

**ORTAÇAĞDAN AYDINLANMAYA  
KITA AVRUPA'SINDA  
MEŞRUIYET PARADİGMASININ DÖNÜŞÜMÜ**  
FROM MIDDLE AGE TO ENLIGHTENMENT THE  
TRANSFORMATION OF POLITICAL LEGITIMACY  
PARADIGM IN THE CONTINENTAL EUROPE

**Yrd.Doç.Dr. Mehmet BİRSİN**

Muş Alparslan Üniversitesi Eğitim Fakültesi  
İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmenliği Bölümü  
mehmetbirsin@gmail.com

**Özet**

Günümüzde hemen her tür sosyal ilişkide meşruiyet kavramına atıf yapılmakta ve birçok bilim sahasında kullanılmaktadır. Genel olarak her siyasal meşruiyetin belirli bir paradigmaya dayandığı kabul edilmektedir. Her paradigma değişiminin meşruiyet sorununu ele almada da kimi farklılıklar ortaya çıkardığı görülmektedir. Bu anlamıyla, Ortaçağ klasik meşruiyet paradigmasının Aydınlanma dönemi paradigmasından ciddi farklılıklar içerdiği ortadadır. Bu makalede, siyasal varlığın meşruiyet sorununu ele alınarak Aydınlanma dönemi meşruiyet paradigmasının hangi boyutlarıyla Ortaçağ anlayışından uzaklaştığı ve ne gibi temel dayanaklara sahip olduğu incelenecektir.

**Anahtar Kelimeler:** Siyasal iktidar, Meşruiyet, Paradigma, Ortaçağ, Aydınlanma

**Abstract**

Today, almost in all social relations the concept of legitimacy is referred and it is used in many different social studies. It has been accepted that the legitimacy of every political system is based upon a paradigm. Whenever the paradigm changes, the issue of legitimacy comes forward. Within this frame, it is clear that the classical Middle Ages legitimacy paradigm differs from Enlightenment's paradigm. In this study, the legitimacy problem of political existence will be dealt with, and in what respects the Enlightenment era's legitimacy paradigm differs from the Middle Ages' approaches will be examined.

**Key Words:** Political power, Legitimacy, Paradigm, Middle Age, Enlightenment

## 1. Giriş

Siyasal iktidarın temeli, yöneten yönetilen farklılaşmasının oluşumuyla başlamıştır. Bu ayrışmanın ortaya çıkışıyla dikey bölünme gerçekleşmiş ve piramitsel bir yapı ortaya çıkmıştır. Ancak daima bu yapının süreklilik ve sürdürülebilirlik sorunu var olagelmıştır. Oluşan yapının teorik olarak tatmin edici bir şekilde açıklanması ve ortak bir kabul ile içselleştirmesi, bu yapının sürekliliğini sağlamanın asgari şartı haline gelmiştir.

Siyasal ilişkinin belirginleşmesiyle ortaya çıkan yapının “aygıt” veya “varlık” (Poggi, 1991: 102) olarak görülmesi sonucu değiştirmemektedir. Çünkü her halükarda meşruiyetin temellendirilmesi sorunu yerli yerinde durmaktadır. Siyasal iktidarın kişisel nitelikte olduğu veya kompleks teorilere dayanan kurumlar aracılığıyla kullanıldığı zamanların birçok sorunu farklı olabilir, ancak meşruiyet sorunu, tüm zamanların ortak sorunu olmaya devam etmektedir. Basit kabile reisinden XIV. Lui örneğinde olduğu üzere devleti şahsında somutlaştıran modele, iktidarının tanrısal bir vergi olduğuna inanan eski dönem krallarından demokratik bir seçim ile oluşan modern dönem iktidarlarına kadar, bütün söylem değişikliklerine rağmen, meşruiyet sorunu yerli yerinde durmaktadır. Hatta devletin seçime gelen siyasal aktörlerden, çeşitli kademelerde görev yapan bürokratik görevli ve elitlerden ayrı bir ilişkiler bütünü olarak algılanması dahi bu sorunun ortadan kalkmasına engel olamamaktadır.

Modern siyasal ilişkiler bütünüün soyut ve kurumsal bir zeminde seyrettiğini gözlemek hiç de zor değildir. Hatta modern dünyanın en iddialı yanı, oluşturduğu bu soyut ve kurumsal yapılarıdır. Kuramsal düzey hangi boyutta olursa olsun meşruiyeti oluşturan ilke temel referanstır. Bu ilkenin önemi İslam’ın ilk dönemlerinde yaşanan Sıffın Savaşı’nda karşımıza çıkmaktadır. Sıffın Savaşı’nın kader anında “kitabın” hakemliğine davet edilen Ali’nin, ordusunda ortaya çıkan zihin karışıklığını önlemek için bu teklifin, bir savaş hilesi olduğunu (el-Mes’ûdî, 2/400-401) ısrarla anlatmaya çalışmasına rağmen söz dinletememesinin farklı açıklamaları yapılabilir. Ancak konumuz açısından, Muaviye b. Ebi Süfyan’ın “kitabın hakemliği formülü” meşruiyet oluşturan temel ilke ile yakından ilgilidir. Bu ilke ortak bir uzlaşma noktası olup meşruiyetin dayandığı değerler alanıdır. Bu alanın gücü Ali b. Talip örneğinde olduğu üzere, bütün ileri görüşlü yaklaşımları akamete uğratabilecek kapasitededir. Bu ilke toplumların değer ve kültürlerine göre farklı sembollere dönüşse de belirleyici işlevini daima muhafaza eder. Ali örneğinden hareketle konuşacak olursak, Ali’nin bütün çabasına rağmen rakiplerinin istedikleri sonucu almaları, söylem düzeyinde de olsa meşruiyeti oluşturan paradigmayı ön plana çıkarmalarından kaynaklanmaktadır.

Günümüzde hemen her tür sosyal ilişkide meşruiyet kavramına atıf yapılmakta, bu ise ister istemez kavramın içeriğini belirsizleştirmektedir (Gönenç, 2001: 133). Teorik alanda da durum farklı değildir. Meşruiyet kavramı, sosyal bilimler literatüründe de farklı disiplinler tarafından farklı biçimlerde anlaşılmalı ve anlatılmaktadır (Gönenç, 2001: 133). Bütün farklı kullanımlara rağmen genel olarak meşruiyet, mevcut kişisel, sosyal ve siyasal bir durumun “verili bir bilgi” aracılığıyla geçerliliğinin ve haklılığının ortaya konulmasıdır (Okumuş, 2010: 15). Siyasal alanda ise, Max Weber’in de işaret ettiği gibi, hiçbir siyasal otorite, sadece maddi, duygusal veya ideal motiflere dayanarak sürekliliğini sağlayamaz. Bütün bunlara ek olarak, her otorite meşruiyetine

ilişkin bir inanç oluşturmak ve beslemek çabası içerisindedir (Weber, 1995: 312). Bu şekilde siyasal meşruiyet paradigma kavramı ile ilişkili hale gelmektedir. Bu paradigma ya önceki nesillerden miras olarak alınmaktadır ya da yenilikçi sosyal ve siyasal otorite tarafında üretilmektedir. Weber tarafından geleneksel, karizmatik ve hukuki-rasyonel otorite<sup>1</sup> şeklinde üçe ayrılan egemenlik biçimlerine dikkatlice baktığımızda, otoritenin, meşruiyet elde edilmiş biçimlerine göre sınıflandırıldığı görülmektedir. Diğer taraftan bu sınıflandırma, meşruiyet ile hukukilik kavramlarını birbirinden ayırmaktadır.

Yüzeysel olarak bakıldığında meşruiyet olgusu hukuka veya kanunlara uygunluğu anlatır. Bununla birlikte yöneticilerin anayasa ve kanunlara uymaları, o yöneticilerin yönetilenler gözünde her zaman meşru olduğu anlamına gelmez. Pozitif hukuka uymalarına rağmen yönetilenler onları meşru görmeyebilir. Buna örnek olarak Carl J. Friedrich 18. yy. Fransa'sındaki XVI. Louis yönetimi gösterilmektedir (Gönenç, 2001: 134-135). Bununla birlikte hukukilik, meşruiyetin artmasına katkıda bulunur, ancak her zaman hukuka uygun bir rejimin meşru olduğu söylenemez (Gönenç, 2001: 135). Bu bakımdan başka enstrümanlarla desteklenmeyen hukukiliğin/yasallığın meşruiyet için yeterli olmadığı durumların olabileceği rahatlıkla söylenebilir.

Meşruiyet birçok kez devralınan, kimi zaman üretilen ancak her zaman kutlanan bir niteliktir. Hangi türden olursa olsun meşruiyet algısı dokunulmazlık kavramıyla birliktedir. Bu nedenle dokunulmazlık meşruiyetin ayrılmaz niteliğidir. Çünkü dini veya seküler, herhangi bir enstrümanın son otorite vasfını kazanmayan bir gerekçe ile meşruiyet tesis etmesi mümkün değildir. Bu yönüyle bütün meşruiyet tesis ediciler önemli ölçüde ayrıcalığa sahiptir. Zımnın tartışma dışı bırakılmış bir ayrıcalık söz konusudur; çünkü dini veya seküler olsun, bir gerekçe ile son otorite vasfını kazanmayan hiçbir enstrümanın meşruiyet tesis etmesi mümkün değildir. Bu yönüyle bütün meşruiyet teorileri esasında son paradigmal otoriteyi tespit etme çabası taşımaktadırlar.

Meşruiyet, bireylerin ve toplumların zihniyet dünyası ve ortak uzlaşılılarıyla ilişkili olduğu için üretilebilir niteliğe sahiptir. Toplumların zaman zaman değişen meşruiyet anlayışları buna tanıklık etmektedir. Meşruiyet zemininin değişmesi düşünsel, kültürel, siyasal ve hukuki çerçevede ciddi çalkantıları beraberinde getirir. Çünkü meşruiyet kaynağının sorgulanması ve akabinde değişime uğratılması "asılların duruşması"dır. Bu yönüyle her meşruiyet değişimi, en başta değerler dizisinin (paradigma) değişimine dayanır, meşrulaştırmanın diğer unsurları bu temel değişimi takip eder.

Paradigma kavramını ilk defa kullanan Kuhn, kavrama, kabul edilen inançlar ve değerler bütünü veya problemleri çözüm biçimini belirleyen gelenekler anlamını vermiştir (Kuhn, 1996: 10). Ona göre öğrenme süreçleri paradigmaya göre oluşur. Buna göre "bir konuda zihinsel veya kavramsal modele sahip olmak demek o konuda bir paradigmaya sahip olmak demektir." (Güneş, 2003: 27). Çünkü paradigma, bir gözlem aralığı ve değerlendirme modeli oluşturur (Crilly,

<sup>1</sup> Çevirmen bu iktidar türlerini, ussal gerekçeler, geleneksel gerekçeler, büyüleyimsel gerekçeler kavramları ile ifade etmektedir. Yaygın kullanım yukarıda ifade edilen şekilde olduğu için bu kavramları tercih ettik (Weber, 1995: 315-316).

2010: 56-57). Bu paradigma ile bilgisel, sosyal ve siyasal vs. olgular incelendiği zaman bu model ile uyumsuz bir çok ögenin ortaya çıkması her zaman muhtemeldir. Bu uyumsuz ögeler, bütün dirençlere rağmen mevcut paradigmanın sorgulanmasını devamında paradigma krizini doğurur. Krizin derinleşmesi bilimsel, sosyal ve siyasal paradigmanın değişmesiyle sonuçlanır. Önceki paradigma açısından değerlendirme dışı (uyumsuz) gözükten ögeler yeni paradigma içerisinde seçkin ve belirleyici konuma yükselir. Yeni paradigmanın kavramsal çerçevesini oluşturur.

Paradigma değişimi, siyasal varlığın algılanma ve değerlendirilme biçimine etki eder. Buna bağlı olarak meşruiyet algısını da şekillendirir. Bu çalışmamızda değişim süreçlerinin çeşitli evrelerinde hâkim paradigmaya bağlı olarak meşruiyet sorununun formüle edilmiş biçimi incelenmektedir. Bir yönüyle bilgi kuramsal nitelik taşıyan bu değişimin zorunlu kıldığı meşruiyet çözümlenmeleri için paradigmasal meşruiyet kavramı kullanılmaktadır. Kıta Avrupa'sında siyasal varlığın meşruiyeti sorununun paradigma değişimiyle ilişkisi araştırılarak toplumsal paradigmanın değişimi ile meşruiyetin dayandığı enstrümanların değişimi paradigmasal meşruiyet kavramlaştırması içinde incelenmektedir.

## 2. Ortaçağ Avrupa'sında Meşruiyet Paradigması Etrafındaki Tartışmalar

Devletin manevi/hükmi bir şahsiyet olarak ortaya çıkış sürecini incelediğimizde anahtar rolün Jean Bodin'in icat ettiği "egemenlik" kavramına verildiğini görmekteyiz (Abdullah, 1991: 15). Kavramın hangi krizi çözmeye çalışıldığını anlamak için Kıta Avrupa'sının Ortaçağ boyunca süren iç çelişkilerine bakmamız gerekmektedir. Bu bağlamda, feodalite ve kiliseyi bir tarafa, yükselen burjuvazi ve burjuvazi ile yakınlık oluşturan yeni aydın sınıfı da diğer yana koymak gerekmektedir. Aslında burjuvazi ve yeni aydın sınıfı, geleneksel paradigmadan ayrılarak evreni, insanı, bilgiyi ve siyasal iktidarı yeniden tanımlamak istemektedir. Geleneksel değer ve kurumların yerine yenisini koymayı hedeflemektedir.

Geleneksel siyasal sistemden yeni bir siyasal sisteme geçilirken önceki kavramsal çerçevenin terk edilmesi yeterli değildir. Yeni paradigmanın oluşan boşluğu uygun kavramlarla doldurması gereklidir. Aksi halde paradigma değişimi iddiasının hiçbir geçerliliği kalmayacaktır. Bu nedenle yeni temeller üzerinde inşa edilmek istenen siyasal varlığın meşruiyet sorununa yeni çözümlerin bulunması kaçınılmaz olacaktır. Diğer bir ifadeyle siyasal iktidarı temellendirme sorununa geri dönüş yapılacaktır.

Modern siyasal kültür, Avrupa Ortaçağı'nın iç çelişkilerine ve bu çelişkileri aşmak için ortaya konulan teorik ve pratik etkinliklerle başlatılır. Bu kapsama devlet de dâhildir, meşruiyet krizini aşmak için üretilen egemenlik kavramının icadı da... O halde Ortaçağ devlet düşüncesinin kurucu esasları nelerdi? Siyasal meşruiyet nereden elde ediliyordu? Siyasal iktidarın meşruiyet sorununu çözmek için hangi formüllere başvurulmaktaydı? Ortaçağ Avrupa'sının yaşadığı sorunlar ve bu sorunlara ürettiği cevaplar evrensel midir? İşte tüm bu sorulara cevap bulmak için sorunları ve üretilen formülleri yeniden hatırlamakta yarar bulunmaktadır.

Ortaçağ devlet teorisi, Cassirer tarafından ifade edildiği gibi, iki önerme üzerinde temellendirilmiş bir sistemdir. Bu iki önermeden birincisi, Hıristiyan

vahyinin içeriği; öteki ise, insanların doğal eşitliklerine ilişkin Stoacı görüştür (Cassirer, 1984: 113). Ortaçağ Avrupa'sında IX. Yüzyıldan XII. yüzyıla kadar hâkim olan felsefi gelenek Aristoteles'in temsil ettiği felsefi gelenek değildir. Bunun açık göstergelerinden biri, Eski Çağ felsefesinin Ortaçağ dünyasına aktarılmasında önemli bir payı olan Augustinus'un, "City of God: Tanrı Devleti Hakkında" adlı eserinde Platon'un "Devlet" veya Aristoteles'in "Politika" adlı eserlerini değil, Çiçero'nun "De Republica" adını taşıyan eserini tartışma konusu yapmış olmasıdır (Augustinus, 1909: b.19, ch.21). Avrupa Ortaçağı'nın Aristoteles'in etkisi altındaki dönemi ise, XIII. yüzyılda Farabi, İbn-i Sina ve İbn-i Rüşd'ün eserlerinin Latinceye çevrilmesi ile başlamaktadır (Arsal, 1945: 152).

Platon ve Aristoteles'in felsefelerinde insanların doğal farklılıklarına hatta eşitliksizliklerine dayalı bir toplumsal ve siyasal proje savunulmuştur (Göze, 2000: 20). Bu bakımdan feodalitenin gevşek ve birçok açıdan bağımlı düzeni, Aristoteles felsefesinden daha çok Stoacı felsefenin eşitlikçi ilkelerine yakındır. Ancak bütün etkinliğine rağmen, Ortaçağ Avrupa'sında felsefenin bağımsız bir rolünden söz etmek mümkün değildir. Çünkü felsefe, Hıristiyanlığın kurumsal temsilcisi olan Kilise'nin yorumuna tabi olmuştur. Hıristiyanlık adına düşünme ve bu düşüncenin sınır ve çerçevesini belirleme yetkisini tek başına elinde bulunduran kilisenin varlığı sebebiyle Ortaçağ "Avrupa aklı", doğrudan Hıristiyan aklı olmuştur (Câbirî, 2000: 10). Bu nedenle de dönemin devlet anlayışını Hıristiyan teolojiden bağımsız ele almak mümkün değildir.

Ortaçağ Hıristiyan siyasal düşüncesinin ana çelişkisi kilise ve dünyevi iktidar arasındaki ilişki biçimini belirlemek olmuştur. Bu sorunun temellerini Augustinus (354-430), kaleme aldığı "City of God: Tanrı Devleti Hakkında" adlı eseri ile atmıştır. Augustinus, "Dünya Devleti" ve "Tanrı Devleti" olmak üzere iki devlet tasarlamıştır. Ona göre iki devleti iki sevgi kurmuştur: yersel olanı, Tanrı'yı horlamaya varan benlik sevgisi; göksel olanı da benliği horlamaya varan Tanrı sevgisi. Tek kelimeyle ilki kendini yüceltir, ikincisi Tanrı'yı (Augustinus, 1909: b.14, cp.28, b.15, ch.1). Dünya devletini Âdem'in işlediği ilk günah ile başlatırken Tanrı Devletini İsa'nın kurtarıcı olarak yeryüzüne inışı ile başlatmıştır. Dünya ve Tanrı Devletleri'nin tarihsel gelişimi insanlık tarihini iki soy çizgisine bölmüştür. Hz. Âdem'in iki oğlu sembol isimlerdir. Kabil "İnsanların Devletine" aittir, Habil ise "Tanrı devletine"... Kabil bir devlet kurmuş, ancak Habil gelip geçici olduğu için kurmamıştır. Çünkü ermişlerin devleti yukarıdadır (Augustinus, 1909: b.15, ch. 1).

Ortaçağ Hıristiyanlık teolojisinde Dünya Devleti, insanlar arasında sulh ve sükûnu sağlamak ve onların Tanrı Devleti'ne ulaşmasına yardım etmek üzere kurulan ve dayanağını insanın sosyal varlık olmasında bulan bir devlettir. Bu devleti kral temsil etmektedir. Tanrı Devleti ise Tanrı sevgisiyle dolu müminlerin oluşturduğu topluluktur. Dünya Devleti ile tamamen aynı mahiyette değilse de onun bütün özelliklerine sahiptir. Tanrı Devleti'nin temsilcisi, kilise ve onun başı olan papalardır. Dünya Devleti nizamı, barışı ve birliği sağlarken kiliseye tabi olmalıdır. Zira ilk günahın ürünü olmasına rağmen ancak bu şekilde dürüst bir gayeye hizmet etme imkânı bulur ve meşruiyet kazanır (Akbay, 1948: 129-130). Bu şekilde Dünya Devleti ile Tanrı Devleti'nin görev alanı, birbiri ile olan ilişkileri bakımından tanımlanmıştır (Akbay, 1948: 129-130; Tunçay, 1969: 240).

“Dünya Devleti ve “Tanrı Devleti” ayrımının sembolik anlatımı ise, miladi beşinci yüzyıl sonlarında Papa Gelasius'un bir dengeleme aracı olarak ortaya attığı “iki kılıç” benzetmesiyle ortaya çıkmıştır. Bu benzeme iki kılıcın tek elde taşınamayacağını hatırlatarak dini erk ile dünyevi erkin ayrı ellere verilmesi gerektiğini anlatmaktadır (Tunçay, 1969: 240). Daha sonra Salisburly John bu teoriyi kilisenin üstünlüğünü barizleştirecek şekilde yorumlamıştır. Ona göre kılıcın asıl sahibi kilisedir. Kilise kendisi kan dökücü olmadığı için kılıcı, dünyevi erke vermektedir. Bu şekilde kilise, maddi baskı gücünü kılıcı verdiği Dünya Devleti aracılığı ile kullanmaktadır. Manevi konulardaki yetkisini de doğrudan piskoposlar aracılığı ile kullanmaktadır. Dünya Devleti, kilisenin bizzat kullanmak istemediği baskı gücünü, kilisenin ihsanıyla alıp kullandığı için, Dünya Devleti'nin prensi, rahiplerin bakıcısı durumundadır ve onlardan aşağı bir konumdadır. Diğer bir ifadeyle kutsayan kutsanandan daha yucedir (Salisburly John, 1969: b. 4, ch. 3).

Ortaçağ devlet çelişkisi şöyle formüle edilebilir: Devlet, amacı ve adaleti gerçekleştirmesi bakımından iyi; ancak Hıristiyan inancına göre, kökeni bakımından kötüdür (Cassirer, 1984: 114.). Siyasal iktidarın meşruyeti ise, “varoluş amacına” uygunluğuyla ölçülmüştür. Bunun sonucunda Hıristiyan düşünürler, dünya devletinin meşruyet kazanması için Tanrı'ya ve onun buyruklarına bağlı olması gerektiğini savunmuşlardır. Hatta eğer kral Tanrı'nın buyruklarına direnir veya karşı çıkarsa onu tanımayacaklarını ifade etmişlerdir. Salisburly John böyle bir durum yaşanırca “Tanrı'nın yeryüzündeki her bir insandan önce geldiğini susturulamaz bir sesle haykırım” (Salisburly John, 1969: k. 6, b. 15) diyerek hassasiyetini seslendirmektedir.

Bütün iktidarların Allah'tan geldiği kanısı Ortaçağ siyasal düşüncesinin egemen unsuru olarak görülmüştür.<sup>2</sup> Dünya Devleti her ne kadar menşei ilk günaha dayansa da, Tanrı Devleti'ne giden yol Dünya Devletinden geçtiği, barış ve güvenlik onun ile sağlandığından kutsal bir yöne sahip kabul edilmiştir. Devletin hizmet ettiği amacın kutsallığıyla günah üzerine kurulu geçmişi örtülmüş ve kiliseye olan sadakat bağıyla da meşruyet elde etmiştir. Bu durumda Ortaçağ devlet düşüncesinde devletin meşruyet sorunu, “kutsal amaca hizmet” ve “kilisenin otoritesine bağlılık” formülüyle aşılmaya çalışılmıştır. Bu niteliklere sahip kralın, “Tanrı'nın elçisi, İsa'nın sevgili kulu ve öbür dünyaya egemen olan güçlerin hizmetkârı olarak, şefaath dileyen duaları sayesinde, tanrının, insanları koruduğuna ve hem yeryüzündeki hem de doğaüstünün görünmezliği içindeki geleceklerini belirlediğine” (Duverger, 1995: 294) inanılmıştır. Bu anlayış kralın askeri ve ekonomik anlamda güçlendiği dönemlerde daha çok belirginlik kazanmıştır. Kilisenin otoritesini arttırma ihtiyacının ortaya çıktığı dönem ve yerlerde

<sup>2</sup> Bütün erk tanrındır ve prensin sahip olduğu erk tanrıdan gelmez. Yönetici erke karşı koyan tanrının düzenine karşı koyuyor demektir. Hatta yöneticinin uyruklarına karşı tavrı gaddarlaşırsa, bu, yöneticini kendi isteği değil cezalandırmak ya da terbiye etmek isteyen tanrının kutsal takdiridir. Fakat yine Salisburly John, prensler, tanrının adaletinin kendi adaletlerine üstün tutulmasını gururlarına yedirmemelidirler (Salisburly John, 1969: b. IV, ch. 2). Aynı anlayışı Aquinumlu Thomas'ın Toplu Dinbilim (İbid. Madde 5, sonuç olarak; Mete Tunçay, 1969: 293) adlı eserinde de bulmaktayız.

ise devletin ilk günaha dayanan kökenine vurgu yapılarak dünyevi iktidarın kiliseye itaat etmesi istenmiştir.

Kralın güçlendiği dönemlerde daha yüksek sesle dile getirilen kralın kutsallığı tezi, özü itibariyle devleti bağımsızlaştırma isteğinin bir yansımasıysa da varıp dayandığı nokta ikinci bağımsız bir kutsallığın oluşturulmasıdır. Artık kral, kutsallığını İsa'dan tevarüs ettiren Papa dolanımında almamaktadır. Meşruiyeti için gereken kutsallığı doğrudan elde etmektedir.

Klasik Hıristiyan teolojinin, dünya devletinin menşeyini kirli gösteren öğretisi aşılmadan söz konusu bağımsız kutsallığın oluşturulması mümkün değildir. Bu sorun, amacı kutsal olan siyasal iktidarın menşeyinin de ilahi (kutsal) olduğu akıl yürütmesiyle aşılmıştır. Artık siyasal iktidarı kutsallaştırmanın önünde hiçbir teolojik engel kalmamıştır. Yeni bir kutsal üretilmiş olmakla birlikte değişen paradigmanın kiliseyi devre dışı bırakma girişimi için önemli bir adım da atılmıştır.

Gerek klasik Hıristiyanlık teorisine, gerekse yeni dini/siyasi söyleme göre siyasal iktidar kutsal ile ilişkilendirilmiştir. Siyasal iktidarı kilisenin vesayetinden kurtarma çabası yeni bir kutsalın üretilmesi ile sonuçlanmış, siyasal ilişkinin beşeri tabiatı görülemez. Bu paradigma değişimi, güçlenen siyasal iktidarlara maddi gücün yanı sıra manevi gücü de tekellerinde tutma çabasının sonucunda meydana gelmiştir. Yani siyasal iktidar ve yeni seçkinler meşruiyet krizini lehlerine çözecek paradigmasını geliştirmişlerdir. Bu yeni paradigma, siyasal iktidarı, kilisenin dolayısıyla kilise tarafından temsil edilen değerlerin meşruiyet merkezli eleştirilerinden kurtarmıştır. Siyasal iktidar kutsallık zırhına büründürülünce, kimi kralların gerek toplum ve gerekse din adamları tarafından “günah” kabul edilen haksız uygulamalar içerisinde bulunmaları dahi, devletin beşeri bir olgu olarak algılanmasını sağlamaya yetmemiştir. Üstelik krallar iktidarlarını Tanrıdan aldıklarından, iradesine karşı yapılan her direniş, Tanrının iradesine karşı açık bir ayaklanma sayılmış ve öldürücü bir günah kabul edilmiştir (Cassirer, 1984: 111).

Siyasal iktidarı kilisenin otoritesinden kurtarmak için gösterilen çabalar, sonuç olarak, kutsallıkların yani dokunulmazlıkların çoğaltılmasından başka bir sonuç vermemişse de değişen paradigmanın işareti kabul edilmeleri gerekir. Artık Ortaçağ Kıta Avrupa'sının iki farklı paradigmadan kaynaklanan iki rakip kutsal iktidarı vardır. Bu durum daha çok mücadele ve güç gösterisi demektir. Bu sorunu gören St. Thomas (1227–1274), bizatihi egemenlik ile şu ya da bu şartlar altında icra edilen egemenliği birbirinden ayırmaya çalışmasının nedeni budur. Bu çerçevede tercihi kiliseden yana yapan St. Thomas, vatandaşların adaletsiz ve zalim bir otoriteye boyun eğme yükümlülüğünün bulunmadığı şeklinde belirginleşen siyasal iktidarı sorgulan söylemine rağmen, kilisenin klasik teorisine geri dönmekten başka bir şey söylememektedir. O da maneviyat ile ilgili hususlarda ruhani iktidara, dünyevi hususlarda ise dünyevi iktidara itaat etmektir (Akbay, 1948: 137, 140). Yani ikili iktidarın otorite alanlarını yeniden hatırlatarak barış ortamı oluşturmaya çalışmaktadır.

Devlet ve Kilise arasında bir dengenin kurulmasını gerektiren klasik Hıristiyan teolojisine yakından bakıldığında devletin, adaleti tesis amacı ve kiliseye bağlılık ile sınırlandırıldığı görülmektedir. Bu sınırlama doğal olarak siyasal

iktidarın mutlak olmadığı anlamına gelmektedir. Zira Ortaçağ Avrupa'sı devlet düşüncesine göre, Tanrı, insanları hayvanların efendisi kılmış, ama ona başka insanların ruhları üzerinde bir otorite vermemiştir. Her ruh yetkin olduğu için başlangıçtaki özgürlüğünden vazgeçemez. Bu şartlar altında kurulan bir siyasal otorite mutlak olamaz ve adaletin yasalarına bağlı kalmak zorundadır. Bu yasalar değiştirilemez ve bozulamaz. Çünkü göksel düzenin kendisini, en yüksek yasa koyucunun iradesini dile getirmektedir (Cassirer, 1984: 114).

Ortaçağ Avrupa'sına din-devlet ilişkisi noktasından bakıldığında, bir tür yetki paylaşımına dayanan ikili bir iktidar yapısı öngörülmektedir. Siyasal ve sosyal düzen açısından bakıldığında ise, yine karşılıklı bağımlılık üzerine kurulmuş bir sistem göze çarpmaktadır. Bu bağımlılığın dini ve siyasal tarafını kral/krallar ve kilise oluştururken sosyal tarafında ise lordlar ve vasallar bulunmaktadır. Siyasi kuvvet kilise ve kral arasında paylaşıldığı gibi sosyal statü ve üretim araçları da lordlar ve vasallar arasında paylaşılmaktadır. Bunun sonucunda oluşan feodal devlet sistemi, "etkin güç kaynağını, yönetimin dayanak noktasını aşağı doğru; lord-vasal ilişkileri zincirinden daha alttaki halkalara doğru çekmeye meyillidir." (Poggi, 1991: 39).

Devlet iktidarı, askeri güç de dâhil olmak üzere kralın elinde değildir. Lord-vasal sistemine uygun olarak güç geniş bir alana yayılmaktadır. Bu sistemde iktidarı elinde bulunduranlar, çok sayıdaki daha alt iktidar sahipleri tarafından kontrol edilen imkânlarla bağlı olmaları ve ilişkilerin kişisel sadakat bağlarına dayanması nedeni ile iktidar, monark ile doğrudan birleşmemekte, daha alt soyluların oluşturduğu hiyerarşi arasında bölünmektedir (Pierson, 2000: 28).

Avrupa Ortaçağı boyunca hâkim olan feodal sosyal ve siyasal düzende kilise, dini argümanlar, geleneksel alışkanlıklar ve sahip olduğu tarıma dayalı zenginlikler ile otoritesini sürdürmeyi başarmıştır. Bir taraftan topraklı ve topraksız köylülerin senyörlere itaatini sağlarken diğer taraftan da bütün feodal bey, vasal, şato beyi ve şövalyeler için değer koyucu ve son tahlilde rehberlik yapmıştır (Duverger, 1995: 293; Göze, 2000: 73). Bu yönüyle ortaçağ Hıristiyan teolojisi, bir taraftan feodal ilişkileri dini gerekçelerle meşrulaştırırken, diğer taraftan kilisenin iktidar alanını korumayı ve hatta genişletmeyi amaçlamıştır.

Katolik kilisesinin hâkim statükonunun bir parçası olarak bu sosyal ve siyasal düzende etkinliğini sürdürürken sosyal yapı değişim sürecine girdi. Bu gelişmenin temel nedenleri haçlı seferleriyle doğu ticaret yollarının açılması ve İskandinav halklarının Rusya'nın nehir yollarını kullanarak doğunun uygarlık merkezlerine açılmasıydı (Göze, 2000: 72). İçine kapanmış Avrupa'nın, İslam dünyasının kültür ve medeniyetiyle karşılaşması bu değişimin nedeniydi. Toprak mülkiyetine dayalı soyluluk ve tarımsal üretim etkinliğini sürdürse de zanaatların, atölyelerin ve ticaretin gelişmesi kentlerin yeniden ortaya çıkmasına yol açtı. Bu durum zorunlu olarak geleneksel sosyal sistemde yeri bulunmayan kent soylularını (burjuva) ortaya çıkardı (Duverger, 1995: 294).

Kentlerde yükselen bu yeni sosyal grup, feodal dönemin iktidar elitleri arasında yer almamasına karşın, ulaştığı yüksek ekonomik güç nedeniyle sosyal ve siyasal nüfuz elde etmek istemektedir. Bölünmüş siyasal yapıyı ve dağıtılmış siyasal güç düzenini ülkeler hatta kıtalar arası ekonomik faaliyetleri açısından olumsuz görmektedir. Bütün siyasal erkin tek elde toplanmasını ve bu yolla



bölmüşlüğü ortadan kaldırılmasını tek çıkar yol görmektedir. Feodal sistemin en yüksek lideri olan krala yakın durmaları bu yaklaşımlarının zorunlu bir sonucudur. Askeri ve idari güçlerini arttırmayı hedefleyen ve bu şekilde vesayetten kurtulmak isteyen kralın, yeni burjuvayı desteklemesi ise, yeni dönemi haber veren toplumsal zeminin himaye görmesi demektir (Göze, 2000: 76-77).

Bu şekilde yeni siyasi paradigmanın gelişmesini sağlayacak siyasi, askeri, ekonomik ittifak sağlanmış oldu. Uzun zamandır kilisenin geleneksel paradigmasına karşı kutsallığı doğrudan krala vermeye çalışan bir zihniyet faaliyet göstermekteydi. Ancak kutsallığı krala vermek meşruiyet temini açısından güçlü bir argümana sahip değildi. Çünkü bu tezin içerisinde felsefi ve etik yetersizlikler ve kralların yönetim anlayışından kaynaklanan pratik yetersizlikler vardı. Üstelik yeni gelişen sosyal yapıda, denkleme paradigmanın bir unsuru olarak halk da girmek durumundaydı.

On dördüncü yüzyıla geldiğimizde, dünyevi kudretin ruhani kudrete karşı üstünlüğünü savunan Marsilius Patavinus'un (1270-1342), kanun yapma yetkisi anlamına gelen yasama yetkisinin halkta bulunduğu ve halkın bu yetkiyi kimseye devretmediğini söylediğini görmekteyiz. Halk bu yetkiyi kimseye devretmediğinden hakiki egemenliğe sahip olmayı sürdürüyor demektir. Ancak ona göre, kanunların uygulanması bir kişi tarafından daha iyi başarılacağından, yürütme erkini kullanmaya halk, prensi memur etmektedir (Akbaş, 1948: 150). Patavinus klasik kilise-kral tartışmasında, kilisenin, yönetim erkini vermek veya değiştirmek yetkisine sahip olmadığını, Roma piskoposlarının kendilerinde bu yetkiyi vehmetmelerinin devlette huzursuzluk ve uyumsuzluk yarattığını ifade etmektedir. Zira ona göre, herhangi bir topluluk veya grup üzerinde zorlayıcı yöneticilik görevi ne Roma Piskoposu'nun ne de başka bir ruhaninindir (Paudali Marsiglio, 1969: 325-326).

Orta Çağ'da hükümdar-kilise çelişkisi üzerine kurulan devlet düşüncesi hükümdar lehine gelişme güzergâhına girince, devleti, kilisenin etkisinden kurtarma çabalarına teorik zemin oluşturacak çalışmalar ortaya çıkmaya başladı. Bu, değişen zihniyetin kendi paradigmasını kurma çabasıydı. Bu bağlamda Jean Bodin, Machiavelli, Thomas Hobbes, J.J. Rousseau, gibi yalnız devlet iktidarının teorisini yapan düşünürler ortaya çıkmaya başladı. Bu gelişme, adeta devleti yeni paradigmaya göre, teori ve pratik olarak yeniden inşa etme sürecidir. Meşruiyet temin eden geleneksel yapılardan arınan iktidarın meşruiyet krizi, artık klasik bağlamının dışına çıkarak meşruiyeti sağlayacak bütüncül bir teorinin geliştirilmesini gerektirmektedir.

Devletin yeniden icadı hüviyetine bürünen bu çalışmalar bütün olumlu yönlerine karşın bir iç hesaplaşmanın ürünüydü. Bu nedenle oldukça sert geçen bir iç hesaplaşmanın retoriğine sahipti. Bu nedenle önceliği eski paradigmanın eleştirisine verdi; çünkü ancak eski paradigma çürütüldükten sonra yeniden kuruluş demek olan "ispata" geçilebilirdi. En ciddi sıkıntı ise geleneksel meşruiyet sağlayıcı değer ve kurumlar reddedilince varlığını şiddetle hissettiren meşruiyet kriziydi. Bu kriz aslında yeni dönemin habercileri tarafından fark edilmişti. Bu sorunu aşmak için buldukları ilk formül, devletin amacının kutsallığından elde edilen kralın kutsallığı görüşüydü. Bu, kilisenin kutsallığından kaçarken yeni bir kutsal icat etmekten başka bir şey değildi. Bir farkla ki bu gücün kutsallaştırılmasıydı. Bu yaklaşımın sonucunda fiziki güç başlı başına bir değer haline gel-

mektedir. Gücün bir değer olarak savunusunu yapmak mümkün müydü? Diğer taratan aklın rehberliğine çağırın bu akımın “güç” ile iktidara gelip, beşeri faaliyetler üreten bir siyasal lidere kutsallık tacı giydirmesi ne kadar akli bir davranış olabilir? Bu sorun zihinleri meşgul etmeye her zaman devam etmekteydi. Meşruiyetini güç ile elde eden bir iktidar sahibini denetleyecek felsefi ve fiili mekanizmaların nasıl oluşturulabileceği ikinci bir sorundu. Siyasal iktidar, Kilise tarafından temsil edilen Hıristiyanlık öğretisiyle mi, yoksa yeni bir felsefi düşünüş ile mi denetlenebilir? Tartışmanın harareti tarafların ürettikleri bilgi sistemlerinde ortaya çıkmaktadır. Kilise aforoz kılıcını çekerken yenedünyayı kurmaya başlayanların, pozitivistimin en katı şeklini savunmaları bunun en belirgin işaretidir. Kutsala itiraz ile yola koyulan yeni paradigma, pozitivistimi bilimsel meşruiyetin temeli yapınca, siyasal meşruiyet için de pozitivistim tarafından onaylanacak bir çıkış noktası bulmak durumundadır. Özünde siyasal bir mücadele olduğu ileri sürülebilse de tartışma, mevcut paradigma üzerinden yürütüldüğü için buna uygun cevaplar vermek gerekmektedir. Bu arada ciddi anlamda bir zihniyet değişimi meydana gelmiştir ve zihniyet değişikliğine uygun çıktılar ortaya çıkması kaçınılmazdır.

### 3. Aydınlanma Dönemi Siyasal Düşüncesinde Meşruiyet Paradigmasının Kuruluşu

Ortaçağ boyunca Kıta Avrupa'sı, bir taraftan Katolik kilisesinin beslediği feodal ahlaki ilkelere dayanan bir sosyal sisteme, diğer taraftan iktidarın, feodaller, kral ve kilise arasında paylaşıldığı bir siyasal sisteme tanıklık etti. Aydınlanma dönemi ilk işaretlerini verdiği andan itibaren bu sosyal sisteme ve bu sosyal sistemin ayakta tuttuğu siyasal sisteme muhalif bir söylem geliştirdi. Bu farklılığın değişen sosyal ilişkiler ve sosyal grup yapısıyla ilişkisi vardı. Yukarıda ifade ettiğimiz üzere gelişen tüccar ve aydın sınıfı ile kilisenin ve feodallerin denetiminden kurtulmak isteyen kral arasında doğal bir ittifak oluştu. Aydınlanmanın öncüleri dini, ahlaki ve felsefi birçok kavramın gölgesinde sürdürülen bu mücadelenin esasında bir iktidar mücadelesi olduğunun farkındaydı. Ne var ki hiçbir muhalif iktidar, yalın güç talebini dini, ahlaki ve felsefi argümanlar olmadan dile getiremez. İktidar talebinin soğuk yüzüne tatlı bir tebessüm kondurmak, bireysel ve toplumsal meşruiyeti tesis etmek için farklılaşan paradigmaya uygun temellendirmelere ihtiyaç vardı. Bu bakımdan siyasal iktidarın meşruiyeti, “güç” ve “iktidar” mücadelesinin “yırtıcı” yönünü gizlemeye ve haklılık inancı oluşturmaya dönüktü.

İnsanların benimsemesiyle ayakta durabilen tüm siyasal sistemler ikna edici ve inancı güçlendirici, diğer bir ifadeyle meşruiyet veren “kutsallara” ihtiyaç duymuştur. Kilise, “Tanrı ve İsa” adını yücelterek mevcut siyasal sistemi kontrol etmeye ve tüm sosyal ve siyasal kesimler üzerindeki otoritesini meşrulaştırmaya çalışmıştır. Meşruiyetin kaynağı Tanrı olmakla birlikte bu meşruiyet, İsa kanalıyla Kilise'ye ve Kilise'den onu temsil eden Papalık kurumuna aktarılmıştır. Bu geçici olmayan aktarım sonucunda Papalık Kurumu bizzat meşruiyetin kaynağı haline gelmiştir. Ancak aydınlanmanın öncülerinin paradigmasal kopuşları siyasal meşruiyet için farklı bir kaynak bulmalarını gerektirmiştir.

Yeni dönemin yeni meşruiyet temellerine ihtiyacı vardı, üstelik bu farklılaşmanın bir an önce sonuç vermesi gerekmekteydi. Derin analizler üzerine meşruiyet teorileri üretme dönemine henüz gelinmemiş olsa da ayrışan paradigmanın

ürünlerinin ortaya çıkması ve yeni bir zihniyet geliştirmesi gerekmektedir. Bu çerçevede kilise muhaliflerinin buldukları ilk meşruiyet aracı “güç” olgusu oldu. Çünkü “güç” başka hiçbir meşrulaştırıcıya yaslanmadan kendi başına meşruiyetin kaynağına dönüştürülebilirdi.

#### a. Machiavelli: Yalın Gücün İktidarı

Ortaçağın muhalif düşünürlerinin söyleminde belirleyici bir nitelik kazanan “güç kavramı” başka bir otoriteye boyun eğmeyi kabul etmeyen müstakil bir kudreti ifade etmektedir. Bu kudrete yalnızca kral/prens sahiptir ve tam da bu nedenle kralın kudreti mutlakdır. Bu dönemde kral, yalnızca bir siyasal lider değildir; daha sonra devlet olarak nitelenecek olan siyasal varlığın somutlaşmış varlığını ifade etmektedir. Modern devlet kavramının öncülerinden kabul edilen İtalyan düşünür-siyasetçi Nicola Machiavelli (1469–1527), 1513 de kaleme aldığı “İl Principe” adlı eserinde, bu yaklaşıma uygun olarak devleti, belirli bir toprak parçası üzerinde iç iradeyi sağlayarak ve diğer devletlerle ilişkilerinde bütünlüğünü korumakla sorumlu mutlakiyet ile idare olunan bir siyasi oluşum şeklinde tanımlamıştır (Okandan, 1966: 514). Russel’in de ifade ettiği gibi Machiavelli’nin yaptığı şey, devletin varlığını ve meşruiyetini, “yalın iktidarı” (Russel, 1999: 261) tamamen dünyevi bir güç olarak bağımsızlaştırıp yüceltmiştir.

Machiavelli’nin yaklaşımının farklı tarafı; İtalya’daki siyasal iktidar arayışlarını herhangi aşkın ya da doğüstü bir kaynağa yaslanmadan güç ilişkileri kapsamında ele almaktan ibarettir (Machiavelli, 1999: 75). Siyaseti rasyonel bir sanat olarak ele alan Machiavelli, Orta Çağ’ın ahlak ve din anlayışının yerine zora ve güce dayanan bir anlayışı siyasete yerleştirmiştir. Ona göre devletin kendine has bir moralitesi (ahlak sistemi) vardır ve o da “başarının moralitesi”dir. Başarı her türlü olumsuzlukları gizleyen bir örtüdür. Devlet adamlarının, şahısların özel değer yargılarına göre hareket etme lüksleri yoktur (Hale, 1997: 31-32). Devlet, kendi kurallarını, devletin varlık amacına (raison d’etat) uygun olarak kendisi yapmalıdır. Machiavelli, devleti, milletler arası soyutlamalardan arındırıp kurallarını kendisi yapan bir oluşum olarak gördü ve hükümdarın güçlü olmasını temel ilke haline getirdi. Zira ona göre İspanya ve Fransa’da olduğu gibi İtalya’da da merkezi güçlü bir devletin kurulması ancak güçlü bir prens tarafından sağlanabilirdi.

Machiavelli, gücü yüceltiyordu, bu, kilisenin gücüne karşı mücadele etme düzeyine ulaşan dünyevi otoritenin gücüydü. Kilisenin güçlenmesinin, hükümdarı güçsüz bırakacağı için karşındaydı. Fransızları, kilisenin büyümesine müsaade ettikleri için devlet işinden anlamamakla suçlamaktaydı. Temel eseri olan "Hükümdar"ın (İl Principe) asıl mesajı seküler bir yöneticinin yeterli bir güce ve onu hünerle kullanma iradesine sahip olabilmesi için “silah ve insana” duyduğu ihtiyaçtır (Thomson, 1997: 18).

Machiavelli’nin devlet kavramını düşünme çabasının ulaştığı nokta devletin tek kudret olarak algılanışından ibarettir. Bu sebeple hükümdar kendi iktidarını sağlamak ve sağlamlaştırmak için ahlaki kurallar ile sınırlı değildir. Önemli olan başarmaktır. Başarırsa bu amaçla kullandığı bütün araçlar takdir edilecek ve yanlışları unutulacaktır (Machiavelli, 1999: 39). Bu şekilde teolojik meşruiyet araçlarından arındırılan siyasal iktidar, meşruiyetini sahip olduğu başka bir nite-

likten değil, yalnızca güçten elde edecektir. Güç, niteliği sorgulanmadan bizzat meşruiyetin ölçüsüne dönüştüğünden kralın gücüne rakip olacak başka bir kudretin bulunmasına izin verilemezdi.

Machiavelli yeni bir yaklaşım, yeni bir paradigma sunmaktadır. Geleneksel paradigma siyasal varlığı, bireyin tabi olduğu din ve ahlak değerleri karşısında sorumlu tutmaktaydı. Machiavelli, devleti bu paradigmanın dışına taşıdı ve ona başarının kurduğu bir meşruiyet sahası tesis etti. Artık devlet muhtaç olduğu meşruiyeti sahip olduğu güçten devşirip almakta ve başka bir gücün olmasına ihtiyaç duymamaktadır. Henüz teorik olarak tam olarak açıklanmamış olmakla birlikte, bu ilk formülasyon, yeni bir paradigmanın meşruiyet sorununa ilişkin ilk tespitleri olarak önem taşımaktadır.

### **b. Güç İktidarına Felsefi Meşruiyet**

Machiavelli'nin tanrısal olan ile bağıni kesip salt güç olarak iktidarı yüceltmesi, iktidarın kişisellikten kurtulup süreklilik vasfını elde etmesini sağlamaya yetmiyordu. Sonuçta kral ölümlüydü. Ölümlü kralın varlığına bağlanmış güç ve meşruiyet, kralın ölümüyle birlikte krizlere yol açmaktaydı. Meşruiyet tartışması yeni baştan alevlenmekte ve yeni kudretin ortaya çıkışı belirsizliklere terk edilmekteydi. Bu durum söz konusu mutlak gücün elde edilişi ve devredilerek sürekliliğinin sağlanmasına dair yeni açıklamalara ihtiyaç duymaktaydı. Üstelik “yalın güç” ve ona eşlik eden “mutlak başarı” kriteri reel durumu açıklamaya yetse de insan vicdanındaki “ilkesel tatmini” sağlamak için yeterli değildi. Başarı ile gücün işlediği bütün çirkinliklerin örtüleceğini söylemek, gücün, çirkin olabileceği gerçeğini ortadan kaldırmamaktaydı. Diğer taraftan yalın güç, kilisenin savunduğu “tanrı nefesi” gibi süreklilik de arz etmemekteydi. Bu noktada yeni açıklamalara ulaşmak kaçınılmaz bir ihtiyaca dönüşmekteydi. İşte bu noktada Bodin’in ürettiği “egemenlik” kavramı devletin ihtiyaç duyduğu sürekliliği temin için imdada yetişti. Artık dikkatleri egemenden daha çok egemenliğe yönleltmek mümkün oldu. “Kral öldü! Yaşasın kral” ifadesi kavramsal dile tercüme edilmişti.

Machiavelli'nin prensin iktidarı biçiminde formüle ettiği siyaset sorununu Jean Bodin “egemenlik erki” şeklinde kavramlaştırdı (Ağaoğulları ve Köker, 2000: 9). Jean Bodin’e (1530–1596) göre egemenlik; “yurttaşlar ve uyruklar üstünde yasayla kısıtlanmamış en üstün iktidardır.” (Akad, 1997: 78). “Yurttaşlar üzerindeki en yüksek, en mutlak ve en sürekli güç” (Ağaoğulları ve Köker, 2000: 25) olarak tanımlanan egemenlik en yüksektir; bütün iktidarlar yetki ve otoritelerini prensin temsil ettiği bu egemenlikten alırlar ve yasaya ve egemene karşı sorumlu olurlar.

Prensın sahip olduğu egemenlik aynı zamanda mutlaktır; zira belli yükümlülükler ve şartlar altında verilen egemenlik mutlak erk değildir. Egemen sahip olduğu egemenlik erkini hayat boyu taşır ve tacıyla beraber kendisinden sonrakine aktarır. Bu şekilde hiçbir kopukluk meydana gelmeden egemenliğin sürekliliği sağlanmış olur.

Egemenliğin kralın şahsında somutlaşması Bodin’e göre kaçınılmaz olsa da egemenlik kralın şahsından farklı bir şeydir. Bu nedenle Bodin, Machiavelli’yi devlet ile prens arasında ayırım yapmadığından dolayı eleştirir. Onun vurgusu İngilizlerin “kralın iki bedeni” söylemini hatırlatır. Bodin’in, benim tespitimdir

dediği husus, kralın siyasi bedeninin temsil ettiği alana aittir. Yaşadığı dönemin Fransa'sının içerisinde bulunduğu iç karışıklıkları çözümleme çabasının Bodin'i getirdiği nokta, Machiavelli'de olduğu gibi monarşidir. Çünkü ona göre egemenliğin sürekli ve mutlak olması en iyi bir şekilde monarşi idareleri ile sağlanır.

Bu kavramlaştırma ile birlikte yalın güç iktidarı felsefi bir soyutlamaya tabi tutuldu. Güç fiilen somut şahıslarda temerküz etmeye devam etse de kişilerin şahıslarını aşan "temsil/makam" düşüncesi vücut buldu. Egemenlik işte bu yeni kavrayışa karşılık geliyordu. Temsilde ve makamda temerküz eden kudreti ifade etmekteydi. Ancak gerçek şahsiyet ile temsil edilen makamın şahsiyeti birbiriyle iç içe geçmiş olduğu için söz konusu egemenlik anlayışı kralın kişiliğinde vücut bulmaktaydı. Makamın sürekliliği düşüncesiyle egemenlik erkinin kesintiye uğramayan, paylaşılabilir oluşundan da kralın mutlak bir iktidara sahip olup yasa ile sınırlandırılmayacağı sonucuna ulaşılmaktaydı. Kral yasa karşısında sorumlu olamazdı; çünkü yasayı koyan koyduğu yasa tarafından hesaba çekilemezdi.

Devletin, mutlak iktidar şeklinde algılanması İngiliz düşünür Thomas Hobbes'in (1588-1679) Leviathan adlı eserini 1651 yılında yayınlaması ile felsefi oluşumunu tamamladı. Hobbes Leviathan'da, devletin, herkesin herkesle yaptığı bir anlaşmayla, egemenliği egemene teslim etmesi ile oluştuğunu belirttikten sonra oluşan devleti şöyle nitelemektedir: "Bu yapıldığında tek bir kişilik haline gelmiş olan topluluk bir devlet, Latince "Civitas" olarak adlandırılır. İşte o ejderha/Leviathan'ın veya daha saygılı konuşursak ölümsüz tanrının altında, barış ve savunmamızı borçlu olduğumuz, o ölümlü tanrının doğuşu böyle olur." (Hobbes, 1993: 130). Bu şekilde Hobbes, devleti, insanın yarattığı ölümlü bir tanrı olarak niteleyerek mutlak bir erke sahip kıldı.

Hobbes'in eseri, İngiltere'de fırtınalı bir sivil savaşın sonunda I.Charles'ın başının kesilmesine tanıklık eden bir on yılın sonunda yayınlanmıştır (Minogue, 1997: 63). Hobbes'in düşüncesinin İngiltere'de yaşanan bir istikrarsızlık ve kargaşa döneminin sonunda ortaya çıkmış olması eleştiri konusu yapılmış ve mutlak iktidar yanlısı olması bu siyasi şartlara bağlanmıştır. Gerçekten de Hobbes, anayasadaki güçleri dengelemek için çaba harcamayı iç savaş gereğiyle tehlikeli bulmaktadır. Yetkilerin Kral, Lordlar ve Avam Kamarası arasında bölüşürülmesini, İngiltere'de halkın bölünmesinin nedeni saymaktadır (Hobbes, 1993: 137).

Machiavelli, Bodin ve Hobbes'in son aşamada yaptıkları, siyasi hükümlerliliğin bağımsız olduğunu ve diğer bütün lortlukların üzerinde üstün bir kudrete sahip olup otoritelerini devlet olmalarından aldıklarını, dönemlerinde çökmekte olan Hıristiyan birliğinin barışı sağlama işlevini yerine getiremediğini, bu nedenle güçlü monarşilerin oluşması gerektiğini tespit etmiş olmalarıdır.<sup>3</sup>

<sup>3</sup> Rousseau, Hobbes'un çalışmalarını şu cümleler ile değerlendirir: "Tüm Hıristiyan yazarlar içinde, hem derdi hem de umarını (çözümünü) çok iyi görüp kartalın iki başını (dünyevi ve ruhani otoriteyi) birleştirmeyi, her şeyde siyasi birliği sağlamayı önerme yürekliliğini gösteren tek kişi, filozof Hobbes olmuştur." (Rousseau, 1996: 199). Hobbes, monarşi, demokrasi ve aristokrasi üzere üç devlet türü olduğunu düşünmekte ve egemenlik yetkilerini kullanmaya en elverişli olanın monarşi olduğunu ileri sürmektedir (Hobbes, 1993: 139-141).

Kiliseden boşalan yere, meşrulaştırıcı yeni öge olarak artık egemenlik kavramı oturmuştu. Yeni paradigma, siyasal iktidara meşruiyet kazandırmak için aradığı iksiri egemenlik kavramında bulmuştu. Yerel bir iktidar kullanıcısının iktidarının egemenlik erki, diğer bir ifade ile kral tarafından onaylanıp onaylanmaması temel belirleyiciye dönüşmüştü. Bu temel yargı aracılığıyla bütün feodal ve dini erkler meşruiyet dışı ilan edilebilirdi. Bununla birlikte dikkatleri kralın sorgulanmasından uzaklaştırabilen bu kavramın hâlâ sıkıntıları mevcuttu. Çünkü kralın bu erki niçin ve nasıl elde ettiği henüz cevaplanmamış ve tam da bu nedenle meşruiyetin kaynağı hala cevaplanmamıştı.

Machiavelli'nin savunduğu şekliyle kral, yalnızca güç sahibi olduğu için meşru iktidara sahiptir demek yeterli değildi. Çünkü bu iddia, zımnen her güç sahibinin rakiplerini alt etmesi durumunda elde ettiği iktidarın meşru olduğu anlamına gelmekteydi. Bu noktada Bodin'in geliştirdiği egemenlik kavramı heyecan verici olsa da esasında egemenlik kavramının içeriği doldurulmamıştı. Bu kavram ile yalın gücün kurduğu siyasal iktidarların oluşturduğu geleneğin kesintiye uğratılmadan aktarımı sağlanmıştır. Yani siyasal iktidarın meşruiyeti, yalnızca güç ile var olan mevcut “gelenek”ten tevarüs ettirilmiştir. Ancak henüz siyasal iktidarın rasyonel ve insancıl kriterleri ortaya konulmamıştır. Siyasal iktidarın eşitlik, hakkaniyet ve adalet kriterleri bağlamında sorgulanabilmesi ve denetlenebilmesi bakımından bu yaklaşım biçimi yeterli açılım sağlamamıştır. Ancak Ortaçağın muhalif aydınlarınca başlatılan ve Aydınlanma düşüncesinin öncüleri tarafından sürdürülen yeni paradigmal meşruiyet arayışı henüz sonuçlanmamıştır. Yöneten yönetilen ayrışmasının kökenine, dolayısıyla da egemenlik erkinin paradigmal meşruiyet zeminine dair bir açıklama ihtiyacı hissedilmeye devam etmiştir. Bu ihtiyacı karşılamak için geliştirilen formülün adı “doğa durumu” olmuştur.

### c. Egemenliğin Teatral Kökeni

Aydınlanma düşüncesine öncülük eden düşünürler, sosyal ve siyasal sistemin ortaya çıkışı ile ilgili yaptıkları değerlendirmelere, genel olarak bir “doğa durumu” tasviriyle başlamışlardır. Alman hukukçu Johannes Althusius tarafından ilk kez dile getirilen bu tasvir (Güriz, 1996: 151), on yedinci yüzyıl Batı siyasal düşüncesinin zorunlu teatral özelliklerinden biri olmuştur. Bazen hükümetlerin ortaya çıkmasından önce insanların içinde buldukları hal olarak düşünülmüştür; başka zamanlarda da yalnızca, beşeri durumun gerçekliklerini anlamamıza yardım eden rasyonel bir kurgu olmuştur. Her iki biçimiyle on yedinci yüzyıl dünyasının Avrupa dışı vahşi kesimlerinden dönen seyyahların anlattıkları ya da özellikle Amerika’da sömürge yerleşim yerleri kuran Avrupalıların edindiği deneyimler ile makul kılınan bir mit halini almıştır (Minogue, 1997: 65).

Avrupalı düşünürlerin, diğer toplumlar ile ilgili haberlerden hareketle doğa durumu kurgularına tarihi ve somut kanıtlar bulmak istemelerine karşın<sup>4</sup>, Cassirer’in de ifade ettiği gibi, “toplumsal sözleşme kuramcıları devletin kökeni

<sup>4</sup> Hobbes, savaş alanı olarak tasvir ettiği doğa durumunun hiç olmayabileceğini itiraf ettikten sonra dünyada insanların böyle yaşadığı yerlerin bugün bile olduğunu söyleyerek doğa durumu tasvirinin salt bir kurgu olmadığını ima etmeye çalışır (Hobbes, 1993: 95).

terimini, kronolojik değil, mantıksal bir açıklama kabul etmişlerdir. Aradıkları şey, bir başlangıç olmayıp devletin “ilkəsi” yani varlık nedeni olmuştur (raison d’être). Sorun, toplumsal ve siyasal düzenin tarihi olmayıp geçerliliğidir. Tek başına önem taşıyan nokta, devletin tarihsel değil, ama hukuksal temelidir.” (Cassirer, 1984: 174-175; Ağaoğulları ve Köker, 2000: 175-176).

Devletin hukuksal temelini oluşturması için tasarlanan doğa durumu J.J. Reausseau gibi düşünürlere göre, sükûn, istikrar ve huzurun hâkim olduğu, mülkiyet, rekabet ve düşmanlık gibi duyguların henüz ortaya çıkmadığı bir dönemdir, Hobbes’a göre ise savaş ve vahşet halidir (Hobbes, 1993: 92-93; Akbay 1948: 33; Özçelik, 1984: 1/28).

Bu teatral öğeden yola çıkarak kralın egemenliğini uyruklardan mutlak olarak devraldığını ifade etmişlerdir. İnsanların özgürlüklerini kendi istekleriyle siyasal erke teslim ettikleri ifade edilerek siyasal iktidarın meşruiyetinin paradigmatal zemini hazırlanmıştır. Ancak bu devir-teslim, yönetilenleri yönetenlerin güdümündeki bir sürüye dönüştürecek kadar mutlaktır.

Doğa durumu tasviriyle elde edilen egemenliğin meşrulaştırdığı siyasal iktidar, doğal olarak karşı çıkılmaz bir kudretle donatılan krallıktır. Yani kiliseyle girilen mücadelenin vardığı nokta, mutlak kudrete sahip kralın meşruiyetini ilan etmek olmuştur. Ancak yurttaşların egemenliklerini sonsuza kadar mutlak olarak devrettiklerini söylemek çok ikna edici bir açıklama kabul edilemezdi. Hele doğa durumunun tamamen kurgusal olduğu ve bu devreleş hakkında hiç bir ikna edici bilginin ortaya çıkmadığı görüldükten sonra... Bu durum, aydınlanmanın ikinci nesil düşünürlerini yeni arayışlara yöneltti. Doğa durumu tasviri terk edilemedi; çünkü yerine konulabilecek başka bir gerçeklik yoktu. Ancak aynı teatral öğeden daha özgürlükçü bir meşruiyet oluşturulabilirdi. Locke ve Rousseau'nun yapmaya çalıştığı “egemenliğin mutlak devri” tezi yerine bireylerin, karşılıklı olarak kendileri için yararlı olan bir değiş-tokuş gerçekleştirdikleri tezini yerleştirmekti. Bu nedenle selefleri Grotius ve Hobbes'u, insanları yaratılış olarak üstün saydıkları kral/çobanların emrinde bir sürü olarak tasavvur ettikleri için eleştirmiş ve bunu Aristo'nun insanların doğal eşitsizliği düşüncesine uyararak yaptıklarını söylemişlerdir (Rousseau, 1996: 32-33).

Rousseau'ya göre doğa durumunda ilkel bir yaşam süren insanın ihtiyaçları basitti. Bu sebeple doğa durumunda düşmanlık yoktu. Savaşa insan ilişkisi değil, eşya ilişkisi; eşya üzerindeki mülkiyet ilişkisi neden olmuştur (Rousseau, 1996: 39). Gelişme mülkiyeti, mülkiyet ise mücadeleyi doğurmuştu. Mücadeleyi önlemek için doğa durumundaki kuvvetin yerine “hakkı” koymak gerektiği konusunda bir uzlaşmayı doğurdu (Akbay, 1948: 33-34). Bu uzlaşma sonucunda egemen erk, ortak menfaatlerin temini için oluşturuldu.

Rousseau'nun egemen varlığın kökenini kurgusal da olsa bir sözleşmeye dayandırmak istemesinin nedeni, siyasal iktidara meşruiyet zemini bulmaktan başka bir amaç taşımamaktaydı. (Güriz, 1996: 151). Çünkü insanlar dünyaya özgür ve eşit geldiklerine göre, insanların hemcinsleri üzerinde doğal bir otoriteye sahip olması mümkün değildi. Yalın güç de herhangi meşru bir hak doğurmamaktaydı. O halde geriye toplum sözleşmesinden başka bir şey kalmıyor demektir (Rousseau, 1996: 37).

Rousseau'ya göre, sözleşmeye katılan her bir birey şunu kabul etmiş olur: “her birimiz, kendimizi ve tüm erkimizi, hep birlikte genel istencin yüce yönetimine veriyor ve gövde olarak her uzvu bütünü bölünmez bir parçası kabul ediyoruz.” (Rousseau, 1996: 46). Bu sözleşmeyi akdedenlerin kazanıp kaybettikleri ile ilgili olarak da Rousseau şunları kaydetmektedir: “İnsanın toplumsal sözleşme ile yitirdiği şey, doğal özgürlüğü ve isteyip elde edebileceği şeyler üzerindeki sınırsız hakkıdır; kazandığı şey ise, yurttaşlık özgürlüğü ve elindeki şeyler üzerindeki iyelikler.” (Rousseau, 1996: 53).

Aydınlanmanın ürettiği yeni paradigma bakımından siyasal iktidarın sahip olduğu yetkeyi halktan aldığı gösterilmedikçe iktidarın meşruiyet sorunu çözülmemektedir. Bu kurgusal öykü, yeni paradigmaya göre milletin sahip olduğu düşünülen iktidarının kullanımını nasıl siyasal iktidara devrettiğini resmetmeye çalışmaktadır. Diğer taraftan doğa durumu tasviri öyle bir kurgu yapmaktadır ki, dikkatle bakıldığında, ortaçağlar boyunca baş ağrıtan kurumların sözleşen taraflar arasında yer alması şöyle dursun varlığı dahi mevcut değildir. Bu tasvirde, Ortaçağın meşrulaştırıcı kurumlarına; “din” ve özel bir biçim kazanan şekli olan kiliseye yer verilmemiş olması, ortaçağlardan beri süregelen meşruiyet krizini sonlandırmayı amaçlanmasıyla ilişkilidir. Buna göre siyasal iktidar, doğa durumunda halkın gönüllü olarak iktidarın kullanımını siyasal lidere devretmesiyle oluşmuştur. Bu gelişme yaşanırken kilise yer almamaktadır. Bu nedenle kilisenin meşruiyet oluşturma rolü denkleme sonradan girmiştir. Yeniden asıl kaynağa dönülerek kilisenin direnişi teorik olarak boşa çıkarılmıştır.

Aydınlanma dönemi devlet anlayışının yeniliği, devlet üzerinde kilisenin otoritesini reddederek, devletin mutlak birliğini, egemenliğini belirleyerek onu tek yasa koyucu olarak tasavvur etmesidir. Bu şekilde kral ve kilise şeklinde iki efendisi olan ortaçağ insanını tek efendili bir düzene geçirmesidir. Bu süreç Rousseau'nun açılımıyla birlikte yeni bir dönemece girmiş olmaktadır. Rousseau kendisine nispet edilen “millet egemenliği” (Tunaya, 1969: 315) teorisine göre egemenlik, genel iradenin taşıyıcısı olan fertlerin hepsine yanı bütün vatandaşlara aittir. Diğer bir ifade ile bireylerin sentezinden oluşan millete aittir. Bireylerin sentezinden millet adı verilen egemenliğin sahibi olan varlık doğmaktadır. Egemenlik ise aynı yönetime uygun olarak birey iradelerinin sentezinden oluşan milli iradeye (genel irade) aittir (Tunaya, 1969: 316).

Asıl egemen varlık, bu genel iradenin sahibi olan milletin manevi şahsı olduğu için egemenlik, devredilmesi mümkün olmayan bir haktır. Egemenlik, halkın kendisinden başka bir şahsa veya bir meclise ve bir müesseseye geçici olarak dahi teslim edilemez. Çünkü egemenlik halkın genel iradesidir ve irade devredilemez (Arsal, 1945: 217-218; Abdullah, 1991: 52). Bu genel irade, fertlerin ortak yararını temsil etmektedir. Millet iradesinde ortaya çıkan ortak yarar ancak bu irade tarafından korunabilir. Bireysel iradelerin toplamından ortaya çıkan manevi varlığı diğer bir ifade ile bu ortaklaşa varlığı, yalnızca milletin kendisi temsil etmekte olduğundan egemenlik devredilemez. Bununla birlikte egemen varlığın oluşturduğu erk ve erkin kullanımı başkasına devredilebilir. İrade ise asla devredilemez (Rousseau, 1996: 59-60). Genel irade devredilemediği gibi bölünemez de. Zira egemenlik genel irade tarafından temsil edilen kamu yararıdır (Rousseau, 1996: 61). Bu irade, doğa durumunda tüm bireyler arasında gerçekleşen bir sözleşmeyle oluşmaktadır (Rousseau, 1996: 46). Millet ve millet



egemenliği kavramlarını doğa durumu tasviriyle şekillendiren Rousseau, egemenliğin devredilemeyeceği söylemiyle, ilk dönem doğa durumu tasviri yapan düşünürlerin vardığı “mutlak devlet” sonucundan kaçınmaya çalışmaktadır. Bu yolla siyasal iktidarın denetlenebilmesine teorik bir zemin yakalamış olmaktadır.

Yurttaşların egemenliğin sahibi olmaya devam ettiği tezi, devletin bütün yurttaşların toplamından oluşan bir kişilik olduğu tasavvuruyla ancak mümkün olabilirdi. Bu doğrudan yönetim demekti, ancak teknik olarak mümkün değildi. Bu sürecin sonunda temsili sistem geliştirildi. Buraya kadar herhangi bir sorun yok gözükse de aslında sorun şimdi başlamaktadır. Çünkü bu kadar merkezi bir konuma yükseltelen “millet/nation” herhangi bir insan topluluğu değildir. Bu nedenle bu insan topluluğu tanımlanmaya çalışılmıştır. Bu bağlamda “millet” teriminin, Fransızca “nation” kelimesinin, “milliyet” teriminin ise “nationalité” kelimesinin karşılığı kabul edilerek kullanıldığını belirtmemiz gerekmektedir. Siyasal literatürde “millet” teriminin içeriğini dolduran “nation” kelimesi, siyasal bir terim olarak, soy ve dili aynı olan, menfaatleri uzun zamandan beri ortak olan ve aynı toprak parçası üzerinde yaşayan insan çokluğu için kullanılmıştır (Okandan, 1966: 678; Pierson, 2000: 32). Bu bakımdan terim herhangi bir insan topluluğunu değil, belirli niteliklere sahip bir insan topluluğunu ifade etmektedir. Bu insan topluluğunun ortak niteliğini “soy, dil ve menfaat birliği” oluşturmaktadır. Millet in bu şekilde tanımlanarak egemenliğin sahibi addedilmesi, başta imparatorluklar için olmak üzere, birçok sıkıntıya yol açtığı bilinmektedir. Bu genel sorunu geçerek detaylara indiğimizde ise ortak iradenin oluşumu ve bu iradenin tespitine ilişkin birçok tartışmanın oluşmasına yol açmıştır ki bu tartışmalar sonunda “halk egemenliği” teorisi ortaya çıkmıştır (Özçelik, 1984: 1/64).

Aydınlanma düşüncesi, Ortaçağ Hıristiyan düşüncesinden koparken insan-evren ve tanrıya ilişkin genel bir tasavvur geliştirmek istemiştir. Yaşamın anlamına, mutluluğa ve doğayla ilişki biçimine vs. dair genel bir düşünce üretme sürecine girmiştir. Bu kaçınılmazdı; çünkü bir paradigma değişimi yaşanmıştır. Oluşturulan siyasal teori ve sistemlerin bu genel tasavvur ile ilişkili olması bu bağlamda kaçınılmaz bir vakia olmuştur. Üretilen siyasal model ve teorilerin, bir taraftan millet egemenliğini yüceltirken diğer taraftan tanıma uygun “millet” oluşturma faaliyetini gerektirmesi meşruiyetin paradigmatal boyutunun kurumsallaştırılması sürecini ifade etmiştir. Aslında söz konusu “üretilmiş meşruiyet” ikliminde gelişen millet egemenliği tezi, verili bir siyasal iktidarı tahayyül ettiği için, baştan itibaren standartları belirlenen “millet”i esas almıştır. Bu durum paradigmanın, meşruiyet kaynağı olarak gösterdiği kurumu da üretmesinden başka bir şey değildir.

Teorinin millet iradesini yüceltilmesi, esasında yeni paradigmanın meşruiyet kazandırıcı gücünü artırma çabasıdır. Bir bakıma eski kutsaldan kaçarken yeni bir kutsalın inşa edilmiş öyküsüdür. Bu öykünün başlangıcında Kilise’den kaçarak Monark’a sığındı. Şimdi ise, Monark’ın elinde temerküz eden mutlak iktidardan Millet’e sığılmaktadır. Yeni paradigma tarafından üretilerek dokunulmaz kılınan “millet”, genel iradenin ortak yararı amaçladığı teziyle “yanılmaz” hale gelmiştir (Rousseau, 1996: 64).

Millet iradesine teslimiyetin, siyasal erkin oluşumunda pozitif bir işlevinin olduğu açık olmakla birlikte, bu işlev, ancak önceden çok katı bir şekilde çerçevesi çizilen bir paradigmanın bulunmaması durumunda mümkün olabilir. Böyle

bir şablon ile yola çıkıldığında ise millet iradesiyle karşı karşıya kalma durumu ortaya çıkabilir. Bu tespitten sonra ifade edelim ki pozitivist düşüncenin rahminde yaşam bulan millet egemenliği teorisi verili bir zemine sahiptir. İnsan hakları ve hukukun evrensel kriterlerini göz ardı edebilen bu pozitivist paradigma, kimi zaman total yaklaşımlarından uzaklaşarak millet egemenliğiyle örtüşmüş, kimi zaman da millet egemenliğinin bir ritüelden ibaret kalmasına yol açmıştır.

### Sonuç

Bütün meşruiyet çabalarının belirli bir paradigmaya dayandığı tezini, Ortaçağ geleneksel siyasal iktidarlarına uyguladığımızda, kilisenin geliştirdiği “iki devlet” ve “iki kılıç” formülünün siyasal iktidarların meşruiyet paradigmasını oluşturduğu ve bu tezi üreten kilisenin siyasal meşruiyet paradigmasının oluşturucusu konumunda olduğu görülmüştür. Bu dönemde kilisenin temsil ettiği paradigma, siyasal alanın meşrulaştırıcısı konumundadır.

Kilisenin temsil ettiği paradigmanın meşrulaştırıcı konumuna itiraz eden düşünürlerin yeni bir paradigma bulmak için “güç” kavramına sarıldıkları ve özellikle mutlak krallıklar döneminde gücü meşrulaştırıcı paradigma konumuna getirdikleri görülmüştür. Ancak bu paradigmanın, etik ve adalet gibi kavramlara göreceli de olsa sahip olan kilise karşısında yeterli savunma gücünden yoksun olduğu ve yalın gücü temsil eden siyasal iktidarları denetimden uzaklaştırdığı görüldükçe doğa durumu tasvirlerine başvurulmuştur. Bu noktada, siyasal düşüncenin geliştirdiği meşrulaştırıcı paradigma doğa durumu tasvirlerinden elde edilmeye çalışılmıştır. Ancak bu tasvirlerin “leviathanlar” ürettiği, süreklilik, hukukilik ve denetlenebilirlik sorununu çözmediği tespit edilince, sürekliliği sağlamak için egemenlik, totaliterliği aşmak için millet egemenliği tezlerinin geliştirildiği tespit edilmiştir.

Doğa durumu tasviriyle esasında kilisenin yer almadığı bir denklem kurulmuş ve millet kavramı verili bir çerçevede üretilmiştir. Yeni siyasal meşrulaştırıcı olan millet egemenliği tezinin millet kavramının üretilmesini de içermesi ve bir bütün olarak tasvir edilen milletin içerisinde her şeye rağmen dikkate alınması gereken farklılıkların bulunması, millet kavramının temsil ettiği paradigmal meşrulaştırıcının çoğulcu, temel değerleri ve farklılıkları koruyucu yönde evrilmesini gerektirmiştir.

### KAYNAKÇA

- Abdullah, Abdülğani Besyuni. (1991). en-Nuzumu's-Siyasiyye Ususu't-Tanzim es-Siyâsi, Menşeeu'l-Maârif, İskenderiye.
- Ağaoğulları, Mehmet Ali- Köker, Levent. (2000), Kral-Devlet ya da Ölümlü Tanrı, İmge Kitabevi, Ankara.
- Akad, Mehmet. (1997), Genel Kamu Hukuku, Filiz Kitabevi, İstanbul.
- Tunçay, Mete. (1969), Batıda Siyasal Düşünceler Tarihi -Seçilmiş Yazılar I (Eski ve Orta çağlar)-, A.Ü.S.B.F. Yayınları, Ankara.
- Akbay, Muvaffak. (1948), Umumi Amme Hukuku Dersleri, Ankara.
- Arsal, Sadri Maksudi. (1945), Hukuk Felsefesi Tarihi, Hukuk Fakültesi Talebe Cemiyeti Yayınları, İstanbul.

- Augustinus, Saint. (1909). *The City of God (De Civitate Dei)*, (Trnsl.: John Heakey), Edinburg John Grant.
- Câbirî, Muhammed Abid. (2000). *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, Kitabevi, İstanbul.
- Cassirer, Ernest. (1984). *Devlet Efsanesi*, (Çev. Necla Arat), Remzi Kitabevi, İstanbul.
- Crilly, Nathan. (2010). "The Structure of Design Revolutions: Kuhnian Paradigm Shifts in Creative Problem Solving", *Design Issues: Volume 26, Number 1*, Cleveland: 54-66.
- Duverger, Maurice. (1995). *Siyaset Sosyolojisi -Siyasal Bilimin Öğeleri-*, (Çev. Şirin Tekeli), Varlık Yayınları, İstanbul.
- el-Mes'ûdî, Ebu'l-Hasen Ali b. el-Huseyn b. Ali. (1393/1973), *Mürûcu'z-Zeheb ve Meâdinu'l-Cevher*, (Tahk.: Muhammed Muhyiddin Abdulhamîd), 5. basım, Dâru'l-Fikr, Beyrut.
- Gönenç, Levent. (2001). "Meşruiyet Kavramı ve Anayasaların Meşruiyeti Problemi", *Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi* c. 50, sayı: 1, 131-152.
- Göze, Ayferi. (2000). *Siyasal Düşünceler ve Yönetimler*, Beta Basım A.Ş., İstanbul.
- Güneş, Bilal. (2003). "Paradigma Kavramın Işında Bilimsel Devrimlerin Yapısı ve Bilim Savaşları: Cephelerdeki Fizikçilerden Thomas S. Kuhn ve Alan D. Sokal.", *Türk Eğitim Bilimleri Dergisi*, c. 1, sayı:1 Ankara: 23-44.
- Güriz, Adnan. (1996), *Hukuk Felsefesi*, Ankara Üniversitesi Basımevi, Ankara.
- Hale, J. R. (1997). *Machiavelli ve Bağımsız Devlet*, (Thomson, David, *Siyasi Düşünce Tarihi* içerisinde), Şule yayınları, İstanbul.
- Hobbes, Thomas. (1993), *Leviathan*, (Çev. Semih Lim), Yapı Kredi Yayınları, İstanbul.
- Kuhn, Thomas S. (1996). *The Structure of Scientific Revolutions*, 3. basım, The University of Chicago Press, Chicago and London.
- Machiavelli, Niccolo. (1999), *Hükümdar*, (Çev.Mehmet Özyay), Şule Yayınları, İstanbul.
- Minogue K.R. (1997), *Thomas Hobbes ve Mutlakıyetçilik Felsefesi*, (Thomson, David, *Siyasi Düşünce Tarihi* içerisinde), Şule Yayınları, İstanbul.
- Okandan, Recai Galip. (1966). *Umumî Âmme Hukuku*, *Fakülteler Matbaası*, İstanbul.
- Okumuş, Ejder. (2010). *Meşrûluğun Toplumsal Gerçekliği*, İnsan Yayınları, İstanbul.
- Özçelik, Selçuk. (1984). *Anayasa Hukuku 1 (Umumi Esaslar)*, Beta Basım Yayın Dağıtım A.Ş., İstanbul.
- Paudalı Marsigliio. (1969), *Barış Savunucusu*, (Çev. Mete Tunçay), (Batıda Siyasal Düşünceler Tarihi, Seçilmiş Yazılar I -Eski ve Orta Çağlar- içinde), A.Ü.S.B.F. Yayınları, Ankara.
- Pierson, Chstophere. (2000), *Modern Devlet*, (Çev. Dilek Hattatoğlu), Çiviyazıları yayınları, İstanbul.
- Poggi, Gianfranco. (1991). *Çağdaş Devletin Gelişimi*, (Çev. Şule Kut ve Binnaz Toprak), Hürriyet Vakfı Yayınları, İstanbul.
- Rousseau, Jean Jacques. (1996), *Toplum Sözleşmesi*, (Çev. Alpagut Erenulu), Öteki Yayınları, Ankara.
- Russel, Bernart. (1999). *İktidar*, (Çev. Mete Ergin), Cem yayınevi, İstanbul.
- Salisburly John. (1969). *Devlet Adamının Kitabı*, (Çev. Mete Tunçay), (Batıda Siyasal Düşünceler Tarihi, Seçilmiş Yazılar I -Eski ve Orta Çağlar- içinde), A.Ü.S.B.F. Yayınları, Ankara.
- Thomson, David. (1997), *Siyasi Düşünce Tarihi*, Şule Yayınları, İstanbul.
- Tunaya, Zafer Tarık. (1969), *Siyasî Müesseseler ve Anayasa Hukuku*, Filiz Kitabevi, İstanbul.
- Weber, Max. (1995), *Toplumsal ve Ekonomik Örgütlenme Kuramı*, (Çev. Özer Ozankaya), İmge Kitabevi, Ankara.