

T.C
SAKARYA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

SİVİL İTAATSİZLİĞİN TEORİK TEMELLERİ ve
MEŞRUIYETİ MESELESİ

DOKTORA TEZİ

ŞÜKRÜ NİŞANCI

Ana Bilim Dalı: KAMU YÖNETİMİ

Tez Danışmanı: Prof. Dr . İ.Erol KOZAK

SAKARYA-2000

İÇİNDEKİLER

| | |
|--|-----------|
| ÖNSÖZ..... | II |
| KISALTMALAR LİSTESİ..... | III |
| ÖZET..... | V |
| ABSTRACT..... | VI |
| | |
| GİRİŞ..... | 7 |
| | |
| BİRİNCİ BÖLÜM | |
| | |
| <i>BASKIYA KARŞI DİRENME MESELESİNİN TARİHİ ve FİKRİ</i> | |
| <i>KAYNAKLARI</i> | 13 |
| | |
| I-DOKTRİNDE DİRENME HAKKI / KONUSU..... | 13 |
| A-Tanım ve Terminoloji | 13 |
| B- İlkçağ Siyasal Düşüncesinde Direnme Hakkı | 16 |
| 1-Çin ve Hint Düşüncesinde Direnme Hakkı | 16 |
| 2-Yunan Siyasal Düşüncesinde Direnme Hakkı | 18 |
| 3 -Roma Siyasal Düşüncesinde Direnme Hakkı | 22 |
| C- Ortaçağ Siyasal Düşüncesinde Direnme Hakkı | 24 |
| 1-Batı Siyasal Düşüncesinde Direnme Hakkı | 24 |
| a) Erken Hıristiyan Kuramcılar ve Baskıya Karşı Direnme Konusu | 27 |
| b) Reformistler ve Baskıya Karşı Direnme Konusu | 29 |
| c) Protestan Yazarlar ve Baskıya Karşı Direnme Konusu | 31 |

| | |
|---|-----------|
| 1- <u>Etinne Boetie ve Baskıya Karşı Direnme Konusu</u> | 31 |
| 11- <u>Theodore Beze ve Baskıya Karşı Direnme Konusu</u> | 32 |
| 111- <u>“Vindicia Contra Trannos”ta Baskıya Karşı Direnme Konusu</u> | 33 |
| 2-İslam Siyasal Düşüncesinde Direnme Hakkı | 35 |
| a) <i>İslam ’ın Doğduğu Tarihsel Koşullar ve Genel Olarak İslam Siyasal Düşüncesinin Gelişimi</i> | 36 |
| b) <i>Çeşitli Siyasal Düşünce Ekollerinde Direnme Konusu</i> | 44 |
| 1- <u>Karizmanın Rutinleşmesi: Sünni İtaat Teorisi</u> | 45 |
| 11- <u>Karizmanın Süreklileşmesi: Şia İtaat Teorisi</u> | 50 |
| 111- <u>Karizmanın Yayılması: Harici İtaat Teorisi</u> | 52 |
| c) <i>Eski Türk Geleneğinden Osmanlıya Direnme Konusu</i> | 53 |
| D-Modernleşme Sürecinde Direnme Hakkı | 62 |
| 1) Sözleşmeci Gelenek ve Direnme Konusu | 64 |
| 2) İdealist Düşünce ve Direnme Konusu | 69 |
| II-DİRENME KONUSUNDAKİ ÇAĞDAŞ YAKLAŞIMLAR | 71 |
| III-POZİTİF HUKUK VE DİRENME HAKKI | 73 |
| IV-DİRENME HAKKININ “TEORİK”, “NORMATİF” VE “PRATİK” DEĞERİ | 76 |

İKİNCİ BÖLÜM

| | |
|--|----|
| <i>SSİVİLLİKTEN SİVİL İTAATSİZLİĞE ve\veya SİVİL İTAATSİZLİĞİN SOSYO-POLİTİK ÇERÇEVESİ</i> | 79 |
| I-KLASİK SİVİL TOPLUM SÖYLEMİNİN OLUŞUMU ve ANALİZİ | 79 |
| A-Etimolojik Bakımdan Sivil Toplum Kavramı | 79 |
| B-Tanım Çerçevesi | 82 |
| C- Sivil Toplum Düşüncesinde Tarihi Aşamalar (XVIII.Yüzyıl ve Sonrası) | 86 |
| 1. İskoç Aydınlanması: Sivillığın Nüveleri | 87 |
| 2. Hegel: Bir Kavramın Gün Yüzüne Çıkışı | 88 |
| 3. Marx: Hegel’ci Anlayışın Tersyüz Edilmesi | 89 |
| 4. Tocqueville: Bir Kavramın Cazibesi | 90 |
| 5. Gramsci: Bir Kavramın Çarpıtılması | 91 |
| II. ÇAĞDAŞ SİVİL TOPLUM ANLAYIŞLARI | 93 |
| A- Çoğulcu Sivil Toplum | 93 |
| B- Katılımcı Sivil Toplum | 97 |
| C- Asgari Devletçi Sivil Toplum | 98 |
| III.YENİ BİR SİVİL TOPLUM ANLAYIŞININ DOĞUŞU | 99 |
| A-Liberalizm Krizi | 99 |

| | |
|---|-----|
| B-Yeni Bir Sivil Kùltür ve\ veya Kamusal Yaşam | 100 |
| IV. SIVİL BİR ERDEMİN YANSIMASI OLARAK SIVİL İTAATSİZLİK | 106 |
| A-Sivil İtaatsizliğin Arka-Planı | 106 |
| 1. Psiko- Sosyal Temeller (Adalet Özlemi) | 106 |
| 2.Felsefi Temeller | 111 |
| 3. Etik (Ahlaki) Temeller | 113 |
| B- Sivil İtaatsizliğin Öncüleri ve Bunların Düşünceleri | 120 |
| 1. Sokrates: Bir Sivil İtaatsizlik Prototipi | 120 |
| 2. Henri David Thoreau: Teori ve Pratiğin Meczi | 123 |
| 3. Leo Tolstoy: Pratikten Çok Teori | 127 |
| 4. Mahatma Gandhi: Teoriden Çok Pratik | 128 |
| C- Konu ve Mekan İtibarıyla Sivil İtaatsizlik Olayları | 133 |
| V- TEORİK TANIM ÇERÇEVESİ | 136 |
| A- Genel \ Yaygın Tanım | 138 |
| B- Dar Tanım | 147 |
| C- Geniş Tanım | 151 |
| VI- SIVİL İTAATSİZLİK OLGUSUNUN TEMEL USURLARI..... | 152 |
| A- Yasaya Aykırılık | 155 |
| B- Alenilik\Kamusallık | 156 |
| C- Şiddetin Reddedilmesi | 157 |
| D- Sistemin Geneline Değil Tekil Haksızlıklara Karşı Olma | 163 |
| E- Siyasal ve Hukuksal Sorumluluğun Üstlenilmesi | 166 |
| F- Ahlaki Motivasyonla İşlenmiş Bir Siyasal Eylem Olma | 168 |

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

| | |
|---|-----|
| <i>SİVİL İTAATSİZLİĞİN MEŞRUIYETİ SORUNU</i> | 170 |
| I-MEŞRUIYETİN TANIMI ve MEŞRUIYET TEORİLERİ | 170 |
| A-Klasik Meşruiyet Teorileri | 171 |
| B-Max Weber ve Meşruiyet | 172 |
| 1-Geleneksel Otorite ve Meşruiyet | 174 |
| 2-Karizmatik Otorite ve Meşruiyet | 175 |
| 3-Yasal Otorite ve Meşruiyet | 176 |
| II-MEŞRUIYET KONUSUNUN SOSYO-POLİTİK BOYUTU | 178 |
| A-Siyasal Açından Meşruiyetin Önemi | 178 |
| B- Yasallık ve Meşruiyet | 180 |
| III-SİVİL İTAATSİZLİĞİN MEŞRUIYET BAĞLAMLARI | 185 |
| A-Hukuk-Ahlak İlişkisinde Sivil İtaatsizliğin Meşruiyeti | 185 |
| B-Adalet İdesi Bakımından Sivil İtaatsizliğin Meşruiyeti | 190 |
| C-Hipotetik Sözleşme Kuramı Bakımından Sivil İtaatsizliğin Meşruiyeti | 195 |
| IV-BİR DEMOKRASİDE SİVİL İTAATSİZLİĞİN | |
| MEŞRUIYETİNİN GENEL ÇERÇEVESİ | 197 |
| A-Genel Olarak Demokrasi-Muhalefet İlişkisi | 197 |
| 1-Demokratik Bir Sistemde Muhalefetin Yeri ve Fonksiyonu | 197 |
| 2-Batı Demokrasilerinde Siyasal Muhalefet | 199 |

| | |
|---|-----|
| <i>a) Muhalefet Kavramının Kapsamı</i> | 199 |
| <i>b) Siyasal Muhalefetin Alt Ayrımları ve Bu Ayrımlarda Sivil İtaatsizliğin Yeri</i> | 201 |
| <u>1- Anayasal Olan ve Anayasal Olmayan Muhalefet</u> | 201 |
| <u>11- Yapısal Olan ve Yapısal Olmayan Muhalefet</u> | 203 |
| <u>111- Parlamento içi ve Parlamento-dışı Muhalefet</u> | 204 |
| B- Demokratik bir Sistemde Sivil İtaatsizliğin Meşruiyeti | 205 |
| 1-Olumsuz Görüşler ve Dayandıkları Gerekçeler: | 205 |
| <i>a) Genel Özgürlük ve Ahlakilik</i> | 206 |
| <i>b) Nesnel Süreçler ve Azınlık Hakları</i> | 207 |
| 2-Olumlu Görüş ve Değerlendirmeler | 208 |
| <i>a) Çoğunluk Kuralına Ahlaksal İşlerlik Kazandırma</i> | 208 |
| <i>b) Demokrasinin Yaşamsal Paradokslarının Aşılması</i> | 210 |
| <i>c) Çift Yönlü Bir Etkileşimin Zorunluluğu</i> | 213 |
| SONUÇ | 217 |
| KAYNAKLAR..... | 223 |
| ÖZGEÇMİŞ..... | 241 |

II

ÖNSÖZ

Yoğun bir çalışmanın ürünü olan bu çalışmanın ortaya çıkmasında, gerek yön gösterme ve önerileriyle, gerekse eleştirileriyle pek çok isim katkıda bulunmuştur. En başta, bana “yanlış yapma cesareti” vererek, bu çalışmanın her aşamasında karşılaştığım zorlukları aşmama yardımcı olan, danışman hocam Prof. Dr. İ.Erol KOZAK’a teşekkür ederim. Ayrıca, Onun bilimsel yönteminin, düşünce kalıplarımın oluşmasındaki payını burada kaydetmeyi bir vefa borcu addetmekteyim.

Bu çalışmanın yazılma sürecinde “birlikte düşünme” şansını yakaladığım pek çok kişiye, özellikle Yrd. Doç.Dr . Murat Nişancı’ya, teşekkür borçluyum. Bu konuyla ilgili olarak görüşlerinden ya doğrudan ya da dolaylı olarak yararlandığım değerli bilim adamları, Bilal Eryılmaz’a, Şerif Mardin’e, Hayrettin Ökçesiz’e, Ali Yaşar Sarıbay’a, Süleyman Seyfi Öğün’e, Cemil Oktay’a, Mümtaz’er Türköne’ye, Ömer Çaha’ya ve burada isimlerini saymadığım daha nicelerine, minnettar olduğumu belirtmeden geçemeyeceğim.

Son olarak, bu çalışmanın sıkıntılı anlarında her türlü özveriyle desteklerini esirgemeyen Araştırma Görevlileri, Danış Bayram’a, Ensar Nişancı’ya, Salih Öztürk’e ve İshak Torun’a ne kadar teşekkür etsem azdır.

III

KISALTMALAR LİSTESİ

A.Ü.S.B.F.D.: Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi Dergisi

a.g.e: Adı Geçen Eser

a.g.m: Adı Geçen Makale

bkz.: Bakınız.

C: Cilt

Chap. (Chapter): Bölüm

Çev.: Çeviren

(der.): Derleyen

ed. (edited): Düzenleyen

haz.: Hazırlayan

HFSA: Hukuk Felsefesi ve Sosyoloji Arkhivi

İ.Ü.H.F.M: İstanbul Üniversitesi Hukuk Fakültesi Mecmuası

M.E.B.Y: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları

p. (page): Sayfa

s: Sayfa

ss: Sayfalar

S: Sayı

T.T.K: Türk Tarih Kurumu

vs.: ve saire

vd.: ve devamı

Vol.(Volume): Cilt

ÖZET

“Sivil İtaatsizliğin Teorik Temelleri ve Meşruiyeti Meselesi” adlı bu çalışmayı şu şekilde özetleyebiliriz:

“Sivil toplum” düşüncesinin günümüzde kazandığı öneme paralel olarak, bu anlayışın bir türevi\yansıması olan “Sivil İtaatsizlik”, günümüz siyasal ve sosyal bilimler literatürünün en başat kavramlarından biri olmuştur. Tartışma ve müzakere anlayışının kesin bir biçimde değer kazandığı modern demokrasilerde, sivil itaatsizliğin yeri ve fonksiyonu bu çalışmanın temel çıkış noktasını oluşturmaktadır. Bundan başka, devlet (yasa, düzen, güvenlik) ve birey (ahlak, vicdan, özgürlük) gibi vazgeçilmez değerlerin \ olguların birbiriyle olan ilişkisinin optimum bir dengeye kavuşmasında sivil itaatsizliğin rolü ve etkisi incelenmiştir.

Olaya birey açısından bakıldığında, bu çalışma esasında şu sorunun etrafında şekillenmiştir: “Bir yandan anayasal sistemin işleyişi, diğer yandan da kişisel onuru konusunda duyarlı olan bir bireyin, bütün yasal yolları tükettikten sonra takınacağı tavır ne olmalıdır?” Tarihsel deneyimin de gösterdiği gibi, bunun en anlamlı ve tutarlı yollarında biri, belki de yegane yolu, sivil itaatsizliktir. Bu bakımdan sivil itaatsizlik her tür anarşizmden, fanatizmden, ideolojik saplantıdan, kuruntu ve bencil çıkardan ayrı düşünülmesi gereken bir protesto şeklidir. Bu bağlamda sivil itaatsizliğin temel esprisi; mevcut hukuksal düzeni ve anayasal sistemi adil \ meşru kabul etmek ama, ağır haksızlıklar taşıdığına inanılan tekil bazı hükümet eylemlerine aracı olmamaktır. Buna göre, sivil itaatsizlik, son tahlilde, “*iyi bir vatandaş olma*” ve “*iyi bir insan olma*” arasında ortaya çıkabilecek gerilimin pozitif usul ve süreçlerle aşılması anlamını içermektedir. Söz konusu eylem tarzı, her şeyden önce, gelişi güzel değil, nitelikli bir ihlaldir.

Şu halde, sivil itaatsizlik, en azından, şiddetsizlik, alenilik (kamusallık), vicdanilik ve eylemin sonuçlarına katlanma gibi samimiyet öğelerini taşımaktadır. Bu ilkelere dayanan sivil itaatsizlik, genellikle ileri sürüldüğü gibi, “Klasik Liberal Düşünce”ye dayandırılmaz. Sivil itaatsizliğin, yine liberal çizgide olmakla beraber oldukça farklı bir kaynağı vardır. Bu, önce Kant daha sonra Rawls tarafından geliştirilen “*hakkın*” “*iyiye*”(çıkara) tercih edildiği bir sözleşme esasıdır.

Sivil itaatsizliğin, hukuksal (yasal) değil, ancak ahlaksal ve sosyolojik meşruiyeti söz konusu olabilir. Ahlakın, hukuku (pozitif hukuk) aşan bir olgu olması böyle bir imkanı bahşetmektedir.

Sivil itaatsizlik pek çok kimsenin iddia ettiği gibi, totaliter rejimlerde değil, demokratik sistemlerde anlamlıdır. Çünkü ikna, ancak “açık toplumlar”da mümkündür. Diğer yandan, demokrasinin paradokslarının aşılmasında da sivil itaatsizlik dikkate alınması gereken bir yöntemdir.

ABSTRACT

We can summarize the thesis with the title “**The Theoretical Bases of Civil Disobedience and Its Legitimacy**” as follows:

Parallely to importance the thought civil society has gained in todays World, “civil disobedience” also has taken an essential place in both social and political literature. The function and the place of the “civil disobedience” in the Context of modern democracy in which the merit of discussion is undisputedly appreciated constitute the departure point of this thesis. Additionally, the role and the effectiveness of “civil disobedience” in the context of how the set optimum balance between state (code of laws, order, security) and individual (ethics, conscience, freedom) studied.

When approached from the point of individual, this thesis focused on the following question: “What should the attitudes of the individual who is sensitive towards both functioning of constitutional order (system) and individual honour be after he or she finishes all legal procedures?”. As historical experiences show, the most meaningful and reasonable way, probably the sole way, of this is “civil disobedience”. As can be seen “civil disobedience” should be considered as a kind of protest very different from all sort of selfness, apprehension, fanaticism, anarchy and ideological obsession. In this context the genesis of “civil disobedience” is to accept constitutional system as legitimate but the protest to those acts of the state/ government which are evidently unjust. According to this conception “civil disobedience” in final analysis is a kind of protest that overcomes the tension between “*how to be a good human being*” and “*how to be a good citizen*” with positive procedures and processes. Than the way of the act in question is not haphazard but on the contrary it is of a certain qualified violation.

It is because this that “civil disobedience” contains, at least, “nonviolence”, “publicity”, “consciousness” and “being ready to the consequences of the act”. The “civil disobedience” based on these principles, as generally argued, cannot be attributed to Classical Liberal Thought. Although “civil disobedience” is on liberal line its source is rather different. This source is a kind of consensus principle preferring “the right” on “good”(benefit), this principle was developed Kant and Rawls.

The legitimacy of “civil disobedience” is of course not lawful but ethical and sociological that ethics is something more than “positive law” give that chance. Unlike many people put forward, “civil disobedience” is not meaningful in totalitarian polities but on the contrary in democratic systems. Because persuasion is possible in just “open societies”. Moreover, in overcoming the paradoxes of democracy, “civil disobedience” is an effective way of act.

GİRİŞ

“Sivil itaatsizliğin Teorik Temelleri ve Meşruiyeti Meselesi ” isimli bu çalışmayla ilgili metot, içerik ve diğer bilgiler üzerinde durmadan önce, bu çalışmanın kendisinden hareketle şekillendiği “sorun”un, ana hatlarıyla ortaya konulmasında yarar vardır. Çünkü, özellikle sosyal bilimlerde, gerçek bir soruna temas etmeyen bir çalışmanın, pratik bir değeri olamaz.

Genel olarak Sivil itaatsizlik, Türkiye insanının henüz pek aşına olmadığı bir kavramdır. Ortalama bir insana, içinde “itaatsizlik” kavramı geçtiği için oldukça kötü şeyleri çağrıştırmaları muhtemel olan bu olgu, ne yazık ki, Türk sosyal ve siyasal bilimcileri tarafından da hakkıyla incelenmemiştir. Bu alanda akademik düzeyde yapılan çalışmalar, sayı ve nitelik olarak dikkate alındığında, öyle anlaşılıyor ki, çok yakın bir gelecekte de konunun önemi kavranamayacaktır. Başta A.B.D olmak üzere, demokratik değerlerin en çok yerleştiği Batılı Ülkelerde en gözde siyasal kavramlarından biri olarak, onlarca kitaba konu ve yüzlerce makaleye başlık olan sivil itaatsizliğin, ülkemizde sadece birkaç derleme ya da tercüme faaliyetine konu olması, düşündürücü olduğu kadar üzüntü vericidir de. Türkiye’de, sivil itaatsizliğin ne olduğu, hangi eylemlerin sivil itaatsizlik sayılacağı, bu tür bir eylemle neyin amaçlanabileceği, hala, hem toplum, hem de devlet (hükümetler- yönetenler) katı tarafından yeterince bilinmemektedir.

Diğer yandan, Batının her değerine açık olan ülkemize, o kültürün olgun meyvelerinden biri olan sivil itaatsizliğin, düşünce ve eylem planında neredeyse hiç girmemiş olmasına hayret etmeden geçmek de mümkün değildir. Ülkemizde iyi niyet eseri olduğu fark edilen bir-iki değerli çalışma varsa da, bunlar yeterli tenkit ve kritiğe tabi tutulmadığından, gerekli teorik-felsefi birikim sağlanamamış; haliyle sivil itaatsizlik kamuoyuna mal olamamış, dolayısıyla toplumsal-siyasal sorunların çözümüne bu yolla bir katkı sağlanamamıştır. “Batı”da ise, yaklaşık 150 yıllık bir sivil itaatsizlik geleneği, bu ilişkilerin aksayan yanlarının tashihinde önemli bir rol oynamıştır.

Daha 1860’larda Amerikan toplumunun gündemine giren, Gandhi ile çok başarılı bir pratik bulduktan sonra da bütün dünyanın dikkatini çeken bu eylem tarzı; ne devrim ve şiddeti ve ne de sonsuz bir uyumculluğu onaylamayan, “haksızlıklara karşı, acaba başka hangi yolla karşı konulabilir” diyerek bir arayışın içinde olanlara tam bir umut kaynağı olmuştur. Zira, bu

güne kadar insanlık, genellikle ya biteviye bir uysallık ya da kaos tercihi arasında sıkışıp kalmıştır. Bu itibarla, ikisinden birini tercih, adeta bir kaçınılmazlık hale gelmiş; bu seçimde, genel eğilim, kaos ve sosyal karışıktan kaçınmanın bedeli olarak, uysallıktan yana olmuştur. Sosyal karmaşanın, özelde, insan, genelde ise bir toplum için ne denli bir tehlike olduğu tartışılmayacak kadar kesin bir sonuçtur; ama öbür uçta, insanı robotlaştırarak topluma kurban eden her türden “sosyolojizm” de bir o kadar tehlikeyi bağrında taşır. Kısaca, bu sorunu şöyle bir soruyla ortaya koyabiliriz: insanlar, anarşiden, düzensizlikten kaçınabilme uğruna, totaliter ve otoriter devletlere\ toplumlara\ düzenlere kayıtsız şartsız katlanmak zorunda mıdır? Değilse, baskıya karşı durmanın, şiddet içermeyen, anayasal düzeni ihlal etmeyen yolları nelerdir?

Daha anlaşılabilir bir analiz ölçüsüne ulaşmak için, ilgili sorun daha küçük ölçekte, siyasetin temel aktörü olan birey ve onun davranış düzleminde düşüldüğünde, şu hayati sorunun cevaplandırılması gerekir: “Bir insanın güvenlik ihtiyacı ve özgürlük ihtiyacı, karşılıklı olarak biri diğerini dışlayıcı mıdır? Her ikisinin maksimum-optimal bir düzeyde tutturulması sadece kuru bir idealden mi ibarettir? Bu soruya bağlı olarak aşağıdaki can alıcı sorularını etraflıca aydınlatılması gerekir. Önce şu kısa bilgileri sunmakta yarar var. Güvenlik ihtiyacı, en temel insani ihtiyaçlardan birisidir. Devletin birincil varlık nedeninin de bu olduğu söylenebilir. Ne var ki, genel olarak böyle bir ihtiyaçtan doğduğu kabul edilen devletin \ devletlerin, tarihin her döneminde zaman zaman zorbalığı görülebilmektedir.

Özellikle modern dönemlerde -büyük ölçüde, Hobbes’un öngörülerinin aksine olarak- toplumun en küçük birimi olan birey, kimi zaman açık, kimi zaman dolaylı olarak güvenlik ihtiyacının fidyesini pek pahalıya ödemek zorunda kalmıştır. Nitekim, sivil toplum kavramının gerçek anlamı ve onun bulduğu geniş rağbet, bu realitenin bütün ürkütücülüğü ile görülmesinden sonra ortaya çıkmıştır.

Başta anayasa olmak üzere, çeşitli yollar (kamuoyu gibi) ve müesseseler (yargı denetimi gibi) haksızlıkların giderilmesinde önemli bir rol oynarlar. Ne var ki, bunlar kendiliğinden harekete geçmezler. Şu halde, sisteme ve onun kurallarına gerçek anlamda sadakati elden bırakmadan, yani her türlü devrim ve şiddeti ilkesel olarak reddettikten sonra, haksızlığı açık, tekil bazı kanunlara karşı gelmenin nasıl bir temeli olmalıdır? Ya da, haksız işlemler karşısında yasal yollar tüketildikten sonra, kişisel onuru zedelemeyecek ama, bu arada anayasal düzeni yıpratmayacak nitelikli bir tavır ortaya koymak mümkün müdür? Eğer mümkünse, bunun

sınırları hangi noktaya kadardır. Yani; kiři, hem kendi kendisi ile çelişkiye dūřmeden hem de anayasal kurumları zayıflatmadan, bunu nasıl başarabilecektir? Yasalara karşı gelmenin yasal bir dayanağı olmayacağı mantıksal olarak ortada olduğuna göre, haksız dūzenlemelere karşı tavır almanın kaynağını hangi dūzlemde tartışmak gerekir? Bu noktada, ahlak mı, vicdan mı, ya da başka bir kaynak mı yol gösterici olacak? Son noktada özellikle hangisi belirleyici olacaktır? şayet böyle bir temel benimsenecek olursa, herkese göre farklı anlamları olabilen, oldukça soyut bu referans değerleri, genel olarak bireysellik felsefesinden kurtaracak evrensel bir tanıma ulaşılabilir mi? Diđer yandan, bazılarının iddia ettiği gibi, kanun, zorunlu olarak ahlak ve vicdan demek değilse, onu haklı kılan objektif değer nedir? Kanunları istenilir ve adil kılan ve bunun karşılığında onlara itaati gerektiren esası, bütünüyle vatandaşlık bağı ile açıklamak ne lde savunulabilir? Tatalım ki, bu ilke kabul edilmiş olsun, bu, adaletin menşeini oldukça dar bir lde mihenge vurma tehlikesini beraberinde getirmez mi? Keza, adalet temeli arayışında kanunları ortaya çıkaran süreçlere ne kadar güvenilmelidir?.

Yasa-itaat ilişkisinde hukuk felsefesini de işin içine katarak bu sorulara tatminkar bir cevap bulabilme ve nihai olarak bir öneri getirme heyecanı ya da umudu böyle bir çalışma konusunun tercihinde önem etkenlerden biri olmuştur. Gerçekten, sivil itaatsizlik konusu\ meselesi, bu soruların hemen hepsiyle ilgilidir. Daha doğrusu, bu soruların cevabını içermeden ve bu sorunlara değinmeden, herhangi bir sivil itaatsizlik teorisi geliştirilemez ve bunların genel olarak farkında olmadan bir sivil itaatsizlik eylemi gerçekleştirilemez. Teorik-pratik erevesi ve dayandığı arka-planla, sivil itaatsizlik yeterince kavranabilirse, yukarıdaki sorunların zmne önemli katkılar sağlanabilir. Hatta denebilir ki, sivil itaatsizlik, oldukça çetrefilli bu sorunları tutarlı bir biçimde çözme ve pratiğe aktarma isteğinin, cesaretinin bir türevidir.

Böyle bir konu seçiminde, bunlardan bařka, “devlet (yasa, dūzen, güvenlik) ve birey (ahlak, vicdan, özgürlük) gibi köklü kavramlar arasında iliřkilerin hangi dūzleme oturtulabileceđi, bunlar arasında sađlıklı bir dengenin nasıl kurulabileceđi sorunu da etkili olmuřtur. Böyle kırılğan bir meseleyi zme kavuřturma yolunda, “sivil itaatsizlik”olgusu, üzerinde durulması gereken son derece elveriřli bir ereve (rnek olay)dir.

Ancak, diğer bütün sosyal içerikli konularda olduğu gibi, sivil itaatsizlik de, “dar” bir uzmanlık bilgisiyle hakkıyla anlaşılamaz. İnsanın kendi kendisiyle ve içinde yaşadığı toplumla hesaplaşması oldukça karmaşık motiflerin\unsurların etkisi altındadır. Bu bakımdan

belirli bir bütünlük sağlayabilmek için; sosyoloji, psikoloji, tarih, hukuk, siyaset bilimi gibi farklı disiplinleri işin içine katarak, sivil itaatsizliği irdeleme gayreti içinde olunmuştur. Diğer yandan, bir “anakronizm”e düşme endişesini bertaraf etmek amacıyla, konu başlıklarıyla ilgili ansiklopedik bilgiler sunulmuş ve özellikle çalışmanın merkezi kavramlarının etimoloji ve semantiği dikkate alınmıştır. Bu yüzden çalışmanın hacmi, belki de bir miktar büyücek hale gelmiştir. Ne var ki bu kaçınılmazdı. Bunun nedenini kısaca açıklamak gerekirse, sivil itaatsizlik Batı Kültürünün bir ürünüdür. Diğer bütün siyasi-felsefi kavramlar gibi sivil itaatsizlik kavramının da bizde hala oturduğu söylenemez. Bu kavramlar, doğal olarak, ait olduğu kültür dünyasında canlı ve belli bir bütünlüğe sahiptir. Onlarca, belki yüzlerce yılın olaylarının etkisiyle içi dolan bir kavramı başka bir kültür dünyasına gerçek alamı ile çevirmek, güç, belki imkansızdır. Örneğin “Civil Disobedince”, kelimesi kelimesine, sivil itaatsizlik olarak çevrilebilir, ama bu terkip bir Türk’e, bir İngiliz’in, bir Amerikalının anladığından çok farklı şeyleri çağırıştır. Şöyle ki, ortalama bir Türk, büyük bir olasılıkla “sivil” kavramından silahsızlığı, resmi olmamayı ve dolayısıyla güçsüzlüğü (“sivil vatandaş” örneğinde olduğu gibi) anlayacaktır. İtaatsizliğin çağrışımları ise çok daha olumsuz olacaktır. Bu itibarla, muhtemel bir kavram kargaşasını bertaraf edebilmek için çalışmada Batı orijinli kavramların anlamsal uğraklarının üzerinde oldukça geniş bir biçimde durulmaya çalışılmıştır.

Söz, “kavram” konusuna gelmişken, şunları da ifade etmek gerekir. Yabancı eserlerden yapılan tercümelere bazı kavramların Türkçe karşılığı o kadar iğreti durmaktadır ki, bunlar zorunlu olarak, her defasında parantez içinde gösterilmiş; bu yetersizliğin giderilmesi amacıyla, bazı durumlarda günümüz Türkçe’sinde çok sık kullanılmayan Osmanlıca kelimelere de başvurulmuştur. Özellikle klasik kaynakların tercümeleri asıllarıyla karşılaştırılmış, anlam bütünlüğü korunamadığı durumlarda kaynağın aslına, böyle bir sakınca yoksa tercümesine atıf yapılmıştır. Birincil kaynakların asıllarından yapılan atıflarda, anlam kaymalarının önüne geçebilmek için, genel olarak, spesifik kavramlar aynen korunmuştur

Çalışmada, mümkün olduğunca objektiflikten ayrılmama gayretiyle, birincil kaynaklara sık sık başvurulmuştur. Bu çalışmada “doğrudur” “yanlıştır” gibi kesin yargılardan kaçınılmaya özen gösterilmiş, daha geniş bir perspektiften bir değerlendirme fırsatı ortaya çıkarsın diye, ilgi çekici düşüncelere, aksi görüşlere veya tamamlayıcı bilgilere konunun akışı içinde, ya da dipnotlarda yer verilmeye çalışılmıştır.

Çalışma üç bölümden oluşmaktadır.

Birinci bölüm, “Baskıya Karşı Direnme Meselesinin Tarihi ve Fikri Kaynakları” başlığını taşımaktadır. Konu başlığından da anlaşılacağı gibi, bu bölüm esas itibarıyla sivil itaatsizliğin yeri ve fonksiyonunu daha iyi anlamak için geriye doğru (tarihsel) bir perspektif sağlamaktadır. Siyasal iktidara karşı itaat-direnme meselesi, önemli düşünür ve akımlar dikkate alınarak, ilk çağdan Modern dönemlere kadar incelenmiş, bu yapılırken daima karşılaştırmalı bir yöntem göz önünde tutulmuştur. Daha açık ifadeyle, söz konusu karşılaştırma, hem çağ(lar) bazında hem de düşünce ekolleri bazında yürütülmüştür. Bizde sivil itaatsizlik çalışmalarında böyle bir arka-planının olmamasından ve böyle bir yöntemin şimdiye kadar hiç kullanılmamasından doğan boşluk, bu şekilde giderilmeye çalışılmıştır.

Muhteva ve güdülen amaç dikkate alındığında, bu çalışmanın bölümlerini şu vurgularla özetleyebiliriz:

Birinci bölümün son alt başlığı adeta bölümün bir özetidir. Bu alt başlıkta direnme hakkının “teorik” “normatif” ve “pratik” değeri tartışılmakta yapılan kritikler sonucunda sivil itaatsizliği tartışmanın gereği, dolaylı bir şekilde olsa da, ortaya konmaktadır.

İkinci bölümde, sivil itaatsizliğin sosyo-politik çevresi (düzlemi) incelenmektedir. Klasik Sivil Toplum söyleminin oluşumu ve analizi yapıldıktan sonra, sivil itaatsizliğin daha çok ne tür bir sivil toplum düşüncesiyle irtibatlandırılabilceği irdelenmektedir. Diğer yandan, ilgili bölümde sivil itaatsizliğin psiko sosyal, felsefi ve ahlaki temelleri sorgulanmakta; bu çerçevede, tarihte sivil itaatsizliğin öncüleri olarak kabul edilen kişilerin, düşüncelerine ve eylemlerine yer verilmektedir. Sivil itaatsizliğin teorik çerçevesi ve sivil itaatsizliğin temel unsurları, bölümün en ağırlıklı alt başlıklarını oluşturmaktadır.

Sivil itaatsizliğin meşruiyetinin sorgulandığı üçüncü, yani son bölümde sivil itaatsizliğin meşruiyeti tartışılmaktadır. Yasallık ve meşruluk arasında ortaya çıkabilecek gerilimin hafifletilmesinde sivil itaatsizliğin bir rolü olup olamayacağı, diğer bir deyişle, bu tavrın demokratik bir sistem içindeki yeri incelenmektedir.

BİRİNCİ BÖLÜM

BASKIYA KARŞI DİRENME MESELESİNİN TARİHİ ve FİKRİ KAYNAKLARI

I-DOKTRİNDE DİRENME HAKKI / KONUSU

A- Tanım ve Terminoloji

Yetkilerini kötüye kullanan (kişi hak ve hürriyetlerinin kısıtlayan) siyasal bir iktidara karşı, hak ve hürriyetlerin korunması; tarihte, ayrı ayrı gerekçelerle açıklanmış ve bu konuda birbirinden oldukça farklı tavır alma biçimleri geliştirilmiştir. Devletin yapıcı bir unsuru olan iktidarın, mutlaklığını kanıtlayan pek çok örneğe ve onun mutlakıyetçiliği tasvip eden bir o kadar görüşe rastlamak mümkünse de son tahlilde, bu kudretin sınırsız olmadığı çok eski zamanlardan beri ileri sürülmüştür. Şahıs hakları ve hürriyet kavramı henüz tam anlamıyla gün ışığına çıkmadan önce bile, siyasal konularda kafa yoran bazı düşünürlerin şöyle bir tehlikeye dikkat çektikleri bilinmektedir. İktidarların aşırılıklarını önlemek için “kuvvetler ayrılığı” ilkesinin bir çözüm yolu olarak formüle edilmesinin de arkasında yatan bu tehlike; iktidarın (güç), her şeyden önce, doğası gereği yozlaşma eğiliminde olmasıdır. Bunu, klasikleşen bir tanımla ifade etmek gerekirse: “Her iktidar bozulmaya yatkındır; ama mutlak iktidar buna mutlak yatkındır”¹

Yönetilenler, iktidarın ağır haksızlıklarına karşı, çeşitli biçimlerle tavır alabilirler. Devrime kadar varabilecek bir eylem silsilesinde, amacı ve yöntemi bakımından sivil itaatsizlik, özel bir kategori oluşturur. Ne var ki, sivil itaatsizliğin yeri ve fonksiyonunu anlayabilmek, her şeyden önce, “direnme” kavramının Batı terminolojisi içindeki yerini bilmekle mümkün olabilir. Batı dillerinde devrim, *revolution* kavramı ile karşılanırken, “direnme hakkı\ konusu” için Latince’de *Jus Resistendi* ve İngilizce’de *Right of Resistance (Against Arbitrary Power and Oppression)* deyimleri kullanılmaktadır². Esas olarak, bir yöneticinin veya yönetim kadrosunun, en temel. normları (ahlaki, hukuki v.s) ihlal etmesi durumunda, yönetilenlere genellikle bir hak olarak tanınan “*direnme*”, kurulu düzeni kökten değiştirmek isteyen devrimden oldukça farklıdır. Ancak, şiddete dayalı olarak uygulandığında, direnmeyi devrimden ayıran çizgi giderek kaybolmakta; daha doğrusu böyle bir direnme, aynı zamanda başarılı da olmuşsa, devrimin yolu açılabilir. Bu aşamada, direnme- devrim ilişkisini

¹ **ROGOW** A. Arnold, **HAROLD** D. Lasswell, **Power, Corruption and Rectitude**, (New Jersey: Prentice-Hall, Inc. 1963), s. 2-3. Neredeyse bir öz deyiş haline gelmiş olan yukarıdaki ifadenin İngilizcesi şöyledir: “Power corrupts, absolute power corrupts absolutely”.

² **YETKİN** Çetin, **Siyasal İktidara Karşı Direnme ve Devrim**, (Ankara: Toplum Yayınları, 1970) s. 16.

kısaca vermek gerekirse: her devrim bir direnme sayılabilir; ama her direnme bir devrim değildir³.

“Direnme hangi durumlarda ortaya çıkar?” gibi temel bir sorudan hareket edilirse; ne kadar büyük bir maddi bir güce dayanırsa dayansın, icraatları yönetilenler tarafından içselleştirilmeyen her yönetim, er ya da geç, bir dirençle karşılaşacaktır. Şu halde, direnme olgusu, büyük ölçüde meşruluk sorunuyla bağlantılı olarak analiz edilmelidir. Genel olarak, gönüllü itaatin kaynağı olan meşruluğun önemli ölçüde aşındığı bir noktadan sonra direnme bir hak / mesele olarak ortaya çıkar⁴.

Kısaca, bir mesele ya da hak olarak direnmenin; bir hükümetin icraatına bağlı olarak, değerlerin, çıkarların ve inançların baskı altında kalması ve / veya zedelenmesi durumda ortaya çıkabileceği söylenebilir. Yine de, bu gibi durumlar, bir direnmenin ortaya çıkması için her vakit yeterli olmayabilir. Şöyle ki, itaatsizlik, büyük ölçüde meşruluk inancının kaybolmasına bağlı olsa da; yönetimin zor kullanması, tahammül sınırlarının aşılmamış olması, yönetilenlerin karşı çıkma kapasitelerinin bulunmaması ve dinsel-ahlaki gerekçelerin bu tür bir davranışı tasvip etmemesi, direnmenin ortaya çıkmasına engel olabilir⁵. Öte yandan, gelenek, görenek, alışkanlık, ceza korkusu ve nihayet çaresizlik duygusu gibi psikolojik faktörler itaatin sürgit devamda rol oynayabilir. Ancak meşruluğunu kaybeden yönetimlerin, çıplak kuvvete dayanarak sonsuza kadar yönetilenlerin itaatini sağlayabildiği şimdikiye kadar görülmemiştir⁶. İtaatsizlikte hangi faktörün daha etkili olduğu, farklı bir tartışma konusu olmakla birlikte, buradaki kritik öge, yönetilenlerin tahammül sınırının zorlanmış olmasıdır. Ne kadar dağınık ve örgütsüz olurlarsa olsunlar, haksız kanun uygulamalarına muhatap olanlar, tahammül sınırları zorlanmaları halinde, çeşitli şekillerde direnme eylemlerine girişebilirler.

Nitelik bakımından direnme, organize ve\veya spontane (gelişigüzel) ya da sürekli ve\veya kesintili görünümle ortaya çıkabilir. Önemli bir grubun değerleri, çıkarları ve inançlarının tehlikeye düşmesi halinde meydana çıkması muhtemel olan organize ve sürekli direnme, siyasal düzene karşı daha ciddi bir tehlike oluşturur. Bu ihlaller, pekala, yasama(sal), yönetsel ve yargısal bir tasarrufa bağlı olarak ortaya çıkabilir. Şu halde, istikrarsızlıktan sakınabilmek

³ ERNEST Van den Haag, **Political Violence and Civil Disobedience**, (New York: Harper, Row, Publishers, 1972), s. 6.

⁴ MUELLER Claus, **The Politics of Communication**, (London: Oxford Üniversitesi Press, 1973)s. 128.

⁵ KOTİL Ahmet, “Yönetenler Yönetime Neden ve Nasıl İtaat Ederler?”, İktisat Dergisi, Ekim 1997, S. 372., s. 18.

⁶ KAPANİ Münci, **Politika Bilimine Giriş**, 4.b., (İstanbul: Bilgi Yayınları, 1988), s. 50.

için, hemfikir olan (oydaşan) çoğunluğun, güçlü alt grupların isteklerini asgari de olsa karşılaması gerekir⁷.

Bu konularda yetkin görüşleri olan Merriam, uygulanabilecek direnme silsilesinin çok geniş olmasına işaret ederek bir direnme analizinin güçlüklerine dikkat çekmektedir. Yazar, nitelik bakımından direnmenin, organize-bireysel, şiddet içeren- kısmi şiddet içeren-şiddetsiz gibi farklı türlerine işaret etmektedir. Motivasyon bakımından direnmenin, etnik, dinsel, siyasal ve ahlaksal temele dayalı olarak farklı kategorilere ayrılabilmesine de değinen yazar, nihayet kapsam bakımından direnmenin, tekil kanun ihlalleri ve bütünüyle sistem karşıtlığına yönelik versiyonlarının olabileceğini hatırlatmaktadır⁸.

Oldukça sistematize edilmiş böyle bir direnme yelpazesine değindikten sonra, ayrıntıları bir kenara bırakarak baskıya karşı direnmeyi *pasif direnme* ve *aktif direnme* olmak üzere iki ana başlık altında toplamak mümkündür. İsyan ve ihtilal hareketlerinde somutlaşan aktif direnme, kuvvete başvurarak sistemi temelinden yıkmaya hedefini güderken; tekil haksızlıklara karşı koyma yöntemi olan pasif direnme, barışçıl yolları takip eder. Pasif direnme, hedefe varmada maksimum sabır ve moral gerektirdiği için gözden düşse de, bu yöntem, zaman içinde “*sivil itaatsizlik*” olarak yeniden fonksiyonellik kazanmıştır.

Baskıya karşı direnme eylemleri ile açıkça, sistemin işleyişini düzenleyen kanun ve öteki düzenlemelerin adaletsizliği sorgulanmaktadır. Bu bakımdan baskıya karşı direnme ve kanunsuz işlemlere karşı direnme arasında bir ayırım yapmak gerekir. Hukukçular, kanunsuz işlemlere karşı yapılan direnmeyi, genel olarak “*savunucu direnme*” (nefs-i müdafaa) kategorisinde düşünme eğilimindedirler⁹. Buna göre, ortada bir yasa olmakla birlikte, devlet gücünü kullanan bir kimse ya da bir organ, bu yasaya aykırı davranmakta ise meşru müdafaa durumu ortaya çıkmış olur. Bunun en çarpıcı örnekleri, XX. Yüzyılın başlarında ortaya çıkmıştır. Din ve vicdan hürriyetleri kapsamında pek çok ülke Birinci Dünya Savaşı’ndan sonra anayasalarına “silahlı hizmetlerden kaçınma hakkında hükümler koymuşlardır. Bu çerçevede Almanya Berlin Anayasası (21/2 mad) ve A.B.D’nin birçok eyalet anayasaları silahlı hizmetlerden kaçınmayı bir insan hakkı olarak kabul etmiş ilk hukuksal metinlerdir¹⁰. Bu konuda ortaya çıkan itaatsizlik eylemlerini artık savunucu direnme kategorisi içinde ele

⁷ FRIEDRICH C. Joachim, *Man and His Governmet*, (United Statates of Amerika: Mc Graw-Hill Book Company, 1963), s. 635.

⁸ FRIEDRICH, a.g.e, s. 636.

⁹ KAPANİ Münci, *Kamu Hürriyetleri*, 6.b, (Ankara: A. Ü. H. F. Yayınları, 1981), s. 313.

¹⁰ HAMEL Walter, *Din ve Vicdan Hürriyeti*, çev. ARMAĞAN Servet, (İstanbul: Güryay Matbaacılık, 1973), s. 121.

almak gerekir. Ancak, kanunsuz bir işleme muhatap olan şahsın, kuvvetle karşı koyup koyamayacağı her zaman tartışılabilir.

B-İlkçağ Siyasal Düşüncesinde Direnme Hakkı

Siyasal iktidarların sınırlandırılması yönünde teori oluşumunu, genel olarak Orta Çağ siyasal düşüncesinde aramak gerekse de, bu düşüncenin nüvelerine daha önceki zamanlarda da rastlanıldığı bilinmektedir. Hatta direnme tarihi, neredeyse iktidar olgusunun ortaya çıkışına kadar geri götürülebilir. Bu konuda başvurulacak kaynaklar arasında dinsel olanlar kadar seküler metinler de dikkat çeker. Bunlarda, ya doğrudan ya da satır aralarında, devlet iktidarının her şeyi yapmaya muktedir bir kudret olamayacağı yolunda önemli vurgular vardır. Bütün bunlara rağmen, kadim düşüncede siyasal iktidara karşı direnme sorunu, ancak belli sınırlar içerisinde işlenebilmiştir. Tam anlamıyla bir direnme teorisi ve pratiği, tutarlı bir biçimde ancak “aydınlanma dönemi” ile ortaya çıkabilmiştir. İlk çağ siyasal düşüncesinde direnme sorunu ile ilgili teorik ve pratik oluşumu daima bu ölçüyü hatırd tutarak değerlendireceğiz

1-Çin ve Hint Düşüncesinde Direnme Hakkı

Kuvvetli bir direnme geleneğine kaynaklık edememiş olsa da, Çin’in ve Hint’in kültürel mirası, bu alanda, önemi hiç de ihmal edilemeyecek bir takım düşünceleri barındırmaktadır. Şöyle ki, Çin ve Hint’de, M.Ö. VI. Yüzyıldan itibaren İnsan-devlet-hukuk konularında, -en başta teolojik kaynaklar olmak üzere- çeşitli ahlaki ve felsefi eserler de, kendi dönemlerine göre oldukça ileri görüşler ortaya atılmıştır. Bir iki örneği dikkatlere sunmak gerekirse:

Hint’de Budizm’in, iktidara, çoğunluğun yararı gibi bir sınır tayin ettiği bilinmektedir. Bir din kurucusu olan Konfüçyüs (M.Ö. 551-479) bu konuda, bütün zamanlarda geçerliliğini koruyabilecek oldukça çarpıcı düşünceler geliştirmiştir. Ona göre, devlet yönetiminde güven ve ahlak esas olmalıdır. Böyle olmayan bir hükümet er-geç düşmeye mahkumdur. Hatta halk, böyle bir sonucu beklemeksizin, ahlaksız ve kötü yöneticilere karşı koyabilir. Devletin sahip olduğu güç, despotluktan uzak kalmalıdır. Çünkü: “zalim bir hükümet, parçalayıcı bir kaplandan daha kötüdür”¹¹. Konfüçyüs, bir derebeylik dükünün, “halkı itaatli kılmak için ne

¹¹MUMCU Ahmet, **İnsan Hakları ve Kamu Özgürlükleri**, (Ankara: Savaş Yayınları, 1992), s. 29.

yapmalı?” diye sorduğu bir soruya şu karşılığı vermiştir: doğruluktan ayrılma, yanlışları düzelt; yoksa, halkın sana itaat etmemesine katlanmak zorunda kalırsın¹².

Keza, ilk zamanlarda Çin filozoflarından Kong-Tse, devlet iktidarını sadece halkın refah ve iyiliğini temin etmeye yarayan bir vasıta olarak telakki etmiştir. Sözü edilen düşünür, iktidarı elinde tutanların eylemlerini, adalet kavramı ile sınırlamış, aksi taktirde idare eden otoritelerin halk tarafından yerinden edilebileceğini ileri sürmüştür¹³. Bir başka Çin filozofu, yasaları gerekli görmüş ama, bunların çoğalmasının, beraberinde çeşitli haksızlıkları getireceğini ileri sürmüş, buna bağlı olarak itaatsizliklerin artacağını belirtmiştir¹⁴. Bu düşüncenin konumuz bakımından önemi açıktır. İki yüzyıl sonra, binlerce kilometre batıda belirecek olan Platon’cu düşüncenin aksine, insan özgürlüğü önündeki yasaların ve onları yapanların açıkça eleştirilmesi manidardır. Bu yöndeki düşünceler, yerine göre sivil itaatsizlik sayılabilecek tavrılara¹⁵, yerine göre de kanunu ve ahlaki esastan reddeden birtakım aşırı akımlara kaynaklık etmiştir. Mesela, eski Hind’in dini kültüründen tam anlamıyla kopamayan Mazdekçiliğin, her tür otorite ve kanun karşısındaki tutumu, tam bir anarşizm özlemini yansıtmaktadır. Şöyle ki, bu dinsel akıma göre, kanunlar insan aksiyonlarını zincirlemek için zorbarların çıkardığı haksız emirlerden başka bir şey değildir. Mutluluğu dileyen ruh, insanı gemleyen bu zincirleri kırmalı ve böylece her türlü hazzı alacağı özgür bir ortamda yaşamalıdır¹⁶.

Bütün bunlara rağmen, direnme sorunu, ancak Batı düşüncesinde kesin bir anlam kazanabilmiştir. Eşitsizliklerin çok büyük olduğu toplumlarda, (mesela Hintlilerin kast yönetimlerinde) ya da, görece eşitliğin sağlandığı bazı ilkel topluluklarda direnme, nadiren

¹² **KONFÜÇYÜS, Konuşmalar**, 2.b., çev. ÖZERDİM Muhaddere Nabi (Ankara: Milli Eğitim Basımevi, 1974), s. 6

¹³ **OKANDAN** Recai Galip, “Devlet İktidarının Tahdidi ve Bu Hususta İleri Sürülen Muhtelif Nokta-i Nazarlar”, İ. H. F. M, C: XVII, S. 1-2, s. 4.

¹⁴ **MUMCU, a.g.e.**, s. 28.

¹⁵ M.S. ikinci yahut üçüncü asırda yaşadığı sanılan bir Brehmen filozofun iktidara karşı takındığı tavır, kanaatimize göre, sivil itaatsizlik olarak nitelendirilebilecek ilginç bir örnektir. Hükümdarın huzuruna çıkan Beydeba (filozof) ile hükümdar arasında şöyle bir konuşma geçer. Filozof: “Ey hükümdar, üzerine konduğun saltanatın gereğini yapmadın, azdın, zulmettin; halbuki, halkına hoşça davranman gerekirdi”. Hiddetlenen hükümdar: “Öyle şeyler söyledin ki, memleketim ahalisinden hiçbir kimsenin benim karşıma senin gösterdiğin cüretle gelebileceğini zannetmiyordum; gücünün zayıf, konumunun düşük olmasına rağmen buna nasıl cesaret ettin”. Filozof, cevaben: Bunun için uzun uzadıya düşündüm. Biz filozofların görevi, sadece adaletten sapmaları halinde, tekrar eski hallerine geri dönebilmeleri için hükümdarlara gerekli olan tavrı ortaya koymaktır. Söyleyeceğim ilk söz, saltanatının devamlı olmasını istemektir. Bu sebeplerdir ki ben; halkın, “azgın Debşelim (hükümdar) zamanında filozof Beydeba yaşıyordu da onu yanlış yoldan çevirmedi” demelerini istemedim, işte bunun için hayatımı ortaya koydum” demek suretiyle samimiyetini ortaya koymuştur. **BEYDEBA**, -A. E. Mukaffa, **Kelile ve Dimne**, çev. KARAMAN Hayrettin, TOPALOĞLU Bekir, (İstanbul: Nesil Yayınları, 1990), s. 28-29.

¹⁶ **ONGUN** Cemil Sena, **Buda ve Konfoçyus**, (İstanbul: Tefeyyüz Kitapevi, 1941), s. 14-15.

dile getirilmiştir. “İnka” ya da “parya” direnme sorununu ele alamaz. Çünkü bu sorun, muhtemelen, onlarda kutsal bir gelenek içinde çözülmüştür¹⁷. Şu halde, gerçek anlamda direnen insan, bütün cevapların akla uygun olarak belirlenmiş olduğu bir düzeni arayan bir insan olabilir. Rönesans’ın paralı bir askerini, devrim öncesinin bir burjuvasını, on dokuzuncu yüzyılın bir Rus aydınını harekete getiren dürtü, işte bu prometeci ruhtur.

2-Yunan Siyasal Düşüncesinde Direnme Hakkı

Direnme hakkı konusundaki en eski çabaları, sadece antik Yunan’a mal eden yaygın görüşün pek doğru olmadığına az önceki bilgilerden varmak mümkündür. Hatta daha ileriye giderek, böyle bir hakkın eski Yunanda ikinci, üçüncü dereceden bile yerinin olmadığını söyleyebiliriz. Bunun tam aksini savunan görüşlerin önündeki en önemli sorun, büyük ölçüde, Antik Yunandaki sosyo-politik olayları yanlış “okuma” biçiminden kaynaklanmaktadır. Şöyle ki, modern kavramlarla düşünme alışkanlığı, ister istemez o döneme ilişkin değerlendirmelerde bir zihin bulanıklığına yol açmaktadır. Bu nedenle “polis”, devlete ve “politika” da anayasaya kolayca dönüşebilmektedir. Aynı şekilde, demokrasi ve özgürlük gibi köklü kavramlar da bu “*anakronizm*”den nasibini almıştır. Zira antik Yunan’da uygulanan demokrasi, tam bir demokrasi idealini yansıtmaktan oldukça uzaktır. Bundan dolayı, geniş yorumlarla, Antik Yunanda özgürlüğün bir türevi olarak direnme hakkının varlığını ileri süren tezlerin¹⁸ isabetli olduğunu söylemek zordur.

Yunan pratiğindeki demokraside (cumhuriyet), vatandaşlar kendilerini bütünüyle kamu hizmetine vermek zorunda kalmıştır. Gerçekten, eski Yunanda vatandaş, “savaşta kanını, barışta da zamanını bütünüyle devlete vermek zorunda kalmış; kamu işlerini savsaklamaya kapı açmasın diye, kendisinden hiçbir mazeret kabul edilmemiştir”¹⁹. Böyle bir ortamda siyasal haklara sahip olmak, ancak, oy vermek ve yargıç olarak atanabilmekten ibaret sayılabılmıştır. Halkın çoğunluğu bu haklardan bile mahrumdur.

¹⁷ CAMUS Albert, **Başkaldıran İnsan**, 3.b, çev. YÜCEL Tahsin, (İstanbul: V Yayınları, 1990), s. 17-18.

¹⁸ Türkiye’de bu konuyla ilgilenen nadir kimselerden biri olan Ayferi Göze de böyle bir iddiayı savunmaktadır. O, eski Yunan’da baskıcı ve zorbaya karşı direnmek meşru bir hak ve görev olduğu sonucuna vardıktan sonra, bir çelişki sayılabilecek şu açıklamayı yapmaktadır. [Gerçekten de eski Yunanda baskı yönetimi ve zorba kavramları kötü bir siyasi yönetimi ve kötü bir yöneticiyi belirtmek için kullanılmamaktadır. Zorba deyimi, halk tarafından aristokratik ve oligarşik yönetime karşı girişilen savaşta halkın yanında savaşan, kısaca, halkı savunan kişiyi belirtmek için kullanılmaktaydı. “Zorbalara” halka dayanarak iktidara gelen kimselerdi]. Bkz. **GÖZE Ayferi, “Baskıya Karşı Direnme Hakkının Kabul Edildiği Pozitif Metinleri ve Anayasalar”**, İ. Ü. H. F. M.,C: XXXVI, S. 1-4, 1970, s. 28-30.

Değınilen zaman ve mekanda bir direnme felsefesini ve pratiğini ne üretecek, ne de takviye edecek bir yapı vardır. Bu olumsuzluğun nedenlerini açıklamadan önce, bu iddiaya istisna teşkil edebilecek Sokrates örneğine değınmemiz gerekir. Yeri gelince işaret edeceğimiz gibi, Sokrates'in eylemi, yasaya ve onu yapanlara değil, kanunları uygulayan yargıçlara yöneliktir. Yine de bu olay, direnme başlığı altında incelenmeyi hak edecek biricik örnektir²⁰. Diğer yandan, Sokrates'in birey-ahlak-devlet anlayışı, her şeyden önce insanlık adına yeni bir dönüm noktasıdır. şöyle ki, onun sisteminde bilinçli seçme, ahlaki hayat tarzının ön koşulu olarak kabul edilmektedir. Bu yüzden, Sokrates, içi boşalmış adet ve inançları temsil eden Atinalı yargıçlarla çatışmayı göze alabilmiştir. Onun yargılanması, kültür tarihinde bireysel vicdanla devletin, idealle, gerçeğin arasında bir uçurumun belirlediği anı temsil eder²¹. Evrensel ile bireysel arasındaki dengeyi yeni bir düzleme taşıyan "vicdan" kavramının öne sürülmesi, başlı başına bir yenilik olmuştur. Böylece ne pahasına olursa olsun dengeyi sadece "polis" içindeki kurulu uyumdan çıkarmak beklentisi yara almıştır.

Doğrusu, eski çağın kent topluluklarında, yönetimin iktidarına karşı herhangi bir tavrı ortaya çıkaracak bir özgürlük ve\veya özgürlük aşkından söz edilemez. Tekrar vurgulamak gerekirse, Antik Yunan'da özgürlük, iktidarın kollektif kullanımına katılım demektir. Buna göre, "organizmacı toplum görüşü"nın egemen olduğu Eski Yunan'da, yönetimin aşırılıklarına karşı, birey ve onun özgürlüklerinden yola çıkarak; halkın önünde, direnmeye kadar varacak bir tavır silsilesi olamazdı; nitekim olamamıştır da. Özellikle ilk çağın siyasal ve sosyal tarihine ilişkin en önemli kaynaklar olan felsefi eserlerin incelenmesi bu iddiayı doğrulamaktadır. Kendisinden sonraki düşünceyi derinden etkileyen Eflatun'un "birey-toplum-devlet" görüşü, eski Yunanda direnmenin bir hak ve imkan olarak ortaya çıkamayacağının en ilginç kanıtıdır. Yunan kent-devleti idealleriyle uyumlu bir düşünce geliştiren Eflatun, devlet ve insan organizması arasında tam bir mütekabiliyetin olduğunu düşünmektedir. İnsan\birey, değişmez bir toplumsal hiyerarşiye denk düşen bir mikrokozmozdur. Buna göre devlet, zeka (yönetici sınıf), arzu (üretici sınıf) ve cesaret (askeri sınıf) öğelerinden oluşan bir organizma olmalıdır. Pratik dünyada bu uyum, her sınıfa kendi hakkını vermekle sağlanabilir. Eflatun'un felsefesinde, varlık zincirinin ebedi, insanın da önceden belirlendiği açıkça anlařılmaktadır²². Kozmozda (evrende), nasıl ki ilahi bir hikmetin ürünü

¹⁹ SARTORY Giovanni, **Demokrasi Teorisine Geri Dönüş**, çev. KARAMUSTAFAOĞLU Tuncer, TURHAN Mehmet, (Ankara: Yetkin Basımevi, 1993), s. 305.

²⁰ SINCLAİR T. A. **A History of Greek Political Thought**, (London: Routledge, Kegan Paul Ltd., 1967), s. 91-93.

²¹ HORKHEİMER Max, **Akıl Tutulması**, 4.b., çev. KOÇAK Orhan (stanbul: Metis Yayınları, 1998), s. 149.

²² EFLATUN, **Devlet C.IV**, 2.b., çev. TUNGA Türkan, (Ankara: Milli Eğitim Basımevi, 1960), s. 34-38.

olarak, bir tabakalaşma vardır; toplum düzeni de tanrısal iradenin tam bir yansıması olmalıdır. Bu düşünce şöyle bir metaforla açıklanmaktadır. Her bir insan, ya altın, ya gümüş ya da bakır ruhla donatılarak dünyaya gönderilir. Tanrısal iradeye de en uygun olan, her bireyin kendi cevherine uygun bir işle uğraşmasıdır. Hem birey, hem de toplum için hayırlı olan budur. Evrendeki unsurların birbirine karışması nasıl ki, bir kaosa sebep olmaktaysa, aynı şekilde toplumsal sınıfların birbirine karışması da (sınıflar arası geçişin olması) bir felakete yol açar²³.

Şu halde, söz konusu yapıda bireyin, mesleki-toplumsal konumunun bireysel tercihleri aşan bir kader zorunluluğu ile belirlendiği anlaşılmaktadır. Bu anlayışa göre insanın toplumdaki yerine, yani toplumsal konumuna karşı gelmesi, hayat ve ölüm döngüsüne direnmesi kadar anlamsızdır. Sözelimi, bakır bir ruhla doğan bir kişinin, üretmek, yönetilmek ve itaat etmekten başka bir çaresi yoktur. Böyle bir idealizmin doğal sonucu olarak, şartsız bir itaat kültürünün yerleşmesi kaçınılmazdır. Modern kavramlarla ifade edersek, böyle bir usavurmaya, Eflatun, tam bir “*kapalı toplum*” özlemine dile getirmektedir. Böyle bir çaba, onun şu ifadelerinde billurlaşmaktadır: “İlkelerin en büyüğü, hiç kimsenin öndersiz kalmaması, kendi girişkenliği ile iş becermeye alışmamasıdır. Savaşta ve barışta herkes, gözünü önderine dikmeli, sadakat ile onun ardından gitmelidir. En küçük işlerde bile herkes, önderini takip etmelidir; buyurulunca kalkmalı, yemeli, içmeli ve yıkanmalıdır. Bir cümle ile, herkes kendi ruhunu, bağımsız hareket etmeyecek biçimde eğitmelidir”²⁴. Bu bakımdan filozof, tıpkı bir ressam gibi önce tuvali temizlemekte, adeta bir “*tabula rasa*” oluşturmaktadır. Bu bağlamda şu ifadeler oldukça manidardır: “Filozoflar, yasaları yapmadan önce, insanın da, devletin de temiz olmasını isterler. Bu temizliği yaptıktan sonra kuracakları düzenin taslağını çizerler”²⁵.

Öte yandan, Aristoteles de bazı insanların köle, bazılarının ise özgür olarak doğmuş olduğuna inandığından, Eflatun’un doktrini dışına çıkamamıştır. Bu iki ünlü, usta-çırak felsefesinde rekabet ve anlaşmayı sağlayacak özgürlüğe, ancak özgür insanların heveslenebilecekleri anlaşılmaktadır. Nitekim, onların “*demos (halk)*” una herkes değil, yalnızca bütünün bir parçası dahildir. Unutmamak gerekir ki, Yunan sitesinde özgür olan ancak kendi özel şartları içindeki vatandaşdır. Özellikle Aristo, insanı “*siyasal bir hayvan*” olarak tanımlarken, insanın belirli bir sosyal bütünün parçası olarak, toplum içine gömülü olduğunu söylemek

²³ KARASAN, Mehmet, *Eflatun’un Devlet Görüşü*, 2.b., (İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1964), s.27-28.

²⁴ POPPER Karl, *Açık Toplum ve Düşmanları*, C.I, 2.b., çev. TUNÇAY Mete, (İstanbul: Remzi Kitapevi, 1989), s. 24.

²⁵ AĞAOĞULLARI M. Ali, *Eski Yunanda Siyaset Felsefesi*, (Ankara: V Yayınları, 1989), s. 188.

istemektedir²⁶. Demek ki, büyük ölçüde, muhalefet ve farklılığa dayanan gerçek bir demokrasiyi, bu arada, direnme hakkını eski Yunan'a mal etmek doğru değildir.

Bu konuyu sonlandırmadan önce, genel olarak değindiğimiz Eski Yunan siyasal düşüncesiyle ilgili, bu çerçevede önemli bir vurguyu aktarmak gerekir. Şöyle ki, yönetici erk'in yozlaşmaması yolunda, onların yaratılışlarındaki soyluluk en büyük bir garanti nedeni olarak düşünülmektedir. Her şeye rağmen, yöneticileri, çeşitli aşırılıklardan uzak tutabilme konusunda duyulan kaygı; bu konum sahiplerinin eğitimle takviye edilmesiyle bertaraf edilmek istenilmiştir. Özellikle Eflatun'un bu konudaki düşünceleri oldukça dikkate değerdir²⁷.

3-Roma Siyasal Düşüncesinde Direnme Hakkı

Bir köylü-asker imparatorluğu olduğu için, kendisini savaşarak kazanmaya adan Roma'nın, özgün bir siyasal düşüncesi olduğu söylenemez. Roma İmparatorluğu, siyasal-düşünsel açıdan, büyük ölçüde Yunan kültürü üzerinde yükselmiştir. Sürekli olarak savaşan Roma'nın, siyasal sorunlara eğilmesini gerektirecek motivasyonları olmamıştır. Bu şartlar altında direnme hakkı gibi özel bir konunun işlenmesi, gündeme gelmesi beklenemezdi. Bunun nedenlerini açıklamadan önce, bir konuda Roma'ya hakkı teslim edilmelidir. Romalılar, gerçekten dönemlerine göre çok ileri, akla dayalı bir hukuk geliştirebilmişlerdi.

Yunan siteleri, birbiri ardı sıra siyasal karışıklıklarla çalkalanırken, Roma Devleti istikrarını koruyabilmiştir. Gerçi "patrici"ler ve "plep"ler arasında çatışmalar uzunca bir dönem devam etmiş, ancak Romalılar, pragmatik bir şekilde reform yapmak ya da belli tavizler vermek suretiyle Cumhuriyetlerini sürdürebilmişlerdir²⁸. Değerlerin, inançların ve özellikle çıkarların çatıştığı yerde başlaması muhtemel olan direnmenin, Roma'da aşağı sınıflardan (plep'ler) gelmesi beklenebilirdi; lakin Roma'da ezilen sınıfların direnme ve sistem için tehlikeli olmalarının önünde önemli iki engelin olduğu ileri sürülmektedir. İddiaya bakılırsa fetih politikalarıyla plepler, içerideki doyumsuzluklarını, dış halkların ezilmesiyle bir ölçüde telafi etmişlerdir. Diğer yandan, Roma hükümetleri aykırı düşünce ve eylemlerin alevlenmesini

²⁶ SARTORY, a.g.e., s. 310.

²⁷ Filozof, çeşitli eserlerinde bu konuya yer vermiştir. Böyle bir konunun geniş bir tahlille ele alındığı eser, "Devlet adamı" başlığını taşımaktadır. Bkz. Eflatun, Devlet Adamı, 2.b., çev. KARASAN Mehmet, (Ankara: Milli Eğitim Basımevi, 1960) özellikle 122. Sayfa vd.

²⁸ AĞAOĞULLARI Mehmet ALİ, KÖKER Levent, İmparatorluktan Tanrı Devletine, (Ankara: İmge Kitapevi Yayınları,1991) s. 14.

önlemek üzere, göstermelik de olsa halka açılmıştır. Bunlardan özellikle ikincisinin ideolojik bir işlev gördüğü vurgulanmaktadır. Buna göre, Roma Anayasası'na duyulan bir çeşit mistik saygı, kurulu düzene karşı radikal hareketlerin yolunu tıkamakta önemli bir rol oynamıştır²⁹.

Bir Yunan vatandaşıken tutsak olarak Roma'ya getirilen Polybios, “*karma bir düzen*” olarak nitelediği Roma rejiminde, üç iyi yönetim biçiminin sentezlendiğini iddia etmiştir. O, her sistemin, doğal olarak kendi içinde kendi mahvını barındırdığını, ama Roma Anayasası'nın bu etkinin dışında kalacak olgunluğu gösterdiğini savunmuştur³⁰. Bu düşünürün, “karma anayasa” olarak nitelediği söz konusu yapı, ilk bakışta Montesquieu'nun “*Kuvvetler Ayrımı*” düşüncesini çağrıştırıyorsa da bu ikisinin arasında şöyle bir eksen farklılığı vardır. Montesquieu, her an meydana gelebilecek aşırılıkların, kuvvetlerin birbirini dengelemesi ile bertaraf edilebileceği inancını taşıırken, Polybios, hiçbir zaman aşırılığın olamayacağı bir düzenden hareket etmektedir. Roma Anayasasının, haksızlıkların ortaya çıkmasına yapısal bir set oluşturduğunu düşünen Polybios, direnme konusunda fazla bir şey söylememiştir. Hatta, Roma siyasal düzenine bir hayli kafa yoran Çiçero ve Seneca'da bile, zulme karşı direnme konusunda kayda değer yeni bir düşünce yoktur. Çiçero, “kişinin kendisini kamu hizmetine adanması” şeklindeki eski Roma geleneğini canlandırmayı hedefleyerek; “hukuk”u, yapılacak ve yapılamayacak olanı buyuran, insan doğasına işlenmiş yüce bir akıl olarak tanımlamıştır. Her ne kadar doğal hukuku, Roma'yı doğrulama aracı haline dönüştürmüş olsa da, direnme teorilerine esaslı bir referans kaynağı olan böyle bir hukuku formüle etmesi noktasında, Çiçero'ya hakkı teslim edilmiştir³¹.

Roma'nın diğer bir önemli filozofu Seneca ise, insan için siyasal yaşamı gereksiz olarak değerlendirdiğinden olacak ki, siyasal iktidara karşı direnme sorununa, ne doğrudan ve ne de dolaylı olarak değinmiştir. “Ölümlülerin korkularını, ölümsüzlerin arzularını taşıyan insanın”; bu temel çelişkiyi, ancak kendisini ve evreni sürekli bir biçimde incelemesiyle aşabileceğine inanan Seneca, ayrıca, mutluluğu için de, bir insanın siyasal yaşamdan çekilmesini şart koşmaktadır³². Diğer bir deyişle, ona göre, “büyük işler başarmak için doğan, ama sonu hayvanlardan bile önce gelen” insanın, siyasal alanda görev almak, politika önermek, yapılanları eleştirmek ve onlara direnmek için yeterli zamanı yoktur. Kaldı ki, bilgece bir

²⁹ AĞAOĞULARI, a.g.e., s. 16.

³⁰ TUNÇAY Mete, (der) *Batı'da Siyasal Düşünceler Tarihi*, C. I, (Ankara: Teori Yayınları,1985), s. 242.

³¹ AĞAOĞULLARI M. Ali, KÖKER Levent, “*İmparatorluktan...*”, s. 40.

³² SENECA, “*Yaşamın Kısaldığı Üzerine*”, Cogito, S.15, 1988, s. 12.

dinginlik için, siyasal işlerden uzak durmaya katlanmak değil, bizzat bu yolu seçmek gerekir³³.

Düşünüründen kralına ve hatta kölesine kadar, öldürücü bir kaderciliğin yerleştiği Roma'da, baskıya karşı direnme sorunu hakkında, İmparator Marcus Aurelius'un (121-180) şu düşünceleri yeterli bir fikir verebilir: "Benim yurdum Roma'dır: ona yararlı olmak benim tek görevimdir. Toplumu oluşturan parçalardan biri olduğuna göre, senin de eylemin toplumsal yaşam için olsun"³⁴. Sadece bu atıfta bile Roma kaderciliğinin boyutları tahmin edilebilir.

C-Orta Çağ Siyasal Düşüncesinde Direnme Hakkı

1-Batı Siyasal Düşüncesinde Direnme Hakkı

Direnme konusundaki teorik oluşumun önemli bir kısmının, Orta Çağ'a ait bir miras olduğu bir çok siyasal düşünürün benimsediği bir husustur. "Kanunu bağlayıcı kılan nedir?", "Kralların yetkileri nereye kadar yayılır?" vb. sorular bu dönem siyaset felsefesinin daima merkezinde yer almıştır. Bilindiği gibi, Orta Çağ'da, yasal egemenliği garanti altına alacak herhangi bir kurumsal yapı yoktur. Bu olguya dayanarak pek çok düşünür, Orta Çağ'da, uygulamaları toplumun adalet anlayışına ters düşen iktidarlara karşı, toplumun sahip olduğu tek yolun direnme hakkı olduğunda birleşmektedir³⁵.

İnsanlık tarihinde çok önemli bir kesit olan Orta Çağ(lar)ın genel bir panoramasını çizmek gerekir. Orta Çağ, Batı Roma İmparatorluğunun çöktüğü tarih (M.S. 476) itibarı ile başlamakta ve Amerika'nın keşfine kadar süren devirleri kapsamaktadır. Siyasal bakımdan merkeziyetsizlik (ademi-i merkeziyet), ekonomik olarak feodalite, kültürel düzeyde ise Hıristiyanlık Orta Çağın en belirgin veçheleridir³⁶. Özellikle, Aristocu tümdengelimci mantık öğretisine kilisenin sahip çıkmasıyla (skolastizm) bu devirler, yoğun bir karanlığa gömülmüştür. Diğer yandan, toprağa dayalı bir egemenlikle yürütülen, toplumsal sınıfların

³³ SENECA, "Kamu İşlerinden Uzak Durma", çev. VARINLIOĞLU Güngör, Batıda Siyasal Düşünceler Tarihi I içinde. (der) TUNÇAY Mete, (Ankara:Teori Yayınları, 1985), s. 306.

³⁴ AĞAOĞULLARI, KÖKER, a.g.e., s. 70.

³⁵ RAWLS John, "Defination and Justification of Civil Disobedience", Civil Disobedience içinde (ed.), Hugo Adam Bedau, (New York: Chapman and Hall Inc. 1991), s. 116.

³⁶ MOSCA Gaetano, Siyasi Doktrinler Tarihi, Çev. TİRYAKİOĞLU Semih, (İstanbul: Varlık Yay., 1963), s. 63.

birbirinden kast-vari ayrıldığı feodalite, tahammülü güç bir iktisadi eşitsizlik yaratmış, bunu da hemen ardından hukuksal bir eşitsizlik takip etmiştir³⁷.

Bu çerçevede, Orta Çağ yönetim-hukuk ilişkilerini konu alan kitaplarda başlıca iki tez ileri sürülmektedir. Kronolojik açıdan bunlardan birincisi “egemenlik teorisi”(ascending theory) dir. Bu teoriye göre, gücün kaynağı daima halkta veya toplum olmuştur. Germanik kabilelerde görüldüğü ileri sürülen bu egemenlik anlayışına göre, savaş liderlerini, dükaları ve kralları seçen daima halk kurullarıdır. Sosyal gerçekliği birincisinden daha iyi yansıttığı ileri sürülen ve bu itibarla daha yaygın bir kabul gören ikinci teori, “kralların ilahi yetkisi”ni (descending theory) dile getirmektedir³⁸. Orta Çağ’a ait resimlerde kralların yönetme hakkının Tanrı tarafından verilmekle teminat altına alındığını sembolize eden pek çok figür vardır. Bu resimlerde, Tanrı’nın eli genellikle, kralların başı üzerinde görülmektedir³⁹.

Her iki teorinin ima ettiği sonuçlar, yöneten-yönetilen ilişkisinde oldukça farklı zeminler hazırlamaktadır. Yetkinin kaynağına halkı yerleştiren birinci teoriye göre, Orta Çağlarda yöneticilerin haksız eylemlerine direnme, bir hak/ imkandır. Halbuki, Tanrısal bir hak iddiasına dayanan teokraside “direnme hakkı” otomatik olarak düşmektedir.

Yöneten-yönetilen ilişkilerinde itaat probleminin hayati bir sorun olarak ortaya çıkmasında, kuşkusuz en büyük faktör, Roma İmparatorluğu sınırları içinde ve hatta onun ötesinde kurulup gelişen Hıristiyanlıktır. Doğusuyla birlikte yoksul ve ezilenlere hitap eden Hıristiyanlık, yeni bir “cemaat” olarak Roma İmparatorluğu içinde yaygınlaştıktan sonra, devlet iktidarını aşındıracak tehlikeli bir güç olarak algılanmaya başlanmış ve bu dinin mensupları tarihte eşine az rastlanan zulümlere maruz kalmışlardır. Hıristiyanlığın dünyevi iktidarı meşrulaştırma biçimi ile Roma imparatorluğunun kendi iktidarını meşrulaştırma biçimi arasındaki esaslı gerilim, Hıristiyanlara karşı yapılan zulümlerin sürgit devamında etkili olmuştur. Her şeye rağmen, İ.S III. Yüzyıl ortalarına kadar devlet-din ilişkilerinde göreceli bir

³⁷ Ortaçağların bilinen ve devamlı tekrarlanan bütün bu olumsuzlukları yanında birey için, hayati bir avantajı da yok değildi. Ortaçağda birey özgür değildi ama, terk de edilmemişti. Kimsenin kendi sınıfı içinde, ayrı olma hakkı yoktu. İnançları neyin doğru olduğunu otoriter bir biçimde dikte eden kilise tarafından belirlenmişti. Ama birey her şeye rağmen kendisini güvenlik içinde hissediyordu. Çalışmadığı ya da çok yaşlandığı zaman kimse onu bir başına bırakmazdı. Loncası, malikanesi ya da kilise ona bakmak zorundaydı. Toplumsal düzenin tanrı tarafından kurulduğu inancı herkes için, düzen içindeki yerini sorgulamadan kabul etme duygusunu yaratıyordu. **BURNS** Edward Mcnall, **Çağdaş Siyasal Düşünceler**, 1850-1950 çev. ŞENEL, Alaaddin (Ankara: Birey ve Toplum Yayıncılık, 1984), s. 389. **FROMM** Erich, **Özgürlükten Kaçış**, 4.b., çev. YEĞİN Şemsa, (İstanbul: Payel Yayınları, 1996), s. 48-50.

³⁸ **ULMANN** Walter, **Medieval Political Thought** (England: Penguin Books Ltd. 1975), s. 14-15.

³⁹ **DAVUTOĞLU** Ahmet, **Alternative Paradigms**, (Lanham: University Press of Amerika, Inc. 1994), s. 119.

denge tutturulabilmiştir⁴⁰. Roma İmparatorluğu, insan eşitliği, devlette adaletin gerekliliği gibi Hıristiyanlık düşüncesine, Çiçero ve Seneca'dan beri bir ölçüde aşınaydı. Ne var ki, Roma, bu dinin “kraldan çok Tanrıya itaat”i öngören semitik doktrinlerden taşıdığı derin ve kalın izlere büsbütün yabancıydı. Doğuşundaki bu özel şartlar, Hıristiyanlığın bir bakıma kendi içine dönük bir inanç sistemi olarak şekillenmesini gerektirmiştir. Hz. İsa'ya atfedilen şöyle bir olay, bu durumu bütün çıplaklığı ile ortaya koymaktadır. Verginin kendisine mi yoksa Sezar'a mı verilmesi gerektiği konusundaki bir soruya muhatap olan Hz. İsa: “*Tanrının hakkını Tanrıya Sezarın hakkını Sezar'a verir*”⁴¹ diyerek karşılık vermiştir. Hıristiyanlığa inananlar arasında sıkıntı doğurabilecek olan bu dilemma, daha sonra, kilisenin, insandaki ruhu; dünyevi iktidarın da bedeni temsil ettiği inancına dayalı bir analogi ile önemli ölçüde çözülmüştür. Şöyle ki, bu düal yapıda asıl olan, insan ruhunun kurtulmasıydı. Hıristiyanlık da tam bu amaca hizmet ediyordu.

Genel olarak, Hıristiyanlığın siyasal iktidara bakışı, “Sezar'ın hakkı” anlayışı göz önünde tutulmadan anlaşılabilir. Bununla birlikte, Hıristiyanlığın, siyasal iktidarla ilgili tavrının tekçi olmadığını, zaman içinde çeşitlenen, birbirine oldukça ters düşen anlayışların geliştirildiğini hatırlatmakta yarar vardır. İsa ve Paulus'un öğütleri ve eylemlerindeki ilk tavrın bir tür pasifizm olması, Roma Egemenliği altında geçen ilk yüzyıllarda Hıristiyan cemaati koruma endişesine bağlanarak açıklanabilir. Bir taktik ve siyasi manevra sayılabilecek bu strateji, özellikle Paulus'un öğretilerinde ön plandadır⁴²: “Herkesin ne iyilik yaparsa onu Allah katında alacağını bilerek efendilerinize (yöneticiler), Mesih'e itaat eder gibi, yüreğinizdeki korku ve titreme ile itaat edin”⁴³. Paulus'un “direnenler lanetleneceklerdir” diyerek pekiştirdiği bu anlayış, XI. Yüzyıla kadar büyük ölçüde geçerliliğini korumuştur. Bu yüzyıllardan itibaren Paulus'un öğretisi sorgulanmaya başlanmıştır. “Gelasius öğretisi” ile formüle edilen ruhani otorite (auctoritas sacerdotium) ve dünyevi iktidar (relagis potatatis) ayrım, yerini “iki kılıç teorisine” bırakmaya başlamıştır⁴⁴.

Uzun ve karmaşık bir süreçte ayrıntılar bir yana bırakılırsa, papalık ile krallık arasındaki denge, Roma devletinin resmen Hıristiyanlığı benimsemesiyle birlikte (M.S. 313), kilise

⁴⁰ AĞAOĞULLARI, KÖKER, a.g.e., s. 113.

⁴¹ The New American Bible, 22: 16-22 (s. 1046) MARKOS, 12: 16-17 (s. 49): “**Render to Caesar the Things that are Caesar's and to God, the Thing that are God**”.

⁴² ŞENEL Alaaddin, *Siyasal Düşünceler Tarihi*, 3.b., (Ankara: “V” Yayınları, 1990), s. 303-304.

⁴³ AHMED Manzoraaddin, *İslamic Political System in the Modern Age*, (Karachi: Royal Book Company, 1991), s. 211.

⁴⁴ İki kılıç teorisinin ne anlama geldiği için bkz. CROZAT C. H., “Ortaçağda Dört Devlet Nazariyecisi”, İ. H. F. M., C. VII, S. I, 1941, s. 397.

lehine değişmiştir. Devletin birçok fonksiyonunu ele geçirmek suretiyle kilisenin, devlet gibi rgtlenemediği bir durumu ifade eden teokratik yönetim, birkaç yüzyıl sürebilmiştir.

a) Erken Hıristiyan Kuramcılar ve Baskıya Karşı Direnme Konusu

İlk dönemlerdeki Kilise ileri gelenlerinin düşünsel çabalarının tümüne “*patristik*” felsefe denilmektedir. II- VI. yüzyıllarda Hıristiyanlığa metafizik-ontolojik bir temel kazandırarak, sistemli bir dünya görüşü ortaya çıkarmak amacıyla oluka yoğunlaşan bu teşebbüsler içinde S. Augustunus’un girişimlerinin önemli bir payı vardır. S. Augustunus, dünyevi iktidarla kilise arasındaki ilişkileri, oldukça özgün bir sistem içinde çözümledikten sonra, direnme ile ilgili kanaatlerini şu şekilde ortaya koymaktadır: Kilise ile devleti, “Tanrı devleti” ve “yeryüzü devleti”ni ayırır gibi ayırmak mümkün değildir. Her iki devlet, bağımsızlıklarını koruyarak bir arada bulunmalıdırlar. Ancak insanın nihai kurtuluşu, Tanrı tarafından kendi devleti için seçilmesine bağlıdır. Tanrı inayetinin bir parçası olan devlete ve onun kurallarına itaat zorunludur. Kurtuluşun ilk adımı bu itaatten geçer”⁴⁵. Ne var ki, S. Augustunus’un kilise ile devlet arasında kurmaya çalıştığı uyum çabaları sonuç vermemiştir. Hıristiyanlar, aynı anda hem Tanrı’ya hem de devlete bağlanmaktan kaçınarak göklerin mele kut’una bağlanmayı daha doğru bulmuşlardır.

Bu stnlk tartışmalarına paralel olarak, Hıristiyanlık teolojisi, zalim hükümdarlara karşı “*direnme hakkı*”nı bir silah olarak kullanmaya başlamıştır. Bir tiranın vasıflarının ne olduğu, böyle birine, kimlerin direnebileceği üzerinde dikkatler odaklandığında, geliştirilen temel ayırım, gasıp bir tiran ile (ab titilo), meşru iktidarı yozlaştıran tiran (quoad exercitum) arasındaki farklılığa dayanmaktaydı. Kuramcılar, meşru fakat sonradan yozlaşan iktidardan daha çok gayrı meşru bir iktidara karşı direnme hakkını savunmuş, problemin bu normatif veçhesini çözdükten sonra, bir yandan “kim direnebilir” sorusunu, diğer yandan da “direnmenin sınırları nereye kadardır” sorusunu tartışmışlardır. Bir “tiran”ın öldürülmesinin mümkün olup olmayacağı üzerindeki tartışmalar, bu sorunun önemli bir boyutunu oluřturmuřtur⁴⁶.

⁴⁵ AĞAOĞULLARI, KÖKER, s. 140. AKIN İlhan, **Kamu Hukuku**, 5.b, (İstanbul: Beta Yayınları, 1987), s. 47.

⁴⁶ FRIEDRİCH, Carl Joachim, **Man and His Government**, (U.S.A, Mc.Grow- Hill Book Company, 1963), s. 637.

Bu bağlamda ilk defa XII. yüzyılda Salisbury of John, teorik olarak zalimlerin katlini tartışmış ve bunun meşru olduğu sonucuna varmıştır⁴⁷. “Kitab-ı Mukaddes’in verdiği yetki ile tiranları öldürmek yasaya uygun ve şanlı bir harekettir” diyerek, bir cesaret örneği olarak ortaya çıkan Salisbury of. John, yaşadığı dönemde büyük bir yankı uyandırmıştır. Ancak, kendi sesinin yankısından ürkmüş olmalı ki, kitabında tiranların öldürülmesi yolunda attığı yürekli adımlardan sonra, pek çok geri adım atmış ya da atmak zorunda kalmıştır. Salisbury of John, her şeyden önce, tiranı öldürecek kimsenin ona herhangi bir yemin ile bağlı olmaması şartını getirmiştir. Orta Çağda, aşağı basamaklardaki soyluların neredeyse tümünün üstlerdeki feodal beylere bir bağlılık yemini ile tabi oldukları düşünülürse, bu şartın tiranı öldürme imkanını ne kadar sınırlayacağı anlaşılır. Yine, “bir tiranı hemen öldürmeye kalkışmamak gerekir; Tanrı’nın lufu ile yeniden doğru yola girmesi beklenmelidir” diyerek duraksayan düşünür, nihayet, tiranları yok etmenin en faydalı yolu, bu musibetin kaldırılması için tanrıya yakarmaktır⁴⁸ demek suretiyle başlangıçta ileri sürdüğü yargının tam aksi bir sonuca varabilmiştir.

XIV. asırda bu tartışma, O. William tarafından yeni bir kalıba dökülmüştür. Düşünür, tiran-krallardan olduğu kadar kilise içindeki tiranlıktan da şikayetçi olmuştur. William, kilise için İslam’daki “şura”ya benzer bir kurulun oluşturulmasını önermiş, öte yandan yönetilenlerin krala her konuda itaate mecbur olmadığını, ancak itaatın halkın menfaatleri ile tahdit edildiği hususunu vurgulamıştır. Bunlara ilave olarak William, kralların büyük günahları işlemek suretiyle mücrim duruma düşmeleri halinde krallıklarını kaybedeceklerini belirtmiştir⁴⁹.

Aristo’nun Orta Çağda ki en büyük yorumcularından biri olan Aquinolu Thomas da, hükümetlerin, ancak bir kamu yararının (utilas publica) varlığı ile anlam kazandığını ifade etmiştir. Böylece, ona göre tiranlık, asla adil bir hükümet sayılamaz. Aquino’lu Thomas’ın söyleminde neyin iyi ya da adil olduğu, yahut hangi eylemlerin bir kralı tiranlaştıracığı konusunda kıstas, adeta Tanrı’nın bir iradesi sayılan “doğal hukuk”un hükümleridir. Doğal hukuk yasalarının insan doğasındaki bencillikle herhangi bir ilişkisi yoktur. Aquino’lu Thomas, doğal hukukun şahsi çıkarla veya tesadüflerin bir sonucu olarak açıklanamayacağına kesin bir dille işaret etmektedir⁵⁰. Doğal hukuka, tanrısal bir irade vurgusu yükleyen Aquino’lu Thomas, herhangi bir muayyen (özel) kanunun geçerli ve adil olup olmadığının

⁴⁷ KAPANİ Münci, **Kamu Hürriyetleri**, 6.b., (Ankara: A. Ü. H. F. Yayınları, 1981), s. 302.

⁴⁸ ŞENEL Alaaddin, **a.g.e.**, s. 328.

⁴⁹ AHMED Manzooruddin, **İslamic Political System İn The Modern Age**, (Karachi: Royal Book Company, 1991), s. 212.

denek taşı olarak bu hukuku esas almaktadır. Sonuç olarak, böyle bir hukuk ölçütünü baz alan Aquino’lu Thomas, adaletten ayrılan yani doğal hukuka riayet etmeyen bir hükümetin, yerinden edilmesinin fitne sayılamayacağı sonucuna varmaktadır; meğer ki, böyle bir düzensizlik sonucu topluma isabet eden zarar, tiran yönetiminin zararından büyük olmasın⁵¹ .

b) Reformistler ve Baskıya Karşı Direnme Konusu

Ockham’lı William ve Aquino’lu Thomas gibi düşünürlerin kiliseyi içeriden düzeltme girişimleri sonuçsuz kalınca, reformatörler, kiliseye karşı başarı sağlamak için laik hükümdarların desteğine dayanmışlardır. Bunun doğal bir sonucu olarak, siyasal otoritelere karşı genel tutum, teslimiyetçi bir çizgide olmuştur. Mesela Luther, hem dünyevi hem de manevi otoritelerin hepsinin nihai kaynağını, ruhani otoriteye bağlayan “iki kılıç doktrini”ne itibar etmemiştir. Augustinus gibi, Luther de seküler yönetimi, beşer doğasının günahla kirlenmesine dayandırmış; diğer yandan O, devleti, ilginç bir yorumla, tanrısal bir kurum olarak düşünmüştür. Şöyle ki, insanların çoğunluğu kötü olduğundan dolayı seküler yönetim gereklidir. Şayet, tüm insanlar Hıristiyan olsalardı, belki dünyevi otorite gerekli olmayacaktı. Buna göre seküler otoritenin kurumsallaşmasını tamamen Allah’ın bir lütfu olarak görmek gerekliydi; o kadar ki, Tanrının en muhteşem hediye olarak insanlara sunduğu krallara karşı, hiçbir gerekçeyle direnme meşru sayılamazdı. Luther bu konudaki ısrarını şöyle dile getirmektedir: Haklı olmasalar da, kendilerine karşı ayaklanılanları (seküler kralları) destekleyeceğim ve haklı olsa da ayaklanma çıkaran kimselere de karşı olacağım; çünkü, hiçbir ayaklanma, suçsuzların kanı dökülmeksizin ve başka vahşilikler olmaksızın, yürütülüp sonlandırılmaz⁵².

Genel olarak Calvin de, Luther gibi, yöneticilere ses çıkarmadan boyun eğmeyi istiyordu. O’na göre, Tanrı dünyayı yaratmakla kalmayıp bütün dünyayı kendi iradesi doğrultusunda belli bir düzen içinde idare etmektedir. Anlaşıldığı kadarıyla, bu kozmoloji ile yöneticileri kimin işbaşına getireceği ve yöneticilere karşı takınılacak tavır sorunu da otomatik olarak halledilmiş olmaktadır. Reform hareketlerinin özü gerçek dine varmak olduğu için, Paulus’un

⁵⁰ MURRAY Victor, *The State and The Church in a Free Society*,(Cambridge: The Universty Press, 1958), s. 42.

⁵¹ BLACK Antony, *Political Thought İn Europe 1250-1450*, (New York: Cambridge University Press, 1992), s. 25.

⁵² THOMPSON W. D. J. Cargill, “Martin Luther ve İki Krallık”, THOMPSON David, *Siyasi Düşünce Tarihi İçinde*, çev. ERDOĞAN Ali Yaşar, YILMAZ Hüseyin, (İstanbul: Şule Yayınları, 1996), s. 52.

izinden giden Calvin de, yöneticilere gösterilecek itaati, Tanrıya itaatin bir parçası olarak kabul etmiştir. Genel olarak, Hıristiyanlığın\ Hıristiyanların fatalist düşüncelerine uygun olarak, kötü yöneticilerin cezalarını Tanrıya bırakmak isteyen Calvin, açıkçası düzensizliğin her vakit baskıdan daha kötü olduğunu savunmuştur. Ona kalırsa, kötü yöneticileri, günahkar halkı yola getirmek için Tanrının bir gazabı olarak görmek gerekir. Çünkü, sınırsız bir tahakkümden intikam alacak olan sadece Tanrı olabilir⁵³.

Başlangıçta, Hıristiyan azizlerinin yok olmamak, sonrada reformistlerin, dini aslına döndürmek için siyasal iktidarların desteğine duydukları bir ihtiyacın karşılığı olarak verdikleri böyle bir taviz, sadece pratik nedenlerle açıklanamaz. Pasif itaatte Hıristiyanlığın ilk günah öğretisinin etkisi de göz ardı edilemez. Günah psikozu ile otoriteye boyun eğme arasındaki duygusal süreç, ilginç bir sebep-sonuç ilişkisiyle açıklanabilir. Süreç, suçluluk psikolojisini teslimiyetin izlemesiyle başlar; ahlaki ve dinsel bir değer olarak günah psikolojisi, her türlü otoriteden korkmayı telkin eder. Buna göre huzurlu olmak, kişiliği ortadan silerek, otoriteye boyun eğmekle mümkündür⁵⁴.

Kilisenin feodal düzene olduğu kadar kapitalist düzene uymasının ardında, bu uyumculuğun, yani günah psikolojisinin etkisini görmek ilginç olmalıdır. “Batının İki Yüzü” adlı yapıtta, Batı sistemi değerlendirilirken, onun, akılcı temeller yanında, pratikte sadece Hıristiyanlığı kabul eden ülkelerde yerleşen bir sistem olduğuna dikkat çekilmektedir. Kitabın yazarına kalırsa, Protestan uluslarda liberal düşüncenin din ile uyuşumu, dinin kendi içinden çıkmıştır. Bu uluslarda din, liberal sistemin oluşumuna yardım etmiştir⁵⁵. Oldukça ilginç olan bu yorumun, bu kadar bir iyimserlikle ortaya konması, kanaatimizce, yeterince ikna edici görünmüyor. Gerçekten sonuç böyle bile olsa, az önce işaret ettiğimiz önemli nüans, “günah-teslimiyet” ilişkisi, ya da eserin adını kullanarak ifade edersek; Batının [bu] ikinci yüzü, acaba gözden kaçmakta mıdır?

c) Protestan Yazarlar ve Baskıya Karşı Direnme Konusu

⁵³ **EGMOND** Aad Van, “**Calvinist Thought and Human Rights**”, Human Right and Religious Values İçinde, ed. Jerald D. Gort, Henry Jansen (Michigan: Wm. B. Eardmans Publishing Co. 1995) s.100

⁵⁴ **FROMM** Erich, **Sahip Olmak ya da Olmak**, 6.b., çev. ARITAN Aydın, (İstanbul: Arıtan Yayınevi,), s. 210-212.

⁵⁵ **DUVERGER** Maurice, **Batının İki Yüzü**, Çev. EROĞUL Cem, SAĞLAM Fazıl, (Ankara: Doğan Yayınevi, 1977), s. 4.

St. Barthelemy katliamından sonra Fransa'da Protestan yazarlar baskıya karşı fiili direnme hareketlerine girişmişlerdir. Ancak bunlar, fiili durumlarını meşru kılacak siyasi–hukuki bir doktrine ihtiyaç duymuşlardır. Böyle bir ihtiyaca cevap olmak üzere, bu katliamdan sonra; bireylerin haklarını ihlal eden yöneticilere karşı, tiranın öldürülmesi dahil, direnme haklarının olabileceğini öngören ve bunu tarihi, hukuki, siyasi yönlerden haklılaştırmaya çalışan eserler ortaya konmuştur. Bahsedilen katliamı takiben, sonradan unutulmuş bir yana, pek çok eser verilmiştir. İçerdikleri düşünceler bakımından siyasal-hukuksal kıymeti haiz önemli bir kaçını detaylı olarak inceleyeceğiz.

1-Etinne Boetie ve Baskıya Karşı Direnme Konusu

Bir Rönesans hümanisti olan Boetie, *Gönüllü Kulluk Üzerine Söylev* diye çevrilebilecek eserinde ilk önce, insanların nasıl olup da itaat ettiklerini, hatta bu itaatin niçin, adeta bir kulluğa vardığını araştırmıştır. O, bu sorunu tanımladıktan sonra insanların, tekrar özgür doğalarına kavuşabilmelerini sağlayacak birtakım çözüm yolları sunmuştur⁵⁶. Siyasal iktidarın niteliğini inceledikten sonra devleti, genel anlayışın aksine, doğal bir varlık olarak görmeyen Boetie, Aristo'cu düşünceyi tersine çevirerek, “insan doğasında siyasallığa ilişkin hiçbir şey yoktur; onun doğası özgürlüktür”⁵⁷ demektedir. Ona göre, insanların pek çoğunun köleliğin pençesinde kıvranmakta olması çelişkisi, ancak tembellik ve alışkanlık gibi insani zaafarla açıklanabilir. Buna göre, insanın kendisine yabancılaşması her türlü yozlaşmanın kaynağı olarak kabul edilmektedir. Boetie, bu durumu, ironik bir ifade ile şöylece ifade etmektedir: “Çok sayıda köy, kent ve ulus, kendilerinin verdikleri iktidardan başka bir gücü olmayan tek bir tiranın eziyetlerine nasıl katlanıyorlar? Bunun nedeni elbette ki, korku olamaz. Sanki özgürlüklerini değil de köleliklerini kaybetmişçesine bir huşu ile tirana boyun eğen insanlar, onun yükselmesi için kendilerinin bir kaide oldukları bilincine bir kez varıp, ona destek olmaktan vazgeçseler her şey bir anda çözülecektir. Tiran, altından kaidesi çekilen bir sütun gibi yıkılacaktır”⁵⁸.

⁵⁶ LA BOETİE Etinne, *Gönüllü Kulluk Üzerine Söylev*, Çeviren ve Yorumlayan AĞAOĞULLARI Mehmet Ali, 2.b., (Ankara: İmge Kitapevi Yayınları, 1995), s. 73.

⁵⁷ LA BOETİE, *Gönüllü Kulluk...*, s. 79.

⁵⁸ GÖZE Ayferi, “On Altıncı Yüzyıl Düşünürlerinde Baskıya Karşı Direnme”, İ. H. F. M., C. XXXIV, S. 1-4, 1968, s. 250. E. Boetie'nin yakın arkadaşı olup onun eserini yayımlayan Montaign, iğneleyici üslubu ile kralların mevkilerini ve karşısında bireylerin ahlaki tutumlarını irdelerken çok farklı nesafet ölçülerinden hareket etmektedir: “Krallara gördükleri iş bakımından saygı gösterelim. Toplumun düzeni bozulmasın diye sabredelim, kusurlarını gizlemek küçüklüğüne katlanalım. Bunu anlarım ancak kusurlarını pek iyi bildiğimiz krala karşı dürüst vatandaş olarak nasıl (ne oranda) bağlı kaldığımızı göstermeliyiz. Bunu yapmazsak gelecek nesilleri çok

Bu noktada düşünürün isabet kaydettiği hayli şüphelidir. Kendi döneminde yaşayan Machievelli'in, iktidarın devamında "korku"ya atfettiği fonksiyonu hatırlamak gerekir. Gücün içeriği söz konusu olduğunda Boetie'nin böyle bir sonuca varmasına hak verilebilir. Ne var ki gücün algılanış biçimi, içeriğinden daha önemlidir. İnsanın tinsel yapısında gücün algılanışı, çocukluk dönemi psikolojisi ile paralellik göstermektedir. Buna göre, bir yandan çocuk, babasının yerini almak istemekte, ama diğer yandan onun sevgisini yitirmekten korkmaktadır. Sonraki dönemlerde yetişkinlerin davranışları böyle bir çocuk psikolojisinden çok da farklı değildir⁵⁹. Yirminci yüzyıldaki totaliter rejimlerin gördüğü cazibenin, bu psikolojiden beslendiği yolunda oldukça tatminkar açıklamalar vardır. Karl Popper, totaliter rejimleri analiz ederken analizinin orijinine yerleştirdiği "*uygarlığın gerginliği*"⁶⁰ kavramı, az önce değinilen "yeniden çocuklaşma" olgusunu hatırlatmaktadır. Popper, belki de Freud'dan ödünç aldığı bu kavramla, modernleşme ile geleneksel bağlarından kopan insanların büyük bir güvensizlik bunalımına düştüklerini, buna bağlı olarak güven pahasına özgürlüklerinden feragat ettiklerini ileri sürmüştür.

11Theodere de Beze ve Baskıya Karşı Direnme Konusu

Şartları oluştuğunda bir direnmenin gerekliliğine işaret ederek, bu yöndeki girişimleri cesaretlendirmek üzere yazmış olduğu eserde Theodere Beze, iktidarın kaynağını Tanrıda gördüğü için yalnız onun sınırsız iktidar sahibi olabileceği kanaatini taşımaktadır. Dünyevi ve Tanrısal otoriteden birine itaat edilecekse, öncelik, daima ikincisinde olmalıdır. Yazar, iktidara karşı direnme sorununu iki bağlamda incelemektedir.

1-Meşru olmayan bir şekilde iktidarı gasp eden, bu günkü dille ifade edilirse, devrimle işbaşına gelen iktidara karşı her ferdin harekete geçmeye, bütün imkanlardan yararlanarak - bunlar arasında zorbanın öldürülmesi de vardır- ülkeyi bu kimsenin ya da kimselerin elinden kurtarmaya hakkı vardır. Hatta bu bir hak olmanın yanında bir görevdir de.

faydalı bir dersten mahrum bırakmış oluruz. Kralların gördükleri işlerin önemine bakarak bu işlerin önemli sebeplere dayandığını düşünürüz, yanlış! Bizi komşularımızla kavgaya sürükleyen sebep, hükümdarları savaşa sürükler; bir kralla bir dilenci aynı iştahla acıkir". **Montaign, Denemeler**, çev. EYÜBOĞLU Sabahattin, (İstanbul: M.E.B Yayınları, 1992), s. 76.

⁵⁹ **SENNET** Richard, **Otorite**, Çev. DURAN Kamil, (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 1992), s. 30.

⁶⁰ **MAGEE** Bryan, **Karl Popperin Ahlak ve Siyaset Kuramı**, 2.b., çev. TUNÇAY Mete (İstanbul: Remzi kitapevi Yayınları, 1990) s. 79.

2-Meşru bir şekilde iktidara gelmekle beraber, yetkilerini kötüye kullanan yöneticilere karşı, halkın direnme hakkı vardır. Adalete, doğal hukuka ve Tanrının buyruklarına saygı göstermeyen yönetici, yönetici-yönetilen arasında yapılan sözleşmeye uymuyor demektir. Ancak burada bazı hususlara dikkat etmek gerekir. Bir kere, bireyler tek başlarına bu kötü yöneticiye direnemezler. Halkı temsil eden meclislerin zalim olan yöneticiyi uyardıkları gerekir. Ancak bu meclislerin görevlerine son verildiğinde iktidarı kullanan kişinin sebep olduğu bu anarşik ortamda her bireyin bu zorbaya karşı gelme hakları vardır⁶¹.

111 “Vindicia Contra Trannos”ta Baskıya Karşı Direnme Konusu

Daha önce ifade edildiği gibi, genel olarak siyasal iktidara karşı pasif bir itaati öngören Protestan öğretisinden sonra, oldukça radikal nitelikte muazzam bir Protestan edebiyatı doğmuştur. Bunlardan biri de 1579 yılında İsviçre’de Stephanus Junius Brutus diye müstear bir ad kullanılarak yazılan, Türkçe’ye “*Tiranlara Karşı Haklar*” şeklinde tercüme edilebilecek olan “*Vindicia Contra Trannos*” namındaki kitapçığı⁶². Siyasal mutlakçılığa karşı kesin bir dil kullanılan bu eserin içeriği, ana hatlarıyla şöyledir: Tanrıdan başkası kendisine kayıtsız şartsız boyun eğilmesini isteyemez. Yer yüzü egemenliği için böyle bir hakka sahip olamayacağı için, ancak, hak ve yükümlülükleri sözleşme temeline dayanacağı bir kaynak gerekir. Bu meyanda, düşünür; iki yanlı –“Tanrı ile kral” ve “kral ile halk” arasında yapılan- bir sözleşmeden söz eder. Kral ile halk, Tanrıya itaat etmek ve birbirlerine karşı görevlerini yerine getirmek üzere bir sözleşmeye giriştikleri gibi, kendi aralarında yaptıkları bir sözleşme ile de dünya devletini kurarlar. Kralın halka sağlayacağı adil ve iyi bir yönetim karşılığında, halkın da ona itaat borcu ortaya çıkar; aksi durumda ise itaat yükü düşer. Görüldüğü gibi, dinsel çerçevesine rağmen, bu görüş daha sonraki yüzyıllarda ortaya atılacak toplum sözleşmesi kuramlarına dayanan liberal bir halk egemenliği anlayışı ile ilginç bir paralellik göstermektedir⁶³.

⁶¹ GÖZE Ayferi, a.g.m., s. 264.

⁶² 1648 de yapılan İngilizce çevirisinde de değinildiği gibi, bu kitapçığın gerçek yazarı bilinmemektedir. Eser, önce François Hotman’a (1524-1590) sonraları, Theodore Beze adındaki bir başka yazara isnad edilmiştir. Daha sonra bu eserin, ileri gelen bir Fransız diplomatı ve zamanın dini-siyasi anlaşmazlıkları ile ilgili birçok risaleler yayımlamış Hubert Languet (1519-1581) ya da Philippe Du Plessis –Mornay (1549-1623) tarafından yazıldığı düşünülmüştür. Bu konuda bkz. BARKER Ernest, “The Authorship of Vindiciae Contra Trannos”, Cambridge Historical Journal, Vol 3., (1930), s. 164-175.

⁶³ TUNCAY, a.g.e., C. II. s. 131.

Eserde incelenen en önemli sorunlardan biri de Allah'ın emirlerine uygun davranmayan, halka eşit adalet dağıtmayan yöneticiye karşı, kuvvet kullanarak direnme ve isyan problemidir. İkili sözleşme esprisini ile sorunun normatif kısmı kolayca çözülmüştür. Şöyle ki, halk ile siyasal gücü kullanan yöneticinin, Tanrının emirlerine karşı birlikte sorumluluk taşıdığı kabul edilmektedir. Öyle ise, Tanrının emirlerini hiçe sayan bir hükümdara karşı, isyan, meşru ve haklı bir hareket sayılmalıdır. Buna bağlı olarak, halkın dinsel konular dışında yöneticilere karşı şartlı itaat altında oldukları, ikinci sözleşmenin ruhundan çıkarılabilir. Kralla halk arasındaki ilişkiyi bir cümlede özetlemek gerekirse, iktidarının nereye kadar yayılabileceğini bilmek krala, ona hangi sınırdaki itaat edilebileceğini bilmek de uyruklara düşer.

Kimlerin, hangi durumlarda direnmeye karar vereceği ve nihayet ne ölçüde direnebileceği konusunda yazarın temas ettiği hususlar, Ortaçağ düşünürlerinin sahip olduğu klasik ihtiyatlılığı yansıtmaktadır. Meşru bir şekilde başa geçip sonradan tiranlaşan kralla, hiçbir hakkı olmaksızın başa geçen tiran arasındaki ayrım, bu kitapta da aynen benimsenmiştir. Klasik çözüm yolları dışında, orijinal sayılabilecek metot ve\veya süreçlere yer veren eserin bu yönüne değinmek gerekirse, ilk önce, birinci durum için, bir tedbir olarak kralın halkın temsilcileri tarafından uyarılabileceği kanaati ağırlık taşımaktadır. Şayet, bu temsilcilerin ikazı olumlu sonuç vermemişse, duruma fiili müdahale gerekecektir. Bu konuda yabancı devletlerin bile yardımlarından faydalanılabilir. Ne var ki, fertlerin tek başlarına harekete geçmeye hakları yoktur. Bunun için ileri sürülen argüman, makul bir gerekçeye dayanmaktadır. Yöneticiler, otoritelerini teker teker fertlerden değil, halkın bütününden aldığından, bireysel girişimler haklı görülmemekte, ama illegal bir şekilde iktidarı ele geçiren tirana karşı, her bir şahsın direnme hakkına sahip olduğu ifade edilmektedir⁶⁴.

2-İslam Siyasal Düşüncesinde Direnme Hakkı

Bir din, medeniyet ve kültür olarak İslam ile muhalefet arasındaki ilişki konusunda söylenenler, genellikle oryantalist bir bakış açısına dayanmaktadır. “Doğu”nun geri kalışını, yönetimin despotik niteliğine bağlayan oryantalist yaklaşımın en önemli isimleri arasında Hegel'i, Marx'ı, ve Weber'i saymak mümkündür. Oryantalizmin dayandığı epistemoloji, genellikle İslamiyet'in atıl, Hıristiyanlığın ise daha dinamik olarak karakterize edildiği bir

⁶⁴ GÖZE, a.g.m., s. 267.

anlayış olmuştur. Bu düşünüşe göre, despot ile toplum arasında aracı kurumlar olarak bağımsız şehirlerin hiçbir zaman gelişmediği Doğulu Toplular, bütünüyle merkezi despotik gücün iradesi altında yaşamışlardır. Öyle ki, bu toplumların eski şehirleri, sadece askeri kamplar olarak kullanılmıştır. Durağanlığın aşılmasında engelleyici bir kültür olarak İslamiyet'e atfedilen bu olumsuz saik, Vatikiotis'e göre İslam öncesi geleneğin bir devamıdır. Devrimlerin yokluğu, toplum ve sınıf yapısından daha çok; kısaca, İslam ideolojisinin, fiili yönetimle uzlaşmasında aranmaktadır⁶⁵. Böylelikle bu iddia sahipleri \ tezler, Doğulu Topluların hiçbir zaman tam bir demokratik değere ulaşamayacağı noktasında birleşmektedir. Çünkü, onlara göre, ancak ve ancak içteki muhalefeti tepkiye dönüştürebilen, devrimci bir kültüre sahip olan Batı toplumları demokratik değere ulaşabilir. Bu devrimci kültürün kökleri ise, Yunan Stoacılığı, Hıristiyanlığın evrensel insancılığı ve doğal hukuk geleneklerine dayandırılmaktadır. Kısaca, Batı kültürünün, vatandaşlara direnme ve kötü hükümetler konusunda açık haklar verdiği ileri sürülürken, İslam'a tam tersi bir gözle bakılmaktadır.

Dayandıkları esaslar genel olarak bu şekilde özetlenebilecek olan Oryantalist tezler, haklı unsurlar taşımamakla beraber, acaba ne kadar aydınlatıcıdır? Bu sorunun farklı cevapları olabilir. Ancak, hiçbir yönetim sisteminin yönettiklerinin tamamını hoşnut etmesinin mümkün olamayacağı gerçeği bile, İslam toplumlarında muhalefetin olmadığı ve asla olamayacağı iddiasının güvenilirliğini kuşkulu kılar. Nitekim, İslam mirasının bu konudaki zenginliğinin görmezlikten gelinemeyecek boyutlarda olduğu ileri sürülmektedir⁶⁶.

İslam Orta Çağ⁶⁷ siyasal düşüncesindeki direnme sorunu, bu noktalar da dikkate alınmak suretiyle değerlendirilecektir.

⁶⁵ VATİKİOTİS, P. J., **İslam and the State**, (New York: Croom Held Ltd, Provident house, 1987), s. 25-35. Aksi yönde, oldukça dikkat çekici bir iddia için bkz. TURNER, Bryan S. **Oryantalizm Kapitalizm ve İslam**, çev. DEMİRHAN Ahmet, (İstanbul: İnsan Yayınları, 1989), s. 20-66.

⁶⁶ Bu konuda yapılan orijinal bir çalışma Dr. Nevin A. Mustafa'ya aittir. Yazar, eserinde İslam siyasi düşüncesinin monolitik bir yapı göstermediğini, farklı mezhep ve fırkalarca oldukça farklı tezlerin ortaya atıldığını sistemli bir şekilde incelemektedir. Bkz. Mustafa A. Nevin, **İslam Siyasi Düşüncesinde Muhalefet**, çev. AKYÜZ Vecdi, (İstanbul: İz Yayıncılık, 1990).

⁶⁷ Bu terimin kullanılması, esasında sorun yaratabilir. Belki de, ilk kez böyle bir noktaya dikkati çeken S.Ülgener'dir. Onu takip edersek: "Batı ve Doğu Orta Çağ'ı aynı dönemleri kapsamaz. Batı Orta Çağ hantallığından silkinirken Doğu, adeta, Orta Çağ ataletini miras kabul etmiştir. Bizim gibi toplumlar için ortaçağı -şayet böyle demek mümkünse- Avrupa toplumlarının bıraktıkları noktadan başlatmak doğru olacaktır". ÜLGENER F Sabri, **İktisadi Çözülmenin Ahlak ve Zihniyet Dünyası**, 3.b., (İstanbul: Der Yayınları, 1991), s. 21-25 İslam Ortaçağ Dönemini Batı ortaçağı ile denk düşünme yanlışı o kadar yaygınlaşmıştır ki, yeni bir karmaşaya meydan vermemek için, bu genel yanlış kategoriyi isteksizce olsa da kullanmak zorunda kaldık. Bu vesile ile şunları kaydetmeliyiz. Tarihi, çağlara ayırmak bilimsel gerçeklikle hiçbir ilgisi olmayan bir yöntemdir. İlk çağ, Orta Çağ, Modern çağ kategorileri Batı tarihi dikkate alınarak yapılmıştır. Şu örnekleri böyle bir ayırmada nereye koyacağız? Avrupalılar, Amerika'ya vardıklarında çok gelişmiş bir Aztek uygarlığı ile karşılaşmışlardır.

a) İslam'ın Doğduğu Tarihsel Koşullar ve Genel Olarak İslam Siyasal Düşüncesinin Gelişimi

Bir din olarak İslam'ın, iktidar ve otoritenin kaynağı konusunda nasıl bir yapı öngördüğünü kavrayabilmek, bu bağlamda siyasal otoriteye itaat sorununu değerlendirebilmek için, en başta, İslam'ın doğduğu siyasal, sosyal ve kültürel şartları irdelemek gerekir. Bilindiği gibi, her bir sosyal olay, belli ölçüde geçmişten izler taşır ve aynı şekilde geleceğin akışına yön verir. Merkezi bir devletten sonra doğmuş olan Hıristiyanlığın, kurulu düzene tehdit olabileceği yolundaki bir imajı bertaraf edebilmek için “Tanrının hakkını Tanrıya, Sezar'ın hakkını Sezar'a” vererek ortaya koyduğu stratejiyi bu çerçevede ele aldığımızda; bunun, bütün Batı siyasal tarihinde din-devlet ilişkilerini, kaçınılmaz olarak itaat sorununu ne ölçüde etkilediği aşıkardır. Bir din olarak İslam, “Sezar”a yabancı olduğundan, direnme sorununu farklı boyutlarda ele almak gerekir⁶⁸.

İslam'ın peygamberi, Kuran'ın çorak bir vadi olarak nitelediği Mekke'de doğmuştur. Doğduğu yer ve zaman şartlarının bir kısmını ve mesajının bazı özelliklerini genel olarak ele almak, daha sonraki olayları anlamakta bir referans kıymeti görebilmesi bakımından önemlidir. Herhangi bir teolojik ve felsefi konunun, daima bir siyasi ve sosyal temelini olduğu tarihi bir gerçekliktir⁶⁹.

Peygamberin doğduğu toplumda bu günkü anlamda bir devlet nizamından değil, Kuran'da “mele” ismiyle adlandırılan nüfuzlu aile reisleri ve zengin tüccarlardan oluşan bir meclisin varlığından söz edilmektedir. Elbette bunu teşkilatlanmış bir devlet düzeniyle denk saymak doğru olmaz. Gerçekten Kureyş kabilesi, İslamiyetten pek az önce göçebeliği olduğundan, hala bedevi ideallerine bağlıydı. Böyle bir ortamda, bekleneceği gibi, “mele”nin egemenliği ancak manevi olabilir ve ikna kabiliyetine dayanabilirdi. İktisadi hayatın büyük ölçüde tarıma dayalı olduğu bir toplumda, bağımsız çobanların ortaklaşa geliştirdikleri bedevi kültürü, görece eşitliğin sağlanmasında önemli bir rol oynamıştır. Böylece bu toplum yapısı, otoriter siyasal biçimlerin reddedildiği, bunun yerine bireysel kahramanlık, prestij ve yakın aile bağlılıklarının önem kazandığı bir anlayışa dayanmıştır. Herhangi bir ortak yargı makamının bulunmaması sebebiyle gruplar arasındaki itidal, kısasa kısas-kan davası ilkesi ile sağlanırken,

Hatta bundan 3000 yıl öncesinde bile bir Mezopotamya medeniyetinin kurulduğu bilinirken, tersine bu gün bile tarih öncesi şartlarda yaşayan topluluklar yok mudur?

⁶⁸ LİNG Trevor, **A History of Religion East and West** (London: Macmillan Press LTD, 1968), s.170-180 ve 209-221

⁶⁹ UÇAR Şahin, **İslam'da Mülk ve Hilafet**, (İstanbul: İz Yayıncılık, 1996), s. 34.

kabile başkanı da bir kralın rolüne benzer görevler üstlenebilirdi. Hal böyle olsa bile, bu krallık, kabilevi adetler üzerine kurulurdu⁷⁰.

Şu halde, söz konusu yapıda bir devletten değil, sadece bir cemaatten söz etme imkanı olabilir. Asabiyyete, yani akrabalık ve kabile duygusuna dayanan bu ortamda Kureyş kabilesi, az önce de vurgulandığı gibi, her ne kadar nispeten yerleşik bir kabile olarak, yüksek asabiyyet duygusuna sahip olsa da henüz bir devlet kuramamıştı. Bedevi ideallerinin baskın olduğu böyle ortamda kabile reisleri, ancak eşitler arasında birinci (“primus inter pares”) konumunda olabilmişlerdir. Keza, İslam Peygamberi, anarşi denebilecek bir ortamda kan birliği yerine bir inanç birliği meydana getirerek, yepyeni bir düzen tesis etmiştir. Böylece, Müslüman toplumunda, Hıristiyan cemaatin karşılaştığına benzer bir itaat problemi yaşanmamıştır⁷¹.

Peygamberin kısa süre içinde inşa ettiği Medine Toplumu, siyasal ideal ve pratikte; “şehir-devlet”, “imparatorluk-devlet” ve “ulus-devlet” ten tamamıyla farklıdır. Bu farklılıkları her bir kategori için, sırasıyla, kısaca açıklayalım.

Medine Toplumu, Yunan toplumunda görülen şehir devletlerinden farklıydı⁷². Eski Yunan’daki ayrıcalıklı sınıfların aksine, Medine Toplumu’nda siyasal katılımıda eşitliğe dayanan bir yapı egemendir. Belki de bunun bir sonucu olarak, şehir devletlerinin aksine, Medine toplumu kısa sürede geniş bir coğrafyaya yayılma imkanı bulabilmiştir. Siyasal merkez-çevre arasındaki ve toplum ve birey arasındaki ilişkiler bakımından merkezi imparatorluklardan ayrılan Medine Toplumu, siyasal gücün bir ırkın idealleri için kurumsallaştığı, yani inançla ilgili herhangi bir aşkın idealin bulunmadığı ulus devletten de

⁷⁰ HODGSON M.G.S, **İslamın Serüveni**, çev. KARABAŞOĞLU Metin, (İstanbul: İz yayıncılık 1993), s. 86-87.

⁷¹ AHMET, a.g.e., s. 220.

⁷² Kuran’da geçen devlet tabirinin kökü olan “d-w-l”, değişmek, dönmek başkasının yerini almak anlamına gelir. Bu kökten türeyen kelimelerin kullanıldığı ayetler için bkz. “insanlar arasında gücün ve iktidarın periyodik olarak yer değiştirmesi” (Kuran, 3: 140), “Servetin sadece belli ellerde dönüp dolaşmaması” (Kuran, 59:7). Görüldüğü gibi Kur’anda devlet kavramı, kesinlikle siyasi bir amaç için kullanılmamıştır. Kur’an da yer alan “d-w-l” kökünün çağdaş kullanımına dönüşümü üç aşama içinde gerçekleşmiştir. Birinci aşamada siyasi gücün ve zaferin bir hanedanlıktan (soy) diğerine geçmesi anlaşılmıştır (örnek: Devlet-i Abbasiye). Semantik dönüşümün ikinci aşamasında devlet, siyasi değişmeyi anlatmaktan ziyade, nihai siyasi otorite ve yapının devamını anlatmakta kullanılmıştır. Osmanlı siyasal literatüründe “devlet- ebed- müddet” tanımlanması, siyasal iktidarın ve kurumların devamını ve zaferini sloganlaştırmaktadır. Üçüncü ve son aşama ulus devletler üzerine dayalı, Batı siyasal sistemlerinin üstünlüğünden sonra vuku bulan semantik dönüşümdür. Son yüzyılda İslam siyasal literatüründe devlet terimi, “ulus-devlet”i karşılamaktadır. DAVUTOĞLU Ahmet, **Alternatif Paradigms**, s. 191., Aynı şekilde, çağdaş İslam literatüründe sıkça kullanılan “halife”, “ümme”, “millet”, “imamet”, gibi kavramlar kuranda geçmekle beraber devlet kavramında olduğu gibi çağdaş İslam siyasetinde bu kavramlar, asli semantiğinden kopartılarak kullanılmaktadırlar. Bkz. KHAN Qamaruddin, **Political Concept in The Quran** (Karachi: Urdu Type Press, 1973) özellikle ikinci ve üçüncü bölümlere bakılabilir.

farklıdır. Kısaca, sosyolojik anlamda Peygamberin Medine Toplumu'ndaki otoritesi, devleti değil, toplumu kurmakla ilgilidir⁷³.

Bu görüşü savunanlar, İslam toplum yapısını sözleşme esasına dayandırmaktadırlar. Onlara göre, Medine toplum düzeni, birinci ve ikinci akabe biatları ile başlayan bir seri sözleşmeden sonra kurulabilmiştir⁷⁴. Bu bakımdan Medine Toplum yapısı, daha önce değinilen “Vindicia Conrta Trannos”taki sözü edilen “*ikili sözleşme*” esasının, pratiğe aktarılmış bir örneği olarak düşünülebilir. Demek ki İslam'da, ancak bir ölçüde sözünü edebileceğimiz siyasal yapı, nispi irade ve özgürlüklerin harmonik kullanımına dayanır. Diğer bir deyişle hak ve yükümlülükler, bir yandan, yöneten-yönetilen arasındaki sözleşmeden, öte yandan da Allah'la yapılan sözleşmeden kaynaklanır. Yani toplumsal sözleşme, ontolojik sözleşme ile tamamlanır.

Devlet otoritesi/yapılanması, Müslümanları ancak Peygamberin vefatından sonra meşgul etmiştir. Klasik iktidar temeli ve pratiği kendisine yabancı olduğundan, İslam'ın orijinalinde net bir siyasal görünüm yoktur. Peygamberin vefatına kadar, İslam toplumunda belirgin kurumlaşma yoktur. Mevcut realiteyi, “herkesin bir diğeri ile eşit olduğuna inananlar cemaati” olarak nitelemek mümkündür. Bugünkü anlamda kurumsallaşmış bir devlet olgusu, ancak bir ölçüde, dört halife döneminde ortaya çıkmıştır. Peygamberin kurduğu toplum, her şeyden önce gönüllü bir teşkilattır; bu dönemde askeri hareketlere ve vergiye katılım gönüllü ilişkilerin fonksiyonudur. Kurumsal bir düzenin olmadığı ilişkiler düzleminde Peygamber, idari-askeri görevlere bu günkü gibi kadro usulüyle memurlar tayin etmemiş, yalnızca icrasından sonra görevlilerin kendiliğinden çekildiği görevler oluşturmuştur. Modern devletlerden farklı olarak katılımı zorlayacak herhangi bir zorlama metodunun öngörülmediği bir vasatta, topluma şüpheli bağlılık gösterenlere karşı ilginç bir yaptırım uygulanmıştır. Kamu görevlerinde suçlulara pay vermemek suretiyle uygulanan bu “sui-generis” yaptırımlar, büyük ölçüde ahlaksaldır. Bunların bilinen geleneksel yaptırımlarla hiçbir ilgisi yoktur⁷⁵. Demek oluyor ki, peygamberin ona inananlar üstündeki otoritesi, siyasi sonuçları olmakla

⁷³ ABDURRAZİK Ali, *İslamiyet ve Hükümet*, çev. RIZA Ömer, (İstanbul: Sudi Kitaphanesi, 1927), s. 48-65.

⁷⁴ ŞİRVANİ Harun Han, *İslam'da Siyasi Düşünce ve İdare*, çev. KUŞÇU Kemal, (İstanbul: Ahmed Said Matbaası, 1965), s. 169. Bireyin bağımsızlığını reddederek onu küçülten organizmacı anlayışı, birey-devlet ilişkisini sözleşmecî ilişkilere oturtmakla gözden düşüren Locke'a'cu anlayış, devleti, bireysel kaprislerin oynacağı yapma tehlikesini ya da zayıflığını, bünyesinde taşımaktadır. Medine toplumunun sözleşmecî yapısını Locke, Rousseau, Hobbes vs. gibi sözleşmecîlerin düşünceleri ile karşılaştıran detaylı bir çalışma için bkz. AHMED İlyas, *The Social Contract and The Islamic State*, (Delhi: Nusret Ali Nasri for Kitab Bhavan, 1981) özellikle 95-118 sayfalar.

⁷⁵ EL EFENDİ Abdulvahap, *Nasıl Bir Devlet*, çev. KÖSEBALABAN Hasan T., (İstanbul: İlke Yayınları, 1993), s. 35.

beraber bizatihi siyasal nitelikte değildir. Zira Peygamberin arkadaşları onun buyruklarına gönüllü olarak uymaktaydılar. Siyasal kurumları mevcut olmayan bu düzende doğal olarak peygambere inanç şeklinde ortaya çıkan otorite, tamamıyla manevidir.

Peygamberin, kendisinden sonra herhangi bir meşru otorite veya kurum vasiyet etmediği yolunda ikna edici rivayetler vardır. Bize kadar gelen ve genel kabul görmüş bulunan tarihsel malumat bu yöndedir. Peygamberden sonra ortaya çıkan yönetim sisteminde, Müslümanların genel oyları ile seçilmiş halife, aynen İslam'dan önce kendi akranları arasında seçilen bir kabile başkanı gibi “eşitler arasında birinci” (“primus inter pares”) bir şahsiyettir⁷⁶. Böylelikle, ilk dönem yönetim modelinin niçin bir “teokrasi” olamayacağı da cevabını bulmuş olmalıdır⁷⁷. Şöyle ki onu atayan ve gerektiğinde görevden el çektiren Müslüman halk olduğuna göre yöneticinin iktidarı, cismani bir iktidardan başka bir şey olamaz⁷⁸. Bunu izleyen sonuç, Peygamberden sonra seçilen yöneticilerin Allah'ın değil, ancak peygamberin dünyevi kişiliğinin halifesi (temsilcisi) olabileceğidir. Halifetullah (Allah'ın halifesi) sıfatı, peygamberden sonra toplumun yöneticisi seçilen Ebu Bekir tarafından reddedilmiştir. Kaldı ki Ömer b. Hattab, bu nitelemenin bile uygun olmadığını düşünmüş olmalı ki kendisi için “emiru'l mü'minin”(inananların yöneticisi) sıfatını daha uygun bulmuştur. Otoriteyi ve devlet yönetimini anlatmak için kullanılan “emr” (iş) terimi, burada yönetici-halifeye kesin bir faaliyet sınırı çizmektedir⁷⁹. Demek ki orijinal anlamıyla hilafet kavramı, çoğunlukla zannedildiği gibi, bir ardıl atama anlamında kesinlikle kullanılmamıştır. Böylece hilafet kavramının, Peygamberin vefatını takiben kurulan yönetim şekli için benimsenen teknik bir ad olduğu gerçeği ortaya çıkmış olmaktadır. Dört halife döneminde sosyo-politik bünye, patriarkal bir yapı arz etmiş, daha sonra patrimonyal bürokratik yönetimin gelişimi ile güç desantralize olmuş; nihayet dini yönetim, dünyevi otoriteden ayrılarak ulemaya devredilmiştir⁸⁰

⁷⁶ UÇAR, a.g.e., s. 41.

⁷⁷ Kralların ilahi bir yetki ile, yönetim haklarını meşrulaştırdıkları “Teokrasi”nin tarihte pek çok çeşidinin varlığı kabul edilmektedir; fakat İslam toplumları için “Teokrasi”nin bir yönetim biçimi olduğu hayli su götürür. İslam toplumları için önerilen kavram “Nomokrasi”dir. Khadduri “Teokrasi”den farklı olarak bir “Nomokrasi” de, iktidarın ilahi bir kaynağı yoktur; bu yönetim biçiminde yönetme hakkı hukuktan kaynaklanır. Bkz. KHADDURİ Majid, **War and Peace**, (Baltimore and London, The Johns Hopkins Press, 1955), s. 14.

⁷⁸ KARA, İsmail, **İslamcılığın Siyasal Düşünceleri**, (İstanbul: İz Yayıncılık, 1994), s. 149.

⁷⁹ MUSTAFA, a.g.e., s. 152.

⁸⁰ TAMADONFAR Mehran, **The Islamic Polity and Political Leadership**, (U.S.A: Westviet Press, 1989) s. 115.

İslam toplum birliğini sağladıktan sonra Muaviye, hilafet sistemini mülke (saltanat) dönüştürmüştür. Otoritenin devri ve denetlenmesinde hilafet modelinden sapma “mülk”⁸¹ (mülk- devlet) durumunu ortaya çıkarmıştır. Bu terim, İslam’ın ilk dönemlerinde yaşayan Müslümanlara göre, ilkeleri taşkınlık ve zulme dayanan bir yönetimi ifade etmek için kullanılmıştır. “Şura” ve seçim prensipleri unutulmuş, çok geçmeden Emevi hanedanlığı egemenliğinde bürokratik bir yapılanma süreci başlamıştır. Çarpıcı olduğu kadar manidar olan şu örnek olayı aktaralım. Muaviye’nin, oğlu Yezid’e halkın biat etmesini istediği bir toplantıda, onun adamlarından biri ayağa kalkmış, önce Muaviye’yi işaret ederek “emir-el mümin”(yönetici) budur, daha sonra onun oğlu Yezid bu makama geçecektir. Söylediklerime itiraz eden varsa, onun da nasibi elimdeki şu kılıç olacaktır”⁸² demiştir. Abbasiler (758-1258) döneminde de halifenin siyasi otoritesindeki azalma sürmüştür. “İmam”ların otoritelerini emirlere, kadınlara ve diğer devlet görevlilerine devretmeleri ile, halifelerin iktidarı gittikçe azalmıştır. Öyle ki, Abbasilerdeki halifelik sadece sembolik bir makam konumuna inmiştir. Osmanlılarda ise dini ve dünyevi otorite yeniden bir şahista (sultan) toplanmıştır; daha doğrusu, sultanlar “halife” sıfatını kazanmışlardır⁸³. Son dönemlerde, halifelik dinsel içeriğinden soyutlanarak politik bir amaç için kullanılmıştır.

İslam anlayışında, genel olarak meşru otoriteyi elinde tutanlara karşı yönetilenlerin itaat etmeleri gerekir. Koşulları tamam olduğu zaman itaat yükü, her şeyden önce dinsel bir farize (gereklik) dir. Meşru bir yöneticiye itaat, Allah’a ve peygambere itaatin emredildiği aynı kutsal metinde yer almaktadır⁸⁴. Dolayısıyla meşru otoriteye karşı itaatsizlik, aynı zamanda günahdır. Kur’an’dan sonra ikinci kaynak olan sünnet de halkın, meşru yollarla seçilen yöneticiye itaat etmesine özel bir önem vermektedir. Bir lider, usulüne uygun olarak seçildikten ve toplumun sadakat yeminini (bey’at) aldıktan sonra onu devirmeye yönelik her türlü girişim bir hadise göre sert bir şekilde cezalandırılır: “Bir kişinin liderliği etrafında

⁸¹ Kur’an da mülk’ün Allah’a ait olduğu ifade edilmekte ancak, bu terim insanlar için, kullanıldığında istibdat (baskı) yönetimleri anlatılmaktadır. Neml: 27/34 ve Kehf: 18/79. İbranice “m-l-k” kökü, kral anlamına gelmekte bugün dahi Batı dillerinde “moloch” şeklinde kullanılmaktadır. Hıristiyan ve yahudi gelenekleri vasıtası ile bu günkü siyaset teorileri literatürüne geçen bu kelime “totaliter devleti sembolize eder. Bir tarih kitabında, putlaştırılmış totaliter devleti resmeden, ürkütücü bir resmin altında şunlar yazılıdır: “Yıkıcı Önderlik: Totaliter Devlet, İnsanların canını ve malını yiyen “molok” **TOYNNBEE A., Tarih Bilinci**, C. I, (İstanbul: Bateş Yayınları, 1978), s. 180.

⁸² **ABDURRAZİK, a.g.e.**, s. 33.

⁸³ Son dönem Osmanlı kaynaklarının birinde, halife olarak padişahın görevleri, dini ve dünyevi pek çok fonksiyonu içerecek bir biçimde listelenmiştir. “Muhafaza-i din” (dinin korunması), “can ve ırzın her türlü taarruza karşı masun (korunmuş) kalması”, maaşlar ve mevacib (yükümlülükler) in tayini gibi konular, padişahın görevleri arasındadır. Bu bilgi bile tek başına ileri sürülen iddianın geçerliliğine delil olabilir. Bkz. **BABANZADE İ. H., Hukuki Esasiye**, 1329, s. 87-88. Aktaran, OKANDAN Reca-i Galip, **Amme Hukukumuzun Ana Hatları**, (İstanbul: İstanbul Hukuk Fakültesi Yayınları, 1977), s. 27, 12 no’lu dipnot.

⁸⁴ **KUR’AN**, 4:59.

toplandığınızda her kim, birlik ve beraberliğinizi parçalamak isterse onu öldürün”⁸⁵. İslam-i bir yönetimde, meşru bir otoriteyi sarsacak her türlü girişim, “fitne” (bozgunculuk) sayılmıştır. Fitne kavramının dinsel ve siyasal içeriğini birbirinden ayırmak pek mümkün gözükmemektedir. Çünkü İslam’da devlet, geleneksel anlamın dışında düşünülme kaydıyla, din ile çok yakından ilgilidir. Müslüman bir toplumda dinsel prensiplerin saldırı ve tahribe maruz kalması durumunda tehdit otomatik olarak toplumun ve devletin temelini yönelik olmaktadır. Bunun gibi, devletin yıpranması da din üzerinde benzer bir etkiye sahiptir.

Meşru Müslüman hükümdar prototipi, İslam toplumunun hukuksal lideri olan halife ya da imamdır. Hükümdar, kendi adına faaliyet gösterecek kişileri atama hakkına sahip olduğu için hükümdara itaat görevi, konumuna uygun faaliyet gösteren memurları da kapsayacak şekilde genişletilmiştir.

İlk dönemlerde meşruluk ve adalet üzerinde ısrarla durulmuştur. Meşruluk, hükümdarın elinde tuttuğu makam için yeterli olması ve bu makamı hukuk yoluyla ele geçirmesi demektir. Adalet ise, hükümdarın İslam’ın kutsal hukukuna uygun bir idare ortaya koyması anlamına gelmekteydi. Buna göre, şayet bir hükümdar meşru değilse gaspçı, adil değilse zalim olarak kabul ediliyordu⁸⁶. Hükümdarın itaate layık olabilmesi için gaspçı ve zalim olmaması gerekirdi.

Gaspçı ve zalim olmayan, kısaca günahkar sayılmayan iktidara karşı itaat tamdır. Ancak, hadiste de belirtildiği gibi “günahta itaat yoktur” ve “yaratıcıya karşı yaratılana itaat edilmez”⁸⁷. Bu prensip, başlangıçta meşru devrimlerin dayanması mümkün bir temeli gibi gözükmemektedir. İbn-i Ebi’r-Rebi’nin IX Yüzyılda “Sülük’ül-Melik fi Tedbir’ il Memalik” adıyla ele aldığı kitapçıkta; devletlerin, ister istemez insanlar eliyle yönetildiği, bu yüzden inkılaplara haklı bir neden teşkil edecek, ehliyetsizliklere ve çöküntülere maruz kalabileceği açıkça belirtilmektedir⁸⁸. Direnme ve devrimin kurumsallaşmasını ima eden bu gibi istisnai yorumlar bir yana bırakılacak olursa, kötü yönetime karşı çıkma hakkının pratik değerinin önünde iki önemli engel bulunmaktadır. Evvela hukukçular, bir yöneticinin günahkarlığını ve

⁸⁵ **KEMALİ** M. Haşim, “İslam da İfade Hürriyeti: Fitne Kavramının Tahlili”, İslam-i Sosyal Bilimler Dergisi, C.I, Kış. 1993., S. 2, s. 43.

⁸⁶ **LEWIS** Bernard, **The Political Language of İslam**, (Chicago: The University of Chicago Press, 1988), s. 99.

⁸⁷ **ASAD** Muhammed, **The Principles of State and Government in İslam**, (Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1961), s. 36.

⁸⁸ **ŞİRVANİ** Harun Han, **İslam da Siyasi Düşünce ve İdare**, çev. KUŞÇU Kemal, (İstanbul: Ahmet Sait Matbaası, 1965), s. 43.

hukuka aykırılığını sınavabilecek objektif kriterler sunmamışlardır. İkinci olarak, yöneticilere karşı hukuku zorlayacak hiçbir yasal prosedür ya da cihaz keşfedilmemiştir.

Orta Çağ boyunca meşruluk ve adalet tanımlarında oldukça değişiklikler ortaya çıkmış, buna bağlı olarak ister istemez gaspçılık ve zalimlik tanımları da değişmiştir. XIV Yüzyıl kadısı El İci, bir dereceye kadar -iki şart yerine getirilirse- direnme hakkından söz edebilmektedir⁸⁹. Her şeyden önce, başarı ihtimali tamsa, “fitne” baş göstermeyecekse, direnme hakkı ortaya çıkar. Ahlaki bir yan taşıyan ikinci ilke ise, art bir niyetin eseri olarak, iktidarın yönetim kusurlarını araştırıp meydana çıkarmamaktır. Anlaşıldığı kadarıyla, ileri sürülen bu sınırlar, realitede, direnmeyi pratik olarak imkansız kılmanın zekice bulunmuş teorik kalıplardır.

Abbassiler ise, hem devrimle işbaşına gelmelerini hem de karşı bir meydan okumayı engelleme yolundaki teşebbüsleri, kelimenin tam anlamıyla zor bir çelişkiyi, İslam-i bir anlatımla meşrulaştırma çabasında olmuşlardır. İbn-i Mukaffa, halife Mansur’a yazdığı bir mektupta Allah’ın buyruklarına aykırı hareket eden yöneticinin buyruklarına “günahta itaat yoktur” diyerek hemen karşı gelmenin yanlış olacağını belirtmiştir. Diğer yandan, bu mektupta mutlak itaatin de tasvip edilemeyeceği, doğrunun, bu iki tavrın ortasında aranması gerektiği vurgulanmıştır⁹⁰. Mukaffa, bir yandan İslam’ın temel prensiplerini yasaklayan yöneticilere itaatsizliği esas alırken, diğer yandan yöneticinin hükümet işlerinde özel bir yetkiye sahip olduğu kanaatini taşımaktadır. Böylece, İslam’ın temel esaslarına karşı çıkmadıkça yönetici ve yardımcılara, askerlikle ve yurttaşlıkla ilgili seküler konularda itiraz ve direnme hakkı tanınmamış, böylece idareye çok geniş bir manevra alanı açılmıştır.

Bu örneğin ortaya koyduğu gibi, yöneticilerin iş başına gelmeleri ve görevleri ile ilgili meşruluk koşullarından birer birer vazgeçilse de din (temel ilkeler) daima görece önemini korumuştur. Hiçbir yönetici bu temel ilkeleri açıkça çiğneyemez ya da buna cesaret edemezdi. Gerçekten, İslam siyasal düşünce tarihinin incelenmesinden ortaya çıkacağı gibi, siyaset konularını ele alan fıkıhçı ya da filozofları birleştiren yegane eksen din değişkenidir. Fıkıhçı açısından din, hükümlerin çıkarılıp fetvaların verilmesi alanıyken, Müslüman siyasi düşünür açısından kendi düşünce yapısının önemli bir kaynağını oluşturur. Bu yüzden, siyasal gerçekliği yorumlamak, çoğunlukla siyaset bilginine ait bir yetki olarak düşünülür⁹¹.

⁸⁹ LEWIS Bernard, *İslam in History*, 2.nd p., (U.S: Open Court Publishing Company), s. 314.

⁹⁰ LEWIS, *İslam in History*, s. 315-316.

⁹¹ MUSTAFA, A.g.e., s. 16.

b) Çeşitli Siyasal Düşünce Ekollerinde Direnme Konusu

İster halife isterse imam diye adlandırılınsın, bir yöneticinin varlığı konusunda, İslam çatısı altındaki düşünce ekollerinde genel bir ittifak vardır. Ehl-i Sünnet, Mürcie, Mutezile, Şia ve Necdat kolu dışında tüm Hariciler, bu konuda görüş birliği içindedirler. Bununla beraber, bu mezhepler bir yöneticinin göreve getirilmesi ve nitelikleri konusunda birbiri ile çatışan çeşitli formülasyonlar geliştirmişlerdir⁹². Mezhep ayrılıklarının temelinde tamamıyla, çözülemeyen bu gibi siyasal anlaşmazlıkların yattığını söylemek bile mümkündür. Siyasal tutumları meşrulaştırıcı akidevi inançlar olarak mezhepler, bu bağlamda önemli işlevler görmüşlerdir. Bir örnek vermek gerekirse; Emeviler, iktidarlarını her türlü eleştiriden beri kılmak için, olup bitende insan iradesini sıfırlayan cebriye mezhebini kabul etmişlerdir. Şia, Mürcie ve Hariciler de doğrudan siyasal kutuplaşmalar etrafında saf tutmuş mezheplerdir. “İmamet”in (devlet başkanlığı) kaynağının akıl mı, yoksa din mi olduğu sorusu, mezhepler arasında ateşli bir tartışmaya zemin hazırlamıştır⁹³.

Üzerinde en çok spekülasyon yapılan bu kritik soru, zımni olarak itaat problemini içermektedir. Kaynak dinse, iktidarı ve faaliyetlerini sorgulama yapılmayacak yani direnme sorunu ortaya çıkmayacak, ama kaynak akılsa yönetimi sorgulama, denetleme ve direnme meşruluk kazanabilecektir. Genel olarak Şia, imameti (devlet yöneticiliği) “Nass”a (ayet ve hadis), Sünni düşünce ise akla -kaosun önüne geçmek, adaleti tam olarak sağlamak, Müslümanların birliğini korumak gibi akılla ulaşılan gereklere- dayandırmaktadır. Haricilerin bir kısmına göre yöneticinin belirlenmesi, ne akli ne de dinsel bir gerekliliktir⁹⁴. Önemli olan, yüce hukukun yerine getirilmesidir. Bunu da, İslam toplumu ittifakla yapabilir.

İlk İslam toplumdaki mezheplerin düşünceleri\ tutumları incelenecek olursa, bunların; Weber’in, karizmanın haleflığı bunalımı analizi ile ortaya koyduğu düşüncelerle büyük ölçüde kesiştiği görülür. Karizmatik liderin ömrü ne kadar uzun olursa olsun, mutlaka kendisine halef olacak kimseye ihtiyaç duyulan bir vakit gelecektir. Liderin vefatını kaçınılmaz bir bunalım izleyecektir. Kaldı ki, peygamberin konumu, kişisel bir karizmadan çok, şahsi özelliklerden soyutlanan bir karizmatik otorite olduğu için beklenen krizin, daha ciddi boyutlarda yaşanması muhtemeldi. Peygamberin şahsı, inananlar için bir semboldü; daha doğrusu O, Allah’ın emirlerinin temsilcisiydi. Allah’a itaat gibi ona da tartışmasız itaat

⁹² RAYYIS Ziyauddin, *İslam da Siyasi Düşünce Tarihi*, 2.b., çev. SARMIŞ İbrahim, (İstanbul: Nehir Yayınları,1995), s. 124.

⁹³ TÜRKÖNE Mümtazer, “*Modernleşme Laiklik ve Demokrasi*”, (Ankara: Ark Yayınevi, 1993), s. 83.

gerekliydi⁹⁵. Dolayısıyla, peygamberin vefatı böyle bir otoritenin bir daha tekrarlanamayacağı inancında olan Müslüman toplumu derinden sarsmıştır. Peygamberden sonraki yöneticilere itaat-direnme sorunu haleflik sorununun çözümüyle yakından ilgilidir. İlgili sorunu, Sünni ekol; ilk halifenin seçimi için yapılan tartışmaları esas alarak “seçim”le yani bir bakıma temsili sistemle, Şia; peygamberin, belli nitelikleri taşıyan bir kişiyi (Ali) kendisine “halef kıldığı”(atama) anlayışıyla ve nihayet Harici İslam; “halk karizması”⁹⁶ düşüncesiyle aşmaya çalışmıştır. Şimdi bu çözümler ışığında yöneticilere itaat problemini irdeleyelim.

1 Karizmanın Rutinleşmesi: Sünni İtaat Teorisi

Dinin kurumsal muhafazası ve sürekliliği doğrultusundaki eğilim, Weber’in *karizmanın rutinleşmesi* dediği bir süreçle açıklanabilir. Peygamberden sonra onun karizmasını rutinleştiren Sünni ekol⁹⁷, Müslüman toplumu istikrarlı düzene kavuşturabilme eğilimini sürekli olarak koruyabilmiş⁹⁸; sonuçta, karizma, gelenekselleşmeye değil, aklileşmeye yönelmiştir. Peygamberin vefatında ilk Sünni yönetici Ebubekir’in söylediği belirtilen şu sözler bunu kanıtlar: “Eğer peygambere tapan biri varsa bilsin ki o, şimdi yoktur; her kim Allah’a tapıyorsa, bilsin ki O bakidir”⁹⁹. Bu sözler, bir yandan, karizmatik otoritenin son bulduğunu vurgulamakta, diğer yandan, Müslümanların Kur’an ve hadislerin evrensel ölçülerine göre istikrarlı bir rutine geçebilme zorunluluklarını açık bir surette ortaya koymaktadır.

Peygamber liderliğinin bir daha özgün olarak tekrarlanamayacağı inancında olan ilk Sünni düşüncede, peygamberden sonra yönetimin başında ruhani değil, dünyevi (maddi) bir fonksiyonu yerine getirecek bir yönetici-halife anlayışı yer tutmuştur. *Şura, icma ve biat*, toplumun yöneticileri işbaşına getirmesinde ve onları denetlemesinde en önemli demokratik

⁹⁴ ABDURRAZİK ALİ, *İslamiyet ve Hükümet*, s. 17.bkz. İbn HALDUN, *Mukaddime*, çev. ULUDAĞ Süleyman, 1982, s. 548.

⁹⁵ MUSTAFA, a.g.e., s. 139.

⁹⁶ Halk karizması tabirini E. Shils kullanmaktadır. Bkz. “**Charizma, Order and Status**”, *American Sociological Review*, XXX, no:2, April 1965, s. 203 vd.

⁹⁷ İslam’ın Sünni kolu için, sıklıkla kullanılan “Ortodoksi” kavramının İslam-i çerçevede yeri olmasa gerektir. Gerçekten, İslam’ın neyin “doğru öğretisi” olduğunu otoriter bir biçimde ilan eden Hıristiyan kilisesinin tavrı gibi bir belirleyiciliği olmamıştır. Sünni düşünce ekolünde, pek çok doktrin bulunmaktadır. Bkz. LEWIS Bernard, *İslam and The West*, (Oxford University Press, 1973), s. 155 ve DABAŞI Hamid, *İslam da Otorite*, çev. GÜNDÜZ Süleyman, (İstanbul: İnsan Yayınları, 1995) s. 117.

⁹⁸ DABAŞI, a.g.e., s. 19.

⁹⁹ DABAŞI, a.g.e., s. 19.

usullerdir¹⁰⁰. Şöyle ki, bu yöntemler sırasıyla *danışma*, *uzlaşma* ve *seçim* ilkelerinin karşılığı olarak kabul edilebilir. Şu halde, yönetici-halifeye karşı itaatın sınırları tam bir sözleşme mantığına dayanmaktadır. Yönetici, adaletle yönettiği sürece itaati hak eder; kötülüğü ispatlandığı veya kutsal hukuka aykırı buyrukları söz konusu olduğunda halkın itaat yükümlülüğü düşer. Bu sistemde yönetici- halife, milletin vekilidir ve bir hukukla bağlıdır. Peygamberden sonra ilk yönetici-halife Ebubekir, bu konumda okuduğu ilk hutbede, yönetici olmak dolayısıyla halka karşı kendi sorumluluklarını saydıktan sonra, onların itaatlerinin bu sınırlarla kayıtlı olduğunu belirtmiştir¹⁰¹. İkinci yönetici-halife Ömer de, kendisini şiddetle eleştiren birini susturmak isteyenlere engel olmuş; “bırakın söylesin, biz bu ikazı kabul etmezsek sorumlu oluruz”¹⁰² demek suretiyle ileri sürülen bu iddiaya somut bir delil teşkil etmiştir.

“Raşit halifelik” olarak bilinen ilk dönemi kıstas kabul eden Sünni hukukçu ve filozoflar, siyasal hayatın gerçekleri karşısında düşüncelerinin çok idealist kaldığını gördüklerinde, bu şarta bağlı itaat teorilerini tadil etmek zorunda kalmışlardır. İlk halifelerden hemen sonra, özellikle ardı arkası kesilmeyen trajik olayların sosyal bünyeyi derinden sarsmış olması, siyasal ve sosyal kargaşanın giderek yapılaşması, Sünni düşünürleri “pratik” bir çizgiye çekmede etkili olmuştur.

Böylece, yöneticilerde aranan nitelikler ve meşru olarak başa geçme önemini yitirdikçe, hukukçuların dikkati, hükümdarlığın ele geçiriliş usulüne değil onu uygulama biçimine odaklanmıştır. Fitne, otoritenin çözülmesinden doğacak anarşi, konusunda fazlasıyla duyarlı olan hukukçular ve filozoflar, her zaman kurulu düzenleri katlanılacak asgari kötülük (ehven-i şer) olarak kabul etmişlerdir. Anarşi kaygısıyla ortaya konan bu düşünceler, XVII. Yüzyıl İngiliz düşünürü Hobbes’un düşüncelerini andırmaktadır. Hatırlarda canlılığını hala koruyan *cahiliye* dönemi *doğal yaşam*, *halife* de adeta *leviathan* olarak algılanmıştır. Bunun doğal sonucu olarak, siyasal statükoyu koruma endişesinde olan pek çok Müslüman-Sünni hukukçu ve filozof, bir dereceye kadar despotizmi mazur görmüştür. Bu yüzden halife ve sultanların gayri meşru otorite kullanımına karşı siyasal direnişe başvurma hakkı askıya alınmış; bazen de büsbütün reddedilmiştir¹⁰³. Bu formüller içinden özellikle birini dikkatlere sunmak

¹⁰⁰ TAMADONFAR, a.g.e., s. 129. Erken İslam dönemlerinde şuranın rolü için bkz. KA KA KHEL Muhammed Nazeer, “The Conceptual and Institutional Development of Shura in Early Islam”, Islamic Studies, 1980, Vol. XIX, No: 4 s. 271-281. Aynı yazar, “biat”ın, bir sözleşmenin tüm unsurlarını taşıdığı ileri sürmektedir. “Bay’a And Its Role In The Early Islamic State, Islamic Studies, 1981, Vol. XIX., No:3, s. 227.

¹⁰¹ İBN TEYMİYE, *Hisbe*, çev. AKYÜZ Vecdi, (İstanbul: İnsan Yayınları, 1989), s. 170.

¹⁰² EBU YUSUF, *Kitabü’l Haraç*, Sadeleştiren KARAKAYA İsmail, (Ankara: Akçağ Yayınları, 1982), s. 89.

¹⁰³ AHMED, a.g.e., s. 39-40.

gerekirse; sözünü ettiğimiz nazik dönemde yaşayan meşhur fıkıhçı İbn Hanbel, direnmeyi ilginç bir yorumla kalbi redde indirgemıştır¹⁰⁴. Her halde sorun, korkmak ya da cana düşkünlük olamazdı. Hele bunu iktidar sahiplerine yaranma zaafına bağlamak hiç mümkün değildir. Hukukçu ve filozofların taşıdıkları biricik kaygı, direnmenin yıkıma dönüşebilme ihtimalidir. Nitekim aralarında İ. Hanbel'in de olduğu pek çok hukukçu, samimiyetlerini sıkıntılı bir hapis hayatıyla ortaya koymuştur.

Asıl olan düzeni sağlamak olunca; yönetim makamına gelmek ve yönetimi meşru olarak sürdürmek için gerekli olan koşulların önemi kaçınılmaz olarak gözden düşecektir. Çoğunlukla iktidarda olduklarından realitenin dayatmalarına en fazla Sünniler maruz kalmışlardır. Sürekli bir fayda-maliyet analizi yapmak zorunda kalan Sünniler, eylemlerini mütemadiyen bu mihenge vurmuşlardır. Klasik bir kaynakta, Allah'ın insanlara sunduğu her bir nimetin, katlanılması gereken bir zararı olduğu hatırlatılmakta, yöneticilerin kötülüklerinin bu ölçüye göre değerlendirilmesi istenmektedir:

“Sultan yağmura benzer; ulaşımın tehlikeye girmesi yıldırımlar düşmesi vs. yağmurun değerini düşürmez. Sultan, rüzgara benzer; bazılarının canından ve malından olması, yağmur bulutlarını taşıyıp, meyveleri ve çiçekleri aşıl原因, gemileri yürüten yellerin kıymetini gölgeleyebilir mi?. Sultan yaz ve kış mevsimine benzer; mahsulatı pişiren ateş ve donduran soğuk, çoklarının canını yakar ama kış ve yazdan vazgeçilir mi? Baskınlar ve nice savaşların gündüzde ortaya çıkması, onun ışık kıymetini; gecede, yolda kalmışların, yabancıların gurbet hissini tatmış olmaları da onun sükunet değerini ne ölçüde azaltabilir?”¹⁰⁵.

Kurulu düzene karşı sözlü ve fiili direnme hareketlerinin yol açacağı istenmeyen sonuçların, daima olumlu sonuçları gölgede bırakacağını dile getiren Sünni düşünürlerle bundan sonra yapacağımız atıflar, analizimizi farklı boyutlarda zenginleştirecektir. Şimdi de teorinin, realiteye uydurulma gayretinin somut vetiresini, daha doğrusu Sünni teorinin serencamını izleyelim.

Meşhur Sünni hukukçu Maverdi (974-1058), halife için çok sayıda vasıflar öngörmüştür. Buna rağmen O, kötülöklere batmış halifelere göz yummuş ve onları destekleyebilmiştir.

¹⁰⁴ MUHAMMED Mescid-i Cami, **Ehli Sünnet ve Şia'da Siyasi Düşüncenin Temelleri**, çev. EŞTER Malik, (İstanbul: İnsan Yayınları, 1995), s. 250.

Yazar, halifenin yönetme ehliyetini kaybetmesi durumunda teorik olarak görevinden uzaklaştırılabileceğini ortaya koymuş, ama bunun hukuksal yolunun nasıl olması gerektiğinden bahsetmemiştir. Son tahlilde Maverdi'nin hilafet savunucusu olduğu görülür¹⁰⁶. Etkisiz ve silik olsa bile Maverdi, kötü yönetime karşı direnme hakkını tanımıştır. Sonraki düşünürler bunu dahi yapmamışlardır. Bu tarihlerden sonra Sünni realizm tarihinde Maverdi'den sonra iki isim daha dikkatleri çekmektedir. Bunlar H. M Gazali (ö.111) ve Bedrettin İbn Cemaa'dır (ö.1332). On birinci yüzyılda Gazali, otorite yokluğundaki anarşi ve mevcut iktidarın kötülüğü çelişkisinde, daima ikincisinin yanında olmuştur. Ünlü düşünür, bu görüşünü haklılaştırmak için *Kitab-al İktisat- al İtikat* adlı eserinde şöyle demektedir: “Bizim bundan dolayı teslimiyetimiz gönüllü değildir. Fakat zorunluluk yasakları bile meşru kılar. Bildiğimiz gibi leş yiyen hayvanların yenmesi yasaktır; fakat açlıktan ölmek daha kötüdür”¹⁰⁷. Görüldüğü üzere Gazali, böyle bir usa vurumayla, son tahlilde Allah'ın kendisine iman nasip ettiği herkesin itaat zorunluluğu altında olduğunu belirtmekte; bu düşüncesini, “Allah'a peygambere ve sizden olan yöneticiye itaat ediniz” ayetiyle desteklemektedir¹⁰⁸. Şam kadısı İbn-i Cemaa da ne ölçüde kötü olurlarsa olsunlar yöneticilere itaati emretmiştir¹⁰⁹.

Sünnilerin realiteyi dikkate alarak, teorilerini sürekli esnetmeleriyle siyasette en yüksek değerini adalet değil, güvenlik olarak kabul edildiği bir noktaya varılmıştır. Büyük Hanbeli hukukçusu İbn Teymiye (ö. 1328), ülkesi Suriye'nin, Moğollar tarafından tehdit altında olduğunu ima ederek bu noktayı şöyle dile getirmektedir: “Açıktır ki, halkın işleri idareciler olmaksızın sağlıklı bir durumda olamaz. Adaletsiz biri de olsa, bu, hiç olmamasından daha iyidir; adaletsiz bir liderle geçen 60 yıl, idarecisiiz geçen bir geceden daha hayırlıdır”¹¹⁰. İbn Teymiye, her halde, istikrarın amili olarak kabul edilen hükümetlere karşı başkaldırmaya sıcak bakmayan döneminin anlayışından etkilenmiştir.

Öte yandan, Nizamü'l-mülk gibi kudretli bir devlet adamı ve nasihatçi güçlü bir yönetim ihtiyacı konusundaki duyarlılığını tarihsel bir gerekçeyle açıklamaktadır. Selçuklunun bu kudretli veziri, ilk insan Adem'den beri devleti yıpratmaya çalışan uğursuz bir güruhun olduğunu belirtmiş ve bu fırsatçılara karşı daima uyanık durmayı öğütlemiştir: “Hariciler (kendi dönemindeki isyancıları kast ediyor) her devirde mevcuttur. Dünyanın hiçbir yerinde

¹⁰⁵ **Ebu MANSUR es- SEALİBİ, Adabu'l-Muluk** (Hükümdarlık Sanatı), çev. AYKUT Sait, (İstanbul: İnsan Yayınları, 1997), s. 56-57.

¹⁰⁶ **ROSENTHALL, Erwin, Orta Çağ da İslam Siyaset Düşüncesi**, Çev. Ali Aksu, (İstanbul: İz Yayıncılık, 1996), s. 52

¹⁰⁷ **LAMBTON A. K. S., State and Government In Medieval İslam**, (Oxford University Press), s. 110.

¹⁰⁸ **KORKMAZ Fahrettin, Gazali de Devlet**, (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1995), s. 107.

¹⁰⁹ **LAMBTON, a.g.e.**, s. 138-143.

peygamberler ve padişahlara karşı bunlardan daha uğursuz bir topluluk görülmemiştir. Bunlar, memleketin kötülüğünü isteyerek karışıklık çıkarmaya çalışırlar. Bu devlette bir felaket vuku bulsa [onlar] gizlendikleri yerden çıkarak isyana kalkışırlar”¹¹¹. Siyaset-namenin yazarı, pek çok örneği hatırlatarak, isyan ve ihtilallerin her halükarda lanetli toplumların işi olacağı sonucuna varmaktadır.

Sonuç olarak, bu kabil görüşler itaatsizlikten çok, itaatin sağlanmasına yöneliktir. İktidar ve muhalefet rollerinin değişmesi esasına dayanan çağdaş Batı düşüncesinin aksine, Sünni İslam’da siyasete ilişkin teşebbüsler, çoğunlukla iktidardaki kişinin ideal durumu ile ilgili olmuştur. Diğer bir deyişle Sünnilerin yönetimle ilgili görüşleri, peygamber ve sahabe mirasından etkilendiği halde; yönetici konusundaki görüşleri, İslam’ın ilk döneminden Abbasilere kadar süren tarihsel ve siyasal şartların etkisi altındadır. Bundandır ki Sünni düşünce, genelde yönetim konusunda idealist, yöneticiler konusunda oldukça realist bir çizgidedir. İster felsefi, isterse dini ve ahlaki eserler dikkate alınsın, hepsinde yöneticilerin taşıması gereken nitelikler uzun uzadıya sıralanmaktadır. İbn Haldun, Farabi, Gazali ve Maverdi gibi tanınmış filozof ve hukukçuların eserlerinde bu durumu açıkça görmek mümkündür. Mesela, Farabi bir yöneticide doğuştan on iki, sonradan çalışarak kazanılması gereken altı üstün vasıf aramıştır¹¹². Klasik denebilecek bu kaynakların tamamının irdelenmesinden anlaşılacağı gibi, yöneticiler konusunda sıralanan üstün nitelikler, asla kötü yönetimlere karşı herhangi bir direnme teorisi geliştirmek üzere, bir fırsat kollama sabırsızlığı ile öngörülmuş değildir. Yönetim mevkileri için düşünülen bu nitelikler, yöneticilerin görevleri konusunda uyacakları teorik hatırlatmalar düzeyinde kalmıştır.

Bütün bunlara rağmen, Sünni düşüncede yönetimin tamamen keyfi olmadığını vurgulayarak, tekrar şu noktayı hatırlatmakta fayda vardır. Realiteyi yorumlama çabası, toplumun siyasal bütünlüğünü muhafaza ve onu her türlü siyasal kargaşadan uzak tutma endişesinin ürünüdür. Her şeye rağmen, haksız bir yönetimi ve zalim bir yöneticiyi frenleyen, özellikle iki yapıdan söz edilmektedir. En başta, yönetimin eylemleri konusunda kutsal hukuk bir sınır çizmektedir; buna göre hükümet bir “emanet”tir. Bu teorik sınırla ilintili olarak, daha etkili olabilmiş pratik sınır, ulemanın üstlendiği fonksiyondur. Sünni-Müslüman bir toplumda ulemanın, yeri geldiğinde benimsediği hükümet karşıtı tutum, hükümetlerin zorbalışmasının önünde büyük

¹¹⁰ ENAYET Hamit, *Modern İslamic Political Thought*, (London: Macmillan Education Ltd. 1986), s. 12.

¹¹¹ NİZAMÜLMÜLK, *Siyaset-name*, 2.b., çev. BAYBURTLUGİL Nurettin, (İstanbul: Dergah Yayınları, 1987), s. 257-259. Bu konuda önemli bir etüd için bkz. RIZVİ ALİ Rızwan, “*Political And Administrative Measures of Nizam al-Mulk Tusi*”, *Islamic Studies*, Summer 1980, Vol. XIX, No:2, s. 112-115.

bir engel olmuştur. Kutsal hukukun yorumcularının ulema olması, hükümetin atadığı hukukçuların kanunu uygulamakta bu yorumlara bağlı bulunması, halifenin siyasi otoritesini az veya çok, ama mutlaka frenlemiştir¹¹³. Siyasal kargaşanın had safhada olduğu dönemlerde, istikrarı koruma kaygısında olmasına rağmen ulema, ancak başta kutsal hukuku ideal olarak tanımları ve icraatlarının asgari bir meşruiyet taşıması kaydıyla iktidarları onaylamıştır.

11 Karizmanın Süreklileşmesi: Şia İtaat Teorisi

Peygamberin vefatını müteakip gelişmeye başlayan Şii otorite teorisinde/pratiğinde Sünnilerde olduğu gibi, peygamber otoritesinin farklı alanlara dağılması söz konusu olmamıştır. Peygamberin karizmatik otoritesinin bir devamı olarak kabul edilen yönetim otoritesi, hem bu dünya hem de öte-dünya işleri dahil olmak üzere, peygamberin otoritesinin kapsayıcılığının bütünüyle korunduğu ve devam ettirildiği bir mekanizmadır. Kısaca, Şii imamlar, Weberci karizmatik tipolojinin tüm özelliklerini taşıyan özgün şahsiyetler olarak belirmişlerdir¹¹⁴. Bundandır ki Şia, “imameti”, “hilafet” (sünni yönetim düzeni) ten daha özel ve mükemmel kabul etmektedir. Onlara göre, imam ünvanı, bu alandaki gerçek hak sahibini belirtmektedir. Modern hukuk dilinde bunun karşılığı, “erk”i elinde bulundursun veya bulundurmasın, *de jure* (hukuksallık) sözcüğüdür. Halife ise *de facto* (fili) durumun bir sonucu olarak erki elinde bulundurmaktadır¹¹⁵.

Buna bağlı olarak, yönetici-yönetilen ilişkisinde Şii’leri, Sünni’lerden ayıran iki önemli durum vardır. Bunlardan biri, Müslümanların yöneticisi olacak kişinin seçimle değil, atama ile işbaşına gelmesi; diğeri de, yönetici-imamın günahsız ve hatasız olmasıdır.

Şia, özü itibariyle Fars kökenli bir fırkadır. Farisiler (Eski İranlılar) yöneticinin seçimle işbaşına gelmesini düşünemezdi. Onların kolayca kavrayabileceği tek yöntem veraset yöntemidir. Farisilerin, “*kralların ilahi hakkı*” düşüncesine bağlı olarak, yöneticilerin, ilahların maddileşmiş görüntüsü olduğunu düşünmeleri bu konuda büyük bir etken olmuştur.

¹¹² FARABİ, El- Medinetü'l- Fazıla, çev. ARSLAN Ahmet,(Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1990), s. 78-79.

¹¹³ KAMALİ M. Hashim, “The Limits of Power in An Islamic State”, Islamic Studies, V. XXIV, No: 1, 1985, s. 341. Sünni anlayışta ulemanın rolü Şia düşüncesinden çok daha önemli olmuştur. Şii düşüncede ilahi atama ile başa gelen imamların yanılmazlığı ve hukuku kendilerinin yorumlamaları bunda etkili olmuştur. Bu karşılaştırma için bkz. MOZAFFARİ Mehdi, *Authority in İslam*, Translated by Michel Vale, New York: M. E .Sharpe, İnc. 1987. s. 43-46.

¹¹⁴ WATT W. Montgomery, *İslamic Political Thought*, (Edinbudg University Press, 1968), s. 110 ve sonrası.

Çevresi değişmiş ve yeni bir dine girmiş olan bu kuşak en çok, yeniden bağlanabileceği kutsal bir ailenin varlığını aramıştır. Nitekim, İslam öncesi kutsal aile anlayışını bilinçaltı bir dürtüyle yeniden üreten Şia, Sasani ailesinin yerine, Ali ve ailesini yerleştirmiştir¹¹⁶. Yöneticilerin Kureyş kabilesinden ve Ali soyundan olmasında ısrarlı olan Şii düşüncesine göre, yöneticiler, seciye olarak kusurlardan uzak yaratılmış ve insani hatalardan uzak kalacak bazı nitelik ve yetkinliklerle donatılmışlardır. Bu niteliklere sahip yönetici-imam, yalnız karakter olarak değil, aynı zamanda idari yorumlarında da kusurlardan uzaktır. İlahi atamaya benzer şekilde “nass”la atanmaya inanan Şia siyasal düşüncesinde, yönetici-imamlara karşı gelmek nerede ise Allah’ın iradesine karşı gelmek sayıldığından, direnme meselesi ortaya çıkmamıştır¹¹⁷. Karizmatik liderliğin haleflik bunalımını “atanmış halef” inancıyla çözen Şii siyasal düşüncesinde, peygamber niteliklerini taşıdığına inanılan lidere karşı direnme veya en küçük bir muhalefet belirtisi ihanetle eşanlamlıdır. Şia genel düşüncesinde yönetici-imama muhalefet, olağanüstü nitelik ve sıfatlara sahip meşruluk kaynağına meydan okuma demektir.

Kendi yönetici-imamlarına karşı mutlak itaatle bağlılığı esas alan Şii’ler, Sünni yönetimlere karşı, devamlı bir başkaldırı ve direnme heyecanı canlı tutmuşlardır.

111 Karizmanın Yayılması: Harici İtaat Teorisi

Gerek Sünni, gerekse Şii meşruiyet doktrinini reddeden Hariciler, hükümdarlığın yalnızca Allah’a ait olduğunu iddia etmişlerdir. Haricilerin önemli bir bölümü, adaletin yerine gelmesi yani gerçek imanın yerleşmesine kadar bir yöneticiyi kabul ederken, diğer bir kısmı da dini ve ahlaki yükümlülüklerin, her zaman idari işler yerine ikame edilebileceğini ileri sürmüştür. Genel olarak Hariciler, İslam’ın felsefi anarşistleri olarak tanımlanmışlardır¹¹⁸.

Harici İslam, baştan beri Müslüman çoğunluğunun, siyasi teşkilatlarının ve doktriner konumlarının cazibe alanında olmayan *mevali* diye adlandırılan alt tabakalardan destek bulabilmiştir. Böylece Harici İslam, en arzulu taraftarlarını, gerek İslam öncesi sosyal şartları, gerekse İslam sonrası çoğunluk itikadını onaylanamaz alternatifler olarak kabul eden, hayal

¹¹⁵ RAYYIS Ziyauddin, **İslam’da Siyasi Düşünce Tarihi**, 2.b., çev. SARMIŞ İbrahim, (İstanbul: Nehir Yayınları,1995), s. 114.

¹¹⁶ RAYYIS, a.g.e., s. 68-69.

¹¹⁷ LEWIS Bernard, “**The Shi’a İn Islamic History**”, Shi’ism, Resistance, and Revolution, içinde (ed.) KRAMER Martin, (London: Mansell Publishing, 1997), s. 22-23.

¹¹⁸ HADDURİ Macit, **İslam’da Adalet Kavramı**, Çev. AYAZ Selahattin, (İstanbul:Yöneliş Yayınları, 1991), s. 40-41.

kırıklığına uğramış Müslümanlar arasından bulmuştur. Bir zenci bile olsa, belli ahlaksal ve entelektüel nitelikleri taşıması durumunda, onun halife olarak seçilebileceğini savunan Hariciler, hem geleneksel aristokratik ölçütleri, hem de Şiilerin imamlarda varolduğuna inandıkları karizmatik vasıfları reddetmişlerdir. Onlara göre, gerekli nitelikleri taşıyan herkes yönetici olabileceğinden, bu makamda her kim olursa olsun, emirlerine uyulmalıdır. Ancak hükümdar, hukuktan ayrıлып zorbalığa başladığı zaman görevinden alınmalı ve hatta öldürülmelidir. Haricilerin bu prensiplerden yola çıkarak başlattıkları devrimler Emevi Devletini zayıflatmakta önemli bir rol oynamıştır¹¹⁹.

Haricilere göre, her bir fert “*iyiliği emredip kötülükten sakındırma*” konusunda dini bir yükümlülük altındadır. Müslüman bireyler, söz ve eylemleri ile haksız durumlara karşı tavır almalıdırlar. Aslında bu şekilde bir hareket tarzı, bütün Müslümanlar için ilkesel bir düstur olmakla beraber, bütün zamanlar dikkate alındığında, bu prensibin pervasız uygulanmasında sadece Hariciler ısrarlı olabilmişlerdir. Onlara göre haksız bir otorite karşısında hakarete uğrasa bile bireyin görevi, daima dinin buyruklarından yana olmaktır. İnsanlar üzerinde egemenlik Allah’a aittir. Şayet bir kimse bunu iddia ediyorsa, açıkça dine saygısızlık etmektedir. Bu bakımdan, hiçbir insanın diğerleri üzerinde özel verasete dayanan bir yönetme hakkı yoktur. Bir otorite, ancak Allah adına ve onun iradesine göre uygulandığında meşrudur. Anarşiyi önlemek üzere Müslümanların dışsal bir birlik oluşturmaları (cemaat) gerekliliğini vurgulayan, genel düşünceyi bir kenara bırakan Harici ekol, din-cemaat (toplum) çelişmesinde daima dinden yana olmuştur¹²⁰.

Sonuçta, karizmatik dönemi hemen rutinleştirme arayışındaki Müslüman çoğunluğa karşın, Hariciler, adaletsiz bir sosyal sisteme karşı devamlı bir devrim durumunu savunmuşlardır. Ne var ki, Ali taraftarlarının Peygamber döneminin karizmatik doğallığını, kurumlaşmış bir otorite biçiminde ayakta tutma çabalarına rağmen, Hariciler, ne doktriner ve ne de pratik bakımdan özel bir kurumsal biçim tesis etmeyi başaramamışlardır.

c) Eski Türk Geleneği'nden Osmanlıya Direnme Konusu

Türk ırkı ve devleti ile ilgili en sıhhatli bilgilere yedinci yüzyıl itibariyle ulaşmak mümkündür. Müslüman oldukları tarihten başlayarak on dokuzuncu yüzyıla kadar Türkler,

¹¹⁹ MUSTAFA, a.g.e., s. 204.

kendilerini her şeyden önce Müslüman olarak tanımlamışlardır¹²¹. Ancak, deyim yerindeyse, bir dip akıntı olarak Türk kültür geleneği yüzyıllarca etkisini sürdürmüştür. Bilinç altı işleyen Türk geleneği özellikle Osmanlı imparatorluğun ilk yüzyıllarına damgasını vurmuştur.

Ancak Osmanlı deyimini de çoğu kimsenin yanlış olarak algıladığı gibi Türklüğün yeni bir adı olarak kullanılmamıştır. Esasen bu deyim XIX. Yüzyılda imparatorluğu ulusçuluğun parçalayıcı tesirlerinden korumak üzere bir üst kimlik, yahut bir toplumsallaştırma aracı olarak benimsenmiştir. Son dönemlerdeki bir Osmanlı aydınının şu ifadeleri bu iddiayı desteklemektedir: “Osmanlılık, Türklük demek değildir; ne kimseye zarar verir ne bir milliyete dokunur! Böyle olunca Osmanlı olmayacak kim bulunur? Geliniz... [Rumlar, Sırlar, Bulgarlar] hep birden Osmanlı olunuz... Ayrılıklardan gelen belalardan kurtulunuz”¹²² Bu kısa bilgiler ışığında, bu konuyu eski Türklerde bir ırk kültürü bağlamında, Osmanlıda ise bu sorunu din, tarih ve geleneğin yoğurduğu bir çerçevede ele almaya çalışacağız.

Eski Türk hükümdarlık anlayışı, bir bakıma ünlü sosyolog Max Weber’in “karizmatik” dediği tipe benzerlik göstermektedir. Vesikalar, Türk hükümdarına idare etme hakkının, Tanrı tarafından verildiğine inanıldığını göstermektedir¹²³. Bu anlayışta devletin düzeni, yer ile göğün nizamına bağlıydı. Türk anlayışında devleti veren Tanrı olduğu için devlete karşı isyan olmazdı. Türk devlet felsefesi, bireyin veya topyekün milletin devlete isyan edip başkaldıracağını kabul etmiyordu. İsyen edenlerin cezalandırılması ise dünya tarihinde pek görülmemeyen ince ve manalı sözlerle anlatılıyordu: “Bilmediği için! Yanıldığı için! Suç işlediği için, kağanı öldü; milleti çok zahmet gördü”¹²⁴. Bununla birlikte zorla itaat altına alınan kavimlerin, her fırsatta merkezi devlete isyan ettikleri bilinmektedir. Hatta bu gibi kavimler kendilerinde herhangi bir güç bulduklarında, mevcut egemen kavmi yenerek yeni bir devlet kurabilmişlerdir¹²⁵. Bumin Kağan önderliğindeki Göktürkler’in 552 de Avar egemenliğine isyan ederek yeni bir devlet kurmaları buna iyi bir örnek teşkil etmektedir.

¹²⁰ WELLHAUSEN Julius, **The Religio -Political Factions in Early İslam**, ed. R.C. Ostle, Translated by OSTLE R.C. and WALZER S.M., (New York: American Elsevier Publishing Company, inc, 1975), s. 21.

¹²¹ LEWIS Bernard, **Modern Türkiye’nin Doğuşu**, 5.b, çev. KIRATLI Metin, (Ankara: T.T.K Yayınları, 1993), s. 2-3.

¹²² HANIOĞLU Şükrü, “**Tunalı Hilmi Bey’in Devlet Modeli**”, C. Orhan Tütengil’in Anısına Armağan içinde, (İstanbul:Fakülteler Matbaası,1984), s. 113.

¹²³ KAFESOĞLU İbrahim, **Türk Bozkır Kültürü**, (Ankara: Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü, 1987), s. 37.

¹²⁴ ÖGEL Bahattin, **Türk kültürünün Gelişme Çağları**, 3.b., (İstanbul: Türk Dünyası Araştırma Vakfı Yayınları, 1988), s. 455.

¹²⁵ ARSLAN Mahmut, “**Eski Türk Devlet Anlayışı ve Kutadgu-Bilig**”, Sosyoloji Konferansları içinde, (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Yayınları, no=3239, 1984), s. 130.

Özellikle Göktürk kitabelerinden anlaşıldığına göre, yönetenlerle yönetilenlerin karşılıklı görevleri, iki kesim arasında bir zıtlama meydana getirmemiştir. Devletin ve milletin karşılıklı olarak “işini gücünü” birbirine vermesi gerekiyordu. “Devletin, millete işini gücünü vermesi”, “gece uyumadı, gündüz oturmadı! Ben de kızıl kanımı tüketerek işimi gücümü ona verdim”¹²⁶ denilerek anlatılırken; “milletin kağana işini gücünü vermesi”, ona samimi olarak tabi olması ve itaat etmesi demektir.

Demek oluyor ki eski Türk geleneğinde “kut” tabiri ile ifade edilen siyasi iktidar anlayışı, esasen sonsuz bir hakimiyete imkan tanımamaktadır. Kutatgu-Bilig’de halkın hükümdardan istedikleri iktisadi istikrar, adil kanun ve asayiş olarak sıralandıktan sonra şöyle denmektedir: “Ötemiş bolur sen raiyet hakkı; sen ötrü hakkıng ilçi akı”(Ey hükümdar sen önce bunları yerine getir, sonra kendi hakkını isteyebilirsin)¹²⁷, “Bey iyi kanun yap, kanuna kendin riayet et ki, halk da sana itaat etsin”¹²⁸. Millet yolunda gece gündüz çalışması gereken Türk hükümdarı, sıralanan bu görevleri yapamazsa “kut”un Tanrı tarafından geri alınacağına inanılır ve bu mevki sahipleri iktidardan düşürülebilirdi. Böylece yetkisini kötüye kullanan hakana karşı halkın, direnme hakkı meşruluk kazanmış oluyordu. Göktürk tarihinde genç İnel Kağan’a karşı 716 yılında yapılan ihtilal böyle bir gerekçeye dayanıyordu¹²⁹. Diğer taraftan, hakanlık tahtına çıkışta “töre” hükümleri göz önünde tutulmaktaydı. Hun devletlerinde hükümdar, icraatlarından önce, töreye göre, istişare etmek, meclisten tasvip ve karar almak zorundaydı. Demek ki, Türk hükümdarlık anlayışı karizmatik temeli yanında bir ölçüde yasal meşruiyeti de yansıtıyordu. Bu yüzden Türk hükümdarını, diğer bazı devletlerdeki gibi kanun yapan ama kendi yaptığı kanunu hiçe sayan bir monark saymak mümkün değildir.

Anadolu’daki fetihlerden sonra, kısa sürede küçük bir beylikten merkezi bir İmparatorluk haline inkişaf eden Osmanlı devleti, eski Bizans ve Sasani kültüründen etkilenmekle beraber; kurumlarını oluştururken eski geleneklerin olumlu ve olumsuz tecrübelerinden yeni sentezlere varmıştır. Osmanlıda direnme sorunu, eski Türk geleneklerinin etkisi ve özellikle Sünni anlayışın bir devlet siyaseti olarak kabulü ile yakından ilgilidir. Ne var ki, bilgi ve belge alanındaki yetersizlik, daha geniş tahlillerin önündeki en büyük engeldir. Siyasete ilişkin

¹²⁶ ÖGEL, a.g.e., s. 454.

¹²⁷ KAŞGARLI MAHMUT, *Kutadgu Bilig*, beyit 2983, haz. ARAT, Reşit Rahmi (İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1947), s. 308. Bu önemli eserden, anayasal ilkeler olacak bazı düsturları çıkarmak mümkündür. Kanunlarda bulunması gereken “adalet”, “faydalılık” ve “Eşitlik \ İnsanlık \ evrensellik” ilkeleri için sırası ile “könilik”,(bkz. beyit. 5285, beyit. 5195) “uz”luk (bkz. Beyit 1458, 2033) ve “tüz”lük (bkz. Beyit: 286, 454) kavramları kullanılmaktadır.

¹²⁸ KAŞGARLI MAHMUT, *Kutadgu Bilig*, beyit 2111. haz. ARAT Reşit Rahmi, (İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1947), s. 227.

¹²⁹ KAFESOĞLU, a.g.e., s. 45-46.

bağımsız eserlerin olmayışı, tek tük olanların da hikayeci bir üslupla keleme alınmaları, tahlilde emin adımların atılmasını zorlaştırmaktadır. Bu kifayetsizliklerin aşılmasında din ve ahlak kitapları ile nasihat-namelerin devreye sokulması, önemli bir ölçüde katkı sağlayabilir.

İşaret ettiğimiz bu kaynaklar incelendiğinde ilk dönem Türk realitesinde devletin, hükümdar ailesinin ortak mülkü sayıldığı görülmektedir. Nitekim, bu durum, sürekli iç çatışmalara neden olmuş, bu da iktidarın temelini sarsmıştır. Böyle bir olumsuzluğu giderebilmek için iktidar gücü tek bir padişahın şahsında toplanmıştır¹³⁰. Osmanlı sistemde temel felsefe, devlet kudretinin her vasıta ile pekiştirilerek merkezi bir yönetimin kurulmasıdır. Asıl şekli ve istikameti Fatih zamanında verilen devlette, her devirde çeşitli kargaşalar olmuşsa da bunlar, en kötü ihtimalle, toplumu birbirine benzeyen patrimonyal* yapılarla ayırmayı amaçlamışlardır¹³¹. Sultanın fani, ama saltanatın baki kabul edildiği Osmanlı düşüncesinde, isyan ve karışıklık en büyük afet sayılmıştır. Osmanlıda nerede ise hiçbir ayaklanma, hükümeti devirmeyi amaçlamamıştır. İsyân hareketlerini bu çerçevede değerlendirmek gerekir. Şöyle ki, etkisi en geniş alana yayılan celali ayaklanmaları bile herhangi bir programa bağlı olmaksızın yürütülmüştür. Hatta suhte (medrese) ayaklanmaları dahi, iktidarın niteliğine ve yönetimin işleyişine karşıtıktan değil, devlet hizmetine girme -Osmanlı tipi istihdam-imkanlarının yeterli derecede bulunamamasından doğmuştur¹³².

Klasik Osmanlı siyasal yapısında, hemen göze çarpan bir husus, bütün kurumların, din ve devletin hizmetkârı sayılan -hiç olmazsa teori de böyle- padişahın mutlak otoritesini gerçekleştirme amacına dönük işleyişidir. Teknik anlamda bunu mümkün kılan araçların biri “kul sistemi” diğeri de kendi özel şartları içinde kişilerin tüm varlıklarına el konulmasını

¹³⁰ İNALCIK Halil, “Sultanizm Üzerine Yorumlar: Max Weber’in Osmanlı Siyasal Sistemi Tiplemesi”, Toplum ve Ekonomi, 1994, Sayı, 7, s. 7.

*Patrimonyalizm, patriyarkalizmden doğmuştur. Patriyarkalizm, kökeni ev topluluğu şefinin otoritesine dayanan bir otoritenin saf tipini ifade eder. Patrimonyalizme geçiş kabaca şu yolu izler: Şefin otoritesi daha geniş alanlara yayıldıkça, bölgesel ve idari örgütler kurulur. Patrimonyal şef, yeni görevler çıktıkça otoritesinin dağılmasına engel olmak için çeşitli çarelere başvurur. Yeni görevler ortaya çıktıkça bu görevleri kendisine bağlılığı olan başka memurlara verilir. Bu tarz bir idarede memurlar görevlerini yerine getirirken doğrudan şefe hizmet ederler. Sistemde şefin keyfilğini önleyen en önemli unsur, şefin amacının refah devletini gerçekleştirmek olmasıdır. **HEPER** Metin, **Modernleşme ve Bürokrasi**, (Ankara:Türk Sosyal Bilimler Derneği Yayınları, 1973), s. 72-74. Bu anlayışa göre sultan tebaasının “babası”dır ve tebaasının refahını gerçekleştirmelidir. Klasik bir kaynaktaki “Bütün reaya Allah’ın padişaha bir emanetidir ve reayanın padişahlara olan alakası evladın pederlerine (babalarına) olan bağlılığı gibidir” denilmektedir. Bkz. YÜCEL Yaşar, **Osmanlı Devlet Teşkilatına ait Kaynaklar, Hırzû’l Mülk**, (Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1988), s. 182. Bu anlayış, her şeyin devletten beklenmesi şeklinde cumhuriyet devrine intikal etmiştir. “Ankara Ankara güzel Ankara / sen den medet umar her bahtı kara” Bu mani ya da türküyü yorumlamaya gerek var mı?

¹³¹ SUNAR İlkay, “State end Economy in The Ottoman Empire”, The Ottoman Empire and The World Economy, içinde (ed) İSLAMOĞLU-İNAN Huri, (Cambridge University Press, 1987), s. 63.

¹³² KÜÇÜKÖMER İdris, **Düzenin Yabancılaşması**, (İstanbul: Bağlam Yayınları, 1994), s. 46. Bkz. DURSUN Davut, a.g.e., s. 305.

sağlayan müsadere sistemidir¹³³. Din ve devletin ikiz olduğu (din-ü devlet)¹³⁴ bir anlayışta bu ikizler birbirini sürekli takviye eden yapılar olarak algılanmıştır. Buna göre, bir yandan devlet dinin hizmetindedir; diğer yandan din, dünyevi otoriteye itaati emrettiği için devleti güçlendirmekle devletin hizmetindedir. Doğrusu dinin bu şekilde kavranması, tarih boyunca yönetici elitlerin yönetme ihtiyacına cevap verecek mahiyette olagelmıştır. Roma'nın Paganizmi ve Hıristiyanlığı, Bizans'ın Ortodoksluğu, Sasaniler'in Mezdekliği, Safeviler'in Şiası, Abbasiler'in Mutezileliği, Selçuklu ve Osmanlı'nın Sünniliği böyle bir uygunluğu yansıtmaktadır¹³⁵. Daha önce sözünü ettiğimiz Sünniliğin, Osmanlı sistemindeki düzenleyici fonksiyonu gözden uzak tutulamaz. Osmanlı siyasi sisteminin tehlike sayıp yakın takibe aldığı Şiiliğe göre daha dünyevi olan Sünnilik ve bunun içindeki Hanefilik, hükümdara en fazla yetki tanıyan bir mezheptir¹³⁶.

Devletle olan ilişkide en geniş anlamı ile din; kutsal hiyerarşinin bir nedenidir. Evreni, tabiatı varlıkları gökten (Allah'tan) başlayarak aşağıya doğru dereceleyen haleflüğün, yani kutsal hiyerarşinin devlet bağlamında ki karşılığı şudur. Toplumsal düzen, Allah- hükümdar- üst sınıf- alt sınıf- aşiret -aile -baba- kadın- çocuk sıralaması ile inen sanki ilahi bir yasadır. Bu hiyerarşi sorgulanamaz, değiştirilemez. Zincirin bütün halkaları meşruiyetlerini bir önceki halkadan almaktadır. Özellikle devletin kudreti ve hükümdarın otoritesi arttığı nispette padişahın şahsı insan-üstü bir mahiyet kazanmıştır. Daha Fatih Sultan Mehmet zamanında yapılan bir değişiklikte kanunnameye şöyle bir madde eklenmiştir: “Cenab-ı şerifim ile kimesne (kimse) taam yemek kanunum değildir¹³⁷. I. Süleyman'ın İran şahına yazdığı mektuptan bazı alıntılar söylenenleri daha da netleştirebilir. “Allah, bu dünyada geniş

¹³³ Osmanlı Devleti üzerine yapılan analizlerde kendisine sıkça atıflar yapılan “*müsadere sistemi*”ni tarihi şartları içinde değerlendirmek gerekir. Doğu despotizmi kuramcıları, düşüncelerinin temeline koydukları doğu toplumlarında özel mülkiyetin yokluğu argümanını bilhassa Osmanlı kaynaklarında (vekayinamelerinde) geçen müsadere örnekleri ile süslemişlerdir. Hemen burada ifade etmeliyiz ki, müsadere olgusu eski Yunan ve Roma'dan başlayarak modern devletlere kadar tüm siyasi kuruluşlarda örnekleri görülen evrensel bir boyut taşımaktadır. Müsadere olgusu, Avrupa ülkelerinde Fransız ihtilaline kadar az çok devam etmiş, devrim sonrasında tarihe karışmıştır. Osmanlılarda ise sistemin temel unsurlarından biriymiş gibi sunulan müsadere, idam cezalarının bir sonucu olarak işleme konulabilmiştir. Yükselme çağında devlet adamları aşıkâr ihanetler ya da yolsuzluklar dışında, can ve mal güvenliği içinde yaşamışlardır. Osmanlılarda ancak fetihlerin durduğu ve yozlaşmanın başladığı XVII. yüzyıldan itibaren müsadere, sistematik bir hal almıştır. Bkz. **TİMUR Taner, Osmanlı Toplumsal Düzeni**, 3.b., (Ankara: İmge Kitapevi Yayınları, 1994), s. 14-15. Öyle bir yaygın uygulama ki II. Mahmut dönemine gelindiğinde “herkes, kendini hadiselerin ve feleğin darbelerinden muhafaza etmek için gizliden gizliye biriktirdiği bir iki kuruşunu kurtarmaya” çalışmıştır. **MARDİN Şerif, Siyasal ve Sosyal Bilimler**, (İstanbul: İletişim Yayınları, 1990), s. 49.

¹³⁴ **TOPRAK Binnaz, “İslam and Political Development in Turkey”**, Social and Political Studies Of The Middle East, Vol. XXXII, Leiden, E. J. Brill, 1981, s. 26-27.

¹³⁵ **ÖZCAN Ahmet, Derin Devlet ve Muhalefet Geleneği**, (İstanbul: Bengisu Yayınları, 1996,) s. 25. **KUTLUER İlhan, İki Denizin Birleştiği Yer**, (İstanbul: Nehir Yayınları,1986), s. 41. **DURAN Bünyamin, İslam Tarihinin Konjonktürel Değişimi-2**, (İstanbul: Nesil Yayınları,1988), s. 24-27.

¹³⁶ **MAHÇUPYAN Etyen, Osmanlıdan Post Moderniteye**, (İstanbul: Yol Yayınları, 1996), s. 32.

¹³⁷ **İNALCIK Halil, “Osmanlı Padişahı”**, A.Ü.S.B.F.D., C.13., S.4, Aralık 1958, s. 69-70.

toprakları ‘seni yeryüzünde halife kıldık’ ayetinin anlamı gereğince bizim tasarrufumuza vermiştir”¹³⁸. Osmanlı padişahları her ne kadar bu gücü İslam-i kaynaklara dayandırmışlarsa da bu anlayış, Orta-Asya Türklerinde egemen olan devlet anlayışı ile yakından ilgilidir. Geleneksel Türk töresinde hakan, göğün altında ama insanların üstündedir¹³⁹. Klasik bir kaynaktan aktaracağımız buna denk düşen şu ifadeler, söylenenlere ışık tutabilir: “Madem ki padişahın vücuduna şükür gerekir; bu şükür vazifesi hükümdara güzelce itaat etmekle yerine getirilmelidir”¹⁴⁰.

Bunda siyasi ve sosyal varlıkla ilgili olarak kökü Eflatuna kadar giden, İslam tasavvuruna da belli ölçüde etkilemiş olan, organik bakışın Osmanlıya aynen intikali, etkili olmuş olabilir. Bu bakış açısı ile lider bir vücutta baş gibidir; vücutta rollerin değişimi değil, dağıtımı önemlidir¹⁴¹. Esas itibariyle bir tarafta statü ve kuvvete dayanan yöneticilerin diğer tarafta ise yönetilenlerin olduğu Osmanlı siyasal sisteminde Batılı anlamda sivil bir toplum yoktur. Bu durum, Montesquieu’den beri *doğu despotizminin* kaynağı olarak görülmektedir. Ancak, Osmanlı İmparatorluğu’nda sivil toplum fonksiyonlarını bir dereceye kadar yerine getiren bazı yapılardan söz edilmektedir. Devlet ile fert arasına giren cemaat yapısının yarı bir sivil toplum (quasi civil society) sayılabileceğine işaret edilmektedir¹⁴².

İhtilaftan çok uyumun (“cemaatla bir rengi taşı ki can lezzeti tadasın”), karşı çıkmaktan çok, itaatin teşvik edildiği bir yapıda, her şeye rağmen padişahın kudretini sınırlayan bazı yapıların önemli roller üstlendikleri de bir gerçektir. Kutsal hukuk ve gelenek sultanın gücünü sınırlayan önemli iki yapıydı. En güçlü sultanlar bile bu ikisini ihmalde aşırıya varamazlardı.

¹³⁸ PEÇEVİ İbrahim Efendi, **Peçevi Tarihi, C.I**, (haz). BAYKAL Bekir Sıtkı, (Ankara; Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları,1981), s. 32. Yöneticiler için kullanılan “Allah’ın gölgesi” tanımlaması çoğunlukla, teokratik ve keyfi bir yönetimi garanti eder şekilde yorumlanmıştır. Pratikte bu yorumu doğrulayacak kimi örnekler bulmak mümkünse de esasında insanların işlerini yürütebilmeleri için adil bir yönetici gerekliliği, “Allah’ın gölgesi” metaforuyla dile getirilmiş olmalıdır. “Sultan, Allah’ın gölgesidir; Çünkü haksızlığa uğrayan herkes ona sığınır”. Nitekim Yavuz Sultan Selimin kendisini Allah’ın aciz bir kulu ve yeryüzünde kullarının işlerini yapmak için koymuş olduğu edna (aşağı) bir bendesi (Köle) olarak tanımladığı ifade edilmektedir. UĞUR Ahmet, **Osmanlı Siyaset-Nameleri**, (Kayseri: Erciyes Üniversitesi Yayınları, 1992), s. 20.

¹³⁹ ÖGEL, a.g.e., s. 459. “Yukarıda mavi gök, aşağıda yağız yer yaratıldıkta, ikisi arasında insan-oğlu yaratılmış. İnsan-oğlunun üzerine atalarım Bumin Kagan ve İstemi Kagan tahta oturmuş”, denilmektedir. KAFESOĞLU, a.g.e., s. 54.

¹⁴⁰ TURSUN BEY, **Tarih-i Ebul Feth**, Baskıya Hazırlayan, TEZBAŞAR Ahmet, Tercüman 1001 eser, Tarih ve yer belirtilmemiş, s. 22-24.

¹⁴¹ 16. Yüzyılın gözde ahlak kitabı Devlet ve Aile Ahlakı’nda toplum bir bedene benzetilmekte her uzvun (sınıfın) ancak kendi görevini yerine getirip diğerlerine karışmaması ile beden (toplum) dengesinin tutturulabileceği inancı vurgulanmaktadır. Bkz. KINALIZADE Ali Efendi, **Devlet ve Aile Ahlakı, C.II.**, haz. KARAMAN Ahmet, Tercüman 1001 Temel Eser, Kervan Kitapçılık A.Ş., Basıldığı yer ve yıl belirtilmemiş, s. 218.

¹⁴² MARDİN Şerif, **Türk Modernleşmesi**, 3.b., (der.) TÜRKÖNE Mümtaz’er & ÖNDER Tuncay, (İstanbul: İletişim Yayınları, 1994), s. 42-43.

Sultan, “atalar kanunu” demek olan geleneği tadil edebilir ama, kökünden değiştiremezdi¹⁴³. Diğer yandan, Osmanlı kaynaklarında sık sık tekrar edilen *adalet pratiği*¹⁴⁴ aşırılıkların önünde bir çeşit oto-limitasyon fonksiyonu görebilmiştir. Bu çerçevede Doğulu toplumların analizde hayli rağbet gören *zımnî sözleşme* kuramı, Osmanlı toplumsal ilişkilerini anlamakta da anahtar bir bakış açısı olarak kullanılabilir¹⁴⁵. Ancak sistemin aşırılıkları önündeki en büyük engel ulema idi. İslam-i geleneklerin koruyucusu olan bu zümre, kendi içindeki tabakalaşmaya ve sürekli mevki ihtilafına rağmen, geleneksel bir direniş merkezi olarak, bütün Osmanlı tarihi boyunca çok büyük bir rol oynamıştır. Diğer gruplar, sultanın buyurucu iktidarına karşı geleneksel yerleşik haklarını koruyabilmek için sık sık ulemaya sığınmıştır¹⁴⁶.

Diğer yandan, mutlakîyetçiliğin aşırılıkları, sultan-yeniçeriler-ulema ve kalemiye (bürokratlar) arasındaki zorlu bir güç dengesiyle dizginlenmiştir¹⁴⁷. Şöyle ki, zamanı geldiğinde, siviller şikayet eder, ulema bunu haklılaştırır ve yeniçeriler de yönetimi değiştirmek için harekete geçerlerdi. Bazen taşralı unsurlar yeniçerilerle ittifak etseler de, muhalefetin arkasındaki asıl yönlendirici güç ulemadan gelmekteydi. Merkezi camilerdeki hatipler ve askeri kışlalardaki imamlar muhalefet söylemlerini arkalayacak büyük halk kitlelerini harekete geçirebilmişlerdir¹⁴⁸. Öyle ki, IV. Mehmet’in hal’inde Osman efendi namında ulemadan birinin yaptığı sert vaazların payı pek çok tarihçinin malumudur¹⁴⁹. Ulemanın cesareti, büyük ölçüde dinin\bilimin temsilcisi olmasından kaynaklanmaktaydı.

¹⁴³ LYBER Albert Howe, **Kanuni Sultan Süleyman Osmanlı İmparatorluğunun Yönetimi**, çev. CILIZOĞLU, Seçkin, (İstanbul: Süreç Yayıncılık, 1987), s.32.

¹⁴⁴ Doğu toplumlarının klasik devlet anlayışının esasını oluşturan adalet pratiği, Osmanlı devlet düzeninin de rasyonel yapısını açıklamakta anahtar bir kavramdır. Adalet pratiği beyitlere dökülmüş hali ile şöyledir: “*Olmazsa adl, reaya turmaz/ Adl’süz çetr ikamet kurmaz, Adl’dür asl-ı Nizam-ı alem /Adl’süz olmaz saltanat muhkem*”. NABİ, Hayriye, (İstanbul: Bedir Yayınevi, 1989), s. 182. Bir saatlik adaletin yetmiş yıllık ibadetin yerini tuttuğu şeklindeki dini anlayış, bir nasihat-namede şöyle uyarlanmıştır. *Hakim olan kimesne bir saat, emri hak üzre adalet ide / ola mı bu sevaba adli adil ki o yetmiş sene ibadet ede*. Defterdar Sarı Mehmet Paşa, **Devlet Adamlarına Öğütler**, Osmanlılarda Devlet Düzeni, sadeleştiren, UĞURAL Hüseyin Ragıp, (Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1992), s. 26. Özellikle gerileme dönemlerinde taşradaki halkın merkez memurlarının yolsuzluklarına karşı korunmasına yönelik yayınlanan adalet-nameler pratik bir amaç taşısa da, az çok, ama mutlaka sistemin bu yöndeki refleksini yansıtır. Sultan III. Murat’ın özellikle merkez memurlarının aşırılıklarına karşı, reyanın kendilerini korumaları için silahlanmalarını salık veren ferman çıkarması, bu refleksin ilginç bir yansımasına örnek teşkil edebilir. KÜÇÜKÖMER, a.g.e., s. 30. dipnot olarak açıklama.

¹⁴⁵ MARDİN Şerif, “**Freedom in an Ottoman Perspective**”, State Demokrasi and The Military Turkey in the 1980’s” içinde (ed) Metin Heper and Ahmet Evin, (Berlin: Gerike Gmb H, 1988) s. 26.

¹⁴⁶ İNALCIK, **Sultanizm**, s. 18.

¹⁴⁷ TANERİ AYDIN, **Türk Devlet Geleneği Dün-Bugün**, (İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1993) s. 115. MARDİN, **Türk Modernleşmesi**, s. 179.

¹⁴⁸ LEVY Avidgor, “**Osmanlı Uleması ve II. Mahmud’un Askeri İslahatı**”, der. BAGADER Ebubekir, Modern Çağda Ulema, çev. BAYRAKTAR Osman, (İstanbul: İz Yayıncılık, 1991), s. 30.

¹⁴⁹ TANPINAR A. Hamdi, **Beş Şehir**, (İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1988), s. 120. Aynı, yazar İslam ulemasının tarihteki rolü kadar, hiç bir şeyin tezatlı olmadığı kanaatini taşımaktadır. Ona göre ulema en olmayacak bir zamanda susmuş, bununla istibdatlara ve yine beklenmedik bir şekilde konuşarak fitneye sebep olmuştur. Bkz. A.g.e., s. 121.

Zira ulema, bürokrasi karşısında üstün bir statüye sahipti; ilke olarak, asla, ulemaya “siyaseten katl” cezası uygulanamazdı¹⁵⁰.

Bu düşünce karşısında, kanaatimizce oldukça yalın ve tevilci bir düşünce Cemil Oktay tarafından ileri sürülmektedir. Yazara göre, Osmanlıda ulemanın önünde, fiili olarak yalnızca tek bir seçenek olabilmiştir: “iş kitabına uydurmak”¹⁵¹ Zaten makbul alimin ölçüsünün de bu olduğunu söyleyen Oktay, kara kaplı kitabın sadece *aposteriori* bir işlevi olduğunu iddia etmektedir. Osmanlıda, her düzeyde, itaatsizliğe göre itaatin daha çok yer tuttuğu ne denli doğrudur; aynı şekilde, ulemayı padişahın tasdik makamı olarak görmek de o denli hatalıdır. Her zaman aynı çizgi ve yoğunlukta olmasa da ulemanın, padişahın otoritesi karşısında belli bir denge unsuru olduğuna dair pek çok işaret vardır. Öyle ki, bu kurumun etkisini yitirmeye başladığı XVIII. yüzyıl sonrasında bile ulema, hala halk tabakaları üzerinde hatırı sayılır bir etkiye sahipti. Osmanlının gözüpek ıslahatçı padişahı II. Mahmut-ki yeniçerileri kaldırmaya cesaret edip amacına ulaşmıştı- köklü değişmelere girişmek için dini törenlere katılmak, camiler yaptırmak vs. gibi tavizlerle ulemanın hoşgörüsünü kazanmayı ihmal etmemiştir. Hatta, sultan, programladığı ıslahat için ulemanın pasif desteği ile yetinmeyip halkın hoşgörü ile bakmadığı bir politikanın sorumluluğunu ulema ile paylaşmak istemiştir¹⁵². Böyle bir örnekte, nihai olarak padişah amacına ulaşmış olsa da padişah-ulema ilişkisinde ulemanın fonksiyonunu “iş kitabına uydurmağa”(meşrulaştırma ve onaylama) indirgemek, zorlama bir çaba olsa gerektir.

Modernleşme sürecine giren çeşitli İslam devletlerinde ve Osmanlı devletinde yeni bir siyasi sistem ve yeni iktidar tipi arayışlarına paralel olarak itaat yerine itaatsizliğin teşvik edilmeye başladığını görüyoruz. Söz konusu amacı desteklemek için, zalime karşı durmak (huruç ale’s-sultan), kötüler karşısında “iyiliği emretme”(emr-i bi’l ma’ruf) gibi kutsal dayanakların öne çıkarıldığı görülmektedir¹⁵³. İslamcı denebilecek kesimler, itaatsizlik düşüncelerini dinsel atıflarla süslerlerken, ulusal duyguları alevlenen milliyetçiler ise millet, vatan ve hürriyet gibi temaları yücelterek, padişaha karşı muhalefet seslerini yükseltmişlerdir. O devirdeki milliyetçi

¹⁵⁰ ERYILMAZ Bilal, “Osmanlı Devleti’nde İktidar ve Muhalefet”, s. 56.

¹⁵¹ OKTAY Cemil, “Yargı Açısından Kuvvetler Ayrılığı ve Siyasal Kültür”, Türk Siyasal Hayatının Gelişimi içinde, ed. KALAYCIOĞLU Ersin & SARIBAY Ali Yaşar, (İstanbul: Beta Basım Yayım A.Ş.,1986) s. 404.

¹⁵² LEVY Avidgor, a.g.m., s. 32-34.

¹⁵³ KARA İsmail, **İslamcıların Siyasi Görüşleri**, (İstanbul: İz Yayıncılık, 1994), s. 194.

kesimden biri, padişaha şöyle seslenilmektedir: “Sana yok ihtiyaç, ortadan çekil; hükümler millettir, hükümdar değil”¹⁵⁴

II. Meşrutiyetin ilanıyla “kime karşı itaat yükümlülüğü vardır?” sorusunun cevabı, kadim anlayıştan önemli bir kopmaya işaret etmektedir. Kadim düşüncede itaatın de direnmenin de merkezinde halife, padişah veya hükümdar vardır. Çünkü diğer idareci zümreler ve memurlar padişahın vekilleri olduğundan bağımsız idari kişilikleri yoktur; onlara itaat veya muhalefet doğrudan padişaha itaat ve muhalefettir. Meşruti yönetimle birlikte artık padişahın birtakım yetkileri vekalet suretiyle değil, doğrudan doğruya başka kurum veya kişilere aktarıldığı için bu kurum ya da kişilere itaat ve direnme gündeme gelmiştir¹⁵⁵.

Bununla birlikte meşrutiyet dönemindeki bu yeni eksenli muhalefet, korku ve telaşla karşılanmıştır. Kendisini tarafsız olarak takdim eden, o dönem aydınlarından Ahmet Hilmi şunları kaydetmektedir. “Bize denilecek ki- kendi görüşünü kastediyor- muhalefetsiz meşrutiyet olmaz... Biz, buna cevaben diyeceğiz ki: Fırkalı, muhalefetli, çarpışmalı meşrutiyetimiz, ordunun berbat olmasına, milletin iki düşman parçaya ayrılmasına, her muhterisin millet zararına bin türlü açgözlülüğe düşmesine ve sonunda koca Rumeli'nin gitmesine sebep oldu. Yine böyle fırkalarla böyle muhalefetlerle, böyle çarpışmalarla işe devam edersek Anadolu da elimizden gidecek. Vatan elden gider, bu necip millet mahkum olursa, işte o vakit hepimiz bir fırkaya cebren intisap ettirileceğiz: Sefiller, zeliller, mahkumlar fırkası... Acaba muhalefetli, fırkalı, meşrutiyetli mücadeleden beklenen bu mudur? Bu neticeye hangi vatanperver razıdır?”¹⁵⁶.

Herhalde, meşrutiyet dönemlerinde özgürlük havasını teneffüsle, asırlarca dizginlenen muhalefet kantarının topu ya bir miktar kaçmış ya da daima uyumu ve birliği arayan Osmanlı ruhuna -ki bu siyasal kültür mirası içinde muhalefet, rollerin değişimine değil, en cüretkar şekliyle iktidar sahiplerinin ideal durumlarına yönelmiştir- bu tarz bir muhalefet ağır gelmiştir.

Bu konuyla ilgili olarak şöyle bir genel sonuca varmak mümkündür. Bu gün bile sırası geldiğinde adeta bir dua gibi tekrar edilen “ya devlet başa ya kuzgun leşe” ibaresinde siyasi bir kültürün saklı olduğunu söylemek mümkündür. Bu atasözü veya özdeyiş, başsızlık

¹⁵⁴ KORKMAZ Alaattin, **Ziya Gökalp: Aksiyonu, Meşrutiyet ve Cumhuriyet Üzerindeki Etkileri**, (İstanbul: M.E.B. Yayınları, 1994), s. 50.

¹⁵⁵ KARA, a.g.e., s. 195.

¹⁵⁶ ŞEHBENDERZADE Ahmed Hilmi, **Muhalefetin İflası**, Notlarla Sadeleştiren, ERYÜKSEL, Ahmet (İstanbul: Nehir Yayınları, 1991), s. 26.

korkusunun ne denli anonimleştirdiğini göstermesi bakımından önemlidir. Bununla beraber, Tanzimat sonrasında yavaş yavaş uyanan özgürlük bilincine paralel olarak, bireyi, devlet karşısında gerçek hürriyetleri ile inşa etmeyi amaçlayan bazı girişimler kendisini göstermeye başlamıştır. Bunlardan birinde “toplumsal hayatta en önemli esas bireydir. Bireyin ezilmesi istibdadı doğurur”¹⁵⁷ denilerek dikkate değer bir bakış açısı ortaya konmuştur. Ne var ki, hürriyetin bir lütf değil de bir kazanım sonucunda elde edilebileceğini ima eden bu yöndeki çağrılar, toplum idrakini istenildiği ölçüde harekete geçirememiştir.

D- Modernleşme Sürecinde Direnme Hakkı

Bir görüşe göre, siyasal iktidara itaat problemi, dünyanın sekülerizasyonu ile, halkların kendi tarihlerini ve kurumlarını yaptığı inancı ile ortaya çıkmıştır. Sekülerleşme ile ilahi bir düzenin ve metafizik bir dünyanın teyidi, otomatikmen ortadan kalktığı için, modern zamanlarda insanların niçin itaat ettikleri sorusu ve buna verilen cevap, önceki zamanlardan farklıdır. Pre-modern zamanlarda bir krala ve kanuna niçin itaat edileceği meselesi, ilahi hukuk çerçevesinde tartışılıp meşrulaştırılırken, modern dönemlerde bu ilgi, yerini düzenin ve kanunun insan tarafından yapılması inancına bırakmıştır¹⁵⁸.

Modernliği tanımlayan değişiklikler hem çok bilinen hem de çok karmaşık süreçleri içermektedir. Sosyolojik düzeyde toplum yerine bireycilik, zihinsel düzeyde özellikle fayda-maliyet analizini yapan “*araçsal akıl*”ın egemenliği, modernliğin nirengi noktalarıdır. Dünyanın büyümesini bozan bu aklın insanlığa sunduğu vaatler ve bu vaatler için önerdiği iktidar biçimleri vardır¹⁵⁹. Bu vaatlerin başında özgürlük, eşitlik, adalet, zenginlik, bilgi, kültürel gelişme vardır.

Devlet örgütlenmesinde modernliğin anlamı, oldukça merkezi bir bürokratik yapılanmadır¹⁶⁰. Modern anlamdaki devletlerin (state) oluşum temelinde Orta Çağ sonlarındaki feodalite krizi yatmaktadır. Modern devletler, belirli bir iktisadi, sosyo-kültürel değişim sonunda

¹⁵⁷ TEVFİK Baha, *Felsefe-i Ferd*, çev. ŞAYLI Burhan, (İstanbul: Yumuşak “g” Yayınları, 1997), s. 39.

¹⁵⁸ BARKER Rodney, *Political Legitimacy and The State*, (New York: Oxford University Press, 1990), s. 7.

¹⁵⁹ “Büyülü dünya anlayışından vazgeçme” tabiri F. Schiller tarafından kullanılmış, Weber tarafından benimsenmiştir. Doğa büyüünün bozulması laisizmin ana bileşkelerinden birisidir. Laisistlere göre bu hürriyetçi bir gelişimdir. ATTAS NAKİP, *İslam ve Laisizm*, çev. AYAZ Salahattin, (İstanbul: Pınar Yayınları, 1984), s. 31. “İnsan-insan”, “insan-tabiat”, “insan-tanrı” ilişkisi araçsal akıl tarafından yeniden düzenlenmektedir. bkz. HORKHEİMER Max, *Akl Tutulması*, 4.b., çev. KOÇAK Orhan, (İstanbul: Metis Yayınları, 1998), s. 55.

¹⁶⁰ TAYLOR Charles, *Modernliğin Sıkıntıları*, çev. CANBİLEN Uğur (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 1995), s. 12-14.

feodalizmin yıkılması ile belirmeye başlamış, ancak bunların asıl istikamet ve şekli XVII-XVIII. Yüzyıllardaki karmaşık bir süreç sonunda tamamlanmıştır. Bu sürecin başlangıcı, Machiavelli ve çağdaşlarının, devlet kelimesini kullandıkları XV. Yüzyıla kadar götürülmektedir¹⁶¹. Kabaca, XIV. Yüzyıldan itibaren başlayan bu süreç, toplumsal yapıların çok önemli bir şekilde farklılaşmasına yol açmıştır. Modern devlet, kendisini üreten ve yaşam kaynaklarını elde ettiği sivil toplumdan farklılaşmış, memurları, bürokrasisi, hukuk düzeni ve iktisadi alandaki rolü ile kendine özgü değerler sistemini yaygınlaştırmıştır. Bu suretle devlet, sivil topluma egemen olmaya yönelik oldukça kurumlaşmış bir siyasal mekanizma durumuna gelmiştir¹⁶².

Bu çerçevede, modern devlet kavramının, gerçekte, modernitenin çok öncesinde devletin Batıdaki ilk şekillenmesinden bu yana oluşan özellikleri bir araya getirdiğini söylemek yanlış olmaz. Batının genel zihinsel atmosferinin bir uzantısı olarak, bu devlet, genellikle otoriter zihniyetin temsilcisi olmuştur. Bu anlayış, meşruiyetini dünyevi bir güce dayandırmış, bu gücü belirli insanlarla somutlaştırmış ve toplumun tümünü total bir sistem içinde algılamıştır. Böylece zaman içinde tüm toplumu en alt birimlerine kadar denetim altında tutan ve toplumun kendisine tanınan hareket alanının dışına çıkmasından rahatsız olan bir bürokratik anlayış egemen olmuştur. Ekonomik performansın bir toplum için hayati bir rol oynaması, ülkenin tümüne yönelik iktisadi politikaların bir eşgüdüm içinde merkezden üretilip yürütülmesi gereğini kaçınılmaz kılmış; bu da devletin toplumun bireysel menfaatlerinin üstünde bir yere oturtulmasına yol açmıştır. Devletin, sarsılmaz bir meşruiyet elde etmesinde etkin olan ikinci olgu ise ulus-devlet sistemin egemen olmasıdır. Devletlerin kendi aralarında ezeli ve ebedi menfaat ayrılıkları olduğu yönündeki kesin inanç, böyle bir gelişmede en önemli faktörlerden biridir¹⁶³.

Açıkçası, değinilen sosyo-psikolojik etkenler ve teknik zaruretler, liberal söylemi gölgede bırakmaya yetmiştir. Oldukça ağır bir baskı, sefalet ve zulüm altında yürütülen birinci sanayi devrimi, ekonomik özgürlük adına gerçekleştirilmiş; bu da liberalizme kan kaybettirmiştir¹⁶⁴. Bütün bu gelişmeler, Hegel gibi idealist filozofların devleti bir amaç olarak ileri süren düşünceleriyle birleşince Liberalizm iyice gözden düşmüştür. Siyasi yükümlülük, olumsuz olarak söylersek direnme sorunu, her iki gelenekte devletin algılanış biçimine bağlı olmuştur.

¹⁶¹ BERZEK Kazım, “Sivil Toplum, Klasik Liberalizm ve Yeni Dünya Düzeni”, Yeni Türkiye Dergisi, S. 18, s. 212.

¹⁶² KAZANCIGİL Ali, “Türkiyede Modern Devletin Oluşumu ve Kemalizm”, Toplum ve Bilim, S.17 Bahar 1987, s. 68-70.

¹⁶³ MAHÇUPYAN Etyen, *İdeolojiler ve Modernite*, (İstanbul: Yol Yayınları, 1996), s. 120.

1-Sözleşmeci Gelenek ve Direnme Konusu

Dışsal bir gücün sürekli müdahalesi olmadan, toplumun kendiliğinden örgütlenme yeteneğine sahip olabileceğini ileri süren liberal bakış; devleti, sadece, bireylerin özgürlük, güvenlik ve baskıya karşı direnme çerçevesi ile çizilen doğal haklarının bekçisi olarak kabul etmektedir¹⁶⁵. Liberalizm felsefesi XVII. Yüzyılın başlangıcından itibaren ortaya çıkmış, bireyi, kendi kişiliğine bağlı mülkiyet ve sahiplenme kavramlarıyla tanımlamıştır. Kendi çıkarlarıyla uyumlu olan sözleşmeler dışında ilişkiye girmeme özgürlüğü bulunan bireyi esas alan bu özgürlük felsefesinde devlet, hükümdar ve birey arasında kurulan bir sözleşmenin ürünüdür; sözleşmenin bir kefesinde hükümdarın koruma vaadi, diğerinde ise bireyin, hizmet ve itaat yükümlülüğü vardır¹⁶⁶.

Klasik Liberal Akım, devletin soyut ve formel (şekli) bir kurum olduğunu savunmuş; temelde yurttaştan ziyade, iktisadi insanı (homo economicus) önemsemiştir. Liberalizm, kolektif yapılar (toplum, ulus, devlet) karşısında bireyin önceliğini vurgulayan bir felsefedir. Liberaller, daha çok bireyi ilgilendirdiği gerekçesiyle, bireyin çıkarını kolektif çıkarlara kurban eden her anlayışı eleştirirler. Liberalizmin temel ilkesi özetle şöyledir: varlığını başka bir hiçbir şeye borçlu olmayan insan (birey), evrenin en değerli varlığıdır. Akli ve yetenekleri kendisine yeter; paternalist (himayeci) ilişkiler, onu yozlaştırır. Hiç kimse, üstün bir bilgi iddiasıyla başkasına rehberlik hakkına sahip olamaz. Bu ilke, liberalizmin dayandığı rölativist epistemolojinin mantıksal bir sonucudur¹⁶⁷.

Sözleşmecilere göre siyasi toplum, idealistlerin ileri sürdüğü gibi organik bir sürecin tarihte doğal gelişmesinden ziyade, bir dernek veya şirket gibi gönüllü teşkilatlanmalar safında yer alır. Rıza kavramı, sözleşmeci siyasal felsefede çok önemli bir yer tutmakla beraber bu yaklaşımda sözleşme doğasının ne olduğu, önemli bir sorun teşkil etmektedir. Nitekim her bir sözleşmeci filozof, sözleşme kavramını diğerlerinden farklı olarak kullanmış ve farklı sonuçlara ulaşmıştır¹⁶⁸. Örneğin Thomas Hobbes, sosyal sözleşmeyi, uyrukların, egemen erke karşı siyasal yükümlülüklerini haklılaştırmada kullanmıştır. Hobbes'e göre egemen, neyin

¹⁶⁴ SARTORY, a.g.e, s. 400-404.

¹⁶⁵ ÜSTEL Füsün, "Devlet, -Sivil Toplum- Kamusal Alan ve Yurttaşlık", Birikim Dergisi, 93/94, s. 127.

¹⁶⁶ MACPHERSON C.B., *Demokrasinin Gerçek Dünyası*, çev., Köker Levent, (Ankara: Birey ve Toplum Yayıncılık, 1984), s. 99.

¹⁶⁷ MAHÇUPYAN Etyen, *İdeolojiler ve Modernite*, (İstanbul: Yol Yayınları, 1986), s. 85.

¹⁶⁸ MEDİNA Vicenta, *Sosyal Contract Theories*, (New York: Rowman & Littlefield Publishers, 1990), s. 135.

haklı-haksız, neyin, doğru-yanlış olduğunu belirleyecek olan nihai otoritedir. Çünkü üstün bir güç olmadığı takdirde, tek tek bireylerin, doğal olarak her şeyi yapmaya hakları vardır. İnsan doğasında esas olarak bencillikten doğan çeşitli kavga nedenleri vardır. Kendi güvenlikleri için, insanların her şeyi yapmaya haklarının olması aklın bir gereğidir¹⁶⁹. Herkesin her dilediğini yapma hakkını elinde tutması tam bir savaş halidir. Düşünürce göre insanlar, “bir sözleşmeyle herkesin birbirinin kurdu olduğu savaş halinden, devlet haline geçmişlerdir. Egemen, hiçbir zaman bütünüyle haksız olamayacağından, uyruklar, ona karşı direnme şöyle dursun, eleştiriye bile kalkışamazlar. Çünkü bir başkasından aldığı yetkiyle herhangi bir şey yapan bir kimse, yetkisine dayanarak hareket ettiği kişiye haksızlık etmez. Egemenin haksızlığından şikayet eden bir kimse, bizzat kendisinden şikayet etmiş olur. Egemen güce sahip olanların kimi zaman insafsızlık ettikleri doğrudur ama onlar, kelimenin tam anlamıyla, adaletsizlik veya haksızlık etmezler”¹⁷⁰ Bu ifadelerden anlaşılacağı üzere, itaatin nedeni insan doğasındaki güvensizliğe bağlandığı için, uyrukların itaati de doğal bir yükümlülük olarak ortaya çıkmaktadır. Hobbes bu düşüncesini şöyle desteklemektedir: “Bir kimse, güveni başka birinin kılıcında buluyorsa, doğa, o kimsenin buna itaat etmesini ve bu yönde gayret etmesini emreder. İtaat yükümlülüğünün düşebileceği tek bir varsayım olabilir; bu da egemen gücün zorla ele geçirildiğinde söz konusudur. Şayet, devletin kökeninin ölüm ve şiddet gibi korkulara dayalı olduğu kabul edilirse, bireyler böyle bir durumda itaat yükümlülüğü altında olmazlardı”¹⁷¹.

Hobbes’un aksine siyasal otoritenin doğasını bir güven olarak açıklayan Locke’a göre, her ne vakit hükümet ciddi ve sürekli olarak bu güveni ihlal ederse, halkın ona karşı direnme hakkı gündeme gelmiş olacaktır. Keza, Locke, güçlü bir doğal haklar savunucusudur. Her şeyden önce O, insanların ancak zincire vuruldukları zaman eyleme geçebileceklerini savunan eski direniş hakkı teorilerinden farklı olarak, şimdi, insanların zincirlenmeyi önleme haklarından söz ederek, tam bir çığır açmıştır¹⁷². Buna göre hükümetler, insanların doğal haklarına saygılı oldukları ölçüde itaat edilmeyi hak ederler. Kanun koyucular, devletin en üstün bir organı olmakla beraber, hiçbir zaman kişilerin yaşamları üzerinde mutlak bir hakka sahip değildirler. Yönetenler, kanundan doğan haklarını kanuna aykırı olarak kullanamazlar. Bu noktadan

¹⁶⁹ SNEATH E. Hershey, **The Ethics of Hobbes**, (Boston: Ginn & Company, The Athention Press, 1898), s. 31-32.

¹⁷⁰ HOBBS Thomas, **Leviathan, Chap.**, XVIII., With an Introduction By A.D. Lindsay, M.A., (London: J.M.Dent & Sons Ltd. Basıldığı Yıl belirtilmemiş), s.92

¹⁷¹ HOBBS, a.g.e, **chap. XX**, s. 104

¹⁷² ARENDT Hannah, “**Crisis of Republic**”, (New York: Harcourt Brace Jovanovich, 1972), s. 87.

sonra, sözleşmeyi ihlal eden hükümetlere karşı direnme hakkı, sözleşmeden doğan bir hak olarak ortaya çıkar.

Locke'a benzer şekilde, Rousseau, egemenliğin daima halkta kaldığını vurgulamış ve halk egemenliği teorisi geliştirmiştir. Diğer sözleşmecilerin aksine, egemenliğin devredilmesiyle özgürlüğün yok olacağına inanan Rousseau, temsili hükümetin her türüne karşı çıkmıştır. Düşünce göre, genel irade ile uyumlu davranmak zorunda olduklarından vatandaşlar, daima siyasal bir yükümlülük altında olacaklardır. Her birey, yekdiğeri ile siyasal toplum formunu oluşturmak üzere aralarında bir sözleşme yaptıklarından, doğal olarak genel irade yanılmaz olacaktır¹⁷³.

Rousseau'nun düşüncesinde devlet egemenliği, kendi hükmü altındakilere dayandığından, egemenlik ile uyrukluk arasında sıkı sıkıya bir bağıllık, hatta bir ayniyet vardır. Egemenlik, dayanışmanın zorunlu bir uzantısı ve tamamlayıcısıdır. Şu halde, devlet egemenliği, bu egemenliğe tabi olanların hürriyetlerinin adeta evrensel bir şekle girmiş ifadesi sayılmaktadır. Bu ortaklık sayesinde her bir ortağın; herkesle birleşerek, kendisine itaati sağladığı varsayımından hareketle, önceki halinden daha hür kalacağı düşünülmektedir. Böyle olunca egemenliğin kullanılmasıyla kamu iradesinin tespit ettiği kanunlara herkesin kendiliğinden uyması doğal bir gereklilik olarak ortaya çıkmaktadır. Her yurttaşın, kamu iradesine bağlı olarak yasalar halinde ortaya çıkan kurallara itaat etmesiyle gerçek özgürlüğü elde ettiği varsayılmaktadır. Şöyle ki, egemenlik prensibine dayanan Rousseau, yasalarda kendi istenciyle karşılaşan bireyin, dışsal bir cebre boyun eğmediğini ileri sürmekte, hiçbir durumda vatandaşlara direnme hakkını tanımamaktadır: "Hükümdarlar, yasalara bağımlı mıdır diye sormak yersizdir, çünkü hükümdarlar devletin bir üyesidir. Yasa, hakka aykırı olur mu olmaz mı diye düşünmemelidir; çünkü hiç kimse kendine karşı haksız davranamaz. Nasıl olurda insan hem özgür hem de yasaya bağlı olur diye düşünülmemelidir. Çünkü yasalar, irademizi tespit eden belgelerdir"¹⁷⁴.

Bundan başka, liberal gelenekte sözleşme kavramı oldukça farklı muhtevalarla kullanılabilir. Demokratik liberalizm geleneğinde siyasal yükümlülüklerle çerçeve oluşturabilecek tanım skalasında başlıca üç yaklaşım vardır. Bu yaklaşımlar, sırası ile Locke

¹⁷³ MEDİNA, a.g.e., s. 6.

¹⁷⁴ ROUSSEAU J. J., **Toplum Anlaşması**, çev. GÜNYOL Vedat, (İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1997), s. 53-54. Bu konuda oldukça detaylı bir çalışma için bkz. ABADAN Yavuz, "Tabii Hürriyet ve Rousseau", İstanbul Hukuk Fakültesi Mecmuası, 1941, Cilt:VII, S. 1, s. 280 vd.

(gerçek rıza liberalizmi), Kant (hipotetik rıza liberalizmi) ve Hume (faydacı liberalizm)' un düşünceleri ışığında geliştirilmiştir¹⁷⁵.

Siyasal yükümlülük ve direnme hakkının orijinini açıklamakta, oldukça rağbet bulan rızatemelli sözleşmecilik düşüncesi, Hume tarafından tarih-dışı olmakla tenkit edilmiştir¹⁷⁶. Hume'a göre, insanlar ancak bir itaatin faydalı olduğuna inanmaları halinde bir sözleşme mümkündür. Siyasal otoritenin, şimdiki toplumun atalarının kabul ve rızası ile ortaya çıktığını varsaymış olsak bile, Hume göre bundan, bu günün nesillerinin, ahlaken orijinal anlaşma ile bağlı oldukları sonucu çıkartılamaz¹⁷⁷. Bu itiraz, geçmişin rızasını bu günkü yükümlülüğe teşmil eden Locke'cu anlayışın bir hayli uzağındadır. Bir insanın istediği takdirde siyasal toplumdaki ayrılma hakkı ve imkanına sahip olarak belli bir hükümetin yargılama yetkisi altında yaşamasının, zımni (örtük) rızaya delil olamayacağını ileri süren Hume, bununla, insanların memnun olmadıkları hükümetler yüzünden her şeylerini terk ederek başka yerlere gitme alternatifine sahip oldukları doğrultusundaki tezlerin yanlış ve tutarsız bir mantığa dayalı olduğunu kanıtlamaya çalışmaktadır. Siyasal itaati, faydayı esas alarak haklılaştıran düşünür, insanların yalnız faydalarına yarayacak ülke kanunlarına itaat yükümlülüğü altında olduklarını belirtmekte, kanunlar genel refahlarını olumsuz yönde etkiliyorsa bu durumda da insanların faydalarını gözeterek, itaatsizliği tercih etme hakkını savunmaktadır. Hangi şeyin\ kuralın faydasız, dolayısıyla direnmeye konu olabileceği hususunda şöyle bir kıstasa dayanılmaktadır. Neyin faydalı olduğunu belirleme hükümetlerin eylemi olamaz. Dillerin gelişimi gibi, hukuk(kurallar) planlanarak oluşturulamaz. Bu kurumların gelişiminde “faydalılık” faktörü yatmaktadır. Ancak, toplumsal teamüllerle oluşan adalet normları faydalı\ adil olabilir. Faydasız olanı reddetme doğal bir tepkidir¹⁷⁸.

Kısaca, Hume'a göre insanların, bir devletin yargılaması altında yaşamaları gönüllü bir itaatin karinesini oluşturmaz. Düşünür, başkaca nedenler yanında özellikle korkunun, itaatin nedeni olabileceğine işaret ettikten sonra, bireylerin, insan olmaları dolayısıyla sadece “doğal

¹⁷⁵ BERAN Harry, *The Consent Theory of Political Obligation*, (New York: Croom Helm in association with Methuen Inc., 1987), s. 56-61.

¹⁷⁶ Böyle bir sonuç, Hume'un bilgi sistemiyle uyumludur. Hume, akılla (a priori sonuçlar çıkararak akıl) deney arasında yaptığı ayırmada deneyin yanında yer alır. Deney ve gözleme dayanmayan her türlü varsayımdan kaçınır. Liberal düşüncenin kurucularından Hume, siyasi konularda bile akıl ile deneyi birbirinden ayırmaktan daha faydalı bir şey olamayacağına inanır. Bunu doğrulamak için şöyle bir örneklendirmeyi seçer: “Mesela, hükümetlerin kayıt ve sınır altına alınmaları ve kanuna uygun bir yürütme (constitution) düşüncesi; ya insan tabiatının güvenilmezliği üzerine düşünerek hiçbir insana sınırsız otorite emanet edilemeyeceğini mantık yürütme yoluyla kanaat getirmekle, veya her çağda ve her memlekette tedbirsizce bağışlanan bir güvenin ne büyük suiistimallere varmış olduğunu bize haber veren deney ve tarih bakımından savunulabilir.” HUME David, *İnsan Zihni Üzerine Bir Araştırma*, çev. EVRİM Selmin, (İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1974), s. 64-65.

¹⁷⁷ HUME David, *Political Essays*, ed. Knud Haakonssen; (Cambridge University Press,), s. 21-23 ve 186-189.

yükümlülükler” ve “faydalılık” yükümlülüğü ile bağlı olabileceğini savunmaktadır. Buna göre adalet, özel mülkiyete saygı, ahde vefa gibi doğal yükümlülükler olmadan sivil ya da siyasi toplumun bütünleşmesi imkanı yoktur. Diğer yandan Hume, genel faydayı artırıyorsa ya da bununla uyumluysa, ancak bu durumda, itaatin bir gereklilik olarak ortaya çıkacağını belirtmektedir¹⁷⁹.

Bu görüşlerin, 1776 Amerikan ve 1789 Fransız devrimlerini hazırlayan faktörler üzerinde derin etkileri olmuştur. Özellikle, iktidarın kaynağını halka indiren Rousseau'nun, devletin varlık nedenini kamu hizmetleri olarak tespit eden düşüncelerinin bu yolda çok önemli bir yeri vardır.

2-İdealist Düşünce ve Direnme Konusu

Hegel ve Green gibi idealistler, siyasi yükümlülükler açısından sözleşmeci geleneğin temellerini, kıyasıya eleştirmişlerdir. Özellikle Hegel, direnme teorilerinin beslendiği sözleşmeci siyasi yükümlülük paradigmasının bütünüyle tutarsız olduğunu ileri sürmüştür¹⁸⁰. Hegelyen düşüncede devlet, sözleşmecilerin ileri sürdükleri gibi gönüllü bir “birlik”ten ziyade, aklın kaçınılmaz bir zorunluluğudur. Her bir vatandaş, pozitif özgürlüklerini somut biçimde gerçekleştirebilmesi için devlette yaşamaya mecburdur. Devlet, özgür bir varlık olan bireyin gerçekleşmesi için, evrensel ve ussal olan tek ve biricik vücudu temsil eder¹⁸¹. Dolayısıyla bireyin devlete ve yasalara katlanması değil, bunlara minnet borçlu olması söz konusudur.

Devleti, Tanrı kutsallığına yücelten idealist gelenekte, tabir yerinde ise bir velinimet olan devlete karşı, doğal olarak “direnme hakkı” tanınmamıştır. Haddini bilen birey, yasalara boyun eğmekle özgür olduğunu bilir; birey bu sayede kendi iradesi ile karşılaşır¹⁸². Yasalar, yurttaşla ilişkin bir anlama sahiptir. Bunlar, kendi yapısında genel çıkarı sağladıkları için, evrensel tin’i, dolayısıyla halkların tin’ini temsil etmektedir; yasaya itaat bir efendiye borçlanılmış hizmet değildir. Şu halde, idealist gelenekte yasalara uyma, doğal ve ussal bir

¹⁷⁸ YAYLA Atilla, **Liberalizm**, (Ankara: Turhan Kitapevi Yayınları, 1992), s. 56-57.

¹⁷⁹ MEDİNA, a.g.e., s. 139.

¹⁸⁰ MEDİNA a.g.e., s. 140.

¹⁸¹ YENİŞEHİRLİOĞLU Şahin, **Hegel Felsefesinde Birey-Toplum-Devlet İlişkisi**, (Ankara: Birey ve Toplum Yayınları,1985), s. 76.

¹⁸² HEGEL G.W. F. **Tarihte Akıl**, Çev. SEZER Önay, 2.b., (İstanbul: Ara Yayınları, 1981), s. 141-142.

ihtiyacın karşılığıdır¹⁸³. Yasalar, her bir insanın, katıksız saf isteğinin canlı ve somut bir ifadesidir. Yani, dosdoğru bir edimsel gerçekliği ifade ettiği için, bir yasanın buyruk mahiyeti mutlaktır. Dolayısıyla, yasalara karşı itaatsizliği haklı çıkaracak hiçbir gerekçe olamaz.

Hegel'in, bu çerçevede sosyal sözleşmecî anlayışa en önemli itirazı, bu anlayışın, devletin temellerini ve onun meşruiyetini fertlerin keyfî iradesine indirgemiş olmasıdır. İdealist düşüncenin bu güçlü filozofunun gözünde devlet, insanın rasyonel yaşamının biricik alanıdır. Ussal bir varlık olan insanların, üyesi olarak doğdukları devletin bir vatandaşı olup-olmamaya karar verme hakları olamaz. Zira, insanın rasyonel amacı, devletteki yaşamdır; faraza, ortada bir devlet olmasa bile insan aklı, derhal onun kurulmasını talep eder. “Tin” ile olan ilişkisinde devleti, ide'nin vücutlaşması olarak betimleyen Hegel'e göre, şayet devlet olmasaydı, sosyal gerçekliğin unsurları ve uğrakları olan zümreler, esnaf ve loncalar, aileler ve şehirler gibi kısmi gruplar çözümlenip dağılırlardı. Çünkü, insan doğasında kötülük, iyiliğe baskındır. Özgürlüğe varmak için akıl devreye girmekte ve kurnazca bir oyunla, her şeyi kurban ederek- pek çok bedeller ödenerek- insan tarihini oluşturmaktadır. Şu kadarı var ki, dünyanın tarihi, organik dünyanın değil, ruhun tarihidir. Diyalektik bir süreçte ruh, öznel ve nesnel aşamalardan geçerek mutlaka ulaşmakta, tarih içinde biçimlenerek evrensel bir yapı kazanmaktadır. Evrensel özgürlük, somut biçimde ancak evrensel bir devlet biçiminde gerçekleşebilir¹⁸⁴. Bu algılayış biçiminde, anayasalı modern devlet, tarihin tamamlamış olduğu en son olgunluk düzeyini temsil etmektedir. Bu noktada ise, artık ne zamandan, ne de aksiyondan bir şey beklenemez¹⁸⁵.

Böylece, devlet, meşruiyetini kendi içinde taşır. Devlet için bir ödevden söz edilecekse, bu, onun kendisini koruma zorunluluğu olabilir. Devletin her türlü yasası ve faaliyeti, bireyleri bağlayan moral ya da etik gereklerden muaftır. Bunun siyaset literatüründeki karşılığı, “devlet aklı”dır (Almanca karşılığı; Staats Raison, bizde ise, hikmet-i hükümet). “Devlet aklı”nın kökleri, teknik bir niteleme olarak Machiavelli'ye kadar geri götürülebilir. Hegelde bu düşünce, bir kaçınılmazlık olarak doruğa ulaşır. Buna göre devlet aklı, bir devletin bekası için alınacak tedbirlerin, muhatapları nezdinde nasıl değerlendirildiğine bakılmaksızın yani herhangi bir moral ya da hukuksal kaygıyla sınırlı olmaksızın gerekli her şeyin yapılmasını öngörür. Bu anlayış çerçevesinde hukuk devleti, devletin hukuku¹⁸⁶ olarak anlaşılır.

¹⁸³ YENİŞEHİRLİOĞLU, a.g.e., s. 129.

¹⁸⁴ YENİŞEHİRLİOĞLU, a.g.e., s. 46-50.

¹⁸⁵ LEFEBVRE Henri, **Mark'ın Sosyolojisi**, Çev. HİLAV Selahattin, (İstanbul: Öncü Kitapevi Yayınları, 1968), s. 34.

¹⁸⁶ SANCAR Mithat, “ ‘Devlet Aklı’ ‘Hukuk Devleti’ ”, Birikim, 1997, S. 93\94. s. 85-90.

II- DİRENME KONUSUNDAKİ ÇAĞDAŞ YAKLAŞIMLAR

Çağdaş dönemde pek çok hukukçu-yazarın, direnme hakkını prensip olarak kabul ettikleri söylenebilir. Ancak, bu hakkın mahiyetini tayin konusunda çeşitli görüş ayrılıkları kendini göstermiştir.

Bir kısım yazarlara göre -ki bunlar genel olarak devletin dışında bir hukukun varlığını kabul ederler- direnme sorunu, tamamen hukukun çerçevesi içinde ortaya çıkan bir sorundur. Direnme hakkını hürriyetlerin korunmasında başvurulabilecek hukuksal yollardan biri olarak kabul eden bu yazarların başında Duguit gelir. Ona göre, her iktidar bir kuvvetin ifadesidir; hiçbir iktidarın, menşe ve mahiyeti itibarıyla meşru ve hukuksal oluşundan bahse imkan yoktur. Kuvvetli ile zayıfın farklılaşmasının bir ürünü olan devlet, kuvvetlilerin üstünlüğünü garanti eden örgütlü bir aygıttır. Sosyologların siyasal farklılaşma dedikleri bu olgu, en ilkel insan toplumlarından beri vardır; büyük-küçük, gelişmiş-gelişmemiş bütün toplumlarda yönetenler ile yönetilenler arasında her zaman bir farklılaşma olagelmıştır. Manidar olan şudur ki yönetenleri, yönetilenlerden farklılaştıran bu kuvvet, tamamen fiziksel değildir; zamana ve mekana, zekaya, kurnazlığa, dini bir otoriteye ve ekonomik bir üstünlüğe dayanabilir. Kendi adından bir hayli söz ettiren bu hukukçu-yazar, Marx'ın iddia ettiği gibi, siyasal iktidarın kaynağını sadece iktisadi gücün değil, bu faktörün birinci derecede rol oynadığı ilişkilerin bir fonksiyonu olarak görmektedir¹⁸⁷. Bu itibarla, ona göre, kanunlar yalnızca bunları kabul eden milletvekillerinin ve tasdik eden devlet başkanlarının kişisel iradeleridir.

Duguit, kuvvetin emrine verilen kanuna (hukuka) pek az güven duymuş olduğundan yeni bir meşruluk kriteri ortaya atmıştır. İdari kadroların faaliyetleri için hukuksal bir sınırın gereğine işaret eden bu düşünür, yönetenlerin iradelerinin ancak sosyal tesanütten doğan *objektif hak* kaidelerine uygun olmaları halinde meşru bir tasarruf olarak sayılabileceğini iddia etmektedir. Bu uygunluk oranında, hükümet edenlerin irade ve emirlerine itaat görevi ve zorunluluğu ortaya çıkacak aksi takdirde hükümet edenlerin buyrukları için hiçbir hukuksal görev söz konusu olmayacaktır¹⁸⁸.

¹⁸⁷ **VERSAN** Vakur, **Kamu Yönetimi**, 9.b., (İstanbul: Der Yayınları, 1986), s. 18-20.

¹⁸⁸ **SEVİĞ** V. Reşit, “**Leon Duguit’ye Göre Hukuk Kaidesi**”, İ. Ü. H. F. M., C., XV, s. 348.

Hükümet edenlerin objektif hak kurallarına uygun davranmasının kıstası olarak Duguit, iki koşulun gerçekleştirilmesini şart koşmaktadır. Bir kere söz konusu irade, herhangi bir sınıf ve azınlık yararına- genel ihtiyaçlarının tatminine engel olacak veya onu azaltacak- bir eylem yapmamalıdır. Diğer yandan, bu irade daima sosyal dayanışmayı geliştirme çabasında olmalıdır¹⁸⁹. Onun felsefesinden çıkarılabilecek genel sonuç şudur: objektif hak kurallarına aykırı hareketi ile meşruluğunu kaybeden her hükümeti, kuvvete dayanarak devirme meşru bir haktır. Şu itibarla ki, düşünür, özellikle kamu gücünün meşruluğunu onun kökeninde değil, yönetildiği amaçta aramıştır. Bir ışık kaynağı veya pusula gibi aydınlatıcı ve yön gösterici olan objektif hukuk kuralına yapılan her hareket meşrudur. Ancak bu şekilde yürütülen hükümetlerin faaliyetleri, meşru sayılabileceğinden itaate müstahaktır.

Benzer şekilde, hukukun amacını, genel yararın bireysel özgürlüklerle dengelenmesi olarak açıklayan ve hatta bireysel özgürlüğü daha mukaddes kabul eden ferdiyetçi hukukun önde gelen isimleri de, adil ve meşru olmayan her kanunu cebri bir şiddet olarak kabul etmektedirler. Onlara göre cebri şiddeti (violence) yine cebri şiddetle gidermeye herkesin doğal bir hakkı vardır¹⁹⁰. Ancak bu düşünürler, genelde belli ölçüyü aşmayan haksızlıklarda, kurulu düzene karşı itaat gerekliliğini ifade etmekten geri durmamışlardır. Şu halde “Ferdietçi Okul”un düşüncelerinden, “İtaatte dürüstlük, direnmede dürüstlük” gibi bir ilke çıkarılabilir.

Yirminci yüzyılın seçkin hukukçularından biri sayılan François Geny de, direnmeyi hukuksal bir sorun olarak görmektedir. Bu hakkın meşru kullanılma şartlarını ve sınırlarını etraflıca belirten Geny, zulme karşı direnmenin makul bir surette anlaşılması ve amacına uygun olarak ölçülü olarak kullanılması halinde onun, adaletin ve hukukun en büyük teminatı olacağını ileri sürmektedir¹⁹¹.

Direnme hakkını teşkilatlanmamış bir müeyyide olarak düşünen hukukçu Burdeau da teşkilatlanmış müeyyidelerin işlememesi durumunda bu yolu, hukuksal bir yaptırım olarak düşünme eğilimindedir¹⁹². Diğer bir takım yazarlar ise zulme karşı direnmenin hukuksal planda ele alınamayacağını savunurlar. Bunların başında Barthalemy, Jeze ve Waline’i saymak mümkündür. Bu yazarlara göre, zulme karşı direnme, siyasal bir sorun olduğundan meşruiyeti de ancak siyasal, felsefi ve ahlaki planda tartışılabilir.

¹⁸⁹ OKANDAN R. Galip, “Devlet İktidarının Tahdidi ve Bu Hususta İleri Sürülen Muhtelif Nokta-i Nazarlar”, İ. Ü. H. F. M., C. XVII, S. 1-2, s. 22.

¹⁹⁰ ÖZBİLGEN Tarık, *Hukukta Meşruluk Meselesi*, (İstanbul: Anıl Matbaası, 1960), s. 69-70.

¹⁹¹ KAPANİ, a.g.e., s. 306.

III- POZİTİF HUKUK VE DİRENME HAKKI

Mahiyeti gereği, aslında hiçbir zaman hukukileştirilemeyecek (hukuk=pozitif hukuk olarak düşünülürse) olan direnme hakkı, içerik kazandırılmadan, tabir yerinde ise adeta ham bir biçimde, bazı pozitif hukuk metinlerinde yer alabilmiştir. Pozitif hukuk metinlerine direnme hakkının konulmasını bu hakkın evcilleştirilmesi olarak yorumlayan açıklamalar vardır¹⁹³. Devrim sözcüğü, çeşitli beyannamelerde ve anayasalarda açıkça kullanılmadığı halde, doğal hukuk ve toplumsal sözleşme kuramlarının bir bakiyesi olarak direnme hakkı, gerek ulusal gerekse uluslararası metinlerde muhteva kazandırılmadan pozitif hukuka girebilmiştir. Doğal olarak, bu hakkın içerik kazandırılarak hukuksallaşması söz konusu olamazdı. Böyle bir adım, sistemin meşru olmadığını kendisinin onaylaması anlamına gelirdi ve tehlikeli girişimlere davetiye çıkarmış olurdu.

Pozitif hukuk-direnme hakkı ilişkisinde üzerinde düşünölmeye değer şöyle bir açıklama daha vardır. Bu iddiaya göre, direnme hakkının pozitifleşme sürecinde burjuva sınıfının menfaatleri belirleyici olmuştur. Şöyle ki, direnme hakkını açıkça belirtmiş olan anayasaların tümü burjuva kökenlidir. Ancak, pozitif direnme hakkı, burjuva tarafından kurnazca bir strateji ile sürdürölmüştür. Şayet böyle bir iddia doğru ise burjuvazi, kendi haklarını ve çıkarlarını, güvenceye almak için evvela, direnme hakkından söz etmiş, ama bu isteğini anayasalara geçirdikten, sınıfsal amaçlarını gerçekleştirdikten sonra başkaları için aynı hakkın yollarını tıkamıştır¹⁹⁴.

Tarihsel olarak, zulme karşı direnme hakkının kabul edildiği pozitif hukuk metinlerinin başında İngiltere’de ilan edilen 1215 tarihli Magna Carta- Özgürlükler Bildirisi gelir. Bu ferman, kabul edilen haklara saygı gösterilmesini sağlamak üzere gerektiğinde yönetilenlere zora başvurulabilme hakkını tanımıştır. Aynı zamanda, fermana dayanarak, kralın doğrudan işlemlerini denetlemek üzere baronlardan oluşan bir komite kurulmuştur.

Bu ve benzeri metinlerde direnme, tek tek bireylere değil, özellikle soylular olmak üzere, toplumun belli sınıflarına tanınmıştır. Çünkü bu dönemlerde kralların karşısında bir kuvvet olarak kişiler değil, soylular bulunmaktadır. Bireyi kendi içinde bir değer olarak kabul ederek ona direnme hakkını bahşeden ilk pozitif metin 1776 Amerikan Bağımsızlık Bildirisi

¹⁹² KAPANI, a.g.e., s.306.

¹⁹³ ÖKÇESİZ Hayrettin, “Sivil İtaatsizlik Hakkı”, Yeni Türkiye Dergisi, Kasım-Aralık 1997, s. 159.

olmuştur. Bildiride; insanların, kaynağını, Allah'ta bulan yaşama ve özgürlük gibi doğal hakları olduğu ve bu hakların başkalarına devir ve temlik edilemeyeceği açıklanmıştır. Sözü edilen beyanname, hükümetlerin özellikle bu hakları korumak üzere teşkil edilebileceğini vurgulamıştır. Bu amaca hizmet etmeyen ya da bu idealden uzaklaşan yöneticileri, halk, işgal ettikleri mevkilerinden uzaklaştırabilir; bunların yerine kamu yararını en iyi biçimde gerçekleştirecek olan yenilerini getirebilir: “Her hangi bir hükümet, yetersiz ise yani bu amaçların herhangi birine ters uygulamalarda bulunursa, toplumun çoğunluğu, kamu yararına en uygun olacak bir tarzda, bu hükümette reform yapmak veya onu ilga etmek üzere, kesin, vazgeçilmez ve iptal edilemez bir hakka sahiptir”¹⁹⁵. Ne var ki, bu hakkın kullanılması için yöneticilerin pek önemli olmayan hataları haklı bir gerekçe değildir, bunlar tölere edilebilir. Ancak halk, toplumu köle durumuna sokma niyetleri, fiilleri ile kesinlik kazanan yönetici kadroyu iş başından uzaklaştırabilir.

Aynı şekilde Fransa'da ilan edilen sırasıyla 1789, 1793 ve en son olarak 1945 tarihli evrensel insan hakları bildirisinde baskıya karşı direnme hakkından bahsedilmiştir.

1789 Bildirisinin¹⁹⁶ başlangıç maddeleri, insanların baskıya karşı direnmelerine ve bu yolla hürriyetlerini korumalarına ayrılmıştır: “Bütün insanlar hür ve eşit doğar, hür ve eşit yaşarlar” (mad. 1). “Devletin amacı, insanın zaman aşımıyla kaybedemeyeceği doğal hakları korumaktır. Ana başlıklar itibarıyla bu haklar, *hürriyet, güvenlik ve baskıya karşı direnme* olarak açıklanmaktadır” (mad. 2)¹⁹⁷. Bu madde ile birey, toplumsal yaşamın odağı kabul edilmiştir. Bu çerçevede, toplumun biricik görevi birey haklarının himayesidir. Özellikle, 1789 Bildirisi'nin bu maddesi, on sekizinci yüzyıl ferdiyetçilik (individüalist) teorisini en iyi özetleyen bir formül olarak telakki edilmektedir. İnsan ve vatandaş hakları bildirisi ile birlikte artık devletin mutlak otoritesine karşı etkili bir fren olabilecek bir kuvvet ortaya çıkmıştır. Bundan böyle, devlet, hiçbir kimsenin mülkü değildir; onun karşısında doğal hakları ile donatılmış güçlü bireyler vardır. Şu halde, başat amacı bireyi korumak olan devlet otoritesi, ister istemez ikinci plana düşmüştür. Keza, 1793 tarihli bildiri de 1789 tarihli hak ve özgürlükler bildirisindekilere benzer hükümler içermektedir.

¹⁹⁴ YETKİN Çetin, *Siyasal İktidara Karşı Direnme ve Devrim*, (Ankara: Toplum Yayınları, 1970), s. 96-97.

¹⁹⁵ ÖZMAN Aydoğan, *İnsan Hakları İle İlgili Temel Metinler* (Ankara: Birleşmiş Milletler İnsan Haklarını ve Ana Hürriyetlerini Sağlama ve Koruma Türk Grubu Yayınları, 1967), s. 7.

¹⁹⁶ 1789 Bildirisinin menşei hakkında ileri sürülen teoriler için baz. MİRAS Talat, “İnsan ve Vatandaş Hakları Demeci”, *İnsan Hakları Dergisi*, S. 9, Eylül 1947, s. 19-20.

¹⁹⁷ ÖZMAN, a.g.e., s. 10-11.

Yakın zamanlarda imzalanan İnsan Hakları Bildirisi'nin (26 Haziran 1945) önsözünde, önceki beyannamelerden esinlenircesine, çeşitli maddeler vardır. Bu bildirin önsözünde, “insan haklarının tanınmaması ya da hor görülmesinin, insan vicdanını isyana sevk eden vahşiliklere sebep olduğu” belirtilmiştir. Öte yandan, “insanın zorbalığa ve baskıya karşı son çare olarak isyana mecbur kalmaması için, insan haklarının hukuki bir rejim altında korunması” gereğinin altı çizilmiştir. Görüldüğü gibi, insan hürriyetlerinin korunmasında, insan hakları bildirisi dolaylı bir yol öngörmüştür. Bu bildirin yedinci maddesinde üstü örtük bir şekilde direnme hakkından bahsedilmektedir: “Kanun önünde herkes eşittir ve farksız olarak kanunun eşit korunmasından istifade haklarına haizdir. Herkesin işbu beyannameye aykırı [olarak], her türlü fark gözetici muameleye karşı ve böyle bir fark gözetici muamele için yapılacak her türlü kışkırtmaya karşı eşit korunma hakkı vardır”¹⁹⁸ Birleşmiş Milletler İnsan Hakları Komisyonunca hazırlanan ‘Milletlerarası İnsan Hakları Beyanname Projesi’nde ise, “her ferdin ister tek başına ister diğer kişilerle birlikte zulüm ve işkenceye karşı gelmek hakları vardır”¹⁹⁹ (madde 29) denilerek doğrudan ve açık bir yol takip edilmektedir.

Anayasalarda direnme hakkının son bir çare olarak benimsendiğini daha önce bir vesile ile belirtmiştik. Anayasa-direnme ilişkisi genel bir bakış açısıyla ele alınırsa, tarihi olarak anayasacılık, her şeyden önce, modern devletlerdeki iktidar yoğunlaşmasına karşı bir reaksiyondur. Buna anayasacılığın sosyo-psikolojik boyutu olarak bakılabilir. Şu halde modern anayasacılık, pratikte olduğu kadar teoride de daima iktidar problemi ile bağlı olmuştur. Anayasacılıkta önemli bir adım sayılan yürütme ve federatif güçlerin, birbirinden ayrılmasında Locke’un teorik kurgusu yetersizdir. Zira, her iki güç, nihai olarak tek bir kralın yetkisine bağlanmıştır. Kolayca fark edileceği gibi, buna tam anlamıyla güçler ayrılığı demek mümkün değildir. Montesquieu’nun, güçleri tam olarak birbirinden ayırmasından sonradır ki etkili bir anayasacılık düşüncesi ortaya çıkabilmiştir. Yasama, yürütme ve yargının aynı elde toplanmasıyla her şeyin anlamsızlaşacağını ifade eden Montesquieu, her bir gücü diğerleriyle kurumsal olarak frenlenmesi gerektiğini ifade etmiştir²⁰⁰. Böyle bir kurumsal yapıda baskının ortaya çıkamayacağına o denli güvenmiştir ki, bundan sonra baskının ortaya çıkacağına ihtimal vermediği için Montesquieu, direnme konusunda artık hiçbir bilgi sunmamıştır²⁰¹.

¹⁹⁸ ÖZMAN, a.g.e., s. 27.

¹⁹⁹ “Milletlerarası İnsan Hakları Beyanname Projesi”, çev. KARABURÇAK Bedii, İnsan Hakları Dergisi, S. 12, Aralık 1947, s. 27.

²⁰⁰ MONTESQUIEU, Kanunların Ruhü Üzerine, C. I, 2.b., çev. BALDAŞ Fehmi, (İstanbul: Toplumsal Dönüşüm Yayınları, 1998), s. 235.

²⁰¹ FRIEDRICH Carl J., Limited Government, (New Jersey: Prentice-Hall, Inc., 1974), s. 15.

Mutlakıyetçi rejimleri yıkmak için, önemli bir haklılık enstrümanı olarak görülen “kuvvetler ayrılığı”, bilhassa ihtilal liderleri tarafından adeta siyasal bir dogma(muta) olarak kullanılmıştır. 1789 İnsan Hakları Bildirisi’nin 16. maddesi, bunun açık bir kanıtını oluşturur: “Bir toplumda kuvvetler ayrışması gerçekleşmemiş ise o toplumda anayasa yoktur”²⁰². On sekizinci yüzyıl hürriyetçi düşünce akımının ortaya çıkardığı bir sistem olan yazılı ve katı anayasa sistemleri, anayasacılığın nihai formunu oluşturmuştur.

Direnme hakkı, değişik muhteva ve şekillerde, bazı anayasalarda kabul edilmiştir. Bu anayasalardan bazıları şunlardır: 1911 tarihli Portekiz anayasasının otuz yedinci maddesi, 1947 tarihli Meksika Birleşik Devletleri Anayasasının otuz dokuzuncu maddesi, 1947 tarihli Bremen Anayasasının on dokuzuncu maddesi.

IV- DİRENME HAKKININ “TEORİK” “NORMATİF” ve “PRATİK” DEĞERİ

Son dönemlerdeki doktrin dikkate alınırca, genellikle, bunlar bireylere baskı ve zulüm karşısında hürriyetlerini korumak için son bir çare olarak direnme hakkına başvurma hakkını tanımaktadır.

Direnme hakkının teorik olarak kabulü, özgürlükleri koruma yolunda önemli bir adım olsa da sorun çözülmüş sayılmaz. Hatta sıkıntının tam da bu noktada başladığı söylenebilir. Baskı ne zaman vardır? Bunu belirlemenin objektif kriterleri neler olabilir? Bireylerin bu hakkı kullanırken gözecekleri sınırlar nelerdir? Meşru bir direnme hangi noktadan sonra bu özelliğini kaybeder? Benzerleri her zaman akla gelebilecek bu soruların cevapları hiç de kolay verilemez. Kısaca, baskı veya zulmün genel soyut ve objektif tanımını yapmak oldukça zordur. Gerçekten, pozitif hukuk açısından kanuna aykırı her işlemin ve\veya anayasaya aykırı her kanunun mutlaka baskı yarattığı söylenemez. Kaldı ki, bu türden aykırılıklar, bir hukuk devletinde yasal yollardan giderilebilir. Genel olarak, iktidar tarafından temel hak ve hürriyetlerin kasıtlı ve sistemli bir şekilde daraltılıp yok edilmesi ve bütün hukuksal yolların kapatılması, baskının ortaya çıkmasının objektif bir kıstası olarak düşünülebilir. Bu durumda bile bardağı taşıran son damlanın nesnel olarak öngörülebilmesi sanıldığından çok daha çetin bir sorundur.

²⁰² FRIEDRICH, a.g.e., s.13.

Kötü hükümetlere karşı çıkma hakkını işleyen ne Batı ve ne de Doğu doktrinlerinde son kertenin tanımı yapılabilmiş değildir. Bu itibarla, direnme her iki kültürde de tam bir sisteme bağlanamamıştır. İslam toplumlarında kafir\ zalim bir yöneticiye karşı, direnme hakkının olduğunu ama bunun etkisiz kaldığını ifade eden düşünürler, bu olumsuzluğu, genel olarak fıkıhçıların hiçbir zaman yöneticilerin kafirliğini sınavacak kriterler geliştirmemelerine ve kafir yöneticiye karşı hakların uygulanabileceği herhangi bir mekanizma (cihaz) kurulamamasına bağlarlar. Ancak, S. Turner'in büyük bir yetkinlikle ortaya koyduğu gibi, haksız yönetime karşı koymanın, Doğulu toplumlardaki zayıflıklardan azade olarak, "Batı"ya özgü olduğunu ileri sürenler, hiç de kolay kabul edilemeyecek bir iddia ortaya atmaktadırlar. Batıda, karşı koyma hakkı, meşru olmayan hükümetlere karşı ideolojik bir haktır. Ne var ki meşru olmayı tanımlama sorunu, kafir bir yönetimi tanımlama sorunundan daha kolay bir sorun değildir²⁰³.

Teori alanından eylem planına geçiş o derece sarp güçlükler ve tehlikelerle doludur ki A. Thomas'tan Locke'a ve Duguit'e kadar direnmenin meşruluğunu savunan pek çok yazar bile bu konuda ihtiyat ve itidal telkin etmekten geri durmamıştır. Kendisine "kürsü anarşisti" dedirtecek bir açıklıkla isyan hakkını teorik olarak kabul eden Duguit bile, pratik bakımdan bu hakkın kullanılmasının doğuracağı hayati tehlikelere dikkat çekmiştir²⁰⁴.

Direnme hakkının normatif değeri söz konusu olduğunda durum daha da kırılgan bir hal alır. Hemen şu noktayı hatırlatalım ki; direnme hakkını resmen kabul eden beyannameler ve anayasalar bile bu hakkı detaylı bir surette düzenlemeye kalkmamışlardır. Esasen böyle bir şeyin olmasına imkan yoktur. Kuvvete başvurarak direnmeye hukuksal bir yolun açılması, sistemin kendisi tarafından gayri meşruluğunun ilan edilmesi anlamına gelir. Daha öncede belirttiğimiz gibi, bu çelişkiye düşmemek için soyut biçimde hukuksal metinlerde direnme hakkı benimsenmiş, ama bu hakkın pratikte kullanılmasını imkansız kılacak bir takım somut cezai müeyyideler konulmuş, dolayısıyla ikinciler, normatif olarak üstünlük sağlamıştır. Böylece, artık direnme hakkını pozitif hukuk alanında tartışma da anlamını yitirmiştir.

Baskı ve zulümle makul bir biçimde ortaya konduğunda, ölçülü olması halinde, adaletin bir teminatı veya hukukun bir düzeltim programı olarak icra edebileceği fonksiyonuna dikkat çekilen direnme, kimi yazarlar tarafından hukuksal bir müeyyide olarak ele alınsa bile²⁰⁵

²⁰³ TURNER S. Bryan, **Oryantalizm Kapitalizm ve İslam**, çev. DEMİRHAN Ahmet, (İstanbul: İnsan Yayınları, 1989), s. 66.

²⁰⁴ OKANDAN, "Devlet iktidarının..." s. 23.

²⁰⁵ KAPANİ, a.g.e, s. 306.

değindiğimiz belirsizliklerin tamamen bertaraf edilememesi, onun, siyasal ve ahlaki alanda tartışılmasını zorunlu kılmaktadır.

İKİNCİ BÖLÜM

SİVİLLİKTEN SİVİL İTAATSİZLİĞE ve\veya *SİVİL İTAATSİZLİĞİN SOSYO-POLİTİK ÇERÇEVESİ*

I-KLASİK SİVİL TOPLUM SÖYLEMİNİN OLUŞUMU ve ANALİZİ

A-Etimolojik Bakımdan Sivil Toplum Kavramı

Sivil toplum nosyonunu ihata etme çabasında, “sivil” sözcüğü ve ondan türeyen kavramlar, sadece etimolojileri dikkate alındığında bile oldukça önemli ipuçları temin etmekle beraber, yine de yetersiz kalmaktadır. Türkçe’de bu kavramda ki semantik kayma, oldukça derin yanlışların ortaya çıkmasına yol açmaktadır. Genel olarak, dilimizde felsefi terimlerin oturmamışlığı bir yana, farklı bir kültürün ürünü olan sivil toplum, Batıdan alınan kavramlar içinde en çok yanlışla düşülen kavramlardan biri olarak dikkat çekmektedir²⁰⁶. O kadar ki

²⁰⁶ **MARDİN** Şerif, “**Sivil Toplum**”, Cumhuriyet Dönemi Türkiye Ansiklopedisi, C. 7., İletişim Yayınları., s. 1918. Aynı yazar, bu konuda daha önemli bir soruna değinmektedir. Ona göre bu kavram, Batının kültür rahminde geliştiği için, kolayca başka kültürlerle tercüme edilemez. Kısaca, Batının siyasal genlerinde kodlanmış olan sivillik, Batı Avrupa’da, toplum halinde yaşamının nasıl mümkün olduğunu anlamaya yönelik analitik bir araç olarak ortaya çıkmıştır. Ne var ki, daha sonraları bu kavram, analitik bir araç olmaktan çıkarak bir “batı rüya”sını anlatır olmuştur. Kadim Yunan’a, özellikle Aristo düşüncesine kadar izleri sürülen bu düşünce veya hülya, bir telos (toplum rüyası) metaforu ile açıklanmaktadır. Böyle bir geleneğin olgunlaştırdığı bir erdem olarak sivil toplum, Batı kültür siciline kayıtlıdır. Bu düşünceden hareketle Mardin, sivil toplumun İslam’a tercümesinin imkansızlığını dile getirmektedir. Mardin, iki toplum arasında nirengi noktasını Batı şehir(cilik) tarihinin aşamalarını dikkate alarak ortaya koymaktadır. Ona göre, kasabaların ve tüccarların aktivitelerine hukuksal koruma sağlayan bir statü, kasaba tüccarlarının bir güç odağı olarak varlıklarını, bu da onun sınırlarında şehir hükümetlerinin gelişimini mümkün kılmıştır. Bu anlamda Doğu’daki “kadı adaleti”nin aksine Batıda, egemenin iradesini sınırlayan hukuk devleti hakimdir. İslam dünya görüşünde ise, kendi tarihini kendi yapmak suretiyle tedricen mükemmelleşen insan anlayışına yer olmamıştır. Ticari ilişkilere, dolayısıyla tüccarlar sıcak bakılmaması, bu kesimin iktidara katılmasına engel olmuştur. Yazara göre, İslam’da adalet kavramının merkezi bir yer tutması, her türlü özgürlüğün gölgede kalmasının nedenidir. Bu kavrayışın bir sonucu olarak, Osmanlıda 19. yüzyılın ilk yarısında özgürlük kavramının karşılığı için, Türkçe bir ad bile bulunmadığından “serbestiyet” kelimesiyle kifayet edilmiştir. (-anladığımız kadarı ile-Mardin, burada, kişi bakımından özgürlüğün, ancak, toplum düzeni ile ilgili olabileceğini vurgulamaktadır. Pratik bakımdan özgürlük, hukuksal ve siyasal bir kavramdır. Özgürlüğün kişinin içinde olması önemli değildir. Bu olgu, insanı mutlaka toplum ile karşı karşıya getirir. “Serbestiyet” ise, kişinin başkasına zarar vermeyecek işleri yapabilmesi olarak tanımlanır. Ekonomik ve siyasal eşitlik olmadan kişinin herhangi bir biçimde serbest olması, onu devletle karşı karşıya getirmeye yetmediğinden, sivil toplum büyük ölçüde İslam’a yabancı kalmıştır). Ancak, bu bağlamda kilise rahipleri ile Müslüman ulemayı karşılaştırdığında Mardin, sözü edilen zümrenin haksız hükümdarlara karşı kamuoyunu tahrik ederek, siyasal hegemonyaya karşı bir denge unsuru olarak, oynadığı rolün sivil toplumcu yanına dikkat çekmektedir. Bkz. **MARDİN** Şerif, “**Civil Society and İslam**”, Civil Society içinde (ed) John A. Hall, s. 287. Bu iddiadan etkilenmiş olması muhtemel şöyle bir teze, burada değinmek yerinde olacaktır. İddia şudur: Sivil Toplum, “toplum”un (sosyolojik olarak) değil, bireyin, uyumun değil, siyasal çatışmanın esas alındığı bir kültürel muhitin ürünüdür. Halbuki İslam’da toplum, ilahi birliğin bir yansımasıdır. “Ümmet” olarak somutlaşan bir yapıda sınıflara bölünmek reddedilir. Dolayısıyla, cemaatsı yapıyı besleyen, çatışmayı değil, uyumu esas alan İslam, bizim gibi toplumlarda sivil toplumun önündeki en büyük bir engeldir. Bkz. **SARIBAY** Ali Yaşar, “**Türkiyede Sivil Toplum ve Demokrasi**”, Yeni Türkiye Dergisi, s. 18., s. 38, aksi yönde bir tez için bkz. **KUKATHAS** Chandran, “**İslam, Democracy and Civil Society**”, Liberal Düşünce Dergisi, S: 10-11, 1998, s. 44-47.

“sivil” sözcüğü, Türk toplumunda yanlış olarak asker ve askeri olmamayı anlatması²⁰⁷ yanında oldukça olumsuz bir anlamı karşılamaktadır. Osmanlı Tarih Deyimleri ve Sözlüğü adlı eserin yazarı M. Z. Pakalın, “başbozuk” maddesinde, sivillik kavramına şöyle bir yadırgatıcı anlam vermektedir: “Başbozuk(sivil); harp esnasında orduya katılan gönüllü efrada verilen isim”²⁰⁸. Devamında yazar, “eskiden taşradan İstanbul’a gelip yersiz yurtsuz dolaşanlara da başbozuk denildiğini kaydettikten sonra, bu tabirin sonraları askeri sınıfa mensup olmayan bütün sivil halkı nitelediğini belirtmektedir. Batıda yeni bir kuvvet merkezine ad olan sivil kavramı, bu tanımlamada görüldüğü üzere, bizde, tam tersine güçsüzlük olgusunu dile getirmektedir. Sivil halk; örgütsüz, korumasız kendi halinde olan insan topluluğudur. Bununla beraber, Türkçe’de ki sivil savunma sivil mimarlık tamlamalarındaki kullanımı ve çağrışımıyla “sivil” kavramı, asli anlamına bir hayli yaklaşmaktadır.

Köken itibariyle “civil”(sivil), Latince “civitate” (devlet, site, şehir) kelimesinden türemiştir. Bu adla tanınmış meşhur kaynak, ilk tarih filozofu sayılan Marcus Augustinus’un “De Civitate Dei” (Tanrı Sitesi) adlı eseridir. Bu kökten türetilen “civis” “civitas” ise sırası ile “şehir” ve “şehirli” anlamına gelmektedir. Kelimenin önce Fransızca’ya oradan da İngilizce’ye geçtiği bilinmektedir. İngilizce de ki “city”, “civil”, “civic”, “civilization” (sırasıyla: “şehir”, “şehre ait”, “şehirli” ve “şehirleşme”= “medeniyet”) gibi sözcüklerin tümünün, “civis” kelimesinden türediği iddia edilmektedir²⁰⁹. Civilization (uygarlık) kavramı ile, civil sözcüğü arasındaki akrabalık ortadadır. Şu halde, Civilisation (Arapça medeniyet, Türkçe uygarlık), maddi sosyal ve kültürel gelişmeyi anlatmaktadır. Latince “civilis” sözcüğünden türeyen “civil” in en yaygın çağrışımı, yurttaşların hayatının ve haklarının bir bütün olarak gelişmesidir.

²⁰⁷Asker ve askeri olmanın başatlığı, Osmanlı imparatorluğunun kuruluşuna kadar götürülebilir. İmparatorlukta, özellikle kuruluş devirlerinde yöneticilerin görevleri askeri ağırlıklı olduğu için, yönetici sınıflar “askeri” kavramıyla tanımlanmıştır. Daha sonra, görevleri uzaktan yakından askerlikle ilgili olmasa da, pek çok sınıfın bu gruba dahil edilmesi ile askeri-raiyet ayrımı şeklinde bir tabakalaşma ortaya çıkmıştır. (SHAW Stanford & SHAW, Ezel Kural Osmanlı İmparatorluğu ve Modern Türkiye, C.I, 2.b., (çev.) HARMANCI Mehmet, (İstanbul: E. Yayınları, 1994), s. 167. Devlet aygıtının kendisi ile özdeşleştiği ve çıkarlarını en çok koruduğu sınıf askerilerdi. Servetin önemli bir kısmı, askerilerin eline geçmekteydi. Fetihlerle sürekli dışarıya açılan, gerileme döneminde de, sınırlarını koruma endişesine düşen Osmanlı Devletinin güvenlik endişesi, askeri sınıfın itibarlı konumunu sürekli olarak besleyip büyütüştür. Günümüze kadar ulaşan ve saygınlık ifade eden “paşalar gibi” tabiri, esinini bu siyasi ve sosyal gerçeklikten alsa gerektir. Bu realitenin bir ucunu en mahrem duyguların ve insanı tutkuların sözlü ifadesini bulduğu türkülerimizin birinden aralayalım. Adeta bir dua yakarışına vararak biten bu türkü şöyledir: “Ben varamam inekliye, Yoğurdu sinekliye/ Mevlam nasip eylesin, omuzu tüfekliye”.

²⁰⁸ PAKALIN Mehmet Zeki, Osmanlı Tarih Deyimleri ve Sözlüğü, C. I “başbozukluk” maddesi, (İstanbul: M.E.B.Y., 1993) s. 164. Kavramın karşıtı zannedildiği gibi askeri toplum değildir. Şerif Mardin kavramın vurgusunu “şehir adabı” olarak açıklamıştır. O, sivillığın karşıtının olsa olsa “gayri medeni” kavramı olabileceğini ifade etmektedir. Türkiye’de Toplum ve Siyaset Makaleler, s. 9.

²⁰⁹ HOCAOĞLU Durmuş, “Sivillik ve Demokrasi”, Yeni Türkiye Dergisi, S: 18, s. 106.

Kentle, uygarlık ve siyaset arasında kesin ve doğrusal bir ilişki vardır. Pek çok düşünür, kenti, insanlığın ve özgürlüğün beşiği olarak tanımlamıştır. O kadar ki, kent havasının insanı özgür kıldığı, bir alman atasözü haline bile gelmiştir (Der Stadluft macht man free)²¹⁰

Bu bakımdan, sivil toplum ile uygarlık arasındaki bağlantıyı görebilmek için, kelimenin etimolojisini irdeleme, önemli bir açılım sağlamaktadır. XVIII Yüzyılın sonlarına kadar, nerede ise bütün İngiliz ve İskoç düşünürleri “civility” (sivillik) ve “civilization” (uygarlaşma) kavramlarını, birbirlerini ikame edecek şekilde kullanmışlardır. Uygarlık yolunda, sivil hakların teminat altına alınmasında anayasa hareketleri önemli bir adım sayılmaktadır. Sözü edilen dönemin sonuna kadar uygar toplum, siyasal bir anayasası olan toplumdur²¹¹. Toplum katından yükselen talepler neticesinde “civil code- medeni kanun”, neredeyse bütün Batı ülkelerinin temel yasalarından biri olarak kabul edilmiştir. Bu gelişimi anlama yolunda, bir başlangıç noktası olarak, çoğunlukla şehircilik adabının sistematikleştirildiği VI Yüzyıl “Corpus Juris Civilis”ine gönderme yapılmaktadır. Buna göre, değinilen hukuk sistemi, Roma’da ve erken Bizans’ta şehir ilişkileri çerçevesinde teşekkül eden yegane bir kanun düzenidir²¹². Şöyle ki, bu, feodal ve askeri olmayan ve genellikle kent soylu kesimin bulunduğu bir toplumdaki orta sınıfın değerlerini ve yaşam tarzını yansıtmaktadır.

Kimi düşünürler, bu noktadan yola çıkarak en basit bir sivil toplum örneğinin bile bir uygarlık odağı olarak belirlediği sonucuna varmaktadır. Evrimci mantığa dayanan bu düşünüş tarzına göre, siteler, senyörlükler ve uluslar birer sivil toplumdur: Sırası ile site, Greko- Latin tarih uygarlığına, senyörlükler feodaliteye, uluslar da modern devlete denk düşen sivil oluşumlardır. Bu çerçevede, modern devletlerle anlam kazanan ulusun, şimdilik en ileri bir sivil örgütlenme sayılabileceğine işaret edilmektedir²¹³.

B-Tanım Çerçevesi

Etimolojik bakımdan “sivil” kavramını inceledikten sonra, daha net bir sivil toplum tanımı yapma imkanı ortaya çıkar. Ne var ki, sivil kelimesi, etimolojisine nispeten bağlı olmakla beraber, çeşitli anlam kaymalarına uğrayarak, oldukça farklı içerikler kazanabilmiştir. Sivil

²¹⁰ KELEŞ Ruşen, **Yerinden Yönetim ve Siyaset**, 2.b., (İstanbul: Cem Yayınevi, 1994), s. 89.

²¹¹ BRİANT Christopher G. A., “**Civic Nation, Civil Society, Civil Religion**”, Civil Society içinde (ed.) J. A. Hall, (Cambridge: Blackwell Publishers Ltd, 1996), s. 142.

²¹² MARDİN, a.g.m., s. 9.

sözcüğünün zamanın akışındaki anlamsal uğrakları izlenebilirse ilginç bir bakış açısı yakalanabilir.

Günümüze doğru demokrasi alanında ihtiyaç duyulan ileri adımların atılmaya başlanması ile birlikte genişleyen bir anlam kazanmadan önce, farklılıklar gösteren bir çizgi izleyen bu kavram; tarihi olarak, devletin koruması altındaki “barışçı bir topluma”dan (Hobbes), vatandaşlara sivil erdemler kazandıran özel derneklere (Montesquieu ve Tocqueville) ve yönetici sınıfın egemenliğini garanti eden kültürel birliklerin gruplaşmasına kadar (Gramsci) pek çok durumu ifade etmek için kullanılabilmiştir²¹⁴.

Her düşünürün, doğal olarak, kendi temel felsefesine paralel olarak içini doldurduğu sivillik²¹⁵, günümüzde de pek çok düşünür ve yazar tarafından oldukça farklı anlamlarda kullanılmaktadır. Böylece, ortaya çok geniş bir tanım silsilesi çıkmaktadır. Son dönemlerdeki tanımlamalar yelpazesinde sivillik, en başta, uygar toplumun işareti sayılma, burjuva topluma denk düşme ve özerk iktisadi yaşamı niteleme gibi oldukça farklı anlamları içermektedir²¹⁶. Bu vurguları hatırd tutarak, sivilliği, modern siyasi-hukuki anlayış çerçevesinde tanımlamak gerekir. Çünkü, kavramsal açıdan insanların devleti düşünmeye başlamalarından bu yana, gerçekliği tartışılan sivil toplum olgusunu arkaik ve lafzi tanımlamalara takılıp kalarak anlamaya çalışmak, işi çıkmaza sokabilir.

Sivil toplum düşüncesindeki cazibe ekseni olan, devlet\toplum ayrımı, tam olmasa da Locke’un kuramıyla belirmiştir. Klasik liberalizmin babası sayılan Locke’ta; maliklerin, mallarına saldıranları cezalandırabilme yetkilerini bir korucuya devretmeleriyle, sivil toplum kurulmuş sayılmaktadır. Hemen fark edileceği gibi, Locke’ta bahis konusu olan devlet\ sivil toplum ikilemi değil, sivil toplum\ sivil olmayan toplum ayrımıdır²¹⁷.

Devlet-sivil toplum ilişkisinde, sivil toplumun özgül anlamının belirmesi, modernlik projelerinin tutmasıyla paralellik gösterir. Uzman personellere ve merkezi koordinasyona dayalı yüksek düzeyde kurumsallaşma, birçok XIX Yüzyıl yazarı tarafından modern devletin başat özelliği olarak görülmektedir. Demek oluyor ki, sivil toplumun yeni bir güç odağı olarak ortaya çıkması, ulus-devletlerin merkezi bürokratik yapılanmaları süreciyle başlatılabilir. Sivil

²¹³ AKAL C. Bali, **Sivil Toplumun Tanırısı**, (İstanbul: Afa Yayınları, 1990,) s. 32.

²¹⁴ BELLİN Eva, “**Civil Society: Efektif Tool Of Analysis For Middle East Politics**”, Political Science and Politics. 27. No. 3. (september), s. 509-510.

²¹⁵ AKAL C. Bali, **İktidarın Üç Yüzü**, (Ankara, Dost Kitabevi Yayınları, 1998) s. 46.

²¹⁶ ATEŞ Toktamış, “**Sivil Toplum ve Değerleri**”, Sivil Toplum içinde (ed.) FİNCANCI Yurdakul (İstanbul: TÜSES Vakfı Yayınları, 1991), s. 35.

²¹⁷ AKAL, **İktidarın Üç Yüzü**, (Ankara, Dost Kitabevi Yayınları, 1998), s. 46-49.

toplum (burgerliche Gesellschaft), kabaca; çalışma, değişim, ibadet, tüketim vs. özel faaliyetlerin gerçekleştiği bireysel inisiyatif alanlarına işaret etmektedir. “Parçalanmış” (fragmented) “bölünmüş” (heterogeneous) sivil toplumun aksine devlet, merkezi bir organizasyona dayandığı ve fiziksel zorlama tekelini elinde tuttuğu için nihai bir kontrol enstrümanına dönüşmüştür. Sivil toplumu özendirmenin arkasında yatan en önemli saik, devlet gücünün haksız ilişkilerin aracı olma, amiyane tabirle, hoyratça kullanılma ihtimalidir. Buna göre devlet\ toplum ilişkisi çerçevesinde en genel tanımı ile sivil toplum: Kendi desteklerine sahip, devletten özerk, özel alan ile devlet arasında aracılık fonksiyonu olan örgütlü bir yapıyı anlatmaktadır²¹⁸. Kavrama büyük ölçüde güncellik kazandıran devlet \ sivil toplum dikotomisi en genel biçimde şu ayrımla ortaya konabilir:

Bir yanda; askeri, adli, idari kurumlar karmaşığından oluşan ve zorlamaya, yasaklamaya dayalı, tekelci, merkezîyetçi, hiyerarşik ilişkiler yumağının geçerli olduğu devlet; diğer yanda, devletten bağımsız, özerk toplumsal birimler, örgütlenmeler ve yaşam alanından, -gönüllü dernekler, sendikalar, meslek kuruluşları, şirketler, haneler, özel ve entelektüel yaşam ve kamuoyu- oluşan; temel hakların sözleşme ve rekabetten kaynaklandığı, gönüllü, ademi-merkezîyetçi ilişkiler yumağının geçerli olduğu sivil toplum²¹⁹.

“Sivil” kavramının hatırı sayılır bir geçmişi olmakla birlikte, onun yeniden keşfi, ancak XX. Yüzyılın son çeyreğine rastlamaktadır. Gerçekten, ifade edilen zaman diliminden ileriye doğru gidildikçe sivil toplum; Batıda, esas itibarıyla Doğu Avrupa’da, büyük bir rağbet kazanmıştır. Demokratikleşme dalgasıyla birlikte, özellikle otoriter siyasal toplum yapılanmalarının egemen olduğu diğer ülkelerde, bu kavramın asıl vurgusu, siyasilerin sultasından kurtulabilmektir²²⁰. Daha açık ifade etmek gerekirse, sivil toplum olgusu “açık bir toplum”u çağrıştırmaktadır. Liberal demokrasinin kesin zaferini ilan etmesinden sonra, çeşitli örgütlenmelerle kamuoyu oluşturabilme, aşağıdan yukarıya doğru siyasal toplumu etkileme daha çok önem kazanmış, buna paralel olarak da sivil toplum çağdaş anlamına kavuşmuştur. Bu çerçevede, sivil toplumun üç anlamına işaret edilmektedir²²¹.

²¹⁸ MANÍCAS T. Peter, “The Legimation of Modern State: A Historical and Structural Account”, Ed. COHEN Ronald & TOLAND Judith, State Formation and Political Anthropology içinde. Volume VI., New Jersey, 1988, s. 174.

²¹⁹ ALPAY Şahin, “Türkiyede Devlet-Sivil Toplum Dengesi Yeniden Kurulmalı”, der. FİNCANCI Yurdakul, (İstanbul: Tüses Yayınları, 1991), s. 19.

²²⁰ ALPAY, a.g.m., s. 19.

²²¹ ERDOĞAN Mustafa, a.g.m., s. 6.

1-Devlet gücünün vesayeti altında olmayan özgür dernekler ve örgütlü toplulukların olduğu bir yerde sivil toplum vardır.

2-Sivil toplum, ancak bir bütün olarak toplumun, devlet vesayetinden bağımsız olarak dernekler ve örgütlü topluluklar yolu ile kendini yapılandığı ve eylemlerini koordine edebildiği bir yerde anlamlı ve fonksiyoneldir.

3- Bu örgütlerin, bir bütün olarak devlet politikasının gidişatını önemli ölçüde etkileyebileceği bir yerde sivil toplum vardır.

Maddeler halinde sıralanan bu nitelermeler, sivil toplum tartışmalarında hemen hemen ortak özellikler olarak kabul edilmektedir. Bu özellikleri kavramlaştırarak sunmak gerekirse, sivil toplum: *toplumsal farklılaşma, toplumsal örgütlenme, gönüllü birliktelik ve baskı mekanizması oluşturabilme* olgularını içeren bir yapılanma biçimidir²²².

Şu kadarı da var ki, sivil toplum, sadece belli kurumların toplamından ibaret görülmemeli; onun normatif boyutu daima dikkate alınmalıdır. Belirli davranış biçimlerinin ve değer kodlarının içselleştirilmesi, bir takım kurumların maddi varlığına eşit ve hatta bunlardan daha hayati bir faktördür. Sivil toplum, düşüncesindeki özü (essence), yani zihinsel boyutu ihmal ederek yapılan tanımlamalar eksiktir. Lider egemenliğinin bireysel inisiyatifleri boğduğu oluşumlar, görünüşte sivil toplum diye tanımlansalar da bunlar, asla gerçek anlamda bir sivil toplum birimi sayılamazlar. Daha açık bir ifade ile, şayet üyeleri sivil erdemleri gerçek anlamda sindirememişlerse, örneğin ikna yerine emri vakiler geçerliyse, seçim yerine şantajlar ve oldu-bittiler hüküm sürüyorsa, bireylerin kanaatleri, lider direktifleri ile sürekli baskı altında tutuluyorsa, adı ne olursa olsun -sendika, dernek, iktisadi birlikler- bu örgütleri, sivil toplum diye nitelermek doğru sayılmaz. Nitekim, özellikle ataerkilliğin bilinç altına kadar sirayet ettiği bir geleneğin mirasçısı olan toplumlardaki “sivil toplum” örgütleri, değinilen bu zaafı taşıdıkları için, kendilerinden beklenen fonksiyonları yerine getirememektedir. Zira, yapıları dikkatle incelendiğinde esasında bunların her birinin, kendi içinde, birer “devlet adacığı” olduğu görülür.

Sivillik, ancak, tarihin ve geleneğin yoğurduğu uzunca bir süreçte doğup gelişebilir. Nitekim anavatanında da böyle olmuştur. Hayatı dolduran en önemli üç alanın (ev, okul, işyeri), yıllarca otoriter biçimde düzenlendiği toplumlarda ise sivil etik oluşumunun önünde,

²²² ÇAHA Ömer, “1980 Sonrası Türkiyesinde Sivil Toplum Arayışları”, Yeni Türkiye Dergisi, S.18 Kasım-Aralık 1997, s. 31.

kuşkusuz, aşılması çok daha zor setler vardır. Çünkü bu toplumlarda satih üstünde hızlı değişimler olsa da zihniyet dünyasında buna paralel bir yumuşama görülmez. Somut olarak ifade etmek gerekirse, babalar “kral”, öğretmenler ve liderler “mürşit”, işverenler (patronlar) “ağa” rollerinden vazgeçemedikten sonra -ki öyle görünüyor- sivillik, yalnızca bir isimden ibaret kalır. Demek ki, sivillik her şeyden önce tarih ve geleneğin yoğurduğu bir kültürün fonksiyonudur.

Devlet-sivil toplum ilişkisine son vermeden önce önemli bir iki boyutu kaydetmek gerekir. Sivil toplum, devletten bağımsız olmayı içerir, ama ondan yabancılaşmayı zorunlu kılmaz. Sivil toplum, devlet iktidarına karşı dikkatli olduğu kadar ona karşı saygılıdır. Sivil toplumun, devletin dışında kalan bir alan olması konusunda bir tereddüt olmamakla beraber onun daha spesifik anlamda -mekan ve etkinlik türü anlamında- hangi alanları kapsadığı konusunda tam bir uzlaşma yoktur.

Sivil toplum tanımlamalarında kabul gören hakim yaklaşımdan farklı olarak, bazı düşünürler, sanayi çağında devletten bağımsız kurumlar ve dernekler olarak sivil toplumun, siyasal ve dinsel değil ancak iktisadi alanda yer tutabileceğini ve faaliyet gösterebileceğini ileri sürmektedir. Bu sonuca şöyle bir usa vurumdan varılmaktadır. Modern toplumlarda siyasal alanda tek bir cebir (zorlama) aygıtı olduğundan, sivil toplum siyasal alanda yer tutamaz²²³. Günümüzde ise, XVIII. Yüzyıldaki ilk teorisyenlerin düşündüğünden farklı olarak, sivil toplum genel olarak, sadece iktisadi bir boyut ile tanımlanmamaktadır.

C) Sivil Toplum Düşüncesinde Tarihi Aşamalar (XVIII. Yüzyıl ve Sonrası)

XVIII. yüzyılın ortalarına kadar Avrupalı siyasal düşünürler, çoğunlukla, sivil toplum terimini, mensuplarına barış ve iyi yönetim sunan siyasal bir birliktelik tipi olarak kullanmışlardır. Bilindiği gibi, sivil toplum anlayışı, modern doğal hukuk anlayışından başlayıp, Ciçero'nun “Societas Civilis” fikrine uğrayan ve eski Yunanda da “polis” olarak anlaşılan Avrupa siyasal yaşam geleneğinin bir parçasını oluşturur²²⁴. Zincirin ilk halkasından başlarsak, genel olarak eski Avrupa geleneğinde sivil toplum, devlet ile aynı anlamda kullanılmıştır. Öyle ki, sivil toplum kavramları (koinonia, politike, societas civilis) ve devlet

²²³ GELLNER Ernest, “Civil Society İn Historical Context”, International Social Science Journal, n. 129, s. 495-500. Aktaran, ERDOĞAN Mustafa, *agm*, s. 8.

²²⁴ KEANE John, “Despotizm ve Demokrasi”, Sivil Toplum ve Devlet içinde Der. John Keana, çev. Erkan Akın, Aksu Bora, Ahmet Çiğdem, (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 1988), s. 47.

(polis, civitas, etat, state, stato) uzunca bir dönem birbirinin yerine kullanılabilmiştir. Bu geleneksel düşünüş on sekizinci yüzyılın ortalarında içten içe çökmüş, buna paralel olarak sivil toplum ve devlet birbirlerinden farklı varlıklar olarak algılanmıştır²²⁵. Kuşkusuz, bundaki en büyük pay burjuvaziye aittir. Doğa yasasının çiğnenmesinden doğan ayrıcalıkların bir parçası kabul ettiği devlet karşısında, burjuva, kendisini “toplum” sloganıyla tanımlamıştır. Bu yeni sınıfın değer sisteminde devlet, şeytanın ülkesi (Civitas Diaboli), “toplum” ise Tanrı’nın ülkesi (Civitas Dei) olarak tarif edilmiştir²²⁶.

Yinelemekte fayda var ki, fiziksel gücü elinde tutan devleti dizginleyebilecek bir güç odağı arayışının ürünü olan sivil toplum, çeşitli mücadeleler sonunda gelişmiştir. Doğrusal ve sürekli bir çizgi gibi sunulsa da bu mücadeleler, gerçekte hem kesintili hem de mekansal olarak dağınıktır. Şayet bir genelleme yapılacak olursa, sivil toplum hareketlerinin, esas olarak değişim dönemlerinde yoğunlaştığı söylenebilir²²⁷. Sivil toplum hareketlerinin bu günkü anlamına kadar olan serüveninin, dört aşama halinde ele alınabileceğine işaret edilmektedir. İleri sürülen aşamalar şu şekildedir: Sivil toplum için ilk aşama, sivil toplumu, devletin bir şubesi olarak gören anlayışın cazibesini yitirmesidir. Sivil toplum içindeki bağımsız toplulukların, kendilerini devlete karşı savundukları ve bunun meşruiyet kazanabildiği evre, ikinci aşamaya tekabül etmektedir. Üçüncü aşama, sivil toplumun içerdiği özgürlüğün, toplumsal çatışmaların kaynağı olarak görülmesiyle, devlet müdahalesinin bu çatışmalardan emin olmayı garanti edecek bir girişim sayıldığı anlayışa denk düşer. Son aşama ise, devlet müdahalesinin sivil toplumu giderek boğacağından korkulmaya başlandığı dönemlerdir²²⁸. Bundan sonraki çabamız, günümüze kadar sivil toplum düşüncesindeki önemli işaret taşlarını izlemek olacaktır.

1. İskoç Aydınlanması: Sivillığın Nüveleri

Adam Ferguson, Hutcheson, David Hume, Adam Smith ve Millar gibi XVIII. Yüzyıl İskoç düşünürlerinin siyasal görüşleriyle birlikte toplum, devletten ayrı, kendine ait formları ve ilkeleri bulunan bir alan olarak düşünölmeye başlanmıştır. İskoç düşünörlere göre sivillik, her

²²⁵ KEANE, “Despotizm...”, s. 49.

²²⁶ OPPENHEİMER Franz, Devlet, çev. ŞENEL Alaattin & SABUNCU Yavuz, (İstanbul: Seçkin Yayıncılık, 1997), s.26-27

²²⁷ MAHÇUPYAN Etyen, İdeolojiler ve Modernite, (İstanbul: Yol Yayınları, 1996), s. 126.

²²⁸ SARIBAY A. Yaşar, “Türkiyede Demokrasi ve Sivil Toplum”, Yeni Türkiye Dergisi, s. 18., s. 32-33.

şeyden önce başkasının duygularını hesaba katmayı (empati) yaşatacak olan eğitim ve kültür zenginliğidir²²⁹.

Klasik sivil toplum anlayışının parçalanmasının ilk işaretleri, Adam Ferguson'un, İskoç aydınlanma dönemine ait *An Essay On The History of Civil Society* adlı eserinde açıkça görülmektedir. Bu deneme, insan türünün "kaba" yaşam biçimlerinden "zarif" -klasik anlamıyla medeni- bir topluma geçmesi sürecinin ana hatlarını ortaya koymaktadır. Ancak, bu eserde sivil toplum, henüz devletten ayrı bir yaşam alanı olarak ele alınmamakta, ticaret ve imalatın hızla geliştiği modern dönemlerde sivil toplumun yine de çeşitli yozlaşma ve çöküş biçimlerine açık olabileceğinin altı çizilmektedir. Bunun sebebi, insanın vefasızlığı ve doyumsuzluğuyla açıklanmaktadır. Böyle bir bozulmada en geniş rolü, modern sivil toplumdaki düzenlemelerin önceden tasarlanamayan sonuçları oynar. Kamu ruhunu yozlaştıran nedenlerin en önemlilerinden biri de modern iş bölümü olgusudur. Her düzeyde iş bölümünün artması ve/veya derinleşmesi, kamusal birliktelik bağlarını aşındırmaktadır. Görüldüğü gibi, Ferguson, sivil toplum ile despotizm arasında ilginç bir diyalektik bağ kurmaktadır. Diğer yandan O, bireylerin kendi kamusal ruhları ile yurttaş olarak örgütlenme kapasitelerini harekete geçirerek söz konusu olumsuzluğu aşacaklarına inanmaktadır. Buna göre modern devletler, despotizm tehlikesi ile karşı karşıya olsalar da bu, onların kaderi değildir²³⁰.

2. Hegel: Bir Kavramın Gün Yüzüne Çıkması

Sivil toplum konusunda çağdaş düşüncüyü en çok etkileyen düşünürlerin başında Hegel gelmektedir. Modern devletlerin ortaya çıkışıyla birlikte şiddetlenen devlet-toplum kutuplaşmasında devletten yana olanların en büyük referans kaynağı olan Hegel, bütün siyasal faaliyetlerin nihai amacı olarak kabul ettiği devleti, adeta tanrısal bir varlık olarak algılamıştır. Böylece, devletin kendisini muhafaza etmek için başvuracağı araçların ayrıca meşrulaştırılmasına ihtiyaç yoktur. Şöyle ki devlet, haklılığını ve meşruiyetini kendi içinde bulur. Devlet için bir ödevden söz edilecekse bu, devletin kendisini koruma ödevi olabilir.

Sivil toplum, insanların ihtiyaçlarından doğar. Bu ihtiyaçlar ise iş bölümü tarafından giderilmektedir. Sivil toplum, aynı zamanda, aileleri, esnaf topluluklarını ve şehirleri de ihtiva

²²⁹ BRYANT, a.g.m., s. 143.

²³⁰ KEANE, "Despotizm ve...", s. 54-57.

etmektedir. Bu unsurların her biri, ötekinin üzerinde etkide bulunur ve karşılıklı etkileşmeden bir bütün, yani sivil toplum ortaya çıkar²³¹. Özel amaç ve çıkarların egemenliği, sivil toplumun çözülmesi ve dağılmasına neden olacağından, sivil toplumu organize ederek toplumun ve bireylerin özel çıkarlarını uzlaştırabilen üstün ve yetkin bir makam olacaktır. Üst bir yapılanma olarak devlet, sivil toplumun kendi yararına yapamadığı şeyleri yapabilecek yetkinliktedir. Böylece Hegel, sivil toplumun kendi içinde çatışmacı ve istikrarsız olacağını düşündüğü için onu tek başına doğal ve insani bir durum olarak görmemektedir.

3. Marx: Hegel’ci Anlayışın Tersyüz Edilmesi

Marx, Hegel’in sivil toplum-devlet ilişkisini tersine çevirerek sivil toplumu tanımlamıştır. Başka bir deyişle, Hegel’de devlete bağımlı olarak düşünülen sivil toplum, Marx’ta devletin kendisine bağımlı olduğu bir (alt) yapıdır. Tarihi materyalist olan Marx’a göre, din, felsefe ve etik gibi, politika da insanın mal-mülk edinmesi yolundaki çok eskilerden beri süregelen savaşımının bir görüntüsünden başka bir şey değildir. Böylece, tarihi materyalizmin bu güçlü temsilcisi, devleti, ekonomik bakımdan egemen sınıfın bir yürütme kurulu olarak görmüştür. Marx’a göre, ideolojik örtüler arasında ne kadar zekice ve sinsice gizlenmiş olursa olsun, devletin asıl amacı, üretim güçlerini denetim altında tutan sınıfın iktidarlarını garanti altına almaktır.

Görüldüğü gibi, Hegelyen diyalektikteki idea’larının yerine Marx, *ekonomik sistemler* tabirini yerleştirmiştir. Tarihin anlamını da çerçeve içinde açıklayan Marx’a göre tarih, her dönemde ekonomik sınıflar arasındaki mücadeleler alanıdır. Eski çağda efendilerle-köleler, ortaçağda senyörlerle- serfler arasındaki mücadelelerin yerini çağımızda, kapitalistlerle proletarya arasındaki kavga almıştır. O zaman, sivil toplum, çağımızda yine mülkiyet ilişkilerine dayanan burjuva düzeninin kendisidir. Bu yapı içinde sözleşme ilişkileri kaçınılmaz olarak kapitalist müteşebbislerden yana işler²³². Sivil toplumdaki yabancılaşmayla, baskı ve sefaletin yeni formlarının ortaya çıktığına işaret eden düşünür, bu konudaki kötümserliğini şöyle dile

²³¹ LEFEBVRE Henri, **Marx’ın Sosyolojisi**, çev. HİLAV Salahattin, (İstanbul: Öncü Kitabevi Yayınları, 1968), s. 37.

²³² BURNS Edward McNall, **Çağdaş Siyasi Düşünceler 1850-1950**, 2.b., çev. ŞENEL Alaaddin, (Ankara: Birey ve Toplum Yayınları, 1984), s. 152. FİNDİKOĞLU Ziyaeddin Fahri, **Karl Marx ve Sistemi**, (İstanbul: Ötügen Yayınevi, 1975), s. 145-152.

getirmektedir: “Özel bir şahıs olarak insan, diğerlerine bir araç gibi muamele etmek ister; kendisini de bir araca indirger ve yabancı güçlerin oyun malzemesi olur”²³³.

Ona göre, kapitalist bir toplumdaki yabancılaştırmanın boyutu ise daha ürkütücüdür: “Her toplum için geçerli olan, kapitalist toplum için daha geçerli ve doğrudur. Meta’nın saltanatı, bir de sözleşme ile katmerleşir. Böyle bir toplum, diğer toplumların herhangi birinden daha çok kanunlara muhtaçtır. Burjuvazinin yükselişi ve kapitalizmin oluşumu, medeni kanunun (Napolyon’un Code Civil’i) işlenip ortaya konması ve yürürlüğe girmesi olayında dile gelir”²³⁴. Burjuvanın egemenliğine son verdikten sonradır ki, insanla emeği arasındaki yabancılaştırma ortadan kalkar; herkes gücü yettiği kadar üretip ihtiyacı kadar tükettiği için mutlu sona, dünya cennetine, ulaşılır. Sonuç olarak, Marxizm’in dayandığı temel anlayış gereğince “sivil toplum–devlet” çelişkisinde bunlardan birini diğerine bağlı kılarak değil, her ikisini de kaldırarak aşmak gerekir. Öyleyse, Marxizme göre yapılaşan bu sorun, ne liberalizmdeki gibi sivil toplumu (burjuva) kendi haline bırakıp devleti ona bağımlı kılmakla, ne de Hegelde olduğu gibi, sivil toplum üzerine devleti koymakla aşılacaktır. Bu öğretilerde sorunun çözümünde tek bir yol vardır; insanlığın ve halkların kurtuluşunun kendisini kaçınılmaz kıldığı çaba: devrim²³⁵.

4. Tocqueville: Bir Kavramın Cazibesi

Amerikan yönetimi ve toplumu üzerindeki incelemesinden hareketle Tocqueville, modern ulusların karşı karşıya kaldığı tehlikeyi, genel olarak insan doğasındaki çatışmayı körükleyen özel çıkarlarda değil, sui generis bir devlet despotizminde görmektedir²³⁶.

Yazar, *Amerika’da Demokrasi* adlı kitabında devlet ile sivil hayat arasında bir ayırım yapmaktadır. Buna göre devlet; meclisleri, hükümet bakanlıklarını, mahkemeleri, polisi ve silahlı kuvvetlerden oluşmaktadır. Modernliğin gereği olan bu bürokratik yapılanma, kendine özgü *yumuşak bir despotluk* ortaya çıkarmaktadır. Ona göre bu yeni despotluk eskiden olduğu gibi dehşet ve baskıya dayalı yürütülmemektedir ve yürütülmeyecektir. Yönetimler, daima ılımlı ve babacan davranmakta, periyodik seçimlerle de demokratik görünüşler

²³³ MANİCAS PETER T., “The Legimation Of The Modern State: A Historical And Structural Account”, State Formation and Political Legitimacy içinde. Ed. COHEN Ronald and TOLAND Judith D., (New Jersey: 1988), s. 190.

²³⁴ LEFEBVRE, age., s. 134.

²³⁵ BUMİN Kürşat, *Sivil Toplum ve Devlet, Kuramlar, Deneyler, Arayışlar*, (İstanbul: Yazko), s. 38.

²³⁶ KEANE, “Despotizm ve...”, s. 74.

korunabilmektedir. Kendine özgü bir yapısı olan bu despotluk, her şey üzerinde halk denetiminin çok sınırlı olduğu büyük bir vekil tarafından yürütülmektedir. Kendine dönük modern bireyciliğin atomculuğu yüzünden katılım azalınca yurttaş bürokratik vekil ile devlet arasında yalnız kalmakta ve kendisini yalnız hissetmektedir. Bu, yurttaşın motivasyonunu daha da azalttığından yumuşak despotluk kısır döngüsü artık sürgit devam edebilmektedir²³⁷.

Toplumsal yaşam için hayati önem arz eden böyle bir soruna karşı Tocqueville'in önerdiği yegana çıkış yolu, yönetimin çeşitli düzeylerinde gönüllü kuruluşların katılımına değer veren bir siyasal kültürün yerleştirilmesidir. Değilse, insanlar “hür bir şekilde yardımlaşmayı öğrenemezlerse, bir noktadan sonra bizzat medeniyetin topyekün tehlikeye düşmesinden korkulur”²³⁸.

Tocqueville, sivil toplumu, bilim ve edebiyat çevreleri, okullar, yayınevleri, belediye kilise vb. kurumların bir toplamı olarak görmektedir. Ona göre Amerika'da sivil hayatın en dikkat çeken yönü, ortak amaçlar için vatandaşların bir araya gelmelerinden oluşan gönüllü örgütlerin çokluğudur. Bu örgütler, demokrasinin özgür okullarıdır. Vatandaşlar buralarda özellikle bir araya gelme sanatını öğrenirler. Gelişme tarzları, türleri ve bunların fonksiyonları konusunda yazılanlar oldukça dikkat çekicidir: “Her yaştan, her sınıftan, her düşünceden Amerikalı durmadan birleşiyor. Sadece hepsinin katıldığı ticari ve sınai birlikleri değil, daha bin türlü dernekleri vardır. Dinsel, ahlaki olanlar ve hatta fuzuli bulunanlar, çok genel veya çok özel nitelik taşıyanlar, dev veya cüce boyutlarda olabilenler... Amerikalılar bayram tertipleme, din okulları kurmak, kiliseler inşa etmek, kitapları yaymak vs. için hemen çeşitli dernekler kurarlar. Bu suretle, hastaneler, hapishaneler, okullar yaratırlar. Nihayet bir gerçeği aydınlığa kavuşturmak mı söz konusu, bunun için yine dernek kurarlar. Yeni bir teşebbüsün başında Fransa'da hükümeti, İngiltere'de büyük bir asili, Amerika'da ise bir cemiyeti görürsünüz”²³⁹.

5. Gramsci: Bir Kavramın Çarpıtılması

²³⁷ TOCQUEVILLE Alexis de, **Democracy in America**, abridged with an Introduction by BENDER Thomas, (Newyork: Random House inc, 1981) s.395-402. TAYLOR Charles, **Modernliğin Sıkıntıları**, çev. CANBİLEN Uğur, (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 1995), s. 16-17.

²³⁸ TOCQUEVILLE, “Democracy...” s. 405.

²³⁹ TOCQUEVILLE, “Democracy...”, s.403.

Marx'ın sivil toplum ve alt yapı arasında gördüğü özdeşlik, Gramsci'de sivil toplum kavramının analizi için bir başlangıç noktası olarak ele alınabilir, ama bu düşünürün teorisi Marxist söylemde köklü bir yenilik getirmektedir. Şöyle ki, Gramsci'de sivil toplum altyapısal alana değil, üstyapısal alana ait bir olgudur. Buna göre sivil toplum, maddi ilişkilerin tümünü değil, ideolojik-kültürel ilişkilerin tümünü, ticaret ve sanayi hayatının tümünü değil ruhsal ve düşünsel hayatın tümünü içermektedir²⁴⁰.

Marx ile Gramsci arasındaki ilişki sorunu, daha net bir biçimde şöyle ortaya konabilir. Hem Marx hem de Gramsci'de tarihsel gelişmenin aktif uğrağını Hegel'de olduğu gibi devlet değil, sivil toplum temsil eder. Bununla birlikte, bu aktif ve olumlu uğrak, Marx'ta altyapısal, Gramsci'de ise üstyapısal bir fenomendir. Buna göre, sivil toplum, ideolojik hegemonya ve siyasal şekillenmenin gerçekleştiği alandır. Böyle bir tanımlama, burjuvazinin; devleti, emekçileri baskı altında tutmasının bir aracı olmaktan çıkarmaktadır. Hemen fark edilebileceği gibi Gramsci, sivil toplumun bir altyapı değil, ağırlıklı olarak bir üst yapı olduğunu ileri sürerek, neredeyse Marx'la taban tabana zıt bir sonuca ulaşmaktadır. Açıktır ki O, Marxist teoriyi en sağlam olduğu yerinden (altyapının belirleyici olduğunu), eleştirmektedir. Gramsci'ye göre bencilliğin ve hırsın alanı olan saf ekonomik alandan (altyapıdan) etik-siyasi alana (üst yapıya) geçmek demek, objektif ve mecburi olandan subjektif ve özgür olana geçmek demektir. Gramsci'de üst yapı, altyapı karşısında belirleyici bir konumda bulunmakla birlikte kendi içerisinde biri olumsuz diğeri olumlu iki unsurdan meydana gelmektedir. Üstyapıdaki olumsuz unsur, doğrudan egemenliğin, zorun ve tahakkümün aracı olan devlet ideolojisidir. Olumlu unsur ise rızaya dayalı hegemonik ilişkilerin alanı olan sivil toplumdur. Burjuvazinin, ekonomik altyapıda ve siyasal alanda az çok egemenlik sağlamasına karşın sivil alanda kesinkes bir hegemonya kurması mümkün değildir²⁴¹.

Bir Marxist olan Gramsci'nin özgünlüğü, burjuva yönetimine ilişkin getirdiği açıklımla izah edilebilir. Sistemin gerçek gücünü yönetici sınıfın şiddetinde veya devlet örgütünün zorlayıcı kuvvetinde değil, yöneticilere ait “dünya kavramı”nın, yönetilenler tarafından kabul edilmesinde arayan Gramsci, hegemonya kurmak isteyen yöneticilerin, bir dereceye kadar uyruklar adına yönettiklerini ideolojik olarak kanıtlamak zorunda kalacaklarını\ kaldıklarını ileri sürmektedir. Yönetici sınıfının felsefesi, “ortak duyu (düşünce)” haline gelinceye kadar

²⁴⁰ BOBBİO Noberto, “Gramsci ve Sivil Toplum Kavramı”, çev. KÜÇÜK Mehmet, Sivil Toplum ve Devlet İçinde, der. KEANE John, (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 1988), s. 101-105.

²⁴¹ GÜRSEL Deniz, “Nostalji Değil Yenilenme”, Tezkire, Bahar 1996, S. 9/10, s. 32-34.

karmaşık süreçlerden geçer. Ortak duyu (düşünce), yığınların felsefesidir; yaşadıkları toplumun ahlak, gelenek ve kurumlarını böylelikle benimserler. Öyle anlaşılıyor ki, Gramsci'nin sorunu, yönetici sınıfın yönetilen sınıfların oydaşmasını nasıl sağladığını anlamaktır²⁴².

Kısaca Gramsci'ye göre sivil toplum, kamunun karşısında özel kesimin tümünü kapsamakla kalmayıp fikir, din ve ahlakı da sinesinde barındırmaktadır. Devrim stratejisi bakımından sivil toplumla beraber düşünülmesi gereken “Batı” ve sivil toplumun mevcut olmadığı “Doğu” arasında farklılıklar olacaktır. Bu bağlamda Gramsci, sivil toplumun fonksiyonel olduğu toplumlardaki sınıf mücadelesinin sadece “zor”u temsil eden devlete karşı değil, toplumsal rızanın devşirildiği sivil toplumda inşa olunan hegemonyaya karşı da verilmesi gerektiğini vurgulamaktadır. Aksi takdirde herhangi bir devrim, başarısız olmaya mahkumdur.

II-ÇAĞDAŞ SİVİL TOPLUM ANLAYIŞLARI

Klasik devlet ve demokrasi modellerine çağdaş siyaset düşünürlerinin yönelttiği eleştirilerle rağbet bulan sivil toplum, aslında, kelimenin tam anlamıyla, jenerik bir addır. İçinde yaşadığımız yüzyıl dikkate alındığında, birbirinden temelli farklılıklar gösteren başlıca üç sivil toplum kuramına işaret edilmektedir²⁴³ Bunlar, *Çoğulcu Sivil Toplum*, *Katılımcı Sivil Toplum* ve *Asgari Devletçi Sivil Toplum* modelleridir. Birincisi ve sonuncusunu liberal sağ düşünce, ikincisini ise Neo-Marxist sol akım geliştirmiştir. Her üçünün de ortak amacı, merkezi devlet otoritesinin toplumsal hayata müdahalesini asgariye indirmektir. Ne var ki, bu kuramların kalkış noktası birbirinden tamamen farklıdır. Sırası ile bu kategorileri, daha detaylı olarak ele almak yerinde olacaktır.

A- Çoğulcu Sivil Toplum

İkinci Dünya Savaşından sonra, çoğulcu demokrasi kuramının geliştirdiği ilk sivil toplum modeli, temel hak ve özgürlükler açısından devletin yeterince sınırlanabildiği Batı toplumlarında, özellikle A.B.D’de, ortaya atılmıştır.

²⁴² FIORI G., *Bir Devrimcinin Yaşamı: A. Gramsci*, çev. Kudret Emiroğlu (Ankara: V Yayınları, 1989), s. 218.

²⁴³ FİNCANCI Yurdakul, *Sivil Toplum*, (İstanbul: TÜSEŞ Yayınları, 1991), s.1-17

Locke, Bentham ve Mill etkisindeki İngiliz liberalleri, sivil toplum içerisinde sınıf varlığını ve diğer bölünmeleri bir dereceye kadar normal karşılamışlardır. Amerikan siyaset teorisinde ise bu kabil bölünmeler, muhtelif teorisyenler için daima özel bir haz kaynağı olmuştur. Türkçe'ye çoğulculuk diye çevirebileceğimiz bu anlayış (plüralizm), esas olarak Amerikan siyasal birikimine işaret etmektedir. Başta R. Dahl olmak üzere Charles E. Mariam ve Arthur F. Bentley gibi A.B.D yazarları, plüralizmin en önemli çağdaş temsilcileridir²⁴⁴.

Çoğulcu sivil toplum düşüncesinde devlet, nötr bir olgu sayılmış, bunun doğal sonucu olarak sivil toplum, çıkar gruplarının aktif varlığına dayanmıştır. Bu kuram; özü itibarıyla devleti asgariye indirmeyi değil, çıkar gruplarının dinamiği ile onu azami etkilemeyi öngörmektedir. Bilindiği gibi yasama, yürütme ve yargının birbirinden ayrılmasını öngören kurumsal çoğulculuk, Montesquieu'ya kadar geriye götürülebilmektedir. Keza, Amerikan anayasasının ilk mübeşşirleri de Federal Birlikteki (A.B.D) kanunların ruhuna dikkat çekmişlerdir. Özellikle, Medison kuvvetler ayrılığı prensibine, hür bir yönetimin ayırıcı niteliği olarak bakmıştır²⁴⁵. Çağdaş düşünürlerin pek çoğu, bu kurumsal çoğulcu yapıyı yeterli görmemektedir. Onlara göre bu kurumsal çerçeve içine girmeyen, sosyal yapıdaki denge ve denetim örgütleri olan çıkar grupları demokrasinin hayat damarları gibi bir fonksiyon icra edebilir.

Çoğulcu demokrasinin kuramcılarında R. Dahl, demokrasiye yönelimin en azından, genel yarışma ve katılma hakkı gibi iki temel boyutu içerdiğini belirttiikten sonra, birinci hakkın ancak ikincisi ile anlamlı olabileceğini vurgulamaktadır. Hatta bunlar, söz konusu yazara göre ancak biçimsel bir demokrasinin asgari şartlarıdır; olgun demokrasiler daha başka şartları gerekli kılar. Dahl'ın, çeşitli yetersizliklerden uzak, demokratik bir yönetimi nitelemek üzere ileri sürdüğü "poliarşi"²⁴⁶; kudretin, ne doğrudan demokraside olduğu gibi eşit dağıtıldığı ve ne de oligarşideki gibi bir avuç azınlığın eline verildiği bir yönetim biçiminin adıdır.

Kendisinden önceki plüralistler gibi, Dahl, insanın sosyal varlığı ve siyasal davranışını açıklayan şu parametreleri kullanmaktadır:

- 1) Sosyal bir varlık olarak insanın ihtiyaçları ve bir arada yaşamasının avantajları, siyasal toplumu meydana getirir.

²⁴⁴ KNUTTILA Murray, *State Theories*, 2 baskı, (Halifax: Fernwood Publishing, 1992), s. 63.

²⁴⁵ BRYCE James, *Amerikan Siyasi Rejimi*, çev. ATAÖV Türkkaya & PAYASLIOĞLU Arif, (İstanbul: Türk Siyasi İlimler Derneği Yayınları, 1962), s. 87.

²⁴⁶ DAHL A. Robert, *POLYARCHY, Participation and Opposition*, (Michigan: Book Crafters Inc, 1971), s. 6-8.

2) Fakat, insan hemcinsleri ile çatışmadan yaşamaya da muktedir değildir.

3) Böylece, insanlar, toplum hayatını mümkün ve katlanılabilir kılacak dengeleyici yolları ararlar.

Dahl'a göre insan topluluklarında düzeni sürdürebilmek için, otoritenin ya da sosyal iktidarın bazı formları gereklidir. Siyasal kurumlar olmaksızın bunların işlemeleri mümkün değildir. Amerika Birleşik Devletlerinin, rıza ve eşitliğe dayanan bir hükümet formu benimsemesine rağmen uygulamada pek çok olumsuzluğun yaşanması, ona göre bu iddianın geçerliliğinin somut bir kanıtıdır. Şu var ki, bu sorun herhangi bir devlete ve topluma ait olmayıp evrenseldir:

“Hükümetlerin, haklı (meşru) iktidarlarını yönetilenlerin rızasından niçin türetmeleri gerektiğini söylemek nispi olarak kolay olsa da, hükümetlerin bunu nasıl başarabileceklerini ortaya koymak zordur. Bu zorluk, insan doğasındaki kaçınılmaz çatışma unsurlarından kaynaklanmaktadır. Buna göre insanlar, uyuşamadıkları zaman onlarla ilgili bir karar, nasıl onların rızasına dayanabilir?”²⁴⁷.

Siyasal eşitlik varsayımı, farklı gruplar ve sürekli çatışan bireyler arasında rızanın nasıl sağlanacağı problemine ilaveten, en başta kişisel maharetleri ve Allah vergisi yeteneklerden kaynaklanan eşitsizlikleri hesaba katmamaktadır. Ayrıca, gelir ve eğitimde yerleşik eşitsizliklerin bertaraf edilememesi ve nihayet, büyük ölçekli organizasyonlardaki kütle katılımının imkansızlığı gibi pek çok siyasal eşitsizlik nedeni vardır²⁴⁸. Kısaca, çoğunluk yönetimine dayanan demokrasi, azınlıkların temsili dahil olmak üzere oldukça ciddi teorik ve pratik problemlerle karşı karşıyadır. Bu gibi kaygıları dile getirdikten sonra Dahl, alternatif sistem olarak, azınlık yönetimi ve bazı elitist hükümet biçimlerini tartışmıştır. Taşındığı prensiplerin ihlal edici yanlarına dikkat çekerek azınlık yönetimini bir çırpıda reddetmiş, her iki yönetim biçiminin (çoğunluk ve azınlık yönetimleri) olumlu yanlarını birleştiren “*poliarşi*”yi esaslı bir çözüm yolu olarak takdim etmiştir.

Anlaşıldığı kadarıyla poliarşide, iktidarın, sadece yasama, yürütme ve yargı arasında bölünmesi yeterli görülmemiş; toplumsal yapının çıkar grupları denilen öteki sivil örgütlerine, devletin kural koyma faaliyetlerini etkileme yolu açılmıştır. Temsili demokrasinin verimli işlemesi, bu çıkar gruplarının taleplerine duyarlılıkla açıklanmaktadır. Bu varsayıma göre,

²⁴⁷ KNUTTILA, a.g.e, s. 72.

²⁴⁸ KNUTTILA, a.g.e, s. 73.

temsili kurumlar kural koyarken, ister istemez çıkar gruplarının isteklerini dikkate alacaklardır. Yurttaşların seçimde verdiği karar, tek başına yeterli olmaz. Siyasal toplum dışındaki bu örgütler, kendi güçleri oranında devleti etkilerler. Bu arada karşıt çıkar grupların taleplerinin de etkisiyle toplumsal dengeye varılır. Böylece, bir yandan siyasal toplumun (devletin), keyfi bir tarzda işleminin önüne geçilir; diğer yandan onun, çıkar gruplarından biri lehine ağırlık koyarak sivil yaşamı haksızca düzenlemesi ihtimali asgariye indirilmiş olur.

Ne var ki bazı olaylar, Dahl'ın varsayımlarını geçersiz kılacak doğrultuda gelişmektedir. Kapitalist dünyada çok uluslu firmaların, dev şirketlerin hızla büyümesi, sermaye-emek dengesini giderek birincisinin lehine bozmaktadır. Bu oluşumlar, gerçekten devletin para, banka, istihdam, vb. siyasetinin ana belirleyicileri haline gelebilmişlerdir. Başka bir deyişle, çoğulcu demokrasinin öngördüğü sivil toplumda kapitalist şirketlerin gücü (seçimle gelmeyenler) devleti bir bakıma tutsak almaktadır.

Gerçekten çağdaş liberal demokrasilerin tam bir ahenge sahip olduğu doğru değildir. Şöyle ki sath üstünde eşitlik, özgürlük, yarışma, temsil, sistemin varlık temellerini açıklayan kavramlar olarak mevcut olsalar da realitedeki oluşum, çok iç açıcı değildir. Üretim araçlarındaki özel mülkiyetin, miras yoluyla gelişen bir eşitsizlik yaratmasına paralel olarak liberal demokrasilerin bağrında temel bir çelişkinin gelişmesi kaçınılmazdır. Liberal demokrasiyi yaşatan hayati ilkeler, bir noktadan sonra eşitsizlik doğurmakta bunu da peyderpey, kapitalist mülkiyete dayalı yeni bir aristokrasinin doğuşu izlemektedir. Kısaca, zenginlik irsiyeti, asalet irsiyetinin yerini kolayca alabilmektedir. Nitekim, özellikle ikinci sanayi devriminden sonra Birleşik Devletlerde, o zamana kadar görülmemiş acımasızlıkta bir imalatçı aristokrasi yükselmiş, aynı dönemlerde Fransa'da devlet, nerede ise bankerlerin eline geçmiştir²⁴⁹.

Çoğulcu Demokraside (poliarşide), topluma siyasal müdahaleyi asgariye indirecek çıkar grupları dengesi varsayımı, pratikte aldığı yaralarla hayli tartışılır duruma gelmiştir. Nitekim, *İktidar Eliti* adlı kitapta (The Power Elite) Birleşik Devletlerdeki durum pek vahim olarak betimlenmektedir. Kısaca, Amerikan siyasal ve sosyal tablosu şöyle bir manzara arz etmektedir. Birleşik Devletlerde siyasal sistemin başındaki elitler ile iktisadi elitler arasında çok yakın oligarşik bağlar vardır²⁵⁰. Yönetici eliti oluşturan çevrelerin erkleri eşit değildir. Çoğu zaman asayı elinde tutan şirket şefleri, siyasal alanın egemenleri olan politikacıları geri

²⁴⁹ DUVERGER, *Batım...s.* 77-78.

²⁵⁰ PARRY Gerain, *Political Elites*, 3 rd. Press, (London: George Allen and Unwin Ltd. 1971), s. 52-54.

plana itebilmektedir. Yürütme organı önderliğinin dışarıdan gelenlerin (şirket avukatları, yatırımcı bankerleri, demir-çelik patronları ve otomobil kralları) eline geçmesi hayretle karşılanacak bir gelişmedir²⁵¹. Görüldüğü gibi çoğulcu demokrasi, dengeli ve çok merkezli bir devlet düzeni ve demokrasi amacından hareket etse de, bu düzlemde ortaya çıkan sivil toplum, sermaye monarşisine dönmüştür.

B- Katılımcı Sivil Toplum

Siyaset literatürüne 1970'lerde giren bu kavram, katılımcı demokrasinin ürünüdür. 1968 öğrenci hareketlerinin ortaya çıkardığı değişime cevap vermek üzere geliştirilen katılımcılık sloganı, 1970'lerdeki ekonomik durgunluk ve gerileme dönemlerinde, bekleneceği gibi, işçi sınıfına mal olmuştur. Diğer yandan işsizlik, iş doyumsuzluğu, işe yabancılaşma ve enflasyon gibi nedenler emeği ile geçinenleri zora soktukça katılımcılık kavramı daha geniş kitlelerde yankı uyandırmıştır.

Katılımcı sivil toplum kuramını geliştiren Neo- Marxist öğretisi, önemli ölçüde Sovyetler Birliği'ndeki sosyalist devlet düzeni uygulamasından esinlenmiştir. Ancak, Sovyet modelinde sivil bir toplum örneği olarak öngörülüp tasarlanan komünist parti, sivil bir toplum örgütünden beklenen işlevleri yerine getirememiş; devlet mekanizmasının en etkin çarkı olmuştur. Komünist parti rehberliğindeki projeler, devlet-toplum kaynaşması yaratacak yerde tam bir bürokrasi-halk zıtlığı üretmiştir. Bir Sovyet yöneticisinin altını çizdiği gibi, sosyalist düzende parti, sınıf adına konuşur; sonra organlar parti adına, derken yöneticiler organ adına konuşur ve neticede, bir kişi herkes adına konuşur ve düşünür²⁵².

C- Aşgari Devletçi Sivil Toplum

Bir yandan, çoğulcu demokrasi modelinin entelektüel gücünü yitirmesi, diğer yandan, 1970'lerde kapitalist Batı demokrasilerinde gözlenen ekonomik gerilemenin alevlendirdiği *sosyal refah devleti* düşmanlığı, Hayek'in önderliğindeki *Yeni Sağ'ın* geliştirdiği *aşgari devlet kuramı'nın* cazibesini oldukça yükseltmiştir. İlgili kuramın özü; "hür bir toplumda toplumsal hayatın temelleri, bilinçli planlamadan ziyade, beşeri tekamüle bağlı olmalıdır" önermesine

²⁵¹ MİLLS C. WRIGHT, *The Power Elite*, (New York: Oxford University Press, 1957), s. 180-200.

²⁵² GRAUDY Roger, *Entegrizm*, 2.b., çev. ÇİLEÇÖP Kamil Bilgin, (İstanbul: Pınar Yayınları, 1993), s. 31.

dayanmaktadır. Dolayısıyla, asgari devletçi sivil toplum anlayışında, sosyal veya yeniden-dağıtımçı adaletin mükemmellikten yoksun olduğu vurgulanmakta ve hükümetlerin keyfi yetkilerini asgari düzeyde tutacak bir anayasal düzende ısrar edilmektedir²⁵³.

İngiltere’de geliştirilip Montesquieu tarafından kuramlaştırılan, Amerikan Anayasasını yapanlar tarafından da pratiğe aktarılan *sınırlayıcı anayasa kuramı*, Hayek’e göre, hiçbir zaman amacına ulaşamamıştır²⁵⁴. Ona göre, kuvvetler ayrılığı ilkesine göre formüle edilen bu anayasacılığın ana hedefi, bireysel özgürlüklere kurumsal güvenceler getirmektir. Halbuki, hükümetler, sınırlayıcı anayasaların kendilerinden esirgediği kudreti, her yerde hem de anayasal yollardan ele geçirmişlerdir. Şu halde, sosyal düzenle ilgili en önemli konu, iktidarın etkili bir biçimde sınırlandırılması sorunudur. Ne var ki, bu noktada demokratik hükümetler, yapıları gereği çoğunluğun fikrine göre değil, baskı gruplarının değişik çıkarlarına hizmet etmektedir. Bu da kaçınılmazdır; istedikleri şeyleri vererek bu grupların desteklerini sağlayamayan hükümetlerin ayakta durması mümkün değildir.

Düşüncelerini bu şekilde özetlemeye çalıştığımız Hayek, çoğulcu demokrasinin tersine şöyle bir düzen öngörmektedir:

- 1) Baskı gruplarına hizmet olanakları elinden alınmış bir hükümet.
- 2) Sadece, toplumun kendiliğinden olma kurallarını teyit edebilecek kadar bir güçle donatılmış bir yasama.
- 3) Evrensel geçerliliği olan hakkaniyet kurallarına uyulmasını gözleyecek bir icra gücü.

Anlaşıldığı kadarıyla, Hayek’in sivil toplum tasarımı, yasama, yürütme ve icra gücünün kullanımını asgariye indirecek bir modeli hayata geçirme amacına yöneliktir.

III- YENİ BİR SİVİL TOPLUM ANLAYIŞININ DOĞUŞU

A-Liberalizm Krizi.

²⁵³ BUTLER EAMONN, *Hayek*, çev. ÇELİKKAYA Yusuf Ziya, (Ankara: Liberal Düşünce Topluluğu Yayınları, 1996), s. 12-13.

²⁵⁴ BUTLER age., s. 160.

İçinde yaşadığımız dönemlerdeki siyasal, iktisadi ve toplumsal olaylarının etkisiyle en başta siyaset literatürünün başat kavramı olan liberal demokrasinin epistemolojik temelleri sorgulanmış, buna bağlı olarak yurttaşlık ve sivillik gibi kavramların temaları değişmiştir. Sivil itaatsizlik gibi nazik bir olgunun teorik ve pratik rağbet kazanması böyle bir dönüşümle paralellik göstermektedir. Klasik çağrışımlardan oldukça farklı olarak son zamanlarda sivillik, genellikle, toplumla ilgili olarak ortaya çıkan sorunların, şiddet içermeyen usuller ve süreçlerle çözülmesini anlatan bir terim olarak kullanılmaktadır. Buna göre hür bir sivil toplum, geniş ölçüde tolerans değerleri üzerine inşa edilen toplumdur²⁵⁵. “Çıkarıcılık” yerine, “*hakkaniyet*”i esas alan, kamusal hayatın gerektirdiği bilinçlenmeyi öngören ve özgür bireycilik anlayışına dayanan bu yeni sivillik kavrayışı, doğal olarak sivil itaatsizliği de içermektedir.

İngiltere’de Thatcher ve Amerika’da Carter hükümetlerinin ekonomik liberalizme dayanan politikaları, bu iki toplumda, toplumsal bağların çözülmesi, kuralsız bireyciliğin yükselmesi ve toplu çöküş gibi tartışılmaları gündeme getirmiştir. Son yıllarda gerek siyasi tartışmalar, gerekse siyaseti konu alan felsefi yazılar yeni bir yurttaşlık düşüncesinin doğuşuna zemin hazırlamıştır. Birey ve cemaat (community) kavramlarını esas alan liberal-cemaatçi (toplulukçu) düşünce, böyle bir sosyo- kültürel düzlemde ortaya çıkma fırsatı bulabilmiştir. Michael Sandel, Michael Walzer ve Charles Taylor gibi düşünürlerin ortak katkılarıyla geliştirilen bu düşünce akımı, liberal toplumların kamusal kültürlerinde sosyolojik anlamdaki cemaat değerinin yeteri kadar tanınmadığını ileri sürmektedir²⁵⁶.

Muhafazakar partinin bir program olarak kabul ettiği “*aktif ve sorumlu yurttaşlık nosyonu*” ile yurttaşlığı, hakiki hak ve kazanımlar konusuyla sınırlandıran liberal anlayış, İngiltere’de kıyasıya çarpışmıştır. Normatif yanı ağır basan birinci ekole göre, “göreceliğe dayanan bireyci liberalizmin temelleri sorunludur; devlet ortak iyinin yanında olmalıdır”²⁵⁷. Birey, vatandaş, hak, adalet ve özgürlük kavramlarına vurgu yapan liberallerle, bireyin içinde bulunduğu topluluktan ayrı düşünülmeceğini savunan toplulukçu-liberal düşünürler arasında ki bu tartışmada, yazılmasından kısa bir süre sonra klasik bir kaynak değeri kazanan “*Bir Adalet Kuramı*”nın (1971) etkisi, açık bir şekilde görülmektedir.

²⁵⁵ ZWİEBAH Burton, *Civility and Disobedience*, (Cambridge: Cambridge University Press, 1975), s. 3.

²⁵⁶ HAŞLAK İrfan, DURAN Bürhanettin, “*Liberal Demokrasinin Etiğini Tartışmak: Toplulukçu Eleştiriler*”, Siyasette ve Yönetimde Etik, Sakarya Üniversitesi İktisadi İdari Bilimler Fakültesi Yayınları, 1998, s. 90.

²⁵⁷ Bu konuda oldukça geniş yankı uyandıran ve artık klasik bir başvuru eser olmayı hak eden *Liberalizm and Limit of Justice* (London: Cambridge University Press, 1982) adlı eserin özellikle birinci ve ikinci bölümlerde sık sık Kant ve Rawls’a atıflarla bu konu ortaya konmaktadır.

Amerikan liberalizmindeki derin gerilim 1960'lara kadar geri götürülebilir. Bu gerilimin arkasında, savaş, sefalet ve ırk sorunlarının olduğu su götürmez. İtaatsizlik eylemlerine ve protesto hareketlerine karşı liberallerin takındığı tasvip edici tutum, bu gerilimi hiç kuşkusuz daha da tırmandırmıştır. Daha sonraki dönemlerde, sebepleri farklı olsa da pek çok liberal, bu düşüncelerin etkisiyle, *kanunilik* ve *düzen* taleplerinin ve beklentilerinin yanında, protesto hareketlerinin ise karşısında olmuştur²⁵⁸.

B-Yeni Bir Sivil Kültür ve\veya Kamusal Yaşam

Özellikle 1980'lerden bu yana pek çok liberalin, düzen ve yasallığa yaptıkları vurgu, özgürlüğü yüceltme amacındaki bir felsefeyle temelde uyumlu olamazdı. Gerçekten liberalizm, her şeye rağmen sınırlı ve şartlı bir siyasi otoriteyi ileri süren, diğer bir deyişle haksız otoriteye direnme formlarını kabul eden bir felsefedir. Böyle bir dilemmanın farkında olan bir kısım liberaller, özellikle Kristol ve Hook, *sivillik (civility)* diye tabir ettikleri oldukça farklı bir değere dayanarak ortaya konulan o dönemdeki itaatsizlik eylemlerini haklılaştırmışlardır. Böyle bir sivillığe nasıl ulaşılacağı sorunu, ilgili problemin bundan sonraki en önemli boyutunu oluşturmaktadır. Şöyle ki, klasik liberalizm -ki o büyük ölçüde yararcılığa dayanır- bir kriz içinde ise onun yerine ne konacaktır? Önerilen çözüm yollarından biri de *kamusal hayat* düşüncesinin yaşama geçirilmesidir. Buna göre, sivillığe ancak kamusal hayat nosyonunun yaratılması ve onun içselleştirilmesi ile varılabilir. Böylece *kamusal hayat (common life)*, kamu otoritelerince belirlenen yükümlülüklerin hakkaniyetini yargılamak bakımından referans bir değer olmuştur²⁵⁹. Kamusal yaşamın fonksiyonu şöyle bir usa vurmayla izah edilmektedir: Herkes isteği dışında bir hane içinde doğar. Genetik bakımdan asla beyaz olamayan ve üyesi olacağı bir toplumu seçme şansını elde edemeyen bir zenci örneğinde olduğu gibi her insan, kendi iradesi dışında bir hanede doğar. Şu halde, geriye, bilerek ve isteyerek katılabilecek tek alan olarak *kamusal alan* kalmaktadır. Devlet-sivil toplum veya kamu-özel alan sınırlarının giderek bulanıklaştığı ve farklılıkların yoğun olarak kamusal alana taşındığı günümüzde sivil toplumun tanımı, yapısal sınırları ve işlevleri, yepyeni bir anlayışla ele alınarak kritik edilmektedir.

Evvvela, geç modern zamanlara kadar kamu-özel ayrımının genel bir panoramasını çizmek gerekirse, kamusal alan\ özel alan ayrımını temel ilke olarak kabul eden Kant'çı liberal

²⁵⁸ ZWİEBAH Burton, *Civility and Disobedience*, (Cambridge:Cambridge University Press,1975), s. 1-2.

idealde demokratik bir devletin; bir yandan, kendi alansal mekanı içinde yaşayan bireylere eşitlik temelinde vatandaş olarak muamele etmesi, diğer yandan da çeşitli gruplara ve kültürel yapılara eşit mesafede bulunması gerekiyordu. Buna göre, vatandaşlık konumu temelinde devletle ilişkiye giren bireyler ve gruplar, rasyonel aktörler olarak farklılıklarını özel alanda ifade edecekler ve kamusal alanda belli hak ve yükümlülüklerle sahip vatandaşlar olarak yaşayacaklardı. Bu anlayış çerçevesinde M. Weber'e göre modern anayasal ulus-devletin demokratikliğinin en önemli kıstası, hukukun üstünlüğü temelinde devletin bireysel hak ve özgürlükleri güvence altına almasıdır. Böyle bir kavrayış gereğince liberal idealde, kamusala karşı özeli, aynılığa karşı farklılığı temsil ettiği için sivil toplum tamamıyla özel alanla denk tutulmaktadır.

Ne var ki, geç modern zamanlarda yaşanan *globalleşme* süreci ile modern devletler, ciddi bir meşruiyet ve temsiliyet krizi ile karşı karşıya kalmışlardır²⁶⁰. Sosyo-ekonomik-kültürel farklılıkların kamusal alana taşındığı geç modern zamanlarda sivil toplumun giderek karmaşıklaşması, devletin meşruiyetini zayıflatmıştır. Bu da “evrensellik” ve “ayrımcı olmama” ilkelerinden hareket eden modern devletin, toplumu yönetebilirliği işlevini krize sokmuştur. Şu halde oldukça karmaşık hale gelen modern toplumları yönetme problemi, çağdaş sorunlar içinde ilk sıralara yerleşmiştir.

İlgili sorunu, demokratik bir çerçevede aşmak üzere sunulan önemli kuramsal cevaplar vardır. J. Habermas ve Arendt tarafından geliştirilen “kamusal alan”²⁶¹ düşüncesi, şimdilerde en çok yankı uyandırabilmiş bir teorik çerçevedir. Modern devlet ve toplumun gelişmesini, kamu-özel alan dikotomisine bağlayan bu çerçevenin ana vurgusunu kısaca sunmak gerekirse, kamu alanı (Res Publica) ile özel alan (Res private) arasındaki ayrımın bu günkü anlamı, Eski Roma ve özellikle Yunanca kökenli kategorilerden çok farklıdır. Eski Yunan kent devletinde özgür yurttaşların kullandığı “polis”in alanı (agora), tek tek kişilere ait olan “oikos”un alanından kesin olarak ayrılmıştır²⁶². Çağdaş dünyada sivil toplum, hem liberal modelin -ki bu modelde sivil toplum, özel kişiler arasında pazar mekanizması yoluyla gelişen bir etkileşim alanıdır-

²⁵⁹ ZWIĞBAH, a.g.e., s.3.

²⁶⁰ KEYMAN Fuat, “**Kamusal Alan ve ‘Cumhuriyetçi Liberalizm:’ Türkiye’de Demokrasi Sorunu**”, Doğu-Batı Dergisi, 1998-9 sayı:5, s. 57-59.

²⁶¹ Kamusal alan “kamu” ile özdeş değildir. Kalabalığı çağrıştıran “kamu”nun aksine katılımın ön planda olduğu bir durumu anlatmaktadır. “Kamusal alan” bir bakıma, iletişim sayesinde oluşan kamuoyuna benzese de onu aşan bir alandır. Kamusal alanın geniş bir tanımlaması için bkz. HABERMAS J., “**Kamusal Alan: Ansiklopedik bir Makale**”, Birikim, 1995, S. 70, s. 62 vd.

²⁶² HABERMAS Jürgen, **Kamusal Alanın Yapısal Dönüşümü**, çev. BORA Tanıl, SANCAR Mithat, (İstanbul: İletişim Yayınları, 1997), s. 60.

hem de toplumu bir bütün olarak oluşturan süreçlerin kurucu ögesi olarak bireyleri, cemaat (topluluk) nosyonu içinde eriten cumhuriyetçi modelin dışında tanımlanmaktadır.

Buna göre klasik liberalizmde, daha çok bir iktidar mücadelesi olarak algılanan siyaset, Habermas'ta toplumsal ilişkileri oluşturan bireysel ve kollektif kimliklerin karşılıklı bağımlılıklarını fark etmelerini sağlayan, bu kimlikler arasında dayanışmayı mümkün kılan bir *sorgulama, tartışma ve müzakere* faaliyeti²⁶³ olarak tanımlanmakta ve bu alanın önemi, iki boyutlu olarak açıklanmaktadır. Toplum, her şeyden önce, belli hedeflere göre kendi varlığını sürdüren ve bu amaçlara ulaşmak için manevra (steering) yapma yeteneğine sahip kendi kendini düzenleyen (self-regulation) bir sistemdir. İkinci boyut ise toplumun bir sistem olduğu kadar, bir yaşam dünyası (life-world) olması olgusunu dile getirir. Bir yaşam dünyası olarak kabul edilen toplum, konuşan, eylem yapan, ortak simgeleri kullanan insanlardan oluşur²⁶⁴. Buna göre, kamusal alan, hem devlet-sivil toplum ilişkilerinin karışıklığını, karmaşıklığını ve çok boyutluluğunu temsil etmekte hem de felsefi düzeyde üretilen normatif iddiaların demokratik yönetim için değerini vurgulayarak, bir düşünme ve sorgulama mekanı yaratmaktadır.

Kamusal alan genişledikçe, doğrudan tartışmalar, yerini medya vasıtasıyla yapılan tartışmalara bırakır. Bu bağlamda, basın vazgeçilmez bir faktördür. Dilekçe verme, dernekler, partiler, siyasal toplantılar, seçimler ve merkezi parlamentolar, basın dışındaki kanaat üretme ve iletişim araçlarıdır. Ortak yaşamın kuralları ve problemlerin çözüm yolları bu yollarla bulunacaktır. Devletin görevi ise, hem ekonomik mübadele hem de kamusal müzakere alanında, oyunun kurallarına göre oynanmasını sağlamaktan ibarettir²⁶⁵.

Habermas'ın kamusal alanla ilgili ortaya koyduğu çoğulculuk, bir bakıma A. Tocqueville'in sivil toplum anlayışı üzerine kuruludur. Kamusal alan, bu anlamda, sadece farklı söylemler arası bir müzakere alanı değil, aynı zamanda çoğulculuk değerinin yaşama geçirildiği bir mekandır²⁶⁶. Bu görüşün tipik bir yansımasını Cohen ve Arato'da da görmek mümkündür. Her iki düşünürü göre sivil toplum, özel bir yaşam dünyasına (life-world) sahiptir. "Hayat-dünyası" kavramıyla Habermas'ı izledikleri açık olan bu düşünürler, bu kavrayışı, sistematik bir biçimde bütünleşmiş olan siyasi-iktisadi sistemin karşısına yerleştirmişlerdir. Kiliseleri, kültürel birlikleri, akademiye, bağımsız medyayı, müzakere eden toplulukları (debating

²⁶³ KEYMAN, a.g.m., s. 61.

²⁶⁴ İNAN Kemal, "Pozitivizmin Aydınlanması ve Habermas", Toplum ve Bilim, S:27., 1984, s.92-93

²⁶⁵ YILMAZ Hakan, "Kamu, Kamu Otoritesi ve Devlet: Habermas'ın Işığında Türkiye'yi Düşünmek", Cogito, S:15, 1998, s.162

societies) siyasi partileri, işgücü (emek) birliklerini içine alan hayat dünyası²⁶⁷, doğal olarak, çok geniş bir alana yayılmıştır.

Bu algılayışa paralel olarak, kalkış noktasını çoğulculuğa bunu da insanın ontolojik gerçekliğine bağlayan hayli dikkate değer bir sivil toplum tanımlanması aktaralım: “Sivil toplum, özü itibariyle, insani değerlerin çoğulcu bir mahiyette olduğu kabulüne dayanır. Buna göre akli temele sadece kendisi sahip hiçbir hayat tarzı yoktur ve iyi toplum, ne katıksız bir bireycilikle ne de kolektivizmle özdeşleştirilemez. Öyle ise devlet, uyumsuzlukların bir bakıma tarafsız hakemi olarak toplumun bir katmanının geri kalan katmanlar üzerinde hakimiyet kurmasını önlemekle görevli olan istikrarın bir garantörüdür, öyle de olmalıdır”²⁶⁸.

Ne yapamayacağı değil, ne yapabileceği belirtilerek sınırlanan devletin çekildiği alanlardaki tüm sorunlarda sivil girişim ve kolektif müzakerelerin önemli olduğunu ifade eden “aktif yurttaşlık” anlayışı giderek önemsenmekte ve taraftar bulmaktadır. Bu bakış açısıyla kamu alanı, yurttaşların konuşma ve ikna aracılığı ile etkileşime girip kendi biricik kimliklerini dışa vurabildikleri böylece ilgili sorunlarda karar alabildikleri alanların toplamıdır. İlgili alanlar, her şeyden önce “*alenileşme mekanı*” (sphere of apperance) larıdır. Bu itibarla, her şeyin herkes tarafından görülüp işitilebileceği mekanlar, en geniş anlamda kamusalığa sahiptirler:

“Bizler için gerçekliği oluşturan görünüştür; tarafımızdan olduğu kadar başkaları tarafından da görülen ve duyulan şeydir. Görülen ve duyulan gerçeklikle karşılaştırıldıklarında mahrem yaşamın en büyük güçleri bile-yüreğin tutkuları aklın düşünceleri- kamusal görünüme uygun bir biçime sokulacak şekilde özel ve bireysel olmaktan çıkarılmadıkça bulanık bir varoluş tarzı sürerler”²⁶⁹.

Aristocu geleneğin aksine, kamusal alanın yapaylığına değinen bu çizgideki düşünürler, bununla, bireylerin hayatın zorunluluklarını aşmak için özgür siyasi eylem ve müzakere geliştirebilecekleri bir dünya kurabilme imkanını anlatmak istemektedirler²⁷⁰. Bunlara göre,

²⁶⁶ KEYMAN, a.g.m, s. 64-66.

²⁶⁷ PEREZ-DÍAZ Victor, “The Possibility Of Civil Society”, Civil Society içinde (ed). John A. Hall, (Cambridge: Polity Press, 1996), s. 103. Bu konuda tatminkar bir makele için bkz. Aynı Kitap, MEADWELL Hudson, “Post-Marxism, No Frennd of Civil Society”, s. 185-197.

²⁶⁸ BARRY Norman, “Klasik Liberalizm ve Sivil Toplum”, Liberal Düşünce Dergisi 1998 bahar- yaz S. 10-11, s. 50.

²⁶⁹ ARENDT Hannah, *İnsanlık Durumu*, .çev. ŞENER Bahadır Sina, (İstanbul: İletişim Yayınları, 1994), s. 74.

²⁷⁰ MAURİZO Passerin Dentreves, “Hannah Arendt ve Yurttaşlık Kavramı”, çev. BAŞER Ertuğrul, Birikim Dergisi, Kasım 1993-55, s. 67-70.

önemli olan, herkeste ortak bir doğanın bulunması değil, konum farklılıklarına ve buradan kaynaklanan perspektif çeşitliliğine rağmen herkesin aynı nesneyle ilgilenbilmesidir. Eğer bir nesnenin aynılığı, artık fark edilebilir olmaktan çıkmışsa ortak dünyanın uğradığı tahribat asla önlenmez; genellikle bu mutlak tahribattan önce, ortak dünyanın sayısız veçhesi tahribata uğrar. Bu, hiçbir kimsenin artık başkasıyla hemfikir olamadığı, tiranlık durumlarında yaşanan radikal soyutlanma haline doğru gidişten başka bir şey değildir. İnsanlar, böyle bir ortamda tamamıyla özel hale geldiklerinden; başkalarını görmek, duymak ve onlar tarafından görülüp duyulmak olanağını yitirmektedirler²⁷¹. Buna göre, kamusal alanın olmazsa olmaz unsurları, *aleniyet*, *gönüllü katılım* ve *iknadır*. Şayet söz konusu olan bir arada yaşamaksa ve bu birlikteliği en iyi şekilde gerçekleştirmekse bu, ancak, insanlarla olacaktır. Burada özellikle altı çizilen nokta, özgürlüğün daima bir başkasıyla olan ilişkide ortaya çıkan bir erdem olmasıdır. Demek oluyor ki, kamusal eylem, bir yandan ortaklığa, diğer yandan da farklı bireylerin karşılıklı iletişim ve dayanışmalarına ihtiyaç duyar. Bu anlamı pekiştirmek üzere sivilliliğin basit nezaket kurallarını aşan yanına işaret edilmektedir. Sivil toplumun olgunlaşmasının bu sivil erdemde içkin olduğunu belirten düşünürler, bu erdemi, müşterek bir iyiye varma ve elde edilen kazanımları korumaya dönük etkinlikler olarak tanımlamaktadırlar²⁷².

Artık günümüz dünyasında eski dönemlerden farklı olarak sivil toplum-yurttaşlık denklemi, basitçe ve tek taraflı olarak kurulamamaktadır. Sivil toplum-yurttaşlık ilişkisinde, farklı kimlikler arasındaki sadakat odakları düzeyinde bir gerilim ortaya çıkmaktadır. Şöyle ki, yurttaşlığın oluşturduğu *aidiyet biçimi* ile sosyal kültürel sınıfsal vs. aidiyetler arasında sürekli bir gerilim yaşanmaktadır. Bu anlamda yurttaşlığın, birbiri ile çatışan yahut birbirini tamamlayan bir dizi kararsız unsurun bileşkesi olarak ortaya çıktığı söylenebilir. Bu itibarla, taahhüt duygusu olarak yurttaşlığın, başlıca üç eksen üzerinde hareket ettiği varsayılmaktadır: Saf anlamıyla yurttaşlığa ilişkin taahhüt (vatanı için canını vermek gerekir), arkadaşlıklardaki ve aile içi ilişkilerdeki taahhüt (arkadaş ve ailesi ile ilgilenmek gerekir) ve son olarak, en genel anlamda hakların talep edilip- yükümlülüklerin kabul edilmesinde ortaya çıkan taahhüt²⁷³.

Görüldüğü gibi yurttaşlığı, bir statü ve bir hak veya pasif şekilde kullanılan haklar manzumesi olarak belirleyen Aristocu anlayışın aksine, zamanımızda, yurttaşlığı, bir görev ve sorumluluk

²⁷¹ ARENDT, “İnsanlık...,” s. 80.

²⁷² ERDOĞAN Mustafa, “Sivil Toplum: Bir Kavramın Anatomisi”, Liberal Düşünce Dergisi, 1998 Bahar/Yaz, S: 10/11, s. 8.

olarak algılayan anlayış (yurttaşlık kültürü) gittikçe egemen olmaktadır. Yurttaş, artık hayatın baş aktörüdür; o hem kanun yapıcıdır, hem de günlük işlerinin yönetimini yerine getirmektedir²⁷⁴. Oysa statü olarak yurttaşlık anlayışında kanun yapma ve yönetim başkalarına aittir, yurttaşın işi özeldir. Demokrasinin gerçek anlamda yaşaması ve işlemesi kısaca bir demokrasinin performansı, tüm yurttaşların siyasal alanda aktif olmalarıyla, yani *yurttaşlık kültürü* ile mümkündür²⁷⁵.

Modern çağda yurttaşlık erdemi, *rasyonel söyleme katılma* eylemidir. Değilse insanlar, kendilerinde hoşgörü, medeni cesaret, adalet vs. kamusal erdemleri geliştiremezler. Günümüzde kamusal alanla eşit sayılan sivil toplumun amacı da budur. Kamusal alanda hiç kimsenin kendi spesifik görüşünü dayatmaya hakkı yoktur. En son çare olarak başvurulmuş sivil itaatsizlik, kamusal alanda yapılan bir çağrıdır. Bu yönüyle sivil itaatsizlik eylemlerinde bir araya gelen insanlar, kendilerini farklı aidiyetlerle tanımlıyor olsalar da yurttaş olma bilinciyle (kamusal yurttaşlık) hareket ederler.

IV- SİVİL BİR ERDEMİN YANSIMASI OLARAK SİVİL İTAATSİZLİK

A-Sivil İtaatsizliğin Arka-Planı

1. Psiko-Sosyal Temeller (Adalet Özlemi)

Genel olarak, parti ve çıkar grupları tarafından yürütülen örgütlü muhalefet, büyük ölçüde ekonomik çıkarlara, sosyo-ekonomik etkenlere dolayısıyla sınıf yapısına dayanırken; esas olarak bireysel planda yürütülen bir muhalefet türü olan sivil itaatsizlikte psikolojik faktörler ön plana çıkar. İnsanların, başkaları tarafından yönetilmeye katlanamamalarının, iktidar hırslarının, önemli bir psikolojik faktör olduğu inkar edilemez; ancak, siyasal iktidarın işlem ve eylemlerinin, birey vicdanında yerleşen “adalet” duygusunu zedelemesi en başat psikolojik faktör olarak ele alınabilir.

Siyasal düzlemde adalet, statükoya yönelik teorilere ve eylemlere dayanak noktası olabileceği gibi; adaletsizlik ya da bu yöndeki kuvvetli inanç, direnme teorilerinin ve pratiklerinin gelişmesine yol açabilir. Diğer bir deyişle, adalet itaatini sağlam bir kaynağı olabileceği gibi,

²⁷³ ÜSTEL, a.g.m, s. 80.

²⁷⁴ HELD David, “Cumhuriyetçilik: Özgürlük, Öz-Yönetim ve Aktif Yurttaş”, Cogito, S:15, 1998, s.37-38

²⁷⁵ SARIBAY Ali Yaşar, *Siyasal Sosyoloji*, 4.b., (İstanbul: Der Yayınları, 1998), s. 68-69.

adaletsizlik de itaatsizlik eylemlerini tahrik edip, bu yoldaki çeşitli teşebbüslerin meşrulaştırıcı gücü haline gelebilir. Şöyle bir farkı hemen belirtmek gerekir. Bir toplumsal-siyasal örgütlenme düzeninin gereklerine itaat etmenin kaynağı olarak adaletin haklılaştırıcı gücü, adaletsizlik iddiasının itaatsizlik hareketlerindeki meşrulaştırıcı gücü yanında sönük kalır. Çünkü adaletsizliği tanımlama, adaletin nasıl gerçekleştirileceğini ortaya koymaktan her zaman için daha kolaydır.

Bireysel planda, adaletsizliği açık durumlara başlıca üç çeşit tavrıla karşı konulabilir. Kolaylıkla korkutulabilenlerde, göz altında bulunmaktan kaçınma isteği uyanır. Özellikle, zayıfların geri dönüşü olmayan kamusal meydan okuma hareketlerinden ihtiyatlılıkla kaçınmaları beklenir²⁷⁶. Buna karşı, daha cesur olanlar, zulme boyun eğmektense ona karşı koyabilecek duruma gelmek isterler²⁷⁷. Üçüncü tutum ise, tahammül veya sabır olabilir ki, burada birey, bir yandan adaletsizliğe karşı koyabilecek kadar cesarete; diğer yandan, haksız eylemlerin, failleri tarafından değiştirilmesine fırsat verecek kadar bir olgunluğa sahiptir. Benlik üzerinde adaletsizliğin yaptığı bu etkileri siyasal düzlemle ilgili olarak düşündüğümüzde, aynı doğrultuda bir yansımayla karşılaşmak muhtemeldir. Bunlardan ilki, adaletsiz kararlara ve işlemlere karşı çıkamamaktır; en genel anlamda buna pasifizm demek mümkündür. İkincisi, adaletsizliğin ağır ve katlanılmaz olduğu ve buna bağlı olarak her şeyin ne pahasına olursa olsun değişmesi gerektiği inancının harekete geçirdiği şiddete yönelmedir. Ara bir form'a tekabül eden üçüncüsü ise, adaletsizliği gidermek üzere girişilecek aksiyonun sonucunun daima mevcut adaletsizliği açacağı yolundaki öngörüye dayalı olarak statükoyu benimsemedir. Birinci tavrın şiddetsizlik ilkesiyle, ikincisinin başarıya koşullanma heyecanını birleştiren sivil itaatsizliğin yeri bu ikisinin ortasında bir yerdedir. Sivil itaatsizlik, tabir yerindeyse, koyun ve kurt karakterlerini birleştirilerek gerçekleştirilen bir eylemdir. Ne birincisi gibi sonsuz boyun eğme, ne de ikincisi gibi ilk fırsatta saldırma tutumu bu eylemi hakıyla temsil edebilir. Kısaca, haksızlığı açık buyruklara karşı düşmanca olmayan bir protesto ideali olarak sivil itaatsizlik, bireyin kendi bütünlüğüne saygısının, eski tabirle "izzet-i nefis" sahibi olmasının, adeta zorunlu bir sonucudur. Büyük ölçüde, sabır erdemiyle ilgili olsa da sivil itaatsizliği ondan daha yüce kılan sır burada yatmaktadır.

Gerçekten, sivil itaatsizlik eylemi, ani ve spontane bir eylem olmadığı için yoğun bir zihinsel hazırlık gerektirir. Denilebilir ki eylemci, bir yandan haksızlığın boyutlarını fark etme, diğer

²⁷⁶ SCOTT. J.C., **Tahakküm ve Direniş Sanatları**, çev. TÜRKER Alev, (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 1995), s. 43.

²⁷⁷ RUSSELL Bertrant, **İktidar**, 2.b., çev. ERGİN Mete, (İstanbul: Cem Yayınları, 1994), s. 24-27.

yandan da buna karşı yumuşak ve ikna edici metotları benimseme çelişkisini olumlu bir yönde içselleştirmekte ve çözmektedir. Öyle ise, bireysel bencil tutkularından kaynaklanan bir itaatsizlik fiilini sivil saymak mümkün değildir. Her yasaya aykırı fiil eyleminin failinin yurttaş olması, girişilecek eylemin, sivil itaatsizlik olarak kıymet kazanmasını garanti etmez. Zira, gün geçtikçe yurttaşı bütünüyle kapsayıcı anlamı dışlanmakta olan sivil kavramı, şimdilerde temel haklar ve özgürlükleri savunmak için, bireyin ortaya koyduğu barışçıl ihlalleri (kanun ihlalleri de dahil) anlatmakta kullanılmaktadır.

Düşünce tarihinde pek az konu, toplumun bir ferdi olarak insanın neye hakkı olduğu sorusu kadar ilgi uyandırmıştır. Bunun nedeni insan doğasının adaletle olan yatışmaz susuzluğu ile açıklanabilir. Söz konusu ihtiyaç, Platon'dan John Rawls'a kadar pek çok adalet teorisinin temelini teşkil etmiştir. Hayati öneme sahip, ama esas olarak göreceli bir kavram olan adalet, çeşitli kriterlerle yere ve zamana göre oldukça farklılık göstermiştir. Belki de bir rüya denebilecek bir ideali gerçekleştirmeye yönelik olarak adaletin, teolojik adalet, siyasal adalet, felsefi adalet, ahlaki adalet, yasal adalet ve sosyal adalet gibi pek çok görünüş düzlemi vardır. Aristo'dan sonra, bilim adamlarının çoğu, teolojik adaleti, doğal adaletle aynı saymıştır. Gerçekten de Arapça kökenli bir kavram olarak adalet, hakka riayetkarlık, haklılık, doğruluk anlamlarına geldiğinden, her şeyden önce, dinsel bir içerik taşımaktadır. Keza “just”, sıfat olarak bir sistemin ya da düzenin iyi işlemesi için gerekenin yapılmasını nitelemekte, “Justice” sözcüğü ise “ilahi yasayı gözetmek” anlamına gelmektedir²⁷⁸.

Elle tutulabilir bir adalet olgusu, en başta, bir “eşitlik”(sayısal aynılık) idealini çağrıştırmaktadır. İki veya daha fazla sayıda insan veya nesnenin, özdeş yani aynı olmalarıyla onlar, eşit olarak ilan edilebilirler. Bu bağlamda, Ortaçağ yazarlarının pek çoğunun sözünü ettiği adalet ölçüsü eşitliktir. Buna göre, adalet, nasıl ki eşit bir şey demekse, adaletsizlik de eşitsizlik demektir. Öyleyse, adaleti sağlamaya çalışan kişi, eşit olmayan şeyleri eşit yapmaya çalışır. Eşitlik, janus (mitolojide tek bedende birbirine karşı iki yüz) yüzlüdür ve bu açıdan böyle bir niteliğe sahip belki de yegane kavramdır. Bu kavram, hem aynılık hem de adalet ideali ile bağlantılıdır; aslında daima, aynılık olarak eşitlikle, adalet olarak eşitlik birbiri içine girmiştir. İtalyanca *eguale*, Fransızca *egal*, Almanca *gleich* kavramları, sadece eşit anlamına gelmemekte, aynı zamanda İngilizce'deki *same* (aynı) sözcüğünün anlamını da

²⁷⁸ KÖKER Levent, **Modernleşme, Kemalizm ve Demokrasi, 3.b.**, (Ankara: İletişim Yayınları, 1995), s. 100.

taşımaktadırlar²⁷⁹. Devlet-yurttaş ilişkisi çerçevesinde, insanîyetçi olanlar, genel olarak adaletten aşağı yukarı şunları anlarlar²⁸⁰.

- a) Yurttaşlık yükü, yani toplum yaşayışında zorunlu özgürlük kısıtlanması eşit olacak
- b) Yurttaşlar, yasa önünde eşit muamele görecek
- c) Yasalar, belirli kişiler ve gruplar arasında lehte ve aleyhte bir ayırım gözetmeyecek
- d) Mahkemeler tarafsız olacak
- e) Devlet üyeliğinin yurttaşlara vereceği yalnız külfetlerden değil, nimetlerden de eşit pay alınacak.

Genellikle insanlar, birbirlerine benzedikleri için değil; fakat, kendilerini başkasıyla denk bir konumda görmek istediklerinden, eşitlik isterler. Ahlaki anlamda eşitliği, fiziksel anlamda eşitlikten ayırma noktasında her şeyin adeta tam tersine olduğu gözlenebilir. Bireysel adalet, “herkese hakkını vererek adil ol” (*Suum Cuique Tribuere*) kuralından çıkartılırken, sosyal adalet, bundan farklı olarak, aynılık sorunuyla ilgili olarak ele alınır. Aristo her ikisiyle, Rawls ise sadece sosyal adaletle ilgilenmiştir²⁸¹. Genel olarak sorunu ortaya koymak gerekirse, Rawls’un toplumsal adalet tartışmasının temelinde; özdeş davranma, aynı ölçüyü kullanma tema’sının yattığını söylemek mümkündür. Aristo, kendi döneminde demokratik adaletin gerçek bir orantılı uygulamaya değil, sayısal eşitlik uygulamasına dönüştüğünü; bunun sonucu olarak, çoğunluğun, üstün olması gerektiği ve çoğunluğun onayladığı şeyin, nihai haklı olması gerektiği sonucuna varmıştır.

Araştırma konumuzla bağlantılı olarak, ilgimizi, en başta, insanı “hayır” demeye götüren dürtü, duygu ya da düşüncenin ne olduğuna yöneltmek durumundayız. Çünkü, hiçbir neden yokken “hayır” denilmez, bir itaatsizlik eylemi doğmaz. Herhangi bir biçimde, herhangi bir yerde haklılık duygusu uyanmadıkça itaatsizlik olmaz. Öyleyse, itaatsizliğin temelinde yatan saik, haklı olma durumu (inancı)dur. Her türlü uysallığın altında da güçsüzlük ve/veya suçluluk psikolojisi yatar. Yani, haklı olunan bir sınıra müdahale edildiğinde insan “hayır”

²⁷⁹ SARTORY, *Demokrasi Teorisine Giriş*, s. 367.

²⁸⁰ POPPER, *Açık Toplum...* s. 95.

²⁸¹ SARTORY, *a.g.e.*, s. 368.

demek durumundadır. Her itaatsizlik, demek ki, her şeyden önce, bir haksızlığa başkaldırmadır. Kendi hakkını korumak üzere başkaldıran insan, kendisine haksızlık etmek isteyen başkalarına -bunlar bir efendi bir tiran vs. olabilir- karşı kendi varlığını onaylayarak, kendisini bir değer olarak ortaya koymaktadır Her itaatsizlikte haksızlığa karşı bir tiksinti ile beraber insanın, kendi benliğine tam bir katılımı söz konusudur²⁸². Öyleyse itaatsizlik, bir anlamda, kötülüğü ve adaletsizliği inkar edip, bunların yerine iyiliği, adaleti-hukuku, yerleştirme anlamını da içermektedir. Rousseau gibi bir dahi, kendisini anlatırken şöyle demektedir. “Bende, izzet-i nefis (özsaygı), adaletsizliğe başkaldırmakla başladı; izzet-i nefis, mukayeselerden, tercihlerden vazgeçerek kendi iyiliğini istemekle yetindi...”²⁸³.

Sivil itaatsizlik ve özgürlük arasındaki ilişkide, “farkında olma” ilk adımdır. İnsan, ancak kendisini belirleyen doğal, psikolojik, çevresel faktörlerin farkına varıp, onlar karşısında tutum almasıyla; beğenip beğenmemesi ve onları değiştirmeye kalkmasıyla özgürlük yolunda bir adım atabilir. Genel olarak her itaatsizlik, ön bir bilinçlenmeyi şart koşar. Köle, efendisine karşı “hayır” diyorsa, hem kendisinin hem de efendinin konumunu reddetmektedir. Böyle bir bilinç olmadan girişilecek itaatsizlik eylemi, muhtemelen kin ve öfkenin kabarıp taşmasıdır. Halbuki bilinçli bir itaatsizlik, kinden farklıdır; zira örneğin kinden hareket eden bir köle, efendisi ile aynı olmayı değil, onun varlığını ortadan kaldırmayı deneyebilir. İtaatsizlik, amaç ve muhteva değiştirip saldırganlık biçimine dönüşebilir, böyle bir değişime paralel olarak ahlaki özelliğini kaybeder. Bundan da anlaşılıyor ki olumlu bir değeri yerleştirmek isteyen itaatsizlik eylemini, sözgelimi sivil itaatsizliği, bilinçsiz saldırganlık olan anarşizmden ve onun çeşitli versiyonlarından ayırmak gerekir. Değil mi ki sivil itaatsizlik de belirleyici olan bilinçtir²⁸⁴.

Kısaca eşitlik (adalet) talebi, en başta bir protesto ideali olarak ortaya çıkmaktadır Ancak, başta değinildiği gibi, adalet, insani ideallerin en tatmin olmayanıdır. Çünkü ulaşılan her bir noktanın, yeni bir eşitsizlik doğurması muhtemeldir. Demek ki eşitlik, ahlaki bir doğrulama ve idealden kaynaklanmaktadır. Fakat bu ideal kolaylıkla bozulabilmektedir. En saf bir adalet protestosu olarak başlayan eşitlik isteği, kişinin kendini yükseltip başkalarını aşağılamasına bahane oluşturabilmektedir. İkinci derecede eşitler, kendi üstlerinde yer alanlara eşit olmak isterlerken, eşitler de kendi üstleri üzerine çıkmak isterler²⁸⁵. Kendi eşitlerinin üstüne çıkma

²⁸² Albert, **Başkaldıran İnsan**, 3.b., çev. YÜCEL Tahsin, (İstanbul: V Yayınları, 1990), s. 11..

²⁸³ **TOPÇU** Nurettin, **İsyah Ahlakı**, 2.b., çev. KÖK Mustafa & DOĞAN Musa, (İstanbul: Dergah Yayınları, 1998), s.185-187

²⁸⁴ **CAMUS, a.g.e**, s.12-13

²⁸⁵ **SARTORY, a.g.e**, s. 365.

isteği ve bu uğurdaki çılgınlıklar, eşitlik idealinin bir paradoksudur. O zaman, eşitlik olabilecekse böyle bir denge, bıçak sırtı bir denge olmalıdır.

2.Felsefi Temeller

Olgusal ve düşünsel olarak sivil itaatsizlik geleneği, bütün insanlık tarihi içinde zayıf bir eğilim olmuştur. Halk yığınları; diktatörler, tiranlar, krallar tarafından yönetilirken; normal görünüm,-belki de en iyi ifadesini Kant'ta bulduğu gibi- katlanılmaz olduğu düşünülse de egemen gücün suiistimallerini sineye çekmek olacaktı. Ona göre, bunun sebebi, “otoriteye sahip bir düzenin, her ne olursa olsun düzensizlikten iyi sayılmasında”²⁸⁶ aranmalıydı.

Sivil itaatsizliğin felsefi temellerini, Hıristiyanlık teolojisine dayandırarak açıklayan tezler varsa da²⁸⁷ kanaatimizce, bunların kuvvetli bir inandırıcılık dayanağı yoktur. Şöyle ki, Paul zamanındaki Roma hükümeti, Tanrı hukukuna mı dayanıyordu? Ya da Neron, Tanrıdan korkan, onun emirlerine uyan bir adam mıydı?.Benzerlerini çoğaltabileceğimiz bu yöndeki sorulara kolayca evet cevabı verilemediğine göre ilgili iddianın sağlam bir temeli olamaz.

Doğal hukukun bir parçası olarak sivil itaatsizliğin izleri, vicdanın keşfettiğini daima bir kanunundan üstün tutan Cıçero, Augustinus ve Thomas Aquinas çizgisinde aranabilir. Yine de, ne Cıçero ve ne de diğerleri, yöneticiler (hükümet)in kanunlarına karşı gelmeyi, fertlere terk etmemişlerdir. Skolastik dönemlerde ise itaatsizlikten daha çok bireylerin otoriteye itaat yükümlülüğü vurgulanmaya başlanmış, XVII. Yüzyıldan itibaren ise ilgili literatür, genellikle, fertlere, sivil itaatsizlikten daha da fazlasını bir hak olarak tanımıştır. David Hume, iktidarını yozlaştıran yöneticiye karşı devrimi bir hak olarak kabul etmektedir. Pasif itaat ve devrim düşünceleri muhtelif zaman ve mekanlarda işlenmiş, kah biri kah öteki rağbet bularak diğerini gölgede bırakmış, şayan-ı dikkat bir eylem biçimi olarak sivil itaatsizlik, ancak XIX. Yüzyılda H. David Thoreau ile birlikte yeniden gün yüzüne çıkmıştır²⁸⁸.

Bu tavrın, herkesin benimseyeceği bir biçime sokulmasındaki kesin katkı, Batı düşüncesine, özellikle de, Thoreau'dan beri, Amerika Birleşik Devletlerine aittir. Tocqueville'nin de belirttiği gibi, Kıta Avrupa'sına göre A.B.D toplumsal örgütlenmesinde halk; genellikle

²⁸⁶ Compton's Encyclopedia online, v. 2.0., The Learning Company Inc. İnternet.

²⁸⁷ DAVIDSON Bruce, www. Searchingtogether. Org. İnternet. Bir din olarak hıristiyanlığın otoriteye karşı koyma felsefesini üretmeyeceği daha önce ortaya konulmuştu. Bkz. 35 sayılı dipnot.

²⁸⁸ V. D. HAAG Ernest, **Political Violence and Civil Disobedience**, (London: Harper & row, Publishers, 1972), s. 8-9.

hükümet eylemlerine karşı güvensizdir. Çok eski zamanlardan beri, halkın, okullardaki çocukların oyun kurallarını, otoritelerin inisiyatiflerine bırakmadan tayin etmeleri, bunun çarpıcı bir örneğini oluşturur. Halbuki, Avrupalılar, ellerinden geldiği kadar işlerin idaresini merkezileştirir ve iktidarı çok az sayıda insanın eline bırakırlar. Sonuçta, ister istemez bir askerin parolaya cevap vermesi gibi bütün yargı ve muhakemelerini bir kenara bırakarak pasif bir itaatin doğmasına sebebiyet verirler. Yeni kıtanın sakinleri öyle mi? Toplumda herkes, birlikte ortak bir gayeye doğru yürümektedir; fakat hiç kimse, aklından ve iradesinden feragat ederek tıpatıp aynı yoldan gitmek zorunda değildir²⁸⁹. Zaten yeni vatanlarına, her türlü riski göze alarak yerleşen bu gözü pek halkın; hangi amaç olursa olsun, nispetsiz bir fedakarlıkta bulunarak bireysel özgürlüklerinden vazgeçmesi beklenemezdi. George Washington zamanında bile federal vergi politikalarına karşı Pennsylvania’da bir başkaldırı olması buna ilginç bir örnektir. Ancak sivil itaatsizlikle ilgili teori oluşumuna yol açan ilk politik olay olarak kölelik krizine dikkat çekilmektedir. Amerikan iç savaşından önce Kongre, sahiplerinden kaçan kölelere yardımcı olan kuzeylilerin cezalandırılmalarını öngören Kaçak Köleler Yasasını (Fugitive Slave Act) çıkarmıştır. Thoreau’nun bu konudaki yazıları, özellikle bu başlığı taşıyan yazısı, adeta bir sivil itaatsizlik manifestosu olarak değerlendirilmektedir.

Doğu kültür mirasında bu konunun dağılık ve kısmi olsa da bir yeri vardır. Yüzyıllar önce benzer bir felsefenin Meng- tzu tarafından doğu kültüründe dile getirilmiş olmasına bakılırsa, bu kültür havzası; ciddi araştırmaların ortaya çıkartabileceği, oldukça zengin bir felsefi birikimi barındırıyor olmalıdır²⁹⁰. Nitekim, sivil itaatsizliğin pratik değerini artıran ve belki de onun en başat özelliğini oluşturan “şiddetsizlik” felsefesi, esinini, doğrudan Gandhi’den almıştır. Batı ile Doğuyu ayıran en önemli sınır çizgilerinden biri de şiddete karşı takınılan tutumdur. Önemli bir Türk düşünürünün bu iddiayı destekleyen görüşünü, onun özgün üslubuyla aktarmak gerekirse: “Yunan destanları, birer cinayet salnamesidir. Asırlar sonra bile, Batının kıvrak zekalarından Goethe, “ya örs olacaksın, ya da çekiç” diyor. Şark, Buda’dan Sadi’ye ve ondan Gandhi’ye kadar aksi kanaatte: dünyanın bütün toprakları için bile, bir tek insanın kanını akıtmaya deymez.”²⁹¹. Şu halde sivil itaatsizlik, Batı orijinli felsefi

²⁸⁹ **TOCQUEVILLE** Alexis de, “**Amerikada Demokrasi**” çev. TİMUR Taner, (İstanbul: Türk Siyasi İlimler Derneği Yayınları, 1962), s.48-50.

²⁹⁰ **ARSLAN, ÜNSAL, a.g.e.**, s. 34.

²⁹¹ **MERİÇ** Cemil, **Bu ülke**, (İstanbul: İletişim Yayınları), s.206-207 Benlikle ilgili olarak ele alınan sevgi veya şiddet, nihai olarak bir medeniyet sorunudur. “İnsan-insan” ve hatta “insan-çevre” ilişkisinde, içinde yaşanılan medeniyetin genel atmosferi, insan benliği üzerinde derin bir iz bırakmaktadır. İnsan elinin ve zihninin dokunduğu hemen her şey de bunun etkisini görmek mümkündür. **FROMM, E, Sahip olmak ya da Olmak**, çev. ARITAN Aydın, 4.b., (İstanbul: Arıtan Yayınevi, 1993), s.45-50. Pek çok şeyi başarmış olarak, Batı uygarlığı ortadadır, ama adeta bu uygarlığın genetik kod’larına kadar bir şiddet yerleştiğinden dolayı da pek çok sorun çözülmemektedir. Ünlü tarihçi Toynbee de, pek çok şeyi başaran Batı medeniyetinin dokularında ne yazık

düşünüşün armağanı olsa da; hiç olmazsa, onun tamamlanmasında Doğu felsefesinin rolü görmezlikten gelinemez.

3.Etik (Ahlaki) Temeller

Yasaya ahlaki itaat sorumluluğu, bireyin yasayı onaylamış olması, yani yasanın egemenliği altındaki insanların yabancı bir iradeye değil, kendi iradelerine itaat ettikleri kabulünden çıkarılır. Diğer bir deyişle ahlaklılık, “herkesin aynı zamanda kendi efendisi ve kölesi olması ve kamunun esenliği için çalışan yurttaşla kendi mutluluğu arasında çaba gösteren öz benlik arasında varolduğu kabul edilen özgün bir çatışma ve gerilimin içselleştirilmesinde”²⁹² kendisini gösterir.

Bireyin dünya görüşü içinde ele alınan etik değerlendirme, rasyonel ve bilinçli şekilde gerçekleşmesi arzulan “olması gereken” davranışı ifade eder. Bu davranış, bireyin içinde yer alan bir makam tarafından konulmuş bir kurala dayandığından, şartsız ve kategoriktir. Dilimizdeki “çifte standart” terkibi, bu anlamdaki davranışın tam negatif kutbunda yer alır. Uygun davranış biçimi olarak evrensel amaçlayan ahlaksal davranış, somut yaşam pratiğinde şekillenir ve önsel olarak mevcut hiçbir materyal içerikli ilkeye tabi değildir²⁹³. “Olması gereken”in buyruk mahiyeti, bunu koyan ve uygulayan sükeleri ilgilendirir. Ahlaksal olan, yaşama geçirilmedikçe o bir spekülasyon ve fantezi olarak kalır. Yüzyıllar önce Demokritos, ahlakı, etraflıca şöyle formüle etmiş: “Kötülük etmekten, bizi korku değil neyin doğru olduğu duygusu alıkoymalı. İyi olmak demek, kötülük yapmamak ve aynı zamanda kötülüğu istememektir. Önemli olan, iyi söz değil, iyi davranıştır. Pers kralı olmaktansa tek bir nedensellik yasası bulmayı yeğlerim”²⁹⁴. İsteyerek yapılan her harekette ahlakilik damgası vardır. Doğrusu ahlaklılık, özde iyi olanı yapmakla başlar, bu anlamda denilebilir ki hareket iyiliktir. Demek ki insanın dilemesi, hem hareketi hem de düşünceyi tayin ettiği için irade (isteme), tinsel ve ahlaksal hayatın ortak kaynağı olarak kabul edilebilir.

ki hoşgörü ve barışın kodlanmadığını itiraf eder. Ona kalırsa gelmiş geçmiş en büyük beş medeniyetin sonuncusu olan Batı medeniyeti, teknolojiyi keşfetmiş, ama sevgiyi kaybetmiştir. Bu uygarlığın ortaya çıkışından itibaren onun dayatmalarından nasibini alan pek çok medeniyet yıkılıp, tarihe karışmıştır. Şiddetin nerede ise yapıllaştığı bu medeniyet, kendisini ölümden kurtaracaksa veya insanlık bundan böyle yaşayacaksa; Çin, Hint, Japon ve İslam kültürleri tarihi misyonlarını artık acilen yerine getirmelidir. **TOYNBEE**, Arnold., **Medeniyet Yargılanıyor**, çev. UYAN Ufuk, (İstanbul: Ağaç Yayıncılık, 1991), s. 78-80.

²⁹² ARENDT, “Crisis of Rep...” s. 84.

²⁹³ ÖZCAN M. Tefik, “Etik Değerlendirme ve Sosyo –Etik Grup Yargısı”, Hukuk Sosyolojisi ve Felsefesi Arkivi, haz. ÖKÇESİZ Hayrettin, (İstanbul: Afa Yayınları, 1995), s. 148.

Sivil itaatsizliğin etik (ahlak) zemini, Kant'ın ahlak anlayışına dayanır²⁹⁵. Sivil itaatsizlerin, giriştikleri eylemleri savunmada bu ahlak anlayışı daima bir referans kıymeti görmüştür. Sivil itaatsizliğin, her şeyden önce ahlaki bir protesto olması, “Kant Ahlak Sistemi”nin irdelenmesini gerekli kılmaktadır. Şöyle ki, vatandaşların siyasal yükümlülüklerini, rızadan daha çok ahlaki (moral) nedenlerle açıklayan Kant'a göre, insanlar, ancak kendi ahlaksal kapasitelerini geliştirebildikleri bir devlete itaat yükümlülüğü altındadırlar²⁹⁶.

Kant'ın ahlak anlayışı, her yerde ve her zaman neyi yapmamız gerektiğini değil, neyi istememiz gerektiğini içerir. Bilinçsiz bir “yapma”nın karşısında, “isteme” bir bilinç ve irade işidir. Kendisi dışındaki tüm varlıkların adeta otomatikçe dayalı davranışları karşısında, potansiyel olarak onu değil de bunu yapabilme kabiliyeti, yani özgürlüğü, insanı diğer varlıklardan üstün kılan yegane bir özelliktir. Buna göre ahlak, özgürlüğün zorunlu bir fonksiyonudur* Yani davranışın ahlaksal olarak eşsiz kıymeti, eğilimden dolayı değil, ödevden dolayı iyilik yapıldığında ortaya çıkar²⁹⁷. Bu bağlamda, sadece ödevden dolayı kendi

²⁹⁴ **POPPER** Karl, **Açık Toplum ve Düşmanları**, C. I., 2. b., çev. TUNÇAY Mete, (İstanbul: Remzi Kitabevi, 1989), s. 178.

²⁹⁵ Etik kavramı, çok geniş bir alanı kapsamaktadır. Ahlak tarihi boyunca birkaç ahlak anlayışı birbiriyle çarpışmıştır denebilir: Bunlar genel başlıklarıyla “akılcı”, “deneyci” ve “sosyal gerçekçi (sosyolojist) anlayışlar olarak sıralanabilir. Sivil itaatsizlikte Kant'ın ahlak sisteminin şimdi özetleyeceğimiz bu ahlak sistemlerine göre önemi ortadadır. Bazı rasyonalist filozoflara göre ahlakla bilgi eşittir. İyilik bilgisinin, sahibini zorunlu olarak onu gerçekleştirmeye sevk edeceğini ileri süren Sokrates ve onun ansiklopedist aydınlamacılara kadar olan takipçilerine göre, insanı ahlaklı kılmak için ona gerekli bilgileri öğretmek yeterliydi. Halbuki ahlak, ancak insanda iyinin değeri hakkında tam bir kanaat oluşunca gerçekleşebilir. Fakat faziletin değeri hakkındaki bu kanaat, sırf bir fikirden mi ibarettir?. Daha önce bir tecrübe olmadan, tatalim ki, acı çekmeden acı çeken birine yardım etme bilgisi yeterli olabilir mi? Merhameti bilmek yetmez; onu denemek de gerekir; sadece vazife düşüncesi insanı harekete geçirmede yetersizdir. Bu ahlak anlayışı tıpkı Kant'taki pratik aklın gerekleri gibi kuru ve belirsizdir. Empirist akılcılara göre ise ahlaki olgu, bizzat deneyle ortaya çıkarılabilir. Bunların da unuttuğu şey, ahlakın bir olgu gerçeği değil, bir değer gerçeği olmasıdır. Deneyciler, gözlemleri sonucu, haz ve mutluluğu ahlakın kaynağı saymışlardır. Gerçekten, ahlak, tecrübeye bağlanırsa onun üstünlüğünden söz etmek mümkün olabilir mi? Emile Durkheim'in ile başlayan sosyolojizm akımının ahlaki yaklaşımı ise bir tür dayanışma ahlakıdır. Ne var ki iyilikte olduğu kadar kötülükte de dayanışma yapabilir. F.Ruhl'un kurduğu “namuslu adam” ahlakı da bu sosyolojik ahlakın, akılcı istikamette geliştirilmesinden ibarettir. “Namuslu adam vazifesinin gereği üzerinde düşünüp taşınmadan önce harekete geçer ve işini yapar.”(Türk düşünürlerinden Z. Gökalp de, “gözlerimi kaparım, vazifemi yaparım” diyerek bu anlayışı benimsemiştir.) Oysa, gözler kapanarak yapılan vazife, bazen cellatların eliyle sunulabilir. Sosyolojik ahlakta olduğu gibi burada da insan hür ve muhtar değildir; o, grubun iradesine bir takım başka fertlerin kararlarına bağımlıdır. Sosyal konformizmle eş olan bu anlayışta sonuç kör bir itaattir. Kant, teorik ve pratik aklın ortaklaşa kullanımı ile ahlak sistemini oluşturarak bu eksiklikleri aşmaktadır. **TOPÇU** Nurettin, **İsyan Ahlakı**, 2.b., Çev. KÖK Mustafa, DOĞAN Mustafa, (İstanbul: Dergah Yayınları, 1998), s.28-30

²⁹⁶ **MEDİNA**, a.g.e, s.137

*insandan başka diğer varlıklar, “doğalarına” göre yaşama imkanlarından yoksun kaldıklarında yaşamlarını sürdüremezler. Tuhafır ki insanı insan yapan hürriyet, bir kez yitirdi mi insan yaşamaya, hem de sanki hürriyetini değil köleliğini kaybedip onu bulmuşçasına, devam eder. Bu kereden sonra özgürlük bir daha uyanmaz. Özgürlük onu tesadüfen bulsa da o kölelikte diretir. **TUNCAY** Mete, **Batıda Siyasal Düşünceler Tarihi**, C.II, s. 110., Hürriyetin yitimi ile insan ahlak duygusunu da yitirir. Kendine inancı sevmeye duygusunun kaybolması ile insan, kendi üstündeki güç sahibi olanların seslerini dinleme konusunda o kadar dikkatli olur ki artık kendi sesini dinleme gücü kalmaz. Gerçekte özgürlük erdemin olduğu kadar mutluluğun da zorunlu koşuludur. Söz konusu özgürlük, subjektif seçimler yapma anlamındaki zorunluluktan doğan bir özgürlük değildir. Bu özgürlük, insanın potansiyel olarak ne olduğunu kavrama ve gerçek doğasını kendi varoluşunun

mutluluğunu koruma yasasının ahlaksal değeri olabilir. Çünkü insanın kendi durumundan memnun olmaması bir yığın baskı altında ve doyurulmamış ihtiyaçlar ortasında büyük bir ayartmaya dönebilir. İkinci önerme şudur: Ödevden dolayı yapılan bir eylem, ahlaksal değerini, onunla ulaşılabilecek amaçta değil, onu yapmaya zorlayan düstur (maksim) da bulur²⁹⁸. Diğer bir deyişle eylemi anlamlı kılan, onun temelinde yatan “isteme”nin, herhangi bir içerik tarafından değil, ahlak yasası tarafından belirlenmiş olmasıdır. Bir eylemin değeri, özce iyi olan niyete bağlıdır. Kısaca, bu ahlak anlayışı, “*genel yasa ve evrensel bir kural olmasını isteyeceğin bir maksime göre hareket et*”²⁹⁹ ilkesini içermektedir. Ahlakilikte temel prensip, diğer insanların eylemlerinin sonucundan türetilemez. Diğerlerinin eylem yapmalarına izin vermeyecek tarzda hareket eden bir şahsın tutarsızlığından hareketle bu prensibe varılır*. Açıkçası bu, adaletin ahlak olarak kavranması demektir.

Ahlakın (değer ölçüsü olarak ahlak) epistemolojiyi onun da kozmolojiyi takip ettiğini ileri süren Kant’ın sisteminde, *ahlaki (noumenel) alan* ve *olgusal (phoenomel) alan* ikiliği önemli bir yer tutar. Kant, evreni ikiye ayırdığı gibi akıllı da, aynı şekilde, nomenel akıl ve fenomenel akıl olarak düal bir yapıda anlamaya çalışmıştır. Ahlaki alan, asli olması dolayısıyla diğerlerinden üstündür. Bu aydınlatma filozofuna göre akıl, olguları aşır mutlağı bulmak ister. Fenomenel akıl, ancak tecrübe eder ve bu alemin kanunlarını keşfeder. Bu akılla ampirik alemin ötesini, yani metafizik alemini kavramak mümkün değildir. O halde bu akıl, insana sadece tabiatın açıklanmasında rehberlik edip ölçü olabilir. Bu nedenle ahlak yasalarının açıklanmasında bu akıl (fenomenel akıl) ve onun ölçüleri çok aldatıcı bir ölçüdür. Düşünür

yasalarına göre bütünleştirme özgürlüğüdür. **KOZAK** i. Erol, **İbn-i Haldun’a göre İnsan-Toplum- İktisat**, (İstanbul: Pınar Yayınları, 1984), s. 310, 14 no’lu dipnot.

²⁹⁷ **KANT** İmmanuel, **Ahlak Metafizığının Temellendirilmesi**, çev. KUÇURADİ İonna, 2.b., için Metni gözden Geçiren, KAYGI Abdullah, (Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu, 1995), s. 14.

²⁹⁸ **KANT**, “**Ahlak Metafizığının...**”, s. 15.

²⁹⁹ **KANT** İmmanuel, **Pratik Usun Eleştirisi**, 2.b., çev. EYUPOĞLU İsmet Zeki, (İstanbul: Say Yayınları, 1994), s. 64. Kendisinden sonraki hukuk ve ahlak tartışmaları üzerinde derin bir etkiye sahip olan Kant, ülkemizde de geniş bir ilgiye mazhar olmuştur. “Ahlak-Hukuk-Hürriyet” ekseninde Kant’ın düşünsel dünyasını daha iyi kavrayabilmek için şu eserlere bakılabilir. Bkz. **HİRSCH**, E., **Kant’ın Ebedi Barış Üzerindeki Felsefi Denemesi**, (İstanbul: Kenan Basımevi, 1946), s. 31; **KANT** Immanuel, **Pratik Akılın Eleştirisi** (Kritik Der Praktischen Vernunft) çev. KUÇURADİ İonna,- GÖKBERK Ülken- AKATLI Fusun, çeviriyi orijinali ile karşılaştıran: DURUSOY Gertrude , Türkçe Metni Gözden Geçiren TUNCAY Mete, (Ankara: Meteksan Ltd. 1980); **KANT** Immanuel, “**Saf Akılın Eleştirisi İçin İkinci Giriş**”, çev. TUĞCU Tuncer, Felsefe Dergisi, 1972, S.1., s. 13-29.; **KANT** Immanuel, “**Analitik ve Sentetik Yarguların Ayrımı Üstüne**”, çev. SOYKAN Ömer Naci, Felsefe Dergisi, 1978., S.5., s. 59-61.; **KANT** Immanuel, **Ebedi Barış Üzerine Felsefi Deneme**. Çev. ABADAN Yavuz- MERAY Seha L., Ankara: Ajans-Türk Matbaası, 1960), **ÖZGÖKMEN** Tarhan, “**Kant ve Felsefesi**”, Mimar Sinan, S. 28, s. 37-52.; **GOLDMAN** Lucien, “**Kant Felsefesine Giriş**”, çev. TİMUÇİN Afşar, Felsefe Dergisi, 1979, S. 8., s. 27-34.; **ÇAĞIL** Orhan Münir “**İnsaniyet İdesinin Işığında: Goethe’nin İnsan ve Hayat Anlayışı, Hegel ve Kant’a Nisbeti**”, İ. Ü. H. F. M, 1979-80-81, C.XLV-XLVII, S. 1-4, s. 585-616.; **ÇAĞIL** O. Münir. “**İmmanuel Kant’a Göre Devletin ve Devletlerarası Münasebetlerin Felsefi Esasları**”, İ. Ü. H. F. M, 1951, C.XVII, S. 3-4., s. 816-846.;**TUĞCU** Tuncer, “**İmmanuel Kant**”, Felsefe Dergisi, 1972, S. 1, s. 7-11.

göre eğer ahlak yasası deneysel unsurdan ibaret olsaydı, o zaman ahlakın deneyselliğe tabi olması söz konusu olurdu ki bu; ahlakın, maddenin üstünde olduğu düşüncesini geçersiz kılardı³⁰⁰. Ahlakı, daha çok bir duygu sorunu olarak görüp, onunla ilgili yargılarda aklın payının fazla olmadığını, David Hume'dan sonra genel bir akıl eleştirisi çerçevesinde ele alan Kant, mutlulukçu anlayışlara son vererek ahlakta yeni bir dönem başlattığı söylenir. Günümüz ahlak(etik) tartışmalarında överek veya yererek söz edilmeden geçilmeyen bir etik görüşüdür bu. Aydınlanma filozofu Kant, aklın nasıl *sentetik a priori* yargılar ortaya koyabileceğini şöyle açıklamaktadır: “ahlak yasası, gerçekte özgürlük aracılığı ile nedenselliğin yasasıdır, dolayısıyla metafizik bir dünyanın imkanının yasalarıdır”. Bu yasa, “herkese, hem de tam olarak kendi kendine uymayı buyurur...[çünkü] ahlaklılığın kesin buyruğunu yerine getirmek her zaman herkesin elindedir”³⁰¹.

Görüldüğü gibi Kant'ta etik, buyruk (olması gereken) mahiyetindedir. Buyruğu veren makam bir tarafa bırakılacak olursa, burada ifade edileni bilimsel bir önerme ile karşılaştıralım. Bilimsel nitelikteki önermeler, olgusal içerikli, yani sentetik önermelerdir. Sentetik önerme seçilen bir paradigma ya da paradigmlar ışığında incelenen olgulara ilişkin önermelerdir. Sentetik önermeler, gözlem ve deney yoluyla test edilebilen, daha yerinde bir tanımlama ile doğrulanabilir ve/veya yanlışlanabilir önermelerdir. Sentetik önermeleri bilimsel bilgi durumuna getiren onların doğrulanma\ yanlışlanma potansiyelidir. Oysa en üstte yer alan etik ilkeler, hiçbir zaman bu potansiyeli taşımazlar.

İnsanın amacını, toplum makinesinin kusursuz işleyen bir çarkı olma keyfiyetiyle açıklayan Aristocu gelenek karşısında; Kantçı ahlak (erdem)tan doğan sivil itaatsizlik, bireyin kendi iç

*böyle bir eylemin mantıksal tutarsızlığı “Alice” ve “kraliçe” arasında geçen aşağıdaki diyalogda hoş bir şekilde belirtilmiştir: “Alice, Kırmızı kraliçeye Çekinerek bakarak” ‘lütfen bana söyler misin’ diye söze başladı.

Kraliçe, onun sözünü sertçe keserek, “seninle konuşulduğu zaman konuş” dedi. Her zaman küçük bir söz düellosuna hazır olan Alice, ‘fakat herkes bu kurala uysa, yani eğer siz, sadece sizinle konuşulduğu zaman konuşursanız, diğer kişilerde sizin başlamanızı bekleyecek ve hiçbir kimsenin size hiçbir şey söylemediğini göreceksiniz”, THOREAU, GANDHİ Sivil İtaatsizlik..., s. 140-141.

³⁰⁰ ÇAĞIL O. Munir, “Filozof İmmanuel Kant’ın Sisteminde Ahlak ve Hukukun Felsefi Esasları”, İ. H. F. M. Cilt: XIII, S. 3, 1947, s. 1114-1115.

* a priori’leri görme olayındaki ışığın rolüne benzetebiliriz. Görme olayında ışığın rolü ne ise bilgi olayında da “a priori”ler’in rolü de odur. Her olağan görme olayında ışık vardır. Biz nesnelere ışığın onlardan yansması ile görüp algılarız. Burada arzu ettiğimiz bizatihi ışığın kendisini görmek değildir. Ama yinede görmek için mutlaka ışığa ihtiyaç duyarız ve nesnelere ışıkla birlikte algılarız. Saf ışıkta görme yoktur. Aynı şekilde yalnızca a priori’de de bilme yoktur. Ancak duyumdan deney yoluyla ve a priori’lerin katılmasıyla bilgi elde edilir. Yani ışıkta yansıtacak nesne olması halinde görme olayı gerçekleşir. Duyu verilerinin bize objeleri verebilmesi, yani duyu verilerinin bir şeyin nitelikleri olarak, bu şey ile belli bağlantılar içinde kavranması, anlama yeteneğinin işidir: “Kavramsız algı kördür”. Duyu verileri objektif düzenden yoksun olsaydılar karmaşık bir rüyada olduğu gibi her şey anlamsızlığa dönüşecekti. HEİMSOETH Heinz, İmmanuel Kant’ın Felsefesi, çev. MENGÜŞOĞLU Takiyyettin, (İstanbul: Remzi Kitabevi, 1986), s. 86

³⁰¹ TEPE Harun, “Bir Felsefe Dahı Olarak Etik”, Doğu- Batı Düşünce Dergisi, yıl: 1, Sayı: 4, s. 17-18.

tutarlılığı ile, onun bir toplum üyesi olması çelişkisinde -bu günkü dilde ifade edecek olursak, ahlak ile politika arasındaki çelişki- ahlakın yanında yer alma iradesidir. Kant, iyi vatandaşın değil, iyi insanın yanındadır. Bu meyanda O, “şeytanlardan oluşan halk sadece akıllarının olması halinde bile devlet kurma işini başarı ile çözebilir”³⁰² demek suretiyle ahlaksal olan her davranışı yüceltmektedir. En özlü olarak ahlaksallık, her türlü düzlemde bencilliğin dışlandığı bir erdemdir. Böyle bir ahlakilik için uyulması gereken birbirine bağlı şu ilkeler sıralanabilir. “Egemen devletin güvenliği ile toplumunun güvenliği arasındaki çelişkide toplumun güvenliği”, “Ulusun refahı ile insanlığın refahı arasındaki çelişkide insanlığın refahı”, “Bu nesille gelecek nesillerin ihtiyaçları arasındaki çelişkide gelecek nesillerin ihtiyaçları”, “Devlet hakları ile insan hakları arasındaki çelişki de insan hakları” “Kamusal bir kararlar, bireyin vicdanı arasında ki çelişkide kişi vicdanı”, “kolay refah yolu ile meşakkatli barış yolu arasındaki çelişkide, meşakkatli barış yolu” önceliklidir”³⁰³. Buna göre, devletin varlık meşruiyeti, genel olarak, insan haklarını koruma derecesi ile ölçülür.

Gerçekten, evrensel düzenin dışında ahlaklılık yoktur. Bilim, sanayi, vs. hepsi de ahlaki bakımdan aynı derecede iyiliğe veya kötülüğe yol açabilirler; bilim adamının buluşu, insanlığa kötülük getirebilir; ateşli bir vatan aşkı, ölçüsüz bir kinin sebebi olabilir. Hareketini, evrensel ölçüye vurarak ve kendi hareketinde evreni kucaklayarak orada kendi bilincini aramasıyla insan, ancak ahlaksal davranışı içselleştirebilir. Bu ahlak anlayışı sahipleri, şu meşhur metafora başvururlar: “Dünya yıkılacak olsa bile adalet yerini bulmalıdır (Fiat Justitia et Perat Mundus)”. Onlar, adalete olan ihtiyacı keskin bir üslup ile dile getirirler. Zira, adalet yerini bulsa, dünya hiçbir zaman yıkılmayacaktır (Fiat Justitia, ne perat mundus) ya da eğer adalet batarsa, o zaman yeryüzünde insanların yaşamasının artık mana ve kıymeti kalmayacaktır³⁰⁴. Bundan başka, ahlakın gerçekleşmesi şartlarından biri de ruhun sonsuzluğudur. Kant’a göre bu ide’ler, teorik olarak ispat edilemezler; zira, ahlak kanunları, külli ve mutlak olduğundan kendilerine mutlak itaat edilmesi gerekir. Fakat bu görevi, insanın sadece geçici olan bir dünyayı esas alarak yerine getirmesi imkansızdır. Ahlaki görev ide’sinin en son amacı ancak erdem yolunda sonsuz ilerleme ve olgunlaşma (tekamül) olabilir. Bu durum ise ancak, ruhun sonsuzluğu sayesinde mümkündür. Ahlak kanununa uyma, erdem ve saadete erişme yolunda ki mücadele ve gayret arasında bir ‘birlik’ olmalıdır.

³⁰² ARENDT, *Crisis of Republic*, s. 61-62.

³⁰³ NORMON Cousins, “A matter of life” 1963 s. 83 ve d. Aktaran “ARENDR Hannah, *Crisis Of The Republic*, (New York: Harcourt Brace Jovanovich, 1972), s. 56-57.

³⁰⁴ ÇAĞIL, Filozof “immanuel Kant’ın..”, a.g.m, s. 1123.

Fakat, bu üç şey arasındaki ahenk tamamıyla bu dünyada gerçekleştirilemez. Onun için bu ahengi sağlayacak tabiat üstü bir varlık olmalıdır³⁰⁵.

Kant'ın sisteminde, ahlakın dayandığı temellerden birisi de özgürlüktür. Özgürlük, teoriyle değil pratikle, bilgi ile değil ahlakla ilgilidir. Ahlaksal görev duygusu, daima özgürlük üzerine kurulmuştur. Özgürlük prensibi, insanın her türlü dış etki ve güçten bağımsız olarak kendi kendine empoze ettiği bir yasayı ifade eder. Yani, ahlak yasası bakımından insan, hem yasa koyucu, hem yasa yapıcı; hem de teba durumunda olduğu için, kendisinden başka bir varlığa itaat etmemiş olur. Doğal olarak bu sonuca, ancak, ödev ahlakı ile varılır³⁰⁶. Özgürlük ile ahlak arasında bir birlik, daha doğrusu karşılıklı nedensellik ilişkisi vardır. Ahlak yasası, daha önce akılda düşünülmemiş olsaydı, özgürlük gibi bir şeyi varsaymakta kendimizi hiçbir zaman haklı sayamazdık; ama özgürlük de olmasaydı içimizde karşılaşılabileceğimiz bir ahlak yasası hiç bulunmazdı³⁰⁷.

Ebedi Barış Adlı Eseri'nde Kant, gerçek siyasetin ahlaka biat etmeksizin bir adım bile ilerleyemeyeceğini belirtmektedir. Ahlakçı filozof, bu bağlamda iki postulayı tekrarlamaktadır: Her devletin, sivil anayasası, cumhuriyetçi olmalı ve -dünya vatandaşlığı federasyonu çerçevesinde- devletler arasındaki ilişki pasifist olmalıdır. İçerde bireysel özgürlüğü, dışa karşı da dünya vatandaşlığı barışını güvence altına alan bütün hukuksal ödevler, ancak yetkin bir adil düzende billurlaşır. Bu takdirde cebir, artık, şahsi egemenlikte olduğu gibi, kendisini zorla dayatma biçiminde değildir. Böylece, hukuksal ilişkilerin, pratik akıldan türetilmesi ilkesine ("yasanın kaynağı hakikat değil, egemenliktir") önemli bir darbe vurulmuş olmaktadır. Ahlak yasasının talep ettiği şey, yalnız ide'de değil aynı zamanda yaşamda da üstünlüğe sahip olmalıdır³⁰⁸.

B Sivil İtaatsizliğin Öncüleri ve Bunların Düşünceleri

³⁰⁵ ÇAĞIL, Filozof "İmmanuel Kant'ın"..., s. 1123. Kant'ta Tanrı ahlak ilişkisi için. AYDIN, Mehmet Tanrı-Ahlak ilişkisi, Diyanet Vakfı Yayınları, Basıldığı yer ve yıl belirtilmemiş, özellikle s. 50-55'e bakılabilir.

³⁰⁶ ABADAN Yavuz, "Hürriyet Problemi", İ. Ü. H. F. M., C. VII, S:1, s. 291.

³⁰⁷ TÜRKBAĞ A. Ulvi, "İmmanuel Kant'ta Özgürlük, Ahlak, Hukuk ve Devlet", HFSA. İçinde haz. Ökçesiz Hayrettin, s. 75.

³⁰⁸ HABERMAS, Kamusal yaşam..., s. 203.

Sivil itaatsizlik ile ilgili literatür, büyük ölçüde, Sokrates ve Thoreau gibi iki büyük fikir adamın yazdıklarını ve yaşadıklarını kaynak olarak almaktadır. Biri antik çağda, diğeri modern çağda yaşayan bu düşünürlerin eylemleri, siyasal düşünce alanında geniş bir yankı uyandırmıştır. Hem dinin (Hıristiyanlık) hem de devletin ürettiği şiddetten nefret eden Tolstoy, Thoreau'dan etkilenmiş olmakla beraber, esas olarak kendi hümanizmasının bir parçası olarak sivil itaatsizlik eylemlerinin destekleyicisi olmuştur. Bu geleneği, derin bir hakikat bilgisi ile birleştirip, pratiğe aktaran Gandhi ise zincirin diğeri önemli bir halkasıdır. Eylemlerinin ve düşüncelerinin kendine özgü yanı ve bunların doğurduğu etkiler dikkate alınarak, özellikle bu isimler incelemeye konu edilmektedir. Şayet bu ölçüler biraz daha gevşetilseydi, en başta M.L.King olmak üzere, pek çok sivil itaatsizi bu listeye eklemek gerekirdi.

1. Sokrates: Bir Sivil İtaatsizlik Prototipi

Sivil itaatsizlik konusunda akla gelen isimlerin en başında, bütün zamanların en büyük filozoflarından biri sayılan Sokrates gelmektedir. Sağlam bir bilgiyle ancak ahlakiliğe ulaşabileceğini ileri süren Sokrates, eylemlerinde daima açık bir yol takip etmek, şiddeti değil, iknaı benimsemek ve doğruluğuna inandığı amaç uğruna, her türlü cefaya hazır olduğunu ortaya koymak suretiyle bir sivil itaatsizlik prototipi olmuştur.

Bu çerçevede, onu hedef alan suçlamanın özü; gençlerin ahlakını bozmak ve yeni tanrılar uydurarak Atina tanrılarına saygısızlık etmek ithamına dayanır³⁰⁹. Bu suçlamalarda bir dereceye kadar haklılık payı vardı. Onun inandığı din, Atinalıların mitolojik tanrılarına tapınma dini değildi. Bilgi ile ahlak arasında birebir ilişki kurarak, ikna yoluyla, halkı uyandırmaya ve yüksek bir ahlakla donatmaya çalıştığı da doğrudur. Her şeye rağmen, Sokrates, eylemlerinin kimi hoşnutsuzluklara yol açabileceği hususunu baştan göz önüne almış ve hiçbir şeyin kendisini bu yoldan alıkoymayacağını ironik bir benzetme ile şöyle dile getirmiştir: “Ben, Tanrı tarafından bu devlete (site) musallat edilmiş bir at sineğiyim. Koca bedeni ile yavaş hareket eden devleti ve sizleri bütün gün boyunca uyandırıyorum; ikaz ve ikna ediyorum”³¹⁰.

³⁰⁹ AKGÖL Nalan, *Sokrat ve Savunması*, (İstanbul: Yalçın Ofset Yayınları, 1971), s. 10 vd.

³¹⁰ EFLATUN, *Sokrates'in Savunması*, 2.b., çev. Özcan Numan, (İstanbul: Şule Yayınları, 1988), s.77.

Tanrıya olan inancı yıkmadığına ve gençleri ahlaken dejenere etmediğine olan inancı o kadar sağlamdır ki, filozof, suç sayılsa bile kendisini mahkemeye düşüren bu kabil eylemlere her zaman devam etmek de ısrarlı olacağını şu ifadeleriyle açıkça belirtmiştir: “Beni ister dinleyin ister dinlemeyin, ister serbest bırakın veya bırakmayın; ne yaparsanız yapın, fakat şunu bilin ki, yüzlerce defa ölmem gerekse de bu yoldan dönmeyeceğim”³¹¹. Nitekim böyle de olmuştur. Sokrates, yaşadığı toplumun inançlarını, törelerini, önyargılarını derinlemesine ortaya koyduğu ve toplumsal çelişkileri apaçık ifade ettiği için, bunun bedelini pek ağır ödemiştir. Filozof, ölüm korkusu ile değil, gerçeğin ortaya çıkması umuduyla -sonradan sivil itaatsizlik eylemcileri için özel bir haz kaynağı sayılan- meşhur savunmasını yapmıştır.

Filozofun bu tavrı, onun ahlak felsefesini besleyen bilgi teorisi ile yakından ilgilidir. Sofistlerin aksine Sokrates, herkesçe teslim edilecek tek gerçeği aramış, iyinin ve kötünün, haklının ve haksızın, bilginin ve bilgisizliğin, devletin ve vatandaşın ne olduğunu anlamaya çalışmıştır. Ona göre erdem ile bilgi aynı şeydir; ona sahip olan asla kötülük işleyemez. Sokrates, hikmet diye adlandırdığı tek bir ilim tanımıştır. Hikmet, erdemdir; onun irade ile olan ilişkisinde cesaret, duyularla ilişkisinde itidal (ılımlılık) ve insanlarla ilişkisinde adalet³¹² gibi görünüşleri vardır. Bu bakımdan, genel ve soyut olarak adalete ulaşmak, yasaların emretmiş olduğu şeyi yapmaktan geçer. Yasaları bilen insan, onlara uygun hareket ettiği için adil davranmış olur, aksini yapmakla da en kötü fenalığı işlemiş sayılır. Yasalar; objektif, soyut ve genel hükümler içerdiklerinden, onlar karşısında herkesin eşit muamele görmesi gerekir. Adaletin ancak eşitlik içinde gerçekleşeceğini ifade eden Sokrates, yasaların hükümlerinden kendilerini kurtarmaya çalışanları sert bir şekilde kınamış; ölümünün yaklaştığını anlarda bile arkadaşı Kriton’a, memleket kanunlarına saygı göstermenin bir görev olduğunu uzun uzadı ya izah etmiştir³¹³.

Şu ana kadar ki yapılan atıfların ve yorumların net bir sonucu ortaya çıkarmadığı düşünülebilir. Gerçekten, bir dereceye kadar çelişki arz eden Sokrates’in yasa-itaat anlayışındaki uyum ya da tutarlılık şu şekilde ortaya konulabilir. Sokrates, haksız yasa karşısında tekçi bir tutum sergilememiştir. Şöyleki, davranış normu olarak, kendisinin adil diye düşündüğü hareket tarzlarını yasaklayan veya haksız bir şeyi buyuran yasalara karşı çıkmış olan Sokrates, ceza normuna itaatte ise duraksamamıştır. Gerçi Sokrates, cezanın da adil olmadığını bilmektedir. Ancak sözleşme gereği sitenin verdiği bir karara uymak, yalnızca

³¹¹ EFLATUN, *Sokrates’in...*, s.76

³¹² YÖRÜK A. Kemal, *Sokrat Ahlak ve Hukuk Felsefesi*, (İstanbul: İsmail Akgün Matbaası, 1950), s. 7-8.

³¹³ EFLATUN, *Sokrates’in Savunması*, 2.b., çev. ÖZCAN Numan, (İstanbul: Şule Yayınları, 1998), s.97-120

böyle bir tavır adalete uygun olacağından, gereklidir. Sokrates'in, çarpıtıldığı cezaya itaati, konumuz olan sivil itaatsizliğin tabii bulunduğu ceza normuna katlanma ilkesinin değerlendirilmesi bakımından önemlidir. Bir cümle ile Sokrates'te cezaya itaat, sözleşmeyi bozmanın kefareti olarak düşünülmektedir. Zira en kapsamlı ve genel sözleşmenin devletle ve site ile yapıldığı kabul edilmektedir. Haksız da olsa bir yargı kararına uymak, taraf olunan genel sözleşmenin ruhundan çıkmaktadır. Şu halde Sokrates, kendi kaderinden yola çıkarak, en genel anlamda yasalarla olan sözleşmesini hiçbir zaman bozmayı düşünmemiştir. Meşhur savunmasındaki satır araları okunduğunda onun davasının, yasaya değil, yasayı uygulayan yargıçlara yöneldiği kolayca görülür. Kendisini, büyük olasılıkla ölümden kurtarabilecek olan hapisten kaçma tekliflerini reddetmesi, bunun geçerliliğini ortaya koymaktadır. Kendi deyişi ile, kaçması sözünde durmaması anlamına gelecek ve mahkeme önünde söylediği her şey anlamını yitirecekti. Sözleşme düşüncesi, Kriton'da tamamıyla ön plandadır. Sokrates, kendisini ölümden kurtarmak için kaçırmak isteyen bir dostuna, namusluluğun gereği olarak yaşadığı kentin yasalarına verdiği taahhüdü, şu şekilde hatırlatmaktadır: “Ya o zaman kanunlar bize derse ki, biz seninle böyle mi sözleştik, Sokrates.? Söyle nedir bu yaptığın Sokrates? Buna benzer sorulacak şeylere karşılık ne diyebiliriz, Kriton? Bizi besleyip büyüten yurda, öfkeli de olsa, bir baba kadar çok saygı göstermeli, boyun eğmeliyiz. Savaşta olsun yargı yerinde olsun, nerede olursa olsun devletin buyurduğuna uymalıyız; dövülmemiz, hapsedilmemiz ölmemizi dilerse hepsine katlanmalıyız; geri çekilmek, bırakıp gitmek olmaz”³¹⁴.

Zaten gerçek anlamda itaat ya da karşı çıkma, ancak davranış normu olarak bir kural varsa, yani bağlayıcı amir bir norm bulunduğu söz konusu olabilir. Bu bakımdan Sokrates'in doktrini, iyinin ve kötünün son yargıç olarak bir “özne” kavramının ortaya çıkmasının felsefi kaynağı olarak görülebilir. Düşünür, içinde adeta tanrısal kaynaklı bir sesin varlığına inanmış ve her zaman kendisine uyduğunu söylediği bu sese “daimonion”(vicdan) adını vermiştir³¹⁵. Sokrates, bu sese uymanın maliyeti ölüm bile olsa, insanın hiçbir tehlikeyi düşünmeden, sadece onurunu göz önüne alarak direnmesi gerektiğini vurgulamıştır. O, eylem planında ise bu düşüncesindeki samimiyetini, hayatıyla -ölümü ile demek daha doğru olur- ortaya koymuştur.

³¹⁴ EFLATUN, *Kriton*, çev. TAŞLIKOĞLU Zafer, (İstanbul: M.E.B. Yayınları, 1989), s. 25-26. ARENDT Hannah, *Crisis Of The Republic*, (New York: Harcourt Brace Jovanovich, 1972), s. 58-59. POPPER, *Açık Toplum ve Düşmanları*, s. 185.

2. Henri David Thoreau: Teori ve Pratiğin Mezci

Henri David Thoreau 1817 de Concord'da doğmuştur. Grekçe, Latince ve İngilizce klasik eserlere meraklı olan Thoreau, bir insanın, ne kadar az çalışırsa kendisi ve yaşadığı toplum için o kadar yararlı olacağına inandığı için, kendi eliyle inşa ettiği bir kulübede, Walden gölünün kıyısında, iki yıl boyunca münzevi bir hayat yaşamıştır. İnzivaya çekildiği ilk yıl içinde erişkinlere mahsus kilise ve seçim vergisini (poll tax) ödemeyi reddettiğinden hapsedilmiş; arkadaşı ve ustası Emerson'un vergi borcunu ödemesi sayesinde hapisten kurtulmuştur. Bir günlük hapis tecrübesi, Thoreau'unun, "Sivil İtaatsizlik Görevine Dair" (On The Duty Of Civil Disobedience) isimli eseri yazmasına sebep olmuştur.

Thoreau'nun genelde uzlaşma kabul etmeyen sert tutumu (nonconformizm) onun yaşadığı yüzyıl ve bulunduğu yöre göz önüne alındığında oldukça manidar sayılabilir. Amerika'nın pastoral bir kasabası Concord'da doğup, yaşayan Thoreau'nun, bu koşullar altında "Amerikan barışı rüyası"na karşı çıkmış olması, haklı olarak, sivil itaatsizler içinde onu simge bir isim haline getirmiştir. 26 ocak 1848 de Concord lisesindeyken adeta bir manifesto olarak okuduğu meşhur denemesinin o zamanki adı, "Sivil Yönetime Karşı Koyma Hakkı" (Resistance to Civil Government) idi.

Thoreau, sivil itaatsizlik manifestosuna meşhur bir epigrafla (deyişle) başlamaktadır: " *I heartly accept the motto- that government is best which governs least and I should like to see it acted up more rapidly and sistematically. Carried aut, it finally amounts to this, which olso I believe, 'that government is best which governs not at all'*"³¹⁶ . Yani: "en az yönetim biçiminin en iyi yönetim biçimi olduğu düsturunu can-u gönülden kabul etmekle beraber bu amaca ulaşmak için daha hızlı ve sistematik bir çaba gösterilmesi beni daha mutlu eder(di). Böyle bir adımın atılması, gerçekleşeceğine inandığım ikinci adımın atılmasını da sağlayacaktır: "En iyi hükümet, hiç yönetmeyen hükümettir". Thoreau'ya göre bir hükümet, en iyi durumda, sadece yararlı bir araçtır; hükümetlerin çoğu yararsızdır.

Birinci adımın atılması gerçekten heyecan vericidir. "Devletin en az bir düzeyde yönetmesi" gereği, günümüz liberal demokrasilerinin kesin galibiyetinden sonra adeta Kopernik'in davası gibi kuvvet kazanmıştır. Bir yüzyıl öncesinden devlet-yönetim ilişkisinin bu kadar yalın bir şekilde formüle edilmesi her türlü takdirin ötesindedir. İkinci adımla Thoreau, bu özlemine

³¹⁵ AKGÖL, a.g.e., s. 20-21.

³¹⁶ THOREAU Henri David, "Civil Disobedince", Civil Disobedience in Focus içinde (ed), Hugo Adam Bedau, (New York: Chapman and Hall, Inc. 1991), s. 28.

aşırı bir noktaya taşımaktadır. Öyle ki, bunun gerçekleşmesi halinde son derece tehlikeli bir noktaya varılmış olur. Thoreau, devletin nasıl bir haksızlık aracına dönüşebildiğini anlatabilmek, düşüncesine ilgi uyandırabilmek üzere böyle bir dramatik üslubu tercih etmiş olabilir. Bu, tam olarak bilenmemektedir, ama bir hükümet ihtiyacını radikal bir şekilde reddetmediği için Thoreau, kesinlikle bir anarşist sayılamaz. Ferdietçi ekolün önemli simalarından sayılan Thoreau'nun sivil itaatsizlik davranış kalıpları ile radikal anarşizm ile karşılaştırmak gerekirse; onun amacı, iktisadın dürüst ve adil prensiplerini yaymaktır. Davasının da asla sabırsız değildir. Adaletin emrine şiddeti vermek, asla tasvip edilebilir bir hareket tarzı değildir. Kolayca anlaşılacağı üzere, Thoreau'nun hareket tarzını anarşizm kategorisinde değerlendirmek hiç de kolay değildir, ama yine de onu ferdiyetçi anarşistler içinde görenler vardır. Her şeye rağmen, onun “sivil itaatsizlik görevi üzerine” adlı çalışmasının sivil itaatsizlik için sağlam bir program olduğu inkar edilemez. Bu eserde önemli bulduğumuz kısımları aşağıya aynen aktarıyoruz.

İktidar, halkın elinde ise, bir çoğunluk yönetiminin oluşabilmesinin ve iktidarda kalabilmesinin pratik nedeni, bu çoğunluğun doğruyu yapması ya da azınlığa karşı adil olması değil, basitçe fiziki olarak en güçlü olmasıdır. Doğrunun ve yanlışın ne olduğuna çoğunluğun değil, vicdanın karar verdiği bir hükümet biçimi olamaz mı? Yurttaş vicdanını bir an için ya da bir nebze yasa koyucuya devretmeli midir? Eğer devretmeli ise her insanın neden bir vicdanı vardır? Bence, kişi önce insan, daha sonra uyruk olmalı; yasaya değil, adalete saygı esas alınmalıdır. Birey olarak üstlenmeye hakkım olduğu tek sorumluluk, her zaman doğru olduğunu düşündüğüm şeyi yapmaktır³¹⁷.

“Yasaya duyulan anlamsız saygının genel ve bariz bir sonucunu görmek için savaş gemilerinin kalktığı bir limana gidin; gidinde, mesela sadece Amerikan hükümetinin yaratabileceği cinsten denizci bir insanı, daha doğrusu Amerikan hükümetinin icra ettiği melun sanatın bir insandan yarattığı nesneyi görün: Görebileceğiniz, insan değil, insana ait özelliklerin silik bir gölgesidir. İnsanların büyük bir çoğunluğu, devlete bedenleriyle insan olarak değil, sanki makine-vari hizmet ediyorlar. Onlar ki ekseriya, ne bir yargıda bulunur ne de ahlaki bir duygu ifade ederler. Sadece sınırlı sayıda kahraman, yurtsever, gerçek reformcu ve adam devlete vicdanlarıyla hizmet eder. Kendini tümüyle insanlara adayanlar, diğerleri tarafından yararsız değerlendirir; kısmen adayanlar ise iyi insan olarak muamele görürler”³¹⁸.

³¹⁷ THOREAU, “Civil Disobedience”, s. 29.

³¹⁸ THOREAU, “Civil Disobedience”, s. 30.

Ahlaki sorunlarla ilgili tanınmış bir otorite olan Paley, eserinin “devlete itaat ödevi” adlı bölümünde, tüm yurttaşlık görevlerini yararlılık prensibine indirgeyerek şöyle diyor: “Tüm toplumun çıkarları söz konusu ise ve hatta böyle olmasa bile genel bir huzursuzluğa yol açmadan değiştirilme umudu vaad etmedikçe, mevcut hükümete itaat etmek, Allah’ın emridir. Bu ilke kabul edildiğinde, ancak bir tarafa tehlikenin ve öfkenin büyüklüğü, diğer tarafa başarı şansı ve maliyetini koyup değerlendirerek, direnişin haklılığına karar verilebilir”³¹⁹. Ancak Paley, bu konuda herkesin tek tek, neye mal olursa olsun, haklıdan yana tavır alması gerektiği durumları hiç düşünmemiştir.

Kötülük devasa boyutlarda olsa bile, bir insanın, kendisini bu kötülüğü yok etmeye adanmak yolunda mutlak bir yükümlülüğü yoktur. İnsan, kendisini uygun biçimde başka şeylere de adayabilir; ancak, herkesin, haksız bir ilişkinin aracı olmama, böyle bir konuya kafa yormak istemese bile, haksızlığa pratik olarak katılmama sorumluluğu vardır. Haksız yasalar vardır. Onlara memnuniyetle itaat mı edelim, yoksa değiştirme çabasına mı girelim? Değiştirmek istiyorsak bunu başardığımız zamana kadar mı itaat edelim, yoksa derhal mi ihlale girişelim? Amerikan rejiminde, insanlar yasaları değiştirmek için, genellikle çoğunluğu ikna edebileceğimiz zamana kadar beklememiz gerektiğini düşünürler; direnişe geçilmesi durumda bulunacak ilacın, hastalıktan daha kötü olacağını söylerler. Ancak ilacın, hastalıktan daha kötü olmasının suçlusu, yalnız ve yalnız hükümettir. Hükümet neden daha önce davranıp reform yapmıyor? Neden yanlışlarını gösterecek diye yurttaşlarını uyanık olmaya, daha iyi şeyler yapmaya cesaretlendirmiyor?

Eğer haksızlık, hükümet makinesindeki ataletin kaçınılmaz bir sonucu ise, varsın olsun. Bir dışlıdan bir kayıştan vs. kaynaklanan somut bir haksızlık kaynağı varsa, belki de bulabileceğin çarenin, belanın kendisinden daha kötü olup olmayacağını düşünebilirsin. Ancak yasa, doğası gereği seni zorunlu olarak başkasına yönelik haksızlığın aracı durumuna düşürecek yapıdaysa, yasayı çiğne! Yaşamını, makineyi durdurmak için kullan. Her durumda dikkat etmen gereken şey, lanetlediğin kötülüğün aracı olmamaktır.

Benden iyi bilen ve daha doğru yapana hatta pek çok durumda bu kadar iyi bilmeyip, daha doğruyu yapmayanlara bile itaate hazırım. Ne var ki bu koşulları taşıyan, severek boyun eğebileceğim bir devlet otoritesi [ne yazık ki] saf biçimiyle yoktur: gerçekten adil olması için, böyle bir oluşumun yönetilenlerin vekaletini ve onayını alması gerekir. Yani hükümet, benim şahsım ve mülkiyetim üzerinde mutlak olarak değil, sadece benim izin verdiğim ölçü de hak

³¹⁹ THOREAU, “Civil Disobedience”, s. 32.

sahibi olabilir. Ben, tüm insanlara adil davranmayı ve bireye saygı gösterip bir komşu muamelesi yapmayı beceren bir devlet tahayyül ediyorum³²⁰.

Sivil itaatsizlik kavramını politik sözcük dağarcığımızın asli bir parçası haline getiren Thoreau, Sokrates'ten farklı olarak yasaların adaletsizliğini protesto etmektedir. Thoreau'nun denemesinin içerdiği temel düşünceler, şu şekilde özetlenebilir.

1-Bir kimsenin içinde, yaşadığı ülke yasalarından daha yüce bir yasa vardır. Bu yasa vicdanın yasasıdır. Ülke yasaları ile bu yüce yasa çatıştığında, kişinin görevi bu yüce yasaya uymaktır.

2-Kişi, ülkenin yasalarına isteyerek karşı geliyorsa, hapisaneye kapatılmak dahil, bütün sonuçları göze almalıdır.

3-Leo Tolstoy: Pratikten Çok Teori

On dokuzuncu yüzyılı yirminci yüzyıla bağlayan dönemlerde, en başta devlet otoritesinin haksız kullanımları olmak üzere, her düzeyde ortaya çıkabilen şiddet uygulamalarına karşı çıkan simge isimlerden biri de Leo Tolstoy'dur. Sosyal adaletsizliğin tüm faturasını, her insanın taşıdığı bencillikten başka, devlete de yükleyen Tolstoy'a göre; devlet, doğası gereği kuvvete dayandığı için kesin bir zorlama aracıdır. Hükümetlerin yaptığı şey, genellikle, baskıyı yasa örtüsü altında gizlemektir³²¹. Diğer yandan kilise, savaş tahrikçiliği yapmakla, diğer dinlere karşı hoşgörüsüz davranmakla bu suça ortak olmaktadır. Böylece Hıristiyanlığın inanç öğretilerini de baskı aracı olmakla niteleyen düşünür, dini, yalın bir ahlak öğretisine indirgemıştır. Ona kalırsa, devletin ve kilisenin şiddet ve savaş lehinde propaganda yapmakta birleşmesi, her ikisini de doğal olarak baskıcı kılmaktadır. Özellikle, inanç adına silahların başarısı için dua edilmesi, inanç va'z edenlerin, cinayetleri alkışlamaları tasvip edilemez³²².

Buna rağmen, yasaya ya da kilisenin emirlerine muhatap olan bireylerin, şiddete yönelmeleri gerekmez. Her şeyden önce, şiddete başvurmanın, insanı gaddarlaştırdığı ve onu yabani bir hayvan düzeyine indirdiği gerçeği bir yana, bir yöntem olarak şiddete başvurabildiği sürece

³²⁰ THOREAU, "Civil Disobedience", s. 42-43

³²¹ ANA BRİTANNİCA GENEL KÜLTÜR ANSİKLOPEDİSİ, C, 21, "Tolstoy, Lev Nikolayeviç" maddesi, s.73.

uygar yöntemlere dayanmak ve güvenmek imkanı ortadan kalkar. Bu nedenle Tolstoy, iyi bir amaca ulaşmak için bile olsa fiziksel güce başvurmayı reddetmiştir. Bu yöntem, böyle bir yola baş vuran her iki tarafı karşılıklı olarak diğerinin insafına bırakır ve daha sonra her iki taraf, iblisçe bir acımasızlıkla birbirlerini yenmeye çalışırlar. Örneğin bir hükümet, şiddet yoluyla yıkıldığında ve yeni bir sınıf ya da parti denetimi ele geçirdiğinde yeni yöneticilerin otoritesinin, eskisinden daha az baskıcı olmasının garantisi yoktur³²³.

Tolstoy, şiddete başvurmama felsefesini, genel bir felsefe biçimine sokma yolunda incelikli manevralarla ilgilenmemiştir. Onun idealizminin temeli, İsa'nın ahlak kitabı ile, bunun William Lloyd Garrison tarafından yapılan birkaç özel yorumuna dayanmaktadır. Onun genel felsefesinde inancın özü, insan sevgisi ve Tanrının suretinde yetkinliğe ulaşmak yolunda verilecek çabaydı³²⁴. Bu hedeflere ulaşabilmek için insan, kıskançlığı, nefreti, bencilliği bir kenara atmalıydı. Bir eserinde şöyle demektedir: “Herkes beni sevsin ve benim menfaatime çalışsın; ben ise yalnız kendimi seveyim ve benim bütün elemelerim zevke dönüşsün dileği, bencilliğin özüdür. Kişinin kendisine olan sevgisinin çoğalması, menfaatleri uğruna yürüteceği mücadelenin de artması demektir”³²⁵. Onun ahlak felsefesinin özü, “öç alma ve misillemenin bir yana bırakılmaması” olarak açıklanabilir. Kendisine kötülük edene kuvvetle karşı koymak yerine, gerekiyorsa, insan aynı kötülüğün bir kez daha yapılmasına boyun eğmelidir. Hatta kendisini savunmak için bile insan, hiç kimseyi öldürmemeli, yaralamamalıdır. Hiç kimse hakkında dava açmamalıdır. Diğer yandan, hiç kimse savaşa ya da savaş hazırlığına katılmamalı ve bu tür eylemleri desteklemek yolunda kullanılacak vergileri ödememelidir. Çünkü, “devlet şiddetinin ortadan kaldırılması, ihlal eylemlerinin genel toplamını artırmaya yol açmaz”³²⁶.

4.Mahatma Gandhi: Teoriden Çok Pratik

Büyük ölçüde Tolstoy'dan etkilenerek, şiddeti dışlayan bir direnme felsefesi ve pratiğini geliştiren Gandhi, 1869 da, orta sınıf üyesi bir ailenin olarak dünyaya gelmiştir. Meslek

³²² TOLSTOY Leon, **İtirafımlarım**, çev. AYTAÇ Kemal, (İstanbul: Furkan Basım Yayın ve Organizasyon, 1994), s.115

³²³ CANTZEN Rolf, **Daha Az Devlet Daha Çok Toplum**, çev., ATAMAN Veysel, (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 1994) , s.80.

³²⁴ TOLSTOY Leo, **İtirafımlarım**, s. 103.

³²⁵ TOLSTOY Leo, **Hayat Üzerine Düşünceler**, 5.b., çev. RIFATOF Ahmet Mithat, (İstanbul: Kaknüs Yayınları, 1998), s.100.

edinmesi için İngiltere'ye hukuk okumaya gönderilen Gandhi, Oxford'u bitirdikten sonra, bekleneceği üzere, kendisini, ırk ayrımcılığını yok etmeğe, özellikle de kendi ırkından kimseler için uygulanan haksızlıkları ortadan kaldırmaya adayarak, Güney Afrika'ya gitmiştir. İlk icraatı olarak, Hintlileri bir araya getirmek amacıyla *Indian Opinion* (Hintlilerin Kanaati) adlı bir gazete çıkarmaya başlayan Gandhi, bu gazetenin 26 ekim 1907 tarihli sayısında, maksatlı olarak Thoreau'nun sivil itaatsizlik yazısını yayınlamıştır.

1914 yılında Hindistan'a dönerek ve militarizme ve otokrasiye karşı bir savaş olduğuna inandığı I. Dünya Savaşı'nda İngiltere'nin davasını desteklemek yolunda canla başla çalışmış olan Gandhi, savaş bittikten sonra İngiliz baskısının geri dönmesi karşısında tam bir düş kırıklığı yaşamıştır. İngiliz askerlerinden oluşan bir birliğin, 400 Hintliyi öldürüp 1000'den fazlasını yaraladığı Amritsar kıyımı, kendisini fazlasıyla sarsmış, aynı zamanda bu olay, sivil itaatsizlik eylemlerine başlamanın haklılık temelini oluşturmuştur.

Bunu izleyen yaklaşık otuz yıl boyunca Gandhi, Hindistan'ı tümüyle İngiliz yönetiminden kurtarmak maksadıyla açılan bir seferberlikle uğraşmıştır. Thoreau'cu yöntemleri pratiğe aktarmak bakımından ilk olay, simgesel yönü ağır basan tuz yasasının ihlaliydi. Kazançlı bir tekel oluşturmak için İngiliz yönetimi, tuz üretimini yasaklayınca, kendi takipçilerini deniz kıyısına götüren Gandhi buharlaştırma yoluyla deniz suyundan tuz üreterek, simgesel bir şekilde de olsa ilgili yasayı çiğneme kararlılığını göstermiştir. Bu olaydan sonra, kendisinin de umduğu gibi, tutuklanarak hapse atılmıştır. Tolstoy'la mektuplaştığı yıllarda Gandhi, pasif direnişleri örgütleme pratiği yapmaktaydı. *Indian Opinion* dergisinde okuduğu bir yazı üzerine Tolstoy, bir mektubunda şöyle demektedir. "Doğu Hint Şirketi marifetiyle İngilizlerin Hindistan'ı köleleştirmesinden şikayet eden Hintlilere şaşırıyoruz. Nasıl olurda birkaç bin İngiliz, 300 milyonluk bir kıtayı köle haline getirebiliyor? Eğer Hintliler köleliğe gönüllü olarak boyun eğmemiş olsalardı, böyle bir şey asla mümkün olamazdı"³²⁷.

Thoreau'dan alınmış prensipler, Tolstoy tarafından daha da olgunlaştırılmış, Gandhi tarafından ise bunlar başarı ile uygulanmıştır³²⁸. Onun başlıca uyguladığı yöntemler, baskıcılarla işbirliğini kabul etmemek, kötülük yapanı örnek olma yoluyla değiştirmek ve toplumsal düzen için gerekli tutumları ve disiplinli davranışları geliştirmektir. Gandhi,

³²⁶ TOLSTOY, Leo, *The Kingdom Of God is Within You*, Translated From Russian of Count Leo Tolstoy by GARNETT Constance, (London: William Heineman Press, 1894), s. 338

³²⁷ THOREAU H. David, *GANDİ Sivil İtaatsizlik ve Pasif Direniş*, çev. ARSLAN Hakan & ÜNSAL fatma, (İstanbul: Vadi Yayınları, 1997), s. 12.

³²⁸ THOREAU H. David & GANDİ Mohandas, *Sivil İtaatsizlik ve Pasif Direniş*, çev. ARSLAN Hakan & ÜNSAL fatma, (İstanbul: Vadi Yayınları, 1997), s. 12.

İngilizlerin kendisini öldürmekle bir kahraman yaratmayı göze alamayacaklarını çok iyi bildiği için, sık sık açlık grevlerine gitmiştir. İzleyicilerini yabancı malları boykot etmeye, vergileri ödememeye ve kalabalıklar oluşturarak karayolu ve demiryolu barikatlar kurmaya özendiren Gandhi, başvurulan yöntemlerin tümüne nitelikli bir direnmeyi anlatmak üzere, sözcük anlamı ruh gücü, ya da doğrudan direnme gücü anlamına gelen “*satyagraha*” adını vermiştir³²⁹.

Bu terim, Güney Afrika’da, oradaki Hintlilerin şiddet-dışı direnişini, kadınların oy hakkını savunanlardan ve diğerlerinin pasif direnişinden ayırmak için bulunmuştur.

Satyagraha’nın uygulanmasında, yani hakikate ulaşmada, kişinin rakibine karşı şiddet uygulamaması gerektiğini keşfettiğim diyen Gandhi, bunu şöyle açıklamaktadır:

“İnsanın mutlak gerçeği bilememesi ve bu yüzden de cezalandırmaya yetkili olamaması gerektiğinden, şiddeti kesinkes dışlamak gerekir. Zira bir kişiye gerçek gibi görünen şey diğeri için hata sayılabilir. Sabır, kendine acı çekirme anlamına gelir. Bu bakımdan, hakikatin gösterilmesi muhalifin değil, insanın kendisinin acı çekmesiyle gerçekleşmelidir”³³⁰.

Politik alanda, adil olmadığı düşünülen kanunlara karşı muhalefette de aynı metot geçerlidir. Eğer, kanun yapıcıya dilekçe ve benzeri yollarla hakikati gösteremiyorsanız ve ortadaki hataya da teslim olmak istemiyorsanız o zaman, fiziksel güçle zorlamak, ya da acıya katlanarak, yasaya direnme cezasını göze alabilmek arasında esaslı bir tercihle karşı karşıyasınız demektir. Fiziksel güçle mukavemet, karşı şiddeti davet edeceğinden, hiçbir vakit hakikatin gün yüzüne çıkmasına yardımcı olamayacaktır³³¹. Sivil itaatsizlik, satyagraha’nın somut biçimlerinden biridir. Sosyologlarımızdan birinin kendisine özgü üslubuyla belirttiği gibi, Gandhi ne “komiser”(savaşımı “maddi” güçle veren) ne de “yogi”dir (mücadeleyi tamamıyla ruhsal planda yürüten). O, üçüncü yolun yolcusudur. Bu yol, düşman süngülerine göğsü ile karşı koymak...zora yok demek, düşmanı dost ederek yok etmek; küçültmek değil, küçülmekten kurtarmak yoludur. Ancak, Gandhi gibi, hakkın ezeli gücüne inanan bir kimse zora yok diyebilir; acıya katlanarak zafere ulaşabilir³³²

³²⁹ BURNS, a.g.e, s. 504.

³³⁰ THOREAU H. David, GANDİ Mohandas, *Sivil İtaatsizlik ve Pasif Direniş*, çev. ARSLAN Hakan & ÜNSAL fatma, (İstanbul: Vadi Yayınları, 1997), s. 79.

³³¹ THOREAU H. David, GANDHİ., A.g.e., s. 79.

³³² MERİÇ Cemil, *Bu ülke*, (İstanbul: İletişim Yayınları), s.214

Gandhi'nin savunduğu soyut tasarımlarla, giriştiği somut eylemler arasında, çeşitli önermelerden ve ahlaki buyruklardan oluşan bir katman düşünülebileceğine işaret edilmektedir. Bu düşüncenin sahibi J. Galtung, bütün bunların “satyagraha” teorisini oluşturduğunu ifade ettikten sonra Gandhi'nin yazılarından kısa bir normlar ve alt normlar dizisi ortaya çıkarmaktadır. Liste, genel anlamda çatışma, çatışma süreci, çatışmanın çözümü olmak üzere çatışmanın, üç farklı düzeyini esas almaktadır. Söz konusu yazar, bu şematik analizin, Gandhi'nin düşüncesini anlamaya yönelik anlamlı bir yöntem denemesi olabileceğini belirtmektedir³³³. Gandhi'nin düşünce zenginliğinden elbette ki uzak, ama onun felsefesine sistemli bir yaklaşım denemesi sayılabilecek normlar listesi aşağıdaki gibi sunulabilir.

Gandhi'nin çatışma normları

I. Hedefler

A. Çatışma durumlarında harekete geç

1. Şimdi davran
2. Burada davran
3. Kendi grubun için davran
4. İnançların doğrultusunda davran

B. Çatışmanın ne olduğunu kesin olarak belirle

1. Hedeflerini açık biçimde ortaya koy.
2. Karşıtlarının hedeflerini anlamaya çalış
3. Ortak ve uzlaşılabilir hedefleri uygula

II. Çatışma Süreci

A. Çatışmalarda şiddet kullanma

1. Yaralayıcı ya da zarar verici eylemlerden kaçın

³³³ GALTUNG Johan, “Gandhi ve Alternatif Hareket, Teoride Satyagraha- Normlar”, Çev. COŞAR Yakup, Sivil İtaatsizlik İçinde. (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 1997), s. 204-208.

2. Yaralayıcı ya da zarar verici sözlerden kaçın

3. Karşıtların malına zarar verme

4. Kötülük yapana bile iyilik yap.

B. Hedefe/amaca uygun davran

1. Çatışmaya, daima yapıcı, ileriye götürücü bir unsur kat

2. Gizli değil açık davran

C. Kötülerle iş birliğini reddet

1. Kötülüğü körükleyen kurumlarla işbirliği yapma.

2. Kötülük getiren eylemlere katılma

D. Fedakarlığa hazır ol

1. Cezalandırılmaktan kaçınma

2. Olağanüstü durumlarda yaşamını vermeye hazır ol

E. Yapay cepheler oluşturmaktan kaçın

1. Sevgi ve husumeti birbirinden ayırt etmesini bil.

2. Kişi ile statüsünü birbirinden ayırt etmeyi bil.

3. Kendini, karşıtının yerinde hissetmeye çalış.

III- Çatışmanın çözümü

A. Çatışmaları çözüme ulaştır.

1. Çatışma sürecini uzatma

2. Karşıtınla daima pazarlık yolları ara

3. İnsani değişimler için çaba harca

B. Karşıtına karşı hoşgörölü ol.

1. Karşıtının zaaflarından yararlanma.
2. Karşıtını kendinden daha katı biçimde yargılama

C. Zorlamayı değil, iknai seç

1. Daima kabul edilebilecek çözümler ara
2. Karşıtını baskı altına alma

J. Galtung, Gandhi'nin genel felsefesinden anlamlı böyle bir normlar dizisi oluşturduktan sonra, bu norm dizisinin ana mesajını şu şekilde özetlemektedir. Ona göre bütün bu normların merkezinde, çatışma ve çatışma sürecindeki tavır yer tutmaktadır. Çatışma sırasındaki tavır, Gandhi'ye göre sosyal davranışla hatta insan davranışıyla bütünüyle eş sayılmalıdır. İnsan, bilinçli olmakla yükümlüdür ve bilinçli insan her yerde, kendi içinde ve çevresinde çatışmaları fark edip algılayacaktır. Bu noktada Gandhi, Batıdaki çatışma görüşlerinde oldukça farklı bir yaklaşım sergilemektedir. Onun bütün çatışmaları, tamamen olumlu, sevgi yüklü ve diri bir ruhsal durumun ifadesidir³³⁴.

C-Konu ve Mekan İtibarıyla Sivil İtaatsizlik Olayları

Sivil itaatsizliğin bütün dünyanın gündemine girmesi ve bu konudaki tartışmaların yoğunlaşması, Thoreau'cu yöntemlerin Gandhi tarafından başarılı bir şekilde uygulanmasından sonra olmuştur. Gerçekten Gandhi'nin giriştiği sivil itaatsizlik eylemleri, kısa sürede Hindistan'ın dört bir yanına yayılmıştır. Bu etkinin alanı giderek bütün dünyayı kuşatmıştır. Bir örnek olarak Danimarka'ya göz atalım³³⁵. Bu ülkede sivil itaatsizlik, ikinci dünya savaşı sırasında Nazi istilasına karşı adeta bir cephane gibi kullanılmıştır. Öyle ki, sivil itaatsizlikle ilgili kitapçıklar savaş yılları boyunca gizlice elden ele dolaşmıştır. Nazi işgalciler, Yahudileri ayırt edebilmek amacıyla onların giysilerinde büyücek bir yıldız işareti bulundurmalarını isteyen bir yasa çıkarttığı zaman, Danimarka'da neredeyse herkes, sırtlarında sarı yıldızlarla sokaklarda boy gösterisi yapmış; sonuçta bu yasayı uygulama imkanı olmamıştır.

³³⁴ GALTUNG, a.g.m., s. 217.

Amerika’da ise, ırk ayrımı güden yasalara karşı, zencilerin, kendilerine ayrılan otobüslere binmemeleri, beyazların kiliselerinde topluca dua etmeleri, en başarılı sivil itaatsizlik örneklerindedir. Bu mücadeleler de özellikle Martin Luther King anılmaya değer. Dünyanın geri kalanı için Gandhi ne ise, Amerikalılar için de Martin Luther King odur. King, iç savaşın kazanılmasından bir yüzyıl sonra, kendi ırkına, hala köle damgasını vuranlara karşı, çeşitli sivil itaatsizlik kampanyaları yürütmüştür. “Sit-ins” (oturma eylemleri) ve pasif direnişin diğer biçimleri, 1960’lı yılların yasa ihlallerini teşkil ediyordu: Bu eylemlerle, özellikle 1890’dan beri ırkçılığı körükleyen korkunç *Jim Crow Laws*³³⁶ yasaları ihlal ediliyordu. Söz konusu eylemler, Amerika’nın, Vietnam’a karşı girdiği savaş aleyhine yürütülen protestoların başlamasında ve bunların gidişatında önemli bir rol oynamıştır. Amerikan tarihinde bu savaş sonrasındaki dönem, sivil itaatsizlik eylemlerinin en yoğun olduğu yıllar olarak kabul edilmektedir. Üstelik bu dönemde oldukça ilginç bir felsefi birikim gelişmiştir. Bilhassa John Rawls’un düşünceleri, yeni bir takım felsefi tartışmaları başlatmış, çeşitli düşünürlerin eleştiri ve değerlendirmeleri bunlara bir ivme kazandırmıştır³³⁷.

Bütün bunlardan anlaşılacağı gibi, Thoreau’nun yaktığı sivil itaatsizlik meşalesi, tam anlamıyla ancak İkinci Dünya Savaşından sonra parlamıştır. İlginç olan şu ki, Amerika’dan yayılan bu fikir, etkisini yoğun bir şekilde bu ülke dışında gösterdikten sonra yeniden anavatanında yaygın bir kabul görebilmiştir.

Avrupa’da ise, nükleer silahlara karşı yapılan protestolar, sivil itaatsizlik eylemleri ve teorileri için iyi bir vesile olmuştur. Avrupa’da, özellikle Almanya’da, 1970’li yılların ikinci yarısından beri protesto sahnesinin, oldukça zengin sivil itaatsizlik formlarıyla doldurulduğuna (whyle inşaatların geçici işgali, Grohn de anti-atom köyü, vb. örnekleri) işaret eden Habermas, öğrenci hareketleri ile karşılaştırdığında, bunları, ülkesindeki politik kültürün en olgun meyveleri olarak değerlendirmiştir.

Thoreau’da bireyselliğe dayalı, vergilerin ödenmemesi ile sınırlı tutulan sivil itaatsizlik eylemleri, günümüzde çok değişik alanlarda ve şekillerde uygulanmaktadır. Yasaya karşı sivil itaatsizlik, son yıllarda dünyanın bir çok bölgesinde kitlesel bir tezahür haline gelmiştir.

³³⁵ THOREAU H. David & GANDHİ Mohandas, s. 34-40.

³³⁶ “Jim Crow Yasaları” adını yöresel bir şarkıdan almıştır. Bu yasalara göre hiçbir siyah adam beyazlarla aynı mekanı paylaşamazdı. Bu yasalar, fiziksel ayırımın da ötesinde, siyahların beyazlarla olan her türlü ilişkisini yasaklıyordu. Öyle ki el sıkışmak, selam vermek bile yasaklanmıştı. VALERİE Schorendt & BROWN Pan, **Martin Luther King**, çev. ONAT Leyla, (Ankara: İlk Kaynak Ürünleri, 1994), s.7

³³⁷ DWORİKİN Ronald, “Sivil İtaatsizliğin Etiği ve Pragmatizi”, Kamu Vicdanına Çağrı: Sivil İtaatsizlik, içinde. Der. C0ŞAR Yakup, s. 138.

Demokratik hukuk devletlerinde gözlemlenen sivil itaatsizlik eylemleri, genellikle aşağıdaki tarzlarda ve konularda sıklıkla gerçekleşmektedir³³⁸: Oturma, işgal, genel greve çağrı, siyasi ve genel amaçlı grevler, askerlik hizmetinden kaçınma propagandası, elektrik hesabını kısmen ödememe, askeri bölgeye ağaç dikme, yasak bölgelere girme, gemilerin yüklenmesini ve açılmasını engelleme, yasak alanda gösteri yapma, ağaçların kesilmesini engelleme, mezhep ayinlerinin engellenmesi, sivil savunma tatbikatlarında sığınaklara girilmemesi, sığınmacıların saklanması, silah fabrikasına girme, tehlikeli yerlere trafik işareti koyma, yaya geçidi çizgileri çizme, atom enerjisi santrallerinin çitlerini sökme, kuralları aşırı bir şekilde uygulama (böylelikle hizmeti yavaşlatmak ve haksızlığı daha açıkça gözler önüne serme), hukuki imkanlardan kitleler halinde yararlanma (ülkemizde de sıkça görülen topluca viziteye çıkma), idarenin taraf olduğu davalara hakimlerin bakmaması, korsan radyo yayınları vs.

Bu tür eylemlerin her cins, yaş ve meslektan kısaca her konumdan faili bulunmaktadır. Bunlar, ya kadınlar işçiler, siyasi parti yanlıları, askeri ve sivil hizmet yükümlüleri, yüksek ve orta öğretim öğrencileri, elektrik su aboneleri, milletvekilleri, profesörler, hakimler, siyahlar, demiryolcular, muhabirler, yaşlılar, mezhep mensupları, gerek ferdi gerekse topluluk halinde davranan ve toplumun hemen her kesitinden gelen gerçek kişilerdir, ya da CORE-“Yurttaş Hakları Örgütü”, “GARM-Militarizme Karşı Direnme Grubu” vs. örgütlü eylem topluluklarıdır.

Sivil itaatsizlik eylemlerinin yöneldikleri alanlar itibarıyla yoğunlaşma oranları ile ilgili yapılan bir araştırma sonuçları şöyledir. Araştırma alanı Hollanda olup seçilen süre 1968-1981 tarihleri arasındaki zamanı kapsamaktadır³³⁹

1-Yapılış Tarzları, toplam 997 adet eylemden; işgaller (373 adet, %37), ablukalar (108 adet, %11), Bina işgalleri (97adet, %10), Kamu düzenini bozmak (50 adet, %6), boykotlar ve grevler (35 adet, %4), vergi vermektan kaçınma (16 adet, %2), sivil hizmetten kaçınma (13 adet, %1), diğerleri (288 adet, %29), bilinmeyenler (89 adet, %1)

2-Eylem Konuları, toplam 832 eylemden; Eğitim sorunlarıyla ilgili (167 eylem, %17), imar ve iskan sorunları ile ilgili (215 eylem, %29), iş hukuku alanındaki sorunlar (161 eylem, %16), sağlık/kültür sorunları ile ilgili (63 eylem, %6), çevre /silahlanma konularında (81 eylem,

³³⁸ HABERMAS Jürgen, **Sivil İtaatsizlik, Demokratik Hukuk Devletinin Sınanması**, çev. ÖKÇESİZ Hayrettin, (İstanbul: Afa Yayınları, 1995), s. 14-17.

³³⁹ HABERMAS, Sivil İtaatsizlik, s. 18-19.

% 8, kamu düzeni/uyuşturucu ile ilgili (43 eylem,%4), Uluslararası siyasal sorunlarla ilgili (36 eylem, %3), askeri hizmetlerle ilgili (66 eylem, %7).

Günümüzde bu eylemler, insanlığın yirminci asrın ortalarındaki özelemlerini dile getirmektedir: Bu eylemler, savaşırlara, çeşitli biçimlerde ortaya çıkan adaletsizliklere ve şiddete karşı olarak ortaya konmaktadır. Nedenini daha sonra açıklayacağımız gibi, sivil itaatsizlik, genel olarak anarşist ya da totaliter değil, demokratik bir düzende anlamlıdır. Hukukun normal işleyişi yetersiz olduğunda veya hukuk, hukuk-dışı güçler tarafından kuşatıldığında hukuk çerçevesinde bir değişiklik getirmenin bir formu olarak ele alınabilir.

V-TEORİK TANIM ÇERÇEVESİ

İngilizce’de “civil disobedience”, Almanca’da “ziviler ungehorsam” olarak ifade edilen bu olgu, Türkçe’de, “sivil itaatsizlik” olarak karşılık bulmuştur. Hemen anlaşılacağı üzere böyle bir karşılık, kelimesi kelimesine bir tercüme faaliyetini yansıtmaktadır. Son yıllarda, adı konmasa da ülkemizde sıkça sivil itaatsizlik eylemlerine rastlanmasına rağmen, bu kavramın tamamen içi doldurulabilmiş değildir. Diğer yandan, teorik birikim, iyi niyetli birkaç tercüme ya da derleme faaliyetini aktarmakla sınırlı kalmıştır. Hayrettin Ökçesiz’in bu alandaki çalışmaları, bunun bir istisnası sayılabilecek derinlikte ve ülkemizde daha zengin tartışmaları başlatabilecek kıvamdadır.

Sivil itaatsizlik olarak dilimize aktarılan bu tanımlama, kazandığı anlam çerçevesi bakımından kullanıla geldiği dillerdeki anlamın çok gerisinde kalmamakla birlikte, elbette ki bu olgu için, tam bir karşılık da sayılamaz³⁴⁰. Sivil itaatsizlik tamlamasının birinci kısmı olan “sivil” kavramının; daha önce de değindiğimiz gibi, dilimizde, askeri olmayan, kaba güç kullanmayan ve hiçbir resmi ya da başka bir makamdan özel bir güç almayan vs. gibi çağrışımları vardır. Tamlamanın ikinci kısmı, “itaatsiz” sözcüğü ise, Türkçe’de söz dinlemez, boyun eğmez, buyruk altına girmez, dik başlı asi, serkeş gibi anlamları karşılamaktadır³⁴¹. Direniş, uymama, başkaldırma, karşı koyma gibi, görece yeni ve somut olayları tanımlayan kavramlar yerine, “itaatsizlik” kavramının kullanımı oldukça yerinde bir seçimdir. Söz

³⁴⁰ Bir yazarın çevresindeki otoritelere (baba, öğretmen vs.) karşı takındığı tutumu anlatırken başvurduğu “*kadirşinas itaatsizlik*” tanımlaması, sivil itaatsizliği karşılamak üzere belki de dilimizde bulunabilecek en uygun terimlerden birisidir. Bkz. **ÖZEL** İsmet, **Waldo Sen Neden Burada Değilsin**, (İstanbul: Şule Yayınları, 1995), s.22.

³⁴¹ **BÜYÜK TÜRKÇE SÖZLÜK**, 11. Baskı., haz. **DOĞAN** Mehmet, “itaat” maddesi.

konusu kavram, içsel bir tutumu anlatmaktan başka, daha köklü olması nedeniyle zihinlerde belli bir anlam bütünlüğü kazanmış olduğu için tercihe şayandır. Ne var ki, mütaradifi olan kavramların tümü için geçerli olduğu gibi “itaatsizlik” kavramı, bu gün bile anlam çerçevesi bakımından hiçbir zaman, “disobedience” sözcüğünün anlamdaşı sayılamaz. Batıda “disobedience”, demokratik değere ulaşılmasında anahtar bir rol üstlenmekle, sıcak, munis (evcil) bir hareket tarzı olarak kabul edilirken, bizde cemaatin dümenine girmeyen her eylem mahkum edilir; en küçük bir farklılık belirtisi, bütünlüğü bozmaya yönelik bir girişim olarak algılanır. Kollektif bilinçteki böyle bir şartlanmanın doğal sonucu olarak, itaatsizliğin hiçbir çeşidine sempati ile bakılmaz. Zira, kadim kültürümüzden bu yana iyi vatandaşın ölçüsü itaattir ve uyumdan ayrılan her girişim, adı konmamış bir isyandır³⁴².

Liberalizm, demokrasi ve sivil toplum gibi, Batılı anlayışların toplumumuzda gördüğü hüsnü kabule karşın, aynı kültürün ürünü olan sivil itaatsizliğin, yankı uyandırmamasında en büyük pay, kuşkusuz, mirasçısı olduğumuz bu kültürel yapıdan kaynaklanmaktadır. En barışçı eylemlerin, anayasal düzene karşı potansiyel bir isyan olarak görülmesi, başka ne ile izah edilebilir? Daha sonra detaylı olarak üzerinde duracağımız sivil itaatsizlik, asla devletin birliğini tahribe yönelik bir eylem değildir. Nitekim en küçük isyan belirtisi bile, baştan itibaren böyle bir eylemin sivillik niteliğini ortadan kaldırır.

Sivil itaatsizlik, hukuk devleti düşüncesindeki yasallık ve meşruiyet arasındaki gerilimden beslenir. İşe yarar bir sivil itaatsizlik teorisi geliştirirken bunun içinin doldurulması gerekir. Bunun için, ne fazla basite, ne de aşırı detaya kaçarak sivil itaatsizliğin pratik değerinin düşürülmemesi gerekir. Genel olarak, sivil itaatsizlik tanımları, “dar” “geniş” ve “genel (yaygın)” tanım olmak üzere üç ayrı kümede toplanmaktadır. Hipotetik değeri saklı kalmak üzere ilk iki tanım, sözü edilen sakıncayı bağrında taşır. Dar tanım, tanımlama öğelerinin çokluğu nedeniyle itaatsizlik eylemlerinin, pek azının sivil itaatsizlik olarak tanımlanmasına imkan tanırken, geniş tanım, belirleyici öğeleri oldukça sınırlı tutarak bu daireyi genişletmektedir. Geniş tanım öğelerine şiddetsizlik ilkesi eklenerek genel (yaygın) tanıma ulaşılmaktadır. Bu tanımı benimseyen önemli isimlerin başında Christian Bay, Adam Bedau ve özellikle John Rawls’ı saymak mümkündür. Özellikle Bedau ve Rawls’un yapmış oldukları tanımlar genel \ yaygın kabul görmüştür.

³⁴² OKTAY Cemil, “Hum” Zamirinin Serancamı, (İstanbul: Bağlam Yayınları, 1991), s. 13-15.

A- Genel \ Yaygın Tanım

“Bir kimse yasaya aykırı (illegal), kamuya açık (committed openly), şiddetsiz (nonviolently) ve vicdani (conscientiously) bir eyleme girişirse bir sivil itaatsizlik eylemi ortaya koymuş olur”³⁴³ demek suretiyle Bedau, tipik bir genel sivil itaatsizlik tanımı yapmaktadır. Yazar, böyle bir nitelikteki eylemin, haksız olduğu düşünülen bir kanunun işlenmesine kuvvetle engel olabileceğini kaydetmektedir. O, sivil itaatsizliğin doğrudan olabileceği gibi dolaylı bir eyleme de konu olabileceğine işaret etmektedir. Bir siyahın, ırk ayrımına göre kendisine ayrılan bölümde yemeyi reddetmesi, birinci türden bir sivil itaatsizliğe, mesela bir öğrenci grubunun bir askeri sınai kompleksi protesto etmek amacıyla bir törenin başlamasını önleme girişimi ise, ikinci türden bir sivil itaatsizlik kategorisine dahil edilebilir³⁴⁴.

Savaş gideri olarak kullanılmasını diye, seçim vergisi ödemeyi reddeden Thoreau örneği, bu konuda tartışma konusu yapılır. Kimilerine göre Thoreau'nun tutumu, savaşla doğrudan ilişkisi olmadığı için sivil bir itaatsizlik sayılmazken; bazıları için genel vergilere karşı çıkmayan, bunları anlamlı bir şekilde kabul ettiğini ortaya koyan Thoreau'nun tavrı, tamamıyla bir sivil itaatsizlik örneğidir. Haksızlık bölgesine ulaşmak, ya da haksızlığı doğrudan engellemek imkan dahilinde değilse, bu arada, bir kötülüğe araç olmamak ancak dolaylı bir tavra bağlı ise -ki Thoreau'un da yaptığı ve savunduğu bu idi- girişilen eylemi, sivil itaatsizlik saymak gerekir. Bu iddia sahiplerine göre, aksini düşünmek bu eylemleri hayli sınırlamak demektir³⁴⁵. Genel\yaygın tanım teorisyenlerinin çoğu, dolaylı eylemleri sivil itaatsizlik kategorisi içinde düşünme eğilimindedir.

Bedau'nun tanımına oldukça yakın John Rawls'un teorisi de, sivil itaatsizlik eyleminin olgunlaşması için protesto edilen yasanın doğrudan ihlal edilmesi zorunluluğunu getirmemektedir. Rawls'a göre, sivil itaatsizlik: “yasaların ya da hükümet politikalarının değiştirilmesini hedefleyen, kamuoyu önünde icra edilen, şiddete dayanmayan, vicdani ve fakat yasal olmayan politik bir eylemdir”³⁴⁶. Rawls'un sivil itaatsizlik ile ilgili felsefi görüşlerini daha geniş olarak sunabilmek için, düşünürün kendi adalet anlayışı üzerine düştüğü bazı önemli notları aktarmak gerekir.

³⁴³ BEDAU, a.g.m., s. 50.

³⁴⁴ BEDAU, Hugo Adam, “Civil Disobedience and Personal Responsibility For Injustice”, Civil Disobedience içinde. (Ed). Hugo Adam Bedau, Civil Disobedience, s. 50-51.

³⁴⁵ BEDAU, a.g.m., s. 52-53.

³⁴⁶ RAWLS, “Definition and Justification of Civil Disobedience”, s. 104.

Neredeyse Bedau'un tanımına denk düşen bir tanımı kabul etmesine rağmen, Rawls'u daha çok tartışma odağı kılan neden, onun, yeni bir adalet anlayışından hareketle bu sonuçlara varmış olmasıdır. Belli ölçüde adil demokratik bir sistemde, yurttaşların, politik sorunları çözmeye kendilerine referans aldıkları ve anayasayı yorumlamakta ölçü kabul ettikleri kamusal bir adalet anlayışının mevcudiyetini veri olarak kabul eden Rawls, sivil itaatsizliği mümkün kılan şartları değerlendirirken pek çok teorisyen gibi toplumsal bir sözleşme kuramına gönderme yapmaktadır. Oldukça özgün bir sözleşme kuramından hareket eden Rawls'un amacı, Bentham'dan beri siyasal liberalizmde egemen olan faydacılığa alternatif teşkil edebilecek sistematik bir teori ortaya koyabilmektir. O, bireylerin faydalarının azalması pahasına toplumun genel çıkarını maksimize eden faydacılığı eleştirmektedir. Gerçekten, faydacılık yaklaşımında, toplumun (çoğunluğun) mutluluğu için başkalarının mutluluğunu kurban etmek rasyoneldir. Böylece, faydacılık, genel refahın artırılması mümkün olduğu takdirde doğal olarak, özgürlüklerin kısıtlanmasına izin vermektedir³⁴⁷. Rawls ise, adaletin gerçekleşmesi için, hakkı, "çıkar"a tercih etmektedir. Mesela bir köle sahibinin kölelikten elde ettiği avantajlar ne olursa olsun, bu yararlar hiçbir şekilde köleliğin adaletsizliğini azaltmayacaktır.

Gerçi, hak'ın, çıkara (fayda) üstünlüğü esas alınarak klasik liberalizmi, kavramsal olarak yeni bir sözleşme çerçevesine oturtan ilk isim Rawls değildir. Nitekim, bu vurgu, Rousseau ve Kant tarafından en uzak sonuçlara kadar işlenmiş; ancak daha sonra Hume ve Hegel gibi güçlü filozofların eleştirileri ile gerileyerek unutulmuştur. Rawls'un yaptığı, unutulmuş bu çerçevede daha yüksek bir soyutlulukta canlandırmak olmuştur. Bu defa, sivil itaatsizlik, yine hakkın üstünlüğü ilkesine dayanmaktadır. Ancak, Kant'ta genel bir hürriyet çerçevesinde yüksek bir bilinç düzeyi ile ulaşılan aşkın bir ahlakın gereği olan hak (adalet) kavramı, Rawls'ta farklı bir bakış açısıyla ele alınmaktadır. Kant metafiziğini mükemmellikten uzak gören Rawls, bu metafiziğin, ahlaki gücünü ancak ampirik bir teori alanında koruyabileceğine inanmaktadır. "İlk Durum" (original position) nosyonu, Rawls'un filozof Kant'a cevabıdır³⁴⁸. Bir makalesinde Rawls, adeta doğal hukuk ve toplumsal sözleşme anlayışını birleştirerek, "*hakkaniyet olarak adalet*"e nasıl varılacağını şu şekilde açıklamaktadır:

"... 'Hakkaniyet olarak adalet' şu düşünceyi izler. Demokratik bir toplumun temel (esas) yapısı için en uygun adalet kavramı şöyle bir şeydir: Vatandaşların aralarında

³⁴⁷ BERAN Henri, *The Consent Theory of Political Obligation*, (New York: Croom Helm in Association with Methuen, Inc. 1987), s. 60-62.

³⁴⁸ SANDEL, a.g.e., s. 24.

adil bir durumu benimseyeceği ve onda yalnızca vatandaşların özgür ve eşit moral (ahlaklı) şahıslar olarak temsil edileceği bir toplum durumudur. İşte bu vasat, “orijinal durum”dur. Orijinal durum, özgür ve eşit insanları her birini hakkaniyetli tuttuğu, yani aralarında fark gözetmediği için onların benimseyeceği herhangi bir adalet kavramı aynı şekilde adildir. Bunun adı hakkaniyet olarak adalettir. Ne var ki, özgür, eşit ve ahlaki (moral) şahıslar olarak kabul edilen bireyler arasında orijinal durumun adil olmasını garanti etmek için şuna ihtiyaç vardır. Taraflar, esas yapı için ilkeleri belirlerken, belli (subjektif) bilgilerden mahrumdurlar \ mahrum olmalıdırlar; yani onlar benim “*cehalet peçesi*” adlandıracağım şeyin arkasındadırlar. Örneğin onlar ne toplumdaki sosyal sınıf ve statülerinin yerini ne de doğal kabiliyet ve becerilerinin dağılımındaki talihlerini bilememektedirler (bilmemeleri gerekir)³⁴⁹.

Görüldüğü gibi, Rawls’un gerekçeleri, soyut evrenselci bir kavramsallaştırmaya dayanmaktadır: Anlaşıldığı kadarıyla, “cehalet peçesi” mecazıyla anlatılmak istenen adalet şöyle bir öngörüye dayanmaktadır. Şayet kesilen pastanın hangi diliminin kendisine düşeceği, kesen tarafından bilinmiyorsa (hesaba katılmıyorsa) ancak bu durumda pastayı kesen açısından adil olmak mümkündür³⁵⁰. “*İlk durum*”da kendi konumlarını unutan ya da bilinçlerini adeta bir “cehalet peçesi” ile kapayan bireyler, öncelikle şu iki ilke üzerinde anlaşmaktadırlar. Rawls’a göre “*en kötü durumda olanın en çok korunması*”na yönelik temel ilkelerden ilki:

“Her kişinin ‘herkese özgürlük’ sistemiyle bağdaşabilen en yaygın eşit temel özgürlükler sistemine (seçme seçilme vicdan ve inanç özgürlüğü gibi) hakkı olmasıdır”. İkincisi ilke ise farklılık ilkesinde olarak adlandırılabilen gelir ve servet dağılımı ile ilgilidir. Buna göre ikinci ilke

“gelir ve servetin eşit olması değil, herkesin yararına olması ve politikaların en kötü olanın en çok korunmasına yönelik olması esastır”.

Bu ilkelerle Rawls’un, bir bakıma, “faydacılık” ve “doğal hukuk” geleneklerinin bir sentezini yapmaya yöneldiği anlaşılmaktadır. Gerçekten adil bir toplumsal düzenin öncelikli ilkesi, herkesin temel haklarını güvence altına almaktır. Ancak bu düzende adaletin tam yerine getirilmesi bakımından, temel haklarla çatışmayacak bir şekilde “en az ayrıcalıklı olana en

³⁴⁹ RAWLS John, “**Kantian Constructivism in Moral Theory Rational and Full Autonomy**”, The Journal of Philosophy, Volume LXXVII, No. 9, September 1980, p. 522-523.

fazla fayda”nın sağlanabilmesi de zorunlu bulunmaktadır. “Hak” ile “iyi” (bireysel ve\veya toplumsal ortak iyi, ya da bireysel ve\veya toplumsal ortak fayda) birbiri ile çatışan olgular olarak görülmemelidirler. Daha doğrusu hakkın gerçekleşmesi “iyi”ye(fayda) engel değildir. Ekonomik düzenin işleyişinden kaynaklanan eşitsizliklerin yarattığı ayrıcalıklar, yeniden dağıtım mekanizmasıyla düzeltiler. Bu düzeltim, temelde yukarıdaki iki ilke doğrultusunda toplum içinde malların paylaşımı ile mümkündür. Söz konusu mallar, birincil ve ikincil mallar olarak iki kategoriye ayrılmaktadır. Özgürlük, mülkiyet hakkı vs. birincil mallar arasında yer almakla, bunların herkese eşit dağıtılması, adaletin zorunlu bir gereğidir. Diğer bir deyişle, Rawls’a göre toplumda herkesin özgür ve mülkiyet hakkına sahip varlıklar olarak kabul edilmeleri, adaletin ön şartıdır. “Bir Adalet Teorisi”nde birincil mallar için grup tercihleri, özetle, şöyle sunulmaktadır³⁵¹.

(i) *Düşünce ve vicdan özgürlüğü gibi temel özgürlükler, “hak kavramı”nın gelişimi, yanlışları tashih etme kapasitesinin geliştirilmesi ve bu hak kavramının rasyonel olarak sürdürülmesi için gereklidir. Benzer şekilde bu özgürlükler, özgür sosyal koşullar altında hak ve adalet duygusunun gelişimi ve uygulanması için göz önüne alınır.*

(ii) *Hareket özgürlüğü ve çeşitli fırsatlar zeminine dayalı olarak serbest meslek seçimi, bir kararı düzeltmek ve değiştirmek için sonuç verme de etkili olabileceği gibi, nihai sonuçların (hedeflerin) takip edilmesi için de gereklidir; tabii ki bir kimsenin böyle istemesi koşuluyla.*

(iii) *Makamların (office) iktidarları- yetkileri ve sorumluluk düzeyleri, bireylerin sosyal yeteneğine ve kendi kendilerini yönetimine olanak tanımak için, gereklidir.*

(iv) *Geniş bir şekilde anlaşılması gereken gelir ve servet, doğrudan veya dolaylı olarak hemen hemen bütün hedeflerimizi gerçekleştirmenin araçlarıdır.*

(v) *Moral(ahlaki) erdemlere sahip şahsiyetler olarak, canlı bir öz benlik duygusuna eğer bireyler sahip olacaksa ve onlar daha yüksek düzen menfaatlerini gerçekleştirebileceklerse, özsaygının (onur) sosyal temelleri olarak bu veçheler dikkate alınmalıdır.*

³⁵⁰ MARDİN Şerif, “Kollektif Bellek ve Meşruyetlerin Çatışması”, Avrupada Etik Din ve Laiklik İçinde.

Dolayısıyla toplumsal- ekonomik mübadele ilişkilerinde yer alan ikincil malların, işaret edilen bu birincil mallardaki eşit dağılımı engellememesi gerekir. Burada ifade edilmek istenen esas nokta, piyasa mekanizmasının kendi kendine işlemesi keyfiyetinin *mübadele adaletini* sağlayabileceği ama, *bölüşümcü adalet* açısından yetersiz kalacağı; hatta bu ikinci adaletin gerçekleşmesini engelleyeceği hususudur.

Böylece Rawls, siyasi yükümlülüğü, ilk kez kendisinin düşünmüş olduğu bu adalet prensiplerine dayandırmaktadır. Böyle bir adalet kavramından yola çıkan düşünüre kalırsa, bir kuram ne kadar “zarif” olursa olsun doğru(hakkaniyetli) değilse, gözden geçirilmelidir. Aynı şekilde, yasalar ve kurumlar da ne denli verimli ve iyi düzenlenmiş olurlarsa olsunlar, adil değilse düzeltilmeli veya ortadan kaldırılmalıdır³⁵².

Rawls’un adalet teorisinde kısmen açık, kısmen de ima edilen şey şudur: Akli selim ve adil bir demokratik sistemde, vatandaşların kendi siyasal işlerini düzenlemelerine ve anayasayı yorumlamalarına ilişkin bir “kamu adaleti anlayışı” (public conception of justice) vardır. Herhangi bir zaman diliminde, özellikle temel özgürlüklerin ihlali, ya boyun eğmeye ya da direnmeye yol açar. Gönüllü üyelik kabulü ile halk, adil bir hükümete ancak, “prima facie”(görünüşte) bir itaatle yükümlülük altında olacaktır³⁵³. Fakat en başta, anayasal bir yönetim sisteminin ve toplumsal olarak kabul edilmiş bir adalet tasarımı olan adile yakın bir toplumsal yapının varlığı gereklidir: “Şayet itaatsizlik toplumun adalet duygusuna bir hitap ise, onu gerçek ve açık adaletsizlik durumları ve diğer ciddi adaletsizliklerin engellenmesinin yolu olarak düşünmek, en makul bir yol olarak gözükmektedir. Sivil itaatsizlik, birinci ilkenin ciddi bir biçimde ihlali ve kimi durumlarda da ikinci ilkenin açıkça ihlali neticesinde ortaya çıkacaktır³⁵⁴ Örneğin, vergi kanunları açıkça temel eşitlik ilkesini ihlal etmek ya da kısmak için düzenlenmemişlerse normal olarak bunlar, sivil itaatsizlikle protesto edilmemelidir³⁵⁵. Zira, herhangi bir azınlık, özellikle birinci ilkenin ihlali gerekçesiyle sivil itaatsizliğe girişerek, bu yolla çoğunluğu, eylemlerinin adil olup olmadığını düşünmeye ikna eder ya da “genel adalet duygusu” bakımından (common sense of Justice) azınlığın haklı taleplerini, çoğunluğun kabul etmeye istekli olup olmadığını düşünmeye zorlar³⁵⁶.

Cev. DALANOĞLU Sosi & YILMAZ Serra ,(istanbul: Metis Yayınları, 1995), s. 12-13.

³⁵¹ RAWLS, “Kantian Constructivism...”, s.526.

³⁵² RAWLS John, *A Theory of Justice*, (Cambridge, Mass.: The Belknap Press of Harvard U. Press, 1972) s. 3.

³⁵³ BERAN, a.g.e., s. 60.

³⁵⁴ RAWLS John, *A Theory of Justice*, (Cambridge, Mass.: The Belknap Press of Harvard U. Press, 1972) s. 372.

³⁵⁵ RAWLS John, *A Theory of Justice*, s. 372

³⁵⁶ SINGER, a.g.e., s. 91.

Elbette ki, bu temel ilkeleri tahrip etmek isteyen bazı kişiler ve gruplar her zaman bulunacak; ancak uygun biçimde başvurulduğunda kamuoyu, açık bir biçimde adaletten yana olacaktır. Bu temel ilkeler, özgür ve eşit insanlar arasındaki işbirliğinin zorunlu kuralları olarak kabul edilmektedir. Mücadele eden (yarışan) grupların güçlerinin birbirine yakın olması durumunda belirleyici olan, kavgaya katılmayanların adalet duygusu olacaktır. Bu tür şartların bulunmadığı durumlarda zaten sivil itaatsizliğin uygunluğu oldukça tartışmalıdır.

Diğer yandan, bu soyut-evrenselci kavramlaştırmanın, insanları toplumsal bağlarından koparmak gibi bir olumsuzluğu taşıdığı ileri sürülmektedir. Eleştirmenlerin başında, devleti ortak iyinin yanında görmediği için klasik liberalizmin temellerini sorgulayan, “toplulukçular” gelmektedir. Onlara göre, klasik liberalizmde soyut ve kopuk ilkelerle insanlar hipotetik olarak kendilerinden koparılsa da, onları kendi doğrularından koparmak, önsel olarak mümkün değildir. İyi ya da kötü, bireye göredir³⁵⁷.

Kanaatimize göre de, bu teori, çıkış noktası itibariyle haklı sayılabilecek bir nedene dayansa da kimi ciddi soruların cevabını ihmal etmektedir. İtaatsizlik topluma bir çağrı ise o, niçin toplumun şu andaki kabul ettiği prensiplere müracaatı gerekli kılar? Ve niçin bir kimse, “paylaşılan adalet” duygusunu geliştirmek için çoğunluktan bunu isteme hakkına sahip olamasın? Eğer böyle bir adalet duygusunu kabul edersek, toplumun şu andaki adalet duygusunu bütün zamanlar için standart bir değere yükseltmiş olmaz mıyız? Toplumun ortak bir adalet düşüncesi olabileceğinin kabulüyle, insanların mensubiyeti içindeki gruplardaki yerleşik barışçıl sorun çözme metotlarını görmezlikten mi gelmeliyiz? Bu ve benzeri sorularla eleştirilerimizi sürdürebiliriz.

“Bir adalet kuramı”nı kısaca çözümledikten sonra, kaldığımız yerden başlangıçtaki tanıma, Rawls’a ve onun sivil itaatsizlik teorisine, can alıcı şu yorumla devam edersek, sivil itaatsizlik, sadece politik iktidarı kontrol eden çoğunluğa hitap etmesi nedeniyle değil, politik ilkelerden (anayasayı ve toplumsal kurumları genel olarak düzenleyen adalet ilkeleri) yola çıkarak bunların haklı gösterilmesi nedeniyle girişilen şiddet dışı politik bir eylemdir.

Diğer nedenler yanında bir sivil itaatsizin barışçı yöntemleri kullanmasında, değindiğimiz bu neden de etkilidir. Yukarıdaki amaçlar ve çıkış noktalarıyla birçok itaatsizlik eylemini aynı zamanda başkaldırma, devrim, ihtilal ve terör olarak nitelemek mümkündür. Sivil bir eylemin olmazsa olmaz koşulu, şiddetten arınmış olmaktır. Böyle bir eylemle yasa ihlal edilir; ancak

tam anlamıyla açıklık ve barışçılık, samimiyetin en büyük teminatıdır. Bu çerçevede sivil itaatsizlik, yasaya itaatin sınırlarında yer alan bir karşı çıkma (non-conformism) biçimidir; militan eylemlerden ve engellemelerden açıkça farklı, şiddete dayalı organize direnişlerden ise tümüyle uzaktır. Şöyle ki, militan birey, mevcut siyasal sistemle çok daha derin bir karşıtlık içindedir. Onun eylemi, kendi ölçüleri içerisinde vicdani olabilir. Ancak çoğunluğun adalet duygularına başvurmak gibi bir amacın gözetilmemesiyle militan eylem, siyasal düzene karşı radikal bir çıkışın ifadesidir. Kaldı ki eylemci, hiçbir zaman yasa ihlalinin sonuçlarını üstlenmeye hazır değildir. Rawls'un sivil itaatsizlik teorisinde öncelikle bu karşı çıkış biçimi tanımlanmakta ve demokratik otoriteye yönelik diğer muhalefet biçimleri ile olan fark ortaya konmaktadır. Buna göre eylem, sadece kamusal prensiplere dayanmakla kalmaz, ayrıca kamuya açık bir biçimde gündeme getirilir. Rawls'un teorisinde, ikinci olarak sivil itaatsizliğin adil demokratik bir toplumu esas alarak hangi şartlarda meşru olabileceğini tartışılmaktadır.

Konusu, büyük ölçüde eşit özgürlükler ilkesinin (birinci ilke) ihlaline dayanan bir sivil itaatsizlik eylemine geçmenin ön koşulu, politik topluma yapılan samimi çağrılarının, yasal yolların tıkanmış olması yüzünden başarısızlığa uğramış olmasıdır. Böyle bir olumsuzluk, örneğin mevcut politik partilerin azınlığın taleplerine duyarsız kalmasından kaynaklanabilir. Keza, kanunları yürürlükten kaldırma teşebbüsleri ve yasal protesto eylemleri sonuç vermeyebilir. Fakat, sivil itaatsizlik en son durumda başvurulacak bir yöntem olduğu için bu başvurunun zorunlu olup olmadığından emin olmak gerekir³⁵⁸.

Rawls'un sivil itaatsizlik tanımında, diğerlerine göre daha hassas ve karmaşık sayılabilecek bir şart daha vardır ki bu, ilk iki şartın (eşit özgürlüklerin ihlali ve kamusalılık) sivil itaatsizliğin tekemmülü için her zaman yeterli olmayabileceği varsayımına dayanmaktadır. Belli bir azınlığın sivil itaatsizliğe başvurma hakkı varsa, benzer şartlar altında, uzun süreli aynı şiddette bir haksızlığa maruz kalmış ve samimi normal çağrıları başarısız kalmış diğer bir azınlığın da aynı şekilde sivil itaatsizliğe başvurma hakkı vardır. Bu iki grubun ya da grupların tümünün aynı zamanda eyleme geçmeleri, düzeni ciddi bir şekilde sarsacak, adil bir anayasa sisteminin işleyişini tehlikeye atacaktır. Rawls, bu noktada sivil itaatsizliğin uygulama boyutuna bir sınır tayin edilebileceğini düşünmektedir. Bu sınır, yasa ve anayasaya olan saygıyı yok etmemek, böylece herkese zarar verebilecek bir gelişmeye yol

³⁵⁷.Ayrıca bkz. **WALZER** Micheals, **Spheres of Justice**, (Oxford: Basil Blackwell, 1983), Stephan Mulhall ve Adam Swift, **Liberals and Communitarians**, (Oxford: Basil Blackwell, 1992), s. 15-25.

³⁵⁸ **RAWLS**, **A Theory of Justice**, s. 373.

açmamaktır³⁵⁹. Çünkü, ancak non-conformism, kamuoyu tarafından belli ölçülerde sindirilebilir. Bir protesto biçimi olarak sivil itaatsizliğin etkisi, belli bir noktanın ötesine geçildiğinde azalacaktır.

Bundan başka Rawls, ülke düzeyine yayılabilecek bir karşı çıkma (non-conformism) hareketini sınırlamak üzere, azınlıklar arasında yapılacak siyasal bir işbirliğini pratik bir çözüm olarak düşünmektedir. Aslında bu, o kadar kolay bir şey değildir. Sivil itaatsizliğe eşit hak sahibi olduğunu düşünen pek çok grubun hepsinin, makul düzeyi aşacak eş zamanlı talepleri bulunması halinde herkesi dikkate alan adilane bir planın uygulanması gerekir. Rotasyon ya da kura yöntemi, etkili bir çözüm olabilir³⁶⁰. Böylece, sivil itaatsizlik aşırı ölçülere vurdurulmamış olur ve demokratik hukuk devletine karşı yükümlülükler yerine getirilmiş olur. Herkesin aynı hakkı kullanması durumunda herkes için kötü sonuçlar ortaya çıkabilmesi ihtimaline karşı uygun bir planın yapılması gerekir.

Her şeyden önce, sivil itaatsizlik, kamuoyuna bir mesaj vermeyi amaçladığı için gerçekten de böyle anlaşılmasına özen gösterilmelidir. Rawls'un Adalet Teorisinin bu pratik sorun karşısında söyleyecek kesin bir sözü yoktur. Stratejik ve taktik sorunlar her zaman özel şartlar çerçevesinde tartışılmalıdır.

“Eşit özgürlükler ilkesi”nin ihlali ile ortaya çıkan sivil itaatsizliğe geçmenin başka bir şartı da şudur: Mevcut politik partiler, azınlığın taleplerine tepkisiz kalıyor ya da taleplerden bir kısmını da olsa dikkate almayı reddediyorlardır ya da yasaları yürürlükten kaldırtma girişimleri, yasal protesto eylemleri ve gösteriler hiçbir sonuç vermiyordur. Sivil itaatsizlik, ancak en son durumda başvurulacak bir yol olduğu için bu başvurmanın sonucundan emin olmak gerekir.

Çerçevesi bakımından Rawls'un itaatsizlik teorisi üzerine kurulan başka bir genel \ yaygın tanım da Habermas tarafından geliştirilmiştir. Bu tanım kısaca şöyledir: “Sivil itaatsizlik yalnızca kişiye özgü inanç ve çıkarların esas alınamayacağı ahlaki bir protestodur. Kural olarak önceden bildirilen ve polis tarafından akışının hesaplanabilir olduğu, kamuya açık bir eylemdir; hukuk düzeninin bütününe olan itaati etkilemeksizin tekil normların bilinçli olarak çiğnenmesini içerir, normun çiğnenmesinin hukuki sonuçlarına katlanmaya hazır olmak gerekir. Norm ihlali semboliktir. Yürürlükte olan bir norm ya da hukuksal geçerlilik kazanmış bir politika hakkında yeniden görüşmelere ve istenç oluşumuna ortam yaratmak için bu tarzda

³⁵⁹ RAWLS, *A Theory of Justice*, s. 373-374

bir protestoya girişen fail, gayri meşru sayılan bir düzenlemenin etki alanı bakımından anayasal düzenin sunduğu gözden geçirme imkanlarının tüketilmiş olmasıyla yetinmeyecektir³⁶¹.

Her iki düşünürün etkisi altında kalan Drier ise sivil itaatsizliği şöyle tanımlamaktadır. “Siyasi ahlaki motivasyona dayalı olarak girişilen, kamuya açık ve şiddetsiz bir şekilde yürütülen bir itaatsizlik eylemini sivil saymak gerekir”³⁶². Buna göre sivil itaatsizlik bir düşünce beyanıdır. O, bir eylemin sivillik niteliği kazanması bir bakıma eylemin tekemmülü için bazı sınırlamalar konulabileceği kanaatini taşımaktadır. Şöyle ki bir sivil itaatsizlikten söz edebilmek için ayrıca ortada ağır bir haksızlık olmalı, eylem amaca uygun bulunmalı, seçilen araçlar başarı vaad etmeli, yasal yollar tüketilmeli ve üçüncü kişilerin hakları ve çıkarları ile temas mümkün mertebe sınırlı kalmalıdır. Bunlara ilaveten, amacı gerçekleştiren araç makul olmalı, yani yasa ihlalinin sonuçları ile, ulaşılmak istenen hedef arasında makul bir ilişki bulunmalıdır.

B-Dar Tanım

Genel \ yaygın tanım öğelerine eylemin sonuçlarına katlanmaya hazır olmak tutumu eklenmek suretiyle dar tanıma ulaşılır. Buna göre, tipik bir dar tanım: “sivil itaatsizlik, devlet gücünün, üçüncü kişilerce açıkça görülebilir ve anlaşılabilir derecede haksızlık olarak algılanan eylemine karşı kaba güç kullanmadan ve kamuya açık olarak gerçekleştirilen bir protesto eylemidir. Bu eylem, bir siyasi-ahlaki motivasyondan kaynaklanır ve dikkatlice yürütülür, bir hukuk (kanun) ihlalini içerir ve norm ihlalinin sonuçlarına katlanmaya hazır bir tutumu taşır”³⁶³.

Dar tanımın en başta gelen temsilcilerinden Hannah Arendt’in sivil itaatsizlik teorisi, bir bakıma, yapılan sivil itaatsizlik tanımlarının geniş ölçüde eleştirisine dayanmaktadır. Bu çerçevede Arendt’in tezi şudur: “Bugün dünya çapında bir fenomen olmasına rağmen sivil itaatsizlik Amerika’ya özgüdür; sivil itaatsizlik için başka dillerde uygun bir kelime bile yoktur. Amerika’ya özgü kanun ve anayasa kavramının arkasındaki yegane ruh, aktif destek anlamında “*aktif rıza*” ve kamu çıkarları ve kamusal kaygı (ilgi) konularında halkın “sürekli

³⁶⁰ RAWLS, *A Theory of Justice*, s. 374

³⁶¹ HABERMAS Jürgen, *Sivil İtaatsizlik*, çev., ÖKÇESİZ Hayrettin, (İstanbul: Afa Yayınları, 1995), s. 34.

³⁶² HABERMAS, *Sivil İtaatsizlik*, s. 9.

³⁶³ HABERMAS, *Sivil İtaatsizlik*, s. 9-10.

katılımı”dır³⁶⁴. Amerikan anayasasının otoritesi ve meşruiyeti, halk iktidarı ilkesine dayanır; otoritelere ve hükümete bahşedilen iktidar, sınırlı ve temsilidir. Yeni Dünyanın toplum sözleşmesi, başlangıçta farklılıkları göz ardı eden hatta homojen bir toplumsal tasarıya dönen bir hukuk anlayışına dayansa da XVIII. XIX. Yüzyılda anayasanın karşıt eylemler nispetinde farklılıklar tanıyan eklenmelerle demokratikleştiği de bir gerçektir. Arendt’e göre bu süreçte, köleliğe ve ırkçılığa karşı yapılan ve kimi zaman, sivil itaatsizlik olarak tanımlayabileceğimiz şiddetsiz eylemler yaşanmış, buna bağlı olarak Anayasa da bu süreç içinde değişmiş ve demokratikleşmiştir³⁶⁵.

Arendt’in buradaki amacı, sivil itaatsizliği, Amerikan anayasacılığının temelini teşkil eden cumhuriyetçi siyasi kültür geleneklerine bağlamaktır. Bu gelenek, karşılıklı taahhütler yoluyla çeşitli bağlar ve yükümlülükler kuran gönüllü ilişkilere dayalıdır. Düşünür şöyle demektedir: “Sivil itaatsizlik, başka hiçbir şey olmasa da gönüllü ilişkilerin en son (nihai) formudur. Bu eylemler en eski Amerikan gelenekleriyle oldukça ahenklidir. Rıza, muhalefet hakkı ve azınlığın düşüncelerini açık seçik ifade etmek için bir araya gelme sanatı ve bu suretle çoğunluğun moral iktidarını azaltma\ hafifletme, modern bir cumhuriyette sivil erdemi oluşturur”³⁶⁶. Arendt, eski geleneklerin devamının en önemli örneğini 1960’ların sonlarındaki büyük kütle gösterilerinde görmektedir. Keza, Arendt, organize azınlıkların, sivil itaatsizlik eylemleriyle, çoğunluk düşüncesi üzerinde hayret verici etkiye sahip olabildiğini belirtmektedir.

Temsili hükümet, kısmen, zaman akışında vatandaşların katılımını mümkün kılan gerçek katılımın kaybedilmesi, kısmen de bürokratikleşme ve iki partinin kendi aygıtı (sistemi) dışında hiç kimseyi temsil etmemesiyle sonuçlanan parti sisteminden kaynaklanan engellerden (yetersizliklerden) dolayı ciddi bir biçimde kriz içindedir. Gerçekten onun eleştirisi noktasından mevcut kurumlar, doğrudan demokrasinin dışsal, idealize (olmuş) bir modelidir. Bu itibarla, Arendt, demokrasiden duyduğu kuşkuyu, onun “çoğunluk egemenliği” olmasına bağlayarak açıklamaktadır ki böyle bir nitelermeye göre demokrasi, kaçınılmaz olarak tiranlığı bağrında taşımaktadır. Gerçek özgür bir politik toplulukta bütün düşüncelere söz hakkı verilmelidir. Bundan başka, bir demokraside uzlaşma, sadece çoğunluk egemenliği sayesinde sağlanabilmektedir. Çoğunluk egemenliği, ya sistematik toplumsal ayrımcılık ya da muhalif azınlığın, siyasi düzlemde susturulması biçimde azınlıkların ezilmesi ihtimalini

³⁶⁴ COHEN A., ARATO, C., *Civ. Society and...* s. 595.

³⁶⁵ ARENDT, *Crisis Of ...*, s. 99.

³⁶⁶ COHEN, ARATO, *a.g.e.*, s. 597.

kesinlikle dışlamamaktadır. Halk egemenliği olarak da tanımlanan demokraside, kişisel sorumluluğun bulunmayışı nedeniyle, ister istemez hükümet, “hiç kimsenin yönetimi” diye nitelenebilecek bir idare biçimine dönüşmüş oluyordu³⁶⁷.

Düşünür, bu noktada gücün(iktidarın) algılanışını dikkatlere sunmaktadır. Cumhuriyette katılım anlamına gelen güç, devletin şiddet tekeliyle özdeş kılınmıştır. Bu farklı güç kavrayışları, herhalde en iyi biçimde, özgül bir toplumsal sözleşme ve onların her birinde yatan rıza kuramları tarafından açıklığa kavuşturulabilir

Arendt'e göre sivil itaatsizlik: “önemli sayıda bir vatandaş grubunun, normal değişim kanallarının artık işlemediğine veya şikayetlerin işitilemeyeceğine inandıklarında, ya da aksine, yasallığı ve anayasallığı ciddi şüphelere açık bir hükümetin eylemlerine karşı uygulamaya koydukları bir eylem”³⁶⁸ olarak tanımlanabilir.

Bu tanıma açmak gerekirse, sivil itaatsizlik, hiçbir zaman tek bir bireyin tekil davranışı olarak ortaya çıkamaz. Sivil itaatsizlik savunucusu, ancak ve ancak bir grubun üyesi olarak eyleme girişebilir ve ancak bu özelliği ile etkili olabilir. Çünkü “bir tek bireyin sivil itaatsizliğinin önemli değişikliklere yol açması düşünülemez”³⁶⁹. Kendisinin bireysel vicdanını yaralayan (ihlal eden) özel bir kanuna uymayı reddeden vicdani retçinin aksine; sivil itaatsiz, genellikle itiraz edilemeyen kanunları, diğer emir ve kuralları ya da idari (icrai) emirleri protesto etmek amacıyla ihlal eylemlerine girişir. Diğer bir deyişle sivil itaatsizlik eylemlerinin siyasal doğasının en önemli veçhesi, -onları politik kılan- onların tek bir birey tarafından işlenmemiş olmasıdır. “Biz sivil itaatsizlik diye, bireylerin kamuoyu desteğine dayalı bir organize azınlığın üyeleri olan bireyler tarafından girişilen kolektif eylemlerle, sosyal hareketlerle, ilgileniyoruz” diyen düşünür, şöyle bir usa vurumdan yola çıkarak bu yargıya vardığını ifade etmektedir: “Bu eylemler, bir diğeri ile yani ikinci ve üçüncü bir kişiyle anlaşmadan kaynaklanır. Sivil itaatsizlik ortak bir çıkar grubu oluşturan bir dizi insan tarafından uygulanırsa anlamlı olacaktır”³⁷⁰.

Bundan başka, Arendt'e göre sivil itaatsizlik, dolaylı itaatsizlik eylemlerine konu olamaz. Aynı şekilde sivil itaatsizlik tanımlamalarında kurucu bir öge olarak kabul edilen “vicdanilik” de dışlanan bir kriterdir. Arendt, vicdani ret ile sivil itaatsizliği birbirinden ayırmaktadır. İkinciler, gerçekte ortak bir düşünce veya bir hükümet politikasına karşı çıkmak üzere

³⁶⁷ HELLER Agnes, FEHER Ference, *Postmodern Politik Durum*, s. 140.

³⁶⁸ COHEN C, ARATO, *Civ...*, 594.

³⁶⁹ ARENDT, *Crisis Of Rep...*, s. 55.

müşterek bir kararla bir araya gelmiş örgütlü azınlıklardır. Görüldüğü gibi kendi aralarında bir uzlaşmaya dayanmakla bunların, organize karakterde olmalarının, eylemlerine inandırıcılık kattığı varsayılmaktadır. Şu kadarı da var ki, vicdani gerekçelerin ya da bireysel eylemlerin savunulması için öne sürülen tezler, dolayısıyla ahlaksal buyruklara, dünyevi ya da aşkın bir yasaya yapılan göndermeler, sivil itaatsizlik bakımından önem taşımazlar³⁷¹. Arendt, bu düzeyde tartışıldığında “sivil itaatsizliğin tümüyle bireyci ve öznellik felsefesi olmasını” engellenmenin sadece zor olmakla kalmayıp, imkansız bir hale geleceğini belirtmektedir: “Vicdan her yerde apolitiktir; ne haksızlığın yapıldığı dünya ile ne de bu haksızlığın dünyanın geleceğine dair sonuçlarıyla ilgilidir. Yasaya karşı itaatsizlik hiçbir zaman, herhangi bir ahlaka veya ahlak sistemine dayanan vicdanla açıklanamaz. Çünkü, vicdanın sesi, sadece apolitik değil aynı zamanda son derece subjektiftir”³⁷² Vicdani herhangi bir olgu, ancak bir dizi insan, aynı kanaate ulaştıktan sonra kamuoyuna başvurmaya ve seslerini duyurmaya karar verirlerse politik bir anlam kazanabilir. Bu bakımdan Arendt, Thoreau ya da Sokrates’in durumlarını münferit olaylar olarak değerlendirmekte ve bu tarihi şahsiyetleri sivil itaatsizlik faili olarak kabul etmemektedir. Kamusal alanda vicdanın sesinin kaderi, herhangi bir filozofun doğrularının kaderinden farklı değildir; ikisi de çıkış noktalarından bağımsızlaşmış diğerlerinden ayırt edilemeyecek fikirler haline gelebilirler³⁷³. Bir düşüncenin gücü, vicdana değil onu paylaşanların gücüne bağlıdır. Buna bağlı olarak Arendt, Sokrates ve Thoreau'nun kendi vicdanlarının sesini dinleyerek giriştikleri eylemlerin, 1960'ların mücadele ve protesto hareketlerini açıklamada uygun örnekler olmayacağını ifade etmektedir. Bu mücadele ve protestoları harekete geçiren dürtünün, vicdani bütünlük endişesiyle değil, dünyada olup biten adaletsizliklere duyulan bir karşıtlılıkla açıklanabileceğini savunan Arendt'e nazaran, önemli olan, faili harekete geçiren dürtünün açıkça belli olmasıdır³⁷⁴.

Sivil itaatsizliği tartışırken Arendt, vicdanın özel gayri siyasi duruş noktası ile aktif bir şekilde siyasi topluluğun işleri ile ilgilenen kamusal siyasi tavır arasında net bir ayırım görmektedir. O zaman sivil itaatsizlik, haksız olduğu düşünülen kanunlara karşı anlamlı sayıda yurttaşın siyasi eylemi olarak (bireysel ve vicdani olmayan), itiraz kanallarının tıkandığı bir durumda ilgili kanuna devrimci olmayan bir tutumla doğrudan bir karşı çıkıştır.

Giderek ayrıntılara giren dar tanımlardan biri de şöyledir.

³⁷⁰ COHEN A, ARATO, a.g.e, s. 594.

³⁷¹ ARENDT, *Crisis of Rep...*, s. 57

³⁷² ARENDT, *Crisis .of Rep...*, s. 62.

³⁷³ ARENDT, *Crisis of. Rep...*,s. 67.

- 1) Sivil itaatsizlik yalnız ağır haksızlıklara karşı girişilen bir eylem olduğu için, evrensel olan ahlaki ve siyasi ilkeleri savunmayı amaçlamalıdır.
- 2) Haksızlığın giderilmesi için bütün yasal yollar denenmiş olmalıdır.
- 3) Protesto kaba güç kullanılmadan yapılmalı, girişilecek eylem yapılma tarzıyla birlikte önceden duyurulmalı ve bu eylem hakkaniyet ilkesi çerçevesinde gerçekleştirilmelidir.
- 4) Sivil itaatsizliğe katılan kimse, daha başından beri, normun çiğnenmesinde öngörülen- zarar tazminatı, para cezası ve diğer cezalar gibi- yaptırımlara katlanmaya hazır olmalıdır.
- 5) Sivil itaatsizlikte bulunmanın bir hak olmamasına rağmen, eylemcinin iyi niyeti ve genel yarar için buna girişiyor olması dikkate alınmalıdır³⁷⁵.

C- Geniş Tanım

Pek çok eyleme sivillik niteliği bahşedecek kadar tanım öğelerinin sınırlı tutulduğu geniş tanım öğeleri, genellikle: Hukuk normunun bilinçli olarak çiğnenmesi; eylemcinin özel türde bir motivasyonu; eylemin kamuya açık olması ve- her geniş tanımda yer almasa bile- itaatsizliğin devrimsel olmayıp sisteme içkin bulunmasıdır. Dar bir tanımla sivil itaatsizlik çok sınırlı bir alanla tehdit edilirken, geniş tanımla, sivil itaatsizlik, neredeyse niteliksiz bir kanun ihlali sayılabilecek biçimde tarif edilmektedir. Sınırlayıcı birkaç ilkeyi dikkate alarak girişilen eylemleri, sivil itaatsizlik kategorisi içinde düşünmek, doğrusu hiç de açıklayıcı gelmemektedir. Tanımlamak, herşeyden önce bir sınırlama olduğuna göre, geniş tanım, aslında bir tanım bile sayılamaz. Böyle olduğu için fazla rağbet bulmayan bu tanımlamanın önemli birkaç ismini hatırlatarak³⁷⁶, bu kategori üzerinde daha fazla durmayacağız.

³⁷⁴ DENTREVES Maurizio Passerin, “**Hannah Arendt ve Yurttaşlık Kavramı**”, çev. BAŞER Ertuğrul, Birikim, S. 55. 1993, s. 73.

³⁷⁵ Hans de With “Zum Stellenwert des Zivilen Ungehorsans in der Bundesrepublik”, b.y.:Widerstandsrecht in der Demokratie. Pro Und Contra, Hazırlayanlar: MEYER Thomas, MILLER Susanne, STRASSER Johano, Köln 1984, s. 91. vd. aktaran ÖKÇESİZ Hayrettin Sivil İtaatsizlik (İstanbul: Afa Yayınları, 1994), s. 112.

³⁷⁶ Geniş tanım temsilcileri olarak şu isimlere işaret edilmektedir. **M. Kellner**, “Democracy and Disobedience”, b.y, Journal of Politics, 37(1975), s. 899 .vd., **F. Allen**, “Civil Disobedience and Legal Order”, b.y . University of Cincinnati Law Review, 36(1967), Part(I), s.13., **G.Levine, J.Murphy**, geniş bilgi için bkz. Ökçesiz Hayrettin, Sivil İtaatsizlik, 149. No’lu dipnot.

VI- SİVİL İTAATSİZLİK OLGUSUNUN TEMEL UNSURLARI

Buraya kadar, tarihte meşhur sivil itaatsizlerin eylemlerini, fikirlerini ve bunları esas alarak geliştirilen sivil itaatsizlik teorilerini belli bir akış içerisinde sunmaya çalıştık. Her tanımlama, bir bakıma sınırlama demek olduğuna göre bir tanımlamaya, tanımlanmak istenen şeyin ne olmadığı sorusu ile varılabilir. Mahkemeye intikal etmiş örnek bir sivil itaatsizlik olayında, önde gelen sivil itaatsizlik eylemcilerinden birinin aşağıdaki savunusu³⁷⁷ sivil itaatsizliğin ne olmadığını somut ve özlü bir ifadesidir. Bir diyalog denebilecek bu soru sorma-cevaplama sürecinde sivil itaatsizliğin ne olmadığını ve eş anlamlı olarak bu olgunun temel öğelerini yakalamak mümkündür

“Yargıç: Dr. King, son zamanlarda Wichita’da devleti ve federal kanunları kasten ihlal eden 2000’den fazla insan yakalandı. Onlardan bazıları sizinle aynı unvanı(title) taşıyorlar. Onlar yaptıkları kanun ihlallerini kendi ahlak ve inançları ile haklılaştırıyorlar. Dini bir liderin böyle vaziyet alışması doğru mudur? Şimdi biz onları anarşist diye adlandırmayacak mıyız?

Dr. King: Hayır onlar anarşist değildirler: **Çünkü onlar tamamen bir hükümet yokluğunu savunmuyorlar.** Onlar, yalnız kürtaja izin veren bir kanuna karşı mücadele ediyorlar. Eylemlerin sonucuna katlanmayı, yakalanma ve tutuklanma, kabul etmeleri sistemin genel olarak yasallığını tanıdıklarının kanıtını oluşturmuyor mu?

Yargıç: Bu doğru değil. Bunlar bizim toprağımızın (ülkemizin) kanunları. Başka bir şeyi protesto etmek için bir kanunu ihlal etmenin uygun olabileceği düşüncesi anarşiye yol açmaz mı?

Dr. King: Sivil itaatsizlik, şu pratik nedenle anarşiye yol açmaz. Yalnız küçük bir vatandaş grubu zor ve sıkıntılı sivil itaatsizlik yolunu kabul edeceklerdir.

Yargıç: Peki. Sivil itaatsizlik anarşiye yol açmaz diyelim. Ama bu eylem, kesinlikle kanunsuzluğu teşvik eden bir örnek olarak ortada durmaktadır.

Dr. King: **Ahlaki olması gereken sivil itaatsizliğin** asla ahlaksız bir ihlalini-mesela bir Nazi grubunun yaptığı ihlali- haklılaştırabileceğini asla kabul edemem. Nazi vb. grupların eylemleri için yapılacak suçlama onları ilgilendirir. Bizim, kanunlara genel itaatimiz göz

³⁷⁷ WEİNER Neil, “Wichita Judge Debates Disobedience”, 1991, n WEİNER σ msc. Com. (internet)

önüne alınırsa tekil kanunların adil olması yönünde ısrarımız, sivil itaatsiz eylemlerimiz, kanunlara karşı saygıyı artırır.

Yargıç: Biz sivil itaatsizliğin ihlale (şiddete) yol açacağını öngörüyoruz. Mer'i bir kanuna saygısızlık ve onun değiştirilmesi için gösterilen bunca çaba, sizin sivil itaatsizlik dediğiniz olgu, devrimin başka bir adı değil midir?

Dr. King: Ben sivil itaatsizliğin daima şiddetsiz olmasında ısrar ettim. Bu, sadece bir slogan değildi. **Bu, ahlak inancımızın gerekli kıldığı bize yüklediği sivil haklar hareketinin merkezi bir ilkesiydi.** Biz, protestocuların şiddete başvurmamalarını garantiye almak için çok gayret sarf ettik. Silah ya da silah sayılabilecek herhangi bir şeyin kullanılmamasına kendimizi ikna ettik. Öyle ki bu tavrı tamamıyla içselleştirdik. Bir kimseye şiddet kullanıldığında misilleme değil, öğretme ve öğrenme görevimiz vardır. **Sivil itaatsizlik; hükümetin şiddetle devrilmesini değil, bir kanununun değişmesini amaçlar.**

Yargıç: Fakat sen bir kanunu ihlal edip değiştirmekle diğerlerini de ihlal edebilirsin. Bu bizim demokrasimizde işleyeceğine inandığımız bir yol değildir. Kanunları değiştirmenin legal yolları vardır.

Dr. King: Haklısınız. **Çünkü sivil itaatsizlik başvurulacak son bir çaredir.** Eyleme girişmeden önce sivil itaatsiz, şu soruları kendisine sormalı: **a) şikayetimin gerçekten haklı bir gerekçeye mi dayanıyor? b) Diğer bütün yolları tükettim mi? c) Eylemlerin sonuçlarını kabul edip göğüsleyebilecek miyim? d) diğer insanlara yani üçüncü şahıslara haksızlık etmeyecek açık bir programa sahip miyim? Bu dört hayati sorunun cevabı "evet" olmalıdır.** Bu dört sorunun tümüne verilecek "evet" cevabı, bir sivil itaatsizin demokrasi olan saygısını göstermeye yetmiyor mu? .

Yargıç: Diğer insanların da böyle bir hakka sahip olduklarına ne diyeceğiz?. Bu toplumda dilekçe hakkı, seçim kampanyaları gibi yasal ve ahlaki yollar vardır. Her hangi bir olayda eylemlerin sonuçlarını kabul etmek gibi ileri sürdüğün teorinin bir parçası üzerinde dikkatlerimizi yoğunlaştıralım. Bu protestocuların tutuklanmaları -ki bu da bizim iddiamızın-haklılığını gösterir Nitekim tutuklanma bir sonuçtur. Gerçekten, siz cezalandırmamayı düşünen (göze alamayan) ihlalciler safında değilsiniz, [ama] benim yetkim kanunları uygulamak.

Dr. King: [bir eylemci olarak] doğru veya yanlış [yolda] olabilirsin. Mesele bu değil. **Her bir protesto için önemli olan mesele, ihlal eden eylemcinin sonuçlarına katlanıp katlanmama sorunudur.**

Yargıç: O zaman tutuklu olma sivil itaatsizliğin esası mıdır?

Dr. King: Bazıları öyle düşünürler. Çünkü onlar hapisanenin maksatlarını en iyi dramatize ettiğine inanırlar.[Burada Thoreau'a işaret ediyor olmalı] Ben insanın hapishaneye gitmeksizin de maksadını dramatize edebileceğini düşünüyorum. Fakat, eğer sen bir sivil itaatsiz isen, daima hapse girmeye hazır olmalısın.

Yargıç: Bu son sorumuz olacak. Tabiri caizse (tutalım ki) bir gece sinsice bir kliniğe gidip onun içine bomba konması gibi aleni olmayan bir [sivil] itaatsizlik örneğine ne dersin?

Dr King: Hayır bu doğru bir sivil itaatsizlik tanımı içinde yer alabilecek bir davranış olamaz. Gece sinsice hareket etmek maksadınızın şaibeli olduğunu ve sizin haklılığınıza özgüveninizin olmadığını gösterir. Siz [kendisi gibi bir sivil itaatsizi kastederek “siz” zamirini kullanıyor] bir eylemci olarak, bu durumda, eyleminizin sonuçlarına katlanmaktan korkuyor, böyle bir bedeli göze alamıyorsunuz demektir. Siz [bir eylemci olarak] bu eylemi daha yüksek ahlakilikle ve Allah'ın size verdiği hakla (yani dinsel bir nedenle) gerekçelendirebilirsiniz. Fakat biz Allah'a olduğu kadar insanlara karşı da sorumluyuz. **Kamusal eylemde bulunmak önemlidir.** Bu, sizin nihai olarak, belki bugün belki yarın, amacınızın gerçekleşip gerçekleşmeyeceğine olan inancınızın bir mihenk taşıdır.

Yargıç: Teşekkür ederim³⁷⁸.

Bu örnek olaydan da çıkarılabileceği gibi Sivil itaatsizlik eylemleri, **yasal bir hukuk normunun çiğnenmesi** ile Protesto eylemlerinden; **kamuya açık olması** ile gizlice işlenen kriminal suçlardan, **şiddetten arınmış olması ve kamuya açık olması** ile devrim ihtilallerden, diğer **üçüncü kişilerin haklarına saygılı olması** ile her türlü fanatizmden, **eylemin sonuçlarına katlanma rızası** ile samimiyetsiz iddialardan ve **bir ahlaki motivasyonla işlenmesi** ile bencil hukuk ihlallerinden ayrılır. Bu tarihsel ve düşünsel gerçeklik ışığında çağdaş sivil itaatsizlik teorilerini, kimi görüş farkları ile, aşağı yukarı bu ilkeler (esaslar) çerçevesinde birleştirdikten sonra ayrıntılı olarak değerlendirmek mümkündür.

A-Yasaya Aykırılık

Sivil itaatsizlik, üstün bir ahlaki norm adına tekil bir hukuk normunun ihlal edilmesidir. Yani özde, kanuna değil, kötü olduğu düşünülen bir kanuna karşı eylemde bulunmak söz konusudur. Sivil itaatsizlik, haksız bir uygulamaya karşı bütün yasal yollar denendikten sonra girilen yasadışı bir eylemdir. Bu yola, ancak yasal süreçler denendikten ve sonuç alınmadıktan sonra başvurulur. Bu bakımdan sivil itaatsizliğin yasadışı bir eylem olması, onun değerini düşüreceği anlamına gelmez. Yasallık ve meşruiyet arasında tam bir tekabül yet yoktur. Hatta bu ikisi arasında bir gerilim olması dolayısıyla sivil itaatsizliği, yasallık değil, meşruiyet bağlamında incelemek gerekir. Bu çerçevede, yasalardan başka, diğer normların çiğnenmesini de sivil itaatsizlik olarak değerlendirmek doğru olur.

Sivil itaatsizlik, en azından bir adet yasaklayıcı hukuk kuralını çiğnemiş olan bir edimdir. Çiğnenen hukuk kuralı ile protesto fiilinin mutlaka örtüşmesi gerekmez; pek çok durumda buna zaten imkan yoktur. Örneğin bir atom enerjisi santralının çevresinde oturanların, verilen ruhsatı çiğneyerek sivil itaatsizlik eyleminde bulunmaları mümkün değildir. Uluslararası bir askeri antlaşma gereği, uzun menzilli atom başlıklı füzelerin yerleştirilmesine karşı da, bu antlaşmayı ve parlamento onayını çiğneyerek sivil itaatsizlikte bulunmak imkansızdır.

Sivil itaatsizliğin Amerikan yasalarının ruhuna uygun olduğunu ileri süren Arendt bile onun Amerikan hukuk sistemi içine yerleştirme ve yasal düzeyde haklı gösterme çabalarının, aşılması güç zorluklarla karşılaşacağına altını çizmektedir. Ancak bu zorluklar, özel olarak Amerikan hukuk sisteminin ruhundan değil, genelde hukukun doğasından kaynaklanmaktadır. Şöyle ki, yasa ihlalinin, yasal temeli olamaz³⁷⁹. Diğer yandan, sivil itaatsizliğin yasallaştırılmasının karşısındaki en büyük handikaplardan biri, bu yolun, arzu edilmeyen olağanlaşma yolunu açma ihtimalidir. Ayrıca bütün kişisel riskler ortadan kalktığına kural çiğneyen protestonun ahlaksal temelinden kuşku duyulacak ve onun çağrı etkisi kalmayacaktır³⁸⁰.

³⁷⁸ WEINER Neil, belirtilen adres (internet)

³⁷⁹ ARENDT, *Crisis of Rep...*, s. 113.

³⁸⁰ HABERMAS, *Sivil İtaatsizlik*, s. 47.

B-Alenilik\Kamusallık

Sivil itaatsizliğin en az tartışılan, en çok kabul gören öğelerinden biri de “kamuya açıklık” ilkesidir. Sivil itaatsizlik, Latince bir kelime olan “protest”, “protestor” ile ilişkilendirildiğinde, gizliliğin ilkesel olarak bu kavramın kapsamında yer alamayacağını söylemek gerekir. Alenilik, sadece eyleme katılanların kendilerini gizlememelerini değil, yapılan eylemin kamuoyunca algılanabilir olmasını gerektirir. Ancak, bunda da bazı sınırlamalar, istisnai durumlar ortaya çıkabilir. Bir kuralın açık olarak ihlal edilmesi durumunda, elde edilmek istenen sonucun daha baştan engellemesi söz konusu olabilecek ise, eylem gizli olarak yürütülür. Sahibinden kaçan köleyi saklayan bireyin tavrı, bu duruma güzel bir örnektir³⁸¹. Bu hallerde bile, eylem ve onun mesajını sonradan kamuya duyurmadan sivil itaatsizlik tamamlanamaz. Hatta, sadece girişilecek olan eylemi haber vermek yetmez; eylemci ya da eylemcilerin kendilerini kamuya açmaları gerekir. Böylece kişisel çıkara hizmet eden adi suç niteliğindeki eylemlerden uzak kalınmış olunacaktır. Alenilikle ilişkili diğer bir durum da eylemin gidişatının hesaplanabilir olmasıdır. Polis tarafından eylemin akışının kestirilebilir olması, söylenilenden fazlasının yapılmaması gerekir.

C- Şiddetin Reddedilmesi

Eylemin kamusal olmasına eşdeğer bir sivil itaatsizlik ilkesi, kaba gücün ve şiddetin dışlanmasıdır. Sivil itaatsizlik eyleminde ifadesini bulan ihlal, sembolik özelliكتedir; bundan da protestonun barışçı araçlarla sınırlanması ilkesi çıkar. Ancak şiddetin ne olduğu, sınırlarının nerede başladığı tartışmalıdır. Genel olarak şiddet, bir insanın öteki insanların fiziksel ya da ruhsal yapıları üzerinde baskı kurması olarak tanımlanır. The Shorter Oxford English Dictionary, baskı (şiddet) nin birinci tanımı olarak şunları vermektedir: Güce ya da otoriteye dayanarak sınırlama ya da mecbur etme³⁸². Şiddetin nerede ortaya çıkacağı ve etkilerinin ne olacağı psikolojinin ana sorusu; sosyoloji, siyaset ve diğer sosyal bilimlerin de önemli temalarından biridir³⁸³. Bu konuda çeşitli spekülasyonlar vardır. İşe yarar, kapsayıcı

³⁸¹ DWORCKİN Ronald, “Sivil İtaatsizliğin Etiği ve Pragmatikliği”, çev. COŞAR Yakup, Sivil İtaatsizlik İçinde, s. 144.

³⁸² CAPRIOTTİ Emile, *The Grounds and Limits of Political Obligation*, (New York: Peter Lang Publishing, Inc., 1992), s. 69.

³⁸³ Freud’un genel olarak çocukluk bilinci ile açıkladığı şiddet, karmaşık süreçleri izlemektedir. İlgimizi, şiddetin kaynağına çevirirsek, E. Fromm’un bu konudaki açıklamaları hayli manidardır. Ünlü Psikanalist, şiddetin ortaya çıkış biçimlerini irdelerken başlangıç noktası olarak en normal ve masum biçim olan oyunda ortaya çıkan şiddeti ele alır. Nefretten doğmayan bu şiddette asıl amaç yıkmak değildir; beceri gösterisidir. Oyunda ortaya çıkan

bir tanımlama için şu soyut ölçü kullanılabilir. İnsanların, “somatik ve tinsel gelişmelerini potansiyel gelişimlerinden daha geride bırakacak her çeşit etkileme”³⁸⁴ durumunu şiddet olarak nitelemek gerekir. Örneğin okuyup yazma oranının gereğinden daha az olduğu veya orantısız mülkiyet ve iktidar ilişkilerinin bulunduğu bir toplumda, pekala şiddetten söz etmek mümkündür. Şiddet, bireysel ve kolektif, spontane veya örgütlü, çeşitli tarzlarda uygulanabilir; açık ya da gizli, doğrudan ve dolaylı biçimde ortaya çıkabilir. Genel olarak, şiddet tasnifinde katılım hedef, konu, araç, yapı, yayılış ve yoğunluk belirleyici kriterler olarak ele alınmaktadır.

Bireylerin yaptığı ihlaller, yalnızca, sosyal amaçlı olduğunda siyasaldır. Ancak grup ihlalleri, hangi motivasyonla yapılırsa yapılsın sınırlayıcı oldukları için siyasal niteliktedir. Weber’in de ifade ettiği gibi, yasal şiddet kullanımı, diğer bir deyişle meşru güç kullanım tekeli, sadece devlete aittir. Kant ise, şiddet-devlet-yasa ilişkisinde, bir uca şiddetin bulunmadığı yasa ve özgürlük ortamı (anarşi), diğer uca da özgürlük ve yasaya dayalı şiddeti (cumhuriyet) koymaktadır. İkinci durumla ilgili olarak Kant aşağı yukarı Hobbes’a paralel olarak “genel bir güç yoksa yasa yoktur; genel bir yasa yoksa adalet yoktur”³⁸⁵ anlayışını benimsemektedir.

şiddetten daha önemli olan şiddet türü *Tepkisel şiddet* tir. Korkudan doğan bu tür şiddet, bir kimsenin yaşamını, özgürlüğünü, onurunu v.s korumak için giriştiği şiddettir. Amacı yıkım değil koruma olan bu şiddet, ölümün değil yaşamın hizmetindedir. Genellikle tehdit edilme duygusuyla ortaya çıkar. Bunun ikinci biçimi, engellemelerden doğan gerginlikle ortaya çıkan şiddettir. İstekleri ya da ihtiyaçları engellendiğinde hayvanlar ve insanlarda saldırgan şiddet ortaya çıkar. Engellemeden doğan saldırganlığa bağlı olan başka bir tür de gıpta ve kıskançlıktan doğan şiddettir. Tepkisel şiddete benzer bir şiddet türü de *öç alıcı şiddet*’tir. Öç alma duygusu, ulusal boyuta taşındığında savaşlar biçiminde ortaya çıkar. Bir şekilde yaşama hizmet eden bu şiddet türlerini bir kategoride toplamak mümkünse *ödünleyici şiddet* diye ele alınacak şiddet biçimi, daha hastalıklı bir şiddet türüdür. Üretici etkinlikler yerine geçen bu şiddet türü, insanın mutlak bir edilgenliğe katlanamamasından doğar. Eylemsizliğin ve güçsüzlüğün sonucu ya bir kişiye ya da gruba boyun eğmek ya da onunla özdeşleşmektir; ya da bu güçsüzlüğü aşmanın yolu, kendinin veya başkalarının yaşamını yok etmektir. Yaratamayan insan yok etmek ister. Ödünleyici şiddete çok yakın olan başka bir tür ise, bir canlı üzerinde tam ve kesin denetim sağlama dürtüsüdür. Bu dürtü, sadizimin özünü oluşturur; ancak cezalandırma korkusu ile bastırılabilirse de bu şiddet, bir boşluk bulur bulmaz tekrar kendisini ortaya koyabilir. Bkz. **FROMM** Erich., **Sevginin ve Şiddetin Kaynağı**, 6.b., çev. SALMAN Yurdanur, İÇTEN Nalan, (İstanbul: Payel Yayınları, 1994) s. 18-29. Benlikle ilgili olarak ele alınan sevgi veya şiddet, nihai olarak bir medeniyet sorunudur. İnsan-insan ve hatta insan-çevre ilişkisinde, içinde yaşanan medeniyetin genel atmosferi, benlik üzerinde kalın bir tortu bırakmaktadır. İnsan elinin ve zihninin dokunduğu hemen her şey de bu tortunun etkisini görmek mümkündür. **FROMM**, Erich, **Sahip olmak ya da Olmak**, çev. ARITAN Aydın, 4.b., (İstanbul: Arıtan Yayınevi, 1993), s. 45-50. Sorun, adeta genetiksemdir. Ünlü tarihçi Toynbee’de Batı medeniyetinin pek çok şeyi başardığını, ama ne yazık ki, bu medeniyetin dokularında hoşgörü ve barışın kodlanmadığını itiraf etmektedir. O’na kalırsa, gelmiş geçmiş en büyük beş medeniyetin sonuncusu olan Batı Medeniyeti, teknolojiyi keşfetmiş ama sevgiyi kaybetmiştir. Bu uygarlığın ortaya çıkışı ve onun dayatmalarından pek çok medeniyet nasibini almış, çoğu yıkılıp tarihe karışmıştır. Şiddetin nerede ise yapısallaştığı bu medeniyet, kendisini ölümden kurtaracaksa ve insanlık, bundan böyle yaşayacaksa, Çin, Hint, Japon ve İslam kültürleri tarihi misyonlarını artık acilen yerine getirmelidir. **TOYNBEE**, Arnold, **Medeniyet Yargılanıyor**, çev. UYAN Ufuk, (İstanbul: Ağaç Yayıncılık, 1991), s. 78-80.

³⁸⁴ **ÖKÇESİZ**, **Sivil İtaatsizlik**, s. 117., 167 no’lu dipnot.

³⁸⁵ **TUNÇAY**, **Batıda...**, C. II., s. 188.

Devlet-şiddet ilişkisinde şiddetin yasal kullanımının devlete bırakılması, tıpkı diğer insanı yeniliklerde olduğu gibi, ikili bir anlama sahiptir. Ateşin bulunuşu yemek pişirmede medenileştirici bir etki sağlarken, aynı zamanda kolayca yakıp yıkmanın aracı olabilmıştır. Buna göre şiddet tekeli, bütün toplum yararına kullanılmalıdır. Bireyin sınırlı ve hukuka uygun (meşru müdafaa) şiddet yetkisini aşan bir itaatsizlik uygulaması, hukuk devletinin, özgürlük ve yasallık ilkeleriyle bağlı bulunduğu şiddet tekeli daima karşısına alacaktır. İktidar ve egemenliğin kurulup korunması için gerekli olan şiddet kullanımı, muhakkak ki devlet için sonsuz bir yetkiyi anlatmamaktadır. Ne var ki, tarihin gösterdiği gibi ateşin hemen tehlikeli bir araca dönüştürülmesi nasıl mümkün olmuşsa, şiddetin devlet tekeline olması da eski çağ firavunlarından, günümüz diktatörlerine kadar belirli bir azınlığın yararına kullanılabilmiştir. Yönettikleri için bir işlev görmesi gerekirken, şiddet tekelinin denetleyicileri, çoğunlukla, şiddetin kendileri için bir işlev görmesi kaygısında olmuşlardır. XIV. Louis'in "ben devletim" dediği kaydedilmektedir³⁸⁶. Demek ki önemli olan, şiddet tekelinin bu iki işlevi arasındaki dengedir.

Bir itaatsizliğin hukuk devleti içinde sivil olabilmesinin bir şartı da onun kesinlikle şiddetten uzak olmasıyla mümkündür. Şiddetsiz pratik, şiddet arzusunun aşılmasıdır; yoksa, şiddetin tamamen ortadan kaldırılması demek değildir. Örneğin, nükleer bir denizaltı üssünün kapatılması, tamamıyla şiddetten bağımsız düşünülemez. Çünkü böyle bir olayda, en azından işçilerin işyerlerine girme hakkı engellenmiş olur. Sivil itaatsizlik somut bir eylem olduğuna göre ister istemez çevresinde çeşitli değişimler yaratacaktır. Bu değişimler, sivil itaatsizliğin varlık nedeni ve amacı bakımından, şiddetsiz diye nitelenebilecek düzeyde tutulmalıdır. Bu bilgiler ışığında şiddetten uzak olma ilkesi şöyle özetlenebilir: "gerçekleştirilmek istenen protesto amacından kopmayan, protesto karşıtları ile üçüncü kişilerin fiziksel ve ruhsal bütünlüklerini dikkate alan bir norm ihlali, sivil olabilir"³⁸⁷.

Şiddetsiz bir eylem fiiliyatta nasıl olur? Bunun arkasında nasıl bir yapı vardır. Şiddetsizlik, hangi motivasyonla bir hayat felsefesine dönüştürülebilir? Bu sorulara cevap teşkil edebilecek iki durumun altını çizmek gerekir. Evvela bilinç düzeyini yükseltip sonra bunun kavgası verilmeli, yani yapılan eylem, bilinçli bir müdahale olmalıdır. Ancak böyle bir şekilde ortaya

³⁸⁶ ELİAS NORBERT, "Şiddet ve Medeniyet: Fiziki Şiddet Üzerindeki Şiddet Tekeli ve Bunun İhlali", çev. ÇİĞDEM Ahmet, KÖKER Levent, Birikim, S. 38/39, 1992, s. 59.

³⁸⁷ HABERMAS, Sivil İtaatsizlik, s. 36.

konulan müdahale şiddetin nedenine yönelebilir. Eylem aşamasında kişi, en az şiddet içeren yolu seçer. Gandhi nin “ahimsa (zarar vermeme) ilkesi”, akla gelen en çarpıcı örnektir³⁸⁸.

İkinci boyut öznelidir. Benliğe bir şiddet düzeyi tanımak ve onu kabul etmektir. Kısacası şiddetsizliği seçen kişi acı çekmeyi kabul eder; bunu sadizmin egosal tersi olan mazoşizm adına yapmaz. Mazoşizm ve sadizm birbirinin aynadaki karşılıkları gibidirler ve tatmin olmayan bir tinsel gururu gösterirler. Şiddetsiz kişi, acı çekerek ve “ahimsa”ya göre davranarak şiddetin kendisini yeniden ürettiği intikam döngüsünü kırar. Bu bakımdan yeni çağın barış jargonu aslında hiç bir anlam ifade etmez³⁸⁹. Kaldı ki herkes barış ister. Hitler, Pol Pot, Ariel Şaron hepsi de barış istemişlerdir; ama kendi şartlarıyla, yani efendilerin barışını.

Şiddetsizlik, şiddetin fark edilmesinden çok daha fazla bir şeydir. Şiddete asla yönelmeyen eylemci, acı çekmeyi -gözcülük yapmak, açlık grevi tutmak, hapse girmek ve ölmek her şey olabilir- kabul ederek sorumluluk yüklenir. Yani bizzat şiddet üretilmemekte, yerine göre, her türlü şiddete katlanılmaktadır. “Fenalık yapmak mı, yoksa ona maruz kalmak mı tercih edilmelidir?” şeklindeki bir soruya muhatap olan Sokrates, böyle bir tercih kaçınılmaz ise, fenalığa maruz kalmayı seçmenin daha doğru olacağını belirtmiştir. Gandhi, Martin Luther King gibi simge olmuş sivil itaatsizler de daima katlanmışlardır. Amacı uğruna defalarca hapse giren King, kapatıldığı ceza evinde kaleme aldığı bir mektupta, yandaşlarının eylemlerinde esas alacakları dört ilke tesbit etmiştir. Bunlar: a) adaletsizliğin varlığının tespiti için materyal toplanması, b) görüşmeler, c) öz arınma d) doğrudan eylem. Aynı mektupta, King sık sık eylemlerinin şiddete ve yıkıcı gerginliklere karşı olduğunu tekrarlamaktadır³⁹⁰.

Sivil itaatsizlerin şiddetsizlik felsefelerinin özünün, bir tür vicdanileştirme olduğu anlaşılmaktadır. Onların yazıları ve eylemleri, daha doğrusu yaşamları, acı çekmeyi ve sorumluluğu benimsemenin, şiddetsizliği seçen bir ruha genel bir açılım sağlayacağı huzurunu telkin etmektedir³⁹¹.

Sivil itaatsizliği, diğer şiddet dışı eylemlerden ayırmak amaçlandığında, bir uca nefret içermeyen şiddet, diğer uca da pasifizm konulursa, sivil itaatsizlik ortalarında bir yerde bulunur. Şiddetten nefret eden biri, dayanılmaz bir kötülükle karşılaştığında ona karşı tek yolun güç olduğunu fark eder. Bunun dışında bazı kişiler, yahut gruplar güce sahip olmadığı için şiddet

³⁸⁸ KOEL Joel, **Tarih ve Tin**, çev. PEKİNEL Hakan, (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 1994), s. 180.

³⁸⁹ KOEL, **a.g.e.**, s. 181.

³⁹⁰ KING Martin Luther, “**Letter From Birmingham City Jail**”, Civil Disobedience içinde. Ed. BEDAU Hugo Adam, (New York: Chapman and Hall, Inc. 1991), s. 69.

³⁹¹ KOEL, **a.g.e.**, s. 181.

kullanamazlar. Bazen şiddet kullanmaksızın da nefret ortaya çıkabilir. Söz konusu hallerde şiddet kullanmamak bir prensip değil, şartların getirdiği zorunlu bir yöntemdir³⁹². Her iki tavrın ortasında sivil itaatsizlik bulunur. Gandhi'nin, King ve pek çok sivil itaatsizlik eylemcisinin itaatsizliğinin özü bu tavra dayanır. Şiddet reddedilir. Ancak ondan prensip olarak tiksinti duymaktan ziyade, bir tavrın kesin ifadesi olması dolayısıyla, şiddetten kaçınılır. Rawls da, şiddeti aynı nedene bağlı olarak reddetmektedir. Gerçekten Rawls'un adalet teorisi, onun moral (ahlaki)görüşünün bir parçasıdır. Ona göre, bizim insanlar olarak hayvanlarla olan konumsal ilişkilerimiz de böyle bir ahlakiliğin parçası olmalıdır. Bu konuda şöyle demektedir: “Bizim hayvanlara her hangi bir adalet borcumuz olmasa da onlara karşı zalimce davranmak yanlıştır”³⁹³. Bu görüşü, ahlakın bir parçası olan adalet nosyonu ile haklılaştırılan sivil itaatsizlik ile birleştirirsek şöyle bir sonuca varabiliriz. İnsanları incitip yaralayacak şiddet eylemleri, çağrı amacıyla uyumlu olamaz. Filhakika, sivil itaatsizlik vicdani ve derin kanaatleri ifade eder. Bu nedenle söz konusu eylem ancak uyarıp ihtar edebilir; tehdit edemez.

Devletin kullandığı şiddet, nasıl ki temel özgürlüklerle sınırlı ve yasayla bağlı ise; sivil itaatsizliğin amaçlanmayan ama kaçınılmaz olan şiddeti de üçüncü kişilerin özgürlükleri ve temel hakları ile kayıtlıdır. Savunulan temel hakkın ve özgürlüğün, çığnenen haktan daha üstün olması zorunluluğu, yani bir bakıma fayda-maliyet analizi dengenin korunması bakımından önemlidir.

Şiddetsizliğin içselleştirilmesi göz ardı edilerek yapılacak sivil itaatsizlik tanımları, yetkinlikten son derece uzaktır. Modern devletin ayırıcı özelliğinin uyum değil “siyasal çatışma” olarak belirleyen teoriden hareketle bu dönemde sivil itaatsizliği siyasal çatışmanın somut bir tezahürü olarak ele almak³⁹⁴ şeklindeki yorum, kanaatimizce önemli bir nüansı gözden kaçırmaktadır. Son bir çare olarak başvurulmuş bir eylem olması dolayısıyla sivil itaatsizlik, her şeyden önce barışçı bir yoldur; nihai olarak hedeflenen daima uzlaşmadır. Devlet yönetimini ele geçirmenin ya da hükümeti etkilemenin aracı olarak siyaset, Batılı literatürde, uyumdan çok iktidar mücadelesi olarak tanımlanır. Uzlaşmanın olsa olsa tinsel (ruhsal) değil, pratik bir amacı olabilir. Batı literatüründe ve pratiğinde çatışma, genellikle uzlaşmazlıkla bir tutulmuştur; uzlaşmazlığın kaynağı da karşı taraftır. Bu kültürde, ötekinin

³⁹² FREEMAN A. Harrop, “Sivil İtaatsizlik Üzerine Görüşler”, çev. ARSLAN Hakan, s. 115.

³⁹³ SINGER Peter, *Democracy and Disobedience*, s. 89.

³⁹⁴ SARIBAY Ali Yaşar, “Türkiyede Demokrasi ve Sivil Toplum”, *Yeni Türkiye Dergisi*, Bahar-1997, S. 6., s. 35.

(karşıtın) çatışmanın çözümüne ilişkin “evet”inden (onay, rıza) çok, yenilgisi önemlidir³⁹⁵. Çünkü bu yolu seçen bireye göre, kendisinin değil, karşı tarafın değişmeye ihtiyacı vardır. Bu, Batı dünyasında şiddet karşıtlığının ciddi bir tavır haline gelememesinin önemli bir nedenidir. Rekabet kültürü içerisinde kimin haklı olduğunu “güç” belirler. Çoğunluk kültürü içerisinde, kaybeden tarafın (belki % 49) alınan karar konusunda ikna olup olması önemli değildir. Muhaliflerin alınan karara katlanması gerekir. Mesele, daha genel anlamda ele alındığında, Freudcu terimlerle ifade edilirse, Batılı tavır, güçlü “ben”ler dayanır. İnsan-doğa ilişkisinde de aynı durum geçerlidir. Doğa, üzerinde hakimiyet (herrschaft) esastır; o, kendi için (an sich) değil, insanlar için (für mich) vardır³⁹⁶.

Sivil itaatsizlikle ilgili olarak çatışma -şayet çatışma demek mümkünse- düşüncesinin ve buna denk düşen davranışın ne olumsuz olması, ne de nefret ve yıkıcılıkla dolu olması gerekir. Şu ana kadar ki sivil itaatsizlik-şiddetsizlik analizinde ortaya çıkan önemli bir takım vurguları, maddeler halinde şu şekilde vermek mümkündür.

a) Şiddetsizlik, çelişkileri çözmek için şiddete yapıcı bir alternatif oluşturur; olumlu ve pozitif bir gücün varlığına işaret eder.

b) Şiddet, şiddetle bertaraf edilemez. Mazoşist bir tutku ile değil, bilinçli olarak katlanmakla ancak şiddet ortadan kaldırılabilir. Şiddete, karşı (mukabil) bir şiddet uygulamak, sadece ussal açıdan değil, psikolojik olarak da çelişkilidir.

c) Sivil itaatsizlikte amaç, aracı kutsamaz. Amaçla, araç arasında tam bir uyum olmalıdır. Bu bakımdan, yüce amaçlar adına girişilen hareketlerde kaçınılmaz olarak ortaya çıkacak olan şiddet, yalnızca minimum düzeyde kaldığı takdirde, hedeflenen amaçla çelişmediği kabul edilir.

d) Şiddetten arınmışlık, evrensel bir ilkedir ve her yerde uygulanabilir. Her cebri meydan okumanın buna mukabil şiddetten arınmış bir cevabı vardır\ olmalıdır. Sivil itaatsiz, şiddet üretmeye gücü yetmediğinden değil, intikam duygusunu yenebildiğinden, bu şekilde hareket eder.

³⁹⁵ GALTUNG, a.g.m, s. 217.

³⁹⁶ GALTUNG Johan, **Bir Başka Açıdan İnsan Hakları**, çev., SÖZEN Müge, (İstanbul: Metis Yayınları, 1997), s. 26.

D-Sistemin Geneline Değil, Tekil Haksızlıklara Karşı Olma

Sivil İtaatsiz, mevcut anayasal düzenin temel ilkelerine veya toplumsal sözleşmeye karşı, esaslı ve köklü bir itirazda bulunmaz. Aksine, bu temel anlaşma ilkelerinin çığnenmesinden duyulan kaygıyı dile getirmek için bu yola başvurur. Sivil itaatsizliği devrimden ayıran en önemli fark, birincisinin sisteme içkin olmasıdır. Sivil itaatsizlikte sistemin genel anlamda adaletli olduğu kabul edilmektedir. Bu anlamda sivil itaatsizlik eylemleri, ideolojik birliktelikler gerektirmez. Asıl olan, karşı çıkılan ya da istenen şeylerde ortaklıktır. Beklenmeyen bir yol olsa da, farklı ideolojilerden yola çıkarak, ortak bir sorunla ilgili aynı sonuca varmak mümkündür.

Direnış savaşıçılarında farklı olarak, sivil itaatsiz düzenin demokratik yasallığını tanımaktadır. Haklı bir sivil itaatsizlik olanağı, demokratik hukuk devletinde dahi yasal düzenlemelerin gayri meşru olabileceğı ihtimalinden doğmaktadır. Ancak, bu gayri meşruluğun ölçütü, elbette ki herhangi bir özel ahlak anlayışından, bir ayrıcalık hakkından, ya da hakikati bilmekte ayrıcalıklı bir konumdan çıkartılamaz. Ölçüt, herkes tarafından anlaşılabilir ahlaksal ilkelerdir³⁹⁷.

Zaten sivil itaatsizlik örgütlenmelerinin başarısı, farklı eğilimlerin çabalarını ortak bir eyleme yöneltme kapasitesiyle doğru orantılıdır.

Tekil haksızlıklara karşı yürütölen bir eylem olması dolayısıyla, sivil itaatsizlik eylemlerinin ömürleri, genelde haksızlığın giderilmesi ile sınırlıdır. İnsanlar, somut bir hedefi amaçlayarak bir araya geldikleri için, sorun çözölünce dağılmaları gerekir. Zira, farklı dünya görüşlerinin temsil edildiğı bu tür örgütlenmeler genelde adem-i merkezietçi, taban inisiyatifine dayanan demokratik oluşumlardır. Bu sonuca bağılı olarak sivil itaatsizlik eylemlerinin, parti örgütleri aracılığı ile yürütölmesi mümkün gözükmemektedir. Çünkü partiler, ortak çıkar gruplarını bir araya getiren kalıcı örgütlenmelerdir. Parti kanalı ve söylemi ile yapılan çağrı, başka grup ve bireylerin katılımı önünde en azından psikolojik bir engel oluşturacaktır.

³⁹⁷ HABERMAS, *Sivil İtaatsizlik*, s. 42.

Sivil itaatsizlik eylemcileri, davalarında aceleci değildirler; iknaı hedeflediklerinden dolayı barışçı yöntemleri kullanırlar ve sembolik eylemlerle iktifa ederler. Bütün bu ilkelerden çıkarılabilecek mantıksal sonuç, sivil itaatsizliğin asla devrim olamayacağıdır. Bir devrimciden farklı olarak, sivil itaatsizlik eylemcisi, mevcut otoritenin genel çerçevesini ve hukuk düzeninin meşruiyetini kabul eder. Bu bağlamda sivil itaatsizliğin turnusol testi olabilecek düşünce ve eylem tarzlarını ana hatları ile irdelemek gerekirse; kanuna itaati reddeden akımları başlıca iki grupta toplamak mümkündür. **Anarşistler**, hiçbir otoritenin itaate hak kazanmadığı gerekçesiyle kanunları şiddetli reddederler. Sadece belli şartları kendisinde toplayan hükümetleri, meşru kabul eden **Meşruiyetçiler ise**, bunların dışında kalan hükümetlerin icraatlarına karşı doğal olarak itaat yükünün düşeceğini belirtmektedirler.

Anarşistler, devleti ve hatta her türlü otoriteyi reddetmektedirler. Öyle ki, anarşizmin dayandığı hiçbir sabit prensipten bahsetmenin imkanı yoktur. Onlara göre kardeşlik ve adalet rüyaları yalnız hiçbir otoritenin bulaşmadığı “tabiat” durumunda gerçekleşebilir. Ne var ki, halk dilinde “başsızlık” olarak karşılık bulan anarşizm, sosyal kaos anlamına da gelmektedir³⁹⁸.

Anarşizmin ilk temsilcisinin Zenon olduğu kabul edilmektedir. Bu antik çağ düşünürüne göre, kaybolan cennet, geçmişte değil gelecektedir. İnsan doğuştan iyidir. O, bütün baskılardan uzak olarak kendi kendini idare eden, devletsiz bir toplumda yaşamalıdır. Anarşizm, tarih öncesi Zenon’dan XV. yy. kadar gelir. XVI. Yüzyılda Montaigne ve Rabelais kiliseyi hırpalayıp, otoritenin insan üzerindeki tılsımını bozduklarından, devleti de sarsarlar. XVIII. Yüzyılda Diderot, daha açık bir dille, “Ne ben kimsenin kanununa uyarım ne de kimse benim kanunuma uysun der”³⁹⁹.

XIX asrın başlarında yayınlanan Fransız’ların büyük ansiklopedisinde anarşizm şöyle tanımlanmaktadır: “Her baskıya, her devlet, her iktidara, her otoriteye açılan bir savaş. Bütün şekilleri ile; siyasi, manevi, iktisadi baskının kaldırılması, hükümetlerin organizmalar içinde erimesi, hakimiyetin yerine serbest anlaşmaların geçmesi”⁴⁰⁰. Godwin, Proudhon ve Stirner, devleti kayıtsız şartsız reddetmektedirler. Anarşist mesleklerin ortak yönü, medeni kavimlerin yakın gelecekte devletsiz yaşayacağı inancını taşımalarıdır. Yöntem olarak desantralizasyon,

³⁹⁸ HANÇERLİOĞLU Orhan, **Toplum Bilim Sözlüğü**, “baş” maddesi (İstanbul: Remzi Kitapevi, 1986), s. 31.

³⁹⁹ MERİÇ Cemil, **Mağaradakiler** s. 312. Yunanca “anarchos”, yöneteni olmayan anlamına gelir. Anarşizmi şöyle bir şiir yeterince betimlemektedir. “İğrenç maske düştü, işte insan \ bir başına ve özgür. Kralı ve asası ama kendinin kralı o. Eşit, sınıfsız, kabilesiz, ulussuz \ artık ast değil üst değil. **WOODCOCK** George, **Anarşizm**, 2.b., çev. TÜRKER Alev, (İstanbul: Kaos Yayınları, 1997), s. 39.

⁴⁰⁰ MERİÇ Cemil, **Mağaradakiler**, s. 164.

kural ihtiyacını azaltacaktır ve yeterli kurumsal değişme ile kurallar, kendiliğinden oluşacak ve bunlar gönüllü olarak izlenecektir⁴⁰¹. Her bir fert, bir mecburiyet altında olduğu için değil, kendisi tasdik ettiği için -kendi iradesi olduğu için- kurallara uyacaktır.

Anarşist görüş, en azından bir ölçüde, insan davranışı ile ilgili muhtemel bir faraziyeye dayanır. Bu görüşler öyle formüle edilmiştir ki ne ispat edilebilir ve ne de çürütülebilir.

İdealleri söz konusu olduğunda, anarşistler her şeyin birdenbire (topyekün) gerçekleşmesini isterler. Devrim sonrası toplum, kanunsuz, devletsiz ve otoritesiz bir toplum olacaktır. Marksistler, bazıları hariç tutulursa, devlet ortadan kaldırılıncaya kadar devrimle kurulacak yüksek düzeyde merkezileşmiş bir proleterya diktatörlüğüne inanmaktadırlar. Bununla birlikte pek çok anarşist kuramcı, baskıcı devletlere karşı, ancak bireylerden haksız eylem talep etmeleri halinde, onları feshetmek için en iyi yol olarak bu zorba devletlerin kanunlarına karşı barışçı ve şiddet içermeyen direnme şekillerini desteklerken, en başta Bakunin ve onun takipçileri, bireysel ihlalleri savunmaktadırlar⁴⁰². Sivil itaatsizlik, devrimlerin düş kırıklığı uğratan sonuçlarını, devrimcilerin zorba metotlarına atfeden kimi anarşistler tarafından tasvip edilmektedir. Fakat, sivil itaatsizliği onaylamak için bir kimsenin anarşist olması gerekmez.

Çok daha sert bir çizgide olan anarşistler ise, her bir insanın kendi ahlak seçimini yapma özgürlüğünü (otonomi) sıkça tekrarlamakta ve ne pahasına olursa olsun, kanunlara itaati bir yük olarak nitelemektedirler⁴⁰³. Onlara kalırsa, gerçek, bireysel “ben”dir. Her birey bağımsız bir kudrettir; bireyin tanıdığı biricik kanun, menfaattir. Bireysel gelişmenin sınırları herkesin kendi menfaatleri ve kudretiyle sınırlandırılmıştır. “Kudret sahibi olmak kaydıyla bütün menfaatler haklıdır. Bana saldıran kaplan haklı, onu öldüren ben haklıyım”; “kimin gücü varsa hakkı da vardır” diyecek kadar ileri giden bu anarşist düşünürler, devletle “ben”in (ego) birbirleriyle ebediyen barışamayacak düşman olduğu düşüncesini yaymaya çalışmışlardır⁴⁰⁴.

Sivil itaatsizlik, anarşi olmadığı gibi bunun tam karşısında olan tam bir konformizm de değildir. Her türlü “sosyolojizm”in, yani toplum gerçeğinin her şey olduğu anlayışının karşısında olan sivil itaatsizlik, bencil ve katı bireyciliği hedefleyen anarşizmden de ayrılır. Bireyin boyun eğdiği toplum, zorbalığa kol kanat gererek bir zulüm aracı olabileceği gibi, kendi başına buyrukluğu ve her türlü kayıttan azadeliği savunan anarşizm de hedeflerine

⁴⁰¹ HAAG, a.g.e., s. 15.

⁴⁰² HAAG, a.g.e., s. 15.

⁴⁰³ HAAG, a.g.e., s. 17.

⁴⁰⁴ ABADAN Yavuz, “Hürriyet Problemi”, İstanbul Üniversitesi Hukuk Fakültesi Mecmuası, 1941, C. VII, S. 1, s. 320-321.

yaklaştıka aynı sakıncalar ortaya çıkabilir. Halbuki sivil itaatsizlik ancak hürriyet, irade, merhamet ve sorumluluk sahibi ahlaki bir varlık olan insanın eylemi olabilir.

Anarşistlerin aksine, meşruiyetiler meşru hükümet kanunlarına itaat etme de ahlaken kendilerini bağlı hissederler. Fakat, onlar bütün hükümetleri meşru kabul etmezler.

E-Siyasal ve Hukuksal Sorumluluğun stlenilmesi

Hukuksal (cezai) sorumluluğun kabul edilmesinin, sivil itaatsizliğin gerekli bir şartı olup olmadığı konusunda tam bir görüş birliği yoksa da, ceza normuna katlanmanın, sivil itaatsizlikte gittikçe ağırlık kazandığı da bir gerektedir. Bazı teorisyenler, sisteme ve hukuka bağlılığın somut yaptırım tarzını göze alma ve ona katlanma ile değerlendirilebileceğini iddia etmektedirler. Bunlar, hukuki sorumluluğu üstlenmenin, eylemlere samimiyet bahşettiğini savunurken, diğer bazıları ise meşru düzeyde girişilen bir eylemden dolayı cezalandırmayı kabul etmenin doğru olmadığına ısrar ederler.

Sistem adına somut bir politika veya bir norm çiğneyerek eleştiriliyorsa ve normu çiğneyenler o sistemin önemli bir yapı taşı niteliğinde olan norm-yaptırım ilişkisini kendileri için reddediyorlarsa, çağrıları elbette inandırıcı olmayacaktır. Diğer yandan kimileri, aktif ve potansiyel sivil itaatsizlik aktörlerinin sayısının sürekli artmasına paralel olarak; hükümetin, protestoculara sıradan suçlu muamelesi yapma ya da onlardan samimiyetlerinin delili olarak fedakarlık talep etme eğilimini, pragmatik bir nedenle şart kořmaktadır⁴⁰⁵

Cezaya katlanma felsefesinin en tipik örneğini “*değeri olan bir kimse, yaşayacak mıyım yoksa ölecek miyim diye düşünmez... En doğru davranış, tehlike karşısında direnmek; ölümü ya da başka tehlikeleri değil ancak onuru göz önünde bulundurmadır*”⁴⁰⁶ diyen Sokrat’ta görmek mümkündür. Kendilerini sivil itaatsiz olarak takdim edenlerin, genellikle suça denk düşen ceza-i yaptırıma katlandıkları görülmektedir. Pek çok sivil itaatsiz eylemcisinin tavırlarında, devletle olan sözleşmeye güvenin sarsılmadan, tekil olarak üretilen davranış modellerini irdelemek ve sonucunda yargıçların kararına itaat etmek temel bir felsefe olarak belirmektedir. Çünkü onlara göre bir tarafın yapmış olduğu yanlış, diğer tarafın haksızlık yapmasını asla meşrulaştıramaz. Görüleceği gibi, bu davranış kalıbı, pişmanlığın bir işareti olarak değil, i tutarlılığın somut bir görünümüdür.

Rawls ve Dworkin, sivil itaatsizlik olaylarında, katı olmayan bir cezai takibin uygun olabileceğini düşünmektedirler. Özellikle Rawls, görevlilerin karar verme sürecinde yeterli genişlikte hareket alanlarının olabileceğini şöyle bir mantıkla izah etmektedir⁴⁰⁷: “Takdir hakkı, davanın her aşaması için yani dava açma kararı, bir cezanın gerekli olup olmadığı, verilen cezanın miktarı gibi konular için her zaman geçerli olabilir. Ancak, her durumda yargıçlar, sivil itaatsizliğin adi suçlar türünden bir şey olmadığını açık biçimde ifade etmelidirler. Demokratik hukuk düzeninin yasal düzeni, bu tür olaylarla yıkılmaz.

Gerçekten kamuya açık, şiddete başvurmeyen, siyasal-ahlaksal gerekçelerle, ağır bir haksızlığa karşı protestoda bulunan kişinin eylemi hukuka aykırı olsa da, eylemcilerin adi bir suçlu gibi muamele görmesi nesafet kurallarına aykırıdır. Rawls’un sivil itaatsizlik teorisine bağlı olan Habermas da sivil itaatsizliğin bu pozitif (yapıcı) anlamına itina göstermeyip, kuralları sivil itaatsizlikle çığneyen bireyleri adi suçlu gibi takip eden, onlara cezai kovuşturma açan hakim ve savcılar *otoriter legalizme* (yasa yasadır, hikmetinden sual olmaz; yasa bir kez kondu mu, katı sınırları içinde uygulanması gerekir) düşmekle suçlamaktadır. Ona göre bu yapı, hukuksal geçerliliğin, devletin hukuku yürütmesinin fiiliyatını, yasamanın (hukuk koymanın) rasyonelliği icap ettiren prosedüründen kaynaklanan meşruiyet ile kısıtlayan kendine özgü ölçüsüne yansır. Böyle bir sonuç, insan haklarının ahlaksal içeriğinden soyutlanarak hukuksal hak biçiminde (pozitif hukuk) kavranmasının sonucudur⁴⁰⁸.

Hükümetlerin, sivil itaatsizlerin tavırlarına karşı nasıl davranmaları gerektiği konusunda Dworkin de ılımlı bir yaklaşım sergilemektedir. Ne hükümetin, sivil itaatsizleri cezalandırılmaları gereken kötü insanlar olarak görmesi ve ne de eylemlerin haklılığı inancından yola çıkarak, bilinçli bir şekilde ihlallere girişen insanların cezalandırılmamaları gerektiğini varsaymak doğrudur. En iyisi, sivil itaatsiz, ceza kovuşturmasından vazgeçilmesini gerektirebilecek çok sayıda nedenin, bir çok suç için geçerli olabileceği şeklinde modern hukuk teorisinin unsurlarından biri olan takdir hakkından yararlanmalıdır⁴⁰⁹. Dworkin cezalandırma ile ilgili olarak “yararcılık” ilkesinden hareket etmektedir. Buna göre, uzun vadede toplumu iyileştirmeye katkıda bulunmayacaksa, birey cezalandırılmamalıdır.

⁴⁰⁵ ARENDT, *Crisis of Rep...*, s. 54.

⁴⁰⁶ AKGÖL, *a.g.e.*, s. 21.

⁴⁰⁷ HABERMAS, *Sivil İtaatsizlik*, s. 48.

⁴⁰⁸ HABERMAS Jürgen, “Meşruiyet Dayanağı Olarak İnsan Hakları”, *Birikim*, Şubat 1999, S. 118., s. 64.

⁴⁰⁹ DWORKİN Dworkin, “Sivil İtaatsizliğin Etiği ve Pragmatikliği”, *Kamu Vicdanına Çağrı Sivil İtaatsizlik İçinde*, çev COŞAR Yakup, Yayına hazırlayan, ATEŞMAN Ender, (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 1997), s. 153.

F-Ahlaki Motivasyonla İşlenmiş Bir Siyasal Eylem Olma

Sivil itaatsizliği, diğer siyasi eylemlerden ayıran en faydalı kriterlerden birisi de ahlakilik ilkesidir. İlgili ilke; bir eyleme, her türlü kişisel çıkardan uzak olarak girişme niyet ve iradesi olarak da açıklanabilir. Genel bir ahlak yükümlülüğünden kaynaklanan motivasyonun yansıması olarak siyasi yükümlülük, ahlakı yükümlülük olarak kabul edilir. “Ahlaksallık”, bir kanuna “niçin” itaat etmek gerekir sorusundan daha çok, bir kanuna “ne zaman” itaat edilmelidir? Sorusunun cevabıyla ilgilidir. Daha açıkçası, kanunlara itaat ile ilgili ahlakilik, “herhangi bir toplumda kanuna uymak için ne denli sebepler olursa olsun özel durumlarda bunun aksini yapmak için daha güçlü sebepler olduğu inancından, yani hakkaniyet ilkesinden beslenir. Ahlaksallığın doğal sonucu, daha yüce bir evrensel ilke adına verilen taahhütten vazgeçmedir. Sivil itaatsizlik, böyle bir hakkaniyet ilkesine dayanır. Öyleyse, kanunlara itaat “*prima facie*” bir yükümlülüktür. Bu anlayışa göre demokratik bir yönetim biçiminde kararların olağan süreçlerle alınması her zaman onun haklı olacağını garanti etmeyebilir⁴¹⁰. Açıktır ki, gerek eyleme güdülenmenin gerekse eylemi yerine getirmenin formu olarak ahlaksallık, vicdanın sesine kulak vermekten çıkarılan bir göreve kategorik bir adanmadır.

Vicdanın son derece öznel bir olgu olmasına dayanarak sivil itaatsizlik eylemlerinin vicdanilikle açıklanamayacağı ileri süren kimi teorisyenler, vicdaniliği dar bir tanımla kavramaktadırlar. Ancak, kanaatimizce vicdaniliği geniş biçimde ele almakla sivil itaatsizlik anlaşılabilir bir zemine oturtulabilir. Vicdan(ılık), her şeyden önce eylemin gerekçesi olarak bencil tutkulardan uzak bir motivasyona dayandığı, hedef bir kitlenin vicdanlarında haklılık duygusu oluşturmayı amaçladığı ve nihayet eylemi gerçekleştirirken her türlü çifte standarttan kaçınma, şiddetten uzak olma, yasal yolları tamamıyla tüketme ve eylemin sonuçlarına katlanma gibi samimiyet görünümleri içerdiği için, referans bir değer olarak daima savunulabilir. Kısaca sivil itaatsizlikte ahlak, ya içselleştirilmiş bir vicdan ya da vicdan içselleştirilmiş bir ahlaktır. Değilse, soyut bir şekilde ele alınacak vicdan ve ahlak, sivil itaatsizliğin olgusal ve betimleyici bir unsur olmaktan son derece uzak olacaktır.

⁴¹⁰ GANS Chaim, *Philosophical Anarchism...*, s. 110.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

SİVİL İTAATSİZLİĞİN MEŞRUIYETİ SORUNU

I-MEŞRUIYETİN TANIMI ve MEŞRUIYET TEORİLERİ

Oxford English Dictionary sözlüğünde, meşruiyet (legitimacy) kısaca şöyle tanımlanmaktadır. Meşruiyet: (a) Bir hükümetin ya da bir egemenin meşruluğu: hukuk ya da ilkelere uygun olma durumu. (b) Bir kurala ya da ilkeye uygunluk: Hukuksallık⁴¹¹. Meşruluk kavramı, etimolojik bakımdan genel olarak:

- a) Bazı otoriteler tarafından onaylanan bir statüyü
- b) Bir hukuka ya da kanuna bağlı kalmayı
- c) Kabul edilen standart bir tipe, düzenli olarak uymayı çağırır (anlatır)⁴¹².

Siyasal sistemin ayırıcı özelliği, onun kararlarının ülkenin bütününe ilgilendirmesi ve bunların zorlama gücüyle desteklenmiş olmasıdır. Sadece fiziksel güce dayanarak hiçbir iktidar, otoritesini uzun süre devam ettiremez. Bu bakımdan, iktidarı elinde bulunduranlar; genel olarak, yalnız emretme ve yönetme gücünü ellerinde bulundurarak değil fakat, aynı zamanda geçerli bir hakka dayanarak yönettikleri kanaatini yayma çabası içinde olmuşlardır.

İktidarın rast gele değil, bir hakka dayanarak elde edildiği ve kullanıldığı inancı ölçüsünde o iktidar meşruluk yeteneği kazanabilir. Buna bağlı olarak meşru iktidara itaat, bir görev haline gelir. Her düzeyde ortaya çıkabilecek bu meşruluk ve itaati, siyasal meşruiyet bağlamıyla sınırlı tutmak durumunda olduğumuzdan, onu diğerlerinden ayıran önemli farkları, hiç olmazsa ana başlıklar halinde sunmak yararlı olabilir.

- a) Siyasal meşruiyet, özel ve ayrı şeyleri yapmak için bir yetkinin haklılaştırılmasıdır. Kısaca bu keyfiyet, yasaları çıkartmak ve bunları uygulama tekeline sahip olmak demektir.

⁴¹¹ **SCHAAR** H. John, *Legitimacy In The Modern State*, Second Printing (New Jersey: Transactions Publishers, 19989), s. 220-21. Meşruluk kavramının güncel tanımları için şu makalelere bakılabilir. **BİERSTED** Robert, “**Legitimacy**” in *Dictionary of Social Science*, (New York: The free Press, 1966), s. 548 vd. **MERALMAN** Richard, “**Learning and Legitimacy**”, *American Political Science Review*, LX, No. 3., September 1966.

b) Siyasal meşruiyet, muteber ahlaki iddiaları –ki bu iddialar sosyal ve ekonomik düzenlemeler adına ileri sürülen ahlaksal iddialardan, hem daha mutlak, hem daha spesifik olmayı- içerir.

c) Siyasal meşruiyet, otorite sahiplerinin ne yapmak istediklerinden, ya da yaptıklarının özü ile ilgili olmaktan ziyade, kararları almakta ya da uygulamakta takip ettikleri süreçlerden, ya da kurumların veya şahısların özelliklerinden ortaya çıkar (türer)⁴¹³.

A- Klasik Meşruiyet Teorileri

Siyasal meşruiyetle ilgili klasik meşruluk teorileri, başlıca *teokratik* ve *demokratik* teoriler olarak, iki ana başlık altında incelenmektedir. Teokratik meşruluğun en ilkel türünü eski çağların Tanrı-Kral'larında görmek mümkündür. Bu anlayışta, hükümdar adeta bir yeryüzü tanrısıdır. Mısır firavunları bunun tipik örnekleridir. Teokratik düzen ve meşruluğun en tipik örneğini Roma Katolik Papalığında görmek mümkündür⁴¹⁴. Birincisine göre, daha yakın zamanlarda rağbet bulan demokratik teoriler, başlıca milli egemenlik ve halk egemenliği olarak iki kategoriye ayrılarak analiz edilmektedir. Monarşilerin yıkılışı esnasında demokratik iddialar; monarşik prensiplerin ve yönetimde ilahi hak anlayışlarının geçersizliğini vurgulayarak, meşruiyetin temeli olarak, sosyal sözleşme ya da halk egemenliği prensiplerine dayandırılmışlardır.

Aslında, tek, mutlak ve evrensel değere sahip bir meşruiyetten bahsetmek mümkün değildir. Çünkü meşruiyetin soyut tanımını yapmak mümkün değildir. Meşruluk, bir inanca dayandığı için, onun toplumdan topluma ve zamandan zamana göre değişebileceğini kabul etmek gerekir⁴¹⁵. Bu bakımdan, tek bir meşruluktan değil, monarşik meşruluk, demokratik meşruluk vs. gibi farklı meşruiyetlerden söz etmek daha yerinde olacaktır. Günümüzde demokratik rejimlerin yapısı anayasalarla tayin edilmiştir. Dolayısıyla, anayasal yollarla, demokratik rejim ve o rejimin kurallarına göre, iktidara gelmiş yöneticiler meşru yöneticilerdir. Yazılı

⁴¹² SCAAR, a.g.e., s. 221

⁴¹³ BARKER Rodney, *Political Legitimacy and The State*, (New York: Oxford University, 1990), s. 23.

⁴¹⁴ BERKES Niyazi, “Türkiyede Çağdaşlaşma Olgusu”, Türk Siyasal Hayatının Gelişimi içinde, editörler: KALAYCIOĞLU Ersin, SARIBAY A.Yaşar, (İstanbul: Beta Yayın Dağıtım A.Ş, 1986), s. 144.

⁴¹⁵ KAPANİ Münici, *Politika Bilimine Giriş*, 4.b., (İstanbul: Bilgi Yayınları, 1988), s. 84

anayasaların olmadığı eski çağlarda ise monarşik rejimlerin meşruiyeti genellikle soyluluk unsurlarının etkili olduğu kültürel bir yapıya dayanmıştır.

B-Max Weber ve Meşruiyet

Max Weber, hakimiyet (iktidar) kavramını en geniş anlamı ile başkalarının davranışlarını kendi isteklerine zorla uydurabilme anlamında kullanmaktadır. Bu anlamda hakimiyet, çok çeşitli biçimlerde ortaya çıkabilir. Ne var ki, bu kadar geniş biçimde ele alınan siyasal meşruiyet, bilimsel açıdan fayda sağlamayacak bir kategori olmanın ötesine gidemez.

Ancak Weber'in asıl üzerinde durduğu hakimiyet tipi, çıkarların birbiri ile karşılaşması ve çatışması sonucu ortaya çıkan hakimiyet tipi değil, emretme gücü ile denk tutulan "dar" anlamdaki hakimiyet tipidir. Burada önemli olan, Weber'in, hakimiyeti (otorite) toplumsal bir olay (gesellschaftliches Phanomen) olarak ele almasıdır. Yani Weber, hakimiyet ile gönüllü hakimiyeti \ otoriteyi anlatmaktadır. Buna göre, bir otoritenin en temel kriteri, gönüllü itaattir; bunun minimum ölçüde bile olsa bulunmadığı bir yerde "otoriter" egemenlikten söz edilemez⁴¹⁶. Çağımızın önde gelen sosyal bilimcilerinden olan Weber, siyaset sosyolojisindeki temel vurguyu egemenliğin bu özel durumuna yaptığı için, bilhassa yöneten ve yönetilenler arasındaki emir-itaat ilişkisi üzerine durmuştur⁴¹⁷. Başka bir deyişle, otorite altında bulunanlar, emrin muhtevasını kişisel davranışlarının temel kuralı yapmayı bizzat kendileri istiyormuşçasına hareket ediyorlarsa ancak böyle bir durumda meşruluk söz konusudur. Değinen bu temel kriter ışığında, otoriter hakimiyetten⁴¹⁸ söz edebilmek için, gerekli asgari şartlar şunlardır:

- a) Otoriteye sahip olanlar
- b) Otorite altında bulunanlar
- c) Otorite altında bulunanların davranışlarını etkilemeye yönelmiş bir irade

⁴¹⁶ BLAU Peter M., "Critical Remarks on Weber's Theory of Outhority", Max Weber, içinde. Ed. WRONG Dennis, (New Jersey; Printicer- Hall, inc., 1970), s. 148.

⁴¹⁷ FREUND Julien, *The Sociology of Max Weber*, Translated French by Mary Ilford, (New York: Pantheon Books), s. 228.

⁴¹⁸ Burada "otorite" kavramı kesinlikle, baskı, kaba güç, "zorla kabul ettirme" anlamında değil, Weber'in kullandığı "Herrschaft" kelimesinin karşılığı olarak kullanılmaktadır. Herrschaft kavramını "üstünlük", "egemelik" olarak Türkçeye çevrilse bile kelime tam karşılığını bulamaz. Çünkü bu kelime "gönüllülüğü" de içermektedir. WOLIN Sheldon, "Max Weber: Legitimation, Method and The Politics of Theory", Legitimacy and State içinde (ed) by Wilham Corrmoll, (New York: New York University of Press, 1984), s.69.

d) Otorite altında bulunanların, emirleri yüksek oranda yerine getirmesi (subjektif kabul)⁴¹⁹.

Her otorite ilişkisinde bir birine karşı iki tarafın bulunduğunu ileri süren Weber, özellikle otorite altında bulunanların emirlere uyarken gösterdikleri subjektif kabul üzerinde durur. Ona göre, otorite altında bulunanların sadece fiili olarak emirlere uymaları, otorite kavramını açıklamaya yetmez. Emirleri yerine getirenlerin, aynı zamanda uydukları normların geçerli olduğuna inanmaları gerekir. Bireysel olarak emirlerin içeriğinin haklı olduğu gerekçesiyle onlara uyulabileceği gibi; korku, görev duygusu vs gibi sebeplerle de verilen emirlere itaat edilebilir. Ancak Weber'e göre, emri veren otoritenin meşruluğundan şüphe duyulmadıkça, hangi motivasyonlarla itaat eyleminin gerçekleşmiş olmasının önemi yoktur.

Max Weber'in meşruluk kavramını, hukuksal geçerlilik olarak değil, sosyolojik anlamda ele alarak kullanmak gerekir. Demek oluyor ki Weber'in otorite tiplerini açıklamada çıkış noktası olarak kullandığı meşruiyet kavramı, hukuksal meşruluğu aşan sosyolojik bir "*üst kavram*"dır⁴²⁰. Diğer bir deyişle, Weber'in terminolojisinde meşruiyet, sosyal gerçeklikte var olan bir otoriteye karşı, yönetilenlerin beslediği gerçek bir inancın karşılığı olarak kullanılmaktadır. Weber, meşruluğun yalnız üç temel ilkesi bulunduğunu ileri sürmektedir. Bunlar ideal tipler olarak ele alınan: 1) "geleneksel" 2) "karizmatik" ve 3) "yasal otorite" biçimleridir.

1-Geleneksel Otorite ve Meşruiyet

Geleneksel otorite, eskiden beri yaşayan geleneklerin ve bu geleneklere uygun olarak otoriteyi elinde bulunduranların kutsal olduğu inancına dayanır. Geleneksel otoritede sosyal düzen, kutsal, ebedi ve ihlal edilemez olarak algılanır. Egemen şahıs veya grup, genellikle sadece kalıtsal (ırsi) olarak tanımlanmakla kalmaz, aynı zamanda bu şahsın veya zümrenin, toplumun diğer kesimini yönetmesi mukadder olarak kabul edilir. Uyrıklar, yönetilenlere şahsi bir sadakat geleneği ile bağlıdır. "Kralların Tanrısal Hakları" gibi kültürel inançlar, iktidarın meşruiyet zeminini sarsıntılardan korur. Geleneksel otorite, doğası gereği genellikle statükoyu

⁴¹⁹ SAN Coşkun, **Max Weber'de Hukukun ve Meşru Otoritenin Sosyolojik Analizi**, (Ankara: Ankara İktisadi ve Ticari İlimler Akademisi Yayınları, 1971), s. 67.

⁴²⁰ SAN, **a.g.e.**, s. 67.

amaçlar; bu yüzden, onun sosyal değişimle barışık olması düşünülemez. Geleneksel otoritenin ruhu, en açık biçimde şu cümlede yakalanabilir: “Kral öldü; yaşasın yeni kral”⁴²¹.

Bu otorite tipinde şef, geleneksel olarak kabul görmüş olan eşitlik ilkeleri ne - hiç olmazsa görünüşte- sadakat göstererek tebaasını yönetir. Başka bir deyişle, yönetimde biçimsel ve sabit ilkeler yoktur. Ancak, bu ifadeden geleneksel otoritenin hiçbir ilkeye bağlı olmayan keyfi bir yönetim olduğu sonucu çıkartılmamalıdır. Geleneksel otorite tipinde itaat, yasalara değil, geleneksel olarak bir makamı işgal eden şahsa karşıdır. Otorite sahibi, olağan üstü bir varlık değildir; şahsi bir şeftir⁴²².

Geleneksel otorite analizleri, özellikle iki alt tip (patrimonyalizm- feodalizm) arasındaki farklılıklar üzerinde odaklaşır⁴²³. Her iki tip, idari ve askeri hizmetler karşılığında ortaya çıkmasına rağmen; patrimonyalizm, hane halkı üzerinde efendinin patriyarkal otoritesinin bir uzanımı iken, feodalizm, bağımsız şövalyeler (asilzade) ile toprak sahipleri arasındaki bir sözleşmenin ortaya çıkardığı idari yapılanmadır⁴²⁴. Bununla beraber patrimonyalizm ile feodalizm arasında bir takım farklar vardır. Feodal düzende, otorite, silah kullanma sanatını çok iyi bilen sınırlı sayıdaki şahısların elindedir. Tımar sahibi olan feodal bey’in en önemli ideali, savaş kralı olmaktır. Tımar sahibi, hem arazi hem de onun üzerinde yaşayan insanlar üzerinde tasarruf yetkisine sahiptir. Patrimonyalizmde ise otorite sahibi, iktidarını yürütebilmek için bir takım memurlara muhtaçtır. Patrimonyal şefin ideali, savaş kahramanı olmak değil, “iyi kral” olmaktır. Dolayısıyla refah devletini gerçekleştirmek bu yönetici şefin en büyük rüyasıdır; zira yöneticinin meşruluğu, halk için daha iyi yaşam koşullarını gerçekleştirme idealiyle orantılıdır⁴²⁵.

Patrimonyalizmde, ülke halkı ve arazisi hükümdarın mülkü sayılmaktadır. Patriyarkal otoritenin gelişmiş biçimi olan patrimonyalizmde yönetim kadrosunu başlangıçta aileden bireyler oluşturur. Ancak egemenlik alanı genişledikçe bölgesel örgütler zorunlu olarak “sadık” şeflere bırakılır. Söz konusu otorite tipinde, hangi düzeyde olursa olsun yönetimdeki memur, hükümdarın işini görmekte olup, yaptığı görevler hükümdara olan sadakat

⁴²¹ BLAU, a.g.e., s. 150.

⁴²² WEBER Max, *The Theory and Economic Organization*, 2.nd., Translated by. HANDERSON A.M, PARSONS Talcott, (New York:Oxford University Press,1950), s. 341.

⁴²³ Patrimonyalizm ve feodalizm çoğunlukla birbirine karıştırılır. Geleneksel bir temele dayanma noktasında birleşen iki sistem arasında aşikar farklar vardır. Ö. Lutfi Barkan’ın şu makalesi bu konuda oldukça aydınlatıcıdır. Bkz. BARKAN Ö. Lutfi “Türkiye’de Servaj var mı idi”, Belleten, C. XX., S. 78, (Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1956), s. 245. Ayrıca bkz. AVCIOĞLU Doğan, *Türkiyenin Düzeni*, 5.b., C. I, (Ankara: Bilgi Yayınları, 1971), s. 12.

⁴²⁴ BLAU, a.g.e., s. 152.

karşılığında kendisine bir lütuf olarak verilmektedir. Özetle, patrimonyalizmde otoritenin meşruiyeti, yönetilenlerin geleneklere affettikleri kutsallık inancıyla sağlanmaktadır⁴²⁶.

2-Karizmatik Otorite ve Meşruiyet

Weber, karizmatik otoriteyi Strassburg kilise tarihçisi ve hukukçusu R. Sohm dan ödünç aldığı “karizma” kavramını esas alarak açıklamaktadır. Bu otorite, bir kişinin kutsallığına, kahramanlık gücüne veya örnek alınacak olağan üstü niteliklerine diğer kişilerin tam bir teslimiyet içinde bağlanmalarını ifade etmektedir. Zaten, kelime anlamı Tanrı bağıışı anlamına gelen karizmaya sahip olan lider, her şeyden önce, yeni bir düzenin başıdır ve onun takipçileri kısa bir sürede bu yeni duruma kendilerini adarlar; adapte ederler. Lidere adanma ve hareketin ideal ve ruhunu şekillendiren- onun davası, karizmatik liderin emirlerine grubun gönüllü itaatinin sebebidir⁴²⁷. Karizmatik liderler, sosyal hayatın hemen her alanında, dini liderler, siyasi demagoglar ya da askeri kahramanlar olarak gözükebilirler. Karizmatik otorite ya da otoriteler, çoğunlukla geleneksel otoriteye karşı devrimci niteliktedirler⁴²⁸.

Geleneksel veya yasal olup olmadığına bakmaksızın, karizma, süreklilikte bir kesinti anlamına gelir. Karizmatik otorite yerleşik kurumlara ve köklü gelenekler meydan okur ve insanlar arasında yeni bir ilişki yaratır. Gerçek bir karizmatik durum, doğrudan ve şahıslar-arası bir olgudur. Karizmatik liderliğin ihtiyari (spontaneous) ve şahsileşmiş (personalized) bir doğaya sahip olmasıyla gündelik hayatın rutinliği çelişir⁴²⁹.

Karizmatik önderler, memurlarını uzmanlık bilgilerine ya da sosyal statülerine göre değil, kendilerine bağlılık derecelerine göre seçerler. Bunlar başka hiçbir şeyi dikkate almadan önderlerin kararlarına uygun hareket etmek durumundadırlar.

3.Yasal Otorite ve Meşruiyet

⁴²⁵ SAN, a.g.e., s. 109.

⁴²⁶ DURSUN Davut, “Bürokrasi Teorisi ve Yönetim”, Sosyal Siyaset Konferansları, 37-38 kitaplar, (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Yayınları, 1992), s. 139.

⁴²⁷ GERT H.H., MİLL Right, *From Max Weber: Essays in Sociology*, (New York: Oxford University Press, 1958), s. 52-53.

⁴²⁸ FREUND Julien, *The Sociology of Max Weber*, Translated From The French by Mary Ilford, (New York, Banntheon Books), s. 241-243.

⁴²⁹ GERT H.H, MİLL, a.g.e, s. 53.

Max Weber, karizmatik ve geleneksel otorite tiplerini, Batının modern devletlerinde ifadesini bulan yasal otoriteyi daha iyi anlamak için incelemiştir. Böyle olmakla birlikte Weber, modern devletin nasıl meydana geldiğini ideal bir tanımlama ile betimlemekten kaçınmıştır⁴³⁰. Çünkü ona göre bu sorun, karşılaştırmalı sosyolojik araştırmaların konusu dışında kalmaktadır.

Emir verme gücünün geçerliliği, akılcı kurallardan oluşuyor ve herkes için bağlayıcı olan normlara dayanıyorsa bu taktirde yasal otorite söz konusudur. Spesfik içeriği ne olursa olsun, yasanın üstünlüğü inancını, şekli (resmi) bir inanç tarafından meşrulaştıran bu varsayımın özü şudur: Kollektif hedefleri mümkün olabildiğince rasyonel olarak gerçekleştirmek üzere iradi olarak kurulan bir hukuksal düzen, yasal otoritenin temelini oluşturur. Böyle bir otorite biçiminde, asıl olan, şahsa değil, tamamen gayri şahsi prensip-değerler skalasına (makama) karşı yükümlülüktür. Bu prensipler, aynı zamanda bir yönetim kademesinde bulunan görevlinin, kendisinden daha üst bir makamdan kaynaklanan talimatları yerine getirme zorunluluğunu içerir. Yasal otoriteyi bir cümlede şöyle özetlemek mümkündür: “Kişilerin değil, makamların (yasaların) yönetimi”⁴³¹. Buna göre yönetilenler, yönetenlerin şahıslarına değil, işgal ettikleri makamlara, daha doğrusu, hukuk düzenine itaat gösterirler.

İdeal tip bürokrasi, yasal otoritenin en özgün biçimini temsil etmektedir. İdeal tip bürokraside görevli olanların her türlü davranışları, yasalarla önceden belirlenmiş olduğu için keyfilik ve duygusallık minimuma iner. Bürokratik otoritenin eylemleri, tek biçimlilik özelliği ağır basan rasyonelleştirilmiş düz bir mekanda cereyan eder. Bürokrasi de her türden duygu ve heyecanı dışlayan bir örgütlenme modeli esastır. Bu çerçevede diğer otorite biçimleriyle kıyaslandığında; geleneksel otorite, içine doğduğu toplumsal kümeleri dikkate alarak insanları; karizmatik otorite duyguları; yasal otorite ise zihinsel tasarım ürünü olan(yapay) “şey”leri ve ilişkileri yönetir⁴³². Kısaca, bu otorite tipinde meşruiyetin kaynağı yasalardır. Akla uygun bir şekilde çıkarılan, önceden belirlenen bu kurallara uyan her otorite meşrudur.

Ancak, bu durumda bile kritik bir olgu söz konusu olabilir. İktidar, yürürlükteki hukuk kurallarına uymakla beraber, zamanla toplumda egemen olan meşruluk anlayışı değişebilir. Dolayısıyla, pozitif normların toplumsal dayanakları ve etkinlikleri zayıflamış olabilir. Bu durumda iktidarın yasallık temeli açıkça ortadan kalkmamakla birlikte önemli bir meşruluk

⁴³⁰ PAGE Edward, *Political Authority and Bureaucrative Analysis*, (London: Harvester- Wheatsheaf, 1985), s. 4.

⁴³¹ BLAU, a.g.e., s. 151.

krizi kendisini göstermiş olabilir. 1980’lerde olduğu gibi 1970’lerin ve 1960’ların siyaset bilimcileri, “meşruiyet nedir ve hangi temeller üzerine kurulur?” vb. içerikli sorularının cevabını aramışlardır. Özellikle 1970’lerin siyaset bilimcileri, gittikçe derinleşen bir meşruiyet krizinden söz etmişlerdir⁴³³.

Son dönemlerde, ileri sanayi toplumlarında yasal- rasyonel meşruluğun, artık meşruluk inancını sağlamaya yetmediğine dair çok sayıda tez ortaya atılmıştır. C. S. Friedrich, şimdiki çağdaş dünyada “kim ki hayat standardını yükseltir o (kimse, iktidar) meşru sayılır” derken, Alman sosyolog N. Luhmann, “yasal-rasyonel meşruluğun” *teknokratik meşruluk*’la yer değiştirdiğini ileri sürmektedir. Ahlaki ve rıza-i temellerden yoksun olan bu teori, günümüz egemenliği için yeni bir meşrulaştırma ilkesinin geçerli olabileceği iddiasını taşımaktadır. Ona kalırsa ileri sanayi toplumlarının son derece karışık problemlerine derhal cevap verecek bir karar alma sürecinin varlığı artık kaçınılmazdır. Siyasal kurumların en esaslı ve sürekli hedefi, bu karmaşıklığı azaltmaktır. Bu amaca, ancak karar yapma sürecinden kaynaklanan, ve onu karmaşıklaştıran bütün unsurların bertaraf edilmesiyle varılabilir. Bunun için, karar alma sürecinde *iyi, kötü, gerçek adalet* gibi kavramlar göz önüne alınmamalıdır. Bu değerleri etraflıca göz önünde tutma, kararların alanını ve etkinliğini daraltır. Her şeyden önce siyasal bir toplumun üyelerinin kolektif değer ve motivasyonlardan bağıntısının kesilmesi gerekir. Ona göre, kararların alınmasında iletişim ve kamuoyunun tepkilerini dikkate alıp bunları her zaman tölere etmek gerekseydi, yeterli ve etkin kararlar yapılamazdı. Çünkü, çelişen görüşlerin karar alma sürecini gereksiz bir şekilde karmaşıklaştırması kaçınılmazdır. Öyleyse, bu sorunun hafifletilmesi, ancak görevlerin, sosyal karışıklığın (kompleksliğin) üstesinden iddialı bir şekilde gelebilecek uzmanlara bırakılmasıyla sağlanabilir⁴³⁴.

II-MEŞRUIYET KONUSUNUN SOSYO-POLİTİK AÇIDAN ÖNEMİ

A-Siyasal Açıdan Meşruiyetin Önemi

Her ne şekilde olursa olsun, bir kez kurulan meşruiyet, siyasal iktidar için en etkili bir haklılaştırma enstrümanı olarak hizmet görür. Meşruiyet, siyasal sistemin yapısında değişim

⁴³² OKTAY Cemil, “Çağdaşlık Sikkesinin Yazı ve Tuğrası: Bürokrasi ve Demokrasi”, Yeni Türkiye, S. 4., Mayıs-Haziran 1995, s. 77.

⁴³³ BARKER Rodney, *Political Legitimacy*, s. 5.

⁴³⁴ MUELLER, *The Politics...*, s. 135-142.

teşebbüslerine karşı en etkili bir argümandır. Diğer yandan, hükümetlerin meşruiyetlerini sorgulayan iddialar, yankı bulmaları halinde, iktidarın temelini önemli ölçüde zayıflatır.

Bu konuda, oldukça farklı bir teorik perspektiften değerlendirme yapan D. Easton, bir sistemin meşruluğuna olan inancı, sistemi sistem yapan en temel ilke olarak kabul eder. Bu inanç karşılanmazsa herhangi bir düzen gerçek bir sistem hüviyetini kazanamaz⁴³⁵. Meşruiyet, egemen erke gönüllü bir itaati gerektirdiğinden, bu meşruiyetin kaynağı ne olursa olsun, bütün sistemler, kendi egemenliklerinin meşruluğuna dair bir inancı kökleştirmeye gayret ederler. Örneğin, demokratik toplumlar, meşru oldukları inancını sürdürüebilmek için *yurttaşlık* anlayışına dayanmışlardır. Cumhuriyetçi bir monarşide hüküm süren N. Bonapart'ın kendi meşruluğunu kuvvetlendirmek için başvurduğu yol, bu olgunun önemini açıkça ortaya koymaktadır. Eski ve yeni Fransız sisteminden yeni bir senteze ulaşmak isteyen Napolyon, hem geleneksel, hem de yeni (demokratik) meşruiyete dayanarak sağlam bir güç kazanmak istemiştir. Allah'ın inayetine ve Fransız halkının iradesine aynı anda dayandığı yönündeki bir inancı pekiştirmek isteyen Napolyon, bir yandan o dönemlerde hızla gelişen demokratik meşruiyeti sağlamak üzere plebisitlere başvurmuş, öte yandan bir imparatorun kızı ile evlenerek, monarşik meşruiyeti ihmal etmemiştir.

Egemen gruplar, meşruluğu sağlamada ne denli başarılı olurlarsa, iktidarlarını uygularken karşılaştıkları direnç de o kadar az olacaktır. Bu noktayı şöyle vurgulamak mümkündür: “Bir meşruluk duygusunun aşılması (sosyalleştirme), iktidarlar ve rejimler lehinde yaygın destek akışını düzenlemede en etkin bir faktördür. Bu çerçevede en esaslı destek, rejimin gereklerine ve düzenlemelerine itaati, kendileri açısından uygun ve haklı bulan kesimlerin inancından gelecek; aksi halde, kararlara uyma eğilimi de zayıflayacaktır⁴³⁶. Bu durumda, mevcut iktidar, itaati sağlamak üzere ister istemez kaba güce başvuracaktır. Ancak, meşruiyet tamamen gönüllülüğü de içermez. Diğer yandan, meşruiyet, bütün yönetilenlerin daima yönetenleri ve onların düzenlemelerini tam bir gönüllülükle kabul ettikleri anlamına gelmemektedir. Buna göre, bir meşruiyet derecesinden söz etmek daha yerindedir⁴³⁷. Çünkü toplum çeşitli esaslara göre şekillenen birçok grup ve yapıdan oluşur. Bu birimlerin ortak çıkarları olduğu gibi, birbiri ile bağdaşmayan çıkarları da vardır. Esasen, çıkar birliği

⁴³⁵ MUELLER, a.g.e., s.130.

⁴³⁶ MUELLER, a.g.e., s. 130.

⁴³⁷ CLAESSEN HENRI J.M., “ **Changing Legitimacy**”, State Formation and Political Legitimacy içinde (ed) COHEN Ronald, TOLAND Judith D, (New Jersey: Transaction Inc, 1988), s. 25.

sağlanamadığından dolayı “siyaset” gereklidir⁴³⁸. Şu halde, sistemin her kararı, sürekli olarak aynı grubu mağdur etmiyorsa, genel meşruluğun sağlandığını kabul etmek gerekir.

Sonuç olarak, hiçbir siyasal sistem ya da iktidarın tam bir meşruluk sağlaması mümkün gözükmediğine göre; önemli olan, yönetenlerin yönetirken minimum bir zorlayıcı güce başvurmasıdır. Bu sınırlar içerisinde sağlanan genel bir meşruiyet, sistem yahut hükümet için en önemli sükun, istikrar ve etkinlik aracı olarak hizmet görmektedir. Benzer şekilde, Weber, bir sistemin ya da hükümetin meşru kabul edilmesinin, itaati yani sükunu sağlamada etkili olacağını, meşruluk inancının zayıflamasının da, egemenliğin temellerini istikrarsız kılacağını düşünmektedir⁴³⁹.

B- Yasallık ve Meşruiyet

Meşruluk sözcüğünün yaygın anlamı, genellikle, pozitif hukuk normuna uygunluktur. Bu, meşruluğun “dar” tanımı olabilir. Çünkü, pozitif yasallık -şekli meşruluk da denebilir -her zaman sosyo-politik meşruluğun temelini sağlamak bakımından yeterli değildir⁴⁴⁰. Yasallık, meşruluğun yalnızca karinesi sayılabilir. Buna göre meşruluk, hukuku (pozitif hukuk) aşan bir sorundur. Daha sonra tartışacağımız sivil itaatsizliğin meşruluğu sorunu da, böyle bir vurgunun üzerine kuruludur. Pozitif hukuka uygunluk, her zaman sosyolojik açıdan ve -bununla aşağı yukarı aynı anlama gelmek üzere- “hukuk etik”i bakımından meşruluğu garanti etmeyebilir⁴⁴¹.

Adalet ide’sinin pozitif hukuk düzenine yabancı oluşu ve sosyal olayların mevzuatla düzenlenme zorunluluğu pek çok hukukçuyu bir meşruiyet ölçüsü aramaya sevk etmiştir. Pozitivist eğilimli C. Malberg’e göre doğal düzendeki bir kaidenin, mevzu (pozitif) hukuk nizamına girmedikçe hukuksallık niteliğini kazanmasına imkan yoktur⁴⁴².

Meşruiyet ölçüsünü, pozitif hukuk alanında arayan pozitivist zihniyetin önemli isimlerini bir araya getiren Viyana Okuluna bağlı hukukçulara göre de; hukuku, pozitif bir bilim haline getirmek için tutulması gereken yegane yol, uğraş sahasını pozitif hukuk sahasına inhisar ettirmektir. Hukuk bilimi, normatif alana dahil bulunan ahlaktan, hukuk normları da ahlak

⁴³⁸ TURAN İlter, *Siyasal Sistem ve Siyasal Davranış*, 3.b., (İstanbul: Der Yayınları, 1986), s. 20.

⁴³⁹ MUELLER, a.g.e, s. 134.

⁴⁴⁰ FRIEDRICH, *Man and His Government*, s. 234.

⁴⁴¹ ÖZBİLGEN Tarık, *Hukukta Meşruiyet Meselesi*, (İstanbul: Anıl Matbaası, 1960), s. 15.

⁴⁴² ÖZBİLGEN, *Hukukta...*, s. 21.

normlarından farklı bir özelliğe sahip bulunması dolayısıyla, mutlak bir hukuk teorisinde ahlaksal telakkilerin yeri olmamalıdır. Söz konusu ekolde yer alan hukukçu-düşünürler, bunu şöyle ifade etmektedirler: “Hukuk normları hakkında, iyi veya kötü, adil veya gayri adil gibi hükümler verebilmemiz, ancak ahlak ve hukuk arasında yapılacak bir ayırım sayesinde mümkündür”⁴⁴³.

Bu duruma göre, ahlaken gayri adil olan bir norm, hukuksal olarak yani normlar hiyerarşisindeki uygunluk bakımından pekala geçerli olabilecektir. Şimdi bu doktrini, konumuz açısından ifade ettiği anlamıyla kısaca değerlendirelim. Demek oluyor ki, pozitivist bakış açısıyla, yasallık ve meşruiyet aynı şeydir. Ancak, soysal hayatın bize sunduğu gerçek, bu ikisinin aynı olmadığı, yasallığın her zaman toplumda iktidarın meşruluk temelini sağlamak için yeterli bulunmadığıdır. Pek çok diktatör, yasaya dayanarak baskı yapabilmiştir. Şu halde, sorunu, hukuk felsefesi alanında çözmek gerekir. Adaletin amaçlanmadığı yerde, yasa, yalnızca yanlış hukuk değil, aynı zamanda her türlü hukuksallık doğasından yoksundur⁴⁴⁴. Bundan başka, hukukun amacıyla da bu dar ve katı pozitivizm uyumlaştırılmaz. Hukukun amaçlarından biri de sosyal istikrarı gerçekleştirmektedir. Ahlakın dışlanması, istikrarı sağlamak bakımından da; hukuki mercilerin adaleti gerçekleştirme adına subjektif mahiyet taşıyan esaslara başvurabilmelerine geniş ölçüde manidir.

Kullananlara göre, pek çok manası olabilen hukuk kavramını belli bir anlamla sınırlı tutmak ve bu ölçüye göre sivil itaatsizliğin meşruiyetini tartışmak durumundayız. Bundan dolayı, taşıdığı eksikliklere rağmen hukuku, modern dönemlerden başlayarak günümüzde kesin kazandığı anlam çerçevesinde ele alacağız.

Sivil itaatsizliği, modern dönemler için tartıştığımıza göre hukukun pozitif yönünün, sebep ve sonuçlarının, ana hatları ile aydınlatılması gerekir.

Modern dönemlerde hukuk düzenlerinin meşruiyetinde yegane kıstas, onun biçimsel ve süreçsel özelliğidir. Ne var ki, bu noktada hayati bir sorun belirmektedir. Bu sorunu şöyle bir soruyla ortaya koyabiliriz: Politik yasa koyucu tarafından her an değiştirilebilecek kuralların meşruiyeti nasıl temellendirilecektir? Hakikati halde, anayasalar bile aynı kaderi paylaşmaktadır. Zamansallaşmış pozitif hukuk, önceleri ebedi geçerliliği olan ahlaksal hukuka bağlıydı; ama modern çoğulcu toplumlarda onun birleştirici, bütünleştirici yönü ve kolektif

⁴⁴³ ÖZBİLGİN, *Hukukta...*, s. 24.

bağlayıcılık etkisi çökmüştür. Öte yandan, siyaset teorisi, halk egemenliği ve insan hakları arasındaki gerilimi sağlam bir dengeye kavuşturamamıştır⁴⁴⁵.

Yeni liberal sağın fikir babası Hayek, sorunun çok daha temelli olduğuna inanmaktadır. Ona kalırsa, hukukun ne olduğu konusunda esaslı bir paradigmatik yanılğı söz konusudur; bu nokta görmezlikten gelinerek, hiçbir gayret mecrasından sapan hukuk kavrayışını rayına oturtamayacaktır.

Modern anayasacılığın yetersizliğinin temel nedeni, Hayek'e göre, bireysel çıkardan bağımsız bir *hakkaniyet* düşüncesine olan inancın yitirilmesidir. Kural koyma işlevi ve hükümeti yönlendirme işlevinin aynı temsili kurumda birleşmesi, modern anayasacılığın yetersizliğini hazırlayan önemli bir etken olmuştur⁴⁴⁶.

Hayek'e göre, özgür insanlardan oluşan bir toplumun kurulabilmesi için, iki anlayışın özümsemesi gerekir. Evvela, "*kendi kendine oluşan düzen*" (kozmoz) ve "*yapma düzen*" (taxis) birinden tamamen farklıdır. Buna göre, toplumsal ilişkiler, bir yandan "kendiliğinden doğan" düzene, diğer yandan da "yapma" düzene dayanır veya dayanmak zorundadır. Bu ise, "kendiliğinden doğan düzen"e sınırlı müdahale anlamına gelir.

Hayek, *tasarımlı kanun yapma* faaliyetinin, *icat olunmamış hukuka* nispeten oldukça geç zamanlarda ortaya çıktığını ileri sürmektedir. Özellikle, yaşadığımız modern zamanlarda, kanun yapmaya kimin salahiyyetli olduğu konusundaki tartışmalar, bu gücün nereye kadar yayılması gerektiği konusundaki hayati bir sorunu gölgelemiştir. Düşünür, hukukun tasarımlı bir kanunlaştırma sayılmasını "*kurucu rasyonalizm*"e bağlamaktadır. Tarih, din, ahlak ve geleneği hor görerek; insanın kendi kaderine mutlak egemenliği için, doğruyu kesin bir şekilde belirlemede sadece aklın muhakemesini yeterli gören bu kartezyen kavrayışa göre, amaçlanana elde etmek için bütün verileri kontrol etmek gerekir. Halbuki, toplum içindeki bir davranışın başarısı, herhangi bir kimsenin bileceğinden çok daha fazla miktardaki olguya bağlıdır⁴⁴⁷. Basit organizasyonlar dışında hiçbir organizasyonun tek bir akıldan idaresi mümkün değildir.

⁴⁴⁴ ÖKÇESİZ, *Sivil İtaatsizlik*, s. 132.

⁴⁴⁵ HABERMAS, *Meşruiyet Dayanağı...*, s. 63.

⁴⁴⁶ HAYEK, *Kanun Yasama Faaliyeti ve Özgürlük*, C. I., çev. YAYLA Atilla, (İstanbul: Türkiye İş bankası Kültür Yayınları, 1994), s. 120.

⁴⁴⁷ Yıllar öncesinde Montaign, bu durumu şöyle ifade etmiş: "Kanun adamlarımız binbir çeşit özel haller düşünüp her biri için ayrı kanun yapmakla ne kazandılar? Bunları ne kadar çoğaltsak insan işlerinin sonsuz isteklerini karşılayamayız. Bu kanunları yüz defa daha artırsak gelecekteki olaylar arasında öyleleri bulunacaktır ki, bizim hayattan alıp kitaba koyduklarımız arasında hiç birine benzemeyecek... Durmadan değişen insan halleri

Kartezyen anlayışa kadar, kanun koyucu, yalnızca çürüdüğü düşünülen bir kanunu ilk saflığına kavuşturmaya teşebbüs edebilirdi; onun yeni bir kanun yapabileceği asla düşünülemezdi. Pek çok hukuk tarihçisi, Ur-Namu ve Hammurabi'den Solon, Lykurgas ve Roma'nın on iki levha yazarlarına kadar, hiçbir erken kanun koyucunun yeni bir kanun koymayı amaçlamadığını belirtmektedir. Buna göre, kanun, sadece kolektif bilinçte “kanun haline gelmiş” olanın formülasyonundan ibarettir⁴⁴⁸.

Ortaçağlarda siyasal diye nitelendirilen şeyin gerçekte “hukuksallık” olduğuna dikkat çekilmiştir. Buna göre hukuk, toplumun amaçlarını realiteye aktarılma ameliyesinden başka bir şey değildir. Pagan, Müslüman, Hıristiyan vs. farklı dinsel düşünceler de bu anlayışı benimsemiştir⁴⁴⁹. Yeni sağın fikir babası Hayek, klasik ve Orta çağa ait bu geleneğin, hukukun özünü oluşturduğunu kabul etmektedir. Ona göre XIII. Yüzyılda Aristoteles'in “politics”inin yeniden keşfine ve XV. Yüzyılda Justinian Kod'unun kabulüne kadar, hukukun, insan iradesinin dışında ortaya çıktığı yaklaşık bin yıllık bir dönem geçirilmiştir. Öyle ki modernite öncesi zamanlarda bir hukuk kuralının ilk kez uygulanması diye bir şey söz konusu olamazdı⁴⁵⁰.

Bu geleneği en iyi muhafaza eden ülke İngiltere idi. İngiliz Toplumunun, kısmen Roma Hukuku'nu kabulden kaçınmaları; fakat muhtemelen bundan daha çok *Common Law* hukukçularının, doğal hukuk geleneğine bir ölçüde benzer kavramlar geliştirmeleri, böyle bir sorunun ortaya çıkmamasında hayati bir rol oynamıştır. Kuvvetler ayrılığının mahsulü olmayan *Common law* sisteminde bir yargıç, daha önceki beklentileri hayal kırıklığına uğrattığında, adaleti gerçekleştirememiş sayılırdı. Ancak, ortaçağların sonlarında yeni yasalar yapma düşüncesi belirmiştir. Böylece, yasa bulucu değil, yasa yaratıcı bir organ olarak parlamentolar ortaya çıkmış ve hukuk egemenliğinin (rule of law) üstünlüğü, bir bakıma, insanların egemenliği ilkesi ile yer değiştirmeye başlamıştır. Hayek'e göre, işte tam burada çok tehlikeli bir süreç başlamıştır. Neyin adil olduğunu, yıllar boyu süren keşif sürecine değil, seçimle gelen yöneticilerin eline bırakmak, krema kavanozunu kedinin sorumluluğuna bırakmaya benzer; ne olacağını kestirmek için kahin olmak gerekmez. Kısa bir süre sonra,

için en iyi kanunlar, en az ve öz, genel olanlardır”. **MONTAIGN, Denemeler**, çev. EYÜPOĞLU Sabahattin, (İstanbul: Milli Eğitim Yayınları, 1995), s. 131.

⁴⁴⁸ **HAYEK, Kanun Yasama Faaliyeti ve Özgürlük**, C. I., çev. YAYLA Atilla, (İstanbul: Türkiye İşbankası Kültür Yayınları, 1994), s. 123.

⁴⁴⁹ **ULMANN, a.g.e.**, s. 15.

⁴⁵⁰ **HAYEK, A. Hayek, Kanun Yasama Faaliyeti ve Özgürlük**, çev. YAYLA Atilla, (İstanbul: Türkiye İşbankası Kültür Yayınları, 1994), s. 126-127.

gerçek hiç bir yasa -en azından hükümetin keyfi iktidarını sınırlaması anlamında bir yasa-kalmayacağı⁴⁵¹ açık bir gerçektir.

Şu halde, “düzen” tamamıyla test edilip gözlemlenebilir bir gerçek olarak tanımlanamaz. Düzen, basitçe, kurallara itaate bağlı görülse, diğer bir deyişle kurallara itaat düzenin teminatı olsa bile, bütün kuralların düzeni garanti etmeyeceği aşıkardır. Uygun olmayan kurallara itaat, gerçekte düzensizliğin sebebi olabilir.

Bütün bu yargılardan sonra bekleneceğinin aksine, bir hükümet kurulması gereği inkar edilmemekte, *Kendiliğinden olma düzeni*'nin kurallarına uyulmasını gözlemek üzere hükümet denen bir örgüte olan ihtiyaç da dile getirilmektedir. Ancak bu hükümetin görevinin, bir fabrikadaki bakım ekibinin görevinden farksız olamayacağına özellikle dikkat çekilmektedir. Hayek bu ilginç örnekle, hükümet faaliyetlerinin kesin sınırlarını çizmektedir: bir fabrikadaki (parlamento) bakım ekibinin (parlamento üyeleri) asli görevi, üretim yapmak olmayıp, üretim araçlarını işler halde tutmak ise hükümetin görevi de düzeni işler halde tutmaktır.

Anlaşıldığı kadarıyla burada, yargısal etkinliği, yasaların ve diğer hukuki materyalin lafzi okunmasına indirgeyen türden bir hukuksal pozitivizm reddedilmektedir. Böyle bir bakış açısıyla, bir hukuk sistemi kurallardan ibaret sayılmaz; aksine, sosyal sürece katılanlar için belli bir güvenlik ve belirlilik sağlayacaksa hukukun, ahlaki ilkeleri de içermesi gereken bir düzen olarak anlaşılması gerekir⁴⁵².

Benzer şekilde, ferdiyetçi hukuk görüşü açısından da devlet bizzat hukukun kaynağı olarak kabul edilmemektedir. Hukukun varlık amacı, bilinçle donatılmış insanın adalet ihtiyacına cevap vermektir. Böylece, devlet-hukuk ilişkisinde hukuk:

- 1) Mevcut olanı koruma ve teminat altında bulundurmalıdır.

⁴⁵¹ **EAMON, a.g.e.**, s. 161. Bu iddianın üzerine kurulu şöyle bir tezi burada kısaca kaydetmek yerinde olacaktır. “Hukuk devleti” kavramının boy gösterdiği Kara Avrupası ülkelerinde devlet-merkezli bir yönetim vardır. Yönetim sıkışınca “hikmet-i hükümet” kavramına başvurur. Bu kavram hukukun erişemediği kör bir noktadır. Bu ülkelerde hukuku üreten güç devlettir. Devlet hukuk aracılığı ile her şeye el atmıştır. Bu yüzden “kamu yararı” ağırlıklı bir yönetim doğmuştur. Bunun aksine Anglo-Sakson ülkelerinde hukukun üstünlüğü(rule of law) geçerlidir. Kara Avrupası’nda devletin bir lütfü olan hukuk, Anglo-Sakson dünyasında herkesin konusudur. Birinci ülkelerde “hukuksuz devlet”, ikinci ülkelerde “devletsiz hukuk” bulunur. Gerçek anlamda demokrasi Anglo-Sakson dünyasında gerçekleşebilir. **SELÇUK Selçuk, “Dar Ufuklu Demokrasiyle Yetinmenin Bunaltıcı Dayanılmazlığı”, Yeni Türkiye, S. 17., Eylül-Ekim 1997, s. 7-8.**

⁴⁵² **BARRRY Normon, Kominizm Sonrası Dönemde Klasik Liberalizm**, çev. ERDOĞAN Mustafa, (Ankara: L.T.D Yayınları, 1997), s. 41-43.

2) Kendisine önceliği olan ferdi mahiyetteki doğal hukuku teyit edici bir özellik taşımaktadır⁴⁵³.

Bir hukuk normunun, meşruluğunu kendisinden bir üst düzeydeki normdan aldığı pozitivist hukuk düzeni (anlayışı), bu özellikleri taşımadığından, hukuk düzeninin niçin meşru oldukları sorusuna tam bir cevap verememektedir.

Bu eleştirilerin yoğunlaştığı temel nokta, meşruluğu normlar hiyerarşisine uygunlukla açıklamanın yetersiz ve tehlikeli olacaktır. Bununla beraber, pozitif hukuka ihtiyaç olmadığını söylemeye de imkan yoktur. İnsanın, diğer canlılardan farklı olarak doğal yasaları ihlal edebilme yeteneği, pozitif kanunların varlığını gerekli kılmaktadır. Bu çerçevede pozitif hukukun rolü, insanın doğasında bizatihi varolmayan istikrarı, dışsal olarak yani otoriteye dayanarak sağlamaktan ibarettir. Pozitif yasa, kuşkusuz, kendi içeriğine bakılmaksızın bile, belirli bir değer taşımaktadır; onun varlığı hiç bulunmamasından her zaman daha iyidir. Çünkü pozitif hukuk sayesinde en kötü ihtimalle hukuk güvenliği sağlanmaktadır. Ne var ki, adaletle hukuk güvenliği arasındaki çelişki, pozitif hukukun adaletle göre katlanılmaz olduğu pek çok durumu ortaya çıkarabilir.

III-SİVİL İTAATSİZLİĞİN MEŞRUIYET BAĞLAMLARI

A-Hukuk-Ahlak İlişkinde Sivil İtaatsizliğin Meşruiyeti

Sivil itaatsizliğin meşruluğu, hukuksal değil, ahlaksal planda tartışılabilir. Böyle bir meşruiyet imkanı, bir şeyin yasal olmadığı zaman ahlaksal da olmayacağını ileri süren anlayışın aksine, ahlakiliğin hukuksallığı aşan bir olgu olduğu varsayımından çıkarılır. Buna göre yasallık, her zaman ahlaksallığı içermez⁴⁵⁴.

Sivil itaatsizliğin ahlaki temellerini incelerken, ahlakın “olması gereken evrensel bir ilke”ye bağlı olduğu ve hukukun nihai amacının da bu olması gerektiği sonucuna varmıştık. En başta, öznel hakları garanti eden modern hukuk düzenleri, yasaklanmayan her şeye meşruluk tanımaktadır. Böylece hukuk ile ahlak birbirinden ayrılmış olmaktadır⁴⁵⁵. Ne ki, ahlak, bize öncelikli olarak neyi yapmamız gerektiğini söylerken, hukukun özünde yapmaya hak sahibi

⁴⁵³ ÖZBİLGEN, Hukukta..., s. 62.

⁴⁵⁴ HARROP Freeman, “Sivil İtaatsizlik Üzerine Görüşler”, Sivil İtaatsizlik ve Pasif Direniş İçinde, s. 124.

⁴⁵⁵ HABERMAS Jürgen, “Meşruiyet Dayanağı olarak İnsan Hakları”, Birikim, Şubat 1998, S. 118, s. 62.

olduğumuz şeyler önceliklidir. Ahlaki haklar, onların mütekabili olan ödevlerden tüerken, hukuksal ödevler öznel özgürlüklerin yasayla kısıtlanmasından ortaya çıkar.

Hukuk-ahlak ilişkisinde oldukça çarpıcı görüşleri olan Ünlü filozof E. Kant, sisteminde hukuku ahlak üzerine bina etmiştir. Onun sisteminde hukuka temel özelliğini bahşeden olgu, onun bir müeyyideye tabi olmasıdır. Ancak bu zorlama, hiçbir zaman meşruiyetini kaybetmemektedir. Çünkü, Kant'ın yaptığı tanım gereği; hukuk, bu zorlamayı bir kişinin özgürlüğünün başkaları tarafından tehlikeye sokulmasını önlemek amacıyla kullanmaktadır. Şöyle ki, Kant'ın tarif ettiği hukuk: “bir kişinin iradi fiillerini, diğer kişilerin iradi fiilleri ile uzlaştıran şartların bütünüdür”⁴⁵⁶.

Sivil itaatsizliğin haklılığı, demokratik bir hukuk devletinde dahi, yasal düzenlemelerin ahlaken gayri meşru olabileceği ihtimalinden doğmaktadır. Ancak, bu gayri meşruluğun ölçütü elbette ki herhangi bir özel ahlak anlayışından, bir ayrıcalık hakkının kullanılmasından ya da hakikati bilmekte özel ve ayrıcalıklı bir konumdan kaynaklanmamaktadır. Ölçüt, herkes için anlaşılabilir ahlaksal ilkelerdir. Hiçbir kimse, iyi ya da doğru norm kurallarının ne olduğunu, hangi kurumların adil olduğunu ya da olabileceğini kendine göre belirleyemediği gibi, bu konuda özgül görüşlerini dayatma hakkına da sahip değildir. Görüşlerin dayatılması, zorunlu olarak güç kullanımını gerektirir. Gücün açık biçimde kullanılması ise ancak diktatörlüklere yakışır bir tutumdur.

Diğer yandan, hukuk devleti, bitmiş bir proje olmadığı gibi, anayasal organlar da yozlaşmaktan uzak değildir⁴⁵⁷. Böyle bir durumda direniş, ahlaki bir zorunluluk haline gelebilir. Kısaca, sivil itaatsizlik böyle bir vasatta tashih edici bir işlev görebilir.

Yasaların öngörülemeyen haksız sonuçlarını en önce kendi bedenlerinde yaşayanlar aşağı tabakadakilerdir. Bunlar, ayrıcalıklı etkileme imkanlarından (parlamento, sendika, parti üyesi olmak gibi) mahrum kimselerdir. Sivil itaatsizlik, bilhassa bunlar açısından, hukukun gerçekleşmesi sürecinde görülen yanılığarı düzeltmek için genellikle başvurulabilecek en son imkandır. Diğer yandan, sivil itaatsizlik sürekli revizyona tabi olması gereken hukukun ve hükümet politikalarının tashihinde önemli bir rol üstlenebilir. Öyle ki, bir sistem bunlar olmadan, ne kendini yenileyebilir ne de yurttaşlarının meşruluk inancını devam ettirebilir.

⁴⁵⁶ TÜRKBAĞ Ahmet Ulvi, “İmanuel Kant'ta Özgürlük, Ahlak, Hukuk ve Devlet”, Hukuk Felsefesi ve Sosyolojisi Arkhivi, (İstanbul: Afa Yayınları, 1995), s. 77.

⁴⁵⁷ HABERMAS, Sivil İtaatsizlik, s. 42.

Aktif direnmeye göre daha belirsiz hatlara sahip olan sivil itaatsizlik, iktidara ve kural çiğneyen kimseye karşılıklı olarak ahlaki ödevler yüklemektedir. Hükümet edenler, tarihsel önem arz eden bir karardan uzak durmalıdır. Keza, sivil itaatsiz, sistemin bütününe değil, tekil bir kararını sorguladığı için devlet yaptırım potansiyelini sonuna kadar kullanmamalıdır. Aynı şekilde, kural çiğneyen kimse de amacını gerçekleştirmek üzere seçtiği araçların gerçekten uygun olup olmadığını, eyleminin narsist bir saikten kaynaklanıp kaynaklanmadığını iyice düşünmeli, çoğunluğun ikna olabilmesi için onlara yeterli fırsatı tanınmalıdır. Sivil itaatsiz birey, özsaygı ve ahlaki bütünlükten kaynaklanan hakkı kendisi için talep ettiği kadar, başkasına da aynen tanımak zorundadır⁴⁵⁸.

Bütün bunlara rağmen sivil itaatsizlik, eylemlerinin genelleştirilmesine karşı yapılan en ciddi eleştirilerden biri, herkesin yasalara karşı itaatsizlik etmesi durumunda sonucun tam bir felaket olacağı yönündeki endişedir. Üstelik, bu iddia bir insanın sahip olduğu bir hakka benzer şartlardaki başkasının da sahip olması gerektiği yolunda güçlü bir ahlaki ilkeye dayanmaktadır. Sivil itaatsizliğin ahlaksal meşruluğunun karşı karşıya bulunduğu en kritik problem, “genelleştirme” problemidir. Gerçekten, evrenselleştirilmesi düşünülen bir eylemi tek bir kişinin veya birkaç kişinin belirlemesinin ussal ve ahlaki dayanağı nasıl sağlanacaktır? Sivil itaatsizlikle ilgili diğer meşruluk kıstaslarına göre, ahlaksallık ilkesini eylem planına aktarmak oldukça zordur; eyleme ahlaksal olarak motive olmak yetmez; onu uygularken her türlü çifte standarttan, kişisel egoya öncelik tanıma bencilliğinden titizlikle kaçınmak gerekir. Bütünsel bir ahlaki tutumda, zorunlu olarak şöyle bir davranışsal çerçeve göz önüne alınmalıdır. Diğer koşulların aynı kalması şartıyla, uzun süreli bir haksızlığa maruz kalan ve samimi olarak yürüttükleri siyasal çağrılarını başarısız kalmış iki azınlığın aynı derecede sivil itaatsizliğe başvurma hakkı vardır. Bu grupların hepsinin aynı zamanda eyleme geçmeleri, düzeni ciddi bir şekilde sarsarak adil bir anayasal sistemin işlemlerini tehlikeye atacaktır⁴⁵⁹. Kısaca, bir kişinin veya grubun kendisi veya kendileri için bir istisna tanımış olması, diğerlerinin de kendileri için benzer istisnalar talep etmelerini ahlaken haklı kılacağı için, sonuç tam bir kaos olabilir.

Bütün bu tehlikelerin bertaraf edilebilmesi için, bireyin önünde yerine getirmesi gereken pek geniş bir ahlaki-siyasi değerler skalası vardır. Otonom ve sorumlu davranabilmesi için, bireyin, en başta, anayasanın yorumu için esas alınan politik ilkeleri dikkate alması gerekir. Bir eylem, ancak, bütün yasal yollar denenip sonuç alınamadıktan sonra, barışçıl yollar

⁴⁵⁸ DWORKİN, “Sivil itaatsizliğin...”, s. 144.

⁴⁵⁹ RAWLS, “Defination..”, s. 110.

denenip, eylemin hukuksal sonuçlarına katlanma iradesi gösterilmiş ise sivil ve ahlakidir. Başka bir sınır da şudur: hepsi bir araya geldiğinde makul bir düzeyi aşacak birçok sivil itaatsizlik talebinin bulunması halinde, herkesi dikkate alan adilane bir planın uygulanması gerekir. Rawls, bu durumlarda rotasyon ya da kura usulünün geçerli bir taktik olabileceği ihtimalini gündeme getirmektedir⁴⁶⁰.

Bu normlara uygun bir eylem yürütülürken, her şeyden çok, doğru bir prosedürün izlenmesi gerekir. Toplumsal düzenleme, yasa vb. ile ilgili konularda herkes, bu düzenleme ve yasaların doğruluğu ya da adilliği konusunda rasyonel söyleme girerse prosedür doğru olur. Rasyonel söyleme girme, az önce de işaret ettiğimiz gibi, egonun kendisinden hareket etmemesiyle (ahlaki olmakla) yakından ilintilidir. Diğer bütün erdemlerde olduğu gibi, ahlsallığın bir parçası olarak rasyonel söyleme katılmaya hazır olma, pratik hayatta bir anlam ifade etmektedir⁴⁶¹.

Buna göre sorun, “herkes kendi vicdanını izlerse ne olacak” sorusu ile değil, “herkes kendi vicdanını özel bir şekilde izlerse ne olacaktır” sorusu ile sınırlanmış olmaktadır. Sivil itaatsizliğin etiğinden ve pratiğinin biliyoruz ki bu eylem, yalnızca eylemcinin kendi vicdanını özel bir dinleme hakkına sahip olmasından kaynaklanmaz; savunusu yapılan biricik ahlaki eylem, belirli şekilde düzenlenmiş olan sivil itaatsizlik eylemidir.

Şu halde, sivil itaatsizliğin davranışsal çerçevesi yalın bir mantıkla çizilemez ve onun yeri (mevkii), üstünkörü bir yorumla, sıradan bir yasa ihlaline indirgenemez. Geniş bir ahlak anlayışına dayalı olarak yürütüldüğünde sivil itaatsizlik, artık tamamıyla gelişigüzel yasa ihlali olmaktan çıkar ve nitelikli bir yasa ihlalinin adı olur; bundan sonra çeşitli kuşkların yeri olmamalıdır. Yasaya muhatap olan insanlara, kuralları ihlal etme izni tanımanın tehlikeli olduğu kolayca ispat edilebilir; ancak belli kayıtlar altında nitelikli bir yasa ihlali olan sivil itaatsizliğin tehlikeli sonuçlar taşımayacağını kabul etmek gerekir. Bu yüzden, etiğin “*kural-sonuç teorisi*”ne göre, hiçbir zaman sivil itaatsizliğin kaosa sebep olacağı yargısına varılamaz⁴⁶².

En kapsamlı siyasi ve ahlaki gerekler yerine getirildikten sonra, girişilen sivil itaatsizlik, iç barışı tehdit etmeye başlarsa, bunun sorumlusu protestocular değil, iktidarını kötüye kullanarak böyle bir direnişin ortaya çıkmasına neden olanlardır. Çünkü, devletin “şiddet

⁴⁶⁰ RAWLS, “Definatınon...”, s. 111

⁴⁶¹ HELLER A., FEHER F., *Postmodern Politik Durum*, s. 128-129.

⁴⁶² LİCHTMAN Richard, “Sivil İtaatsizlik Üzerine”, *Sivil İtaatsizlik ve Pasif Direniş İçinde* s. 143.

tekeli”nin adil olmayan kurumları ayakta tutmak için devreye sokulması haksız bir şiddet biçimidir. Böyle bir durumda da insanların direnmeye hakları vardır.

Her şeye rağmen, sivil itaatsizliğin hukuksal düzeyde meşruiyetini tartışmak anlamsızdır; zaten, sivil itaatsizliğin böyle bir yeteneği olamaz da. Sistemin genel olarak adil olduğu tanınıyorsa istisnai bir imkan olarak, onun tekil haksızlıklarına karşı gelmenin ötesindeki her türlü çaba, hem mantıksal, hem de ahlaksal olarak tutarsızdır. Kaldı ki eylemci açısından geçerli olan bu tutarsızlık, sistemin ruhu ile de bağdaşmaz.

“Ahlaksal olarak temellendirilmek suretiyle nitelikli bir eyleme dönüşen sivil itaatsizliğin, hukuksal aksamalar için bir düzeltim programı olduğu fonksiyonunu dikkate alarak, onun, hukuksal alanda meşruiyetini tartışmak niçin mümkün olmasın?” diye bir soru her zaman akla gelebilir. Bu sorunun iki cephesi vardır. Bir kere, sivil itaatsizliğin hukukileştirilmesi, sistemin haksızlığını kendisinin onaylaması anlamına gelmiş olurdu. Yasanın, yasal yollardan reddedilmesi, kanunların her an haksız yani adalete aykırı olabileceği ihtimalini bilinçlerde uyandırmakla, sadece hukuk güvenliğini tehlikeye atmakla kalmazdı; aynı zamanda kanunun adaleti sağladığına duyulan genel inancı yıkarak anarşizme yeşil ışık yakabilirdi. Özetle, itaatsizliğin, hukuksal güvenceye kavuşturulması, sistem için sonun başlangıcını hazırlayabilir. Pozitif hukukta sivil itaatsizliğe yer verme, arzu edilemeyecek bir normalleşme etkisine yol açacaktır; her türlü riskin ortadan kaldırıldığı durumda sivil itaatsizliğin ahlaki temeli de sorgulanacak ve onun çağrı etkisi silikleşecektir. Bu bakımdan sivil itaatsizliği, yasallık ile meşruluk arasında bir zeminde tartışma daha anlamlı bir hale gelmiştir⁴⁶³.

B-Adalet İde’si Bakımından Sivil itaatsizliğin Meşruiyeti

Sivil itaatsizlik, adaletsiz olduğu düşünülen kanuna karşı bir direnme olduğuna göre, sivil itaatsizliğin meşruluğunu adalet ide’si (doğal hukuk) anlayışı çerçevesinde düşünmek gerekir. Baştan ifade etmek gerekir ki, evrensel hakkaniyet kurallarına dayanan “doğal hukuk”, yüce ve soyut ilkeler görünüşü altında kanunlara karşı gelme imkanını yoklayan kurnazca girişimlerin referansı olma tehlikesini her zaman bağrında taşır. Tersine bir endişe de her zaman için geçerli olabilir ki, sorunun bu boyutu daha güncel ve daha açıktır.

⁴⁶³ HABERMAS, *Sivil İtaatsizlik: Demokratik Hukuk Devletin...*, s.128.

Şu kadarı da var ki, ne doğal hukuk alternatif bir hukuk ve ne de sivil itaatsizlik ona yönelik bir girişimdir. Kısaca, hukuku hukuk yapan özün bütününe doğal hukuk demek mümkünse, sivil itaatsizliği de bu öze çağrı olarak nitelemek gerekir. Doğal hukukun ne olduğunu tanımlama zor bir problemken, doğal hukuk bakımından kanunun ne olmadığını belirlemek nisbi olarak daha kolaydır: Yasa, her zaman adalet değildir. Bir asker :“emir emirdir” derken, bir hukukçu da: “yasa yasadır” der. Ama asker için itaat hakkı, emrin suç konusu olması halinde düşerken hukukçular (pozitif hukukçular), doğal hukukun ölüp gittiği zamanlardan bu yana, yasaların geçerliliğine ve uyrukların itaatine ilişkin bu gibi istisnaları tanımamaktadırlar. Onlar, hukukun “güvenlik” fonksiyonunu esas alarak “yasa sadece yasa olduğu için geçerli ve bağlayıcıdır” derler. Elbette adalet yanında, kamu yararı ve hukuk güvenliği de hukukun bir gayesidir. Ne yazık ki hukuk bu üç değeri her zaman bir araya getirememektedir. Öyle ise, bu noktada geriye, kötü ve haksız bir yasanın yalnızca sağladığı hukuk güvenliği hesaba katılarak geçerli olup olmayacağını takdir kalmaktadır. Sahip olduğu akıl ve vicdan; insana, her türlü hukuk vaz’ından (hukuk koyma) daha güçlü hukuk ilkelerinin bulunduğunu telkin eder⁴⁶⁴.

“Doğal hukuk” olarak formüle edilen bu ilkelerin konumuzla ilgili temel esprisini vermek gerekirse: kanunlara uymak için ne denli haklı sebepler varsa, istisnai durumlarda (kanunun açıkça hakkaniyet kurullarını ihlal etmesi halinde) onlara uymamak da o denli haklılık taşıyabilir⁴⁶⁵.

Adalet, pozitif hukuk alanında gerçekleştirilmeye çalışılan ve fakat, asla tamamen ve mükemmelen gerçekleşmesi mümkün olmayan bir postula ve bir idealdir. Adalet ide’sinde sadece pozitif hukuk normları değil, aynı zamanda insanların davranışları da ölçülür ve değerlendirilir. Adalet idesi ve ölçüsünün karakteri hakkındaki düşüncelerde ittifak olmasa bile; onun, yazılı olmamakla beraber, yüce anlamda bir hukuk ve ebedi manada bir kanun olarak tasavvur edildiğini belirtmek lazımdır. Bu ebedi kanun, sadece pozitif karakter taşıyan kanunlardan değil, aynı zamanda kanunların üstünde anayasadan da üstün, bir “olması lazım gelen”dir⁴⁶⁶.

⁴⁶⁴ **RADBURCH** Gustav, “Beş Dakikada Hukuk Felsefesi”, çev. ÖKÇESİZ Hayrettin, HFSA, haz. Ökçesiz Hayrettin, s. 7-8.

⁴⁶⁵ **SINGER**, a.g.e., s. 11.

⁴⁶⁶ **ÇAĞIL** Orhan Münir, “Felsefenin Işığında Hürriyet, Adalet, ‘Hukuk Devleti’ ve ‘Hukuk Kültürü’”, Hukuk Fak. Mec. C. XXVI, s. 1-4, 1960, s. 285-286. Pozitif hukukta, doğal hukuku belli başlı bütün cephelerden inceleyen şu önemli esere bakılabilir. **GÜRİZ** Adnan, Hukuk Felsefesi, Ankara 1985.

Pozitif hukuk düzenleri, her zaman ve her durumda, bizi iç varlığımızda yükümlü kılacak ölçüde bir yetkinliğe sahip olmaktan uzaktır. Bu bakımdan yasa koymak yoluyla sürekli gelişme sağlanmakla birlikte, pozitif hukukun yetersiz kalışı, doğal hukukun pratik zorunluluğunu ve ölümsüz değerini vazgeçilmez kılmaktadır. Özellikle hukukun kötüye kullanılmasından sonraki çöküntü zamanlarında, yetkin (doğru) bir hukukun, başka bir ifadeyle hakkaniyeti tam olarak yansıtacak bir adalet düzeninin araştırılması, insan psikolojisinin en temel eğilimlerinden biridir.

Doğal hukukun bu zorunluluğu kendisini yasaların uygulanması bakımından da gösterir. Şöyle ki, yasalar, yaşama tam olarak uygulanmalıdır. Bu ise, yalnızca mantıksal değil, aynı zamanda adalet açısından değerlendirmeyi gerektiren bir işlemdir; zira yasanın son ve asıl amacı adalettir. Akıl ve vicdan sahibi insan için meydana getirilen yasa, onun anlayışına yönelir, yönelmesi gerekir. Yasa, insandan belli bir davranışı ancak adalet adına bekleyebilir. Böyle olunca da hukuk güvenliği düşüncesinin değeri küçümsenmemekle beraber, pozitif hukukun adaletsiz sonuçlar doğuracağı apaçık olacağı durumlarda bu değer geri çekilmek zorundadır⁴⁶⁷.

Görüldüğü gibi doğal hukuk bağlamında adalet, öznel bir hedefi değil, hakikat, iyi ve güzel gibi belli bir insanın kişisel görüşünden bağımsız bizzat kendi üzerine temellenmiş objektif ve mutlak bir değerler manzumesini anlatmaktadır. Buna bağlı olarak, Doğal Hukuk Okulu'nun meşruluk anlayışı, adalet ide'si ile özdeşdir. Kısaca, adaleti yansıtan hukuk düzenleri meşru, diğerleri ise bu özellikten mahrumdur⁴⁶⁸. Bu açıklamadan anlaşılıyor ki, doğal hukuk görüşünün bütün çağlara ortak olan yanı ve niteliği, onun zaman üstü, daha doğrusu her zaman ve her toplum için geçerli bir normlar düzeni biçiminde her pozitif hukukun, rastlantılarla ya da insanların keyif ve arzuları ile değişmeyecek olan asli bir örneği olarak düşünülmüş olmasından kaynaklanmaktadır. Halbuki pozitif hukukun bambaşka bir kaynağı vardır. Bu ilkeler insana objektif bir şekilde sunulmuş olmayıp, insanlar tarafından konulmuş, yapay bir şekilde yaratılmış bulunmaktadır. Bunların düstur kıymetine sahip olmaları, adil olmalarından doğmayıp, yalnızca onları ortaya koyma yetkisine sahip makamlar tarafından konulmuş olmalarından ileri gelmektedir⁴⁶⁹.

⁴⁶⁷ ARAL Vecdi, **Hukuk Felsefesinin Temel Sorunları**, (İstanbul: Filiz Kitapevi), s.208-209.

⁴⁶⁸ ÖKTEM Niyazi, **Hukuk Felsefesi ve Hukuk Sosyolojisi**, Genişletilmiş 2.b., (İstanbul: Der Yayınları, 1985), s. 67.

⁴⁶⁹ BONNARD Roger, “**Tabii Hukuk ve Pozitif Hukuk**”, çev. AYBAR M. Ali, İ.Ü.H.F.M, C. 35, 1969, s. 38.

Doğal hukuk geleneğinde akılcı yöntemi benimseyen E. Kant'ın sisteminde hukuk, a priori ilkeler üzerine kurulmakla pozitif hukuktan ayrılır. Pozitif hukuk, doğal hukukun tam olmayan bir hayalidir⁴⁷⁰. Buna göre a priorik ilkeler : a) her bir bireyin insan olarak hürriyetini b) uyruk olarak eşitliğini c) yurttaş olarak bağımsızlığını hedeflemektedir. Anlaşılacağı gibi, hukuk zorlama gücünü insanın ahlaken sahip olduğu özgürlüğü koruması ve gerçekleştirilmesi yönünde kullanacaktır.

Hukuk felsefesi tarihinde⁴⁷¹ doğal hukukla temellendirilen pek çok teorinin doğrudan veya imaen ifade ettiği şey; kanunun adaleti yaratamayacağı, ancak onu teminat altına alabileceği düşüncesidir. Gerçekten, en güçlülerin elinde zaman zaman bir araç olabilen kanun, haliyle adaletsiz ve baskıcı olabilir. Pek çok uluslararası belgede doğal hukukun, hakları elde etme ve koruma bakımından esas bir nokta-i nazar olarak ileri sürülmüş olması, onun “insan-adalet” ilişkisinde ne denli bir ihtiyacın karşılığı olduğunu göstermesi bakımından önemlidir. Yönetimlerin doğal hakları çiğnedikleri zamanlarda, halkın bu baskılara karşı direnme haklarının olduğu bu kaynaklarda genel olarak benimsenmiştir⁴⁷².

Adaletsiz bir işleme karşı kişilerin direnme hakkının ilkesel olarak kabul edilmesi, yine de sivil itaatsizliği meşru göstermede tatminkar bir açıklama olamaz. Eylemin amacı, kamusal bir uzlaşmaya zemin hazırlamaktır. Doğal hukuk prensipleri adına girilen sivil itaatsizlik,

⁴⁷⁰ TÜRKBAĞ, “Immanuel Kantta...”, s. 77.

⁴⁷¹ Hukuk ve hukuk felsefesi hakkındaki literatür hayli kabarıktır. Önemli bir kaçıını vermek gerekirse bkz. **A. KİTAPLAR:** HONİG Richard, **Hukuk Felsefesi**, 2.b., çev. Yavuz Abadan, (İstanbul: Burhaneddin Basımevi, 1935), **DEL VECCHIO**, Giorge, **Hukuk Felsefesi Dersleri**, çev. YETKİN Suut Kemal, (İstanbul: Maarif Basımevi, 1940); **VON ASTER** Ernest, **Hukuk Felsefesi Dersleri** Çev. ÇAĞIL Orhan Münir (İstanbul: Kenan Basımevi, 1943); **BAŞGİL** Ali Fuat, **Hukukun Ana Mesele ve Müesseseleri**, (İstanbul: Hak Kitapevi, 1946); **HIRSCH** E, **Hukuk Felsefesi ve Hukuk Sosyolojisi Dersleri**, (Ankara: Güney Matbaacılık ve Gazetecilik T. A. O, 1949); **ÇAĞIL** O. Münir, **Hukuk Metodolojisi Dersleri**, 3.b., (İstanbul: Fakülteler Matbaası, 1962); **RUSSEL** Bertrand, **Batı Felsefesi Tarihi**, çev. SENCER Muammer, İstanbul: Kitap Yayınları, 1970); **ARAL** Vecdi, **Hukuk ve Hukuk Bilimi Üzerine**, (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Yayınları No: 1776, 1971); **HUME** David, **İnsan Zihni Üzerine Bir Araştırma** (Essay Concerning The Human Understanding) Çev. SELMİN Evrim, T. C. Milli Eğitim Basımevi, 1974; **ÖZBİLGİN** Tarık, **Eleştirel Hukuk Dersleri**, (İstanbul: Sulhi Geran Matbaası Varisleri Koll. Şti., 1976); **ÖKTEM** Niyazi, **Özgürlük Sorunu ve Hukuk**, (İstanbul: Sulhi Geran Matbaası Varisleri Koll. Şti., 1977); **GÜRİZ** Adnan, **Hukuk Felsefesi**, (Ankara: Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Yayınları, No:48, 1985); **B. MAKALELER:** **ARSAL** Orhan, “**Objektif Hukuk Kaidesi İçin Yeni Bir Ölçü**”, İ. Ü. H. F. M., 1935, s. 352-372.; **HONİG** Richard, “**Hukuk Felsefesi**”, Çev. AKBAY Yavuz, Tedkik eden SERDENGECİ Edip, İ. Ü. H. F. M., 1935, s. 535-550.; **HIRŞ** Ernest, “**Hukuk Bir Bilim Kolu mudur?**”, A. Ü. H. F. M., 1945, C.II, S: 1., s. 19-61.; **GURVİTCH** G., “**Tabii Hukuk mu Yoksa Sezgiye Dayanan Hukuk mu?**”, çev. UZBARK Hamide, A. Ü. H. F. M., 1945., C: II., S:4., s. 156-196.; **VON** Kirchmann, **JULIUS** Hermann., “**İlim Olmak Bakımından Hukukun Değersizliği**”, çev. ÜÇÖK Coşkun., A. Ü. H. F. M., 1949., C.VI., S.1., s. 181-212.; **BAŞGİL** Ali Fuat, “**Devlet Nizamı ve Hukuk: Devletle Hukuk Münasebeti Üzerine Bir İzah Denemesi**”, İ. Ü. H. F. M., 1950., C.: XVI., S.1-2., s. 27-52.; **CUHÇE** Paul, “**Hukuk Felsefesi Konferansları**”, çev. Topçuoğlu Hamide, A. Ü. H. F. M., 1948., C.: IV, S.: 1-4, s. 376-424.; **ARAL** Vecdi, “**Hukuk Felsefesinde Değer Rölativizmine Karşı, Değer Objektivizmi**”, İ. Ü.H. F. M., 1974, C.: XL, S.: 1-4, s. 521-552.; **LOMPART** Jean, “**Hukuki ve Felsefi Düşünme**”, Çev. BALLIGİL Tuğba, İ. Ü. H. F. M., 1982-1983, C. XLVIII-XLIX, S. 1-4, s. 353-359.

⁴⁷² ÇEÇEN Anıl, **Adalet Kavramı**, 2.b., (Ankara: Gündoğan Yayınları, 1980), s. 110.

pozitif hukuka ilham kaynağı olacaksa; ya da pratikte hükümetin kararını gözden geçirip adalete göre yeniden bu kararları denetlemesine yol açacaksa, sivil itaatsizlik haklılık taşıyabilir.

Şurası da muhakkaktır ki, hukuk aracılığı ile adaleti bu dünyada gerçekleştirmek ancak insanın çabasıyla mümkündür. Adalet, salt bir düşünce ve bir değer olması dolayısıyla onun gerçekleştirilmesinde, insanın akıl, vicdan ve iradesinin işe karışması gerekir. Üstelik adalet iyi bir şey olduğu ve etik bir değeri ifade ettiği için, insanın karşısına “olması gereken” bir ideal ve kesin bir buyruk olarak çıkar. Adalet ve hukuk evrensel değeri ifade ettiğinden her ahlaki davranışta adalet ve her adalete yönelişte de ahlakilik damgası vardır. İnsanın, adalete duyduğu ihtiyaç kadar, adaletin de insana ihtiyacı vardır. Değil mi ki o, ancak insanın eliyle gerçekleşebilir. “Olani” değil, “olması gereken” değeri gösteren adaletin, insan tarafından gerçekleştirilmesi için insanın doğa ve toplum karşısında özgür olması gerekir. Pozitif hukukun eleştirilmesi, adaletli bir hukuka inanç ve daha iyi bir dünyanın umut edilmesi, ancak bu dış dünyanın olaylarından ayrı, bir tinsel (ruhsal) dünyanın algılanmasıyla, yüksek bir yargılama yeteneğinin uyanmasıyla mümkündür⁴⁷³. Bu da yalnızca, eleştirme bireysel bir tutum olduğu için, bireyselliği ve onuru konusunda duyarlı bir kişilik yapısında görülebilir. Yoksa, bu yoldaki eylem, içgüdüsel bir grup ruhu ile hareket eden basit bir bilincin işi değildir.

Vicdanın zorladığı bir eylem olarak sivil itaatsizliğe girişen kişi, kamu vicdanını kıpırdatma ümidini taşıyarak, eyleminin sonuçlarına katlanma iradesi göstermeğe kadar bütün sorumlulukları üstlenmekle bu çerçeveyi tamamen doldurmaktadır. Demek ki sivil itaatsizlik, doğal hukuk bakımından meşruluk yeteneği taşıyabilir. Doğal hukukun son derece soyut ilkeler taşıması nedeniyle onu işe yaramaz bir ölçü olmaktan kurtarmak, büyük ölçüde sivil itaatsizliğin teorik ve davranışsal bağlamını açıklamağa bağlıdır. Adaletin gerçekleştirilmesi için mutlaka gerekli, ama bir bakıma da riskli bir kıstas olan pozitif hukuka bir ideal göstererek; nasıl ki onun için bir düzeltim programı fonksiyonu görebilecek sadece doğal hukuk olabiliyor ise, bunu da metafizik bir zorunluluktan pratik işlerliliğe kavuşturan ancak sivil itaatsizlik olgusu olabilir.

Şimdiye kadar ki açıklamalar, ilk bakışta sivil itaatsizliğin ideolojik bir kaynağa dayandığı izlenimini verebilir. Ancak, durum hiç de böyle değildir: ne doğal hukuk, ne de ona dayanan

⁴⁷³ ARAL Vecdi, “Hukuka İlişkin Değişik Görüşler ve Bunların Değerlendirilmesi İle Birlikte Doğru Görülebilecek Bir Hukuk Anlayışı”, İ.H.F.M., C.XXXIX., S. 1-4., s. 340.

sivil itaatsizlik, ideolojilerle, hatta belirli bir büyüklükteki kütlenin (parti, klup) dünya görüşüyle asla barışık değildir. İdeolojiler, adaleti kurma amacını gütseler dahi, onlardaki “ben (veya biz)-diğeri (veya diğerler)” kavrayışı, beraberinde kaçınılmaz olarak evrensel değerlerden sapmayı getirmektedir. Doğal hukukun adalet idesi (olması gereken) referansını ideolojilerden değil, evrensel değerlerden alır. Böyle bir bakış açısıyla, adalete özel bir bilgiye sahip olmanın hazzı ve bunun ne pahasına olursa olsun uygulanmasına olan inançla varılamaz. Doğal hukuk, her şeyden önce a priori’lerin hesaba katılmasını gerektirir. İdeolojilerin mesnedini ise, genellikle reel dünyadaki “olan”dan “olması gerekir”e varmak düşüncesi oluşturur. Halbuki kozmozun yapısından davranış ilkeleri çıkarmak, tam bir kısır döngüdür: “Tabiatın pençesi, kana boyalıdır” ilkesi, Darwin’i savunanlardan miras kalmıştır. Bir söylevinde Hitler, “Hıristiyanlık insanlığın çöküş kültürüdür; çünkü tabiat düzenine aykırı olarak bu inanç sistemi, zavallıların elinden tutarak insanlığı alçaltmıştır. Tabiat düzeninde güçsüz ayak altındadır. Eğer Hıristiyanlık yaşamaya devam ederse insanlık yok olacaktır”⁴⁷⁴ derken, bu yorumunu doğal (reel) düzenden çıkarmıştır. Şu halde doğal hukuktaki “doğa(l)” kavramı, kesinlikle metafizik anlamda kullanılmaktadır; kullanılması gerekir de. İnsan ancak kendi fiziksel doğasının ötesine geçebilirse insandır. İnsan, bir yandan maddi bir fenomen olmakla fiziksel dünyanın mekanik nedensellik yasalarına bağlıdır; ama diğer yandan düşünen bir öge olması dolayısıyla kendi yaşam prensiplerini aklıyla bulması gerekir. Bu anlamda bir ideale bağlanma ancak insana özgü olabilir. Demek ki mutlak olarak bir kimsenin kendi özüne uygun davranması, onun bir ödevidir; ki bu aynı zamanda adaletin temelidir⁴⁷⁵.

Mevcut bir düzeni değiştirme amacına yönelik ideolojiler, sistemin bütün taşlarını değiştirme amacında olduklarından, adalet ilkelerinden zedelenenleri yerine koymak üzere iknaa yönelik sivil itaatsizlik ve onun metafizik bağlamı olan doğal hukukla bir arada düşünülemezler.

C-Hipotetik Sözleşme Kuramı Bakımından Sivil İtaatsizliğin Meşruiyeti

Sanıldığına aksine, sivil itaatsizliğin dayanağını Klasik Liberalizmle açıklamak ve meşrulaştırmak pek mümkün değildir. Sivil itaatsizlik, klasik liberalizmin (faydacı liberalizm) epistemolojik temelleri oldukça uyumsuzdur. Dolayısıyla sivil itaatsizliğin meşruiyetini, Klasik Liberal Sözleşmecilikte aramamak gerekir. Yöneten- yönetilen ilişkisinde karşılıklı hakların ve yükümlülüklerin bir sisteme bağlanarak uzlaşmaya varılmasını anlatan sözleşme

⁴⁷⁴ SÜRÜŞ A.Kerim, **Kim Savaşım Verebilir?** Çev. KARA Sabah, (İstanbul: Seçkin Yayıncılık, 1988), s. 28.

kuramı, siyaset literatürünün başat kavramlarından biridir. Tarafların kendilerine düşeni yerine getirmeleri halinde sözleşme geçerlidir; değilse, her bir taraf, sözleşmeden doğan haklarını korumak için harekete geçme hakkına sahiptir. Siyasal iktidara karşı gerçek ve genel bir sözleşme anlayışı ile bir direnme hakkının sistemleştirilmesinde bu geleneğin rolünü incelemiştik.

Ne var ki, klasik liberal söylemin çerçevesini ve işleyişini belirleyen insan zihni ve ona bağlı olarak görecelilik, sivil itaatsizliğin dayanacağı ilkesel maksimleri (düsturları) üretmez. Liberal epistemolojide güvenilir bilginin temeli olarak duyular esas alınmakta, bunların haz ve acıyı doğrudan ölçerek niceliksel tercihleri, aritmetiksel olarak toplanan yararlarla dönüştürdüğüne inanılmaktadır. Sadece nicelleştirilebilenin toplumsal olma hakkına sahip olduğu bu modelde siyaset, temsili mekanizmalarla ve çoğunluğun meşruiyeti sayesinde ayakta durur. Kendini liberal sayan pek çok insan, bu mantıksal çıkarımın farkında olmamış; sadece Bentham ve S Mill, relativist durumu mantıksal sonucuna götürerek liberal teorinin temel ikilemine ışık tutmuştur⁴⁷⁶.

Niteliksel karşılaştırma ölçülerinin olmadığı epistemolojide iyinin ölçüsü, ölçülebilir olan faydaya dayandırılmıştır. Herkesin kendi hazzının peşinde koşmada eşit hak sahibi olması, siyasal alanda çoğunlukçuluğun savunulmasına yol açmıştır. Öyleyse, Klasik liberalizmde hukukun amacının, büyük ölçüde yararcılığa indirgenmiş olduğunu söylemek yanlış olmaz. En büyük sayıda insanın en çok mutluluğa kavuşması, “yarar” ilkesinin birinci planda göz önüne alınması ile gerçekleştirilebilir ki, bu amaca ulaşmak için hukuk, ilk planda güvenliği sağlamaya çalışmalıdır. Şu halde, yararlı olan şey adildir⁴⁷⁷. Böyle bir mantık yürütmenin doğal sonucu olarak; bir azınlığın, çoğunluk kararlarına karşı çıkması, klasik liberal sözleşme anlayışının epistemolojine kolayca dayandırılmaz. Temsili bir sistemde çoğunluğun kararlarına karşı, haklı\meşru bir karşı gelmenin oldukça farklı bir sözleşmesel temeli vardır. Sivil itaatsizliğin kendisine bağlanabileceği bu özgün sözleşme, oldukça soyut-ahlaki (deontolojik) bir nitelik taşıyan “hakkaniyet olarak adalet” nosyonundan kaynaklanmaktadır. Üzerinde detaylı bir şekilde durduğumuz Rawls’un adaletle ilişkin sözleşme teorisi, eşit insanlar arasındaki gönüllü işbirliği ilkeleri üzerine kuruludur.

Rawls’un bu bağlamda uğraştığı problem, birbiri ile yarışan ve uyuşmayan “iyi” anlayışlarına sahip birey ve grupların bir arada yaşamasını düzenleyecek hakkaniyetli sözleşme kuralları

⁴⁷⁵ HACIKADİR OĞLU Vehbi, “Kuramlar ve Adalet”, HFSA içinde., s. 51.

⁴⁷⁶ MAHÇUPYAN, İdeolojiler ve..., s. 85.

bulmaktır. Bilindiği gibi Rawls, bir kişinin “iyi”sini diğerlerinin faydasına kurban eden faydacılığı eleştirmektedir. Rawls’a göre hak, “iyi”nin aranmasında ona sınırlar tayin eder. Haklara tanınan bu öncelik, bireyi soyut vatandaş-birey olarak kavrar. Büyük ölçüde Kant’ın izini takip ederek sözleşme olgusunu daha soyut bir düzeyde ele alan J. Rawls, adalet ilkelerini bulmak için, sosyal sözleşme kuramına yönelmekle faydacılığın toplum refahını artırırken kişilerin bütünlüğünü ve özgürlüklerini ihlal ettiğini ileri sürmektedir⁴⁷⁸. Klasik liberalizm ise, üzerine kurulduğu epistemoloji gereği çoğunluk prensibine, yani meşruiyetin subjektif bir özellik gösterdiği ve buna bağlı olarak azınlığın çoğunluğa uyması gerektiği ilkesine dayanmaktadır.

Hemen ifade edelim ki hakkaniyete dayalı bir sözleşme kuramında temsili sistem yadsınmamaktadır. Çoğunluk ilkesi, elbette zorunludur. Demokratik anayasal devleti kabul etmekle çoğunluk yönetimini de peşinen kabul etmiş olmaktadır. Her yasanın, sözleşmeye katılan herkesin adalet duygusunu tatmin etmesi beklenemez. Farklı kararlar bir kesimin adalet duygusunu tatmin ederken diğer kesimleri memnun etmeyecektir. Uzun dönemde belki de “adaletsizliğin adil dağılımı”ndan söz etmek mümkün olabilecektir⁴⁷⁹. Adil bir anayasal demokratik sistemde bile haksız kararlar alınabilir. Ancak bir bütün olarak anayasa adil kabul edildiği için belli bir haksızlık sınırını aşmayan yasalara karşı da bir itaat yükümlülüğü kabul edilmektedir.

IV-BİR DEMOKRASİDE SİVİL İTAATSİZLİĞİN MEŞRUIYETİNİN GENEL ÇERÇEVESİ

A-Genel Olarak Demokrasi-Muhalefet İlişkisi

1-Demokratik Bir Sistemde Muhalefetin Yeri ve Fonksiyonu

Demokrasinin, ilkçağın dar kapsamlı niteliğinden bu günkü modern şekline dönüşmesinde muhalefet olgusunun önemli bir payı vardır. Demokrasi, her şeyden önce bir özgürlükler rejimidir. İfade, siyasal örgütlenme ve muhalefet hakkı olmadan özgürlüğün tam olarak gerçekleşmeyeceği açıktır. Bütün temel haklar gibi, muhalefet hakkı da soyut bir ortamda

⁴⁷⁷ ÇEÇEN, a.g.e., s. 117.

⁴⁷⁸ DİQUATRO Artur, “Rawls and Left Criticism”, Political Theory, Vol, 11, No.1., Feb.1983, s. 60.

⁴⁷⁹ SİNGER, Democracy and..., s. 42-43. Benzer görüşler için bkz. COMMAGER H. Steele, Majority Rule and Minority Right, (Oxford: Oxford University Press, 1958), s. 1-28.

gerçekleşemez. Diğer şartlar yanında, demokratik bir düzenin gerçekleşmesini destekleyecek siyasal bir muhalefet geleneğinin olması gerekir. Esasında, Batı Demokrasilerini, diğer demokrasilerden ayıran en önemli kıstasın (ölçüt), örgütlenmiş, açık bir muhalefetin varlığı olduğu, genel olarak kabul edilmektedir. Bu önemi, kısaca şöyle ortaya koymak mümkündür: “Siyasi hürriyetler ve muhalefet ortadan kalkarsa, demokrasi de ortadan kalkar”⁴⁸⁰.

“Halkın, halk adına, halk tarafından yönetilmesi” diye meşhur bir tanımla ifade edilen demokrasi, ancak bu anlamda ele alınırsa, bir “tekerleme-tanım” olmaktan kurtulabilir. Bir tarafta yönetenlerin, diğer tarafta yöneticilerin olduğu bir dünyada; “halkın yönetimi” tabirinin içi, yurttaşların temsilcilerini seçme, karar alımına katılma, gerektiğinde muhalefet etme gibi ilkelerin kabulü ile doldurulmalıdır. Yoksa, halk egemenliği üzerine kurulu olmadığını iddia etmeyen hemen hiçbir hükümet ve rejim yoktur⁴⁸¹.

Demokrasi, esas itibarıyla yarışmacı bir sistemdir. Çoğunluğun yönetimi pratik bir kuraldır. Bu kuralın kabul edilmesinin çoğunluğun tercihlerine ahlaki bir üstünlük tanınması ile bir ilişkisi yoktur. İktidarı kullanma belirli bir zamanla sınırlıdır. İktidar mevkii, sonsuz olarak hiçbir kimseye bırakılmaz. Bu gün çoğunlukta olanlar, yarın azınlık; azınlıkta olanlar ise çoğunluk olabilirler. Fakat bunun gerçekleşmesi ancak, azınlıklara çoğunluk olabilme imkanını bahşeden düşünce ve örgütlenme imkanına bağlıdır⁴⁸². Hükümet şekli ne olursa olsun (parlamentar, başkanlık) demokratik sistem, iktidar- muhalefet ilişkileri üzerine kurulmuştur. Rejimin varlığını sürdürebilmesi, az önce ifade ettiğimiz gibi, bu ilişkilerin değişken olması, yani rollerin değişmesi esası ile mümkündür.

Muhalefetin fonksiyonunu, hükümete ve kamuoyuna yönelik olarak iki grupta incelemek mümkündür. Muhalefetin hükümete yönelik görevinin başında, onu sürekli bir şekilde denetim altında tutması gelir. Gensoru, araştırma, soruşturma mekanizmaları işletilerek hükümet denetlenir. Muhalefet istediği sonuca kamuoyu yaratarak varmak isteyebilir; ya da kamuoyu⁴⁸³ olarak ortaya çıkan düşünceleri arkasına alarak bu denetim işlevini gerçekleştirebilir. Aslında iktidar, nihai olarak başarısını gölgelemek istemiyorsa kamuoyunu karşısına almamak zorundadır. Tersinden ifade etmek gerekirse, iktidarlar, parlamento içinden

⁴⁸⁰ MAYO Henri, **Demokratik Teoriye Giriş**, çev. Emre Kongar, (Ankara: Türk Siyasi İlimler Derneği Yayınları, 1964), s.54.

⁴⁸¹ ARON Raymond, **Demokrasi ve Totalitarizm**, çev. Vahdi Hatay, (İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1976), s. 40.

⁴⁸² ERDOĞAN Mustafa, **Demokrasi, Laiklik, Resmi İdeoloji**, (Ankara: Özışık Ofset Matbaacılık, 1995), s.9.

⁴⁸³ “Kamuoyu” nun ne anlama geldiği hakkında geniş bilgi için şu eserlere bakılabilir. Nermin ABADAN, Halk Efkarı Mefhumu ve Tesir Sahaları, (Ankara: S.B.F yayınları, 1956), Duygu SEZER, Kamuoyu ve Dış Politika, (Ankara: S.B.F yayını, 1972).

veya dışından gelsin her türlü muhalefeti ve kamuoyunun reaksiyonlarını bir şekilde dikkate almak durumundadırlar. Böylece hükümet, programını uygularken tek yönlü görüş açısından uzaklaşarak, kendisi dışındaki görüş ve istekleri dikkate aldığı -belki de almak zorunda kaldığı için- bir uzlaşma ve tolerans zemini doğmuş olur. Bu açıdan muhalefet, iktidar değişimini sağlamanın yanında, demokratik değerlerin yerleşip kökleşmesinde önemli rol oynar. Kısaca, tüm bu fonksiyonları yerine getiren bir muhalefetin, demokratik özgürlüklerin korunmasında önemli fonksiyonları vardır. Bu konuya son vermeden şu noktayı belirtmekte fayda vardır. Demokratik özgürlüklerle muhalefetin arasında karşılıklı bir ilişki vardır. Gerçek bir muhalefet olmadan özgürlükleri korumanın zor olduğu bir gerçek ise, özgür ortamlar olmadan muhalefet yapma şansının olmayacağı da buna eşit bir gerçektir.

2- Batı Demokrasilerinde Siyasal Muhalefet

a) Muhalefet Kavramının Kapsamı

Genel bir kavram olarak muhalefet, “bir görüşe, bir tutum ve davranışa karşı olma, uymama”, “başka türlü olma”, gibi temelde aynı anlamı içeren farklı kelimelerle açıklanmaktadır. Muhalefet, kuramsal ve pratik düzeyde yalnızca fikir anlaşmazlığı ile sınırlı kalmaz; bu anlaşmazlığa bağlı olarak eylem düzeyinde ortaya çıkabilecek çatışmacı hareketleri de kapsar⁴⁸⁴.

Muhalefet kavramının siyasal perspektif içinde ele alınmasını ifade eden siyasal muhalefet, genel olarak, toplumsal ve ekonomik yapıyı, siyasal rejimi ve onun somut unsurlarını hedef alır. Aslında, genel olarak siyaset literatüründe muhalefet, “grup olarak muhalefet” ve “davranış olarak muhalefet” olarak ikili ayırım yapılmaktadır. Bunlardan ilki, iktidarın gidişini benimsemeyen daha doğrusu onaylamayan muhalefet partilerini göstermekte, diğeri ise hükümetin yaptığı işlere karşı olduğunu, yazı ve tartışmalarla ortaya koymak anlamını içermektedir⁴⁸⁵.

Temelde, toplumsal yapıdaki çelişki ve çatışmalardan doğan muhalefet, bu yapıdaki bazı somut durumların ifadesi olarak ortaya çıkar. Bunların başında şu örnekleri sıralayabiliriz: Siyasal iktidarın toplumsal sorunlara çözüm getirememesi, halkın beklentilerini

⁴⁸⁴ TURGUT Nükhet, **Politik Muhalefet: Batı Demokrasileri, Sosyalist Ülkeler, Türkiyet**, (Ankara: Birey ve Toplum Yayıncılık, 1984), s.3.

⁴⁸⁵ TURGUT, a.g.e., s. 4.

karşılayamaması; yönetilenlerin, anayasa ve kanunlar çerçevesinde hareket etseler de toplum katında ki meşruluklarını yitirmeleri; yöneticilerin, toplumsal yapıda genel kabul görmüş yasal ve geleneksel kuralları çiğnemeleri; siyasal iktidarı elinde tutanların yanlış siyaset izledikleri yolundaki duygu veya düşünceler; siyasal yapının işleyişinden, yöneticilerin yönetim stilinden ve sosyo-ekonomik nedenlerden ortaya çıkan bozukluklar; ekonomik durumun zayıflığı, ulusal ve uluslar arası nitelikteki krizler.

Örneklerini daha da çoğaltabileceğimiz bu nedenlere bağlı olarak ortaya çıkan siyasal muhalefet, genellikle, parlamenter muhalefet çerçevesi içinde ele alınıp incelenmiş olsa da; gerçekte, o, sadece partilerce yapılan muhalefeti içermez. Muhalefet, partilerden başka, örgütlü veya örgütsüz çeşitli grup, topluluk ya da kişilerce, yasal ya da yasal olmayan çeşitli yollarla gerçekleştirilebilir. Kavram, geniş açıdan hükümetin beğenilmeyen faaliyet ve politikalarını eleştirmek dışında- şu noktaları ya da anlamları içine alır.

-Devletin esas biçim ve temeline, siyasal rejime ve sosyo-ekonomik düzene karşı olmak; toplumsal yapıyı tüm yönleriyle sorgulama ve eleştiri konusu yapmak

-Yalnızca içinde bulunulan sosyo-ekonomik yapıya ya da sadece mevcut siyasal rejime karşı olmak.

-Toplumsal yapının hiçbir yönünü tartışma konusu yapmayıp, sadece devleti kontrol eden ya da siyasal iktidarı elinde bulunduran kişi, grup ve hanedana karşı direnmek veya onun meşruluğunu kabul etmemek

-Yöneticilerin baskıcı olarak görülmesi halinde, onların baskısına karşı direnmek

-Bazı somut ideolojik amaçları veya manevi değerleri gerçekleştirmek amacıyla, siyasal iktidarı etkilemeye yönelik faaliyetlere girişmek⁴⁸⁶

Bütün bu başlıkları içerecek genel bir tanımı şu şekilde vermek mümkündür. Siyasal muhalefet: belli bir toplumsal oluşumda, herhangi bir zaman diliminde mevcut siyasal rejime ve sosyo-ekonomik düzene veya bunlardan sadece bazılarına, yahut da sadece siyasal iktidarı elinde bulunduranlara karşı ortaya konulan siyasal bir davranış biçimidir. Siyasal muhalifler, alternatif bir program sunarak veya sunmayarak, yasal sınırlar içinde veya yasal olmayan çeşitli yollara başvurarak davranışlarını ortaya koyabilirler.

⁴⁸⁶ TURGUT, a.g.e., s. 7.

Şu halde, siyasal muhalefet; siyasal partiler, baskı grupları tarafından ve ya bireysel olarak, yani örgütlü ya da örgütsüz şekilde yapılabileceği gibi; sözle, yazıyla, davranışla, aktif ve pasif direnme yollarından her biriyle, hatta bireysel yaşam biçimiyle ortaya konulabilir. Muhalefet edilen olguların çeşitliliği kadar, muhalefet edenlerde ve muhalefetin ortaya konulma biçimlerinde farklılıkların gözlenmesi normaldir.

b)Siyasal Muhalefetin Alt Ayrımları ve Bu Ayrımlarda Sivil İtaatsizliğin Yeri

Şimdiye kadar değindiğimiz gibi, siyasal muhalefet farklı olguların bir bütünü olup, belli bir muhalefet anlayışından, türünden değil, değişik muhalefet türlerinden, anlayışlarından söz edilebilir. Her nedense, genellikle siyasal muhalefet ve siyasal çatışma birbirine karıştırılır. Siyasal muhalefet, siyasal çatışmanın en ileri ve kurumsallaşmış biçimidir⁴⁸⁷. Muhalefetin anlam ve içeriği konusundaki genişlik, onun ayrımlarında da karşımıza çıkmaktadır. Ayrıntıları bir kenara bırakarak, siyasal muhalefeti, genel olarak üç önemli kategori halinde incelemek mümkündür.

1-Anayasal Olan ve Anayasal Olmayan Muhalefet

Anayasayı, bir devletin kendisine mahsus, siyasal-hukuksal yapısını belirten en üst düzeydeki hukuksal çerçeve olarak tanımlayabileceğimize göre, muhalefetin anayasallık veçhesi, her ülkeye göre değişecektir. Bu açıdan, anayasa dışı muhalefeti, baştan, olumsuz olarak yargılamamak gerekir. Örneğin, yazılı olsun veya olmasın, otoriter sistemlerde ya da diktatörlüklerde bile anayasal bir çerçeve vardır. Otoriter bir sistemde anayasa-dışı muhalefet kategorisine yerleştirilen muhalefet, muhtemelen, demokratik bir sistemde anayasal muhalefet olarak gözükecektir.

Şu halde, geriye, siyasal sistemde her hangi bir muhalefet olgusunun anayasal yapıya hangi yönleriyle aykırı olabileceğinin değerlendirilmesi kalmaktadır. Bu noktada, anayasaya aykırılık konusunda, çeşitli vurguların altını çizmek gerekirse:

a) Muhalefeti yapan grubun, ortaya çıkışı ve hatta varlığı anayasaya aykırı olabilir. Anayasanın ilkelerine ters düşmesi de bu muhalefet odağının anayasa-dışı olması için yeterlidir. Daha çok örgütlü muhalefet için geçerli olabilecek bu durum, sivil

⁴⁸⁷ İANESCU Ghita and MADARİGA İsabel, “Opposition” (London: C.A Watts, 1968), s.16

itaatsizlik\itaatsizliğin durumunun değerlendirilebileceği elverişli bir çerçeve olamaz. Daha önce de ifade ettiğimiz gibi, direnme içerik kazandırılmamış bir biçimde pek çok anayasada öngörülse de; bundan, direnmenin önemli bir formu sayılan sivil itaatsizliğin anayasal bir yöntem olduğu sonucu çıkarılmamalıdır. Anayasaların, kanunlara itaatsizliği açık-seçik kabul etmesi, açık bir totoloji olurdu.

b- Muhalefetin yapılış tarzı, kullanılan vasıtalar anayasa-dışı olabilir. Silahlı eylemler yoluyla, şiddete yönelerek muhalefet yapmak bu cümledendir. Şiddeti kesin biçimde dışlayan sivil itaatsizlik, metot olarak anayasallıkla çelişmez.

c- Muhalefetin hedefi anayasa-dışı olabilir. Asıl amacı anayasayı yıkmak olan bir muhalefet, açıktır ki, yıkmak istediği sistem tarafından anayasal olarak kabul edilemez. Sisteme köklü bir şekilde karşıtlığı ifade eden söz konusu muhalefetin radikal metotları kullanması muhtemeldir. Uzun vadeli bir devrim strateji için, kısa dönemde yasal sınırlarda kalırsa da bu durumu anayasa-dışı kategorinde düşünmek gerekir. Sistemi değiştirme hedefi, tamamen sistem içinde kalarak yürütülüyorsa ve devrim ilkelerinden, teorik ve pratikte vazgeçilmiş ise, üstelik bu tip bir muhalefet toplumsal yapıda meşruluk kazanmışsa, muhalefetin anayasallık niteliği doğmuş olur. Bunun en güzel örneğini Avrupa sosyalist partileri oluşturur⁴⁸⁸.

Sivil itaatsizliğin hedefi kesinlikle anayasayı yıkmak değildir. Sivil itaatsizliğin, anayasal ilkelerin önemli ölçüde zedelenmesine bir tepki olduğu pek çok yazar ve düşünürün benimsediği bir husustur. Anayasallık-Anayasa dışılık konusunda Sartori'in ortaya koyduğu kıstası dikkate aldığımızda, sivil itaatsizlik, tam bir anayasal muhalefet formudur. Onun bakış açısıyla anayasal muhalefet; hırçın değil, sakin politikayı esas alan, barışçıl yolları takip eden, karşısındakini düşman olarak gören yaklaşımla ilgisi olmayan, kısaca politikanın evcilleştirilmesini öngören\sağlayan bir yöntemdir. Bu tanıma göre, “anayasallık”, neredeyse sivil itaatsizliği açıklamaktadır. Kısaca, sivil itaatsizlik anayasal muhalefet kategorisi için en iyi örneklerden birisidir.

11-Yapısal Olan veYapısal Olmayan Muhalefet

Yapısal muhalefet-yapısal olmayan muhalefet ayırımında temel kriteriyum, muhalefet ile gerçekleştirilmek istenen amaçtır. Benimsenen amaçlar, genel olarak şu başlıklar altında

⁴⁸⁸ TURGUT, a.g.e., s.11.

toplanabilir. a) Siyasal yapıya yönelik değişiklik isteği b) Sosyo-ekonomik yapıya yönelik değişiklik isteği c) Hükümetin, daha doğrusu iktidarın yürüttüğü somut-özgün bir politikada değişiklik talebi.

Kural olarak, “a” ve “b” hedeflerinden herhangi birinin seçilmesi yapısal muhalefetin varlığı için yeterlidir. Mevcut siyasal rejimde ve sosyo-ekonomik düzende radikal olsun ya da olmasın herhangi bir değişikliği amaçlayan muhalefet yapısal nitelik taşır. Böylece, hükümet değişikliği isteği yapısal muhalefette ilk hedef olabilmektedir. Yapısal muhalefet yapanlar, yalnızca tek bir hedefle ilgilenererek, hükümette ve onun politikasında değişiklik istemeyebilir.

Yapısal olmayan muhalefet, ideolojik değildir. Yapısal olmayan muhalefette hemen hemen tüm muhalefet mücadelesinde iktidarın ele geçirilmesi asıl amaç olarak ön plandadır.

Sivil itaatsizliğin *yapısal muhalefet* içinde ele alınamayacağı kesindir; öte yandan sivil itaatsizliğin yapısal olmayan muhalefetle de doğrudan ilişkisini kurmak o kadar kolay değildir. Zaman zaman vurguladığımız üzere, kurumsal bir yapı aracılığıyla yürütülmesi pek mümkün gözükmeyen sivil itaatsizliğin, çıkış noktası itibarıyla, *yapısal olmayan muhalefetle* bir dereceye kadar bir ilişki kurulabilir

III-Parlamento içi ve Parlamento-dışı Muhalefet

Bu ayrım, muhalefetin yapıldığı mekanlar dikkate alınarak yapılmaktadır. Şöyle ki, bir toplumsal yapıda yasal bir dayanağa sahip partilerce yürütülen muhalefet parlamenter, bunlar dışındaki güçler tarafından yürütülen muhalefet parlamento dışı sayılır. Buna göre, iktidarda bulunmayan partiler, en esaslı bir parlamenter muhalefet odağıdır. Parlamentoda temsil edilmeyen partilerin yaptıkları muhalefeti de bu tasnif içinde düşünme eğilimi vardır. Siyasal bir parti olma, özünde iktidara alternatif teşkil etmek demektir.

Parlamento dışı muhalefet, hükümet değişimi hatta iktidarın ele geçirilmesi hedefinin yasal sınırlar içinde yürütülmesi imkansızlığından ortaya çıkmıştır.

Batı demokrasilerinde, asıl ve klasik muhalefet türünü, anayasal ama, yapısal olmayan muhalefet oluşturur. Sistemin temeli üzerinde anlaşma, anayasal düzene saygı ve itaat vardır. Bunlar sorgulama ve tartışma konusu yapılamaz.

Sivil itaatsizliğe, bu çerçevede anayasa-dışı muhalefet, parlamento-dışı muhalefet kategorileri içinde bir “yer” tayin edilmesi, bu yöndeki bir yorum, onun her hangi (gelişi güzel) bir anayasa-dışı ve parlamento-dışı muhalefetle eş tutulması anlamına gelmemektedir ve gelmemelidir. Nitekim, her iki muhalefet türünde, sisteme sert bir karşı oluşun yanında, ne kadar ustaca gizlenmiş olursa olsun eylemlerin yürütülmesinde şiddet gözlenir; en azından, demokratik geleneğin asli süreçleri, yerine göre sinsice, yerine göre de fütursuzca ihlal edilir. Bunlara ek olarak, üzerinde durduğumuz muhalefet tiplerinde, tetikte bekleyen bir anayasa ihlali söz konusudur. Kendine özgü şartları olan sivil itaatsizliğin, konumsal olarak bu kategorilerle birlikte değerlendirilmesinin pek çok sakıncaları vardır; ancak bu davranış biçiminin sistematik olarak nasıl bir muhalefet içinde düşünülmesine dair bir fikir verebilmek bakımından, genel kabul görmüş bu karşılaştırmalı modellerle ilgisinin kurulması yanlış da sayılamaz.

Demokrasi-sivil itaatsizlik analizinden önce, böyle bir değerlendirme, hiç olmazsa analize farklı bir boyut ya da açılım kazandıracaktır.

B- Demokratik bir Sistemde Sivil İtaatsizliğin Meşruiyeti

İtaatsizlik bir demokraside haklılaştırılabilir mi? Şayet bu olacaksa ne zaman ve hangi şartlar altında olmalıdır?. Bu soruların cevabı, “yanlışları düzeltim için çeşitli kanalların bulunduğu, kanunların yapımında toplumun daha rahat katılım gösterebildiği bir demokraside, itaatsizliğin gereksiz ve nihai olarak zararlı olduğu yargısına varılamayacak kadar” zor ve komplekstir. Yine bir soru ile bu zorluğun nedenini ortaya koymak gerekirse: Demokratik bir devlete rıza gösterildiği için onun kararlarına her zaman uymak mı gerekir? Bu soru, “bir devlete rıza göstermek rasyonel ve akla uygun mudur” sorusundan açık bir şekilde farklıdır.

Demokrasi-sivil itaatsizliğin meşruiyeti tartışmaları, genellikle şu sorular ve bunlara verilen cevaplardan oluşur: En iyi alternatif olarak demokratik bir devleti seçmek ve desteklemekle, bu devletin yasalarına kayıtsız şartsız itaat etmek mantıksal olarak tercih edilmiş olunmakta

mıdır? Yani çoğunluğun kararları en hayati çıkarları ve değerleri tehlikeye attığında yine itaat gerekli midir? Demokrasi de kurallara uymak, anarşiden kaçınmanın bedeli mi, yoksa genel özgürlüğün sebebi midir? Kişisel onur ve vicdan, demokratik süreçleri kabul ettikten sonra onun beğenilmeyen kararlarına uymakla mı, yoksa bu durumda içteki sese kulak vermekle mi korunur?

Bu aşamada bu konudaki teorik birikim ışığında, yukarıdaki soruların cevapları aranacak, daha doğrusu, demokrasi-sivil itaatsizliğin meşruiyeti sorgulanacaktır.

1-Olumsuz Görüşler ve Dayandıkları Gerekçeler:

Bir demokraside sivil itaatsizlik de dahil, hiçbir tür itaatsizliğin meşru olamayacağını ileri süren tezlerin bazıları ahlaki, bazıları da pratik gerekçelere dayanır. Diğer bazıları ise, demokratik usul ve süreçlerin mevcudiyetinin, bir itaatsizliğin ortaya çıkmasının objektif şartlarını ortadan kaldırdığına olan inancı dile getirir. Bu iddialar genel başlıklar halinde aşağıdaki gibi ortaya konabilir.

a) Genel Özgürlük ve Ahlakilik

İnsanın, özgürlüğü ancak toplum içinde mümkündür. Toplum halinde yaşamak insanın doğası gereğidir. Çok küçük birimler hariç tutulursa, ortak yaşama ait kuralların belirlenmesine her üyenin doğrudan katılmasına imkan ve ihtimal yoktur. Dolayısıyla “temsil” ve “çoğunluğun yönetimi” zorunludur. Bir arada yaşamanın temeli, birliğin bütün üyeleri için bağlayıcı olan kararlara itaat etmeyi gerektirir. Demokrasi, bir birliğin kendi kaderini tayin etme imkanlarını (genel özgürlüğünü) azamileştiren bir yönetim biçimidir. Bu iddianın en yüceltilmiş sunumu, toplum sözleşmeleri kuramlarının özünü oluşturur: “Her kesin herkesle birleştiği halde yine de özgür kaldığı” durum özgürlüğün ta kendisidir”⁴⁸⁹. Çoğunluk yönetimi, hür bir halkın

⁴⁸⁹ DAHL Robert, **Demokrasi Eleştirileri**, çev. KÖKER Levent, (Ankara: Türk Demokrasi Vakfı Yayınları, 1993), s.111.

yegane yönetim biçimidir; bunun kabul edilmediği halde geriye tek seçenek kalır: Anarşi ve despotizm. Şu halde seçim kaçınılmazdır⁴⁹⁰.

Demokratik bir devleti seçip, onun yasalarına itaat konusunda hiçbir yükümlülük kabul etmemek akla aykırı olduğu gibi, ahlaka da aykırıdır. Çünkü demokratik sürecin varlığı, sadece hukuksal hakları değil, aynı zamanda bütün bunların uzantılarını da kabul etmeyi gerektirir. Demokratik bir süreç içinde yaşamayı tercih edip onun gereklerini kabul etmemek, en başta bir çifte standart sayılacağından genel ahlakla çelişir. Toplum için neyin iyi olduğuna demokrasinin verdiği cevap, kamusal iyiliğin tespitinde bütün toplum üyelerinin eşit hak sahibi olması ilkesine dayanır. Selektif olmayan (genel) bir kanuna itaatsizlik eden biri, bu tavrıyla, aslında, “ne yapılması gerektiği konusunda diğerlerinden daha çok söz hakkına sahibim” demektir. Bundan dolayı, bir demokraside kurallara karşı gösterilen sivil itaatsizlik, otomatik olarak, en temel demokratik ilkenin ihlali anlamına gelir⁴⁹¹.

Sivil itaatsizliğin, haklılaştırılmayacağını ileri süren iddiaların orijinlerinde genellikle bu kaygılar vardır. “Bir anayasal demokraside sivil itaatsizliğe göz yummak, anarşiye davetiyedir. Anarşinin keyfiliği, tiranlığın baskıcı keyfiliğinden daha katlanılır değildir. Onlara göre böyle bir girişimin sonuçları adeta domino etkisi gibi yıkıcı olacaktır. Hatta, suça denk düşen cezanın kabul edilmesi, öldürme, soygun vs. adı suçların bu gerekçeyle haklılaştırılmayacağı gibi, sivil itaatsizliğin de haklılaştırma gerekçesi olamaz. Oldukça hipotetik olan bu yargı, ahlaki gerekçelerle de desteklenmektedir. Bu iddiaların birinde şöyle denilmektedir. “Biz vatandaşlar, hükümetin bütün kanunlara uymasını beklerken, bireylerin kendi yargılarını yasanın yerine koymasını istemek, nasıl mümkün olabilir?”⁴⁹².

b) Nesnel Süreçler ve Azınlık Hakları

Azınlık haklarına güvence sağlayan bir demokraside, sivil itaatsizliğin asla meşrulaştırılmayacağı görüşü pek çok düşünür tarafından paylaşılmaktadır. Kuralların demokratik süreçlerle konması ve bunların yine aynı süreçlerle değiştirilmesi, temel hakların korunmasında en büyük bir güvencedir. Bu görüş için hatırı sayılır bir felsefi dayanak vardır. Mesela, Green, bir şahsın, herhangi bir kanunun kamu yararına aykırı olduğuna inanması

⁴⁹⁰ COMMAGER Henry Steele, **Majority Rule and Minority Right**, (New York: Oxford University Press, 1943) s. 8.

⁴⁹¹ GANS, a.g.e., s.112.

⁴⁹² STEİN Luke, **Civil Disobedience Negative**, İnternet adres, Luke com

durumunda, bunu değiştirmek için her şeyi yapmaya hakkının olduğunu ama, amacına ulaşıncaya kadar kanuna itaat etmesi gerektiğini vurgulamaktadır⁴⁹³.

Öte yandan, azınlıkların hakları gerçek demokrasilerde çoğunluğa karşı korunmaktadır. Siyasal bakımdan da, azınlıklar, çeşitli yollardan karar alma sürecini etkileyebilir ve ikna yoluyla çoğunluğa ulaşabilir. Demokrasileri vazgeçilmez kılanda budur. Diğer bir deyişle, muhalefet, yasayla teminat altına alınmıştır. Azınlıklar çeşitli muhalefet yollarını kullanarak çoğunluğa ulaşma özgürlüğünü her zaman ellerinde bulundururlar. Yani gerçek bir demokraside “çoğunluk”, sosyolojik bir sabite değildir. Kısaca, iktidarı -bu anlamda kanun yapma şansını- ebedi kazanan ya da kaybeden yoktur. Güney Vietnam’da, Avustralya’nın bir bölük asker bulundurması konusunda geniş bir itaatsizlik olduğu zaman, ilk Avustralya başbakanı tarafından da bu hususun altı şöyle çizilmektedir: “Halkı kanunu ihlale kışkırtmaya gelince, kanunu oy sandığı ile değiştirme şansının olduğu demokratik bir toplumda, bu gibi insanlar için bir mazeretin olabileceğini düşünemiyorum”⁴⁹⁴.

İleri sürülen bu gerekçeler, demokratik bir devlete itaat yükümlülüğünün sınırlarını çizmektedir. Daha somut ifade etmek gerekirse bir demokraside, süreçsel nedenler sağlandığı ve azınlık hakları korunduğu müddetçe, bunlar kanuna uymada çok daha güçlü nedenleri oluşturur. Kaldı ki bir demokraside şikayet edilen durumların düzeltilmesi imkanını bahşeden –başvurulabilecek- pek çok yol vardır. Diğer bir deyişle, her hangi bir itaatsizlik, ancak demokratik süreçlerin tanınmadığı, azınlık haklarının korunmadığı, bir cümle ile, özgürlüğün bulunmadı totaliter rejimlerde meşru olabilir⁴⁹⁵. Bu sistemlerde oylama ve ikna hakkından sürekli mahrum ve ümitsiz olanlar, hem mantıksal hem de ahlaken kanunlara uymak mecburiyetinde deęillerdir⁴⁹⁶.

2-Olumlu Görüş ve Değerlendirmeler

Bir demokraside sınırları dikkatlice belirlenmiş bir sivil itaatsizliğin istisnai meşruiyet kazanabileceği yolunda oldukça tatminkar açıklamalar vardır. Bu görüşler, esas olarak, itaatsizliği bir demokrasiden kesinkes dışlayan görüşlerin, en azından eksik olduğu itirazına dayanmaktadır. Söz konusu tez, iddia ve teorilerin merkezinde şöyle bir düşünce yatmaktadır.

⁴⁹³ SINGER, a.g.e., s. 2.

⁴⁹⁴ SINGER Peter, “Democracy and Disobedience”, s. 1-2.

⁴⁹⁵ GANS, a.g.e., s. 95.

⁴⁹⁶ STEIN, aynı adres ve yer.

Bir demokraside sivil itaatsizliğe her türlü meşruiyet (ahlaki-siyasi-sosyolojik) yolunu kapayan iddialar, demokrasinin sadece “prima facie”(görünüşte) tanımını ve onun “düz” mantıksal sonuçlarını dikkate almaktadır. Kanaatimizce de formal bir demokrasi anlayışının ötesine geçerek, bu sorununun meşruiyetini tartışmak gerekir. Şu halde; bir demokrasi de itaatsizliğin olamayacağını ileri süren, yukarıda da genel olarak değinilen, teori ve anlayışları esasta yadsımayarak; sözü, bunların (söz konusu teori ve telakkiler) demokrasinin paradokslarını ve “kör” noktalarını ihmal ettiğine getirmek istiyoruz. Hepsi bir yana, bir demokraside sivil itaatsizliğe dikkatlice bir meşruiyet alanı açmak, demokrasinin olgunluğu açısından oldukça önemlidir.

a) Çoğunluk Kuralına Ahlaksal İşlerlik Kazandırma

Çoğunluk kuralının, bir demokrasinin “kral yolu” olduğunun farkında olarak; sivil itaatsizliğin bir demokraside haklı olabileceği ihtimalini ileri süren görüşler, evvela, bu ilkenin katıksız uygulamasının demokrasiyi yozlaştıracağı konusunda odaklanmaktadır. Demokrasinin ruhu gereği, çoğunluğun düşüncesinin azınlık düşüncesine ahlaksal bir üstünlüğü yoktur (olmamalıdır). Bir kanunun temel hakları ihlal etmesi halinde, kanunun nasıl ve kimler tarafından alındığının önemi yoktur. Çoğunluk kuralı iyidir ama, ne yazık ki, her zaman “halkın sesi, hakkın sesi değildir”. Franz Neuman’ın dediği gibi: “Çoğunluğun iradesini yansıttığı diye herhangi bir yanlış (karar) doğru olmaz; belki bu yolla daha büyük bir yanlış olur⁴⁹⁷. Demokrasiyi anlamlı kılan, onun bir sivil kültür ve ılımlı bir kamusal yaşama daha çok hizmet etmesidir. Sivil bir kültürü mümkün kılacak kamusal bir hayatın öğeleri varsa, siyasi yükümlülük anlamlı olabilir. Aksi halde, yani demokrasiyi sadece kamusal işlerin yürütülmesinde başvurulacak süreçler olarak kabul etmek, demokrasinin ruhu açısından ağır bir çelişki olur.

Sivil itaatsiz eylemlerine girişen bir azınlık, bir kararın kendileri için ne denli hayati bir öneme sahip olduğunu, onlar için nasıl bir baskı oluşturduğunu, çoğunluğa gösterme imkanı bulabilir. Bir çok durumda çoğunluk, hiçbir kötü niyet taşımadan yalnızca bir basiretsizlik sonucu olarak bir kanun çıkarabilir. Kötü bir niyetin ürünü olarak çıkmamış olsa bile, ilgili kanun kaçınılmaz bir kötülüktür. Bu durumda sivil itaatsizlik, çoğunluğun kararını değiştirmesinin bir fırsatı olabilir. Diğer yandan, çoğunluğun bir konu ile ilgili olarak etraflıca düşünmediği konusunda güçlü bir emare bulunduğu her durumda, belli bir ölçüde sıkıntıya sebep olsa da sivil itaatsizlik, çoğunluk düşüncesinin kararlılık gücünü test etmek için en

verimli enstrümanlardan biridir. Şayet küçük bir sıkıntı, çoğunluk kararını değiştirmeye sebep olarsa, bu açıkça şunu göstermektedir: Orijinal kanun, kayıtsız ya da daha az ilgili geniş bir çoğunluğun, bu konuda son derece hassas bir azınlığa iradesini yüklediği -haksız- bir karardır. Şu halde, teorik olarak herkese eşit oy hakkı vererek sağlanmaya çalışılan uzlaşma, çoğunlukla sivil itaatsizlikle kendisini gösteren “yoğunluğun” da dikkate alınmasıyla, daha etkin olarak sağlanabilecektir⁴⁹⁸.

Nitekim, mevcut hakkaniyet kuralları gözetilerek alınsa da kararlar, hiç kimsenin planlandığı ve arzu etmediği kadar haksızlığa yol açabilir. Sadece zamanın değişmesi bile bu sonuçların ortaya çıkmasına neden olabilir⁴⁹⁹. Bazı kesimler sırf bu yüzden oldukça ağır şartlar altında kalabilirler. Diğer iletim kanallarının açık olmaması ya da sonuç vermemesi durumunda, bir sivil itaatsizlik bu yönde önemli bir işlev üstlenebilir. Azınlığın ihlal edici bulunduğu ama, çoğunluğun kendileri için önemli bir mesele olarak algılamadıkları bir kanuna karşı itaatsizliğin bu türü, demokratik teorinin mevcut zayıflıklarından birinin hafifletilmesine yardım edebilir. Gerçekten demokratik sistemde kararların alınmasında yoğunluğun göz önüne alınmamasının neden olabileceği bir adaletsizlik tehlikesi her zaman mevcuttur.

Çoğunluk kararına bir düstur kıymeti tanıyıp ve demokratik süreci uzantılarıyla birlikte kabul etmekle, çıkarılan her yasaya itaat yükümlülüğü altında olmak arasında ince bir çizgi vardır. Sorgusuz bir çoğunlukçuluğa bağlanmakla, merhamet, adalet vs. değerleri nereye koyacağız? Demek ki, bu değerlerin bir kıymet olarak kabul edilmesi halinde iş değişir; böylece çoğunluğun alacağı kararların meşruiyetini sorgulama zemini de doğmuş olur. Sözelimi, çoğunluğun “kışın herkes yalınayak gezecektir” şeklinde bir kanun çıkartmış olduğu uç bir durumu düşünelim. Bu kuralın, diğerleri bir yana, sosyolojik açıdan meşruiyeti olduğunu iddia etmenin imkanı var mıdır?

O halde, çoğunluk kuralının yanına adalet, nesafet, merhamet gibi değerleri katmayı düşünen bir sivil itaatsiz/sivil itaatsizlik, hiç olmazsa sosyolojik açıdan bir meşruiyete sahip olabilir.

b) Demokrasinin Yaşamsal Paradokslarının Aşılması

⁴⁹⁷ ZWEİBEH, a.g.e, s. 166.

⁴⁹⁸ SINGER Peter, “Disobedience as A Plea For Reconsideration”, Civil Disobedience in Focus içinde., ed. BEDAU Hugo Adam, s. 122-123.

⁴⁹⁹ MAGEE, a.g.e., s.70

Anayasal bir demokraside, hükümet edenlerin, mevcut kurumları işletmemesi veya kişisel faydaya yönelmeleri dolayısıyla ortaya çıkabilecek haksız uygulamalara karşı tavır alma yöntemlerinden biri olarak sivil itaatsizliğin meşruiyeti farklı düzeylerde değerlendirilebilir. Dünyevi her bir şey için geçerli olabilecek paradoksal olgusunu demokrasi bağlamında düşündüğümüzde, sivil itaatsizliğin demokrasinin çelişkilerini aşma da nasıl bir rolü ve katkısı olabilir. Demokrasinin en başta gelen paradoksu, çoğunluk kuralı ilkesidir. Gerçekten çoğunluk, özgür kurumlara inanmıyorsa ya da sonradan bu duruma gelmiş ise, ne olacaktır?⁵⁰⁰

Diğer yandan, demokrasilerin çöküş, yeniden doğuş ve çürüme dönemleri olabilir. Böyle bir bozulmaya karşı kurumsallaşmış araçlar, parlamenter kontrolün yanında, politikanın aleniliği ve mahkemelerin bağımsızlığıdır. Ancak bu karşı araçların kendiliklerinden harekete geçmelerinin hiçbir garantisi yoktur⁵⁰¹.

Sivil itaatsizliğin, en başta demokrasinin bu paradoksunun aşılmasında önemli bir rol üstleneceğini hesaba katmak gerekir. Bu durumda karşı durmanın bütün maliyetlerini yüklenerek sivil itaatsizliğe girişmek neden bir imkan olarak düşünülmesin? Popper'in dediği gibi, kurumlar, etkili olabilmesi için doğru dürüst kurulmaları gerekmele birlikte, yalnızca böyle yapılmaları bakımından kalelere benzerler; onların insanlarla da donatılmaları gerekir. Bu çerçevede ünlü düşünürün, siyaseti duyarlı bireyle açıklamaya çalışması önemli bir yenilik sayılmalıdır. Siyasetin ilgi alanına klasik “kim yönetmeli” ve “kanuna niçin uyulmalı” sorularının yerine, “kötü yönetimi en aza indirmek nasıl mümkündür” sorusunu yerleştiren filozof böylece “egemenlik paradoksunu” aşmıştır. Bu paradoksa düşmemek için ilk akla gelen enstrümanlardan biri de sivil itaatsizlik olabilir. Şöyle ki, Hitler Almanya'sında Nazilerin, çoğunluğun oyları ile iktidara gelmekten başka büyük ölçüde konuşma vs. temel hürriyetleri sağlamış olmaları, Yahudileri imha etmek için çıkarılan kanunların haklılığının bir teminatı olamayacağı açıktır⁵⁰². Öyle ya, çoğunluk, özgür kurumlara inanmayan ve iş başına gelince hemen her zaman onları yıkan, totaliter ve otoriter rejimleri desteklerse ne olacaktır. “Çoğunluk kuralına” kayıtsız şartsız bağlanan bir kimse böyle bir durumda çözümsüz bir çıkmaza düşebilir.

Burada bir parantez açarak, “demokrasi-çoğunluk- baskı” ilişkisinde kritik bir noktayı açıklamakta yarar vardır. Şöyle ki demokrasinin çoğunluk rejimi olması, baskının her zaman çoğunluk tarafından gerçekleştirileceği yanılgısını doğurabilir. Elbette ki çoğunluğun azınlığı

⁵⁰⁰ MAGEE Bryan, a.g.e., s. 71.

⁵⁰¹ SANER Hans, “Çöküş Süreci İçerisindeki Demokrasiler’ de Direniş”, Birikim, S. 93/94., 1997, s. 98.

hiçe sayıp, onların haklarını vermediğine dair tarihten pek çok örnek bulunabilir. Ancak çoğunluk baskısına eşdeğer hatta ekseriye ondan daha tehlikeli olan, bir bakıma, üstü örtük bir azınlık yönetiminin, fiilen egemen olarak temel hakları (katılım vs hakları da dahil) ihlal etmesidir⁵⁰³.

Çağdaş toplum yönetimlerindeki azınlık problemine ilginç bir yorum getiren Mills'in ifade ettiği gibi, çağdaş dünyada, belirli bir azınlık iktidarına doğru hızlı bir gidiş vardır. İktidar Eliti adlı kitabında, demokrasinin beşiği sayıldığı Amerika'da, siyasal liderler, askeri liderler ve büyük şirket yöneticilerinden oluşan bir "İktidar Eliti"nden söz eden yazar, büyük kitleleri etkileyen kararların bu üçlü koalisyondan alındığını böylece küçük grupların ve bireylerin siyasal kararlarda söz sahibi olmalarının giderek imkansızlaştığını vurgulamaktadır. İktidar elitinin, bir bakıma azınlığın, halk tarafından denetime tabi tutulduğunu iddia etmenin anlamsızlığını da dile getiren düşünür, çeşitli grupların bir güç dengesi ile iktidarı etkilemesi sayesinde demokratik düzenin korunduğu çoğulcu görüşü doğal olarak reddetmektedir. Ona göre, Amerikan toplumunda bütün belirtiler, bu toplumda iktidar paylaşımına değil, aksine iktidar merkezleşmesine doğru gidildiğini göstermektedir⁵⁰⁴.

Bundan başka, demokratik anlayışı zedeleyen başka bir realiteden de kaygı ile söz edilmektedir. Her hangi bir örgüt yapısının genişlemesine paralel olarak, kaçınılmaz bir biçimde, oligarşik bir gelişmenin başlayacağını (örgütte liderin daha etkili olması vs) haber veren "oligarşinin tunç yasası", çağdaş demokrasiler için de belli ölçülerde geçerlidir. Sözgelimi, görünüş ne olursa olsun İngiltere'de seçimle gelen krallar vardır⁵⁰⁵. Demokrasilerin kalbi olan Parlamentoların, güçlü icracı başbakanların olduğu dönemlerde adeta başbakanı otomatik onaylayıcı bir işlev görmesi, azınlık hatta kişi iktidarlarının farklı biçimlerde çağdaş demokrasilerin önündeki en büyük handikaplardan biri olduğunu kanıtlar.

Bu durumda koşulsuz bir çoğunluk yönetimine itaati kabul etmek, hem demokrasinin ruhu açısından bir noksanlıktır; hem de çeşitli paradoksların aşılabilmesinin önündeki en büyük

⁵⁰² SINGER, a.g.e., s. 6.

⁵⁰³ Günümüzün bazı demokrasileri için geçerli olan bu durumu ifade etmek üzere çeşitli kavramlar türetilmiştir. Bunlardan en ilginç ve dikkate değer olanı, belki de "*Düşük Yoğunluklu Demokrasi*" tanımlamasıdır. Servetin geniş toplumsal tabana yayılmadığı ülkelerde, Arjantin, Guatememala, Filipinler, Güney Kore. batılı anlamda bir demokrasi kurulmamıştır. Servetin sadece mutlu bir azınlığın elinde toplandığı bu toplumlarda (bilhassa komünist rejimleri bırakan) yeni demokrasi, kurulu güç yapısına uşaklık etmezse, onun tehdidi altındadır. Sonuç olarak, ilerici reformlar engellenirken, statüko korunur. Demokrasi, seçimlere biçimsel katılımdan ibaret kalır. Bu kozmetik demokrasi, insan haklarında kısmi değişiklikler doğurur ama insan haklarına karşı alışılmış baskı ve insan hakları devam eder. bkz. S.AMİN- N. CHOMSKY- A. G. FRANK, *Düşük Yoğunluklu Demokrasi*, 2.b., çev. FETHİ Ahmet, (İstanbul: Alan Yayıncılık, 1995) s. 31 vd.

⁵⁰⁴ MILLS C Write, *The Power Elite*, (New York: Oxford University Press, 1957).

engeldir. Zira bu ilkenin felsefi bir temelden yoksun olarak düz bir biçimde kavranılmasıyla, baskıcı rejimlere karşı etkin bir direniş göstermenin ahlaki dayanağı da ortada olmayacaktır. Ancak, Popperci mantıkla, özgür kurumları koruma yanlısı olan bir kimse, bize göre bir sivil itaatsiz, onları kendi kendisiyle çelişkiye düşmeden, yani ister azınlıklardan ister çoğunluklardan gelsin, her türlü saldırıya karşı koruyabilir⁵⁰⁶.

c) Çift Yönlü Bir Etkileşimin Zorunluluğu

Her şeyden önce, demokrasi ve bu arada liberalizm tamamlanmış bir proje değildir. Bunlar sorunlarını çözen toplumlara uyan bir kalıp değil, aksine kendileri ile sorunların çözüldüğü çerçevelerdir. Bu itibarla sivil itaatsizlik, bazı siyaset bilimcileri tarafından hem demokrasinin hem de liberalizmin turnusol kağıdı testi sayılmaktadır. Bu düşünürlere göre, sivil itaatsizlik demokrasinin testidir; çünkü demokrasi, haklara, demokratik konsensüs dışında kalan moral görüşlere ve kurumsallaşmış yöntemlere saygıyı içermelidir. Diğer yandan, liberalizmin testidir; çünkü liberalizm, sivil toplumun siyasi boyutlarını ve toplumsal olayları olağan olgular olarak kabul eder. Bu itibarla sivil toplum, hem demokrasinin hem de liberalizmin sivil itaatsizlik olarak şekillenen toplumsal risklerini kaldıracak, hoşgörülü olgun bir siyasi kültürü gerekli kılar. Buna paralel olarak sivil itaatsizlik, hakların yaratılması ve genişletilmesinin yani demokratikleşmenin motoru işlevini görür. Bu sebeple “kendinden emin her anayasal demokrasinin sivil itaatsizliği siyasi kültürünün doğal bir boyutu olarak kabul etmesi gerekir”⁵⁰⁷.

Diğer yandan, demokrasi bir sonuç olduğu kadar bir sebeptir de. Bu nokta düşünülmeden, sivil itaatsizliğin ancak demokrasiden başka sistemlerde (totaliter, otokratik) meşru olabileceğini ileri sürmek kolay değildir. Sivil itaatsizliğin, ancak anti-demokratik sistemlerde uygulanabilme meşruiyetine sahip olabileceği iddiası, pratik bakımdan yani tarihsel olarak da geçerli değildir. Şöyle ki bir fenomen olarak sivil itaatsizlik, baskı yollarına sapsakla beraber genel olarak adil kabul edilen -hiç değilse başlangıçta böyle- ve asgari bir düşünce ve hareket serbestliğine yer veren, insan onurunu en önemli bir değer olarak tanıyan, kamuoyunun tepkileri karşısında az çok duyarlılık gösteren rejimlerde uygulanma imkanına sahip olabilir. Bütün bu ölçüleri reddedip, en küçük bir itiraz sesini ve muhalefet belirtisini daha

⁵⁰⁵ DUVERGER, Seçimle Gelen Krallar, çev. ERKUT Necati, (İstanbul: Kelebek Yayınları, 1986), s.8.

⁵⁰⁶ MAGEE, a.g.e., s. 71-72.

⁵⁰⁷ SARIBAY Ali Yaşar, “İslami Populizm ve Sivil Toplum Anlayışı”, Birikim, 1993, S. 47, s. 18.

başlangıcında boğan katı totaliter rejimlerde sivil itaatsizliğin uygulama alanına konulabilmesi ve ondan bir sonuç alınabilmesi nerede ise mümkün değildir.

Bu bakımdan totalitarizm gibi kendine özgü bir ‘teori’, ve ‘pratik’ meydana getiren baskıcı sistemlerde sivil itaatsizliğin kritik bir anlamı ve fonksiyonu olamaz. Nitekim, totaliter bir pratikte genel durum aşağı yukarı şöyledir. Devlet mekanizmasını - ön planda ordu ve polisi - şu veya bu yolla ele geçirmiş bulunan belli bir grup veya zümre, böylece elde ettiği imtiyazlı durumu, en son damlasına kadar değerlendirmek, elde ettiği iktidarı azami sınırına kadar genişletmek için, elinden geleni yapar. Herşey, diğerleri üzerindeki hakimiyetin azami bir seviyeye ulaşması esasına göre düzenlenir⁵⁰⁸.

“Resmi bir ideolojinin tek bir şef tarafından yıldırıcı bir polis gücü ile dayatıldığı, kitle iletişim araçlarında tam bir denetimin olduğu, kısaca iradesi bu yapı içinde anayasa gibi kabul gören şef egemenliğine dayalı totaliter rejimlerde yapılacak pek bir şey yoktur”⁵⁰⁹. Çünkü, totalitarizmde hayatın her alanı siyasileşmiştir. Ütopyacılı hedefler uğruna toplumun yeniden kurulması (Popper bunu “tuvalerin temizlenmesi” metaforu ile anlatmaktadır) uğruna totaliter rejimler, her türlü yakınmaya kulak tıkırlar. Lenin “yumurtaları kırmadan omlet yapamazsınız”⁵¹⁰ derken, söylenenlerin boş bir iddia olmadığını kanıtlamaktadır. Bu bakımdan geçmişin otokrasileri ile günümüz totaliter sistemleri karşılaştırıldığında kesinlikle ikincilerin daha korkunç olduğu görülür. Çünkü totaliter rejimlerde insanların davranışlarının gözetilmesi ve denetlenmesinde teknolojinin (iletişim ve silah) sunduğu imkanlar yıldırıcı olmaktadır. Kişiler gruplar bu silahlar karşısında tamamen savunmasızlardır.

Ortaya atılan bu iddianın karşısında Mamatha Gandhi örneği akla gelebilir. Acaba, nispeten yumuşak bir sömürge yönetimi yerine, Nazi veya Stalinci Sovyet tipi olsaydı Gandhi, aynı ölçüde başarılı olabilecek miydi? Nitekim bu soru sorulmuş ve başarı ihtimali pek düşük görülmüştür⁵¹¹.

Totaliter rejimlerde bireylerin ya da grupların kamuoyuna çağrı niteliğindeki aleni eylemler olan sivil itaatsizlik eylemlerine girişmeleri düşünülemez; belki bu tür rejimlerde insanların kötülüğe ortak olmama sorumluluklarından söz edilebilir. Çare, kamusal alandan çekilmekle mümkündür. Kısaca sivil itaatsizlik eylemlerinin koşulları, totaliter rejimlerde yoktur.

⁵⁰⁸ RUSSEL Bertrand, **İnsanlığın Geleceği**, 2. b., Çev. İlhami Kaya, (İstanbul: Divan Yayınları, 1993), s. 74.

⁵⁰⁹ FRIEDRICH C, BRZEZİNSKİ Z., **Totaliter Diktatörlük ve Otokrasi**, çev. ONARAN Oğuz. (Ankara: Türk Siyasi İlimler Derneği Yayınları, 1964), s. 14-15.

⁵¹⁰ POPPER, **Açık Toplum ve Düşmanları**, s. 156.

⁵¹¹ FİSCHER Louis, **Gandhi and Stalin: Two Signs at the world's Crossroads**. (Newyork: 1947) s. 47 vd.

Dolayısıyla, sivil itaatsizlikten beklenen fonksiyonların totaliter diktatörlüklerde yerine getirilmesi imkan dışıdır.

İkna, bir imkan olarak -daima başarılı olmasa da- demokrasilerde mümkündür. Kısaca, ikna amaçlayan sivil itaatsizlik, yalnız demokrasiyi benimsemiş rejimlerde ortaya çıkabilir ve ancak demokrasilerde kendisinden bekleneni verebilir.

Demokrasi ve sivil itaatsizliğin meşruiyeti konusunda özet-sonuç olarak şunları söylemek mümkündür. Eksik de olsa bir demokrasi yoksa sivil itaatsizlik olamaz; diğer yandan sivil itaatsizlik yoksa, demokrasi en azından tehlikededir ve\veya çeşitli yozlaşmalara açıktır. Hatta bir kişinin istibdadına varabilecek bir tür baskının ortaya çıkması mümkündür. Diğer sistemlerle kıyas kabul etmeyecek kadar düşük olsa da demokratik rejim, bazı yozlaşma biçimlerine açıktır. Halkın gönlünün boş sözlerle hoş tutulması (demogoji) bile bir demokrasinin özünü yok etmeye yetebilir⁵¹².

Özellikle, biçimsel demokratik uygulamaların meydana getireceği haksızlığı giderme amacıyla girişilen niteliksiz, kural ihlalleri de aynı şekilde, demokrasinin ruhunu tahrip edebilir. Böylece sistemin duyarsızlaştığı, yozlaştığı bir süreçte, adeta bir “şok” uygulaması denebilecek olan sivil itaatsizliği, demokrasinin tedavi yollarından biri olarak görmek gerekir. Sivil itaatsizlik, son çare olduğu için öngörü, iyi niyet, cesaret, kararlılık ve risk alma gibi sınır değerlerin optimal oranlamasına dayanmalıdır. Bu ölçüleri bir analogi ile birleştirerek, demokraside sivil itaatsizliğin istisnai haklılık sınırlarını aydınlatılabilir. Yaşamdan ölüme giden süreçte bedenin duyarsızlaştığı anın öngörülmesi, bu aşamaya kadar olağan yolların ortaya konmasındaki iyi niyet, artık son bir çare olarak şok uygulamaya karar vermek ve onun sorumluluğuna katlanmak iradesi gibi bir girişimdir sivil itaatsizlik.

Demokrasi, hoşgörü ve cesaretin bileşkesi ise, birey-toplum ilişkisinde denge, özgürlükten sürekli fedakarlık yapılarak ne katı bir uyumculukla ne de bencil egonun keyfiliği ile tutturulamaz. Şurası da unutulmamalıdır: Sınırları iyice belirlenemeyen, her an saptırılabilir olan sivil itaatsizlik, amacını aşabilir ya da bu gelişmeleri hızlandırabilir. Öyleyse koşulsuz bir sivil itaatsizliği demokrasi ile ilişkilendirmek tehlikelidir. Elde somut bir ölçü olmamakla birlikte demokratik bir yönetimde sivil itaatsizliğin meşruiyeti fayda maliyet analizine bağlanabilir. Demokratik bir yönetime karşı çıkmanın maliyeti, yasanın meydana

⁵¹² ARON Raymon, *Sosyolojik Düşüncenin Evreleri*, 2.b., çev. KORKMAZ Alemdar, (İstanbul: Bilgi Yayınları, 1989), s. 174.

getirdiği adaletsizliğe bağlı olan sıkıntı ve azınlık diktatörlülüğünün maliyetinin toplamına eşittir. Fayda, maliyeti aşyorsa sivil itaatsizlik meşru sayılmalıdır.

SONUÇ

Doğrudan, sivil itaatsizlikle ilgili ulaşılan sonuçları aktarmadan önce, bu sonuçları daha da anlamlı kılacak, çalışmada vurgu yapılan genel bir takım değerlendirmeleri kaydetmek, oldukça aydınlatıcı olacaktır.

Siyasal ve sosyal tarihin incelenmesinden ortaya çıkacağı gibi, hiçbir norm ve sınır tanımadan, yönettikleri toplumlara baskı uygulayan tiranlar kadar; belki de daha çok, kanunu, yaptıkları haksızlıklara ve zulümlere aracı kılan diktatörler de insanlık için tehlikeli olabilmiştir. **Öyle ki, siyasal düşünceler tarihinin konusu, bir bakıma, “devlete\ kanuna itaatın sınırları nereye kadar olmalıdır?” sorusunda düğümlenmektedir.** Hatta, çağlar boyu, politik sorun adı altında daima üzerinde durulan temel meselenin; bir yönüyle, itaat ve onun reddedilmesi; diğer yönüyle de iktidar olgusunun sınırlarının tayin edilmesi \ gerekçelendirilmesi sorunu olduğu söylenebilir. Birinci bölümde kronolojik olarak ortaya konan görüşler ve yorumlar, bu iddianın anlaşılmasına imkan tanımaktadır. Bütün zamanlar dikkate alındığında, ilk kez Orta Çağ Siyasal Düşüncesinde esaslı olarak tartışılan siyasal iktidara itaat-direnme konusu, modern zamanlarda da önemini korumuştur.

Ne var ki, Orta Çağlarda direnme hakkının teorik olarak kabul edilmesi; modern dönemlerde ise, “*kuvvetler ayrılığı*” ilkesine göre şekillenen modern anayasalar ve bunların pek çoğunda kabul edilen “*kötü yönetimlere direnme hakkı*”; özgürlükleri koruma, haksızlıkları giderme yolunda beklenen etkiyi tam olarak sağlamamıştır. Şöyle ki, teorik olarak direnme hakkının kabul edilmesi, pratikle ilgili pek çok kritik durumu aydınlatamamaktadır. Bu çerçevede, gerek Doğu gerek Batı Toplumlarında “direnme” tam bir sisteme bağlanamamıştır. Özellikle Doğu toplumlarında genel olarak bir direnme hakkı kabul edilmesine rağmen; yöneticilerin baskıcı olup olmadıklarının kriterleri açıkça belirlenmediği gibi, kötü (zalim / kafir) yönetimlere karşı her hangi bir kurumsal yapı da geliştirilmemiştir. Doğulu toplumlar için geçerli olan bu sıkıntılar, bir ölçüde Batı için de geçerlidir. Batıda da meşru olmayan yönetimlere karşı, direnme genel olarak bir haktır; ancak meşru olmayanı tanımlama sorunu, kafir/zalim olanı tanımlama sorunundan hiç de kolay değildir. Kaldı ki teori alanından eylem alanına geçiş, pek çok tehlikeyi barındırmaktadır. Aquino’lu Thomas’tan, Duguit’e kadar, direnmenin meşruluğunu ileri süren pek çok düşünürün bu konudaki yazıları, itidal ve ihtiyat telkinleriyle doludur. **Kısaca; teorik olarak kabul edilen direnmenin, pratikteki sınırları tam olarak belirlenmediği gibi, onun, kaosa (yıkıma) dönüşebileceği endişesi de hiçbir zaman bertaraf edilememiştir.** Modern dönemlerde -özellikle geç modern dönemler-

Anayasalarda ve İnsan Hakları Beyannamelerinde, “direnme”nin içerik kazandırılmamış bir hak olarak tesbit edilmesiyle ilgili olarak da benzer şeyler söylenebilir. Söz konusu hakkın, detaylı bir şekilde bu hukuksal metinlerde yer alması zaten mümkün değildir, kuvvete başvurarak direnmeye hukuksal bir yolun açılması, sistemin kendi kendisini gayri meşru görmesi anlamına gelir.

Sivil itaatsizliğin anlamı / pratik değeri, tüm bu yetersizliklerin görülmesinden sonra ortaya çıkmıştır. Zira, iktidarların zorbalaşmasının önünde bir set olarak düşünülen kurumlar ve yollar, her vakit tam olarak yeterli olamamaktadır. Sivil toplumu teşvik etmenin arkasında da aynı eksiklik ve / veya endişe yatmaktadır. Sivil bir toplumun türevi olarak nitelenebilecek olan sivil itaatsizlik, devlet iktidarına karşı, saygılı olduğu kadar, ihtiyatlı olunması gerektiği düşüncesinden kaynaklanır. **Diğer bir deyişle, sivil toplumu muteber kılan nedenler sivil itaatsizlik için de geçerlidir. Modern siyasi-hukuki kavramlaştırmayla, sivil toplum; tartışma, ikna müzakere, açıklık, tolerans, empati gibi insani değerlere dayanır.**

Tüm bu değerlere dayanarak ortaya konulan sivil itaatsizlik, Avrupa’da, özellikle Amerika Birleşik Devletlerinde protesto sahnesinin oldukça değişmesine yol açmıştır. Sosyo-ekonomik- kültürel farklılıkların kamusal alana taşındığı geç modern dönemlerde, devletin toplumu yönetebilirliği işlevi önemli ölçüde zayıfladığı için, sorunların çözümünde kamusal faaliyetler \ eylemler oldukça ehemmiyet kazanmıştır. Sosya-kültürel farklılıkların kamusal alana taşındığı, bütün insani değerlerin göreceleşmeye başladığı günümüzde; tüm yasal yollar tüketildikten sonra, hukuki sorumluluk üstlenilerek, şiddete başvurmadan, kamusal bir eylem olarak ortaya konan sivil itaatsizlik, her şeyden önce kamu vicdanına bir çağrıdır. Bu bakımdan felsefi temeller bakımından anarşizmden, eylem planı bakımından da her türlü terörizmden, gizli işlenen kriminal suçlardan kesinlikle ayrılan sivil itaatsizlik; bu yönüyle, ancak sistemin ve kanunların genel olarak adil olduğunu kabul eden, fakat tekil bazı kanunları vicdanen onaylamayan bireylerin eylemi olabilir. **Bütün bunlar, bizi, sivil itaatsizliğin asla ideolojik bir temelde yürütülemeyeceği sonucuna götürmektedir. Sivil itaatsizliğin temel esprisi, vicdanen onaylanmayan hükümet eylemlerinin aracı olmamak, haksız olduğu düşünülen bu kuralların değişmesi için çoğunluğun vicdanlarını harekete geçirmektir.** Kendi vicdanı konusunda olduğu kadar anayasal düzen ve onun işleyişi konusunda da duyarlı olan bir kişilik alt yapısı gerektiren sivil itaatsizlik, her türlü bencilliğin, çifte standardın dışlandığı ahlaki bir protestodur. Bu itibarla, “iyi bir insan olma” ve “iyi bir vatandaş olma” arasında ortaya çıkabilecek gerilimin, tutarlı

bir şekilde çözümünü için akla gelebilecek en baştaki yollardan biri sivil itaatsizlik olabilir. Ayrıca, şiddetin neredeyse yapılaşmış günümüzde, psikolojik fiziksel vb. her türlü şiddetin reddedilmesini esas alan sivil itaatsizliğin, toplumsal sorunların çözümünde yeni bir umut ışığı olacağına vurgu yapılmaktadır.

Sivil toplumun çağdaş anlamıyla örtüşen bu tavrın; esas itibarıyla Batı kaynaklı olsa da, bütün bir insanlığın ortak mirası olarak görülebileceği, bu çalışmada ortaya konmaya çalışılan hususlardan biridir. Sivil itaatsizliğin belki de en önemli özelliği sayılabilecek olan “şiddetsizlik”, bir tutum olarak, Batı Kültüründen daha çok Doğu Kültürüne mal edilebilir. Nitekim bu ilkenin en olgun ve tutarlı bir şekilde hayata geçirilmesi Mahatma Gandhi tarafından olmuştur.

Diğer yandan, sivil itaatsizliğin temelini, siyasal iktidara direnme konusunda kendisine sıkça gönderme yapılan Klasik Liberal Düşünceye bağlayan iddiaların yeterince açıklayıcı olmadığı görülmektedir. **Sivil itaatsizlik her şeyden önce, Klasik Liberal Düşüncenin epistemolojisiyle tam bir tekabüliyet göstermez.** Bilindiği gibi, Klasik Liberalizm göreceliliği esas almaktadır; bu kavrayışta neyin tercihe değer olduğunu belirleyen yegane kıstas, “fayda”dır. Buna göre toplumun (çoğunluğun) mutluluğu için bireyin mutluluğu ihmal edilebilir; genel refahın artması mümkün olduğu durumlarda azınlıkların faydasını kurban etmek rasyoneldir. Kısaca bir şeyin yararı zararından çok ise “iyi” ya da faydalı (adil) kabul edilir. Bu anlayışın siyasal alandaki yansıması “çoğunlukçuluktur”; çoğunluğun yararına hizmet eden kurumlar ve kurallar faydalıdır, bunlara itaat gerekir. **Böylece, sivil itaatsizliğin, niçin Klasik Liberal (faydacı) anlayışla açıklanamayacağı ortaya konulmuş olmakta; söz konusu eylem tarzının, yine liberal çizgide olmakla beraber başka bir sözleşme temeline dayanabileceğine işaret edilmektedir. Bu, önce Kant tarafından savunulan daha sonra da Rawls tarafından geliştirilen “hakkı”n “yarar”a tercih edildiği bir sözleşme esasıdır.** Oldukça soyut olan bu sözleşme anlayışına göre, kendi durumlarıyla ilgili hiçbir özel bilgiye sahip olmadıkları bir vasatta (ortamda), bireylerin, “eşit özgürlükler” ve “en kötü durumda olanın en çok korunması” gerektiği ilkeleri üzerinde bir anlaşmaya ulaştıkları varsayılmakta; buna göre birincisinin herhangi bir şekilde, ikincisinin ise ciddi ölçüde ihlal edilmesi durumunda, sözleşmedeki taahhütten (itaat) vazgeçilebileceği kabul edilmektedir. Bu bağlamda, şunlar kaydedilebilir bir kuralın istisnai durumlarda, nitelikli bir biçimde ihlal edilmesi demek olan sivil itaatsizlik, ancak “hakkaniyet olarak adalet” ilkesine dayanabilir. Şu halde, Bu anlayışın bir uzantısı olarak, sivil itaatsizlik; “bir kanuna\ kurala niçin itaat

edilmelidir” sorusundan daha çok, “bir kanuna\ kurala hangi durumlarda itaat edilmesi” gerektiği sorusuyla ilgilidir.

Sivil itaatsizliğin meşruluğu meselesi de şimdiye kadar anlatılanlar çerçevesinde ele alınıp analiz edilmiştir. Genel olarak, ağır haksızlıklara karşı, yasal etkileme yollarını tükettikten sonra, anayasal düzeni tehdit etmeyecek bir boyutla sınırlı olarak ortaya konulan **sivil itaatsizliğin meşruluğunun; hukuksal değil, ahlaksal planda tartışılabileceği sonucuna varılmıştır. Ahlaksallığın, hukuksallığı (pozitif hukuk) aşan bir olgu olması böyle bir imkanı bahşetmektedir.** Bu noktada, modern hukuk düzenlerinin yasaklanmayan her şeye meşruluk tanıdığına; dolayısıyla hukuk (pozitif kanun) ile ahlakın birbirinden ayrıldığına dikkat çekilmektedir. Şöyle ki, modern dönemlerde bir yasanın (hukukun) oluşması için, yalnızca onu ortaya çıkaracak süreçler ön planda tutulmaktadır; ahlakın özünde ise evrensel değerler bulunmaktadır. Kısaca, ahlak, bireyler için neyin yapılması gerektiğini ifade ederken; hukuk, bireylerin neyi yapmaya hak sahibi olduklarının sınırlarını tayin eder. Bu itibarla, nihai olarak, ahlaksal haklar, ödev (görev) duygusundan kaynaklandığından daha üstün bir konumdadır. Bu çerçevede sivil itaatsizliğin meşruluğu, demokratik bir hukuk devletinde bile yasal düzenlemelerin ahlaken gayri meşru olabileceği ihtimali üzerine oturtulmaktadır. Hukuk devletinin bitmiş bir proje olmadığı, anayasal organların yozlaşmasının tam olarak garanti edilemediği gerçeğinden hareketle, sivil itaatsizliğin kimi zamanlarda ahlaki bir zorunluluk haline gelebileceği belirtilmekte, bilhassa böyle bir eylemin, tashih edici yanlarına dikkat çekilmektedir.

Pozitif hukuk bağlamında, sivil itaatsizliğin meşruiyetinin düşünüleemeyeceğinin sık sık vurgulandığı bu çalışmada, **ille de sivil itaatsizliği hukuksal bakımdan ele almak gerekliyse, sivil itaatsizliğin ancak doğal hukuk açısından meşruluk zemininin olabileceği belirtilmekte; esasen, doğal hukukun, bir ölçüde ahlakla olan ilişkisinden de bu sonuca varmanın mümkün olacağına işaret edilmektedir.** Hukukun (yasa) “güvenlik” (kamu güvenliği) fonksiyonunu esas alarak oluşturulan pozitif hukuk düzenleri, her zaman adaleti sağlayamamaktadır. Şu halde pozitif hukukun, “güvenlik” değeri küçümsenmemekle beraber, adaletsiz sonuçların ortaya çıkmasının apaçık olan bir durumda, doğal hukuka dayanarak, bu değer ihmal edilebilmelidir. Bu meyanda, “doğal hukuk” açısından, sivil itaatsizliğin meşruluğu şöyle bir espiye dayanmaktadır: Kanunlara uymak için ne denli haklı sebep varsa, kanunun açıkça hakkaniyet kurallarını ihlal ettiği yerde onlara uymamak da aynı ölçüde haklılık \ meşruluk taşıyabilir

Demokratik bir sistemde, ancak sınırları çok özenle çizilmiş bir sivil itaatsizliğin meşruiyetinin söz konusu olabileceği, bu çalışmada altı çizilen hususlardan birisidir. **Pek çokları tarafından ileri sürüldüğünün aksine, sivil itaatsizliğin ancak totaliter toplumlarda meşru olacağı iddiasının tutarlı olmayacağını düşünmekteyiz.** Totaliter rejimlerde, bireylerin ya da grupların kamu oyuna çağrı niteliğindeki aleni eylemlerinin olması mümkün gözükmemektedir. Çünkü totaliter rejimlerde hayatın her alanı siyasileşmiştir. Sivil itaatsizlik, sonuç olarak iknaa yönelir, kamu üzerinde sıkı bir denetimin olduğu, kitle iletişim araçlarının aynı şekilde denetim altında olduğu totaliter rejimlerde sivil itaatsizlikten beklenen sonuçların alınması düşünülemez. Bu rejimlerde, insanların, olsa olsa kamusal alandan çekilme seçenekleri / sorumlulukları bulunabilir.

Sivil itaatsizlik ancak, genel olarak adil ilişkilerin bulunduğu demokratik yani “açık” toplumlarda anlamlıdır. Bu toplumdaki adil ilişkilerin aksayan yanlarını düzeltme de önemli bir işlevi olabilen sivil itaatsizlik, diğer yandan, demokrasinin kendi iç paradokslarının aşılmasında da dikkate alınması gereken bir yöntemdir. Gerçekten, çağdaş demokrasilerde “çoğunluk kuralı” zorunlu bir yoldur, ama bu ilkenin katıksız uygulanması demokrasiyi yozlaştırabilir. Çoğunluk kuralının, “merhamet” “adalet” “nesafet” gibi değerlerle takviye edilmesi demokrasinin sıhhati açısından da önemlidir. O halde, bu değerleri hedefleyen sivil itaatsizlik, hiç olmazsa, sosyolojik bakımdan bir meşruiyete sahip olabilir. Kaldı ki, hoşgörü ve cesaretin bileşkesi olarak var olabilen demokraside, birey-toplum ilişkisindeki denge, ne katı bir uyumla ne de bencil egonun keyfiliği ile sağlanamaz.

Elde somut bir ölçü olmamakla beraber, demokratik bir yönetimde sivil itaatsizliğin meşruiyeti konusunda en yararlı ölçü, fayda-maliyet analiziyle bulunabilir. Demokratik bir yönetime karşı çıkmanın maliyeti, yasanın neden olduğu haksızlık ve bir azınlık diktatörlüğünün baskısının toplamına eşittir. Bu ölçüye göre, fayda, maliyeti aşıyorsa ve sivil itaatsizliği tekemmül ettiren koşullar yerine getiriliyorsa bir meşruluktan söz edilebilir.

YARARLANILAN KAYNAKLAR

A. KİTAPLAR

ABDURRAZİK, Ali, İslamiyet ve Hükümet, Çev., Ömer Rıza, Sudi Kitaphanesi, İstanbul-1927.

AĞAOĞULLARI Mehmet Ali, Levent KÖKER, İmparatorluktan Tanrı Devletine, İmge Kitapevi Yayınları, Ankara-1991.

AĞAOĞULLARI, M. Ali, Eski Yunanda Siyaset Felsefesi, "V" Yayınları, Ankara-1989.

AHMED, Manzoraaddin, İslamic Political System in the Modern Age, Royal Book Company, Karachi-1991.

AKAL, C. Bali, İktidarın Üç Yüzü, Dost Kitabevi Yayınları, Ankara-1998.

- AKAL, C. Bali**, Sivil Toplumun Tanrısı, Afa Yayınları, İstanbul-1990.
- AKGÖL, Nalan**, Sokrat ve Savunması, Yalçın Ofset Yayınları, İstanbul-1971.
- AMİN, Samir, Noam CHOMSKY, A. Gunter. FRANK**, Düşük Yoğunluklu Demokrasi, 2.b., Çev Ahmet Fethi, Alan Yayıncılık, İstanbul-1995.
- ARAL, Vecdi**, Hukuk Felsefesinin Temel Sorunları, Filiz Kitapevi, İstanbul-Tarih Yok?
- ARENDR, Hannah**, Crisis of Republic, Harcourt Brace Jovanovich, Inc., New York-1972.
- ARENDR, Hannah**, İnsanlık Durumu, .Çev., Bahadır Sina Şener, İletişim Yayınları, İstanbul-1994.
- ARON, Raymon**, Sosyolojik Düşüncenin Evreleri, 2.b., Çev., Alemdar Korkmaz, Bilgi Yayınları, İstanbul-1989.
- ARON, Raymond**, Demokrasi ve Totalitarizm, Çev., Vahdi Hatay, Milli Eğitim Basımevi, İstanbul-1976.
- ASAD, Muhammed**, The Principles of State and Government in İslam, University of California Press, Berkeley and Los Angeles-1961.
- ATTAS, Nakip**, İslam ve Laisizm, Çev., Salahattin Ayaz, Pınar Yayınları, İstanbul-1984.
- AVCIOĞLU, Doğan**, Türkiye'nin Düzeni, 5.b., Cilt no: I, Bilgi Yayınları, Ankara-1971.
- BARKER, Rodney**, Political Legitimacy and The State, Oxford University Press, New York-1990.
- BARRY, Normon**, Kominizm Sonrası Dönemde Klasik Liberalizm, Çev., Mustafa Erdoğan, L.T.D Yayınları, Ankara-1997.
- BERAN, Harry**, The Consent Theory of Political Obligation, Croom Helm in Association with Methuen, Inc., New York-1987.
- BEYDEBA, A. E. Mukaffa**, Kelile ve Dimne, Çev., Hayrettin Karaman, Bekir Topaloğlu, Nesil Yayınları, İstanbul-1990.
- BLACK, Antony**, Political Thought In Europe 1250-1450, Cambridge University Press, New York-1992.
- BRYCE, James**, Amerikan Siyasi Rejimi, Çev., Türkkaya Ataöv, Arif Payaslıoğlu, Türk Siyasi İlimler Derneği Yayınları, İstanbul-1962.
- BUMİN, Kürşat**, Sivil Toplum ve Devlet, Kuramlar, Deneyler, Arayışlar, İstanbul: Yazko.
- BURNS, Edward Mcnall**, Çağdaş Siyasi Düşünceler 1850-1950, 2.b., Çev., Alaaddin Şenel, Birey ve Toplum Yayınları, Ankara-1984.
- BUTLER, EAMONN**, Hayek, Çev., Yusuf Ziya Çelikkaya, Liberal Düşünce Topluluğu Yayınları, Ankara-1996.
- CAMUS, Albert**, Başkaldıran İnsan, 3.b, Çev., Tahsin Yücel, "V" Yayınları, İstanbul-1990.

- CANTZEN, Rolf**, Daha Az Devlet Daha Çok Toplum, Çev., Veysel Ataman, Ayrıntı Yayınları, İstanbul-1994.
- CAPRIOTTİ, Emile**, The Grounds and Limits of Political Obligation, Peter Lang Publishing, Inc., New York-1992.
- COMMAGER, Henry Steele**, Majority Rule and Minority Right, Oxford University Press, New York-1943.
- ÇEÇEN, Anıl**, Adalet Kavramı, 2.b., Gündoğan Yayınları, Ankara-1980.
- DABAŞI, Hamid**, İslam da Otorite, Çev., Süleyman Gündüz, İnsan Yayınları, İstanbul-1995.
- DAHL, A. Robert**, Polyarchy, Participation and Opposition, Book Crafters Inc, Michigan-1971.
- DAHL, Robert**, Demokrasi Eleştirileri, Çev., Levent Köker, Türk Demokrasi Vakfı Yayınları, Ankara-1993, s. 111.
- DAVUTOĞLU, Ahmet**, Alternative Paradigms, University Press of Amerika, Inc., Lanham-1994.
- DUVERGER, Maurice**, Batının İki Yüzü, Çev., Cem Eroğul, Fazıl Sağlam, Doğan Yayınevi, Ankara-1977.
- DUVERGER**, Seçimle Gelen Krallar, Çev., Necati Erkut, Kelebek Yayınları, İstanbul-1986.
- Ebu MANSUR es- SEALİBİ**, Adabu'l-Muluk (Hükümdarlık Sanatı), Çev., Sait Aykut, İnsan Yayınları, İstanbul-1997.
- EBU YUSUF**, Kitabü'l Haraç, Sadeleştiren İsmail Karakaya, Akçağ Yayınları, Ankara-1982.
- EFLATUN**, Devlet Adamı, 2.b., Çev., Mehmet Karasan, Milli Eğitim Basımevi, Ankara-1960.
- EFLATUN**, Devlet, 2.b., Çev., Türkan Tunga, Milli Eğitim Basımevi, Ankara-1960.
- EFLATUN**, Kriton, Çev., Zafer Taşlıkoğlu, M.E.B. Yayınları, İstanbul-1989.
- EFLATUN**, Sokrates'in Savunması, 2.b., Çev., Numan Özcan, Şule Yayınları, İstanbul-1988.
- EL EFENDİ, Abdulvahap**, Nasıl Bir Devlet, Çev., Hasan Kösebalaban, İlke Yayınları, İstanbul-1993.
- ENAYET, Hamit**, Modern İslamic Political Thought, Macmillan Education Ltd. London-1986.
- ERDOĞAN, Mustafa**, Demokrasi, Laiklik, Resmi İdeoloji, Özışık Ofset Matbaacılık, Ankara-1995.
- ERNEST, Van den Haag**, Political Violence and Civil Disobedience, Harper & Row, Publishers New York-1972.

- FARABİ**, El-Medinetü'l- Fazıla, Çev., Ahmet Arslan, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara-1990.
- FIORI, G.**, Bir Devrimcinin Yaşamı: A. Gramsci, Çev., Kudret Emiroğlu, V Yayınları, Ankara-1989.
- FİNCANCI, Yurdakul**, Sivil Toplum, Tüleş Yayınları, İstanbul-1991.
- FİSCHER, Louis**, Gandhi and Stalin: Two Signs at the World's Crossroads. New York-1947.
- FREUND, Julien**, The Sociology of Max Weber, Translated From The French by Mary Ilford, New York, Banntheon Books.
- FREUND, Julien**, The Sociology of Max Weber, Translated French by Mary Ilford, New York: Pantheon Books, s. 228
- FRIEDRİCH C, BRZEZİNSKİ Z.**, Totaliter Diktatörlük ve Otokrasi, Çev., Oğuz Onaran, Türk Siyasi İlimler Derneği Yayınları Ankara-1964.
- FRIEDRİCH, C. Joachim**, Man and His Governmet, Mc Graw-Hill Book Company, United Statates of Amerika-1963.
- FRIEDRİCH, Carl J.**, Limited Government, Prentice-Hall, Inc., New Jersey-1974.
- FROMM, Erich**, Özgürlükten Kaçış, 4.b., Çev., Şemsa Yeğın, Payel Yayınları, İstanbul-1996.
- FROMM, Erich**, Sahip Olmak, ya da Olmak, 6.b., Çev., Aydın Arıtan, Arıtan Yayınevi, İstanbul.
- FROMM, Erich**, Sevginin ve Şiddetin Kaynağı, 6.b., Çev., Yurdanur Salman, Nalan İçten, Payel Yayınları, İstanbul-1994.
- GALTUNG, Johan**, Bir Başka Açıdan İnsan Hakları, Çev., Müge Sözen, Metis Yayınları, İstanbul-1997.
- GERT, H. H., Right MILLS**, From Max Weber: Essays in Sociology, Oxford University Press, New York-1958.
- GRAUDY, Roger**, Entegrizm, 2.b., Çev., Kamil Bilgin Çileçöp, Pınar Yayınları, İstanbul-1993.
- HABERMAS, Jurgen**, Kamusalığın Yapısal Dönüşümü, Çev., Tanıl Bora, Mithat Sancar, İletişim Yayınları, İstanbul-1997.
- HABERMAS, Jurgen**, Sivil İtaatsizlik, Demokratik Hukuk Devletinin Sınanması, Çev., Hayrettin Ökçesiz, Afa Yayınları, İstanbul-1995.
- HADDURİ, Macit**, İslam'da Adalet Kavramı, Çev., Selahattin Ayaz, Yöneliş Yayınları, İstanbul-1991.

- HAMEL, Walter**, Din ve Vicdan Hürriyeti, Çev., Servet Armağan, Güryay Matbaacılık, İstanbul-1973.
- HANÇERLİOĞLU, Orhan**, Toplum Bilim Sözlüğü, Remzi Kitapevi, İstanbul-1986.
- HAYEK**, Kanun Yasama Faaliyeti ve Özgürlük, Cilt no. I., Çev., Atilla Yayla, Türkiye İş bankası Kültür Yayınları, İstanbul-1994.
- HEGEL, G.W. F.**, Tarihte Akıl, Çev., Önay Sezer, 2.b., Ara Yayınları, İstanbul-1981.
- HOBBS, Thomas**, Leviathan, Chap., XVIII., With an Introduction By A.D. Lindsay, M.A., London, J. M. Dent, Sons Ltd. Basıldığı Yıl Belirtilmemiş.
- HODGSON, M. G. S.**, İslam'ın Serüveni, Çev., Metin Karabaşoğlu, İz yayıncılık, İstanbul-1993.
- HORKHEİMER, Max**, Akıl Tutulması, 4.b., Çev., Orhan Koçak, Metis Yayınları, İstanbul-1998.
- HUME, David**, İnsan Zihni Üzerine Bir Araştırma, Çev., Selmin Evrim, Milli Eğitim Basımevi, İstanbul-1974.
- IANESCU, Ghita, Isabel MADARİGA**, "Opposition" C. A Watts, London-1968.
- İBN TEYMIYE**, Hisbe, Çev., Vecdi Akyüz, İnsan Yayınları, İstanbul-1989.
- KAFESOĞLU, İbrahim**, Türk Bozkır Kültürü, Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü, Ankara-1987.
- KANT, İmmanuel**, Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi, Çev., İoanna Kuçuradi, 2.b., Türkiye Felsefe Kurumu, Ankara-1995.
- KANT, İmmanuel**, Pratik Aklın Eleştirisi (Kritik Der Praktischen Vernunft), Çev., İoanna Kuçuradi, Ülken Gökberk, Fusun Akatlı, Meteksan Ltd. Ankara-1980.
- KANT, İmmanuel**, Pratik Usun Eleştirisi, 2.b., Çev., İsmet Zeki Eyüpoğlu, Say Yayınları, İstanbul-1994.
- KAPANİ, Münci**, Kamu Hürriyetleri, 6.b., Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Yayınları, Ankara-1981.
- KAPANİ, Münci**, Politika Bilimine Giriş, 4.b., Bilgi Yayınları, İstanbul-1988.
- KARA, İsmail**, İslamcıların Siyasi Görüşleri, İz Yayıncılık, İstanbul-1994.
- KARASAN, Mehmet**, Eflatun'un Devlet Görüşü, 2.b.,(İstanbul: Milli Eğitim Basımevi,1964), s.27-28
- KELEŞ, Ruşen**, Yerinden Yönetim ve Siyaset, 2.b., Cem Yayınevi, İstanbul-1994.
- KHADDURI, Majid**, War and Peace, Johns s Hopkins Press, Baltimore-1955.
- KHAN, Qamaruddin**, Political Concept in The Quran, Urdu Type Press, Karachi-1973.

- KINALIZADE, Ali Efendi**, Devlet ve Aile Ahlakı, Cilt no: II., Haz., Ahmet Karaman, Tercüman 1001 Temel Eser, Kervan Kitapçılık A.Ş.
- KNUTTILA, Murray**, State Theories, 2.nd; Press, Halifax: Fernwood Publishing, 1992.
- KONFÜÇYÜS**, Konuşmalar, 2.b., Çev. Muhaddere Nabi Özerdim, Milli Eğitim Basımevi, Ankara-1974),
- KOEL, Joel**, Tarih ve Tin, Çev., Hakan Pekinel, Ayrıntı Yayınları, İstanbul-1994.
- KORKMAZ, Alaattin**, Ziya Gökalp: Aksiyonu, Meşrutiyet ve Cumhuriyet Üzerindeki Etkileri, M.E.B. Yayınları, İstanbul-1994.
- KORKMAZ, Fahrettin**, Gazali de Devlet, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara-1995.
- KÖKER, Levent**, Modernleşme, Kemalizm ve Demokrasi, 3.b., İletişim Yayınları, Ankara-1995.
- KAŞGARLI, Mahmud**, Kutadgu Bilig, Haz., Reşit Rahmi Arat Milli Eğitim Basımevi, İstanbul-1947.
- KÜÇÜKÖMER, İdris**, Düzenin Yabancılaşması, Bağlam Yayınları, İstanbul-1994.
- LA BOETİE, Etinne**, Gönüllü Kulluk Üzerine Söylev, 2.b., Çeviren ve Yorumlayan Mehmet Ali Ağaoğulları, İmge Kitapevi Yayınları, Ankara-1995.
- LAMBTON, A. K. S.**, State and Government İn Medieval İslam, Oxford University Press, New York-1981.
- LEFEBVRE, Henri**, Marx'ın Sosyolojisi, Çev., Salahattin Hilav, Öncü Kitabevi Yayınları, İstanbul-1968.
- LEVY, Avidgor**, "Osmanlı Uleması ve II. Mahmud'un Askeri Islahatı", der., Ebubekir Bagader, Modern Çağda Ulema, Çev., Osman Bayraktar, İz Yayıncılık, İstanbul-1991.
- LEWİS, Bernard**, İslam and The West, Oxford University Press, 1973.
- LEWİS, Bernard**, İslam in History, 2.nd p., U.S: Open Court Publishing Company, A.B.D.-1993.
- LEWİS, Bernard**, Modern Türkiye'nin Doğuşu, 5.b, Çev., Metin Kıratlı, T.T.K Yayınları, Ankara-1993.
- LEWİS, Bernard**, The Political Language of İslam, The University of Chicago Press, Chicago-1988.
- LİNG, Trevor**, A History of Religion East and West, Macmillan Press LTD, London-1968.
- LYBER, Albert Howe**, Kanuni Sultan Süleyman Osmanlı İmparatorluğunun Yönetimi, Çev., Seçkin Cılızoğlu, Süreç Yayıncılık, İstanbul-1987.
- MACPHERSON, C.B.**, Demokrasinin Gerçek Dünyası, Çev., Levent Köker, Birey ve Toplum Yayıncılık, Ankara-1984.

- MAGEE, Bryan**, Karl Popperin Ahlak ve Siyaset Kuramı, 2.b., Çev., Mete Tunçay Remzi kitapevi Yayınları, İstanbul-1990.
- MAHÇUPYAN, Etyen**, İdeolojiler ve Modernite, Yol Yayınları, İstanbul-1996.
- MAHÇUPYAN, Etyen**, Osmanlıdan Post Moderniteye, Yol Yayınları, İstanbul-1996.
- MARDİN, Şerif**, Türk Modernleşmesi, 3.b., Der., Mümtaz'er Türköne, Tuncay Önder, İletişim Yayınları, İstanbul-1994.
- MAYO, Henri**, Demokratik Teoriye Giriş, Çev., Emre Kongar, Türk Siyasi İlimler Derneği Yayınları, Ankara-1964.
- MEDİNA, Vicenta**, Sosyal Contract Theories, Rowman, Littlefield Publishers, New York-1990.
- MERİÇ, Cemil**, Bu ülke, İletişim Yayınları, İstanbul-1988.
- MERİÇ, Cemil**, Mağaradakiler, 2.b., İletişim Yayınları, İstanbul-1997.
- MİLLS, C. Wright**, The Power Elite, Oxford University Press, New York-1957.
- MONTAİGN**, Denemeler, Çev., Sabahattin Eyüpoğlu, Milli Eğitim Yayınları, İstanbul-1995.
- MONTESQUIEU**, Kanunların Ruhu Üzerine, Cilt No: I, 2.b., Çev., Fehmi Baldaş, Toplumsal Dönüşüm Yayınları, İstanbul-1998.
- MOSCA, Gaetano**, Siyasi Doktrinler Tarihi, Çev. Semih Tiryakioğlu, Varlık Yayınları, İstanbul-1963. **MOZAFFARİ, Mehdi**, Outhority in İslam, Translated by Michel Vale, M. E .Sharpe, Inc. New York-1987.
- MUELLER, Claus**, The Politics of Communication, Oxford Universitesi Press, New York-1973.
- MUHAMMED, Mescid-i Cami**, Ehli Sünnet ve Şia'da Siyasi Düşüncenin Temelleri, Çev., Malik Eşter, İnsan Yayınları, İstanbul-1995.
- MUMCU, Ahmet**, İnsan Hakları ve Kamu Özgürlükleri, Savaş Yayınları, Ankara-1992.
- MURRAY, Victor**, The State and The Church in a Free Society, The Universty Press, Cambridge-1958.
- MUSTAFA, A. Nevin**, İslam Siyasi Düşüncesinde Muhalefet, Çev., Vecdi Akyüz, İz Yayıncılık, İstanbul-1990.
- NABİ, Hayriye**, Bedir Yayınevi, İstanbul-1989. Defterdar Sarı Mehmet Paşa, Devlet Adamlarına Öğütler, Osmanlılarda Devlet Düzeni, Sadeleştiren, Hüseyin Ragıp Uğural, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara-1992.
- NİZAMÜLMÜLK**, Siyaset-name, 2.b., Çev., Nurettin Bayburtlugil, Dergah Yayınları, İstanbul-1987.
- MUMCU, Ahmet**, İnsan Hakları ve Kamu Özgürlükleri, Savaş Yayınları, Ankara-1992.

- OKTAY, Cemil**, “Hum” Zamirinin Serancamı, Bağlam Yayınları, İstanbul-1991.
- ONGUN, Cemil Sena**, Buda ve Konfoçyus, Tefeyyüz Kitapevi İstanbul-1941.
- OPPENHEIMER, Franz**, Devlet, Çev., Alaattin Şenel, Yavuz Sabuncu, Seçkin Yayıncılık, İstanbul-1997.
- ÖGEL, Bahattin**, Türk kültürünün Gelişme Çağları, 3.b., Türk Dünyası Araştırma Vakfı Yayınları, İstanbul-1988.
- ÖKTEM, Niyazi**, Hukuk Felsefesi ve Hukuk Sosyolojisi, Genişletilmiş 2.b., Der Yayınları, İstanbul-1985.
- ÖZBİLGİN, Tarık**, Hukukta Meşruiyet Meselesi, Anıl Matbaası, İstanbul-1960.
- ÖZCAN, Ahmet**, Derin Devlet ve Muhalefet Geleneği, Bengisu Yayınları, İstanbul-1996.
- ÖZCAN, M. Tevfik**, “Etik Değerlendirme ve Sosyo–Etik Grup Yargısı”, Hukuk Sosyolojisi ve Felsefesi Arkivi, Haz., Hayrettin Ökçesiz, Afa Yayınları, İstanbul-1995.
- ÖZEL, İsmet**, Waldo Sen Neden Burada Değilsin, Şule Yayınları, İstanbul-1995.
- ÖZMAN, Aydoğan**, İnsan Hakları İle İlgili Temel Metinler, Birleşmiş Milletler İnsan Haklarını ve Ana Hürriyetlerini Sağlama ve Koruma Türk Grubu Yayınları, Ankara-1967.
- PAGE, Edward**, Political Authority and Bureaucrative Analysis, Harvester-Wheatsheaf, London-1985.
- PARRY, Gerain**, Political Elites, 3 rd. Press, George Allen and Unwin Ltd., London-1971.
- PEÇEVİ, İbrahim Efendi**, Peçevi Tarihi, Haz., Bekir Sıtkı Baykal, Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, Cilt no: I, Ankara-1981.
- POPPER, Karl**, Açık Toplum ve Düşmanları, Cilt no. I, 2. b., Çev., Mete Tunçay, Remzi Kitabevi, İstanbul-1989.
- RAWLS, John**, A Theory of Justice, The Belknap Press of Harvard U. Press, Cambridge-1972.
- RAYYIS, Ziyaüddin**, İslam’da Siyasi Düşünce Tarihi, 2.b., Çev., İbrahim Sarmış, Nehir Yayınları, İstanbul 1995.
- ROGOW, A. Arnold, D. Lasswell HAROLD**, Power, Corruption and Rectitude, Prentice-Hall, inc. New Jersey-1963.
- ROSENTHALL, Erwin**, Orta Çağ da İslam Siyaset Düşüncesi, Çev. Ali Aksu, İz Yayıncılık, İstanbul-1996
- ROUSEAU, J. J**, Toplum Anlaşması, Çev., Vedat Günyol, Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, İstanbul-1997.

- RUSSEL, Bertrand**, İnsanlığın Geleceği, 2. b., Çev. İlhami Kaya, Divan Yayınları, İstanbul-1993.
- RUSSELL, Bertrant**, İktidar, 2.b., Çev., Mete Ergin, Cem Yayınları, İstanbul-1994.
- SAN, Coşkun**, Max Weber'de Hukukun ve Meşru Otoritenin Sosyolojik Analizi, Ankara İktisadi ve Ticari İlimler Akademisi Yayınları, Ankara-1971.
- SANDEL, Michael**, Liberalizm and Limit of Justice, Cambridge University Press, London-1982.
- SARIBAY, Ali Yaşar**, Siyasal Sosyoloji, 4.b., Der., Yayınları, İstanbul-1998.
- SARTORY, Giovanni**, Demokrasi Teorisine Geri Dönüş, Çev., Tuncer Karamustafaoğlu, Mehmet Turhan, Yetkin Basımevi Ankara-1993.
- SCHAAR, H. John**, Legitimacy İn The Modern State, 2.nd Printing, Transactions Publishers, New Jersey-1989.
- SCOTT. J.C.**, Tahakküm ve Direniş Sanatları, Çev., Alev Türker, Ayrıntı Yayınları, İstanbul-1995.
- SENNET, Richard**, Otorite, Çev., Kamil Duran, Ayrıntı Yayınları, İstanbul-1992.
- SHAW, Stanford, Ezel Kural SHAW**, Osmanlı İmparatorluğu ve Modern Türkiye, 2.b., Cilt no: I, Çev., Mehmet Harmancı, E. Yayınları, İstanbul-1994.
- SINCLAİR, T. A.** A History of Greek Political Thought, Routledge,Kegan Paul Ltd., London-1967
- SİNGER, Peter**, Democracy and Disobedience, Oxford University Press, London-1973.
- SNEATH, E. Hershey**, The Ethics of Hobbes, Ginn, Company, The Athention Press, Boston-1898.
- SÜRÜŞ, A. Kerim**, Kim Savaşım Verebilir? Çev., Sabah Kara, Seçkin Yayıncılık, İstanbul-1988.
- ŞEBENDERZADE, Ahmed Hilmi**, Muhalefetin İflası, Notlarla Sadeleştiren, Ahmet Eryüksel, Nehir Yayınları, İstanbul-1991.
- ŞENEL, Alaaddin**, Siyasal Düşünceler Tarihi, 3.b., "V" Yayınları, Ankara-1990.
- ŞİRVANİ, Harun Han**, İslam'da Siyasi Düşünce ve İdare, Çev., Kemal Kuşçu, Ahmed Said Matbaası, İstanbul-1965.
- TAMADONFAR, Mehran**, The İslamic Polity and Political Lidership, Westviet Press, U.S.A.-1989.
- TANERİ, AYDIN**, Türk Devlet Geleneği Dün-Bugün, Milli Eğitim Bakanlığı yayınları, İstanbul-1993.

- TAYLOR, Charles**, Modenliğin Sıkıntıları, Çev., Uğur Canbilen, Ayrıntı Yayınları, İstanbul-1995.
- TEVFİK, Baha**, Felsefe-i Ferd, Çev., Burhan Şaylı, Yumuşak “g” Yayınları, İstanbul-1997.
- THOREAU, H. David, GANDİ** Sivil İtaatsizlik ve Pasif Direniş, Çev., Hakan Arslan, fatma Ünsal, Vadi Yayınları, İstanbul-1997.
- THOREAU, Henri David**, “Civil Disobedince”, Civil Disobedience in Focus içinde (ed), Hugo Adam Bedau, Chapman and Hall, Inc. New York 1991, s. 28.
- TİMUR, Taner**, Osmanlı Toplumsal Düzeni, 3.b., İmge Kitapevi Yayınları, Ankara-1994.
- TOCQUEVİLLE, Alexis de**, Democracy in America, abridged with an Introduction by Thomas Bender, Random House inc, Newyork-1981.
- TOCQUEVİLLE, Alexis de**, Amerikada Demokrasi Çev., Taner Timur, Türk Siyasi İlimler Derneği Yayınları, İstanbul 1962, ss.48-50.
- TOLSTOY, Leo**, Hayat Üzerine Düşünceler, 5.b., Çev., Ahmet Mithat Rıfatof, Kaknüs Yayınları, İstanbul-1998.
- TOLSTOY, Leo**, İtiraflarım, Çev., Kemal Aytaç, Furkan Basım Yayın ve Organizasyon, İstanbul-1994.
- TOLSTOY, Leo**, The Kingdom Of God is Within You, Translated From Rusian of Count Leo Tolstoy by GARNETT Constance, William Heineman Press, London- 1894
- TOPÇU, Nurettin**, İsyah Ahlakı, 2.b., Çev., Mustafa Kök, Musa Doğan, Dergah Yayınları, İstanbul-1998.
- TOYNNBEE, Arnold.**, Tarih Bilinci, Cilt no: I, Bateş Yayınları, İstanbul-1978.
- TUNÇAY, Mete**, (der) Batı’da Siyasal Düşünceler Tarihi, Teori Yayınları, Ankara-1985.
- TURAN, İlter**, Siyasal Sistem ve Siyasal Davranış, 3.b., Der Yayınları, İstanbul-1986.
- TURGUT, Nükhet**, Politik Muhalefet: Batı Demokrasileri, Sosyalist Ülkeler, Türkiye; Birey ve Toplum Yayıncılık, Ankara-1984.
- TURNER, S. Bryan**, Oryantalizm Kapitalizm ve İslam, Çev., Ahmet Demirhan, İnsan Yayınları, İstanbul-1989.
- TURSUN BEY**, Tarih-i Ebul Feth, Baskıya Hazırlayan, Ahmet Tezbaşar, Tercüman 1001 Eser.
- UÇAR, Şahin**, İslam’da Mülk ve Hilafet, İz Yayıncılık, İstanbul-1996.
- ULMANN, Walter**, Medieval Political Thought, Penguin Books Ltd., England-1975.
- ÜLGENER, F. Sabri**, İktisadi Çözülmenin Ahlak ve Zihniyet Dünyası, 3.b., Der Yayınları, İstanbul-1991.

- V. D. HAAG, Ernest**, Political Violence and Civil Disobedience, Harper & row, Publishers, London-1972.
- VALERIE, Schorendt, BROWN Pan, Martin Luther King**, Çev., Leyla Onat, İlk Kaynak Ürünleri, Ankara-1994.
- VATİKİOTİS, P. J.**, İslam and the State, Croom Held Ltd, Provident house, New York-1987. **TURNER, Bryan S.** Oryantalizm Kapitalizm ve İslam, Çev., Ahmet Demirhan, İnsan Yayınları, İstanbul-1989.
- VERSAN, Vakur**, Kamu Yönetimi, 9.b., Der Yayınları, İstanbul-1986.
- WALZER, Micheajl**, Spheres of Justice, Basil Blackwell, London-1983.
- WATT, W. Montgomery**, İslamic Political Thought, Edinbudg University Press, 1968.
- WEBER, Max**, The Theory and Economic Organization, 2.nd., Translated by A.M Handerson, Parsons Talcott, Oxford University Press, New York 1950.
- WELLHAUSEN, Julius**, The Religio -Political Factions in Early İslam, ed. R.C. Ostle, Translated by R .C. Ostle, S. M Walzer., American Elsevier Publishing Company, inc, New York-1975.
- YAYLA, Atilla**, Liberalizm, Turhan Kitapevi Yayınları, Ankara-1992.
- YENİŞEHİRLİOĞLU, Şahin**, Hegel Felsefesinde Birey-Toplum-Devlet İlişkisi, Birey ve Toplum Yayınları, Ankara-1985.
- YETKİN, Çetin**, Siyasal İktidara Karşı Direnme ve Devrim, Toplum Yayınları, Ankara-1970.
- YÖRÜK, A. Kemal**, Sokrat Ahlak ve Hukuk Felsefesi, İsmail Akgün Matbaası, İstanbul-1950.
- YÜCEL, Yaşar**, Osmanlı Devlet Teşkilatına Ait Kaynaklar, Hırzı'1 Mülk, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara-1988.
- ZWIEBAH, Burton**, Civility and Disobedience, Cambridge University Press, London-1975.

B. MAKALELER

- ABADAN, Yavuz**, “Hürriyet Problemi”, İstanbul Üniversitesi Hukuk Fakültesi Mecmuası, Cilt no. VII, S.1, s. 291.
- ABADAN, Yavuz**, “Tabii Hürriyet ve Rousseau”, İstanbul Hukuk Fakültesi Mecmuası, 1941, Cilt no: VII, S. 1, s. 280 vd.

- ALPAY, Şahin**, “Türkiyede Devlet-Sivil Toplum Dengesi Yeniden Kurulmalı”, (der.). Yurdakul Fincancı, Tüses Yayınları, İstanbul 1991, s. 19..
- ARAL, Vecdi**, “Hukuka İlişkin Değişik Görüşler ve Bunların Değerlendirilmesi İle Birlikte Doğru örülebilecek Bir Hukuk Anlayışı”, İstanbul Hukuk Fakültesi Mecmuası, Cilt no. XXXIX., S.1-4., s. 340.
- ARSLAN, Mahmut**, “Eski Türk Devlet Anlayışı ve Kutadgu-Bilig”, Sosyoloji Konferansları İçinde, İstanbul Üniversitesi Yayınları, İstanbul-1984, s. 130.
- ATEŞ, Toktamış**, “Sivil Toplum ve Değerleri”, Sivil Toplum içinde (der), Yurdakul Fincanlı, Tüses Vakfı Yayınları, İstanbul-1991.
- BARKAN, Ö. Lütfi**. “Türkiye’de Servaj var mı idi”, Belleten, C. XX., S. 78., Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara 1956, s. 245.
- BARKER, Ernest**, “The Authorship of Vindicae Contra Trannos”, Cambridge Historical Journal, Vol: 3, 1930, ss. 164-175
- BARRY, Norman**, “Klasik Liberalizm ve Sivil Toplum”, Liberal Düşünce Dergisi, Bahar-Yaz 1998, S. 10-11, s. 50.
- BEDAU, Hugo Adam**, “Civil Disobedience and Personal Respontibility For İnjustice”, Civil Disobedience içinde. (Ed). Hugo Adam Bedau, Civil Disobedience, s. 50-51.
- BELLİN, Eva**, “Civil Society: Efektif Tool Of Analysis For Middle East Politics”, Political Science and Politics. 27. No. 3_ (september), ss. 509-510.
- BERKES, Niyazi**, “Türkiyede Çağdaşlaşma Olgusu”, Türk Siyasal Hayatının Gelişimi içinde, editörler: Ersin Kalaycıoğlu, A.Yaşar Sarıbay, Beta Yayım Dağıtım A.Ş, İstanbul 1986, s.144.
- BERZEK, Kazım**, “Sivil Toplum, Klasik Liberalizm ve Yeni Dünya Düzeni”, Yeni Türkiye Dergisi, S. 18, s. 212.
- BLAU, Peter M.**, “Critical Remarks on Weber’s Theory of Outhority”, Max Weber, içinde. (ed.), WRONG Dennis, Printicer- Hall, inc., New Jersey 1970, s. 148.
- BOBBİO, Noberto**, “Gramsçı ve Sivil Toplum Kavramı”, Çev., Mehmet Küçük, Sivil Toplum ve Devlet İçinde, (der). John Keane, Ayrıntı Yayınları, İstanbul 1988, ss. 101-105.
- BONNARD, Roger**, “Tabii Hukuk ve Pozitif Hukuk”, Çev., M. Ali Aybar, İstanbul Üniversitesi Hukuk Fakültesi Mecmuası, Cilt no. 35, 1969, s. 38.
- BRIANT, Christopher G. A.**, “Civic Nation, Civil Society, Civil Religion”, Civil Society içinde Der. J. A. Hall, Blackwell Publishers Ltd, Cambridge 1996, s. 142.

- CLAESSEN, Henri J. M.**, “Changing Legitimacy”, State Formation and Political Legitimacy içinde (ed) Ronald Cohen, Judith D. Toland, Transaction Inc, New Jersey 1988, s.25.
- CROZAT, C. H.**, “Ortaçağda Dört Devlet Nazariyecisi”, İstanbul Hukuk Fakültesi Mecmuası, Cilt no:VII, S. I, 1941, s. 397.
- ÇAĞIL, Orhan Münir**, “Filozof İmmanuel Kant’ın Sisteminde Ahlak ve Hukukun Felsefi Esasları”, İstanbul Hukuk Fakültesi Mecmuası, Cilt no. XIII, S. 3, 1947, ss. 1114-1115.
- ÇAĞIL, Orhan Münir**, “Felsefenin Işığında Hürriyet, Adalet, ‘Hukuk Devleti’ ve ‘Hukuk Kültürü’”, Hukuk Fakültesi Mecmuası Cilt no. XXVI, S. 1-4, 1960, ss. 285-286.
- ÇAHA, Ömer**, “1980 Sonrası Türkiye’inde Sivil Toplum Arayışları”, Yeni Türkiye Dergisi, S. 18, Kasım-Aralık 1997, s. 31.
- DİQUATRO, Artur**, “Rawls and Left Criticism”, Political Theory Vol, 11, No.1., Feb. 1983., s. 60.
- DURSUN, Davut**, “Bürokrasi Teorisi ve Yönetim”, Sosyal Siyaset Konferansları, 37-38 kitaplar, İstanbul Üniversitesi Yayınları, İstanbul 1992, s. 139.
- DWORKİN, Ronald**, “Sivil İtaatsizliğin Etiği ve Pragmatikliği”, Kamu Vicdanına Çağrı Sivil İtaatsizlik İçinde, Çev., Yakup Coşar, Ayrıntı Yayınları, İstanbul 1997, s. 153.
- EGMOND, Aad Van**, “Calvinist Thought and Human Rights”, Human Right and Religious Values İçinde, ed. Jerald D. Gort, Henry Jansen (Michigan: Wm. B. Eardmans Publishing Co. 1995) s.
- ELİAS, NORBERT**, “Şiddet ve Medeniyet: Fiziki Şiddet Üzerindeki Şiddet Tekeli ve Bunun İhlali”, Çev., Ahmet Çiğdem, Levent Köker, Birikim, S. 38/39, 1992, s. 59.
- ERDOĞAN, Mustafa**, “Sivil Toplum: Bir Kavramın Anatomisi”, Liberal Düşünce Dergisi, 1998 Bahar/Yaz, S. 10/11, s. 8.
- ERYILMAZ, Bilal**, “Osmanlı Devleti’nde İktidar ve Muhalefet”
- FREEMAN, A. Harrop**, “Sivil İtaatsizlik Üzerine Görüşler”, Çev., Hakan Arslan, s. 115.
- GALTUNG, Johan**, “Gandhi ve Alternatif Hareket, Teoride Satyagraha- Normlar”, Çev., Yakup Coşar, Sivil İtaatsizlik İçinde, Ayrıntı Yayınları, İstanbul 1997, ss. 204-208.
- GELLNER, Ernest**, “Civil Society In Historical Context”, International Social Science Journal, No.: 129, ss. 495-500.
- GÖZE, Ayferi**, “Baskıya Karşı Direnme Hakkının Kabul Edildiği Pozitif Metinleri ve Anayasalar”, İstanbul Üniversitesi Hukuk Fakültesi Mecmuası, Cilt no: XXXVI, S. 1-4, 1970, ss. 28-30.

- GÖZE, Ayferi**, “On altıncı Yüzyıl Düşünürlerinde Baskıya karşı Direnme”, İstanbul Hukuk Fakültesi Mecmuası, Cilt no: XXXIV, S. 1-4, 1968, s. 250.
- GÜRSEL, Deniz**, “Nostalji Değil Yenilenme”, Tezkire, Bahar 1996, S. 9/10, ss. 32-34.
- HABERMAS, Jurgen**, “Kamusal Alan: Ansiklopedik bir Makale”, Birikim, 1995, S. 70, s. 62 vd.
- HABERMAS, Jurgen**, “Meşruiyet Dayanağı olarak İnsan Hakları”, Birikim, şubat 1998, S. 118, s. 62
- HACIKADİROĞLU, Vehbi**, “Kuramlar ve Adalet”, Hukuk Felsefesi ve Sosyoloji Arkivi içinde, Haz., Hayrettin Ökçesiz, Afa Yayıncılık, İstanbul-1995.
- HANİOĞLU, Şükrü**, “Tunalı Hilmi Bey’in Devlet Modeli”, C. Orhan Tütengil’in Anısına Armağan’ın içinde, Fakülteler Matbaası, İstanbul 1984, s. 113.
- HARROP, Freeman**, “Sivil İtaatsizlik Üzerine Görüşler”, Sivil İtaatsizlik ve Pasif Direniş İçinde, s. 124
- HAŞLAK, İrfan, Bürhanettin DURAN**, “Liberal Demokrasinin Etiğini Tartışmak: Toplulukçu Eleştiriler”, Siyasette ve Yönetimde Etik, Sakarya Üniversitesi İktisadi İdari Bilimler Fakültesi yayınları, 1998, s. 90.
- HELD, David**, “Cumhuriyetçilik: Özgürlük, Öz-Yönetim ve Aktif Yurttaş”, Cogito, S. 15, 1998, ss.37-38
- HOCAOĞLU, Durmuş**, “Sivillik ve Demokrasi”, Yeni Türkiye Dergisi, S. 18, s. 106.
- İNALCIK, Halil**, “ Osmanlı Padişahı”, Ankara Ünversitesi Sosyal Bilimler Fakültesi Dergisi, Cilt no: 13., S. 4, Aralık 1958, ss. 69-70.
- İNALCIK, Halil**, “Sultanizm Üzerine Yorumlar: Max Weber’in Osmanlı Siyasal Sistemi Tiplemesi”, Toplum ve Ekonomi, S. 7, 1994, s. 7.
- İNAN, Kemal**, “Pozitivizmin Aydınlanması ve Habermas”, Toplum ve Bilim, S. 27., 1984, ss.92-93.
- KA KA KHEL, Muhammed Nazeer**, “The Conceptual and İnstituonal Devolopment of Shura in Eearly İslam”, İslamic Studiesi, 1980, Vol. XIX, No: 4 ss. 271-281.
- KAMALİ, M. Hashim**, “The Limits of Power in An İslamic State”, İslamic Studies, V. XXIV, No: 1, 1985, s. 341
- KARABURÇAK, Bedii** “Milletlerarası İnsan Hakları Beyannamesi Projesi”, Çev., İnsan Hakları Dergisi, Sayı no: 12, Aralık 1947, s. 27.
- KAZANCIGİL, Ali**, “Türkiyede Modern Devletin Oluşumu ve Kemalizm”, Toplum ve Bilim, S. 17, Bahar 1987, ss. 68-70.

- KEANE, John**, “Despotizm ve Demokrasi”, Sivil Toplum ve Devlet içinde Der. John Keana, Çev., Erkan Akın, Aksu Bora, Ahmet Çiğdem, Ayrıntı Yayınları, İstanbul 1988, s. 47.
- KEMALİ, M. Haşim**, “İslam da İfade Hürriyeti: Fitne Kavramının Tahlili”, İslam-i Sosyal Bilimler Dergisi, Cilt no: I, Kış. 1993., S. 2, s. 43.
- KEYMAN, Fuat**, “Kamusal Alan ve ‘Cumhuriyetçi Liberalizm:’ Türkiyede Demokrasi Sorunu”, Doğu-Batı Dergisi, 1998-9, S. 5, ss. 57-59.
- KİNG, M. Luther**, “Letter From Birmingham City Jail”, Civil Disobedience içinde. Ed. BEDAU Hugo Adam, Chapman and Hall, Inc. New York 1991, s. 69.
- KOTİL, Ahmet**, “Yönetenler Yönetime Neden ve Nasıl İtaat Ederler?”, İktisat Dergisi, S. 372, Ekim 1997, s. 18.
- KUKATHAS, Chandran**, “İslam, Democracy and Civil Society”, Liberal Düşünce Dergisi, S. 10-11, 1998, ss. 44-47.
- LEWİS, Bernard**, “The Shi’a İn Islamic History”, Shi’ism, Resistance, and Revolution, içinde (ed.) Martin KRAMER, Mansell Publishing, London 1997, s. 22-23.
- LİCHTMAN, Richard**, “Sivil İtaatsizlik Üzerine”, Sivil İtaatsizlik ve Pasif Direniş İçinde s. 143.
- MARDİN Şerif**, “Civil Society and İslam”, Civil Society içinde (ed) John A. Hall, s. 287.
- MARDİN, Şerif**, “Freedom in an Ottoman Perspective”, State Demokrasi and The Military Turkey in the 1980’s” içinde (ed) Metin Heper and Ahmet Evin, Gerike Gmb H, Berlin 1988 s. 26.
- MARDİN, Şerif**, “Kollektif Bellek ve Meşruiyetlerin Çatışması”, Avrupada Etik Din ve Laiklik içinde, Çev., Sosi Dalanoğlu, Serra Yılmaz, Metis Yayınları, İstanbul 1995, ss. 12-13.
- MANİCAS, Peter T.**, “The Legimation Of The Modern State: A Historical And Structural Account”, State Formation and Political Legitimacy içinde. Ed. Ronald Cohen, Judith D. Toland, New Jersey 1988, s. 190.
- MAURİZO, Passerin Dentreves**, “Hannah Arendt ve Yurttaşlık Kavramı”, çev., Ertuğrul Başer, Birikim Dergisi, Kasım 1993-55, s. 67-70.
- MİRAS, Talat**, “İnsan ve Vatandaş Hakları Demeci”, İnsan Hakları Dergisi, S. 9, Eylül 1947, ss. 19-20.
- NORMON, Cousins**, “A matter of life”, 1963, s. 83, vd. Aktaran, “Hannah Arendt, Crisis Of The Republic, Harcourt Brace Jovanovich, New York-1972, s. 56-57.

- OKANDAN, R. Galip**, “Devlet İktidarının Tahdidi ve Bu Hususta İleri Sürülen Muhtelif Nokta-i Nazarlar”, İstanbul Üniversitesi Hukuk Fakültesi Mecmuası, Cilt no: XVII, S. 1-2, s. 22.
- OKTAY, Cemil**, “Çağdaşlık Sikkesinin Yazı ve Tuğrası: Bürokrasi ve Demokrasi”, Yeni Türkiye, S. 4, Mayıs-Haziran 1995, s. 77
- OKTAY, Cemil**, “Yargı Açısından Kuvvetler Ayrılığı ve Siyasal Kültür”, Türk Siyasal Hayatının Gelişimi içinde, ed. Ersin Kalaycıoğlu, Ali Yaşar Sarıbay, Beta Basım Yayım A.Ş, İstanbul 1986, s. 404.
- ÖKÇESİZ, Hayrettin**, “Sivil İtaatsizlik Hakkı”, Yeni Türkiye Dergisi, Kasım-Aralık 1997, s. 159.
- PEREZ-DÍAZ, Victor**, “The Possibility Of Civil Society”, Civil Society içinde (ed). John A. Hall, (Cambridge: Polity Press, 1996), s. 103. Bu konuda tatminkar bir makele için bkz. Aynı Kitap, **Hudson MEADWELL**, “Post-Marxism, No Friend of Civil Society”, ss. 185-197.
- RADBURCH, Gustav**, “Beş Dakikada Hukuk Felsefesi”, Çev., Hayrettin Ökçesiz, Hukuk Felsefesi ve Sosyoloji Arkivi İçinde, Afa Yayınları, İstanbul- 1995, s. 8.
- RAWLS, John**, “Defination and Justification of Civil Disobedience”, Civil Disobedience içinde (ed.), Hugo Adam Bedau, Chapman and Hall Inc. New York 1991, s. 116.
- RAWLS, John**, “Kantian Constructivism in Moral Theory Rational and Full Autonomy”, The Jorunal of Philosophy, Volume LXXVII, No. 9, September 1980, pp. 522-523.
- SANCAR, Mithat**, “ ‘Devlet Akı’ ‘Hukuk Devleti’ ”, Birikim, 1997, S. 93\94. ss. 85-90.
- SANER, Hans**, “ ‘Çöküş Süreci İçerisindeki Demokrasiler’ de Direniş”, Birikim, S. 93/94., 1997, s.98.
- SARIBAY, Ali Yaşar**, “İslami Populizm ve Sivil Toplum Anlayışı”, Birikim Dergisi, S. 47, 1993, s. 18.
- SARIBAY, Ali Yaşar**, “Türkiyede Demokrasi ve Sivil Toplum”, Yeni Türkiye Dergisi, S. 18, ss. 32-33.
- SELÇUK, Sami**, “Dar Ufuklu Demokrasiyle Yetinmenin Bunaltıcı Dayanılmazlığı”, Yeni Türkiye, S. 17., Eylül-Ekim 1997, ss.7-8
- SENECA**, “Kamu İşlerinden Uzak Durma”, Çev., Güngör Varınlıoğlu, Batıda Siyasal Düşünceler Tarihi I içinde. der., Mete Tunçay, Teori Yayınları, Ankara 1985, s. 306.
- SENECA**, “Yaşamın Kısılalığı Üzerine”, Cogito, S. 15, 1988, s. 12.
- SEVİĞ, V. Reşit**, “Leon Duguit’ye Göre Hukuk Kaidesi”, İstanbul Üniversitesi Hukuk Fakültesi Mecmuası, Cilt no:, XV, s. 348.

SİNGER, Peter, “Disobedience as A Plea For Reconsideration”, Civil Disobedience in Focus içinde., ed. Hugo Adam Bedau, s. 122.

SUNAR, ilkey, “State end Economy in The Ottoman Empire”, The Ottoman Empire and The World Economy, içinde (ed) Huri İslamoğlu-İnan, Cambridge Üniversitesi Press, 1987, s. 63.

TEPE, Harun, “Bir Felsefe Dalı Olarak Etik”, Doğu-Batı Düşünce Dergisi, yıl: 1, S. 4, ss. 17-18.

THAMPSON, W. D. J. Cargill, “Martin Luther ve İki Krallık”, **David THOMPSON**, Siyasi Düşünce Tarihi içinde, Çev., Ali Yaşar Erdoğan, Hüseyin Yılmaz, Şule Yayınları, İstanbul 1996, s. 52

C. DİĞER KAYNAKLAR(Ansiklopedi, Sözlük ve İnternet)

ANA BRİTANNİCA GENEL KÜLTÜR ANSİKLOPEDİSİ, C, 21,

BÜYÜK TÜRKÇE SÖZLÜK, 11. Baskı., (haz.) Mehmet Doğan, “itaat” maddesi.

COMPTON’S ENCYCLOPEDIA ONLINE, v. 2.0., The Learning Company İnc. İnternet.

DAVIDSON, Bruce, www. Searchingtogether. Org. İnternet..

MARDİN, Şerif, “Sivil Toplum”, Cumhuriyet Dönemi Türkiye Ansiklopedisi, Cilt no: 7., İletişim Yayınları

PAKALIN, Mehmet Zeki, Osmanlı Tarih Deyimleri ve Sözlüğü, Cilt no: I “başıbozukluk” maddesi, Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, İstanbul-1993.

STEİN, Luke, Civil Disobedience Negative, İnternet adres, Luke com

WEİNER, Neil, “Wichita Judge Debates Disobedience”, 1991, n WEİNER σ msc. Com. (internet)

ÖZGEÇMİŞ

1970 yılında Bayburt'ta doğdu. İlk öğrenimini doğduğu yerde, orta öğrenimini ise Erzurum'da tamamladı. 1991 yılında İstanbul Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesini Bitirdi. 1993 yılında Dumlupınar Üniversitesi Bilecik İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi'ne Araştırma Görevlisi olarak atandı. 1995 yılında yüksek lisansını bitirerek bilim uzmanı unvanını elde etti. Aynı yıl, Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Kamu Yönetimi Bölümü'nde doktora çalışmalarına başladı. Şubat-2000 yılında tez savunmasını başarıyla tamamlayarak "doktor" unvanını kazandı.

İngilizce bilmektedir. Evli ve bir çocuk ba

