

Modern siyaset düşüncesinde meşruiyet fikrinin serencamı

Ahmet OKUMUŞ

Siyaset felsefesinin anahtar kavramlarından biri olan meşruiyet, çıplak gücü/iktidarı otoriteye dönüştüren, siyasi ita-

ati alışkanlıklara dayalı bir rutin olmaktan çıkıp etik/normatif bir gerekçeye mebni kılan ilkenin adıdır. Meşruiyet fikrinin Batı'daki serüveni, hem Batı medeniyetinin moderniteyle birlikte yaşadığı dönüşümün genel felsefi-fikri seyrini, hem de o dönüşümün beraberinde getirdiği siyasi-toplumsal içerikli kimi sorunları anlama, yorumlama ve aşma çabasının ürünü olan modern siyaset felsefesinin seyrini izleme imkanı verir. Bu çalışma, siyasi meşruiyet fikrinin Batı siyaset düşüncesindeki gelişim sürecini tasvire yönelik bir denemdir. Kuşkusuz tüm diğer fikirler gibi meşruiyet fikri söz konusu olduğunda da bir tekseslilikten söz edemeyiz. Muhtelif zaman ve muhtelif mekanlarda, muhtelif düşünürlerce farklı biçimlerde işlenmiş meşruiyet fikirleri vardır. Fakat modern siyaset düşüncesinin genel çerçevesi ve gelişim süreci itibariyle meşruiyet fikrinin umuma şamil bir takım yönelimlerinden, en genel kabullerinden ve fikri umdelerinden bahsedebiliriz. İlerleyen sayfalarda belirtmeye çalıştığımız gibi, meşruiyet fikri süreç içerisinde etik muhtevadan giderek boşandırılmış, ahlak ve siyaset tamamıyla beşeri birer inşa olarak tasavvur edilmeye başlanmış, meşruiyet konusunda metot, usul, prosedür ve mekanizmalar etik muhtevaya öncelenmiştir. İçerik değil, nötr prosedürler öncelikli sorunsal olarak tanınmıştır. Çalışma boyunca mesele yalnızca bir iç-konuşma olarak, yalnızca fikirler düzeyinde ilerleyen bir sorun olarak incelenmemiş; Batı medeniyetinin zaman içerisinde kendi genel pratiği haline getirdiği kurumsal yapıları ve somut tarihi olguları da kısmen dikkate alınmıştır.

Telos Siyasetinden Techné Siyasetine

Descartes sonrası Batı düşüncesinde yaşanan sarsılma, 'şüphe' sözcüğünde en özlü ifadesini bulan bir hale işaret eder. O güne değin gelen tüm bilgi kaynaklarına karşı duyulmaya başlanan derin bir kuşku, geleneğe ve dine dayalı kabullerin hızla çözülmesi ve maziden kopup gelen anlam haritalarının gerçekliğe tekabül ettiği inancının bu şüpheler karşısın-

da sürekli gerilemesidir yaşanan. Descartes'ın bu ölümcül kuşkuyu aşma noktasında oynadığı merkezi rol, tüm bu şüpheleri izale edecek bir 'metot' önerisinde bulunmasıydı. Pippin'in çok güzel bir biçimde izah ettiği gibi, doğru metot, prosedür ve ilkelerin bulunması halinde, hakikat parılayacak ve insan gerçeklikle tekrar anlamlı ve izahına itimad edilir bir ilişki kurabilecekti.¹

Felsefi-düşünsel düzlemde yaşanan bu kırılma, siyasi otoritenin sosyolojik ve kurumsal düzeyde yaşadığı kırılmalar ile belirli bir paralellik arz ediyordu. Kilise ve aristokrasinin azalan rolü, buna karşın yükselen yeni ve hareketli bir sınıf, geleneksel olarak meşru kabul edile gelmiş sosyo-politik ilişki biçimlerini dönüştürüyor, meşruiyet sistemi üzerinde çözücü bir etki yaratıyordu. Öyle ki, İtalyan tarihçi Ferrero'ya göre, 19. Yüzyılı sorunlu bir asır haline getiren asıl neden, pek çoğunun düşündüğü gibi ekonomik değerlerin yeniden dağıtılması noktasında tezahür eden toplumsal bir sorun değil, Fransız Devrimi ile yıkılan eski rejimin (*ancien regime*) meşruiyet sistemini ikame edebilecek yeni bir sistemin bulunamamasıydı. Kilise, mutlak monarşi ve cemaatlerden teşekkül eden o bütünlüklü yapının yerini alabilecek "aynı iç entegrasyon kapasitesine sahip bir sistem" icad olunamamıştı.² İhtiyaç duyulan şey, tarihsel-geleneksel dünyayı ikame eden nevezuhur sosyal modların meşrulaştırılması idi.

Modern siyaset teorilerinin pek çoğunda, bu ihtiyaca cevap verme güdüsünün izlerini bulabiliriz. Hatta diyebiliriz ki meşruiyet, moderniteyle birlikte yükselen bir mefhum, modern devletin teşekkülünü izleyen ve onu tahkim eden bir fikirdir. Meşruiyet (*legitimacy*) kavramının Batı siyaset düşüncesindeki istilahi yerini alış bir hayli yenidir. Her ne kadar sözcüğün etimolojisi klasik Latince'de kullanılan *legitimus* kelimesine istinaden izah edilebilirse de, siyaset felsefesinin en önemli sorunsallarından birini tesmiye eden bir kavrama tekamül etmesi ancak 16. ve 17. Yüzyıllara kadar geri götürülebilir.³ Bu yüzyıllar aynı zamanda modern siyaset düşüncesinin de ilk ve en önemli ürünlerinin verildiği, Machiavelli ve Hobbes gibi düşünürlerin siyasetin doğasına dair fikirlerini neşr ettikleri bir zaman dilimidir. Meşruiyet meselesi, böylesi bir dönemde siyaset felsefesinin gündemine girmiştir, çünkü her ilke gibi meşruiyet de yitirildikçe kendini hissettirir. Geleneksel otorite sisteminin çözülüşü, ardında taze bir felsefi-pratik sorunsal bırakmıştır. Meşruiyet sorunu bu anlamda daha çok modern bir sorundur. Şüphesiz her iktidar/otorite sistemi kendini mensupları karşısında meşru bir entite kılmak durumundadır. Fakat tarihsel bir kategori/olgu olarak meşruiyet fikrinin ilk kez erken modern dönemde te-

- 1 Robert B. Pippin, *Modernism as a Philosophical Problem* (Blackwell Publishers: 1999), s. 23.
- 2 Şerif Mardin, "Kolektif Bellek ve Meşruiyetlerin Çatışması", *Avrupa'da Etik, Din ve Laiklik* (Metis Yayınları: 1994) içinde, s. 10.
- 3 Roberto Cipriani, "The Sociology of Legitimation", *Current Sociology*, vol. 35, no. 2 (Summer 1987), s. 3.

rennüm edilmesi, eski düzenin yıkılıp modern devletlerin kurulma sürecinde ortaya çıkan meşruiyet sorununu imler ve bunun daha çok moderniteye koşut bir sorunsal olduğu şeklindeki kanaatimizi teyid eder.

Modernite öncesi dönemde insan kendini kuşatan kozmik gerçekliğin bir parçası idi. Teleolojik terimlerle tasavvur edilen kozmos, belli bir gaye (*ereğ*) muvacehesinde varlığını sürdürüyordu. Her varlığın bu amaçlıktan payına düşeni aldığı ve Tanrıdan başlayan hiyerarşik sistem içerisinde kendisi için tayin edilen vazifeyi ifa ederek gayesine nail olacağı kabul edilirdi. İnsan için ideal bir hayatın, varlığın anlamı, şeylerin mahiyeti ve yaratılıştaki hikmetlerin esrarı üzere tefekkür ile mümkün olduğuna inanılırdı. Sosyal ve siyasi düzen ise kozmosun bir yansıması idi ve benzeri bir amaçlılığın orada da mevcut olduğu kabul edilmeliydi. Erdem, talep, ihtiyaç, güdü ve arzular söz konusu olduğunda da doğru-yanlış ve iyi-kötü ayrımlarında tebellür eden bir hiyerarşinin korunması gerektiği düşünülürdü. Bu inanç sistematığının moderniteye giden süreçte aşınması, meşruiyet meselesinin tebarüz etmesinde başat rol oynamıştır. Çünkü eğer kurulu siyasi düzen kozmik düzenin yansıması değilse, o düzen uyarınca gelişen kurallar, talepler, emir ve yasaklar; yani tüm düzenleyici kaideler ve dahası siyasi düzenin bizatili topyekun kendisinin meşruiyetini nereden tevarüs ettiği mühim bir soru halini alıyordu.⁴

Rousseau'nun temel eseri *Toplumsal Sözleşme (Du Contrat Social)*'yi açarken yaptığı değerlendirmeler, yaşanan dönüşümü anlamaya çalışan bir modern siyaset düşünürünün meşruiyet meselesini nasıl vaz' ettiğini, nasıl algıladığını göstermesi bakımından önemlidir. "İnsan hür doğar ve fakat her yerde zincire vurulmuştur... Bu değişim nasıl oldu? Herhangi bir fikrim yok. Bunu *meşru* kılabilecek olan nedir? Öyle inanıyorum ki bunu yanıtlayabilirim. ... Sosyal düzen kutsal bir haktır ki, tüm diğer haklar için bir temel vazifesi görür. Mamafih, bu hak doğadan gelmemekte, bilakis teamüller/uylaşımalar (*convention*) üzere temellenmektedir..."⁵

Görüldüğü gibi sosyal düzen kutsal bir hak olarak tavsif edilmekle birlikte, tabii bir hak olarak değil, beşeri bir inşa olarak sunulmaktadır. Sosyal düzen, doğadan neş'et etmez, aksine insanlar arası teamüller üzerinde yükselir. Bu tarz bir kabul, siyasi düzenin modern döneme geçişle birlikte kozmosun yansıması olarak değil, beşeri ve sun'î bir inşa olarak tasavvur edildiğinin açık beyanıdır. Fakat asıl önemli olan, bu yeni tasavvurun bir meşruiyet sorununu da beraberinde getirdiğinin doğrudan ifade edilmesidir. Yeni durum meşruiyet meselesi çerçevesinde vaz' edilmekte ve siyasi-toplumsal planda yaşanan kırılmaya dair gelişen şuur, meşruiyet tasavvuruna dair sorgulamalarla çakişmaktadır.

4 William E. Connolly, "Legitimacy", *The Blackwell Encyclopedia of Political Theory*, s. 279

5 J.J. Rousseau, "On the Social Contract or Principles of Political Right", *Classics of Moral and Political Theory* içinde, (ed.) Michael L. Morgan (Hackett: 1992), s. 914.

İşte bu noktada Batı siyaset felsefesinde gelişen siyasi meşruiyet fikrinin, Batı düşüncesinin genel serüveni içerisinde kavranması mümkün bir yere tekabül ettiğini görürüz. Bu, Pippin'in Descartes'in metot anlayışıyla ilgili olarak yaptığı nitelemenin sosyal-siyasi düzleme tercümesi olarak da görülebilir. Modern siyaset düşüncesinin tarihsel süreç boyunca gösterdiği gelişim seyri, kendi ideallerini tahsil etme adına, Descartes sonrası düşüncede yaşanan eğilimin sosyal düzleme uyarlandığını göstermektedir. Doğru ve güvenli bir metot, etkin bir prosedür bulunması halinde, düzen, adalet, eşitlik ve hürriyet gibi idealler tahakkuk edecek, geleneksel vasıflarından soyutlanmış özerk birey sosyal gerçeklikle tekrar anlamlı bir ilişki kurabilecekti. Modern siyaset düşüncesi, aynen modern felsefe gibi gerçeklikle meşru ve makul bir ilişkinin teşekkülü için, metot ve prosedürlerin temin edilmesi üzerinde durmuştur. Bireyin otorite, sosyal gerçeklik ve o gerçekliğe ilişkin 'güç' teşekkülleriyle meşru bir ilişki kurulabilmesi, otoritenin uygun metotlarla tanzim edilmesini, gücün geçerli prosedürlerle dağıtılmasını gerektiriyordu. Bu dönemle birlikte siyaset teorisi meşruiyet söz konusu olduğunda gayelerle değil, temelde usullerle ilgilenmiş, muhteva ve etik değil, formel/biçimsel ve meta-etik referanslarla konuşmuştur. Sosyopolitik yaşamı kontrol eden mekanizmalar ve o mekanizmaların iç mantığından türeyen meşruiyet, sürekli normatif içeriğin aleyhine genişlemiştir.

Gaye diye vaz' edilenler modern dönüşümün dayattığı olguların kendisiydi. Hobbes için eşitlik bir gaye değil, anarşik potansiyeli nedeniyle mutlak gücün *raison detrés*i idi. Mutlak gücün temerküzü altında tahkim edilen düzen bir gaye değil bizatihi metodun/mekanizmanın kendisiydi. Liberal bir öncülde yola çıkarak ona tamamen zıt mutlakçı bir sonuca varması bu bakımdan manidardır. Locke için insanın doğal hakları onun kendi siyaset teorisi içinde ulaşıp tanımladığı bir gaye değil, yükselen sahiplenici (*possessive*) ilişki biçiminin⁶ ve krallığa karşı parlamento yanlılarının (özelde *Whigler*in) da siyasi kompozisyon içerisinde güçlerine mukabil meşru bir yer edinebilmeleri için desteklenen anayasal sistem, parlamento ve güçler ayrılığı gibi metot ve prosedürlerin izah temeli idi. Bunların hiçbirisi klasik anlamda birer gayeye mebni değildir ve daha çok bir metot (prosedür/mekanizma) arayışına matuf çabalar. Özetle, modern siyaset düşüncesi bir *telos* siyasetini değil, daha çok bir *techné* siyasetini referans alır.

Yitirilen Etik ve Siyasi Süreçlerde Muhtevanın Zayıflaması

Siyaset düşüncesinde yaşanan bu dönüşümü en güzel izah edenlerden biri, kendisi de klasik siyaset felsefesine duyduğu itimad ile tanınan Leo Strauss'tur. Klasik siyaset felsefesini, Machiavelli ile başlayan modern siyaset düşüncesiyle mukayese eden Strauss, ideali, en iyiyi, erdemi arayan klasik düşünceye kıyasla modern düşüncenin standartları düşürdüğünü ve bir

6 Sahiplenici (*possessive*) bireyciliğin liberal-kapitalist siyaset felsefesindeki yerinin kapsamlı bir tahlili için bkz. C.B. Macpherson, *The Political Theory of Possessive Individualism*, (Oxford: 1962).

anlamda hedef küçülttüğünü ifade eder. Modern siyaset düşüncesi, klasik düşüncede var olan insanın tabii gayesi gibi teleolojik bir yaklaşımı değil, gayenin aktüel olana içsel olduğu; gayenin tabii bir kaynağa sahip olmayıp aksine aktüel gerçeklik içinde belirlendiği fikrini esas alır. Ahlak, klasik düşüncede kabul edildiği gibi insan ruhunda yerleşik bir öz kudret değil, yalnızca toplum içinde tecrübe edilen ve toplumsal kurumlar yordamıyla insanda yer eden maslahatlardır. Temel yönelimleri itibarıyla klasik düşünce ‘karakter’ inşasına ve etik idealleştirmelere özel önem atfederken, modern siyaset düşüncesi sonsuza değin şekil verilmeye müsait olduğunu kabul ettiği insanın teşkilinde ‘kurumlar’a istinad eder.⁷ Bu son nokta konumuz açısından bir hayli önemlidir, çünkü klasik-modern ayrımında meşruiyet fikrinin evrildiği noktayı tavrız etmekte ve yukarıda değindiğimiz etik-ötesi, prosedür/mekanizma eksenli meşruiyet tasavvurunun siyaset felsefesinin genel dönüşümü içinde nereye oturduğuna dair içirimler taşımaktadır.

Esasen Strauss meseleyi çok daha geniş bir bağlamda ele almakta ve siyaset felsefesinin düşüşünü ‘Batı’nın düşüşü’ ya da ‘krizi’ diye nitelediği genel süreçle birlikte işlemektedir. Bilgi boyutu itibarıyla siyaset felsefesinin düşüşü, pozitivist ve tarihsici (*historicist*) metodolojileriyle hiçbir ‘objektif değer’in imkanını kabul etmeyen sosyal bilimlerin yükselişini getirmiş; siyasi boyutu ile liberal demokrasiler yozlaşıp ahlaki görececiliğe (*moral relativism*) sürüklenerek bu süreci pekiştirmişleridir. Machiavelli ile kendini ilk ve tipik biçimiyle tebarüz ettiren modern siyaset düşüncesi üç etkin modernite dalgasının tesiri altında gelişmiştir. İlki Machiavelli ile başlayıp Hobbes’la kuvvetlenen, ikincisi Rousseau ve üçüncüsü de Nietzsche ile başlayan bu üç ‘modernite dalgası’ siyaset felsefesini her seferinde biraz daha görececi bir tasavvura sürüklemiş ve tedrici bir yıkıma götürmüştür.⁸

Siyaset düşüncesinin serüvenini tasvir etmeye çalışan bu fikirler henüz canlılığını yitirmemiştir ve günümüz siyaset felsefesinin tartışmalı gündemindeki yerini korumaktadır. Fakat Strauss’un işaret ettiği hususlardan biri ve öyle anlaşılıyor ki kendisi için de en önemlisi olan ‘etik görececilik’, bahis konusu ettiğimiz modern meşruiyet fikrinin de belirleyici özelliğidir. Hatta denebilir ki formel (biçimsel) ve mekanizma temelli-prosedürel modern meşruiyet fikrinin asli özelliği etik tasavvur temelini terk edilmesi, siyasi mekanizma ve süreçlerde ‘içeriğin’ göz ardı edilmesidir. Bugün dahi siyaset felsefesinin en önemli meselelerinden biri siyasi otoritenin etik tasavvur(lar) karşısında ne tür bir tavır takınacağı, siyasanın teşekkülünde bir meşruiyet temeli olarak etik bir tabana istinad etmesinin ne derce mümkün olduğu sorudur. Batı siyaset düşüncesinin ana yönelimi bu soruna etik tasavvuru siyasi mekanizmaların işleyiş sürecinden

7 Leo Strauss, “What is Political Philosophy?”, *What is Political Philosophy and Other Studies* (Illinois: The Free Press, 1959) içinde, s. 9-55.

8 John G. Gunnell, *Political Theory: Tradition and Interpretation*, (Cambridge Massachusetts: Winthrop Publishers, 1979), s. 37-40.

çekip almak, prosedürlerin kendi iç mantıkları uyarınca işlemlerini sağlamak ve meşruiyetin formel boyutunu değer-bağımlı tasavvurlardan nötrale etmek gibi bir çözüm bulmak olmuştur.

Batı, siyaseti topyekün kuşatan bir ahlakilikten, genel-geçer bir ilkeler manzumesinden giderek uzaklaştığı için biçimsel ve şekli meşrulaştırmanın mahdut sahasına sıkışmak zorunda kalmıştır. Bu normatif boyutun yitirilişi toplum yaşamında etiğin giderek şahsileşmesi ve çoğullaşması şeklinde tezahür etmektedir. Ahlakın şahsileşmesinden burada murad edilen, bizce de çok makul olan türden bir ahlaklı şahsiyet, yahut ahlakın kişilerde tecessüm edip, fertlerin şuurlu hareketleri ile tecrübe edilmesi değildir. Bu anlamı ile ahlakın şahsiliği ayrı bir muhtevayı haizdir ve ahlak sahibi insanı imler. Aynen adaletin ‘adil insanı’, faziletin fazıl-fazilet sahibi insanı tazammun etmesi gibi. Yani bu ilkeler, içerimlerden boşandırılabilirler so-yutlamalar değildir. Oysa Batı söz konusu olduğunda ahlakın kişiselleşmesi, ahlakî ilke ve tasavvurun kişi-referanslı oluşuna, çoğul, parçalı ve giderek anomik bir niteliğe bürünmesine işaret eder. Paradoksal olarak bu, yani ahlakın kişiselleşmesi, etiğin kurumsallaşmasını, şekli/formel ve prosedürel bir zırha bürünmesini zorlar. İşte tam bu noktada Batı’da gelişen biçimsel meşruiyetin temelleri açığa çıkar. Etik bütünlük yitirdikçe, genel ve kuşatıcı bir gaye (*erek*) ve değer temeli (*axiology*) zayıfladıkça ve etik tasavvur parçalanıp kişiselleştikçe, prosedürler, şekil şartları ve mekanizmalar bu açığı kapatan unsurlar olarak devreye girmişlerdir.

Benzeri bir değerlendirmeyi, sebepler farklı izahlara tabi kılınsa da kimi Marksist kuramcılarda da görebiliriz. Öreğin Offe’ye göre, ileri kapitalist toplumlar yalnızca biçimsel bir doğaya sahip prosedürel normları meşruiyet temeli olarak kullanabilirler, çünkü devletin toplumda örtük olan sınıfsal çelişkileri bertaraf edip, olası bir meşruiyet krizini ekonomiye müdahale yoluyla önleme gayretleri nihai keredede muvaffak olamayacaktır.⁹ Devlet yapısal çelişkiyi aşamadığı için meşruiyet sorununu prosedürel kaidelere sığınarak çözmek istemektedir. Açıktır ki burada sorunun kökeni liberal-kapitalist toplumun yapısal çelişkilerinde aranmakta ve iktisadi amillerin belirleyiciliğine vurgu yapılmaktadır. Fakat siyasi meşruiyet sürecinin Batı’da neticeten evrildiği noktayı farklı bir okumayla da olsa göstermektedir. Batı siyaseti bu anlamda şekli meşruiyete mecbur olmuş, mekanizmaları önceleyen bir meşruiyet teşekkülüne sıkışıp kalmıştır.

Batı siyaset düşüncesinde meşruiyet fikrinin aldığı bu seyir, yükselen ulus-devletin yapısı itibarıyla da izlenebilir. Çünkü erken modern devletin gelişimi izah edilirken başvurulan en geçerli anlatılardan biri, şehir devletlerini ve feodal yerelliği aşır geniş coğrafi alanlara yayılan ticaret, karmaşık bir hüviyet kazanan iktisat ve buna paralel yükselen Avrupa sosyal sınıfları (burjuvazisi) için bir kalkan rolü oynamasıydı. Devlet aktüel gerçekliği bu yönelim doğrultusunda tanzim eden bir mekanizma olması ile belir-

9 Alberto Izzo, “Legitimation and Society: A Critical Review”, *Current Sociology* vol. 35, no. 2 (Summer 1987), s. 52.

ginleşiyordu. Bir kez bu anlayış benimsendikten sonra, tüm sosyal müessesleşmeler salt belirli türden problemlerin izalesini temin eden birer enstrüman halini alıyordu. “Modern siyasetin karakteristik özelliğini belirli bir insan topluluğunun kendi siyasi birlik problemini kurumsal (yani yapay, laik ve rasyonel vasıtalarla) çözme kapasitesini edinmesi olarak tanımlarsak, modern devlet bunun tarihsel izlerini sürmek için güzel bir imkandır.”¹⁰ Öyle ki, siyasi tarihte modern devletin ilk nüvelerinin ortaya çıktığı kabul edilen İtalya’da papalık dahi süreç içerisinde evrenselci iddialarının hilafına, modern bir reçeteyi tercih etmiş ve arazi (*territorial*) sorununu bir devlet kisvesine bürünerek çözmeye teşebbüs etmiştir.¹¹

Westphalia (1648) sonrası dönemde her devletin uluslararası arenada kendi arazi bütünlüğü içinde tanınan bir egemen olduğu ve kendi toplumu üzerinde hüküm ferma olduğu kabulünün yerleşmesi bu gelişmeler için kilometre taşı olmuştur. Bünyesinde pek çok sosyo-kültürel ve hukuki farklılıkları barındıran geniş çaplı ve eklektik imparatorluk yapıları yerine, tekçi ve kendi kapalı yapısı içinde siyasi birlik ve düzeni sağlamanın aracı olan ulus-devletler yükseliyordu. Modern devletin fertlerle ilişkisi dikey ve güç eksenli bir ilişki kabul edilirken, fertler arası ilişki yatay ve akdi-sözleşmecî (*contractarian*) bir ilişki olarak tasavvur edilmekteydi. Bu durumda aslında devlet tüm iktidarın menşei gibi dursa da, gerçekte kendinden neş’et etmeyen ve temelde kendi kontrolünde olmayan güç ilişkilerinin (örneğin sermaye üzerinde özel mülkiyetin kurumsallaşması ile oluşan güç ilişkilerinin) garantörü gibi hareket ediyordu.¹² Modern devlet, cemaatler, imparatorluk ve papalığın yaşadığı siyasi krizin ortasında kendi meşruiyetinin gayr-i meşru temelleri üzerinde yükseliyordu. Çünkü Weber’in işaret ettiği gibi, her meşruiyet gayr-i meşru temeller üzre yükselir¹³, her meşruiyet sorgulaması yeni bir meşruiyetin inşasına matuftur.

Modern devlet ve siyasi otoritenin tekeffül ettiği bu araçsal rol, kendinden bağımsız gelişen yeni ilişki biçimlerinin garantörü ve eski rejimin krizini müteakip yeni düzenin inşa mekanizması olarak devlet, meşruiyet tasavvuruna dair bahsettiğimiz dönüşümün yeni formunu açıklamaktadır. Yaşanan kırılmaları sıhhatli bir seyre tevcih edecek ve kaotik hali izale edecek bir metot/mekanizma olmaklığı ile modern devlet tarih sahnesindeki yerini alıyordu. Batıda modern dönemde gelişen hemen tüm siyaset nazariyelerinde bu bilinçaltı okunabilir. En uç ifadesini *Leviathan*’da bulan, faydacı (*Utilitarian*) felsefe ile farklı bir çehreye bürünen, rıza (*consent*) ve sosyal sözleşmecî ekollerle pekiştirilen bir eğilimdir bu.

10 Pierangelo Schiera, “Legitimacy, Discipline and Institutions: Three Necessary Conditions for the Birth of the Modern State”, *The Journal of Modern History* vol. 67, supplement (December 1995), s. S12.

11 *A.g.m.*, s. S28.

12 Gianfranco Poggi, *The Development of The Modern State* (California: Stanford University Press, 1978), s. 94-95.

13 Schiera, *a.g.m.*, s. S21-29.

Leviathan'ın teorik mimarı Hobbes, önerdiği siyaset ve ulaştığı neticeler itibarıyla Batı siyaset düşünce geleneği için temsilci bir düşünür adedilmeyebilir. Fakat siyaset, toplum ve devletin mahiyetine dair serd ettiği temel kanaatleri ve tahlil sürecinde izlediği metodoloji açısından, Machiavelli ile birlikte modern siyaset düşüncesinin bir bakıma mümessili, hatta diyebiliriz ki onun bilinçaltıdır. Konumuzla ilgisi olması bakımından; ahlak ve devletin/otoritenin beşeri bir inşa olduğu, insanlar arası birlikteliğin yalnızca atomize bireylerin kendilerini koruma güdülerinin (benkorumama-özkoruma/*self-preservation*) eseri olduğu, ahlakın topluma/devlete önsel ve ondan bağımsız değil otorite menşeli olduğu biçimindeki fikirleriyle, meşruiyet tasavvurunu bağımsız bir ahlakilikten koparan en çarpıcı düşünürdür. Devlet, Hobbes'un tasvir ettiği tabii halin (*state of nature*) fecaatinden insanları çekip alan bir metottur. Devletin ve siyasetin meşruiyeti ahlak nokta-i nazarından takdir edilemez. Çünkü ahlakın kendisi egemenin vaz' ettiği'dir. Bu şekilde tanımlandığında, devletin değil, neredeyse ahlakın kendisinin meşrulaştırılmaya ihtiyacı vardır. Devlet hiçbir etik referansa başvurulmaksızın yalnızca kaosu bertaraf edip düzeni kendinde tecessüm ettiren bir mekanizmadır. Diğer bir ifadeyle, "devlet bir anlam yaratıcısı değil bir araçtır... kurallar ve yasalar, bütün kavramsal ve teorik sistem bir anlam dünyası oluşturmaktan daha çok bir araç görevini yüklenmiştir."¹⁴

Ahlak, toplumun teşekkülünü müteakip ve toplum içerisinde *üretilecek-se*, bunu da bizatihi kendisi beşeri bir inşa ve bir araç olan devlet/egemen otorite yapacaktır. Bu ise değeri (*axiology*) ikincil bir konuma sürükler ve genel anlamda müstakil bir etiğin mekanizma ve prosedürel süreçleri belirlemesine değil, mekanizmaların kendi normlarını üretmesine varır. Değerler bağımlı bir değişken konumuna düşer ve sosyopolitik yaşamın doğal mekanizması kendine muvafik normları kendi üretir.¹⁵ Ahlak ve siyaset ilişkisindeki hiyerarşi ahlakın aleyhine ters yüz edilir. Bu yaklaşım tarzı zamanla modern Batı siyaset düşüncesinin paradigmatik niteliklerinden biri haline gelmiştir.

Bu tür bir eğilimin Batı'da belirginleşmeye başladığı dönemlerde faydacılığın (*utilitarianism*) en muteber ahlak ve siyaset doktrinlerinden biri halinde gelişmesi, mekanizma eksenli meşruiyet anlayışının etik söylem içerisinde dillendirilmesini sağlamıştır. Bu, tam da etiğin siyasi-toplumsal dinamikler üzerindeki belirleyiciliğinin ikincil bir konuma irca edildiği bir dönemdir ve faydacı felsefenin böylesi dönemde yükselişi bu süreci pekiştirmiştir. Özellikle Bentham ve Mill gibi düşünürlerce geliştirilen faydacı doktrin, siyasi hadiselerin üst-belirleyici bir ahlakın ışığında değerlendirilemeyeceğini, aslolanın sonuçlar (*consequences*) olduğunu ve sonuçların da husule getirdikleri fayda nisbetince meşru olabileceğini söyler. Siyasi meş-

¹⁴ İlkay Sunar, *Düşün ve Toplum* (Ankara: Doruk 1999), s. 78.

¹⁵ Ahmet Davutoğlu, *Alternative Paradigms* (Maryland: University Press of America 1994), s. 113.

ruiyetin miyasyı faydadır, fayda ahlakiliğın temelidir. Bu bakımdan modern Batı siyaset düşüncesindeki faydacılığın (*utilitarianism*) paradoksal olarak “etik-ötesi bir etik kurgulama”, ya da “ahlak-ötesi bir ahlakilik iddiası” olarak bile tanımlayabiliriz. Çünkü faydacılık, hem bir tahlili kıstas, bir analitik araç, bir açıklayıcı kavram olarak, hem de pratik bir ahlakilik önerisi olarak, yalnızca bireysel çıkarların tatmini ve faydanın azami derecede tahsil edilmesini salık verdiği için, muhtevası olmayan bir ahlaki doktrindir. Muhteva olmayınca da iş, faydayı maksimize edecek mekanizmalara kalır.

Temel belirleyen fayda/çıkar ve siyasetin dinamiği de bunların temini ise, devletin meşruiyeti, her bireyin kendi tercih ve öncelikleri muvacehesinde tanımladığı çatışan çıkarları belli düzeyde harmanlayıp genel faydayı temin eden bir metot olmasında yatar. Bentham önceleri bu vazifeyi görecek ve faydacı kurguyu icra edecek en uygun vasıtanın mükrim bir despot olduğunu söylemişse de, daha sonra bu fikrinden vazgeçmiş ve temsili demokrasinin daha münasip olduğunu belirtmiştir.¹⁶ Doktrinın diğer önemli ismi Mill ise faydacı argümanları bir ölçüde yumuşatmış ve özgürlüğün herhangi bir fayda fikri olmaksızın bizatihi bir değer olduğunu vurgulamıştır. Yine de faydacı siyaset düşüncesi, fayda-çıkarın siyasi bir talep olarak formüle edilmesi ve kamu politikalarıyla tahsil edilmesi noktasında kolektif karar alma prosedürlerine istinad ederken, fayda sağlayan fakat “potansiyel olarak gayr-i ahlaki birtakım sonuçları nasıl izale edebileceğimize dair bir izah getirmemektedir.”¹⁷ Çünkü prosedürler yalnızca faydanın temin edilmesini sağlayan metotlardır ve fayda dışında, metodu önceleyen, bağımsız herhangi bir ahlaki kritere yer yoktur. Russell’ın faydacı akılla ilgili olarak işaret ettiği gibi; “hırsızlıktan imtina edişim, etkin bir ceza hukuku olmadıkça benim çıkarıma değildir, yalnızca kamunun çıkarıdır. Dolayısıyla ceza hukuku bireysel çıkarları toplum çıkarlarına mutabık kılma yöntemidir, meşruiyeti bundandır.”¹⁸ Görüldüğü gibi siyasi müesseseler ve karar alma mekanizmaları bağımsız bir ahlak nezdinde değil, pratik bir uyluşım yöntemi olma dereceleriyle meşrulaştırılmaktadır. Faydacı mantık gerektirdiğinde herhangi bir sosyal faydanın tahsili için düzenleyici yeni mekanizmaların kurulup toplumu varsayılan fayda namına tanzim ve belki de tahdit etmesi de meşru bir siyasi müdahale halini alabilmektedir.¹⁹

16 Norman P. Barry, *Modern Political Theory* (Macmillan 1995), s. 131.

17 *A.g.e.*, s. 130.

18 Bertrand Russell, *History of Western Philosophy* (Routledge 2000), s. 740-41.

19 David Held, *Political Theory and The Modern State* (Polity Press 1995), s. 25.

Demokrasi de faydacı doktrin için bizatihi bir amaç değil, bireysel çıkar ve amaçlara ulaşmanın bir aracıdır. Yani demokrasi de objektif ya da kuşatıcı bir etik bağlamında değil, bir yöntem olarak savunulmaktadır. Bkz. Held, *a.g.e.*, s. 25. Faydacı doktrin, modern siyaset düşüncesinin diğer merkezi argümanlarından biri olan tabii haklar (*natural rights*) fikrine de muhaliftir. Çünkü genel faydanın temini, sosyal düzenlemeleri gerektirir. Tabii ve vazgeçilmez ✍

Faydacılık, ahlaki olanın tespitinde ‘bizatihi doğru ya da bizatihi yanlış’ gibi bir ayrım üzerinde durmamakta, konjonktürel ve bağlam-bağımlı bir etik önermektedir. Faydacılığı yapısal bir ilke kategorisinde değerlendiren Fishkin’e göre, tüm yapısal ilkeler yalnızca belirli bir iynin (kârın, faydanın ya da mükafatın) hangi konuma ne miktarda düşeceği (ya da dağıtılacağı, tahsis edileceği) ile, yani sadece sosyal konumlara tekabül eden faydanın yapısıyla ilgilendir. Yapının bizatihi kendisi, sözgelimi şu ya da bu insanın niçin belirli bir konumda bulunuyor olduğu, niçin kimilerinin alt düzey bir konumla başladığı üzerinde durmaz. Sosyal konular birer soyutlamadır ve belirli bir iyi o soyutlamalara derece derece tayin edilir. Yapısal ilkeler münhasıran konum ve fayda arasında bir müteakabiliyet gözetir, fakat en başından sosyal konuların niçin ve nasıl mevcut yapılanışı gösterdiğinden sarfi nazar eder.²⁰ Faydacılık da yalnızca fayda-temelli yapısal düzenlemelere yönelir. Yapının üssülesası fayda ve onun azami derecede tahsilidir. Ahlaki kaygıların faydayı esas alan kanaatlerden müstakil bir belirleme kudreti yoktur.

Batı siyaset düşüncesinde modern dönemle birlikte meşruiyet fikri bağlamında gelişen en önemli argümanlardan bir diğeri, rızaya (*consent*) dayalı sosyal sözleşme (*social contract*) düşüncesidir. Modern siyaset felsefesinin kavramsal tezgağında takdim edildiği haliyle toplumsal sözleşme fikri, düzen kurucu bir metot olarak salık verilmesinin yanı sıra, beşeri bir inşa ve bireysel rasyonelitenin eseri olarak tasavvur edilmeye başlanan devletin/toplumun imkanının/temellerinin açıklayıcı (*descriptive*) imgesi idi. Bu yönüyle rıza ve sözleşme kavramları birer ilke olmaktan çok, devletin kuruluş imkanını izah etmede elverişli birer analitik araç, toplumun akliliği ve beşeriliği namına varsayılmış birer nokta-i istinat idiler.²¹ Tahlili kullanımının dışında *prescriptive* rolü ise yalnızca farazi (*hypothetical*) bir düzeyde kalmaktadır. Çünkü sözleşme ve rıza, rasyonel bireylerin eğer mümkün olsaydı, akılcı bir değerlendirmenin ardından, kendi şuurulu tercihleri ile ve karşılıklı rızalarına binaen zaten halihazırdaki devlet ve toplumu oluşturma iradesine yöneleceklerini varsayar. Devletin ve toplumun tarih-

haklar gibi bir ilkenin varlığı ise bu düzenlemelerin otoritenin istediği esneklikle icra edilmesiyle kolaylıkla bağdaşmaz. Faydacılık, bu anlamda genel fayda adına iktidarın rahatça kullanılmasına taliptir. Tabii haklar ise teorik olarak bu rahatlığa izin vermez, onu takyid eder. Bu konu için bkz. Jeremy J. Waldron, “Rights”, *The Blackwell Encyclopedia of Political Theory*, s. 444; J.J. Waldron, “Rights”, *A Companion to Contemporary Political Philosophy* (Blackwell 1998), s. 575-85.

20 James S. Fishkin, *Tyranny and Legitimacy* (Johns Hopkins University Press, 1979), s. 82-90. Fishkin, *utilitarianism* ile birlikte, eşitlikçi-egaliteren ilkelere ve Rawls’ın adalet kuramını da yapısal ilkeler kategorisinde tahlil etmektedir. Yapısal ilkeler, yalnızca esas ittihaz ettikleri ‘iyi’nin (fayda, eşitlik, adalet vs.) yapısal dağılımına chemmiyet gösterir, yapının bizatihi kendisinin kuruluş biçimiyle ilgilenezler.

21 Jean Hampton, “Contract and Consent”, *A Companion to Contemporary Political Philosophy* (Blackwell 1998), s. 382.

sel varoluşu hesaba katılmaksızın dahi akılcı bireyler bu iradeyi göstereceklerdi. Dolayısıyla devlet ve toplum, rıza ve sözleşmenin dışavurumu ve tarih içinde somutlaşmasıdır. Oysa Hume'un ifade ettiği gibi "... halkın büyük kısmına idarecilerin otoritesine rıza gösterip göstermediklerini ya da itaat edeceklerine söz verip vermediklerini sorarsanız, sizi garipseyecek ve kesinlikle size hadisenin rızalarına dayanmadığını, bilakis böylesi bir itaatin içine doğmuş olduklarını söyleyeceklerdir."²² Rıza ve sözleşme prensipleri daha çok birer imge, ya da analitik-tasviri birer araçtır. Meşrulaştırıcı güçleri ise ancak farazi bir kabule dayalıdır. Buna en güzel örnek Rawls'ın adalet kuramını geliştirirken müracaat ettiği sözleşme fikridir. Burada söz konusu edilen, asli durumda (*original position*) ve bilgisizlik perdesi (*veil of ignorance*) ardındaki bireylerin, rasyonel bir akıl yürütmenin ardından belirli bir adalet ve toplum nizamı üzerinde mutabakata varmaları üzerine yaptıkları sözleşmedir.²³ Açıkça ki böylesi bir sözleşme yalnızca farazi bir inşadır. Sözleşme fikri burada, ahlaki ilke ve tasavvurları ispatı mümkün teoremler olarak algılayan ve sözleşme fikrini de 'ahlaki ispat usulü'nün bir parçası olarak kullanan, Hampton'un Kantçı sözleşme teorisi diye tasnif ettiği kategoride değerlendirilmelidir.²⁴ Sözleşme fikri bu anlamda yalnızca ahlaki istidlal sürecinin bir öncülü, ahlaki çıkarımların teorik dayanağıdır.

Kantçı sözleşme teorisinde sahip olduğu bu metodolojik niteliğin yanı sıra, etik muhteva itibarıyla rıza ve sözleşme fikirleri Batı siyaset düşüncesinin daha önce değindiğimiz genel temayülüne mutabık olup, bir gaye ve içerik vurgusundan, etik idealleştirmelerden, ideal ya da erdem referansından yoksundur. Bu yönüyle yalnızca metodolojik bir araç olan sözleşme fikri, sadece ve sadece toplum ve devletin beşer ürünü olduğunu, siyasi karar alma süreçlerinde rızanın esas alınması gereğini vurgular. Sözleşmecilik doktrin, içinde otonomi, sorumluluk (*responsibility*), görev ve irade gibi²⁵ bireyi ve özneliği tazammun eden bir takım ahlaki kriterler taşısa da, genel anlamda objektif bir ahlakilik sözleşme doktrinleri için mümkün de-

22 David Hume, *A Treatise of Human Nature* (1739-40), ed. L. A. Selby-Bigge and revised P.H. Nidditch (Oxford: Clarendon Press 1978), s. 548. Zikredildiği yer; Jean Hampton, "Contract and Consent", *A Companion to Contemporary Political Philosophy* (Blackwell 1998), s. 380.

23 Rawls'ın bilgisizlik peçesi (*veil of ignorance*) şeklinde isimlendirdiği durum, kimsenin toplum hayatında edineceği konum ve o konumun getireceği avantaj ya da dezavantajlara dair herhangi bir bilgisinin olmadığı farazi bir durumdur. Asli durumda insanlar bu bilgisizlik perdesi ardında buldukları için, hiçbir bireysel öncelik gözetmeksizin, hakiki bir adaletin gerektirdiği paylaşımın esaslarını akli usullere istinaden tesis edeceklerdir. Dolayısıyla asli durum ve bilgisizlik perdesi bu ahlaki yansızlığın farazi (varsayımsal/hypothetic) temelidir. Bkz. John Rawls, *A Theory of Justice* (Oxford University Press 1973), s. 118-142.

24 Hampton, *a.g.m.*, s. 387. Rawls, temel teorik kabulleri bakımından gerçekten de Kant çizgisinde bir düşünürdür.

25 P. Riley, "Social Contract", *The Blackwell Encyclopedia of Political Theory*, s. 479.

ğildir, çünkü sözleşmecî kuramlar için ahlakın tek belirleyeni iradi yönelimlerimizdir. Hatta, “kimi sözleşme teorilerinde ahlaki ilkeler spesifik olarak lâ-ahlaki (*non-moral*) bağlamlardan, örneğin pazarlık sürecinin ardından ortaya çıkar.”²⁶ Aslında rıza ve sözleşme fikirleri de Batı siyaset düşüncesinin yöneldiği mekanizma temelli, usulü değere önceleyen meşruiyet fikrinin bir başka yansımasıdır. Fishkin’in tasnifine göre prosedürel ilkelerden biri olan rıza prensibi, yalnızca karar alma sürecinin işleyiş kaidesini ifade ettiği ve kararların muhtevasına dair bir sözü olmadığı için tüm diğer prosedürel prensipler gibi meşruiyet kaynağı olma bakımından nakıstır.²⁷ Etik yansızlık kaygısı ile sözleşme yalnızca nötr bir araç olarak kurgulanmış, fakat bu tarz bir yaklaşım prosedürel mantığın gereklerinin yerine getirilmesi halinde, varılan sonucun muhtevası ne olursa olsun sırf prosedürel nedenlerle meşru sayılması gibi bir kabule kapı aralamıştır.²⁸

Sözleşme ve rıza ilkeleri, siyasi yapı ve süreçlerin muhtevasına dair bir şey söylemezler. Anayasaların bu muhteva açığını kapatabilecek etik ilkelere bünyesinde barındıran vasıtalar olduğu iddia edilebilir. Fakat anayasalar da tarihsel süreç içerisinde otoritenin takyid edilmesi, belirli kayıtlar altına alınması ve gücün belirli bir dağılımını sağlayan hukuki-idari metinler, ya da İngiltere örneğindeki gibi yazılı olmayan teamül ve gelenekler biçiminde gelişmiştir. Dolayısıyla, sözleşme, rıza ve hatta anayasa gibi fikir ve vasıtalar, siyasanın muhtevasına dair suskun kaldıkları ve yalnızca karar alma ve uygulama usullerini tanzim ettikleri sürece, kuşatıcı bir ahlakilik ve genel bir gaye (erek) temelinden giderek uzaklaşmış, şekil şartlarını asli mesele haline getirmişlerdir.

Ayrıca modern dönemde tüm demokratik sistemler kendilerini rıza, sözleşme ve bunlarla fikri akrabalığı olan bireyin doğal hakları, siyasi katılma (seçme-seçilme ve temsil) hakkı gibi prosedürel ilkelere meşrulaştırsalar da, süreç içerisinde pasif rıza diye niteleyebileceğimiz bir kayıtsızlık hali üzerinden siyaset üretmeye yönelmiş ve kendilerini temellendiren diğer bir meşruiyet ilkesi olan rasyonel, sorumlu, özbilinç sahibi bir birey tabanını giderek kaybetmişlerdir. Kimi siyaset ve toplum bilimcilerin 70’lerde işaret ettiği gibi “demokrasi şekli (*formal*) unsurları bakımından tahkim edilmiştir, fakat konsensüs amaçsız ve demokrasi anomiktir. Din, ulusçuluk ve ideoloji gibi daha önceleri kendisini destekleyen bir gaye temelinden artık yoksun olan demokrasi gücünü yitirmektedir.”²⁹ Bu sözler, tasvir etmeye çalıştığımız gibi, Batı siyaset düşüncesinin sürüklendiği etik muhtevadan ve bir gaye temelinden kopuk vaziyetini dile getirmektedir.

26 Norman P. Barry, *Modern Political Theory* (Macmillan 1995), s. 124.

27 James S. Fishkin, *Tyranny and Legitimacy* (Johns Hopkins University Press 1979), s. 65-72.

28 Norman P. Barry, *Modern Political Theory* (Macmillan 1995), s. 125.

29 Achille Ardigo, “The Moral Question and Legitimation”, *Current Sociology* vol. 35, no. 2 (Summer 1987), s. 33.

Meşruiyet mi, Meşrulaştırma mı?

Yirminci asırda siyasi otoritenin meşruiyet meselesine dair yapılan en mühim tahliller Weber'in çalışmaları arasında bulunabilir. Modern devletin otorite sistemini en temel karakteristikleriyle resmetmeye çalışan Weber'in, karizmatik, geleneksel ve hukuki-akli (*legal-rational*) otorite şeklinde yaptığı üçlü tasnif, yine üç meşruiyet biçimine tekabül eder. Bu tasnif aslında toplumda cari meşruiyet biçimleri arasında kat'î ayrımlar gözetmez. Her biri belirli ölçülerde de olsa topluma nüfuz etmiştir. Siyasi liderlerin karizması, geleneksel kabullerin meşruiyet algılamaları üzerinde devam eden tesiri ve hukuki usullerin belirleyiciliği Weber'in tasnifinde tefrik edilen tüm meşruiyet biçimlerinin aynı toplum yapısı içerisinde şu ya da bu ölçüde geçerli olduğunu gösterir. Fakat bu tasnif yine Weberyen anlamda meşruiyet konusunda ideal tiplemelere işaret eder. Dolayısıyla bu üç meşruiyet biçimi içerisinde hukuki-akli meşruiyet, etkin bir biçimde işleyen bürokrasi ve hukuk sistemiyle, parlamentolara dayalı temsil sistemiyle, din yerine bilimin nihai belirleyiciliğine yaptığı referansla, modern devletin meşruiyet temelini oluşturur. Modern devletin meşruiyet tarzını tavsif eden hukuki-akli nitelemesi, belirli bir akliliğe referansla yüceltilip tanzim edilmiş hukuki süreç ve prosedürlerin meşruiyet kıstasları olma noktasındaki önceliğine işaret eder. Bu anlamda modern otorite, meşruiyetini hukuki ilke ve usullere uygunluk üzerine temellendirir. Bu, meşruiyet meselesinde hukukilik/yasallık (*legality*) ile meşruiyetin (*legitimacy*) birbirine karıştırıldığı bağlamdır. Oysa hukuki usullerin, anayasalar dahil, bizatihi kendilerinin meşruiyete ihtiyaçları vardır. Modern ve demokratik bir devlette anayasa ve kanun namına uygulanan pek çok siyaset, cari yasallığın dışındaki herhangi bir referans sistemiyle kolaylıkla sorgulanabilir. Hatta pek çok çalışmada, hukuki-akli meşruiyet sisteminin kendi iç referanslarıyla kolaylıkla çelişebileceği ve kendi meşruiyet sistemini aşındırabileceği vurgulanmıştır. Örneğin modern devletin önemli bir unsuru olan bürokrasi, siyasi süreçler üzerindeki belirleyicilik nispeti bakımından demokratik usullerle işbaşına gelen yasama organı ile ters orantılı bir ilişki içindedir. Pek çok ülkede "pratikte bürokrasi parlamenter demokrasiyi kendinde eritir ve yasama organı da yalnızca bürokratik iktidarın genişlemesine teşrii-hukuki (*legislative*) bir kılıf vazifesi görür."³⁰ Yine daha önce modern toplumla ilgili olarak işaret ettiğimiz etiğin şahsileşmesi, modern meşruiyet sistemi için bir diğer dahili aşındırıcı etkide bulunabilir. Batı modernliği her ferdin kendi ahlaki kaderini seçmesi üzerine kuruludur. Fakat bu seçme imkan ve kudreti modern hukuki-akli meşruiyet sisteminin bizatihi kendisinin aleyhinde bir tercih geliştirebilir.³¹ Modern otoritenin en önemli sacayaklarından biri olan pozitif hukuk da daha önce değindiğimiz gibi kendisi belirli bir meşruiyet üzere mebnî olmalıdır. Fakat belirli bir 'aşkınlık' sorununu imleyen bu ihtiyaca,

30 Richard M. Merelman, "On Legitimation in the United States: A Weberian Analysis", *Sociological Quarterly*, vol. 39, no. 3 (Summer '98), s. 351-69.

31 Merelman, *a.g.m.*, s. 353-5.

modern devlette daha çok yine hukuk-içi çözümlerle yanıt verilmiştir. Fuller'in geliştirdiği hukukun iç ahlakılığı (*internal morality of law*) kavramı, bunu hakkıyla yansıtan bir örnektir.³² Ahlakilik burada hukukun içinde, ona içseldir. Hukukun ötesinde bir ahlakilik değildir incelenen. Bunların yanı sıra Poggi'ye göre modern devlet meşruiyet açısından kendi içinde iki kusuru büyütmektedir. İlk olarak; parlamentonun merkeziliği, hukukun üstünlüğü ve genelliği, güçler ayrılığı gibi bazı kurumsal öncüller ve yasal rasyonalitenin ifadeleri olan kavram ve kabuller aşınmıştır. İkinci olarak; devlet-toplum ayrımını belirsizleştiren bazı gelişmeler, prosedürel kaidele-re harfiyyen riayet etmekten kazançlı çıkmayan sosyal güçlerin siyasi baskısını artırmaktadır. Dolayısıyla yasal-rasyonalitenin meşrulaştırıcı gücü azalmaktadır.³³ Bunlar da göstermektedir ki modern devletin meşruiyet sistemi kendi iç dinamiklerinde yaşadığı çözümlerin etkisi altındadır.

Modern siyasi otoritenin hukuki-akli meşruiyete yapığı bu atıf, meşruiyet sürecinde 'aşkınlık' sorununa verdiği cevabın da altyapısını tüm çıplaklığıyla sergiler. Batı medeniyetinde Rönesans sonrasında gelişen insan-merkezli (*anthropocentric*) seküler epistemolojinin tabii neticesi, aklın meşruiyet mevzuunda nihai epistemolojik otorite olmasıdır ki bu halde insan-üstü bir epistemolojik kaynaktan neş'et eden ezeli-ebedi bir değer belirleyiciliği yoktur. Yasal formlar, prosedürler, şekil şartları, usul ve mekanizmalar birincil ve değer sistemi önceleyen bir konumdadır.³⁴

Weber'in tahlilleri aslında devlet-içi meşruiyet diye niteleyebileceğimiz bir tipleme çizer. Nitekim, Weber'in meşruiyetle ilgili diğer önemli bir tanımlaması da meşruiyetin son tahlilde bir inanç ve kabul meselesi olduğudur (*belief in legitimacy*). Burada söz konusu edilen inanç, dini anlamda bir inanç sistemi değil, bireylerin, teb'anın ve dahi yöneticilerin siyasi otoritenin meşruiyetine duydukları inançtır. Kuşkusuz bu tarz bir tanımlama meşruiyetin, içeriği ne olursa olsun kabul edilip inanıldıktan sonra geçerli olacağı kanaatini uyandırmaktadır. Bu kanaatin meşruiyet meselesiyle ilgili yarattığı belirsizliği ve bireylerin inanıp inanmadıkları sorusuna sıkışıp kalan istatistiğe dayalı dar perspektifi aşmak için Beetham sosyal-bilimsel bir meşruiyet kavramlaştırması önermiş ve meşruiyetin her toplum için yasal geçerlilik (*legal validity*), toplumda paylaşılan değerler katında ahlaken haklaştırılabilirlik (*moral justifiability*) ve ispatı mümkün rıza (*consent*) olmak üzere üç ayağının olduğunu, fakat bunların muhtevasının yine söz konusu topluma özel olduğunu vurgulamıştır.³⁵ Görüldüğü gibi Beetham, hukuk, ahlak ve prosedür/şekil boyutunu bir araya getirip, bununla

32 C.L. Ten, "Constitutionalism and the Rule of Law", *A Companion to Contemporary Political Philosophy* (Blackwell 1998), s. 394.

33 Poggi, *a.g.e.*, s. 132-3.

34 Davutoğlu, *a.g.e.*, s. 111-134. Batı ve İslam siyaset düşüncesinde siyasi otoritenin meşruiyet meselesini her iki medeniyetin tarihi ve felsefi süreklilikleri içinde inceleyen mukayeseli bir değerlendirme için bu esere müracaat edilmelidir.

35 David Beetham, *The Legitimation of Power* (London: Macmillan 1991).

her toplum için geçerli olabilecek çok boyutlu bir meşruiyet modeli geliştirmeye çalışmıştır.

Meşruiyetin Weber'in tanımladığı anlamda son tahlilde bir inanç meselesi olarak kabul edilmesi, her otoritenin gereken kıvamda bir inancı teb'asında oluşturarak bir şekilde kendini meşrulaştıracağı kanaatini doğurur. Meşruiyetle ilgili bu kinik boyut, etik bir eksenden, bir gaye ve aşkınlık referansından giderek uzaklaşan modern otorite için artık meşruiyet değil, daha çok bir meşrulaştırma sorunu olduğuna işaret eder. Nitekim dikkatlerini meşruiyet konusuna teksif eden sosyologlar, bağlı oldukları disiplinin ilgi sahasının da etkisiyle, genel anlamda bir meşruiyetten (*legitimacy*) çok, dinamik, çoğul ve topluma yaygın (*diffused*) bir süreç olarak meşrulaştırmadan (*legitimation* veya *legitimization*) söz ederler. "Meşruiyet artık gayretkeş (*laborious*) bir meşrulaştırma sürecini anlatır."³⁶ Hatta kimine göre meşruiyetin hukukilik (*legality*) ile karıştırılması bile, meselenin toplumdaki dinamik ve nüfuz etmiş boyutu ile değil, devlet düzeyinde incelenmesinin sonucudur. "Çünkü toplumsal olan, şekli anlamıyla kurumsal olandan daha zengin ve daha fazla iç içe geçmiştir. Vatandaşların tecrübeleri ile onları temsil ettiği varsayılan organizmalar arasında karşılıklı bir yabancılaşma oluşmakta ve siyasi temsilin artık temsil etmediği yargısı zemin kazanmaktadır."³⁷

Meşruiyeti bir siyaset düşüncesi meselesi olarak değil de, sosyolojik muhtevası itibarıyla değerlendirenler, yalnızca otoritenin, siyasi erkin ve devletin meşruiyetini değil, toplum yaşamına nüfuz etmiş tüm ilişki biçimlerinin, genel-geçer kabullerin, güç yapılarının ve davranış kalıplarının meşrulaştırılmasını tahlile girişmektedirler. Başka bir ifadeyle meşruiyetin genel, ideal, aşkın ilkelerini değil, daha çok aktör ekseninde meşruiyetin nasıl oluştuğunu/oluşturulduğunu tartışmaktadırlar. Bizce bu, Batı meşruiyet fikrinin genel eğilimlerinin tabii bir sonucudur. Meşruiyetin etik muhtevadan soyutlanması ve şekil şartlarına bağlanıp, prosedür ve mekanizmaların hakim olduğu bir yapıya bürünmesi, o prosedür ve mekanizmaların bir meşrulaştırma aracı haline gelmesine neden olmuştur. Modern devlet, medya ve diğer bilişim vasıtalarıyla bu bakımdan tarihte görülmedik bir kudrete sahiptir. Her ne kadar aynı vasıtalar karşı ve alternatif meşruiyet arayışları için kullanılabilirse de, artık meşruiyet değil, mani-

36 Franco Ferrarotti, "Legitimation, Representation and Power", *Current Sociology* vol. 35, no. 2 (Summer 1987), s. 22. *Current Sociology* dergisinin meşruiyet konusuna tahsis ettiği ve bizim de burada atıfta bulunduğumuz özel sayısı, sosyologların meseleyi 'meşrulaştırma' bağlamında tahlil etmeyi yeğlediklerini tüm yazılarda göstermektedir. Foucault ise daha da ileri gider ve gücün/iktidarın, meşruiyet ya da egemenlik gibi merkezi bir otoriteye referansla bulunan temalar bağlamında değil, mikro düzeyde, detaylara inmiş, toplumun her köşesine nüfuz etmiş ve her ilişki biçimine sinmiş bir olgu olarak tahlil edilmesi gerektiğini söyler. Meşruiyet kavramı Foucault için tamamen gündem dışıdır.

37 Ferrarotti, *a.g.m.*, s. 23.

pülatif yöntemlere dayalı bir meşrulaştırmalar egemen olacaktır. İlginin meşruiyetten meşrulaştırmaya kayması Bayı siyaset düşüncesinin serüveni içerisinde anlaşılabilir bir durumdur.

Yeni Arayışlar Üzerine Bir Not

Siyaset felsefesine son dönemde yapılan katkılar Batı siyaset düşüncesinin son birkaç yüzyılda yöneldiği mekanizma ve prosedürleri önceleyen anlayışa karşı tepkileri de içinde taşıyor. Çünkü sorun artık pek çok yeni eserde bir ahlaki/etik sorun olarak tanımlanmaktadır. Rawls'ın, siyaset felsefesinin ölümünün ilan edildiği bir dönemde 'adalet' kavramını öne çıkartarak kuramını ahlak felsefesi içinde konumlandırması bunun işareti addedilebilir. Ahlak felsefesinin öne çıkıyor olması ve tartışmanın etik bağlamda sürdürülmesi önemli bir göstergedir, çünkü yüzyılın başında meşruiyet konusunda kalem oynatan en önemli düşünür olan Weber ve onu müteakip çalışmalar daha çok sosyolojik çözümlemeleri esas almış, mesele siyaset felsefesinin kendisiyle birlikte cazibesini yitirmiştir. Ayrıca, mantıksal pozitivizmin beşeri bilimlerde yaptığı etki ve ampirik bir disiplin olma iddiasıyla siyaset biliminin yükselişi yalnızca kavramların ıslahını ilmen müteber bir çalışma olarak sunmuştur. Bu anlamda, meşruiyetin kaynağı, kökeni ve mahiyeti değil, yalnızca kavramın ampirik karşılığı ilgi konusu olmuştur. Fakat Rawls sonrası dönemde tekrar eski cazibesini kazanmaya başlayan siyaset felsefesi meseleleri etik bağlamda ve derinlemesine tahlil eden bir üslup geliştirmiştir.

Modern Batı siyaset düşüncesi her ne kadar içerikten boşandırılmış ve yalnızca prosedürler düzeyinde kendini gösteren bir meşrulaştırma anlayışına yönelse de, değer yargılarından ve etik muhtevadan nihai ve mutlak bir kopuşun mümkün olmadığını söylemeliyiz. Prosedürler nötr kılınmak için etik muhtevadan ne kadar tecrid edilirse edilsin, birtakım kabullerin nüfuzuna mani olamazlar. Örneğin Rawls, son dönem siyaset düşüncesinin en önemli sözleşmecî düşünürlerinden biri olmakla birlikte, kuramını sezgisel bir yöntemle temellendirmeye çalıştığı bazı etik kabullerle imtizac eden bir kıvamda sunar. Yani sözleşme bütünüyle mücerred ve ne ile neticeleneceği belli olmayan değer-bağımsız bir süreç değil, sezgisel bir yaklaşımla, rasyonel bireylerin zaten ulaşacağı düşünülen ilkelerin tespit yöntemidir. Fakat Rawls, Hobbes sonrası siyaset düşüncesinin genel çizgisinden sapmamış, ilahi ve tabii otoriteyi reddetmiş, meşruiyetin rıza üzere temelleneceği ve siyasi otoritenin birbirinden farklı ve hatta çatışan ahlaki tasavvur ve gayeler karşısında nötralize edilmesi gerektiği düşüncesine bağlı kalmıştır.³⁸ Yine son dönemin önemli isimlerinden Flathman'e göre, meşruiyet meselesinde "esasa ve gayeye taalluk eden kriterler (*substantive-purposive*), şekli ve prosedürel kriterleri ikame etmez ve dışlamazlar."³⁹

38 Richard E. Flathman, "Legitimacy", *A Companion to Contemporary Political Philosophy* (Blackwell 1998), s. 530.

39 Flathman, *a.g.m.*, s. 531.

Aslında siyaset düşüncesinde son dönemlerde yapılan tartışmalar, bu nötr mekanizmaların tektipleşmesine, siyasanın belirli bir anlam dünyasını referans alan bir gaye temelinden uzaklaşmasına, başka bir ifadeyle ulus-devletin aşırılıklarına karşı bir çıkıştır. Liberal siyaset düşüncesi karşısında, fertlerin mensubu oldukları topluluğa otantik ve etik muhtevası da olan bir aidiyetle bağlandıklarını savunan cemaatçi (*communitarian*) düşünce ve 90'lı yılların önemli temalarından olan çokkültürcülük (*multiculturalism*) bu bakımdan önemli işaretlerdir. Cemaatçi siyaset düşüncesinin önemli isimlerinden olan MacIntyre Batı'da erdemin yitirilmesinden sonra (*After Virtue*) ahlaki idealin toplumdan çekildiğini, liberal düşüncenin sürekli ahlaki görececiliği yücelttiğini ve sosyal düzen için gereken ahlaki temeli berhava ettiğini söylemiş, klasik tasavvur (özellikle Aristo) ve Augustine-Aquinas çizgisinde gelişen Hıristiyan geleneğinden beslenen bir yaşam tarzını kuramlaştırmaya çalışmıştır.⁴⁰

Bunlar bizce neyi kaybettiğini fark etmeye başlayan bir bilincin tezahürleridir. Yalnızca siyaset düşüncesinde değil, uluslararası ilişkiler sahasında da etik ve devletler arası siyaset, etik ve uluslararası düzen, son yıllarda işlenen en önemli konulardandır. Modernitenin erken dönem temsilcileri bir şeyleri keşfettiklerine, dogmayı, geleneği ve dini hayattan tard edip, gerçeğin üzerindeki örtüyü kaldırdıklarına kani idiler. Tevâris ettikleri bilgi ve değer manzumesini terk ettikten sonra, gerçeklikle hakiki bir ilişki kurmanın metodunu tekrar yarattıklarını düşünüyorlardı. Fakat öyle görünüyor ki onların torunları bir şeyleri, hem de önemli bir şeyleri yitirdiklerini hissediyorlar.

Sonuç

Meşruiyet fikri Batı siyaset düşüncesinde özellikle modern dönemle birlikte belirginleşmeye başlayan bir meseleye işaret eder. Eski düzenin, o düzenin temellerini dokuyan dünya görüşü ile birlikte çözülüşü, sökün eden yeni düzenin, yeni kurumların ve yeni ilişki biçimlerinin meşruiyetlerini neye istinaden kazanacaklarını merkezi bir mesele kılıyordu. Süreç içerisinde Batı siyaset düşüncesinde hakim eğilim bu soruna ahlaki muhtevadan ve gaye fikrinden uzaklaşarak yanıt vermek olmuştur. Esasa taalluk eden, ahlaki bir amaçlılığı içkin bir tasavvur değil, sosyal mekanizmaların, siyasi usullerin (siyasi temsil, parlamento, anayasa vb.) ve şekli prosedürlerin (yasallığın) önceliği ve etkinleştirilmesine dayalı bir meşruiyet anlayışı gelişmiştir. Birbirine çelişen sosyal-ahlaki tasavvurlara karşı prosedürel düzeni koruma adına sürekli etik muhtevadan kaçış olmuş, araçlar sürekli ahlakilikten boşandırılmış ve mekanizmalar değer sistem üzerinde birincil bir konuma yükselmiştir. Yasallık sistem-içi bir unsur olarak kendi kendine yeter bir meşruiyet tabanı telakki edilmeye başlanmıştır. Oysa kendi legalitesine sahip bir kurumsallaşmanın olması daha derin anlamda

⁴⁰ Alasdair MacIntyre, *After Virtue: A Study in Moral Theory* (London: Duckworth, 1981).

meşruiyet için yeterli bir imkan sağlamaz. Güç temerküzünü önlemek için gücün ahlaki muhtevadan yoksun prosedürlerle dağıtılması ve temsil edilmesi, tahakkümün daha farklı ve detaya sirayet eden biçimlerini beraberinde getirmiştir.

Bu seyir aslında Batı medeniyetinin genel karakteristiğini yansıtır. Bu yüzden olmalı ki, Toynbee her medeniyetin farklı faaliyet sahalarında mesafe kat ettiğini söyledikten sonra, Batı medeniyetinin daha çok mekanizmalara temayül ettiğini belirtmiş ve bunu maddi mekanizmalar ve sosyal mekanizmalar olmak üzere ikiye ayırmıştır. Bu bağlamda, parlamento ve anayasalar modern Batı medeniyetinin başat sosyal mekanizmalarıdır⁴¹ ki bu, Batı siyaset düşüncesinde meşruiyet sürecinde mekanizmaların önceliğine dair yaptığımız vurguyu teyid eder.

41 Arnold J. Toynbee, *A Study of History*, Abridgement by D.C. Somervell (London: Oxford University Press 1946), vol. 1, abridgement to volumes I-VI, s. 242.