstünde durmamam gerekirdi. Kategorik bir sosyalistin, kategorik olarak sağda yer alan bir dernek başkanının sözleri üstünde durup düşünmesi, yorumlaması kategorik olarak caiz değildi. Ama yapamadım, başıma kimlerin musallat ettiğini bilemediğim zaaflarıma yenildim, dönüp bir daha okudum: “Gencer: Devletimize güvenmemiş olsaydık çocuklarımızı Güneydoğu’ya

göndermezdik". Güvendik, öyle gönderdik. Biz güvendik, biz gönderdik! Burada, yapan, eyleyen, muktedir bir özneye karşı karşıyayız. İyi okumak gerekiyor. İrade sahibi, seçenekler içinden tercih yapabilen, *evlatlarını askere göndermeme, devlete güvenmeme* şıklarını elinde tuttuğunu ve bunun da meşru bir hak olduğunu zımnen varsayan bir özne bu: Yurttaş/vatandaş özne, birey-özne; geleneğin talimatlarını, devletin buyruklarını sorgusuz icra etmeye girişen (ya da fermana baş kaldırıp dağa çıkmaya kalkan) bir *kul değil*. Coğrafyaya bakın, İç Anadolu. Batı bölgelerine kıyasla yoğun bir muhafazakarlığın kol gezdiği bir bölge. Bir de söyleme bakın, 200 yıllık asrın icaplarına intibak gayretleri meyvesini vermiş, sonunda bir yurttaş/vatandaş/birey özne ortaya çıkmış, hem de en alakasız coğrafya parçalarından birinde. Ama ya asrileşmenin asıl sahiplerinden ne haber? *Onların* söyleminde nasıl bir özne boy gösteriyor? Eski Cumhurbaşkanı Süleyman Demirel: "Yapamazsın onu... *Kimsenin iradesine bırakılmamış o*".⁶ Gencer'in söylemi ne kadar yadırgatıcı geldiyse, bu söylem de o kadar yıkıcı bir etki yarattı üstümde. Bir daha okudum: "...*Kimsenin iradesine bırakılmamış o*". Tümce, suratıma inen bir *Osmanlı tokatı* etkisi yaratmıştı resmen. Zaten gazetenin o günkü sayısını atmayışımı da ancak bu yanıtın suratımda şaklayan bir Osmanlı tokatı etkisi yaratmış olmasıyla açıklayabiliyorum kendime.

Başka bir tuhaflığı da yaklaşık iki yıl önce yaşamıştım (hatta yukarıdaki sözce kümesini bir gaddarlık olarak yaşantılamamı sağlayan da belki bu birincisiydi –her şeyin iyi kötü bir *ilki* vardır ya, hani). 1998 yılının Aralık ayında, nefes alıp vermemi, tadına vararak çalışmamı her geçen gün biraz daha imkansız hale getirmeye başlamış olan üniversitedeki odamda, öğrenci arkadaşlarımdan biriyle konuşuyorum. Saffet Murat Tura'nın kitabını tartışırken, daha doğrusu sürekli akan bir söyleşinin beklenmedik dönemeçlerinden birinde bulmayı hayal ettiğimiz *doğruların* peşinde koşarken, şöyle bir söz dökülüyor arkadaşşımdan: "Alnı secdeye değen adam bu dünyaya kulluk etmez hocam". Sonra, bu konuşmadan iki yıl sonra, birkaç ay önce yayımlanan bir kitaptaki (*bakarsanız* bambaşka bir söyleyişi yürüten, "bizden" *çok* farklı, "bizimkinden" bambaşka bir kültürün temsilcisi olan bir kitaptaki) şu sözlerin altını çizirken buldum kendimi: "Köle, Dünyaya egemen olan çoktanrıci Efendiye bağımlı olduğu sürece, Vatandaşın *tümel* değerinden pay alamaz ve kişisel ya da *tikel* değerinin

⁶ Bu sözcenin barındırdığı ima, açığa çıkardığı özne konumu, inanınız arzı değil, tesadüf hiç değil. İnanmıyorsanız bir örnek daha vereyim: "Antidemokratik olan devlet geleneğimiz ve devlet yapımız değildir; konuşma ve uzlaşma bilmeyen kitlelerdir" (Ortaylı, 1997: 12). Metin nedir, söylem nedir; metnin içi nereye düşer, dışı nereye; iktidar konumu nedir, bilgi ne eyler? Bir kez daha yeniden düşünelim!

tümel olarak bilinip-tanınmasını sağlamayı başaramaz. *Tanrıya* –önünde herkesin (mutlak kölelik içinde) eşit olduğu *mutlak efendiye*- inanarak, *İnsan-Efendiye bağımlılığından kurtulur*. Ne var ki...” (Kojève, 2000: 28). Arkadaşım tesettürlü, mürteci. İmdi, eğitimimizin hepimize iyi kötü kazandırdığı “kesinlik yanılısamı”nın⁷ ürettiği bir söyleme, hani şu Aydınlanmacı öyküye bakarsak, ancak aydınlatıcıların, bilimsel/ rasyonel/ deneysel bilgiyle donanmış olan efendilerinin izinden gittiği takdirde, mutlak-efendisini terk ettiği takdirde kulluktan kurtulup çağdaş bir birey, yurttaş/vatandaş mertebesine yükselecek olan mürteci arkadaşım, tuhaf bir içgüdüyle, kulluktan kurtulmayı reddediyor.⁸ Güler misin, ağlar mısın? Aslında, bazı aksi yöndeki tembihlere (örnek :“Hiç kimse iki efendiye kulluk edemez”, Matta 6:24) rağmen, bence iki efendiye birden kulluk etmenin hiçbir sakıncası yok (!); gelgelelim, asıl tuhaf olan konu, bu Kojève-Hegel adlarının etrafında gelişen gidimli (discursive) düzyazının uğraklarından birini temsil eden argümanın, yukarıda aktardığım argümanın imalarıdır. Birbirleriyle, birbirlerinin farkına varmaksızın söyleşenlere, söyleşirken de benim Aydınlanmacı söylemimi haşat edenlere bakın. Birisi, Kojève namı bir entelektüel, Paris’ten konuşuyor, benim gibilerin kâbesinden. Öbürüyse benim kâbemi düşman bellemeye pek yatkın bir yerden konuşuyor, gerici İç Anadolu bölgesinden.⁹

Sonuçta bilimselimsilik iddiasında olan bir yazının (uzayan) girişinde gereğinden fazla öznel, hatta teşhirci kaçtığım kanısına varmaya başladığımdan, üçüncü ve son (!) saçmalığın örneğini çok nesnel ve bilimsel bir uzamdan getirmek istiyorum. Ama *okuyanları* cahil yerine koyma izlenimi verme pahasına ve bunun için peşinen bağışlanma dileyerek, aşağıdaki alıntı okunurken sözcenin öznesine bilhassa dikkat edilmesini rica ediyorum: “İslamın siyasal dilinin çok-anlamlılığı belirsizliğe de yol açmaktadır. Kültürelcilerin hiç akıllarına getirmedikleri ve onlar üzerinden bakmaya alıştığımız büyük düşünce toplamalarının da aynı şekilde yok saydıkları sapmalara, kaymalara, karşılıklılıklara, geçişlere ve olasılıklara izin vermektedir. Örneğin *Türkiye’de İslam ve laiklik arasındaki iyiler ve kötüler mücadelesi bize çok açık gibi görünmektedir*. Ama Osmanlı İmparatorluğu’ndan Cumhuriyet’e uzanan süreklilik hatlarının varlığı yadsınamaz”. Alıntının kaynağını hemen vermek istemiyorum. *Okuyanların* önce, malum “postmodern darbe” uğrağından bu yana artan bir ivmeyle,

⁷ Terim için bkz. Collingwood (1996).

⁸ Bu içgüdünün çok isabetli olduğu, mürteci arkadaşımın yanlış yolda olmadığı, Bauman’ın çalışmalarından birinde (1996) berrak bir şekilde anlatılmaktadır.

⁹ Burada ima ettiğim sorunun mahiyetini siyaset sosyolojisinin konvansiyonel terimleriyle keskin bir şekilde ifade eden bir çalışma için bkz. Ögün (1995: 115-124).

İslam-laiklik kutupları (ve bunların komşusu, payandası, destekçisi öbür ikili karşıtlıklar) çerçevesinde ısrarla bir cepheleşmeyi gerçekleştirmeye çalışanları, yani kategorik iyiler ve kötüler ayırımından beslenen zombileri düşünmesini;¹⁰ sonra üçüncü, dördüncü, beşinci, ...n, terimlere yaslanarak, artık bu komik bile olamayan paçavraya dönüşmüş karşıtlığı yırtıp atma işlevi gören girişimleri (çok yakın ve yakıcı, nâm-ı diğer, *clear and present* bir *danger* ya da örnek olarak, Cumhurbaşkanı Ahmet Necdet Sezer'in memur KHK'sini gerekçeli iadesinde geliştirmeye çalıştığı söylemsel uzamı, "hukukun üstünlüğü" ve "hukuk devleti" gösterenleriyle geliştirmeye çalıştığı uzamı) göz önünde bulundurmasını ve sonunda da, bu şartlar altında, yukarıda sunduğum alıntıdaki sözcenin öznesini, hani şu, "İslâm ve laiklik arasındaki iyiler ve kötüler mücadelesi bize çok açık gibi görünmektedir" sözcesinde bulunan "biz" adılının göndergesini (elbette, sözün gelişi içinde "gönderge" (referent); yoksa esasen simgesel-dışı, anlamdan âzâde bir çıplak gerçeklik anlamında gönderge değil), o öznenin milliyetini; yani, hem kitabın yazarının hem de hitap ettiği okuyanlar cemaatinin ulusal mensubiyetini tahmin etmesini rica ediyorum. İpucu olsun diye de, bu satırların, Türkiye'ye hitaben Türkçe yazarken arada sırada "sıkma başlar"ın ıskallığını kanıtlamaya çalışan, bu esnada Türkçe bir kaynak kullanmaya gerek duymayıp halen yaşamakta olduğu Paris'in damgasını taşıyan ünlü bir ansiklopediye başvuran ünlü bir Türk kadın köşe yazarımız tarafından kaleme alınmadığı gibi, o sözcenin öznesinin "biz" adılıyla kendisini de içine katarak hitap ettiği cemaate bu köşe yazarımızı dahil edip etmeyeceğinden emin olmadığımı da belirtmekle yetiniyorum. Çünkü yine aynı yazarın aynı kitabında şöyle bir tümce daha geçiyor: "Başka kadınlar ise ... başörtüsüne sahip çıkmaktadırlar; burada basit bir yabancılaşma,

¹⁰ "Ama önce onlar başlatmadı mı?" diyerek itiraz edenler çıkabilir bu sözlerime, örneğin bir tarihte Necmettin Erbakan'ın, oy kullanma davranışını ölçüt kabul ederek kimi yurttaşları "patates dini" mensubu ilan etmesine bakılarak ya da buna benzer ayırım çizgileri çekme amacına dönük retorik manevralara işaret edilerek. Böyle bir itiraza karşı iki argümanım var. Birincisi, hangi aktüel olayı alırsanız alın, her ilkin ya da öncenin tarihsel süreçte bir önceki ilki ya da bir önceki öncesi olduğunu mutlaka görürsünüz. Dolayısıyla, bu ilk başlatma meselesini öne sürmek, esas meseleyi çözümsüzlüğe mahkum ederek kapışmayı, çatışmayı kaçınılmaz kılmak anlamına gelir. İkincisi, o retorik manevraların dünkü mağrur özneleri bugün yoki olmuş, bunun yerine bir mağdur özne konumu oluşmuştur. Üstelik bu mağduriyetin hiç de meşru yollarla yaşanmadığı hepimizin (ya da vicdan sahibi olanlarımızın) malumu. Ayrıca, bu mağdur özne konumunu işgal eden özneler, giriştikleri hak arayışları esnasında, meramlarını anlatmak için yaptıkları hamleler esnasında, bize yıllardır bir numaralı düşman diye yeniden-sundukları (represent) Avrupa'yı da muhatap kabul etmek yoluyla kendi kabahatlerini *de facto* itiraf etmiş oldular bana kalırsa. Gelgelelim, "biz değişmedik, bizde değişen bir şey yok; asıl değişen Avrupa'dır" diyen bu öznenin bu iddiasının politik ve ahlaki tutarlılık açısından nasıl değerlendirilebileceği sorusu, elbette, bu konumla özdeşleşenlerin öncelikle kendileri için kendilerine vermeleri gereken bir hesap olarak orta yerde durmaktadır. Bu hesaplaşmadan sonra, arada fırsat bularak "patates dini" mensuplarına dönüp söyleyecekleri bir şey olursa, bize de dinlemek düşer ya da daha ziyade, yakışır diye düşünüyorum.

karanlık çağlara geri dönme, hatta tehlikeli bir manipölasyon belirtisi görmek Fransızlara özgü bir küstahlıktır". *Fransızlara özgü!* Neyse, yine fazla uzattım galiba: Jean-François Bayart, *Kimlik Yanılsaması...* (alıntılar, sırayla, s. 98 ve 198). Kitap, Fransa'daki Fransızlara hitaben Fransızca yazılmış. Yazana, yazılana, basirete, araştırmacı özen ve çabaya (içerik bir yana, sırf kaynakçası 48 sayfa tutuyor), insani ve epistemik duyarlılığa bakın; bir de bize yazıp duranlara bakın. Ben baktım, her baktığımda suratıma inen ayrı bir tokatı, "sarı çizmeli Mehmet ağa bir gün öder hesabı" diyerekten kaydettim...

Son yakın okumalarımın birinde, yazar, insanların yaşarken hem hayat *hakkındaki* hem de hayat *içindeki* anlatıları yaşadıklarını, yönelimli/amaçlı eylemlere girişebilmenin bir koşulu olarak kendimize sürekli anlatmak zorunda olduğumuz, sürüp giden öyküler *içerisinde* yaşadığımızı söylüyordu. Buna göre, faillerin kendileri hakkında anlattıkları öyküler yalnızca her şey olup bittikten sonra faaliyete dayatılan birer eklenti olmayıp, bizzat faaliyet anlatısal olarak yapılanmıştı. Bu yüzden, öyküler her edimin icrasında bulunan, edimin kopmaz bir parçasıdır. Edimler birtakım anlatıları canlandırır (Fay, 1997: 191-92). Buraya kadar pek bir sorun yok. Ama buradan varılabilecek sonuçlardan biri (bu, *dördüncü* tuhaflik, saçmalık, gaddarlık oluyor), baş belası bir postmodern söylem numunesi: "Kastettiğim çok daha güçlü bir iddia: Dünya/geçmiş, bize zaten daima öyküler olarak sunulur ve bu öykülerin gerçek dünyaya/geçmişe karşılık gelip gelmediklerini, bu öykülerden (anlatılardan) sıyrılarak bilemeyiz; çünkü 'gerçeklik'i 'zaten her zaman' (var olan) bu anlatılar oluşturur" (Jenkins, 1997: 21). Ben bu iddiaya, satırlarımın en başında sözünü ettiğim, empati yeteneğini yedeğine almış bir "yaralanabilirlik"i, "şiddetsiz şiddet" vaadini ilave ederek çıktım yola. Yukarıda sunduğum gaddarlık, tuhaflik örnekleri, her şeyden önce kendimi anlamlı kılmamı sağlayan modernleşme öyküsünün hem Batıcı/Aydınlanmacı değışkelerinin hem de Doğucu/İslamcı değışkelerinin yapısını bozup parçalayınca, bu öyküyü, yediğim tokatlara bir anlam vermemi sağlayacak şekilde *yeniden* yazmak zorunda kaldım. Bunu yaparken gereğinden fazla *epistemolojik* takılıyor izlenimi vermiş olabilirim, ama benim çadır kurduğum topraklarda bilgi sorunu çerçevesinde her türlü sabit, korunaklı temel ve dayanak kuruntusunu unufak eden hayat ağır bastığından, asıl yönelimim *yorumbilgisel* oldu.¹¹ Gerçi, iradi amaçlarımın

¹¹ Şu anlamda: "Rorty'ye göre (*Philosophy and the Mirror of Nature*) 'neler olup bittiğini gayet iyi anladığımız, ama bu olup bitenleri genişletebilmek ya da güçlendirmek ya da öğretmek ya da 'temellendirmek' amacıyla kodlamak istediğimizde epistemolojik, 'neler olup bittiğini anlamadığımız, ama bunu kabul edecek kadar dürüst olduğumuzda' da yorumbilgisel bir tavır almışızdır" (aktaran Megill, 1998: 425).

hilâfına, hacim bakımından olmasa da terimler bakımından oldukça *iri* bir anlatı çıktı ortaya (işin başında Hegel olunca başka ne beklenebilir ki zaten); ama elden ne gelir, ruhunu çoktan göklere teslim edip de geriye yalnızca çürümeye yüz tutan cesedini bırakmış olan büyük anlatılar bu topraklarda öyle bir gayretkeşlikle (üstelik, işledikleri tarihsel ve aktüel suçlar çoğu kez kınanmaksızın) savunuldu ki, leş kargası konumuna düşmemek için ironimizi bir kez daha gerçekleyip, alın size büyük anlatı demek boynumuzun borcu oldu.

II. SONRA METİN GELDİ

Bu “çağdışı” ithamı, ithamların en alçakçası ve en abesi.

Haykıramadık ki, aynı çağda muhtelif çağlar vardır.

Çağdaşlık neden Hıristiyan ve kapitalist Batı’nın abeslerine perestiş olsun?

Cemil Meriç

Gelenek ve modernlik (göstergesel ((semiyotik)) düzlem hariç tutulduğunda)

birbirine “karşıt” değildir, ne de birbirleriyle çatışma halindedir.

Bunların hepsi berbat eğretileneceli lafazanlıktan ibarettir.

Aslında birbirlerine karşıt olan, düşmanca bir mücadeleye saplanıp kalan,

gelişimlerinin farklı aşamalarında olan toplumlar değil,

birbirleriyle aynı zaman kesiti içerisinde karşılaşan farklı toplumlardır.

Johannes Fabian

Osmanlı-Türk modernleştirilmesinin uzun tarihi, geriye yönsemeli olarak bakıldığında, imparatorluğun *bir anlamda* “dünya tarihi”ne dahil olma/edilme tarihi olarak görülebilir. Bu, bir “dünya imparatorluğu”nun, çözülüp parçalanmasına paralel olarak kendi hükümlerlik alanı dışındaki topraklarda ilk nüveleri oluşturulurken bu faaliyete bilinçsiz bir şekilde katkıda bulunduğu ve sonra geriye dönüp baktığı andan itibaren sahiplenmeye başladığı bir “dünya tarihi”dir.¹² Tilmizlerinin çabalarıyla

¹² Bu bağlamda, Kılıçbay’ın şu yargısının bana çok yadırgatıcı geldiğini belirtmeliyim: “Başta Tanzimat olmak üzere tüm Osmanlı İslahatı, kendi üretmediğimiz bir tarihi iktisab etmeye yönelik, umutsuz bir çaba olarak özetlenebilir” (Kılıçbay, 1992: 78). Evet, doğrudur, o tekil, büyük harfli, evrimci, mütehakkim, zorba ve modern Tarih fiilen Batı tarafından yazılmıştır. Ama doğruluk bu noktadan itibaren sona erer. Ne demek istediğim ve neyi savunduğum, metin içerisinde anlatılıyor zaten (Ayrıca, tekçi/evrenselci/tümelci tarih hakkındaki düşüncelerimi daha önce “tarihin sonu” sorunu çerçevesinde çok yalın bir tarzda ifade etmiştim, bkz. 2000) . Burada yalnızca, hiç değilse direnişlerimiz yoluyla olsun bu evrensel/tümel tarihe bir katkımız olduğunu hiç kimsenin yadsıyamayacağını iddia etmekle yetiniyorum. Ayrıca, metinde Doğu-Batı terimlerini sırf okuyanlarla iletişim kurmayı kolaylaştıran taşlaşmış, cansız birer gösterge olarak kullandığımı, bu ayrımın, tıpkı aşağıda boy gösterecek olan *sonderweg* terimi gibi, içerikten tamamen yoksun olduğunu bildireyim. Doğu-Batı ayrımının pespayeliği Alatl (1998)’da çok yalın ve çarpıcı bir şekilde sergilenmektedir.

tarihi indirgemeci bir şema içerisinde kavradığına inandırıldığımız Marx'ın net bir şekilde vurguladığı gibi, “dünya tarihi hep var olmadı; tarihin bir dünya tarihi haline gelmesi bir sonuç” (Marx, 1979: 184). Sürekli birikmek, biriktikçe genişlemek, genişledikçe şişmek zorunda olan bir sermaye türünü geliştiren üretim tarzı olarak kapitalizmin, birçok farklı medeniyeti ve toplumsal formasyonu barındıran yerküreyi, heterojen dünyayı, Batı Avrupa kökenli bir *fetih* ve kolonileştirme yoluyla tek bir dünya haline getirerek tek bir tarih yazdırmaya başlamasından önce herkesin tarihi kendineydi. Çeşitli inanç cemaatleri, imparatorluklar, kabileler, göçebeler, modern dediğimiz dönem öncesi devlet(çık) yapılanmaları vb. herkes kendi tarihini yazardı, yazamayanlar da *söylerdi*. Bir değil, birden fazla tarih vardı. Gerçi, dünyayı tekleştirmeyi amaç bellemiş ve bu potansiyele sahip tekçi formasyonlar ve bunlar arasında bir rekabet yok değildi. Örneğin, engin ve stratejik öneme sahip bir coğrafya üzerinde tüm ihtişamıyla taht kurmuş olan Osmanlı'nın mızrak başı olduğu İslam dünyası ile bu dini sapkın bir mezhep gibi gören Hristiyanlık arasında bir çatışma ve rekabet söz konusuydu. Her iki din de belli bir toprak ve kavimle sınırlı olmayan Tanrı sözünü tüm insanlığa ulaştırmaya çalıştığı için zorunlu olarak birbirlerinin rakipleriydiler. “Tarafların birbirlerini kâfirlikle suçladıkları doğrudur; ama bunu yapmakla temeldeki benzerliklerini, hatta akrabalıklarını açığa vuruyorlardı. Her iki taraf da evrensel ve nihai doğrulara, Tanrı'nın sözüne sahip olduğunu iddia ediyor ve bunları dünyanın öteki kesimlerine götürmeyi kendileri için bir ödev olarak görüyorlardı” (Lewis, 1996b: 8). İki dünya da kendi misyonunu öbürüne taşımaya çalışıyordu. Ama arada gözden kaçırılmaması gereken bir fark vardı. Osmanlı İmparatorluğu, ezici üstünlüğüne rağmen, hükümranlılığı altındaki “milletleri” ne homojen bir bütün içerisinde eritmeye kalkıyor ne de evrensel bir tarih anlatısı kurmanın emarelerini sunuyordu. Tanpınar'ın şiirsel anlatımıyla, “O tarihini tek başına yapmış ve öyle yaşıyordu” (1988: 43).

Tanpınar'ın bu tümcesini, Marx'ın yukarıda aktardığım “dünya tarihi” hakkındaki önermesi bağlamında yorumlamak mümkün. Kendi dışına kapalı bir tarih elbette evrensel bir tarih konumuna gelme imkanını barındırmaz. Tek başına yaptığı bir tarihten hoşnut olan, bünyesine alamadıklarını yalnızca baş eğdirilmesi gereken bir düşman olarak görüp bünyesindekileri homojenleştirmeye çalışmayan bir formasyonun tarihi de tikel, dar görüşlü ya da sınırlı olmak zorundadır elbet. Bununla da kalmaz, Hegel'e bakılırsa bu tarih “gerçek tarih”in öncesini anlatır: “Gerçek tarih başlamadan önce, hiçbir çıkar kaygısı olmayan izansız masumiyet halinden, yahut öç almak ve kendini tanıtmak için savaşmak cesaretinden başka bir şey yoktur” (Hegel,

1991: 269).¹³ Bu açıdan bakıldığında, yani zaman içerisindeki belli bir uğraşı “gerçek tarih”in başladığı nokta olarak işaretleyip daha öncesini yargılama iktidarını ele geçirmiş olan bir perspektiften bakıldığında, her ne kadar Tanpınar yukarıdaki tümceyi Osmanlı için yazmış olsa da, bu durum “Batı dünyası” dahil olmak üzere tüm toplumsal formasyonlar için geçerliydi. Kolonyalizmin şafağında kendisini insanlığın evrensel misyoneri olarak kabul ettirmeye başlamasından önce “Batı”, *kendisinin verdiği adla* “Orta Çağ”da,¹⁴ ancak Tanrı’nın amacı uyarınca Son Yargı Gününe doğru yol aldığını düşünebiliyordu. İnsanlığın gelecekteki bir noktaya varmak üzere sürekli bir geçiş durumunda olduğu düşüncesine bu dönemin başat teolojik söyleminde yer yoktu (Tosh, 1991: 11-12). Bir hedefe doğru yol alma olarak zaman düşüncesi dünyevi insan ilişkilerini içine almadığı gibi, teoloji açısından dünyevi ilişkilerin zamanı da önemsizdi,¹⁵ ikincildi: “Augustinus’a göre, Zaman süredir, oysa merkezi dünya olan evrenin yaratılmasından önce, ne Zaman ne de tabii süre vardır. Zaman, süre, hareketin ölçüleridir; sonsuzluk ve Tanrı’ysa hareketsizdir. Tanrı için Zaman olmaz. Tanrı evrenin merkezi olan dünyayı yaratırken ona hareket vermiş, dolayısıyla onu sürekli kılmıştır. Ama aslolan sonsuz hayattır, Sürekliliktir, zamandışılıktır. Bu, geçici güç ilişkilerinin kaynağını sonsuzluğa, yani Tanrı’ya gönderen kuramsal temeldir” (Akal, 1990: 66). On dokuzuncu yüz-

¹³ Başka bir bağlamda kolonyalist bir peşin yargı olarak yorumlanabilecek bu sözün şu sözceyle tokuşturulması isabetli olacaktır gibi geliyor bana: “Sanki, diyordu Necm, bu ikisinin (Selim ile İsmail) tüm derdi birbirleriyle, sanki tüm dertleri, *birbirlerine* hangisinin zamanın İskenderi olduğunu *kanıtlamak*” (Çamuroğlu, 1999: 279; vurgulan ben ilave ettim).

¹⁴ Yirminci yüzyıla damgasını vuran bazı tarihçiler en basit, alelade, olağan görünen, doğruluğu apaçık görünen dönemleştirmeleri ve dönemlere verilen adları kurcaladı ve böylelikle bizzat modern tarih bilincini sorgulayan bir tarih çalışması üretti. Bu yüzden, bu adlandırmaya da mim koymak gerekiyor. Nerenin, neye göre, hangi konumdan bakışla “orta”sı? Bloch’un verdiği yanıtı, elinizdeki çalışmaya rehberlik eden bir *ikaz* işlevi gördüğü için bütünüyle aktarmak istiyorum: “Bu kelimenin kendi de, uzak kökeni itibarıyla Orta Çağa aittir. Kelime 13. yüzyıldan itibaren birçok endişeli ruhu cezbetmiş olan yarı sapkın şu peygamberlik kelime hazinesine aitti. Ruhun beden kazanması Eski Yasaya son vermişti. Tanrı krallığını da kuramamıştı. Bu kutsanmış güne yönelmiş olarak, demek ki şimdiki zaman sadece bir ara, bir *medium aevum* idi. Sonra, bu mistik dile alışık olarak gözükten ilk hümanistlerden itibaren imaj daha din dışı gerçeklere doğru döndürülmüştü. Bir anlamda ruhun egemenliği gelmişti... Verimli Antik Çağ ile Yeniden Ortaya Çıkış dönemi arasında uzun bir bekleyiş olarak kendini gösteren ‘Çağ Ortası’ (Bloch, 1985: 117).

¹⁵ Modern bilimin gözlem dilinin bu dünyada yer bulamayışını da bu önemsizleştirmeyle bağlantılı olarak düşünmek gerekir. Çıplak, dünyevi yaşantı dünyasının önemsizleştirilmesi o raddeye varmıştı ki, “düşünme yeteneğine sahip herkesin gözünde, hissedilen dünya, bir cins maskeden başka bir şey değildi. Gerçekten önemli her şey, bu maskenin arkasında yer alıyordu. Bu maske arkasının daha derin gerçekleri işaretlerle ifade eden bir de dili vardı. Bu tavrın sonucu olarak, hissedilen dünyanın bir belirtiler yığını olarak kavranması, gözlemin önemsizleşmesine ve yorumun ön plana çıkmasına yol açıyordu” (Bloch, 1983: 112). Gerçi, Bloch’un bu tümcesinde dile gelen düşünce ile elinizdeki çalışmaya ya da öyküye payandalık eden temel felsefi doğrultu çelişiyor gibi görünebilirse de, işin aslı pek öyle değil!

yılın toplum düşüncesini bir uçtan öbürüne kaplayan “evrensel ilerleme” düşüncesinin¹⁶ merkez konumda bulunduğu büyük harfli Tarihin ya da Hegel’in terimleriyle “gerçek tarih”in, “evrensel tarih”in ortaya çıkışı ve gelişmesi, kapitalizmin kazandırdığı ivmeyle hızlanan kolonyalist politikalarla dünyanın bir ve bütün haline getirilmeye başlamasına büyük ölçüde paralel yol alır. Doğayı bilgi ve emek aracılığıyla dönüştürerek ehlileştirme ve insan isteklerine tabi kılma programının içinde kavranılabilir olan yeni üretim tarzı, ilk palazlandığı yerde durmaz, duramaz. Hegel bu süreci “sivil toplumun iç diyalektiği” olarak adlandırır: “Sivil toplumun bu iç diyalektiği, onu kendi sınırları dışına çıkmaya zorlar. Bir sivil toplum, yahut spesifik bir sivil toplum, her şeyden önce kendi dışında tüketiciler aramak, bu yüzden de, fazlasıyla sahip bulunduğu kaynaklar veya genellikle sanayi bakımından, kendisinden geri durumda olan halklar arasında kendisine geçim yolları bulmak zorundadır” (1991: 193). Hegel’in üç düzeyde açıkladığı (Inwood, 1997: 53-55) “sivil toplum”un bu “ihtiyaçlar sistemi” düzeyindeki diyalektiğini Marx, kendi emek-değer teorisi çerçevesinde artık-değer yaratımı terimleriyle kodlar ya da yeniden yazar: “Sermayenin mutlak artık-değer yaratmasının koşulu, dolaşım çerçevesinin genişlemesi ve sürekli olarak genişlemesidir. Bir noktada yaratılan artık-değer, karşılığında mübadele edilmek üzere bir başka noktada da artık-değerin yaratılmasını gerektirir... Sermayenin dinamiği, kendisini bütünleyecek daha çok artık-emeği yaratmaktır; son tahlilde sermayeye dayalı üretimi ya da sermayeye tekabül eden üretim tarzını yaymaktır. Dünya piyasası yaratma eğilimi...” (Marx, 1979: 444-5). Burada üstüne basa basa dikkat edilmesi gereken konu, büyük harfli Tarihin doğuşu ile kapitalizmin dünya piyasası yaratma eğiliminin birbirine paralel yol almasıdır. Daha öncesinde ne Osmanlı toplumsal formasyonunda ne de Batı dünyasının “feodalite” kavramı altında özetlenen çeşitli formasyonlarında düz bir çizgi halinde seyreden ve belli aşamaları gerisinde bırakarak ileriye hamle eden bir insanlık anlayışı vardı. İlerleme düşüncesinin uzaktan belli belirsiz seçilebildiği tarih her ne kadar 12. yüzyıla dek uzanıyorsa da,¹⁷ bunun sistemleştirilerek yerküre üzerindeki

¹⁶ İlerleme düşüncesinin Musevi kaynaklardan beslenen devrimci eleştirisi için bkz. Benjamin (1993: 39-50). Yine aynı konuda bkz. Löwy (1989: 5-10). Genel ve açıklayıcı bir eleştiri için bkz. Köker (1992: 123-147). Ama şu ironik anlatım bile bu düşünceyi tepetaklak etmeye tek başına yeter de artar: “Sofraya en son gelen konukların, haklı olarak, en son yerleri almaları gerekir. Siz ilk gelenlerin yerini mi, baş köşeyi mi almak istiyorsunuz?” (Nietzsche, 1986: 127).

¹⁷ Teknoloji ve bilim konusunda yazılan tarih çalışmaları bir “12. Yüzyıl Rönesansı”ndan söz etmekte ve bu Rönesansın daha sonraki “asıl” Rönesansı hazırlamada önemli bir payı olduğunu iddia ederek 12. ve 15. yüzyıllar arasındaki “boşluğu” doldurmaya çalışmaktadır. “Ortaçağ insanı makinelere öylesine düşküncü ki, bir makine gibi algıladığı evrenin çarkını meleklerin döndürdüğüne inanıyordu... Bu görüntünün temel özelliğini oluşturan yaratıcılık ruhu, Ortaçağ toplumunun, klasik dönemlerde bilinmeyen bir kavram olan ilerleme tutkusundan kaynaklanıyordu. Ortaçağ insanı

hemen tüm insanlığı etkisi altına alması için, 1492'de¹⁸ başladığı söylenebilecek “keşif” ve *fetih* sürecinin 19. yüzyılda doruğuna varmasını beklemek gerekecekti.

Osmanlı-Türk modernleştirilmesinin zorunlu başlangıcı olarak saptamak istediğim bir dönem olan 17. yüzyılın başlangıcını, 1492'den itibaren Batı'nın yazdığı ve karşısında şu ya da bu yollardan direnmeye çalışanları tam da direnişlerini alet ederek yazma pratiğine dahil ettiği “evrensel tarih”e ya da Tarihe, Osmanlı'nın katılmaya başladığı zaman kesiti olarak alıyorum. Aslında bu modernleştirilme macerasının başlangıcı olarak genellikle 17. yüzyılın sonu, yani 1699 yılında yapılan Karlofça barış andlaşması gösterilir. Bunun nedeni, bu andlaşmayla birlikte, Osmanlı'nın, kuruluşundan bu yana çeşitli iniş ve çıkışlara sahne olmakla birlikte sürekli genişleme kaydeden fetih hareketinin, durmak bir yana, geri adım atmak zorunda kalmış olmasıdır. Osmanlı bu andlaşmada, uzun bir süre sonra ilk kez, tartışma götürmez bir yenilgiye uğrayarak topraklarından bir kısmını kaybeden bir imparatorluk sıfatıyla kullanmıştır imzasını. Dar'ül İslamın bir parçası kâfirlere bırakılmış ve yine ilk kez, Dar'ül Harbin sınırı genişlemiştir (Lewis, 1996: 37). Bu, Osmanlı'nın zindelik döneminin sona ermekte oluşunun kesin bir işaretiydi: “Antlaşmanın asıl önemli olan iki yanı vardı: a) Hristiyan devletlerin Osmanlı devletine haraç vermesi kaldırılıyordu; b) Osmanlı devleti bundan sonra Avrupa savaşlarında ve politikasında, büyük bir devlet olmak yerine diplomatik önemi olmayan bir devlet olacak, yani daha güçlü Avrupa devletlerinin (Fransa, Avusturya, İngiltere ve Rusya devletlerinin) birbirleriyle çarpışan diplomasi makinesinde sadece onların amaçlarına göre

geleneklerine bağlanıp kalmak istemiyordu. Gilbert de Tournai bu bağlamda şunları yazmıştı: “Zaten bilinen şeylerle yetinecek olursak, gerçekleri hiçbir zaman öğrenemeyiz...Günümüzden önce yazılmış olanlar birer yasa değil, kılavuzdur. Gerçeğe giden yol herkese açıktır; çünkü ona henüz tam olarak ulaşılabilmiş değildir” (Gimpel, 1996: 143). Bu ilerleme fikrine ilaveten, yine aynı dönemde ekonomi düzleminde gerçek ilerlemeler sağlandığından söz etmenin mümkün olduğu da savunulmaktadır: “Kilisenin 800 ve 1100 yılları arasındaki dönemdeki hegemonyası sırasında Avrupa ekonomisinin önemli ilerlemeler kaydet(mesi)...Bu, aydınlanmanın ‘karanlık çağlar’a bakışına tezat teşkil etmekle beraber, orta çağ iktisat tarihçilerinin üzerinde görüş birliğine vardıkları bir (konudur). Geniş bir iktisat göstergeleri yelpazesi, yani tahıl ürünleri, nüfus artışı ve teknoloji (sabanın kullanılmasına yönelik yeni teknikler, değirmenlerin kullanılmaya başlaması) sadece iyileşmenin değil aynı zamanda ilerlemenin kanıtıdır” (Hall, J. A., 1997: 32). Gelgelelim, Batılı kalemlerden çıkan bu saptamaları dikkate almak gerekir gerekmesine de, her şeye rağmen tam da Batılıların ilerlemeci saplantılarından ötürü bazı çekincelerle kaydedilmesinde yarar var.

¹⁸ Tarihlerden bir tarih işte. Ama simgesel önemi çok büyük. Ne açıdan? Elbette belli bir perspektiften, belli bir önem ve anlam hiyerarşisinden: İlerleme düşüncesinin ima ettiği her şey, kıtlıktan bolluğa, sınırlılıktan sonsuzluğa, daha kötünden daha iyiye yol alındığını savunan düşünce bu tarihten sonra kuracaktır “nihai” hükümlerliğini: “1492 sona erdiğinde, ilerleme Avrupa’da ele gelir bir gerçek haline gelmiştir...Değişimin artık tek bir yönde, *daha iyi*’nin gelişmesinin yönünde ilerlediğine inanılmaktadır. Zaman yönlendirilmiştir. Hareketsiz denge dünyasından dengesizliğe, ileriye doğru gidişe geçilmektedir. Tarih *mümkün* hale gelmektedir” (Attali, 1992: 241; vurguyu ben ilave ettim).

itilen ya da tutulan bir araç olacaktı" (Berkes, 1978: 41). Bu nedenle, bir büyük güç olarak Osmanlı'nın acz içerisine düştüğünü kesinleştiren bir belge olarak bu antlaşma büyük bir önem taşıyor. Ama buna rağmen, elinizdeki çalışmanın sorunsalı açısından ben bu acze düşme halinin başlangıcı olarak 17. yüzyılın başını, yani 1606 yılının Kasım ayında imzalanan Zitvatorok antlaşmasını işaret etmek istiyorum. Çünkü ilk kez Zitvatorok antlaşmasıyla "Osmanlı Sultanı en sonunda Habsburg monarkına *İmparator sıfatını tanımaya* ve *ona kendisine eşit* olarak muamele etmeye razı olmuştu" (Lewis, 1996a: 36; vurguyu ben ilave ettim).

Kendi gücünden en küçük bir kuşku duymayan Osmanlı'nın bu tarihe kadar aralarında ayrım gözetmeksizin küffar dediği, Dar'ül Harb dediği, adını ve topraklarının sınırını, bir ülkenin önderi sıfatıyla öbür önderle muhatap olma vesileleri esnasında anmak zorunda kaldığındaysa hor gördüğü, küçümsediği, yani *tanımadığı* bir dünyanın karşısında, o dünyanın eşiti bir özne konumuna sürüklendiği bu düğüm noktası çok önemli.¹⁹ Hegel'in terimleriyle ifade etmek gerekirse, dünyayı kendi kendisiyle özdeş ve dolayısıyla "eksik" bir bilinç olarak yaşıntılayan Osmanlı, bu tarihe dek dünyada başkalarının da olduğunu biliyordu elbet. Konu bu değil. Konu, bu bilginin eksik bir "efendi" bilgisi olmasıdır, "öteki"ni *tanımayan*, *kaale almayan* bir bilgi; ancak "baç" alan ve ötekiyi bağ verdiği kadarıyla kaale alan bir bilgi: "Osmanlıların Asya, İslam, İran, Selçuk, Moğol ve Bizans geleneklerinden aktarılan üstünlük duygusu, alemin hükümranı olma misyonu o denli güçlü idi ki, ona ne ruhani İslam Halifeliği, ne Şiilik, ne Bizans sonrası Rum dünyası meydan okuyabilmiştir...Bu çeşitli kaynaklardan derilmiş olan Osmanlı yöneticileri, devletlerini iki kıtanın, iki denizin, iki dinin, iki alemin efendisi olmaya aday sayacak aşırı bir büyüklük

¹⁹ Burada Osmanlı'nın kendi hükümrانlık sınırlarının dışında kalan dünya hakkında bilgisiz olduğunu değil, bu bilginin küçümseyen bir bilgi olduğunu kastediyorum. Ayrıca, Osmanlı, "öteki"yi öncelikle ülkesinin adıyla ya da politik bir iktidar hiyerarşisi içerisindeki ünvanıyla değil, her şeyden önce ait olduğu dinle tanımlamaktadır. Lewis'in dikkati çektiği şu konu, sözünü ettiğim duruma berraklığa kavuşturmaktadır: "Sultanların Kraliçe I. Elizabeth'e gönderdiği ilk mektuplarda kullanılan hitap şekli, 'Saadetli Hristiyan Cemaatinin faziletli leydisi, İsa tarihinin muhterem koruyucusu, Nasıra İmamının halkının başı, ihtişam ve şanın timsali, İngiltere vilayeti Kraliçesi' idi. Osmanlı İmparatorluğunun en yüksek düzeydeki yazışmalarında görevlendirilmiş kişiler için önemli olan Kraliçe Elizabeth'in bir Hristiyan Kraliçesi oluşuydu. Birinci, ikinci ve üçüncü yüceltici hitaplar Elizabeth'in hep bu özelliğini ifade etmekte, İngiltere'nin kraliçesi oluşu dördüncü derecede gelmekte ve özelliği belirtilirken de İngiltere'den küçümseyici bir biçimde vilayet olarak söz edilmektedir" (Lewis, 1992: 50). Gerek Kraliçe, gerekse Batı'nın bilginleri, teologları, Osmanlı karşısında köle konumunda oldukları bu dönemde kendilerine yönelik bu küçümseyen bakışı algılamamışlar mıdır dersiniz? Belki, ama ya algılamakla kalmayıp bu algıyı içlerinde ağır ağır büyüttülerse? Hınç duygusu işte böylesi algılamalar sonucunda birikir; kölenin efendiyi hedef alan hıncı böyle serpilir. Batı'da kurulan evrensel/tümel tarihe en büyük katkılardan birini yapmış olan Hegel'in "özbilinç" in doğuşunu açıklamaya dönük gidimli düzyazısı esnasında köle-efendi ilişkileri eğretilmesini esas alması tesadüf mü dersiniz? Hegel'i niçin çalışmamın merkezine yerleştirdiğimi (becerebildiğim kadarıyla) anlatabiliyorum muym?

duygusu geliştirdiler” (Berkes, 1978: 36-37). Bu ruh hali, yalnızca geriye yönsemeli bir bakışın değerlendirmesi olmadığından, ne kadar vurgulansa yeridir. Rönesans dönemi Avrupa’sını gören Evliya Çelebi, yani bu ruh halini taşıyan bir özne, küffar ile nizam-ı alem arasında ciddi bir kıyaslama yapmaya bile gerek görmemişti (Tanpınar, 1988: 43). Bu bakımdan çok da haklıydı, çünkü bir kıyas yapabilmek için Batı dünyası ile nizam-ı alem arasında önceden bir *eşdeğerliliğin* kurulmuş olması gerekir. Oysa henüz kendisini nizam-ı alemler tehdit edebilecek bir güç olarak ortaya koyamamış olan Rönesans Avrupa’sı, Tanpınar’ın anlatımıyla, her ne kadar düzenli kentleri, zengin mimarisi, verimli toprakları ve disiplinli ve düzenli ordusuyla Evliya Çelebi’nin dikkatini çekebilmişse de, onu bir kıyaslama yapmak zorunda bırakamamıştır. Çünkü Çelebi’nin imgeleminde bile henüz bir eşdeğerlilik yoktur ortada. Öteki, Dar-ül Harp, kendi varlığını ne zaman bir meydan okuma olarak ortaya koymayı başardıysa, Osmanlı da kendini o andan itibaren bir özbilinç olarak yaşantılamaya imkanını (!) sunan bir yola girmek zorunda kalmıştır.²⁰ Bu yolun başlangıcı, Osmanlı’nın ötekiyi kendi adıyla tanımakla kalmayıp, ötekiyi kendi eşiti olarak kabul ettiği, yukarıda değindiğim Zitvatorok antlaşmasıdır.

Osmanlı modernleş(tiril)mesini, yukarıda Hegel’in özbilinç nosyonuna ve tarih felsefesine yaptığım gönderme çerçevesinde kavrama tarzımı netleştirebilmek için bir konunun altını çizmek, bunu yapabilmek için de, dolayım kurucu bir öge olarak bir modernleşme söylemi çeşidine başvurmak istiyorum. Osmanlı’nın modernleş(tiril)mesini genel bir kavramsal çerçeve olarak kabul eden tarih anlatılarında, zaman zaman, bir ihtimal benim gibi “ruh halleri”ni esas kabul eden birtakım bilgiç tarihsel değerlendirmelerin nayıflığına işaret etme ihtiyacıyla, bir ihtimal ülkemizdeki keskin Tanzimat eleştirilerini dengeleme, bu eleştirilerin abartıldığını vurgulama ihtiyacıyla, Osmanlı’nın Avrupa ile tanışıklığının çok gerilere uzandığı, Osmanlı’nın Avrupa ile karşılaşmasının bir şok olmadığı vurgulanır. Sözgelimi, İlber Ortaylı, Tanzimat dönemi hakkında kaleme aldığı tarihsel çalışmaya şu öneriyle başlıyor: “Osmanlı modernleşmesi Tanzimat devriyle sınırlanamaz, daha eskiye uzanan bir olgudur. Osmanlı modernleşmesi Avrupalılar ile karşılaşmanın yarattığı bir şok da değildir” (1995: 9). Doğru ve yanlış. Çok doğru ve çok yanıltıcı. Doğruluk, bilhassa I. Dünya Savaşı’nın getirdiği yenilgi ve yıkımdan itibaren uzunca bir süre alışkanlık haline gelmiş olan yüzeysel Tanzimat

²⁰ Hegel’de özbilinç, yani kendi benliğinin kesinliğinden kuşku duymama hali, ancak öbür özbilincin dolayısıyla gerçekleşebilir. Ve özbilinç ancak tanınma arzusunun sonucu olarak anlaşılabilir. Ama bu arzusun ürettiği ölüm kalım mücadelesi öteki’nin eşanlı olarak tanınmasını ve olumsuzlanmasını, yadsınmasını gerektirir. Ve bu basit diyalektik öykü yalnızca felsefi düzlemde değil, gündelik hayatımızda da iş başındadır (bkz. Game, 1998).

eleştirilerine, Tanzimatı hedef alan mesnetsiz (ya da sırf aktüel politik mesnetli) karalamacılığa dur deme ihtiyacı çerçevesinde ya da Tanzimat dönemini aklama, *kurtarma* çerçevesinde geçerli. Ama aynı zamanda yanlış ve yanıltıcı. Osmanlı'nın fethettiği topraklarda önüne çıkan düzeni esas itibariyle bozmaksızın, yalnızca yönetici tabakayı alaşağı ederek kendi düzenini kabul ettirishi (zulme son vererek adaleti getirmesi), farklı inanç cemaatlerinin hayat tarzlarına ilişmeksizin yan yana var olmalarına izin verishi, Batı Avrupa'da dinsel ve/veya etnik arınma içgüdüsünün boy gösterdiği anlarda patlak veren din savaşlarının mağdurlarına kol kanat gerishi, Batı'daki teknik gelişmeleri ihtiyaç duyduğu kadarıyla kabul edişi, genelde izlediği hoşgörölü ve uzlaştırmacı (telifçi) politika (Berkes, 1978; İnalçık, 1993; Lewis, 1996) hesaba katılırsa bu öneri doğrudur.²¹ Bu öneri, modernleştirilmeyi modernleşme olarak kabul ettiği ve böylelikle her başlangıç noktasını, birbirlerine eşitleyerek göreceleştiren ya da anonimleştiren muğlak bir evrimci optikle değerlendirmek yoluyla modernleştirilme macerasının barındırdığı bilinçli çatışmaları önemsizleştirdiği (ve bunun bir sonucu olarak, Osmanlı'nın uzlaştırmacı politikasını yüzyılların içerisinde geriye uzanıp bugüne taşıdığı) oranda iki kat daha doğrudur. Ama birkaç sayfa sonra Ortaylı da olup bitenin basitçe nesnel bir "modernleşme süreci"nden ibaret olmadığını teslim etmekte ve ederken de "modernleşme"yi aktörlerin bilinçli faaliyetlerinden bağımsız olarak işleyen mekanik bir süreç olarak algılamadığını göstermektedir: "Osmanlı aydın eliti artık dar anlamda okumuş (literaty) olmaktan çıkıyor ve geleceğin intelligentsiasını oluşturmaya hazırlanıyordu. Yaşadığı zaman kesitin ve coğrafyanın *bilincine eren* bu zümre, çevresini değiştirme ve *tarihle bilinçli bir diyalog kurma* dönemine girecekti. 19. yüzyılın Osmanlısı bu değişen tarz-ı hayatın, yani *döneminin bilinçli adını da koydu*; Islahat Devri, Tanzi-

²¹ Osmanlı'yı anlamak açısından bu politikanın altının kalınca çizilmesi gerekiyor: "Hakikatte Osmanlı fethi, adeta sistematik bir şekilde muayyen safhalardan geçerek gelişirdi: Evvela bir haraçgüzarlık devresi, bir alışma süresi teşkil eder; onun arkasından, bazan tamamiyle sulhu vasıtaları yerli hanedan bertaraf ediliverir, fakat eski devlete mensup unsurlar muhafaza olunur ve yapılan bir tahrirle bunlar Osmanlı nizamına intibak ettirilirdi. Bunu müteakip yeni nizam, tedricen her şeye kendi kalıbını verirdi. Fakat hiçbir zaman eski nizamın birden ve toptan ilgası, Osmanlı kanun ve nizamlarının zorla tatbiki gibi bir şeye rastlanmamıştır. Denilebilir ki, Osmanlılar fethettikleri yerlere muhafazakar bir siyasetle yerleşmişlerdir: Dini müesseseler, sınıfların statüleri, idari taksimat, vergiler, yerli adetler ve nihayet askeri zümreler esas itibariyle muhafaza olunmuşlardır" (İnalçık, 1993: 105-106). Fethedilen topraklarda genellikle halka ilişilmeyip egemenlik kurulduktan, yani eski yöneticiler alaşağı edildikten sonra halkın korunduğu ve güvenliğinin sağlandığı, Timur (1994: 111-112) tarafından da onaylanmakta ve bu konu üzerinde tüm Osmanlı tarihçilerinin birleştikleri ilave edilmektedir. Elinizdeki metin ya da öyküde Osmanlı'ya olumsuz anlamlar ve özellikler yüklendiği göz önünde bulundurulduğunda, bu hususu vurgulayışımı yadırgayanlar, tuhaf bulanlar çıkabilir. Onlara yalnızca acele etmemelerini, bir başka Osmanlı daha bulunduğunun, yani "potlaç Osmanlısı"nın farkında olduğumu ve bunu başka yazılarda buradaki öyküye monte edeceğimi ya da teğelleyeceğimi söyleyebilirim.

mat, Usul-ü cedit.." (1995: 12, vurguları ben ekledim). Ortaylı, bu bilinçlenme sürecini öylesine olmuş gibi, sanki hiçbir *travma*, sorunsal (belkilik, olabirlik) içeren bir travma yaşanmamış gibi kabul etmektedir. Oysa, ortada ciddi bir sorun var. Öylesine, kendiliğinden veya gelişigüzel oluşan bir bilinçlenme süreci nasıl oluyor da bu sürecin 20. yüzyılda yer alan bir kesitinde bir yazarımızın kaleminden şu kederli tümcelerin dökülmesine neden oluyor?: "Ne kadın meselesini, ne kanunlarımızdaki değişiklikleri, ne de esasından garblı kültür ve sanatı, başka türlü olmayan, olmaması icab eden hayat şekilleri halinde almadık. Daima içimizde ikiye bölünmüş yaşadık...Bugünkü Türk ruhunun, kendisini *muasırı olduğu milletlerden* ayıran bir hususiliği, onu çok ferdi bir talihin sahibi yapan bir trajedisi var. Bu, *iki büyük alemin* içimizde yaptığı mücadeledir" (Tanpınar, 1970: 27, 31; vurguları ben ilave ettim).²² Osmanlı-Türk modernleştirilmesinin sonuçlarını belli bir kimlikten hareketle, sürecin doğurduğu sorunları kendi öznelliğinde yeniden yaşantıladığı belli olan bir özne konumundan hareketle ifade eden böyle bir tümcenin kaleme alınabilmesi için, Ortaylı'nın yalanladığı, reddettiği "şok" benzeri bir şeylerin yaşanmış olduğunu varsaymak gerekmez mi? Bizlere devredilmiş şu "gerilik" bilincini tüm yoğunluğuyla ifade eden "muasır medeniyet seviyesine erişme" hedefinin varlık nedenini, kendi "doğallığı" veya (haydi şimdilik sanki "dış"tan mutlak bağımsız bir "iç"ten söz etmek mümkünmüşçesine, sanki "Batı"yı Batı yapan süreçlerin sırf Batı'daki toplumsal formasyonların iç dinamiklerinden etkilenmiş olduğunu varsaymak mümkünmüşçesine bir söylem tutturalım) "iç dinamikleriyle" yaşantılanan bir modernleşme süreci varsayımıyla anlamlı bir düşünsel çerçeveye oturtmak mümkün mü? Kendi doğallığı içerisinde yaşantılanan bir aşinalığın, öteki (Dar-ül Harp) karşısında bir gerilik ve aşağılık duygusuna dönüşebilmesi için olağan dışı, kural dışı birşeylerin yaşanmış olması gerekmez mi? Osmanlı'nın "modernleşmesi" Ortaylı'nın iddia ettiği gibi çok uzun yüzyıllara uzanıyorduyse, belli bir tarihsel uğraktan itibaren ne olmuştu da bir toplumun yönetsel örgütlenmesinden gündelik yaşantısına kadar bütün bir düzenlenişini peyder pey Dar-ül Harbin sunduğu modele göre yeniden biçimlendirme ihtiyacı duyulmuştu? Batı'daki toplumbilimsel söylemin belli bir gelişim evresinde tüm dünyaya yayarak kabul ettirdiği modernleşme terimine (Wagner, 1996) hiçbir mim, çekince, rezerv koymaksızın sanki bizim öykümüzü özetlemeye muktedir bir gösteren (signifier) olarak alınca, Tanzimat dönemini bir anlamda kurtarmış

²² Şu anki konumuzun biraz dışında yer aldığından, dinsel *gelenekteki iki zaman, iki alem çatışmasının* Tanpınar adlı öznenin kaleminden çıkan bu sözcede *dünyevileşerek Batı-Doğu çatışmasına dönüştüğüne* mim koymakla yetinerek analizine girişmiyorum. Belki bir başka yazıda, kim bilir?

olduğumuz izlenimi yaratabiliriz elbette. Ama ya bu uğurda feda edilen şeyler ne olacak? Şu kimilerinin pek ahım şahım bir açıklama gücüne sahip, *exact* (!) bir bilimsel söylem jargonuymuşçasına Almancasıyla kullandığı *sonderweg* meselesi ne olacak? Aslında, olup biteni Ortaylı'nın yanı sıra sahte-sorunsalcı *zondervegçiler* dahil olmak üzere *hepimiz* gayet iyi biliyoruz: "Ahmed III'ün sefiri Yirmisekiz Çelebi Mehmed Efendi 1721'de gittiği Paris'i, Evliya Çelebi'nin Viyana'yı seyrettiği gibi Kanuni asrının şanlı hatıraları arasından ve bir serhat mücahidinin mağrur gözüyle görmez. O, XVIII. asır Paris'ine Karlofça'nın ve Pasarofça'nın *milli şuurda açtığı hazin gediklerden*...bakar. Filhakika aradaki zaman zarfında imparatorluk iki büyük ve kanlı macera geçirmiş, cihangir, muharip ve mücahit gururu yaralanmış, üstüste Budin'i ve Belgrat'ı kaybetmiş, velhasıl, şartlar mühim bir surette ve aleyhimize değişmiş bulunuyordu" (Tanpınar, 1988: 43-44; vurguyu ben ilave ettim). Burada Tanpınar'ın "milli şuurda açılan hazin gedik"²³ sözcüyle açığa vurduğu yarılmayı ancak bir şok şeklinde, bir şiddete maruz kalmanın yarattığı travma şeklinde yaşantılanan bir etkileşim yaratabilirdi. Üstelik, etkileşimin bir şok veya travma olarak yaşanılması için de daha önceden bir eşdeğerliliğin kurulmuş olması, öteki'nin tanınmış olması gerekir. Sürekli kafasına vurulmaya, aşağılanmaya alışmış bir özne, ötekiyle ölümüne girdiği mücadelede ölüm korkusuyla baş eğmiş olan bir özne, yani bir köle, kendisine uygulanan şiddeti bir şok olarak yaşayamaz ki! Yalnızca beklenmedik bir darbe, kaynağı önceleri kaale bile alınmayan bir şeyden gelen bir darbe yaratabilir travma etkisini. Özbilinç duygusu ve Tarih hiç de masum değildir (yalnızca ezelden ebede altta kalıp canı çıkanlar için değil, çok şükür ki yönetici kastlar için de, aydın elitler için de böyledir!). Güç ilişkilerini içerir, güç ilişkileri tarafından kurulur Tarih: "Fransız tarihçi Fernand Grenard XVII. Yüzyılda Avrupa'nın en kudretli hükümdarı sayılan Fransa kralı XIV. Louis hakkında şunu yazar: "Güneş-Kral, Mukaddes Peder'i münakaşa götürür bazı imtiyazlara boyun eğdirmekle iftihar ederken, İstanbul'daki elçisinin halife tarafından hapsedilip sopa ile dövülmesine göz

²³ Hemen ilave etmeliyim ki, aslında "milli şuur"da açılan gediktir ki o tarihten bu yana oluşan bir ulusal bilincin doğumunu sağlamıştır! Demem o ki, yaşanan şoku algılayan bilinç, önceden zaten orada mevcut bir "milli şuur" değildir; tam tersine, daha önceki *modern anlamda milli olmayan* başka bir şuurun tarumar olması modern milli şuurunu doğurmaya başlamıştır. Bir yerlerde bir gedik açılmış olduğunu reddetmiyorum, yalnızca bunun, daha önceki nizam-ı alem bilincinde, Osmanlı'nın narsist bilincinde açılan bir gedik olduğunu savunuyorum. Tanpınar, bence asla arızı olmayıp yapısal olan bir anakronizme düşerek, kendisinin sahip olduğu milli şuurunu, yani kendisine o sözcüye yazdıran milli şuurunu Osmanlı'nın önceki yüzyıllarına yamaktadır. Ama bu tüm milliyetçi söylemlerin müşterek karakteristiğidir zaten: Ulus imgelemiyi yaratan bir cemaatle kurulan hayali özdeşlik sonucunda, bu özdeşliğin zaman içerisinde geriye, en gerilere uzatılarak, belli bir zaman ve mekanda doğmuş olan belli bir kimliğin ebedileştirilmesi. Burada devreye giren psikolojik mekanizmanın işleyişi için bkz. Tura (1999) ve elbette Althusser ve Lacan. Ayrıca bkz. Anderson (1995).

yumuyordu". 1839 yılında ise Osmanlı Devleti'nin durumu şöyleydi: "24 Haziran'da Osmanlı ordusu Nizip'de Mısır valisi Kavalalı Mehmed Ali Paşa'nın askerleri karşısında bozguna uğramış, 30 Haziran'da Padişah II. Mahmud ölmüş, 3 Temmuzda Kapudan-ı derya Ahmed Paşa donanmayı İskenderiye limanına götürüp âsi valiye teslim etmişti. Yüz elli yılda Osmanlı Devleti Avrupa'yı titreten büyük bir imparatorluk iken varlığını korumaktan aciz bir siyasî teşekkül haline gelmişti" (Kuran, 1994: 33).

İşte, Ortaylı'nın sözünü ettiği bilinçlenme böyle bir süreçte gelişmiştir. Ve bu bilinçlenmenin yaşandığı modernleştirilme süreci, Batı'yla daha önceleri kurulmuş olan ilişkilerden nitel farklılık sergilemeye başlayan bir ilişkiler yelpazesi içerir. Osmanlı'nın, Tanzimat döneminde, Ortaylı'nın deyimiyle "tarihle bilinçli bir diyaloga" girmesinden söz etmek, kendi tarihini "tek başına" yaparak yaşadığı dönemlerin sona erdiğini kabul etmek anlamına gelir, yani bir güzergâh değişikliği olduğunu teslim etmek anlamına gelir. Böylece, Osmanlı'nın Dar'ül Harp karşısındaki mutlak üstünlük duygusuyla yaşadığı o muhteşem hayali bütünlüğün parçalanmasıyla birlikte şu meşum Tarih'e eski efendi konumunu yitirerek dahil olmaya ve aynı zamanda o tarihin yazılmasına negatif yönden katkıda bulunmaya başladığını kavramamız, Ortaylı'nın metni sayesinde daha da kolaylaşır. Burada hayati önem taşıyan nokta, Osmanlı'nın eski ya da önceki hayali bütünlüğünün parçalanması ile ötekiyi tanıyan bir özbilincin doğmasının birbirinden kopartılamaz eşanlı süreçler olmasıdır. Zaten Ortaylı'nın sözünü ettiği diyalogun ortaya çıkabilmesi için ötekinin öncelikle *eşit bir partner* olarak tanındığı bir özbilincin doğması gerekir. Hegel'in yardımına başvurmak gerekirse, bilincin özbilince dönüşmesi, başka bir özbilinçle karşılaşarak kendi dışına çıkmasıyla ve böylece kendisini ötekide bularak kendisini yitirmesiyle gerçekleşir. Bu süreçte kendisini artık ötekide bulmaya başladığından ötekiyi tözsel bir varlık olarak görmeye son vererek kendisini ötekide görmeye başlar. Özbilinç kendinde ve kendi için ancak başka bir özbilinç tarafından tanınması sayesinde var olur (Hegel, 1979: 110-111). Gelgelelim, bu tanıma-tanınma ilişkisi yalnızca söylemin eğretilmecelerinde değil, simgesel gerçeğin tam ortasında girilen ölümcül bir mücadele ilişkisidir. Karşılıklı tanıma ilişkisi mutlaka farklı keşiflerin ağır bastığı iktidar konumlarından hareketle kurulur. Kojeve'in Hegel yorumuna göre, özbilincin esas bir tanınma savaşımından ibarettir. "İnsansal, anthropogene (insan kılan), Özbilinci ve insansal gerçeği doğuran isteklerin tümü, sonuç olarak, 'kabul edilme' isteğinin bir sonucudur. Ve kendisi aracılığıyla insan gerçekliğinin kendini 'açımladığı' hayatını tehlikeye atma edimi, öyle bir isteğin sonucudur. Özbilincin kökeninden söz etmek, o halde,

zorunlu olarak, ‘*kabul edilme*’ (tanınma) amacıyla ölesiye bir savaştan söz etmek demektir” (Kojeve, 1991: 29).²⁴

Bu kabul edilme ya da tanınma savaşında Osmanlı İmparatorluğu’nun bundan böyle berisinde kapitalizmin yer aldığı evrensel Tarih çerçevesinde algılanan sürecin belli bir kesitinde güçsüz düşmesi ve ötekiye, artık Dar’ül Harp adıyla değil de ötekinin kendi kendine yakıştırdığı adla tanınması²⁵ önemli bir dönüm noktasını işaret eder. Bu dönüm noktasından itibaren tanınma savaşının rengi değişecek, ötekinin sürekli baş eğip baş vermek zorunda kaldığı, yani köle konumunda olduğu mücadele dönemi sona erecektir. Bu dönüm noktasından itibaren art arda yaşanan yenilgiler ötekiye öykünülerek, ötekiye benzemeye gayret edilerek telafi edilmeye çalışılacaktır. Osmanlı tarihi hakkındaki anlatılarda “gerileme” ve “çöküş” terimleriyle öykülenen süreçte, artık değişmiş olan şartlar altında girilen yeni bir tanınma savaşı sahnelenmektedir. Değişen şartlardan, iktidar dengesinin tayin ettiği karşılıklı konumlardaki kaymaları ve yer değiştirmeleri kastediyorum. Bu kez girilen savaş, Osmanlı cephesinde, daha önceleri olduğunun tersine, elde hazır bulunan efendi konumunun tekrar tekrar onaylatılmasına değil, ufukta görünmeye başlanan köle konumuna düşmeyi önleme amacına dönüktür. Osmanlı’nın bu noktadan sonraki tüm çabaları, yitirdiği efendi konumunu yeniden elde edebilmek için, eskiden köle konumundayken efendi konumuna yerleşmeye başlayan ötekinin gücünün sırlarına dikkat kesilmenin ve bu keşfettiğini sandığı sırları peyder pey kendine mal etmeye çalışmanın sancılı ve şiddet dolu bir öyküsü olarak görülebilir. Ve eğer ortada bir dünya tarihi, bir modernleşme süreci varsa eğer, bu tarih Osmanlı’nın kaleminden farklı, Batı’nın kaleminden farklı yazılacaktır elbet. Ne var ki, farklılık yalnızca masum bir başkalık değil, aynı zamanda bir karşıtlık içermektedir. Bu karşıtlık içerisinde ötekinin üstün konumuna yerleşme arzusu, öteki gibi olma, ötekinin gücünü arzulama olarak tezahür edecektir. Bu bakımdan, Kılıçbay’ın belirttiği

²⁴ Bu öyküyü kaleme alırken, hiç farkında olmadan, Hegel’in tarihi sırf bir kaba güç alanı olarak gördüğü kanısındaymışım gibi bir izlenim uyandırdığımı, Hayden White’ı (1993) yakından okurken (tercüme ederken) fark ettim (Türkçesi henüz yayımlanmadı). Bu yüzden, burada Hegel’in tarih felsefesini değil, özbilincin doğuşu hakkındaki açıklamasını uyarlamaya çalıştığımı vurgulamalıyım. Hegel’in tarih felsefesine dair özlü ve berrak bir anlatım için bkz. Özlem (1998).

²⁵ Bu tanıma süreci, ötekiye kendi kendine yakıştırdığı adla tanıma süreci öyle bir noktaya varır ki, gün gelir, Osmanlı’yı reddedip Batıyla özdeşleşmeye çalışanların girişimlerinin ürünlerinden biri olarak, bu topraklarda bir kesim insan kendi geçmişini de “karanlık orta çağ” olarak adlandırmaya başlar. Batı’daki belli bir söylem türünün karanlık dediği çağların Doğu’nun ısladığı çağlar olduğunu öğrenip kabul etmek de yine Batılı kaynaklara duyulan saygının sonucu gerçekleşecektir tuhaf bir ironiyle. Batı’dan gelen bu ikazlardan birinin örneği olarak bkz. Koyre (2000). Tanıma-tanınma meselesini, mücadelesini çok abarttığımı düşünecek olanlara, Nur Vergin’in akademik camia hakkındaki enfes analizini (1999) bir de benim burada sunduğum öyküye oturarak okumalarını tavsiye ederim.

(1992: 67) gibi, Osmanlı tarihi nizam-ı alemden Tanzimata uzanan dramatik bir yol olmakla beraber, bu dram yalnızca Tanzimatla sınırlı değildir.

III. SONRA SÖZ GELDİ

Türkiye'nin trajedisinin iki yönlü olduğunu söyledi (Günay Rodoplu).

*Birincisi, medeniyetimiz olarak Batı karşısındaki iktidarsızlığımız;
ikincisi, kitlelerin kendi ülkemiz içindeki iktidarsızlığıydı.*

Alev Alatlı

Osmanlı-Türk toplumsal formasyonundaki tarihsel değişimlerin bir noktadan sonra bilinçli olarak yürütülmesine çeşitli araştırmacıların verdiği önemi, yukarıda başvurduğum Hegelci eğretilmelerin haklılaştırımı olarak alıyorum. Ama bu haklılaştırım bizzat Osmanlı'nın kendi kendini algıladığı simgesel dünyanın kurucu öğelerinde de bulunabilir. Osmanlı başka şeylerin yanı sıra her şeyden önce, İnalıcık'ın belirttiği gibi, bir “uç” devletiydi, “gaza” ve “cihad” simgesellerinin başat olduğu bir devlet (1993: 69-107). İmparatorluğun örgütlenme tarzı sultana mutlak bir güç verirken, iktidarın da merkezileşmesini sağlıyordu (Reyhan, 1996). Bu simgesellerin başatlığı altında merkezî iktidarın kurduğu büyük askerî güç, doğası gereği, merkezin hükümlanlık alanını sürekli genişletmek zorundaydı. Bu zorunluluğu gerektiren de yine bu büyük askeri gücün varlığıydı. Bu gücün varlığının sürekli kılınması imparatorluğun vergiye bağladığı, yağmaladığı toprakların sürekli genişlemesine bağlıydı (Burke, 1994: 78). Bu durumun yarattığı sorunları Küçükömer “hegemonya paradoksu” terimiyle sergiler: “...nicel büyüme ya da yayılma nitel bir güçsüzlük getirmişti. Bu nicelden nitele olumsuz bir sıçramaydı. Genişlemekte olan sınırları emniyete almak, nicel olarak yayılmayı optimumu aşırı yolda kaçınılmaz kıldığından, askerliğin büyük ölçüde üzerinde oturduğu ekonomiye taşıyamayacağı bir ağırlık yüklüyordu. İşte bu çelişen hali hegemonya paradoksu olarak kabul ediyoruz. İmparatorluk yayılırken şüphesiz has, tımar gelirleri yanında cizye ve haraç gelirleri de bir derece artabilecekti. Artabilecekti ama, bunun yanı sıra ordu ve yönetim giderleri de artacaktı. İstila dursa dahi geniş sınırları koruyabilmek için daha fazla asker gerekecekti (yayılan ordunun nitel gücü azalmıştı çünkü)” (Küçükömer, 1994: 39). İmparatorluğun nicel genişlemesinin doğurduğu nitel zayıflamanın kendisini adım adım somutlaştırmasına bir de Akdeniz merkezli Avrupa'nın altını oymaya başlayan Atlantik Avrupa'sının eriştiği güç eklenince, Batı yakasında doğan güvenli özne, Doğu'yu nesneleştirmeye, şeyleştirmeye, bir zamanlar gıpta ile baktığı Doğu'yu başka duygular içerisinde algılamaya başlayacaktır: “Öteki, fethedildikçe, boyun eğdirildikçe, satıldıkça, sömürüldükçe, hatta sadece

keşfedildikçe şeyleştirilir...Her ne kadar egemenliği ve etkileyciliği hâlâ sürüyorsa da Doğu keşfedilmekten ve şeyleştirilmekten kurtulamaz. Doğu kendi tarzında bir nesne haline gelir. Merak, bilgi, moda (egzotizm) ve ayıplama (despotizm) nesnesi. Daha sonra bir kıyaslama ve fikir yürütme malzemesi, pencere ve ayna. Artık uygulanan baskı...yapısal ve entelektüel niteliklidir” (Hentch, 112-113).

Bu bağlamda alenen ve yalnızca Osmanlı İmparatorluğu demek olan Doğu'da ise yönetici katman önceleri afallamış, sonra da bundan böyle karşısındaki bileği eski usullerle bükemeyeceğini kavradıkça tüm gayretini *mevcudu muhafaza etmeye*, kaybetmemeye hasretmiştir. İlk bakışta paradoksal gibi görünebilecek bir konuya dikkat etmeliyiz. Bu iktidar mücadelesi esnasında imparatorluğun yönetim aygıtınca tasarlanan tüm ıslahatlar, gerçekleştirilen tüm değişimler *değişmeme* amacına dönüktür. Geriye yönsemeli bir bakışla çeşitli dönemler halinde sunulan ve adlandırılan bu değişimler, yani *değişmeme* amacına dönük olarak gerçekleştirilen değişimler, Batı'yla düşünsel bir etkileşim içerisinde yürütüldüğü ve artık Batı'nın ötekiler karşısında kendi kendisini nasıl tanımladığı esas alındığı için, belli bir uğraktan itibaren “yapısal ve düşünsel” bir nitelik kazanır. “Batı, modernliğin mihenk taşı olarak *İlerleme*'yi koyduğundan beri, onun varlığının *kurbanı* olan bütün ülkeler ve öncelikle *yakın komşu olanlar*, iflah olmaz bir gecikme derdine yakalandılar” (Latouch, 90). Tanınma mücadelesinin içerdığı iktidar ilişkisinde kaybedilmeye başlanan konumun belli bir düşünsel algılama çerçevesinde *gecikmişlik* olarak kodlanmasının, başlangıçtaki “devleti kurtarma” hedefinde ciddi bir değişiklik yaratmasa bile bu hedefin anlamlandırılmasında nitel bir farklılık yarattığına dikkat etmek gerekir. Önceleri yalnızca Osmanlının, savaş meydanlarında kötek atmaya alıştığı Dar'ül Harb orduları karşısında perişan olmasının neden olduğu dağınıklık, parçalanma, afallama ve tüm bunların yaşattığı acı söz konusuydu. Süreç içerisinde Dar'ül Harb'in atmaya başladığı kötekler düşünsel ve yapısal bir nitelik kazanınca; Batı kökenli ilerleme, gelişme, kalkınma simgeselleri ya da gösterenleri, Osmanlı'nın kendi içinde bulunduğu durumu anlamlandırırken, kendi kendisini kendisi için temsil/tasavvur ederken Dar'ül Harb diyarında Osmanlı ve benzeri ötekiler kullansın diye üretilmiş olan gösterenleri ya da simgeselleri kullanmaya başlaması, Osmanlı yönetici seçkinlerinin nihai amaçlarında değil, ama nihai amaca uzanan yolu tasavvur etme tarzlarında nitel bir yerinden çıkmaya ya da kaymaya yol açacak ve bu kayma da günümüze kadar pek çok farklı söylemsel formasyonun bünyesine kök salacaktır. Bu gelişmenin ayrıntılarına burada girme imkanım yok; şimdilik, değişmesi istenmeyen şeyin niteliğine dikkati çekmek istiyorum. Bu bir iktidar konumudur, hükümrانlık, yönetici konumudur, yönetici

katmanın konumudur. Her şey *devleti kurtarmak* içindir. İster III. Selim'in reformlarına bakalım, ister hepsi de devleti kurtarmaya dönük birer reform ya da modernleştirme programından ibaret olan ve *bu nitelikleriyle* aralarında hiçbir fark bulunmayan Osmanlıcılık, İslamcılık, Batıcılık ya da Türkçülük söylemlerine bakalım, bunların hepsi de devleti kerteriz alır. Sonraki tarihsel gelişimleri esnasında düşünsel boyutları genişleyip derinleşmiş ve kendi kurumlarını, söylemsel geleneklerini, cemaatlerini, takipçilerini yaratmış olsalar bile, başlangıçta hepsi de pragmatik bir karakterdedir. Ve bu pragma da, önce mevcut düzeni muhafaza etme rasyoneli üzerinde, yani "milletler" in imparatorluktan kopup kendi devletlerine kavuşma yoluyla *milletleşme* girişimlerini bastırma, bastıramadıklarını kaybettikten sonra da devleti "Türk-Kürt-Sünni-Alevi milleti" nin oluşturduğu çoğunluk cemaatine dayanarak²⁶ kurtarma ve devlet düzenini onarma ya da yeniden kurma rasyoneli üzerine bina edilmiştir. Osmanlı'dan Cumhuriyet'e uzanan süreklilik çizgilerinden birini işte bu düzeyde, yani yönetici konumunda bulunan ya da bu konumlara yakın duran ya da bu konumlardan bir gün nasipleneceğini uman ya da bu konumlarla saftirik bir özdeşlik kuran seçkin-yöneticilerin oluşturduğu düzeyde bulmak mümkündür. Burada sade suya tirit bir kavram olarak süreklilikten söz etmediğim gibi, "tarihteki kopuntu/kesinti-süreklilik diyalektiği" ya da "değişim içindeki devamlılığın diyalektiği" gibi soyut, sanki öyle çok somut bir şeymiş gibi algılanan Tarih'i özne olarak kodlayan ve gündelik konuşmalara sızarak sıradanlaşması sayesinde metafizik niteliğini unutturan bir "maddeci bilim" in ruhsuz söylemine göz kırpmıyor da değilim. Mülkü (topraklarıyla beraber reayanın kelle sayısı) ufala ufala *yok olmanın eşiğine gelmiş bir devletin halâşkârlarının dünya-tarihsel iktidar konumlarından* söz ediyorum. Bu konumun içeri ve dışarı karşısındaki kaypaklığından, içeride efendi konumunda olan yöneticilerin dışarı karşısında köle konumunda olmasının yarattığı özgüven yoksunu iktidar konumundan, özgüven yoksunluğu sonucunda belli bir tarihsel uğrakta bir kez üredikten sonra gelişip genişleyen o kuşatılmışlık duygusundan, sonuçta "dış tehdit" ile "iç tehditler" arasında sıkışıp kalma duygusu şeklinde tezahür eden paranoyadan söz ediyorum.²⁷ Demem o ki, şu sözcenin öznesini: "Ama çocuk, mesela yetişmekte olan ço-

²⁶ Bu sorunlu ittifakın kuruluş uğrağında bozulduğu hepimizin malumu. Sorun'un Kürt yakasını hedef alan söylemlere ilişkin bir tarihsel analiz için bkz. Yeğen (1999).

²⁷ Bu konuda Ali Akay'ın sunduğu bir açıklama benim burada sözünü ettiğim durumu açıklığa kavuşturmaktadır: "Paranoyak terimini psikiyatrik anlamında kullanmıyorum. Bu, kavram olarak her türlü despotizmi, müdahaleciliği ve tepeden merkezi yöneticiliği ifade etmektedir. Davranışları, yaşam biçimlerini moler ve toptancı bir şekilde kodlar Paranoyaklar; aydınlanma gereği, Kant'ın 'Aydınlanma nedir' metninde yazmış olduğu gibi, minör durumdan çıkmış yetişkin kimselerdir. Pedagojik olarak halkı eğitmeye ve bilinç vermeye temayüllüdürler" (1995: 425).

cuk, 4-5 yaşında olan çocuk sittin sene akşam saat sekiz buçukta yatağa git-tikten sonra düzensiz bir akşam hayatı yaşayan bir aile ortamına itilince, sen bunu hiç düşündün mü? Kendisi de mutsuz olmaya başlar. Dolayısıyla toplumlar aslında belli bir disiplin ister ... Ama toplum bütünüyle modern değil ki...Modernliğimiz çok modern değil ki” (Soysal, 1998: 230) anlayabilmemiz gerekiyor. “Çocuk” nere, “toplum” nere, “modernlik” nere? “What” alaka olduğunu anlayabilmemiz gerekiyor. “...bir şeyi yaşamak değil, yaşatmak önemli; aynen çocukları yaşatmak, aileyi yaşatmak gibi. Bizimki öyle bir cumhuriyet ki, sürekli yaşatılmak zorunda. Dolayısıyla Cumhuriyette yaşamak, benim için bahçede yaşayan bahçıvanın, denizde yaşayan denizcinin yaşamına benziyor... Onun için de kendimi birazcık bahçıvana ya da denizciye benzettim ya. Kurumaya yüz tutan ya da bir çiçek bahçesiye hıyar bahçesi olmaya doğru yönelen yahut güzel bir denizken kuruyan, balıksız kalan bir denize dönüşen yerde yaşıyoruz artık” (Soysal, 1998: 185-186). İçinde bulunduğu ortamın “hıyar bahçesine” dönüşmesinden yakınan bir özne duruyor bir yanda. Bu özne, bir nesneler diyarını tasvir ediyor bize. Özümüz bahçıvan,²⁸ nesnemiz hıyar! Ama öbür yanda, karşısındakileri hıyar addeden öznenin bu algısının öteki(ler) tarafından onaylanmadığını, bahçıvan amcanın tasvir ve tanımlarına razı olunmadığını görüyoruz (dahası, bahçıvan amca hıyarların rızasını alamadığı için de, *kurucu uğraktan* itibaren sittin senedir *coup d’etat*’ların içinde ömür tükettiğimizi biliyoruz). Birinci öteki, öykümün girişinde dernek başkanı ile mürteci arkadaşımda cisimleşiyordu ve ifadelerine bakılırsa, kendilerini nesne gibi algılamayıp, bilakis hadlerini bilmezlik ederek hıyarlıklarını itiraf etmediklerini (elbette dolaylı yollarla), kendilerini güle dönüştürmeye çalışan bahçıvan amcanın çabaları karşısında nankörlük edip, kendilerini birer özne gibi algıladıklarını, kendilerine evrensel/tümel bir değer atfettiklerini, Hegel’in ancak modern devlet çatısı altında eşit yurttaşlar cemaati içerisinde gerçekleştirilebileceğini savunduğu bir değer atfettiklerini görmüştük.²⁹ Bahçıvan amcanın karşısında ikinci bir öteki daha var ki, zaten bütün kargaşayı yaratan da o: Emperyalist güçten, küreselleşmenin failinden, bugünkü konjonktürü de belirleyen dünya-tarihsel efendiden söz ediyorum.

²⁸ Yiğidin hakkını her zaman vermek gerekir. Kendisinin haberi olup olmadığını bilmiyorum, ama Soysal’ın kendini “bahçıvan”a benzetmesinin ne kadar isabetli olduğu, Bauman’ın *Yasa Koyucular ile Yorumcular* adlı (1996) çalışmasının bir bölümüne bakıldığında gayet berrak bir şekilde görülebilir. Soysal’ın bu benzetmesini Bauman’ın çalışmasındaki “Bahçıvanlara Dönüşen Avlak Bekçileri” başlıklı bölümle birlikte okumak, zihin açıcı faydalı bir alıştırma olur, denemenizi tavsiye ederim.

²⁹ Bu sonucu, Hocaoglu’nun (1997) “Düşük Şiddetli Devrim” olarak betimlediği sürecin ürün olarak görmek mümkün. Hocaoglu’nun bu acı ve zihin açan yazısını okumayan kaldıysa hala...

Öykünün çok bildik bir parçası var. Dünya-tarihsel efendi, Batı, Osmanlı'yı asla tam olarak kolonileştiremedi. Gelgelelim, tam anlamıyla kolonileştirilenler hakkında yapılan bir teşhisin Türkiye'ye cuk oturduğunu, *önemli bir farkı* bir çekince olarak muhafaza etmek koşuluyla cuk oturduğunu, itiraf etmek gerekiyor: "Beyaz özne açısından, siyah öteki, benliğin dışında yatan her şeydir. Gelgelelim, siyah özne açısından, beyaz öteki arzu edilebilir olan her şeyin, benliğin arzuladığı her şeyin tanımlanmasına hizmet eder. Bu arzu bir iktidar yapısının içerisine gömülmüştür, bundan dolayı 'beyaz adam yalnızca Öteki olmakla kalmaz, aynı zamanda gerçek ya da imgesel' efendidir" (Fanon 1967'den aktaran Loomba, 2000: 170). Osmanlı'nın iç ve dış modernleştirilmesinin sonuçlarını bu argüman çerçevesinde anlamlı kılabilceğimiz kanısındayım. Toprakları ufala ufala, iktidarı budana budana yok olmanın eşiğine gelmiş imparatorluğun halâskârları, bu belayı başlarına getirmekle suçladıkları ve sarayla, hilafetle (ve bunların bir gerektirimi olarak da dinsel kültürle) bir tuttukları, tanımladıkları babalarını öldürmekle yetinmemişlerdir.³⁰ Bu babayı öldürünce geriye kalan iktidar konumuna çöreklenirken, söz konusu iktidar konumunu, büyük harfle yazmak zorunda olduğumuz bir İktidara, büyük harfli Ötekiye, büyük harfli Özneye gönderme yaparak meşrulaştırmak zorunda kalmışlardır: Çağdaş bilim, teknik (önce askeri güç için, sonra da onunla birlikte topyekün bir devlet iktidarı için) = Batı. İçerideki ötekiler, yani halk, reaya, çarıklılılar, paryalar her zaman olduğu gibi ortada kalan toptur, kazanılacak ya da kaybedilecek ödündür. Çekinceyi, farkı da bu ortada kalan top oluşturmaktadır. Dikkat edilsin, yönetici katman öznedir özne olmasına ama özne oluşunun, kendi tümel/evrensel değerinin dayanakları değişmiştir. Saltanatın, sarayın, hilafetin temsil ettiği her şey, eski iktidar konumunun halkı (yani, bizim ortadaki toplumuzu) özne olarak

³⁰ İfade Tanpınar'a ait: "Cesaret edebilseydim, Tanzimat'tan beri bir nevi Oedipus kompleksi, yani bilmiyerek babasını öldürmüş adamın kompleksi içinde yaşıyoruz, dardım" (1970: 29-30). Hatta biraz daha cesaret edebilmiş olsa, babanın bilmeden değil, taammüden öldürüldüğünü de söyleyebilirdi. Şimdi biz bu eksikliği giderelim ve tekrar söyleyelim: Baba, bilmeden değil, taammüden öldürülmüştür. Babayı taammüden öldürenler bunun yarattığı açmazları bugün bile yaşamaya devam etmektedir. Öykümün girişinde aktardığım diyalogda Eski Cumhurbaşkanı Süleyman Demirel'in yaptığı gönderme, yani Çanakkale savunmasına yaptığı gönderme semptomatiktir. Ulusal birlik duygusu uyandırmaya gerek duyulduğunda sürekli Çanakkale savunmasına, *par excellence* bir destan olan Çanakkale savunmasına yapılan göndermeler semptomatiktir. Evet, o savaşta bir komutan, askerlerine taarruza geçmelerini değil, ölmelerini emretmiştir. Evet, askerler, çarıklılar o emri dün ikirciksiz uyguladıkları gibi, eminim, biliyorum, beş yıl önce kişisel olarak yaşadım, biliyorum, bugün de uygulayabilirler. İş bugüne gelince karıştığundan, bugünü bir köşeye bırakarak düne dönelim ve soralım: Çarıklılara ölmelerini emreden komutan bu emri *neye referansla* vermişti? O emri ikirciksiz uygulayan çarıklılar *neyin uğrunda* veriyorlardı canlarını? Çanakkale'de kanlarıyla destan yazan reaya, "muassır medeniyet seviyesi"ne ulaşmak gayesiyle mi "öl" emrini hiç ikirciksiz uygulamıştı? Bugünün bahçıvanları, hiyazların karşısına geçerek bu sorunun yanıtı vermeye cesaret edebilirler mi? Bu baba meselesi vahim mesele!

çağırırken başvurduğu tüm simgeler derdest edilip *Batı metafizik düşüncesinin* uydurduğu ilerleme hattına (West, 1998) oturtulmuş bir Tarih'in çöp sepetine atılınca, bunların yerini bir yandan Batı'nın sahip olduğu gücün tilsimini oluşturduğu doğru olarak saptanan bilim ve tekniğin unsurları dolduracak, ama öbür yandan iş politik iktidar meselesine, yönetim meselesine, yani çıplak şiddetin kendi başına en ufak bir anlam taşımadığı ve simgelerin, kültürün, geleneğin muazzam bir rol oynadığı yönetim meselesine, daha doğrusu iktidarın meşruluğu meselesine gelince şöyle tuhaf bir denklem ortaya çıkacaktır: Batı karşısında, Dar'ül Harb karşısında yenilen, efendi konumunu kaybedip köle konumuna sürüklenen, daha doğrusu yenilip parya derekesine indirgendiğini hissederek bundan bir hınç duygusu üreten kesim halk ya da reaya değil, yönetici seçkinlerdir. Esasen dünyanın ve tarihin hiçbir yerinde ve kesitinde ayak takımının, reayanın, çarıklıların (kendi efendilerine karşı mücadeleye giriştikleri isyanların, devrimlerin kesinlikle belirli ve maalesef geçici uğrakları haricinde) yenmesinden ya da yenilmesinden, yani efendiler arasında patlak veren savaşlarda yenmesinden ya da yenilmesinden söz edilemez. Yalnızca ölmesi ya da sağ kalması söz konusudur (gazilik ve şehitlik de esasen reayanın, paryaların mülküdür, efendilerin değil! Efendiler bu mertebeler üzerinde ancak paryalarla eşit oldukları uğraklarda ya da düzlemlerde hak iddia edebilir). Dolayısıyla, yenilginin sonucu olarak ortaya çıkan hınç duygusunun egemenliği altındayken, esasen kendi benliklerini oluşturduğu halde artık "geleneksel", "geri", "çağdışı", "pre-modern" addettiği tüm sınır çizgileri çeken simgeleri (yani, Dar'ül Harb ile kendisinin içinde yer aldığı Dar'ül İslam arasındaki sınırları tayin eden, gösteren simgeselleri, göstergeleri) reddeden kesim yönetici seçkinlerdir; halk değil, reaya değil, paryalar değil. Reayanın zaten böyle bir gücü yoktur; tüm bir geçmişi, medeniyeti reddedip etmeme şıklarını elinde tutmasına izin veren bir gücü yoktur. Dar'ül İslam'ın yönetici katmanları her ne kadar Dar'ül Harb'in yönetici katmanları karşısında köle derekesine inmişlerse de, onların efendi konumları, milli sınırlar içerisindeki (misak-ı milli içerisindeki) köle-efendi ilişkileri çerçevesindeki mevcut efendi konumları olduğu yerde durmaktadır. Sorunsal, benlik yarılması işte bu denklemin ortasında cereyan etmiştir: Bir başka gücün (yani, kazandığı takdirde onun kölelerini topraklarıyla ve diğer tüm üretim güçleriyle birlikte kendi kölesi kılacak, onun kölelerini temellük edecek olan bir başka gücün) karşısında ölümüne girdiği savaşta kaybederek köle konumuna itilen bir özne, yani köle-efendi-özne, son anda başarıyla gerçekleştirdiği manevralarla kendisine açabildiği iktidar mekanının sakinleri karşısında, yani köleler karşısında nasıl olup da efendiliğini yeniden onaylatabilecektir? Belli bir coğrafyada yaşayan bir nüfus üstünde geçerli olan şiddet kullanma

tekeline elinde tutmasından kaynaklanan *de facto* iktidarını nasıl meşrulaştıracaktır? Elbette, köleler onun yenildiğinin farkında olduğu için, yenildiği efendinin sahip olduğu gücün tılsımına kendisinin vakıf olduğunu ve bu tılsımı yeni kurulmakta olan bir “biz” tanımında kapsanan nüfusa eğitim yoluyla verebileceğini iddia ederek; yani, bu nüfusu Batı’ya, dünya-tarihsel efendiye referansla “adam edeceği”ni iddia ederek. Bu iddianın can alıcı noktası, birilerinin birilerini adam edebilmesi için, birilerinin birilerine gücün kaynağında yatan tılsımı sunabilmesi için, o birilerinin *a priori* adam varsayılmasıdır, efendi olduğunun varsayılmasıdır. Bu efendi, bu özne, süngüsü düşmüş, yenilmiş olsa da belli bir coğrafya ve nüfus içerisinde bir efendi konumunu işgal etmektedir. Ama efendiliğini, kölelerin de tanıdığı, aşına olduğu geleneksel simgesellere değil, çağdaş ya da Batılı simgesellere referansla, göndermeyle kurmaya çalışmaktadır. İşte bu kurucu uğraktan itibaren, uluslararası arenada bir köle olan, ama ulusal sınırlar içerisinde efendi konumuna yerleşen (ve artık fesi çıkarıp fırlatarak fötr şapka ile kıravatı kuşanmış olan) “yeni-Osmanlı-yönetici-bahçıvan-misyoner-seçkinler” (bu, patenti tamamen ve yalnızca bu satırların yazarına ait bir adlandırmadır), kendi yenilgilerinden kaynaklanan kendi komplekslerini nesneye, hıyara, reayaya, çarıklılara aktarmaya başlar. Geleneksel iktidar, kimlik simgelerini reddettiklerinden, kendilerini yenen iktidarın sahip olduğu tüm özellikler bu “yeni-Osmanlı-yönetici-bahçıvan-misyoner-seçkinler”in arzu nesnelere dönüşür. Ve aynı arzu nesnelerini reayanın da, kendi kölelerinin de arzulaması için ellerinden geleni yaparlar. İşte, zurnanın zort dediği, *ruse of reason*’ın bumerang gibi geri dönüp intikamını aldığı nokta da tam burasıdır. Adam sayılmayan, adam yerine koyulmayan, nesne muamelesi çekilen, bugün bile “hıyar” olduğu söylenen bir nüfusun bir şeyleri arzulayabilmesi için özne olduğunun varsayılması gerekmez mi? Efendilerin köleyi zımnen adam yerine koyması gerekmez mi, “hıyar” olduğunu varsaydığı nüfusun bir özne olduğunu tam da hıyar olduğunu varsaydığı noktada zımnen kabul etmesi gerekmez mi? Harfiyen bir hıyarın harfiyen bir güle dönüştüğü nerede görülmüştür?

Ayrıntıları daha sonraki yazılarda işlemek üzere bir yana bırakacak olursak, günümüze gelindiğinde, yönetici seçkinlerin türbanlı bilgisayar mühendislerinden, tıp fakültesi birincilerinden, Derrida ve Gadamer hatmeden takelilerden, fabrika kurup ihracat yapan dindarlardan, bireysel haklarını modern bir yurttaşla yaraşır bir refleksle savunan paryalardan nefret etmesinin, hor görmesinin, hatta açıktan açığa korkmasının kaynakları bu öyküde tarif etmeye çalıştığım benlik yarılmasında aranmalıdır. İşin en başından beri köle-efendilerin kölelere, çarıklılara asla güvenmemelerinin, onlardan her an bir hainlik görebileceklerini hesaba katan politikalar izlemelerinin nedeni,

kendi efendiliklerine kendilerinin de asla inanmamış olmalarıdır. Türkiye'deki postmodern modernleşmenin ürettiği ironilerden biri, çarıkılıların Batı'yla, kendi geleneksel simgelerinden ve kaynaklarından ödün vermek, feragat etmek şöyle dursun, tam da bu simgelerden beslenerek çok daha iyi aşık atabilecekleri iddiasıyla ortaya çıkarak köle-efendilerine kafa tutmalarıdır. Süreç içerisinde köle-efendilerin öğretmeye çalıştıkları şeyleri köleler öğrendiler öğrenmesine, ama derslerine o kadar iyi çalıştılar ki, bunu, köle-efendilerin kör noktalarını, açmazlarını, çıkmaz sokaklarını fark ettiklerinden, onların sundukları biçim içerisinde, gösterdikleri yolda yapmayı reddettiler. Başardıkları her şeyi, köle-efendilerin aşağıladıkları, hor gördükleri, ilkel ve geri saydıkları kaynakları Batı'dan gelen seçilmiş kaynaklarla telif etmeleri, uzlaştırmaları sayesinde başardılar. Neredeyse bir yüzyılı *Batı'nın bilim kisvesinde boy gösteren metafizik damarlarına* (bkz. West, 1998) *tapınmakla* geçiren köle-efendinin süreç sonunda en iddialı olduğu konularda başarısızlığa uğramış; akıldan, bilimden nasiplenememiş, hatta bir birey olmayı becerememiş bir kapıkulu görüntüsüyle boy göstermesine; bir yüzyılın sonunda milletine ve kendisine kişi başına 3.000 dolar milli gelirin yanına eklenmiş birkaç kıravat ve diz boyunu aşmayan bir etek ile bolca terör, kürek kürek yolsuzluk sunmasına, tüm gayretini bir zamanlar tebası olan komşinin 12.000 dolarlık milli gelire sahip olduğunu kölelere, reayaya unutturmaya hasretmesine karşılık, bu süre zarfında her alanda derinden derine çalışan kölelerin, reayanın, çarıkılıların bilim ve teknik dahil olmak üzere toplumsal faaliyetin hemen her alanında hegemonya kurma potansiyeline sahip bir formasyon olarak ortaya çıkmaları. İşte, yeni-Osmanlı-yönetici-bahçıvan-misyoner-seçkinleri parano-yak, irrasyonel reflekslere sevk eden etken budur. Buna bir tür cinnet hali de diyebiliriz; çünkü, efendilerin bilinçli, iradi tüm engellemelerine rağmen rüş-tünü uluslararası bilim yarışmalarında kazandığı galibiyetlerle, yurtiçinde kurduğu üretim birimlerinin yanı sıra yurtdışına ihraç ettiği sermayeyle, tıp fakültelerinde alnının teriyle söke söke kazandığı birinciliklerle ispatlamış olan bir nüfusu "hıyar" yerine koyup kendini de gül yetiştiren bir bahçıvan saymak için, bunu yapan benliğin psikolojik dengelerinin feci şekilde bozulmuş olması gerekir. Bu sahnenin sergilediği tuhaflığı, gaddarlığı, kendi payı-ma, ancak, Hegel'in köle-efendi diyalektiğinin gündelik hayatta iş başında olduğunu bildiren bir ikazı (bkz. Game, 1998) ciddiye almaya karar verdikten sonra Hegelci köle-efendi eğretilmesi merkezinde kaleme aldığım ve buraya kadar sunduğum öykü çerçevesinde kavrayabiliyorum.

IV. ASLOLAN DİYALOGDUR (ÖYKÜ, METİN VE SÖZ BAHANE)

Konuyu toparlamak gerekirse, Batı'nın her şeyi, tüm özellikleri değilse de gücünün tılsımı olduğu varsayılan tüm özellikleri bugün Türkiye'de hem yönetici seçkin köle-efendilerin hem de hıyar çarıklılarının arzu nesnesi olmaya devam etmektedir etmesine. Ama iktidar sorunu çerçevesinde bu tılsımın gireceği kalıp asli bir çatışma sorunu oluştururken, bu sorundan ayrı olarak, iktidarın uygulanması çerçevesinde çarıklılar, reaya, gericiler, mürteciler, benzerini Batı'da görebildiğimiz bireyci, rasyonel, demokratik refleksler sergilemekte, yani türban ve takkenin altında sivil tutumlar dışavurmaktadır; buna karşılık yönetici seçkin efendilerse tam da Hegel'in kolonyalist tarifine, yani Doğu Despotizmi tarifine uygun refleksler sergilemektedir. Kurucu uğrakta asla hesaba katılmamış, kurucuların tüm pozitivistliklerine rağmen öngörülmemiş ve bugün dar görüşlü, taşralı, muhafazakâr nitelikte bir ilerlemeci, aydınlatmacı, pozitivist, bilimci zihniyet çerçevesinde anlam verilemeyen, yadırganan, tuhaf görünen doğurgu ya da ürün ya da sonuç da budur işte. Bir kez daha vurgulamak isterim: Demokratik yapılanması, bilimsel ve teknik üstünlüğü, refah düzeyi vb. unsurlarla Batı dünyası, bugün hâlâ yöneticileri, ara katmanları (daha doğrusu, edinilen son enformasyona göre 6 milyonluk beyazları) ve çarıklılılarıyla (bunlar da 60 milyonluk zenciler oluyor) Türkiye toplumunun arzu nesnesidir. Ama bu arzunun tatmin edilmesine dönük iki farklı *kip* karşı karşıya geldiğinde, kapışma anlarında sergilenen refleksler yönetici/Batıcı/bahçıvan kesimlerde otoriter ve totaliter bir hınç duygusunu dışavurmakta, oysa öbür *kip* ödevini yapmış, misyonunu gerçekleştirmiş bireylerde görülebilecek demokratik, rasyonel refleksler sergilemektedir. Bir bakıma postmodern şartlar altında başlatılmış olan köktenci modernleştirme çabaları bugün meyvesini vermeye başlamıştır başlamasına, ama bu meyvenin kendisini tezahür ettirdiği kalıp, modernleştirme misyonerlerine hiç hoş görünmemekte, hatta tiksindirmekte ve onların iktidar konumunu tehdit etmektedir. Bu biçimin yönetici seçkin efendilerin *negation*'ı, olumsuzlanması, yadsınması, çürütülmesi olduğunu, bu biçimin onların varoluşunu tehdit ettiğini kabul ettiğimiz takdirde bu tiksinti duygusunu gayet anlaşılabilir, rasyonel bir açıklama tarzına eklemek mümkündür. Unutulmasın, modernleştirici bahçıvanlar her şeyden önce biçimle, kalıpla sunmuşlardı kendilerini. Unutulmasın, içerik açısından, yani yapılmaya çalışılan işin özü açısından en ufak bir özgüven duygusu taşımış olsalardı, geçmişle meşru zeminlerde kapışmaya girecek özgüvenden mahrum olmamış olsalardı, geçmişin seçkin kültürüyle dolaysız karşılaşmalarını

sağlayabilecek tek iletişim kanalını, yani dili, bir gecede emir ve komuta zinciri içerisinde *halletmeye* gerek duymazlardı. Sonuç itibarıyla, seçkin köle-efendilerin sunmaya çalıştıkları içerik (olduğu kadarıyla) kölelerin, türbanlıların, takkelilerin eline geçince, bu kez kalıp ya da görünüm/görüntü, kurucu uğrakta bile hissedilmedik derecede, vahim bir önem kazanıyor. Seçkin köle-efendiler, işin başında yapılan hars-medeniyet ayırımına uygun bir şekilde bilgisayara amenna diyorlar, ama kendileriyle çelişme pahasına, bilgisiyarı elinde tutan hıyarın harsından hazzetmiyorlar; üstelik hıyarın mürteci olması işi bozduğu gibi, bozguna uğrama duygusu bu mürtecinin cinsiyetiyle birlikte katmerleniyor. Harvard mezunu takkeli liboşlar yetmezmiş gibi, heybesinde kapu gibi bilgisayar mühendisliği diplomasıyla gelip efendilerin babalarından miras kaldığı kanısında oldukları iktidar uzamlarının kapısını esasen yine *aynı babaya* referansla, göndermeyle çalan mürtecinin cinsiyeti delirtiyor patriyarkal iktidarın sahibi olan köle-efendileri. Hani şu o vakitler Batı'nın göbeğinde yaşayan hemcinslerinin sahip olmadığı haklara köle-efendilerinin ilerici lütfu sayesinde kavuşan cinsiyet var ya, işte o cinsiyetin hem "ilim ve fennin" en ileri simgelerini temellük edip hem de geleneksel kimlik simgelerine inatla sahip çıkması delirtiyor köle-efendi.

Uzun sözün kısası, çarıklılar bugün yönetici köle-efendiler nezdinde, kendisine kemik uzatan eli ısırان bir köpek imgesi yaratmaktadır. Yönetici seçkinler süreç içerisinde ne kadar hızlı Batıcı olmuşlarsa Batı'dan o kadar uzak düşmüşler, mürtecilerse ne kadar hızlı gelenekçilik etmişlerse Batı'ya da o kadar çok yakınlaşmışlardır. Hegel olsaydı buna *ruse of reason* derdi sanırım; ya da on dokuzuncu yüzyıl sonu toplum bilimlerinin ustaları, *unintended consequences of social action* derdi. Bundan sonraki yazılarda, bu hileyi, bu tuzağı, bu amaçlanmamış, öngörülmemiş doğurguları üreten girişimleri, konvansiyonel toplum bilimi jargonu çerçevesinde ampirik malzeme olarak algılanan tarihsel metinleri, yine konvansiyonlar çerçevesinde dil felsefesi kaynaklı söylem çözümleme metodu ve teorisi olarak algılanan metinlerle tokuşturarak analiz etmeye, yanı sıra, bihakkın okuma fırsatı bulamadığım için büyük öykümün bu bölümüne ilave edemediğim ve çok önemsedığım bazı eserleri inceledikten sonra öyküme biraz daha çekidüzen vermeye çalışacağım. Burada yalnızca bir giriş yaptığım için, meramımı en kısa yoldan anlatabilmek için, gerek köle-efendiler tabakasını gerekse çarıklıları homojen birer grup olarak sunmak zorunda kaldım. Sonraki yazılarda hem birbirini izleyen tarihsel kesitler düzleminde hem de belli bir kesit ya da uğrakta saptanan toplumsal gruplar düzleminde; başka bir anlatımla, öykünün hem artsürem düzeyinde hem de

eşsüremler düzeyinde, burada homojen bir görüntüyle sergilediğim toplumsal grupları ayrıştırmaya çalışacağım.

KAYNAKÇA:

- Ahmad, F. (1995) *Modern Türkiye'nin Oluşumu*, çev: Yavuz Alogan. İstanbul: Sarmal Yayınları.
- Akay, A. (1995) "Aydınlar Üzerine Bir Bakış", Sabahattin Şen, der., *Türk Aydın ve Kimlik Sorunu*. İstanbul: Bağlam Yayınları, s. 423-438.
- Alatlı, A. *Viva La Muerte!* İstanbul: Boyut Yayınları.
- (1998) "Doğu-Batı: İçi Boş Bir Tasnif", *Doğu-Batı*, no. 2, s. 85-87.
- Anderson, B. (1995) *Hayali Cemaatler*, çev: İskender Savaşır. İstanbul: Metis Yayınları.
- Attali, J. (1992) *1492*, çev: Mehmet Ali Kılıçbay. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Bauman, Z. (1996) *Yasa Koyucular ile Yorumcular*, çev: Kemal Atakay. İstanbul: Metis Yayınları.
- Bayart, J-F. (1999) *Kimlik Yanılsaması*, çev: Mehmet Morali. İstanbul: Metis Yayınları.
- Benjamin, W. (1993) *Son Bakışta Aşk*. Yay. Haz. Nurdan Gürbilek. İstanbul: Metis Yayınları.
- Berkes, N (1978) *Türkiye'de Çağdaşlaşma*. İstanbul: Doğu-Batı Yayınları.
- Bloch, M. (1983) *Feodal Toplum*, çev: Mehmet Ali Kılıçbay. Ankara: Savaş Yayınları.
- (1985) *Tarihin Savunusu ya da Tarihçilik Mesleği*, çev: Mehmet Ali Kılıçbay. Ankara: Birey ve Toplum Yayınları.
- Bumin, Tülin (1987) *Hegel. Bilinç Problemi, Köle-Efendi Diyalektiği, Praksis Felsefesi*. İstanbul: Alan Yayıncılık.
- , der. (1991) *Hegel'i Okumak*. İstanbul: Ara Yayınları.
- Burke, P (1994) *Tarih ve Toplumsal Kuram*, çev: Mete Tunçay. İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları.
- Collingwood, R. G. (1996) *Tarih Tasarımı*, çev: Kurtuluş Dinçer. Ankara: Gündoğan Yayınları.
- Çamuroğlu, R. (1999) *İsmail*. İstanbul: Om Yayınları.
- Derrida, J. (1998) "Yapıbozum ve Pragmatizm Üzerine Düşünceler", Chantal Mouffe, der, *Yapıbozum ve Pragmatizm*, çev: Tuncay Birkan. İstanbul: Sarmal Yayınları (s.125-141).
- Fabian, J. (1983) *Time and the Other*. New York. Columbia University Press.
- Fay, B. (1997) *Contemporary Philosophy of Social Science. A Multicultural Approach*. Oxford: Blackwell.
- Game, A. (1998) *Toplumsalın Sökümü. Yapıbozumcu Bir Sosyolojiye Doğru*, çev: M. Küçük. Ankara: Dost Kitabevi Yayınları.
- Gimpel, J. (1996) *Ortaçağda Endüstri Devrimi*, çev: N. Özüydin. Ankara: TÜBİTAK Yayınları.
- Hegel, G. W. F. (1979) *Phenomenology of Spirit*. London: Oxford University Press.
- (1986) *Seçilmiş Parçalar*, çev: Nejat Bozkurt. İstanbul: Remzi Kitabevi.
- (1991) *Hukuk Felsefesinin Prensipleri*, çev: Cenap Karakaya. İstanbul: Sosyal Yayınları.
- Hall, John A. (1997) "Batının Yükselişi Üzerine Bir Teori", Huri İslamoğlu, der., *Neden Avrupa Tarihi?* İstanbul: İletişim Yayınları, s. 25-41.
- Hentch, T. (1996) *Hayali Doğu*, çev: Aysel Bora. İstanbul: Metis Yayınları.
- Hocaoğlu, D. (1997) "Düşük Şiddetli Devrim", *Doğu-Batı*, no. 1, s. 67-85.
- Inwood, M. (1997) *A Hegel Dictionary*. Oxford: Blackwell.
- İnalçık, H. (1993) *Osmanlı İmparatorluğu*. İstanbul: Eren Yayınları.
- (1998) "Türkiye ve Avrupa: Dün Bugün", *Doğu-Batı*, no. 2, s. 9-30.
- Jenkins, K. (1997) *Tarihi Yeniden Düşünmek*, çev: Bahadır Sina Şener. Ankara: Dost Kitabevi Yayınları.
- Kılıçbay, M. A. (1992) *Doğu'nun Devleti Batı'nın Cumhuriyeti*. Ankara: Gece Yayınları.
- Kojeve, A. (1991) "Giriş Olarak", derleyen ve çeviren Tülin Bumin, *Hegel'i Okumak*. İstanbul: Ara Yayınları, s. 25-50.
- (2000) *Hegel Felsefesine Giriş*, çev: Selahattin Hilav. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Koyre, A. (2000) *Bilim Tarihi Yazıları*, çev: Kurtuluş Dinçer. Ankara: TÜBİTAK Yayınları.
- Köker, L. (1992) *Demokrasi Üzerine Yazılar*. Ankara: İmge Yayınları.
- Kuran, E. (1994) *Türkiye'nin Batılılaşması ve Milli Meseleler*. Yayına hazırlayan, Mümtaz'er Türköne. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Küçük, M. (2000) "Entelektüellerin Tehlikeli Oyuncağı: Postmodern", *Modernite versus*

Postmodernite. Ankara: Vadi Yayınları, s. 55-72.

Küçükömer, İ. (1994) *Düzenin Yabancılaşması – Batılılaşma (Bütün Eserleri 2)*, Yayına hazırlayan Yücel Yaman. İstanbul: Bağlam Yayınları.

Lewis, B. (1992) *İslamın Siyasal Söylemi*, çev: Ünsal Oskay. İstanbul: Cep Yayınları.

----- (1996a) *Modern Türkiye'nin Doğuşu*, çev: M. Kıratlı. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.

----- (1996b) *Çatışan Kültürler*, çev: N. Elhüseyni. İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları.

Latouche, S. (1993) *Dünyanın Batılılaşması*, çev: Temel Keşoğlu. İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

Loomba, A. (2000) *Kolonyalizm/Postkolonyalizm*, çev: M. Küçük. İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

Löwy, M. (1989) "Orta Avrupa'da Yahudi Mesihçiliği ve Özgürlükçü Ütopya", çev: M. Küçük, *Yaba-Öykü*, no. 25 (56), s. 5-10.

Marx, K. (1979) *Grundrisse. Ekonomi Politikin Eleştirisi İçin Ön Çalışma*, çev: S. Nişanyan. İstanbul: Birikim Yayınları.

Megill, A. (1998) *Aşırılığın Peygamberleri*, çev: Tuncay Birkan. Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları.

Meriç, C. (1996) *Umrandan Uygurlığa*. İstanbul: İletişim Yayınları.

Nehamas, A. (1999) *Edebiyat Olarak Hayat*, çev: Cem Soydemir. İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

Nietzsche, F. (1986) *Tarihin Yaşam İçin Yararı ve Zararı Üstüne*, çev: Nejat Bozkurt. İstanbul: Say Yayınları.

Ortaylı, İ. (1995) *İmparatorluğun En Uzun Yüzyılı*. İstanbul: Hil Yayınları.

----- (1997) "Devlete Nasıl Bakmalı?", *Doğu-Batı*, no.1, s.9-13.

Öğün, S. Seyfi (1995) *Modernleşme, Milliyetçilik ve Türkiye*. İstanbul: Bağlam Yayınları.

Özlem, D. (1998) *Tarih Felsefesi*. İzmir: Dokuz Eylül Yayınları

Poole, R. (1993) *Ahlak ve Modernlik*, çev: M. Küçük. İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

Reyhan, C. (1996) "Osmanlı İmparatorluğu ve Türkiye Cumhuriyetine Bıraktığı Siyasal Kültür Mirası", *Türkiye Günlüğü*. No. 39, s.80-94.

Rorty, R. (1995) *Olumsuzluk, İroni ve Dayanışma*, çev: M. Küçük-A. Türker. İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

Sholle, D-J. (1999) "Eleştirel Çalışmalar: İdeoloji Teorisinden İktidar/Bilgiye", M. Küçük, der., *Medya, İktidar, İdeoloji*. Ankara: Ark Yayınları, s. 267-308.

Soysal, M. (1998) "Cumhuriyet: Alkışla Olmaz", *Cogito*, no. 15, s. 185-231.

Sözen, E. (1999) *Söylem*. İstanbul: Paradigma Yayınları.

Tanpınar, A. H. (1970) *Yaşadığım Gibi*. İstanbul: Türkiye Kültür Enstitüsü Yayınları.

----- (1988) *19. Asır Türk Edebiyatı Tarihi*. İstanbul: Çağlayan Kitabevi.

Timur, T. (1994) *Osmanlı Toplumsal Düzeni*. Ankara: İmge Yayınları.

Tosh, J. (1991) *The Pursuit of History*. London and New York: Longman.

Tura, S. M. (1996) *Freud'dan Lacan'a Psikanaliz*. İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

Vardar, B. (1998) *Açıklamalı Dilbilim Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: ABC Yayınları.

Vattimo, G. (2000) "Otak Dil Olarak Yorumbilgisi", M Küçük, der., *Modernite versus Postmodernite*. Ankara: Vadi Yayınları.

Vergin, N. (1999) "Bilim Camiası ve Tanınma İsteği", *Doğu-Batı*, no. 7, s. 37-53.

Wagner, P. (1996) *Modernliğin Sosyolojisi*, çev: M. Küçük. İstanbul: Sarmal Yayınları.

West, D. (1998) *Kıta Avrupası Felsefesine Giriş*, çev: Ahmet Cevizci. İstanbul: Paradigma Yayın.

White, H. (1993, 8. Basım; 1. basım 1973) *Metahistory. The Historical Imagination in Nineteenth-Century Europe*. Baltimore and London: The John Hopkins University Press.

Yeğen, M. (1999) *Devlet Söyleminde Kürt Sorunu*. İstanbul: İletişim Yayınları.

DEVLET

3. Basım

DOĞU NE? BATI NE?

3. Basım

“GERİCİLİK” NEDİR?

2. Basım

ETİK

2. Basım

KAMUSAL ALAN

2. Basım -çıkacak-

KAYGI

2. Basım -çıkacak-

AKADEMİ VE İKTİDAR

2. Basım -çıkacak-

TÜRK TOPLUMU VE GELİŞME TEORİSİ

2. Basım -çıkacak-

SÖYLEM ÜSTÜNE SÖYLEM

2. Basım

BİNYILIN MUHASEBESİ

TÜRK DÜŞÜNCE SERÜVENİ: ÂRAFTAKİLER

TÜRK DÜŞÜNCE SERÜVENİ: AKADEMİDEKİLER

HUKUK DEVLETİ ÜSTÜNE

- DOĞAN ÖZLEM • *Hukuk Devletini Sosyal Devlet İçinde Düşünmek*
MİTHAT SANCAR • *Şiddet, Şiddet Tekeli ve Demokratik Hukuk Devleti*
MUSTAFA ERDOĞAN • *"Hikmet-i Hükümet"ten Hukuk Devletine Yol Var mı?*
AHMET İNSEL • *Kimlikler ve Devletin Hukuku*
ZÜHTÜ ARSLAN • *Devletin Hukuku, Hukuk Devleti ve Özgürlük Sarkacı*
ÖMER ÇAHA • *İdeoloji ile Hukuk Arasında Devlet*

HUKUKUN ÜSTÜNLÜĞÜ

- KADİR CANGIZBAY • *Bir Kavram Olarak 'İnsan Hakkı'*
E. FUAT KEYMAN • *Devlet Bekası-Hukukun Üstünlüğü Karşılığı:*
Türkiye'de Devlet Sorunu ve Demokratikleşme Olasılığı
ETYEN MAHCUPYAN • *Hukukun Üstünlüğü ve Entellektüel*

HUKUKUN SEYRİ

- HALİL İNALCIK • *Türk Tarihinde Türe ve Yasa Geleneği*

ADALET ÜSTÜNE

- ELİF ÇIRAKMAN • *Levinas'ta Öteki ve Adalet: Eleştirel Bir Not*
AHMET ULVİ TÜRKBAĞ • *Postmodernite ve Hukuk İdealleri:*
Adalet, Hukuk Devleti
HAYRİYE ERBAŞ • *Küreselleşme ve Ulus-Devletin*
'Aşınımı' Sürecinde Toplumsal Eşitlik/Adalet
HAYRETTİN ÖKÇESİZ • *Hukuk ve Adalet Üstüne Duygular*

KENZ

- MEHMET KÜÇÜK • *Gerilik Bilincinin Doğuşu Olarak*
Osmanlı-Türk Modernleştirilmesi

ISBN 9785831559



2789785831559