

## TARİH BOYUNCA TÜRK DEVLETLERİNDE SİYASİ İKTİDARIN MEŞRULUK TEMELLERİ\*

Yrd. Doç. Dr. Ali Şafak BALI\*\*

### GİRİŞ

Meşruluk bir ülkedeki siyasî rejimin istikrarı ve uzun süre ayakta kalabilmesi açısından oldukça önemli bir işlevi yerine getirmesine rağmen, özellikle ülkemizde, siyaset bilimi ve siyaset teorisi çalışmalarında yakın zamanlara kadar aynı ölçüde rağbet görmeyen, hatta üzerinde en az durulan konulardan birisi olmuştur.

İlkelinden gelişmişine her toplumda, toplum üyelerinin bir kısmının diğerlerini yönetmesi, onlar üzerinde güç kullanması olgusuna rastlanmaktadır. Örf-adetten dinsel inanışlara, gelenekten alışkanlığa, kişisel çıkarlardan, cebir korkusu veya çaresizlik duygusuna kadar pek çok sosyal-psikolojik etken bu güce itaatin sağlanmasında (rıza gösterilmesi, boyun eğilmesi ya da

---

\* Bu konuda çalışmaya ilk karar verdiğimde (1990'lı yılların başları) Türkiye'de sosyo-politik açıdan meşruluk konusuna yeterince önem verilmiyordu. Alanında ilk sayılabilecek bu çalışmayı kitaplaştırarak yayınlamayı tasarlamama rağmen, o tarihlerde eksik kaldığını düşündüğüm bazı eklemeleri yapmak, biraz daha genişletmek, yeni kaynaklar eklemek ve mevcut kaynakların yeni baskılarını gözden geçirmek gerektiği düşüncesiyle bu güne kadar bu isteğimi gerçekleştirme imkânı bulamadım. Aradan geçen on yıldan fazla süre içinde Türkçeye meşruluk ana başlığı altında çok çeşitli çalışmalar kazandırılmış olmasına rağmen halen, meşruluğun Türk toplumlarına özgü tarihsel/sosyolojik belirme biçimini tartışan spesifik bir çalışma yapılmış değildir. Bu yüzden, ilk haliyle oldukça kapsamlı bir metin olan bu çalışmayı, elden geldiğince özüne dokunmadan kısaltıp güncelleyerek (bir bakıma makale formatında yeniden yazarak) yayınlamaya karar verdim. (Yararlanılan bazı kaynakların yeni baskıları yapılmış olmasına rağmen, önemli değişiklikler içermediği sürece eski baskılara yapılmış atıflar muhafaza edilmiştir.)

\*\* Selçuk Üniversitesi Hukuk Fakültesi Hukuk Felsefesi ve Sosyolojisi Anabilim Dalı Öğretim Üyesi

## Tarih Boyunca Siyasi İktidarın Meşruluk Temelleri

katlanılmasında) etken olabilir. Bununla birlikte, tarih boyunca siyasal iktidarlar, ellerinde bulundukları buyurma gücünü çıplak kuvvete dayandırmak yerine meşru kılmak, böylece toplum üyelerinin kendilerine, istekle itaat etmelerini sağlamak istemişlerdir. Bunu da çok çeşitli yollarla gerçekleştirmeye çalışmışlardır.

İşte bu çalışmada, tarih boyunca Türk toplumlarında bu konuda etken olan yolların neler olduğu araştırılacaktır. Bilinen ilk Türk Devletlerinden, Osmanlı'ya ve oradan da Türkiye Cumhuriyeti'ne gelinceye kadar, siyasî iktidarların meşruluğu konusunda toplumda hâkim olan inanışların neler olduğu ve bu inançlardaki gelişim ve değişim ana hatlarıyla ortaya konulmaya çalışılacaktır. Buradaki çabanın Türk toplumlarındaki *meşruluk* anlayışlarını bütünüyle açığa çıkartmaya yeterli ve elverişli olmadığı düşünülebilir. Ancak zaten, makale boyutundaki bir çalışmadan, böyle çok boyutlu ve kapsamlı bir konuda asgari bir tartışma zemini oluşturmaktan daha fazla bir şey de beklememek gerekir.

### I- MEŞRULUK PROBLEMİNİN İNCELENMESİ

#### A- GENEL OLARAK MEŞRULUK PROBLEMİ: KAVRAMLAR

Bu çalışmada temel amaç, *meşruluk* problemini teorik açıdan ele alıp analitik bir çözümlenmeye tabi tutmak değil, yukarıda işaret edildiği gibi Türk devletlerinde siyasi iktidarı meşrulaştıran unsurların neler olduğunu tarihsel ve sosyolojik bir perspektiften ortaya koymaktır. Ancak yine de kısaca *meşruluk* kavramı hakkında bazı teorik saptamalar yapılması, daha sonraki açıklamalarda başvurulacak olması bakımından yararlı olacaktır.

Belirtilmelidir ki, *meşruluk* çok boyutlu ve karmaşık bir kavram<sup>1</sup> olarak ne salt hukuki, ne de salt siyasal ya da sosyolojik bir zeminde çözümlenebilir. Disiplinler arası olması dolayısıyla, *kanunilik*, *hukukilik* ve *otorite* kavramlarıyla yakın ilişki içerisinde bulunmakta, hatta bazen bu kavramlarla aynı anlamda kullanılmakta, onlarla sıkça karıştırılmaktadır. Ayrıca *ideoloji* ve *toplumsal uzlaşma* kavramları da *meşruluk* bakımından önem taşımaktadır. Öncelikle bu kavramsal ilişkilere kısaca bakmak gerekir.

#### 1- Meşruluk- Kanunilik ve Otorite Kavramları

Meşruluk problemi, hukuk devleti olarak nitelenen çağdaş siyasi toplumlar açısından ilk bakışta sadece hukuki açıdan çözümlenecek bir problem

---

<sup>1</sup> Beetham'a göre *meşruluk*, nitelikleri açısından birbirinden farklı üç unsur ya da aşamayı içermektedir. Bunlardan ilki, yürürlükteki kurallara uygunluk, ikincisi, kuralların yöneten ve yönetilenler tarafından paylaşılan inanç tarafından destekleniyor olması ve üçüncüsü de gücün kullanılması konusunda yönetilenlerin rızasının varsayılmasıdır. David BEETHAM, *The Legitimation of Power*, Macmillan, Londra 1991, s. 15-16.

olarak görülebilir.<sup>2</sup> Hâlbuki *meşruluk*, niteliği itibarıyla hukukun dışında ve ötesinde bir problem olarak alınmalıdır. Siyaset teorisi açısından bir eylem, karar ya da uygulamanın kabul edilebilir ölçütü olduğuna<sup>3</sup> ve böylece itaati kolaylaştırdığına inanılan moral destek, manevi güç<sup>4</sup> olarak tanımlanabilen meşruluğu, hukukilik ve özellikle kanunilik kavramlarından kesin çizgilerle ayırmak gerekmektedir. Kanunilik, kısaca yürürlükteki hukuk kurallarına uygun olma durumunu anlatmaktadır. Yürürlükteki hukuk kurallarına uygun ele geçirildiği ve kullanıldığı için (en azından şekli bakımdan) aynı zamanda meşru sayılabilecek bir siyasal iktidar, sosyo-politik açıdan her zaman meşru olmayabilir. Çünkü sosyo-politik açıdan meşru bir iktidar, hukuka uygun olan değil, benimsenen; yani ona tabi olanlar (yönetilenler) tarafından yönetme hakkına sahip olduğuna inanılan, başka söyleyişle, toplumda yaygın olan “*meşruluk*” inancına uygun iktidar olarak anlaşılmaktadır.<sup>5</sup> Hukuk, meşruluğun yegâne kaynağı değildir. Ancak *meşruluk* inancını doğuran kaynak ile hukukun dayandığı temel kaynak aynı da olabilir.<sup>6</sup> Bu bakımdan günümüz toplumlarında *hukukilik*, çoğu zaman *meşruluk* ile eş anlama gelmek üzere kullanılmakta<sup>7</sup> ya da en azından meşruluğun ön şartı olarak kabul edilmektedir. Oysa bu iki kavram biri diğerinden tamamen farklı iki fenomene işaret etmeleri yanı sıra bazen zıtlık ilişkisi içinde de olabilirler. Örneğin, yürürlükteki hukuk kurallarına uygun olarak iş başında olan bir iktidar, yerleştirmeye çalıştığı *ideoloji*<sup>8</sup> toplum

<sup>2</sup> Hukuk ve *meşruluk* konusunu ele aldığı çalışmasında Gürbüz böyle bir yaklaşımı benimsemektedir. Ona göre: “Toplumsal yönetimin temel dayanağının sorgulanması anlamına gelen siyasal *meşruluk* sorununun hukuksal bir sorun olduğunda ve bu nedenle hukuksallığın kapsamına girdiğinde hiçbir kuşku yoktur”. Ahmet GÜRBÜZ, *Hukuk ve Meşruluk, Evrensel Erdem Üzerine Bir Deneme*, İstanbul 1998, s. 11.

<sup>3</sup> Halis ÇETİN, “Siyasetin Evrensel Sorunu: İktidarın Meşruiyeti-Meşruiyetin İktidarı”, Ankara Üniversitesi SBF Dergisi, Cilt 58, Sayı 3, Yıl 2003, s. 67.

<sup>4</sup> Habermas, sosyolojik açıdan ele alındığında meşruluğun *doğruluk* kavramı ile ilişkili olarak açıklanabileceği kanaatindedir. Bkz. Jürgen HABERMAS, *Legitimation Crisis*, Cambridge 1997, s. 97; Farklı meşruluk tanımları konusunda bkz. Çetin, s. 66-67.

<sup>5</sup> Münici KAPANİ, *Politika Bilimine Giriş*, 4.Baskı, Ankara 1988, s. 81; Hayati HAZİR, *Anayasa Hukuku*, 3. Baskı, Ankara 2004, s. 64, 68

<sup>6</sup> Gürbüz, s. 38.

<sup>7</sup> Beetham, özellikle hukukçular açısından meşruluğun hukuki geçerlilikle aynı şey olduğuna işaret etmektedir. s. 4.

<sup>8</sup> İdeoloji meşruluğun önemli araçlarından (Gürbüz, s. 9). Hatta Sorokin’in yaklaşımında ideoloji ile meşruluk neredeyse örtüşmektedir. (Bkz. Çetin, s. 68, 70); Oysa ideoloji, kanımızca meşruluğu hukukilikten kesin olarak ayırmak üzere başvurulabilecek önemli unsurlardan birisidir. Hukuk uygulamada

## Tarih Boyunca Siyasi İktidarın Meşruluk Temelleri

üyeleri tarafından benimsenmediği için zamanla meşruluğunu yitirebilir. Ya da başlangıçta hukuka uygun olmayan (örneğin, ihtilalle işbaşına gelen) bir iktidar ve ideolojisi sosyo-politik bakımdan başlangıçtan itibaren destek kazanabilir, meşru olarak benimsenebilir. Böyle bir iktidar zamanla hukuki *meşruluk* da kazanabilir<sup>9</sup>. Bu ise *meşruluk* probleminin, hukuka ve kanuna uygunluktan bağımsız bir sorun olduğunu göstermesinin yanı sıra, ayrıca sadece iktidarın ele geçirilmesi bakımından değil fakat kullanılışı, elde tutulması bakımından da önemli bir işleve sahip olduğunu da ortaya koymaktadır<sup>10</sup>

Bazen de *otorite* kavramının *meşru iktidar* anlamında kullanıldığına şahit olunmaktadır.<sup>11</sup> *Otorite*, kural olarak, “kuvvete, zora ve tehdide başvurmaksızın bir iradenin yürütülmesi” imkânı anlamına gelmektedir. Bu anlamda, bir iktidarın emir ve kararlarına, tartışılmaksızın uyulması halinde *otoritenin* varlığından söz edilebilir. *Otorite* terimini meşru iktidar anlamında kullananların yanı sıra, iktidar ve *otorite* kavramları arasında bir ayırım yapmadan bu ikisini eş anlamda kullananlar da bulunmaktadır. Kapani, *otorite* teriminin, iktidara göre çok daha geniş ve genel bir deyim olduğunu belirterek, *otorite* kavramı yerine “siyasî iktidar” kavramının tercih edilmesi gerektiğini belirtmektedir. Ona göre, siyasî iktidar kavramı, daha belirli anlamı olan teknik bir terimdir. Üstelik bu terimi kullananlar da, bununla meşru olmayan bir iktidarı kastetmemektedirler. Zira iktidarın meşru olup-olmaması tamamen ayrı bir problemdir. Bu bakımdan *otorite* kelimesinin meşru iktidar karşılığı olarak kullanılmasının kelimenin anlamını daraltacağı gibi yanlış anlamalara da yol açabilecektir.<sup>12</sup> Ancak bizim amacımız teknik olarak bu kavramlar arasındaki farklılığı belirlemek değil, Türk devletleri için *meşruluk* kaynaklarını tespit etmek olduğundan, aşağıdaki

---

herhangi bir ideolojinin aracı haline dönüşebileceği halde, teorik olarak, felsefi ve rasyonel bir zeminde nesnel biçimde (*iyilik* değil *adalet* idesi doğrultusunda) meşrulaştırılmak istenmektedir. Bir başka şekilde ifade etmek gerekirse, ideoloji siyasal *meşruluk* için önemli bir araç olduğu halde hukukun ayrı bir *meşruluk* kaynağına ihtiyacı vardır.

<sup>9</sup> Bu konuda bkz. Tarık Zafer TUNAYA, *Siyasal Kurumlar ve Anayasa Hukuku*, 5.Baskı, İstanbul 1981, s. 156–157.

<sup>10</sup> Kapani, s. 82; Ayrıca bkz. Leslie LIPSON, *Politika Biliminin Temel Sorunları*, (Çev: Tuncer Karamustafaoğlu), 2. Bası, Ankara 1978, s. 94 vd.

<sup>11</sup> Bkz. Lipson, s. 87; Çağdaş siyaset felsefecilerinden Hampton *otorite* kelimesini *meşru iktidar* anlamında kullananlara örnek gösterilebilir. Bkz. Jean HAMPTON, *Political Philosophy*, Oxford 1997, s. 3-35.

<sup>12</sup> Bkz. Kapani, s. 52-54; Bu açıklamalarına rağmen, Kapani *meşruluk* temellerine göre iktidarların sınıflandırmasını yaparken, bu iki kelimeyi aynı anlama gelmek üzere kullanmaktadır. Bkz. Kapani, s. 89 vd. özellikle 89. sayfadaki 1. no.lu başlık bunu açıkça ortaya koymaktadır.

açıklamalarımızda zaman zaman *otorite* kavramını siyasi iktidarla, özellikle de meşru iktidarla eş anlama gelmek üzere kullanacağız.

## 2- Temel Anlaşma ve Meşruluk

*Meşruluk* problemi, *temel anlaşma* kavramı ile de yakın ilişki içindedir. Teknik anlamıyla temel anlaşma, toplumun siyasî rejimi üzerinde varsayılan uzlaşmayı ifade eden bir kavramdır. *Meşruluk* ile temel anlaşma arasında doğrusal bir ilişkinin varlığından söz edilebilir. Buna göre, bir siyasî rejimin meşruluğu konusunda toplum üyeleri arasındaki anlaşma (uzlaşma) oranı ne derece yüksek olursa, rejim o derece sağlam bir temel üzerine oturmuş (meşru) demektir. Anlaşma oranı düştükçe, o rejimin meşruluğuna olan inanç da zayıflamıştır. Ancak burada, siyasî rejimin meşruluğu konusunda bir uzlaşmanın varlığı ya da yokluğu (ya da azlığı-çokluğu) ile siyasî iktidarı elinde bulunduran kişi ya da kurumlara yönelik inanç ve güveni birbirinden ayırmak gerekir.<sup>13</sup> Çünkü toplum üyelerinin (bazen büyük) bir bölümü siyasî iktidarı elinde bulunduran kişilere veya partiye karşı olabilirler. Fakat bu, onların aynı zamanda siyasî sisteme (rejime) karşı oldukları anlamına gelmez. İktidarı kullananların izledikleri politikaya karşı olmak başka şey, doğrudan doğruya siyasî rejime tepkili olmak başka şeydir. İlk durumda rejim içinde bir mücadele söz konusu olduğu halde, ikinci durumda mücadele artık rejim üzerindedir. Toplumda sosyal güçler dengesinde bir değişme olması, yeni güçlerin yeni isteklerle ve yeni bir ideoloji ile ortaya çıkması, halk arasında büyük destek sağlayabilmesi durumunda temel anlaşmada bir çatlamanın varlığından söz edilebilir. Rejim üzerindeki bu türden mücadeleler, eğer barışçı yollardan giderilemeyecek olursa sosyal gerilim sonunda, bir patlama, ihtilal ve ya iç savaşa dönüşebilir.<sup>14</sup> Bu da

<sup>13</sup> Aldıkaçtı ‘ya göre, “mutlakıyetçi düzenler de halkın itaati ile meşrulaşır. Kimse Hitler rejiminin meşru olmadığını savunamaz; fakat Hitler’in demokratik bir idarenin başında bulunmadığı da tartışılmaz. Şu halde, bir siyasî rejimin meşruluğunu, ... halkın devlet faaliyetini düzenlemek için iradesini açıklaması ile karıştırmamak gerekir” Orhan ALDIKAÇTI, *Anayasa Hukukumuzun Gelişmesi ve 1961 Anayasası*, 4. Baskı, İstanbul, 1982, s. 9–10.

<sup>14</sup> Kapani’ye göre, *meşruluk* üzerindeki temel anlaşmanın ortadan kalktığından, yani gerçek anlamda bir ihtilal ortamının varlığından söz edebilmek için bazı sosyo-politik faktörlerin bir araya gelmesi gerekir. Bu faktörler: “a) Sosyal yapıda ve sosyal güçler dengesinde köklü bir değişme olması; b) bu değişmenin yerleşmiş *meşruluk* anlayışına alternatif teşkil edebilecek yeni bir *meşruluk* anlayışını (ideolojisini) beraberinde getirmesi; c) yeni *meşruluk* inancının toplumdaki temel anlaşmayı bölebilecek ölçüde yaygınlaşması, başka deyişle, vatandaşların önemli bir kesiminin desteğini kazanması; d) bu bölünmenin barışçı yollardan, yeni bir sentez, bir uzlaşma ile giderilememesi”dir. Kapani s. 86-88.

Tarih Boyunca Siyasi İktidarın Meşruluk Temelleri

rejimin meşruluğunu sona erdireceği için önemli rejim bunalımlarına da yol açar.

### 3- Siyasi İktidar Açısından Meşruluğun Önemi

Bir siyasi iktidarı herhangi bir toplumsal iktidardan ayıran en önemli unsur, toplumda meşru olarak güç kullanma tekeli elinde bulundurmasıdır.<sup>15</sup> Salt kaba güce dayalı bir iktidarın uzun süre iktidarını ayakta tutabilmesine imkân yoktur. Zira “Siyasal iktidar toplumsal rızaya dönüşmedikçe bir zoru, bir zorunluluğu ve zorbalığı temsil etmektedir. Bu yüzden, tüm siyasal iktidarların temel problemi, bireysel onama ve toplumsal rıza arayışıdır.”<sup>16</sup> Çünkü, bir siyasî sistemde toplum üyeleri, siyasi iktidarın meşruluğuna inandıkları ölçüde onun kararlarına kendiliklerinden uyar, bunu olağan ve hatta gerekli sayarlar. Yönetilenler arasında iktidarın meşruluğuna olan inancın zayıf veya düşük olması durumunda, iktidarın kararlarına kendiliğinden uyma eğilimi de zayıf olacaktır. Bu halde ise iktidar itaati sağlamak için ister istemez fizik kuvvete, şiddete ve tehdide başvuracaktır. Bu da göstermektedir ki, kuvvet kullanma ve *meşruluk* birbiriyle ters orantılıdır. Başka şekilde söylemek gerekirse, siyasal iktidarın güce dayalı olduğu ya da “ötekileri yok etme süreci olarak okunduğu düzende rıza yerine zor, ikna yerine tehdit, adaptasyon yerine manipülasyon, güven yerine korku, uyum yerine şiddet ve bütünleşme yerine yabancılaşma egemen” olacaktır.<sup>17</sup> Şu halde kısaca, meşruluğun, yönetimi kolaylaştıran, sağlamlaştıran, onu daha istikrarlı ve etkili kılan bir faktör olduğu söylenebilir.<sup>18</sup> Bu yüzden tarih boyunca siyasi iktidarların, iktidarlarını meşrulaştırmak ya da öyle göstermek isteğinde oldukları gözlenmiştir.<sup>19</sup> Örneğin, monarşilerin yaygın olduğu dönemlerde, tahtı ele geçiren ve hükümdarlığını ilan eden kimselerin, yerleşmiş inanç ve geleneklere uygun merasimlerle taç giymek suretiyle iktidarlarına *meşruluk* kazandırmayı amaçladıkları ifade edilebilir. Ayrıca, Katolik dünyasında, Papa tarafından kutsanmanın meşruluğu perçinleyen bir işaret sayıldığı da belirtilmek gerekir. Kısaca, eskiden beri geleneksel olan, kutsal olan şeylerin, dinsel inançların *meşruluk* aracı olarak kullanıldıkları söylenebilir.<sup>20</sup> Çağdaş dünyada, özellikle demokratik rejimlerde meşruluğun temelinde serbest seçimler aracılığı ortaya konulan halk desteğinin bulunduğu

---

<sup>15</sup> Ali ÖZTEKİN, *Siyaset Bilimine Giriş*, 3. Baskı, Ankara 2001, s. 11.

<sup>16</sup> Çetin, s. 62.

<sup>17</sup> Çetin, s. 68.

<sup>18</sup> Hazır, *Anayasa Hukuku*, s. 68-69.

<sup>19</sup> Bu konuda bkz. Tunaya, s. 96-97.

<sup>20</sup> Gürbüz, s. 9.

genellikle kabul edilmektedir<sup>21</sup> Yine, iktidarı halka dayalı olsun olmasın darbe ile ele geçirenlerin bile, hiç olmazsa şekli bakımdan halkın desteğine sahip olduklarını gösterebilmek amacıyla genellikle referandum ve plebisit gibi yollara başvurmakta oldukları gözlenmektedir. Ancak bazen de, iktidarı ele geçirenlerin yerleşmiş *meşruluk* kalıplarına uymaktansa, toplumda hâkim olan inancı değiştirmek ve yerine kendi ideolojilerine uygun yeni bir *meşruluk* inancını yaymaya çalıştıklarına da şahit olunmaktadır.<sup>22</sup> Ampirik bir gözlemlerle, tarih boyunca farklı *meşruluk* anlayışları ile karşılaşıldığı söylenebilir. Bu konuda geleneksel siyaset teorisi çalışmalarında benimsenen birkaç temel teorik açıklama şeması vardır. Şimdi kısaca bunlara bakalım.

## B- GELENEKSEL MEŞRULUK TEORİLERİ

### 1. Teokratik Teoriler (Meşruluğun Tanrı iradesinde aranması)

Teokratik teorilerin ortak yanı, iktidarın meşruluğunu Tanrı'ya dayandırmalarıdır.<sup>23</sup> Buna göre Tanrı kullarına emreder, kullar ise bu emirlere uyarlar. Siyasi iktidarı ele geçiren ve kullananlar, onu, gerçek sahibi (Tanrı) adına kullanmakta ve bu sıfatla kitlelere hükmetmektedirler. Yönetilenler de iktidar sahibine, hükümdara itaat etmek zorundadırlar. Zira hükümdara itaat etmekle Tanrı'ya itaat etmiş sayılırlar, aksi halde ise günah işlemiş olurlar. Teokratik görüşler, kaynağı ilahî olan iktidarı, yeryüzünde kullanacak kişinin belirlenmesinde birbirinden ayrı anlayışlara sahip bulunmaktadır.<sup>24</sup>

*Tabiat-üstü ilahî hukuk teorisi* olarak adlandırılan teokratik yaklaşım iktidar sahibinin kim olacağı konusunda Tanrı'nın mutlak bir seçme hakkına sahip olduğunu ileri sürmektedir. Bu teoriye göre Tanrı, hem toplumları *otoritesiz* yaşayamayacakları şekilde yaratmış, hem de *otoriteyi* kimin kullanacağını belirlemiştir. Şu halde, belli bir ülkede, belli bir kişi veya hanedana iktidarı veren Tanrı'dır. Yani, iktidarın asıl sahibi Tanrı olduğu gibi, kullanıcısı da Tanrı tarafından seçilen kişi veya sülaledir.<sup>25</sup>

<sup>21</sup> Demokratik sistemlerde meşruluğun niteliğine ilişkin açıklamalar için bkz. Hayati HAZIR, *Siyasal Şiddet ve Terörizm*, Ankara 2001, s. 7-13.

<sup>22</sup> Bunu ise propaganda, eğitim, doktrin aşılama, beyin yıkama gibi çok çeşitli araç ve metotlardan yararlanmak suretiyle gerçekleştirmeye çalışırlar. Kapanı, s. 84-86

<sup>23</sup> Selçuk ÖZÇELİK, *Anayasa Hukuku 1 (Umumi Esaslar)*, İstanbul 1984, s. 60; Yıldızhan YAYLA, *Anayasa Hukuku Ders Notları*, 2. Baskı, İstanbul 1986, s. 56

<sup>24</sup> Özçelik, *Anayasa Hukuku*, s. 60.

<sup>25</sup> Yayla, s. 56

## Tarih Boyunca Siyasi İktidarın Meşruluk Temelleri

*Providansiyel ilahi hukuk teorisi* olarak adlandırılan diğer yaklaşımı, Kilise ve İslam anlayışı açısından ayrı değerlendirmek gerekir.

*Kilise anlayışına* göre, *otoritenin* yalnızca kaynağı, temeli Tanrıdır, kullanımı ise insanidir ve kullanacak kimseyi insanlar seçmektedir. Yani Tanrı, toplumların *otorite* olmaksızın yaşamamalarını emretmekle birlikte, gerisini insanların tercihine bırakmıştır.<sup>26</sup> “İnsan haklarının kabulüne yer vermesi devlet reisine sırf kişisel değerleri dolayısı ile değil, ilahî *otoritenin* bir gölgesi olduğu için itaat edilmesi gerektiğini kabul etmesi” bu teorinin başka bir özelliği olarak belirtilmektedir. Yani buna göre, devletteki en yüksek yönetici dahi, Tanrı buyrukları doğrultusunda hareket etmekte, dolayısı ile emir veren - emre riayet eden arasında bir ast - üst ilişkisinden ziyade Tanrı buyruğuna birlikte boyun eğen kullar olmaları olgusu önem kazanmaktadır. Nihayet bu doğrultuda, kilise doktrini, yöneticilerin iktidarına sınırlar koymaktadır.<sup>27</sup> Çünkü Tanrı onlara bu iktidarlarını ancak toplumsal faydayı sağlamak amacıyla, bir araç olarak vermiştir.<sup>28</sup>

*İslam anlayışında* da, egemenliğin gerçek sahibi Tanrıdır. Kullanımı ise, Peygamber aracılığı ile duyurulmuş ilahî kurallar uyarınca, halife-hükümdarlara aittir. Bu anlayışın Hıristiyan anlayışından başlıca farklı tarafı ise, İslam esaslarının Kutsal Kitapta açıkça ve belirgin olarak bildirilmiş olmasıdır. Adaletsizlik yapılması başta olmak üzere, ilahî kurallara uymamanın müeyyidesi de, huruç, yani hükümdarın görevden uzaklaştırılması için başkaldırma olarak belirlenmiştir. Zira İslamiyet’te Allah huzurundaki sorumluluk ile Müslümanlar karşısındaki sorumluluk aynıdır. İslam anlayışında, hem halkın hükümdara itaatinin, hem de hükümdarın adil davranmasının karşılıklı sorumluluk hükümleriyle kabul edilmiş olduğu söylenebilir. Ayrıca İslam’da iktidarı sınırlandıran “meşveret” ilkesine yer verilmiştir.<sup>29</sup> İslamiyet’in bu yapısı teorik açıdan hükümet biçiminin halkçı ve demokratik olmasına imkân

---

<sup>26</sup> Özçelik Anayasa Hukuku, s. 61.

<sup>27</sup> Ortaçağın sonlarına doğru Kilisenin iktidara ve onun kullanılmasına müdahalesi öylesine artmıştır ki, adeta kendi şahsında Tanrıyı ve iktidarı birleştirmiştir. Kilisenin bu aşırı müdahaleci tutumu da Reform ve Rönesans hareketlerini tetikleyen temel etken olmuştur.

<sup>28</sup> Yayla, s. 57. Teokratik teorinin temsilcilerinden ve Ortaçağın önemli filozoflarından olan Thomas Aquinas (Aquinalı Thomas) Tanrı adına iktidarı kullanan kimsenin, kendisini de bağlayan Tanrı buyrukları dışına çıkması halinde halkın direnme hakkının doğacağını söyler. Bkz. Mehmet AKAD-Bihterin (VURAL) DİNÇKOL, *Kamu Hukuku*, İstanbul 2000, s. 40.

<sup>29</sup> Kuran-ı Kerim’de, “her işte ümmetinle müşavere et” ve “bütün Müslümanların işi aralarında şûradan ibarettir” ayetleri yer almaktadır. Bunlardan ise, başta halife olmak üzere, Müslümanların bütün işlerini danışarak (istişare ederek, konuşarak tartışarak) yürütecekleri anlamı çıkarılmaktadır.



tanıdığı gibi, ruhban sınıfı ayrımı yapmaması ve Müslümanları eşit sayması da, Müslüman toplumlara *birlik ruhunu* aşlamaktadır. Ne var ki, teorik çerçeve bu olmakla birlikte, uygulamada, Peygamber ve dört halifeden sonraki gelişmeler bu teorik yapıdan sapmalar göstermiştir.<sup>30</sup>

## 2- Monarşik teoriler (Meşruluğun tek kişi iradesinde aranması)

Tarihin eski dönemlerinden itibaren tek kişinin sınırsız *otoritesini* sağlama amacı güden ve önemini Fransız Devrimi'ne (ve hatta Orta ve Doğu Avrupa ile Doğu Bloku ülkelerinde çok yakın zamanlara kadar) sürdüren monarşik *otorite* anlayışına göre devlet gücü, hükümdarın mülkiyetine dâhil kişisel bir hak olarak düşünülmektedir. Dolayısıyla kaynağını ve ifadesini tek kişinin iradesinde bulmaktadır. Bu düşünceye göre, hükümdar iktidarın doğrudan doğruya sahibi olarak karşılanmakta, iktidar üzerinde sınırsız hak sahibi olduğu savunulmaktadır. Buna göre, mülkiyet hangi şartlar içerisinde intikal ediyorsa, iktidarın da aynı şartlarla intikali lüzumu üzerinde durulmaktadır. İktidarın bu şekilde kralın mutlak hakkı olarak kabul edilmiş olması, modern çağda da önemini sürdürmüştür. Pozitif kamu hukuku alanında gelişen sınırsız monarşi sistemini benimseyen birçok düşünür, iktidarın hükümdara, hükümdar olması dolayısıyla doğuştan haiz bulunduğu bir hak olarak ait olduğunu savunmuş ve bu görüşleri ile de sınırsız monarşinin gelişmesine yardım etmişlerdir.<sup>31</sup>

## 3- Demokratik teoriler (Meşruluğun toplum iradesine dayandırılması)

İktidarın kaynağı ve sahibi hakkında ileri sürülen görüşlerden biri de, bu gücü devletin insan unsuruna dayandıran<sup>32</sup> ve toplumu siyasal gücün sahibi

<sup>30</sup> Yayla, s. 57-58.

<sup>31</sup> Recai Galip OKANDAN, *Umumi Amme Hukuku*, İstanbul 1976, s. 759-761.

<sup>32</sup> Meşruluğun kaynağını toplumda bulanlardan bazılarına (özellikle aşkın yaklaşımı benimseyenlere) göre, iktidarın doğrudan doğruya kendisi, kaynak yönünden, varlığını Tanrı'da bulmaktadır. Ancak Tanrı, sahibi bulunduğu bu gücü topluma vermekte ve yönetenler halkın aracılığıyla bu gücü elde etmektedirler. Bunun sonucu olarak, iktidarı kullananlar, onu toplumun arzusuna göre kullanmak zorundadırlar. Yoksa bu şekilde hareket etmeyenlerin müstebit (zorba) kabul edilerek toplum tarafından yerinden uzaklaştırılmaları mümkün bulunmaktadır. Hatta bu konuda bir adım daha atılarak, toplum ile yöneten (veya yönetenler) arasında, her iki taraf için taahhütleri kapsayan bir sözleşmenin varlığı da ileri sürülmüştür. Buna göre, bu sözleşme taraflara karşılıklı hak ve ödevler yüklemekte ve yönetenlerin görevlerini yerine getirmemesi halinde toplumun verdiği yetkiyi yönetenden geri alabilmesine imkân sağlamaktadır. Okandan, s. 762.

## Tarih Boyunca Siyasi İktidarın Meşruluk Temelleri

olarak gösteren ve zamanımızda demokratik sıfatıyla açıklanan teorilerdir.<sup>33</sup> Özellikle on yedinci yüzyıldan itibaren bir yandan rasyonalist felsefe ve tabii hukuk akımının (Grotius, Hobbes, Locke ve Rousseau), diğer yandan İngiliz siyasi kurumlarının etkisiyle laik ve rasyonalist bir nitelik kazanan demokratik teoriler 1789 Fransız İhtilali ile de geniş ölçüde pozitif düzenleme imkânı kazanmışlardır.<sup>34</sup> Demokratik teoriler, *millî egemenlik* teorisi ve *halk egemenliği* teorisi olarak iki ayrı başlık altında ele alınabilir.

*Millî egemenlik* teorisine göre toplumdaki üstün gücün kaynağı ve sahibi toplumdur. Toplum ise kendisini oluşturan gerçek kişiler ve iradelerinden ayrı kendine özgü kişiliğe ve iradeye sahip bulunmaktadır. Buna “genel irade” adı verilmektedir.<sup>35</sup> Bu yaklaşımın en önemli temsilcisi Rousseau’ya göre hiç bir egemenlik kuvvete dayanmaz. Eğer kuvvetin hakkı yarattığı kabul edilirse, daha büyük kuvvete sahip olanın egemenliği ele geçirmesi ihtimali daima söz konusu olacaktır. Mademki kuvvet hak yaratmamaktadır, o halde *otoritenin*, insanlar tarafından yapılan sosyal sözleşmeden geldiğini kabul etmek zorunludur.<sup>36</sup> Tabiat halinden düzenli toplum hayatına geçişi sağlayan bu sözleşme ile insanlar iradelerini birleştirmişler ve kendilerini bütün hakları ve yetkileri ile birlikte, topluluğa devretmişlerdir. Böylece, kişilerin iradelerinin birleşmesi ve kaynaşması sonucunda ortaya genel irade çıkmaktadır. Genel irade, kişisel iradelerin sadece bir toplamından ibaret değil; onlardan ayrı, onların üstünde kendine özgü varlığı olan kolektif bir iradedir. Toplumda üstün iktidar bu kolektif iradeye aittir ve egemenlik, genel iradenin uygulanmasından başka bir şey olmadığı için başkasına devredilemez, bölünemez.<sup>37</sup> Rousseau’ya göre, genel irade pratik bir oylama sonucunda ortaya çıkar. Her zaman oybirliğini sağlamak mümkün olmadığına göre<sup>38</sup> bunu çoğunluğun iradesi belirleyecektir. Bununla birlikte, aslında çoğunluğun iradesi olan genel irade azınlığın iradesini

---

<sup>33</sup> Okandan, s. 762.

<sup>34</sup> Özçelik, Anayasa Hukuku, s. 62.

<sup>35</sup> Okandan, s. 764; Recai Galip OKANDAN, “Devlet İktidarının Menşei ve Sahibi Hakkında İleri Sürülen Doktrinler”, İHFM. C. 17, Sayı. 3-4, İstanbul 1951, s. 577-578; Bu konuda ayrıntılı bilgi için bkz. Yavuz ABADAN, *Amme Hukuku ve Devlet Nazariyeleri*, Ankara 1952, s. 186-196.

<sup>36</sup> Jean Jacques ROUSSEAU, *Toplum Sözleşmesi*, Çeviren Vedat Günyol, Adam Yayıncılık, 2. Baskı, İstanbul 1984, s. 17-18 Ayrıca bkz Adnan GÜRİZ, *Hukuk Felsefesi*, 2. Baskı, Ankara 1987, s. 210.

<sup>37</sup> Kapani, s. 71; Güriz, s. 211; Gözübüyük, s. 63.

<sup>38</sup> Keza, “Rousseau’nun düşüncesine göre, sosyal sözleşme oybirliği ile yapılan tek anlaşmadır. Sözleşmeyi kabul etmeyenler onun dışında sayılır ve yabancı statüsünü kazanır. Fakat sosyal sözleşmenin yapılmasıyla devlet kurulduktan sonra, devlet ülkesin de yaşayanların bu sözleşmeyi kabul ettikleri varsayılır” Güriz, s. 211.

de kapsamaktadır ve azınlık da buna katılmış sayılmaktadır.<sup>39</sup> Çünkü Rousseau, insanların birey olarak kendi şahsi menfaatlerine aykırı karar vermedikleri gibi, bireylerin birleşmesinden meydana gelen milletin de millet menfaatine aykırı hiçbir karar veremeyeceği varsayımından hareket etmektedir.<sup>40</sup> Bu varsayım ise, çoğunluğun iradesinin yanılmazlığını, dolayısıyla azınlık iradesini de içereceği sonucunu ortaya koymaktadır. Özetle, *millî egemenlik* teorisine göre, belli bir zamanda belli bir ülkede yaşayan insanların maddî varlıklarından ayrı manevî bir kişiliği olan millet, üstün iktidarın (egemenliğin) tek meşru kaynağı ve sahibidir. Egemenlik şüphesiz ki onu açıklayacak, ifade edecek bir iradenin varlığını gerektirir. Millet fizik varlığa sahip olmasa da, bir manevî kişi olarak kendisine özgü bir iradeye sahiptir. Egemenlik bu millî iradede ifadesini bulur ve onun tarafından seçilen temsilciler vasıtası ile kullanılır.<sup>41</sup>

*Halk egemenliği Teorisi:* Bu teoriye göre, devletteki üstün güç (meşru iktidar) millet denilen ve kendisini oluşturan bireylerden ayrı manevî kişi olarak karşılanan bir varlığa değil, doğrudan doğruya toplumu teşkil eden fertlere (halka) ait bulunmaktadır.<sup>42</sup> *Millî egemenlik* teorisi gibi *halk egemenliği* teorisinin de kaynağını Rousseau'dan aldığı belirtilmektedir.<sup>43</sup> Rousseau'ya göre, eğer devlet on bin vatandaştan meydana geliyorsa, bu durumda devletin egemen kudretin on binde birine sahip olacaktır. Buna göre, egemenlik vatandaşlar arasında bölüştürülmekte ve her vatandaş bölüştürülen parçaların birleşmesinden meydana gelen egemenliğin bütününe tabi bulunmakla birlikte, aynı zamanda onun, kendi payına düşen parçasına da sahip bulunmaktadır.<sup>44</sup> Devletteki üstün iktidarın, manevî kişiliğe sahip millete ait olması ile doğrudan doğruya halka ait olması arasında pratik bakımdan bir fark bulunup bulunmadığı tartışılmıştır.<sup>45</sup>

<sup>39</sup> Kapani s. 71-72.

<sup>40</sup> Güriz, s. 211.

<sup>41</sup> Rousseau'nun bu görüşleri mutlak hükümdarların egemenliğine son vermek isteyen Fransız ihtilalcilerine çok parlak ve çekici gelmiş ve ihtilal sonrasında toplanan Kurucu Meclis'te oluşturulan teori tamamen bu görüşler üzerine temellenmiştir. Yalnız terimler değiştirilerek, "toplum" yerine "millet", genel irade" yerine ise "millî irade" kavramları kullanılmıştır. Kapani, s. 72.

<sup>42</sup> Okandan, s. 767; Okandan, Devlet İktidarının Menşei, s. 582; Gözübüyük, s. 63.

<sup>43</sup> Rousseau'nun sisteminde millet ve halk egemenliği konularında ayrıntılı bilgi için bkz. İlhan AKIN, *Kamu Hukuku*, İstanbul 1974, s. 156-173.

<sup>44</sup> Bkz. Rousseau, s. 70-71.

<sup>45</sup> Gerçekten de kendi mantık sistemleri içerisinde yaklaşıldığında, her iki anlayış arasında şu farklar tespit edilebilir: İlk olarak, halk egemenliği teorisinde oy kullanmanın bir hak olmasına karşılık millî egemenlik teorisinde bu bir fonksiyon, bir yetki olarak kabul edilmektedir. İkinci olarak, millî egemenlik teorisinde fizik varlığı olmayan milletin, kendi adına konuşacak sözcülere, temsilcilere ihtiyacı bulunmakla birlikte, yani temsili sistemin uygulanmasını

## Tarih Boyunca Siyasi İktidarın Meşruluk Temelleri

Teorik bir takım farklılıklarına rağmen, günümüzde her iki teorinin pratik alanda birleşip kaynaştığını gözlemekteyiz. Örneğin, anayasalarında iktidarın kaynağı ve egemenliğin temeli olarak bu teorilerden bir ya da diğerini benimsemiş ülkelerde, oy verme bir hak olarak nitelendirilebildiği gibi, aynı sistem içinde yarı doğrudan demokrasi araçlarına da yer verilebilmektedir.<sup>46</sup>

Demokratik teoriler, arkalarındaki rasyonalist doktrin dolayısıyla sosyal sözleşmeci olarak da anılmaktadır. Rasyonalist açıdan bakıldığında bu teorilerin temel özelliği, *meşruluk* kavramını insanların, toplum öncesi durumda sahip oldukları varsayılan hak ve özgürlük anlayışı ve bilinci üzerine temellendirmiş olmasıdır. Yine demokratik teoriler içerisinde kabul edilmekle birlikte Locke'un yaklaşımında iktidara itaat ve meşruluğun kaynağı, sözleşmeci teorilerden farklı olarak, yöneten ve yönetilenler arasındaki bir güven ilişkisine bağlı olarak yorumlamıştır. Ona göre, bir iktidar, yönetilenlere güven telkin ettiği için meşru bir iktidardır.<sup>47</sup>

Klasik *meşruluk* teorileri, siyaset teorisi çalışmalarında uzun uzadıya eleştirilmektedir. Özellikle teokratik teoriler tamamen bilim ve akıl dışı ilan edilmekte, artık değerinin ve geçerliliğinin tartışılmasının bile yersiz olduğu belirtilmektedir. Demokratik teoriler konusunda da onların sadece bir varsayım ve spekülasyondan ibaret olduğuna ilişkin çok yoğun eleştiriler bulunmaktadır. Biz bu eleştiriler üzerinde durmayacağız. Burada açıklanan her bir teori, farklı tarihsel dönemlerdeki iktidar mücadeleleri ve değişimlerini açıklamak ve meşrulaştırmak adına önemli bir işlev yerine getirmiştir. Zaten bizim için önemli olan da, bu teorilerin bir gerçekliğe sahip olup olmamalarından öte, iktidara *meşruluk* sağlamak konusunda elverişli olup olmadıkları ve bu konudaki işlevsellikleridir.

### C- ÇAĞDAŞ MEŞRU İKTİDAR TİPOLOJİLERİ

Zamanımızda *meşruluk* problemi, özellikle siyaset felsefeci ve teorisyenleri tarafından iki biçimde ele alınmaktadır. Bunlardan ilki, var olan

---

gerektirmekle birlikte, halk egemenliğinde gerçek fiziki varlığa sahip olan vatandaş kitlesi gerektiğinde kendi iradesini aracısız ve direkt olarak açıklama imkânına sahip bulunmaktadır. Bu bakımdan halk egemenliği doktrini (referandum, halk oylaması, plebisit gibi) yarı doğrudan demokrasi araçlarının kullanılması için elverişlidir. Üçüncü olarak, millî egemenlik teorisinde kuvvetler ayrılığı ilkesine, ikinci meclis ve kanunların anayasaya uygunluğunun denetimi gibi fren ve denge mekanizmalarına yer verildiği halde, halk egemenliği teorisi bu gibi mekanizmalarla pek kolay bağdaşmaz. Kapani, s. 73-75; İki teori arasındaki farklar konusunda ayrıca bkz. Gözübüyük, s. 63, 61-65.

<sup>46</sup> Kapani, s. 73-75; Gözübüyük, s. 65.

<sup>47</sup> Ali Yaşar SARIBAY – Süleyman S. ÖĞÜN, *Politikbilim*, 2. Baskı, İstanbul 1999, s. 33.

çeşitli siyasî sistemlerin *meşruluk* dinamiklerinin tarihsel ve sosyolojik bir araştırmasına dayalı ampirik (deneysel) bir çabadır. İkincisi ise daha ziyade eleştirel bir yaklaşımla, adalet, özgürlük, eşitlik, hak, sosyal fayda gibi bazı felsefi ve ahlaki ilkeler üzerine yapılan rasyonel bir temellendirme çabası (siyaset felsefesi çalışmaları) olarak karşımıza çıkmaktadır.<sup>48</sup> Burada, Kapani'nin sistemleştirdiği biçimiyle, deneysel yaklaşımla yapılmış iki meşru iktidar tipolojisi üzerinde durulacaktır. Bunlardan biri Max Weber'in meşru iktidar tipolojisi, diğeri ise David Easton'un sınıflandırmasıdır.

### 1- Max Weber ve Meşru İktidar Tipleri

Weber *meşruluk* kavramını “hukuki geçerlilik” anlamında değil, fakat sosyolojik anlamda, “*otoriteye* tabi olanlarca beslenen inanç” karşılığında kullanmakta<sup>49</sup>, meşruluğu, sosyal gerçeklikte var olan ve iktidar için, iktidarı altında bulunanlar tarafından beslenen gerçek bir inanç olarak açıklamaktadır.<sup>50</sup> Weber, normatif ölçülere bağlanmaksızın belirlediği meşru iktidar (*otorite*) tiplerini saf (ideal) tipler olarak düşünmektedir. Açıkladığı üç ideal tip, her bir tipi temsil eden sosyal realitenin bütün tipik özelliklerini kapsayan mantıksal bir soyutlamaya dayanmaktadır. Ancak sosyal gerçeklikte hiç bir zaman saf ve katıksız şekilde yer almamaktadır. Weber'in ideal tipleri, *hukuki*, *geleneksel* ve *karizmatik otorite* olarak belirtilebilir.

**Hukuki (akılcı) otorite:** Meşruluğun varlığından söz edebilmek için emir verme gücünün geçerliliğinin akılcı kurallardan oluşan ve herkes için bağlayıcı olan normlara dayanması gerekmektedir. Böyle bir sistemde iktidarı kullananlar rasyonalist düşünceyle yapılmış hukuk kurallarına uygun olarak davrandıkları sürece meşrudurlar ve yönetilenler, emir verme gücünü elinde bulunduranlara değil, hukuk kurallarına riayet etmiş olurlar.<sup>51</sup> Daha açık bir anlatımla, yöneticilerin iktidara geliş yolları ve yetkileri rasyonel normlarla (anayasa ve kanunlarla) açıkça belirtilmiştir. Yönetilenler, yönetenlerin şahıslarına değil, işgal ettikleri makama, bir anlamda, hukuk düzenine itaat gösterirler. İktidar, ancak belirtilmiş yetki sınırları içinde kaldığı sürece ve hukuk düzenine uygun kullanıldığı ölçüde meşrudur.<sup>52</sup>

<sup>48</sup> Beetham, s. 5; Çetin, bu iki yaklaşımdan ikincisine yakın bir tarzda modern meşruluk anlayış(arayış)larını üç temel başlık altında ele almaktadır. 1) Güç ve güvenlik arayışı olarak kurucu/devletçi meşruiyet; 2) Eşitlik ve düzen arayışı olarak toplumsal meşruiyet; 3) Özgürlük ve hukuk arayışı olarak, bireyci/sınırlayıcı meşruiyet. Ayrıntılar için bkz. Çetin, s. 74-83.

<sup>49</sup> Kapani, s. 89.

<sup>50</sup> Coşkun SAN, Max Weber'de Hukukun ve Meşru Otoritenin Sosyolojik Analizi, Ankara 1971, s. 67.

<sup>51</sup> San, s. 68-69.

<sup>52</sup> Kapani, s. 90; Abadan, s. 242.

## Tarih Boyunca Siyasi İktidarın Meşruluk Temelleri

**Geleneksel otorite:** Siyasî iktidar meşruluğunu, eskiden beri yaşayan geleneklerden ve bu geleneklere uygun olarak iktidarı elinde bulunduranların kutsal olduğu inancından almaktadır. Yönetilenler, iktidarı geleneklere uygun olarak elde eden ve kullanan yöneticilerin karar ve emirlerine uymayı kendileri için ödev sayarlar. Emirlerle uyan kişiler, topluluğun üyeleri olmaları sıfatıyla değil, fakat kelimenin tam anlamıyla ya “gelenek yoldaşı” ya da “uyruk” durumunda olmaları sebebiyle emirlere içlerinde yer etmiş bulunan “geleneksel sadakat” duygusunun etkisiyle saygı gösterir, itaat ederler.<sup>53</sup> Patriarkal, feodal ve monarşik *otoriteler*, geleneksel *otorite* tipinin başlıca örneklerini oluştururlar. Weber’e göre bu en yaygın ve ilkel *otorite* tipidir. Ancak zamanımızda artık saf şekliyle geleneksel *otoriteye* rastlamak pek mümkün olmamakla birlikte, bazı kalıntılarına, açık veya örtülü bazı izlerine modern siyasî sistemlerde hala rastlanabilmektedir. Örneğin, geleneklerin etki ve ağırlıklarını geniş ölçüde hissettirdikleri İngiliz ya da Japon siyasî rejimlerinde olduğu gibi.<sup>54</sup>

**Karizmatik otorite:** Weber’in ifadesiyle, “bir kişinin kutsallığına ya da kahramanlık gücüne veya örnek alınacak niteliklerine ve bu kişi tarafından yaratılan düzene diğer kişilerin (halkın) tam bir teslimiyet içinde bağlanmaları sonucunda ortaya çıkan *otorite tipi*” olarak tanımlamaktadır.<sup>55</sup> Buna göre, bu *otorite* tipinde iktidarın meşruluğu bir kişinin (liderin) olağanüstü sayılan bir takım niteliklerine dayanmaktadır. Halk liderde kutsallık veya kahramanlık ya da örnek alınacak üstün bir kişilik simgesi gördüğü için ona bağlanmakta ve oluşturduğu düzene tam bir uyumla itaat etmektedir. Liderin gerçekte bu nitelikleri taşıyıp taşımadığı çok önemli değildir. Önemli olan halk arasında böyle bir inancın bulunmasıdır. Böyle bir kanaatin geniş halk kitlelerine hâkim olması liderin karizmatik sayılması ve iktidarına yaygın bir destek sağlaması için yeterlidir. Karizmatik lider, toplumun yerleşmiş düzenine ve geleneklerine karşı çıkarak köklü değişikliklere yönelebilir. Bu açıdan ise, radikal ve devrimci bir karakter taşır. Karizmatik liderlik, diğer *otorite* tiplerine oranla daha kısa ömürlü ve daha az istikrarlıdır. Bunun da sebebi, doğrudan doğruya bir insanın kişiliğine bağlı, onun tamamen kendine özgü olağanüstü niteliklerine dayanan bir iktidar türü olmasıdır. Doğal olarak, böyle bir *otorite* bir başkasına intikal edemez. Dolayısıyla da karizmatik lider hayatta olduğu sürece mevcudiyetini sürdürür. Liderin ortadan kalkmasıyla birlikte hukuki veya geleneksel *otorite* tipine dönüşme eğilimi gösterir.<sup>56</sup>

---

<sup>53</sup> San, s. 69.

<sup>54</sup> Kapani, s. 90.

<sup>55</sup> San, s. 70.

<sup>56</sup> Kapani, s. 91.

## 2- David Easton ve Meşruluk Kaynakları

David Easton, kapsayıcı bir siyasî sistem teorisi geliştirmeye çalışırken, sistemin başlıca istikrar ve destek unsurlarından biri olarak *meşruluk* kavramı üzerinde durmuş ve meşruluğun çeşitli kaynaklarının neler olabileceğini araştırmıştır. Ona göre, siyasî meşruluğun üç temel kaynağı olabilir. Bunlar, ideolojik kaynak, yapısal kaynak ve liderlerin kişisel niteliklerinin sağladığı destek olarak belirtilebilir.

**İdeolojik kaynak:** Meşruluğun kaynağı olarak rejimin ideolojisi gösterilmektedir. Şayet yönetilenler, rejimin temelinde yatan ilkeleri, değerleri, amaçları benimsiyor, onların doğru ve geçerli olduğuna inanıyorlarsa rejim *meşruluk* taşımaktadır. Yalnız ideolojik inanç sürekli olarak yaygın ve köklü olmayabilir. Bir ideoloji, onun toplum üyelerinin eğilimlerine, arzularına, beklentilerine uygun düşmesi rejimin (*otorite* sahiplerinin) bunları karşılayabilmekteki başarısı üzerine ve ancak bu oranda taraftar toplayabilir ve meşruluğunu sağlayabilir. Bununla birlikte iktidarı kullananlar da, siyasî sisteme ve kendi *otoritelerine* yaygın destek sağlayabilmek için halkın *meşruluk* inancını çok çeşitli yollardan desteklemek, artırmak konusunda çaba harcarlar.<sup>57</sup>

**Yapısal kaynak:** Easton'a göre yapısal kaynak, siyasî yapı ve onun işleyişini düzenleyen normların geçerliliği ile ilgili bulunmaktadır. Buna göre, yönetilenlerce benimsenmiş bulunan bu kuruluş ve düzen çerçevesinde hukuken belirtilmiş yolları takip ederek iktidarı elde edenlerin ve iktidarlarını kullanırken de hukuken belirtilmiş sınırları aşmayanların *otoriteleri meşruluk* kazanacaktır. Bu durumda ise, bir toplumda anayasaya duyulan saygı, onun koyduğu kurallar çerçevesinde, siyasî fonksiyon yerine getirenlerin –kişilikleri, siyasî fikirleri ve tutumları hakkında beslenen duygular ne olursa olsun- verecekleri kararlara *meşruluk* damgasını vurmak için yeterli olacaktır.<sup>58</sup>

**Liderlerin kişisel nitelikleri:** Bu kategori ile liderlerin bazı nitelikleri dolayısıyla kendilerine geniş bir taraftar kitlesi ve dolayısıyla *otoritelerine* yoğun destek sağlayabildiklerini açıklamak amaçlanmıştır. Dikkat edilirse burada “lider” den değil, çoğul olarak “liderler”den bahsedilmektedir. Bunun sebebi ise Easton’un ele aldığı “kişisel nitelik” deyiminin, Weber’in “karizma” kavramından farklı, ondan daha geniş bir anlamı içeriyor olmasındandır. Easton'a göre, liderlerin mutlaka olağanüstü niteliklere sahip olmaları gerekmediği gibi, böyle bir imajın halk arasında yaygınlaştırılması da gerekli değildir. Önemli olan destek sağlamada etkili ve başarılı olabilmektir. Bunun hangi yoldan olduğu o kadar önemli değildir. İşte ne şekilde olursa olsun toplumda sağlanan bu destek iktidarı meşrulaştırıcı bir potansiyel taşımaktadır.<sup>59</sup>

<sup>57</sup> Kapani, s. 94.

<sup>58</sup> Kapani, s. 94.

<sup>59</sup> Kapani, s. 94.

Tarih Boyunca Siyasi İktidarın Meşruluk Temelleri

## II- İLK TÜRK DEVLETLERİNDEN GÜNÜMÜZE DEVLET YÖNETİMİNDE MEŞRULUK

### A- OSMANLI ÖNCESİ DÖNEM

Türkler sadece bugün üzerinde yaşadığımız topraklar üzerinde değil, Orta-Asya'dan itibaren, birçok farklı coğrafyada, tarihin hemen her döneminde türlü devletler kurmuşlardır.<sup>60</sup> Bunlardan bir kısmı göçebe toplum hayatı yaşamış olsalar da, -İslamiyetten çok eski zamanlarda bile- Başgil'in şiirsel ifadesiyle, "Türk kanına ve Türk ırkına has olan devlet duygusu ve kuruculuk dehası"<sup>61</sup> ile birleşik devlet tipinde Türk devletleri de meydana getirilmiştir. Daha sonra İslamiyet'in kabulü ile birlikte de Türkler tarafından İslamî prensipler altında "muntazam teşkilatlı devletler" kurulmuştur.<sup>62</sup> Osmanlı İmparatorluğu yönetiminin meşruluğunun dayandığı esas ve ilkeleri tam olarak anlayabilmek için, Türklerin İslamiyet'i kabulünden önce ve sonrasında Osmanlı İmparatorluğu'na gelinceye kadar, kurmuş olduğu bu devletlerdeki *meşruluk* anlayışlarına genel hatlarıyla da olsa bakmak yararlı olacaktır

#### 1. İslâm'dan Önceki Türk Devletlerinde Siyasî İktidar Olgusu ve Meşruluk Kaynağı

İslâm'dan önceki bütün Türk devletlerinde siyasî iktidar olgusunun hep aynı nitelikte ortaya çıktığı ve prensip itibarıyla hükümdarlık makamı etrafında toplanan (merkeziyetçi) bir *otorite* anlayışı biçiminde geliştiği genellikle ifade edilmektedir.<sup>63</sup> İnalçık'ın ifadesiyle, "Türk hükümdarı, kendi iktidarına ortak veya onun üstünde bir *otorite* tanımayan mutlak karakterini daima saklamıştır."<sup>64</sup> Zira "Kağan, Han, Hakan, Tengri, Kut gibi isimlerle anılan kişiye" egemenliğin (kut) Tanrı tarafından verildiği kabul edilmiş, halk da bu inancı paylaşmıştır.<sup>65</sup> Hükümdarın bu otoritesini sağlamlaştıran ise esas

---

<sup>60</sup> Tarih boyunca kurulmuş Türk Devletleri ile ilgili topluca özet bilgiler için bkz. *Tarihte Türk Devletleri* (Sempozyum), 20-22 Mayıs 1985, A.Ü.Basımevi, Ankara 1985.

<sup>61</sup> Ali Fuat BAŞGİL, *Türkiye'nin Siyasî Rejimi ve Anayasa Meseleleri*, 3.Baskı, İstanbul 1959, s. 1.

<sup>62</sup> Yavuz ABADAN-Bahri SAVCI, *Türkiye'de Anayasa Gelişmelerine Bir Bakış*, Ankara 1959, s. 1.

<sup>63</sup> Abadan-Savcı, s. 2; Ömer ÇAHA, *Aşkın Devletten Sivil Topluma*, İstanbul 2000, s. 151-152.

<sup>64</sup> Halil İNALCIK, *Osmanlı'da Devlet, Hukuk, Adalet*, İstanbul 2000, s. 29.

<sup>65</sup> Halil CİN – Gül AKYILMAZ, *Türk Hukuk Tarihi*, Konya 2003, s. 37.



itibarıyla *törü* olmuştur.<sup>66</sup> Bununla birlikte, Türk hükümdarların (kağanın) egemenliği nasıl elde ettiği, ne şekilde kullandığı ve iktidarın kaynağının ne olduğu konusunda farklı görüşler söz konusudur.<sup>67</sup> Bazıları, eski Türk devletlerinde, demokratik düzenin belirtileri bulunduğunu belirtirken, diğerleri ise, daima mutlakıyetçi bir yönetimin varlığından söz etmişlerdir.<sup>68</sup>

Demokratik bir düzenin varlığına inananların temel dayanakları, eski Türk devletlerinde egemenliğin han (kağan), beyler ve halk arasında paylaşılmış olmasıdır. Aslında, iktidarın kullanılmasında kağan egemendir ve bu güç sayesinde *otoritesini* sağlayabilmektedir. Ancak bu egemenlik mutlak değildir. Beyler, halk ve geleneksel yönetim kuralları kağanın egemenliğinin sınırsız olmasını önler. Ayrıca “Şaman” denilen dini *otorite* de kağanın bazı faaliyetlerini önleyebilir.<sup>69</sup>

Eski Türklerin mutlakıyetçi bir yönetim geleneğine sahip olduğunu savunanlardan Abadan ve Savcı, bu düşüncelerini şu sözlerle dile getirmektedirler: “İslam’dan önceki Türk Devletlerinde siyasî iktidar, ilahî bir kaynaktan sızarak ve yeryüzünde bir askeri asaletle dayanarak, bir hükümdarlık makamında temerküz eden bir mutlakıyet halinde tecelli” etmektedir. Yani, “kaynağını ulûhiyetten alır. Hükümdarın icra ettiği iktidarda ulûhiyet mevcuttur. ... Bu iktidarı kullanan hükümdar Tanrı tarafından gösterilmiş sayılır. Bu itibarla kendisi ve kullandığı iktidar tabiat-üstü vasıftadır. .... İlahî vasıflı olan bu iktidar, yeryüzünde de, askeri asaletten ibaret bir aristokrasiye dayanılarak zaptedilir, muhafaza ve icra edilir. ... Ulûhiyetten sızan ve askeri asaletle dayanan iktidar, “kağan” denilen hükümdarda, onun şahsında temerküz eder. İktidarın icrasında, halk teşekküllerinden gelen bir paylaşma, bir odaklaşma mevcut olmaz. “Kağan” bir diğer yeryüzü merciinin yapacağı tayin ile veya seçim ile gösterilmez.”<sup>70</sup>

<sup>66</sup> *Törü*, kanun ve nizam anlamına gelmektedir. İncalcık’ın işaret ettiği gibi, “Türk devlet geleneğinde *törü*, “Tanrı’dan gelen hâkimiyet” (*kut*)tan ayrılamaz. Bir Kagan, özellikle devlet kurucu Türk kaganı, mutlaka bir *törü* koymalıdır”. İşte bu sebeple, “Devlet kurucu belli başlı Türk hükümdarlarının bir kanunnâme çıkarmış olması bir rastlantı değildir.” İncalcık, *Osmanlı’da Devlet*, s. 20-21.

<sup>67</sup> İslamiyet’ten önce Türk devletlerinin yapısı ve siyasal işleyiş ile ilgili bilgi için bkz. Cin-Akyılmaz, s. 36-42.

<sup>68</sup> Orhan ALDIKAÇTI, *Anayasa Hukukumuzun Gelişmesi ve 1961 Anayasası*, 4.Baskı, İstanbul 1982, s. 7.

<sup>69</sup> Sadri Maksudi ARSAL, *Türk Tarihi ve Hukuk*, C. 1, İstanbul 1949, s. 266; Fevzi DEMİR-Şükrü KARATEPE, *Anayasa Hukukuna Giriş*, 2.Baskı, İstanbul 1989, s. 115.

<sup>70</sup> Abadan-Savcı, s. 2-3. Öz Türk devlet anlayışı konusunda en önemli kaynak sayılan Orhun kitabeleridir. Orada, İncalcık’ın aktardığına göre “hâkimiyeti

## Tarih Boyunca Siyasi İktidarın Meşruluk Temelleri

Her iki halde de kağan, ölünceye kadar iktidarını sürdürür. Ancak kağan öldükten sonra yenisinin nasıl işbaşına geldiği konusunda da farklı iddialar bulunmaktadır. Bazılarına göre, “taht münhal olduğu zaman... beylerle eşrafın içtimaindan ibaret bir kurultay” ölen kağan sülalesinden birisini, tercihen büyük oğlunu kağan olarak seçer, daha doğrusu onun tahta çıkmasına muvafakat ederdi.<sup>71</sup> Diğerlerine göre ise, kağan seçilmez, “o aslında, imparatorluğun çekirdeği vazifesini gören ve imparatorluğa adını veren kabilelerden birinin yardımı ile hâkimiyeti zapt ederek devletin başına” geçer. İmparatorluğun daha uzak bölgelerde oturan, hem coğrafi bölge hem de adetleri bakımından ayrı toplum oluşturan başka kabileleri ve bunların başında da ikinci planda gelse de bir kağanları bulunmaktadır. Zamanla ya bunlardan biri diğerini tasfiye etmekte ya da her parça ayrı bir devlet haline gelmektedir.<sup>72</sup>

Yakın zamanlarda bu iki görüşü uzlaştırma çabaları söz konusu olmuştur. Buna göre, kağanın başlangıçta kabile başına geldiği ve ölümünde eşrafla beylerin yeni hükümdarı tanınmaları ile onun iktidarına *meşruluk* sağladıkları kabul edilmektedir ve bu sistem ise, devam etmeyen demokratik bir eğilimin başlangıcı olarak nitelendirilmektedir.<sup>73</sup> Aldıkaçtı, “esasen her iki halde de halkın kağana veya hakana itaati[nin] düzenin meşruluğunu göstermekte” olduğunu belirtmektedir.<sup>74</sup>

Kanımızca, gerek kağanın seçiminde gerekse, iktidarın kullanılmasında halkın söz sahibi olduğunu belirten birinci görüş açısından bakıldığında her ne kadar kağanın iktidarının meşruluğunu demokratik teoriler içerisinde değerlendirebilmek imkânı bulunsa da, iktidarın Tanrı’dan kaynaklandığını belirten ikinci görüşle birlikte ele alındığında, iktidarın meşruluğunu teokratik teorilerden biri ile açıklamak gerekmektedir. Bu sonuncu görüş çerçevesinde iktidar sahibinin belirlenmesinde halkın rolü üzerinde durulmuş olması, bunu demokratikleştirmemekte ve fakat teokratik teorilerden *providansiyel* ilahî hukuk teorisi ile açıklanabileceği anlamına gelmektedir. Bu saptama aynı zamanda sözü edilen çağın tarihsel ve sosyolojik gerçekliğine uygun olmak bakımından da daha kabul edilebilir nitelik taşımaktadır.

Meşruluğun gerçek (ampirik) kaynakları çerçevesinde yapılan tasnifler içerisinde bu iktidarların, siyasî iktidarın ele geçirilmesinde, kullanılmasında geleneklerin rolü üzerinde durulmuş olması bakımından, Weber’in tipolojisinde

---

Tanrıdan alan Hakan, hâkimiyet ve bağımsızlığı başlıca töre koymak şeklinde anlar, görünmektedir.” İnalçık, s. 29.

<sup>71</sup> Arsal, s. 270; Demir-Karatepe, s. 115; Aldıkaçtı, s. 8.

<sup>72</sup> Abadan-Savcı, s. 3.

<sup>73</sup> Aldıkaçtı, s. 9; Demir-Karatepe, s. 115-116.

<sup>74</sup> Aldıkaçtı, s. 9.

“geleneksel *otorite*” tipine, Easton’un tasnifinde ise, paralel olarak “ideolojik kaynak” kategorisine dâhil edilebilmesini mümkün kılmaktadır.

## 2. İslam’ın Kabulünden Sonra Türk Devletlerinde Siyasî İktidarın Meşruluğuna İlişkin İnançın Geçirdiği Değişim

İslamiyet’i kabul ettikten sonra Türkler, Aldıkaçtı’nın ifadesiyle, “kalplerinde bulunan devlet duygusu ve kuruculuk dehasını, İslâm’ın aşk ve ideal ilham eden akide ve imanı ile kaynaştırmaya muvaffak olmuşlar ve nihayet büyük Osmanlı İmparatorluğu’nu kurmuşlardır.”<sup>75</sup>

Ancak Osmanlı İmparatorluğu’ndan önce de bazı Türk-İslâm devletleri kurulmuştur. Bu ilk Türk-İslam devletlerinde, İslamiyet’in hızla geliştiği ve buna paralel olarak Devlet teşkilatında da İslamî etkilerin yaygınlaştığı görülür.<sup>76</sup> Bununla birlikte Türkler kendi geleneklerini ve dillerini de bırakmamışlardır. Türk-İslam devletlerinin genel yapısı, örgütü, İslam devleti modeline benzer özellikler göstermekle birlikte Türkler bu model içerisinde, İslamiyet’le bağdaştırabildikleri ölçüde kendi devlet anlayışlarının, örgütlerinin bazı ayrıntılarını yaşatmışlardır.<sup>77</sup>

Bu devletlerdeki *meşruluk* anlayışını ortaya koyabilmek için İslam toplum-devlet anlayışı<sup>78</sup> içerisinde siyasî iktidarın meşruluğu meselesine kısaca bakmak gerekir:

İslam’a göre, bütün evrenin sahibi Allah olduğu için bütün iktidarın kaynağı da, en büyük ve sonsuz güç sahibi olan Ulûhiyetten gelmektedir. Devlet başkanı Allah’ın düzeninde ilahî iradenin kullanılmasına aracılık etmektedir. Bu sebeple O’nun yeryüzünde (Allah’ın nizamı olan devlet hayatında) yürüttüğü siyasî iktidar, gerçekleşmesine bir vasıta olduğu ilahî iktidar gibi, sonsuzluk, sınırsızlık, bölünmezlik niteliklerini taşımaktadır. Bu çerçevede, İslam’ın tevhid anlayışının, her şeyi siyasal iktidarın şahsında birleştirmiş olduğu belirtilebilir. Hatta, ilk dönem İslam tarihinde iktidar mücadelelerinde iktidarını kaybedenin meşruluğunu da yitirdiği gözlenmiştir.<sup>79</sup> Bu iktidara da kayıtsız şartsız itaat etmek gerekmektedir. Devlet başkanının iradesinin ortaya çıkmasında, -siyasî iktidarın teşekkülünde- halkın, teb’anın bir rolü bulunmamaktadır. Halkın, teb’anın görevi, siyasî iktidara itaat ve müzaheretten ibarettir. İtaat edilen ve itaat yoluyla gerçekleşmesi desteklenen (tahakkukuna müzaheret edilen, meşrulaştırılan) bu irade gerçekte ilahî bir kaynağa sahiptir. İnsanın, Ulûhiyet

<sup>75</sup> Aldıkaçtı, s. 27.

<sup>76</sup> Demir-Karatepe, s. 119.

<sup>77</sup> Coşkun ÜÇÖK-Ahmet MUMCU, *Türk Hukuk Tarihi*, 3.Baskı, Ankara 1982, s. 135-136; Abadan-Savcı, s. 6.

<sup>78</sup> İslam’da devlet anlayışı için bkz. Cin-Akyılmaz, s. 81-93.

<sup>79</sup> Ömer ÇAHA, *Aşkın Devletten Sivil Topluma*, İstanbul 2000, s. 152.

## Tarih Boyunca Siyasi İktidarın Meşruluk Temelleri

karşısındaki durumu ise kulluk etmektir. Kulluk etmenin yolu da, devletin hayatında Ulu'l emr'e (Devlet başkanına, siyasî iktidar sahibine) mutlak olarak itaat etmekten geçmektedir. Aksi halde, yani devlet başkanına itaat edilmemesi halinde, Allah'a isyan edilmiş olmaktadır.<sup>80</sup>

İşte, Türklerin İslamiyet'i kabulünden sonra, Osmanlı İmparatorluğu'na gelinceye kadar kurmuş oldukları devletlerde de İslâm'ın bu *otorite* anlayışı yerleşmiş bulunmaktadır. Bununla birlikte, ilk Müslüman Türk devletleri olan Karahanlılar (940–1040) ve Gazneliler (963–1187)'in devlet teşkilatında eski Türk devlet anlayışının etkilerinin sürdüğü görülmektedir. Bunların da, kendilerinden sonra gelen başta Büyük Selçuklu ve Anadolu Selçuklu devletleri olmak üzere bütün Müslüman-Türk devletlerinin devlet teşkilatını etkilediği görülmektedir.<sup>81</sup> Örneğin, Selçuklu hükümdarları, İslam halifelerinin dini gücünü tanıyarak, ondan aldıkları yetkiyle devleti yönetmekle beraber kendilerini tam bir eski Türk Kağanı gibi görmüşler ve bu nedenle de egemenlik anlayışları o çerçeve içinde kalmıştır. Mesela, Eski Türklerde yer alan, “Tanrı sadece hükümdara değil, o hükümdarın ailesine egemenlik hakkı vermiştir” anlayışına uygun olarak, Selçuklularda hükümdar ailesinin erkek üyelerini devlet yönetimine dâhil etmiş ve devleti parçalara ayırarak her birinin başına bir prens atamışlardır. Eğer hükümdarın kişiliği çok güçlü ise, bu prenslikleri kendi *otoritesine* bağlayabilmiş, aksi durumda ise, prensler kendi egemenliklerine dayanarak bağımsız yaşamışlardır. Ayrıca hükümdar öldükten sonra da ailenin, egemenlik hakkına sahip üyeleri tahta çıkmakta eşit olduklarından, veliaht atanmasının da bir önemi kalmamıştır. İşte, her ne kadar hükümdara Halifenin emir ül-ümerası olarak onun adına devleti yönetme hakkı verilmişse de, Türklerin Orta-Asya'dan beri süregelen egemenliğe ilişkin anlayışları, İslamiyet'ten gelen *otorite* anlayışının etkisini azaltmıştır.<sup>82</sup>

Bununla birlikte, bu ikili kaynağı iktidarın *meşruluk* temellerinin güçlenmesi olarak yorumlamak da mümkündür. Anlaşılacağı üzere bu Türk-İslam devletlerinde iktidarın (hükümdar) *meşruluk* kaynağı, hem yerleşmiş eski Türk gelenekleri ve hem de Halifenin temsilcisi sıfatıyla, onun adına devleti yönettiği için halkın dini (manevî) açıdan iktidarın meşru olduğu yolundaki inancıdır. Yani bu devletlerde siyasî iktidar meşruluğunu bu iki kaynaktan birden almış ve bu güçle de iktidarını mutlaklaştırmıştır denilebilir.

---

<sup>80</sup> Abadan-Savcı, s. 7-8; Daha ayrıntılı bilgi için bkz. Halil CİN-Ahmet AKGÜNDÜZ, *Türk-İslam Hukuk Tarihi*, C. 1, 2.Baskı, İstanbul 1990, s. 179-213; Aldıkaçtı, s. 10-27; Demir-Karatepe, s. 116-119.

<sup>81</sup> CİN-Akgündüz s. 217; Abadan-Savcı, s. 6; Üçok-Mumcu s. 135-136.

<sup>82</sup> Bkz. Üçok-Mumcu, s. 148.

## B- OSMANLI İMPARATORLUĞU'NDA OTORİTE ANLAYIŞI

### 1. Tanzimat'a Kadar Olan Dönem (Geleneksel Otorite Anlayışı)

Osmanlı İmparatorluğu, yukarıda ana hatlarıyla değinilen eski Türklerin geleneksel *otorite* anlayışı ile İslamiyet'in egemenlik anlayışını bağdaştırmış ve teokratik yapıda bir egemenlik anlayışı kurmuştur. Başka deyişle, Osmanlı İmparatorluğu'nun kurulmasından itibaren, Osmanlı beyleri bir tarafta İslâm esaslarına bağlılıklarını sürdürürken, diğer taraftan da eski Türk geleneklerine sıkı sıkıya sarılmışlardır.<sup>83</sup> Osman ve Orhan Beyler, Selçuklularda olduğu gibi ailenin diğer erkek üyelerine de egemenlik hakkı tanımışlardır. Daha sonraları devlet geliştikçe, Osmanlı hükümdarlarının her bakımdan kesin *otoriteye* sahip olması gereği anlaşılmıştır. Yıldırım Beyazıt Orta-Asya'dan gelen egemenlik anlayışını İslam görüşüyle bağdaştırmak amacıyla Mısır'daki halife ile haberleşmiş, onun desteğini alarak, İslam âlemi içerisinde en büyük söz sahihi olmayı istemiştir.

Ancak, bir süre sonra Anadolu'nun Timur tarafından istilası ve parçalanması üzerine Eski Türk egemenlik anlayışının tekrar güçlendiği görülmektedir. Nitekim bu anlayışa uygun olarak Timur bazı Osmanlı beyliklerini canlandırdığı gibi, Yıldırım'ın oğulları arasında da amansız bir taht kavgası başlamıştır. Sonunda devletin birliği yeniden sağlanınca Osmanlı hükümdarları doğudaki Timur oğullarıyla eşit olabilmek için eski Türk anlayışına sarılmışlardır. Mesela, bu çerçevede II. Murat, Osmanlı soyunu Oğuz Han'a dayandırmaya çalışmıştır. Böylece, Osmanlı hükümdarları en eski Türk-Hükümdar soyundan geldiklerini ileri sürmek suretiyle *otorite*lerini güçlendirmeyi iktidarlarını mutlaklaştırmayı amaçlamışlardır. Hatta Tanrının Osman Bey'e egemenlik hakkını verdiği şeklinde bir görüşü eski Türk dini Şamanizm geleneklerine dayanarak kanıtlamak isteyenlerin varlığı da belirtilmiştir.<sup>84</sup>

Fatih Sultan Mehmet, bütün bu gelişimi daha da kesin bir çerçeveye oturtmuştur. İstanbul'un fethinden sonra, eski Roma İmparatorluğu'nun "imperium" anlayışına benzer bir anlayışı benimseyen bu hükümdar, Osmanlı padişahını, evrensel egemenlik sahibi olarak görmüş ve bu şekilde göstermeyi arzulamıştır. Bu amaçla bir yandan egemenliğin kutsallığı inancına, öte yandan da evrensel Roma egemenliği anlayışına dayanarak merkezîyetçi, güçlü ve mutlak yetkili Osmanlı İmparatoru tipini ortaya çıkarmıştır. Osmanlı İmparatorluğu'nda bu dönemden sonra, giderek egemenliğin bir kişide toplandığı görüşü ağırlık kazanmıştır. Gerçi hala Osmanlı ailesinin erkek

<sup>83</sup> Bu konuda bkz. Uçok-Mumcu, s. 196; Metin KUNT, "Osmanlı Siyasal Düzeni ve Değişim," *Türkiye Tarihi*, C. 2, *Osmanlı Devleti 1300-1600*, İstanbul 1989 içinde, s. 130.

<sup>84</sup> Uçok-Mumcu s. 196-197.

## Tarih Boyunca Siyasi İktidarın Meşruluk Temelleri

üyelerinin egemenlikteki payları söz konusudur. Ancak bunun etkisi sadece tahta çıkmak konusunda belirlemektedir. Yoksa bir kez tahta çıkan ve merkezi gücü ele geçiren hükümdar mutlak olarak egemenliğin de sahibi olmaktadır. Daha sonraki yıllarda Yavuz Sultan Selim'in, Mısır'ı fethederek, oradaki halifelige son vermesi ve tüm İslam dünyası için kutsal sayılan yerleri, Mekke ve Medine'yi ele geçirerek oraların "koruyucusu" unvanını alması, Osmanlı padişahının yetkilerini daha da geliştirmiş ve onun Sünni-İslam dünyasındaki yerini ve ülke içerisindeki otoritesini daha da sağlamlaştırmıştır. Erdoğan, "Osmanlı sosyo-politik sisteminin, her türlü otoritenin dinden ve/veya gelenekten kaynaklandığı bir dönemde İslamiyetten etkilenmiş olmasında şaşılacak bir şey" olmadığını, bu çerçevede "siyasi meşruluğun kaynağı olarak İslamiyet ve kurumsal yapıların örnek-modelleri olarak da geleneksel İslam siyasi pratiği"nin temel teşkil ettiğini belirtmektedir.<sup>85</sup>

Bu dönemden sonra, On yedinci yüzyıl başlarına kadar eski Türk *otorite* anlayışı giderek etkisini kaybetmeye başlamış, önemli birkaç taht kavgası dışında, bu anlayışın izleri tamamen silinmiştir. Artık Osmanlı padişahı egemenlik hakkının kesin, mutlak sahibidir ve ona kimse ortak değildir.<sup>86</sup> Bunun yanı sıra On sekizinci yüzyılda halife sıfatını kazanmış olmaları da<sup>87</sup> onların ülke içindeki dini *otoritelerini*, bu açıdan iktidarlarının meşruiyetini de iyice pekiştirmiştir.<sup>88</sup> Akad ve Dinçkol'un ifadesiyle "Osmanlı sultanının aynı zamanda "halife" oluşu, ruhani ve dünyevi *otoritenin* tek elde toplanmasına

---

<sup>85</sup> Mustafa ERDOĞAN, *Türkiye'de Anayasalar ve Siyaset*, 2. Baskı, Ankara 1999, s. 3.

<sup>86</sup> Şerif Mardin, "hükümdarın hükümdarlığının eksiksiz olduğu, kimsenin bu hükümdarlığı kendisiyle paylaşmadığı ilkesini rejimin temel değerleri arasında" görmektedir. Şerif MARDİN, *Türkiye'de Toplum ve Siyaset*, İstanbul, 1990, s. 47.

<sup>87</sup> Bilindiği gibi Osmanlı padişahları 923/1517 tarihinde, Yavuz Sultan Selim'in Ayasofya Camii'nde son Abbasi Halifesi tarafından Halife ilan edilmesiyle, sultan unvanının yanında Halife ve Halife-i Resûlullah unvanlarını da kullanmışlardır" Cin-Akgündüz, s. 221; Ayrıca bkz. Mustafa MÜFTÜOĞLU, *Yalan Söyleyen Tarih Utansın, C. 1*, 5.Baskı, İstanbul 1975, s. 24-26.

<sup>88</sup> Üçok-Mumcu, s. 197; Naima da Osmanlı İmparatorluğunun altı yüz yıl ayakta kalmış olmasını, İbn-i Haldun'un "asabiyet" kavramı yanı sıra, Osmanlı'nın İslam dinine bağlılığı ile açıklamaktadır. Arslantürk'ün ifadesiyle "Osmanlı tarih huzuruna İslam ideali ile çıkmış bir devlet kurmuştur. Onlar İla-i kelimetullah" için savaşmışlardır. "adaletin tevziini tamamiyle şeriate dayandırmışlardır." Zeki ARSLANTÜRK, *Naîmâ'ya Göre Osmanlı Devletinin Çöküş Nedenleri*, Ankara 1989, s. 93.

neden olmuş, ... devlet yapılanmasında İslami ilkelerin esas alınması da “mutlak itaati” güçlendirmiştir.<sup>89</sup>

Bütün bu açıklamalardan da kolayca anlaşılacağı üzere, Osmanlı İmparatorluğu’nda, kuruluşundan İkinci Meşrutiyet’e gelinceye kadar siyasî iktidar, meşruluğunu sürekli olarak iki temel kaynaktan, - eski Türk geleneklerinden ve özellikle halife sıfatının elde edilmesi ile birlikte ilahî iradenin temsilcisi olmasından- almıştır. Zaman zaman bunlardan birinin etkisi ön plana çıkarılmaya çalışılmışsa da, genellikle her iki *meşruluk* anlayışı da, Osmanlı imparatorlarının iktidarlara destek sağlamak ve güçlendirmek açısından sürekli bir etkiye sahip olmuştur.

Tanzimat dönemine geçmeden önce burada, Osmanlı İmparatorluğu’nda tahta geçme yöntemlerine de kısaca bakmak gerekir.<sup>90</sup> Açıklandığı üzere, egemenliğin bir kişide toplanması ilkesinin henüz tam anlamıyla yerleşmemiş olması sebebiyle, on yedinci yüzyıl sonlarına kadar, Osmanlı ailesi içinde kimin padişah olacağı konusunda belli bir kural da oluşmamıştır.<sup>91</sup> Orhan Bey’den itibaren II. Murat’ın hükümdarlığına gelinceye kadar, devlet başkanının seçimi nüfuzlu şahsiyetlerle, beylerin elindeydi.<sup>92</sup> Güçlü kişiliği ile merkeziyetçi Osmanlı padişah tipini ortaya çıkaran ve egemenliğin bölünmezliğini sağlamaya çalışan Fatih Sultan Mehmet bile, eski Türk anlayışından sıyrılmıyor ve ünlü kanunnamesinde, taht kavgalarını önleyebilmek için “kardeş katli”ne<sup>93</sup> cevaz veriyordu. Ancak, “tahta çıkmak kime kısmet olursa” onu meşru hükümdar sayıyor, ondan sonradır ki egemenliğin bölünmemesini sağlamak için kardeş katlini buyuruyordu.<sup>94</sup>

<sup>89</sup> Akad-Dinçkol, s. 180.

<sup>90</sup> Osmanlıda tahtın el değiştirmesi usulleri ve bunun egemenlik kavramı ile ilişkisi konusunda ayrıntılı tartışmalar içeren müstakil bir çalışma için bkz. Halil İNALCIK, “Osmanlılarda Saltanat Verâseti Usûlü veya Türk Hakimiyet Telâkisiyle İlgisi”, Siyasal Bilgiler Fakültesi Dergisi, Cilt XIV, No 1 içinde, s. 69-95.

<sup>91</sup> Zira Osmanlı öncesi Türk devlet geleneğinde de tahta geçişi belirleyen kesin kurallar yoktur. “Allah kime müyesser ederse” anlayışı çerçevesinde işleyen bir sistem söz konusudur. Bkz. Yusuf OĞUZOĞLU, *Osmanlı Devlet Anlayışı*, İstanbul 2000, s. 126-127.

<sup>92</sup> Fatih devrine gelinceye kadar ehl-i hall ve’l ahd denilen beyler tarafından sultan tayin edilmekteydi ve veliahtlık söz konusu değildi. Bunun tek istisnası Çelebi Mehmed’in saltanatını oğlu Murad’a vasiyeti oluşturur. Halil CİN- Ahmet AKGÜNDÜZ, *Türk Hukuk Tarihi*, 2. Baskı, İstanbul 1990, s. 222.

<sup>93</sup> Kardeş katli ile ilgili geniş tartışmalar için bkz. Cin-Akyılmaz, s. 111-116

<sup>94</sup> Ülker’den naklen, “Osmanlı devletinin 14. yüzyıl süresince iç işlerinde önemli bir sarsıntıya uğramamasında, hakimiyetin taksim edilmemesi prensibi önemli rol oynamıştır” diyen Oğuzoğlu, böylece kardeş katlinin meşruluğunu

## Tarih Boyunca Siyasi İktidarın Meşruluk Temelleri

Yine Orta-Asya geleneğine uygun olarak, On altıncı yüzyıl ortalarına kadar bütün şehzadeler valilikle görevlendirilmekteydi ve bunlar gittikleri yerde kendilerine sağlanan egemenlik hakkına dayanarak bir hükümdar gibi yaşar, hem yönetim sanatını öğrenirler, hem de tahta geçmek için hazırlık yaparlardı. Özellikle Fatih Sultan Mehmet ile birlikte merkezi güç çok geliştiğinden, ilk önce İstanbul'a ulaşıp kapıkullarını elde eden padişah oluyordu. Bu nedenle İstanbul'a en yakın yerde vali olmak bir ayrıcalıktı. Ancak II. Selim'den başlayarak, artık egemenliğin bölünmezliği ilkesi iyice yerleştiği için, yalnız büyük şehzadenin vali olarak ataması yapılmaktaydı. Ancak I. Ahmet öldüğünde çocukları çok küçük olduğundan, kardeşi Mustafa'nın tahta geçirilmesiyle birlikte en yaşlı erkek üyeleri arasından seçilmeye başlandı.<sup>95</sup> Daha sonra bu yöntem yerleşerek, bir kamu hukuku geleneği biçiminde 1876 Kanuni Esasisi'ne kadar sürdü ve bu Anayasaya da girerek yazılı hukuk kuralı haline geldi.<sup>96</sup>

Osmanlı İmparatorluğu'ndaki tahta geçiş kurallarındaki bu gelişim, egemenlik anlayışındaki değişim ile sıkı sıkıya ilgili bulunduğu gibi, hükümdarın (iktidarın) meşruluğu konusundaki inanışları da belli oranda etkilemiştir. Hükümdarın seçiminde beylerin etkili olduğu ilk dönemlerde, devlet beyliklerinin bir padişah üzerinde anlaşmaları, ona hukuki *meşruluk* kazandırdığı gibi<sup>97</sup> sosyo-politik açıdan da meşruluğuna imkân sağlamaktaydı. Hükümdarların halife sıfatını kazanmalarından sonra ise, tahta geçmeleri sırasında, hilâfete geçiş için gerekli olan biat merasimi aynen uygulanmış, ehl-i hal ve'l akd hükümdara biat etmeye başlamışlardır.<sup>98</sup> Hatta biatten sonra Eyüp Sultan Türbesi'nde padişaha kılıç takılması da<sup>99</sup>, batıdaki taç giyme törenlerinde olduğu gibi, padişahın meşruluğu hakkındaki inançları pekiştirmek amacıyla yönelik olarak, tamamen geleneksel nitelikte uygulanmıştır.

---

göstermeye çalışmaktadır. 150 yıllık tarih sürecinde sadece altı katlı olayının gerçekleştiğini gösteren tabloyla da bu tezi desteklemek istemektedir. Bkz. Oğuzoğlu, s. 127.

<sup>95</sup> Müftüoğlu, bunu, I. Ahmed'in Fatih'in Kanunnamesine rağmen, kardeşi Mustafa'yı öldürtmemesine bağlamaktadır. Mustafa MÜFTÜOĞLU, *Yalan Söyleyen Tarih Utansın, C. 4*, 4.Baskı, İstanbul 1977, s. 70.

<sup>96</sup> Osmanlı İmparatorlarının seçim yöntemleri ile ilgili geniş bilgi için bkz, Cin-Akgündüz, s. 220-222; Üçok-Mumcu, s. 209-212.

<sup>97</sup> Üçok-Mumcu, s. 212.

<sup>98</sup> Cin-Akgündüz, s. 222.

<sup>99</sup> Üçok-Mumcu s. 212.



## 2. Tanzimat Dönemi (Geleneksel Otorite Anlayışından Hukuki Otorite Anlayışına Doğru)

On sekizinci yüzyıldan itibaren Osmanlı İmparatorluğu'nun zayıflamaya başlaması üzerine, ülke içinde hükümdarların *otoritesinde* de sarsılmalar olmuştur. Örneğin, imparatorluğun çöküşünü durdurmak için reform hareketlerine girişen III. Selim, halkın bir kesimi ve yeniçerilerin birleşmesi üzerine tahttan indirilmiştir.<sup>100</sup> Daha sonra Alemdar Mustafa Paşa'nın sadrazamlığı ile birlikte, "kuvvetli bir *otorite* tesis edilmesi, yani İstanbul'da alınacak kararların İmparatorluğun her yanında istenildiği gibi uygulanması" çare olarak görülmüş olmakla birlikte, Osmanlı İmparatorluğu devlet *otoritesi* İstanbul sınırlarını bile aşamadığından etkili reformlar yapılamamıştır. Bunun üzerine ise, Anadolu ve Rumeli'deki ayanlar adeta özerk idareler kurmuşlar ve merkezin *otoritesi* dışına çıkmaya başlamışlardır. İşte merkezi *otoriteyi* güçlendirme amacıyla olan Alemdar Mustafa Paşa öncelikle, yeniçerileri ortadan kaldırıp, sonrasında Anadolu ve Rumeli Ayanlarını İstanbul'a davet etmiştir. Ayanlardan her biri yeterince güce sahip olduklarından kendi bölgelerinde Devlet *Otoritesinin* yeniden kurulması, "merkezi *otoritenin* sevgi ve saygıya layık bir seviyeye yükseltilmesi"<sup>101</sup> için etkin rol oynayabilirlerdi.<sup>102</sup> Bunun üzerine 1808 yılında ayanlarla Padişah II Mahmut arasında imzalanan *Sened-i İttifak*, ilk defa olarak, padişahın iktidarını sınırlıyordu. O tarihe kadar hükümlerlik haklarını (egemenliğini, iktidarını) hiçbir sınır tanımadan tam bir serbesti içerisinde kullanan padişah, artık bu iktidarını *Sened-i İttifak*'da gösterilen esaslar çerçevesinde kullanmak mecburiyetinde kalıyordu.<sup>103</sup> Bu II.

<sup>100</sup> Aldıkaçtı, s. 35; Demir-Karatepe, s. 123; Üçok-Mumcu s. 306; Abadan-Savcı s. 16; Mustafa MÜFTÜOĞLU, *Yalan Söyleyen Tarih Utansın, C. 3, 5*. Baskı, İstanbul 1976, s. 15-16; III. Selim'in tahttan indirilmesine yol açan süreci Erdoğan farklı biçimde yorumlamaktadır. Ona göre, tahta çıkması Fransa'daki devrimle aynı tarihe rastlayan III. Selim, Devrim sonrası Avrupa'da meydana gelen toplumsal ve siyasal değişimlerden de etkilenerek, Osmanlı'nın sistemini modernleştirmek üzere girişimlere başlamış, bu çerçevede merkezi otoritenin gücünü hem dışarıya hem de ayanlara karşı artırmayı istemiştir. Erdoğan'ın ifadesiyle: "Ne var ki, padişah merkezi devlet örgütünü modernleştirmek isterken, paradoksal olarak, *Yeniçeriler ve Ulema* karşısında, otoritesini zayıflatmak istediği ayan'ın desteğine başvurmak zorunda kalmıştı. Sonunda sultan sözkonusu iki sınıftan gelen muhalefete yenik düştü ve 1807 yılında tahttan indirildi." Erdoğan, s. 17.

<sup>101</sup> İlhan ARSEL, *Türk Anayasa Hukukunun Umumi Esasları 1 Cumhuriyetin Temel Kuruluşu*, Ankara, 1965, s. 15-16.

<sup>102</sup> Aldıkaçtı, s. 35-36; Demir-Karatepe, s. 123-124; Arsel, s. 16.

<sup>103</sup> Arsel, s. 16; Erdoğan, s. 19; Bu anlamda *Sened-i İttifak* ile *Magna Carta* arasında bir benzerlik kurulmasının tamamıyla anlamsız olmadığı kanaatindedir

## Tarih Boyunca Siyasi İktidarın Meşruluk Temelleri

Mahmud'a çekici gelmemiştir. Nitekim II. Mahmud, saray mensuplarının etkisiyle çıkan bir isyanda, kendisini tahta geçiren Alemdar Mustafa Paşa'yı feda ederek, tekrar mutlak otoritesini sağlamış ve 30 sene bu iktidarını sürdürmüştür.<sup>104</sup>

1839 tarihine gelindiğinde, II. Mahmud'un ölümüyle birlikte, bir takım dış baskıların da etkisiyle, zaman zaman uzun aralıklarla duraklamalar geçiren Tanzimat devri başlamıştır. Tanzimat devri, devleti yenilemek, bir düzen ve esasa bağlamak, keyfi yönetime son verip, hukuka, daha doğrusu şariat kanunlarına uygun bir devlet (bir hukuk devleti) kurmak amacıyla girişilen hareketler devri olarak nitelendirilmektedir.<sup>105</sup> Bu amaca yönelik olarak, devletin siyasi yapısında esaslı değişiklik yaratma arzusunun ilk resmi vesikası olan "*Gülhane Hatt-ı Hümayûnu*" denilen "*Tanzimat-ı Hayriye*" fermanı okunmuştur. Bu ferman 1789 Fransız İhtilali ile bütün Avrupa'ya yayılan yenilik hareketlerinin Osmanlı İmparatorluğundaki ilk yansıması olarak kabul edilmektedir.<sup>106</sup> Bu fermanın sonra da aynı amaç çerçevesinde, sırasıyla, 1845, 1856, (Islahat Fermanı) ve 1861 yıllarında da benzer nitelikte fermanlar ilan edilmiştir.<sup>107</sup> Bütün bu fermanlarda, genel olarak, azınlık hakları dâhil olmak üzere, tebaanın, canının, malının, ırzının, namusunun ve benzeri haklarının güvence altına alındığı ilan edilmiş, adliye vergi ve askerlik gibi konularda bir takım yenilikler getirilmiştir.<sup>108</sup> Bu fermanların her birini ayrı ayrı incelemek bu çalışmanın sınırlarını aşar. Bununla birlikte iktidarın niteliği ile ilgili getirdikleri değişikliklere genel hatlarıyla bakmak gerekir.

Her şeyden önce belirtmelidir ki, bütün bu fermanlar, bu dönemlerde batılı ülkelerde görüldüğü gibi, bir tepki sonucu ortaya çıkan ya da uğrunda mücadele edilerek elde edilen belgeler değildir. İmparatorluğun gün geçtikçe sarsılması, hemen her kurumun bozulup yozlaşması ve düzeltilmesi gereği, en

---

(aynı sayfa); Yine paralel olarak, bu belge ile Osmanlı'da ilk defa "eşit vatandaşlık" anlayışının geliştirilmeye çalışıldığı da belirtilmektedir. Bkz. Durmuş YILMAZ, *Osmanlı'nın Son Yüzyılı*, Konya 2001, s. 104.

<sup>104</sup> Arsel, s. 18.

<sup>105</sup> Bkz. Arsel, s. 18; Demir-Karatepe, s. 125.

<sup>106</sup> Abadan-Savcı, s. 19-21.

<sup>107</sup> 1856 Islahat Fermanının daha çok azınlık haklarını koruduğu ve bu açıdan sanıldığı ölçüde bir yenileşme hareketi sayılamayacağı savunulmuştur. Bkz. Mustafa MÜFTÜOĞLU, *Yalan Söyleyen Tarih Utansın*, C. 2, 5.Baskı, İstanbul 1976, s. 72-74.

<sup>108</sup> Bu fermanların getirdiği değişikliklerle ilgili geniş bilgi için bkz. Cin-Akgündüz, s. 144-147, 259-264, 283-290, 343-347, 383-392, 431-437, 441-442, 468-470; Üçok-Mumcu, s. 316-340; Sina AKŞİN, "Tanzimat Padişahı Abdülmecit (1839-1861)" *Türkiye Tarihi 3, Osmanlı Devleti, 1600-1908*, İstanbul 1988 içinde, s. 119-151; Arsel, s. 18-21; Aldıkaçtı, s. 48-46.

önemlisi de Müslüman olmayan azınlıkların haklarının korunması konusunda yoğun dış baskıların bulunması hükümdarı bu fermanları kabul etmeye mecbur bırakmıştır. Kabulünde ülke halkının yeterli baskı ve etkisinin bulunmaması, bu fermanların hükümdarın bir ihsanı şeklinde nitelendirilmesine yol açmıştır.<sup>109</sup> Esasen, 1856 Islahat Fermanı ile iktidarın gerçek kaynağı olması gereken halk (ya da toplum) değil de, hükümdarın emirlerini yerine getirmekle görevli sadrazamın muhatap alınmış olması da bu görüşü destekler niteliktedir. Yine bu anlamda olmak üzere, bu fermanlarda ülkede yaşayanlara tanınan hakların, tabii haklar olarak, yani insanların doğuştan sahip olduğu haklar olarak değil, padişahın teb'asına ihsan etmiş olduğu, lütuf mahiyetindeki "müsaâdât-ı şâhâne" şeklinde verdiği haklar olarak tanındığı belirtilmiştir. Padişahın tek taraflı iradesine dayandığı için de, bu iradenin geriye çekilmesi veya değiştirilmesi ile her zaman ortadan kaldırılmaları ihtimali söz konusudur.<sup>110</sup> Bu nedenle, Tanzimat Fermanlarının, hükümdarın mutlak olan yetkilerini sınırlayan bir anayasaya benzetilemeyeceği ileri sürülebilir.<sup>111</sup>

Her ne kadar bu fermanlarda, kanunların üstün tutulacağı ve hükümdar da dâhil olmak üzere devletin bütün memurlarının ve herkesin kanunlara riayet etmesi ilkesi benimsenmiş olsa da, bunu maddî müeyyidelerle güvence altına alan bir mekanizma kurulmamıştır.<sup>112</sup> Sadece padişahın ve diğer yöneticilerin, davranışlarının, hukuk kurallarına uygun olmasını sağlamak için, "hilâfına hareket edenler Allah-ü Tealâ Hazretleri'nin lânetine mazhâr olsunlar ve ilelebet felâh bulmasınlar. Amin." biçiminde yemin etmeleri öngörülmüştür. Bu ise, fermanlara uymamanın müeyyidesinin sadece dini (manevî) nitelikte olduğunu ifade etmesin yanı sıra bize, o dönem Osmanlı toplumundaki yaygın *meşruluk* inancı konusunda önemli bir ipucu vermektedir. Çünkü muhtemelen böyle bir müeyyidenin benimsenmiş olması, halk arasında bunun yeterli güvenceyi sağlayacağı inancından kaynaklanmıştır. Böyle bir inancın varlığı ise, halkın, padişahın Allah'a karşı söz vermesini O'nun huzurunda yemin ederek, O'na karşı sorumluluğunu vurgulamasını, kendileri için yeterince güvenceli saydıklarından, iktidarının meşruluğunu kabul ettikleri anlamına gelebilir. Nitekim maddî müeyyidesi olmadığı halde, sadece manevî bağlayıcılığa dayanan Tanzimat fermanlarının Osmanlı İmparatorluğu'nun en önemli dönemlerinden biri olduğu belirtilebilir. Bu dönemde, devletin üstün bir hukuk

<sup>109</sup> Arsel, s. 20-21; Demir-Karatepe, s. 129.

<sup>110</sup> Arsel, s. 20-21; Demir-Karatepe, s. 129.

<sup>111</sup> Demir-Karatepe, s. 129; Erdoğan, s. 22. Aksi görüş için bkz. Üçok - Mumcu, s. 316. Bu yazarlar da Tanzimat ve Islahat fermanlarının birer anayasa sayılmayacağını kabul etmekle birlikte, vatandaşlara temel hak ve güvenceler veren *anayasal nitelikte belgeler* olduğunu söylüyorlar.

<sup>112</sup> Arsel, s. 21.

Tarih Boyunca Siyasi İktidarın Meşruluk Temelleri

kuralı ile sınırlandırılması gerektiği anlayışı (hukukun üstünlüğü ve giderek hukuk devleti anlayışı) yeşermeye ve yerleşmeye başlamıştır.<sup>113</sup>

### 3. Meşrutiyet Dönemleri

#### a. Birinci Meşrutiyet Dönemi

Tanzimat devrinde, devletin ıslahı amacıyla girilen çabalar (fermanlar) her şeye, hatta Allah önünde yapılan yeminlere rağmen istenilen neticeyi gerçekleştirememiş, yeniden mutlakiyetçi *otoriteye* dönülmüştür. Bunun yanı sıra, ülkenin maddi sıkıntılarına rağmen, sarayın lüks ve savurgan harcamalarının da etkisiyle, ülkede fiilî bir muhalefet oluşmaya başlamış ve hatta merkezde ihtilal söylentileri yayılmaya başlamıştır. Bu arada Fransız Devrimi'nin ülkeye getirdiği özgürlük düşüncesi ve batılı devletlerin, özellikle azınlık hakları konusundaki müdahalesi, hükümet merkezindeki huzursuzluğu artırmıştır. Nitekim Tanzimat'tan sonraki bu gelişmeler üzerine, Mithat Paşa'nın gayretleriyle, Sultan Abdülaziz tahttan indirilerek, yerine V. Murat geçirilmiştir. Fakat V. Murat'ın aklî dengesinin yerinde olmadığı anlaşıldığından, onun da yerine, bir Kanun-i Esasi yapılması için vaatte bulunan II. Abdülhamit geçirilmiştir. Bunun üzerine ise, Türk tarihinin ilk yazılı anayasası sayılan 1876 *Kanun-i Esasisi* bir ferman ile kabul ve ilan edilmiştir.<sup>114</sup>

1876 Anayasası, teorik açıdan, devletin, yasama (Meclis-i Umumi), yürütme (Padişah) ve yargı (Mehakim) organlarını birbirinden ayrı olarak belirtmiş olmakla birlikte,<sup>115</sup> gerçekte bu güçlerin tamamının padişahın etrafında toplanmış olduğu (1876 Any. md. 27, 28/2),<sup>116</sup> onun mutlak olan yetkilerinde esasında bir değişiklik yapılmamış olduğu belirtilebilir.<sup>117</sup> Arsel'in ifadesiyle, "1876 Kanun-i Esasisi, hâkimiyet denilen kuvvetin sadece padişaha ait olduğu esasını kabul etmekle kalmamış ve aynı zamanda bu hâkimiyet hakkının münhasıran onun tarafından, onun istediği ve arzu ettiği şekilde kullanması esaslarını vaz'etmiştir."<sup>118</sup> Arsel, bu Anayasanın, hâkimiyet hakkının ne doğrudan doğruya ne de dolayısıyla millete ait olduğu esasına yer vermediğini belirtmektedir. Ona göre, "hâkimiyet ne millete aittir ne de menşeyini milletten alır. Hâkimiyet kayıtsız ve şartsız Osmanlı sülalesine aittir ve babadan oğula

<sup>113</sup> Demir-Karatepe, s. 130; Aldıkaçtı, s. 46.

<sup>114</sup> Demir-Karatepe, s. 130, Abadan-Savcı, s. 32-33.

<sup>115</sup> Arsel, s. 24.

<sup>116</sup> Bkz. Şeref GÖZÜBÜYÜK- Suna KİLİ, *Türk Anayasa Metinleri, "Sened-i İttifaktan Günümüze"*, Ankara 1985, s. 56.

<sup>117</sup> Arsel, s. 24-25; 1876 Kanun-i Esasisi ile getirilen siyasal sistemin niteliğine ilişkin tartışmalar için ayrıca bkz. Erdoğan, s. 27-33; Aldıkaçtı, s. 56, 64; Selçuk ÖZÇELİK, *Esas Teşkilat Hukuku Dersleri 2*, İstanbul 1976, s. 80-82.

<sup>118</sup> Arsel, s. 24.

(ekber evlâda)<sup>119</sup> geçmek suretiyle intikal eder.” Arsel, Osmanlı sülalesine mensup padişahların, daha başlangıçtan beri iktidarlarının kaynağını Kuran-ı Kerim’deki “sahibilmülk Allah’tır” ayeti gereğince daima Allah’ta kabul ettiklerini ve bunun Osmanlı topluluğunca da böylece benimsendiğini belirtmiştir. Bu yüzden, *Kanun-i Esasi*’ye, egemenliğin kaynağının Allah ve malikin de padişah olduğunu koymakta bir mahsur görülmediğini ifade etmiştir.<sup>120</sup> Bütün bu ifadelere bakarak, Birinci Meşrutiyet döneminin Osmanlı toplumuna yazılı bir anayasa kazandırmış olmasından başka, onun, siyâsî iktidarın meşruluğu konusundaki inancını değiştirme yolunda bir yenilik getirmedeğini söylemek mümkündür. Hatta bu anayasanın 11. maddesinde, devletin resmi dini olarak İslamiyet’in belirtilmiş olması ve padişahın halifelik sıfatına dokunulmayarak ayrıca, sadrazamla eşit statüde olarak dini işlerin yürütülmesinde şeyhülislamın görevlendirilmiş olması da, mevcut *meşruluk* inancının güçlendirilmesi amacına yönelik düzenlemeler olarak yorumlanabilir.

Aldıkaçtı’ya göre de, Anayasanın 5. maddesi, padişahın “mukaddes ve gayri mes’ul” olduğu kuralını koymakla, onun durumunu eskisine oranla daha da kuvvetlendirilmiş bulunmaktadır.<sup>121</sup> Bununla birlikte, padişaha ve onun emrindeki yürütme organlarına tanınan bu geniş yetkilerde bir tehlikenin saklı bulunduğu yorumu yapılmıştır. II. Abdülhamit’in mutlakıyetçi eğilimi dolayısıyla kısa sürede bu tehlikenin gerçekleştiği ileri sürülerek, onun Meclis-i Mebusân’ı tatiliyle, hukuken yürürlükte kaldığı halde, 1876 Kanun-i Esasisinin fiilen uygulamadan kaldırılmış olması buna bağlanmıştır.<sup>122</sup> Sonuç olarak, 1876 Anayasası ile hükümet sistemi olarak meşruti monarşi modeli benimsenmiş olmakla birlikte, bu Anayasanın henüz Batı örneklerine uygun bir meşruti monarşi kuramadığı da belirtilmelidir.<sup>123</sup>

### b. İkinci Meşrutiyet Dönemi

13 Şubat 1878 tarihinde Meclis-i Umumî’nin feshedilmesinden sonra II. Abdülhamit tarafından uygulanan mutlakıyetçi *otoriteye* karşı ülkede açık veya gizli bazı muhalefet grupları oluşmaya başlamıştır. Bunlardan en önemlisi 1892 yılında gizlice Askeri Tıp öğrencileri tarafından kurulan ve sonraları İttihat ve Terakki Partisi adını alan örgüttür. Nitekim bu örgütün giriştiği faaliyetler sonrasında 24 Temmuz 1908’de İkinci Meşrutiyet ilan edilmiştir.<sup>124</sup> Bununla

<sup>119</sup> Kanun-i Esasinin 8. maddesinde yer alan “ekber evlâd” tabirinin ailenin en yaşlı erkek üyesi şeklinde anlaşılması gerektiği belirtilmektedir. Aldıkaçtı, s. 57.

<sup>120</sup> Arsel, s. 24-25.

<sup>121</sup> Aldıkaçtı, s. 57.

<sup>122</sup> Abadan-Savcı, s. 42-43.

<sup>123</sup> Ergun ÖZBUDUN, *Türk Anayasa Hukuku*, Ankara 1986, s. 5.

<sup>124</sup> Teoman ERGÜL, *Anayasal Düzenimizin Geçirdiği Aşamalar*, Ankara 1981, s. 22.

## Tarih Boyunca Siyasi İktidarın Meşruluk Temelleri

yürürlükte bulunduğu tekrarlanan 1876 *Kanun-i Esasi* hükümlerine göre yapılan seçimleri, bu tarihte parti haline dönüşmüş bulunan İttihat ve Terakki Fırkası büyük bir çoğunlukla kazanmış, Meclis-i Umumi yeniden açılmıştır.

Meclisin ilk toplantısında, padişah adına okunan açılış konuşmasına, meclis tarafından verilen cevapta, millî egemenliğin tek ve gerçek temsilcisinin Meclis olduğu belirtilmiştir. Meclisin, bu şekilde, toplumda *millî egemenlik* anlayışını yerleştirmek ve 1876 Anayasasını parlamenter rejime uygun hale getirmek arzusunda olmasına rağmen, ülkede Meclis dışında, mevcut düzenin muhafazasını isteyen ve bu yolda çaba gösteren bir düşünce de yeşermektedir. Bu görüş taraftarlarının yol açtığı olayları (31 Mart vakası) önlemek isteyen Harekât ordusu İstanbul'a yürüyerek II. Abdülhamid'i tahttan indirmiştir.<sup>125</sup> Bu gelişmeler üzerine, Meclis-i Mebusân tarafından 1909 yılında, meşrutiyet rejimini güvence altına almak, özellikle de hükümet karşısında meclisin durumunu güçlendirmek için, "demokratik parlamenter rejim doğrultusunda"<sup>126</sup> değişiklikler yapılmıştır.<sup>127</sup>

Gerçekten de aslında birinci meşrutiyetle birlikte ilk defa olarak başlayan rejim mücadelesinin<sup>128</sup> II. Meşrutiyetin ilanından sonra yapılan bu değişikliklerle etkilerini göstermeye başladığı belirtilebilir. Çünkü ilk Türk devletlerinden itibaren egemenliğin ve iktidarın mutlak sahibi olarak mutlak yetkiler kullanan padişahın iktidarına ilk defa olarak ciddi sınırlamalar getirilmiş, hepsinden önemlisi ise, egemenliğin kullanılmasına artık milletin de ortak olacağı belirtilmiştir. Bu anayasa değişiklikleri (ki aslında buna yeni bir anayasa olarak bakmak daha doğrudur<sup>129</sup>) önceki fermanlar ve Anayasanın kabulündeki ferman-anayasa devrini kapatmış ve millet ile padişah arasında yapılmış "iki taraflı bir yetki sözleşmesinin" sonucu olarak ortaya çıkmıştır. Çünkü padişah artık tahta çıkarken Meclis-i Umumî önünde, "Kanun-i Esasi hükümlerine riayet edeceğine ve vatan ve millete sadakat göstereceğine dair" yemin edecektir.<sup>130</sup> Bunun anlamı ise, padişahın egemenlik haklarını artık kendi keyif ve arzusuna göre kullanma imkânından yoksun kalmasıdır. Her ne kadar, padişahın kişiliği yine kutsal ve sorumsuz sayılmış ise de (md. 5) Anayasa'da kendisine tanınan yetkileri bile artık istediği gibi kullanma imkânı kalmamıştır. Gerçi, egemenlik yine saltanat makamındadır. Ancak onun kullanılmasında artık

---

<sup>125</sup> Gözübüyük, s. 109.

<sup>126</sup> Özbudun, s. 5; Aynı görüş için bkz. Erdoğan, s. 36.

<sup>127</sup> Demir-Karatepe, s. 135-136.

<sup>128</sup> Bu konuda ayrıntılı bilgi için bkz. Aldıkaçtı, s. 48-49.

<sup>129</sup> Bkz. Aldıkaçtı, s. 70.

<sup>130</sup> Gözübüyük, s. 110.

milletin de ortaklığı söz konusudur.<sup>131</sup> Böylece geleneksel *otorite* tipinden, hukuki *otoriteye* doğru bir yönelme söz konusudur.

Bununla birlikte, bu Anayasada da devletin teokratik yapısının muhafazasına ilişkin hükümler bulunduğu, bunun ise, bir geriye dönüş olduğu ileri sürülmektedir.<sup>132</sup> Oysa kanaatimizce, Anayasada yer alan, padişahın “şer’i şerif hükümlerine riayet etmesi” (md. 3) ve “şeriat hükümlerini koruması” (md. 7) şeklindeki düzenlemeleri geriye dönüş olarak nitelendirmek imkânı bulunmamaktadır. Türklerin İslamiyet’i kabulünden itibaren sürekli olarak iktidarın meşruluğunu sağlayan dine bağlılığı ve onun hükümlerine göre hükmettiği inancı, burada da -hatta hukuki güvenceye kavuşturulmuş olarak- muhafaza edilmek suretiyle, yapılan yeniliklerin toplum tarafından kolayca benimsenebilmesini sağlamak amacıyla yani sosyal-siyasal açıdan *meşruluk* aracı olarak kullanılmış olduğu düşünülebilir. Abadan ve Savcı, meşrutiden parlamenter monarşiye bir geçiş olarak nitelendirdikleri bu değişikliklerde *halk egemenliği* düşüncesine bir eğilim sezilmekle birlikte, bunun, şekli ve yüzeysel kaldığı kanaatindedirler. Onlara göre, “padişah halifelik sıfatı ile İslam dininin hamiliği vasfını muhafaza etmiş, dini ve dünyevi idare düalizmi devam” etmiştir. Bu düalist bünyenin devlet hayatındaki en önemli etkisi Türk siyasetinin 1908 ile 1918 arasında bir yandan Türkçülük (milliyetçilik), diğer yandan Osmanlılık ve Müslümanlık cereyanları arasında bocalaması olmuştur.<sup>133</sup>

Belirtmek gerekir ki, bu gelişmeler ülkede artık rejim üzerindeki temel anlaşmanın zayıfladığını, bu zamana kadar, büyük ölçüde rejim içerisinde iktidar sahibine karşı yapılan mücadelelerin, artık rejim üzerindeki mücadeleye dönüştüğünü göstermektedir.<sup>134</sup> Nitekim I. Dünya Savaşı’ndan sonra, ülkenin düşman işgaline uğraması üzerine, buna karşı takınılacak tavır konusunda

<sup>131</sup> Demir-Karatepe, s. 136.

<sup>132</sup> Bkz. Aldıkaçtı, s. 71.

<sup>133</sup> Abadan-Savcı, s. 46; Bu düşünce akımlarının neler olduğu, onlara yönelik eleştiriler, eleştirilere cevaplar ve ayrıntılı tartışmalar için bkz. Yusuf AKÇURA, *Üç Tarz-ı Siyaset*, Ankara 1976; Şerif MARDİN, *Türk Modernleşmesi*, 12. Baskı, İstanbul 2003, özellikle s. 81-103; Şerif Mardin, *Yeni Osmanlı Düşüncesinin Doğuşu*, 4. Baskı, İstanbul 2003.

<sup>134</sup> İslamoğlu-İnan, bu mücadelenin meşruluğu adeta bir rejim haline dönüştürdüğü yorumunu yapmaktadır. Ona göre, Batıdan gelen hukukun üstünlüğü ilkesi temelinde oluşturulmaya çalışılan yeni *meşruluk* anlayışı karşısında, “İslami öğeler çerçevesinde tanımlanan defansif bir ideoloji halini almış” olan Osmanlı’nın geleneksel *meşruluk* anlayışının sürekli bir mücadele halinde olduğuna işaret etmektedir. Huri İSLAMOĞLU-İNAN, “Mukayeseli tarih yazını için bir öneri: Hukuk, mülkiyet, meşruiyet”, *Toplum ve Bilim*, Sayı 62, Yıl 1993 içinde, s. 19-31.

## Tarih Boyunca Siyasi İktidarın Meşruluk Temelleri

başlayan görüş ayrılıkları bütün millî mücadele dönemi boyunca sürmüş, bu dönemde ülkede iki ayrı rejim, iki ayrı *meşruluk* inancı ve belirgin olarak iki ayrı iktidar oluşmuştur. Şimdi de bu döneme ayrı başlık altında bakmak gerekir.

### C- MİLLÎ MÜCADELE DÖNEMİ

#### 1- Meşrutiyet Rejiminin Sona Ermesi ve İstanbul Hükümetinin Tutumu

İkinci meşrutiyet döneminde, iktidar ve muhalefet ilişkileri, parlamenter rejimin kurallarına uygun olarak yürütülemedi. Bir ara muhalefetin güçlenmesiyle iktidardan uzaklaşan İttihat ve Terakki Partisi, 23 Ocak 1913 tarihinde Babıâli baskını ile devlet yönetimine tekrar el koymuş ve bundan sonra ülkeyi diktatörce<sup>135</sup> yönetmeye başlamıştır. Ancak 1918 yılında 1. Dünya savaşının yenilgiyle sonuçlanması üzerine, 27 Ekim'de Talat Paşa'nın sadrazamlıktan çekilmiş ve İttihat ve Terakki'nin artık otokratik niteliğe bürünmüş olan<sup>136</sup> yönetimi de sona ermiştir. Bundan kısa bir süre sonra Padişah Vahdettin, İttihat ve Terakki'den tümüyle kurtulmak ve daha rahat çalışabilmek için "zorunlu" siyasî sebeplerle Meclis-i Mebusân'ı dağıtmıştır.

Son olarak, 12 Ocak 1920'de toplanabilmiş olan Osmanlı Meclis-i Mebusân'ı, Anadolu'da Erzurum ve Sivas Kongrelerinde alınan, ülkenin bütünlüğü ve bağımsızlığına ilişkin kararlarını, "Misâk-ı Millî" adı altında kabul ettikten sonra<sup>137</sup> İstanbul'un işgali ve bazı üyelerinin tutuklanması üzerine çalışamaz hale geldiği için, 18 Mart 1920'de çalışmalarına süresiz olarak ara vermiştir. Padişah Vahdettin de bunun üzerine 11 Nisan'da Meclisi resmen tasfiye etmiştir. Böylece bir süredir yerleştirilmeye çalışılan parlamenter sistem fiilen ve hukuken sona ermiştir. Gözübüyük, bunu bizce de yerinde bir tespitle, iki sebebe dayandırmaktadır: "Bunlardan biri, parlamenter sisteme geçme çabalarının geniş halk kitlesine dayanmamış olması; diğeri de çökmekte olan bir imparatorluğun son günlerine rastlamış olmasıdır"<sup>138</sup>

Ayrıca buradan bizi yakından ilgilendirecek bir başka sonuç daha çıkarılabilir. O da, bütün bu gelişmelerin Osmanlı toplumundaki *meşruluk* inancını henüz rejim değişikliğini gerektirecek ölçüde ve oranda değiştirememiş bulunmasıdır. Yani halk hala Osmanlı İmparatorluğu rejiminin meşruluğu konusunda (geleneksel değerlere dayalı) bir *temel anlaşmayı* belli oranda muhafaza etmekteydi. Bununla birlikte, ülkede, I. Dünya Savaşı'nın bitimini

<sup>135</sup> Özbudun, s. 6; Mümtaz SOYSAL, *Yüz Soruda Anayasanın Anlamı*, 6. Baskı, İstanbul 1986 s. 37.

<sup>136</sup> Aldıkaçtı, s. 74.

<sup>137</sup> Aldıkaçtı, s. 80.

<sup>138</sup> Gözübüyük, s. 110-111.



izleyen “mütakere” döneminde iki karşıt anlayışın -belki de sadece görünüşte - ortaya çıktığı bilinmektedir. Bunlardan biri İmparatorluğu Sevr anlaşması kuralları çerçevesinde devam ettirmek isteyen anlayış, diğeri ise, millî kurtuluşu sağlamak isteyen müdafaa-i hukuk anlayışıdır. Bu dönemde İstanbul hükümeti (ki açıklandığı üzere halk arasında büyük oranda hukuki ve siyasî meşruluğa sahip bulunmaktadır) görünürde, millî mücadele karşıtı bir politika izlemekteydi. Buna karşılık millî kuruluş hareketinin amacı ise, millî, bağımsız demokratik bir devlet kurmaktı.

## 2- Millî Mücadele Döneminde Anadolu’daki Gelişmeler ve Kurulan Hükümet

19 Mayıs 1919’da Mustafa Kemal’in Samsun’a çıkması, *millî egemenlik* ilkesine dayanan bağımsız bir devlet kurma çabasının ilk adımı olarak kabul edilmektedir. I. Dünya Savaşı’nda galip olan devletlerin ülkeyi işgale başlaması üzerine, başlayan mahalli direnme hareketleriyle bağımsızlığın elde edilemeyeceğinin anlaşılması üzerine, Mustafa Kemal, bu dağınık kuvvetleri örgütlemek üzere 3. Ordu Müfettişliği göreviyle Anadolu’ya geçmiştir. 19 Mayıs’ta Samsun’a gelen Mustafa Kemal, bir ay sonra Amasya’da yayınladığı tamimde, “milletin istiklalini, yine milletin azim ve kararı kurtaracaktır” ve “bunun için, her türlü tesir ve murakabeden azade bir millî heyetin teşkili lazımdır” derken,<sup>139</sup> “Hâkimiyeti Millîye müstenit bilâkaydüşart müstakil yeni bir Türk Devleti teşkil etmek” kararının<sup>140</sup> ilk işaretlerini de vermektedir. Ayrıca bu Tamimde Sivas’ta bir millî kongre toplanması da kararlaştırılmıştı.

Daha sonra, Doğu Anadolu illeri temsilcilerinin önceden kararlaştırdıkları ve Mustafa Kemal’in katılımıyla gerçekleştirdikleri Erzurum Kongresi’nde<sup>141</sup> “İstanbul Hükümeti’nin görevini yapmadığı takdirde Millî Kongre veya Kongre toplantı halinde değilse, Heyet-i Temsiliye tarafından geçici hükümetin kurulacağı belirtilmiş ve Mustafa Kemal’in başkanlığında bir Heyet-i Temsiliye seçilmiştir.

Amasya Tamimi’nde kararlaştırıldığı üzere, bütün memleketin temsilcilerinin katılımıyla toplanan Sivas Kongresinde, ilk defa İstanbul Hükümetine açıkça cephe alınmıştır. “Bundan böyle *millî egemenlik* ilkesi gereğince hükümetlerin millî iradeye uymaları, binaenaleyh, hükümet merkezinin Meclis-i Millîyi toplantıya çağırması gerektiği” açıklanmıştır. Kongre dağılırken Sadrazam Ferit Paşa’ya “milletin padişahdan başka kimseye emniyeti kalmadığı, bir saat içinde çekilmediği takdirde Anadolu ile İstanbul’un arasında irtibatın kesileceği” bildirilmiş ve cevap alınamayınca da İstanbul ile

<sup>139</sup> Abadan-Savcı, s. 48-49.

<sup>140</sup> Aldıkaçtı, s. 78.

<sup>141</sup> Abadan-Savcı, s. 49.

## Tarih Boyunca Siyasi İktidarın Meşruluk Temelleri

iletişime son verilmiştir.<sup>142</sup> Ayrıca, Sivas Kongresi'nde, yetkileri artırılan Heyet-i Temsiliye Mustafa Kemal'in başkanlığında 13 Eylülde bir toplantı yaparak, "padişah namına ve yürürlükte olan kanunlar çerçevesinde memleketin idaresini ele alan tek merci olduğunu" ilan etmiştir. Böylece devlet kudretini *de facto* eline alan Heyet-i Temsiliye, kongreden sonra Sivas'tan ayrılarak Ankara'yı merkez haline getirmiştir.<sup>143</sup>

Bu arada İstanbul Hükümeti yeni seçimlerin yapılması kararını almıştır. Seçimlerden sonra İstanbul'da toplanan son Osmanlı Meclisi yukarıda da belirtildiği gibi, Millî Misak'ı kabul etmek suretiyle Anadolu'daki fiilî duruma destek ve *meşruluk* kazandırmak açısından tarihi bir görevi yerine getirdikten sonra çalışmalarına ara vermiş ve sonrasında resmen dağıtılmıştır.<sup>144</sup> İstanbul'un işgali ve meclisin dağıtılmasından sonra, Heyet-i Temsiliye, Erzurum ve Sivas Kongreleri kararlarına uygun olarak, milletin iradesini hakkıyla ve isabetle temsil ve millî mücadeleyi idare edecek yeni 'bir meclisin en kısa zamanda Ankara'da toplanması için gerekli tedbir ve kararları aldı. İstanbul'dan Anadolu'ya geçen kapatılan meclis üyeleri ve yürürlükte olan seçim kanununa göre her livadan yeni seçilen üyelere oluşan meclis 23 Nisan 1920'de Ankara'da Büyük Millet Meclisi olarak toplandı ve bu günden itibaren, Ülkedeki bütün siyasî ve hukuki gelişimin temeli ve kaynağı haline geldi.<sup>145</sup> Böylece, ülkede meşru İstanbul hükümetinin yanında, Anadolu'da yeni bir iktidar doğmakta ve son Osmanlı Meclis-i Mebusân'ın Misakı Milli kararı ve üyelerinin bir kısmının katılımı, diğerlerinin de yürürlükte olan kanuna göre seçilmiş olmaları bakımından daha başlangıçta hukuki meşruluğa sahip bulunmaktaydı.<sup>146</sup>

### 3- Meclis Hükümeti ve 1921 Anayasası

#### a. Meclis Hükümetinin Oluşumu

Türkiye Büyük Millet Meclisi ilk toplantısından hemen sonra, Kanun-i Esasi'nin yürürlükte olup olmadığına değinmeksizin, sistemin esaslarını belirleyen kararlar almaya başlamıştır.<sup>147</sup> Alınan kararlardan biri de "İcra kuvveti teşkiline dair" karar olmuştur ve bunun üzerine meclis, kendi üyeleri arasından seçmek suretiyle bir icra vekilleri heyeti (yürütme kurulu) oluşturmuştur. Hazırladığı "Nisab-ı Müzakere Kanunu"nda ise "Hilâfet ve Saltanatın vatan ve milletin istihlas ve istiklalinden ibaret olan gayesinin" elde

---

<sup>142</sup> Aldıkaçtı, s. 79.

<sup>143</sup> Abadan-Savcı, s. 50.

<sup>144</sup> Bkz. Yukarıda s. 42, dn. 66 civarı.

<sup>145</sup> Abadan-Savcı, s. 50.

<sup>146</sup> Bkz. Aldıkaçtı, s. 81.

<sup>147</sup> Erdoğan, s. 53.

edilmesine kadar toplanmaya devam edeceğini belirtmiştir.<sup>148</sup> İcra Vekilleri Heyeti seçilmesine rağmen bir devlet başkanlığı ya da başbakanlık makamının oluşturulmaması, saltanat ve hilafetin görünürdeki temsilcisi İstanbul hükümetinin halen meşru iktidar sahibi olduğunun kabul edildiği anlamına yorumlanabilir. Bu uygulama, aynı zamanda Ankara'daki hükümetin, saltanat ve hilafetin muhafazası sayesinde mevcut *meşruluk* inancından yararlanmak suretiyle toplum karşısında kendi iktidarını da meşru olarak göstermeyi amaçladığı izlenimini de doğurmaktadır.

Bu meclis, icra vekilleri heyetini seçmesinin yanında, Hiyanet-i Vataniye Kanunu'nu kabul etmek ve kendi üyeleri arasından İstiklal Mahkemelerini de kurmak suretiyle, tüm kuvvetleri (yasama, yürütme ve yargı) kendisinde toplayarak, tipik bir meclis hükümeti haline dönüşmüştür. Soysal, bu durumda, artık devlet içindeki yasama, yasalari yürütme ve yargılama yetkilerinin değişik ellere verilmesinden söz eden Montesquieu'cu bir dengelendirme çabasıyla değil, Rousseau'cu bir genel irade bütünlüğü ile karşı karşıya bulunulduğunu ifade etmektedir.<sup>149</sup> Böylece bütün yetkileri kendisinde toplayan Meclis nihayet 20 Ocak 1921 tarihinde yeni bir anayasayı kabul etmiştir.

#### **b. 1921 Anayasası ile Benimsenen Otorite Anlayışı**

1921 Anayasası, Meclis Hükümetinin bu fiili durumunu hukukileştirdikten başka, 1909 Anayasa değişikliklerinin ve kendisinden önceki kanunların da halen yürürlükte olduğunu belirtmektedir.<sup>150</sup> Genellikle kabul edildiğine göre, bu anayasa ile artık *milli egemenlik* anlayışı temelinde yeni bir Türkiye Devleti kurulmaktadır.<sup>151</sup> Her şeyden önce Anayasanın 1.maddesi egemenliğin kayıtsız şartsız millete ait olduğunu belirtmekle, 1909 Anayasasının egemenlik anlayışını tümüyle değiştirdiği gibi, Nisab-ı Müzakere Kanunu'ndaki Meclisin amacı olarak belirtilen “egemenliğe sahip bulunan saltanat ve hilâfetin kurtarılmasına kadar toplanacağı” hüküm de görmezden gelinmektedir. Bu açıdan doktrinde, 1921 Anayasası sistemi içinde egemenliğe sahip bir saltanat makamından artık bahsedilemeyeceği belirtilmektedir. Yine, 2. madde ile yasama ve yürütme kuvvetlerinin milletin tek ve gerçek temsilcisi olan TBMM'de toplandığının belirtilmiş olmasının da, o zamana kadar yürütmenin başı olarak kabul edilen padişahın gereksizliğini kesin ve açık bir dille ifade

<sup>148</sup> Aldıkaçtı, s. 81.

<sup>149</sup> Soysal, s. 38.

<sup>150</sup> “1921 Teşkilat-ı Esasiye Kanunu'nun kabulünden sonra hukuken 1909 Anayasası T.B.M.M.'nin kuruluşundan sonra 20 Ocak 1921 gününe kadar kabul edilen teşkilat kanunları yeni Türk Devletinin Anayasa Hukuku düzenini teşkil ediyorlardı.” Aldıkaçtı, s. 83-84.

<sup>151</sup> Gözübüyük, s. 115; Demir-Karatepe, s. 140; Abadan-Savcı, s. 54; Atar'a göre, “1921 Anayasasının en önemli kuralı, “*milli egemenlik ilkesi*”dir.” Yavuz ATAR, *Türk Anayasa Hukuku*, 2. Baskı, Konya 2002, s. 25.

## Tarih Boyunca Siyasi İktidarın Meşruluk Temelleri

ettiği iddia edilmektedir. İşte bu iki maddenin varlığı ile artık Osmanlı İmparatorluğunun çöktüğü ve yeni bir anlayışla, yeni bir Türk Devletinin kurulmaya başlandığı ileri sürülmektedir.<sup>152</sup> Sonraki gelişmeler de bu doğrultuda olmakla birlikte,<sup>153</sup> Anayasanın kabulü sırasında, Osmanlı Devletinin son bulduğu ve hilâfetin ortadan kaldırıldığının kabul edilmemesi, daha doğrusu açık bir dille ifade edilmemesi bilinçli bir yaklaşımın sonucudur. Yukarıda da açıklandığı üzere, yeni Türk Devletini kurmak ve siyasî iktidarı elde etmek arzusunda olanlar, *otoritelerinin* meşruiyetini topluma benimsetebilmek için Nisab-ı Müzakere Kanunu'ndaki hükmü koymuşlar, sonrasında da saltanata dokunmamayı politikalarını gerçekleştirebilmek açısından daha elverişli bulmuşlardır. Üstelik bu şekilde davranmakla, yani daha başlangıçta İstanbul Hükümetine ve Padişaha cephe almayarak, hatta saltanat ve hilâfeti kurtarmak amacıyla hareket edildiği izlenimini vererek toplumdaki mevcut geleneksel *meşruluk* inancından yararlandıkları gibi, pragmatist bir anlayışla, başlangıçta bizzat padişah ve İstanbul Hükümetinin yardım ve desteğini de elde edebilmişlerdir.<sup>154</sup> Nihayet, bu yardım ve desteğin sayesinde iktidarlarına

---

<sup>152</sup> Bu konuda bkz. Demir-Karatepe, s. 140-141; Aldıkaçtı, s. 84; Arsel, s. 71-72.

<sup>153</sup> Nitekim, 30 Ekim ve 1-2 Kasım tarihlerinde alınan iki kararla, “Osmanlı İmparatorluğunun inkiraz bulunduğu” ve T.B.M.M.nin hukuka hakimiyet ve hükümranın mümessili hakikisi olduğu” ifade edilmiştir. Aldıkaçtı, s. 84; ayrıca İstanbul’un işgal tarihi olan 16. 03. 1920 tarihinden itibaren, Meclisin onayı dışında akt edilen ve edilecek olan sözleşme, imtiyaz, vs.nin yok sayıldığı hakkındaki 07. 06. 1920 tarihli kararı da bu çerçevededir. Abadan, s. 65.

<sup>154</sup> Hatta bazı tarihçiler Millî Mücadele kararının, bizzat Mustafa Kemal-Sultan Vahdettin anlaşması sonucu alındığını, bu anlaşmanın, bizzat Mustafa Kemal tarafından açıklandığını ve bu açıklamanın da Birinci B.M.M. zabıtlarında yer aldığını belirtmektedirler. Aynı tarihçiler, Sultan Vahdettin’in Mustafa Kemal’i Anadolu’daki direnişi örgütlemek ve başına geçmek üzere görevlendirdiğini ve İstanbul’un da bu harekete el altından ve bütün gücü ile yardım edip, iştirak edeceğini vaad ettiğini belirtmekle ve böyle davranmakla, gerçekte Millî Mücadeleye katılmak ve desteklemekle birlikte, İngiltere’nin şayet İstanbul Hükümeti Anadolu harekâtına karşı koyamayacak olursa” Millî Mücadele hareketini, sadece Yunanlılara bırakmayıp kendi askerleri ve kendi silahlarıyla dağıtacağı tehdit ve baskısı karşısında, bu ülkeyi işgalden uzaklaştırmak amacıyla, Millî Mücadeleye muhalif ve karşı tavır takınmayı kabul etmiş görünmektedir. Samiha AYVERDİ, *Türk Tarihinde Osmanlı Asırları C. 3*, 2.Baskı, İstanbul 1981, s. 190-191. Eğer dikkatli bir tahlilden geçirilecek olursa, bundan sonraki gelişmeler de bu görüşü destekler niteliktedir. Örn: İstanbul hükümetinin sözde Anadolu harekâtını bastırmak üzere hazırladığı *Kuvayi İnzibatiye* Ordularının, tüm silah, cephane ve ağırlıklarıyla Anadolu’ya geçtikten sonra, mücadele etmek yerine Millî kuvvetlere katılması, Mustafa Kemal’in askerlikten istifa etmesine rağmen Osmanlı Ordularının ona itaate

*meşruluk* sağladıktan ve *otoritelerini* güçlendirdikten ve daha önemlisi Millî Mücadele başarıya ulaştıktan sonra, yukarıda belirtilen amaçlarını gerçekleştirmek için harekete geçmişler, 1-2 Kasım 1922 tarihinde Osmanlı İmparatorluğu'nun son bulunduğu ilişkin karar almışlar, sonra sırasıyla, Anayasada yaptıkları değişikliklerle, 29 Ekim 1923'de Cumhuriyeti ilan etmişler, 3 Mart 1924'te hilâfeti kaldırmışlar ve nihayet 20 Nisan 1924'de yeni bir Anayasa yaparak, kurdukları yeni devletin temel esas ve ilkelerini ortaya koymuşlardır.

## **D- CUMHURİYET DÖNEMİ ANAYASALARINDA ÖNGÖRÜLEN YÖNETİM SİSTEMLERİ ve MEŞRULUK TEMELLERİ**

### **1- Cumhuriyet'in İlanı**

Yukarıda da işaret edildiği üzere, Cumhuriyet yeni bir anayasa yapılarak ilan edilmemiştir. Millî mücadeleyi yürüten Birinci T.B.M.M.'nin seçimlerin yenilenmesini kararlaştırarak 1 Nisan 1923'te dağılmasından sonra 11 Ağustos 1923'te ikinci meclis toplanmıştır. Bu meclis, ilk iş olarak Lozan anlaşmasını imzaladıktan (ve böylece ülkenin tek meşru iktidarı olduğunu içte ve dışta kabul ettirdikten) sonra 1921 Anayasası'nda değişiklik yapmak suretiyle 29 Ekim 1923'te Cumhuriyeti ilan etmiştir.<sup>155</sup> Yapılan değişikliklerde, yeni Türkiye Devletinin hükümet biçiminin Cumhuriyet olduğu kabul edilmiştir. Ayrıca Cumhurbaşkanı'nın, meclis tarafından kendi üyeleri arasından seçileceği, Cumhurbaşkanı'nın yine meclis içinden başbakanı seçeceği, başbakanın da meclis üyeleri arasından bakanlar kurulunu oluşturduktan sonra, bunların Cumhurbaşkanı tarafından meclisin uygun bulmasına sunulacağı ve Cumhurbaşkanı'nın devletin başı olarak, gerek gördüğü hallerde Meclise ve Bakanlar Kuruluna başkanlık edebileceği kabul edilmiştir.

Görüldüğü üzere, Anayasada yapılan bu değişikliklerle, meclis hükümeti sisteminden, parlamenter sisteme doğru bir yönelişin önemli adımları atılmış bulunmaktadır. Meclis, yapılan bu değişikliklerin kabulü ile birlikte (aynı gün) Cumhurbaşkanı'nın seçimine karar vermiş ve ilk Cumhurbaşkanı olarak Mustafa Kemal Paşa'yı seçmiştir.<sup>156</sup>

### **2- 1924 Anayasası**

Cumhuriyetin ilan edilmiş ve organlarından bir kısmının oluşturulmuş olmasına rağmen, henüz 1921 Anayasası düzeni ve geçirdiği değişiklikler

---

devam etmesi ve üstelik son Osmanlı Meclisi Mebusân'ının tüm tehlikelere karşın İstanbul'da toplanarak Misak-ı Milli'yi kabul etmesi, vb. hep yukarıdaki görüşü destekler mahiyettedir.

<sup>155</sup> Erdoğan, s. 59.

<sup>156</sup> Gözübüyük, s. 117-118.

## Tarih Boyunca Siyasi İktidarın Meşruluk Temelleri

yürürlükte bulunmaktadır. Oysa İmparatorluk ve saltanat da kaldırıldığına göre, yeni devletin ihtiyaçlarını karşılayacak ve yönlendirecek yeni bir anayasanın yapılması zorunluluk arz etmektedir. Bu ihtiyaç dolayısıyla hazırlıklarına başlanmış olan Cumhuriyet döneminin ilk anayasası kurucu meclis tarafından değil, Türkiye Büyük Millet Meclisi tarafından hazırlanmıştır.<sup>157</sup> Durumu kısaca özetlemek gerekirse şunu söyleyebiliriz. Buraya kadar Anadolu Hükümeti ya da Meclis Hükümeti olarak anılan (siyasî iktidarı, önce fiilî olarak ele geçiren, sonrasında Osmanlı İmparatorluğu kanunları çerçevesinde kullanarak bu *de facto* durumu meşrulaştıran ve parlamento çoğunluğunu elinde bulunduran) yönetici kadro, kurduğu bu yeni devlet *otoritesinin* zaten sahip olduğu sosyo-politik meşruluğun hukukî çerçevesini de çizmek üzere bir anayasa hazırlıklarına girişmiştir.

Bu amaçla yapılmış olan 1924 Anayasası, temelde 1921 Anayasası'na da hâkim bulunan, Rousseau'nun, önce Fransız Devrimi'ne, oradan da ülkemize yansıyan *genel irade*, *millî irade* doktrininin bir ifadesi olarak, “güçler birliği” ilkesini ve “meclis hükümeti” sistemini yeniden benimsemiş bulunmaktadır.<sup>158</sup> Nitekim bu çerçevede, Anayasanın, 4. maddesinde egemenliğin kayıtsız şartsız millete ait olduğu ve onun adına sadece Türkiye Büyük Millet Meclisi tarafından kullanılacağı belirtilmiş, buna paralel olarak 5. maddesinde ise yasama ve yürütme kuvvetlerinin mecliste toplandığı ve ancak onun tarafından kullanılabileceği ifade edilmiştir. Ancak meclisin fiilî olarak, tüm ayrıntıları ile yürütme yetkisini kullanmasına imkân bulunmadığı öngörülerek, 7. maddede bu yetkinin, meclisin kendi içinden seçeceği bir Cumhurbaşkanı ve onun tayin edeceği bir Bakanlar Kurulu aracılığıyla kullanılacağı hükme bağlanmış bulunmaktadır. Doktrinde, bu düzenleme parlamenter rejimden unsurlar almış bir meclis hükümeti sistemi olarak nitelendirilmektedir.<sup>159</sup> Çünkü gerçekte bir yürütme organı mevcut değildir. Bir yürütme kuvveti vardır ve Büyük Millet Meclisinde bulunmaktadır.

Cumhurbaşkanı ve Bakanlar Kurulu sadece bu yürütme kuvvetini kullanan “vasıta” “ajandır”lar.<sup>160</sup> Ayrıca 8. madde, her ne kadar yargı kuvvetinin millet adına bağımsız mahkemelerce kullanılacağı düzenlemişse de, meclisin görevleri arasında sayılan kanunları yorumlamak yetkisi, mahkemelerin takdir

---

<sup>157</sup> Gözübüyük, s. 119.

<sup>158</sup> Demir-Karatepe, s. 143; Erdoğan, s. 60.

<sup>159</sup> Aldıkaçtı, s. 89-93; Erdoğan, s. 61; Atar, s. 28.

<sup>160</sup> Aldıkaçtı, s. 89-90 (Buradaki “vasıta” “ajandır” ibaresi olduğu gibi alınmıştır. Aldıkaçtı ise bunu Tunaya'dan nakletmektedir: Tarık Zafer TUNAYA, “Reisicumhurun Hukukî ve Siyasî Durumu”, Cumhuriyet Gazetesi, 26 Ocak 1956; Lütfi DURAN, “Reisicumhurun Nutku ve İzah Usulü”, İÜHFİM 1950, C.XIV, Sayı1-2 içinde, s. 204).

yetkisini sınırlayıcı nitelikte olduğu gibi, meclis tahkikat komisyonlarının karar ve işlemleri de belirli durumlarda yargısal nitelik taşımaktadır.<sup>161</sup> Çağdaş devletlerde bütünüyle bağımsız mahkemelerin yetki alanı içerisinde kalan bu işlevlerin de Türkiye Büyük Millet Meclisine verilmesi, meclisi tek egemen ve üstün organ kabul eden meclis hükümeti sisteminin bir sonucudur. Bunun gibi, ayrıca kanun koyma konusunda meclisin yetkilerine açık sınırlar konulmaması, tabii hukuk anlayışından esinlenerek anayasada düzenlenen geniş kişi hak ve özgürlüklerini etkin kılacak ve koruyacak bir mekanizmanın geliştirilmemiş olması, anayasaya aykırılığın denetlenmesi için bir sistem kurulmamış olması, kanunların merkezden yönetim (merkeziyetçilik) esasının benimsenmiş olması, yasama organının tek meclisten oluşturulması ve meclisi fesih konusunda yine meclise yetki verilmiş olup, yürütmeye yetki tanınmamış olması gibi hususlar, meclisi tek egemen ve üstün organ durumuna getirmeyi ve böylece millet egemenliğini perçinlemeyi amaçlayan yaklaşımın sonucu olarak anayasaya girmişlerdir.<sup>162</sup>

1924 Anayasası, böylece, *millî egemenlik* ilkesini gerçekleştirebilmek için meclis üstünlüğüne dayalı bir demokrasi düzeni kurmayı amaçlamıştır. Abadan ve Savcı tarafından “Bu demokrasi; siyasî iktidara, halktan ve halk gücünden başka hiç bir ilahî veya beşeri *otorite* ve makamın ortaklığını tanımayan ve devlet hayatı ile içtimaî yaşayışın her safhasını laik düşünceye dayatan bir demokrasi” olarak nitelendirilmiştir.<sup>163</sup>

Burada, dikkatlerden kaçan, üzerinde fazla durulmayan, bizce çok önemli bir hususa işaret etmek gerekir. Bilindiği gibi, hilâfetin anayasanın kabulünden önce kaldırılmış olmasına ve Anayasanın kendisinin de, belirtildiği üzere, laik bir yapıda olmasına rağmen, Anayasa’da devletin dininin, İslâm olduğu belirtilmiş bulunmaktadır. Yeni Anayasa’nın ana çizgileri açıklanan yapısal çerçevesinde bu hükme bir anlam verebilmek zordur. Doktrinde genellikle, günün şartlarının böyle yapılmasını gerektirdiği belirtilmekle birlikte, bu şartların neler olduğu ve böyle yapılmakla ne elde etmenin amaçlandığı genellikle açıklanmamıştır. Kanaatimizce, bunun *meşruluk* problemi ile yakın ilişkisi bulunmaktadır. Yukarıda çeşitli vesilelerle ifade edildiği üzere, bu anayasayı yapan iktidar, meşruluğunu, eskiden beri yerleşmiş geleneklere karşı çıkmaması, hatta uzun bir süre bunları destekler görünmesine bağlı olarak, Osmanlı toplumunda mevcut geleneksel *meşruluk* inancından almıştır. Bu inancın temelinde ise, iktidarın kaynağının ilahî olduğu fikri yatmaktaydı. İşte Anayasa’yı yapan gücün, ileride açıklanacağı gibi, toplumsal yapıda yapmayı düşündüğü köklü değişiklikleri topluma daha kolay benimsetebilmek amacıyla bu inancı bir süre daha muhafaza etmeyi uygun bulmuş olduğu ifade edilebilir.

<sup>161</sup> Demir-Karatepe, s. 143.

<sup>162</sup> Bkz. Demir-Karatepe, s. 143-144.

<sup>163</sup> Abadan-Savcı, s. 80.

## Tarih Boyunca Siyasi İktidarın Meşruluk Temelleri

Aldıkaçtı'ya göre, demokrasi düzeninin doğal sonucu, fertlerin devlet faaliyetini düzenlemek yetkisine sahip olmaları, yani iktidar için çeşitli partilerin mücadele etmesi ve aynı zamanda karşılıklı saygı prensibi gereğince iktidarın, serbest seçimlerle meydana gelecek çoğunluk tarafından kullanılmasıdır. Oysa 1924 Anayasasının uygulandığı dönemde, 1924'ten 1945'e kadar gelinceye kadar çok kısa devreler dışında, tek parti sisteminin daha doğrusu fiilî bir otokratik rejimin ortaya çıktığı görülmektedir.<sup>164</sup>

### a. 1924 Anayasası'nın Uygulanmasında Tek Parti Dönemi

Atatürk, "toplumumuzun kalkınmasını, çağdaş uygarlık seviyesine erişmesini batı ilkelerini batı yöntemleri ile işlemeyi kabul"<sup>165</sup> de gördüğü için, bu doğrultuda bir seri devrim yapmak düşüncesindeydi ve *millî egemenlik* ilkesine kayıtsız şartsız bağlılıklarını ilan eden Atatürk ve arkadaşları için bu devrimleri yapmak zorunluydu. Fakat diğer yandan *millî egemenlik* ilkesinin gerçekleşme aracı olan seçimlerin genelliği ilkesinin uygulanması kendi geleceğini tayin etmek yetkisini eline alacak seçmenin devrimi nasıl karşılayacağı problemi onları endişelendirmekteydi. Nitekim Anayasa'nın kabulünden hemen sonra, bu Anayasa hükümlerine uygun olarak kurulan *Terakkiperver Cumhuriyet Fırkası*'nın, demokrasi kuralları çerçevesinde kalsa bile, halktan alacağı destekle, yapılması düşünülen devrimleri engelleyebileceği düşünüldüğü için, doğuda çıkan Şeyh Sait isyanı bahane edilerek "Tahrîr-i Sükûn" kanunu çıkarılmış, sonrasında bu parti 1925 yılında kapatılmıştır.<sup>166</sup> Oysaki bu parti, genelde, cumhuriyet ilkesini, liberalizmi ve demokrasiyi benimsediğini programında açıklamış bulunmaktaydı.<sup>167</sup> İktidarın bu tutumu ise, yerleştirmek istediği demokrasiyi, henüz kendisinin tam olarak benimsememiş olduğunu ortaya koymaktadır. Nitekim bu partinin kapatılmasıyla birlikte, ülkemizde *otoriter rejim* de fiilen başlamış bulunmaktadır. Erdoğan'ın

---

<sup>164</sup> Aldıkaçtı, s. 94-95.

<sup>165</sup> Aldıkaçtı, s. 95.

<sup>166</sup> Bu partinin kurulması - kapatılması olayı ile o tarihte toplumdaki *meşruluk* inancı ve *otoritenin* niteliği arasında bir ilişki kurmak mümkündür. Çünkü Soysal'ın belirttiğine göre, Mustafa Kemal Paşa'nın yapmayı düşündüğü devrimleri benimsemeyenler, onunla "bozuşanlar", başta Rauf Bey, Kazım Karabekir Paşa, Adnan Bey ve Ali Fuat Paşa olmak üzere, bir araya geliyorlar ve padişahlığın, hele halifeliğin ortadan kaldırılmasına kadar varan gidişe karşı kendi tepkilerini yığımlara da aşlamaya çalışıyorlar. Soysal, s. 53 Yani oluşturulmaya çalışılan yeni rejimin *otorite* anlayışını benimsemediklerini en üst düzeyde ortaya koyuyorlar Bunun yanı sıra, toplumdaki birtakım başkaldırıların, karşı çıkımların varlığı da buna eklenince, ciddi bir meşruiyet problemi ile karşı karşıya bulunulduğu anlaşılıyor. Ancak iktidardaki partinin otokratik nitelikteki idaresi bu problemin bir *meşruluk* bunalımına dönüşmesini önüyor.

<sup>167</sup> Gözübüyük, s. 122-123.



ifadesiyle, “Anayasanın demokratik ruhuna rağmen, siyasal sürecin fiili işleyişi otoriter bir yönetimi işaret” etmekteydi.<sup>168</sup>

Aldıkaçtı, otokratik rejimin başlamasından çok partili rejimin kurulmasına, hatta ilk defa serbest seçimler sonunda iktidarın devredildiği 1950’ye kadar geçen döneme vesayet dönemi denilebileceğini ifade etmektedir. Ona göre, memleket aydınlarından bir kısmını bünyesinde toplayan CHP adeta bir *vesayet rejimi* kurmuş, 1924 Anayasası’nın millete ait olduğunu açıkça ilan ettiği egemenliği kendisi kullanmıştır.<sup>169</sup>

Bu dönem içerisinde Medeni Kanun’un kabul tarihi olan 1926’dan, Atatürk’ün ölümüne (1938) kadar, siyasî partilerin kurulmasında “serbestlik” sistemi kabul edilmiş bulunmakla birlikte, Fiilî bir otokratik rejimin mevcudiyeti bunu engellemiştir. Nitekim 1938 yılında kabul edilen “Cemiyetler Kanunu” ile de, siyasî partilerin kurulması iktidarın iznine bağlanmak suretiyle başka partilerin serbestçe kurulmalarına imkân verilmemektedir. İşte, önce fiilen sonra da hukuken başka partilerin kurulmasını engelleyen otokratik yönetim, tek partili iktidarı döneminde, başta laiklik ilkesini Anayasa temellerinden biri haline getirmek için yaptıkları olmak üzere<sup>170</sup>, dilde, giyimde, hukukta birçok yenilikler getirmiş, devrimler yapmıştır.

Doğal olarak, yüzyıllardan gelen alışkanlık ve geleneklere sahip bir toplumun, bu alışkanlık ve gelenekleri ile bağdaşmayan, hatta bunlarla büyük ölçüde çatışan böylesine köklü devrimleri bir anda kolaylıkla kabul ettiği söylenemez. Ancak uygulanmakta olan otokratik yönetim, demokrasi düzeni içinde hukuki yollardan bir muhalefetin doğmasını engellediği gibi, hukuk dışı muhalefeti de şiddet ve baskı yöntemleriyle bastırmıştır. Bu şekilde, istediklerinin neredeyse tamamını, hiçbir karşıt düşünceye tahammül etmeksizin gerçekleştirmiş bulunan bu iktidarın, meşruluğu konusunda, bizzat *otoriteyi* ellerinde bulunduranların ciddi tereddütleri bulunduğu ifade edilebilir. Nitekim, Atatürk’ün topluma, çok partili rejime geçileceği mesajı vermek arzusuyla 1930 yılında Serbest Cumhuriyet Fırkası adlı siyasî partiyi kurdurmuş olması bu endişelerin ifadesi sayılabilir.<sup>171</sup> Ancak, siyaset bilimi terminolojisinde “uydu

<sup>168</sup> Erdoğan, s. 66.

<sup>169</sup> Aldıkaçtı, s. 98.

<sup>170</sup> 3 Mart 1340 sy. Tevhîd-i Tedrisat Kn.; aynı tarihli ve 431 sy. Hilâfetin İlgasına Dair Kn.; 30 Kasım 1341 tarih ve 667 sy. Tekke ve Zaviyelerle Türbelerin Seddine (kapatılmasına) ve Türbedarlıklar ve birtakım unvanların men ve ilgasına dair Kn.; 1924 Anayasasında yapılan değişiklikle “Türkiye Devletinin dini, Dini İslam’dır” cümlesinin Anayasadan çıkarılması ve nihayet 3 Şubat 1937 tr. ve 3115 sy. Kn. ile laiklik ilkesinin Anayasaya konulması bu amaçla yapılan devrimlerdir. Bkz. Aldıkaçtı, s. 100.

<sup>171</sup> Soysal, bu ikinci çok partili siyasî hayat denemsinin temelinde, Mustafa Kemal’in rejime ve kendisine “sadık” bir muhalefet yaratmak ve uygulamadaki

## Tarih Boyunca Siyasi İktidarın Meşruluk Temelleri

parti” olarak isimlendirilen<sup>172</sup> bu parti, iktidarın hukuken meşru olduğu imajının verilmesi ve faaliyetlerinin desteklenmesi amacıyla kurulmuş (daha doğru ifadeyle kurdurulmuş) olmasına ve üstelik programında laik düşünceye yandaş olduğunu, cumhuriyete bağlılığını belirtmiş olmasına rağmen, yapılan yeniliklere muhalif olanların da partide görev almaya başlamaları üzerine, aynı yıl içinde kendi kendisini kapatma kararı almıştır.

Bütün bu gelişmeler gösteriyor ki, toplumda bu dönemde siyasî iktidara karşı önemli bir muhalefet oluşmuştur ve dikkat edilecek olursa bu muhalefet sadece siyasî iktidarı kullanan partiye karşı değil, onun faaliyetlerine, yerleştirmeye çalıştığı anlayışa karşı çıkmaktadır. Yani toplumda bir meşruiyet problemi mevcut bulunmaktadır. Bunun en önemli göstergesi de, 1946 yılında, siyasî partilerin serbestçe kurulabilmesinin tekrar kabulü üzerine, kurulan muhalefet partilerinin, aynı yıl içinde oldukça şaibeli şekilde yapılan seçim sonrasında meclise küçümsenmeyecek sayıda milletvekili sokması<sup>173</sup> ve ardından, 1950 yılında yapılan ilk serbest seçimlerde Demokrat Parti'nin büyük bir çoğunluğun oylarını alarak iktidara gelmiş olmasıdır.

### **b. 1924 Anayasası'nın Uygulanmasında Çok Partili Dönem**

Yukarıda değinildiği gibi, daha önce de çok partili sisteme geçiş denemeleri söz konusu olmakla birlikte 1950 serbest seçimlerinde iktidarın el değiştirdiği zamana kadar bu konuda başarı sağlanamamıştır. Aldıkaçtı, daha önceki iki denemede, muhalefetin çok büyük çoğunluğu ile Atatürk devrimlerine (başka bir ifadeyle, yerleştirilmek istenen rejimin önemli niteliklerine) karşı olanlardan oluşmuşken, bu sefer muhalif kitleye CHP'nin 1945 yılında 22 yılı bulan iktidarından memnun olmayanların da katılmasıyla, 1924 ve 1930'dan çok daha güçlü bir muhalefetin ortaya çıktığını savunmaktadır.<sup>174</sup> Bu tepkinin sonucu olarak, ilk defa 1950 serbest seçimleriyle işbaşına gelen Demokrat Parti (DP)'nin iktidarı sırasında, iktidar ve muhalefet ilişkilerinin sağlıklı kurulmadığı gözlenmektedir.<sup>175</sup> Aldıkaçtı, DP'nin iktidara geldikten sonra, iktidarı bırakmamak için tedbirler aramaya başladığını belirtmektedir.<sup>176</sup> Ancak,

---

aksaklıkları bu yoldan düzeltmek isteğinin bulunduğunu belirtmektedir. Soysal'a göre, “Ancak, bu ‘güdümlü muhalefetin’ çok daha köklü tepkiler (ki bu tepkiler rejimi yöneliktir) yüzünden kısa zamanda çığırından çıkacağını sezen ve 1930 Ağustos’unda kurdurduğu Serbest Cumhuriyet Fırkası’nı 1930 Kasım’ında (Yani sadece kuruluşundan üç ay sonra) feshettiren de yine Mustafa Kemal’in kendisi”dir. Soysal, s. 53.

<sup>172</sup> Bkz, Kapani, s. 180.

<sup>173</sup> Bkz, Soysal, s. 56.

<sup>174</sup> Aldıkaçtı, s. 107-108.

<sup>175</sup> Soysal, s. 57.

<sup>176</sup> Aldıkaçtı, s. 114.

acaba bunu, içinde bulunulan şartlar çerçevesinde, bir ölçüde olağan karşılamak gerekmez mi? Çünkü bu partinin iktidara gelmesi, yukarıda açıklandığı gibi, toplumda mevcut -rejim konusundaki- derin görüş ayrılıklarının sonucunda gerçekleşen bir olgudur. Yürürlükteki Anayasa, seçim kanunu ve diğer hukuk normlarına uygun olarak tamamen meşru yollardan iktidara gelmeyi başaramış olmasına rağmen, bu partinin, temelde rejim muhalifi (demokrasi dışı, geleneksel) bir politikayı savunduğu ve iktidarını bu yolda kullanmak isteyeceği açıktır. Bu açıdan iktidara gelmelerini, kurmayı arzu ettiği rejimin sonu olarak gördüğü muhalefet partilerinin tekrar seçilmelerini önlemek amacıyla birtakım arayışlara girmesi kaçınılmazdı. Nitekim bu partinin, iktidara geldiğinde, “Atatürk Devriminin özüne dokunan ödümler vermeye ve doğrudan doğruya devrimler aleyhinde bir tutum izlemeye” başladığı, bunu da yetersiz görünce, “muhalefeti zayıflatmayı, seçim sisteminde iktidar lehinde değişiklikler yapmayı, memur ve hâkim sınıfını baskı altında tutmayı, muhaliflerini cezalandırmayı gayelerini gerçekleştirecek imkânlar olarak” uyguladığı belirtilmektedir. Aldıkaçtı’ya göre, “bütün bu seri tasarrufların hedefini teşkil eden gaye ve kullanılan yollar DP’nin gayri meşru duruma düşmesi ile sonuçlanmış” ve bu parti, 27 Mayıs 1960 günü devrimi gerçekleştiren güçler tarafından tasfiye edilmiş,<sup>177</sup> yöneticileri yargılanmış ve mahkûm edilmiştir.

Soysal’a göre de, eğer dış görünüşe bakılırsa Türkiye’yi 27 Mayıs’a götüren olaylar zinciri bunlardır. Yani DP iktidarının rejim değişikliğine doğru yönelen, yukarıda sayılan tedbir ve önlemleri ülkeyi rejim bunalımına sürüklemiştir. Gerçi, Demokrat Parti bunların birçoğunu bir kanun biçiminde, hatta sırf pozitif hukuk bakımından bakıldığında tamamen *meşru* bir zeminde yapmıştır. Bununla birlikte bu önlemlerin en son halkası olan “Muhalefetin ve bir kısım basın faaliyetleri hakkında tahkikat icra etmek” üzere, meclis tahkikat komisyonu kuran kararı ve “Tahkikat Encümenlerinin Vazife ve Salahiyetleri Hakkında Kanun”un, 1924 Anayasası’na göre bile yargı organlarınca kullanılması gereken birtakım yetkileri yasama organına vermiş olması, “Anayasayı açıkça çiğneyen niteliğinden dolayı, iktidarın *meşruluk* temelini de sarsmış olmaktadır.” İşte, Soysal 27 Mayıs’ın bu duruma son vermek ile demokrasiyi yeniden kurmak için yapılmış bir hareket olarak görmektedir. Bununla birlikte aslında toplum yapısı ve Türkiye’deki rejimlerin genel çizgisi açısından bakıldığında daha derin bir anlamı içerdiğini de ifade etmektedir. Ona göre, “Çok partili siyasal hayat ve hele 14 Mayıs 1950’deki iktidar değişikliği, daha önceki dönemlerin en ağır basan gücü durumundaki

<sup>177</sup> Aldıkaçtı, s. 123; Ayrıca Aldıkaçtı, “bütün tasarrufların hedefini teşkil eden gaye”yi açıklarken, özellikle DP iktidarının laiklik karşıtı faaliyetlere karşı çıkmamış olması üzerinde durmakta ve “İşte, İhtilal, 27 Mayıs sabahı siyasî amaçlarla yapılan açıklamalara rağmen bu anlayışta olan fertlere ve onların meydana getirdiği kuvvete karşı yapılmıştı” demektedir. Bkz. Aldıkaçtı, s. 149-150.

### Tarih Boyunca Siyasi İktidarın Meşruluk Temelleri

askerî ve sivil bürokrasiden gelme tabakayı ikinci plana itmiş, hatta bağlı duruma getirmiştir. Tanzimat'tan beri bütün yenileşme hareketlerine öncülük eden bu tabaka, bir anlamda kendi başlatmış sayılabileceği genel oy ve çok partili siyasal hayat evrimleri sonunda, toplumdaki iktidarı elinden kaçırmaktadır. Evrime öncülük edenler çok partili siyasal hayatın da bu yenileşme değerlerine uygun olarak silinip gideceğini, politik çekişmelerin bir yüzyıldır beslenen özlemler dışına çıkmadan, belki de onları daha iyi gerçekleştirecek şekilde devam edeceğini ummuşlardı. Oysa bir süre kurulmuş gibi gözükten bürokrasi-burjuvazi dengesi çabuk bozulmakta, dolaylı yollardan tutucu güçlerin desteğini de kazanmış olan burjuvazi yanı ağır basmaktadır. Bir bakıma 27 Mayıs bu ağır baskıya karşı askerî ve sivil bürokrasinin, tepkisi sayılabilir.<sup>178</sup> Biz de Soysal'ın bu tespitlerine katılmaktayız. Hatta şunu da eklemeliyiz ki, DP iktidarına tepki gösterip, onu gayri meşru ilan eden bu grupta, CHP'nin tek parti iktidarı sırasında tüm rejim muhaliflerini tasfiye ederek, onlar yerine devlet askerî ve sivil bürokrasisine yerleştirdiği kimseler başı çekmektedir.<sup>179</sup>

### **3- 1961 ve 1982 Anayasalarında Otorite Anlayışı Ve Meşruluk Temeli**

#### **a. 1961 Anayasası Sistemi ve Otorite Anlayışı**

1961 Anayasası, 27 Mayıs harekâtından önce ülkede karşılaşılan rejim sorunlarına cevap vermek, demokrasi düzenini sağlam temellere oturtmak amacıyla, çağdaş anayasalardan da yararlanılarak yapılmıştır.<sup>180</sup> Böyle bir ortamda, yani rejim üzerindeki temel anlaşmanın iyice zayıflamış olması nedeniyle yönetime el konulmuş olduğu bir dönemde, doğal olarak, yapılacak yeni anayasanın ortadan kalkmaya yüz tutmuş temel anlaşmayı yeniden tesis edecek, bunun için de toplumdaki hâkim güçlerin taleplerini dikkate alacak, dengelendirecek bir anayasa olması beklenmektedir.

Ancak, daha başlangıçta, 1950-1960 yılları arasındaki iktidarı gayri meşru kabul edilerek Demokrat Parti'nin tasfiye edilmesi ve Kurucu Mecliste diğer partilerin temsiline imkân sağlanması (ki ihtilalden sonra kamuoyunu temsil edebilecek sadece Cumhuriyet Halk Partisi ve Cumhuriyetçi Köylü Partisi kaldığından, Temsilciler Meclisi'ne de sadece bu iki partiden temsilci

---

<sup>178</sup> Soysal, s. 63-64.

<sup>179</sup> Nitekim Aldıkaçtı, bu tek parti dönemi hakkında, “totaliter rejimin etkileri(nin), bütün batı memleketlerinde olduğu gibi ve hatta onlardan daha fazla memleketimizde” görüldüğünü, “18 Haziran 1936'da Hükümet ve Parti(nin) birleştirilmiş (olduğunu) ve Dahiliye Bakanı(nın) CHP Genel Sekreterliği görevini yapmaya” başladığını belirtmektedir. Aldıkaçtı, s. 106.

<sup>180</sup> Bkz. Gözübüyük, s. 131.

seçilmiştir), yapılacak anayasanın, seçmenlerin büyük bölümünün desteklediği bir zihniyeti içermeyeceği, hatta buna cephe alacağı izlenimini vermektedir.<sup>181</sup>

Gerçi, Temsilciler Meclisi'nde belirtilen siyasî partiler dışında, illerin, baroların, gençlik kuruluşlarının, eski Muharipler Birliğinin, basın, esnaf kuruluşlarının, işçi sendikalarının, sanayi ve ticaret odalarının, öğretmen kuruluşları, tarım kuruluşları, üniversite ve yargı organları gibi çeşitli kuruluşların temsilcileri yer almaktadır. Ancak, bu Meclis genel oya dayanan bir seçimle kurulmuş olmadığı gibi, Devlet Başkanı ve Millî Birlik Komitesi'nce doğrudan seçilen üyeler de Temsilciler Meclisi'nde yer almaktadır. Ayrıca, zaten Kurucu Meclis içerisinde Millî Birlik Komitesi'nin, Temsilciler Meclisi'ne oranla daha geniş yetkileri bulunmaktadır.<sup>182</sup>

İşte, böyle bir yapıya sahip olan Kurucu Meclis tarafından yapılan Anayasa, 9 Temmuz 1961'de halkoyuna sunularak kabul edilmiş ve uygulamaya geçirilmiştir. Burada hemen belirtilmelidir ki, bir ihtilal döneminde, halkoyuna sunulmuş Anayasaya, ihtilalcilerin her türlü psikolojik baskı ve sindirmeci tavrına rağmen % 38,5 gibi hiç de azımsanamayacak sayıda ret oyu verilmiş olması, bu Anayasanın toplumun beklentilerine yeterince cevap veremediği anlamına gelmektedir.<sup>183</sup> 1961 Anayasasının yapılmasında, 1950-1960 döneminde ortaya çıkan tüm problemler, niteliği ne olursa olsun hukuk sisteminin yetersizliğine bağlanarak bir anayasa problemi olarak görülmüş ve her birine Anayasa içinde çözüm aranmıştır. Bu nedenle 1961 Anayasası, 1924 Anayasasına oranla daha uzun ve ayrıntılı bir anayasa olmuştur.

Şimdi de, bu Anayasa'nın siyasî *otorite* anlayışına ilişkin getirdiği yeniliklere kısaca bakmak yerinde olacaktır. Her şeyden önce, 1924 Anayasasında, devletin niteliklerinden sayılan “milliyetçi devlet” kavramı, bu sefer 1961 Anayasasında yer almamış, buna karşılık Türk milliyetçiliğinden ve millî devletten söz edilmiştir. Gözübüyük'e göre, “Osmanlı İmparatorluğu'ndan sonra yeni bir Türkiye Devleti'nin kuruluşunda, “ulusal devlet” ilkesinin benimsenmesi, bir yandan ulus egemenliğini kurma, diğer yandan da teokratik devlet anlayışını yıkma çabasının bir sonucudur. 1961 Anayasasında devletin

<sup>181</sup> Nitekim Aldıkaçtı'ya göre de, “Kurucu Mecliste ... Atatürk Devrimlerine ve demokratik rejimin faziletine inanan hareket taraftarları büyük çoğunlukta” olduğundan “bu çoğunluğun 1961 Anayasasına devrimci bir karakter verecek ve yeni Anayasamız Atatürk Devrimleri ve demokratik rejim temelleri üstüne oturtulacaktır” Aldıkaçtı, s. 155.

<sup>182</sup> Gözübüyük, s. 127-128.

<sup>183</sup> “temsil eksikliğinin anayasanın meşruluğu bakımından çıkarabileceği sakıncaları önlemek için ... metnin bir de halk oylamasına sunulması öngörülmüştür. Böylece, anayasanın ulusa yukarıdan lütfedilmiş bir metin olarak kalması önlenemez ve ulusça benimsenip benimsenmediğinin belirsiz kalmasından kaçınılmış olacaktır.” Soysal, s. 68.

## Tarih Boyunca Siyasi İktidarın Meşruluk Temelleri

niteliği olarak ulusçuluğa yer verilmemesinin nedeni ise İkinci Dünya Savaşı sırasında, ulusçuluk anlayışındaki değişme ve hayalci bir Turancılığa yönelme kuşkusu olmuştur.”<sup>184</sup>

Yine, 1924’te olduğu gibi, “Türkiye Devleti’nin bir cumhuriyet” olduğunu belirtmiş olan 1961 Anayasası, ayrıca “egemenliğin kayıtsız şartsız Türk Milleti’ne ait” olduğu esasını da tekrar benimsemiş bulunmaktadır. Ancak 1924 Anayasası’na göre, bu egemenlik hakkını teorik olarak yalnız T.B.M.M. (1945’e kadar uygulamada da fiilen vesayetçi CHP iktidarı kullanmıştır) kullanabildiği halde, 1961 Anayasası’nda *milletin, egemenliğini anayasanın koyduğu esaslara göre yetkili organlar eliyle* kullanacağı düzenlenmiş bulunmaktadır. Böylece T.B.M.M. teorik olarak da egemenliği kullanan tek organ olmaktan çıkarılarak, ancak onu kullanan organlardan bir tanesi haline getirilmiştir.<sup>185</sup>

Ayrıca, 1961 Anayasası, tek parti döneminde ve sonrasında yaşanan tecrübelerle dayanarak, siyasi partileri “demokratik hayatın vazgeçilmez unsurları” olarak görmüş olmasına rağmen, onların tüzüklerinin, programlarının ve faaliyetlerinin, insan hak ve özgürlüklerine dayanan laik cumhuriyet ilkesi ve devletin ülkesi ve milleti ile bölünmezliği temel esaslarına uygun olmak zorunda olduğunu hükme bağlamıştır. Bunlara uymayan partilerin temelli kapatılacağını belirtmiş olmakla, bu defa işi daha başından sıkı tutmayı tercih etmiştir.

1924 Anayasasında yer almayan *hukuk devleti* ilkesi, 1961 Anayasasının temel ilkelerinden biri haline getirilmiştir. Vatandaşlara, devlet karşısında hukuk güvenliği sağlayan bu ilke, aynı zamanda *devlet otoritesini hukukla bağlamakta, siyasi iktidarın hukuki meşruluğunu sağlamada temel taşlarından biri* olarak düşünülmüş olmaktadır. Yine 1924 Anayasası’ndan farklı olarak, bu anayasada hukuk devleti ilkesinin gerçekleşmesi araçlarından olan kanunların anayasaya uygunluğunun yargısal denetimi esası getirilmiş ve bu amaçla Anayasa Mahkemesi kurulmuştur. Ayrıca yine bu çerçevede olmak üzere, 1961 Anayasası’nda temel hak ve özgürlükler ayrıntılı olarak düzenlenmiş, bunların sınırlanabileceğini kabul etmekle birlikte, özlerine dokunulamayacağı kuralını getirmiştir. 1924 Anayasası’nda yer alan (daha doğrusu eklenen) laiklik ilkesini de aynen kabul eden bu Anayasa ile getirilen yeni kavramlardan birisi de sosyal devlet kavramıdır.

1961 Anayasası, 1924 Anayasası’nda oldukça önemli bir yere sahip olan “kuvvetler birliği” esasından ayrılarak, parti disiplini ile çalışan bir parlamenter sisteme uygun düşebilecek bir “yumuşak güçler ayrılığı” esasını benimsemiştir. Benimsenen bu kuvvetler ayrılığı, yasama-yürütme ikiliği ile yargı organı

---

<sup>184</sup> Gözübüyük, s. 131; Soysal, s. 81-83.

<sup>185</sup> Gözübüyük, s. 132; Soysal, s. 69.

arasındaki ayrım temeline dayanmaktadır.<sup>186</sup> 1961 Anayasası böylece tam bir parlamenter sistem getirmeyi amaçlamakla birlikte, hala yürütmeyi yasamanın türevi olmaktan kurtaramamış, onu başlı başına bir yetki olarak kabul etmeyerek, yasamadan kaynaklanan bir görev olarak nitelendirmiştir.<sup>187</sup>

Bu genel çerçeve içinde 1961 Anayasası'nın bir başka özelliği daha göze çarpmaktadır. Bu ise parlamentonun, *millî egemenliği* kullanan tek organ olmaktan çıkarılıp, sistem içerisinde başka güçlerle dengelendiği gibi, ayrıca kendi içinde de tek parçalı, tek gövdeli bir kuvvet olmaktan çıkarılmış olmasıdır. Türkiye Büyük Millet Meclisi, artık iki meclisten kurulu bir parlamentodur. Böylece tek meclisli bir parlamento çoğunluğunun yasama gücüne de bir fren konulmuş olmaktadır. Yasama süreci uzatılmakta, çoğunluğun sınırsız, hızlı ve ezici bütünlüğü engellenmektedir.<sup>188</sup> 1924 Anayasasında olduğu gibi 1961 Anayasasında da yine “egemenliğin kayıtsız şartsız Türk Milleti'ne ait olduğu” belirtilmiş olmakla birlikte 1961 Anayasası, bu egemenliğin, sadece T.B.M.M. tarafından değil, “Anayasanın koyduğu esaslara” uygun olarak “yetkili organlar eliyle” kullanılacağını hükme bağlamıştır. Bu yaklaşımıyla, egemenliğin kullanılmasında *millî iradenin* payını azaltmış, milletin egemenliğini kullanmasına, genel oydan çıkmayan yeni ortaklar (Meclisçe seçilen Cumhurbaşkanı ve üyelerini onun atadığı Anayasa Mahkemesi gibi) getirmiştir.<sup>189</sup> Bununla birlikte, anayasada “egemenliğin kullanılmasının hiçbir suretle belli bir kişiye, zümreye veya sınıfa bırakılmayacağı” ve “hiçbir kimse veya organın kaynağını anayasadan almayan bir devlet yetkisini kullanmayacağı” açıklanmaktadır. Bununla, eskiden olduğu gibi egemenliğin kullanılmasının tek bir kişi veya hanedan ya da belirli bir zümrenin tekelinde olmadığı vurgulanmakta ve tüm “yetkilerin anayasadan kaynaklandığı” ifade edilmek suretiyle de, *hukuki otorite anlayışı* yerleştirilmek istenmektedir.

Demir-Karatepe, “anayasanın koyduğu esaslar” deyimini yorumlarken, “esasen, anayasaların millet iradesinin yazılı (veya yazılı olmayan) ifade şekli olduğu” görüşünden hareketle, bunun “millet iradesinin koyduğu esaslar” demek olduğunu belirtmekle<sup>190</sup> siyasî iktidarın meşruluğunu yine *millî iradeye* dayandırmaya çalışmaktadırlar. Oysa Anayasa'daki egemenliğin kullanılmasına ilişkin hükümler, Anayasa'yı hazırlayan kurucu meclisin tam olarak temsili nitelik taşımadığı iddiaları ile birlikte dikkate alınacak olursa, 1961 Anayasasının sistemine uygun olarak elde edilecek ve kullanılacak bir siyasî iktidarın *meşruluk kaynağının* tamamen *yapısal* nitelik taşıyacağı, Weber'in

<sup>186</sup> Soysal, s. 90-91.

<sup>187</sup> Gözübüyük, s. 133.

<sup>188</sup> Soysal, s. 91.

<sup>189</sup> Soysal, s. 89-90.

<sup>190</sup> Demir-Karatepe, s. 149-150.

## Tarih Boyunca Siyasi İktidarın Meşruluk Temelleri

tipolojisi açısından *hukukî otorite* tipine dâhil bir *otorite* anlayışını temsil edeceği ileri sürülebilir.

1961 Anayasası, 1950-1960 arasındaki dönemin siyasî hayatına yönelik bir tepki niteliğinde olarak, “demokrasi dışına çıkacak iktidarları frenlemek bakımından o anayasadaki [1924 Anayasası] eksiklikleri gidermek amacını güden bir düşünce” ile yapılmıştı.<sup>191</sup> Bu yüzden iktidarın kullanılmasını anayasada belirtilen çeşitli organlar arasında bölüştürdüğü gibi, bu organlardan siyasî nitelikte olan yasama ve yürütme organlarının yetkilerinde de önemli ölçüde sınırlamaya gitmişti. Bu açıdan anayasanın uygulanması sırasında, çift meclisli yasama organı rahat çalışmamış, seçim sisteminin de etkisiyle istikrarlı hükümetler kurulamamış ve sistemde siyasî tikanlıklar ortaya çıkmıştır. Bu tikanlıkların suçu Anayasaya yüklendiği için, ilki 1969 yılında, sonuncusu da 1974 yılında olmak üzere bir dizi anayasa değişikliği yapılmıştır.<sup>192</sup> Ancak yapılan bu yeni düzenlemeler de, anayasadaki güçler ayrılığının güçler çatışmasına dönüşmesini önlemek için yeterli olmamış, üstelik “anayasanın üstünlüğü” ilkesi, hükümetlerin kısa ömürlü ve istikrarsız olması, dolayısıyla *otoritenin* güçlü olmaması nedeniyle yerini “anarşi ve terörün üstünlüğü” ilkesine bırakmıştır. Bu olumsuz gelişmeler ise ülkeyi 12 Eylül müdahalesine ve peşinden, yeni bir anlayışla hazırlanan<sup>193</sup> 1982 Anayasasına getirmiştir.

### **b. 1982 Anayasası’ndaki Otorite Anlayışı**

Belirtilmelidir ki, 1982 Anayasası, yeni bir anayasa olmakla birlikte, 1961 Anayasası’ndan bütünüyle farklı da değildir. Onunla aynı siyasî rejimi benimsemiş, büyük oranda paralel hükümlerden oluşmuştur. O nedenle biz burada sadece onun *otorite* anlayışındaki farklılaşmayı incelemekle yetineceğiz.

1982 Anayasası, 1961 Anayasası’nın uygulandığı döneme tepki niteliğinde olmasına rağmen, 1961 Anayasası’ndan *siyasî iktidarın meşruluğu açısından da önemli bir farklılık içermemektedir*. Öncelikle iki anayasanın benzer noktalarına kısaca bakacak olursak; şu benzerliklere işaret edebiliriz.<sup>194</sup> İlk olarak her iki Anayasa da olağanüstü olayların ardından gelen olağanüstü dönemlerin ürünüdürler. İkinci olarak, yapılış tarzları da birbirine benzemektedir. İkisi de halkoyundan çıkmamış bir kurucu meclis tarafından

---

<sup>191</sup> Soysal, s. 69.

<sup>192</sup> Önemli olarak, özgürlüklerin sınırlanmasında, genel sınırlama ilkesi kabul edilmiş, yürütmenin kanun hükmünde kararname çıkarması kabul edilmiştir. Diğer değişikliklerin neler olduğu konusunda bkz. Gözübüyük, s. 134-136.

<sup>193</sup> 1982 Anayasasının yapılmasına ilişkin süreç hakkında bilgi için bkz. Bülent TANÖR – Necmi YÜZBAŞIOĞLU, Türk Anayasa Hukuku, 2. Baskı, İstanbul 2001, s. 29-38.

<sup>194</sup> 1961 ve 1982 Anayasalarının yapım süreçlerine ilişkin ayrıntılı bir karşılaştırma için bkz. Atar, s. 38-39.



yapılıp, halkoyuna sunularak kabul edilmiştir. Üçüncü olarak, her iki anayasa sistematikleri açısından da oldukça benzemektedirler. Her ikisi de aslında bir anayasa konusu olmayacak konular da dâhil olmak üzere çok kapsamlı ve geniş düzenlemelere girişmişlerdir.<sup>195</sup> 1961 ve 1982 Anayasalarının benzer noktaları özetle bunlar olmakla birlikte, aralarında *otorite* anlayışları bakımından göz ardı edilemeyecek farkların bulunduğu da belirtilmelidir.

Bir defa, her iki anayasa da tepki anayasası olmasına rağmen, farklı şeylere tepki gösterdikleri için benimsedikleri, oluşturmaya çalıştıkları *otorite* anlayışı da farklı olmuştur. Kısaca ifade etmek gerekirse, 1961 Anayasası hürriyet-*otorite* dengesinde, hürriyetleri üstün tutarak siyâsî iktidara önemli sınırlamalar getirmiş iken, 1982 Anayasası, bu anlayışa tepki niteliğinde olduğundan tercihini “*otorite*” lehinde kullanmıştır. Bu açıdan, “1982 Anayasası *otorite* beklentisinin yanıtı olan, her şeyden önce *otoriteyi* vurgulayan bir anayasadır.”<sup>196</sup> 1961 Anayasası’ndan farklı olarak, yasamadan türemiş bir “görev” olmasının yanı sıra, aynı zamanda “yetki” niteliği tanıdığı yürütmeyi, yürütme organı içerisinde de Cumhurbaşkanını güçlendirmekle birlikte, sadece bununla yetinmemiş, ayrıca bunu, yani yürütmenin güçlendirilmesini, biraz da yasamanın işler hale getirilmesiyle sağlamak istemiştir. Bu amaçla, kanunlaştırma sürecini kısaltmış, yasama organını tek meclise indirmiş ve dönemi uzatarak, parlamento çoğunluğuna dayalı hükümetlere daha uzun bir çalışma süresinin tanınması vs. gibi değişiklikler yapmıştır.

1982 Anayasası, yürütmenin güçlendirilmesi, dolayısıyla devlet *otoritesinin* güçlendirilmesi için getirdiği değişiklikleri, 1961 Anayasası’nda 1971 değişikliklerine kadar oldukça geniş olarak düzenlenmiş bulunan temel hak ve özgürlükler aleyhine yapmıştır. Yani yukarıda da belirtildiği gibi, hürriyet-*otorite* dengesini açık olarak *otorite* lehine bozmuştur. Soysal, anayasanın bu yaklaşımını, “bireye karşı devleti egemen kılan, yürütmeyi güçlendiren, yasamanın iş görmesini kolaylaştıran, özgürlüklerin sınırlandırılmasında daha dar ölçütler getiren bir yaklaşım” olarak nitelendirmiştir. Ona göre, çeşitli amaçlar için kullanılması düşünülebilecek böyle bir yaklaşım, 1982 Anayasası’nda, toplumda bozulan huzuru geri getirmek, bir anlamda, bireyi öbür hakların ve özgürlüklerin başlangıç noktası olan yaşama hakkına yeniden kavuşturmak amacıyla kullanılmıştır.<sup>197</sup>

Ancak, 1982 Anayasası bütün bu güçlü *otorite* yaratma çabasının yanında, 1961 Anayasası’nda olduğu gibi, yine egemenliğin kayıtsız ve şartsız millete ait olduğunu belirtmekle, bunun ancak anayasada belirtilen organlar aracılığıyla kullanılacağını ve kullanılmasını, hiç bir surette belli kişi, zümre veya sınıfa bırakılmayacağını düzenlemiş olmakla, ayrıca devletin, demokratik,

<sup>195</sup> Soysal, s. 168.

<sup>196</sup> Soysal, s. 168

<sup>197</sup> Soysal, s. 398

## Tarih Boyunca Siyasi İktidarın Meşruluk Temelleri

laik ve sosyal bir hukuk devleti olduğunu benimsemiş olmakla, yine hukuk devleti ilkesinin gerçekleşme araçlarını, yani kanunların anayasaya uygunluğunun yargısal denetimini, yürütmenin hukuka bağlılığını, insan haklarına saygılı devlet esasını kabul etmiş ve olağanüstü dönemler hariç olmakla birlikte, yürütmenin bütün eylem ve işlemlerinin yargısal denetimini kabul etmiş olmakla, siyasî iktidarın 1961 Anayasası'nda da olduğu gibi, sınırları oldukça iyi çizilmiş bir hukuk çerçevesine oturtmaya çalışmaktadır. Yani güçlü yetkilerle donatılmış bir hukuki *otorite* tipi oluşturmaya çaba göstermektedir.

Ancak, belki sadece bir imkân olarak bu anayasa, güçlü yürütmeyi arzuladığı ve bu açıdan siyasî iktidara geniş imkânlar verdiği için liderlerin kişisel niteliklerine dayalı karizmatik bir *otorite* ipinin doğumuna da elverişlidir denilebilir. Nitekim anayasanın yürürlüğünden sonraki ilk genel seçimlerde işbaşına gelen partinin (seçim sisteminin de yardımıyla) 1987 seçimlerinde tekrar büyük bir çoğunlukla iktidara gelebilmiş olması Anayasanın *otorite* anlayışına dayalı olarak açıklanabilir. Zira anayasadaki düzenlemeler nedeniyle fazla engelle karşılaşmadıkları için (önceki) iktidarlara süresince programlarını rahatlıkla uygulayabilmiş olmaları, bu kadronun toplum nezdinde güvenilirliğini arttırmış, bu güven ise onların *otoriteleri* için destek sağlamalarına, dolayısıyla tekrar seçilmelerine yardım etmiştir. Günümüzde yine benzer bir durumun iktidardaki parti ile yaşandığını söyleyebiliriz. Bugün de, gerek bir önceki dönem ve eski siyasetçilere tepki oyları, gerekse seçim sisteminin yardımıyla büyük bir çoğunlukla iktidara gelmiş olan siyasal partinin liderinin (haksız bir mahkûmiyete uğramış olduğu kanaati ile) halk tarafından bir demokrasi ve insan hakları mağduru olarak algılanması, seçimlere oy olarak yansımalarının ötesinde, bu parti iktidarına liderinin kişisel niteliği dolayısıyla hukuki *meşruluk*tan öte bir *meşruluk* sağladığı iddia edilebilir.

## SONUÇ

Buraya kadar ana çizgileriyle ortaya koymaya çalıştığımız Türk devletlerindeki meşruluk inanışlarını farklı tarihsel dönem ve sosyolojik gelişmelere göre özetlemek istersek aşağıdaki tespitleri yapabiliriz.

1. Türklerin İslamiyet'i kabulünden önce kurmuş olduğu devletlerde *eski Türk gelenekleri ve din anlayışının* kaynaşmasıyla oluşan bir *meşruluk* inancı var olmuştur. Bu dönem Türk devletlerinin hepsinde siyasî iktidarın çağdaş tasnifler içerisinde *geleneksel otorite* tipine dâhil edilebileceği yani *meşruluk* kaynağının ideolojik olduğu söylenebilir.

2. İslamiyet'ten sonra kurulan Türk Devletlerinde de, eski Türk din anlayışının yerine İslamiyet'in *otorite* anlayışı geçmekle birlikte, bu değişim ve dönüşüm, Türk devletlerindeki iktidar yapısının, *meşruluk* kaynağı açısından yapılan kategoriler içerisindeki yerini değiştirmemiş ve fakat iktidarın *meşruluk* temellerini güçlendirmiştir. Yani, Türk-İslam Devletlerinde, artık, siyasî

iktidarın *meşruluk* kaynağı hem *yerleşmiş eski Türk gelenekleri ve hem de İslamiyet'in topluma aşıladığı meşruluk inancıdır*.

3. Osmanlı İmparatorluğu bu temel yapı üzerine inşa edilmiş ve küçük bir beylikten büyük bir imparatorluk haline gelirken<sup>198</sup> hep bu inancı muhafaza etmiş, zaman zaman devlet *otoritesini* güçlendirmek açısından eski Türk geleneklerini ön plana çıkarmaya çalışmış olmakla beraber, İslamiyet'in sağladığı *teokratik meşruluk* anlayışından da hiçbir zaman vazgeçmemiştir. Hatta Osmanlı hükümdarları halifelik sıfatını da üzerlerine almak suretiyle *otoritelerini* manevi açıdan da güçlendirmek yolunda özel çaba harcamışlardır. Özetle, Osmanlı İmparatorluğu'nda, kuruluşundan İkinci Meşrutiyet'e gelinceye kadar, siyasî iktidar meşruluğunu sürekli olarak *eski Türk gelenekleri ve İlahî iradenin temsilcisi olmasından* almıştır. Bu nedenle, İkinci Meşrutiyet'e gelinceye kadar, sürekli aynı kaynaktan beslenen *meşruluk* inançlarına dayanan (eski Türk Devletleri de dahil olmak üzere) siyasî iktidarlar bir kaç taht kavgası dışında önemli bir *meşruiyet bunalımı* ile karşılaşmadıkları için iktidarlarını yüzyıllar boyunca rahatlıkla sürdürebilmişlerdir. Yani bütün bu devletlerin siyasî rejimi, *meşruti monarşinin*, sonrasında ise Cumhuriyetin ilanı ile *demokratik rejimin* kabulüne kadar hep *teokratik temele dayalı otoriter bir rejim* olarak varlığını sürdürebilme başarısını göstermiştir.

4. Ülkede, Avrupa'da ortaya çıkan Aydınlanma hareketleri ve Fransız devriminin etkileri hissedilmeye başlanmasıyla birlikte rejim bunalımlarının ortaya çıkmaya başladığını gözlüyoruz. Bunun üzerine siyasî iktidarı hukuk kurallarıyla sınırlandırma düşüncesi bazı aydınların zihinlerinde belirlemiştir. Bu yoldaki çabaların ilki, Ayanlar ile Hükümdar arasında 1808 yılında imzalanan Sened-i İttifak ile somutlaştırılmıştır. Daha sonra ise, 1839 tarihinden itibaren daha yoğun çabaları da beraberinde getiren Tanzimat Dönemi başlamış, 1839 Tanzimat Fermanı'ndan sonra 1845, 1856 ve 1861 yıllarında benzer nitelikte fermanlar kabul edilmiştir. Ancak bütün bu fermanlar, bu dönemlerde batılı ülkelerde görüldüğü gibi bir tepki ve mücadele sonucu ortaya çıkan belgeler olmadıklarından hükümdarın bir ihsanı şeklinde nitelendirilmişlerdir. Bu yüzden de iktidarın *kaynağı ve meşruluğu* konusunda toplumdaki inancı değiştirebilme konusunda başarıya ulaşamamışlardır. Bunun üzerine, ortaya çıkan huzursuzlukların da artmasıyla birlikte, 1376 yılında ülkemizin *ilk yazılı anayasası* kabul edilmiş ve böylece *meşruti monarşiye* geçiş konusunda önemli bir adım atılmıştır. Bununla beraber, bu anayasada henüz egemenliğin kaynağını ve iktidarın *meşruluk* temellerini değiştirme konusunda bir yenilik getirebilmiş değildir.

<sup>198</sup> Osmanlı'nın küçük bir beylikten büyük bir imparatorluk haline gelişindeki rol oynayan dinamikleri anlamak açısından Ümit Hassan'ın çalışması dikkate değerdir. Ümit HASSAN, *Osmanlı: Örgüt-İnanç-Davranış'tan Hukuk-İdeoloji'ye*, 3. Baskı, İstanbul 2002.

## Tarih Boyunca Siyasi İktidarın Meşruluk Temelleri

5. Ülkemizde, siyasî iktidarın sınırlandırılması yolundaki çabalar ilk defa olarak İkinci Meşrutiyet döneminde yapılan anayasa değişiklikleri ile olabilmıştır. Gerçi bu dönemde de egemenlik saltanat makamında bırakılmaktadır. Ancak, onun kullanılmasında artık milletin de ortaklığı söz konusu olmuştur. İşte ilk olarak bu düzenlemeler ile *geleneksel otorite tipinden hukuki otorite tipine doğru bir yönelmenin* varlığından bahsetmek mümkün hale gelmiştir.

6. Nitekim bütün bu gelişmeler, ülkede rejim üzerindeki temel anlaşmada çatlamlar meydana getirmiş ve I. Dünya Savaşı'nın sona ermesiyle memleketin düşman işgaline uğramasından sonra, İstanbul Hükümeti ve Anadolu'da oluşturulan fiilî Hükümet arasında ortaya çıkan görüş ayrılıklarının etkisiyle iki ayrı rejim anlayışı ve iki ayrı *meşruluk* inancı fiilen oluşmaya başlamıştır. Bunlardan ilki, eski siyasî sistemin muhafazasından yana olan ve İstanbul Hükümeti'nin tek meşru iktidar olduğuna inananların dâhil olduğu anlayış, diğeri ise Anadolu'da işgale karşı baş gösteren direnişi örgütlemek amacıyla Anadolu'ya geçtikten sonra, Osmanlı İmparatorluğu'na son vererek yeni bir Türk Devleti kurmak düşüncesinde olan Mustafa Kemal ve arkadaşlarının anlayışıdır. Bu ikinci görüş taraftarları, başlangıçta "hilâfet ve saltanatın kurtarılması amacıyla hareket edildiği izlenimini vermek suretiyle iktidarlarına *meşruluk* sağladıktan sonra, *millî egemenlik* ilkesini yerleştirmek için oldukça önemli çabalara girişmişlerdir. Bu amaçla, Amasya Tamimi yayınlanmış, Erzurum'da bir kongre toplanmış, bütün bölgelerin temsilcilerinin katılımıyla toplanan Sivas Kongresi'nde ilk defa İstanbul Hükümeti'ne açıkça cephe alınmış, onun "millî irade"ye uyması gerektiği belirtilmiştir. Ayrıca seçilen Heyet-i Temsiliye "padişah namına ve yürürlükte olan kanunlar çerçevesinde memleketin idaresini ele alan tek mercii olduğunu" ilan etmiştir. Yine Sivas Kongresi'nde, ileride "olağanüstü yetkileri haiz" bir meclisin toplanması da kararlaştırılmıştır. İşte olağanüstü yetkilere sahip olarak 23 Nisan 1920'de toplanan TBMM icra vekilleri seçmek, Hıyanet-i Vataniye Kanunu'nu kabul etmek ve kendi üyeleri arasından İstiklal Mahkemeleri'ni de kurmak suretiyle tüm siyasî iktidarı (yasama, yürütme ve yargı kuvvetlerini) kendisinde toplayarak tipik bir *meclis hükümeti* haline dönüşmüştür. Böylece artık *egemenliğin kaynağının millet olduğu* ve onu temsilcileri eliyle kullanacağı şeklindeki *millî egemenlik* ilkesi fiiliyata geçirilmiş bulunmaktadır.

7. Meclis, 1921 yılında yaptığı bir anayasa ile bu fiilî durumunu hukukileştirdikten başka, millet egemenliğine dayalı yeni Türk Devletinin temellerini de atmıştır. Gerçekten de 1921 Anayasası'nın sınırları içerisinde artık egemenliğe sahip bir saltanat makamından bahsedilemeyeceği açıktır. Özellikle, yasama ve yürütme kuvvetlerinin milletin tek ve gerçek temsilcisi kabul edilen TBMM'nde toplandığının belirtilmesiyle o zamana kadar yürütmenin başı olarak kabul edilen padişahın gereksizliği de açık olarak ortaya konulmuş bulunmaktadır. Hatta sonraki gelişmeler de bu tezi destekler nitelikte olmakla beraber, bunun Anayasa'da o zaman, açık bir dille ifade edilmemiş

olması ve üstelik bir devlet başkanlığı makamının oluşturulmasından da kaçınılmış olması, siyasî iktidar sahiplerinin toplumdaki mevcut *meşruluk* inancından bir süre daha yararlanmak arzusunun taşıdıklarının göstergesi olarak yorumlanabilir.

8. Nitekim Millî Mücadele'nin başarıya ulaşmasıyla birlikte Mustafa Kemal ve arkadaşları yeni Türk Devletini kurma yolundaki çabalarını yoğunlaştırmışlar, sırasıyla Osmanlı İmparatorluğunun son bulduğuna dair kararı almışlar, Cumhuriyeti ilan etmişler ve son olarak da 3 Mart 1924'de hilafeti kaldırarak amaçlarına büyük ölçüde ulaşmışlardır. Bütün bu değişiklikler 1921 Anayasası'nın boyutlarını aştığı için yeni bir anayasa ihtiyacı belirmiş ve bu amaçla 1924 Anayasası yapılmıştır. 1924 Anayasası "egemenliğin kayıtsız şartsız millete ait" olduğunu belirtmek suretiyle artık bütünüyle *millî egemenlik* ilkesini gerçekleştirmek için meclis üstünlüğüne dayalı bir demokrasi düzeni kurmayı amaçlamakla birlikte devletin dininin İslam olduğuna dair bir hüküm de içermiştir. Kanaatimizce anayasaya böyle bir hüküm konulmakla, hala toplumda mevcudiyetini kuvvetli bir şekilde hissettiren *meşruluk* inancından hiç değilse, düşünülen devrimler yapılan kadar yararlanılmak istenmiştir. Nitekim 1924 Anayasası'nın uygulanmasında ortaya çıkan tek parti döneminde, başta laiklik olmak üzere yapılan devrimler ve buna karşı halkta oluşan tepkiler, rejimin *meşruluğunu* benimsetebilmek için ülkede 1946'ya kadar *otoriter* bir rejimin uygulanmasını gerektirmiştir. Siyasî iktidar sahiplerinde çok partili demokratik bir düzene geçme arzusu olmasına rağmen bu, 1950 serbest seçimlerine gelinceye kadar hayata geçirilememiştir. Bunun da temelinde, toplumdaki *egemenlik anlayışının* ve bağlı olarak *meşruluk inancının* kolay değişmemesi yatmıştır.

9. Toplumda hala eski düzen taraftarlarının yoğun olarak mevcudiyeti, yerleştirilmek istenen rejime muhalif kalanların azımsanmayacak çoğunlukta bulunması, millî egemenliğe dayalı demokrasi düzenine geçişi 1961 Anayasası sonrasına ertelemiştir denilebilir. Çünkü 1950 seçimlerinde, iktidara gelen siyasî partinin yeni rejim aleyhindeki çabalarının destek görmesi ve sonraki seçimleri de kazanarak iktidarını diğer partiler aleyhine kullanmaya başlaması, ülkeyi yeni bir rejim bunalımı ile karşı karşıya bırakmış ve yeni rejim taraftarlarının etkisiyle 27 Mayıs müdahalesi gerçekleştirilerek 1961 Anayasası yapılmıştır. 1961 Anayasası da Millî Mücadele'nin başlangıcından itibaren yerleştirilmek istenen ve 1924 Anayasası'nda mutlak olarak ifadesini bulan *millî egemenlik* ilkesini tekrarlamış görünmektedir. Ancak, anayasa 1960 öncesi döneme tepki niteliğinde olarak siyasî iktidara oldukça dar sınırlar çizdiği için artık bu anayasa çerçevesi içinde egemenliğin gerçekten de millette olduğunu söylemek imkânsızlaşmıştır. Çünkü egemenliğin kullanılmasına, seçimle gelmeyen dolayısıyla milleti temsil etme yetkisini haiz olmayan organlar ortak edildiği gibi, bizzat Anayasa ve kanunlar ile de iktidarın kullanımına çok ciddi sınırlar çizilmiştir. Kanunların anayasaya uygunluğunun yargısal denetimini de içeren böyle bir sistemde artık Rousseau'cu anlamda bir "millî egemenlik" anlayışının

## Tarih Boyunca Siyasî İktidarın Meşruluk Temelleri

egemen olduğunu söylemek güçleşmiştir. Bu nedenle artık “egemenlik milletindir” sözüyle sadece siyasî iktidarın kaynağının halkta olduğu ifade edilmek istenmiştir. Laiklik ilkesi de anayasanın temel ilkelerinden olduğu için siyasî iktidarın *meşruluk* kaynağı artık sadece *yapısal* bir görünüm almıştır. Yani artık anayasanın temel yapısı ile ülkede hukuki *otorite* tipi hâkim kılınmıştır. Ancak *meşruluk* konusundaki bütün bu çabalara rağmen belki de, hala toplumda rejim konusunda varlığını sürdüren farklı ideolojik yaklaşımlar ülkeyi bir anarşi ve terör ortamına sürüklemiş ve demokrasi kuralları çerçevesinde bu soruna bir çözüm bulunamadığı için 12 Eylül 1980 müdahalesiyle yeni bir anayasa hazırlıklarına girişilmiştir.

10. 1982 yılında bir halk oylaması sonucu yürürlüğe konulan yeni Anayasa, benimsenen siyasî rejim, iktidarın kaynağı vb. konularda 1961 Anayasası'nın belirtilen sistemi dışına fazla çıkamamıştır. Ancak 1961 Anayasası ile siyasî iktidarın güçsüz kılındığı kanaati ile hazırlandığından, yürütmeyi yasamanın türevi olmaktan kurtarmakla işe başlayarak, yürütme organını ve bu organ içerisinde de Cumhurbaşkanını güçlendirme konusunda özel çaba sarf etmiştir. Bu anayasada da yine *egemenlik milletindir* formülü benimsenmekle birlikte bunun kullanılmasında yine millet iradesinden kaynaklanmayan organlara ortaklık tanınmıştır. Üstelik laiklik ilkesi de aynen korunmuş olduğu için, *iktidarın meşruluğu konusunda yine hukuktan* başka kaynak gösterilmemiştir. Yani artık rejimin temel kuruluşu ile onun dayandığı hukuk düzeninin meşru olarak benimsenmesi, bu kuruluş ve düzen içerisinde hukuken belirtilmiş yollardan iktidara gelenlerin iktidarlarını yine hukuken belirtilmiş sınırlar içinde kullananların *otoritelerini* geçerli kılmaktadır. Kısaca, toplumda anayasanın saygınlığı, onun koyduğu kurallar çerçevesinde siyasî fonksiyonları yerine getirenlerin verecekleri kararlara *meşruluk* damgasını vurmak için yeterli hale gelmiştir. Başka bir manevi ya da ideolojik kaynak söz konusu edilmemiştir.

Son bir tespit olarak şunu söyleyebiliriz: Bütün Türk tarihi boyunca, İkinci Meşrutiyet'e, hatta Cumhuriyete gelinceye kadar egemenliğin kaynağının Tanrı'da olduğu ve siyasî iktidarın onun adına bu hakkı kullandığı inancı, iktidarların meşruluğunu sağlamış ve yüzyıllar boyu rejim konusunda bir sıkıntı ile karşılaşmamıştır. Bununla birlikte İkinci Meşrutiyet ile başlayıp, 1921 ve özellikle 1924 Anayasası ile egemenliğin kaynağının yeryüzünde olduğunun anlayışının yerleştirilmek istenmesi ve bunun 1961 ve 1982 Anayasalarında da muhafaza edilmesi iktidarın meşruluğu konusundaki manevî desteği tamamen ortadan kaldırmıştır. Bu kısa sayılabilecek süre içerisinde *meşruluk* konusunda ciddi bir takım sosyal, siyasal sorunlar doğmuş ve kurulmak istenen rejim iki buçuk defa kesintiye uğramıştır.