



Cilt / Volume: 14, Sayı / Issue: 27, Sayfalar / Pages: 491-510

Araştırma Makalesi / Research Article

Received / Alınma: 04.12.2023

Accepted / Kabul: 22.02.2024

OTORİTE MEŞRUIYET İLİŞKİSİ BAĞLAMINDA TÜRKİYE'DE CUMHURİYET DÖNEMİ

Hidayet DEĞER¹

Öz

Siyasal iktidarın meşruiyetini nereden aldığı sorusu bir anlamda bizi otoritenin ne olduğu sorusu ile karşı karşıya getirmektedir. Modern öncesi dönemde çoğunlukla din gibi aşkın öğelere dayandırılan siyasi meşruiyet, modern dönemde yerini halk-ulusa bırakmıştır. Machiavelli ile başlatılan devletin aşkın normatif dayanaklarının yerini içkin olana bırakması, hümanizmin insan merkezliliği, aydınlanmanın akli ve bilimi dolayısıyla daha somut ve dünyevi olanı merkeze koyması elbette meşruiyet ve otorite değişiminin temel parametreleri olarak sunulabilir. Nitekim devrimler ve akabinde ulus devletler bu değişimin tecessüm etmiş hali olarak görülebilir. Bununla birlikte meşruiyetin de yönetilenlere dayandırılması, kıymeti kendinden menkul bir otorite anlayışına tekabül etmektedir. Bu durum, modern devlette otorite boşluğu tartışmasının temel tezini oluşturmaktadır. Demokrasinin temsili olması, yöneten yönetilen ayrımının devam ediyor olması gibi demokrasi bağlamında tezler ile otoritenin ve devletin bizatihi kendisini sorunsallaştıran Marksist tezler meşruiyet krizini anımsatmaktadır. Ancak burada sözü edilen kriz, meşruiyet ve otoritenin aynı şeyde-yerde toplanmasını sorunsallaştırmaktadır. Bu bağlamda, çalışma Arendt'in meşruiyet ve otoritenin vatandaşta-ulusta birleşmesi krizi ve krizi aşmak için ulus devletlerin aşkın olandan vazgeçemediği tezine dayanmaktadır. Makalede Türkiye'de Meclisin kurulmasıyla yeni devletin meşruiyetinin akıbeti ve otoritenin tesisi incelenecektir.

Anahtar Kelimeler: Meşruiyet, Otorite, Aşkınlık, Meşruiyet Krizi, Otorite Boşluğu.

Jel Kodları: Y90, Z00.

¹Öğr. Gör., Bingöl Üniversitesi, E-posta: hidayetdeger@bingol.edu.tr, ORCID: 0000-0003-4011-3707.

Atıf/Citation

Değer, H. (2024). Otorite meşruiyet ilişkisi bağlamında Türkiye'de Cumhuriyet Dönemi. *Dicle Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi*, 14(27), 491-510.

THE REPUBLICAN PERIOD IN TURKEY IN THE CONTEXT OF THE RELATIONSHIP BETWEEN AUTHORITY AND LEGITIMACY

Abstract

The question of where political power derives its legitimacy from brings us face to face with the question of what authority is. Political legitimacy, which was mostly based on transcendental elements such as religion in the pre-modern period, was replaced by the people-nation in the modern period. The replacement of the transcendent normative foundations of the state initiated by Machiavelli with the immanent, the anthropocentricity of humanism, the enlightenment's putting reason and science, and thus the more concrete and worldly at the centre, can of course be presented as the basic parameters of the change in legitimacy and authority. As a matter of fact, revolutions and subsequently nation states can be seen as the embodiment of this change. However, the fact that legitimacy is also based on the governed corresponds to a self-evaluated understanding of authority. This situation constitutes the basic thesis of the debate on the authority vacuum in the modern state. Theses in the context of democracy, such as the representative nature of democracy and the continuing distinction between the ruler and the ruled, and Marxist theses that problematise the authority and the state itself are reminiscent of the crisis of legitimacy. However, the crisis in question here problematises the concentration of legitimacy and authority in the same thing-place. In this context, the study is based on Arendt's thesis on the crisis of the merging of legitimacy and authority in the citizen-nation and that nation-states cannot give up the transcendent in order to overcome the crisis. The article analyses the fate of the legitimacy of the new state and the establishment of authority with the establishment of the Parliament in Turkey.

Keywords: Legitimacy, Authority, Transcendence, Legitimacy Crisis, Authority Vacuum.

Jel Codes: Y90, Z00.

1. GİRİŞ

Meşruiyet ve otorite ilişkisi modern dönemin siyaset, sosyoloji, hukuk başta olmak üzere pek çok akademik disiplinin konusunu oluşturmaktadır. Her iki kavramın gerek ayrı ayrı gerek birlikte kullanımı aynı zamanda önemli ölçüde iktidar ve iktidar ilişkilerini çağrıştırmaktadır. Bununla birlikte farklı disiplinler ya da teorik tasavvurlar ve pratik ölçütler, ilgili kavramları farklı bağlam ya da farklı ilişkisellik içinde ele alabilmişlerdir. Temelde böylesi bir farklılaşma belirsizliğe neden olmaktan ziyade ilgili ilişkide merkez, araç, amaç, normatiflik, olgusalılık gibi bağlamlarda ilgili kavramların hangi saiklerle ele alındığı ile ilgilidir. Burada ise meşruiyet ve otorite ilişkisi ve bu ilişkinin atıf yaptığı iktidar kavramları siyaset felsefesi sınırları içerisinde ele alınacaktır.

İktidarın ya da yönetimin dayandığı ilkeler, değerler, kabuller onun meşruiyetine, bunların sahipliği ise otoriteye işaret etmektedir. Dolayısıyla sözü edilen ilke, değer ve kabuller meşruiyete işaret ederken iktidarın veya yönetimin kendini buraya dayandırması onun otoritesine işaret etmektedir. Öyleyse “meşruiyet, çıplak gücü/iktidarı otoriteye dönüştüren, siyasi itaati alışkanlıklara dayalı bir rutin olmaktan çıkarıp etik/normatif bir gerekçeye mebnî kılan ilke” (Okumuş, 2000, s. 105) tanımı, ilk etapta kullanılabilir. Antik Yunan düşüncesini dışarıda bırakmak kaydıyla modern öncesi dönemde meşruiyet ve otorite ilişkisi bir anlamda

tabii bir durumdur nitekim sorgulanması deşifre edilmesi gereği de elzem değildir çünkü hem olgusal hem normatiftir. Zira meşruiyet ve otorite arasındaki ilişki modern dönemle aynı olmakla birlikte aşkın olan ve tâbi olanın sabitliği, özne ve nesnesinin kim olacağını değiştirmemektedir. Bu bağlamda tartışmayı hızlandıran, deşifre edilmesi önem arz eden esas kısım modern dönemde meşruiyet ve otorite ilişkisidir. Çünkü modern dönem siyaset düşüncesinde, hukuk sisteminde ve yönetim biçimlerinde otorite de meşrutiyet de temelde halka dayandırılmıştır. Böylece otorite ve meşruiyetin farklı içerik ve atıflarına rağmen ikisinin de halka dayandırılması her ne kadar kavramların önemine hanel getirmemiş olsa da Arendt’in ifadesiyle her an krize dönüşebilecek ve yerinin doldurulması gereken bir otorite boşluğuna neden olmuştur. Arendt, bu bağlamda yeni kurulan devletlerin, devrimlerin sözü edilen krizi aşmak için geçmişin meşruiyet anlayışına rücu ettiklerini yani meşruiyet olarak yeniden aşkın olana atıf yaptıklarını ifade eder. Bu çalışmada da Cumhuriyetin kuruluşunda otorite ve meşruiyet tasavvurlarına ve ikisinin vatandaşta toplanmasının yarattığı kriz karşısında, aşkın olana nasıl müracaat ettikleri anlaşılmaya çalışılacaktır.

2. OTORİTE

Otorite ve meşruiyet kavramlarını birbirinden bağımsız ele almak günümüzde belli bir çabayı gerekli kılmaktadır. Zira ilgili kavramların gerek iktidar dolayımında ifade ettiği anlam ve değer repertuarı gerek müstakil tanımları birbirlerine atıf yapılarak, birbiri ile ilişkisi ortaya konarak açıklanmaya çalışılmaktadır. Örneğin Heywood, otoriteyi meşru iktidar olarak tanımlayarak, “iktidar, başkalarının davranışlarını etkileme gücü iken, otorite bunu yapma hakkıdır. Dolayısıyla otorite herhangi bir şekilde zorlama veya manipülasyondan ziyade, kabül edilmiş bir itaat ödevine dayanır. Bu anlamda otorite meşruluk veya haklılıkla örtülü iktidardır” (Heywood, 2014, s. 24) demektedir. Bal, Batı literatüründe otoritenin tarihsel seyirde değişen, dönüşen anlam dünyasını şu şekilde takip etmiştir:

Kavramın ortaya çıktığı Batı dünyasında “authority” kelimesi, ve aynı kökten gelen “author” (yaratıcı yazar), “authentic” (otantik, sahih, aslına uygun), “authorative” (otoriteye dayalı, otoriteye dayalı bir kaynaktan gelen) ve “authorize” (belli bir erkin havale veya devr edilmesi) gibi kelimelerin kendi zaman ve toplumsal şartlarına has uzun ve karmaşık bir geçmişleri vardır. Ancak şu nokta çok açıktır ki, bu kelime dizisi kullanılırken ifade edilmek istenen şey, başkalarının belli bir davranış ya da inancına yönelik kendine özgü bir istem türünün dayatılması ya da inkâr edilmesiydi. Bu açıdan amentülerin, öğretilerin, görüşlerin ve kutsal metinlerin belli oranlarda otorite içerdiği söylenebilir (Bal, 2014, s. 249).

Otorite ve meşruiyet arasındaki kopması güç ilişki durumu Sennett’in otoritenin ancak somut nesnelere dayandırılan; anlam bulma, yorumlama özelliği ile tarif edilebilir. Ona göre, “iktidar koşullarını yorumlama, bir güç imgesi tanımlamak suretiyle denetim ve nüfuz

koşullarına bir anlam verme çabası” (Sennett, 2005, s. 27) olarak otorite, güce atıf yapsa da somut ve istikrarlı bir güçten bahsetmek gerekmektedir. Weber, otorite tiplerine geniş yer vermekle birlikte otoriteye daha çok başka kavramları değerlendirirken kurduğu ilişki ağı neticesinde yer vermiş: egemenlerin sahip olduğu meşru güç kullanma tekeline itaat etmeleri olarak tanımlamıştır (Weber, 2004, s.133). Weber’in otorite tipolojilerinde sadece hukuksal değil aynı zamanda geleneksel ve karizmatik otoriteye yer vermesi otoriteyi sadece hukuksal değil aynı zamanda toplumsal düzlemde ele aldığını ve nitekim istikrarının sadece güç ile değil beraberinde rıza ile sağlanabileceğini göstermektedir. Otorite, politik olanı aşacak biçimde kullanılacaksa eğer failin, maruz kalanlar üzerindeki eylemde bulunma olasılığıdır ancak bu eylem biçimi maruz kalanlarca arzu edildiği takdirde tersine döndürülebilir nitelikte olmalıdır (Kojevê, 2014, s. 41-42). Arendt, modern zamanlarda otorite boşluğuna dikkat çektiğinden kavramın ifade ettiği anlam için Antik Yunan’a müracaat eder. Arendt, otoritenin güç, iktidar, şiddet ile aynı anlamda kullanılmasını eleştirerek bu durumun özellikle modern dönemde otorite ve şiddetin aynı anlamda kullanılmasına neden olduğunu belirtir (Arendt, 1969, s. 43-44). Otorite, çelişkili bir biçimde hem zorlamayı hem de iknayı uhdesinde barındırmaktadır. “Emreden ve itaat eden arasındaki otoriter ilişki ne ortak akla ne de emredenin gücüne dayanır; ortak noktaları, her ikisinin de haklılığını ve meşruiyetini kabul ettiği ve her ikisinin de önceden belirlenmiş sabit bir yere sahip olduğu hiyerarşinin kendisidir” (Arendt, 1958, s.2).

Arendt’e göre otorite kavramının kökenlerinin bir boyutu, Antik Yunan’da Platon’un ilk defa iç meselelerde ikna, dış ilişkilerde gücün hakim olduğu anlayıştan, iç meselelere gücü de dahil etmeye çabalamasıyla oluşmuştur (Arendt, 1958, s.2). Hagel ise Antik Yunan’da özellikle Platon’da otorite ile karşılanabilecek politik düşüncenin, erdemli bilge kralda bulunulabileceğini ancak kavramın asıl karşılığının Roma’da oluştuğunu belirtmektedir. Roma’nın kuruluşuna kutsallık atfedilmiş ve siyasetin temel fonksiyonu da kutsal Roma’yı korumak ve devamlılığını sağlamak olarak kabul edilmiştir. Bu bağlamda otoritenin kaynağı Roma’nın kuruluşu, onun tecessüm eden hali de yaşayan senatörler olmaktadır (Hagel aktaran Bal, 2004, s. 250-251). Bu bağlamda otoritenin bir anlamda terazinin ilgili kefelerinin birbirine ağır basmayacağı şekilde güç ve rızadan oluştuğu hususunda bir konsensüsten bahsetmek mümkündür. Bu anlayış en azından Arendt’in işaret ettiği gibi modern öncesi durumda eşitliğin değil hiyerarşinin normal, tabii addedildiği düşünsel, siyasal ve toplumsal mecrada sabittir ve daha önemlisi meşrudur.

Modern devlet tasavvurunun temellerini oluşturan sözleşme mantığından farklı olarak fail olana otoriteyi tabi olanlar bahşetmemekte ancak bu ilişkiyi tasdik etmekte, bir anlamda Bourdieu’nun ifadesiyle oyuna dahil olmaktadır. Nitekim oyuna dahil olmak rıza ile olmakta, Arendt’in kullandığı anlamıyla otorite “gönüllü kulluk”tan da farklılık arz etmektedir. Zira gönüllü kullukta yönetilenlerin itaat tutkusu(istemi), yönetilenlerin ve yönetenlerin voluntarizminden daha temel bir fonksiyonu icra eder (De La Boetie, 2011, s. 50-60). Dahası gönüllü kullukta yöneten ile yönetilenler ya da fail ile maruz kalanlar arasındaki rabıtaya iştirak etmede ikinci grupta yer alanlar bir misyona, ortak amaca dahil olma gibi bir motivasyona sahip değildirler. Ancak Arendt’in işaret ettiği ve nitekim boşluğu kriz yaratma potansiyeline sahip olan otorite, hiyerarşi barındırmakla birlikte Antik Yunan’da ulvi değerler, en üstün iyilik ya da skolastik çağda aşkın olanın yeryüzünde hakimiyetinin ifadesi olan düzenin, sistemin devamlılığında ikinci gruptakiler de paylarına düşen rollerini icra ederek bu ilişkiye dahil olurlar. Arendt’in sıkı bir cumhuriyetçi olması dolayısıyla abartma eğilimi içinde olduğu bu yaklaşım sıkça eleştiri almıştır. Nitekim neredeyse kusursuzluk addettiği bu düzen içinde kölelerin, kadınların yer almaması en görünür kusurlardan bazılarıdır. Yanı sıra modern devletin dayandığı sözleşmecî tasavvurda da devletin varlığı ve devamlılığında halka, asli ve kurucu unsur olarak vatandaşlık rolü biçilmiştir. Yine vatandaşlığın, gerek Antik Yunan’daki sınırlı sayıda kişinin vatandaşlığından gerek skolastik çağın daha edilgen halkından ya da tebaasından niceliksel ve niteliksel anlamda daha etkin olduğu söylenmelidir.

Bu eksikliklere rağmen modern dönemin otorite boşluğu olarak ifade bulan şeyi de bir anlamda halkın, vatandaşların ve devletin değişen rollerinin dayandığı anlayıştan ileri gelmektedir. Şöyle ki: ulus devletlerin başlangıcı kabul edilen Fransız Devriminde

halkın yüceltilmesi, yasa ve iktidarı aynı kaynaktan türetme girişiminin kaçınılmaz sonucuyduç Mutlak krallığın “kutsal haklar”a dayandığı iddiası, laik hükümdarlığı da evrenin hem kadir-i mutlağı hem de kanun yapıcısı olan bir Tanrı, yani İstenci Yasa olan Tanrı görünümüne sokmuştu. Rousseau’nun ya da Robespierre’in “genel istenci” hala, bir yasa üretmek için bunu istemesi yeterli olan bu kutsal İstençti (Arendt, 2012, s. 246).

Yanı sıra “yeni bir anayasal düzen kurmak için bir araya gelenlerin kendileri anayasal değillerdir, yani giriştikleri şeyi yapmak için hiçbir otoriteleri yoktu” (Arendt, 2012, s. 247). Dolayısıyla şey esasında meşruiyet olan kutsalın (Tanrı)yerine vatandaş, halkın aynı kutsal formula ikame edilmesiydi. Arendt’in tartışmaya açtığı ikinci ve daha önemli tema ise burada görünürde bir otorite var iken bunun gerçekten bir otorite mi olduğudur. Çünkü hem yönetilenler otorite ise nasıl yönetiliyorlar hem de kurucu iktidar ya da devrimciler yeni

otorite-meşruiyet tanımlaması yaptıklarında kendilerinin otoriteleri yoktur. Buradaki boşluk potansiyeli tipik bir kurucu iktidarın eski düzeni yıkıp yenisini ortaya koyma iradesi değildir. Aksine dayanılan değer, ilkelerle ilişkilidir zira modern dönem devletinin dayanağı, gücü, yüce olanı yani otoritesi ulus-halktır ancak yönetilen de odur.

3. MEŞRUIYET

Meşruiyet, adil ve kabul edilebilir bir gerçeklik, (<https://www.oxfordlearnersdictionaries.com/definition/english/legitimacy?q=legitimacy> [Erişim Tarihi: 14.06.2023]) günümüzde ise daha çok yasallık, geçerlilik anlamında kullanılmaktadır. Modern dönemde hukuka, yasaya vurgusu ile tanımlanması hukukun öteki toplumsal normlara kıyasla uzlaşmış, müeyyide sahibi en önemli norm olması ile açıklanabilmektedir. Bununla birlikte yasallığı karşılayan legitimize kavramından farklı olarak siyasi iktidara saygı veya itaat duyulması (Heywood, 2012, s. 49) anlamında meşruiyet, iktidarın uygunluğu, kabul edilebilirliği anlamına gelmektedir.

Meşruiyet kavramı genellikle yönetme hakkına atıf yaptığından, insanların neden yönetime itaat etmesi ya da saygı göstermesi gerektiği sorusu önem arz etmektedir. Bu bağlamda güç ya da şiddetin öne çıktığı kabul edilmektedir. Bununla birlikte meşruiyet söz konusu olduğunda yönetenlerin icbar hakkına sahip olmasına duyulan inanç yönetme hakkını açıklamak için daha iyi bir zemin sunmaktadır. Zira sadece yalın bir yönetme kabiliyeti söz konusu olduğunda güç temerküzü eksenli bir tasvir yeterli olabilirdi. Bu bağlamda Claessen'in ifadesiyle meşruiyet inancı:

Swartz bir hükümetin "yasallık derecesi" dediği şeyden söz etmekten hoşlanır; bununla, her bir hükümetin, yasaların ve buyrukların kabul edilebilir nitelikte olduklarına, herkesin her zaman inanmayabileceği gerçeğinden doğan soruna, bir yolunu bulup, bir çözüm bulmak zorunda olduğunu söylemek ister. Gerçekten, herkesin her zaman böyle bir inanca sahip olduğu durumlar genel değil enderdir...genellikle ideolojik inanç ve ikna üzerine dayandırılır. Devletin erki genellikle, nüfusun çoğunluğu tarafından tanınıp kabullenilirse de, devletin yöneticileri ona ideolojik bir destek sağlama işini örgütlendirme zorunda kalacaklardır ve onu [uygulamada] genellikle kendi amaçları yönünde oynayarak kullanacaklardır (Claessen, 1988, s. 23).

Weber de meşruiyeti toplumsal inanç ile irtibatlandırarak, “bütün iktidarların kendilerini dayandırdıkları bir jüstifiye alan içerisinde toplumsal tasdik arayışı” (Weber, 1968 aktaran Çetin, 2003, s. 77) olarak tanımlamıştır. Dolayısıyla Weber'in tipolojilerinden yararlanarak yasallığa, geleneğe ya da karizmaya dayandırılrsa dahi meşruiyet bu dayanaklara yapılan atıf, yüklenen anlam ve değer ile ilgilidir. Duverger bu durumu eşit olmayan gruplar arasındaki etki ilişkisi ile ifade etmektedir. Etki, mahiyeti itibari ile grupların norm ve değerlerine uygun

ise bunun meşru olduğu kabul edilir (Duverger, 1988, s. 28. s. 154). Duverger de gücü bu konuda tamamen sistem dışına itmez bilakis etkiyi değer ve norm sistemine uygunluk ve gücün toplamı olarak ele alır. Bununla birlikte bir iktidarın meşruluğu yönetilenlerin çoğunluğu tarafından meşru olarak görülüyorsa onun meşruiyetinden bahsedilebilir aksi takdirde: “Meşru olmayan bir iktidar, iktidar olmaktan çıkar; güçten başka bir şey değildir artık; ve o da ancak kendisine boyun eğilmesini sağlayabildiği sürece vardır” (Duverger, 1988, s. 194). Berger ve Luckmann da meşruiyeti anlam ve kabul edilmiş değerler ile ilişkilendirirler. Bireyler, toplumun genel kabullerine, şeylere atfettikleri anlamlara, yalnız kalma korkusundan ya da anomik olmaktan kurtulmak için uyum sağlarlar. Bu sayede sosyal nesnelere dönüşerek sembolik evren içinde yer alırlar ve türlü risklere karşı kalkan edinirler. İşte bu sembolik evren meşruiyet dairesidir. “Sembolik evren, kurumsal düzenin koruyucu yapılarına nihaî bir meşruiyet bahşetmek suretiyle, çözümsüz bir dehşete düşmekten bireyi kurtarır” (Berger & Luckmann, 1991, s. 120) ancak aynı durum sembolik evren için de geçerlidir nitekim sembolik evrenin dışında yani sistem dışı kalanların niceliği ve niteliğinin artması da sembolik evrenin meşruiyetini sorgulamaya açabilmektedir (Berger & Luckmann, 1991, s. 120-121). Dolayısıyla meşruiyet bir toplumdaki düşünce ve eylemlerin dayandığı haklı köken olarak ifade bulmaktadır. Bu haklı kökenin gerekçelendirmesi ise hukuk, ahlak, din, tabii olan gibi türlü fenomenler aracılığıyla sağlanmaktadır (Çetin, 2003, s. 66-67).

Siyaset felsefesinde meşruiyetin geniş bir yelpazeyle söylenecek olunursa ne olduğundan çok neyin meşru olduğu daha fazla yer teşkil etmektedir. Dolayısıyla bir anlamda nitelediği kavramı, durumu bir statüye eriştirebilecek sıfat işlevi sürdüğü söylenebilir. Nitekim otorite kavramında da dikkat edileceği üzere otoritenin devamlılığı, uygunluğu meşruiyet koşuluna dayandırılmaktadır. Bu durum meşruiyetin modern dönemde tanımında da görüleceği üzere üstlendiği pozisyonla ilgilidir ve bu pozisyon çoğunlukla şiddet ya da aynı zamanda şiddet sahibi öteki fenomenlerin yerine ikame edilebilecek bir fenomen arayışının sonucudur. Nitekim 16. Yüzyıldan öncesine bakıldığında “şiddet kavramı, din ve ideoloji gibi üst kategoriler içinde değerlendirilmekte ve buna bağlı olarak “doğal” bir fenomen gibi algılanmaktaydı. Ancak Avrupa’da yaşanan Yüzyıl Savaşları’nın etkisiyle, şiddet alanlarının daraltılması ve şiddet araçlarının kontrolü konusunda yeni bir bilincin geliştiği söylenebilir” (Akkanat, 2011, s. 17-18). Bu bağlamda Hobbes ile başlatılan ortak yaşam tasavvurunun toplum sözleşmesine dayandırıldığı bir güzergaha evrildiği gözlemlenebilir. O halde bu bakış açısının sonucunda şöyle bir tasvire ulaşmak mümkün olacaktır: tabii ve normatif olanın meşru addedildiği yaşam teorisinden:

politik iktidarın seküler şekilde haklılaştırılmasına yönelik düşüncelerin hızlı bir şekilde yayılması ve sözleşme teorilerinin etkisiyle kavram aşamalı olarak demokratikleşmiş ve “egemenlik, iktidarın tek meşru kaynağı olan halka aittir” şeklindeki halk egemenliği düşüncesiyle eşleşmiştir. Mutlak monarşi yanlıları ile meşruti monarşi yanlıları arasında, Fransa’da Bourbon Hanedanı’nın yeniden tahta geçmesi üzerine yaşanan “legitimist” tartışmaları sonucunda kavram politik söylemin ana mecrası içine girmiştir (Öztürk & Ok, 2017, s. 273).

Yani doğal, sabit kabul edilen fenomenlerin meşruiyetinden farklı bir meşruiyet anlayışına geçilmiştir. Nitekim meşruiyetin, tartışma alanlarını belirleyici olması yani bir şeyin meşru olup olmadığının sorgulanması yeni anlayışın düşünce evrenine aittir.

4. OTORİTE VE MEŞRUIYET İLİŞKİSİ

Otorite ve meşruiyet, birbirine sıkıca bağlı iki kavram olarak neredeyse anlam dünyalarını birbirleri ile oluşturabilmektedir. Nitekim bir şeyin meşruiyetinden bahsedebilmek onun güç ya da ikna kapasitesine sahip ve bu haizliği sayesinde kendisine itaat edenleri olmasını elzem kılmaktadır ki bu da otoritedir. Benzer bir formülasyonla ele alınırsa bir otoritenin varlığı her zaman meşruiyete dayandığını göstermeyebilir. Güç ya da şiddet ile de otorite tesis edebilir. Ancak otorite kavramı olarak dayanak imgesi ile de yüklü olduğundan esasında sadece güce, zora dayanması beraberinde bir anlam karmaşasını ve belirsizliği getirir. Zira devamlılığı, geleceği müphem, varlığı şaibe taşır bu durumda. Otoritesini sadece güç ile tahkim etmesi en azından modern dönem ile birlikte meşruiyet krizine yol açan etkenlerden biridir.

Modern dönem öncesinde de otoritenin sadece baskı ve zora dayalı olacağına yönelik bir yargı, kabul yoktur. Bununla birlikte şiddet ya da güç, din, inanç, tabii olan gibi bir fenomen olduğundan, kabul gördüğü takdirde anlam karmaşası ve belirsizliği modern döneme göre daha azdır. Modern dönemde bunun yerini devlet tanımında kullanılan meşru şiddet almıştır. Yanı sıra modern dönemin meşru şiddeti de tekeldir, bununla birlikte kullanım sahası sınırlıdır, hukukla belirlenmiştir. Dolayısıyla meşruiyet-otorite ilişkisini şiddet bağlamında değerlendirmeye devam edecek olursak; modern dönemle birlikte “meşru ve gayri meşru biçimlerin tanımı, herkesin kendi kararına varmakta özgür olduğu bir görüş meselesi haline gelir. Bundan böyle, bunları uygulayacak kişi sayısı kadar meşru şiddet biçimi vardır; Bir ilke olarak meşruiyet artık mevcut değildir.” (Girard, 1989, s. 24). Ancak meşru şiddet de artık koşulludur yani hem iknayı, rızayı barındırmalı hem sınırlı olmalıdır. Nitekim modern dönemde şiddetin var olmasına, kullanılmasına rağmen negatif bir imge ile yüklü olması bu gerçeklikle açıklanabilir. Dolayısıyla şiddet yeniden üretilerek farklı bir siyasal, toplumsal ve düşünsel gerçekliğe uydurulmuş denebilir. Doğal olanın verili kabul edildiği simgesel düşüncede şiddet, kendisine inanç duyularak meşrulaşabilirken; modern dönemin simgesel

düşünce evreninde şiddet ancak rızayla birlikte ve sınırlı haliyle meşrudur (Girard, 1989, s. 233-234).

Modern öncesi dönemin verili olanı sorgulamayan düzeni elbette hiyerarşiye dayalı bir sistemdir. Bu sistemde kozmosun belli bir amaca hizmet ettiği ve her varlığın da bu amaçlılık içinde kendisine tayin edilen rolü üstleneceği varsayılmaktaydı. “Sosyal ve siyasi düzen ise kozmosun bir yansıması idi ...Erdem, talep, ihtiyaç, güdü ve arzular söz konusu olduğunda da doğru-yanlış ve iyi-kötü ayrımlarında tebellür eden bir hiyerarşinin korunması gerektiği düşünülürdü. Bu inanç sistematığının moderniteye giden süreçte aşınması, meşruiyet meselesinin” (Connolly aktaran Okumuş, 2000, s. 107) ortaya çıkmasına daha doğru bir ifadeyle meşruiyetin bir mesele olmasına neden olmuştur.

Habermas da meşruiyeti inanç, değerler bağlamında kabul ederek daha çok meşruiyet krizine odaklanır. Bununla birlikte Habermas, Weber’in meşru otorite kavramına dayanarak “bir tahakkümü geçerli kılmanın nihai zemini” olarak meşruiyet ifadesini kullanmaktadır (Habermas, 1988, s. 96). Bu ifade meşruiyet ve otorite arasındaki ilişkiyi çözümlemede önemli bir basamak sunmaktadır. Daha önce de ifade edildiği üzere meşruiyet bu bağlamda, erk sahibine statü ihdas ederek, onu asimetrik ilişkide hak sahibi kılmaktadır. Dolayısıyla duyulan inanç ve değerler dünyasının yarattığı anlam, rızayı işaret eder. Nitekim otoritedeki rıza vurgusu da modern dönem ile birlikte elbette artmıştır. Machiavelli ile başlatılan, yönetenin meşruiyetini aşkın olana dayandırmayı reddeden anlayış Bodin’in egemenlik anlayışı ve akabindeki sözleşmecî teoriler ile birlikte yerini bireyin siyasi özne olduğu düzene bırakmıştır. Böylece otoritedeki rızanın mahiyeti farklılaşmıştır. Siyasal arenada aşkınlıktan sekülerliğe geçiş Machiavelli ile başlamış olsa da Machiavelli’de eski dönemin yöneten yönetilen ayrımından farklılaşma söz konusu değildir. “Sınırsız bir siyasi güçle özdeşleşen hükümdar ve bu güçten pay istemeyen halk... arasındaki eşitsiz güç ilişkisi” (Akal, 2016, s. 63) devamlılığı görülecektir. Bodin’deki egemenin bölünmezliği ve sürekliliği ise henüz devamlılık arz eden aşkın ve seküler yönetim anlayışındaki kopuşa işaret etmektedir (Akal, 2016, s. 65). Ulus devlete doğru giden bu süreçte burjuvazi başta olmak üzere toplumsal, sivil aktörlerin önemli rol oynamaları Bodin’deki egemenlik anlayışının da daha çok halka mal edilmesini sağlamıştır. Bununla birlikte “Hobbes’dan Kelsen’e, Suárez’dan Schmitt’e” bazı düşünürler ise egemenden kastın mutlakiyete atıf yaparak hükümdarın üstün gücünü nitelediği görüşündedir (Maravall, 1986 aktaran Akal, 2016, s. 326). Örneğin Schmitt; halkın ortak tasavvurlarının, inançlarının siyasala dönüşmeden anlam kazanamayacağını belirtir, siyasi birliğin tecessüm etmiş hali olarak devleti (Schmitt, 2014, s. 49) de egemen ile

özdeşleştirmektedir. Hobbesyen yaklaşımın en önemli teorisyeni sayılabilen Schmitt'in temsili liberal demokrasiye birçok bağlamda eleştirisi bulunmaktadır ancak bunlar çalışmanın kapsamını aşacağından sadece istisna haline değinmekle sınırlanacaktır. Schmitt egemenin gerçekte kim olduğunun anlaşılması için savaş hali, olağanüstü, kural dışı yani istisnayı kimin belirlediğine bakmak gerektiğini işaret eder. O halde Schmitt'in anlayışında otoritenin şiddet boyutu rızadan üstün gelmektedir.

Dolayısıyla egemenin halk-ulus olması anlayışı tamamen egemenliği halka dayandıran bir görüş üzerinde izlememiştir. Ancak yukarıda değinilen anlayışta devlet egemenliği sembolize etse de burada halkın modern öncesi pozisyona itilmesinden ziyade halk-devlet ya da ulus-devlet bütünleşmesi halinde ifade bulduğu söylenebilir. Böylesi bir bütünleşmenin prototiplerinden biri; halk egemenliği şeklinde tezahür eden Rousseau'nun genel irade anlayışıdır. Sancar, modern devletin kuruluşundaki yaklaşımların devlet aklı ve hukuk devleti şeklinde iki başlık altında toplandığını belirtir. Devlet aklı, devletin varlığını vatandaşlar ile meşrulaştırırsa da, vatandaşların, toplumun ortak amaç ve kuruluş ilkeleri devlette tecessüm etmiştir, dolayısıyla temsiliyet, karar mercii yani otorite devlettir. Hukuk devleti ise vatandaşların ortak kararları doğrultusunda yasa ile şekillenen ve yine vatandaşların talepleri doğrultusunda yasalarla şekillenecek olan devlettir (Sancar, 1997, s. 83-84).

Modern devlet; egemenlik, demokrasi, cumhuriyet, meşruiyet, halk, otorite, hukuk gibi kontekslere içkindir. Egemenliğin halka dayandırıldığı meşruiyet zemini takip edildiğinde aşkınlığın, yüce ve ulvi değerlerin ve skolastik çağın gücünün yerine halkın, ulusun ikame edildiği görülecektir. Halkın gücü devrimler örneğinde ifade edilebilir. Bu durum elbette rasyonalizasyon, aydınlanma, birey merkezli anlayışın bir sonucudur. Yani kozmos değil insan merkezli hayat anlayışı modern dönemin temel bileşenlerindedir. Bunun yansıması siyasal arenada da kendini göstermiş, nitekim yönetimlerin meşruiyetini halktan alması bunun sonucunda gerçekleşmiştir. Meşruiyetin halka, vatandaşlara dayanmasının otorite anlayışı üzerindeki dönüştürücü etkisi ise otoritenin rıza boyutuna yüklenen geniş inanç ve anlamdır. Nitekim meşruiyetin daha çok inanç ve değerlerle oluşturulan anlam dünyası ile ilgili olduğu belirtilmişti. Dolayısıyla yönetici olarak otorite, rızayı alan anlamını yüklenmiş olmaktadır. Şiddet hala otoriteye içkin olsa da şiddet de güç sahibi erkin şiddeti değil, kamu gücü olarak formüle edilmiştir. Arendt'in otorite boşluğuna sebep olduğunu söylediği düzlem tam da burasıdır. Yöneten halktır yönetilen de halktır, otorite halktır meşruiyet de halka dayanır. Bu bağlamda tartışmayı derinleştirmek elbette mümkündür, zira tek yaklaşım bu değildir. Ancak

bu çalışma Hannah Arendt’in modern devlette halkın hem otorite hem meşruiyet olarak vuku bulması ve bunun bir otorite kaybı olması tespitini izlenice kabul etmektedir.

Hannah Arendt, otorite konusuna başta “What is the Authority” ve “Devrim Üzerine” çalışmaları olmak üzere yoğunlaşmıştır. Arendt, otoritenin şiddet ile özdeşleştirilmesine karşı çıktığı gibi otoritenin eşitler arası bir ilişki olduğunu da düşünmez. Otoriteyi, rıza ve ikna gerektirmeden, itaat edilmesi sorgulanmadan kabul edilen bir ilişki temeline oturtur. Otorite, iktidar da değildir ancak iktidarın kurumsallaşmış halidir ona göre (Arendt, 1969, s. 45). Modern dönemde otorite boşluğu fikrine kamusal alanın çöküşü, siyaset biliminin yerini “ulusal ekonomi veya kolektif ev idaresi”nin alması eşlik etmektedir (Arendt, 1994, s. 65). Dolayısıyla toplumsal, siyasal ve düşünsel değişimlerin sonucunda eskinin yerine ikame edilen farklı olgular, yapılar yer almıştır. Ancak buradaki değişim Arendt’in, Sieyes ve Rousseau’nun sınırlandırılmayan ve yasadan üstün halk egemenliğine yönelik yaptığı “egemenliği kraldan alıp ulusa vermek”ten başka bir şey olmadığı (Arendt, 2012, s. 207) eleştirisinden de farklıdır. Çünkü kurumsal ya da aktörlerin rol değişiminden ziyade yapısal bir değişimdir otorite boşluğu; öncelikle din ve geleneğin yitirilişinin de dahil olduğu hiyerarşinin (Arendt, 1958, s. 2) yitirilişidir. Bir diğeri ise halkın hem otorite olması hem meşruiyet dayanağı olmasıdır. Dolayısıyla yönetenin de yönetilenin de aynı olması bir tarafa, bir tarafın skolastik çağın aşkınlığı ya da Antik Yunan’daki yasa koyucunun siyaset öncesi olması (Arendt, 2012, s. 251) otorite olmalarını sağlıyordu. Arendt’e göre bu otorite boşluğu modern devletin kuruluşunda hatta aydınlanmacılar tarafından da fark ediliyordu. Nitekim Voltaire’nin Tanrı olmasaydı bile onu icat etmek gerekirdi sözü bu bağlamda değerlendirilebilir. Bu anlamda Arendt, Montesquieu’da dahi bir kutsal dayanak arayışı olduğunu ki uzun süre Batı’da laik temellerin atılmadığını ifade eder. Benzer şekilde ne Fransız Devrimi ne Amerikan Devrimi’nde kutsalın izleri tamamen silinmemişti. Dahası Tanrıya atıf görülür ancak bunun sebebi “dini iştiyaklar değil insani meselelere ait laik alandaki büyük risklere ilişkin siyasal kaygılardı” (Arendt, 2012, s. 257).

5. TÜRKİYE’DE CUMHURİYETİN KURULUŞUNDA OTORİTE MEŞRUIYET İLİŞKİSİ

Tüm ulus devletlerde olduğu gibi Türkiye’de de yeni devletin kuruluşu halk, ulus, milli mücadele kavramlarına dayandırılmıştır. Özellikle milli mücadele direkt kurucu iktidara atıf yaptığından halkın kendi iradesi ve kendi gücü ile kendini var etme süreci ve sonucu olarak telakki edilir. Milli mücadele, bireylerin siyasal özne olarak irade ve güçlerini bir araya getirmeleri yani siyasal toplum halini almaları ile mümkün olmaktadır. Bununla birlikte

bireylerin siyasal özne olmaları, öyle kabul edilmeleri devrimlerden, milli mücadeleden önce olmak durumundadır. Nitekim Türkiye'nin modernleşme tarihi kurumsal ve fikri dayanakları ile birlikte Osmanlı döneminde başlamıştır. Son merhale olarak görülebilecek II. Meşrutiyet ile birlikte Kanuni Esasi'de vatandaşlık hakları yer almaktaydı. Ancak Arendt'in sözünü ettiği otorite boşluğu daha ziyade ulus devlet formu ile gün yüzüne çıkmaktadır. Bu bağlamda ilgileneceğimiz kısım daha ziyade Cumhuriyet dönemi olmalıdır.

Bununla birlikte Osmanlı'daki mevcut meşruiyet zemininden Cumhuriyet dönemi meşruiyetine geçişteki meşruiyet ve otorite izi tespit edilmelidir. Modern öncesi dönemde siyasal anlamda otoritenin ve meşruiyetin ayrı şeyler olduğu, yönetenin otorite olarak meşruiyete dayandığında bir anlamda onun temsilcisi olarak kabul edildiği belirtilmişti. Bu bağlamda skolastik çağda meşruiyet alanı olarak özellikle dinin öne çıktığı yaygın bir kabuldür. Batı'da böyle olmasının yanı sıra Osmanlı için de böyle kabul edilmesi için güçlü dayanaklar bulunmaktadır. Öncelikle Yavuz Sultan Selim ile birlikte sultanın aynı zamanda halife olması bu tezi güçlendirmektedir. Bununla birlikte İslami referansı kesinlikle olan din-ü devlet anlayışı, nizam-ı alemci Adalet Çemberi (Dairesi) ve mirasçısı olduğu Roma ve Türk devlet geleneklerinin etkisiyle özgün bir meşruiyet zeminine sahip olduğu söylenebilir. Din ü devlet anlayışında dinin korunması için güçlü bir devlet anlayışı gerekli iken, nizam-ı alemcilik toplumda esas olan düzenin devamlılığının sağlanmasıdır. Meşruiyetin dayanakları din ve gelenekle olmakta, padişahıta tecessüm etmektedir. Ancak merkezdeki bürokratlar ve yerel eşraf dahil "merkez" düzenin sağlanmasında rol oynarlar (Mardin, 1990, s. 178-180). Adalet Çemberi (Dairesi) ise tüm bu meşruiyet zeminini tesis eden sistem için de kullanılmaktadır.

'Adalet Çemberi' diye bilinen ve Osmanlı'da kamu felsefesinin temelini oluşturan görüş, devletin gücü ve bekasını, reayanın refahına ve adalete bağlar. Buna göre, devlet şeriata dayanarak reayayı koruyacak; reaya daha fazla zenginlik üretecek, böylece devlet daha çok asker toplayıp, daha iyi koruyacak... biçimsel olarak temel meşruiyet kaynağını oluşturan İslam, hem devletin iç işleyişini ama daha ağırlıklı olarak devlet/toplum ilişkilerini anlamlandıran normatif bir sistem işlevi görüyordu. Ama İslami meşruiyetin bir form olduğunu, asıl özün Osmanlı'nın geleneksel düzen ve ilişkileri olduğu (Özkazanç, 1998, s. 154).

Söylenilmektedir. Dolayısıyla daha önce sözü edilen modern öncesi toplumlarda meşruiyetin din, gelenek gibi olgulara duyulan inanç ile tesis edildiği Osmanlı için de söz konusudur. Her toplumda ilgili olgulardan önem arz edenler eşliğinde meşruiyet tesis edilebilmektedir, dolayısıyla form olarak aynı tanım içerisine dahil olabilmekte ancak hangi

olguların, unsurların önem arz ettiği, kullanıldığı toplumsal ve siyasal uygunluk içerisinde olmaktadır.

Cumhuriyet dönemi için de benzer ifadeler kullanılabilir. Nitekim ulus devlet tecrübesi meşruiyetin vatandaşa dayandırıldığı, teorik düzlemde bireyin siyasal özne oluşunun kabul edildiği bir evredir. Modern dönemde sosyalizm, faşizm gibi ideolojilere sahip devletlerde elbette meşruiyet de otorite de farklı bir zeminde ve seyirde inşa ya da tahkim edilmiştir. Ancak Fransız ve Amerikan Devrimleri sonucunda tesis edilen meşruiyetin halka, vatandaşlara dayandırılması, keza temsili olsa dahi otoritenin de halk, vatandaşlar olarak ifade bulması Türkiye dahil dünyanın pek çok ulus devletine ilham olmuş, anayasalarına, kuruluş ilkelerine ve metinlerine yansımıştır. Türkiye dahil bu ülkelerde bunun saf bir şekilde vücut bulmadığı aşıkardır. Zira devletlerin kuruluşu, ilkelerin belirlenmesi ve anayasaların yapılması başta olmak üzere, ilgili süreçlerde halkın önemli bir kesimi dahil olmadığı gibi kurucu elitler ya da devrimciler karar vericidir. Bununla birlikte demokratikleşme ivmelerine ve demokrasi değerlerini içselleştirme kabiliyetlerine göre değişkenlik arz etmekle birlikte çizilen rota, normlar ve idealler halkın karar verici olması yani otorite olması, halka dayanması yani meşruiyetin halka dayanması fikri üzerine temellendirilmiştir.

Türkiye’de bu bağlamda meşruiyetin temeli gerek TBMM’nin açılışında ve diğer pek çok söylevinde olduğu gibi Atatürk’ün “artık benim için kutsal görev, milli iradeye uymayı her şeyin üzerinde görmektir” (https://www5.tbmm.gov.tr/tarihce/aturk_konusma/1d1yy1.htm (Erişim tarihi:15.07.2023]) sözlerinden gerek Teşkilat-ı Esasiye’de yer alan “hakimiyet bila kaydi şart milletindir” maddesinden anlaşılacağı üzere halk(dönemin ifadesiyle millet) olarak ifade bulmuştur. Nitekim ilerleyen dönemlerde Hilafetin ve Şeriat Mahkemelerinin kaldırılması, Medeni Kanunun kabul edilmesi gibi pek çok adım bunu göstermektedir. Bununla birlikte, “Yeni Devlet ve onun seçkinleri, Osmanlı’da olduğu gibi, içeriği değişmiş olan meşruiyeti tekellerinde tutuyorlar, sivil toplumla pek paylaşmak istemiyorlardı” (Kazancıgil, 2000, s. 150). Dolayısıyla Türkiye’de meşruiyetin değişmiş olması, ulus devlet tecrübesi paralelinde aynılık-benzerlik göstermektedir. Ancak sonraki cümlede, Türk siyasal kültürüne dair pek çok çalışmada olduğu gibi yöneticilerin tek başına karar verdikleri nitekim modernleşmenin de üstten dritilerek yapıldığı yönünde bir tespit de söz konusudur. Bu yaklaşımlar genel olarak iki türde toparlanabilmektedir. Birincisi Türk siyasal kültürünün Osmanlı’dan tevarüs eden haliyle merkez-çevre, yöneten-yönetilen ekseninde yukarıdan aşağıya doğru olduğu yönündeyken; ikincisi Sancar’ın ifade ettiği şekliyle devlet aklı ya da hikmet-i hükümet anlayışıdır. Devlet aklı kavramı etrafında toplanan yaklaşıma göre

Schmittyen tarzda “devleti önceleyen tek varoluşsal kavram politik olandır” (Bezci, 2007, s. 9-10). Dolayısıyla modern Türkiye’nin meşruiyet temeli değişmiş olmakla birlikte devlet aklı, hukuku talileştiren ve politik kararı aslileştiren bir anlayıştır. Bu bağlamda kurucular için meşruiyet halk-vatandaş, otorite ise TBMM’dir denebilir, nitekim TBMM devletle özdeşleştirilmiştir (Heper, 2000, s. 196). Her iki yaklaşımın ortak yönü esasında yönetici kadroların, üstten karar almanın merkezi olmasına vurgudur.

Yukarıda ifade edilenler Türkiye’de meşruiyetin vatandaş-halk olmasına yönelik itirazdan ziyade otoritenin vatandaş-halk olmuş olmasınadır. Nitekim temsili demokrasi başta olmak üzere normatif ve kurumsal düzenlemelerin önemli bir kısmı bunu göstermektedir. Ancak siyasal kültürün devam ettiği ya da yeni laik bir halkçılık meşruiyetinde “devlet” merkezli devlet aklının var olduğu tezleri, karar vericinin, rıza ve ikna ile hüküm koyanın, yani otoritenin, halk-vatandaş olmadığına yönelik eleştirilerdir. Bu eleştiriler esasında başlangıçta Fransız Devrimi için de diğer ulus devletler için de geçerlidir. Genellikle demokratikleşme süreci ile otoritenin de sahiplerine yani vatandaşlara-halka bırakılması gerektiği, muhtelif politikalar, söylemler ile desteklenmiştir. Bu bağlamda Türkiye’de ilerleyen süreçlerde kuvvetler ayrımı, hukuk devleti ilkesi, uluslararası sözleşmeler ve AB üyelik sürecindeki uyumlaştırma politikaları, Anayasa Mahkemesi’nin kuruluşu, ombudsmanlık gibi kurumların oluşturulması dikkat edilirse buna yönelik atılımlardır. Burada elbette sivil toplum, medya gibi yapıların güçlenmesi, düşünce ve ifade hürriyeti, sendikal haklar, grup hakları başta olmak üzere kamusal alanın genişlemesi ve daha önemlisi bunun güvence altında olması ve bunların kamuoyu yaratma bu sayede taleplerin politikalara yansımaya kabiliyeti halkın-vatandaşların otorite olmaklığıyla ilgilidir.

Bunlarla birlikte Arendt’in ifadesine geri dönülecek olunursa otorite ve meşruiyetin ikisinin de halk olmasının yarattığı kriz ve bu krizi aşmada özellikle ulus devletlerin ilk dönemlerinde aşkın olandan da tamamen vazgeçilmemesidir. Bu bağlamda Türkiye’de de hilafetin, Şer-i mahkemelerin kaldırılmasına müteakip Diyanet İşleri Başkanlığı’nın kurulmasını, askerlikte şehitlik kavramının kullanılmasını örnek göstermek mümkündür. Türkiye’de bunun nedeni tam olarak otorite-meşruiyetin aynı yerde-şeyde tanımlanması mıdır yoksa henüz anlam dünyası aşkınlıkla dolu bir toplumda meşruiyetin hala halk değil, din, gelenek olması mıdır sorusu anlamlıdır. Bu meyanda hem otoritenin halk-vatandaş değil, TBMM olduğu hem de meşruiyetin hala din, gelenek olduğu ifade edilebilir. Ancak meşruiyetin din, gelenek olması elbette kurucu elitler nezdinde değil, özellikle Osmanlı’nın son döneminde artan bir şekilde nüfusun Müslüman, Türk olmasının etkisiyle halk düzeyindedir. Ağaoğlu, eski düzendeki

yöneticiler ile halk arasındaki menfaat çatışmasının halk lehine evrilmesinde devletin Fransızların yaptığını yaparak “kendisi yeni bir tezadın zuhuruna sebep oldu, halka dayanarak derebeyleri bertaraf eden mutlakiyet bu kere de tasallutunu(egemenliğini) halk üzerine teşmil etti(genişletti)”ğini (Ağaoğlu, 2021, s. 35) ifade etmektedir. Neticede meşruiyetin de otoritenin de ilk dönemlerde halk-vatandaş olduğuna dönük haklı şerhler, itirazlar mevcuttur. Bununla birlikte ulus devlet felsefesi bütüncül bir şekilde ele alındığında ve bu bağlamda demokratikleşme idealinde otorite-meşruiyet olgularının ikisinin de halka-vatandaşa dayandırıldığı rahatlıkla görülmektedir.

TBMM’nin kuruluşu ve sonrasında yine Cumhuriyet’in ilk dönemlerinde otoritenin kim, meşruiyetin dayanağı noktasında birbirini dışlayan söylem ve eylemlerle karşılaşılabilir. Modernizmin ve ulus devlete giden düşünsel, fikirsel tecrübenin daha çok transfer edilerek alınmasından kaynaklanan kafa karışıklığı ilk nedenini oluştururken bir diğer neden, yeni devletin kuruluş sürecine desteğin sağlanması için pragmatik, anlık söylemlere duyulan ihtiyaçtır. Bu bağlamda örneğin 1922’de saltanatın kaldırılmasından sonra 1924’te hilafetin kaldırılması, bunu ikame edecek şekilde devletin dini İslam’dır ibaresinin 1924 Anayasası’na eklenmesi akabinde 1928’de bu ibarenin kaldırıldıktan sonra 1937’de laiklik ilkesinin getirilmesi süreci meşruiyet-otorite bağlamında değerlendirilebilir (Karpat, 2021, s. 264-272). Burada kurucu aktörlerin otoritelerini güçlendirmek ya da kurmak için ilk etapta tamamen geleneksel meşruiyete müracaat ettikleri görülebilir. Sürecin din-siyaset-toplum bağlamı bir tarafa otorite-meşruiyet kavramlarının her biri ve birbiri ile ilişkisi açısından önem arz etmektedir. Zira rol model alınan muasır medeniyetin normatif düzlemi, otoritenin rıza boyutunu öne çıkarmaktadır ki; bu da halk-vatandaşa zuhur eder. Bu yüzden halkın ikna edilmesi için halkın meşruiyet dayanaklarına müracaat edilmesi uygun görülmüştü.

Schmitt, ulus devlette teolojik kavramların kullanılmasını bizatihi aşkınlığın, kutsallığın modern dönemde devlete aktarılmasına bağlar. “her şeye kadir Tanrı her şeye kadir kanun koyucuya dönüşmüştür... olağanüstü halin hukuk için taşıdığı anlam, mucizenin ilahiyat için taşıdığı anlama benzer” (Schmitt, 2016, s. 41). Bununla birlikte Schmitt’in ifade ettiği şey bir kutsallık aktarımıdır. Yani bir anlamda insan merkezli bir dünya algısı olan aydınlanmanın politik kurumu olarak devletin ve halkın aşkınlığı yüklenmesidir. Halkın aşkınlığı boyutu ise daha milliyetçi bir retorikle somutlaşmaktadır. Oysa Türkiye’de bununla mobilize olmayacak dahası güçlü bir itiraz potansiyeli barındıran yoğun sayılabilecek bir Kürt nüfus söz konusudur. Bu anlamda Cumhuriyetin ilk dönemlerinde hala meşruiyet tesisinin din, gelenek ile sürdürülme çabası bu açıdan da izahı mümkün bir durumdur.

Arendt'in sözünü ettiği hususta otorite ve meşruiyetin tek elde toplanmasının yarattığı bir kriz ve bu krizi aşmak için yeniden geçmişin meşru aşkın olanına başvuru vardır. Türkiye bağlamında da yer yer geçmişin aşkın alanına müracaat edilmiştir. Ancak daha önce değinildiği üzere bu durum tamamen otorite-meşruiyetin tek elde toplanmasının bir sonucu değildir. Zira, henüz bireyselleşmenin yaşanmadığı dolayısıyla inanç dünyası büyük bir ölçüde aşkın olan ve onunla ilgili olana yaslanan bir toplumsal zeminde meşruiyetin din, gelenek değil halkın kendisinin olmuş olmasının etkisi çok da yüksek değildir. Neticede meşruiyetin inanç ve anlam dünyasıyla ilgili olması dolayısıyla, bu dönem için toplumsal düzlemde en fazla bir anlam krizinin olduğu söylenebilir. O halde, halk için meşruiyet hala din-gelenek gibi aşkınlıkta iken devlet için laik bir ulus devlettir ifadesi uygun olmaktadır (Mert, 1994, s. 16-17). Ancak yeni meşruiyet alanının yeni devletin kurumlarına olan inancın oluşması da bir süre gerektirmektedir ve Robespierre'de olduğu gibi Türkiye'de kurucu elitler de bunun farkındadır. Bunun da etkisiyle dinden yararlanıldığı, çeşitli söylemlerde başvurulduğu görülmektedir. Bu bağlamda Durkheim'ın sözünü ettiği "hiçbir toplumun kuşatıcı bir ahlak olmadan hayatta kalamayacağı...bu kuşatıcı ahlaki-sembolik düzenin din şeklinde isimlendirilmesi (Berger & Luckmann, 2022, s. 52) Türkiye'de Ziya Gökalp tarafından uygulanmaya çalışılmıştır. Nitekim Atatürk de özellikle ilk dönemlerde Gökalp'in görüşlerine önem vermiştir. Gökalp, hars(kültür) ve uygarlık ayrımı yapar. Buna göre uygarlık için dinin olmadığı, laik, Batı modeli ulus devleti gerekli ve uygun görürken, hars yani kültür boyutunda ise dinin zaten olduğunu ve gerekliliğini savunur. Dolayısıyla hem olgusal hem normatif olarak dinin bir toplumun milli kültürünün oluşmasında hala etkili olduğunu düşünmektedir (Gökalp, 2004, s. 14-15). DİB'in kurulması elbette bir taraftan da dinin, dini alanın denetim altında tutulmasından kaynaklanmaktadır. Ancak bu da dinin toplumsal düzeyde devam eden meşruiyeti dolayısıyladır. Özellikle Şeyh Sait İsyanı sonrasında din daha çok denetlenmesi gereken bir alan olarak kabul edilmiştir. Cumhuriyet tarihinde dönem dönem irtica, gerici faaliyetler isimlendirmesi altında dinin görünürlüğünün kısıtlanması yolunda radikal adımlar mevcuttur. Ancak genellikle dinin devlet tarafından meşruiyet sağlayan zemini kullanılmaya devam etmiştir. Bu kimi zaman anti-komünizm, kimi zaman Kürt hareketleri ya da diğer sol gruplar karşısında milliyetçiliğe eşlik edecek şekilde olmuştur. Toprak'a göre Cumhuriyet döneminde dinin denetim altına alınma çabası ya da politik yaşamı etkileme potansiyeli abartılmış, dahası bu durum beraberinde "gereğinden fazla önem kazanmasına neden olmuştur" (Toprak, 2000, s. 310). Nitekim dinin denetim altına alınma çabalarına rağmen toplumsal sahada Cumhuriyet rejimlerine, ilkelerine alternatif iddiası içerisinde devam etmiştir. Toprak'ın işaret ettiği şey de denetim altına alınmasındaki

aşırıya kaçışın bunu tetiklemesidir. Bu durum beraberinde devlet tarafından ya da politik ve toplumsal aktörler tarafından herhangi bir talebin bir şekilde din ya da onu çağrıştıracak gelenekle meşrulaştırılma girişiminde doğrudan karşılık bulmasına neden olmuştur.

Bu bağlamda iki husus eklenebilir. Birincisi, Türkiye’de dinin bazen devlet tarafından da bir meşruiyet zemini olarak görülmesi ki bunlar kendini DİB’nin Cuma hutbelerinde ya da cami mahyalarında politikalara dini bir kılıf sunması, Alevilerin özellikle cemevlerinin ibadet statüsünün reddedilmesi, askeriyede şehitlik kavramı, komünizm başta olmak üzere “devlet aklının” reddettiği “radikal hareketlerin” gayrimeşruluğu gibi pek çok örnek-olayda somutlaşmaktadır. Dolayısıyla bu durum yazılı-yasal olmayan hatta denetim dışılığı yasal ve söylemde reddedilen ancak yeri ve zamanı geldiğinde tüm kurumsal ve normatif düzenlemelerden daha “hakiki” bir meşruiyet olabilme potansiyelini sürekli canlı tutmaktadır. Ve bunun için uygun ortamda, gerektiğinde yeniden üretilmesi son derece kolay hem de ihtimal dahilinde olan, şaşırtıcı olmayan bir gayrimeşru -meşruiyet alanı olabilmektedir.

Gerektiği zaman ve yerde meşruiyet olarak ikame edilen din, Cumhuriyetin ilk yıllarında halkın desteğini almak, halkın Cumhuriyet devrimlerine inanması, devlete yabancılaşmamasına dönük bir araçsallaştırma faaliyeti için uygundu. Ancak diğer taraftan tarihsel süreç içerisinde bir muğlaklığa, anomaliye ya da belirsizliğe sebep olduğu da aşikardır. Nitekim bu belirsizlik Türkiye toplumunda devletin toplum üzerindeki etkisinin sınırlı (Önderman, 2018, s. 210-211) kalmasını beslemektedir. Neticede belirsizliğin olduğu bir siyasal yapının toplumsal arenaya sirayet etmesi kaçınılmazdır. Bir diğer boyut ise meşruiyetin dönem dönem farklılaştığı tam olarak hangisinin olduğunun bilinmediği, kestirilemediği bir yerde ortak tasavvurdan, “kanondan” (Dellaloğlu, 2020, s. 84) siyasal birlik olarak toplumdaki bahsetmenin son derece güç olduğu da eklenmelidir.

6. SONUÇ

Arendt’in ifadesinde otorite ve meşruiyetin vatandaşta, halkta toplanması iki problem alanı yaratmıştır. İlki, yine Arendt’in ifadesiyle bunun otorite boşluğu halinde bir kriz yaratmış olmasıdır. Dolayısıyla eylemde bulunan yani fail burada, eylemde bulunma kabiliyetini bir anlamda yitirmektedir. Diğeri ise meşruiyetin vatandaş olarak ifade bulmasına karşın, Fransa ve Amerika örneklerinde de görüldüğü üzere aşkın olana atfın devam etmiş olmasıdır. Dolayısıyla meşruiyet olarak aşkın olana müracaatın devam ettiği izlenmektedir. Bu bağlamda Türkiye’de de benzer bir sürecin Cumhuriyet’in kuruluş dönemlerinde “katı laiklik” politikalara rağmen ama onunla birlikte devam ettiği görülmektedir.

Meşruiyet, inanç ve değer evreniyle ilişkili olduğu için bireylerin eylem ve motivasyonlarını gerekçelendirirken kendi inanç ve değerlerini referans almaları son derece olağandır. Ulus devletlerin kuruluşunda özellikle modernleşmemiş toplumlar için öngörülen meşruiyet ile toplumların dayandığı meşruiyet çevreleri henüz örtüşmediğinden ayrıca kurucu yöneticilerin de bazen savunduğu değerleri henüz içselleştirmemiş olması dolayısıyla geleneksel meşruiyet evrenine dayandırılan söylemleri kullanmaları da anlaşılabilir. Nitekim Arendt de normatif düzlemdeki aşkınlığın reddinin gerçek hayatta gerçekleştirilemediğinin altını çizer.

Çalışmada da çözümlenmeye çalıştığımız şey Türkiye’de Cumhuriyet tecrübesinin bu krizi aşarken nasıl davrandığıdır. Öncelikle diğer ulus devlet tecrübesinin Türkiye bağlamında da geçerli olduğu; DİB’in varlığı, ahlaklı ve çalışkan vatandaş tasavvuruna meşruiyet tesis etmede aşkınlığa müracaat ettiği izlenebilir. Türkiye bağlamının; ilke olarak meşruiyetin vatandaşa dayandırılması, ilke kabul edilmeden meşruiyet için aşkınlığa başvurulması ve geleneksel ve sekülerleşmemiş bir toplumun meşruiyet evreninin zaten aşkınlık olması ile bundan mütevellit devletin daha katil laiklik uygulamalarının sonuçları ile incelenmesi gereklidir. İlk iki durumun ulus devletlerin paradoksu olduğunu ve Türkiye’nin de bunu yaşadığını belirtmiştik. Ancak son iki durum paralelinde izleyebileceğimiz modernleşmemiş, sekülerleşmemiş bir toplumun modernleşmesinin ancak katı laik politikalarla ekarte edilebileceği fikri ve politikaları, Türkiye’nin durumunu karmaşık hale getiren etkenlerin birleşmesi anlamına gelmektedir. Şöyle ki; bir taraftan laisist denebilecek kılık kıyafet, ibadet konusundaki müdahaleler ile toplumun inanç ve değerlerinin değiştirilmesi yani bir anlamda meşruiyet çerçevelerinin değiştirilmesi hedeflenmiştir. Bu durum, politikaların katı olması, olayın etik boyutu bir tarafa Türkiye’nin geleneksel toplum yapısı ile ilgilidir. Diğer taraftan, Fransa ve ABD dahil öteki ulus devletlerin politikalarında da görülen meşruiyetin yer yer aşkınlığa müracaat edilerek tesis edilme durumunun Türkiye’de de uygulanmasıdır. Dolayısıyla bu durum ise Türkiye’ye has olmayıp, yeni bir sistem ve anlayıştan oluşan ulus devletlerin, aynı zamanda o dönem henüz çözümleyemedikleri paradoksudur. Nitekim, modernleşme bir süreç, kültürel değişim zaman aldığı için Türkiye’de her iki uygulama bir arada uzun süre devam etmiştir.

KAYNAKÇA

Ağaoğlu, A. (2021). *Devlet ve fert*, Bilgesu Yayınları.

Akal, C. B. (2016). *İktidarın üç yüzü*. 8. Baskı. Dost Yayınları.

Akkanat, S. (2011). *Şiddet ve iktidar: şiddetin “meşrutiyet”inden “meşrutiyet” in şiddetine*. (YÖK Tez Merkezi, Doktora). Marmara Üniversitesi.

- Arendt, H. (1969). *On violence*. Harcourt Brace Jovanovich, Publisher.
- Arendt, H. (1958). What was authority?. *NOMOS: Am. Soc’y Pol. Legal Phil.*, 1: 81.
- Arendt, H. (2012). *Devrim üzerine*. (Çev. O. E. Kara). İletişim Yayınları.
- Arendt, H. (1994). *İnsanlık durumu*. (Çev. B. S. Şener). İletişim Yayınları.
- Bal, H. (2014), Siyaset teorisinde ‘otorite’ kavramı. *Turkish Studies - International Periodical For The Languages, Literature and History of Turkish or Turkic*. 9(2), 247-255.
- Berger, L. P. & Luckmann, T. (1991) *The social construction of reality: a treatise in the sociology of knowledge*. Penguin Books.
- Berger, L. P. & Thomas L. Modernite, *Çoğulculuk ve anlam krizi* (2022) (Çev. M. D. Dereli). 2. Baskı. Albaraka Yayınları.
- Bezci, B. (2007). Modern türkiye’de meşruiyetin politik içeriği: schmittyen bir değerlendirme. *Finans Politik & Ekonomik Yorumlar*. 44(508) 5-13.
- Claessen, H. J.M. (1988). *Changing legitimacy*. Cohen, R. & Toland J.D. (Ed.). State formation and political legitimacy (ss. 23-44). Transaction Books.
- Çetin, H. (2003). Siyasetin evrensel sorunu: iktidarın meşruiyeti-meşruiyetin iktidarı. *Ankara Üniversitesi siyasal bilgiler fakültesi dergisi*. 61(88).
- De La Boetie, E. (2011). *Gönüllü kulluk üzerine söylev*. 3. Baskı. (Çev. M. A. Ağaoğulları). İmge Kitabevi.
- Dellaloğlu, B. F. (2020). *Poetik ve politik: bir kültürel çalışmalar ansiklopedisi*. 2. Baskı. Timaş Yayınları.
- Duverger, M. (1988). *Siyaset sosyolojisi*. (Çev. Ş. Tekeli). Varlık Yayınları.
- Girard, R. (1989). *Violence and the sacred*. The Johns Hopkins University Press.
- Habermas, J. (1988). *Legitimation crisis*, Polity Press.
- Heper, M. (2000). *Atatürk’te devlet düşüncesi*. İçinde E. Kalaycıoğlu & A. Y. Sarıbay. (Der.). Türkiye’de politik değişim ve modernleşme. Alfa Yayınları.
- Heywood, A. (2012). *Siyasetin temel kavramları*. Adres Yayınları.
- Heywood, A. (2014). *Siyaset*. Adres Yayınları.
- Karpat, K. (2021). *Osmanlı’dan günümüze: elitler ve din*. Timaş Yayınları.
- Kazancıgil, A. (2000). *Türkiye’de modern devletin oluşumu ve kemalizm*. İçinde E. Kalaycıoğlu & A. Y. Sarıbay. (Der.). Türkiye’de politik değişim ve modernleşme. Alfa Yayınları.
- Kojeve, A. (2014). *The notion of authority*. Verso Books.
- Mardin, Ş. (1990). *Türkiye’de toplum ve siyaset*. İletişim Yayınları.
- Mert, N. (1994). *Laiklik tartışmasına kavramsal bir bakış*. Bağlam Yayınları.

- Okumuş, A. (2000). *Modern siyaset düşüncesinde meşrûiyet fikrinin serencamı.*" *Dîvân: Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi* 8. 105-122.
- Önderman, M. (2018). *Türkiye’de paranoid ethos.* Vakıfbank Kültür Yayınları
- Özkazanç, A. (1998). *Türkiye’de siyasi iktidar ve meşruiyet sorunu: 1980’li yıllarda yeni sağ.* (YÖK Tez Merkezi, Doktora) Ankara Üniversitesi.
- Öztürk, N. K. &Ok, A. Şenol. (2017) Siyasal meşruiyet düşüncesinin evrimi. *Türk idare dergisi*, 2017, 89(484) 271-304.
- Sancar, M. (1997). Devlet akıllı, hukuk devleti ve “devlet çetesi. *Birikim dergisi*. 93-94. ss. 80-90.
- Schmitt, C. (2014). *Siyasal kavramı.* (Çev. E. Göztepe). 3. Baskı. Metis Yayınları.
- Schmitt, C. (2016). *Siyasi ilahiyat: egemenlik kuramı üzerine dört bölüm.* (Çev. A. E. Zeybekoğlu). 5. Baskı, Dost Yayınları.
- Sennett, R. (2005). *Otorite.* (Çev. K. Durand). 2. Baskı. Ayrıntı Yayınları.
- Toprak, B. (2000). *Türkiye’de dinin denetim işlevi.* İçinde E. Kalaycıoğlu- A. Y. Sarıbay. (Der.). *Türkiye’de politik değişim ve modernleşme.* Alfa Yayınları.
- Weber, M. (2004). *Sosyoloji yazıları.* (Çev. T. Parla). 6. Baskı. İletişim Yayınları.
- Ziya G. (2004). *Türkleşmek, islamlaşmak, muasırlaşmak.* Toker Yayınları.,
- https://www5.tbmm.gov.tr/tarihce/aturk_konusma/1d1yy1.htm (Erişim tarihi:15.07.2023)
- <https://www.oxfordlearnersdictionaries.com/definition/english/legitimacy?q=legitimacy>.
- [Erişim Tarihi: 14.06.2023]