

T.C.
MARMARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
HUKUK ANABİLİM DALI
KAMU HUKUKU BİLİM DALI

EGEMENLİK KAVRAMI VE CARL SCHMITT

Yüksek Lisans Tezi

YUSUF GÖRGÜN

İstanbul, 2015

T.C.
MARMARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
HUKUK ANABİLİM DALI
KAMU HUKUKU BİLİM DALI

EGEMENLİK KAVRAMI VE CARL SCHMITT

Yüksek Lisans Tezi

YUSUF GÖRGÜN

Danışman:
Yrd. Doç. Dr. Arda ATAKAN

İstanbul, 2015



T.C.
MARMARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜ

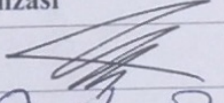
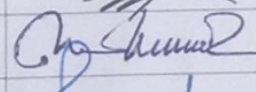
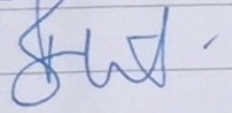
TEZ ONAY BELGESİ

HUKUK Anabilim Dalı KAMU HUKUKU Bilim Dalı TEZLİ YÜKSEK LİSANS öğrencisi Yusuf Görgün'nün EGEMENLİK KAVRAMI VE CARL SCHMITT adlı tez çalışması, Enstitümüz Yönetim Kurulunun 23.06.2015 tarih ve 2015-22/19 sayılı kararıyla oluşturulan jüri tarafından ~~oy birliği~~ / oy çokluğu ile Yüksek Lisans Tezi olarak kabul edilmiştir.

Tez Savunma Tarihi 03.07.2015

Öğretim Üyesi Adı Soyadı

İmzası

1.	Tez Danışmanı	Yrd. Doç. Dr. ARDA ATAKAN	
2.	Jüri Üyesi	Prof. Dr. MEHMET CANDAN AKAD	
3.	Jüri Üyesi	Prof. Dr. BİHTERİN DİNÇKOL	

GENEL BİLGİLER

İsim ve Soyadı	: Yusuf Görgün
Anabilim Dalı	: Hukuk
Bilim Dalı	: Genel Kamu Hukuku
Tez Danışmanı	: Yrd. Doç. Dr. Arda Atakan
Tez Türü ve Tarihi	: Yüksek Lisans – 2015
Anahtar Kelimeler	: Egemenlik, Schmitt, Demokrasi, Milli İrade, Karar

ÖZET

EGEMENLİK KAVRAMI VE CARL SCHMITT

1. *Egemenlik, önemi ortaya çıktığı ilk zamanlardan günümüze artarak devam eden bir kavramdır. Çalışmamızın ilk bölümünde öncelikle kavramın ortaya çıkış süreci ve tanım sorunu analiz edilmiştir. İkinci bölümde, kavrama yön veren düşünürlere yer verilmiş; kavramı ilk defa ortaya çıkaran Machiavelli, kavramsallaştıran Bodin, ve kavramı sözleşme ile irtibatlandıran Hobbes incelenmiştir. Bu süreçte sınırsız egemenlik anlayışının sınırlandırılması yönünde fikirleriyle John Locke, Montesquieu, Benjamin Constant ve John Stuart Mill analiz edilmiştir. Rousseau ile beraber kavram demokratik bir şekle bürünmüş, buna bağlı olarak da Milli İrade ve Milli Egemenlik kavramları üzerinde durulmuş, kavramlara yönelik eleştiriler çerçevesinde Duguit'nin görüşlerine ve doktrinde ifade edilen muhtelif görüşlere yer verilmiştir. Liberal Demokrasi ve Hukuk Devleti kavramları karşısında Milli İrade ve Milli Egemenlik Doktrininin konumu araştırılmıştır. Daha sonra Egemenliğin bölünmesi sorunu incelenmiş ve bu kapsamda Federal Devlet'in konumu irdelenmiştir. Üçüncü bölümde Carl Schmitt'in egemenlik kuramı kendisine kadar geliştirilmiş görüşler karşısında eleştirileri dikkate alınarak ortaya konulmuş ve bu çerçevede özellikle Schmitt'in "Siyasi İlahiyat: Egemenlik Hakkında Dört Bölüm" adlı eserinden yola çıkılarak yorumları ve değerlendirmeleri tartışılmıştır. Nitekim Schmitt, egemenin verili şartlar içerisinde, mesela milli iradenin temsil yoluyla etkin olduğu demokratik toplumlarda, karar (entscheidung) merciinin ne veya kim olacağının önceden belirlenemeyecek bir tarzda etkin olduğunu savunmuştur. Son bölümde ise Schmitt'in kuramına doktrinde yöneltilen eleştirilere yer verilmiştir.*

GENERAL KNOWLEDGE

Name and Surname : Yusuf Görgün
Field : Law
Department : General Public Law
Supervisor : Yrd. Doç. Dr. Arda Atakan

Degree Awarded and Date : Master – 2015

Keywords : Sovereignty, Schmitt, Democracy, National Will,
Decision

ABSTRACT

THE CONCEPT OF SOVEREIGNTY AND CARL SCHMITT

Sovereignty is a concept that continued to increase its importancy since the first time it appeared. In the first part of this study, the occurrence of Sovereignty and the problem of definition is analyzed. In the second part, the thinkers which gave direction to the concept will be stated in; Machiavelli, who discovered the concept, Bodin, who conceptualized, and Hobbes, who added a contract connection to the concept. In this process, the ideas of John Locke, Montesquieu, Benjamin Constant and John Stuart Mill were analyzed with their thoughts on limiting of the unlimited Sovereignty. With Rousseau, sovereignty turned into a democratic shape, so we accordingly emphasized his thoughts on the concept of National Will and National Sovereignty, and in the frame of the critics against those concepts, the opinions of Duguit and the various critics from doctrine have been shown. The doctrines of National Will and National Sovereignty have been investigated in the face of the concepts of Liberal Democracy and Constitutional State. Then, the problem of the division of Sovereignty will be examined and in this context, the position of the Federal State discussed. In the third part, Schmitt's theory on Sovereignty has been discussed especially within his Work "Political Theology: Four Chapters on the Concept of Sovereignty", against the opinions to the concept which developed until his time. Schmitt indeed, argued that a decision (entscheidung) authority could not be predetermined, for example in the democratic societies which their national will are represented, it is not possible to foresee the limits and the frame of the Sovereign. On the fourth and the last part, various critics from doctrine against Schmitt have been discussed.

İÇİNDEKİLER

ÖZET/ABSTRACT.....	iii
İÇİNDEKİLER.....	v
KISALTMALAR.....	vii
GİRİŞ.....	1

BİRİNCİ BÖLÜM

1. Egemenlik Kavramı ve Tanımı	2
1.1. Egemenlik Kavramı.....	2
1.1.1. Etimolojik Köken.....	2
1.1.2. Egemenlik Kavramının Tanımı Meselesi	5

İKİNCİ BÖLÜM

2. Egemenlik Teorileri.....	12
2.1. Egemenliğin Ortaya Çıkışı.....	12
2.1.1. Machiavelli (1469-1527).....	12
2.1.2. Jean Bodin (1530-1596).....	20
2.1.3. Thomas Hobbes (1588-1679).....	25
2.2. Egemenliğin Sınırlandırılması.....	30
2.2.1. John Locke (1632-1704).....	30
2.2.2. Montesquieu (1689-1755).....	34
2.2.3. Benjamin Constant (1767-1830)	37
2.2.4. John Stuart Mill (1806-1873).....	39
2.3. Egemenliğin Demokratikleştirilmesi.....	40
2.3.1. Jean Jacques Rousseau (1712-1778).....	40
2.3.1.1. Rousseau’da Milli İrade ve Milli Egemenlik Kavramları.....	45
2.3.1.1.1. Milli İrade ve Milli Egemenlik Kavramlarının Özellikleri	45
2.3.1.1.2. Milli İrade ve Milli Egemenlik Kavramlarına Yönelik Eleştiriler.....	48
2.3.1.1.2.1. Duguit’nin Görüşleri.....	48
2.3.1.1.2.2. Doktrinde İfade Edilen Muhtelif Görüşler.....	49
2.3.1.2. Liberal Demokrasi ve Hukuk Devleti Karşısında Milli İrade ve Milli Egemenlik Doktrininin Konumu	51
2.4. Egemenliğin Bölünmesi: Federal Devlet	53

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

3. Carl Schmitt ve Egemenlik Kuramı.....	56
3.1. Carl Schmitt’in Egemenlik Tanımı.....	56
3.2. Hukuki Şekil ve Karar Sorunu Olarak Egemenlik.....	62
3.2.1. Carl Schmitt’in Kelsen ve Krabbe’ye Dönük Eleştirileri.....	64
3.3. Egemenlik Kavramının Sosyolojik Eleştirisi ve Hukuk-Devlet Özdeşliği Meselesi.....	73
3.4. Kararcılık veya Otoriter ve Anarşist Kuram Eleştirileri.....	84
3.5. Carl Schmitt’in Egemenlik Kuramında Liberal Demokrasi ve Eleştirisi.....	94
3.5.1. Liberalizmin Antropolojik Değerlendirmesi.....	95
3.5.2. “Temsili Demokrasi”nin Bir Devlet Formu Olarak Değerlendirilmesi.....	97

3.5.3. Parlamentonun Liberal Bir Kuruma Dönüşerek Yozlaşması (Dekonstruktion).....	103
3.5.4. Führerstaat veya Führer Demokrasisi.....	109

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM

4. Carl Schmitt'in Kuramına Doktrinde Yöneltilen Eleştiriler.....	112
4.1. Karl Löwith'in Eleştirileri.....	112
4.2. Jürgen Habermas'ın Eleştirileri.....	114
4.3. Giorgio Agamben'in Eleştirileri.....	114
4.4. Jean Claude Monod'nun Eleştirileri.....	116
4.5. Matthias Weimayr'ın Eleştirileri.....	117
4.6. Karl Doehring'in Eleştirileri.....	118

SONUÇ	119
-------------	-----

KISALTMALAR

a.g.m.	Adı geçen makale
a.g.e.	Adı geçen eser
A.B.D.	Amerika Birleşik Devletleri
AÜHFD	Ankara Üniversitesi Hukuk Fakóltesi Dergisi
AÜSBFD	Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakóltesi Dergisi
AY.	Anayasa
AYD	Anayasa Yargısı Dergisi
B.	Bası
Bkz.	Bakınız
C.	Cilt
CÜSBD	Cumhuriyet Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi
ev.	Çeviren
dn.	Dipnot
MÜHFD	Maltepe Üniversitesi Hukuk Fakóltesi Dergisi
NSDAP	Nasyonal Sosyalist Parti
S.	Sayı
s.	Sayfa
TDK	Türk Dil Kurumu
vb.	Ve benzeri
vd.	Ve devamı
vs.	Ve sair
Y.	Yıl

GİRİŞ

Tüm hukuki kavramlar arasında en çok egemenlik kavramının güncel çıkarların hükmü altında bulunduğu ortadadır. Günümüzde siyaset bilimi,doktrinde genellikle egemenlik kavramına nazaran daha somut olduğu düşünülen siyasi iktidar terimini tercih etmektedir. Biz ise egemenlik kavramının doğrudan devletle ilintili olduğu kanaatindeyiz. Egemenlik, ortaya çıktığı ilk günden günümüze kadar çok çeşitli vesilelerle hukukçuların, siyaset bilimcilerin ve düşünürlerin üzerinde durarak tanımlamaya çalıştığı, sınırlar belirleyerek bir anlamda “tanımlanabilir” bir nitelik kazandırarak kontrol altına almaya çalıştığı bir kavramdır. Egemenlik kavramının ne olduğu, kim tarafından kullanıldığı, bu hususta ne gibi sınırlamalar getirilebileceği meşruiyetinin sınırlarının ne olduğuna dair geçmişte olduğu gibi günümüzde de tartışmalar devam etmektedir.

Egemenlik kavramı, 16. Yüzyılda Jean Bodin tarafından feodalizme karşı merkezi devletin savunulması ile yaygın olarak kullanılmaya başlanmıştır. Jean Bodin ve Thomas Hobbes’un görüşlerinde, (klasik) egemenlik kavramı “mutlak, sürekli ve bölünmez” özellikleri ile tanımlanmıştır. Sonraki dönemlerde, J.J. Rousseau, devletin bireyler tarafından bir sözleşme ile kurulduğunu savunan düşünceleriyle kavramı demokratik bir içeriğe kavuşturmuştur. Egemenlik bir kişide, bir azınlıkta veya halkın çoğunluğunda toplanabilir. Bu anlamda monarşi, aristokrasi veya demokrasi yönetimleri ortaya çıkabilir.

Yirminci Yüzyılda yetmişmiş önemli ve önemli olduğu kadar da tartışmalı görüşleri ile bilinen Carl Schmitt’in egemenlik kavramına yönelik eleştirileri de, bu çerçevede anlaşılabilir.

Bu çalışmanın birinci bölümünde kavramın tanımı sorunu izah edilecektir.İkinci bölümde kavram üzerinde çalışan düşünürlerin teorileri analiz edilecektir, üçüncü bölümde Carl Schmitt’in egemenlik kuramı ele alınacaktır. Son bölümde ise Carl Schmitt’in kuramına getirilen belli başlı eleştiriler üzerinde durulacaktır.

BİRİNCİ BÖLÜM

1. EGEMENLİK KAVRAMI VE TANIMI

1.1. Egemenlik Kavramı

1.1.1. Etimolojik Köken

Devlet, hayatımızın her alanını kuşatan hukuksal, siyasal, ekonomik ve sosyal örgütlenme varlığına verilen bir addır. Devlet varlığının insanı doğumundan ölümüne kadar her alanda kuşattığı, bir embriyoya vatandaşlık vermek suretiyle bir anlamda kendi varlığına dahil ettiği ise inkar edilemez bir gerçektir. Bu yapılanmanın bu şekilde geniş bir sahada varlığını insan yaşamında sürdürmesi birçok akademik çalışma ile araştırılmış, sorgulanmıştır.

İnsan varlığı içerisinde ele alındığında, devlet faktörünün bu derecede etkili bir şekilde insanı kuşatması tarihin her aşamasında aynı seviye ve kapsamda olmamıştır. Kent devletinin gücü ile feodal devletin veya ulus devletin gücü ve fonksiyonları aynı değildir. Devletin tarihsel serüveni içerisinde giderek artan ve insanlar etrafında daralan bir kuşatma sahası bulunmaktadır. Devleti bu şekilde insan etrafına kenetleyen hukuksal ve siyasal kavrama ise “egemenlik” kavramı adı verilebilmektedir.

Devlet iktidarının özellikleri, her toplumda farklı şekil ve görünümle arz olunmaktadır. Günümüzde, ulus devletin iktidarını önceki iktidarlardan ayırmak için kullanılan en temel kavram “egemenlik” kavramıdır. Bu kavram, Modern Çağ’ın başında, devlet iktidarının en üstün ve en kapsayıcı iktidar olduğunu ifade etmek maksadıyla kullanılmıştır.

Hukukçular devleti, insan, ülke ve iktidar öğeleriyle tanımlama eğilimindedir. Egemenlik, bu üç öğeden iktidarı tanımlamaktadır.¹

Egemenlik kavramı, ontolojik manada tarih serüveni içerisinde birçok medeniyette tezahür etmiştir. Bununla beraber Egemenlik kavramına ortak bir anlam olarak, “üstün ve tayin edici tek güç” verilebilir.

¹ Oktay UYGUN, Devlet Teorisi, On İki Levha Yayıncılık, 1. Baskı, İstanbul, Eylül 2014, s.8.

“Egemenlik” kelimesi dilimizde “hakimiyet, hakim olma” karşılığı olarak kullanılmaktadır.² “Hakimiyet” Arapça bir kelimedir ve “kendi dışındaki tüm kudret ve güç sahiplerine engel ve üstün olma” anlamına gelmektedir.³ Egemenlik kavramının Fransızca karşılığı “souverainete”, Almanca karşılığı “Souveränität” kelimesidir. Bu kelime, kökünü Latince “en üstün iktidar” anlamına gelen “superanus” sözcüğünden alır.⁴ Egemenlik en basit anlamı ile bir gücün, bir iktidarın en üstün olma özelliğidir.⁵ Bodin “Devletin Altı Kitabı” adlı eserinde bu gücü Latinler’in Maistatem, Yunanlılar’ın Akran Eksusian, Kurian Arkho ve Kurion Policeuma, İtalyanlar’ın Segnoria, İbraniler’in de Tomah Şevet, yani “en üstün emretme gücü” olarak nitelendirdiklerini belirtmiştir.”⁶

Roma’nın Cumhuriyet ve İmparatorluk dönemlerinde, egemenlik kelimesi kuramsal ve kavramsal anlamda tartışılmamıştır. Ancak, bu sözcüğün ifade ettiği düşünce, yani ast iradeler üzerinde hüküm süren bir üstün kudret düşüncesi, Romalılar tarafından ortaya atılmıştır. Onlara göre, böyle bir iradenin hüküm sürebilmesinin tek nedeni, onun “üstün kudret” olmasından başka bir şey değildir. Romalılar egemenlik gibi bir kavrama sahip değillerdi. Bu olguyu belirtmek için “imperium” sözcüğünü kullanmışlardır. “Imperium”, Roma Cumhuriyet dönemi öncesinde bazı yöneticilerin, daha sonra da Roma imparatorlarının yetkilerini anlatmak için kullanılmıştır.⁷ Roma’daki bu anlayış, Fatih ile birlikte Osmanlı siyasi düşüncesine geçmiştir. Daha sonra Batı’da modern egemenlik düşüncesinin doğuşunda esin kaynaklarından biri olmuştur.⁸

Egemenlik bilimsel bir kavram olarak ilk kez 13. Yüzyıldan itibaren Fransa’da kullanılmaya başlanmıştır. Fransa’yı 14. Yüzyıldan itibaren de takip eden İngiltere olmuştur. 13. Yüzyılda Fransa’da Philippe de Beaumanoir (1250-1296) ilk kez egemenliği iktidar ilişkileri için kullanmıştır. Kralı egemen (souverain), krallık

² Türkçede ne “ege” kökü, ne de “man, men” şeklinde isim yapma eki vardır. “Egemenlik” kelimesi “lık” eki hariç ek ve kök olarak yanlıştır. D. Mehmet Doğan, Büyük Türkçe Sözlük, İz Yayınları, S. 323.

³ Talip TÜRÇAN, Devletin Egemenlik Unsuru ve Egemenlikten Kaynaklanan Yetkileri, 1. Baskı, Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2001, s. 78.

⁴ Münci KAPANİ, Politika Bilimine Giriş, 15. Baskı, Ankara: Bilgi Yayınevi, 2003, s. 56.

⁵ M. Aydoğan ÖZMAN, “Devletlerin Egemenliği ve Milletlerarası Teşekküller”, AÜHFD, Cilt: 21, Sayı 1-4, 1964, s. 56.

⁶ Mete TUNÇAY, Batı’da Siyasal Düşünceler Tarihi, 2. Baskı, İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2005, s.183.

⁷ Leon DUGUIT, Kamu Hukuku Dersleri, Çevire: Sühep Derbil, AÜHF Yay., Ankara, 1954, s. 56.

⁸ Mustafa KOÇAK, Batı’da ve Türkiye’de Egemenlik Anlayışının Değişimi: Devlet ve Egemenlik, 1. Baskı, Ankara: Seçkin Yayıncılık, 2006, s. 44.

içindeki pozisyonunu ise egemenlik (souverainete) olarak nitelendirmiştir.⁹ Ancak, egemenlik modern siyaset teorisinin bir kavramı olarak ilk kez 16. Yüzyılda feodal düzenin yıkılışı ve güçlü merkezi krallıkların kurulması sürecinde ortaya çıkmaya başlamıştır.¹⁰ Yani egemenlik, Fransa’da devletin varlığını tehdit eden birtakım güçlerin görülmesi ile ortaya çıkmıştır. Fransa krallarının feodal beylerle mücadelesinde egemenlik kavramı güçlü bir destek olmuştur. Ayrıca, kralcı hukukçular kilise hukukçularına karşı çıkmışlar ve kralın otoritesinin yerleşip benimsenmesinde krala yardımcı olmuşlardır.¹¹ Bununla birlikte, Orta Çağ’da, egemenlikten farklı olarak, devletin üstün gücünü belirtmek için “summa potestas” veya “plenitudo potestatis” kavramları kullanılmıştır.¹²

Kamu hukuku yazarları devlet kudretini göstermek üzere “hakimiyet” veya “egemenlik”, “emretme gücü”, “kamu iktidarı”, “kamu gücü”, “devlet iktidarı” gibi terimler kullanmışlardır.¹³ Bu terimlerden hangisinin tercih edilmesi yerinde olacaktır? Sorusuna Zabunoğlu: “Devlet gücü” veya “devlet iktidarı” cevabını vermiştir. Zabunoğlu’na göre, günümüzde devlet iktidarı içerde ve dışarda bir takım sınırlarla çevrilmiş olsa da bu durum, devletin egemen olmasına engel oluşturmaz. Ancak “hakimiyet veya “egemenlik” teriminin kullanılmasının isabetli olmayacağı görüşündedir. Çünkü egemenlik iktidarın sınırsızlığı ve mutlaklığı olarak anlaşılırsa modern devlet gücüne uzak olunur. Modern devletin iktidarı mutlak ve sınırsız değildir. Terim modern anlayışına uygun olarak kabul edilirse, devlet gücünü göstermek için kullanılabilir.¹⁴

Zabunoğlu önemli bir noktaya değinmiştir. Bununla beraber, Devlet iktidarının içeride ve dışarıda bir takım sınırlarla çevrilmiş olması, egemenliğin keyfi kullanımını engelleyecek midir? Yazar, Schmitt açısından ele alındığında, sınırları belirlenmiş olan devlet iktidarının, devletin egemenliğine bir engel oluşturmayacağını savunmak suretiyle çelişkili bir durum belirtmiştir. Schmitt’e göre

⁹ Ece GÖZTEPE, Avrupa Birliğinin Siyasal Bütünleşmesi ve Egemenlik Yetkisinin Paylaşılması Sorunu, 1. Baskı, Ankara: Seçkin Yayıncılık, 2008, s.20, 21.

¹⁰ Erdoğan TEZİÇ, Anayasa Hukuku, 2. Baskı, İstanbul: Beta, 1991, s. 117.

¹¹ Özman, a.g.e., s. 56.

¹² Türcan, a.g.e., s. 83.

¹³ Recai G. OKANDAN, Umumi Amme Hukuku, İstanbul: İstanbul Üniversitesi Yayınları, 1976, s.743-746.

¹⁴ Yahya Kazım ZABUNOĞLU, Kamu Hukukuna Giriş, Ankara: Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Yayınları, 1973, s. 112, 113.

zaten mevcut bir yasal sistem ile egemenin sınırlarını çizmek mümkün değildir. Egemen, olağanüstü hale karar verendir.¹⁵

1.1.2. Egemenlik Kavramının Tanımı Meselesi

Egemenlik kavramı üzerinde hala bir fikir birliğine varılamamıştır. Egemenlik; Anayasa Hukuku, Genel Kamu Hukuku, Devletler Hukuku, Siyaset Bilimi ve Siyaset Felsefesi alanlarının ana kavramlarından biridir.¹⁶ Sosyal bilimlerde kavramların tek bir tanımına genellikle rastlanmaz. Zira sosyal bilimler, her inceleyen bakış açısına göre değişebilen, yoruma açık konular üzerinde yoğunlaşır. Bu nedenle, egemenlik kavramı da birçok tanım çerçevesinde aydınlatılmaya çalışılmıştır. Tanımlardan bazıları egemenliği bütün yönleriyle yansıtmaya çalışırken, bazıları ise birçok bakımdan eksik kalmıştır. Egemenlik, devlet düzeni açısından önemli bir kavram olduğu için de yoğun tartışmaların ekseninde hep yer almıştır ve almaya da devam etmektedir. Üzerinde çok tartışmalar olan, devlet kavramı ile birlikte düşünülen egemenlik, çok yönlü bir kavramdır. Bu nedenle kamu hukukçuları egemenlik hakkında farklı görüşlere sahiptir. Egemenlik hakkında tarih boyunca çeşitli görüşler ileri sürülmüştür. Egemenlik üzerine yapılan tartışmalar, içinde bulunulan kültüre, sosyal ve siyasal yapıya uygun olarak sürüp gitmektedir.¹⁷

Egemenlik kavramı emretme konusuyla ilgilidir. Bununla beraber “emredici olma” durumu, sıradan bir örgüt içerisindeki ilişkilerden olmayıp, devlet düzeni ve hiyerarşisi içerisindeki emretme ilişkilerinden kaynaklanmaktadır. Bu nedenle egemenlik, siyasallaşmış insan toplumlarında kendisini gösterir.¹⁸ Tarihsel serüveni içerisinde egemenlik kavramı için ilkin, “klasik” ya da “mutlak” egemenlik gibi ifadeler kullanılmıştır. Günümüzde gelinen noktada ise, “klasik” egemenlik anlayışı yerini “sınırlı” veya “sınırları belirlenmeye çalışılan” egemenlik anlayışına bırakmıştır. 1789 Devriminden sonra ulus egemenliği ve halk egemenliği şeklinde farklı kullanım biçimleri de ortaya çıkmıştır. Yani 17. Yüzyıl egemenliği ile günümüz dünyasının egemenliği birbirinden farklıdır. Egemenlik kavramı, nitelikleri açısından önemli değişim geçirmiştir. Bu değişikliklerin nedeni kuşkusuz ki,

¹⁵ Carl SCHMITT, Siyasi İlahiyat-Egemenlik Kuramı Üzerine Dört Bölüm, (Çev. Emre ZEYBEKOĞLU), Dost Kitabevi Yayınları, Ankara, 2002, s. 13.

¹⁶ Kapani, a.g.e., s. 54.

¹⁷ Atilla ÖZER, “Ülkemizde Egemenlik ve Yargı Erkinin Avrupa İnsan Hakları Mahkemesi Kararları Karşısındaki Durumu”, AYD, Cilt: 20, 2003, s. 1.

¹⁸ Türcan, a.g.e., s. 79-81.

yaşanılan dönemin şartları ve özgürlüklere bakış açısındaki gelişmelerdir. Esasen, insan haklarının evrensel düzeyde ele alındığı günümüz dünyasında sınırsız bir egemenlik anlayışını uygulamak artık mümkün gözükmemektedir.¹⁹

Türk Dil Kurumu sözlüğüne göre egemenlik; “milletin ve onun tüzel kişiliği olan devletin yetkilerinin hepsi, hakimiyet, hükümlanlıktır.”²⁰ Felsefi Doktrinler ve Terimler Sözlüğünde egemenlik; “hukuken hakim olan güç, meşru kaynağını kendisinde bulduğu, diğer güçlerin kendisinden çıktığı siyasi güç” şeklinde tanımlanmaktadır. Devletlerarası ilişkiler bakımından ise egemenlik, hukuken, bir devletin diğer devletlere ve otoritelere karşı mutlak bağımsız olması anlamındadır.²¹ Ansiklopedik Hukuk Sözlüğünde egemenlik, yine bir devletin başka bir devletin boyunduruğu altında bulunmamasıdır. Yani kendi kendini yönetebilmesidir.²² Bu tanımlara baktığımızda, eksik yönler olduğunu görmekteyiz. Felsefi Doktrinler ve Terimler sözlüğünde yapılan tanımda, devletin bütün baskılardan arınmış şekilde iktidar gücünü serbestçe kullanabilmesi son derece keyfi uygulamalara meyil verebilecek niteliktedir ki yaşadığımız dönemin anlayışını yansıtmamaktadır. Sınırsız egemenlik anlayışı ile uyuşmaktadır. Çünkü meşruiyetinin kaynağını kendisinde bulması, onu sorgulayacak bir gücün olmaması anlamına gelmektedir. Daha doğrusu kendi kendini sorgulama durumu ortaya çıkmaktadır. Böyle bir uygulamanın demokratik olmayacağı son derece açıktır. Ansiklopedik Hukuk sözlüğünün egemenlik tanımı ise tek yönlüdür. Yani, egemenliğin dış boyutunu ele almış, iç boyutuyla ilgilenmemiş ve bu yönüyle de eksik kalmıştır.

Egemenlik kavramını ilk olarak tanımlayıp sistemleştiren ve belirli bir teori haline getiren Jean Bodin’dir. Bodin, egemenliği, “bir ülkede yaşayan tüm insanlar üzerinde devletin yasayla kısıtlanamayan en üstün iktidarı” olarak tanımlamıştır.²³ Bodin egemenliğin iç boyutunu yani, devletin kendi sınırları içerisindeki emretme gücünü ele almıştır. O dönemde Batı devletlerinin iç karışıklıklarını düzeltme endişesi bunda etkili olmuştur. Feodal düzen ile kral arasındaki mücadele Bodin’in ana hareket noktasını oluşturmuştur.

İktidarın egemenliği, bir yandan devlet içinde bulunan kuruluşlar üzerinde hakimiyet biçiminde; diğer yandan uluslar arası alandaki kuruluşlara karşı bağımsızlığı

¹⁹ Yusuf Şevki HAKYEMEZ, Mutlak Monarşilerden Günümüze Egemenlik Kavramı, 1. Baskı, Ankara: Seçkin Yayıncılık, 2004, s. 53.

²⁰ TDK (Türk Dil Kurumu), Türkçe Sözlük, 10. Baskı, Ankara: TDK Yayınları, s. 604.

²¹ S. Hayri BOLAY, Felsefi Doktrinler ve Terimler Sözlüğü, 8. Baskı, Akçağ Yayınları, 1999, s. 131.

²² Hüseyin ÖZCAN, Ansiklopedik Hukuk Sözlüğü, 5. Baskı, Ankara: Olgaç Matbaası, 1980, s. 183.

²³ Ali ÖZTEKİN, Siyaset Bilimine Giriş, 3. Baskı, Ankara: Siyasal Kitabevi, s. 16.

biçiminde ortaya çıkar.²⁴ Egemenlik, devletin ayırt edici bir niteliğidir ve kayıtsız şartsız emretme gücüdür. Toplumda bu gücü kullanan devlettir. Devletin bu özelliği nedeniyle, siyasal düşünürler uzun süre egemenlik üzerinde önemle durmuşlardır. Kısacası, devlete özgü otorite “egemenlik” ile ifade edilmektedir. Buradan hareketle egemenlik, “bir ülke içerisindeki devlete ait otoritelerin en üstünü” olarak tanımlanabilir.²⁵ Kısacası, devlete özgü otorite “egemenlik” ile ifade edilmektedir. Buradan hareketle egemenlik, “bir ülke içerisindeki devlete ait otoritelerin en üstünü” olarak tanımlanabilir.²⁶

Teziç’e göre egemenlik, devletin kendi yetkilerini ve kendi temel hukuk kurallarını serbestçe belirleyebilmesidir. Diğer taraftan, devlet silahlı zorlama yetkisini elinde bulundurduğundan kamu gücünü harekete geçiren de devletin kendisidir.²⁷ Kanaatimizce devlet kendi yetkilerini ve hukuk kurallarını belirlerken özgürlükleri yok saymayacak şekilde hareket etmelidir. Yani, devletin serbestçe hukuk kurallarını belirleyebilme düşüncesinin altında tam bir serbesti olmamalıdır. İnsanların doğuştan sahip olduğu haklar ve özgürlükler, devletin yol göstericisi olmalıdır. Devlet, hukuk kuralları koyarken de anayasa ve kanunlarla bağlı olmalıdır.

Özer egemenliği; “asli ve en yüksek emir ve kumanda ehliyet veya yetkisi” olarak tanımlamaktadır. Özer’e göre, devlet içinde egemenlikten daha üstün bir otorite yoktur. Devlet, kendi içinde kendinden daha üstün bir otoriteye izin vermez, verirse o otorite devletin yerini alır ve devlet yok olur.²⁸

Başka bir tanıma göre egemenlik, meşru otoriteyi elinde bulunduran organı belirten soyut bir ilkedir. Devlet, gerektiğinde zor kullanma tekeli olan örgütlenmiş bir iktidardır. Bu yetkiye sadece devlet sahiptir. Yetkinin kapsamı şöyledir: Hukuk kuralları koyma, ona duyulması gereken saygıyı gerekirse zor kullanarak sağlama, bunu resmi olarak örgütlü şekilde yapma. Klasik anlayışta egemen olan devlettir. Klasik döneme ilişkin özgün egemenlik tanımı Profesör Julien Laferriere tarafından yapılmıştır. Laferriere, egemenliğin “asli ve üstün bir hukuki iktidar” olduğunu belirtmiştir. Bu şekilde tanımlanan klasik egemenliğin sonuçlarına baktığımızda, devletin kendi kendini örgütleme iktidarına sahip olduğunu görmekteyiz. Yani, görev ve yetkilerini belirleme ve onları kullanma konusunda kendini düzenleme yetkisine

²⁴ Esat CAM, Siyaset Bilimine Giriş, 4. Baskı, İstanbul: Der Yayınları, 1995, s. 332.

²⁵ Gencay SAYLAN, Çağdaş Siyasal Sistemler ve Düşünceler, Ankara, 1978, s. 12.

²⁶ Özkan TİKVEŞ, Teorik ve Pratik Anayasa Hukuku, İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi Hukuk Fakültesi Yayını, 1982, s. 100.

²⁷ Teziç, a.g.e., s. 117.

²⁸ Özer, a.g.e., s. 2.

sahiptir. Ayrıca, devlet hukuk kuralları yapıp; organları, anayasayı esas alarak hukuk düzenini geliştirir. ²⁹ Egemenlik kavramı, ilk kez tanımlandığı ve hukuki saptamalarla modern siyasi düşüncenin temeline yerleştiği dönemden sonra da bir değişim yaşamıştır. Bugün modern liberal devletin ayrılmaz ögeleri olarak değerlendirilen hukuk devleti ilkesi, kuvvetler ayrılığı, insan hakları ve uluslar arası hukuktan doğan yükümlülükler dolayısıyla klasik yaklaşımda değişiklikler olmuştur. ³⁰ Sözü edilen kavramlar, egemenliğin sınırlı olarak kullanılması gerektiğini ortaya koymuşlardır.

Türcan, egemenliği, “belli bir ülke üzerinde yaşayan insan topluluğuna siyasi nitelik kazandıran, devlet ve devlet içindeki tüm kurumları oluşturup meşruiyet bahşeden; söz konusu toplumun anayasal ve yasal düzeyde pozitif hukukunun ve bu hukukun yürütülmesinin yetkisel kaynağını teşkil eden üstün irade” şeklinde tanımlamaktadır. Bu tanıma göre egemenlik hukuki bir kavramdır. Yani, hukuk içinde bir egemenlik anlayışı söz konusudur. Egemenliğin hukuki yönünü, ülkede pozitif hukukun ve buna bağlı olarak kanunların oluşturulması teşkil etmektedir. Egemenliğin siyasi yönü ise, egemen irade tarafından ortaya konulan kanunların yürütülmesinde söz konusudur. Kanunlar, egemenin iradesine göre yapıldığından, aynı şekilde, kanunların uygulanması da egemenin iradesi doğrultusunda olmaktadır. Egemenlik, hukuki incelemeye konu olabilecek bir kavramsal düzeyde ve çerçevede ele alınmalıdır.³¹

Hakyemez, egemenliği, “bir devletin vatandaşlarının, ülkesel sınırları içerisinde aslen sahip olduğu ve bir siyasal varlık olarak bu sınırlar dahilinde özgürce kullanabildiği, meşru, sürekli ve nihai nitelikteki üstün emretme gücü yanında, o devletin, uluslar arası alanda diğer devletlerle hukuken eşit haklara sahip bir aktör olarak, onların müdahalelerinden muaf biçimde, kendi rızası ile girmiş olduğu uluslar arası taahhütleri de dikkate alarak, kendi ilişkileri bağlamındaki tüm konularda tek başına karar verme yetkisine sahip olmak” şeklinde tanımlamıştır. Hakyemez’e göre, egemenliğin üstün olması her zaman sınırsız ve keyfi biçimde uygulanacağı anlamına gelmez. ³²Oldukça kapsamlı olan bu tanım, egemenliğin hem iç, hem de dış boyutu ele alınmıştır. Devletlerin uluslar arası alanda birbirleriyle olan ilişkilerinin son derece önemli olduğu günümüz dünyasında, egemenliğin dış

²⁹ İbrahim O. KABOĞLU, Anayasa Hukuku Dersleri, 3. Baskı, İstanbul: Legal Yayıncılık, 2006, s. 73.

³⁰ Zabunoğlu, a.g.e., s. 42,43.

³¹ Türcan, a.g.e., s. 90, 91.

³² Hakyemez, a.g.e., s. 59.

boyutuna da yer verilmesi gereklidir. Egemenlik, bir bütün olarak değerlendirilmelidir.

Kapani, egemenliğin devletin ayırt edici temel niteliğini oluşturduğu görüşünü bir yana bırakarak, egemenliği siyasal iktidar kavramı ile birlikte incelemeyi uygun bulmuştur. Yani, Kapani, egemenliği, devletin ayırt edici ölçütü olarak görmemektedir. Egemenliğin siyasal iktidar kavramıyla çok yakın ilişkili olduğunu düşünen Kapani, çoğu zaman, bu kavramların birbiriyle karıştırıldığını belirtmektedir.³³

Kanaatimizce, egemenlik, devletle iç içe olan bir kavramdır. Genel olarak baktığımızda siyasal iktidar devletin kurucu unsurlarından birisidir. Yani devletin olmazsa olmazıdır. Egemenliği kullanan da devletin unsuru olan bu siyasal iktidar olduğuna göre, egemenlik devletin ayırt edici temel bir niteliğidir. Siyasal iktidar, zor kullanma tekeline ve üstün emretme gücüne sahip olmalıdır. Bu niteliklere sahip olmayan siyasal iktidardan yoksun bir devlet düşünülemez. Böyle bir devlet, vatandaşlarının güvenliğini sağlayamaz, onlara özgür bir yaşama ortamı oluşturamaz ve dolayısıyla adı devlet olamaz. Bu nedenle devlet ve egemenlik bir arada olmalıdır. Ancak burada belirtmemiz gereken önemli bir nokta vardır: Zor kullanma tekeline ve üstün emretme gücüne sahip olan siyasal iktidar bu gücünü bireyin temel hak ve özgürlüklerini ihlal etmeden kullanılmalıdır. Aksi bir durum sınırsız egemenlik anlayışını yansıtır ki bu özgürlükler açısından sakıncalıdır.

Hakyemez'e göre, hukuken kurucu iktidar egemenlik kavramı ile aynı anlamda değildir. Kurucu iktidar genellikle egemenin pek çok yetkisini kullanır ancak egemenlik, ondan çok daha farklı bir kavramdır. Hem asli kurucu iktidar hem de tali kurucu iktidar her zaman süreklilik arz etmez ancak egemenlik sürekli bir niteliğe sahip olmak zorundadır.³⁴

Egemenliği, üstün iktidarı kullanan kişi veya organ ile karıştırmamak gerekir. Çünkü egemenliğin sahibi diye bir şey yoktur, söz konusu olan üstün iktidarın kullanılmasıdır.³⁵ İktidar bir eşitsizlik ilişkidir. Bu eşitsizlik zorlama, baskı ve müdahaleyi beraberinde getirir.³⁶

³³ Kapani, a.g.e., s. 55.

³⁴ Kapani, a.g.e., s.55.

³⁵ Özman, a.g.e., s. 58.

³⁶ Halis ÇETİN, "Siyasetin Evrensel Sorunu: İktidarın Meşruiyeti-Meşruiyetin İktidarı", AÜSBFD, Cilt: 58, Sayı: 3, 2003, s. 63.

Egemenlik, siyasi niteliği ve işlevi çerçevesinde devletle ilişkisi açısından düşünülürse, “devletin yönetme yetkisine kaynaklık eden ve bu itibarla siyasi gücün kullanımını meşrulaştıran” bir kavram olarak belirmektedir. Bu doğrultuda egemenliği, toplumu yöneten ve düzenleyen bir güç olarak, devlet iktidarının nasıl var olduğunu açıklayan bir faktör olarak değerlendirebiliriz.³⁷

Beriş’e göre, egemenlik “ulus-devlet olgusunun hukuksal ve siyasal acıdan düşünülmesini sağlayan temel kavramdır” ve bu nedenle gereklidir. Hukuk olmadığında yalnızca iktidarın kullanımını sınırlayacak kendiliğinden işleyen bir mekanizma olması imkansızdır. Egemenlik, devlet ile hukuk arasındaki köprünün temel dayanağıdır.³⁸

En basit anlamıyla egemenlik “mutlak ve sınırsız iktidar” ilkesidir.³⁹ Ancak bu anlayış günümüz egemenliğini çok fazla yansıtmamaktadır. İnsan haklarının evrensel düzlemde ele alınması başta olmak üzere, egemenliğe birçok noktada sınırlamalar getirilmiştir.

Devlet, yasalarına itaat edilmesini ve ihlalcilerin cezalandırılmasını sağlama gücüne sahip olmalıdır. Bu nedenle “meşru şiddet” tekeli devlet egemenliğinin pratik ifadesidir. Egemenlik, devletin genel ve uyulması zorunlu kamusal kuralları koyma yetkisi olarak adlandırılırsa, bu durum “sınırsız yetki”yi çağrıştırdığından, hukuk devleti anlayışıyla bağdaşmaz.⁴⁰ Burada şöyle bir değerlendirme yapabiliriz: Devletin genel ve uyulması zorunlu kamusal kuralları koyma yetkisinin sınırsız bir yetki olması için, devletin bu kuralları koyarken hiçbir durumla bağlı olmaması gerekir. Böyle bir durum, Erdoğan’ın da belirttiği gibi hukuk devleti anlayışıyla bağdaşmaz. Bununla birlikte devlet, uyulması zorunlu kuralları koyarken bireyin temel hak ve özgürlükleri ile kendini sınırlarsa ve birey özgürlüklerini ihlal etmezse, hukuk devletinin gereğince hareket etmiş olur. Çünkü böyle bir durumda sınırsız bir yetki söz konusu değildir, bireyin temel hak ve özgürlüklerinin korunması hukuk devletinin en temel gereklerinden biridir.

Bu kavramsal sınırlama çabaları, Schmitt nezdinde anlam ifade etmez. Zira egemenliğin tanımı olarak geliştirilen soyut bir şemanın geçerli kabul edilip edilmemesinin teorik ve pratik açıdan pek bir farkı bulunmaz. Genel olarak soyut bir

³⁷ Reyhan SUNAY, Tartışılan Egemenlik, Ankara: Yetkin Yayınları, 2007, s. 27.

³⁸ Hamit EMRAH BERİŞ, Küreselleşme Çağında Egemenlik, Ankara: Lotus Yayınevi, 2006, s. 12, 13.

³⁹ Mustafa ERDOĞAN, Anayasal Demokrasi, 6. Baskı, Ankara: Siyasal Kitabevi, 2004, s. 352.

⁴⁰ Mustafa ERDOĞAN, Anayasa Hukuku, 3. baskı, Ankara: Orion Yayınevi, 2005, s. 23.

kavramın tartişılması mümkün değildir, hele egemenliğin tarihi asla tartişılamaz. Tartışılan, somut uygulama olup, bir anlaşmazlık durumunda kamusal çıkarı veya devletin çıkarını, kamu güvenliği ve dzeninini kimin sağlayacağı, neyin oluşturduğuna kimin karar vereceği gibi hususlardır.

Schmitt açısından Olağanüstü hal, yani mevzu hukukta ngorlmeyen hal, ancak son derece tehlikeli, devletin varlığını tehdit edecek bir durum vb. Olarak tanımlanabilse de gerçeğe uygun olarak tarif edilemez.

İKİNCİ BÖLÜM

2. EGEMENLİK TEORİLERİ

2.1. Egemenliğin Ortaya Cıkışı

2.1.1. Machiavelli (1469-1527)

Ortaçağ skolastik felsefesinin Aristotelesçi kavramları, nominalistik kuşkular sonucu etkinliklerini kaybetmiştir. Ockham'lı William ve Johannes Burdan gibi düşünürler, evrensellerin, yani genel fikirlerin bir yanılısına olduğunu düşünüyordu; sadece fenomenler gerçektir. Diğer yandan Tanrı'ya ve temsil ettiği düzene ulaşmak, bu düzeni mantıksal ve kavramsal araç ve yöntemlerle yapılacak araştırmalarla çözmek mümkün değildi. Günlük mücadeleler dünyanın fark edilebilir ilahi bir plan tarafından değil, ama simgesi dümen olan, daimi ve öngörülemez değişimi temsil eden, dönek Tanrıça Fortuna (Talih tanrıçası)⁴¹ tarafından yönetildiğini göstermiyor muydu? Floransa'nın "Onlar Konseyi"nin eski danışmanı ve kent yönetimine karşı düzenlenen bir ayaklanmaya katıldığı iddiasıyla haksız yere girdiği hapis haneden yeni çıkmış olan Niccolo Machiavelli (1469-1527), Fortuna Hazretlerini yeterince iyi tanıyordu.⁴² "...Ben Fortuna'yı, coştugu zaman ovaları basan, ağaçları ve binaları yıkan, toprağı bir taraftan alıp öte tarafa aktararak yıkıcı nehirlerden birine benzetirim; herkes önünden kaçır ve hiç bir yerde karşı koymadan, herkes onun saldırısına boyun eğer..."⁴³

Fakat bu, insanların ne yaparlarsa yapsınlar Fortuna'nın kaprisleri karşısında talihsiz kurbanlar olduğı anlamına gelmiyordu; barış zamanında tedbirler alınabilir, selleri durdurmak için baraj ve hendekler oluşturulabilirdi.⁴⁴

"Bu, Fortuna'nın gücü için de böyledir. O da kudretini, kendisine karşı koyacak düzenli bir liyakat bulunmayan yerde gösterir ve saldırılarını kendisini durduracak setlerin ve bentlerin yapılmadığını bildiğı tarafa çevirir. Siz de bu değişikliklerin

⁴¹ Fortuna, Roma mitolojisinde şans tanrıçasına verilen isimdir.

⁴² Hagen SCHULZE, Avrupa'da Ulus ve Devlet, Literatür Yayıncılık, İstanbul, 2005, s. 33,34.

⁴³ Niccolo MACHIAVELLI, Hükümdar, (İtalyanca aslından cev. Yusuf Adil EGELİ), Yıldız Matbaası, Ankara, 1955, s. 100.

⁴⁴ Schulze, a.g.e, s. 33-34.

merkezi ve bunların meydana gelmesine saik olan İtalya'ya bakarsanız, burasının da setsiz ve bendsiz bir ova olduğunu görürsünüz; eğer Almanya, İspanya ve Fransa gibi uygun bir liyakat ile korunmuş olsaydı, bu taşma ya mevcut bütün değişikliklere netice vermeyecek, veya bu taşma vaki olmayacaktı..."⁴⁵

Tanrı'nın dünyaya müdahalesi anlaşılabilir ve şüpheli bir hale bürünmüş, insanlar kör talihin elinde kalmış idi. Üstelik deneyimin de gösterdiği üzere, insanlar ruhlarını kurtarmakla ilgilenmiyordu. Aksine tüm insanlar, kötüydü ve fırsat çıktığı anda, her zaman günahkar emellerine teslim oluyorlardı.⁴⁶

Fortuna'nın kaprisleriyle baş edebilecek tek savunma devlet, yani lo stato idi.⁴⁷ Bu kavram, ilk kez Machiavelli tarafından siyasi iktidarın örgütlenmesine tatbik edilmiş ve gerçekten, bu sözcük uzun süre İtalyan diliyle sınırlı kalmıştı. Konuyla ilgili terminoloji bu döneme kadar muğlaklıktı. Tartışma konusu daha çok, "krallıklar"ın (regia) veya "prenslikler" in(principatus), "toprak"lara (terra, territorium) "hükmetme"si (dominium) veya "yönetme"si (regimen) üzerineydi. Tüm bunlar kişilerin bir araya gelmesi ve hukuksal boyut kazanmış bir toprak anlamına geliyordu. Res publica kavramı Aristoteles ve Cicero'dan alınmıştı. Modern kullanımdaki "republic" (cumhuriyet) ile aynı anlama gelmeyen bu terim, nasıl ortaya çıktığına bakılmaksızın, herhangi bir siyasi topluluk anlamına geliyordu. Fakat Machiavelli ve İtalyan çağdaşları (Villani'den Guicciardini'ye) stato'dan söz ettiklerinde kafalarında daha önce düşünülmemiş bir yönetim şekli vardı. Belli bir toprak parçasının her yerinde aynı şekilde, kimin tarafından veya kim adına yapıldığı dikkate alınmadan uygulanan siyasi kamu otoritesinin yoğunlaştırılmış bir şekliydi; kendi üzerinde bir ölçü ya da referans tanımadan, kendisini kendisiyle gerekçelendiren ve doğrulayan bir sistemdi.⁴⁸

Dünyevi iktidar tüm sözde iddialarından arındırılıp temel niteliklerine indirildiğinde, bir gözlemcinin zihninde Machiavelli tarafından tasavvur edildiği ve açıklandığı şekliyle "stato" belirliyordu. O andan itibaren anlaşılıyordu ki devletin özü gerçekten de iktidardır. Bu, gerekli her türlü yola başvurarak, ne pahasına olursa olsun devleti ayakta tutmak için, Fortuna'nın kaprislerini siyasi enerji yani "erdem" vasıtasıyla kontrol etmeyi sağlayacak olan bir iktidardır. Devleti ve onun iktidarını

⁴⁵ Niccolo Machiavelli, Hükümdar, s. 101.

⁴⁶ Machiavelli'den aktaran Hagen SCHULZE, Avrupa'da Ulus ve Devlet, s. 33,34.

⁴⁷ Schulze, a.g.e., s. 34.

⁴⁸ Schulze, a.g.e., s. 35.

içeride ve dışarda ayakta tutmak için zorunlu olan çabaların haklılığını göstermek gerekmiyordu; sonuç, kullanılan araçları ve başvuru yolları doğruluyordu.

Hemşerisi Francesco Guicciardini (1483-1540) ortaçağa ait bir fikir olan siyasetin ilahiyata bağımlı olmasının gerçekçi olmadığını itiraf etmişti: “ Bu dünyadan tamamen çekilmedikçe hiç kimse tam anlamıyla Tanrı’nın arzuladığı şekilde yaşayamaz; diğer yandan bir insanın bu dünyada katlanılabilir koşullarda yaşaması, Tanrı’ya saygısızlık etmekten daha zordur.”⁴⁹

“Devlet gerekçeleri” kavramı ilk kez, Piza mahkumlarının idamlarının doğru olduğunu düşünen Guicciardini’de ortaya çıkıyordu. Bu, gerçekten de Hristiyanlığa aykırı olmakla birlikte, ulusal çıkara ve devletin yararına (ragione e uso degli stati) uygun bir hareketti.⁵⁰

Machiavelli devlet birliği fikrini siyasal düşünce tarihine armağan eden kişidir. Bu nedenle modern devletin başlangıcı ona dayanmaktadır. Machiavelli, İtalya’yı tek bir çatı altında toplamak için her yolu denemiştir. Düşünür, modern siyaset fikrinin başlaması açısından da çok önemlidir. Machiavelli siyasetin, koşullara göre hareket faaliyeti gerektiren bir durum olduğunu ifade etmiştir, yani siyaseti pratik bir araç olarak görmüştür.

Modern egemenlik, modern anlamıyla ilk kez Machiavelli tarafından ifade edilmiştir. Machiavelli egemenin, kendi gücüne dayanarak zor kullanması gerektiğini belirtmiştir. Düşünür, egemenliği bir olgu olarak görmüş ve açıklamaya çalışmıştır. Ancak, bu olguyu kavramlaştırmamıştır.⁵¹

Machiavelli’e göre insanlar Rönesans’la birlikte dünyayı bilimsel olarak bilebilme, değiştirebilme gücüne erişmişlerdir. İnsanın varlık nedeni artık yalnızca Tanrı’nın varlığını temsil etmekten ibaret değildir. Böylece egemenlik, Machiavelli ile birlikte dinsel alandan soyutlanmıştır ve seküler bir anlayış çerçevesinde değerlendirilmiştir. Düşünür, dinin devlet denetiminde olmasını istemiştir ve Batı’da seküler dönemde çok etkili olmuştur. Kilisenin gücünün kırılması noktasında katkıları olmuştur. Dinin toplumsal yaşamdan uzaklaştırılmasını savunmuştur.

⁴⁹ Guicciardini’den aktaran Schulze, Avrupa’da Ulus ve Devlet, s. 33-34 (Francesco Guicciardini, Opere, der.: Roberto Palmarocchi, Milano 1941, c. II, s. 667).

⁵⁰ Guicciardini’den aktaran Schulze, Avrupa’da Ulus ve Devlet, s. 34-35 (Francesco Guicciardini, Gialogi e Discorsi del Reggimento di Firenze, Bari 1893, s. 667).

⁵¹ Koçak, a.g.e., s. 73, 74.

Machiavelli'e göre, hükümdar egemenin kendisidir. Ona göre devletin anlamında hükümdarın gücü saklıdır ve bu gücü durduracak ne bir hukuk ne de başka bir güç vardır. Machiavelli, siyasetin tanrısal bir iyilik anlayışına göre belirlenmesi inancını yıkmıştır. "Bütün iktidarların kaynağı Tanrı'dır" düşüncesinden kopuşun simgesi olarak görülmektedir.⁵² Düşünür, Orta Çağ'ın skolastik düşüncesinden ayrılarak, tarihi gerçeklerin dikkate alınmasının önemi üzerinde durmuştur. Görüşlerinde realist olmaya özen gösterip, metafizik düşüncelerden uzak durmuştur.⁵³ Machiavelli, orta çağ ile bağlantıyı kesip, onun ahlak ve din anlayışının yerine siyaseti etkisine alan yepyeni bir sistem getirmiştir.⁵⁴ Somut gerçeklikler Machiavelli'in düşüncelerinde önemli bir yer edinmiştir.

Görüldüğü gibi, Machiavelli'de egemenlik hükümdarın kendisiyle bütünleşmiş bir durumdadır. Hükümdarın böyle bir güçle donatılmasının devletin varlığına anlam kazandıracağı ifade edilmektedir. Ayrıca Machiavelli, hükümdarın elinde bulunan bu gücün hiçbir hukuk veya başka bir güç tarafından engellenemeyeceğini ifade etmektedir. Burada mutlak anlamda bir egemenlik anlayışı karşımıza çıkmaktadır. Hükümdar egemenlik yetkisini kullanırken keyfi olarak hareket etse onu sınırlayacak bir mekanizma yoktur. Bu bakımdan egemenliği hükümdarın şahsıyla bütünleştirmek sorun doğurabilecek bir yaklaşımdır.

Egemenliğin soylulardan ziyade halka daha yakın olması gerektiği yine Machiavelli tarafından savunulan bir durumdur. Düşünür, egemenlik konusunda halkın desteğini daha güvenilir bulduğunu belirtmiştir. Siyasal iktidarı aşkın güçlerin elinden kurtarması, iktidarın soylulara değil halka dayanmasını gerekçe göstermesi, düşünürün, sonuçta demokratik egemenlik savunucusu olduğunu göstermektedir.⁵⁵ Ancak Machiavelli, siyasal iktidar kavramında sürekliliği hiç düşünmemiştir. Kuramsal anlamda bir egemenlik düşüncesi oluşturmadığı için ve siyasal iktidar kavramındaki sürekliliği düşünmediği için Machiavelli'deki eşitsiz dünyevi güç ilişkileri geçicidir. Ayrıca düşünür, hiçbir sınır tanımayan siyasi iktidar mantığını açığa çıkarmıştır.⁵⁶ Machiavelli kilisenin, bütün İtalya'yı ele geçirebilecek kadar güçlü olmadığı gibi, bir başkasının İtalya'yı ele geçirmesini engelleyebilecek kadar da güçlü olmadığını belirtmiştir. Machiavelli'e göre İtalya'nın bir liderin

⁵² Kocak, a.g.e., s. 75, 76.

⁵³ Okandan, a.g.e., s. 517.

⁵⁴ Akad/Dinçkol/Bulut, a.g.e., s. 92-98.

⁵⁵ Hakyemez, a.g.e., s. 29.

⁵⁶ Akal, a.g.e., s. 58-60.

yönetimi altında birliğe kavuşamayıp, daima bir sürü hükümdarlıklara bölünmüş olarak kalmasının esas sebebi kilisedir. Machiavelli İtalyan birliğinin sağlanmasında kiliseyi büyük bir engel olarak görmektedir. Zaten Machiavelli'in egemenlik konusunda sarf ettiği bütün çaba, İtalyan birliğinin sağlanması için olmuştur. O zamanın ihtiyaçlarını düşünerek hareket ettiği için de egemenliği kavramlaştırmamıştır, olgusal düzeyde ele almıştır.⁵⁷

Machiavelli, devleti kendine özgü bir güce dayandırmaya çalışmıştır. Devletin, ahlaki ve hukuki değil, siyasi bir varlık olabileceği görüşündedir. Machiavelli'e göre, devletin amacı ve varlığı her şeyden öndedir. Devletin amacı, devletin bütün işlemlerini meşru kılmaktır. Ahlaki ve dini değerler, devletin amacı ile ilgili işlemleri sınırlandırmaz. Ahlaki ve dini esaslardan ancak siyasi amacın gereklerine göre yararlanılır. Machiavelli devletin, devamını sağlayabilmesi için her türlü aracı kullanabileceğini ifade etmiştir.⁵⁸

Machiavelli, devlet gücünün geliştirilmesi ve kuvvetlendirilmesini devletin en önemli amacı olarak benimsemiştir. Hükümdarın bu gücü kendinde tutabilmesi için, halk ile ilişkilerinde dikkate alması gereken bir takım durumlardan bahsetmiştir. Hükümdarın, aşırı olmamak şartı ile hareketlerinde şefkatli, merhametli, tedbirli, adil, ciddi, müteşebbis, zeki ve güçlü olması gerektiğini belirtmiştir. Aleyhine kötü sonuçlar doğuracak, tehlike teşkil edecek durumlardan sakınması gerektiğini vurgulamıştır. Tehlikeden sakınmasını sağlayacak olan ise, halkın sevgisini ve güvenini kazanması, insanların şeref ve haysiyetlerine, mülkiyet haklarına saygı göstermesi olacaktır.⁵⁹ Machiavelli'e göre bir hükümdar, halkın sevgisini kazanmak zorundadır. Bunu sağlayabilmesi halka zulüm etmemekten geçer. Hükümdar eğer bu güveni sağlayamazsa zor durumda kalacaktır.⁶⁰ Machiavelli'e göre, yenilikçi bir hükümdar gücünü kendinden almalıdır. Yani, girişimlerini yürütmek için itaat edilmeyi istemek yerine zora başvurulmalıdır. Hükümdar bu şekilde hareket ettiğinde başarısızlığa uğrama ihtimali çok azdır.⁶¹ Düşünürü göre, akıllı bir hükümdar, kendinden önceki dönemlerde ünlü kahraman bir hükümdarı kendine örnek alıp, onun işlerini, bütün davranışlarını göz onunde bulundurarak bunları kendine kural edinmelidir. Bu durum, hükümdarın şan ve şeref kazanmasına katkıda

⁵⁷ Machiavelli, a.g.e., s. 65-69.

⁵⁸ Okandan, a.g.e., s. 518.

⁵⁹ Okandan, a.g.e., s. 521.

⁶⁰ Machiavelli, a.g.e., s. 65-69.

⁶¹ Machiavelli, a.g.e., s. 70-72.

bulunacaktır.⁶² Machiavelli'in bu konudaki fikirleri dikkate değer niteliktedir. Zira toplum geçmişindeki başarılı hükümdarları, fikirleriyle beraber her zaman "kül halinde" benimsemiştir. Bu nedenle, iktidarda bulunan bir hükümdarın geçmişte başarılı olmuş ve toplumda derin etkiler bırakmış bir hükümdarı örnek alarak hareket etmesi, kendi başarısı ve devletin devamlılığı bakımından son derece önemli olacaktır.

Machiavelli'e göre, yeni bir devlet kurmak için yalnız olmak gerekir. Machiavelli, her türlü siyasetin olmazsa olmazı olan silahlı kuvveti ortaya çıkarabilmek için, ilk yasaları ilan etmek için, temeli atmak ve sağlama almak için yalnız olmak gerektiğini savunmuştur. Bu durum, devletin monarşi ya da diktatörlükle yönetildiği zaman söz konusudur. Ancak bu yalnız olma koşulu yeterli değildir. Çünkü Machiavelli, bu şekilde oluşan bir devletin kolay yıkılabileceğini düşünmektedir. Hükümdar böyle bir durumda halka zorba olarak gözükür ve halkın nefretini kazanır. Halkın nefretini kazanmak ise hükümdarın sonunu hazırlayan bir durumdur. Bu nedenle hükümdar, devleti kurduğunda yalnız iken, kurduktan sonra birçok kişi haline gelmek zorundadır. Hükümdar, halkı ileri gelenlerin aşırılıklarına karşı korumak üzere bir yasa sistemi ile kralın, halkın ve ileri gelenlerin temsil edilecekleri bir yönetimi yerleştirmek zorundadır.⁶³

Diğer taraftan Machiavelli, siyasetle meşgul olanların yalnızca felsefi bilgiye sahip olmalarını yeterli görmemektedir. İktidarda olup iktidarı iyi bir şekilde kullanmayı bilmeyenleri küçümser. Machiavelli'e göre, dürüst kabul edilen bir şey kötü hale gelebilir ve kötü olan bir şey de iyi görülebilir. Bu bakımdan, her şeyde iyilik yolunu tutmak isteyen kişinin pek çok iyi olmayan arasında felakete uğraması sonucunun mecburi olduğunu belirtir. Bu nedenle, iktidarını sürdüren hükümdarın iyi olmamayı öğrenmesi gerektiği düşüncesindedir.⁶⁴ Machiavelli, her şeyde ve her yerde iyi insan olarak görünmek isteyen bir kimsenin kötü insanların arasında yok olmaktan kurtulamayacağını belirtmektedir. Bu nedenle kendi yerini korumak isteyen bir hükümdar da her zaman iyi olmamayı, gerektiği zaman iyi gerektiği zaman kötü

⁶² Machiavelli, a.g.e., s. 72-76.

⁶³ Louis ALTHUSSER, *Makyavel'in Yalnızlığı ve Başka Metinler/Althusser'in Mirası*, Çev. Turhan ILGAZ ve Diğerleri, 1. Baskı, Ankara: Epos Yayınları, 2003, s. 381.

⁶⁴ Donald TANNENBAUM ve David SCHULTZ, *Siyasi Düşünce Tarihi*, Ankara, Adres Yayınları, 2005, s. 151.

olmayı bilmelidir. ⁶⁵En basit şekilde, insani ilişkiler açısından değerlendirildiğinde bile Machiavelli'in bu konudaki fikirlerinin son derece önemli olduğu görülmektedir. Machiavelli, hükümdarın iktidarı korumak ve anarşiyi önlemek için halka kötülük, zulüm ve gaddarlık yapabilmesini mümkün görmektedir. Bu gibi durumlarda, hak ve adalete aykırı araçlardan faydalanmak meşrudur. Çünkü bütün bunlar halkın ve devletin çıkarı için yapılmaktadır. Bu çıkarın söz konusu olduğu yerlerde adalet, merhamet, namus, şeref, insanlık gibi durumlar hükümdarın gerekli gördüğü şekilde hareketini engellememelidir. ⁶⁶

Machiavelli'e göre insanlığa, dürüstlüğe, sadakate inanan bir kişi bunlara inandığı için bir kayba uğrarsa bu kayıp o kişinin kendi özel kaybıdır. Ancak bir hükümdar insanlığa, dürüstlüğe, sadakate inanıp kaybı göze almamalıdır çünkü bu kayıp, hükümdarın kişisel kaybı değildir, bütün bir ulusu riske atmış olmaktadır. Ulusun binlerce yıllık bir mücadele ile elde etmiş olduğu başarıları, sırf o hükümdar hakkında insaniyete inanmıştı denilsin diye tehlikeye atılması doğru bir şey değildir. ⁶⁷ Machiavelli açısından hükümdar, egemenlik yetkisini kullanırken dürüstlük, sadakat gibi durumlarla kendini sınırlamamalıdır.

Machiavelli'in idealinde olan devlet şekli ne monarşi ne de cumhuriyettir. Machiavelli ulusal birlikten yanadır, ulusal birliği gerçekleştirme yeteneği olan bir devletin kurulmasından yanadır. Machiavelli, ulusal devletin kuruluşunun tarihi görevini yerine getirebilecek özgürlüğe sahip olmak için, hükümdarın bu kuruluş aşamasında yalnız olması gerektiğini savunmaktadır. ⁶⁸Machiavelli'in amacı İtalyan siyasi birliğini sağlamak olduğundan, cumhuriyeti hazırlayan bir monarşi taraftarı olmuştur.

Modern devlet öncesindeki siyasal yapılanmalarda siyasal iktidarın meşruiyet kaynakları dinsel, doğaüstü ve mitolojiktir. Machiavelli, dinsel olanı dünyevi olandan dışlamış, yeni bir toplum, yeni bir insan anlayışına dayanan iktidar ve meşruiyet kurmuştur. Böylelikle dinin egemenliği parçalayan iktidarı yok edilerek tek bir iktidar ve meşruiyet söylemi ortaya çıkmıştır. ⁶⁹Machiavelli, hükümdarın

⁶⁵ Machiavelli, a.g.e., s. 80-83.

⁶⁶ Okandan, a.g.e., s. 522, 523.

⁶⁷ Machiavelli, a.g.e., s. 65,66.

⁶⁸ Althusser, Makyaavel'in Yalnızlığı ve Başka Metinler/Althusser'in Mirası, s. 382, 383.

⁶⁹ Çetin, a.g.e., s. 72, 73.

iktidarını sağlamlaştıran her dinin iyi olduğunu belirtmiştir.⁷⁰Düşünür'e göre güçlü devletlerin dayanak noktası dindir ve kendi ülkesini dirlik ve düzen içinde görmek isteyen yöneticiler mutlaka dini ve onun törelerini korumak, dine duyulan saygıyı devam ettirmek zorundadırlar. Ancak dinin birleştirici fonksiyonu, Papalık'ın siyasal iktidarda pay sahibi olmak için her yola başvurusuyla sekteye uğramıştır. Bu nedenle Machiavelli İtalyan kilisesini suçlamıştır, Fransa ve İspanya gibi düzenli bir devletin kurulmamış olmasından kiliseyi sorumlu tutmuştur. Bu nokta çeliskili gibi gözükmemektedir çünkü Machiavelli dini hem bir dayanışma unsuru olarak kullanmaktadır hem de kiliseye tepki göstermektedir. Ancak Machiavelli, dini kiliseye karşı korumak istemiştir.⁷¹

Machiavelli'e göre, yasaların ve anayasanın öngördüğü ölçüde devlete saygı duyulur. Yani toplumdaki bozukluklar hukuki tedbirlerle giderilebilecektir. Bu doğrultuda, yasalar ne kadar mükemmel olursa, devlet o ölçüde güvenlik içinde olacaktır. Machiavelli bütün ağırlığını siyaset tekniğine vermiştir ve bu yüzden siyaseti çeşitli iradelerin, hırsların, zekaların çatışma alanı olarak görmüştür.⁷²Düşünür, iktidarda kalabilmenin şartı olarak yasaları ve zor kullanma gücünü göstermiştir.

Düşünür, mülküne ve belli bazı özgürlüklere sahip halka fazla özgürlük vermenin yararlı olmayacağını çünkü düzenin bozulacağını belirtmektedir. Diğer taraftan hükümdara da yasalar dışında geniş serbesti tanınmaması gerektiğini, aksi durumda hükümdarın tiranlığa özeneceğini ifade etmektedir. Machiavelli'e göre en uygun yol, kralın koyduğu yasalarla toplumsal dengeyi sağlamasıdır. Yani Machiavelli, değişik güçlere iktidara tam bir katılma hakkı tanımayan, son sözün kralda olduğu mutlu bir yönetim biçimi düşünmektedir. Bu nedenle de zaman zaman hükümdardan, bazen de halktan yana gözükmemektedir. Bu tutarsızlık, halkla kral arasındaki dengeyi salt hukuk yolu ile kurmaya çalışmaya kaynaklanmaktadır.⁷³

Machiavelli, topluma güvensizlik duyarak bireyi ve toplumu siyasal iktidarın aracı kılmıştır ve egemeni mutlak, sınırsız, bir ve bütün olarak tanımlamıştır. Machiavelli, ahlaki ve kültürel yaşamın evrensel meşruiyet ilkeleri yerine siyasal iktidarın birliği ve bütünlüğünü önclemiştir. Düşünür, ortak iyi ilkesini salt egemenin iradesine bırakmıştır ve egemeni sınırlandıracak hiçbir gücü kabul etmemektedir. Amaç-araç ilişkisinde zor, baskı ve gücü önceleyen, itaat olgusunu pasif bir boyun eğmeye

⁷⁰ Machiavelli, a.g.e., s. 43-46.

⁷¹ Akad/Dinçkol/Bulut, a.g.e., s. 92-98.

⁷² Akad/Dinçkol/Bulut, a.g.e., s. 92-98.

⁷³ Akad/Dinçkol/Bulut, a.g.e., s. 98-103.

dönüştüren kurucu meşruiyet anlayışı Hobbes'un toplum sözleşmesi teorisiyle güçlendirilerek sürdürülmüştür.⁷⁴

2.1.2. Jean Bodin (1530-1596)

Kraliyet otoritesinin devletteki tek iktidar olması gerektiği fikri, on altıncı yüzyılın son otuz yılında Fransa'yı birbirine düşüren ve daha sonra XIV. Louis'nin 1661 yılında başlayan otokratik rejiminde defalarca parlamış olan zorlu ve acımasız iç savaş koşullarında ortaya çıkmıştır. Avukatlar, kamu görevlileri, parlamento üyeleri ve klasik eğitim (Yunan ve Roma) almış edebiyatçılardan meydana gelen seçkinler, iç savaşa son veren her rejimin, iç savaşa tercih edilmesi gerektiği görüşünü savunuyorlardı.

Egemenlik kavramının ilk bilimsel açıklamasını yapan kişi Bodin'dir. Bodin'in amacı, devletin hukuki bağımsızlığını, özellikle Papalık iktidarına karşı korumaktır.⁷⁵ Bodin'e göre, "üstün emretme gücü" olan egemenlik hiçbir şekilde sınırlandırılmaz. Belirli şartlar altında hükümdara verilmiş egemenlik, egemenlik değildir. Toplumdaki diğer bütün kurumlar egemenin izin verdiği ölçüde vardır. Yani egemene bağlıdır.⁷⁶ Bodin, egemenliğin sahibi olan hükümdarın veya halkın ölümsüz olan Tanrı dışında hiç kimseye hesap vermek zorunda olmadığını belirtmektedir.⁷⁷ Bodin, egemenliği her şeyin üstünde kılmıştır.

Bodin'e göre egemenlik, bir devlet tarafından yetkilendirilen mutlak ve daimi güçtür.⁷⁸ "Daimi" olarak tanımlanmasının nedeni, mutlak gücün bir kişiye ve bir grup insana belirli bir süre için verilmesinin de mümkün olmasıdır. Bu süre dolunca bu kişiler yeniden vatandaş olurlar. Gerçek egemen, güce daima sahip olandır.⁷⁹ Bodin'e göre, kralın bir doğal bedeni bir de siyasal bedeni vardır. Kralın doğal bedeni ölür ama siyasal bedeni ölmez. Bodin'in bu değerlendirmesi, hükümetler geçici ama devlet sürekli olarak şeklinde yorumlanabilir.

⁷⁴ Çetin, a.g.e., s. 74.

⁷⁵ Tikveş, a.g.e., s. 99.

⁷⁶ Koçak, a.g.e., s. 83.

⁷⁷ Tuncay, a.g.e., s. 186

⁷⁸ Bodin, egemenliği; yurttaşlar üzerindeki en yüksek, en mutlak, en sürekli güç olarak tanımlar (Aktaran Mehmet Ali Ağaoğulları/Levent Köker, Kral-Devlet ya da Ölümlü Tanrı, 2. Baskı, İmge Kitabevi, İstanbul, 2000, s. 25).

⁷⁹ Jean BODIN, "Devletin Altı Kitabı", Batı'ya Yön Veren Metinler II, Der. Alev ALATLI, "1. Baskı, İstanbul: Melisa Matbaacılık, 2010, s. 845.

Bodin'in egemenlik tanımında “mutlak güç” ifadesini kullanmasının nedeni, egemenliğin bir prense koşulsuz olarak verilmesinin gerekliliğini belirtmektir. İnsanlar veya devletin ileri gelenleri koşulsuz olarak kendi seçtikleri bir kişiye egemenliği vererek istediği gibi yönetmek üzere mülkleri ve insanları ona teslim edebilirler. Tanrı'nın ve doğanın kanunları dışında, koşullu olarak bir prense verilen egemenlik gücü ne tam anlamıyla egemen ne de mutlak olur.⁸⁰ Egemenliğin bir koşula dayandırılması, ona sınır koyulması anlamına gelmektedir. Dolayısıyla, Bodin egemenliğin sınırsız olması gerektiğine vurgu yapmış olmaktadır.

Yönetimler değişir ancak, egemenlik aynı kalır. Siyasal toplumun sürekliliği düşüncesi egemenliği de sürekli kılar. Sürekli olan egemenlik aynı zamanda mutlaktır, başkalarından emir almamaktır. Egemen güç, yasayı toplum için yapar. Bu nedenle, ne kendinden önce yapılmış yasalarla, ne de kendi yaptığı yasalarla bağlıdır.⁸¹ Yani, egemenlik yasa ile sınırlanamaz. Çünkü yasa egemenin emridir ve insanın kendi emriyle kendisini sınırlaması düşünülemez.⁸² Bodin'e göre, egemenliğin sınırlandırılması egemenliğin doğasına aykırıdır. Egemen otorite, Tanrı'dan sonra kendisinin üzerinde hiçbir gücü tanımaz.⁸³

Düşünür'e göre, egemen güç parçalanmaz ve bölünmez bir güçtür. Egemen gücün en önemli yetkisi, kanunları yapmak demek olan “yasama yetkisi”dir. Bu yetkiyi sınırlayan pozitif bir husus mevcut değildir. Gelenekler bile sınırlayıcı rol oynayamaz. Geleneklere de ayrı kanunlar yapılabilir.⁸⁴ Düşünür'e göre, prens egemendir ancak asla egemenliğin kendisi değildir çünkü egemenlik süreklilik kavramını bünyesinde barındırmaktadır.

Bodin egemenliğin mutlak ve sınırsız olduğunu belirtse de, hükümdara bir takım sınırlar koymuştur. Bunlardan birincisi, Tanrı'nın koyduğu yasalara uyma zorunluluğudur. İkincisi, özel mülkiyete saygıdır. Yani hükümdar, doğal hukukun gereği olarak yurttaşların özel mülkiyetlerine saygı göstermelidir. Bir diğeri de “ahde vefa”dır. Yani hükümdar, yurttaşların kendi aralarında yapmış oldukları sözleşmelere saygı göstermelidir. Ancak bu sınırların bir geçerliliği yoktur. Çünkü kral bu sınırlara aykırı hareket ettiğinde onu cezalandıracak bir mekanizma yoktur.⁸⁵ Bodin'e göre devlet, birçok ailenin ve bu ailelere ortak olan şeylerin egemen güç tarafından

⁸⁰ Bodin, a.g.e., s. 846,847.

⁸¹ Ayferi GÖZE, Siyasal Düşünceler ve Yönetimler, 11. Baskı, İstanbul: Beta Yayınları, 2007, s. 126.

⁸² Koçak, a.g.e., s.84.

⁸³ Beriş, Küreselleşme Çağında Egemenlik, s. 34.

⁸⁴ Okandan, a.g.e., s. 528.

⁸⁵ Koçak, a.g.e., s. 86, 87.

adaletle yönetilmesinden oluşur. Yani devlet aileden oluşur. Bu nedenle, özel mülkiyetin yok edilmesi ailenin yok edilmesi anlamına gelmektedir ve bu durum, devletin ortadan kalkması sonucunu doğurmaktadır.

Bütün bu sınırlamalar Bodin tarafından, egemen gücün sınırsız olma niteliğinde değişiklik yapacak mahiyette karşılanmamışlardır. Yani egemen güç, pozitif hukuk düzeninde yine sınırsız güç olma niteliğini korumaktadır. Bu gücü zorlayacak bir dünyevi güç Bodin tarafından düşünülmemiştir.⁸⁶Bodin, egemen güce sınır koyarken egemen gücün bu sınırları ihlal ettiğinde ne gibi yaptırımlarla karşı karşıya kalacağı noktasında somut veriler ortaya koymadığından, belirtmiş olduğu sınırlamalar da egemen güç için bir anlam ifade eder nitelikte olmamıştır.

Bodin'in, egemen gücü sınırsız ve sürekli bir güç, hükümdarı da sınırsız ve sürekli güce sahip kimse olarak sunmasının nedeni, Fransız monarşisinin sınırsız yapısına bilimsel bir dayanak sağlamaktır. Hükümdar, halkın rızası olmadan kanun yapabilir ve bu kanunlara da uymak zorunda değildir. Ama bireyler, kanunlara uyacaklarını yeminle belirtmek zorundadırlar.⁸⁷Bodin'in egemenlik kavramı, Avrupa'nın 16. Yüzyılda ulus devletlere ayrılmasından ve mutlak krallıklarla sosyal sınıflar arasındaki mücadeleden doğmuştur.⁸⁸ Bodin Fransız kralının merkezileştirilmiş otoritesinin güçlendirilmesi ihtiyacına inandığı için egemenlik üzerinde durmuştur.⁸⁹ Bodin prensin, tebaaya veya halka karşı sorumluluğunun, verdiği sözün yerine gelmesinin halkın çıkarına olduğu sürece devam edeceğini belirtmiştir. Ancak, acil gereksinimler söz konusu olduğunda prensin bağlılığının sona ereceğini ifade etmiştir.⁹⁰Bodin, egemen gücün halkın çıkarına göre hareket etmesi gerektiğini ifade ederken de tutarlı bir çıkarımda bulunmamaktadır. Çünkü egemen güç, gerektiğinde halka bağlılığını geri plana atabilecektir.

Bodin'e göre devlet, bir dizi ailenin ve bunların ortak sorunlarının egemen bir güç yardımıyla, doğru bir düzenle yönetimidir. Devletin doğru bir düzenle yönetilmesi onu bir grup hırsız ve korsandan ayırır.⁹¹Düşünür'e göre, iyi bir düzene sahip bir aile aslında devletin gerçek görüntüsünü yansıtır. Ailenin iç düzeni egemen otorite ile karşılaştırılabilir. Aileler doğru yönetilirse devlette de her şey yolunda

⁸⁶ Okandan, s. 529.

⁸⁷ Okandan, s. 528.

⁸⁸ Schmitt, a.g.e., s.24.

⁸⁹ Ozman, a.g.e., s. 55.

⁹⁰ Schmitt, Siyasi İlahiyat, s. 16.

⁹¹ Bodin, a.g.e., s. 846.

gider.⁹²Düşünüre göre, ailede baba ne ise devlet yönetiminde de kral aynı anlama gelmektedir. Bodin, babaya itaati öğrenenin devlete de itaat edeceğine inanmıştır.

Bodin, tüm yöneticilerin kutsal ve doğal hukuka bağlı olduğunu, bunlara karşı gelmenin Tanrı'ya karşı gelmekle bir olduğunu belirtmiştir. Adaleti sağlamak yasanın göreviyse, yasa da prens tarafından oluşturulduğundan ve prens de Tanrı'nın vekili olduğundan prensin yasası, aslı olan Tanrı'nın yasasına uygun olmalıdır. Yasayı yapmak tek kişinin tekelindeyse, yönetim de tek kişide olmalıdır ve bu yönetimin şekli de monarşidir.⁹³Bodin'e göre tek bir Tanrı vardır ve bu nedenle siyasal iktidar da tek kişinin elinde olmalıdır. Kralların, yetenekli insanları etraflarında toplayacaklarını ifade etmiştir. Egemenliğin süreklilik, bölünmezlik, devredilmezlik gibi özelliklerinin hepsi monarşide mevcut olduğundan, Bodin monarşiyi egemenliğe en uygun yönetim şekli olarak görmüştür.

Bodin'e göre egemen, vatandaşları için kanun yapan, mevcut kanunları kaldıran ve eskimiş kanunları düzelten kişidir. Bu nedenle, egemenin ayırıcı özelliği başka bir kişiden emir almamasıdır. Bir kanuna veya kişiye tabi olan hiç kimse bunları gerçekleştiremez. Bu nedenle kral kendi kanunlarına bile tabi değildir. Dünyadaki tüm hükümdarlar yalnızca ilahi ve doğal kanunlara tabidir. Hükümdarlar bu kanunlara tabi olmazlarsa Tanrı'ya ihanet ve isyan etmiş sayılırlar. Hükümdarın mutlak gücü Tanrı'nın ve doğanın yasalarına kadar ulaşamaz.⁹⁴

Göze'ye göre Bodin'in bu egemenlik anlayışı, feodaliteyi bertaraf ederek Fransız monarşisinin esas temel yapısını oluşturmaktadır. Feodalitede kişisel hiyerarşik ilişkiler vardır, kamu otoritesi parçalara bölünmüştür, kamu iktidarı ve özel hukuk ilişkileri birbiri içine girmiştir. Mutlak egemenlik kavramı da bu yapının ve ilkçağlardan veri savunulan karma yönetimlerin sonu anlamına gelmektedir. Mutlak egemenlik anlayışı söz konusu olduğunda, egemenliğin kral, soylular ve halk meclisleri tarafından birlikte kullanılması söz konusu olamaz. Ayrıca bu egemenlik anlayışı Papaların ve Roma Cermen İmparatorluğu'nun üstünlük iddialarının sonu olmuştur. Böylelikle Bodin, bu egemenlik anlayışı ile Fransız merkezi devletinin temelini atmıştır.⁹⁵

Fransız kralı egemen gücü elinde bulundurmaktaydı ve bu nedenle de ne Papa'ya ne de İmparatora bağlıydı. Kralın iktidarı geçici değildi ve iktidarını kimseden

⁹² Bodin, a.g.e., s. 846.

⁹³ Akad/Dinçkol/Bulut, a.g.e., s. 98-103.

⁹⁴ Bodin, a.g.e., s. 847.

⁹⁵ Göze, a.g.e., s. 127.

almamıştı ve yeryüzünde hiçbir otoriteye karşı da sorumlu değildi. Böylelikle egemenlik kavramı feodaliteyi parçalamıştır ve ulusal birliği ve bağımsızlığı simgelemiştir.⁹⁶Bodin, yaşadığı dönem koşullarına uygun olarak egemenlik yetkisini düzenlemiştir. Düşünürün görüşlerinde zaman zaman tutarsızlıklar bulunması o dönemdeki dengeyi korumak açısından duruma yaklaştığını bize göstermektedir.

Bodin adalet kavramını tanımlarken Aristo'ya göre hareket etmiştir. Aristo'ya göre adaletin iki yasası, denkleştirici adalet ve dağıtıcı adalettir. Denkleştirici adalet eşitlik ilkesine, dağıtıcı adalet benzeşim ilkesine dayanmaktadır. Örneğin denkleştirici adalet eşitliğin ağır bastığı demokrasi yönetimine, dağıtıcı adalet ise yeteneğin ağır bastığı aristokrasiye uygundur. Bodin'e göre, bunların ikisi de yeterli değildir. Demokraside yetenek eksiktir, aristokraside eşitlik. Bodin'in adalet anlayışında ise her ikisinin bir arada toplanması söz konusudur. Yani Bodin'in adaleti uzlaştırıcı, düzenleyici, ahenkli orantıya dayanan adalettir. Burada, yeteneklere göre ayarlanmış orantılı bir adalet karşımıza çıkmaktadır. Bodin karma yönetimlere karşı çıkmıştır. Yukarıdaki örnekten Bodin'in monarşiyi neden tuttuğunu anlayabilmekteyiz. Düşünür'e göre, demokraside eşitlik egemendir ancak elinden iş gelenler, yetenekliler iş başındadır . Böyle olmakla birlikte bunlar yönetilenlerden kopmuşlardır ve bir azınlık egemenliği kurmuşlardır.⁹⁷

Bir görüşe göre, Bodin sınır tanımaz olarak tanımladığı egemenin doğal hukuka bağlı olduğunu belirtmiştir ve Tanrı'nın iradesi diye tanımladığı bu doğal hukuka da hiçbir açıklık getirmemiştir. Bu da, çelişkili bir durum oluşturmaktadır.⁹⁸Bodin'in doğal hukukla ilgili görüşlerinin temelinde de somut veriler olmadığı görülmektedir. Örneğin, "egemen doğal hukuka ne derece, hangi ölçülerde bağlıdır?" sorusunu sorduğumuzda, bu sorunun yanıtını bulamamaktayız.

Hakyemez'e göre, Bodin egemenliğe önemli katkılarda bulunmuştur ancak, modern egemenliği eksiksiz bir şekilde sağlayabildiğini söylemek pek mümkün değildir. Modern egemenliğin eksiksiz olarak sağlanması noktasında sorunu çözecek olan Hobbes'un teorisidir.⁹⁹Hobbes'un, egemenliği halka dayandırarak laikleştirmesi modern egemenliğin sağlanması noktasında önemli bir nitelik arz etmektedir.

Bodin'in egemenliğinin iki temel özelliği bölünmezlik ve sürekliliktir. Bu iki özellik açısından Bodin'in siyasal iktidar düşüncesi Machiavelli'in düşüncesinden farklıdır.

⁹⁶ Göze, a.g.e., s. 127.

⁹⁷ Akad/Dinçkol/Bulut, a.g.e., s. 98-103.

⁹⁸ Akad/Dinçkol/Bulut, a.g.e., s. 98-103.

⁹⁹ Hakyemez, a.g.e., s. 31.

Machiavelli, siyasi iktidarın bölünmezliğini kavramsal biçimde dile getirmedi den düşünmüştür ve Machiavelli’de hükümdarın siyasi iktidarı iki düzlemde bölünmez bir nitelik arz etmektedir. Yani, siyasi iktidarı başka güç odaklarıyla paylaşmadığı gibi, siyasi iktidara Tanrısal kaynakta da ilke aramaz. Machiavelli’e göre siyasi iktidar, yalnız ve yalnız hükümdarın somut eylemlerinin tümü olarak mutlak tır. Oysa Bodin’in düşündüğü siyasi iktidar, başka güç odaklarıyla paylaşılmama noktasında bölünmez bir niteliktedir.¹⁰⁰ Egemenliğin sürekliliği noktasında Bodin’in düşüncesi, “Kral öldü yaşınsın kral” anlayışı üzerine oturmıştır.

Bodin otoriter bir düşünürdür çünkü özel alan ve kamusal alan ayrımı yapmıştır. Düşünüre göre, özel mülkiyetin yok edilmesi aileyi ortada kaldırır ve bu durum da devletin ortadan kalkması sonucunu doğuracaktır. Egemen devletin belirmesi Bodin ile başlamıştır. Bodin, asıl egemenlik kavramına geçişi sağlayan düşünceleri ortaya atmıştır. Bunu yapmış olmasına rağmen, egemenliği tanrısal bağlarından tam olarak koparamamıştır. Egemenliği tanrısal bağlarından tam olarak koparan kişi Hobbes olmuştur. Hobbes egemenliği halka dayandırmak suretiyle laikleştirmiştir.

2.1.3. Thomas Hobbes (1588-1679)

Bodin’de egemenlik, Tanrısalıktan tam anlamıyla soyutlanamamıştır. Bu nedenle egemenlik, eksik unsurlu bir güç olarak tanımlanmıştır. Toplum sözleşmesi kuramı, egemen gücü, Tanrı yerine toplumla bağlantılı kılmıştır. Böylece egemen güç, consensus ile eksiksiz bir hale gelmiştir. Toplum sözleşmesi ile soyut olan bu güç, varlığını yönetilenlerin rızasına dayandırmıştır. Bu durum, ulus egemenliğine açılan bir yol olmuştur.¹⁰¹ Hobbes, Bodin’in eksikliğini aşmıştır ve toplum sözleşmesi kuramıyla modern egemenliğin doğmasına sebep olmuştur. Hobbes toplum sözleşmesi ile kralın kral olma meşruiyetini halka dayandırmıştır ve bunun sonucunda laiklik ortaya çıkmıştır.

1642’de İngiltere’de parlamentocularla kral arasında bir iç savaş başlamıştır ve ülke kargaşa ortamına girmiştir. Hobbes da tıpkı Machiavelli ve Bodin gibi ülkenin içine düştüğü bunalımdan ancak mutlakiyetle kurtulabileceğine inanmaktaydı. Onu diğerlerinden ayıran, sözleşme düşüncesidir. Mutlakiyeti savunan düşünür, kurduğu

¹⁰⁰ Akal, a.g.e., s. 67.

¹⁰¹ Akal, a.g.e., s. 84.

hukuki ve felsefi sistem bakımından Machiavelli ve Bodin'den daha tutarlı olmuştur.¹⁰²

Hobbes, gerçek hayatta hiçbir zaman gerçekleşmemiş bir varsayımdan hareket ederek teorisini oluşturmaya çalışmıştır. Bu durum, Hobbes'un düşüncelerinin daha vurgulu biçimde ifade edilmesine imkan sağlamıştır. Hobbes'a göre, insanlar devletsiz bir ortamda kendi başlarına yaşamaktaydılar. Bu doğal dönemde değişik güç dengeleri olduğundan, bireylerin üzerinde başkaları ciddi tehdit oluşturmaktaydı. Çünkü bu dönemde insanlar güvencesiz bir ortamda yaşadıklarından her an özgürlüklerine yönelik müdahaleler gerçekleşme imkanı olabilmekteydi. Güçlü insanlar diğerleri üzerinde tehdit oluşturmaya başlayınca Hobbes çözümü sunmak için modelini oluşturmaya başlamıştır.¹⁰³

Hobbes'a göre, doğal yaşama halinde insanlar arasında doğal ve hukuki eşitlik vardır. İnsanların hepsi her şey üzerinde eşit hak sahibi oldukları için aynı şeyler üzerinde aynı isteklere sahip olmaları gibi bir durum ortaya çıkmaktadır. Bu da, insanlar arasında sürekli çatışmalara sebebiyet vermektedir. Dolayısıyla herkes birbirine düşman kesilmektedir ve birbirlerinin saldırılarına karşı kendilerini savunmak zorunda kalan insanların varlıkları tehlikeye girmektedir. Adalet ve hak gibi kavramlar doğal yaşama halinde söz konusu değildir. Düşünüre göre, bu çatışmaya son vermek için insanların, her şey üzerinde sahip oldukları sınırsız özgürlüklerinden vazgeçmeleri gerekmektedir. Bu vazgeçme, genel ve eşit olmalıdır. Yani, herkes aynı anda bunu yapmalıdır. Vazgeçme tek başına yeterli değildir. Barışın sağlanması için bu vazgeçme ile birlikte insanları koruyup güven altında alacak bir güce ihtiyaç vardır ki, bu da devlettir. İnsanlar devleti oluşturmakla kendi iradelerini tek bir irade haline getirmiş olmaktadır. Bunu da sözleşme ile yapmaktadırlar.¹⁰⁴

Hobbes'un egemenliği sözleşme ile kurulmuştur ve egemen güç bu sözleşmenin tarafı değildir. Egemen güç, sözleşmenin tarafı olursa belli bir yükümlülük altına girmiş olur. Oysa egemen güç, kendisinden başka hiçbir güce boyun eğmemektedir.¹⁰⁵ Görüldüğü gibi, egemen gücün mutlaklığı konusunda Hobbes da Bodin ve Machiavelli ile benzer düşünceler ortaya koymuştur. Hobbes her ne kadar egemenliği Tanrısal bağlardan tamamen koparıp laikleştirme noktasında başarılı bir

¹⁰² Akad/Dinçkol/Bulut, a.g.e., s. 103, 108.

¹⁰³ Hakyemez, a.g.e., s. 31, 32.

¹⁰⁴ Okandan, a.g.e., s. 75-77.

¹⁰⁵ Beriş, Küreselleşme Çağında Egemenlik, s. 36

düşünür olsa da, kendi döneminin koşulları çerçevesinde egemenliğe bakış açısıyla Bodin ve Machiavelli ile paralellik gösteren düşüncelere sahip olmuştur.

Hobbes'a göre insanlar, doğal yaşamın yarattığı savaş hali ve güvensizlik duygusundan kurtulmak için devleti oluşturur.¹⁰⁶ Düşünöre göre devlet, insan aklının bir eseridir. Genel ve ortak güvenin, barış ve düzenin sağlanması için devletin sınırsız, bölünmez bir güce sahip bulunması gerektiğini ileri sürmüştür. İnsanların da bu güce kayıtsız şartsız bağlı olması gerektiğini belirtmiştir. Sınırsız güç sahibi olan devlet karşısında insanların hiçbir hakkı yoktur. Kaynağını insanların yaptığı sözleşmede bulan devlet gücü, ne şekilde kullanılırsa kullanılsın sınırsız olma niteliğine sahiptir. Sözleşmeyi yapanlar için bu güce kayıtsız şartsız itaat ve bağlılık söz konusudur. Yasama, yürütme ve yargı yetkilerini kapsayan bu sınırsız gücü insanlar denetleyemez, onun emirlerini tartışma konusu yapamaz, ona karşı gelemmez. Bu nedenden meydana gelen direnmeler meşru değildir.¹⁰⁷

Hobbes'a göre egemenliğe sınırlama getirmek egemenliğin mutlaklığı ile çelişir. Dolayısıyla, egemenliğin ne egemenin kendisi ne de toplum tarafından sınırlandırılması mümkündür.¹⁰⁸ Hobbes egemen gücü, toplumda yasayı yapan, kaldıran, değiştiren tek güç olarak belirtmektedir. Bu çerçevede, egemen güç kendi yaptığı yasalarla bağlı değildir.¹⁰⁹ Yani, devletin sahip olduğu sınırsız güç uygulanmakta olan kanunlarla sınırlanamaz. Egemen güç sadece doğa kanunlarına, akla ve aklın kanunlarına tabidir.¹¹⁰ Hukuku oluşturan, egemen gücün kendisidir. Bu nedenle egemenliğin hukukla sınırlandırılması düşünülemez.¹¹¹

Hobbes egemen gücün sınırlandırılmayacağını belirtmektedir. Çünkü bu güç sınırlandırılırsa onu sınırlayacak daha büyük bir gücün olması gerekmektedir ki bu da, egemen gücün mutlaklığı ile çelişen bir duruma oluşturmaktadır. Sınırları belirleyen, bu sınırlar tarafından kısıtlanandan daha fazla bir güce sahip olmalıdır. Bu nedenle egemenlik sınırsız bir nitelikte olmalıdır.¹¹²

Egemen güç, bireyin varlığını sürdürebilmesi için gerekli olan yaşama hakkını garanti altına alıyorsa, bu güce itaat edilmesi gerekir. Ancak egemen gücün

¹⁰⁶ Saylan, a.g.e., s. 17.

¹⁰⁷ Okandan, s. 547.

¹⁰⁸ Beriş, Küreselleşme Çağında Egemenlik, s. 37.

¹⁰⁹ Göze, a.g.e., s. 141.

¹¹⁰ Okandan, a.g.e., s. 547.

¹¹¹ Koçak, a.g.e., s. 95.

¹¹² Thomas Hobbes, Yurttaşlık Felsefesinin Temelleri, Cev. Deniz ZARAKOĞLU, Birinci Baskı İstanbul: Belge Yayınları, 2007, s. 102.

koruyuculuğu ortadan kalkarsa bireyin de itaat yükümlülüğü ortadan kalkacaktır.¹¹³ Yani, egemen güç sınırsızdır ama bireyin yaşamını korumalıdır, bireyin yaşamını tehdit edecek düzenlemelere herkesin direnme hakkı ve itaatsizlik özgürlüğü vardır.¹¹⁴

Burada Hobbes, egemen gücü bireyin yaşama hakkının korunması ile sınırlandırmaktadır. Ancak tabii ki bu sınırlandırmanın ne derece etkili olabileceği tartışılabilir niteliktedir. Çünkü egemen güç, sahip olduğu sınırsızlık yetkisinin kisvesi altında bireylerin yaşama hakkına dahi müdahalelerde bulunabilecektir. Toplumsal düzenin sağlanması noktasında bireyin yaşama hakkına müdahaleler yapılabilir.

Hobbes'a göre, egemen güç ortadan kaldırılırsa devletin de sonu gelmiş olur ve insanların yaşadığı kargaşa ortamı geri döner. Bu nedenle Hobbes, egemen yöneticinin sahip olduğu mutlak hakkın, yurttaşların payına düşen itaat kadar devletin yönetimi için önemli olduğunu belirtmiştir. İtaat olmadan yönetim bir anlam ifade etmeyecektir ve dolayısıyla devlet de kurulamayacaktır.¹¹⁵ Hobbes'un toplumdan beklediği bu itaatin gerçekleşmesi için de egemenin, sahip olduğu gücü toplumu yönetirken ve toplumsal düzeni sağlarken adaletli bir şekilde kullanması gerekmektedir. Egemen gücün varlığı halinde dahi insanlar kendilerini güvende hissetmiyorlarsa, egemen gücün ve devletin varlığı tehlikeye girmiş olacaktır.

Hobbes'un toplum sözleşmesi, bireylerin tüm hak ve özgürlüklerinden vazgeçtikleri bir kulluk ve boyun eğiş anlaşmasıdır. Toplumsal irade siyasal iktidarın iradesinde erir ve yok olur. Egemenin iradesi sınırsızdır ve mutlak ve kutsal olan egemenin dışında ya da üstünde hiçbir güç yoktur. Egemenin bu gücünün parçalanmasını düşünmek ise imkansızdır. Machiavelli ve Hobbes'un yaptığı, devletin mutlak iktidarı üzerine inşa edilen kurucu meşruiyet kuramında egemen, meşruiyet yasasıyla kendini bağlı hissetmez. Çünkü egemenin yasası kendisinin mutlak, bölünmez ve sınırlandırılmaz olduğudur.¹¹⁶

Hobbes'a göre, insanların güçlerinin en büyüğü, insanların çoğunluğunun kendi rızalarıyla gerçek veya tüzel bir kişide topladıkları güçlerden oluşur. Bir kişi, bütün bu bireysel güçlerin toplamını kendi iradesine göre kullanmak yetkisine sahip olur. Devletin gücü de bu şekilde oluşur. Bir insanın çok sayıda insan tarafından

¹¹³ Koçak, a.g.e., s. 96.

¹¹⁴ Hakyemez, a.g.e., s. 33.

¹¹⁵ Hobbes, Yurttaşlık Felsefesinin Temelleri, s. 95.

¹¹⁶ Çetin, a.g.e., s. 76.

sevilmesini veya o insandan korkulmasını sağlayan nitelik de güçtür. Bu güç, insanların yardım ve hizmetini elde etmeye yarayan bir araçtır.¹¹⁷

Hobbes'a göre, insanlar kendilerini korku altında tutacak bir güç olmadan yaşadığı zaman savaşırlar ve bu savaş herkesin herkese karşı savaşı olur. İnsanın istek ve eylemlerini yasaklayan bir yasa oluncaya kadar, insanın bu duygularından kaynaklanan eylemleri de günah değildir.¹¹⁸ İnsanları korku altında tutabilecek bir gücün varlığı bile insanların savaşmasını engelleyememektedir. İnsanın, özgürlüğüne düşkün bir varlık olduğunu düşünürsek, doğal yaşam hali dışında da insan insanın kurdu olmaya devam edecektir.

Hobbes, devlet kurulurken, her konuda çoğunluğun isteğinin herkesin ayrı ayrı isteği olarak dikkate alınması gerektiğini savunmuştur. Çünkü kalabalığın davranış ve istekleri birbirinden farklı olduğu için, başka türlü tek bir isteğe sahip olması da söz konusu olmayacaktır. Bu kalabalıktan bir kişi rıza göstermeyi reddederse, geri kalanlar devleti o olmadan kurabileceklerdir.¹¹⁹ Hobbes'un düşüncelerinde çoğunlukçu anlayışın hakim olduğu kanaatindeyiz. Bu ise demokrasinin işleyişini zorlaştıran bir durumdur ve toplumdaki bir kısmın memnuniyetsizliği sonucunu doğuracaktır ki, bu memnuniyetsizlik devletin geleceği açısından sıkıntılı olabilmektedir.

Hobbes toplumdaki egemen gücün sorumluluğunu insanlara neyin adil, onurlu, iyi ve neyin adaletsiz, onursuz ve kötü olduğunu göstermesi olarak açıklamaktadır. Bu konudaki kuralları ve ölçütleri egemen gücün belirlemesi gerektiğini ifade etmektedir. Bu kurallar, egemen gücü elinde tutanın emirlerini yansıtan medeni yasaları oluşturmaktadır ve medeni yasalar, yurttaşların gelecekteki eylemleri hakkında egemen güç ile donanmış kişinin verdiği emirlerden oluşmaktadır.¹²⁰

Hobbes, insanoğlunun toplum halinde gelmeden önce başıboş bir şekilde yaşadığını ifade etmiştir ve böyle bir ortamda “insan insanın kurdudur” demiştir. Düşünür, “*homo homini lupus*” (insan insanın kurdudur) anlayışından yola çıkarak bir düzen sağlanmasını ve insanın birbirlerini öldürmemesi gerektiğini belirtmiştir. Bunun sonucunda da devlet ortaya çıkmıştır. Toplum sözleşmesi, dayanağını halktan aldığı için modern anlamda devleti ortaya çıkarmıştır. Kanaatimizce, modern anlamda devletin ortaya çıkması da insanları birbirlerinin kurdu olmaktan kurtaramamıştır.

¹¹⁷ Thomas Hobbes, *Leviathan*, Cev. Semih LİM, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 1993, s. 68, 69.

¹¹⁸ Hobbes, *Leviathan*, s. 94.

¹¹⁹ Hobbes, *Yurttaşlık Felsefesinin Temelleri*, s. 89.

¹²⁰ Hobbes, *Yurttaşlık Felsefesinin Temelleri*, s. 92.

Toplumda yasalar olsa bile insanların birbirlerinin yaşam hakkını ihlal etmelerinin önüne çok fazla geçilememektedir. Devlet dahi bireylerin yaşam hakkını ihlal eden duruma gelebilmektedir.

2.2. Egemenliğin Sınırlandırılması

2.2.1. John Locke (1632-1704)

Locke, gelenek ve otoritenin her çeşidinin karşısında olmuştur ve insan hayatına ancak aklın yön verebileceğini ileri sürmüştür. Locke, bu düşünceleriyle günümüzde liberal demokrasinin öncülerinden biri olarak bilinmektedir. Düşünür, mutlakiyet yönetimlerini sarsan ilk düşünür olarak tarihe geçmiştir. Mutlakiyet yönetiminde açtığı sarsıntılar sonucunda İngiliz, Amerikan ve Fransız devrimlerinin temelini oluşturan düşünür olarak da akıllarda yer almıştır. Locke, politikada ılımlılıktan yana olmuş ve anayasal yönetimi tercih etmiştir. Locke açısından, insanların doğal yaşamdan çıkıp toplum haline geçmelerinin sebebi mülkiyeti güvenceye kavuşturmadır. Zaten toplumun da yönetimlerin de amacı bu olduğundan doğal yaşamda eksik olan üç temel kurum Locke’a göre yasalar, yargıçlar ve kolluk gücü olmaktadır. Uygar yönetim insanlara bunları getirecektir, bu bağlamda *siyasal iktidar, mülk sahiplerinin mülk sahiplerine verdiği bir yetkidir*.¹²¹

Locke, Mutlakçılığa karşı çıkarak hoşgörüyü, temsil sistemine, parlamentoya ve demokrasiye olan inancıyla 1688 Devrimi’ni desteklemiştir. “Yeni görüşler her zaman nedensiz bir kuşkuyla ve genellikle itirazla karşılanır çünkü henüz yaygın değildir.” Sözü tarihin ilk anayasası olarak bilinen ve özgürlüğün temellerini atan ABD Anayasası’nda ve tarihin en büyük düşünsel ve toplumsal hareketi olarak görülen Fransız Devrimi’nde kitleleri etkilemek için kullanılmıştır. Locke, günümüzde hala tam olarak sağlanamayan insan haklarını bütünüyle gözeten liberal demokrasi üzerinde oluşturunca, geliştirici ve tamamlayıcı bir etki yaratmıştır.¹²²

John Locke, “Two Treaties of Government” adlı eserinde, devlet hakkında bireyci, liberal, demokratik esaslara dayanan, doğanın özgür varlık olarak yarattığı insanlardan kurulu topluluğun egemenliği sonucuna varan bir görüş ileri sürmüştür.

¹²¹ Mehmet AKAD, Egemenlik, Hukuk, Demokrasi ve Yargının Üstünlüğü, Maltepe Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi, 2008, s. 32.

¹²² Müzeyyen EROĞLU, “John Locke’un Devlet Teorisi”, Akademik Bakış Dergisi, Sayı: 21, 2010, s. 2.

Locke, eserde devletle ilgili görüşlerini laik esaslara dayandırmıştır. Devlet ve kilisenin birbirinden ayrılmasını, devletin din işleriyle uğraşmaması gerektiğini belirtmiştir. Locke’a göre devlet, doğal yaşama halindeki özgür ve eşit insanlar tarafından meydana getirilmiş suni bir varlıktır. Devlet kaynağını, insanlar tarafından oluşturulan sosyal sözleşmede bulmaktadır. Bu sözleşme, üstün bir güce sahip olarak meydana gelmiştir ve bu durum, devletin doğmasının zorunlu koşuludur.¹²³ Locke’un hareket noktası doğal yaşama halidir. Ancak, Hobbes’dan farklı olarak Locke, doğal yaşama halinde insanlar arasında bir mücadele olmadığını, yardımlaşma ve dayanışma içinde yaşadıklarını ifade etmektedir. Locke’a göre insanlar eşit ve bağımsız olarak yaratılmıştır. Bu nedenle hiç kimse diğerinin yaşamına, sağlığına, özgürlüğüne ve malına tecavüz edemez. Böylece Locke, Hobbes’taki yaşama hakkına sağlık, özgürlük ve mülkiyeti eklemektedir. Bunların, doğuştan herkesin sahip olduğu vazgeçilmez temel haklar olduğunu ifade etmektedir.¹²⁴ İnsanların doğuştan sahip olduğu temel hakları savunması, Locke’un insan haklarına verdiği önemi ortaya koymaktadır.

Locke’a göre üstün güç, varlığını özgür ve eşit insanların isteklerinde ve onlar arasında yapılan sözleşmede bulmaktadır. Gerçekte bu güç halka aittir ancak, insanlar için bu güce kayıtsız şartsız bağlılık diye bir şey yoktur. Yani, bu güç sınırsız ve keyfi değildir. Bu gücün, devletin meydana gelmesine neden olan hususların gerçekleştirilmesi gibi bir amacı, bir görevi vardır. Yani devleti meydana getirirken insanların gerçekleşmesini arzuladıkları, garanti altına alınmasını istedikleri hususları göz önünde bulundurmak zorundadır.¹²⁵ Çünkü Locke’un toplum sözleşmesi anlayışında, insanlar hak ve özgürlüklerinin devlet tarafından korunması karşılığında devlete karşı itaat edeceklerini taahhüt etmişlerdir. İnsanların devleti oluşturmasındaki amaç devletin, toplumun düzenini bozup hak ve özgürlüklerini tehdit eden insanları kontrol altına alıp özgürlüklerin koruyucusu olmasını istemeleridir. Locke devletin, bireylerin doğuştan sahip olduğu hak ve özgürlükleri ihlal edici nitelikte davranması durumunda, bireylerin de devlete itaat yükümlülüğünün olmayacağını savunmuştur.

Locke’a göre insan, haklarını doğal yaşama halinden almaktadır ve bu haklarını topluma girerken kaybedemez. Tam tersine bu haklar, toplum halinde de varlıklarını

¹²³ Okandan, a.g.e., s. 558.

¹²⁴ Saylan, a.g.e., s. 32.

¹²⁵ Okandan, a.g.e., s. 558,559.

devam ettirmektedirler. Bunlar özgürlük, eşitlik, mülkiyet ile babanın çocuğu üzerindeki iktidarı gibi haklarıdır.¹²⁶ Locke'a göre, üstün güç ve bunu kullananlar, doğal yaşama halinde insanlar için varlığı söz konusu olan hayat, özgürlük ve mülkiyet gibi devri, vazgeçilmesi, dokunulması imkansız doğal hakların korunmasını sağlamak zorundadırlar. Doğal haklar devlete, onun üstün gücüne ve bu gücü kullananlara bir sınır teşkil etmektedir. Locke, devlet gücünü, devletin meydana gelmesindeki amaç ile sınırlamıştır. Locke bu gücün, devletin meydana gelmesindeki amaca uygun ve faydalı olacak şekilde kullanılmasının zorunluluğundan söz etmiştir.¹²⁷ Locke, bireylerin hak ve özgürlüklerini gözeterek egemenliğin sınırlandırılmasını demokratik esaslara bağlamıştır.

Locke, siyasi gücün oluşumunu vatandaşların rızalarında bulmaktadır ve halkın iradesini her bakımdan savunmaktadır. Bu durum, yönetimin meşruluğu anlamına gelmektedir ve devletin bir hukuk devleti olmasına işaret eder niteliktedir. Locke'a göre devlet ile hukuk, bireyin doğal haklarını diğer bireylerin müdahalelerinden korumak için tesis edilmiştir. Bu açıdan Locke, Hobbes gibi mutlakiyetçi değil, demokratik ve liberal bir düşünce çizgisinden hareket etmiştir. Hobbes ne derece mutlakiyetçi ise, Locke o derece özgürlükçü olmuştur.¹²⁸ Locke, devletin hayat bulabilmesinin en önemli koşulu olan insanı, ön plana çıkaran bir düşünür olmuştur.

Locke'a göre siyasi güç bir hakimın sanık üzerindeki gücünden, bir babanın çocukları üzerindeki, bir sahibin hizmetçisi üzerindeki, bir kocanın hanımı üzerindeki ve bir efendinin kölesi üzerindeki gücünden farklıdır.¹²⁹ Locke, tüm gücün ve yetkinin ortak olduğu bir eşitlik durumunda, kimsenin diğerinden daha fazla hakka sahip olmadığını belirtmektedir. Düşünüğe göre insan, başka bir insanın isteğine bağlı kalmadan ya da isteğini terk etmesini istemeden, başkalarının mülkiyet haklarına müdahale etmeden, doğa kanunlarına bağlı olarak özgürce bir yaşam sürdürmelidir.¹³⁰

Locke'un doğa durumu insanların, mülkiyet edinmeleri ve mülkleri üstünde istedikleri gibi tasarrufta bulunmaları anlamında sadece doğal hukuka bağlı bulundukları ve yalnızca ona uygun davrandıkları bir özgürlük durumudur. Aynı zamanda doğa durumunda tüm otorite ve yargılama hakkı karşılıklı olarak herkese

¹²⁶ İlhan AKİPEK, "John Locke'un Siyasi Fikirleri", AÜHFD, Cilt: 10, Sayı: 1-4, 1953, s. 264.

¹²⁷ Okandan, a.g.e., s. 559.

¹²⁸ Akipek, a.g.e., s. 262-264.

¹²⁹ John LOCKE, Uygur Yönetim Üzerine İkinci İnceleme : Sivil Toplumda Devlet, Çev. Serdar TAŞCI ve Hale AKMAN, 1. Baskı, İstanbul: Metropol Yayınları, 2002, s. 22.

¹³⁰ Locke, a.g.e., s. 23.

aittir ve kimsenin kimse üzerinde herhangi bir egemenliği bulunmamaktadır.¹³¹ Düşünür, insanların bir takım sınıflar oluşturarak birilerinin emri doğrultusunda hizmet vermelerine karşı çıkmaktadır. Locke’a göre doğa halinde herkesin kendini koruması, kendisini koruması sorun olmadığı durumlarda da insanlığın geri kalanını korumak için yapabileceği kadar şey yapması gereklidir. Tüm insanlığın huzuru ve koruması olan doğa kanununa uymak gereklidir.¹³² Toplumda sınıfların oluşturulmasına karşı çıkması da, Locke’un demokrasi açısından etkili bir düşünür olduğunu ortaya koymaktadır.

Locke’a göre doğal yaşama halinde insanların kendilerini ve başkalarını tehlikelerden koruması gereklidir ancak ortaya çıkabilecek karışıklıklarda düzeni sağlamaları zordur. Bu nedenle, insanların tarafsızlığını ve şiddetini engellemek için sivil bir hükümet olmalıdır. Böylelikle, karışıklıklar ve düzensizlikler önlenmiş olacaktır.¹³³ Zira devletin oluşturulmasındaki asıl amaç da bireylerin hak ve özgürlüklerine gelebilecek tehlikelerin engellenmesidir.

Locke, toplumun üzerinde bir iktidar alanı olarak betimlenen devleti eleştirmektedir. Devletin bu şekilde toplumsal alana totaliter ve otoriter bir güç olarak yayılmasını reddetmektedir.¹³⁴ Devletin otoriterliği arttıkça insanların hareket alanları kısıtlanmış olacaktır ve bu durum özgürlüklerin önünde en büyük engeli teşkil edecektir. Özgürlükler kısıtlandığında ise, Locke’un bahsettiği koruyucu devlet anlamını yitirmiş olacaktır.

Güvenlik, insan ihtiyaçları arasında önemli bir yer teşkil etmektedir ve tarih boyunca birçok düşünür tarafından ele alınmıştır. Hobbes ve Locke, XVII. Yüzyılda toplum sözleşmesi kuramlarının ağırlık merkezini oluşturan ve insan doğasından esinlenen “doğa hali”-“toplum hali” durumlarını güvenlik anlayışı üzerine inşa etmişlerdir. Hobbes, güvenlik anlayışını güç ve devlet temelinde oluşturmuştur, devletin karşısında bireyin ödev ve sorumluluklarını ön plana çıkarmıştır. Locke ise, güvenlik anlayışını özgürlük olgusu üzerine kurgulamıştır, güvenliği bireyin hak ve özgürlüklerinin korunmasıyla özdeşleştirmiştir.¹³⁵

¹³¹ Ferhat AKDEMİR, “John Locke’un Liberal Siyaset Felsefesinin Metafizik Arkapları”, İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Sayı: 19, 2009, s.189.

¹³² Locke, a.g.e., s. 25.

¹³³ Locke, a.g.e., s. 29.

¹³⁴ Çetin, a.g.e., s. 82.

¹³⁵ Bilgehan EMEKLİER, “Thomas Hobbes ve John Locke’un Güvenlik Anlayışlarının Karşılaştırmalı Bir Analizi”, Güvenlik Stratejileri Dergisi, Sayı: 11, 2011, s. 99.

John Locke'un etkisiyle İngiltere'de "parlamentonun egemenliği" kuramı savunulmuştur. Bu kurama göre, hiçbir kişi ve organ parlamentonun yasama yetkisini ortadan kaldıramaz. Yani parlamentonun yargısal denetimine imkan verilmemiştir. Bu da parlamentonun egemenliğinin sınırsız olduğunu göstermektedir.¹³⁶

Anayasacılığın özünü oluşturan "siyasi iktidarı sınırlama" ve "kuvvetler ayrılığı" düşüncesini ortaçağda ilk kez ortaya atan Locke olmuştur.¹³⁷ Siyasi iktidarın hareket alanını sınırlaması ile egemenlik yetkisinin kullanımını da sınırlamıştır. Locke, insanların doğuştan sahip olduğu hak ve özgürlükler bağlamında özgürlük, eşitlik, adalet gibi kavramları savunması bakımından demokrasiye önemli katkıları olmuş bir düşünürdür.

2.2.2. Montesquieu (1689-1755)

Montesquieu, XVIII. Yüzyıl Aydınlanma Çağı'nın en önemli düşünürlerinden birisidir.¹³⁸ İnsan ve toplum değerlerini evrensel boyutta irdelemiş, toplum düzeninde, iradede ve insani ilişkilerde erdemi ve adalet duygularını ön plana çıkarmış büyük bir Fransız düşünürüdür.¹³⁹ Montesquieu, kendi zamanındaki doğal hukuk görüşünden tümüyle farklı düşünmüştür. Düşünür, hukukun toplumdan topluma değiştiğini değiştirmenin de doğal olduğunu, bu değişimde her türlü koşulların rol oynadığını belirtmiştir.¹⁴⁰ Montesquieu, dikkatini siyasal örgütlenmenin tam anlamıyla gerçekleştiği toplumlar üzerinde toplamıştır.¹⁴¹

Montesquieu "Kanunların Ruhu" adlı eserinde, kanunların dış koşullara nasıl uydurulacağı ve kanunların bu dış koşullar tarafından nasıl biçimlendirildiği sorunu üzerinde durmuştur. Düşünöre göre, yasama faaliyetinin başarısı, kanunların dış koşullar tarafından nasıl biçimlendirildiğine bağlıdır. Montesquieu'ya göre kanunlar üzerinde doğal ve toplumsal güçler rol oynamaktadır, ancak kanun koyucunun da bu alanda düzenleyici bir rolü bulunmaktadır.¹⁴² Montesquieu'nun bu düşüncelerinden

¹³⁶ Mustafa KOÇAK, "İngiltere'de Parlamento ve Parlamentonun Egemenliği Doktrininin Tarihsel Kökleri", KÜHFD, Sayı: 5, 2005, s. 241-257.

¹³⁷ Eroğlu, a.g.e., s. 2.

¹³⁸ Ülker GÜRKAN, "Montesquieu ve Kanunların Ruhu", AÜHFD, Cilt: 40, Sayı: 1-4, 1988, s. 9.

¹³⁹ Duran NEMUTLU, "Montaigne ve Montesquieu'da İnsan, Erdem ve Trogloditler", C.Ü.Sosyal Bilimler Dergisi, Cilt: 27, Sayı: 1, 2003, s. 143.

¹⁴⁰ Gürkan, a.g.e., s. 15.

¹⁴¹ Gürkan, a.g.e., s. 20.

¹⁴² Gürkan, a.g.e., s. 15.

hareketle toplumsal koşullarla uyum içinde olan kanunların başarılı bir faaliyetin ürünü olduklarını söyleyebiliriz.

Kanunların Ruhu, Rousseau'nun Toplum Sözleşmesi ile birlikte modern hukukun özünü oluşturmaktadır. Bu iki eser, anayasal rejimlerin işleyişi ve onların başlıca özgürlükcü ilkelerinin belirlenmesinde kaynak işlevi görmüşlerdir ve ayrıca 19. Yüzyılda yapılan siyasi ve hukuksal düzeltmelere temel teşkil etmişlerdir.¹⁴³ Hem Rousseau hem de Montesquieu, dünyadaki gelişmelerde etkili olmuş düşünürler arasında yer almışlardır.

Montesquieu, insanların dini ve siyasi özgürlüklerini ve yönetime ilişkilerini ön plana çıkarmış bir düşündürdür.¹⁴⁴ Demokrasilerde insanlar kendilerini yöneten düzeni, kendi iradeleriyle yapacakları yasalarla bizzat yaratma ayrıcalığına sahiplerdir. Böyle bir düzende insanlar, kendi iktidarlarına bağılırlar. Montesquieu'ya göre, örf ve adetler bir ulusun ruhunun, onun yönetiminin ilkesinin özünü oluşturmaktadır.¹⁴⁵ Demokraside millet, bazı durumlarda hükümdar, bazı durumlarda da tebaa durumundadır. Vermiş olduğu oy ile iradesini gösteren millet hükümdar sayılır. Hükümdarın iradesi ise hükümdarın bizzat kendisidir. Bu durumda, oy kullanma hakkını veren kanunlar demokraside temel kanunlardır. Egemenliği elinde bulunduran millet layıkıyla yerine getirebileceği her şeyi bizzat kendisi yapmalı, layıkıyla yerine getiremeyeceği şeyleri de temsilcilerine yaptırmalıdır. Bu temsilciler bizzat millet tarafından seçilmezse millete ait sayılmazlar. Bu durumda, milletin, temsilcilerini seçmesi cumhuriyet hükümetinin ve demokrasinin temel gereklerinden biridir.¹⁴⁶

Montesquieu'ya göre, yasama yetkisi ile yürütme yetkisi aynı kişiye ya da aynı memurlar topluluğuna verilirse, özgürlük varlığını sürdüremez. Çünkü aynı hükümdarın ya da aynı senatonun şiddet kullanarak uygulamak için ağır kanunlar yapmasından korkulur. Yargılama yetkisi de yasama ve yürütme yetkisinden ayrılmazsa, yine özgürlük diye bir şey kalmaz. Yargılama yetkisi yasama yetkisi ile birleştirilirse, vatandaşların hayatı ve özgürlüğü üzerindeki yetki keyfi olur. Çünkü, hakim aynı zamanda kanun yapıcısı konumuna gelmektedir. Yargılama yetkisi yürütme yetkisi ile birleştirilirse, o zaman hakimin elinde yargılama yetkisinin

¹⁴³ Nemutlu, a.g.e., s. 144.

¹⁴⁴ Nemutlu, a.g.e., s. 147.

¹⁴⁵ Louis ALTHUSSER, Politika ve Tarih, Çev. Alaeddin Şenel ve Ömür Sezgin, 1. Baskı, Ankara: V Yayınları, 1987, s. 41-46.

¹⁴⁶ Montesquieu, Kanunların Ruhu Üzerine 1. Çev. Fehmi Baldaş, 2. Baskı, İstanbul: Toplumsal Dönüşüm Yayınları, 1998, s. 58, 59.

yanında bir de baskı gücü bulunurdu. Yasama, yürütme ve yargı yetkileri aynı zamanda aynı kişinin ya da yüksek memurlardan, soylulardan, halktan oluşan aynı toplulukların elinde bulunursa, devletle her şey yıkılma durumuna gelir.¹⁴⁷

Özgür bir devlette, her insanın kendi kendini yönetecek yetkide olması ve milletin tamamının yasama yetkisi olması gerekir. Böyle bir durumun büyük bir devlette uygulanması olanaksız olduğundan, küçük devletlerde ise birçok sakıncalar meydana getirmesi ihtimali olduğundan, milletin bizzat yapamayacağı şeyi temsilcileri vasıtasıyla yapması gereklidir. Temsilciler, olaylar üzerinde tartışma olanağına sahip olduklarından üstün durumdadırlar. Halkın ise böyle bir olanağı yoktur. Bu da demokrasinin en büyük sakıncalarından biridir. Özgür bir devlette, yasama organının yürütme organını durdurma yetkisi olmamalı ama çıkardığı kanunların nasıl ve ne şekilde uygulandığını denetleme hakkı ve yetkisi olmalıdır.¹⁴⁸

Görüldüğü gibi, Montesquieu kuvvetler ayrılığı ilkesini savunmuştur. Kuvvetler ayrılığı ilkesi, siyasal iktidarın mutlaklığına ve sınırsızlığına karşı, bireyin devlete karşı daha güvenli bir konuma sahip olmasını amaçlayan bir ilkedir. Bu ilke, aslında mutlak monarşinin ortaya çıkarabileceği sakıncaları, devletin fonksiyonlarını birbirinden ayırıp, her birinin kullanımını farklı ellere vererek ortadan kaldırmaya çalışır.¹⁴⁹ Montesquieu da bu ilkeyi ortaya atarak sınırlı egemenlik anlayışını savunmuştur.

Demokrasi yalnızca eşitlik ruhunun yitirilmesiyle değil, aşırı eşitlik ruhunun benimsenmesiyle, herkesin, kendini yönetmek için seçtiği kişilerle eşit olmak istemesiyle bozulur. Böyle bir durumda halk, başkalarına tanıdığı yetkiye bile tahammül edemediğinden her şeyi kendisi yapmak, senato yerine müzakerelerde bulunmak, bakanlar yerine kanunları yürütmek, bütün hakimleri iş göremeyecek hale getirmek ister.¹⁵⁰ Montesquieu birey özgürlüklerine yaptığı vurguyla demokrasinin önemli bir yanını ortaya koymuş olsa da, sakıncalarını ifade etmiştir.

Siyasi özgürlük her istediğini yapmak demek değildir. Özgürlük kanunların izin verdiği her şeyi yapmak, yasakladığı her şeyi de yapmamaktır. Bir devlette, iktidar kötüye kullanılmadığı takdirde siyasi özgürlük vardır. Kendisine yetki verilen her insan bu yetkiyi kötüye kullanmaya eğilimlidir ve bir sınırla karşılaşınca kadar kötüye kullanmaya devam eder. İktidarın, kötüye kullanılmaması için, olayların

¹⁴⁷ Montesquieu, a.g.e., s. 235.

¹⁴⁸ Montesquieu, a.g.e., s. 238-242.

¹⁴⁹ Hakyemez, a.g.e., s. 104.

¹⁵⁰ Montesquieu, a.g.e., s. 179.

düzeni gereğince sınırlandırılması gerekir.¹⁵¹ Montesquieu, sınırsız özgürlük anlayışının olamayacağından hareketle egemenliğin sınırlandırılması kanaatindedir. Bu nedenle, egemenliği elinde bulunduran siyasal iktidarın hareket alanının sınırlandırılması gerektiğini savunmuştur.

Montesquieu toplum ve devlet farklılığını anlamada başarılı bir düşünürdür ancak bu alandaki gözlemleri sınırlı kalmıştır. Özellikle cumhuriyet denilince eski çağların Roma'sı Atina İsparta'sı, Orta Çağ ve Yeni Çağların Venedik ve Cenova'sını kastetmiştir. Monarşi alanında ise sadece İngiltere'yi incelemiştir ve diğer monarşilere eserinde yer vermemiştir. Düşünür, yönetim biçimleri ile nüfus ve ülke büyüklüğü arasında ilişkiler tespit etmiştir ve yöneticileri sınırları genişletmeme, halkın sayısını artırmama konusunda sürekli uyarmıştır. Ancak, toplumların tarihsel süreç içerisindeki gelişmeleri, Montesquieu'nun bu alandaki görüşlerinde yanlıgıya düştüğünü ortaya çıkarmıştır. Az nüfusa ve küçük topraklara sahip olması gereken demokrasiler ile orta genişlikteki monarşiler, Montesquieu'dan sonra geniş topraklar ve kalabalık insan toplumlarında ortaya çıkmıştır. Montesquieu'nun, Doğu'ya özgü diye nitelendirdiği istibdat benzeri yönetimler ise Avrupa'nın en uygar toplumlarında hüküm sürmüş ve dünyaya dehşet salmışlardır.¹⁵²

2.2.3. Benjamin Constant : (1767-1830)

Fransız siyaset adamlarından olan Benjamin Constant, devlet hakkında bireyci, liberal görüşler ileri sürmüştür. Constant, özgürlüğü birey için bir ihtiyaç olarak görüp onun dokunulmazlığına değinmiştir. Kişi, vicdan ve fikir özgürlükleri üzerinde durarak, hiçbir otoritenin bunlara dokunamayacağını, toplum için insan hak ve özgürlüklerine uyma zorunluluğunu savunmuştur.¹⁵³ Constant birey özgürlüklerinin korunmasını temel almıştır.

Constant, Rousseau'nun sınırsız egemenlik anlayışını reddetmiştir. Ona göre hiçbir otorite, bu ister halk, ister halkın temsilcileri, ister kral, isterse yasa olsun, sınırsız olamaz ve olmamalıdır. Çünkü “mutlak” kelimesinin olduğu yerde ne özgürlük, ne barış, ne de mutluluk olabilir. Yani, egemenlik mutlak olduğunda bireyi iktidardan

¹⁵¹ Montesquieu, a.g.e., s. 232, 233.

¹⁵² Gürkan, a.g.e., s. 30,31.

¹⁵³ Okandan, a.g.e., s. 618, 619.

koruyacak hiçbir gücün olmadığını savunmuştur.¹⁵⁴ Constant, halkın egemenliğinin sınırsız bir güce sahip olma şeklinde karşılanamayacağını belirtmiştir. Halk egemenliği düşüncesinin kötüye kullanılmasını önleyecek, bu egemenliğin aşırı sonuçlarını bertaraf edeceği görüşler ileri sürmüştür. Egemen gücün esas olarak topluma ait olduğunu ve kaynağını toplumda bulduğunu belirtmiştir. Constant'a göre toplum, bu egemen gücü doğrudan doğruya kullanmayıp temsilcilerine vemelidir. Ancak, egemen gücün kullanılmasında başkalarına görev vermekle toplum esir durumuna düşmez. Çünkü egemen güç sınırsız değildir ve bu güç kendilerine verilenler de sınırsız güç elde etmiş değillerdir.¹⁵⁵

Constant toplumun ve devletin egemenliği karşısında, bireyin müdahale edilemeyecek bir egemenlik alanı olduğunu savunur. Çünkü bireylerin her türlü sosyal ve siyasal otoriteden bağımsız olarak sahip oldukları haklar vardır. Bu alana yönelik ihlaller hiçbir şekilde meşru değildir. Constant'a göre, halkın egemenliği sınırsız değildir. Egemenlik adalet ve bireyin haklarıyla belirlenen sınırlı alan içinde kayıtlıdır.¹⁵⁶ Düşünüre göre, yeryüzünde hiçbir otorite sınırsız değildir. Buna bağlı olarak, kaynağını toplumda bulan egemen güçte veya halk egemenliği düşüncesinde sınırsız olma gibi bir nitelik görmemiştir. Egemen güç, doğal haklarla sınırlanmıştır. Constant, insanların doğal haklarını devlete üstün kılmıştır ve bu hakları devletin yetkilerinin sınırları olarak belirlemiştir.¹⁵⁷

Constant' a göre, egemenliğin bölünmez, devredilemez ve temsil edilemez olduğunu söylemek onu kullanılamaz hale getirmek demektir. Düşünüre göre Rousseau, sınırsız egemenliğe sahip canavarca bir iktidarı kime emanet edeceğini bilmediği için, aslında egemenliği kullanılamaz hale getiren bir durum oluşturmuştur.¹⁵⁸

Constant'a göre, toplumun kendi temsilcilerine verdiği gücün, yani temsili otoritenin de sınırları vardır. Bu otoritenin sınırlanmadığı düşünülürse, halkın temsilcilerinin doğal hakların savunucuları olma gibi bir niteliği bulunduğu söylenemez.¹⁵⁹ Constant egemenliğin sınırlandırılması noktasında demokratik görüşler ileri sürmüş düşünürlerden biridir, egemenlik gücünün sınırlandırılmasının bireyin doğal haklarını ve özgürlüklerini koruyacak en önemli durum olduğunu belirtmiştir.

¹⁵⁴ Tezic, a.g.e., s. 147.

¹⁵⁵ Okandan, a.g.e., s. 619.

¹⁵⁶ Tezic, a.g.e., s. 147, 148.

¹⁵⁷ Okandan, a.g.e., s. 619-620.

¹⁵⁸ Tezic, a.g.e., s. 148.

¹⁵⁹ Okandan, a.g.e., s. 619.

2.2.4. John Stuart Mill (1806-1873)

John Stuart Mill 19. Yüzyılın en etkili entelektüel düşünürlerinden biridir. Köklü bir liberal düşünürdür. Mill, yaşamı boyunca kültürel, siyasal, ekonomik v. b. farklı konular üzerinde çok sayıda yayın yapmıştır.¹⁶⁰ Liberal bir düşünür olması doğal olarak onun sınırlı egemenlik anlayışını savunmasını gerektirmektedir ve Mill de egemenliği sınırlandırmıştır.

John Stuart Mill'e göre en iyi hükümet biçimi, en üstün kontrol edici güç olan egemenliğin topluma verildiği hükümet biçimidir. Egemenliğin uygulanmasında her yurttaş bir oy hakkına sahip olmakla birlikte, yerel veya genel bazı kamu görevlerini yerine getirmek için hükümette aktif bir rol alabilir. Mill, egemenliğin halkın elinde olduğu bir demokrasiden yanadır. Düşünöre göre hükümet, halkı kontrol altına almanın bir aracıdır ancak, bütün yurttaşların zihinlerini ve karakterlerini geliştirip, onları kamu çıkarı konusunda eğittiği için büyük değere sahiptir.¹⁶¹ Hükümet ve yasalar barışı sürdürmekle, her bireyin özgürlüğünü korumakla ve muhtaç olanlara refah sağlamakla sınırlıdır.¹⁶² Burada Milli egemenlik gücünü, bireyin özgürlüklerinin korunması ve bireye refah bir yaşam sağlanması ile sınırlandırmaktadır.

Mill'e göre, sınırlı hükümet her kişiyi hayat ve mülkiyete yönelik tehditlerden ve özellikle çoğunluğun özgürlüğe yönelttiği tehlikelerden korur. Bu çerçevede, hükümet bireyin bir ortağı olarak hizmet etmiş olur.¹⁶³ Devletin ve hükümetin asıl amacı da bireylerin yaşamlarına gelecek tehditlerin engellenmesi ve haklarının korunmasıdır. Egemenlik gücü de bu amaç doğrultusunda kullanılmalıdır.

Mill'e göre anayasal düzene bağlı ülkelerde devletin, halkın düşüncelerini sık sık denetlemesinden korkulmaz.¹⁶⁴ Devlet bir görüşü susturmaya çalıştığında, onun yanlış bir görüş olduğundan hiçbir zaman emin olamaz. Devlet bu görüşün yanlışlığından emin olsa bile onu susturması yine de kötülüktür.¹⁶⁵ Mill'in bu konudaki düşünceleri demokrasinin özünü yansıtmaktadır ve gerçekten dikkate değer niteliktedir.

¹⁶⁰ M. Erdem ÖZGÜR, "John Stuart Mill On Justice In Property", AÜSBFD, Cilt: 64, Sayı: 3 , 2009, s. 150,151.

¹⁶¹ Tannenbaum ve Schultz, a.g.e. , s. 327.

¹⁶² Tannenbaum ve Schultz a.g.e., s. 330.

¹⁶³ Tannenbaum ve Schultz, a.g.e., s. 330.

¹⁶⁴ John Stuart MILL, Düşünce ve Tartışma Özgürlüğü Üstüne, Çev. Cem AKTAŞ, 1. Baskı, İstanbul: Ofset Yapımevi, 2003, s. 9.

¹⁶⁵ Mill, a.g.e., s. 10.

Devletler gerekli buldukları durumlarda görevleri dahilinde, insanlığın genel görüşüyle desteklenmiş kendi görüşlerini, kesinlik aramaksızın uygulayabilir. Hatta devletler bunu yapmaya da zorunludurlar.¹⁶⁶ Mill, devletlerin kendi görüşlerini uygularken bile görevleri dahilinde hareket etmeleri gerektiğini belirterek yine bireylerin korunmasını temel almıştır. Egemenlik yetkisinin sınırlandırılmasının önemine vurgu yapmıştır.

2.3. Egemenliğin Demokratikleştirilmesi

2.3.1. Jean Jacques Rousseau (1712-1778)

Rousseau'ya göre egemenlik halk oyunun yürütülmesinden başka bir şey değildir.¹⁶⁷ Bir başka deyişle egemenlik, genel iradenin uygulanması anlamına gelir. Düşünür, egemenliği kayıtsız şartsız halka verir. Egemenliğin özellikleri ise şunlardır; egemenlik devredilemez, temsil edilemez, bölünemez, mutlak ve her zaman doğrudur.¹⁶⁸

Egemenlik kimseye devredilemez. Rousseau'nun deyişiyle, "Onun için, halk açıkça boyun eğeceğine söz verirse, bu davranışıyla kendi kendini dağıtıp halk olmaktan çıkar. Ortaya bir efendi çıkar çıkmaz, egemen varlık diye bir şey kalmaz, politik bütün de artık yok olup gider."¹⁶⁹ Egemenlik genel iradenin yürütülmesinden başka bir şey olmadığı için, hiçbir zaman başkasına geçirilemez.¹⁷⁰

Egemenlik temsil edilemez. Rousseau'ya göre birleşimli (kolektif) bir varlık olan egemen varlığı da ancak yine kendisi temsil edebilir.¹⁷¹ Düşünür'e göre, "Egemenlik hangi nedenlerden ötürü başkasına aktarılmazsa, yine aynı nedenlerden temsil de edilemez. Egemenlik başlıca genel isteme dayanır, genel istemse temsil olunamaz, ya genel istemdir ya da değildir, ikisinin ortası olamaz. Buna göre milletvekilleri, milletin temsilcileri değildirler ve olamazlar. Olsa olsa geçici işlerinin görevlileri

¹⁶⁶ Mill, a.g.e., s. 17.

¹⁶⁷ Jean Jacques ROUSSEAU, Toplum Sözleşmesi, (çev: Vedat Günyol), Adam yayınları, 6. Basım, İstanbul, 1994, s.35.

¹⁶⁸ Arda ATAKAN, Prof. Dr. Mehmet Akad'a Armağan, Der Yayınları, 1. Baskı 2012, "Putlaştırılmış Bir Kavram: Milli İrade" Başlıklı Makale, İstanbul, 2012, s.186.

¹⁶⁹ Rousseau, a.g.e., s.36.

¹⁷⁰ Rousseau, a.g.e., s.35.

¹⁷¹ Rousseau, a.g.e., s.35.

olabilirler; hiçbir kesin karara da varamazlar. Halkın onaylamadığı hiçbir yasa geçerli değildir, yasa sayılamaz.”¹⁷²

Egemenliğin bölünemezliği hakkında da düşünür şöyle demektir: Egemenlik hangi nedenlerden ötürü başkasına bağlanamazsa, yine aynı nedenlerden ötürü bölünemez, çünkü istem ya geneldir, ya değildir; ya halkın tümünün istemidir, ya da sadece bir bölüğünün. Birinci durumda açığa vurulan bir istem bir egemenlik işidir, yasayı oluşturur; ikincideyse sadece özel bir istem ya da bir yönetim işidir, çok çok bir kararnamedir.¹⁷³

Rousseau, egemenliğin mutlak nitelikte oluşunu insan bedeniyle siyasal beden arasında bir benzerlik kurarak açıklar: Devlet ya da site, yalnız üyelerinin birleşmesiyle kurulmuş bir tüzel kişi olduğuna ve en önemli işi varlığını korumak olduğuna göre, her parçayı bütüne en uygun biçimde işletip kullanmak için genel ve zorlu bir güç ister. Doğa insana nasıl örgerleri üstünde kesin bir yetki vermişse, politik bütüne de örgerleri üzerinde öyle kesin bir yetki verir. İşte bu yetki, genel istemin yönetimi altında olunca, dediğim gibi, egemenlik adını alır.¹⁷⁴

Egemenliğin mutlak olması, sınırsız olduğunu gösterir. Çünkü eğer bir güç mutlak değil ise, onu sınırlayan, ondan üstün olan bir başka güç var demektir. Bu durumda da, mutlak, yani sınırsız nitelikte olmayana egemen denilemez.¹⁷⁵ Buna karşın, düşünür egemenin mutlaklığını yani, sınırsızlığını savunmasına karşın, bunun kesinlikle keyfilik olarak düşünülmemesini ister. Bu noktada çelişkili bir şekilde egemenin de sınırları olduğundan bahseder. Düşünüre göre, egemen varlık, ne denli mutlak, ne denli kutsal, ne denli dokunulamaz nitelikte olursa olsun, toplum sözleşmesinin çizdiği sınırı aşamaz, bu sözleşme gereğince, birey mallarından, özgürlüğünden kendisine ne kaldıysa ondan tümüyle ve istediği şekilde yararlanabilir. Öyle ki, egemen varlık, yurttaşlardan birini ötekilerden daha fazla yük altına sokamaz. Çünkü bu durumda, iş özel alana girer ve bu yüzden egemen varlığın yetkisi dışında kalır.¹⁷⁶ Bunun anlamı; genel iradenin sınırı yine kendi doğasındaki

¹⁷² Rousseau, a.g.e., s.109.

¹⁷³ Rousseau, a.g.e., s.36-38 Rousseau'ya göre egemenliğin, yasama ve yürütme gücü, vergi, adalet ve savaş hakları gibi bir takım parçalara ayrılması; bir insanın, iminde yalnız göz, kiminde kol, kiminde de yalnız ayak bulunan birçok bedenden oluşturulması gibidir. Düşünüre göre, egemenliği bu biçimde konu (fonksiyon) bakımından parçalara ayırmak, toplumun bedenini panayır oyunlarına yaraşır bir el çabukluğuyla, bir hokkabazlıkla, parçaladıktan sonra yeniden bir araya getirmekten farksızdır. Rousseau'ya göre bu durum, egemenlik kavramının yanlış anlaşılmasından kaynaklanmaktadır.

¹⁷⁴ Rousseau, a.g.e., s. 40.

¹⁷⁵ Arda Atakan, a.g.m., s. 105.

¹⁷⁶ Rousseau, a.g.e., s. 43.

nesnel sınırdır: ortak iyilik. Ortak iyiliğin sağlanması için gerekli olanın dışında kalan alanda birey mallarından ve özgürlüğünden faydalanabilir.¹⁷⁷ Buna karşın, ortaklaşa iyiliğin kapsamına neyin girip, neyin girmediğini belirlemekte söz sahibi olan yalnızca egemen varlıktır.¹⁷⁸ Rousseau'nun kuramında özgürlük kavramının anlamını doğru biçimde kavrayabilmek bakımından öncelikle; negatif ve pozitif özgürlük anlayışlarının ele alınması uygun olacaktır.

Rousseau, egemenliği genel iradenin kullanılması olarak tanımlamaktadır. Rousseau'ya göre bu genel irade, bireyin sahip olduğu özel iradeden oluşur ve daima iyiyi, doğruyu gösterir. Bahsedilen bu genel irade kanun biçiminde ortaya çıkar.¹⁷⁹ Rousseau'ya göre, sadece genel iradenin kendisinde olan egemenlik hiçbir zaman devredilemez ve bölünemez. Egemenliği kullanım alanına göre bölen siyasetçileri kıyasıya eleştirmiştir. Egemenliğin bölünmesini, biri sadece gözlere, diğeri kollara, bir diğeri ayaklara sahip birçok bedenden tek bir insan yaratmaya benzetmiştir. Egemenliğe sahip olan iktidar, bütünüyle kutsal ve dokunulmazdır.¹⁸⁰ Rousseau'ya göre egemenlik gücü, geçici de olsa başkasına bırakılamaz. Aksine bir durum söz konusu olursa, genel iradenin ortadan kalkmasının söz konusu olacağını belirtmiştir.¹⁸¹

Hiçbir düşünür, doğa durumunda görece eşitsizliklerin var olduğu gerçeğini yadsımamıştır ancak, bu eşitsizliklerin hiçbirinin bireyleri bir başkasının egemenliği altına sokacağını da kabul etmemiştir. Çünkü doğa hiç kimseye başkasını otoritesi altına alma hakkı tanımaz. Bu nedenle, yöneticinin hakkı olan egemenlik de kaynağını yalnızca bir anlaşma ya da sözleşmeden alabilir. Rousseau'nun doğayı temel almasındaki amaç, toplumda eşitsizliğe yol açan bir gelişime karşı direnmeyi güçlendirmek ve yeni toplumu bir sözleşmeye dayandırmaktır.¹⁸² Rousseau'nun da toplum sözleşmesini oluşturmaındaki temel amacı kendisinden önceki düşünürlerin amaçlarına yakın niteliktedir. Hemen hemen hepsinde ortak nokta, insanlar arasındaki eşitsizlikleri ortadan kaldırmak ve doğal hakları korumak olmuştur.

Rousseau'ya göre devletin birliği varlığını, insanların aralarında serbestçe yaptıkları sözleşme sonucu kişisel iradelerini birleştirerek meydana gelmesini sağladıkları

¹⁷⁷ Atakan, a.g.m., s. 106.

¹⁷⁸ Rousseau, a.g.e., s. 41.

¹⁷⁹ Teziç, a.g.e. , s. 94.

¹⁸⁰ Teziç, a.g.e. , s. 147.

¹⁸¹ Okandan, a.g.e. , s. 584.

¹⁸² Jean Jaques ROUSSEAU, Siyasal Fragmanlar Ekonomik Politik Üzerine Söylev, Çev. İsmail YERGUZ, 1. Baskı, İstanbul: Say Yayınları, 2008, s. 9.

genel iradede bulunmaktadır. Sosyal sözleşme ile sözleşmeyi yapan insanlar iradelerini genel irade denilen tek bir iradenin yönetimi altında birleştirerek kolektif bir iradenin meydana gelmesini sağlamaktadırlar. Devletin birliği de varlığını bu kolektif iradede bulmaktadır. Rousseau'ya göre sosyal sözleşmeyi yapanlar kendi güçlerini, bir üstün gücün meydana gelmesini sağlayacak şekilde birleştirmişlerdir. Bu üstün güç, sözleşmeyi meydana getiren kolektif varlığa, halka ait bulunmaktadır. Böylece Rousseau, tek kişinin egemenliği yerine halkın egemenliğini dikkate almıştır. Böylece özgürlüğün korunacağına ve devam ettirileceğine inanmıştır.¹⁸³ Rousseau'ya göre bütün yurttaşların haklarını egemen olana bırakması; egemeni, özgürlüğü savunma noktasında sınırsız bir güçle donatmaktadır.¹⁸⁴

Halka ait olan egemenlik gücü, genel irade ile kendisini açıklamakta, bu genel irade ile yönetilmektedir. Bu nedenle Rousseau genel iradeyi, her şeyden üstün kılmıştır. Ancak bazı hallerde tek bireyin iradesinin üstün olabilmesini, yani diktatörlüğü de mümkün görmüştür. Bunu olağanüstü hallere özgü, uzun sürmeyen, belirli bir süre ile sınırlanması gibi koşullarda dikkate almıştır. Örneğin, devletin varlığını tehlikeye sokan önemli ve tehlikeli hallerin meydana gelmesinde tek bireyin iradesinin üstün olması, yani diktatörlük söz konusu olabilir. Rousseau'ya göre, devletin varlığını tehlikeden uzak olarak koruma ve devam ettirme halkın isteğini ve amacını yansıtmaktadır. Bu istek ve amacın varlığını gerekli kıldığı diktatörlükte, genel iradenin arzusuna aykırı bir durum görülemez. Bu gibi durumlarda, diktatörlük genel iradenin isteğine ve amacına uygun hareket etmiş olmaktadır.¹⁸⁵ Görüldüğü gibi Rousseau otoriter bakış açısına sahip olan bir düşünürdür. Otoriterliğinin yanında halkın iradesine verdiği önem demokratik yanının da olduğunu göstergesidir.

Rousseau, genel iradenin yanılmaz olduğunu ve bununla birlikte egemenliğin devrinin ve sınırlandırılmasının mümkün olmadığını belirtmiştir. Düşünüre göre, egemeni sınırlamak onu yok etmekle eş değerdedir. Çünkü egemen olan varlığın kendisinden daha üstün bir varlık kabul etmesi tutarsız bir durum oluşturur. Rousseau 18. Yüzyılda demokratik egemenliğin mutlak olduğunu ciddi anlamda savunmuştur.¹⁸⁶ Mutlaklık ile demokratikliğin bir arada olup olamayacağı da tartışılabilir niteliktedir.

¹⁸³ Okandan, a.g.e., s. 583.

¹⁸⁴ Teziç, a.g.e., s. 95.

¹⁸⁵ Okandan, a.g.e., s. 583, 584.

¹⁸⁶ Yusuf Şevki HAKYEMEZ, "Çoğunlukçu Demokrasi Anlayışı, Rousseau ve Türk Anayasaları Üzerine Etkisi", AÜFHD, Cilt: 44, Sayı: 1-4, 1995, s. 80.

Rousseau'ya göre iyi yönetilen bir devlet her zaman kendini korumakta son derece güçlü olur çünkü böyle bir devlette, yönetimin çeşitli birimleri birbirlerine sıkı bir biçimde bağlıdırlar. İyi bir hükümetin ne fazladan askere ne de müttefiklere gereksinimi vardır, kötü bir hükümet bu tür desteklerle daha da kötü duruma düşer.¹⁸⁷

Rousseau'ya göre kötülük, bireysel iradenin genel iradeyle çatışmasıdır. Genel iradenin aldığı her karar yasadır ve yöneticilerin en önemli görevi yasaların uygulanmasını sağlamak olmalıdır. Genel iradeye göre hareket eden bir yönetime boyun eğen biri kesinlikle köle değildir çünkü yönetimin genel iradeye uygun hareket etmesi halkın yararı içindir. Yönetim sadece halkın yararı için çalışırsa özgürlüğe kesinlikle zarar gelmez. Rousseau, egemenliğin genel iradenin ifadesi olduğunu belirtmiştir.¹⁸⁸

Rousseau'ya göre egemenlik gücü temsil edilemez ve temsil amacı ile kullanılamaz. Doğrudan doğruya halk tarafından kullanılması ve halk tarafından alınan kararlarla yönetilmesi gerekmektedir. Düşünöre göre, egemenlik gücünün yanılması da düşünülemez. Çünkü egemenlik gücü daima genel yarara yönelmiş bulunmaktadır. Aynı zamanda egemenlik gücü mutlaktır. Mutlak olmakla beraber, sosyal sözleşmenin belirttiği sınırları aşabilmesi mümkün değildir.¹⁸⁹

Rousseau, egemenlik yetkisinin kullanılmasını halka bırakmıştır ve bu durum demokrasi açısından son derece önemlidir. Her ne kadar sınırsız, mutlak egemenliği savunmuş olsa da halkın iradesine önem atfederek egemenlik yetkisini bir anlamda bu irade ile sınırlandırmıştır. Ayrıca Rousseau, egemenlik gücünün toplum sözleşmesinin belirttiği sınırları aşmaması gerektiğini belirtmiştir. Böylece insanların doğal haklarının korunması yine egemenliği sınırlayan bir durum olmuştur. Ancak Rousseau'nun bakış açısı, çoğunlukçu demokrasi anlayışını yansıtmaması bakımından eksik kalmıştır. Bireylerin her birinin iradesi değil de çoğunluğun iradesinin esas alınması toplumda azınlıkta kalan kesimin egemenliğin kullanımında etkili olmasına imkan tanımamıştır. Yani Rousseau toplumu esas almış bir düşünürdür.

¹⁸⁷ Rousseau, a.g.e., s. 45.

¹⁸⁸ Rousseau, a.g.e., s. 43.

¹⁸⁹ Okandan, a.g.e., s. 584.

2.3.1.1. Rousseau’da Milli İrade ve Milli Egemenlik Kavramları

2.3.1.1.1. Milli İrade ve Milli Egemenlik Kavramlarının Özellikleri

Milli egemenlik teorisinin kaynağı olarak Rousseau’nun fikirleri gösterilmektedir¹⁹⁰. Toplum Sözleşmesi isimli eserinde Rousseau, siyasi toplumu, başlangıçta onu oluşturan insanlar arasında yapılan bir sözleşmeye dayandırır. Doğal yaşam dönemindeki insanlar aralarında sözleşmeyi yaparak, sözleşme yoluyla toplumsal-siyasal bütünü (halk-devlet) yaratırlar. Bir başka deyişle, toplum sözleşmesi gerçekleştirildiği anda sözleşmeyi yapan insanların kişisel varlığının yerini alan, toplantıdaki oy sayısı kadar üyesi olan tüzel ve kolektif bir bütün oluşur. Bu kolektif varlık veya tüzel kişilik kendine özgü bir iradeye sahiptir. İşte bu irade “genel irade” olarak adlandırılır. Genel irade siyasal bütünün yani devletin dolayısıyla da onunla özdeşleşen halkın iradesidir ve ortak iyiliğe yöneliktir. Nasıl ki, sözleşmeyle yaratılan siyasal beden aslında bireyler tarafından oluşturulmasına rağmen, onların toplamından farklı bir şey, onları aşan “tüzel ve kolektif bir bütün” olarak meydana gelmiş ise, aynı kurgusal işlemin yarattığı genel irade de bireysel iradelerden oluşmakta, ama bu iradelerden ayrı olan, bu iradelerin toplamından da ayrı olan, onların üstünde, kendine özgü bir varlığı olan bir irade olarak ortaya çıkmaktadır.¹⁹¹ Milli egemenlik doktrini temelde Rousseau’nun fikirlerinden esinlenerek geliştirilmiştir. Ancak ona son biçimini veren Sieyes olmuştur. Sieyes’e göre siyasal toplum (devlet) üç aşamada oluşur. İlk aşamada, bir araya gelme arzusu duyan bireylerden oluşan az yada çok kalabalık bir grup söz konusudur. Bu grup daha bu durumdayken bile bir ulus oluşturmuş sayılırlar. Çünkü ulusun bütün haklarına sahiptirler, sadece o hakları yaşama geçirmek gerekmektedir. Bu ilk dönemin özelliği, bireysel iradelerin iş başında olmasıdır. Bir araya gelmek onların eseridir, her türlü iktidarın kaynağı da bu bireylerdir. İkinci dönemin özelliği, ortak (genel) iradenin ortaya çıkmasıdır. Bir araya toplanan insanlar oluşturdukları birliklerine somut varlık kazandırmak, toplanmanın amacını gerçekleştirmek ister. Dolayısıyla aralarında görüşüp, düşünerek, kamusal ihtiyaçların neler olduğuna ve bu ihtiyaçların nasıl karşılanacağına karar verirler. Bu noktada iktidar kamuya aittir. Bireysel iradeler bunun kaynağıdır ve temel unsurlarını oluştururlar fakat iktidar tek tek bireysel iradelerde değil bütünde tecelli eder. Topluluğa ortak bir irade gereklidir,

¹⁹⁰ Kapani, Politika Bilimine Giriş, s. 71; Hüseyin Nihal Kubalı, Anayasa Hukuku Dersleri, Genel Esaslar ve Siyasi Rejimler, İstanbul Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 1971, s. 256.

¹⁹¹ Atakan, a.g.m., s. 229.

irade birliği olmazsa, topluluk isteyen ve eyleyen bir bütün haline gelemmez. Bu bütünün ortak iradeye ait olmayan hiçbir hakkı yoktur.¹⁹²

Duverger, 18. Yüzyılda ‘millet’ kavramının burjuvazi tarafından geliştirildiğini, burjuvazinin, aristokraziyle mücadelesinde, bu kavramın halkın birlik olarak burjuvaziye desteklemesini sağladığını ifade eder.¹⁹³

Sarıca’ya göre Sieyes, kanunlar önünde eşit bireylerden kurulu soyut bir halk anlayışından hareket etmekle birlikte bununla da yetinmeyerek, iktidarın kaynağını, bireylerin ve halkın üstünde bir varlık ve bütün olan millette görmüştür. Dolayısıyla “Milli egemenlik” teorisinin temelini atmıştır.¹⁹⁴

Sieyes’e göre genel iradenin özünde yurttaşların çoğunluğu yer alır. Ulusal irade, ancak çoğunluğun fikirlerinde, görüşlerinde bulunur. Temsil eden organ her zaman, yapmak durumunda olduğu iş bakımından, bizzat ulusun yerinde bulunur.¹⁹⁵ Dolayısıyla milli irade mecliste temsilcilerin çoğunluğunun iradesi olarak ortaya çıkacaktır. Millet, iradesini doğrudan doğruya açıklayabilecek bir varlığı olmaması, aslında sadece soyut bir kavramdan ibaret olması nedeniyle, iktidarı kendi eliyle kullanamayacağı gibi, bu iktidarı kendi yerine kullanacak olanlara da talimat ve vekalet veremez. Dolayısıyla iktidarın kullanılması onu temsilen, meclisteki temsilciler tarafından gerçekleştirilir. Rousseau’ya göre meclisteki temsilciler yalnızca yasa tasarılarını hazırlamakla görevli olan başka bir yetkiye sahip olmayan halkın memurları konumundaki görevlilerdir. Her yasa tasarısı halkın onayına sunulur ve halkın onaylamadığı bir tasarı yasa haline gelemmez. Buna karşın Sieyes’in kuramı, egemenliğin her ne kadar millete ait olduğunu söylese de gerçekte, egemenliğin gerçek kaynağı ve somutlaştığı yer temsilciler meclisi olmaktadır.¹⁹⁶

Milli egemenlik bir prensip olarak ilk defa 1789 Devrimi mevzuatında yer almıştır. 26 Ağustos 1789 İnsan ve Yurttaş Hakları Bildirisinin 3. Maddesi: “ Her egemenliğin özü esas itibarıyla millettir, hiçbir heyet, hiçbir fert, açıkça millettен gelmeyen bir otoriteyi kullanamaz.” Demektedir. 1791 tarihli Fransız Anayasasının

¹⁹² Emmanuel Joseph Sieyes, “Üçüncü Sınıf” nedir? (Çeviren: İsmet Birkan), 1. Baskı, İmge Kitabevi Yayınları, İstanbul, 2005, s. 68-69.

¹⁹³ M. Duverger, *Sociologie Politique*, 2 eme ed., Paris 1967, s. 240’dan aktaran Sarıca, s. 93.

¹⁹⁴ Murat Sarıca, *Fransa ve İngiltere’de Emredici Vekaletten Yeni Temsil Anlayışına Geçiş*, İstanbul Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 1969, s. 113.

¹⁹⁵ Sieyes, s. 81.

¹⁹⁶ Atakan, a.g.m., s. 237.

III. Bölümünün I. Maddesi uyarınca: “Egemenlik tektir, bölünemez, devredilemez ve zamanaşımına uğrayamaz; Millete aittir. Halkın içinden hiçbir bölüm, ya da fert bu egemenliğin kullanılmasını kendisine maledemez.”¹⁹⁷ Milli egemenlik prensibi, Fransa’da, daha sonraki Anayasalarda da 1793 hariç, yer almıştır. Milli egemenlik prensibi, kıta avrupası anayasaları için de bir hareket noktası olmuştur. Daha sonra Fransa’da IV. Cumhuriyet (1946) Anayasası hazırlanırken, milli egemenlik ve halk egemenliği anlayışına bağlı olanlar arasında yapılan tartışmalar uzlaştırmacı bir formülle sonuçlanmış ve “Milli egemenlik Fransız halkına aittir.” Denilmiştir (madde 3). 1958 V. Cumhuriyet Anayasasında da, bu düzenleme varlığını korumuştur.

Egemenliğin kaynağının değişmesi, özünde önemli bir değişikliğe sebep olmamıştır. Önceden egemenlik Tanrı adına, onun vekili ya da temsilcisi olarak kabul edilen hükümdar tarafından kullanılmaktaydı. Egemenlik millete geçince, artık millet adına, milleti temsil edenler tarafından kullanılacaktır. Eskiden olduğu gibi egemenlik, bu aşamada da, kendisinden üstün hiçbir güç kabul etmeyen, mutlak ve sınırsız bir irade, bir emretme kudreti olmaya devam edecektir. Bu üstün, mutlak, sınırsız irade tektir, bölünemez ve başkasına devredilemez. Aslında değişen tek şey egemenliğin sahibi olmuştur; eskiden krala ait olan egemenlik tacı, onun başından alınarak milletin başına konulmuştur.¹⁹⁸

Milli egemenlik prensibi, monarşik devlet biçimi ile bağdaşmadığı gibi doğrudan veya yarı doğrudan demokrasi uygulamalarıyla da bağdaşmaz. Çünkü milli egemenlik prensibi uyarınca egemenliğin kaynağının ve sahibinin millet olması, egemenliğin sahibinin millet olması, egemenliğin sahibinin ve kaynağının tek bir şahıs (veya aile) olduğu ilkesine dayanan monarşi bağdaşmadığı gibi, egemenliğin kullanılmasına yurttaşların tümünün veya bir bölümünün katılması anlamına gelen doğrudan veya yarı doğrudan demokrasi biçimleriyle de bağdaşmaz. Dolayısıyla milli egemenlik prensibi, egemenliğin kaynağı bakımından cumhuriyet rejimini; egemenliğin kullanılması bakımından da sadece saf temsili demokrasinin, yani egemenliğin yasama organında temsilciler yoluyla, halkın katılımı olmaksızın kayıtsız, şartsız kullanılmasını gerekli kılar.¹⁹⁹

¹⁹⁷ Atakan, a.g.m., s. 242.

¹⁹⁸ Atakan, a.g.m., s. 242,243.

¹⁹⁹ Atakan, a.g.m., s. 243.

2.3.1.1.2. Milli İrade ve Milli Egemenlik Kavramlarına Yönelik Eleştiriler

2.3.1.1.2.1. Duguit'nin Görüşleri

Fransız doktrininde Burgess, egemenliği; bireysel bir özne ya da öznelerden oluşmuş her türlü birlik üzerindeki evrensel, sınırsız, mutlak bir ilk güç olarak tanımlamaktadır. Esmein ise egemenliği; yönlendirdiği ilişkiler bakımından, doğası gereği, kendisine üstün ya da rakip herhangi bir gücü tanımayan otorite olarak tanımlar.²⁰⁰ Duguit'e göre Burgess ve Esmein'in bu tanımları hep aynı düşünceyi ifade eder. Gerçekten egemenlik, yalnızca kendisi tarafından belirlenebilecek bir iradeyse, bundan açıkça, onun ne üstün güç, ne de rakip güç tanıyacağı sonucu çıkar; Burgess'in dediği gibi, o, bir ilk güçtür, yani bu özelliği hiçbir zaman kendisine öncel ya da üstün bir iradeden almamıştır, aksi takdirde söz konusu iradeye bağımlı olurdu. Egemenlik sınırsız ya da mutlaktır, çünkü öyle olmasaydı, onu sınırlayacak bir başka iradeye bağımlı olurdu ve dolayısıyla, yalnızca kendi kendisi tarafından belirlenmekten çıkardı. Duguit, bu öğretinin pozitif gerçeklik olmadığı, bu öğretinin şekli, tuhaf ve mantıksal olarak inşa edilmiş ama somut gerçekliğe bütünüyle yabancı olan bir metafizik olduğu görüşündedir.²⁰¹ Egemenin, yukarıda aktarılan öğretinin benimsediği tanımından kaynaklanan özelliklerinden ilki; bu biçimde algılanan egemen iradenin, başka iradelere karşı herhangi bir yükümlülük altına asla sokulmamasıdır. Onun hakları olabilir; hiçbir yükümlülüğü olamaz. Olsaydı, bir başka iradeye bağlı olurdu; o zaman da, yalnızca kendisi tarafından belirleniyor olmaktan, bir egemen irade olmaktan çıkardı. Egemenlik her zaman buyurucu nitelikte bir iradedir. Belli bir toprak parçası üzerindeki bütün öteki iradelere üstün olan bir iradedir. Bunun sonucunda da, öteki iradelerle sözleşme aracılığıyla ilişkiye girmez, yalnızca buyruklar aracılığıyla ilişkiye girer. Egemen ve uyruklar arasında, her zaman, emredici bir iradedir. Egemenlik adına müdahalede bulunan, egemen iradeyi dile getiren kişiler diğerlerinden üstündürler ve onların karşısında yalnızca buyruklar vererek hareket etmektedirler. Egemenin muhatap olduğu kişiler, onun kendilerine verdiği emri, asla bu emrin içeriği nedeniyle değil, kendi iradelerine doğası gereği üstün olan bir iradeden geldiği için yerine getirmek zorundadırlar. Bu üstün ve buyurucu irade özelliği, egemenliğe öylesine içkindir ki, egemen, herhangi bir nedenle, tek yönlü bir edim aracılığıyla, buyruklar vererek hareket etmek yerine,

²⁰⁰ Burgess ve Esmein'in tanımlarını aktaran Leon DUGUIT, "Egemenlik ve Özgürlük", Devlet Kuramı (Derleyen: Cemal Bali Akal), (Çeviren: Didem Köse, Sedef Koç), Birinci Baskı, Dost Kitabevi Yayınları, Ankara, 2000, s. 384.

²⁰¹ Duguit, s. 384.

bir sözleşme yaparsa, bu sözleşmenin, egemen olmayan, eşit iki kişi arasında yapılan bir sözleşme olma niteliğini asla taşımayacağı, onu sıradan sözleşmelerden ayıran özel bir nitelik taşıyacağı ve bu yüzden sözleşmelere ilişkin genel hukuk rejiminin ona uygulanmaması gerekeceği söylenir. Duguit'e göre bu öğreti, ülke içinde mutlakiyetçi siyasetten, yurt dışında da yağma ve şiddet siyasetinden başka bir yere götüremeyecek olan, aşırı tehlikeli bir öğretimdir.²⁰²

2.3.1.1.2.2. Doktrinde İfade Edilen Muhtelif Görüşler

Doktrinde, öncelikle millet kavramının doğasından hareketle milli irade kavramı eleştirilmektedir. Millet, geçmiş ve gelecekteki kuşakları da içine alan soyut bir varlıktır. Sadece belli bir zaman dilimi içinde ve belli bir mekanda yaşamakta olan insanlardan değil, aynı zamanda ölmüş kişilerden ve henüz doğmamış insanlardan oluştuğu kabul edilen bir soyut varlığın, kendine özgü bir iradeye sahip olamayacağı ifade edilmektedir. Kubalı'ya göre de, milleti hukuki bakımdan hak sahibi bir kişi olarak görmek, hipotezden başka bir şey değildir. Gerçekte şeklen ve hukuken mevcut olan şey, millet iradesi değil, parlamentodaki çoğunluğun veya parlamentoda çoğunluğa sahip olan siyasi partinin iradesidir. Dolayısıyla “milli irade” tamamen anlamsız bir terim, sosyal gerçeklikle ilgisi olmayan bir yapıntı, fiksiyon olarak nitelendirilmektedir.²⁰³

Milletin kendine özgü bir iradesi olamayacağına göre, acaba bir oylama sonucunda ortaya çıkan şey, yaşamakta olan yurttaşların yani halkın iradesi olarak kabul edilebilir mi?²⁰⁴

Duguit bu hususta milli irade kavramının kökenini oluşturan genel irade kavramını eleştirmektedir. Duguit'e göre ne hukuki anlamda ne de fiili anlamda genel iradenin varlığından bahsedilemez. Hukuki bakımdan genel irade mevcut değildir. Çünkü “millet” bir tüzel kişi değildir. Fiili bakımdan mevcut değildir çünkü bir oylamada oy kullanan yurttaşların, çoğunluğu belli bir fikri kabul edebilir. Fakat bu çoğunluktan, genel irade diye bir şey çıkmaz. Oylama sonucunda, belli sayıda kişinin, özel iradelerinin birbirine uygun yönde olduğu ortaya çıkar fakat yeni bir irade oluşmuş olmaz. Halk topluluğunu meydana getiren kişilerin oybirliğine yakın bir çoğunlukla

²⁰² Duguit, s. 384-385.

²⁰³ Atakan, a.g.m., s. 251.

²⁰⁴ Atakan, a.g.m., s. 251.

aynı yönde oy kullandıkları varsayıldığında dahi, sonuçta ortaya çıkan, kişisel iradelerin bir toplamından ibarettir.²⁰⁵

Genel iradenin, bir ülkede milletvekilleri için yapılan seçim yoluyla ortaya çıktığı görüşü de gerçeğe uygun düşmemektedir. Çünkü milletvekili seçiminin sonucunda, yurttaşların çoğunluğunun hangi siyasi partinin programını uygun bulduklarını, onayladıklarını, ülkenin nasıl bir politikayla yönetilmesini istedikleri açıklığa kavuşur. Yoksa, milletvekilliği seçimiyle, oy kullanan seçmenlerin şahsi iradelerinden ayrı, bağımsız bir irade (genel irade) oluşmaz.²⁰⁶

Duguit, halkın doğrudan doğruya bir yasayı oylaması veya vekil yoluyla bunu gerçekleştirmesi ihtimallerini ele alarak her iki ihtimalde de, kişilerin özel iradelerinden ayrı, bağımsız bir varlık olarak, genel bir iradede bahsetmenin mümkün olmadığı sonucuna varmaktadır. Yazara göre, eğer genel irade vekil yoluyla uygulanıyor ise, gerçekte bu iradeyi kullanan, kendi şahsi iradesini açıklamaktadır. Bu vekaletin, vekile oy birliği ile verildiği kabul edilse dahi, vekil genel iradenin organı değildir. Vekilin aldığı bir kararı, vekalet verenlerin içinden bir tek kişi dahi kabul etmez ise, artık o karar, o kişiyi kapsamı içine alamaz, o kişiye karşı hukuken geçerli olamaz. Çünkü vekil, vekalet verenin iradesine uygun davranmak zorundadır. Eğer, bir konuda örneğin bir yasanın kabul edilmesi ya da edilmemesi konusunda yurttaşlar doğrudan oy kullanıyorlarsa, bu oylamada, bir çoğunluk ve azınlık ortaya çıkar. Bir oylamada, bir tek kişi karşı yönde oy kullandığı zaman dahi, ortaya çıkan “genel irade” değil, sadece oybirliğine yakın olan büyük bir çoğunluğun iradelerinin toplamıdır.²⁰⁷

Rousseau’nun kastettiği anlamda genel irade, kendisini oluşturan yurttaşların özel iradelerinin toplamından ibaret olmayıp, bu toplamdan ayrı, üstün bir kendine özgü iradedir. Bu anlamda ele alındığında aslında bir ülkede yaşayan yurttaşlar belli bir konuda yapılan oylamaya katıldıklarında, oylama sonucunda ortaya oybirliği durumu çıksa dahi, sırf tüm yurttaşlar istisnasız aynı yönde oy kullandıkları için, sırf oybirliği durumu olduğu için genel irade ortaya çıkmış sayılamaz. Rousseau’nun görüşleri uyarınca oybirliği her durumda kendiliğinden, otomatik olarak genel iradeyi yansıtmaz. Genel irade düşünüre göre doğası gereği, özel iradelerin toplamı değildir.

²⁰⁵ Kapani, Politika...,s. 77.

²⁰⁶ Atakan, a.g.m., s. 252.

²⁰⁷ Duguit’nin görüşlerini aktaran Muvaffak Akbay, Umumi Amme Hukuku Dersleri, Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Yayınları, Ankara 1948, s. 273.

Bunun ötesinde bir varlıktır. Ama gerçekte, bir oylama sonucunda ortaya çıkan sonuç tek tek bireylerin özel iradelerinin toplamından ibarettir.²⁰⁸

Milli egemenlik prensibi, 1789 Fransız devriminden önceki monarşi rejimine karşı bir mücadele silahı olarak kullanılmıştır. Milli egemenlik prensibinin gerçekte dönemin sosyal koşullarının bir ürünü olduğu ifade edilir. 1789 devrimini yapanlar, yani o devrin burjuvazisi, siyasi iktidarı kralın ve aristokrasisinin elinden almak amacıyla monarşik egemenliğin yerine geçecek ayrı bir egemenlik prensibi oluşturmak, öte yandan egemenliğin doğrudan halk kitleleri tarafından kullanılmasına engel olmak için bir formül geliştirmek istemişlerdir. Geliştirdikleri formülle (milli egemenlik), milletvekilliği, millet iradesini meşru biçimde ifade edebilecek yegane kurum olarak öne sürülmüştür. B. Savcı'nın ifade ettiği üzere; milli irade: "Liberal burjuvazinin, mülk sahiplerinin, varlıklıların varlıklarını koruma iradesi olmuştur. Milli irade merkezi hükümdarın burjuva sınıfının varlığını tehdit eden keyfi iradesine karşı, bu keyfi iradeyi tasfiye ederek onun yerine kendi varlıklarını koruma, arttırma, yayma iradesi haline gelmiştir. Milleti oluşturan yurttaşlar da, "aktif" ve "pasif" yurttaşlar olarak ikiye ayrılmışlar, pasif yurttaşlar 1789 Bildirisinde belirtilen bütün haklardan yararlanmalarına karşılık, seçme ve seçilme haklarından yoksun bırakılmışlardır. 1791 Anayasasına göre, aktif yurttaşlar, varlıklı olanlar, devlete belli oranda vergi ödeyenlerden oluşmaktaydı ve sadece bu yurttaşlar seçme ve seçilme hakkına sahiptiler. Böylece burjuvazi, milli egemenlik prensibini kullanarak, egemenliği kullanmada tekel oluşturmayı amaçlamıştır.²⁰⁹

2.3.1.2. Liberal Demokrasi ve Hukuk Devleti Karşısında Milli İrade ve Milli Egemenlik Doktrininin Konumu

Milli egemenlik doktrinindeki "milli irade", pratikte oy kullanan seçmen yurttaşların çoğunluğunun aynı yöndeki tercihlerinden başka bir şey değildir. Milli egemenlik doktrini uyarınca bu çoğunluk iradesi (tercihi) her zaman için meşrudur, doğru ve adildir. Bu irade aynı zamanda mutlak ve sınırsız bir iktidarı kullanmaktadır. Böyle bir anlayış günümüzün liberal-çoğulcu demokratik toplum düzenlerine açıkça aykırı düşmektedir. Bu anlayışın varacağı nokta; çoğunluğun diktatörlüğüdür.²¹⁰ Azınlık diktatörlüğünün alternatifi çoğunluk diktatörlüğü değildir. Aynı şekilde çoğunluk

²⁰⁸ Atakan, a.g.m., s. 252.

²⁰⁹ Atakan, a.g.m., s. 252-253.

²¹⁰ Kapani, Politika..., s. 78-79.

diktatörlüğünün alternatifi de azınlık diktatörlüğü olamaz. Her ikisi de eşit ölçüde hukuka aykırı ve ahlaki bakımdan kabul edilemezdir. Esas olan, liberal-çoğulcu demokrasinin ve hukuk devletinin kurulup geliştirilmesidir.²¹¹

Milli irade (genel irade), demokrasinin mantıksal olarak bir ön koşulu ya da zorunlu koşulu yahut temel unsurlarından biri değildir. Herhangi bir demokrasi milli irade kavramına gerek duymadan kurulabilir ve işleyebilir. Bu hususun pratikteki, ampirik delili olarak Anglo-sakson demokrasileri gösterilebilir. Bu demokrasilerde Rousseau'nun ve Sieyes'in kastettiği anlamda bir milli (genel) irade kavramı benimsenmemiştir. Buna karşın bu demokrasiler gayet iyi bir biçimde işlemektedirler.

Bir seçim sonucunda ortaya çıkan, milletin değil de yaşamakta olan yurttaşların yani halkın iradesidir demek de mümkün değildir. Bir oylama sonucunda ortaya çıkan şey bireylerin özel iradelerinin toplamından ibarettir. Dolayısıyla halk iradesi değil, sadece çoğunluğun tercihi söz konusu olabilir. Üstelik halkı oluşturan tüm yurttaşların da oy kullanması söz konusu değildir. Çocuklar ve kısıtlılar, henüz seçmen yaşına gelmediği için oy kullanamayanlar vardır. Ayrıca bütün seçmen yurttaşlar da sandık başına gitmemektedir. Dolayısıyla bir oylamada ortaya çıkan şey, ne genel irade, ne milli irade, ne de halk iradesidir. Sadece seçimde sandık başına gidip geçerli bir şekilde oy kullanmış seçmen yurttaşların çoğunluğunun siyasal tercihindendir.²¹²

Ayrıca şu hususu da belirtmek gerekir; millet iradesi olarak öne sürülen irade gerçekte yasama organındaki temsilcilerin ve yürütme organı yetkilerini kullanan kişilerin iradesidir. Devletin yasama ve yürütme yetkilerini kullanan kişiler tarafından milli egemenlik doktrini ve milli irade kavramının, kötü niyetli, haksız, hukuka aykırı karar ve tedbirlerin doğru, adil ve meşru olarak gösterilmesi için bir bahane olarak kullanılması söz konusu olabilmektedir.

Mutlak, saf anlamıyla milli egemenlik teorisi, bireye genel iradenin oluşumuna doğrudan doğruya katılma imkanı tanımadığı için, ve temsilcinin iradesi de hiçbir

²¹¹ Atakan, a.g.m., s. 267.

²¹² Bu tercihin, seçimin yapıldığı ülkenin seçim sistemine, seçmen konumundaki yurttaşların seçime katılma oranına ve oyların partiler arasındaki dağılımına göre seçmen kitlesinin azınlığının siyasal tercihi olması ihtimali de vardır. Örneğin Türkiye'de 29 Kasım 1987 genel seçimlerinde Anavatan Partisi geçerli oyların sadece %36'sını almış olduğu halde, uygulanan seçim sisteminin özellikleri sebebiyle, temsilde adaletli bir dağılım söz konusu olmamış ve Anavatan Partisi sadece %36'lık oy oranıyla Meclis'te %64'ü aşan bir çoğunluk elde edebilmiştir (Kapani, Politika..., s. 77-78, 181).

zaman yurttaşların iradesiyle gerçekten özdeş olamayacağı için, saf anlamda milli egemenlik teorisi demokrasinin özüyle bağdaşmamaktadır.

Anglo-Sakson demokrasilerde milli egemenlik teorisi ve onun dayanak noktasını oluşturan milli irade kavramı rağbet görmemiştir. Milli egemenlik doktrini vatani olan Fransa'da bile zaman içinde eski itibarını kaybetmiştir. Halk egemenliği ve milli egemenlik anlayışları uygulamada teorik saflıklarını koruyamamışlardır. Dolayısıyla halk egemenliği ve milli egemenlik anlayışları arasındaki teorik farklılıkların, günümüzde pek bir önemi kalmadığı ifade edilmektedir.²¹³

Milli egemenlik doktrini, başta Duguit olmak üzere anayasa hukukçuları ve siyasal bilimciler tarafından eleştirilmiştir. Eleştiriciler, bu doktrinin bilimsel olarak ispatlanamamış ve ispatlanması da mümkün olmayan bir teori olduğunu belirtmişlerdir. Aynı şekilde milli irade kavramı da ispat edilmeyen ve ispat edilmesi de imkansız olan bir dogmadır. Kapani, milli irade kavramının metafizik bir kavram olması sebebiyle, bu kavrama dayanan milli egemenlik teorisinin de temelden yoksun olduğunu, gerçeklikte mevcut olan bir şeye değil de, bir efsaneye (milli irade) dayandığını ifade etmektedir.²¹⁴

2.4. Egemenliğin Bölünmesi : Federal Devlet

Klasik egemenlik anlayışı uyarınca, egemenliğe devlet içinde tek bir kişi veya tek bir organ sahip olabilir. Egemenlik bölünemez ve sınırlamaz niteliktedir. Erkler ayrılığı ilkesi, klasik egemenlik anlayışı ile bağdaşmaz. Federal devlette ise, (erkler ayrılığının yanı sıra) yasama, yürütme ve yargı fonksiyonlarını yerine getirecek olan organlar; hem ulusal hem ulusaltı düzeyde kurulmuştur. Federal devletin bu özelliği, klasik egemenlik anlayışı ile bağdaşmayan bir özelliktir.²¹⁵

Doktrinde savunulan bir görüşe göre, federal devlet sisteminin egemenliğin bölünmesi esasına dayalı olduğunu öne sürmek yanlıştır. Üniter devletten farklı olarak, bir federal devlet sisteminde hükümet etmek, federal ve federe olmak üzere iki düzeyde gerçekleşmektedir. Dolayısıyla federal sistem, hükümet yetkisinin bölüşümü esasına dayanır; egemenliğin bölüşümü esasına değil. Egemenlik federal devlette de bir bütündür fakat değişik iktidarların kullanımı, anayasaya göre değişik organlar arasında adeta kademeli bir biçimde dağıtılmıştır. Bu açıdan federal devlet

²¹³ Kapani, Politika..., s. 74-75.

²¹⁴ Kapani, Politika..., s. 78.

²¹⁵ Oktay Uygun, Federal Devlet, 3. Baskı, On İki Levha Yayıncılık, İstanbul, 2007, s. 81.

sisteminde egemenlikle ilgili sorun, egemenliğin kaynağı (sahibi) ve egemenliğin kullanımı ayrımı ile aşılabılır. Egemenliğin kaynağı halkta olmakla birlikte, bunun kullanımı farklı organlara verilmiştir. Bu organlar, üniter devlette tek düzeyde, federal devlette ise iki düzeyde (federal devlet ve federe devlet) kurulmuştur. Bir başka deyişle, federal devlette egemenliğin kullanan organlar yalnızca fonksiyonel açıdan ayrılmamış, bunun yanı sıra, yersel (territorial) veya topluluk esasına dayanan bir ayrıma göre de bölünmüştür.²¹⁶

Federal devlette, devlet içinde devletler vardır ve bu federe devletlerin birbirleri ile ve federal devletle aralarında hukuksal eşitlik, bağımsızlık ve hiyerarşi gibi konularda önemli sorunlar ve farklılıklar olabilmektedir. Bu nedenle, federal devlet egemenlik noktasında üniter devletten daha farklı bir yapıya sahiptir.²¹⁷ Üniter devlette, devlet içerisinde basit bir yapılanma vardır ancak, federal devlette kademeli bir örgütlenme biçimi söz konusudur. Federal devletin içerisindeki federe devletlerin her birinde, devletin üç önemli fonksiyonu olan yasama, yürütme ve yargı organları bulunmaktadır. Federe devletlerin haricinde, federal düzeydeki devletin de bu biçimdeki organları vardır. Bu devlet sistemi içindeki bir federe devlete, hem federe devletin yasama organının hem de federal devletin yasama organının çıkardığı kanunlar uygulanmaktadır. Bu nedenle, üniter devletle karşılaştırıldığında, federal devlet sistemi oldukça karmaşık bir yapıya sahiptir. Bu karmaşıklığı giderebilmek için, anayasalarda federal devletin ve federe devletlerin sahip olduğu yetkiler ve sınırları belirtmeye çalışılır.²¹⁸

Federal devlet, egemenliğin tek ve bölünmez olduğu yönündeki klasik egemenlik anlayışını değişime uğratmıştır.²¹⁹ Klasik egemenlik anlayışı federal devletlerin varlığı ile çelişmektedir. Buna göre, federal devlet ve bunun içinde bulunan federe devletler egemen değildir çünkü federal devletin iktidarı federe devletlerin varlığı ile federe devletlerin iktidarı ise federal devletlerin varlığı ile sınırlandırılmıştır. Devletin temel kriteri egemenlik olduğunda ABD, Rusya gibi birçok devletin devlet niteliğinde olmadığı sonucu ortaya çıkmaktadır.²²⁰

²¹⁶ Daniel J. Elazar'dan aktaran Uygun, s. 90-91.

²¹⁷ Okandan, a.g.e. , s. 791, 792.

²¹⁸ Hakyemez, a.g.e., s. 111.

²¹⁹ Koçak, Batı'da ve Türkiye'de Egemenlik Anlayışının Değişimi, s. 139.

²²⁰ Teziç, a.g.e., s. 118.

Hakyemez'e göre, federal devlet sistemi klasik egemenlik anlayışı ile bağdaşmasa da, egemenliğin günümüzde kazandığı anlamıyla uyumlu olması noktasında bir sorun teşkil etmez. Zaten klasik egemenlik anlayışı da günümüz gerekleriyle bağdaşmadığı için dönüşüme uğramıştır. Federal devletin egemenlik açısından meydana getirdiği belirsizlik kısmen federal devletin kısmen de egemenliğin yanlış değerlendirilmesinden kaynaklanmaktadır. Egemenliğe bu açıdan bakıldığında, onun geçmişteki klasik niteliğinden oldukça uzaklaştığı görülmektedir. Federal devlet sistemi egemenliğin günümüzde kazandığı yeni anlam ile bağdaşmaktadır. Yani, günümüzde federal devletler de egemen devlet statüsüne sahiptirler.²²¹

ABD, devlet yetkilerini federal ve federe devletler arasında paylaştıran modeli 1787 Anayasasıyla getirmiştir. Bu model, egemen gücün mutlak ve bölünmez olması esaslarıyla çelişmekteydi. Hatta dönemin yazarları, federal devlet sisteminin egemen devletler kategorisine girmediği sonucuna varmışlardır. Bir devlette tek bir egemen güç olması gerekirken federal devlette birden çok egemen güç vardı. Bu nedenle bu sistem uzun ömürlü olamazdı. Çünkü birden çok egemen güç vardı ve düzen, anarşik ortama dönüşürse önlenmesi mümkün değildi. Ancak, federal sistem zamanla ABD'de istikrarlı bir model olduğunu kanıtlamıştır.²²²

²²¹ Hakyemez, a.g.e., s. 114.

²²² Uygun, a.g.e. , s. 252,253

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

3. CARL SCHMITT VE EGEMENLİK KURAMI

3.1. CARL SCHMITT'İN EGEMENLİK TANIMI

Egemen, olağanüstü hale karar verendir.²²³ Schmitt'e göre bu tanım, bir sınır-kavram (Grenzbegriff) olarak egemenlik kavramına hakkını verebilir. Sınır-kavram, en dıştaki etki alanına ait bir kavram anlamına gelmektedir. Buna uygun olarak bu tanım olağan hal ile değil, bir sınır-durumla (Grenzfall) bağlantı kurabilir. Olağanüstü hal ifadesi ile anlaşılması gereken ise herhangi bir olağanüstü hal kararnamesinin veya tüm sıkıyönetim hallerinin değil, devlet kuramının genel bir kavramının anlaşılmasıdır.²²⁴

Schmitt'e göre olağanüstü halin varlığı, egemenliğin hukuk tanımı açısından son derece varoluşsal bir yer teşkil etmektedir. Zira olağanüstü hal hakkında verilen karar, gerçek manasıyla bir karardır. Olağan halin varlığını devam ettirdiği, geçerli bir hukuk düzeninin varlığını sürdürdüğü bir zeminde mutlak bir istisna var olamaz, dolayısıyla gerçek bir olağanüstü halin varlığına ilişkin "karar" açısından kusursuz bir temel oluşturamaz.²²⁵

Schmitt, Egemenliğin tanımı olarak geliştirilen soyut şemanın (egemenlik en üstün ve asli hükmedici güçtür) geçerli kabul edilip edilmemesinin teorik ve pratik acıdan bir öneminin bulunmadığı kanaatindedir. Egemenliğin ortaya çıkışı, egemenlik hakkındaki soyut teori ve söylemler tartışmaya değer değildir. Schmitt, somut uygulamayı tartışmayı daha mantıklı bulmaktadır. Somut uygulamaya örnek ise, bir anlaşmazlık durumunda kamusal çıkarı veya devletin çıkarını, kamu güvenliği ve düzenini, kamusal selamet ve menfaatin ne olduğunda, neyin oluşturduğuna kimin karar vereceğidir. Olağanüstü hal, yani mevzu hukukta öngörülmeven hal, ancak son derece tehlikeli, devletin varlığını tehdit edecek bir durum vb. olarak tanımlanabilir ancak gerçeğe uygun olarak tarif edilemez. Ancak olağanüstü hal durumu, egemenliğe ilişkin soruyu güncel kılar. Schmitt açısından acil bir durumun ne zaman söz konusu olduğu kesin olarak belirlenemez. Yine böyle bir durumda nelerin meydana gelebileceği içeriksel olarak tek tek sayılamaz. Yargılama yetkisinin ön

²²³ Schmitt, Siyasi İlahiyat, s.13.

²²⁴ Schmitt, Siyasi İlahiyat, s.13,14.

²²⁵ Schmitt, Siyasi İlahiyat, s.14.

şartı kadar içeriğinin de sınırlandırılmaması zorunlu bir durumdur. Bu nedenle olağanüstü hal durumunda, hukuk devleti anlayışına uygun bir yetkiye yer yoktur. Anayasa, böyle bir durumda, olsa olsa kimin müdahaleye yetkili olduğunu belirtebilecektir. Bununla beraber, müdahale eyleminin bizzat kendisi hiçbir kontrole tabi değilse ve liberal anayasacı pratikte olduğu gibi birbirini karşılıklı baskılayan ve dengeleyen çeşitli merciler bu yetkiyi paylaşmazlarsa egemenin kim olduğu kesin olarak ortaya çıkacaktır.²²⁶

Egemen, hem son derece acil bir durumun var olup olmadığına, hem de bunu bertaraf etmek için ne yapılması gerektiğine karar verendir. Egemen aynı zamanda normal durumda geçerli olan hukuk düzeninin dışında olmakla birlikte yine bu düzene aittir, zira anayasanın tümüyle askıya alınmasına karar verebilir. Schmitt, Modern anayasal gelişimin, egemeni bu anlamda bertaraf etmek eğiliminde olduğunu belirtir. Schmitt açısından olağanüstü halin ortadan kaldırılıp kaldırılamayacağı hukuksal bir sorun değildir. Bunun gerçekten bertaraf edilebileceğine güvenmek ve bunu ümit etmek, metafizik veya felsefi-özellikle tarih felsefesiyle ilgili-inançlara bağlıdır.²²⁷

Bu kavramın kritik durumlarla, yani olağanüstü hal ile ilgili olduğu, çok önceleri Bodin’de belirir. Schmitt’e göre Bodin’in “Egemenlik bir devletin mutlak ve sürekli iktidaradır” tanımlamasından çok, (Egemenliğin Hakiki Alametleri-Devlet’in I. Kitabının X. Bölümünde geçen) öğretisi ile modern devlet kuramının başlangıcında dikildiğini belirtir. Bodin, egemenlik kavramını birçok pratik örnekle tartışır ve bunu yaparken daima şu soruya geri döner: Egemen, kanunlarla ne derece bağlıdır ve tebasına karşı nereye kadar sorumludur? Schmitt, Bodin tarafından sorulan bu sorunun cevabını önemser: Bodin, “Verilen sözler bağlayıcıdır çünkü verilen bir sözün sorumluluk yükleyen gücü doğal hukuka dayanır.” şeklinde yanıtlar. Ama acil bir durumda bu bağ genel ve doğal temel prensipler uyarınca kesilir. Genel olarak, “Prensın tebayı veya halka karşı sorumluluğu, verdiği sözün yerine gelmesi halkın çıkarına olduğu sürece devam eder, ancak acil gereksinimler söz konusu olduğunda bağlılığı sona erer.” der. Bunlar Schmitt nezdinde yeni tezler olmamakla birlikte, Bodin’in düşüncelerinde belirleyici olan, prensle teba arasındaki ilişkilerin çözümlemesini, acil duruma gönderme yaparak, basit bir “ya/ya da” ya

²²⁶ Schmitt, Siyasi İlahiyat, s. 15.

²²⁷ Schmitt, Siyasi İlahiyat, s.14-16.

“entweder/oder” indirgemesidir. Schmitt, Bodin’den aktardığı; “Acil durumda iktidarın verdiği sözlerle bağlı olmaması” durumunu, bir anlamda, egemenin olağanüstü hal durumuna ilişkin vereceği “karar” bakımından hiçbir kurala bağlı olmamasıyla özdeşleştirmektedir.

Bodin’in egemenliği bölünmez birlik olarak algılayan ve devlet içindeki iktidar sorununu nihai bir çözüme kavuşturan tanımlamasında gerçekten çarpıcı olan nokta da Schmitt açısından budur. Schmitt’e göre Bodin’in bilimsel verimliliğinin ve başarısının sebebi, “karar”ı, egemenlik kavramının içine yerleştirmiş olmasında yatmaktadır.²²⁸

Yine, yürürlükteki bir kanunu ilga etme yetkisi egemenliğin alameti farikasıdır ve Bodin, egemenliğin diğer tüm ayırt edici niteliklerini (savaş ilanı ve barış yapılması, memurların atanması, af ve nihai temyiz yetkisi, vb.) buradan türetmek ister.²²⁹

Schmitt, herkesin bir devlet içinde çatışmalar ortaya çıktığında, tarafların yalnızca “herkes için iyi olanı” istediği konusunda hemfikir olduğunu ve bellum omnium contra omnes yani “herkesin herkese karşı savaşı”nın da buradan kaynaklandığını, özellikle Puffendorff için bu hususun geçerli olduğunu belirtir. Ancak egemenliğin ve böylelikle devletin kendisinin de bu tartışmayı karara bağlamakta, yani kamu düzeni ve güvenliğinin ne olduğunu, ne zaman bozulduğunu vb. kesin olarak belirlemekte içkin olduğu konusunda da herkes hemfikirdir. Somut gerçeklikte kamu düzeni ve güvenliğinin ne zaman var olduğu ve ne zaman bozulup tehlikeye düştüğü, buna karar verecek olanın askeri bir bürokrasi, müteşebbis ruhun hakimiyetindeki özerk bir yapı veya radikal bir parti örgütü olmasına bağlı olarak çok değişik biçimlerde ortaya çıkar. Çünkü her düzen, Schmitt açısından bir karara dayanır ve hukuki düzen kavramı da hukukun bağımsız iki unsurunu barındırır. Diğer tüm düzenler gibi hukuki düzen de bir norma değil bir karara dayanır.²³⁰

Buradan hareketle Schmitt, egemenliğin öznesine, yani kavramın somut kullanımına dönük; “O halde, yalnızca Tanrı mı, yani gerçek dünyada çekişmesiz bir şekilde onun temsilcisi olarak davranan mı, yoksa imparator, prens veya halk mı, yani kendilerini tartışmasız bir şekilde halkla özdeşleştirebilenler mi egemendir sorusu daima egemenliğin öznesine, yani kavramın somut kullanımına yönelir.” şeklinde bir tespitte bulunur. Egemenlik sorununu tartışan hukukçular, XVI. Yüzyıldan itibaren,

²²⁸ Schmitt, Siyasi İlahiyat, s.16.

²²⁹ Schmitt, Siyasi İlahiyat, s.16,17.

²³⁰ Schmitt, Siyasi İlahiyat, s. 17.

egemenliğin bir dizi önemli özelliğini bir araya getiren ve esas olarak izi Bodin'in daha önce yukarıda aktarılan çözümlemelerine dek sürülebilen bir egemenlik yetkileri kataloğundan yola çıkarlar. Egemen olmak, bu yetkilere sahip olmak anlamına geliyordu.²³¹

Eski Alman İmparatorluğu'nun belirsiz hukuk ilişkilerinin hakim olduğu ortamında kamu hukukundaki tartışma şuydu: Egemenliğin çok sayıdaki karakteristiklerinden biri şüpheye yer bırakmayacak şekilde mevcut idiyse, diğer şüpheli karakteristikler de var olmuş olmalıydı. Tartışma, hep pozitif bir kararla -örneğin kapitülasyon ile- kesinleşmiş olmayan yetkilerin kime ait olduğu, başka bir deyişle yetki unsurunun öngörülmediği bir durumda kimin yetkili olacağı etrafında dönüyordu. Daha yaygın bir tabirle, sınırsız iktidar faraziyesine kimin sahip olduğu soruluyordu. Olağanüstü hal, yani "extremus necessitatis casus" hakkındaki tartışma buradan kaynaklanır. Monarşik ilke denen ilke hakkındaki tartışmalarda, bu, aynı hukuksal-mantıksal yapıyla tekrarlanır. Bundan ötürü, burada da, anayasal olarak düzenlenmeyen yetkiler hakkında kimin karar verdiği, yani hukuk düzeni yetki sorununu çözemediğinde kimin yetkili olduğu daima sorulur. Münferit Alman devletlerinin 1871 Anayasası'na göre egemen olup olmadığı tartışması, siyasi açıdan çok daha az önem taşıyan bir konuydu. Aynı tartışma şeması burada da ayırt edilebilir. Schmitt açısından olağanüstü halde bahsedilen yetkiler, karşılıklı kontrolle, zaman sınırlaması ile ve nihayet hukuk devletinin sıkıyönetim düzenlemesinde olduğu gibi olağanüstü yetkilerin tek tek sayılması yoluyla tanımlanabilirse, egemenliğe ilişkin sorun, anlamını önemli ölçüde yitirir, ancak bertaraf edildiği elbette söylenemez. Günlük yaşamın sorunları ve ticari hayatla meşgul olan bir hukuk bilimi, egemenlik kavramına pratikte ilgi duymaz. Hukuk bilimi açısından yalnızca normal olan "tanımlanabilir" olandır, bunun dışında kalan her şey "rahatsız edicidir". Olağanüstü hali ise şaşkınlıkla karşılar. Çünkü her sıradışı yetki, her inzibati acil durum tedbiri veya kararnamesi olağanüstü hal sayılmaz. Olağanüstü halden bahsedebilmek için prensip olarak sınırsız yetkinin söz konusu olması, yani mevcut düzenin bütünüyle askıya alınması gereklidir.²³²

Schmitt'e göre böyle bir durumda hukuk geri adım atarken devlet baki kalacaktır. Olağanüstü hal, anarşi ve kaostan farklı bir şey olduğu için hukuk düzeni değilse de, hukuki anlamda bir düzen hala mevcuttur. Burada, devletin varlığı, hukuki normun

²³¹ Schmitt, Siyasi İlahiyat, s.16-19

²³² Schmitt, Siyasi İlahiyat, s. 19

geçerliliği karşısında tartışmasız üstünlüğünü kanıtlar. Karar, kendini tüm normatif bağlardan kurtarır ve gerçek anlamda mutlak hale gelir. Olağanüstü halde devlet, hukuku, kendini koruma hakkına dayanarak askıya alır. “Hukuki düzen” kavramının iki unsuru burada karşı karşıya gelir ve kavramsal bağımsızlıklarını ispatlar. Kararın bağımsız unsuru normal durumda nasıl bir minimuma indirgenebiliyorsa, norm da olağanüstü halde yok edilir. Buna rağmen olağanüstü hal, hukuki idrakin erişim alanında kalır çünkü her iki unsur –norm gibi karar da- hukuk çerçevesinde varlığını sürdürür.²³³

Schmitt açısından olağanüstü halin hukuki bir anlamının olmadığı ve bu yüzden “Sosyoloji”nin ilgi alanına girdiği görüşü doğru değildir. Böyle bir söylem, sosyoloji ile hukuk bilimi arasındaki şematik ayrımın tahrif edilmesi anlamına gelir. Olağanüstü hal, sınıflandırılmayandır; genel kodifikasyondan uzak durur ama aynı zamanda spesifik hukuki form unsurunu –mutlak saflığıyla kararı- açığa vurur. Olağanüstü halin mutlak biçimiyle ortaya çıkabilmesi için kanun hükümlerinin yürürlük kazanabilecekleri bir durumun yaratılması zorunludur. Her genel norm, üzerinde uygulama alanı bulabileceği ve normatif düzenlemesine tabi olacağı hayat şartlarının geliştirilmesini talep eder. Norm, homojen bir ortama ihtiyaç duyar. Bu fiili normal durum, yalnızca hukukçunun göz ardı edebileceği “yüzeysel bir varsayım” değildir, daha çok kendi içkin geçerliliği ile ilgilidir. Schmitt nezdinde bir kaos durumunda uygulanabilecek hiçbir norm yoktur. Hukuki düzenin anlamlı olabilmesi için bir düzenin oluşturulmuş olması zorunludur. Normal bir durum yaratılmalıdır ve egemen, bu durumun gerçekten hüküm sürüp sürmediğine kesin bir biçimde karar verendir. Her kanun “somut olaya uygulanan kanundur” (Situationsrecht). Egemen, durumu kendi bütünselliği içinde yaratır ve garanti altına alır. Bu son karar onun tekelindedir. Devlet egemenliğinin özü Schmitt’e göre burada yatar ve hukuken zorlama veya hükmetme tekeli olarak değil, olması gerektiği gibi karar verme tekeli olarak tanımlanır; burada geçen “karar” kelimesi, geliştirilebilecek olan genel anlamıyla kullanılır. Olağanüstü hal, devlet otoritesinin özünü en net şekliyle ortaya koyar. Burada karar, hukuki normdan ayrılır ve (paradoksal olarak formüle etmek gerekirse) otorite, hukuk üretmek için haklı olmak gerekmediğini kanıtlar.²³⁴

²³³ Schmitt, Siyasi İlahiyat, s. 20.

²³⁴ Schmitt, Siyasi İlahiyat, s.20,21.

Schmitt buradan Locke'un hukuk devleti doktrinine, Kant'a ve Hans Kelsen'e dönük şu eleştirileri getirir:

*Locke'un hukuk devleti doktrinine ve rasyonalist XVIII. Yüzyıla göre, olağanüstü hal, ölçüye tartıya gelmeyecek bir şeydi. Olağanüstü halin anlamına ilişkin XVII. Yüzyıl doğal hukukunda hakim olan berrak bilinç, XVIII. Yüzyılda görece süregelen bir düzen kurulduğunda kayıplara karışır. Kant'a göre, olağanüstü hukuk, hukuk sayılmazdı. Çağdaş devlet kuramı, iki eğilimin, yani acil hali görmezden gelen rasyonalist eğilim ve acil hale duyulan ve özü itibariyle birbirine zıt fikirlerden kaynaklanan ilginin karşılaştığı ilginç bir piyes sergiler. Kelsen gibi bir yeni-Kantçının olağanüstü hal ile sistematik olarak ne yapacağını bilememesi doğaldır. Ama hukuk sisteminin olağanüstü hali öngörüp "kendini askıya alabileceği", rasyonalistleri de ilgilendirmesi gereken bir konudur. Bir normun, bir düzenin veya bir referans noktasının "kendi kendini tayin etmesi", bu tür bir hukuki rasyonalizmin yandaşlarına makul bir tasavvur olarak görünüyormalıdır. Ama sistematik birliğin ve düzenin somut bir durumda kendisini nasıl askıya alabileceği anlaşılması güç bir şeydir ve hukuki kaostan, anarşinin herhangi bir çeşidinden ayırt edilebildiği sürece olağanüstü hal yine de hukuki bir sorundur. Anayasal düzenin, olağanüstü hali mümkün olduğunca ayrıntılı bir şekilde düzenleme eğilimi, aslında sadece hukukun kendisini askıya alacağı durumu tanımlama girişimi olarak anlaşılmalıdır. Hukuk bu gücü nereden alır ve bir normun, kusursuz bir biçimde gerçeğe uygun olarak tanımlayamadığı somut bir durum haricinde geçerli olması nasıl mümkün olabilir*²³⁵

İstisnanın hiçbir şeyi kanıtlamadığını ve yalnızca "normal olanın" bilimsel ilginin konusu olabileceğini söylemek, Schmitt'e göre mantıklı bir rasyonalist yaklaşımdır.²³⁶

İstisna, rasyonalist şemanın birliğini bozar ve düzenini karıştırır. Müspet devlet kuramında benzer bir argümana sıkça rastlanmaktadır. Böylece, bütçe kanunun yokluğunda nasıl bir yol tutulması gerektiği sorusunu, Anschütz, bunun hukuki bir sorun olmadığı şeklinde yanıtlar." Burada, kanunda, yani anayasa metninde bulunan bir boşluktan çok genel olarak hukukta, hukuk bilimine dayanan hiçbir

²³⁵ Schmitt, Siyasi İlahiyat, s.21.

²³⁶ Schmitt, Siyasi İlahiyat, s. 22

*kavramsal operasyonla doldurulamayacak olan bir boşluk vardır. Kamu hukuku burada sona erer.”*²³⁷

Schmitt açısından özellikle somut yaşamın felsefesi, istisnadan ve ekstrem durumdan elini eteğini çekmemeli, aksine, bunlarla en üst düzeyde ilgilenmelidir. Bu felsefeye göre, istisna, kuraldan önemli olabilir; paradoksal olana yaklaşımının romantik bir ironiden esinlenmiş olmasından dolayı değil, aksine, kendini vasati bir şekilde “tekrar edenin” apaçık genellemelerinden daha derine inen anlayışın ciddiyeti açısından önemlidir.²³⁸

İstisna, Schmitt’in yorumunda göre normal durumdan daha ilginçtir. Normal olan, hiçbir şeyi kanıtlamaz, istisna her şeyi kanıtlar: Yalnızca kuralı kanıtlamakla kalmaz, kural, yalnızca istisna sayesinde yaşar. İstisnada gerçek hayatın gücü, tekrarlanmaktan katılaşmış mekanizmanın kabuğunu kırar²³⁹: “*Teolojik düşüncenin XIX. Yüzyılda dahi dirimsel bir yoğunluğa sahip olabildiğini ispat etmiş olan Protestan bir ilahiyatçı*²⁴⁰ şöyle demişti: “İstisna hem tümeli, hem de kendisini açıklar. Ve eğer tümel hakkında doğru dürüst bir inceleme yapılmak istenirse, ihtiyaç duyulan tek şey, gerçek bir istisnayı bulmaya çalışmaktır. İstisna, her şeyi tümelden çok daha acık bir şekilde ortaya koyar. Tümel hakkındaki sonu gelmeyen konuşmalar uzadıkça bıkkınlık verir; istisnalar vardır. Eğer bunlar açıklanamıyorsa, tümel de açıklanamaz. Çoğunlukla bu güçlüğün farkına varılmaz, çünkü tümel tutkuya değil, rahat bir yüzeysellikte düşünülür. Buna karşılık istisna, tümeli yoğun bir tutkuyla düşünür.”²⁴¹

3.2. HUKUKİ ŞEKİL VE KARAR SORUNU OLARAK EGEMENLİK

Schmitt’e göre kamu hukuku kuramları ve kavramları, siyasi olaylar ve değişimlerin etkisine bağlı olarak değişirse, tartışma, günün pratik bakış açısından etkilenir ve geleneksel tasavvurları akla yakın herhangi bir amaca hizmet etmesi için değişikliğe uğratır. Yeni gelişmeler, yeni bir sosyolojik ilgiye ve kamu hukuku sorunlarını

²³⁷ Georg Meyer’den aktaran Schmitt, s. 20,21.

²³⁸ Schmitt, Siyasi İlahiyat, s. 21

²³⁹ Schmitt, Siyasi İlahiyat, s. 20-22.

²⁴⁰ Schmitt buradaki göndermeyi Soren Kierkegaard’a yapmıştır.

²⁴¹ Buradaki alıntı, Schmitt tarafından Kierkegaard’ın Repetition eserinden yapılmıştır.

“şekilci” bir metotla ele almaya karşı bir tepkiye yol açabilir. Ancak hukuki muhakemeyi siyasi koşulların değişiminden bağımsız kılma ve sorunları tutarlı ve “şekilci” bir metotla ele alarak bilimsel bir tarafsızlık kazanma çabasının kendini göstermesi de mümkündür. Böylece, aynı siyasi durumdan çeşitli bilimsel eğilim ve akımlar doğabilir.²⁴²

Schmitt’e göre birçok düşünür, egemenlik kavramının tarihçesini Bodin’le birlikte başlatmaktadır ve bu kavram, XVI. Yüzyıldan sonra mantıklı bir gelişim ve ilerleme kaydetmemiştir. Egemenlik dogmasının tarihsel gelişim safhaları, çeşitli siyasi iktidar mücadeleleri tarafından belirlenmiştir, kavramın ayırt edici niteliklerinde içkin olan diyalektik bir güçlenme tarafından değil.²⁴³

Bodin’in egemenlik kavramı, Avrupa’nın XVI. Yüzyılda nihai olarak ulusal devletlere ayrılmasından ve mutlak hükümdarlıkla sosyal sınıflar arasındaki mücadeleden doğar. XVIII. yüzyılda yeni kurulan devletlerin özgüveni, Vattel’in bir uluslararası hukuk kavramı olarak formüle ettiği egemenlik kavramında kendi aksini görür. Yeni kurulan Alman İmparatorluğu’nda 1871’den sonra üye devletlerin yüce yetkilerini federal devletten ayırmak için bir ilkenin geliştirilmesi zorunluluğu doğmuştur. Bu bağlamda, Alman devlet kuramı, egemenlik kavramı ile devlet kavramı arasında, münferit devletlere egemenlik hakkı tanımak zorunda kalmadan devlet statülerini koruyabileceği bir ayırım yapar. O eski tanım çeşitli varyasyonlarıyla durmaksızın tekrarlanır: “Egemenlik en üstün, hukuken bağımsız ve asli güçtür.” Schmitt’e göre böyle bir tanım, birbirinden son derece farklı siyasi ve sosyolojik yapılara uygulanabilir ve çok çeşitli siyasi çıkarlara hizmet edebilir: “*Bu tanım gerçeğe uygun bir ifade değil, bir formül, bir sembol, bir işarettir. Sonsuz derecede çokanlamlıdır ve bu yüzden, duruma göre, pratikte ya son derece faydalı ya da tamamen değersizdir. Siyasi realitede karşı konulmaz, doğal hukukun kesinliği uyarınca işleyen, “en üstün” ya da “en büyük” olarak tanımlanabilecek bir güç yoktur. Güç, hukukta hiçbir şey kanıtlamaz, tam da Rousseau’nun çağıyla mutabık olarak formüle ettiği şu bayağı nedenden ötürü: “La force est une puissance physique; le pistolet que le brigand tient est aussi une puissance (Toplum Sözleşmesi I,3) (Güç fiziksel bir kudrettir; haydutun elinde tuttuğu tabanca da bir kudrettir).*

²⁴² Schmitt, Siyasi İlahiyat, s.23.

²⁴³ Schmitt, Siyasi İlahiyat, s. 23,24.

Fiili ve hukuki “en üstün güç” arasındaki bağlantı, egemenlik kavramının temel sorunudur. Bütün güçlük burada yatmaktadır. Yapılması gereken, hukukun bu temel kavramını, genel totolojik hükümler yardımıyla değil, hukuksal özün belirlenmesi yoluyla kucaklayacak olan bir tanım bulmaktır.” ²⁴⁴

3.2.1. Carl Schmitt’in Kelsen ve Krabbe’ye Dönük Eleştirileri

Egemenlik kavramı hakkında son yıllarda yapılmış en ayrıntılı çalışmada, sosyoloji ve hukuk arasında bir ayrım oluşturan ve basit bir ya/ya da (entweder/oder) ile hem saf sosyolojik hem de saf hukuksal bir karakter kazanan daha basit bir çözüm denenir. Schmitt’e göre Kelsen, *Das Problem der Souveranität und die Theorie des Völkerrechts* (Tübingen, 1920) ile *Der Soziologische und der Juristische Staatsbegriff* (Tübingen, 1922) adlı eserlerinde bu yolu izlemiştir. Normlara ve yeknesak, nihai bir temel norma atıf yapan bir sistemi katıksız bir saflıkla kurmak için tüm sosyolojik unsurlar hukuksal kavramın dışında bırakılır. Olanla olması gereken ve nedensel ile normatif bakış açısı arasındaki kadim zıtlık, daha önce Georg Jellinek ve Kistiakowski’nin yapmış olduğundan çok daha vurgulu ve katı bir şekilde, ama aynı kanıtlanmamış doğallıkla, sosyoloji ve hukuk arasındaki zıtlığa aktarılır. Epistemolojiden veya başka herhangi bir disiplinden kaynaklanan ayrımların kendisine aktarılması, hukuk biliminin kaderi gibi görünmektedir. Kelsen, bu yöntem yardımıyla, hukuki perspektiften devletin, yalnızca hukuki düzeninin yanında veya dışında yer alan herhangi bir gerçeklik veya hayali bir varlık değil, salt hukuki ve normatif olarak geçerli olmak zorunda olan bir şey olduğu şeklinde hic de şaşırtıcı olmayan sonuca varır. Elbette ki devlet, bir birlik olarak tasavvur edilen hukuki düzenin kendisinden başka bir şey değildir. Schmitt, problemin tam olarak bu noktada bulunduğunu tespit ederek Kelsen’in bunu dikkate almadığını iddia etmektedir. Devlet, hukuki düzenin ne yaratıcısı ne de kaynağıdır; tüm bu tasarımlar, Kelsen’e göre üniform ve (devletle) özdeş hukuki düzenin farklı öznelerde canlandırılması, hipostazisyonu ve çoğaltılmasıdır. ²⁴⁵

²⁴⁴ Schmitt, *Siyasi İlahiyat*, s.24,25.

²⁴⁵ Schmitt, *Siyasi İlahiyat*, s. 25,26.

Devlet, yani hukuki düzen, nihai bir atıf noktasına ve nihai bir temel norma atıf yapan bir atıf sistemidir. Devlet içinde geçerli olan hiyerarşik düzen, yetkilerin ve hakların merkezi bir noktadan en alt basamağa doğru yayılması üzerine kuruludur. En üstün güç, bir kişide veya sosyo-psikolojik bir güç kompleksinde değil, aksine, yalnızca norm sistemi birliğinde içkin olan egemen düzenin kendisindedir. Hukuki perspektiften bakıldığında ne gerçek ne de kurgusal kişiler vardır, var olan yalnızca atıf noktalarıdır. Devlet, atfın sona erdiği noktadır; hukuki düşüncenin özünü oluşturan atıfların “noktalanabileceği” nokta. Bu “nokta” aynı zamanda “daha fazla türetilmeyen bir kuraldır”. Orijinal, nihai ve en üstün olandan yola çıkarak daha aşağıda bulunan bir delege norma doğru giden kesintisiz bir kurallar sistemi, bu şekilde tasavvur edilebilir. Belirleyici olan, sürekli tekrarlanan ve her bilimsel rakibe karşı yeniden ileri sürülen argüman değişmez: Bir normun geçerli olmasının sebebi, yine yalnızca bir norm olabilir; bu yüzden, devlet, hukuki açıdan anayasasıyla, yani müşterek temel normla özdeştir. Schmitt burada Kelsen’in Normlar Hiyerarşisi kuramını ve “Grundnorm” kavramını eleştirmektedir.²⁴⁶

Bu tündengelim sloganı “birlik” tir. “Epistemolojik bakış açısının birliği tekçi (monist) bir görüş emreder.” Sosyoloji ve hukuk metotlarının düalizmi, tekçi bir metafizikte son bulur. Ancak hukuk düzeni birliği, bir başka deyişle devlet, hukuksal çerçevede sosyolojik olan her şeyden “arınmış” olarak kalır. Schmitt, Kelsen’in kuramının “matematiksel mitoloji” ve “totolojik tanımlamalar” içerdiği iddiasında bulunur ve şu soruyu sorar: Bu hukuki birlik, tüm sistemin evrensel birliği ile aynı türden midir? Kastedilen, doğal hukuk sisteminin veya genel hukuk kuramının birliği değil de pozitif olduğu kabul edilen bir düzenin birliği ise, bir yığın olumlu tespitin, aynı atıf noktasına sahip bir birliğe bağlanması nasıl mümkün olabilir?²⁴⁷ “*Sanki çok açık bir şeymişçesine, durmaksızın, kesintisiz birlik ve düzenden bahsedilir; sanki bağımsız hukuki bilginin vardığı sonuç ile yalnızca siyasi hayatta bir birlik oluşturan kompleks arasında ezeli bir uyum varmışçasına, hukukla ilişkili olan pozitif düzenleme şeklindeki her şeyde bulunduğu varsayılan, bir basamak üstte veya altta bulunan düzenlemelerden bahsedilir. Kelsen’in, bütün saflığı ile normatif bilimler düzeyine yükseltmeye çabaladığı hukuk, hukukçunun özgür iradesiyle değerlendirmesi anlamında normatif olamaz; hukukçu, yalnızca verili (pozitif olarak*

²⁴⁶ Schmitt, Siyasi İlahiyat, s. 26.

²⁴⁷ Schmitt, Siyasi İlahiyat, s. 25,26.

verili) değerleri kullanabilir. Bu nedenle tarafsızlık mümkün gibi görünür ancak pozitivite ile zorunlu bir bağlantısı yoktur. Kullandığı değerler hukukçuya verilmiş olsa da bunlara karşı görece bir üstünlükle hareket eder. Çünkü “saf” olarak kaldığı sürece, hukuken ilgilendiği her şeyden bir birlik kurabilir. Ancak esas güçlük inatla görmezden gelinir ve sistemle çatışan her şey –biçimsel sebeplerle- saf olmadığı gerekçesiyle dışlanırsa, birliğe ve saflığa kolayca ulaşılır. Hiçbir işe girişmeyen ve metodolojik kararlılığını koruyan birinin, kendi hukukunun o zamana dek uygulanan hukuktan nasıl farklılaştığını tek bir somut örnekle bile açıklamaksızın eleştirel olması kolaydır. Metodolojik büyüleyicilik, kavramsal keskinlik ve eleştirel kurnazlık, yalnızca hazırlık safhasında değerlidir. Hukukun biçimsel bir şey olduğu gerekçesiyle sadede gelmezlerse, her türlü zahmete rağmen, hukukun antresinde (antichambre) kalırlar. Kelsen, egemenlik kavramı sorununu inkar ederek çözer. Kelsen’in tündengelimin sonucudur: “Egemenlik kavramı kökten bir şekilde dışlanmalıdır.”²⁴⁸

Schmitt’e göre bu, hukuk karşısında devletin kadim liberali inkarı ve hukukun oluşturulması ile ilgili bağımsız sorunun görmezden gelinmesidir ve bu görüş, devletin değil hukukun egemen olduğu tezine dayanan H. Krabbe’nin hukuk egemenliği kuramında kayda değer bir şekilde açıklanmıştır. Kelsen, bu kuramda, yalnızca devletle hukuki düzeni özdeşleştiren kendi doktrinin bir öncüsünü görür gibidir. Gerçekte, Krabbe’nin teorisi, Kelsen’in vardığı sonuçla ortak bir ideolojik kökene sahiptir, ancak tam da Kelsen’in orijinal olduğu alanda, yani metodolojisinde, Felemenk hukuk bilginiyle yeni-Kantçı Alman’ın epistemolojik ve metodolojik farklılıkları arasında bağlantı yoktur. “Hukuk egemenliği doktrini”, Krabbe’nin dediği gibi, “nasıl algılandığına bağlı olarak ya var olan bir durumun tasviri ya da gerçekleştirilmesi için gayret sarf edilmesi gereken bir postüladır” (s. 39).²⁴⁹ Krabbe’ye göre, modern devlet düşüncesi, kişisel bir gücün (kralın, hükümetin) yerine manevi bir gücü koyar. “İster doğal, ister kurgusal (hukuki) kişiler olsun, artık kişilerin hakimiyeti altında değil, kuralların ve manevi güçlerin hakimiyeti altında yaşıyoruz. Modern devlet düşüncesi burada açığa çıkar.” “Bu güçler, kelimenin tam anlamıyla, hüküm sürmektedir. Çünkü bu güçlere, insanın manevi doğasından kaynaklandıkları için gönüllü olarak itaat edilebilir.” “Hukuki

²⁴⁸ Schmitt, Siyasi İlahiyat, s. 27.

²⁴⁹ Krabbe’den aktaran Schmitt, s. 27,28.

düzenin temeli ve kaynağı, yalnızca yurttaşların adalet duygusu ve hukuk bilincinde bulunur.” “Bu temel hakkında uzun uzadıya tartışmaya gerek yoktur: o gerçeklik değerine sahip olan tek temeldir.” Krabbe, yönetim şekilleriyle ilgili sosyolojik analizlerle meşgul olmadığını söylese de, memurluğu bağımsız bir yönetsel otorite olarak devletle özdeşleştiren ve memurluk statüsünü adi hizmet statüsünden farklı olarak spesifik bir şekilde kamu hukuku ile ilişkili gibi gösteren modern devletin kurumsal teşekkülü hakkında esaslı sosyolojik açıklamalar yapar. Kişilerin hayatındaki bir farka dayandığı sürece, kamu hukuku-özel hukuk zıtlığı temelden reddedilir. İsteddiği, adem-i merkeziyetçilik ve özerkliğin bütün alanlarında kaydettiği gelişimin, modern devlet düşüncesinin giderek daha net bir şekilde ortaya çıkmasını sağlamasıdır. Devlet değil, hukuk ‘güç’e sahip olmalıdır. “Devletin gücünün ve kavramları belirleme kudretinin iktidarın bir görünüm biçimi olduğu yolundaki eski ve sık tekrarlanan görüşü bundan sonra da geçerli kabul edebiliriz, tek bir şartla, bu gücün kendisini hukuk bağlamında gösterdiği kabul edilir ve bir hukuk normunun yayınlanmasından başka hiçbir etkisi olamazsa... Aynı zamanda, ister kanun koyma yoluyla isterse kanunların yeniden yazılması şeklinde olsun, devletin kendisini yalnızca hukukun oluşumunda açığa vurduğu belirtilmelidir. Kanunların uygulanmasında veya herhangi bir kamusal çıkarın korunmasında değil”. “Devletin tek görevi hukuku ‘oluşturmak’, yani menfaatlerin hukuki değerini tespit etmektir.”²⁵⁰

Schmitt Krabbe’nin şu sözünü de aktarmaktadır: “*Bunu da menfaatlere hükmederek değil, yalnızca tüm menfaatlerin hukuki değerlerinin sadır olduğu asli ve özgün hukuk kaynağının yardımıyla gerçekleştirilir*”.²⁵¹ Buna göre Devlet, hukuk üretmekle sınırlandırılır. Ama bu, hukukun içeriğini ürettiği anlamına gelmez. Devlet, menfaatlerin hukuki değerini, yurttaşların hukuk bilinçlerinden doğduğu şekliyle tespit etmekten başka bir şey yapmaz. Schmitt’e göre burada bir çifte sınırlandırma vardır: İlkin, menfaatin, refahın, kısaca Kantçı hukuk kuramında cevher (Materie) denen şeyin tersine, hukuk üzerindeki sınırlandırma; ikinci olarak, asla kurucu değil, tersine, açıklayıcı olan tespit eylemi üzerindeki sınırlandırma. Schmitt, bir tözel form olarak hukukun karşı karşıya olduğu sorunun tam da bu tespitte yattığı görüşündedir. Schmitt’e göre Krabbe’de dikkat edilmesi gereken,

²⁵⁰Krabbe’dan aktaran Schmitt, Siyasi İlahiyat, s. 29.

²⁵¹Schmitt, Siyasi İlahiyat, s. 29-30.

onun için hukukla menfaat arasındaki zıtlığın şekille madde arasındaki zıtlık olmadığıdır. Bütün kamusal menfaatler hukuka tabidir dediğinde, bu, modern devlette hukuki menfaatlerin en ali menfaatler, hukuki değerin en yüce değer olduğu anlamına gelir.²⁵²

Schmitt'e göre Form kavramı hakkında felsefede giderek karışıklık oluşmaktadır. Bu karışıklık ise, sosyoloji ve hukukta tekrarlanmaktadır. Hukuki form, teknik form, estetik form ve nihayet aşkın felsefedeki form kavramı, birbirinden çok farklı şeyleri ifade eder. Max Weber'in hukuk sosyolojisinde üç değişik form kavramını ayırt etmek mümkündür. Bir kere, ona göre, hukuksal içeriğin kavramsal belirlenimi, bu içeriğin hukuki formu, normatif düzenlemesidir, ancak sadece "rıza eyleminin nedensel bileşeni" olarak bu mümkündür. Sonra, uzmanlık alanları arasındaki farklılaşmadan bahsederken, biçimsel sözcüğünü rasyonelleşmiş, profesyonelleşmiş ve nihayet hesaplanabilir sözcükleriyle aynı anlamda kullanır. Böylece, resmi düzeyde geliştirilmiş hukukun, bilinçli bir karar maksimleri kompleksi olduğunu ve sosyolojik olarak hukuk eğitimi almış kişilerin, devlet hizmetindeki yargı organı temsilcilerinin ve diğerlerinin katılımını kapsadığını söyler. Rasyonel eğitim anlamına gelen profesyonel eğitim, ticari ihtiyaçların artmasıyla beraber gerekli hale gelir ve hukukun spesifik olarak hukuksal olana yönelen modern rasyonalizasyonu ve "biçimsel niteliklerin" gelişimi buradan türer.²⁵³

Schmitt'e göre böylece, form ilkin, hukuki bilginin aşkın "koşulu", ikinci olarak da tekrarlanan pratikten ve profesyonel muhakemeden türeyen yeknesak bir düzen anlamına gelebilir ve bu düzen, yeknesaklığı ve güvenilirliği dolayısıyla üçüncü bir "rasyonalist"şekle, yani hem ticari zorunluluklardan, hem de hukuk eğitimi almış bir bürokrasinin çıkarlarından doğan, güvenilirliği amaç edinen ve tıkr tıkr işleme idealinin hükmettiği bir teknik mükemmelliğe dönüşür.²⁵⁴

Schmitt'in yorumuna göre düşünsel olanla eylemsel olanın Aristoteles'e uzanan zıtlığı, iki değişik formdan kaynaklanır; düşünsel olana hukuki bir form aracılığıyla erişilebilir, eylemsel olana ise yalnızca teknik bir düzenleme ile erişilebilir. Hukuk

²⁵² Schmitt, Siyasi İlahiyat, s. 29,30.

²⁵³ Max Weber'den aktaran Schmitt, Siyasi İlahiyat, s. 29-33.

²⁵⁴ Schmitt, Siyasi İlahiyat, s. 33.

fikri ve hukuki bir düşünceyi somut bir olaya uygulama gerekliliği, yani hukukun en geniş anlamda hayata geçirilmesi, hukuki şekle hükmeder. Hukuk fikri kendi kendini gerçekleştiremeyeceği için gerçeğe uyarlanırken her seferinde özel bir teşekküle ve şekillendirmeye ihtiyaç duyar. Bu, hem genel bir hukuk düşüncesinin pozitif bir yasada şekillendirilmesi, hem de pozitif bir genel hukuk normunun yargı organı veya idare tarafından uygulanması bakımından geçerlidir. Hukuki şeklin özgünlüğü üzerine yapılan bir tartışmada buradan yola çıkılmalıdır.²⁵⁵

Schmitt'e göre Kelsen, bir yandan eleştirel bir tutumla kazanılmış özel bir şekil kavramını çıkış noktası almış ve hukuk düzeninin birliğini hukuki bilginin bağımsız bir eylemi olarak düşünmüştür, öte yandan; bir dünya görüşüne bağlanmak söz konusu olduğunda, tarafsızlık etmiş ve Hegelci kolektivizmi devlet sübjektivizminin eleştirisi haline getirmekle kendi kendisiyle çelişmiştir. Kelsen'in kendisi için talep ettiği tarafsızlık, kişisel olan her şeyden kaçınmakla ve hukuk düzenini objektif bir normun objektif geçerliliğine indirgemekle ortadan kalkmaktadır.²⁵⁶

Egemenlik kavramı hakkındaki apayrı teorilerin savunucuları –Krabbe, Preuss ve Kelsen- bu tür bir tarafsızlık talep ederlerken kişisel olan her şeyin devlet kavramından uzaklaşması gerektiği konusunda hemfikirdirler. Onlar açısından, kişilik ve emir açıkça birbirine bağlıdır. Kelsen'e göre, kişisel emir yetkisi tasavvuru, devlet egemenliği doktrininin asıl yanılgısıdır; emrin öznelliği objektif olarak geçerli olan normun yerine geçtiği için, Kelsen, devletin hukuk düzeninin önceliğine ilişkin kuramı “özel” ve hukuk idesinin inkarı olarak niteler. Krabbe'de şahsi-gayri şahsi zıtlığı, somut ile soyut ve bireysel ile genel arasındaki zıtlıkla birleşmektedir ve bunu, hükümet ile hukuk kuralı, otorite ile nitelik ve Krabbe'nin genel felsefi formülasyonu, kişi ile fikir arasındaki zıtlığa kadar uzatmak mümkündür. Bu yolla, kişisel emri soyut bir normun objektif geçerliliği karşısına koymak hukuk devleti geleneğine uygundur. XIX. Yüzyıl hukuk felsefesi doktrininde, örneğin Ahrens, bunu son derece açık ve ilginç bir biçimde izah etti. Preuss ve Krabbe'ye göre, tüm kişilik tasavvurları, mutlak monarşinin tarihsel artçı etkileridir. Schmitt açısından tüm bu itirazlar, kişilik tasavvuru ve resmi otorite ile bağlantısının, spesifik

²⁵⁵ Schmitt, Siyasi İlahiyat, s. 33.

²⁵⁶ Schmitt, Siyasi İlahiyat, s. 34.

bir hukuki menfaatten, yani hukuki kararın özünü oluşturan berrak bir bilinçten doğmuş olduğunu es geçmektedir.²⁵⁷

Böyle bir karar, en geniş anlamıyla, her hukuki sezgide bulunur. Çünkü her hukuki düşünce, saf haliyle asla var olamayan hukuk idesini farklı bir hale (Aggregatzustand) dönüştürür ve buna, ne hukuk idesinden, ne de uygulanması gereken herhangi bir genel hukuk pozitif normunun içeriğinden çıkartılabilen bir unsur ekler. Her somut hukuki karar, içerik açısından bir kayıtsızlık unsuru içerir, çünkü hukuki sonuç en ince ayrıntısına kadar kendi öncüllerinden türetilemez ve karar vermenin zaruri olması olgusu, bağımsız ve belirleyici bir unsur olarak kalır. Gerçi bu tür soyut bir karar da önemlidir, ancak burada söz konusu olan, somut bir kararın nedensel ve psikolojik oluşumu değil, hukuki değerin belirlenmesidir. Sosyolojik açıdan kararın kesinliğine duyulan ilgi, yoğun bir ticari aktiviteye sahne olan bir çağda özellikle göze çarpar, çünkü birçok durumda ticaret, ayrıntılı bir içeriğe hesaplanabilir bir kesinlikten daha az ilgi duyar. Hukukta, kambiyo hukukunun “şekli katılığı” denen şey, böyle bir ilgiye örnek olarak gösterilebilir. Karara duyulan hukuki ilgi, bu tür bir hesaplanabilirlikle karıştırılmamalıdır. Bu hukuki ilgi, normatif olanın özgünlüğünde temellenir ve yargılama ölçütü olarak yalnızca evrensel bir hukuki ilke verilmesine rağmen, somut bir olgu hakkında somut bir şekilde hüküm verilmesinin zorunlu olmasından doğar. Böylece, her seferinde bir transformasyon gerçekleşecektir. Hukuk idesinin kendi kendini bilkuvveden bilfiile çıkaramayacağı, kendisini kimin uygulaması gerektiğine ilişkin hiçbir şey söylememesinden dahi anlaşılır. Her transformasyonda bir auctoritas interpositio bulunur. Münferit olarak kimin veya hangi merciin böyle bir otoriteyi kendisi için talep edebileceği konusundaki ayırt edici belirleme, bir hükmün salt hukuki niteliğinden çıkarsanamaz. Schmitt açısından Krabbe’nin sürekli görmezden geldiği güçlük budur.²⁵⁸

Kararın yetkili makam tarafından verilmiş olması, kararı, içeriğinin doğruluğundan bağımsız olarak görelî, bazı durumlarda ise mutlak hale getirir ve halen şüphe duyulup duyulamayacağı hakkında uzayıp giden tartışmaya bir son verir. Karar, bir anda, tanıtlayıcı gerekçeylemeden (argumentierende Begründung) bağımsız hale gelir ve otonom bir değer kazanır. Bu, devletin kusurlu eylemine ilişkin öğretide, kendini

²⁵⁷ Schmitt, Siyasi İlahiyat, s. 34,35.

²⁵⁸ Schmitt, Siyasi İlahiyat, s. 35,36.

bütün teorik ve pratik anlamıyla gösterir. Yanlış ve kusurlu bir karara hukuki bir geçerlilik kazandırılmaktadır. Burada “yanlış karar”, tam da yanlışlığından ötürü, Schmitt açısından kurucu bir unsur içerir. Zaten mutlak anlamda açıklayıcı olan bir kararın asla var olamayacağı, karar düşüncesinin tabiatında vardır. Temel teşkil eden normun içeriği açısından bakıldığında, kararın bu kurucu ve spesifik unsuru yeni ve yabancı bir şeydir. Normatif açıdan bakıldığında, karar, bir Hiç’ten doğmuştur. Kararın hukuki gücü, gerekçeleme eyleminin vardığı sonuçtan farklı bir şeydir. Bir norm yardımıyla atıf yapılmaz, tam tersine, neyin bir norm ve normatif doğruluk olduğu bir atıf noktasından çıkarak belirlenir. Atıf noktası normdan hareket ederek anlaşılamaz, anlaşılabilir olan yalnızca normun içeriğinin niteliğidir. Schmitt’e göre spesifik-hukuksal anlamda “şekli olan”, bu içeriksel nitelik ile tezat halindedir, nedensel bağıntının niceliksel içeriği ile tezat teşkil etmez. Schmitt bu son tezatın hukuk bilimi tarafından dikkate alınmayacağı kanaatindedir.²⁵⁹

Hukuki şeklin spesifik karakteri, kendi saf hukuki doğası içinde düşünülmelidir. Bu nedenle hukukun sabit ve zamanla mekandan bağımsız “sonsuzluğu” üzerine spekülasyonlara girilmemelidir. Merkl, “Hukuki şeklin gelişimi olanaksızdır, çünkü özdeşliği ortadan kaldırmaktadır,” derken, Schmitt’e göre temelde kaba ve niceliksel bir şekil tasavvurunun etkisinde kaldığını belli etmektedir. Bu, Schmitt’e göre yalnızca genel bir kanun hükmünün (Rechtssatz) yetkili olabileceğini daima çıkış noktası olarak almış olan kadim hukuk devleti geleneğine uygun bir tasarımıdır. Locke, “yetkiyi veren kanundur” der ve kanun sözcüğünü, bilinçli olarak monarhın kişisel emrinin karşısı olarak kullanır. Ama kanunun yetkiyi kime verdiğini belirtmediğini görmez. Elbette ki herkes herhangi bir kanun hükmünü uygulayıp gereğini yerine getiremez. Bir karar normu olarak kanun hükmü, yalnızca nasıl karar verilmesi gerektiğini belirtir, kimin karar vermesi gerektiğini belirtmez. Nihai bir merci olmasaydı, herkes içeriksel doğruluğun ne olduğunu ileri sürebilirdi. Ama nihai merci, karar normundan anlaşılamaz. Buna göre Schmitt açısından sorun, yetkiye ilişkindir; yetki ise bir hükmün hukuki niteliğinin içeriğinden çıkartılamaz.²⁶⁰

Schmitt nezdinde bilimsel bilincin ne dereceye kadar hukuksal kararın normatif karakterinden oluştuğuna göre saptanabilen, iki tip hukuk bilimi anlayışı vardır.

²⁵⁹ Schmitt, Siyasi İlahiyat, s. 37.

²⁶⁰ Schmitt, Siyasi İlahiyat, s. 37.

Bunlardan kararcı (desizyonist)²⁶¹tipin klasik temsilcisi Hobbes'tur. Bu tipin özgün doğası, niçin antitezin klasik formülasyonunu diğer tipin değil de onun icat ettiğini açıklar: *Autoritas, non veritas facit legem* (Leviathan, Böl. 26) (Yasayı yapan otoritedir, hakikat değil). *Autoritas* ve *veritas* arasındaki tezat, Stahl'inkinden daha radikal ve kesindir: otorite, çoğunluk değil. Hobbes, bu kararcılık ile personalizm arasındaki bağıntıyı içeren ve somut devlet egemenliği yerine, soyut olarak geçerli bir düzeni geçirmeyi amaçlayan tüm girişimleri reddeden kesin bir argüman da geliştirmişti. O, manevi güç daha üstün bir düzen oluşturduğu için, devlet gücünün manevi güce tabi olmak zorunda olduğu iddiasını tartışır. Böyle bir gerekçeye Hobbes şu yanıtı verir: Eğer bir güç diğerine tabi olacaksa, bu, yalnızca güçlerden birini elinde bulunduranın, diğer gücün sahibine tabi olacağı anlamına gelir. Bir yandan hakim ve tabi düzenden bahsederken öte yandan soyut kalmaya çalışmak onun için anlaşılabilir bir şeydir. “ Tabiyet bakımından emir, hak ve güç, iktidarların değil, kişilerin belirtileridir.”²⁶²

XVII. yüzyılın soyut pozitivizminin (Naturwissenschaftlichkeit) en tutarlı temsilcilerinden birinin (Hobbes) bu kadar personalist olması Schmitt açısından dikkat çekicidir. Ama bu, onun hukukçu bir düşünür olarak toplumsal yaşamın etkin gerçekliği kadar, bir filozof ve pozitivist bir düşünür olarak doğanın gerçekliğini kavramak istemesiyle açıklanabilir. Hobbes, pozitivist (naturwissenschaftlich) gerçekliğe bürünmeye ihtiyaç duymayan hukuki bir gerçeklik ve canlılığın var olduğunu keşfedememişti. Matematiksel rölativizm ve nominalizm de bunda etkindir. Hobbes, gelişigüzel seçilmiş herhangi bir noktadan yola çıkarak devletin

²⁶¹ Desizyonizm: Carl Schmitt'in ilk olarak bu kitabında kullandığı bir kavramdır. Schmitt'e göre, desizyonist düşüncenin en önemli temsilcisi Thomas Hobbes'tur. Hobbes'a göre, bütün normlar, kanunlar ve bunların yorumları, esas itibarıyla, Egemenin verdiği kararlardır. Hukuk, kanunla eşanlamlıdır ve kanun da hukuk çevresinde dönen tartışmayı çözüme bağlayan emirdir: *Autoritas non veritas facit legem* (Yasayı yapan otoritedir, hakikat değil). Bir toplumda huzuru, güvenliği ve düzeni sağlayan kimse, egemen odur ve bütün otoriteyi de elinde bulundurur. Hobbes, tabiat halini savaşın (*bellum omnium contra omnes*), düzensizliğin ve güvensizliğin hakim olduğu anarşik bir hal olarak öngörür ve bu anarşik halden huzurun, güvenliğin ve düzenin hakim olduğu *societas civilis*'e, verdiği emir kanun niteliği taşıyan Egemen irade aracılığıyla geçilir. (Carl Schmitt, *Über die drei Arten des Rechtswissenschaftlichen Denkens*, Hanseatische Verlagsanstalt, Hamburg, 1934, s. 27-29.) Schmitt de “Egemen, olağanüstü hale karar verendir” dediğinde Hobbes'la aynı çizgidedir. O, insanları içgüdüleri ile hareket eden, dizginlenemeyen, tehlikeli ve dinamik varlıklar olarak görür. Dolayısıyla, toplumsal yaşam sürekli bir tehdit altındadır. Devlet, farklı toplumsal gruplar arasındaki fikir çatışmasına “egemen bir karar” son vererek toplumsal birliği sağlaması gereken güçtür; toplumsal birliğin amacı da insanın yıkıcı güçlerini dizginleyerek toplumsal barışın sağlanmasıdır. Böylece, karar kavramı, Schmitt düşüncesinde kilit bir konuma oturur. Schmitt “kararcılık” olarak çevrilebilecek “Desizyonizm” kavramını *Entscheidungsdenken* (karar düşüncesi) kavramı ile karşılar.

²⁶² Schmitt, *Siyasi İlahiyat*, s. 38.

birliğini kurabilirmiş gibi görünür. Ama o zamanlar hukuki düşünce, pozitivist düşünce tarafından, Hobbes'un bilimsel faaliyetlerinin yoğunluğu yüzünden hukuk yaşamının hukuki şekilde içkin olan özgün gerçeğini farkında olmadan ıskalayabileceği kadar işgal edilmemişti. Onun aradığı şekil, somut ve belirli bir merciden kaynaklanan bir kararda yatmaktadır. Kararın bağımsız anlamı, kararın içeriğinin olduğu kadar "karar öznesinin bağımsız anlamını" da içerir. Schmitt'e göre hukuki yaşamın gerçeği bakımından önemli olan, *kimin* karar vereceğidir. İçeriksel doğruluk sorununun yanı başında yetki sorunu bulunur. Hukuki şekil sorunu, kararın öznesi ve içeriği arasındaki tezatta ve öznenin kendine özgü anlamında yatmaktadır. Aşkın (transzendental) şeklin a priori boşluğu onda yoktur, çünkü hukuki şekil, doğrudan doğruya hukuken somut olandan doğar. O, teknik kesinliğin şekli de değildir, çünkü bu, esas itibarıyla, objektif ve gayri şahsi bir amaca yönelik ilgi (Zweckinteresse) taşır. Nihayet, hukuki şekil, Schmitt'in yorumunda, kararı tanımayan bir estetik üretim şekli de değildir.²⁶³

3.3. Egemenlik Kavramının Sosyolojik Eleştirisi ve Hukuk-Devlet Özdeşliği Meselesi

Modern devlet kuramının bütün önemli kavramları, dünyevileştirilmiş ilahiyat kavramlarıdır. Sadece tarihsel gelişimleri dolayısıyla değil, -çünkü bu kavramlar ilahiyattan devlet kuramına aktarılmışlardır, örneğin her şeye kadir Tanrı, bir nevi her şeye kadir kanun koyucuya dönüşmüştür- bu kavramların sosyolojik yönden incelenmesi için anlaşılması gereken sistematik yapıları dolayısıyla da dünyevileştirilmişlerdir. Olağanüstü halin hukuk için taşıdığı anlam, mucizenin ilahiyat için taşıdığı anlama benzer. Yalnızca bu benzerlik akılda tutularak devlet felsefesine ilişkin fikirlerin son yüzyıllarda kaydettiği gelişim anlaşılabilir. Schmitt'e göre Modern hukuk devleti düşüncesi, deizm (yaradancılık) ve mucizeyi dünyadan kovan ilahiyat ve metafizikle beraber galebe çalmıştır. Bu ilahiyat ve metafizik, hem doğa kanunlarının 'doğrudan bir müdahale sonucu meydana gelen bir istisna' tarafından ihlalini -ki bu, mucize kavramının doğasında vardır- hem de egemenin yürürlükte olan hukuk düzenine doğrudan müdahalesini reddeder. Aydınlanma rasyonalizmi, olağanüstü halin her şeklini reddetmiştir. Böylelikle, karşı-devrimin

²⁶³ Schmitt, Siyasi İlahiyat, s. 39.

tutucu yazarlarının tek tanrıci inancı, monarkın kişisel egemenliğini, tek tanrıci ilahiyattan devraldığı kıyaslarla ideolojik olarak desteklemeye çalışıldı.²⁶⁴

Schmitt, (Der Wert des Staates, 1914; Politische Romantik, 1919; Die Diktatur, 1921) isimli eserlerini sıralayarak bu tür kıyasların sistematik ve metodik temel anlamına işaret ettiğini belirtmektedir. Schmitt bu kısımda, bu bağıntının hukuki kavramların sosyolojisi için ne dereceye kadar dikkate değer olduğu ile ilgilenmektedir. Bu tür kıyasların en ilginç siyasi kullanımına, karşı-devrimin Katolik devlet felsefecileri olan Bonald, de Maistre ve Donoso Cortes’de rastlanır. Üçünde ilk olarak göze çarpan, diğer her şey için olduğu gibi devlet ve toplum için de rengarenk resim ve semboller bulan mistik, doğa felsefesine dair ve hatta romantik gelişigüzel fikir oyunlarından değil, kavramsal olarak berrak, sistematik kıyaslardan söz etmeleridir. Ancak bu kıyas hakkındaki en açık felsefi ifade, Leibniz’in Nova Methodus’unda yer alır. O, hukukun tıp ve matematikle karşılaştırılmasını, ilahiyatla olan sistematik yakınlığı vurgulayabilmek için reddeder: “Merito partitionis nostrae exemplum a Theologia ad Jurisprudentiam transtulimus, quia mira est utriusque Facultatis similitudo.” (Biz, bu iki disiplin birbirlerine şaşırtıcı derecede çok benzedikleri için bölünme modelimizi haklı olarak ilahiyattan hukuka devrettik.) Her ikisi de bir duplex principium’a (prensipten çifti) sahiptir: ratio (Schmitt’e göre bundan dolayı bir doğal ilahiyat, bir doğal hukuk ve scriptura, yani mutlak vahiy ve emirleri içeren bir kitap vardır).²⁶⁵

Adolf Menzel, Naturrecht und Soziologie (Vienna, 1912) isimli makalesinde, XVII. ve XVIII. yüzyıllarda doğal hukukun yerine getirdiği işlevleri, yani adalet talebi ve tarih felsefesine ilişkin yapı ve idealleri dile getirme işlevlerini bugün sosyolojinin devraldığını ifade etmiştir. O, sosyolojinin, bu yolla pozitif hale gelmiş olduğu varsayılan hukuka göre daha aşağıda yer aldığına inanıyor görünmekte ve şimdiye kadarki tüm sosyolojik sistemlerin “siyasi eğilimleri bilimsellik kisvesine” büründürmekle son bulduklarını göstermeye çalışmaktadır. Ancak Schmitt’e göre pozitif hukuka ilişkin kamu hukuku literatürünün en temel kavram ve tartışmalarını inceleyenler, devletin her yere müdahale ettiğini göreceklerdir. Bazen pozitif kanun yapmayı hedeflemiş bir deus ex machina (makine-Tanrı) gibi hukuki bilginin

²⁶⁴ Schmitt, Siyasi İlahiyat, s. 41,42.

²⁶⁵ Schmitt, Siyasi İlahiyat, s. 42,43.

bağımsız eyleminin akla yakın bir çözüme ulaştıramadığı bir tartışmayı karara bağlayarak, bazen de mağfiret ve af yoluyla kendi kanunlarına üstünlüğünü kanıtlayan lütfekar ve şefkatli hükümdar olarak; daima aynı açıklanamaz kimlikle, kanun koyucu, yürütme gücü, polis, af ve sosyal yardım mercii olarak karşımıza çıkar. Öyle ki, çağdaş hukukun bütünsel bir resmine belli bir mesafeden bakmaya çabalayan bir gözlemci, devletin değişik kılıklarla ancak aynı görünmez kişi olarak rol aldığı bir drama (Degen und Mantelstüch) görür. Modern kanun koyucunun her kamu hukuku ders kitabında bahsi geçen “Omnipotenz”i (her şeye kadir oluşu), ilahiyattan yalnızca dilbilimsel olarak devralınmamıştır. İlahiyat kalıntılarına tartışmanın (Argumentation) ayrıntılarında da rastlanır.²⁶⁶

Bunların çoğu Schmitt açısından polemik maksatlıdır. Pozitivist çağda bilimsel rakibine, ilahiyat veya metafizik ile meşgul oluyor diye serzenişte bulunmak sık başvuru bir yoldur. Bu serzeniş salt sövgüden öte bir şey olacaksa, en azından böyle ilahi ve metafizik sapmalara duyulan eğilimin aslında nereden kaynaklandığı sorusu sorulabilirdi; bunun, tarihsel olarak, tek Tanrı’yı kralla özdeşleştiren monarşist devlet kuramının artçı etkisi olarak açıklanıp açıklanamayacağı ya da sistematik veya metodik gerekliliklere dayanıp dayanmadığı Schmitt’e göre araştırılmalıydı. Tanrı adının belli bazı metafizikçiler tarafından benzer amaçlarla kötüye kullanılmasında olduğu gibi, çelişen argüman veya itirazların düşünsel olarak üstesinden gelinmesi konusundaki yetersizlikleri sonucu devleti düşünsel bir kısa devre olarak gören hukukçuların var olduğunu Schmitt kabul etmektedir. Ancak asıl soru hala yanıtıdır. Genel olarak yalnızca tali derecede önem taşıyan imalarla yetinildiği görüşündedir. Haenel, şekli ve maddi anlamda kanun üzerine olan yazısında,²⁶⁷devletin iradesine dahil olan her şeyin birlik ve planlılık çerçevesinde olması zorunluluğundan dolayı (o halde, Haenel, bu zorunlu birlik ve planlılığı asla inkar etmez) tüm devlet fonksiyonlarının tek bir organda toplanmasını talep etmenin “metafizik” olacağına ilişkin eski itirazı ileri sürmüştür. Preuss da (Festgabe für Laband 1908, II, s. 236) kendi kooperatif devlet kavramını, muhaliflerini ilahiyata ve metafiziğe sıkıştırarak savunmaya çalışır; Laband ve Jellinek’in devlet kuramında yer alan egemenlik kavramı ve “devletin mühasır hakim otoritesi” teorisi, devleti, “mistik üretim” yoluyla ortaya çıkan iktidar tekeline sahip soyut bir Quasi-

²⁶⁶ Carl Schmitt, Siyasi İlahiyat, s. 43.

²⁶⁷ Haenel’den aktaran Schmitt, Siyasi İlahiyat, s. 43,44.

Individuum’a (birey benzerine), bir “unicum sui generis”e (kendine özgü bir birliğe) dönüştürür. Preuss’a göre, bu, Tanrı’nın inayetinin hukuki kılıfı ve Maurenbrecher öğretilerinin, dini olanın yerine hukuki kurgunun geçmesi yoluyla değiştirilerek tekrarıdır. Organik devlet kuramının böylesi bir temsilcisi muhalifine ilahiyat yaptığı gerekçesiyle itiraz ederken, Bernatzik, ‘hukuksal kişi’ kavramı hakkındaki eleştirel çalışmasında organik devlet kuramına karşı tam tersi itirazı ileri sürmekte ve şu alaycı sözlerle Stein, Schulze ve Preuss’un fikirlerini çürütmeye çalışmaktadır: Eğer kolektif kişiliğin organları yine kişiler olacaksa, her idari makam, her mahkeme vb. bir hukuksal kişi ve bir bütün olarak devlet de yine tek bir hukuksal kişi olurdu. “Teslis dogmasını anlamaya çalışmak, bununla karşılaştırıldığında çocuk oyuncuğadır.” Stobbes’in kolektif kişiliğin bir hukuksal kişi olduğu görüşünü de, “teslis dogmasını anımsatan bu gibi dönüşümleri” anlamadığı ifadesiyle reddeder. Şu var ki, kendisi de, “Hukuki ehliyet kavramı dahi, kaynağı olan devletin hukuk düzeninin kendisini, her türlü hakkın öznesinin, yani bir hukuksal kişinin yerine koymak zorunda oluşunu içerir,” demektedir. Bu ‘kendini yerine koyuş’ yöntemi, anlaşılan, ona öyle basit ve akla yakın gelir ki, bundan sapan bir görüşten ‘yalnızca bir tuhafılık’ olarak söz eder. Bununla beraber, hukuki ehliyetin kaynağı olan hukuksal düzenin, yani devletin hukuk düzeninin, kendisini bir ürün olarak sunmasının, Stahl’ın, bir kişinin temelini daima sadece başka bir kişi olabileceği iddiasına göre mantıken niçin daha gerekli olduğunu sorgulamaz.²⁶⁸

Kelsen, ilahiyat ile hukuk arasındaki metodik yakınlığa kendine has vurgusuyla 1920’den itibaren işaret etmiş olma liyakatine sahiptir. Schmitt’e göre Kelsen, Sosyolojik ve hukuki devlet kavramı hakkındaki son yazısında²⁶⁹ çok sayıda ayrıntılı benzetmeler kullansa da, bunlar onun epistemolojik çıkış noktasını ve ideolojik ve demokratik vargılarının içsel heterojenliğini, daha derin bir düşünce tarihi anlayışına ulaşmak için anlaşılır hale getirir. Çünkü onun devlet ve hukuk düzeni özdeşliği, doğal meşruluk ile normatif meşruluğu özdeşleştiren bir metafiziğe dayanır. Bu özdeşlik, salt pozitivist bir düşünceden doğmuştur, her türlü “keyfiliğin” reddine dayanır ve her türlü istisnayı insan zihninden defetmeye çabalar. İlahiyat ve hukukun birbirine paralel olan tarihinde böylesi bir inanç, en iyi ifadesini J. St. Mill’de bulur.

²⁶⁸ Schmitt, Siyasi İlahiyat, s. 45.

²⁶⁹ Schmitt’in burada bahsettiği yazı: H. Kelsen, Der Soziologie und der juristische Staatsbegriff (Tübingen, 1922)

O da, tarafsızlık adına ve keyfilikten duyduğu korku dolayısıyla her türlü kanunun istisnasız geçerliliğini vurgulamıştı ama –Kelsen gibi- hukuki bilginin bağımsız eyleminin herhangi bir pozitif yasa yığınının kendi sisteminin kozmosunu inşa edebileceğini varsaymamıştı; çünkü, böylece, tarafsızlık yine ortadan kalkmış olacaktır. Schmitt’e göre koşulsuz pozitivizmin kendisine sunulan yasaya doğrudan bağlanıp bağlanmayacağı ya da öncelikle bir sistem oluşturmak için çaba gösterip göstermeyeceği, ansızın tarafsızlık patosuna düşen bir metafizik açısından önemsiz olmalıdır. Kelsen’in, metodolojik eleştirisinden bir adım öteye geçer geçmez tamamen pozitivist bir sebep kavramıyla hareket etmesi, kendini en güzel, skolastik düşüncenin matematiksel-pozitivist düşüncedekinden tamamen farklı olduğunu görmeksizin, Hume ve Kant’ın eleştirilerinin devlet kuramına aktarılabilmesine inanmasında gösterir. Egemenlik kavramının dogmatik tarihinde esaslı bir anlamı olan, bir hakkın özü ve kullanımının ayırt edilmesi konusu pozitif bilimlerin kavramlarıyla Schmitt’e göre katiyen anlaşılamaz ama yine de hukuki tartışmanın temel bir unsurudur. Kelsen’in demokrasiye niçin inanç duyduğu hakkında gösterdiği gerekçede zihniyetinin matematiksel-pozitivist niteliği açıkça belli olur.²⁷⁰ Demokrasi, siyasi göreceliğin, mucize ve dogmalardan arın(dırıl)mış, insan akli ve eleştirinin şüpheciligi üzerine kurulmuş bilimselliğin ifadesidir.²⁷¹

Schmitt, Egemenlik kavramının sosyolojisini kavramak için hukuksal kavramların sosyolojisini iyice anlamak gerektiğini savunmuştur. Teolojik ve hukuksal kavramların evvelce zikredilen sistematik benzerliği, burada, hukuksal kavramların sosyolojisi tutarlı ve radikal bir ideolojiyi şart koştuğu için vurgulanmıştır. Bunun altında materyalist bir tarih felsefesine zıt spiritualist bir tarih felsefesinin yattığına inanmak Schmitt nezdinde vahim bir hata olurdu. Restorasyon çağıının siyasi ilahiyatı, Max Weber’in Stammlerci hukuk felsefesini eleştirdiği yazısında açıkladığı, radikal materyalist bir tarih felsefesinin karşısına aynı derecede radikal spiritualist bir tarih felsefesi konulabilir yolundaki hükmün mükemmel bir resmini sunar. Çünkü karşı-devrimci yazarlar siyasi değişimleri dünya görüşünün değişmesiyle açıkladılar ve Fransız Devrimi’ni Aydınlanma felsefesine dayandırdılar. Radikal devrimciler, tersine, düşüncedeki değişimi, siyasi ve sosyal şartların değişimine bağladıklarında bu yalnızca net bir antitez idi. Henüz XIX.

²⁷⁰ Kelsen’den aktaran Schmitt, Siyasi İlahiyat, s. 45.

²⁷¹ Schmitt, Siyasi İlahiyat, s. 45,46.

Yüzyılın 20’li yıllarında bile Batı Avrupa’da, özellikle Fransa’da, dini, felsefi, sanatsal ve edebi değişikliklerin siyasi ve sosyal koşullarla yakından bağlantılı olduğu inancı, yaygın bir dogma idi. Marksist tarih felsefesinde bu bağıntı ekonomik alanda radikalleştirilmiş ve siyasi ve sosyal değişiklikler için aranan atıf noktası da ekonomik alanda bulunarak sistematik bir temele kavuşturulmuştur. Bu materyalist açıklama, her yerde yalnızca ekonomik ilişkilerin “reflekslerini”, “yansımalarını” ve “kılıflarını” gördüğü ve tutarlı bir şekilde psikolojik açıklamalar, imalar ve en azından bunların kaba hali olarak nitelenebilecek ithamlarla faaliyet gösterdiği için, ideolojik mantığın yalıtık bir gözlemini imkansız kılmaktadır. Bu açıklama, her tür düşünceyi hayati süreçlerin ortaya çıkışı ve işlevi olarak algıladığı için, tam da katı rasyonalizmi yüzünden, kolayca irrasyonalist bir tarih tasarımına dönüşebilir. Schmitt’e göre George Sorel’in anarko-sendikalist sosyalizmi, bu suretle, Bergson’un yaşam felsefesini Marx’ın ekonomik temelli tarih tasarımıyla bağlamayı bilmiştir.²⁷²

Hem maddi süreçlerin spiritualist açıklaması, hem de tinsel görüngülerin maddi açıklaması nedensel bağıntılar kurmaya çalışır. Bu açıklamalar önce iki alan arasında bir zıtlık oluşturur, ardından birini diğerine indirgeyerek bu zıtlığı yeniden bir Hiç haline getirir ki bu, metodik gereklilik sonucu karikatüre dönüşmeye mahkum bir yöntemdir. Schmitt’e göre Engels, Kalvinci Alinyazısı Dogması’nı, kapitalist rekabet mücadelesinin anlamsızlığı ve hesapsızlığının bir yansıması olarak görüyorsa, modern görecelik kuramı ve bunun başarısı da dünya piyasasının parasal ilişkilerine indirgenebilir ve böylece ekonomik altyapısı da bulunmuş olur. Bunu bir kavramın veya kuramın sosyolojisi olarak niteleyenler de vardır. Bu görüş burada dikkate Schmitt tarafından dikkate alınmaz. Belirli fikirler ve entelektüel yapılar için, sosyolojik konumlarından hareketle belirli ideolojik sonuçlara varan bir insan topluluğunu arayan sosyolojik metodun durumu farklıdır. Bu bağlamda, Max Weber’in tarafsız hukuk alanlarının birbirinden ayrılmasını uzman hukukçuların, yargı organı mensuplarının veya hukukun onde gelenlerinin eğitilmesine bağlaması hukuki kavramların sosyolojisi (Rechtssoziologie, II, § I). “Hukuku şekillendirmeye profesyonel olarak ilgilenen topluluğun sosyolojik özgünlüğü”, hukuki muhakemenin belli bazı metodlarını ve açıklığını gereksinir. Ancak bu bile

²⁷² Schmitt, Siyasi İlahiyat, s. 47.

henüz hukuki bir kavramın sosyolojisi değildir. Schmitt’e göre kavramsal bir sonucu sosyolojik bir taşıyıcıya bağlamak psikolojidir ve insan eyleminin ardındaki belirli bir güdünün saptanması ile ilgilidir. Bu, sosyolojik bir sorundur ama kavramın sosyolojisiyle ilgili olan bir sorun değildir. Bu metot, zihinsel eserlere uygulandığında, bizi çevreden kaynaklanan açıklamalara ve hatta bürokrat, avukat ve devlet tarafından istihdam edilen profesör gibi belirli bir tipin sosyolojisi olarak bilinen zeka dolu “psikolojiye” götürür. Örneğin, Hegelci sistem bu metot uyarınca incelendiğinde, ekonomik ve sosyal konumu sayesinde düşünsel bir üstünlükle mutlak bilincin ayırıcısına varmasına olanak tanıyan profesyonel bir eğitmenin felsefesi olarak nitelenebilir ki bu da, Schmitt’e göre bir felsefe öğretmeni olarak mesleğini icra etmesi anlamına gelir; veya Kelsenci hukuk bilimini, değişken siyasi şartlarda, çok çeşitli hakimiyet şekilleri altında, mevcut siyasi otoriteye görece bir üstünlükle kendisine verilen mutlak emir ve talimatları sistematik olarak düzenlemeye çalışan hukuk bürokratinin ideolojisi olarak görmek mümkündür. Tutarlı üslubuyla, Schmitt açısından edebiyata havale edilmesi gereken türde bir sosyolojidir.²⁷³

Burada önerilen ve egemenlik gibi bir kavramın karşısında tek başına bilimsel bir sonuca ulaşma şansı olan kavramların sosyolojisi ise tamamen farklı bir şeydir. Hukuksal yaşamın acil pratik menfaatlerine yönelik hukuksal kavramsallaştırmayı aşar ve nihai, radikal biçimde sistematik olan yapıyı bulmayı ve bu kavramsal yapıyı belirli bir devrin sosyal yapısının kavramsal temsiliyle karşılaştırmayı amaçlar. Radikal kavramsallaştırma idealinin burada sosyolojik gerçekliğinin refleksi olup olmadığı veya sosyal gerçekliğin, belirli bir tarzda düşünmenin ve buna bağlı olarak hareket etmenin bir sonucu olarak algılanıp algılanmadığı, bunun için göz önüne alınmaz. XVII. yüzyıl monarşisi Kartezyen Tanrı kavramında “yansıyan” gerçek monarşi olarak tanımlandığında, bu, egemenlik kavramının sosyolojisi değildir. Buna karşılık, bu dönemin egemenlik kavramının sosyolojisi, monarşinin tarihi-siyasi varlığının, o zamanki Batı Avrupa insanının genel bilinç düzeyine uygun olduğu ve tarihi-siyasi gerçekliğin hukuksal yapısının, yapısı metafizik kavramları ile örtüşen bir kavram bulabildiğini de göstermelidir. Schmitt’e göre nasıl sonraki bir devrin bilincinde demokrasi netlik kazandıysa, monarşi de o zamanın bilincinde bu

²⁷³ Carl Schmitt, Siyasi İlahiyat, s. 47,48.

yolla netlik kazanmıştır. Böylece, hukuki kavramların bu tür bir sosyolojisinin ön koşulu radikal bir kavramsallaştırma, yani metafizik ve teolojiye itilen bir mantıktır. Belirli bir devrin dünya hakkında çizdiği metafizik resim, siyasi organizasyonunun şekli için uygun bulduğuyla aynı yapıdadır. Böyle bir özdeşliğin tespiti, Schmitt'e göre egemenlik kavramının sosyolojisidir.²⁷⁴

Imiter les decrets immuables de la Divinite (değişmez tanrısal hükümlerin taklidi), devletin hukuki yaşamının, XVIII. yüzyıl rasyonalizmi tarafından derhal akla yakın bulunan idealiydi. Bu ifadenin yer aldığı Rousseau'nun *Economie politique* başlıklı makalesinde, teolojik kavramlar, Schmitt'e göre, (özellikle egemenlik kavramı söz konusu olduğunda) politize edilmiştir. Boutmy²⁷⁵: "Rousseau applique au souverain l'idée que les philosophes se font de Dieu: il peut tout ce qu'il veut; mais il ne peut vouloir le mal." ("Rousseau, egemene, filozofların Tanrı için uygun buldukları fikri yakıştırmıştır: O istediği her şeyi yapabilir; ama kötülük isteyemez") vb. demektedir. Schmitt'e göre Atger, monarkın, XVII. yüzyıl devlet kuramında Tanrı'yla özdeşleştirildiğini ve devlet içinde, Kartezyen sistemin tanrısının dünyadaki konumuna son derece benzer bir konuma sahip olduğunu fark etmiştir: "Le prince developpe toutes les virtualites de l'Etat par une sorte de creation continuelle. Le prince est le Dieu cartesien transpose dans le monde politique." ("Prens, devletin doğasında var olan bütün özellikleri bir tür sürekli yatırım yoluyla geliştirir. Prens, siyasi dünyaya aktarılan Kartezyen Tanrı'dır"). Onun için, *Discours de la Methode*'un güzel anlatısı, metafizik, siyasi ve sosyolojik tasarımların öncelikle psikolojik açıdan (bir fenomenolog için görüngübilimsel açıdan da) kusursuz bir özdeşlik gösterdiğine ve egemenin bir kişisel birim ve nihai yaratıcı olarak kabulüne dair olağanüstü öğretici bir örnektir. Schmitt'e göre *Discours de la Methode*, her tür şüphede şaşmaz bir şekilde aklını kullanarak sükunet bulan yeni rasyonalist ruhun belgesidir: J'étais assure d'user en tout de ma raison. (İçim rahat çünkü aklımı kullanıyorum). Ama düşünmek için zihnimizi topladığımızda aklımıza ilk gelen nedir? Birçok usta tarafından yaratılan eserlerin, tek bir ustanın üzerinde çalıştığı eserler kadar mükemmel olmadığıdır. Bir evi ve bir şehri "un seul architect" (tek bir mimar) inşa etmelidir, "inventees par un seul" (tek bir kişi tarafından yaratılmıştır) ve nihayet tek bir Tanrı dünyayı yönetir. Bir seferinde Descartes'in Mersenne'e

²⁷⁴ Carl Schmitt, *Siyasi İlahiyat*, s. 48,49.

²⁷⁵ Boutmy'den aktaran Schmitt, s. 49.

yazdığı gibi: c'est Dieu qui a etabli ces lois en nature ainsi qu'un roi etablit les lois en son royaume. (Doğadaki bu yasaları yapan Tanrı'dır, tıpkı kralın kendi krallığındaki yasaları yaptığı gibi.) XVII. ve XVIII. yüzyıl, bu tasarımın (tek egemen düşüncesi) hakimiyeti altındaydı; bu, Hobbes'un, kararcı düşünce tarzı bir yana bırakılırsa, nominalizmine, pozitivizmine ve bireyi son atomuna kadar imha etmesine rağmen niçin gene de personalist olarak kaldığının ve nihai, somut ve kesin bir karar mercii önerdiğinin ve devletini de, Leviathan'ı da, muazzam bir kişi olarak adeta mitolojik bir varlık katına yükselttiğinin gerekçelerinden biridir. Bu yaklaşımı insanbiçimcilik (Anthropomorphismus) ²⁷⁶ değildir-gerçekten de bundan uzaktı-, bilakis, hukuki düşünce tarzının metodik ve sistematik bir gerekliliğidir. Ancak mimarın ve yaratıcının (Weltbaumeister) resmi, nedensellik kavramının belirsizliğini de içerir. Dünyanın mimarı aynı zamanda yaratıcı ve kanun koyucudur, yani meşrulaştırıcı otoritedir. Fransız Devrimi'ne kadar tüm Aydınlanma Çağı boyunca bu dünya ve devlet mimarı, "legislateur" (kanun koyucu) olarak adlandırılmıştır. ²⁷⁷

Salt pozitivist zihniyetin mantığı, o zamandan beri siyasi tasavvurlara da sızmakta ve Aydınlanma Çağı sırasında hala hüküm süren ve özü itibarıyla hukuksal ve ahlaksal olan zihniyeti defetmektedir. Bir hukuk kuralının genelgeçerliliği, istisnasız olarak geçerli olan doğa kanununa uygunlukla (Naturgesetzmäßigkeit) özdeşleştirilmektedir. Schmitt'e göre Deist dünya görüşünde, dünyanın dışında da olsa büyük çarkın (die grosse Maschine) makinisti olarak kalmış olan egemen bir kenara atılır. Çark şimdi kendiliğinden dönmektedir. Tanrı'nın özel değil, sadece genel irade beyanlarında bulunduğu yolundaki metafizik hüküm, Leibniz ve Malebranche'ın metafiziğine hakimdir. Rousseau'da genel irade, egemenin iradesiyle özdeş hale gelir; ama aynı zamanda genel kavramı kendi öznesi bağlamında niceliksel bir kesinlik kazanır ki bu, halkın egemen haline gelmesi anlamına gelir. Böylece, o zamana kadarki egemenlik kavramının kararcı ve personalist unsuru kaybolur. Halkın iradesi her zaman iyidir, le peuple est toujours vertueux (halk her zaman erdem sahibidir). "De quelque maniere qu'une nation veuille, il suffit qu'elle veuille; toutes les formes sont bonnes et sa volonte est toujours la loi supreme"(Sieyes). (Bir ulusun isteme tarzı ne olursa olsun, istemesi yeterlidir; her şekil iyidir ve ulusun iradesi her zaman en üstün yasadır.) Ama halkın daima doğruyu istemesinin altında yatan gereklilik, kişisel

²⁷⁶ İnsanbiçimcilik: İnsan dışındaki varlıklara, özellikle Tanrı'ya insani özellikler yakıştırmak.

²⁷⁷ Carl Schmitt, Siyasi İlahiyat, s. 50,51.

egemenin emirlerinin kaynaklandığı doğruluktan farklıydı. Mutlak monarşi, çatışan menfaatler ve koalisyonlar savaşında kararı vermiş ve böylelikle devletin birliğini kurmuştu. Bir halkın oluşturduğu birlik, bu kararcı karaktere sahip değildir; bu, organik bir birliktir ve ulusal bilinçle beraber devleti organik bir bütün olarak kavrayan tasavvurlar ortaya çıkar. Bu suretle, teist Tanrı kavramı gibi deist Tanrı kavramı da siyasi metafizik için anlaşılabilir hale gelir. Gerçi Tanrı tasavvurunun artçı etkileri bir süre daha hissedilir. Amerika’da bu, halkın sesi Hakkın sesi şeklindeki mantıklı-pragmatik inanca dönüşür ve Jefferson’un 1801’deki zaferinin temelinde bu inanç yatar. Tocqueville, Amerikan demokrasisini tasvir ederken, her şeyin sebebi ve sonucu olan ve her şeyin kendisinden doğup tekrar ona döndüğü Tanrı dünya üzerinde nasıl salınıyorsa, halkın da demokratik düşüncede devlet yaşamı üzerinde öyle salındığını anlatır. Buna karşılık, bugün Kelsen gibi önemli bir devlet felsefecisi, demokrasiyi rölativist, objektif bilimciliğin ifadesi olarak kabul edebilmektedir. Bu, gerçekten de XIX. Yüzyılın siyasi ilahiyatı ve metafiziğinde yaşanan gelişime uygundur.²⁷⁸

Nasıl dönemin devlet felsefesine göre devlet karşısında aşkın bir egemen varsa, XVII. ve XVIII. yüzyıl Tanrı düşüncesine göre dünya karşısında da aşkın bir Tanrı vardır. XIX. Yüzyılda her şey, giderek artan bir şekilde, içkinlik tasavvurlarının (Immanenzvorstellungen) hakimiyetine girecektir. XIX. Yüzyıl siyaset ve kamu hukuku doktrinde yeniden ortaya çıkan tüm bu özdeşlikler, bu tür içkinlik tasavvurlarına dayanmaktadır: yönetenlerle yönetilenlerin özdeşliğine ilişkin demokratik tez, organik devlet kuramının devlet ve egemenlik arasında kurduğu özdeşlik, Krabbe’nin hukuk devleti kuramı ile egemenlik ve hukuk düzeni arasında kurduğu özdeşlik ve nihayet Kelsen’in devlet ve hukuk düzeninin özdeş olduğunu savunan kuramı. Restorasyon Çağı yazarları siyasi bir ilahiyat geliştirdikten sonradır ki, mevcut düzenin radikal karşıtlarının ideolojik mücadelesi, artan bir bilinçle, bir otoriteye ve birliğe duyulan inancın en temel ifadesiymişçesine Tanrı inancına yönelmiştir. Schmitt’in yorumuna göre Tanrı’ya karşı mücadeleyi, bariz bir şekilde Auguste Comte’un etkisi altında kalan Proudhon üstlenmiştir. Bakunin bu mücadeleyi Schmitt’in deyimıyla “iskitçe”²⁷⁹ bir hışımla sürdürmüştür. Geleneksel

²⁷⁸ Carl Schmitt, Siyasi İlahiyat, s. 51,52.

²⁷⁹ İskitler: İ.O. VIII. ve VII. Yüzyıllarda Orta Asya’dan Güney Rusya’ya göç ederek burada imparatorluk kuran bir bozkır kavmi. Yunanlılar bu kavme İskit, Persler Saka adını vermişlerdir.

dindarlığa karşı yürütülen mücadelenin elbette çok çeşitli siyasi ve sosyolojik güdülleri vardır: Kilise Hıristiyanlığı'nın tutucu tavrı, tac ile mihrabın ittifakı, birçok büyük yazarın “dışlanmaları” sonucu XIX. Yüzyılda yeni bir sanat ve edebiyat akımının ortaya çıkması olgusu-ki bu akımın dahi temsilcileri en azından yaşamlarının belirleyici çağlarında burjuva düzeni tarafından toplum dışına itilmişlerdir-, tüm bunların sosyolojik ayrıntıları hala büyük oranda anlaşılamamış ve değerlendirilmemiştir. En mükemmel sistematik mimarisini Hegel'in felsefesinde bulan içkinlik felsefesi (Immanenz-Philosophie)²⁸⁰Tanrı kavramını korur, Tanrı'yı dünyaya yayar ve hukuk ile devletin, objektif olanın içkinliğinden doğmasına izin verir. En uç radikaller arasında da kararlı bir ateizm hüküm sürmeye başlamıştı. Bu bağlantının en çok farkında olanlar Hegelci Alman solculardı. İnsanlığın Tanrı'nın yerine geçmek zorunda olduğunu, Proudhon'dan daha yumuşak bir şekilde dile getirmemişlerdir. Marx ve Engels, kendi bilincine varan insanlık idealinin anarşist bir özgürlükte sonlanmak zorunda olduğunu anlamamış değillerdi. Schmitt'e göre Genç Engels'in 1842-1844 yıllarına ait bir ifadesi (Schriften aus der Frühzeit, herausgegeben von G. Mayer, 1920, s. 281) burada özellikle sezgisel gençliğinden dolayı çok büyük önem taşır: “Din gibi devletin de özü, insanlığın kendi kendisinden duyduğu korkudur.”²⁸¹

Schmitt, bu tarz bir düşünce tarihi perspektifinden bakıldığında, XIX. Yüzyıl devlet kuramının gelişiminin iki karakteristik unsur sergilediği görüşündedir: Tüm teist ve aşkın tasavvurların bertaraf edilmesi ve yeni bir meşruluk kavramının oluşturulması. Geleneksel meşruluk kavramı artık açıklığını yitirmiştir. Ne Restorasyon Dönemi'nin özel hukuka ilişkin ataerkil çerçevesi ne de duygusal ve hürmetkar bağlılığın pekiştirilmesine dayanan çerçevesi, bu gelişmeye ayak direyebilir. 1848'den itibaren kamu hukuku kuramı pozitifleşir ve bu sözcüğün (pozitif sözcüğünün) ardına genellikle kendi ikilemini gizler veyahut da yaptığı çeşitli açıklamalarda tüm kudreti halkın pouvoir constituant'ına (kurucu iktidarına) bağlar, yani monarşist olanın yerine demokratik meşruluk düşüncesi geçer. Bu nedenle, Schmitt'e göre kararcı düşüncenin en önde gelen temsilcilerinden biri ve mükemmel bir radikalizmle her tür siyasetin metafizik çekirdeğinin farkında olan Katolik bir

²⁸⁰ İçkinlik felsefeleri: Evrenin nedeninin, bu evrenin dışında veya üstünde var olmayıp içinde bulunduğunu ileri süren felsefeler verilen ad. Örneğin, bir panteist olan Spinoza, “Tanrı, evrenin geçici nedeni değil, içkin nedenidir” derken, Tanrı ile tabiat arasında bir özdeşlik olduğunu ileri sürer.

²⁸¹ Carl Schmitt, Siyasi İlahiyat, s. 53,54.

devlet düşünürünün, Donoso Cortes'in, 1848 Devrimi'ne bakarak kralcılık çağının sona erdiği sonucuna varması, son derece önemli bir olaydır. Artık kralcılık yoktur çünkü artık krallar yoktur. Bu nedenle, geleneksel anlamda meşruluk da yoktur. O halde, Cortes'e göre, tek bir çözüm kalır: Diktatörlük. Bu, matematiksel bir görecelikle karışmış bir mantıkla da olsa, Hobbes'un da aynı kararcı düşünceyle ulaştığı çözümdür: *Autoritas, non veritas facit legem* (Yasayı yapan hakikat değil, otoritedir).²⁸²

Bu kararcılığın ayrıntılı bir tasviri yoktur ve Donoso Cortes, Schmitt nezdinde henüz gereğince onurlandırılmamıştır. Burada yalnızca İspanyol'un teolojik tarzının, hukuki bir yapıya sahip olan Ortaçağ düşüncesiyle aynı çizgide olduğuna işaret edilebilir. Tüm algıları, tüm argümanları Schmitt'e göre son derece hukukidir; nasıl pozitivizm kararcılığa ve kişisel bir kararlar doruk noktasına varan hukuksal düşüncenin özgün mantığına aykırı düşüyorsa, o da aynı anlayış yoksunluğuyla XIX. Yüzyılın matematiksel pozitivizmine ters düşmektedir.²⁸³

3.4. Kararcılık Veya Otoriter ve Anarşist Kuram Eleştirileri

Schmitt'e göre Ortaçağ koşullarını idealize ettikleri için Almanya'da romantik olarak adlandırılan, de Maistre, Bonald ve Donoso Cortes gibi karşı-devrimci devlet felsefesine damgasını vuran katolik devlet düşünürleri, zamanın 'karar' verme zamanı olduğunu idrak etmişlerdir ve karar kavramı, 1789 ile 1848'deki iki devrim arasında en üst seviyeye ulaşan bir enerjiyle, düşüncelerinin merkezine oturmuştur. XIX. Yüzyılın katolik felsefesi, dile geldiği her yerde, hiçbir arabuluculuğa izin vermeyen büyük bir alternatifin kendisini zorla kabul ettirdiği düşüncesini, şu veya bu şekilde ifade etmiştir. Newman, *no medium between catholicity and atheism* (Katoliklik ile ateizm arasında bir orta yol yoktur.) der. Schmitt'e göre herkes, katılığı diktatörlüğü hatırlatan büyük bir 'ya/ya da'yı (entweder-oder) formüle etmektedir.²⁸⁴

²⁸² Carl Schmitt, *Siyasi İlahiyat*, s. 54.

²⁸³ Carl Schmitt, *Siyasi İlahiyat*, s. 55.

²⁸⁴ Carl Schmitt, *Siyasi İlahiyat*, s. 57,58.

Restorasyon, gelenek ve alışkanlık gibi kavramların yardımı ve tarihsel gelişimin ağır olduğuna duyduğu inançla devrimin aktivist ruhuna karşı savaştı. Böyle düşünceler, insanları, doğal aklı tamamen yadsımaya ve faal olmaya temelde kötü gözle bakan mutlak bir ahlaki eylemsizliğe sevk edebilirdi. Teolojik olarak gelenekçilik, J. Lupus ve P. Chastel tarafından, bu ikincinin, bu tür yanılgıların kaynağı olduğu düşünülen “sentimentalisme allemand”a (Alman duyarlılığı) yaptığı göndermelerle çürütüldü. Aşırı gelenekçilik, son tahlilde, gerçekten de entelektüel açıdan bilinçli her kararın irrasyonel reddi anlamına geliyordu. Yine de, gelenekçiliğin kurucusu olan Bonald, Schmitt’e göre, sonsuz biçimde kendi kendinden doğuş fikrinden çok uzaktır. Zihinsel yapısı da, de Maistre ve hatta Donoso Cortes’inkinden farklıdır; çoğu kez gerçekten şaşırtıcı bir biçimde ‘Alman’ gibi gözüktür. Ama geleneğe olan inancı, asla Schelling’in doğa felsefesi, Adam Müller’in tezatlar karışımı veya Hegel’in tarih inancı gibi bir şeye dönüşmez. Ona göre, gelenek, insanın metafizik inancının kabul edebileceği içeriği kazanmanın tek yoludur çünkü tekil bireyin aklı, gerçekliği kendiliğinden göremeyecek kadar güçsüz ve perişandır. İnsanlığın tarih boyunca geçtiği yolu tasvir eden korkunç resimde bu üç Almanı Schmitt, “Yolunu değnek yordamıyla bulabilen bir körün rehberlik ettiği bir körler sürüsü”ne benzetir. Bonald’a skolastik bir düşünürün adını kazandırmış olan çok sevdiği antitezler ve farklar da gerçekte ahlaki ayrımlar içerir; Schelling’in doğa felsefesinin “kayıtsızlık noktası”na sahip polaritelerini veya tarihsel sürecin yalın diyalektik reddini değil. “Je me trouve constamment entre deux abîmes, je marche toujours entre l’être et le néant” (Kendimi daima iki uçurumun arasında buluyorum, daima varoluşla hiçlik arasında yürüyorum). Bunlar, hiçbir sentez ve “daha üstün bir üçüncü” tanımadan, aralarında ölüm kalım derecesinde bir ya/ya da ayrımı olan iyi ve kötü, Tanrı ve şeytan tezatlarıdır.²⁸⁵

De Maistre, aslen karar anlamı verdiği egemenlik kavramından özel bir zevkle bahseder. Devletin değeri bir karar vermesinde, kilisenin değeri ise temyiz olunamayan nihai kararı oluşturmada yatar. Yanılmazlık, ona göre, temyiz olunamayan kararın özüdür ve ruhani düzenin yanılmazlığı, devlet düzenindeki egemenlikle aynı karakterdedir; bu iki sözcük, yani yanılmazlık ve egemenlik, “parfaitement synonymes”dir (tamamen eş anlamlıdır).²⁸⁶ Her hükümlanlık

²⁸⁵ Carl Schmitt, Siyasi İlahiyat, s. 57-60.

²⁸⁶ De Maistre’den alıntılan Schmitt, Siyasi İlahiyat, s. 57.

yanılmazmışçasına hareket eder, her yönetim mutlaklıktır-bu, tamamen farklı bir niyetle de olsa, bir anarşistin kelimesi kelimesine söylemiş olabileceği bir cümledir. Siyasi düşünce tarihinde ortaya çıkan en net antitez, Schmitt'e göre böyle bir cümlede yatar. Babeuf'ten Bakunin, Kropotkin ve Otto Gross'a kadar tüm anarşist öğretiler tek bir aksiyom etrafında döner: le peuple est bon et le magistrat corruptible (İnsanlar iyidir ama yüksek görevliler çürümeye eğilimlidir). Buna karşın, de Maistre tam tersini iddia eder; böyle bir hükümetin iyi olması için var olması yeterlidir: Tout gouvernement est bon lorsqu'il est établi (Ne zaman ki kurulmuştur, her hükümet iyidir). Bunun temelinde, hükümet otoritesinin salt varoluşunda bir kararın içkin olması yatar ve bu karar da, özellikle en önemli meselelerde, kararın verilmesi nasıl bir karar verildiğinden önemli olduğu için değerlidir. "Notre interet n'est point, qu'une question soit decidée de telle ou telle maniere, mais qu'elle le soit sans retard et sans appel." (Mesele, bir sorunun şu veya bu çözüme kavuşturulması değil, gecikmesiz ve temyizsiz çözüme kavuşturulmasıdır.) Hiçbir yanlışlığın boyunduruğu altında olmamak ve hiçbir yanlışlıktan ötürü suçlanamamak, pratikte, onun için birdir. Aslolan, daha yüksek bir merciin kararı tetkik etmemesidir.²⁸⁷

Nasıl 1848'deki proleter devrimin radikalizmi, 1789'daki 3. Sınıf'ın devriminkinden çok daha derin ve tutarlıysa, karşı-devrimin devlet felsefesinde de kararın gücü öylesine artmıştı. Schmitt'e göre, De Maistre'den Donoso Cortes'e –meşruluktan diktatörlüğe- doğru gelişim ancak bu yolla anlaşılabilir. Bu radikal artış, kendini insan doğası hakkındaki aksiyomatik tezlerin artan öneminde belli eder. Her siyasi düşünce insan "doğa"sı karşısında bir şekilde tavır alır ve insanın ya "doğası gereği iyi" veya "doğası gereği kötü" olduğunu var sayar. Pedagojik veya ekonomik açıklamalarla bu sorundan yalnızca görünürde kaçınabilir. Aydınlanma rasyonalizmine göre insan, doğası gereği aptal ve kabaydı, ancak eğitilebilirdi. Böylece onun "yasal despotizm" ideali, pedagojik sebeplerle kendini temize çıkarıyordu: Cahil insanlık (Rousseau'nun Toplum Sözleşmesi'ne göre insanın doğasını değiştirmeye muktedir olan) bir legislateur (kanun koyucu) tarafından eğitilir veya dik kafalı doğası Fichte'nin "tiran"ı tarafından alt edilir ve devlet, Fichte'nin naif bir vahşilikle söylediği gibi, bir "eğitim fabrikası" haline gelir. Marksist sosyalizm, ekonomik ve sosyal koşullarla birlikte insanları da

²⁸⁷ Carl Schmitt, Siyasi İlahiyat, s. 59.

değiştireceğine inandığı için, insan doğasına ilişkin soruyu tali ve fuzuli bulur. Buna karşılık, bilinçli olarak ateizmi seçen anarşistlere göre, insan kesinlikle iyidir, her türlü kötülük ise otorite, devlet ve hükümetle ilgili tüm tasavvurları içeren teolojik düşünce ve türevlerinin sonucudur. Schmitt'e göre, De Maistre ve Bonald'ın bilhassa devlet kuramına ilişkin varsayımlarıyla meşgul oldukları Toplum Sözleşmesi'nde insan henüz hiç de doğası gereği iyi değildir; Seilliere'in mükemmel bir şekilde ispat etmiş olduğu gibi, meşhur "Rousseau'cu" iyi insan tezi, ancak Rousseau'nun geç romanlarında ortaya çıkar. Buna karşın Donoso Cortes, Proudhon'a karşı çıkmıştı ve bu ikincinin anti-teolojik anarşizmi, mantıken bahsedilen aksiyomdan hareket etmesi gerekirken, katolik Hristiyan ilk günah doğmasından yola çıkmıştı. İşin aslı, Donoso Cortes bunu tartışarak radikalleştirdi ve insan doğasının mutlak günahkarlık ve ahlaksızlığını savunan bir kurama dönüştürdü. Çünkü ilk günaha ilişkin teslis dogması tam anlamıyla radikal değildir. Bu dogma, Lutherci anlayışın tersine, alçaklıktan bahsetmez, bilakis, yalnızca bir çarpıklık, bulanıklık ve yaralanmadan söz eder ve 'tabii iyi' olasılığına açık kapı bırakır. Donoso Cortes'i dogmatik bir bakış açısından eleştirmiş olan Abbe Gaduel, insanın tabii kötülük ve alçaklığının abartılışına karşı dogmatik kuşkularını dile getirdiği zaman haklıydı. Yine de, Donoso Cortes'in bir dogmanın ıslahıyla değil, kendisi için son derece güncel bir anlam taşıyan dini ve siyasi bir kararla ilgilendiğinin görmezden gelinmiş olması Schmitt'e göre haksızlıktı. Cortes insanın tabii kötülüğünden bahsettiği zaman polemik olarak ateist anarşizme ve onun iyi insan aksiyomuna karşı cephe almaktadır; kastettiği 'agonikos'tur, 'dogmatikos' değil. Burada, Lutherci dogmayla mutabıkmiş gibi gözükse de tavrı, her türlü hükümrana boyun eğen Luthercininkinden farklıdır; Cortes, burada da, büyük engizitörlerin manevi halefinin kendine güvenli ihtişamını korur.²⁸⁸

Cortes'in insanın tabii alçaklık ve bayağılığı hakkında söyledikleri, mutlakçı bir devlet felsefesinin, katı bir yönetimin gerekçesi olarak şimdiye dek ileri sürmüş olduğu her şeyden daha korkunçtur elbette. De Maistre de insanın kötülüğünden ürkebiliyordu ve onun insan doğası hakkındaki ifadeleri, hayal yoksunu ahlaktan ve münzevi psikolojik deneyimlerden kaynaklanan bir güce sahiptir. Bonald da, de Maistre gibi insanın temelden kötü olan içgüdüleri hakkında pek az aldanır ve kökü

²⁸⁸ Carl Schmitt, Siyasi İlahiyat, s. 60,61.

kazılamayan “güç tutkusu”nu herhangi bir modern psikolojik görüş kadar iyi tespit eder. Ancak bu, Donoso’nun feveranları arasında kaybolmaktadır. Onun insanları küçümsemesi sınır tanımaz; insanın kör aklı, zayıf iradesi, tensel arzularının gülünç canlılığı ona öylesine acınır görünür ki bütün dillerin tüm sözcükleri bir araya gelse bile bu yaratığın alçaklığını ifade etmeye yetmez: “Tanrı insan haline gelmeseydi ayağımla ezdiğim sürüngen, bir insandan daha az aşağılık olurdu”. Kitlelerin aptallığı, liderlerinin aptalca kendini beğenmişliği kadar şaşırtıcı gelir ona, Onun günah bilinci evrenseldir ve bir püriteninkinden daha korkunçtur. Hiçbir Rus anarşist onun “insan iyidir” iddiasını, katolik İspanyol’un şu cevabı kadar basit bir inançla ifade etmedi: Eğer Tanrı ona söylemediyse, iyi olduğunu nereden biliyor? De donde sabe que es noble si Dios no se lo ha dicho? Bu adamın ümitsizliği, bilhassa arkadaşı Kont Raczynski’ye yazdığı mektuplarda sıklıkla cinnete yaklaşır; onun tarih felsefesine göre kötünün zaferi açık ve doğaldır ve yalnızca Tanrı’nın mucizesi bunu önleyebilir. Onun insanlık tarihi hakkındaki izleniminin nesnelleştiği resimler dehşet ve yılgınlık doludur; insanlık, giriş-çıkışı ve yapısını kimsenin bilmediği bir labirentte kör total sendeler ve biz buna tarih deriz.²⁸⁹ İnsanlık, Donoso Cortes’e göre “Tanrı’nın gazabı isyankar ayak takımını, sessizliğin yeniden hüküm sürmesi için denize dökene kadar denizin üzerinde amaçsızca oradan oraya sürüklenen, cebren donanmaya kaydedilmiş, nara atıp dans eden, kaba ve isyankar bir mürettebatla yüklü bir gemidir.” Schmitt’e göre, tipik olan, katoliklikle ateist sosyalizm arasında patlak vermiş olan kanlı karar muharebesinin (die blutige Entscheidungsschlacht) resmidir.²⁹⁰

Donoso’ya göre, burjuva liberalizminin ayırt edici özelliği, bu savaşta karar vermek yerine bir müzakereye girişmeyi denemektir. Burjuvaziyi, tabiri caizse, “tartışan bir sınıf” olarak tanımlar. Burjuvazi böylece mahkum edilmiştir, çünkü bu tanımda onun karardan kaçınmak istediği anlamı yatar. Her tür siyasi faaliyeti, gerek basında gerek parlamentoda, konuşma düzlemine aktaran bir sınıf, sosyal çatışmalar çağıyla başa çıkamaz. Temmuz Krallığı’nın liberal burjuvazisinin güvensizlik duygusunu ve yarım kalmışlığını her yerde görmek mümkündür. Bu sınıfın liberal anayasacılığı, kralı parlamento aracılığıyla felç ederken onun yine de tahtta kalmasına izin vermeye

²⁸⁹ Cortes’den aktaran Schmitt, Siyasi İlahiyat, s. 58-69. Bkz. Donoso Cortes, Obras de Don Juan Donoso Cortes, cilt 5 (Madrid, 1855) s. 192.)

²⁹⁰ Cortes’den aktaran Schmitt, Siyasi İlahiyat, s. 58-69. Bkz. Donoso Cortes, Obras de Don Juan Donoso Cortes, cilt 4 (Madrid, 1854), s. 102.

çalışır ki bu, deizmin, Tanrı'yı dünyadan tard ederken yine de onun varlığına sıkı sıkıya tutunarak içine düştüğü tutarsızlıkla aynıdır. (Burada, Donoso, Bonald'dan metafizik ve devlet kuramının son derece verimli paralelliğini devralır.) Yani liberal burjuvazi bir Tanrı ister ancak bu Tanrı faal olamamalıdır; bir monark ister ancak bu monark iktidarsız olmalıdır; özgürlük ve eşitlik talep eder, buna rağmen, eğitim ve mülkiyetin yasama üzerindeki etkisini garanti altına almak için, sanki eğitim ve mülkiyet, fakir ve eğitimsiz insanları baskı altında tutma hakkı verebilirmiş gibi seçme hakkını mülk sahibi sınıflarla sınırlandırmak ister. Soy aristokrasisini ortadan kaldırır ama aristokrasinin en aptal ve bayağı şekli olan para aristokrasinin küstah hakimiyetine izin verir; ne kralın egemenliğini arzu eder ne de halkinkini. O halde, liberal burjuvazi aslında ne ister?²⁹¹

Bu liberalizmin tuhaf çelişkileri yalnızca Donoso ile F. J. Stahl gibi gericilerin ve Marx ile Engels gibi devrimcilerin dikkatini çekmiş değildir. Bilakis, somut bir siyasi olay bağlamında Hegelci eğitime sahip burjuva bir Alman bilgininin İspanyol bir katolikle yüzleştirilmesi gibi nadiren rastlanan bir durum gerçekleştirmiştir. Çünkü ikisi de –tabii karşılıklı etkileşim olmaksızın- aynı tutarsızlıkları tespit etmeleri ve bunları farklı değerlendirmeleri sonucu son derece tipik ve açık bir tezata düşerler. Lorenz von Stein, *Geschichte der sozialen Bewegung in Frankreich* adlı eserinde liberallerden ayrıntılı olarak bahseder: Onlar bir monark, yani kişisel bir devlet otoritesi, bağımsız bir irade ve bağımsız bir eylem ister, ancak kralı basit bir yürütme organına dönüştürür ve her eylemini kabinenin onayına bağımlı kılar, böylece, kişisel unsuru bir kez daha uzaklaştırmış olurlar; partilerin üzerinde olan, dolayısıyla parlamentonun da üzerinde olması gereken bir kral ister, aynı zamanda onun, parlamentonun iradesini icra etmekten başka hiçbir şey yapamayacağını kararlaştırırlar; kralın şahsının dokunulmaz olduğunu ilan eder, bununla beraber ona anayasa üzerine ant içirirler ki böylece bir anayasa ihlali mümkün ancak kovuşturulamaz hale gelir. “İnsan zekası,” der Stein, “bu tezatı kavramsal olarak çözmeye yetecek kadar keskin değildir.” Özellikle rasyonalizmi ile övünen liberal parti gibi bir parti için, bu durum iki kat tuhaf olmalıdır. Kendisi de *Über die gegenwaertigen Parteien in Staat und Kirche* başlıklı derslerinde anayasal liberalizmin çok sayıdaki çelişkisini inceleyen Prusyalı bir tutucu olan F. J. Stahl'ın

²⁹¹ Carl Schmitt, *Siyasi İlahiyat*, s. 62,63.

çok basit bir açıklaması vardır: Krallığa ve aristokrasiye karşı duyduğu nefret, liberal kentsoyluyu sola sürükler; radikal demokrasi ve sosyalizm tarafından tehdit edilen mülkiyeti için duyduğu korku onu yine sağa, ordusunun onu koruyabileceği azametli bir krallığa doğru sürükler; böylece, iki düşmanı arasında salınır ve ikisini de aldatmak ister. Stein'in açıklaması tamamen farklıdır: O, “yaşam”a gönderme yapar ve tam da bu çelişkiler yumağında yaşamın bereketini görür. “Düşman unsurların birbiri içine bir daha çözünemeyecek şekilde karışımı”, işte bu, “tüm canlıların gerçek karakteridir”; var olan her şey, kendi karşıtını içerir; “yaşam, birbirine karşıt kuvvetlerin daimi geçişimlerinden oluşur; ve bu güçler ancak yaşamdan kesilip çıkarıldıklarında gerçekten birbirine karşıt hale gelirler”. Daha sonra tezatların karşılıklı geçişimlerini, organik doğanın ve kişisel yaşamın gelişmeleriyle karşılaştırır ve devletten bahsederken, onun da kişisel bir yaşamı olduğunu söyler. Kendi içinden yavaş yavaş hep yeni tezatlar ve armoniler doğurmak, yaşamın özünde vardır vb.²⁹²

Schmitt'e göre Donoso Cortes gibi, de Maistre de böylesi “organik” bir düşünce tarzına yeteneksizdi. De Maistre, bunu, Schelling'in yaşam felsefesini hiç kavrayamayarak ispat etti; Donoso 1849 yılında Berlin'de Hegelcilik'le yüz yüze geldiğinde dehşete kapıldı. İkisi de engin deneyim ve pratiğe sahip birer diplomat ve politikacıydı ve yeterli sayıda kritik uzlaşmaya varmayı başarmışlardı. Ama sistematik ve metafizik uzlaşma onlar için akıl almaz bir şeydi. En can alıcı noktada, kararlaştırılacak bir şey olduğunu inkar ederek kararı ertelemek onlara tuhaf, panteist bir karışıklık gibi gözükmüş olmalıdır. Tutarsızlıkları ve uzlaşmazlıklarıyla bu liberalizm, Cortes'e göre, yalnızca “İsa mı Barrabas mı?” sorusunu, bir erteleme teklifi veya araştırma komisyonu atanmasıyla yanıtlamanın mümkün olduğu kısa bir zaman dilimi boyunca var olur. Böyle bir tavır tesadüfi değildir, bilakis, liberal metafiziğe dayanır. Burjuvazi, kendini ifade ve basın özgürlüğüne adanmış bir sınıftır ve bu özgürlüklere gelişigüzel bir psikolojik ve ekonomik koşuldan, ticari bir zihniyetten vb. yola çıkarak varamamıştır. Liberal özgürlük hakları düşüncesinin Kuzey Amerika devletlerinden kaynaklandığı çoktandır biliniyordu. Son zamanlarda Georg Jellinek bu özgürlüklerin Kuzey Amerikalı kökenine işaret ettiğinde, bu, katolik devlet felsefecisini pek az (Yahudi sorunu hakkındaki makalenin yazarı olan

²⁹² Carl Schmitt, Siyasi İlahiyat, s. 64.

Karl Marx'ı şaşırtacağı kadar az) şaşırtan bir tez olurdu. Ticaret ve sanayi özgürlüğüne ilişkin ekonomik postülalar da, kesin bir düşünce tarihi incelemesi için yalnızca metafizik bir çekirdeğin türevleridir. Schmitt'e göre Donoso, radikal zihniyeti nedeniyle daima yalnızca rakibin ilahiyatını görür. O kesinlikle "ilahiyat yapmaz"; çokanlamlı mistik kombinasyonlar ve kıyaslar kullanmaz, Orpheusçu kehanetlerde bulunmaz; güncel siyasi sorunlar hakkındaki mektuplarında soğukkanlı ve çoğu zaman acımasız bir hayal yoksunluğu vardır ve asla Don Kişotça bir heves görülmez; sistematik düşünce zincirinde geleneksel dogmatik ilahiyatın özetine ulaşma çabası vardır. Bu nedenle, ruhsal konulardaki sezgisi sıklıkla göze çarpar. Burjuvazinin bir "clase discutidora" olarak tanımı ve dininin ifade ve basın özgürlüğünde yattığının anlaşılması, buna ilişkin örneklerdir. Schmitt'e göre bunun, Kıta Avrupası liberalizmi hakkındaki son olmasa da en şaşırtıcı görüş olduğu kanaatindedir. Örneğin, tipik anlamını Wolzendorff'un, belki zihniyet benzerliği sayesinde kavrayıp mükemmel bir şekilde betimlediği Condorcet sisteminde, siyasi hayatın idealinin yalnızca kanun koyucu meclisin değil, tüm toplumun tartışması ve insanlığın dev bir kulübe dönüşmesi olduğuna ve gerçeğin bu şekilde oylama yoluyla kendiliğinden ortaya çıktığına inanmak Schmitt açısından zorunlu gibidir. Donoso, bunun sadece sorumluluğu üstlenmemeye ve ifade ve basın özgürlüğüne gereğinden fazla önem atfetmeye ve böylece nihai olarak karar ermek zorunda kalmamaya yarayan bir yöntem olduğunu düşünür. Liberalizm nasıl her siyasi ayrıntıyı tartışıp görüşüyorsa, metafizik gerçekliği de bir tartışmaya yaymak ister. Liberalizmin özü pazarlıktır, beklenti halinde bir "yarım kalmışlık" tır. Ümidi, kesin hesaplaşmanın, kanlı karar muharebesinin, bir parlamento tartışmasına dönüştürülebilmesi ve sonsuza dek sürecek bu tartışma ile sonsuza dek ertelenebilmesidir. Diktatörlük, tartışmanın zıddıdır. Daima ekstrem bir durumun gerçekleşeceğini varsaymak, kıyameti bekleme, Cortes'in ruhsal yapısının kararcı özelliği ile ilgilidir. Bundan dolayı, ateist-anarşist sosyalizme can düşmanı olarak saygı gösterip şeytani bir ulviyet bahşederken, liberalleri hor görür. Proudhon'da bir şeytan gördüğünü sanır. Proudhon ise buna gülmüş ve engizisyonu ima ederek yakılacağı odun yığınının üzerinde duruyormuşçasına Donoso'ya şöyle seslenmiştir: Allume! (Tutuştur!) (Confessions d'un Revolutionnaire, 1849) ²⁹³

²⁹³ Carl Schmitt, Siyasi İlahiyat, s. 65, 66.

Ama Schmitt'e göre o dönemin satanizmi yine de sıradan bir paradoks değil, güçlü, entelektüel bir prensipti. Bu prensibin edebi ifadesi şöyledir: Bir burjuva olan Habil “chauffant son ventre a son foyer patriarcal” (baba ocağında yan gelip yatarken), “Pere adoptif de ceux qu'en sa noire colere, Du paradis terrestre a chasses Dieu le pere” (bir öfke nöbeti sırasında Tanrı Baba'nın yeryüzü cennetinden kovduklarını evlatlığa kabul eden baba) olan şeytan ve kardeş katili Kabil tahta çıkmaktadır.²⁹⁴

Ama bu durum savunulamazdı, çünkü her şeyden evvel yalnızca Tanrı'yla şeytanın rol değişimini içeriyordu. Hem Proudhon, daha sonraki anarşistlerle karşılaştırıldığında, ahlaki açıdan aile babasının otoritesine ve tekeşli aile prensibine takılıp kalmış olan bir küçük burjuvadır. İlk olarak Bakunin, ilahiyata karşı verilen mücadeleye mutlak bir natüralizmin tüm tutarlılığını kazandırır. Gerçi o da “şeytanı yaymak” ister ve bunun –her dini hor gören Karl Marx'ın aksine- yegane gerçek devrim olduğunu düşünmektedir. Ama onun entelektüel açıdan önemi, tabii doğruluğu sayesinde doğru formları kendiliğinden, kendi içinden üreten bir yaşam tasavvuruna sahip olmasına dayanır. Bundan dolayı, ona göre, kendi hükmetme ve iktidar hırsına bahane oluşturması için insanlara suçlu damgası vuran Tanrı ve günaha ilişkin ilahi doktrinden daha olumsuz ve kötü bir şey yoktur. Tüm ahlaki değerlendirmeler, ilahiyata ve bir otoriteye götürür. Kaynağı sahip olma ve hükmetme hırsı olan bu otorite, kuvvet kullananlar kadar üzerinde kuvvet uygulananları da kapsayan genel bir çürümeye yol açar ve insan hayatının doğal ve içsel hakikat ve güzelliğine suni bir şekilde, yabancı ve dıştan gelen bir ‘gereklilik’ empoze eder. Bugün anarşistler, baba otoritesine ve tekeşliliğe dayanan ailede gerçek günah durumunu görürken ve sözde cennetmekan ilk yaşayış durumu olan anaerkilliğe dönüş için vaaz verirken bunda en derin bağıntıların Proudhon'un gülüşündekinden daha güçlü bir idrakı dile gelir. Donoso, baba otoritesine dayanan ailenin çözülüşü gibi nihai sonuçları daima göz önünde bulundurur, çünkü teolojik olanla ahlaki olanın, ahlaki olanla siyasi düşüncenin yok olduğunu ve her ahlaki ve siyasi kararın, aracısız doğal yaşam ve sorunsuz “beden” selliğin cennetmekan dünyeviliğinde felç edildiğini görür.²⁹⁵

²⁹⁴ Carl Schmitt, Siyasi İlahiyat, s. 66.

²⁹⁵ Carl Schmitt, Siyasi İlahiyat, s. 67,68.

Schmitt'e göre hiçbir şey, siyasi olana karşı mücadele kadar modern değildir. Amerikalı finans adamları, endüstriyel teknikler, marksist sosyalistler ve anarko sendikalist devrimciler, siyasetin, ticari hayatın tarafsızlığı üzerindeki tarafgir hükümlerinin bertaraf edilmek zorunda olduğu yönündeki talebinde birleşirler. Artık siyasi sorunlar değil, yalnızca örgütsel-teknik ve ekonomik-sosyolojik ödevler var olmalıdır. Bugün hüküm süren ekonomik-teknik zihniyet artık siyasi bir düşünceyi kavrayamamaktadır. Modern devlet, gerçekten Max Weber'in onda gördüğü şeye dönüşmüş gibidir: Büyük bir fabrika. Bir siyasi fikir, genel olarak, ancak bu fikri kendi yararına kullanmak için makul bir ekonomik ilgisi olan toplumsal grup saptandığında anlaşılabilir. Siyasi olan, bir yandan ekonomik veya teknik-örgütsel olanın içinde yok olurken, öte yandan, estetik nitelendirmelerle bir çağı klasik, romantik veya barok olarak ayıran kültür ve tarih felsefesine ilişkin sıradanlıkların ebedi sohbeti içinde eriyip gider. Her ikisinde de siyasi düşüncenin çekirdeği olan titiz ahlaki karardan sakınılır. Ancak bu karşı-devrimci devlet felsefecilerinin güncel önemi, kararlarını verişlerindeki tutarlılıkta yatar. Karar anını öylesine yüceltirler ki sonunda bu an, hareketlerinin başlangıç noktasını oluşturan meşruluk düşüncesini ortadan kaldırır. Donoso Cortes, artık krallar olmadığı ve kimse halkın iradesi dışında bir yolla kral olmaya cesaret edemeyeceği için monarşi çağının sona erdiğini fark eder etmez, desizyonizmini hedefine ulaştırdı, yani siyasi bir diktatörlük talep etti. Hatta de Maistre'nin zikredilen ifadelerinde bile, devletin tutarlı bir şekilde saf, akla ve tartışmaya dayanmayan, kendini haklı çıkarmayan, yani hiçlikten yaratılmış mutlak bir karar unsuruna indirgenmesi yatıyordu.²⁹⁶

Ancak bu Schmitt'e göre aslen diktatörlüktür, meşruluk değil. Donoso nihai mücadele anının geldiğine inanmıştı; radikal kötülük karşısında yalnızca bir diktatörlük vardır ve meşru ardıllık düşüncesi böyle bir anda boş bir dogmatizm haline gelir. Böylece, otorite ile anarşi, mutlak bir kararlılıkla karşı karşıya gelerek yukarıda bahsedilen antitezi oluşturabildi: De Maistre, her hükümet zorunlu olarak mutlakdır derken, bir anarşist de kelimesi kelimesine aynısını söyler; yalnız o, iyi insan ve çürümüş hükümet aksiyomunun yardımıyla tamamen zıt yöndeki pratik sonuca, yani bütün hükümetler diktatörlük olduğu için her hükümetle mücadele edilmelidir sonucuna varır. Her karar iddiası, anarşist için kötü olmak zorundadır

²⁹⁶ Carl Schmitt, Siyasi İlahiyat, s.68.

çünkü yaşamın içkinliği böyle iddialarla bozulmadıkça doğru olan kendiliğinden ortaya çıkar. Elbette bu radikal antitez, onu kesin bir biçimde ‘karar’ın aleyhine karar vermeye zorlar ve XIX. Yüzyılın en büyük anarşisti olan Bakunin’in teoride anti-teolojik olanın ilahiyatçısı, pratikte ise bir anti-diktatörlüğün diktatörü olmak zorunda kalmış olması gibi tuhaf bir paradoks ortaya çıkar.²⁹⁷

3.5. Carl Schmitt’in Egemenlik Kuramında Liberal Demokrasi ve Eleştirisi

C.Schmitt, politik bir sistem olarak liberal demokrasiyi Anglo-Saksonlar’a ait görmektedir. Esasen, olgunlaşmış haliyle liberal demokrasinin İngilizlere ait olduğunu söyleyebiliriz.²⁹⁸ Bununla birlikte, liberal demokrasi 19. yüzyıl kıta Avrupa’sında hukuk devleti öğretisi ile birlikte mutlak monarşiye karşı yürütülen savaşın da ana unsuru olmuştur.²⁹⁹

Schmitt’e göre Liberalizm ve demokrasi, modern kitle demokrasisini teşkil eden heterojen oluşumun anlaşılabilmesi için birbirinden ayrılmak zorundadır. Her gerçek demokrasi, yalnızca “eşitlere eşit muamele” değil, mantığın kaçınılmaz bir neticesi olarak ve aynı zamanda “eşit olmayanlara eşitsiz muamele” ilkesi üzerine bina edilmiştir. Bu takdirde ilkin türdeşlik, ikinci olarak heterojen olanın duruma göre elenmesi veya imha edilmesi,³⁰⁰ bizzat demokrasi kavramında yer alır.³⁰¹ Schmitt’e göre Demokrasinin siyasi gücü, yabancı ve eşitsiz olanı (Das Ungleiche), türdeşliği tehdit eden bertaraf etmeyi veya aykırı olanı uzak tutmayı becermesiyle ortaya çıkmaktadır.³⁰²

Schmitt, demokrasiyi “Identitaet von Regierenden und Regierten” olarak, yani “Yönetenlerin ve yönetilenlerin özdeşliği” olarak tanımlamaktadır.³⁰³ Liberal demokrasi algısını, liberalizmin antropolojisine kadar giderek eleştirmektedir. Bu nedenle ilk olarak C. Schmitt’in iyi-kötü, özgürlük-eşitlik ve hak-görev

²⁹⁷ Carl Schmitt, Siyasi İlahiyat, s. 69.

²⁹⁸ Bünyamin BEZCİ, Carl Schmitt’in Politik Felsefesi-Modern Devletin Müdafaası, Paradigma Yayınları, 1. Basım İstanbul 2006, s. 117.

²⁹⁹ Hartmuth BECKER, Die Parlamentarismuskritik bei der Carl Schmitt und Jürgen Habermas, Duncker und Humblot Verlag, Berlin, 1994, s. 32.

³⁰⁰ “Zur Demokratie gehoert also notwendig erstens Homogenitaet und zweitens-noetigenfalls-die Ausscheidung oder Vernichtung des Heterogenen.”

³⁰¹ Carl Schmitt, Die geistesgeschichtliche Lage des heutigen Parlamentarismus, 8. Auflage, Duncker und Humblot Verlag, Berlin, 1996, s. 14.

³⁰² Bezci, a.g.e., s. 117,118.

³⁰³ Reinhard MEHRING, Carl Schmitt zur Einführung, Junius Verlag, 3. Ergaenzte auflage 2006,s.41.

dikotomilerinde liberalizmden nasıl ayrı düştüğünü ele almak ve süreci 4 aşamalı olarak incelemek uygun olacaktır:

Buna göre genel olarak liberalizmin insan anlayışı üzerinde durularak (1) buradan genel irade kavramının temsil ve temsil üzerinden nasıl dönüştürüldüğü ele alınacak (2), daha sonra Schmitt'n parlamento'nun mahiyeti gereği nasıl bir yozlaşmaya maruz kaldığını keşfederek (3), bunda sonra esas demokrasinin, sürdürülebilir bir devlet düzeni olarak, parlamenter yapının başaramadığı "Entscheidung"u sağlayacak ve liberal yaklaşımı terk etmeyi gerektirecek bir "Führung" yoluyla sağlanacağı fikrine ulaştığı gösterilmeye çalışılacaktır (4).

3.5.1. Liberalizmin Antropolojik Değerlendirmesi

Höffe'ye göre, Devlet'in kökeni ve doğal durumun Hobbes tarafından irdelenmesi, filozofun "antropolojik minimum" arayışıyla ilgilidir.³⁰⁴ Antropolojik minimuma önem veren filozoflar, insanın doğasının iyi ya da kötü olmasının politik teorisinin yapısını da belirlediğine inanmaktadırlar. Eğer insan doğal olarak, yani toplum sözleşmesi öncesinde, barışçıl ve zararsız bir doğaya sahipse, sonrasında ekonomik koşullar, dini dogmalar ve iktidar, insana engel olmaktan başka bir işleve sahip olmaz. Buna karşın insan doğal olarak, tehlikeli ve dinamik bir yapıya sahipse, güçlü ve otoriter bir Devlet tarafından dizginlenmelidir.³⁰⁵ C. Schmitt'e göre de her gerçek politik teori insanı kötü olarak kabullenir. İnsan doğal olarak tehlikeli ve dinamik bir yapıya sahiptir.³⁰⁶

Schmitt demokrasinin bünyesinde eşitlik kadar eşitsizliğin de var olduğunu bu nedenle kendi içinde belli bir ölçüde "eşitlik" barındıran bir topluluğun bir kısmının diğerini dışlayabileceğinin ihtimal dahilinde olduğunu, demokrasinin varlığının bunu engellemeyeceğini öne sürmektedir: *"Herkesin fiziksel, psikolojik, ahlaki ve ekonomik açıdan bir diğerine çok benzediği ve her sakini bakımından mutlu bir toplumun var olduğu türdeş bir toplum örneği olarak ilkel tarım demokrasileri veya koloni devletleri verilebilir. Bununla beraber belirtmek gerekir ki, demokrasi, eşitlik daima eşitsizliği de barındırdığı için devlet mekanizması tarafından yönetilen topluluğun bir kısmını, demokrasi niteliğini yitirmeden dışlayabilir ve yine ister*

³⁰⁴ Höffe'den aktaran; Jose Rafael Hernandez Arias, Donoso Cortes und Carl Schmitt: Eine Untersuchung über die staats- und rechtsphilosophische Bedeutung von Donoso Cortes im Werk Carl Schmitts, Ferdinand Schöningh Verlag, Paderborn, München, Wien, Zürich, 1998, s. 82.

³⁰⁵ Mathias Kaufmann, Recht ohne Regel? : Die philosophischen Prinzipien in Carl Schmitts Staats- und Rechtslehre, Karl Alber Verlag, Freiburg, München, 1988, s. 221-222.

³⁰⁶ Bezci, a.g.e. , s. 119.

barbar veya uygarlaşmamış olarak nitelendirilsin, ister haklarından kısmen veya tamamen yoksun bırakılmış ve siyasi iktidardan uzak tutulmuş kölelerden oluşsun; bu insanlar da şimdiye kadar genel olarak demokrasi çatısı altında yaşamışlardır.” ³⁰⁷

Modern emperyalizm, ticari ve teknik gelişmelere uyum gösteren ve demokrasinin anavatanındaki gelişimi ile aynı ölçüde yaygınlaşan sayısız yeni hakimiyet formları oluşturmuştur. Bilindiği üzere insanlığın yakın tarihinde, koloniler, protektoralar, manda yönetimleri, müdahaleci antlaşmalar ve benzeri bağımlılık formları oluşturulmuştur. Birçok kişiye vatandaşlık hakkı tanınmaksızın, hem demokratik devlete bağımlılık hem de aynı zamanda siyasi iktidardan ve devletten uzak tutulan heterojen popülasyonlar üzerinde hakimiyet kurma formülleri geliştirilmiştir. ³⁰⁸

Schmitt’e göre Eşit haklar, yalnızca “türdeşliğin var olduğu yerde” anlam kazanır. Ancak “genel oy hakkı”nın “evrensel lügatçe” deki anlamı farklıdır: Her yetişkin insan, yalnızca insan olması nedeniyle, *eo ipso* (kendiliğinden) diğer bütün insanlarla siyasi açıdan eşit haklara sahip olmalıdır. Bu ise Schmitt’e göre liberal bir düşüncedir; demokratik değildir. ³⁰⁹

Liberal düşünce, şimdiye dek var olmuş, tözsel eşitlik ve türdeşlik tasavvuruna dayanan demokrasi yerine bir insanlık demokrasisini (*die Menschheitsdemokratie*) koyar. Schmitt’e göre günümüz dünyasında, bu insanlık demokrasisinin hakim olduğundan asla bahsedilemez. Başka hiçbir sebeple olmasa bile dünyanın, devletlere, çoğunluğu ulusal açıdan türdeş, kendi içlerinde ulusal türdeşlik temelinde demokrasiyi uygulamaya çalışan, ama esasen herkese eşit haklara sahip birer yurttaş olarak muamele etmeyen devletlere bölünmüş olmasından dolayı yoktur. ”Yabancı” kavramını tanımayan ve insanlar arası eşitliği gerçekleştirmiş bir demokrasi şimdiye kadar var olmamıştır: “Eğer insanlık demokrasisi ciddiye alınacak ve herkes, bir diğerinin siyasi eşiti haline getirilecek olsaydı bu, herkesin başka hiçbir şeye gerek duymadan salt doğumla veya yaşı sayesinde iştirak edeceği bir eşitlik olurdu. Böyle bir durumda ise, “Eşitlik” kavramı eklemlediği siyasi eşitlik veya ekonomik eşitlik gibi kavramların sahip olduğu “belirli bir alandaki eşitlik” anlamını yitirir, özgünlüğünü ve değerini kaybederdi. Zira her alan, kendine özgü eşitlikleri ve eşitsizlikleri içerir.” ³¹⁰

³⁰⁷ Carl Schmitt, *Parlamentar Demokrasinin Krizi*, Dost Kitabevi Yayınları, Ankara, 2010, s. 26, 27.

³⁰⁸ Schmitt, *Parlamentar Demokrasinin...*, s. 29.

³⁰⁹ Schmitt, *Parlamentar Demokrasinin...*, s. 26-32.

³¹⁰ Schmitt, *Parlamentar Demokrasinin...*, s. 28.

Schmitt'in değerlendirmesine göre, *Her bireyin, insan olmasından kaynaklanan onurunun hiçe sayılması ne kadar büyük bir adaletsizlikse, farklı alanlara özgü karakteristiklerin anlaşılmaması da aynı yönde korkunç bir kaosa ve bu yüzden daha da korkunç adaletsizliklere yol açan bir sorumsuzca bir aptallıktır.* ³¹¹

Siyasi alanda insanlar, sadece soyut insanlar olarak değil, aksine siyasetle ilgilenen ve siyasi tercihleri belli olan yurttaşlar, idareciler veya idare edilenler, siyasi müttefikler veya muhalifler ve yine her durumda çeşitli siyasi kategoriler içerisinde yer alan kanlı canlı insanlar olarak karşı karşıya gelir. Ekonomi alanında bir taciri, ticaret kavramından soyutlayarak salt insan diyemeyeceğimiz gibi, Siyasi alanda siyasi olandan (vom Politischen) soyutlama yapmak ve geriye yalnızca evrensel bir insanlar arası eşitliğin kalmasını sağlamak olası değildir. Bütün insanların salt insan olmaktan kaynaklanan eşitliği, Schmitt'e göre demokrasiye değil, liberalizmin belirli bir türüne özgüdür, bir devlet şekli değil, aksine bireyci-insancıl bir etik ve dünya görüşüdür. Modern kitle demokrasisi, her ikisinin yani demokrasi ve liberalizmin "muğlak" kombinasyonuna dayanır. ³¹²

3.5.2. "Temsili Demokrasi"nin Bir Devlet Formu Olarak Değerlendirilmesi

C. Schmitt, demokratik eşitliği, halkın doğal tür benzerliği (Artgleichheit) olarak kavramlaştırmaktadır. Bu anlamda demokrasinin merkez kavramı halk olmaktadır. ³¹³

Rousseau zerine yapılan onca çalışmaya ve Rousseau'nun modern demokrasinin başlangıcında dikildiği yolundaki haklı görüşe rağmen, Schmitt, Toplum Sözleşmesi'nin devlet kurgusunda bu iki farklı unsurun uygunsuz bir şekilde yan yana bulunduğu kanaatinde-dir. Toplum Sözleşmesi'nin vitrini liberaldir; devletin meşruluğunun gerekçesi zgr bir sözleşmeye dayanır. ³¹⁴

Toplum sözleşmesi kuramının merkezinde yer alan genel irade kavramı, üzerinde çok tartışılmış ve Rousseau'nun kuramının farklı biçimlerde yorumlanmasında büyük rolü bulunan bir kavramdır. ³¹⁵

Rousseau, genel irade kavramını ilk kez 1755 yılında yazdığı *Ekonomi Politik* adlı eserinde ortaya koymuştur. Rousseau'ya göre genel irade: "Siyasal toplum, bundan başka, iradesi olan ahlaksal bir varlıktır ve her zaman hem bütünün hem de tek tek

³¹¹ Schmitt, *Parlamentar Demokratie*..., s. 28.

³¹² Schmitt, *Parlamentar Demokratie*..., s. 28,29.

³¹³ Carl Schmitt, *Verfassungslehre*, 5. Auflage, Duncker und Humblot Verlag, Berlin, 1970, s. 234.

³¹⁴ Carl Schmitt, *Parlamentar Demokratie*..., s. 31.

³¹⁵ Arda Atakan, a.g.m., s. 168.

her parçanın korunmasına ve gönenmesine yönelik olan, yasaların da kaynağını oluşturan bu genel irade, devletin bütün üyeleri için, devlete ve üyelere göre, haklılık ve haksızlığın ölçütüdür.³¹⁶

Toplum sözleşmesi, bireylerin bir araya gelmesiyle yapıldığı andan itibaren, toplantıdaki oy sayısı kadar üyesi olan, tüzel ve kolektif bir bütünü oluşturur, oluşan bu tüzel kişinin kendine özgü bir iradesi vardır.³¹⁷

İşte genel irade, bu tüzel kişinin (kolektif bütün) iradesidir ve toplum sözleşmesi yapıldıktan sonraki dönemde genel irade yasalar yoluyla somutlaşacaktır. Nasıl ki toplum sözleşmesiyle yaratılan siyasal beden bireylerden kaynaklanmasına rağmen, bireylerin toplamından ibaret olmayan, onların varlıklarını aşan, kolektif, tüzel bir varlık olarak ortaya çıkıyor ise, aynı işlemin bir ürünü olan genel irade de, bireysel iradelerden kaynaklanmasına rağmen bu iradelerin toplamından farklı, onları aşan bir irade olarak ortaya koymaktadır.³¹⁸

Öncelikle genel irade her zaman doğrudur ve kamusal yararlaraya yöneliktir. Peki genel irade hangi yöntemle belirlenecektir? Rousseau bu soruya şöyle yanıt verir: “Herkesin istemi ile genel istem arasında çoğu zaman hayli ayrılık vardır. Genel istem yalnız ortak yararı göz önünde tutar, öbürü ise özel çıkarları gözetir ve özel istemlerin toplamından başka bir şey değildir. Ama bu aynı istemlerden birbirini yok eden artılarla eksileri çıkarınca, ayrılıkların toplamı olarak genel istem elde kalır. Farklı, birbiriyle çelişen özel çıkarlar, bir artıyla bir eksinin birbirini götürmesi gibi birbirini yok eder ve geriye kalan şey genel iradeyi oluşturur. Bu görüşün pratikteki sonucu, oyların genel iradeyi belirlemesidir. Genel irade yasa vasıtasıyla ifade edilir. Yasalar, genel istemin işlemleridir. Rousseau toplum sözleşmesiyle bütüne varlık ve yaşam verildiğini, ikinci aşamada ise yasama faaliyeti yoluyla ona hareket ve istem vermek gerektiğini, çünkü kolektif varlığı oluşturan ilk sözleşmenin, bu varlığın kendini koruması için ne yapması gerektiğini belirtmediğini ifade eder.³¹⁹

Rousseau’ya göre yasa yoluyla ifade edilen genel irade; her zaman için doğrudur ve kamusal yarara yöneliktir. Genel irade herkesin iradesidir. Buna karşın, halkın kararlarının her zaman doğru olmadığını da söyler. Herkesin iradesi ile genel irade arasında fark olduğunu, genel iradenin sadece ortak yararı göz önünde

³¹⁶ Atakan, a.g.m, s. 168.

³¹⁷ Ağaoğulları’ndan aktaran Arda Atakan, “Putlaştırılmış Bir Kavram..” , s. 169.

³¹⁸ Atakan, a.g.m, s. 169.

³¹⁹ Jean-Jaques Rousseau, Toplum Sözleşmesi, (Çeviren: Vedat Günyol), Adam Yayınları, 6. Basım, İstanbul, 1994, s. 25-29.

bulundurduğunu belirtir. Öte yandan genel iradenin niçin her zaman doğru olduğunu şöyle açıklar: *“Çünkü herkes sözünü kendine mal etmeyecek ve herkes için oyunu kullanırken kendini düşünmeyecek bir tek insan yoktur da ondan. Bu da gösteriyor ki hak eşitliği ve bu eşitlikten doğan adalet kavramı, her kişinin kendini üstün tutmasından, dolayısıyla insanın yaradılışından gelmektedir.”* Rousseau, her kişinin insan olabileceği özel iradesinin, yurttaş olarak sahip olduğu genel iradeye aykırı olamayacağını belirtir. Rousseau, özel irade ile genel iradeyi birbirinden ayırırken, özel iradeyi “insan” ile genel iradeyi de “yurttaş” ile özdeşleştirmektedir.³²⁰

Böylece tasvir belirginleşip, merkez kavram olan “genel irade” gelişim gösterdikçe, Rousseau’ya göre gerçek devletin, yalnızca halkın, esas olarak oy birliğinin hüküm süreceği denli türdeş olduğu yerde var olduğu ortaya çıkar.³²¹

Toplum Sözleşmesi’ne göre devlet içinde partiler, özel çıkarlar, dinsel farklılıklar olmamalı, insanları birbirinden ayıran hiçbir şey, -maliyecilik bile- bulunmamalıdır. Alfred Weber ve Carl Brinkmann gibi önemli ekonomistlerin hayranlık duyduğu bu modern demokrasi filozofu, bütün ciddiyetiyle şöyle der: “Maliye köleler içindir, bir *mot d’esclave*’dir. (Köleliğin parolasıdır)”. Burada dikkat edilmesi gereken, Rousseau’nun köle sözcüğünü demokratik devlet yapısı içerisinde anlamlandırmasıdır. Bu sözcük, halktan olmayanı, eşit olmayanı, *in abstracto* (soyut olarak) insan olmaktan hiçbir yarar görmeyen yabancıyı (Nicht-Citoyen), genel türdeşliğe dahil olmayan ve bu yüzden haklı olarak dışlanan heterojeni tanımlamaktadır. Rousseau açısından oybirliği o derece ileri gitmelidir ki, yasalar tartışma yapılmaksızın ortaya çıkmalıdır. Öylesine ki, bir davada yargıçlar ve davanın tarafları aynı şeyi istemelidirler; taraflardan –davacı ve davalı– hangisinin bunu istediği sorulmaz bile; kısacası özdeşliğe varan türdeşlik içinde her şey kendiliğinden ortaya çıkar. Schmitt burada şu soruyu sorar: “Ama eğer iradeler arasında bu denli büyük bir birlik ve mutabakat varsa, bir sözleşmenin akdedilmesine veya kurulmasına neden ihtiyaç duyulsun ki?” Sözleşme, farklılıklar ve zıtlıklar olduğunu önsel olarak varsayar. Oybirliği, genel irade gibi ya vardır, ya da yoktur; hatta Alfred Weber’in isabetle kaydettiği gibi doğal olarak mevcuttur. Olduğu yerde doğal mevcudiyeti, ayrıca bir sözleşme yapılmasını anlamsız kılar; olmadığı yerde ise hiçbir sözleşme fayda etmez.³²²

³²⁰ Rousseau, Toplum Sözleşmesi, s. 25.

³²¹ Schmitt, Parlamenter Demokrasinin..., s. 31.

³²² Schmitt, Parlamenter Demokrasinin..., s. 30,33.

Sözleşme fikrinin ortaya çıkması, birbirine zıt çıkarlar, farklılıklar ve bencillikler olduğunu önsel olarak varsayan, tamamen farklı bir düşünce dünyasından kaynaklanır; Rousseau'nun kurguladığı şekliyle genel irade, Schmitt'e göre gerçekte türdeşliktir, ve gerçekten tutarlı olan demokrasi de Schmitt'e göre budur. Böylece, Toplum Sözleşmesi'ne göre, devlet, resmi sıfatına ve mukaddime kabilinden sözleşme kurgusuna rağmen sözleşmeye değil, esas olarak türdeşliğe dayanmaktadır. Yöneten ve yönetilen arasındaki demokratik özdeşlik de Schmitt'e göre buradaki türdeşlikten kaynaklanmaktadır.³²³

Schmitt burada Kamu hukukuyla ilgili ilginç ve oldukça güncel sonuçları nedeniyle Puffendorff'un formülasyonunu (De jure Naturae et Gentium, 1672, VII. Kitap, VI. Bölüm, §8) zikreder: Emredenin ve itaat edenin aynı kişiler olduğu demokraside egemen, yani tüm vatandaşların oluşturduğu meclis, kanunları ve anayasayı dilediğince değiştirebilir; bir monarşide veya aristokraside – *ubi alii sunt qui imperant, alii quibus imperatur* (Bazılarının emir verdiği, bazılarının aldığı yerde) – Puffendorff'a göre iki taraflı bir sözleşme ve bu suretle devlet kudretinin sınırlandırılması mümkündür.

Seçim hakkının genişletilmesiyle bu hakkın giderek artan sayıda insana tanınması, devlet-halk özdeşliğini gerçekleştirmeye yönelik çabanın bir belirtisidir ve bunun temelinde hangi şartlar altında bu özdeşliğin gerçek olarak kabul edildiğine ilişkin belirli bir anlayış yatar. Ancak böylesi bir özdeşlik Schmitt'e göre elle tutulur bir gerçek değildir, özdeşliğin bir varsayım olarak kabulüne dayanır. Hem hukuki, hem siyasi, hem de sosyolojik açıdan söz konusu olan gerçek bir eşitlik değil, özdeşliklerdir.

Oy hakkının genişletilmesi, seçim periyotlarının kısaltılması, referandum olanağının sunulması ve genişletilmesi, kısacası doğrudan demokrasi eğilimi ve kurumları olarak tanımlanan ve özdeşlik düşüncesinin tahakkümü altında olan her şey, mantiken demokratiktir ama mutlak, doğrudan ve her an var olan bir özdeşliğe asla ulaşamazlar. Gerçek eşitlikle özdeşliğin sonuçları arasında daima bir mesafe kalır.

Schmitt'e göre; “*Halkın iradesi, elbette, milyonlarca oy pusulasının “Evet” ya da “Hayır” ından yola çıkarak bir karara varılıp varılmadığından, tek bir kişinin oylama yapılmasa da halkın iradesine sahip olup olmadığından veya halkın onu bir*

³²³ Schmitt, *Parlamentar Demokrasinin...*, s. 32,33.

şekilde “alkışlayıp alkışlamadığından” bağımsız olarak her zaman kendisiyle özdeşdir.³²⁴

Her şey, iradenin nasıl oluşturulacağına bağlıdır. Halk iradesi kuramının kadim diyalektiği hala çözülememiştir. Azınlık, halkın gerçek iradesine sahip olabilir; halk aldatılabilir; propaganda ve kamuoyunu manipüle etme teknikleri uzun süredir bilinmektedir. Bu diyalektik, demokrasinin kendisiyle yaşıttır ve asla ilk olarak Rousseau veya Jakobenlerle başlamamıştır. Modern demokrasinin henüz emeklediği dönemlerde radikal demokratların kendilerini halk iradesinin gerçek temsilcileri olarak diğerlerinden ayırt etmek için demokratik radikalizmlerini bir seçim kriteri olarak görmeleri şeklindeki ilginç tezata rastlanır. Bu tezat, siyasal hakların yalnızca gerçek demokrasinin temsilcilerine tanınmasıyla öncelikle pratikte son derece anti-demokratik bir dışlamayı ve aynı zamanda yeni bir aristokrasiyi doğurmuştur. Bu durum, her devrimde tekerrür eden eski bir sosyolojik fenomendir.”³²⁵

Halk, doğru eğitim yoluyla kendi iradesini doğru şekilde tanımaya, oluşturmaya ve dile getirmeye sevk edilebilir. Pratikte bu, eğitmenin kendi iradesini en azından geçici olarak halkınkiyle özdeşleştirmesinden başka bir anlama gelmez; öğrencinin isteyeceği şeyin içeriğinin de eğitmen tarafından belirlendiği durumu ise Schmitt açısından kesindir: *Bu eğitim kuramının sonucu diktatörlüktür; demokrasinin, gerçekleştirilmesi gereken hakiki demokrasi adına askıya alınmasıdır. Bu, teorik olarak demokrasiyi ortadan kaldırmaz. Ancak buna dikkat edilmesi diktatörlüğün, demokrasinin zıddı olmadığını gösterdiği için önemlidir. Bir diktatörün hakim olduğu böylesi bir geçiş sürecinde dahi demokratik özdeşlik hüküm sürebilir ve halk iradesi tek başına belirleyici olabilir. Salt pratik sorunun, yani halkın iradesini oluşturacak araçların kimin tasarrufunda olduğu sorunun, özdeşleştirmeye ilişkin olduğu durumu böylece çok daha çarpıcı bir şekilde ortaya çıkar: asker ve siyasi kudret, propaganda, basın yoluyla kamuoyu üzerinde kurulan hakimiyet, parti örgütleri, toplantılar, halk eğitimi, okul...Bilhassa halkın iradesinden kaynaklanması gereken siyasi kudretin, onu öncelikle oluşturması mümkündür.*³²⁶

³²⁴ Schmitt, *Parlamentar Demokrasinin...*, s. 43.

³²⁵ Schmitt, *Parlamentar Demokrasinin...*, s. 42,43.

³²⁶ Schmitt, *Parlamentar Demokrasinin...*, s. 45.

Demokratik düşüncenin yayılması karşısında halk iradesi ile özdeşlik, Schmitt'e göre siyasi açıdan artık ilginç sayılmayacak kadar yaygın bir öncül haline gelmiştir ve mücadele artık yalnızca özdeşleşme araçları için verilmektedir.³²⁷

Schmitt'e göre birçok hukuki inceleme, demokrasinin, siyasi gerçekliğini oluşturan bütün özdeşlikleri önsel olarak kabul ettiği şeklindeki yanlış anlamaya uğramaksızın, demokratik prensiplerin kabulü noktasından yola çıkabilmektedir. Demokrasi, Jakoben argümanlar karşısında, yani bir azınlığın halkla özdeşleştirilmesi ve demokrasi kavramının nicelden (Quantitativ) nitele (Qualitativ) kesin dönüşümü karşısında teorik açıdan, kritik zamanlarda ise hem teorik hem de pratik açıdan aciz kalmaktadır. Bu durumda ilgi, halk iradesinin oluşturulmasına ve şekillendirilmesine yönelir ve "bütün iktidarlar halktan gelir" şeklindeki inanç, "bütün yönetsel iktidarlar Tanrı'dan gelir" şeklindeki inanca benzer bir anlam kazanır. Bu düsturların her biri siyasi realitede farklı yönetim şekillerine el verir ve farklı hukuki sonuçlar doğurur.³²⁸

Temsil kavramı, bir taraftan yöneten ile yönetilenin ayrımını tescil ederken, diğer taraftan da sadece halkın türdeşliği söz konusu olduğunda bu kavramdan bahsedilebilecektir.³²⁹ Halkın türdeş olmadığı yerlerde ise, yönetenle yönetilen ayrımı politik birliği yok etmektedir. Bu nedenle temsil ilkesi, ancak türdeş toplumlarda Devlet'i güçlü kılar. Schmitt'e göre Yöneten ile yönetilenin özdeşliği olarak demokrasi, gerçekte halkın türdeşliğinden güç kazanmaktadır.³³⁰

"Genel irade" kavramı, halkı politik bir özne kılmasına rağmen, gerçekte parlamenter demokraside de halk sadece kurucu güç olarak meşruiyet kaynağıdır.³³¹ C. Schmitt'in temsil kavramını anladığı haliyle de, aslında temsil otoritenin aşkınlığını destekleyen bir kavramlaştırmadır. Nitekim temsil, otoritenin toplumsal çıkarlar üzerindeki iddiasını desteklemektedir.³³² Bu manada politik meşruiyet, demokratik halkın, kendi egemenliğini takdir etmesi/tanımasıdır (Anerkennung). Bu nedenle egemenlik iddiası, sadece formel yasallık bağlamında meşru kılınmaz.³³³

³²⁷ Schmitt, *Parlamentar Demokrasinin...*, s. 48, 49.

³²⁸ Schmitt, *Parlamentar Demokrasinin...* s. 49.

³²⁹ Carl Schmitt, *Verfassungslehre...* s. 236.

³³⁰ Bezci, a.g.e. , s. 131.

³³¹ Bezci, a.g.e. s. 131.

³³² Thor von WALDSTEIN, *Die Pluralismuskritik in der Staatslehre von Carl Schmitt, Inaugural-Dissertation zur Erlangung des akademischen Grades eines Doktors der Sozialwissenschaften der Universitaet Bochum*, 1989, s. 182.

³³³ Martin PILCH, *System des transzendentalen Etatismus: Staat und Verfassung bei Carl Schmitt*, Karolinger Verlag, Wien und Leipzig, 1994, s. 165.

Liberal demokrasi ise, temsil kavramını aşkın niteliğinden çıkartarak bir vekalet ilişkisine indirgediği için liberal parlamentolar, bireysel çıkarları Devlet çıkarına dönüştüren kurumlar olmaktan çıkmıştır. Zira vekalet, özel hukuk alanına ait bir kavram olduğundan, ancak bireysel çıkarların temsilinden bahsedilebilir. Kendi meşruiyetini borçlu olduğu müzakere ve kamusallık idelerine ihanet eden modern parlamentarizm, artık temsili demokrasinin bir kurumu sayılamaz. Bu bağlamda C. Schmitt, parlamentarizmin tarihsel seyrini bir yozlaşma süreci olarak ele almıştır.³³⁴

3.5.3. Parlamentonun Liberal Bir Kuruma Dönüşerek Yozlaşması (Dekonstruktion)

C. Schmitt, kurumlarla onları taşıyan idelerin ayrılmaz bir bütün oluşturduğu kanaatindedir. Bu nedenle idelerin yozlaşması, beraberinde kurumların çöküşünü de getirmektedir.³³⁵

İdeler ikna güçlerini kaybederlerse, kurumlar tinsel ve tarihsel olarak ölürler.³³⁶ Liberal demokraside parlamentarizmin ideleri müzakere (Diskussion) ve kamusallıktır (Öffentlichkeit).³³⁷

Carl Schmitt'e göre parlamento, liberal ve plüralist bir kurumdur. Bu nedenle liberal ve plüralist teoriye karşı yönelttiği eleştiriler parlamentarizm eleştirisinin de genel çerçevesini oluşturmaktadır. Bu bağlamda parlamento, toplumu Devlet'e taşıyan bir araçtır. Ancak Schmitt'e göre Plüralist teorinin yarattığı politik ortam parlamentoların klasik ideleri olan müzakere ve kamusallık idelerinin anlamlarını kaybetmelerine neden olmuştur.³³⁸

Parlamentolar tarihsel gelişimi itibarıyla önce aristokrasinin, sonrasında da burjuvazinin hak ve özgürlük mücadelesinin arenaları olmuşlardır. Modern parlamentoların önündeki en önemli sorun ise, kitle demokrasinin taleplerine yanıt vermektir. Liberal demokrasi, kitlenin politik sisteme entegrasyonunun çözümünü, toplumun seçkinlerini parlamentolara taşıyacak bir seçim sisteminde görmektedir. Böylece kitlenin vekaletine sahip olan seçkinleri, yönetime ortak ederek meşruiyet sorununun aşılması amaçlanmıştır. Nitekim Weber'e göre de politik partilerin

³³⁴ Bezci, a.g.e., s. 131,132.

³³⁵ Bezci, a.g.e., s. 132.

³³⁶ Wolfgang MANTL, "Carl Schmitt und die liberal-rechtsstaatliche Demokratie", Geschichte und Recht: Festschrift für Gerald Stourzh zum 70. Geburtstag, Thomas Angerer, Birgitta Bader-Zaar, Margarete Grandner (Hrsg.), Boehlau Verlag, Wien, Köln, Weimar, 1999, s. 133.

³³⁷ Carl Schmitt, Die geistesgeschichtliche Lage... , s. 46.

³³⁸ Bezci, a.g.e., s. 133.

rekabeti üzerine kurulu kitle demokrasileri, Führer niteliği haiz olanları öne çıkarmaktadır.³³⁹ Bu nitelikli seçkinler, kitlenin güvenini kazandıklarından, kitleyi tebaa kılabilme gücüne de sahiplerdir. Bu bağlamda parlamentarizm, Führer nitelikli kişilerin toplumun içinden seçilmesini mümkün kıldığından, parlamentolar bir taraftan kitleyi politik sisteme tabii kılarken, diğer taraftan da kitlenin güveninin yarattığı güçle yürütmeyi kontrol edebilme yeteneği kazandırmaktadırlar.³⁴⁰

Liberal demokraside parlamentonun görevi, sınıfsal, kültürel, mezhepsel ya da bireysel çıkarları bağlamında bölünmüş kitleyi politik birlik halinde entegre etmektir. Tarihsel olarak burjuva hukuk devletinde de amaç farklı değildi. On dokuzuncu yüzyılda Devlet açısından parlamentonun amacı, eğitim ve mülkiyet gibi iki ayırt edici niteliği haiz burjuvayı Monarşik Devlet'e entegre etmektir.³⁴¹ Bu bağlamda C. Schmitt, eğitimle kazanılan kişisel niteliklerin temsil kavramına uygun bir seçkinlik yaratacağını öne sürmektedir. Buna karşın burjuvazinin ünlü sözü olan "vergi yoksa temsil de yoktur" ilkesi gerçek anlamıyla temsilden değil, basit anlamda vekaletten bahsetmektedir.³⁴² Liberal demokrasi de zaten bu vekalet kavramının takipçisi olmuştur.

C. Schmitt modern parlamentoların bir taraftan toplumun seçkinlerinin bulunduğu mekanlar olmaktan çıktığını, diğer taraftan da artık politik birliğin değil, bireysel çıkarların arenasına dönüştürüldüğünü düşünmektedir. Bu nedenle kamu yararı kavramını önceleyen temsil yerine bireysel çıkarların ve farklılıkların vekaletini öne çıkaran liberal demokraside parlamentolar gerçek anlamını da kaybetmektedir.³⁴³

Parlamentoların politik birliğin parçalandığı kavga mekanlarına dönüşmesinin bir nedeni de politik partilerin sıkı örgütlenmiş olmasıdır. Halkın iradesi, birbirlerinin düşüncelerini kökten reddeden farklı politik partiler³⁴⁴ aracılığıyla parçalanmaktadır.

³³⁹ Bezci, a.g.e. , s. 134.

³⁴⁰ J. HEIDORN, Legitimität und Regierbarkeit, Duncker und Humblot Verlag, Berlin, 1982, s. 60.

³⁴¹ Carl Schmitt, "Der bürgerliche Rechtsstaat" (1928), Staat, Grossraum, Nomos; Arbeiten aus den Jahren 1916-1969, Günter Maschke (Hrsg.), Duncker und Humblot Verlag, Berlin, 1995.

³⁴² Hartmuth Becker, Die Parlamentarismuskritik..., s. 33.

³⁴³ Bezci, a.g.e. s. 135.

³⁴⁴ C. Schmitt, Weimar Cumhuriyetindeki politik partilerin ateizm ile Hristiyanlık, sosyalizm ile kapitalizm ya da monarşi ile cumhuriyetin ayrı olduğu kadar birbirleriyle bağdaşmaz politik projelere sahip olduğunu düşünmektedir. Weimar Cumhuriyetindeki beş büyük politik partiyi Moskova (sosyalistler), Roma (Katolikler), Wittenberg (Protestanlar), Cenevre (liberal-küreselleşmeciler) ve Braunem Haus (nasyonal-sosyalistler) ile sembolize ederken parlamenter uzlaşının neden mümkün olmadığını vurgulamaktadır (Carl Schmitt, "Weiterentwicklung des totalen Staats in Deutschland" (1933), Positionen und Begriffe: im Kampf mit Weimar-Genf-Versailles; 1923-1939, 3. Auflage, Duncker und Humblot Verlag, Berlin, 1994, s.188).

Bundan dolayı her biri halkın gerçek iradesini temsil ettiğini iddia eden politik partilerin parlamentoda yanyana getirilişi politik birliği sağlamamaktadır.³⁴⁵

Temsil kavramı ile parlamentarizmin örtüşmesi ise, on dokuzuncu yüzyılda liberal teorinin yozlaşmasıyla ilgilidir.³⁴⁶ Bu bağlamda parlamentarizm liberal hukuk devletini “görünür kılan form” halini almıştır.³⁴⁷ Almanya’da Fransız işgali sonrası ile 1848 devrimleri arasında geçen sürede politik mücadele temsil kavramı etrafında oluşmuştur. On sekizinci yüzyılda halen personalist olarak anlaşılan temsil kavramı, Kral’ın elçileri tarafından temsili gibi kişiye bağlı olarak düşünölmekteydi. Bir sonraki yüzyılda parlamentonun Monarşi ile savaşı, halkın kimin tarafından temsil edildiğı üzerine odaklanmıştır. Aslında on dokuzuncu yüzyıl boyunca Kral ve halk olarak iki temsil edilen, parlamento ve Kral olarak da iki temsil eden berabere varolmuşlardır. 1848 devrimleri sonrasında ise, toplumdan yükselen politik olana dair taleplerin yarattığı etkiler, parlamentoları bir ulus olarak bütün halkın temsilcileri olmaktan çıkarmıştır. Parlamentolar, artık seçmenlerin/proleterlerin buyurgan vekaletine indirgenmiş bireysel çıkarların arenasına dönüşmüştür. Fransız devriminden sonra on dokuzuncu yüzyılın ortasında yaşanan bu ikinci kırılma sonrasında parlamentolar, seçmenlerden bağımsız olarak halkın bütününü temsil niteliklerini yitirmişlerdir. Bu nedenle Schmitt’e göre temsil kavramı ile parlamento arasındaki bağ aslında yok olmuştur.³⁴⁸

Temsil kavramı, bir taraftan halkın fiziki mevcudiyetini (physische Praesenz) görünür kılarken, diğer taraftan da halkın vücuda geldiğı egemen gücü de görünür kılan, hukuki ya da moral değil, varoluşsal bir kavramdır.³⁴⁹ Bu bağlamda parlamentolar, egemenliğin mekanları olacaklarsa, milletvekillerinin bir takım çıkar odaklarının yüklediğı sorumluluk ve emirlerle bağılı kılınmaması gerekmektedir. Onların sorumluluğı, sadece kendi vicdanlarına karşı olmalıdır. Ancak bu anlamda parlamentolar, halkın bütününün temsilcileri olabilir ve halkın iradesini

³⁴⁵ Günter MASCHKE, “Im Irrgarten Carl Schmitts” Intellektuelle in Bann des Nationalsozialismus, Karl Corino (Hrsg.), Hoffmann und Campe Verlag, Hamburg, 1980, s. 218.

³⁴⁶ Bezci, a.g.e., s. 135.

³⁴⁷ Carl Schmitt, “Der bürgerliche...”, s. 46.

³⁴⁸ Carl Schmitt, Die geistesgeschichtliche Lage..., s. 44.

³⁴⁹ Ridha CHENNOUFI, “Demokratie oder Autokratie: Die Debatte zwischen Carl Schmitt und Hans Kelsen”, Aktuelle fragen politischer Philosophie: Gerechtigkeit in Gesellschaft und Weltordnung: Akten des 19. Internationalen Wittgenstein Symposiums, 11. Bis 18. August 1996. Kichberg am Wechsel (Austria), Peter Koller, Klaus Puhl (Hrsg.), Hoelder-Pichler-Tempsky Verlag, Wien, 1997, s. 298.

gerçekleştirebilirler.³⁵⁰ Politik partilerin halkın iradesini parselledikleri parlamentolarda ise, bütünün temsilinden bahsedilemez. Halkın bütününün temsil edildiği, politik partiler ve çıkar grupları tarafından parsellenmeyen bir parlamento temsil yeteneğini yitirmez. Fakat politik partiler ve çıkar grupları tarafından daha önceden verilmiş kararlarının tasdik makamına indirgenen parlamentolar, temsil yeteneklerini artık yitirmişlerdir.³⁵¹

C. Schmitt parlamentarizmin temel idesi olan müzakereyi, karşıt düşüncelerin karşılaştırılması yoluyla doğru Devlet iradesine ulaşma olarak tanımlamaktadır.³⁵² Kant için de kamusal müzakerenin görevi, hakikati güncel kılmaktır.³⁵³ Bu nedenle parlamentonun kararı olarak kanun, kişisel buyruk değil genel ve doğru bir yaptırımdır. Bu anlamdaki liberal kanun arayışını C. Schmitt, otoritenin karşıtı olarak hakikat ve gerçek somut buyruğa karşı genel ve doğru norm olarak anlamaktadır.³⁵⁴

Oysa modern parlamentolarda müzakere doğru olana/hakikate ulaşma süreci olmaktan çıkmıştır. Müzakere, farklı çıkar gruplarının uzlaşmaya varma metodu olarak anlaşılmaktadır. Parlamentolar bireysel çıkarların arenasına dönüştüğünden, milletvekilleri bağımsızlıklarını kaybederek seçmenlere ya da politik partilere bağımlı hale geldiklerinden, müzakere sürecinde farklı düşüncelerin birbirlerini ikna etme yolları parti disiplini ya da parlamentonun işleyiş tarzından dolayı tıkanıdığı için artık doğru olanı arayan müzakere idesinden bahsetmek olanaksızdır. Bu durum Donoso Cortes'in "müzakereci sınıf" olarak nitelediği burjuvazinin ve müzakere çağının sonu demektir.³⁵⁵

C. Schmitt'e göre Alman romantikleriyle liberaller, gerçek müzakerenin "sonu gelmez bir sohbet" (ewige Gespraech) haline gelerek yozlaşmasının sorumlularıdır.³⁵⁶ "Sonu gelmez bir sohbet" tarafından sonsuza kadar engellenebilen karara karşı C. Schmitt, diktatörlüğü çözüm olarak önermektedir.³⁵⁷ Böylesi bir çözüm C. Schmitt'in diktatörlük aşkından ziyade, liberal demokrasinin/Weimar

³⁵⁰ Carl SCHMITT, Roemische Katholizismus und politische Form, Klett-Cota Verlag, Stuttgart, 1984.s. 44.

³⁵¹ Peter SLOMINSKI, Die illiberale Kat-echon: Zur Demokratiekritik bei Carl Schmitt, Institut für Hoehere Studien (IHS), Wien, 1997,s .17.

³⁵² Carl Schmitt, Die geistesgeschichtliche Lage..., s. 43.

³⁵³ Aktaran Mathias Kaufmann, Recht ohne Regel?..., s. 156.

³⁵⁴ Carl Schmitt, Die geistesgeschichtliche Lage..., s. 56.

³⁵⁵ Jose Rafael Hernandez Arias, Donoso Cortes und..., s. 51.

³⁵⁶ Carl SCHMITT, Politische Theologie: Vier Kapitel zur Lehre von der Souveranitaet, 7. Auflage Duncker und Humblot Verlag, Berlin, 1996, s. 59.

³⁵⁷ Carl Schmitt, Politische Theologie.... s. 67.

Cumhuriyetinin karar alma zafiyetinden kaynaklanmaktadır. Bu manada Schmitt'in döneminin sorunları karşısındaki çözümcü duruşunu, Jean Bodin'in egemenlik tanımını kurguladığı dönem Fransa'sındaki kargaşa ortamındaki duruşa benzetebiliriz. Liberal demokrasinin uzlaşma kavramı, C. Schmitt'in anladığı anlamda bir karar, yani "Entscheidung" değildir. Zira karar, Almanca'daki semantik karşılığı ile "ayrılıkların yok edilerek ya da farklılıklar ortadan kaldırılarak ayrımın aşılması (Aufhebung) anıdır".³⁵⁸ Parlamentolardaki müzakere süreci ise, bir "kararlar muharebesidir".³⁵⁹ Liberal demokrasi kararlarını zaten daha önceden veren politik partilerin, parlamentoyu savaş taktiklerinin denendiği arenaya çevirmesine neden olmaktadır. Bu tür parlamentarizmin varacağı yer en sonunda Leviathan'ın boğazlanması olacaktır.³⁶⁰

Liberal demokrasi sonrasında yozlaşan parlamentoyu muharebe alanı olmaktan çıkarmanın yolu, gerçek güçler ayrılığı ilkesine uygun olarak onu danışma ve düşünce üretme nitelikleri ağır basan bir politik organ olma sınırlarına tekrar geri çekmekten geçmektedir. Çünkü asıl olarak parlamentoların yasa yapma yetkileri deliberist'tir.³⁶¹ Parlamentonun deliberist olması, sıradan bir danışma organı statüsüne indirgenmesi anlamını taşımaz. Deliberist olma, parlamentoda argümanların özgürce etkileşiminin garanti edildiği bir müzakere ortamı oluşturularak, düşünüp taşınarak ve toplumsal ayrımları aşacak tarzda karara varmaktır. Bu kararın yürütülmesi ise hükümetin işidir. Zira hükümet yasayı eyleme dönüştürür.³⁶²

C. Schmitt'e göre parlamentarizmin diğer idesi olan kamusalılık, "devlet aklına"/ "hikmet-i hükümet" (Staatsraeson) karşı gelişen ve Kralların gizli diplomasi yürütmesine muhalif bir tarihselliğe sahiptir. Kamusalılık, bir anlamda Devlet'in mahremiyetinin çözülmesidir. Oysa liberal demokraside kamusalılık tartışmaları bireyin mahremiyetine odaklanmıştır. Tarihsel olarak Mutlakiyet'in bürokratik-gizli politikasının halkı yönlendiren pratik aracı olan kamusalılık, zamanla politik

³⁵⁸ Harald KATZMAIR, Hermann Rauchenschwandtner, "Das Dispositiv des Volkes: Zur Konstitution des politischen Subjekts bei Carl Schmitt", Gegen den Ausnahmezustand: Zur Kritik an Carl Schmitt, politische Philosophie und Oekonomie, Wolfgang Pirscher (Hrsg.), Springer Verlag, Wien, New York, 1999, s. 165.

³⁵⁹ Carl Schmitt, Politische Theologie..., s. 67.

³⁶⁰ Carl SCHMITT, Der Leviathan in der Staatslehre des Thomas Hobbes: Sinn und Fehlschlag eines politischen Symbols, 2. Auflage, Klett und Cotta Verlag, Stuttgart, 1995, s. 56.

³⁶¹ Deliberation, latince aslında hem danışma hem de düşünüp taşınma anlamlarını taşımaktadır. C. Schmitt'in parlamentarizm bağlamında vurgusu her iki anlamınadır.

³⁶² Carl Schmitt, Politische Theologie..., s. 56.

yolsuzluklara karşı kontrol aracı olma değerine dönüşmüştür. On sekizinci yüzyıl aydınlanma çağında kamusalılık, bütün sapkın inançlardan, fanatizmlerden ve iktidar düşkünü entrikalardan kurtuluş anlamına gelmektedir. Bu bağlamda kamuoyu yanlışları düzeltici bir rol üstlenerek, kendinin kötüye kullanılmasını da engellemiştir.³⁶³

C. Schmitt'e göre kamuoyu kavramı, parlamentarizm sonrasında yozlaştırılmış bir kavramdır. Gerçek anlamıyla kamuoyu, asla bireysel düşüncelerin toplamından oluşmaz. Kamuoyu sadece "gerçekten biraraya gelen halka"³⁶⁴ özgü bir kavramdır. Bir başka ifadeyle sadece gerçekten bir araya gelen ve şimdi burada olan halk kamusal olanı oluşturur.³⁶⁵ Bu bağlamda C. Schmitt, liberal demokrasinin gizli ve bireysel seçim sistemine karşı halkın gerçekten bir araya gelmesiyle oluşan kamusalılığı yerleştirmeye çalışmaktadır. Liberal demokrasi bireyi çıkarlarıyla motive olan insan olarak görmektedir. C. Schmitt için ise birey, halihazırda varolan ortak iradenin rafine edilmiş bir temsilcisidir. Bu nedenle liberal demokrasinin yaptığı gibi bireylerin özel düşünce ve çıkarlarının hepsinin biraraya getirilerek sayılması, ne kamuoyuna ne de gerçek politik karara varılmasını sağlamaktadır.³⁶⁶

C. Schmitt'e göre ilk aydınlanmacı parlamentarizmin karakteristik niteliği olan, yasaların çıkarların değil, düşüncelerin çatışmasıyla ortaya çıkacağına dair inanç yok olmuştur.³⁶⁷ Liberal demokraside parlamentolar, organizasyonları sıkılaştırılmış plüralist çıkar gruplarının savaş alanlarına dönüşmüştür. Bu bağlamda C. Schmitt, parlamentarizmin idelerini tartışırken liberal demokrasinin bu en önemli kalesini kurtarmaya çalışmamaktadır. Aksine artık tamamen yozlaşmış olan parlamentonun çağdışı bir politik yapı olduğunu düşünmektedir.³⁶⁸ C. Schmitt için artık ortadan yok olan ideleri tekrar geri getirmek mümkün değildir.³⁶⁹ O demokrasiyi liberal

³⁶³ Carl Schmitt, *Die geistesgeschichtliche Lage...*, s. 48.

³⁶⁴ C. Schmitt için halkın biraraya gelmesinden kastedilen, halkın politik bir yapı oluşturma potansiyeline sahip olmasıdır (Carl Schmitt, *Verfassungslehre...*, s. 244)

³⁶⁵ Carl Schmitt, *Verfassungslehre*, s. 243.

³⁶⁶ Carl Schmitt, *Verfassungslehre*, s. 281.

³⁶⁷ Martin Pilch, *System des transzendentalen...*, s. 162.

³⁶⁸ Andreas WIRTHENSOHN, "Den 'ewigen Gespraech' ein Ende setzen: Parlamentarismuskritik am Beispiel von Carl Schmitt und Hans Hebert von Arnim; nur eine Polemik?", *Zeitschrift für Parlamentsfragen*, Heft 2, 1999, s. 505.

³⁶⁹ Carl Schmitt'in tekrar dönüşü mümkün görmediği ve Guizot'da ifadesini bulan müzakere, kamusalılık ve basın özgürlüğü idelerini Habermas tekrar diriltmeye çalışmıştır. Bu nedenle Habermas'ın politik felsefesi, klasik liberalizmin idelerinin eleştirel tarzda yeniden üretilmesini amaçlar. (Ellen Kennedy, "Carl Schmitt und die Frankfurter Schule": *Deutsche Liberalismuskritik im 20. Jahrhundert*, *Geschichte und Gesellschaft: Zeitschrift für historische Sozialwissenschaft*, Bd. 12, 1986, s. 402.).

düşüncenin sultasından kurtararak asli niteliğine kavuşturmayı amaçlar. Bu asli niteliğin en önemli figürü de Führer'dir.³⁷⁰

3.5.4. Führerstaat veya Führer Demokrasisi

C. Schmitt, yirminci yüzyılın üç krizinden bahsetmektedir. Bunlardan ilki, liberal insan hakları ve halkın homojenliği arasında sıkışan demokrasi bunalımıdır. İkincisi modern devletin krizidir. Üçüncüsü ise, demokrasi ile liberalizmin birarada olacağı inancına dayalı olarak varolan parlamentarizmin içine düştüğü krizdir. Parlamentolar, zaten on dokuzuncu yüzyıl boyunca klasik güçler ayrılığı ilkesini aşarak Devlet'e ait alana doğru kendi yetkilerini genişlettiklerinden, Devlet'in halihazırda devlet-toplum ayrımı dolayısıyla yaşadığı krizi, demokrasi ve parlamentarizm krizi olarak yeni boyutlara taşımışlardır.³⁷¹

Demokrasi tarihinde, halkın iradesini şekillendirmeye ve türdeşlik yaratmaya yönelik birçok diktatörlükler, Sezarizm³⁷² ve 19. yüzyılın liberal geleneği için alışılmadık ve daha çarpıcı yöntemlere ilişkin başka örnekler vardır. Halkın iradesini dile getirmesinin tek yolunun, her bireyin oyunu büyük bir gizlilik ve tam bir yalıtılmışlık içinde, yani kişisel sorumsuzluk alanını terk etmeksizin "koruyucu tedbirler" altında ve "gözetlenmeden" vermesi, ardından her bir oyun kaydedilmesi ve böylece, aritmetik çoğunluğun hesaplanmasından geçtiği varsayımı, 19. Yüzyılda liberal prensiplerle karışım sonucu ortaya çıkan antidemokratik anlayışa uygun düşmektedir. Schmitt'e göre bu noktada son derece basit gerçekler unutulmuştur ve çağdaş devlet kuramında da bilinmemektedir. Halk, bir kamu hukuku kavramıdır. Halk, yalnızca kamusal alanda var olur. Yüz milyon bireyin oybirliği ile savunduğu görüş ne halk iradesi, ne de kamuoyudur. Schmitt'e göre Halk iradesi, alkışla, aklamasyon (acclamatio)³⁷³ ile, apaçık ve muhalefetsiz varoluş (Dasein) ile, 19. ve 20. yüzyıllarda büyük bir titizlikle inşa edilmiş istatistik aygıtı aracılığıyla olduğu kadar ve hatta daha demokratik bir şekilde dile getirilebilir. Demokratik duygu ne kadar güçlü olursa, demokrasinin bir "gizli oy kayıt sistemi"nden farklı bir şey

³⁷⁰ Bezci, a.g.e. s. 141.

³⁷¹ Andreas Wirthensohn, "Den 'ewigen Gespraech'...", s. 504.

³⁷² Sezarizm: Bütün devlet kurumlarının yönetimini bir tek insana veren hükümet şekline benzer bir yönetim sistemi.

³⁷³ Acclamatio, Latince olup, oya başvurulmadan tasvip etme, kabullenme, alkış ve papazla cematın birbirini karşılıklı selamlaması gibi anlamları olan bir kavramdır. (Das grosse Fremdwörterbuch, Duden Verlag). Kavramın bütün semantik anlamları birlikte düşünüldüğünde, doğrudan irade beyanı içermeyen bitenin gönülden kabullenilmesinden bahsedilebilir.

olduğu o kadar kesin bir şekilde anlaşılır. Diktatörce ve sezarca yöntemler, salt teknik değil, hayati bir anlamda da doğrudan demokrasi karşısında, yalnızca halkın “acclamatio”sunu arkasına almakla kalmayıp, demokratik özün ve kudretin doğrudan ifadesi de olabiliyorken, liberal muhakemenin ürünü olan parlamento suni bir mekanizma gibi görünür.³⁷⁴

C. Schmitt’e göre, parlamentarizm krizinde çözülmesi gereken sorun, halkın iradesini inşa etmeye yönelik araçları kimin işler kılacağıdır.³⁷⁵ Yani kitle demokrasisi ile birlikte yeni oluşan talepler kim tarafından karşılanacaktır?³⁷⁶

C. Schmitt için, eğer demokrasi toplumsal homojeniteye dayanıyorsa, politik güç sahibi olan homojeniteyi tehdit eden yabancıyı, yani benzer töze sahip olmayı politik olandan uzak kılmalı ya da gerektiğinde yok edebilmelidir. Modern parlamentolar ise, artık bu nevi politik güce sahip değildirler. Parlamentoların plüralist parçalanmışlıklarını aşarak, halkın birliğini, politik bir bütün olarak gerçekleştirebilecek tek kişi, yine halkın bütününe temsilcisi olan Führer’dir. Weimar anayasası da Devlet ile halkın politik iradesi arasında bağı Devlet Başkanının kurmasına imkan tanımaktadır. Bu bağlamda C. Schmitt, yürütmenin hareket yeteneğini artırma yoluyla muhafazakar bir değişimden yanadır. C. Schmitt, bu düşüncesiyle aslında yirmili yıllarda Alman anayasa öğretisinin ana akımından farklı bir konuma da sahip değildir.³⁷⁷

C. Schmitt, anayasal yapının Führer’e plüralist parçalanmayı aşma amacıyla gerektiğinde silahlı kuvvetleri bile kullanmayı mümkün kıldığını öne sürmektedir. Bu bağlamda C. Schmitt’in en büyük güvencesi memurların parti politikasından uzak durduğu Prusya devlet geleneğidir. Her ne kadar artık memurlar, Monarşi’de olduğu gibi ayrı bir sınıf teşkil etmiyorlarsa da, toplumun altı katmanlarından da sayılmamaktadır. Memurların tarafsızlık geleneği ve bilincinin devamı devletin birliğini ayakta tutmaktadır.³⁷⁸

C. Schmitt, demokratik devlet teorisinin yeni kavramının “Führung” olduğunu öne sürmektedir. Führer’in belirgin niteliği, halkın temsilcisi olarak yine halkla türdeş

³⁷⁴ Schmitt, a.g.e. s. 35.

³⁷⁵ Carl Schmitt, Die geistesgeschichtliche Lage..., s. 37.

³⁷⁶ Bezci, a.g.e. s. 141.

³⁷⁷ Dirk Blasius, Carl Schmitt: Preussischer Staatsrat in Hitler Reich, Vandenhoeck und Ruprecht Verlag, Goettingen, 2001, s. 16.

³⁷⁸ Dirk Blasius, Carl Schmitt: Preussischer:.... s. 29.

olmasıdır.³⁷⁹ Bu türdeşlik yoluyla, Führer'in gücünün tiranlığa dönüşmesi engellenirken yabancı iradenin tanınır kılınması da sağlanır.³⁸⁰ Gerçekten de Führer kavramı, Schmitt açısından “temsil kavramı” çerçevesinde asıl anlamını kazanır. Bu bağlamda Führer, politik olmayan tebaanın politik olan Devlet Başkanı tarafından temsilidir. C. Schmitt için ise halk, politik bilince zaten sahip olduğundan Devlet'in asli kurucu unsurudur. Bu bağlamda gerçek demokrasi, toplumun ortak değerlerine sahip olanın Führer olmasını gerektirir. Halk ile Führer özdeş olduğunda demokrasiden Schmitt'e göre demokrasiden bahsedilebilecektir. Halkın iradesini belirlemenin doğal yolu ise seçim değil, “acclamatio”dur.

Acclamatio, halkın bütünsel varlığı ile ilgili temel kararlar için basit olarak “evet” ya da “hayır” demektir. Toplumsal esenliğin sağlandığı hallerde bu tür kararlar çoğunlukla gereksiz ya da çok nadirdir. Gerçekte halk kendi iradesini, politik bir karar olarak anayasanın içeriğinin belirlenmesinde ortaya koyar.³⁸¹ Burjuvaziye özgü kamusal tartışma yoluyla irade sergileme yerine kitle demokrasileri, gerçekte iradelerini ancak “evet” ya da “hayır” diyerek ortaya koyabilirler. Kitle, sadece sempati ve antipati ya da dost-düşman çerçevesinde karar verebilir.³⁸²

Uygulama ise Carl Schmitt'in teorilerinin aksi yönünde gelişmiştir. Bireyleri “plüralist parçalanmışlık” olarak algılayan ve homojenleştirmek suretiyle iç politik bütünlük sağlamak isteyen Schmitt'in teorisi, İkinci Dünya Savaşı öncesinde Almanya'da iktidara gelen Nasyonal Sosyalist Parti (NSDAP) tarafından pratik hayata geçirilmiştir. Bu süreçte “Führer Adolf Hitler” tam da Schmitt'in dediği gibi aklamasyonla, halkın “alkışlaması” ile kendince halkla bir anlamda “özdeş” hale gelmiş, ve toplumun önemli bir kesimini teşkil eden milyonlarca bireyi soykırıma uğratmak suretiyle toplumu bir anlamda “homojen” hale getirmeye çalışmıştır. Bu süreç ise milyonlarca bireyin büyük acılar yaşamasına sebep olmuştur.

³⁷⁹ Martin Pilch, System des transcendentalen..., s. 170.

³⁸⁰ Carl Schmitt, Staat, Bewegung, Volk: Die Dreiliederung der politischen Einheit, Hanseatischen Verlag, Hamburg, 1935, s. 42.

³⁸¹ Carl Schmitt, Verfassungslehre, s. 83-84.

³⁸² Reinhard Mehring, Carl Schmitt zur..., s. 41.

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM

4. Carl Schmitt'in Kuramına Doktrinde Yöneltilen Eleştiriler

Schmitt'in görüşlerine yönelik olarak doktrinde muhtelif yazarlar önemli eleştiriler getirmişlerdir.

4.1. Karl Löwith'in Eleştirileri

Karl Löwith, Carl Schmitt üzerine yapılmış en ciddi eleştirilerden birini dile getirmiştir. Löwith eleştirisinde, Schmitt'in politik düşüncesini “okazyonalist” olarak nitelendirmektedir.³⁸³ Löwith'in birinci eleştirisi Schmitt'te politik olanın özel bir alanının tarif edilmemiş olmasıdır. Löwith, Schmitt'in romantiklerden edindiği okazyonalist tavır ile kararcılığı (desizyonizmi) birleştirdiğini düşünmektedir. Schmitt'in “romantik-olmayan desizyonizmi” ile “okazyonalizmi” birlikte cevherlidir (consubstantiel). Öyle ki bu kararın içeriği sadece durumun “occasio”sundan kaynaklanmaktadır. Dolayısıyla Löwith, Schmitt'te politik olanın herhangi bir içerik ve yönelim belirtmediği iddiasındadır. Buradan da anlaşılmaktadır ki Löwith, Schmitt'in politik realizmini açık şekilde okazyonalizm olarak nitelemektedir. Löwith, politika kavramından, kısmen de olsa, “belirlenebilirlik” talep etmektedir. Oysa Schmitt, politik olanın bu tarz bir belirlenime izin vermediğini düşünmektedir.³⁸⁴

Löwith kendi akıl yürütmesini, de Maistre'den bir alıntı ile desteklemektedir: “Kurulduktan sonra bütün yönelimler iyidir.”³⁸⁵ Böylelikle Löwith, Schmitt'te politik olana ilişkin herhangi bir öz ve cevher olmadığını tespit etmektedir. Gerçekten de Schmitt'in politik olan tanımı öz tanım değildir. Ancak Löwith açıkça belirtmemesine karşın politika, bir öz tanımı aramaktadır. Löwith'in “occasio” olarak adlandırdığı Schmitt jargonunda “somut, maddi ve varoluşsala” tekabül etmektedir. Bu durumda Löwith, Schmitt'in ontolojik anlayışını eleştirmektedir. Löwith, Heidegger ile Schmitt arasında bir yakınlık olduğunu düşünmektedir. Buna göre

³⁸³ Karl Löwith'den aktaran M. Ertan KARDEŞ, Schmitt'le Birlikte Schmitt'e Karşı- Politik Felsefe Açısından Carl Schmitt ve Düşüncesi, İletişim Yayınları, İstanbul, 2015 , s. 298.

³⁸⁴ Kardeş, a.g.e., s. 298.

³⁸⁵ Löwith'in de Maistre'den alıntısını aktaran Kardeş, s. 298.

Schmitt, Heidegger'in Dasein'ına benzer bir varlık tanımını kullanmaktadır. Bunu da politik olanın belirlenemez oluşuna bağlamaktadır. Hatta Heidegger'deki otantik varlık arayışının, Löwith, Schmitt'te politik olanda aranıldığını düşünmektedir. Bunu ise Schmitt'te politik anlamda bilginin imkansızlığı fikrine dayandırmaktadır. Löwith, dostluk-düşmanlık fikrinin cevheriyle, ama bunu açığa çıkmasının tamamen okazyonel olarak ele alındığını düşünmektedir. Bunu da belirsiz bir politik düşünce olarak sunmaktadır. Tam da bu bağlamda Löwith'in Schmitt ile Heidegger arasındaki akrabalığı nasıl kurduğunu anlayabilmek mümkün olmaktadır. Löwith, Schmitt'te kamusalılık düşüncesinin sorunlu olduğunu savlamaktadır.³⁸⁶

Löwith'in gözünde Schmitt polis ve birey ilişkisinde bireyin önemini yok saymaktadır. Birey, devlet aygıtının bütünselliği tarafından yutulmaktadır. Bu bağlamda Löwith Schmitt'te insani şeyler alanının örgütlenmesi olarak polis anlayışının olmadığını savunmaktadır. Sadece olağandışı duruma göre hazır edilmiş birey anlayışı vardır. Ama Yunan polis'i anlamında birey algısı yoktur. Bireyin insan olmağının bir önemi yoktur.³⁸⁷

Löwith içerikten yoksun olduğunu düşündüğü Schmittyen politika ve eleştirilerin "antisemit" kökeni olduğunu söylemektedir. Son olarak Löwith, Schmitt'te esas karşıtlığın norm ile karar alma arasında değil, karar alma ile örgütlenme arasında olduğunu belirtmektedir.³⁸⁸

Löwith, Schmitt'te karar almanın cevhersel ama bunun sonucu olarak kurulmuş iktidarın okazyonel olduğu tezini böylelikle sonuçlandırmaktadır. Löwith, Schmitt'in politika kavramının her yöne savrulabilir yapısının fenomenolojik bir çözümleme ortaya koyduğu kanısındadır.³⁸⁹

Özetle Löwith Schmitt'te şu noktaların sorunlu olduğunu düşünmektedir:

- Bütün alanların politizasyonu,
- Bireyin önemsizliği,

³⁸⁶ Kardeş, s. 299.

³⁸⁷ Kardeş, s. 300.

³⁸⁸ Löwith'ten aktaran Kardeş, s. 301.

³⁸⁹ Kardeş, s. 301.

-Antisemitizmi,

-Politika kavramının okazyonel yapısı.

Sonuç olarak Löwith'in bu oldukça verimli okuması Schmitt'in politik kavramının aşırılıklarına işaret etmektedir. Aşırılıktan kasıt Hitler'in iktidara gelmesi gibi durumlarda bu kavramsallaştırmanın herhangi bir koruyucu önleminin olmamasıdır.³⁹⁰

4.2. Jürgen Habermas'ın Eleştirileri

Habermas'ın Schmitt eleştirisinin bağlamlarını insan hakları, bireylerin sahip olduğu eşit haklar, kamusal müzakerenin gözardı edilemeyeceği, egemenliğin çokuluslu süreçlere devri gibi konular oluşturmaktadır.³⁹¹

Habermas, Schmitt'in liberalizmle demokrasiyi birbirinden ayırmasını doğru bulmamaktadır.³⁹² Liberal teorinin bireylerin görüşlerini ve onların siyasi kanaatlerini de içeren yapısına rağmen Schmitt'in kamusal müzakereyi yalnızca parlamento ile sınırlaması ve demokratik genel kamu görüşünden soyutlaması Habermas'ın en büyük eleştirisini oluşturur. Bu manada Schmitt'in yapmış olduğu ayrıştırma Habermas açısından anlaşılır değildir. Habermas'a göre kamusal müzakereyi bir tarafa bırakarak sezarizm yoluyla ve etnik olarak bireyleri homojenize eden bir demokrasi "führer" demokrasisidir ve Schmitt'in kurguladığı egemenlik tanımı bu şekliyle form olarak Führer'in bizzat kendisinde vücut bulmaktadır. Böylece Habermas açısından Schmitt, geliştirdiği egemenlik kuramı ile, farkında olmadan daha sonraki tarihlerde Amerika Birleşik Devletleri'ne mülteci olarak sığınan meslektaşlarının "Totalitarianizm" olarak formüle ettikleri teoriye zemin oluşturmuştur.³⁹³

4.3. Giorgio Agamben'in Eleştirileri

Agamben'e göre, Carl Schmitt, Diktatörlük (1921) ve Siyasi İlahiyat: Egemenlik Kavramı Üzerine Dört Kitap (1922) isimli eserleriyle bir istisna hali kuramı

³⁹⁰ Kardeş, s. 302.

³⁹¹ Jürgen HABERMAS, The Horrors of Autonomy: Carl Schmitt in English, The New Conservatism, Cultural Criticism and the Historians' Debate Studies in Contemporary German Social Thought, der. ve çev. Shierry Weber Nicholsen, the MIT Press, Massachusetts, Cambridge, 1989, s. 134-139.

³⁹² "The really problematic move that Carl Schmitt makes however is the separation of democracy from liberalism."

³⁹³ Jürgen Habermas, The Horrors of Autonomy..., s. 139.

oluşturmaya çalışmıştır. Agamben her iki eseri, güncelliğini bu güne dek korumaları nedeniyle önemser.³⁹⁴

Bu iki kitaptan Siyasi İlahiyat isimli kitapta Schmitt, “Egemen, istisna haline karar veren kişiye denir.” Şeklinde egemeni tanımlar. Bu tanımda egemen, istisna haline karar vererek (entscheidung ile), hukukun iki temel ögesi olan “norm” ve “karar ı birbirinden ayırmıştır. Şöyle ki; Norm ve Karar arasındaki ayrım, Siyasi İlahiyat eseriyle istisna halinin hukuk düzeni bünyesine katılmasını sağlamıştır. İstisna hali, normu askıya almak suretiyle “karar”ı ortaya çıkartmaktadır.³⁹⁵

Agamben’e göre, Siyasi İlahiyat kitabında, istisna hali kuramı bu suretle bir egemenlik doktrini şeklinde sunulmuştur. Egemen, istisna hali’ne karar vermek suretiyle, istisna halinin hukuk düzeniyle bağlantısını güvence altına almaktadır. Ancak karar, normun hükümsüz kılınmasıyla ilgili olduğu için bizzat egemenin kendisi mevcut hukuk düzeninin dışındadır. Ancak kurduğu bağlantı ile yine de düzene aittir çünkü egemen, aynı zamanda anayasanın bütünüyle askıya alınıp alınmamasından da sorumlu olacaktır. Egemenin hem hukuk sisteminin dışında olması, hem de ona ait olması ise istisna halinin topolojik yapısıyla alakalıdır zira istisna hali var olmasaydı egemen de var olmayacaktı.³⁹⁶

Ancak İstisna (olağanüstü hal) kavramı, Agamben’e göre hem kavramsal, hem de terminolojik açıdan belirsizlik taşır. Zira olağanüstü hal kapsamında alınan kararlar bireyleri “belirsiz” bir statüye taşımaktadır. Örneğin 11 Eylül saldırılarından sonra Amerika Birleşik Devletleri yönetimi tarafından alınan bir karar ile, devletin ulusal güvenliğini tehlikeye soktuğu yönünde hakkında şüphe duyulan yabancıların gözaltına alınabilmesi yönünde düzenleme getirilmiştir. Ancak bu karar, bireyin hukuksal statüsünü ciddi şekilde etkilemiş, onun mevcut hukuk düzeni dışına taşımıştır. Bu bireyler hukuki açıdan sınıflandırılmaz ve adlandırılmaz bir statüye indirgenmişlerdir. Bu kişiler Cenevre Konvansiyonu uyarınca savaş suçlusu bile değildir. Olsa olsa bunlar Naziler tarafından toplama kamplarında tutulanlara benzetilebilir. Bunların mevcut hukuk düzeni dışında belirsiz bir statüye taşınarak

³⁹⁴ Giorgio AGAMBEN, İstisna Hali, (Çev. Kemal Atakay),1. Baskı, Otonom Yayıncılık, İstanbul, 2005, s. 43.

³⁹⁵ Agamben, a.g.e., s. 44.

³⁹⁶ Agamben, a.g.e., s. 46.

“fiili” bir güçle devlet tarafından alıkonulması, istisna halinin belirsizlik oluşturmalarının en üst noktasını işaret eder.³⁹⁷

Bilindiği üzere tarafsızlığı ve olaylar karşısında objektif bir duruşu gerektiren Tarih biliminde dahi başlık seçimi, konuya bakış noktasında bir konum almayı gerektirir, bu yönüyle sübjektiflik taşır.

“İstisna hali” teriminin seçimi de bu manada sübjektif bir zeminde yapıldığından bu husus araştırılmalıdır. Bu terimin seçiminde gerekçe olarak Alman doktrininde “Notstand” (zorunluluk hali) ve “kuşatma hali” gösterilmektedir, ancak Agamben açısından bunlar yetersiz kalmaktadır. Zira, istisna hali durumu, savaş hukuku gibi özel bir hukuk alanı değildir. İstisna hali, hukuk düzeninin kendisini askıya alması olarak, hukukun eşiğini ya da sınır-kavramını belirlemektedir.³⁹⁸

Agamben, Batı’nın hukuk sisteminin heterojen, ancak yine de birbiriyle ilintili iki ögeden oluştuğunu belirtmektedir. Bunlardan birincisi normatif ve hukuki ögedir. Diğeri ise yasadız ve hukukötesi ögedir. Hukuki ögenin uygulanabilmesi için hukukötesi ögeye ihtiyacı vardır. Hukukötesi öge de kendi varlığını, hukuki ögenin askıya alma çabası içerisinde bulunmak suretiyle muhafaza etmektedir. Bu her iki öge bu anlamda karşıt, ancak birbirlerinin varlığının garantörü olmaktadır. İstisna Hali ise, yasadızlık ve yasa arasında bir belirlenemezlik eşiği oluşturmaktadır. Bu belirlenemezlik eşiği, yasa kapsamında olan ve yasadız olan arasında bir eklemleme ve bir arada tutan bir düzenektir. Bu düzenek, birbiriyle bağlantılı ve karşıtlıkları olmalarına rağmen ayrıştırılabilir oldukları ölçüde bir biçimde işleyebilir. Ancak her iki öge, tek bir kişide birleştiğinde ve onları bir arada tutan istisna hali “kural” haline geldiğinde bu durumda adeta Schmitt’in Egemen’i ve Führerstaat oluşur ve hukuki-siyasal sistem ölümcül bir makineye dönüşür.³⁹⁹ Bu ise Agamben açısından vuku bulması asla istenilmeyecek bir durumdur.

4.4. Jean Claude Monod’nun Eleştirileri

Monod, Schmitt’in sağ ve sol eksenli okumalarının aşırı-yorum içerdiği kanısındadır.⁴⁰⁰ Monod’ya göre Negri ve Agamben’in okumaları liberal demokrasiye duydukları düşmanlıktan beslenmektedir.⁴⁰¹ Varolan düzenin çelişkilerinin açığa

³⁹⁷ Agamben, a.g.e., s. 12.

³⁹⁸ Agamben, a.g.e., s. 13.

³⁹⁹ Agamben, a.g.e., s. 103.

⁴⁰⁰ Monod’dan aktaran Kardeş, s. 322.

⁴⁰¹ Monod’dan aktaran Kardeş, s. 323.

çıkarılması onların Schmitt'e başvurmalarının kaynağındadır. Düzenin örtüsünün kaldırılması bakımından, onlara göre Schmitt temel referans olarak görünmektedir. Monod'nun itirazı öncelikli olarak bu düşünürlerin mevcut liberal düzen içinde belirli hak ve özgürlüklerin koruma altında olduğu olgusunu yadsımlarıdır. Monod, liberal düzenin olumsuzluklarına rağmen kazanımları olduğu kanısındadır. Ve bunların yadsınmasını eleştirmektedir.⁴⁰²

Monod özellikle Agamben'deki hukuk-karşıtı tavrı eleştirmektedir.⁴⁰³ Monod, Agamben'in Nazi deneyimini güncel durumları da içerisine alarak yaygınlaştırmasına karşı çıkmaktadır. Hukuk devleti ile totaliter devlet arasında ayırım olmaması Monod'nun ağır şekilde eleştirdiği durumlardan bir tanesidir. Monod, aralarındaki düzey farklılıklarının hakkını vererek de olsa Negri ve Agamben'deki liberal hukuk reddiyesini eleştirisinin merkezine oturtmuştur.⁴⁰⁴

Ancak Monod, Negri ve Agamben'in Schmitt okumalarına değil, Schmitt'in uluslararası hukuk tasarısına da karşı çıkmaktadır. Monod'ya göre Schmitt, uluslararası hukuk alanında oluşturulmuş bir takım kolektif normların varlığını ve bunların geliştirilmesini de reddetmiştir.⁴⁰⁵

4.5. Matthias Weimayr'ın Eleştirileri

Matthias Weimayr, "Carl Schmitt-Sprache der Krise/Krise der Sprache" makalesinde Schmitt'in kuramında kullandığı dile getirdiği eleştiri ile, Schmitt'in tanım arayışlarının Schmitt'i tartışmaya sevk ettiğini, bir silah ve araç olarak dil kullanımına taşıdığını, yine Schmitt'in tanımlarındaki netliğin ve keskinliğin, politik bir dağılma sürecine karşı ayakta tutacak bir güç ihtimaline karşılık geldiğini, özetle Schmitt'in kullandığı dilin bir "kriz dili" olduğunu belirtmektedir. Bu manada Schmitt'in kuramında kullandığı dil, Weimayr açısından hayatın olağan koşullarında rastlanmayacak, kullanılmayacak türde bir dildir. Böyle bir dil ise normun belirlenmesi açısından Weimayr tarafından uygun bulunmamaktadır.⁴⁰⁶

⁴⁰² Kardeş, a.g.e. s. 323.

⁴⁰³ Monod'dan aktaran Kardeş, s. 323.

⁴⁰⁴ Kardeş, s. 323.

⁴⁰⁵ Monod'dan aktaran Kardeş, s. 323.

⁴⁰⁶ Matthias WEIMAYR, Carl Schmitt-Sprache der Krise/Krise der Sprache, Gegen den Ausnahmezustand: Zur Kritik an Carl Schmitt, politische Philosophie und Oekonomie, Wolfgang Pirscher (Hrsg.), Springer Verlag, Wien, New York, 1999, s. 64,65.

4.6. Karl Doehring'in Eleştirileri

Karl Doehring, Carl Schmitt'in Verfassungslehre kitabında kullandığı ve anayasaları var eden “Karar” (entscheidung) kavramını eleştirmektedir. Doehring'in değerlendirmesine göre Carl Schmitt'in temsil ettiği görüş, devletin niteliği ve biçimi hakkında verilen anayasal nitelikteki temel kararların asla değiştirilemez, tecviz edilemez olduğunu savunmaktadır. Hatta böyle bir değişiklik, bir ihtilalle eşdeğerli anlam taşır.⁴⁰⁷

Doehring, Karşılaştırmalı anayasa hukukunda bu görüşün giderek genelleştiğini tespit ederek hukuk kuramı açısından şu soruyu sorar: Devlet kurmuş bir toplum, kendi devletinin temel örgütünün dayandığı ilkeleri daha önceden yaptığı gibi neden düzenlemesin; bir başka deyişle, hiçbir hukuk dışı yola sapsadan bu konudaki özgür iradesini ortaya koymaktan neden engellenip “yeni” bir anayasa yapmaktan alıkonulsun?⁴⁰⁸

Doehring, bu hususta devletin egemenlik haklarının bir yasa ile başka taşıyıcılara özellikle uluslararası kurumlara devredilebileceği durumlarda dahi, düzgün bir hukuksal mekanizma içinde mevcut egemenlik hakkını yeni biçime uyduracak bir hukuksal yetkinin de mutlaka mevcut bulunacağını belirtmektedir. Doehring, bu hususta anayasayı bir hukuk sistemi olarak kabul etmenin yanı sıra sisteme esas olarak katılmayan anayasal normların birbirinden ayrılmasını gerekli bulur. Bu yönde de milletvekili dokunulmazlıklarını örnek olarak verir. Doehring'e göre, bu dokunulmazlık, anayasal bir norm olabilir. Ancak hiçbir zaman demokrasinin temeli sayılabilecek önemli bir kural oluşturmaz, bu normdan cumhuriyet veya güçler ayrımı ilkelerinden çıkarılan yargılar türetilemez.⁴⁰⁹

Doehring'e göre doğru olan, devrim yapılsa dahi devletin kişiliğinin dokunulmaz olduğudur. Belli bir devlet veya hükümet sistemini ifade eden temel anayasal ilke veya karar her zaman mevcuttur. Ancak bu ilkenin geçerli ve meşru yollarla değiştirilip değiştirilemeyeceği her zaman şüpheli ve tartışmalıdır. Doehring, Carl Schmitt'in görüşünün bazı noktalarda, devletlerde görülen uygulamalarla cerhedilmiş sayılabileceğini söylemektedir. Zira yeni dönemde “Anayasa”, açık ve seçik hükümleriyle geçerlilik çerçevesi üzerindeki kuşku yok etmiştir. Bununla birlikte Doehring, anayasa değişikliklerinin tartışma doğuracak boyutlara vardığı, ve açık

⁴⁰⁷ Karl DOEHRING, Genel Devlet Kuramı, (Çev. Ahmet Mumcu), İnkılap Yayınevi, İstanbul, 2014, s. 157.

⁴⁰⁸ Doehring, s. 158.

⁴⁰⁹ Doehring, s. 158,159.

olmayan veya mevcut bulunmayan hükümler karşısında ne yapılabileceği yolunda kuşku duyulması halinde Schmitt'in görüşlerinden de yararlanılması gerekebileceğini, eleştirisinin sonunda belirtmektedir.⁴¹⁰

SONUÇ

Egemenlik, feodal beyler ve kral arasında ortaya çıkan iktidar çatışmalarında, mutlak monarşilere geçiş sürecinde ortaya çıkmıştır. Bu kavram, ortaya çıktığı tarihsel serüven içerisinde ele alındığında sürekli değişime uğramıştır. Bu değişimde belirleyici olan ana faktör, her dönemde yaşanan iktidar krizlerinde kavramın dönem düşünürleri tarafından yeniden yorumlanması ve karşılaşılan soruna çözüm arayışı olmuştur. Kavramın tek bir tanımının yapılamamasının, çerçevesinin ve sınırlarının zamana bağlı olarak değişiminin ana sebebi de kanaatimce budur.

Machiavelli, İtalya'nın birliğini sağlamayı amaçlamaktaydı, Jean Bodin Fransa'daki iç savaşın sona ermesini amaçlamaktaydı, Hobbes, İngiltere'de parlamentocularla kral arasında başlayan iç savaş karşısında, tıpkı Machiavelli ve Bodin gibi siyasi bunalımın mutlakiyet yönetimiyle aşılmasını amaçlıyordu, bu yönde diğer iki düşünürden farklı olarak bir sözleşme düşüncesiyle kavramı temellendiriyordu. John Locke, Montesquieu, Constant ve Mill ile birlikte, sınırsız siyasi iktidar anlayışı, sınırlı bir siyasi iktidar anlayışı haline dönüştürülmeye çalışılmıştır. Özellikle Rousseau ile beraber demokratik bir çerçeveye alınmıştır.

Schmitt, "Egemen, istisna haline karar veren kişiye denir" yorumu ile kavramı yeniden tanımlamıştır. Schmitt'e göre egemen, işleyen bir hukuk sisteminde ortaya çıkmaz. Sağlıklı işleyen bir hukuk sisteminde Schmitt açısından egemen zaten yoktur, ancak iç karışıklıkların ortaya çıktığı bir ortamda, varlık-yokluk savaşının olduğu bir yerde egemen ortaya çıkar, ve istisna haline karar verir, ve akabinde kendi Anayasa'sını ve hukuk düzenini oluşturur. Bu düzen, yeni bir kaosa kadar ayakta kalır.

⁴¹⁰ Doebling, s. 162.

Schmitt, Liberalizm ve Demokrasi kavramlarının bir arada kullanılmasına da karşı çıkar ve doktrinde kavram karmaşası yaşandığını ileri sürerek liberal demokrasi kavramını eleştirir. Schmitt açısından liberal demokrasi, siyasi kararını daha önceden belirlemiş olan partilerin parlamentoyu savaş taktiklerinin denendiği bir arenaya çevirmiştir. Parlamentonun artık işlemediğini öne süren Schmitt, parlamento yerine politik türdeşlik kavramını geliştirerek “bir kişi”nin de milyonlarca insanı temsil edebileceğini iddia eder ve halk iradesinin de, bu kişinin iradesi yönünde “aklamasyon” (acclamatio) yoluyla ortaya çıkacağını öne sürer ve “Führerstaat”ı savunur.

Schmitt’in görüşlerini eleştiren çok sayıda düşünür mevcuttur. Löwith, Schmitt’in bütün alanları politize ettiği, bireyi önemsizleştirdiği ve antisemitist olduğu kanaatindedir. Habermas, Schmitt’in liberalizmle demokrasi kavramlarını birbirinden ayırmasını doğru bulmamaktadır, kamusal müzakerenin önemsizleştirilmesi ve etnik bireylerin homojenize edilerek bir führer demokrasisi yapılandırması eleştirisinin ana merkezine oturmuştur. Agamben, belirsiz bir kavram olan istisna hali kavramının Schmitt’in “egemen”inde “kural” haline gelmesini ve yasa ile yasadışı olanın iç içe geçmesini eleştirmektedir. Monod, liberal düzenin tüm olumsuzluklarına rağmen kazanımları olduğu görüşüyle Schmitt’in sağ ve sol eksenli okumalarının aşırı-yorum içerdiği kanaatindedir. Doebling ise Schmitt’in “karar” kavramını eleştirerek devlet kurmuş bir toplumun temel ilkeler doğrultusunda “bir istisna hali oluşması gerekmektedir” yine bu ilkeleri özgür iradesiyle düzenleyebileceğini ve bunun için hukuk dışı bir yola sapılmasının zorunlu olmadığı görüşünü savunmuştur.

Kanaatimce; Schmitt’in Egemenlik kuramının arka planında Almanya’nın 1. Dünya Harbi sonrasında yaşadığı travmanın büyük bir etkisi bulunmaktadır. Schmitt, güçlü bir Almanya için yürütmeyi güçlendirmek istiyordu ve bu çerçevede tıpkı Machiavelli, Bodin ve Hobbes gibi yaşadığı dönemin siyasal iktidar sorununa çare arıyordu. Schmitt, geliştirdiği yeni egemenlik kuramıyla bu iktidar sorununun aşılabileceği inancını taşıyordu. Bu çerçevede Schmitt, yürütmeyi zayıflatabileceğini düşündüğü kamusal müzakere dahil her türlü parlamenter araca ve liberal doktrine de karşı çıkmıştır.

Bununla birlikte Schmitt'in ortaya koyduğu teorinin pratik uygulaması tarihsel süreçte Nasyonal Sosyalist Almanya ve uygulaması olmuştur. Adolf Hitler'in diktatörlüğünde geçen bu süreçte sayısız insan hem Almanya içinde hem dışında çok büyük acılar yaşamış, İkinci Dünya Harbi'nde milyonlarca insan yerinden yurdundan edilerek soykırıma uğratılmıştır. Teoride homojenize edilmesi istenen halk, pratikte NSDAP (Nasyonal Sosyalist Parti) Almanya'sı tarafından Yahudilerin soykırıma uğratılması şeklinde gerçekleşmiştir.

Schmitt'in ağır eleştirilerinin aksine Parlamenter sistem eksikleriyle ayaktadır, bireyler ise giderek artan politik bilinçle ve sivil toplum kuruluşlarıyla beraber aklamasyon kavramının karşısındadır.

KAYNAKÇA

- AGAMBEN, Giorgio, İstisna Hali, (Çev. Kemal Atakay), 1. Baskı, Otonom Yayıncılık, İstanbul, 2005.
- AĞAOĞULLARI, Mehmet Ali/ KÖKER, Levent, İmparatorluktan Tanrı Devletine, 5. Baskı, İmge Kitabevi, Ankara, 2004.
- AKAD, Mehmet, Egemenlik, Hukuk, Demokrasi ve Yargının Üstünlüğü, Maltepe Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi, 2008, s. 29-49.
- AKAD, Mehmet / DİNÇKOL, Bihterin Vural / BULUT, Nihat, Genel Kamu Hukuku, 10. Baskı, Der Yayınları, İstanbul, 2014, İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Sayı: 19, 2009.
- AKAL, Cemal Bali, Sivil Toplumun Tanrısı, 2. Baskı, Engin Yayıncılık, İstanbul, 1995.
- AKBAY, Umumi Amme Hukuku Dersleri, Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Yayınları, Ankara, 1948.
- AKDEMİR, Ferhat, “John Locke’un Liberal Siyaset Felsefesinin Metafizik Arka Planı”, İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Sayı: 19, 2009.
- AKİPEK, İlhan, “John Locke’un Siyasi Fikirleri”, AÜHFD, Cilt: 10, Sayı: 1-4, 1953.
- ALTHUSSER, Louis, Machiavelli’in Yalnızlığı ve Başka Metinler/Althusser’in Mirası, (Cev: Turhan Ilgaz ve diğerleri), 1. Baskı, Epos Yayınları, Ankara, 2003.
- ALTHUSSER, Louis, Politika ve Tarih, Çev. Aleaddin Şenel ve Ömür Sezgin, 1. Baskı, Ankara: V Yayınları, 1987.
- ARIAS, Jose Rafael Hernandez, Donoso Cortes und Carl Schmitt: Eine Untersuchung über die staats-und rechtsphilosophische Bedeutung von Donoso Cortes im Werk Carl Schmitts, Ferdinand Schöningh Verlag, Paderborn, München, Wien, Zurich, 1998.
- ARSLAN, Zühtü, “AİHS ve Türk Anayasa Yargısı: Uyum ve Öneriler”, Liberal Düşünce, Sayı: 19.
- ATAKAN, Arda, “Putlaştırılmış Bir Kavram: Milli İrade”, Prof. Dr. Mehmet Akad’a Armağan, Der Yayınları, 1. Baskı 2012, İstanbul, 2012.
- ATEŞ, Davut, “Ulus Devletin Siyasal Meşruiyeti”, Ekonomik ve Sosyal Araştırmalar Dergisi, Cilt: 3, Sayı: 7, 2007.
- AYDINLI, H.İbrahim/AYHAN, Veysel, “Egemenlik Kavramının Tarihsel Gelişimi Perspektifinden İktidarın Sınırlandırılması Tartışması”, Cumhuriyet Üniversitesi İİBF Dergisi, Cilt: 5, Sayı: 1, 2000.

BACIK, Gökhan, Modern Uluslararası Sistem: Köken, Genişleme, Nedensellik, 1. Baskı, İstanbul: Kalanüs Yayınları, 2007.

BECKER, Hartmuth, Die Parlamentarismuskritik bei der Carl Schmitt und Jürgen Habermas, Duncker und Humblot Verlag, Berlin, 1994.

BERİŞ, H.Emrah, Küreselleşme Çağında Egemenlik, Lotus Yayınevi, Ankara, 2006.

BLASIUS, Dirk, Carl Schmitt: Preussischer Staatsrat in Hitler Reich, Vandenhoeck und Ruprecht Verlag, Goettingen, 2001.

BEZCİ, Bünyamin, Carl Schmitt'in Politik Felsefesi-Modern Devletin Müdafaası, Paradigma Yayınları ,1. Basım İstanbul, 2006.

BODIN, Jean, “Devletin Altı Kitabı”, Batıya Yön Veren Metinler II, (Der: Alev Alatlı), 1. Baskı, Melisa Matbaacılık, İstanbul, 2010.

BOLAY, S. Hayri, Felsefi Doktrinler ve Terimler Sözlüğü, 8. Baskı, Akçağ Yayınları, Ankara, 1999.

CAHA, Ömer, Aşkın Devletten Sivil Topluma, 3. Baskı, Plato Film Yayınları, İstanbul, 2007.

CAM, Esat, Siyaset Bilimine Giriş, 4. Baskı, Der Yayınları, İstanbul, 1995.

ÇETİN, Halis, “Siyasetin Evrensel Sorunu: İktidarın Meşruiyeti-Meşruiyetin İktidarı”, AÜHFD, Cilt: 58, Sayı: 3, 2003.

CHENNOUFI, Rıdha, “Demokratie oder Autokratie: Die Debatte zwischen Carl Schmitt und Hans Kelsen”, Aktuelle fragen politischer Philosophie: Gerechtigkeit in Gesellschaft und Weltordnung: Akten des 19. Internationalen Wittgenstein Symposiums, 11. Bis 18. August 1996. Kichberg am Wechsel (Austria), Peter Koller, Klaus Puhl (Hrsg.), Hoelder-Pichler-Tempsky Verlag, Wien, 1997.

DOEHRING Karl, Genel Devlet Kuramı, (Çev. Ahmet Mumcu), İnkılap Yayınevi, İstanbul, 2014

DOĞAN, D. Mehmet, Büyük Türkçe Sozlük, İz Yayınları, İstanbul, 1996.

DUGUIT, Leon, Kamu Hukuku Dersleri, (Çev: Sühep Derbil), AÜHF Yayınları, Ankara, 1954.

DUGUIT, Leon, “Egemenlik ve Özgürlük”, Devlet Kuramı (Derleyen: Cemal Bali Akal), (Çeviren: Didem Köse, Sedef Koç), Birinci Baskı, Dost Kitabevi Yayınları, Ankara, 2000.

EMEKLİER, Bilgehan, “Thomas Hobbes ve John Locke’un Güvenlik Anlayışlarının Karşılaştırmalı Bir Analizi”, Güvenlik Stratejileri Dergisi, Sayı: 11, 2011.

ERDOĞAN, Mustafa, Anayasa Hukuku, 3. Baskı, Orion Yayınevi, Ankara, 2005.

ERDOĞAN, Mustafa, Anayasal Demokrasi, 6. Baskı, Ankara: Siyasal Kitabevi, 2004,

EROĞLU, Müzeyyen, “John Locke’un Devlet Teorisi”, Akademik Bakış Dergisi, Sayı: 21, 2010.

EROĞUL, Cem, “Değişen Egemenlik Anlayışının Hak ve Özgürlüklerin Korunmasına ve Anayasa Yargısına Etkileri”, AYD, Cilt: 20, 2003.

GEMALMAZ, Mehmet Semih, Ulusalüstü İnsan Haklarının Genel Teorisine Giriş, Beta Yayınları, İstanbul, 1993.

GÖZE, Ayferi, Siyasal Düşünceler ve Yönetimler, 11. Baskı, Beta Yayınları, İstanbul, 2007.

GÖZLER, Kemal, Anayasa Hukukuna Giriş, 2. Baskı, Ekin Kitabevi Yayınları, Bursa, 2002.

GÖZTEPE, Ece, Avrupa Birliğinin Siyasal Bütünleşmesi ve Egemenlik Yetkisinin Paylaşılması Sorunu, 1. Baskı, Seçkin Yayıncılık, Ankara, 2008.

GÜRAN, Sait, “Egemenlik Ulusundur, Üstünlük Anayasadadır”, AYD, Cilt: 17, 2000.

GÜRKAN, Ülker, “Montesquieu ve Kanunların Ruhu”, AÜHFD, Cilt: 40, Sayı: 1-4, 1988.

HABERMAS, Jürgen, The Horrors of Autonomy: Carl Schmitt in English, The New Conservatism, Cultural Criticism and the Historians’ Debate Studies in Contemporary German Social Thought, der. ve çev. Shierry Weber Nicholzen, the MIT Press, Massachusetts, Cambridge, 1989, s. 134-139.

HAKYEMEZ, Y. Şevki, Mutlak Monarşilerden Günümüze Egemenlik Kavramı, 1. Baskı, Seckin Yayıncılık, Ankara, 2004.

HAKYEMEZ, Y. Şevki, “Çoğunlukçu Demokrasi Anlayışı Rousseau ve Türk Anayasaları Üzerine Etkisi”, AÜHFD, Cilt: 44, Sayı: 1-4, 1995.

HEIDORN, J., Legitimitaet und Regierbarkeit, Duncker und Humblot Verlag, Berlin, 1982.

HILL, Herman, “Yönetimi Yeniden Düşünmek”, (Çev: Ayşegül Mengi), AÜSBFD, Cilt: 52, Sayı: 1, 1997.

HOBBS, Thomas, Yurttaşlık Felsefesinin Temelleri, (Çev: Deniz Zarakoğlu), 1. Baskı, Belge Yayınları, İstanbul, 2007.

HOBBS, Thomas, Leviathan, (Çev: Semih Lim), Yapı Kredi Yayınları İstanbul, 1993.

KABOĞLU, İbrahim O. , Anayasa Hukuku Dersleri, 3. Baskı, Legal Yayıncılık, İstanbul, 2006.

KAPANİ, Münci, Politika Bilimine Giriş, 15. Baskı, Bilgi Yayınevi, Ankara, 2003.

KAPANİ, Münci, Kamu Hürriyetleri, 7. Baskı, Yetkin Yayınları, Ankara, 1993.

KAPLAN, İbrahim, “Demokrasi-Hukuk-Otorite”, AÜSBFD, Cilt: 49, Sayı: 1, 1994.

KARAKAŞ, A. Işıl, “Ulusalüstü Anayasada Temel Haklar Problematiği”, AYD, Cilt: 22, 2005.

KARDEŞ, M. Ertan, Schmitt’le Birlikte Schmitt’e Karşı - Politik Felsefe Açısından Carl Schmitt ve Düşüncesi, İletişim Yayınları, İstanbul, 2015.

KATZMAIR, Harald, Hermann Rauchenschwandtner, “Das Dispositiv des Volkes: Zur Konstitution des politischen Subjekts bei Carl Schmitt”, Gegen den Ausnahmezustand: Zur Kritik an Carl Schmitt, politische Philosophie und Oekonomie, Wolfgang Pirscher (Hrsg.), Springer Verlag, Wien, New York, 1999.

KAUFMANN, Mathias, Recht ohne Regel? : Die philosophischen Prinzipien in Carl Schmitts Staats-und Rechtslehre, Karl Alber Verlag, Freiburg, München, 1988.

KENNEDY, Ellen, “Carl Schmitt und die Frankfurter Schule”: Deutsche Liberalismuskritik im 20. Jahrhundert”, Geschichte und Gesellschaft: Zeitschrift für historische Sozialwissenschaft, Bd. 12, 1986.

KOCAK, Mustafa, Batı’da ve Türkiye’de Egemenlik Anlayışının Değişimi: Devlet ve Egemenlik, 1. Baskı, Seckin Yayıncılık, Ankara, 2006.

KOCAK, Mustafa, “İngiltere’de Parlamento ve Parlamentonun Egemenliği Doktrininin Tarihsel Kökleri”, KÜHFD, Sayı: 5, 2005.

LOCKE, John, Uygur Yönetim Üzerine İkinci İnceleme: Sivil Toplumda Devlet, (Cev: Serdar Taşcı ve Hale Akman), 1. Baskı, Metropol Yayınları, İstanbul, 2002.

MACHIAVELLI, Niccolo, Hükümdar, (Çev: Yusuf Adil EGELİ), 1. Baskı, Yıldız Matbaası, Ankara, 1955.

MANTL, Wolfgang, “Carl Schmitt und die liberal-rechtsstaatliche Demokratie”, Geschichte und Recht: Festschrift für Gerald Stourzh zum 70. Geburtstag, Thomas Angerer, Birgitta Bader-Zaar, Margarete Grandner (Hrsg.), Boehlau Verlag, Wien, Köln, Weimar, 1999.

MASCHKE, Günter, “Im Irrgarten Carl Schmitts” Intellektuelle in Bann des Nationalsozialismus, Karl Corino (Hrsg.), Hoffmann und Campe Verlag, Hamburg, 1980.

MEHRING, Reinhard, Carl Schmitt zur Einführung, Junius Verlag, 3. Ergaenzte auflage, 2006.

MILL, John Stuart, Düşünce ve Tartışma Özgürlüğü Üstüne, (Çev: Cem Aktaş) , 1. Baskı, Ofset Yapımevi, İstanbul, 2003.

NEMUTLU, Duran, “Montaigne ve Montesqueiu’da İnsan, Erdem ve Trogloditler”, C.Ü. Sosyal Bilimler Dergisi, Cilt: 27, Sayı: 1, 2003.

OKANDAN, R. Galip, Umumi Amme Hukuku, İstanbul Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 1976.

OKTAY, Cemil, “Kuvvetler Ayrılığı İlkesinin Yargı Açısından Önemi ve Türkiye Örneği”, AYD, Cilt: 1, 1984.

ORAN, Baskın, “Ulusal Egemenlik Kavramının Donüşümü, Azınlıklar ve Türkiye”, AYD, Cilt: 20, 2003.

ÖZCAN, Hüseyin, Ansiklopedik Hukuk Sözlüğü, 5. Baskı, Olgaç Matbaası, Ankara, 1980.

ÖZER, Atilla, “Ülkemizde Egemenlik ve Yargı Erkinin Avrupa İnsan Hakları Mahkemesi Kararları Karşısındaki Durumu”, AYD, Cilt: 20, 2003.

OZMAN, M. Aydoğan, “Devletlerin Egemenliği ve Milletlerarası Teşekküller”, AÜHFD, Cilt: 21, Sayı: 1-4, 1964.

ÖZTEKİN, Ali, Siyaset Bilimine Giriş, 3. Baskı, Siyasal Kitabevi, Ankara, 2003

PILCH, Martin, System des transcendentalen Etatismus: Staat und Verfassung bei Carl Schmitt, Karolinger Verlag, Wien und Leipzig, 1994.

POGGI, Gianfranco, Devlet: Doğası, Gelişimi ve Geleceği, 2. Baskı, Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 2008.

ROUSSEAU, Jean Jacques, Siyasal Fragmanlar Ekonomi Politik Üzerine Soylev, (Cev: İsmail Yerguz, 1. Baskı, Say Yayınları, İstanbul, 2008.

SANCAR, Mithat, “Değişen Egemenlik Sürecinde Meşruiyet Sorunu ve Anayasal Düzen”, AYD, Cilt: 20, 2003.

SAYLAN, Gencay, Çağdaş Siyasal Sistemler ve Düşünceler, Türkiye ve Ortadoğu Amme İdaresi Enstitüsü Yayınları, Ankara, 1978.

SCHMITT, Carl, Staat, Bewegung, Volk: Die Dreiliederung der politischen Einheit, Hanseatischen Verlag, Hamburg, 1935.

SCHMITT, Carl, Verfassungslehre, 5. Auflage, Duncker und Humblot Verlag, Berlin, 1970.

SCHMITT, Carl, Roemische Katholizismus und politische Form, Klett-Cota Verlag, Stuttgart, 1984.

SCHMITT, Carl, "Weiterentwicklung des totalen Staats in Deutschland" (1933), Positionen und Begriffe: im Kampf mit Weimar-Genf-Versailles; 1923-1939, 3. Auflage, Duncker und Humblot Verlag, Berlin, 1994.

SCHMITT, Carl, Der Leviathan in der Staatslehre des Thomas Hobbes: Sinn und Fehlschlag eines politischen Symbols, 2. Auflage, Klett und Cotta Verlag, Stuttgart, 1995a.

SCHMITT, Carl, "Führung und Hegemonie", Staat, Grossraum, Nomos: Arbeiten aus dem Jahren 1916-1969, Günter Maschke (Hrsg.), Duncker und Humblot Verlag, Berlin, 1995b.

SCHMITT, Carl, "Der bürgerliche Rechtsstaat" (1928), Staat, Grossraum, Nomos; Arbeiten aus den Jahren 1916-1969, Günter Maschke (Hrsg.), Duncker und Humblot Verlag, Berlin, 1995c.

SCHMITT, Carl, Politische Theologie: Vier Kapitel zur Lehre von der Souveranität, 7. Auflage Duncker und Humblot Verlag, Berlin, 1996a.

SCHMITT, Carl, Die geistesgeschichtliche Lage des heutigen Parlamentarismus, 8. Auflage, Duncker und Humblot Verlag, Berlin, 1996b.

SCHMITT, Carl, Siyasi İlahiyat: Egemenlik Kuramı Üzerine Dört Bölüm, (Çev. Emre Zeybekoğlu), 2. Baskı, Dost Kitabevi Yayınları, Ankara, 2002.

SCHMITT, Carl, Parlamenter Demokrasinin Krizi, Dost Kitabevi Yayınları, Ankara, 2010.

SLOMINSKI, Peter, Die illiberale Kat-echon: Zur Demokratiekritik bei Carl Schmitt, Institut für Höhere Studien (IHS), Wien, 1997.

SOYSAL, Mümtaz, "Değişen Egemenlik ve Meşruluk", AYD, Cilt: 20, 2003.

SUNAY, Reyhan, Tartışılan Egemenlik, Yetkin Yayınları, Ankara, 2007.

TANNENBAUM, Donald/SCHULTZ, David, Siyasi Düşünce Tarihi, Adres Yayınları, Ankara, 2005.

TDK (Türk Dil Kurumu), Türkçe Sözlük, TDK Yayınları, Ankara.

TEZİÇ, Erdoğan, Anayasa Hukuku, 2. Baskı, Beta Yayınları, İstanbul 1991.

TIKVEŞ, Ozkan, Teorik ve Pratik Anayasa Hukuku, 3. Baskı, Dokuz Eylül Üniversitesi Hukuk Fakültesi Yayınları, İzmir, 1982.

TUNCAY, Mete, Batı'da Siyasal Düşünceler Tarihi, 2. Baskı, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 2005.

TURHAN, Mehmet, “Değişen Egemenlik Anlayışının Hak ve Özgürlüklerin Korunmasına Etkileri ve Türk Anayasa Mahkemesi”, AYD, Cilt: 20, 2003.

TÜRCAN, Talip, Devletin Egemenlik Unsuru ve Egemenlikten Kaynaklanan Yetkileri, 1. Baskı, Ankara Okulu Yayınları, Ankara, 2003.

UYGUN, Oktay, Federal Devlet, İstanbul: Cınar Yayınları, 1996.

Oktay UYGUN, Devlet Teorisi, On İki Levha Yayıncılık, 1. Baskı, İstanbul, Eylül 2014.

WALDSTEIN, Thor von, Die Pluralismuskritik in der Staatslehre von Carl Schmitt, Inaugural-Dissertation zur Erlangung des akademischen Grades eines Doktors der Sozialwissenschaften der Universitaet Bochum, 1989.

WEIMAYR, Matthias, Carl Schmitt-Sprache der Krise/Krise der Sprache, Gegen den Ausnahmezustand: Zur Kritik an Carl Schmitt, politische Philosophie und Ökonomie, Wolfgang Pirscher (Hrsg.), Springer Verlag, Wien, New York, 1999.

WIRTHENSOHN, Andreas, “Den ‘ewigen Gespraech’ ein Ende setzen: Parlamentarismuskritik am Beispiel von Carl Schmitt und Hans Hebert von Arnim; nur eine Polemik?”, Zeitschrift für Parlamentsfragen, Heft 2, 1999.