

Modern Türkiye’de Meşruiyetin Politik İçeriği: Schmittyen Bir Değerlendirme

Bünyamin BEZCİ¹

Özet

Schmittyen anlamda hukukun meşruiyetini sağlayan devletin varlığıdır. Devletin meşruiyetini hukukta aramak ise, boşuna bir çabadır. Meşruiyet normun oluşumu üzerine düşünmekle anlaşılabilir. Politik birlik olarak Devleti önceleyen tek varoluşsal kavram ise, politik olandır. Bu çerçevede modern Türkiye’nin politik birlik projesi olarak Cumhuriyet’in, kendi meşruiyetini laikliğe ve ulus-devlete dayandığı iddia edilmektedir.

Anahtar Kelimeler: *normativizm, kararcılık, hukuk-politik ilişkisi, Cumhuriyetçi ethos*

Abstract

In Schmittien sense, the existence of the state provides the legitimacy of the law. Searching for the legitimacy of the state in the law is useless effort. The legitimacy can be understood by thinking on the formation of the norm. The political is the only concept that existentially presupposes the concept of the state as a political unity. It can be argued that the republic as a political project of Turkey takes its legitimacy from the nation-state and secularism.

Key Words: *Normativism, decisionism, the relationship between the law and the political, republican ethos*

¹ Dr., Muğla
Üniversitesi, İİBF
Kamu Yönetimi
Bölümü

Giriş

Schmitt, Alman politik düşünce geleneği çerçevesinde hukuk devleti teorisiyle politik olan kavramını bir arada yoğurmaya çalışmıştır. Ona göre Devlet, iki farklı ruha sahiptir. Bunlardan ilki, politik olan kavramı çerçevesinde anlaşılan somut düzen kavrayışıdır. Diğer taraftan Devlet, aynı zamanda bir hukuk düzenidir. Somut düzen ile hukuk düzeninin birlikteliğine rağmen Schmitt için, hukuk kültürünün yozlaşması ulus-devletin/ somut düzenin değil, hukuk devletinin sonunun göstergesidir (Miglio, 1988:275–278). Zira Schmitt

hukuk düzenini değil, somut düzeni politik olarak anlamlandırmaktadır.

Schmitt normativizmin kalıplarına hapsedilmeyen, ama kararcılığın nihilizminde de kaybolmayan bir hukuk anlayışından vazgeçmek zorunda kalmadan, politik olanı Devlet’in varoluşsalığının gereği haline getirmeye çalışmaktadır. Bu çerçevede hukuk düzeni ile somut düzen arasındaki farklar açısından ilk olarak, Schmitt’in yasallığı meşruiyetin tek geçerli nedeni olarak gören normativizm eleştirisi ele alınacaktır. Daha sonra ise, karar kavramı çerçevesinde anayasanın

politik varoluşsal kavranışı üzerinde durulacaktır. Teorik bağlamda son olarak da normativizm ve kararcılığın eleştirisi üzerine oturtulan somut düzen kavramı bağlamında politik olanla hukuk arasındaki ilişki analiz edilecektir. Makalenin son başlığı Schmittyen çerçevede modern Türkiye’nin politik meşruiyetinin temellerini sorgulamaktadır.

Normativizm Eleştirisi

Schmitt’in normativizm eleştirisini, hukuki pozitivizm kavramı çerçevesinde düşünmek gerekmektedir. Hukuki pozitivizmin düşünce tarihinde sorunsallaştırdığı düalizm; kanunla sabitlenmiş pozitif hukukla doğal hukuk arasında gerçekleşmiştir. Doğal olarak adil sayılan hukukun, ya da ilahi kaynağından dolayı adilliği tartışılmayan hukukun ve yahut aydınlanma felsefesinin akli hukukunun, pozitif hukuk karşısında daima bir üstünlüğe ve evrensel geçerliliğe sahip olduğu düşünülmüştür. Tarihsel olarak bu düalizm hukukun kodifiye edilmesiyle aşılmıştır. Alman hukuk düşüncesi de bu sorunu, on dokuzuncu yüzyılın başında gerçekleştirdiği büyük kodifikasyon çalışmalarıyla, hukuku yazılı kurallara indirgeyerek, ilk çözenlerden olmuştur.

Hukuk kurallarının meşruiyeti, meşru bir otorite tarafından önceden belirlenmiş irade oluşumu formları dâhilinde geçerlilik kazanmalarından kaynaklanmaktadır. Fakat bu noktada ciddi bir meşruiyet sorunu doğmaktadır. Acaba hukuk kurallarının meşruiyeti geçerlilik kazanmış pozitif kanunlara mı dayanmaktadır, yoksa meşruiyet hukuki sürecin kendisinden, yani kanun koyucunun otoritesinden mi kaynaklanmaktadır (Otten, 1995:29)?

Hukuki pozitivizm, hem tarihsel olarak hem de hukuki anlamıyla hukuk ve moralin birbirinden ayrılarak, hukukun kutsal olandan kurtarılması ise, Schmitt’in bu anlamıyla pozitivist düşüncenin dışında olduğu söylenemez. Schmitt’in asıl sorunu kanunilik çerçevesinde tanımlanan pozitif hukuki anlayışın meşruiyetini yetersiz bulmasıdır. Onun pozitivistliğini varolan hukuk kurallarının egemenliği olarak değil, egemenin iradesinin kanunlaşması olarak anlamak gerekmektedir. Bir başka ifadeyle onun hukuk kavrayışının meşruiyet iddiası “lex rex” ayrımı üzerinden değil, Pindar’ın “nomos basileus” kavramı üzerinden anlaşılabilir (Meuter, 2001:83). Yani meşruiyet ve yasallık ayrımından ziyade hukukun egemenliği kavramı

daha açıklayıcıdır.¹

Schmitt’e göre Devlet saf bir güç organizasyonu değildir. Devlet, hukukun hizmetkârı olmakla hukukun yaratıcısı olmak arasında, her ikisi de olan bir kurumdur (Otten, 1995:37). Gerçekte sadece varolan kanuna dayanan Devlet, kendi kendini asla temellendiremez (Seubert, 1998:437). Bunun haricinde “iyi hukuk” a giden yollar soyutluğundan dolayı varolan somut bir düzen olarak Devlet’i anlamamızı kolaylaştırmamaktadır. Devlet’in meşruiyetle ilişkisini naturalizme saptmadan, ama yasallığı da aşan bir süper yasallık çerçevesinde çözmek gerekmektedir. Zira Schmitt için soyut ve normatif olan, somut ve varoluşsal olanın karşıtıdır. Normatif olanla varoluşsal olan arasında Devlet’in hukukla ilişkisi, ne hâlihazırda kodifiye edilmiş kanunlar ne de doğal hukuk bağlamında anlaşılmalıdır.

On dokuzuncu yüzyılın başında Fransız Devrimine karşı duran Alman düşüncesinin hülasasını (Summa) Hegel’in hukuk ve devlet teorisi oluşturmaktadır. Hegel’in düşüncesinde Devlet, varlığında tinin eksiksiz/tam olarak gerçekleştiği bir Gestalt (biçim) dir. Devlet, hem bireysel bütünlük, hem objektif akıl ve hem de Sittlichkeit (etik yaşam) dir. Hegel’de sivil toplum, bütünlük arzeden düzen olarak Devlet’e eklenir ve Devlet’in altında konumlandırılır. Devlet, somut bir düzen olarak kurumların kurumu olduğundan, ne sadece egemen bir karar ne de normlar normudur (Schmitt, 1993:38).

Schmitt’in normativizm eleştirisinde karşıtı kendi çağdaşı olan Hans Kelsen’dir. Kelsen’e göre, egemenlik teorisi gerçekte hukuk idesinin olumsuzlanmasıdır (Beneyto, 1983:111). Aslında Kelsen de Schmitt gibi hakkın öncelenmesine

¹ Schmitt, nomos’un bilinen anlamıyla kanun ve kuralları aşan içeriğini özellikle vurgulamaktadır. Nomos, bir halkın ortak anıları üzerine oturtulan toplumsal düzeni demektir. Bu kavramdaki egemenlik de nomos kavramının vurgularına sahiptir. “Nomos basileus” iki kavramın yüzeysel olarak bir araya gelmesinden ziyade gerçek bir anlamsal bağa işaret etmektedir. Bu nedenle kavramı kanunun egemenliği anlamına indirgeyerek, egemen olana karşı politik-polemiksel bir araç olarak kullanmak mümkün değildir. Egemen, hâkim olma (herrschen) ve emretme (befehlen) yeteneğine sahip olandır (C. Schmitt, Über die drei Arten des rechtswissenschaftlichen Denkens, 2.Auflage, Duncer und Humblot, Berlin, 1993, s.12-15). Nihayetinde hukukun egemen olduğunu ifade etmek Türkçe’de de kanunun egemenliğinden fazla bir şeydir.

dayanan insan hakları öğretisine karşı çıkmaktadır. Fakat Kelsen'in devleti kanunun hâkimiyetine hapsedmesi, Schmitt'in düşüncesinde karşılığını bulmamaktadır (Chennoufi, 1997:296). Kelsen'e göre antik devlet, yurttaşlığı doğal bir olgu olarak görürken, modern devlet, yurttaşlığı aynı hukuk düzeninetabi olmayolundaki ortak irade çerçevesine oturtmaktadır. Bu nedenle Kelsen de Schmitt gibi, bireyin bütün varlığıyla Devlet'e ait olmadığını düşünür. Birey, ancak belirli hallerde Devlet'e tabi olmaktadır. Devlet'in hukuki niteliğini pozitivist açıdan kavradığından Kelsen, doğal hukuk kaynaklı bireysel özgürlükleri savunmamaktadır. Schmitt için toplumsal homojenite ile ilgili olan demokrasi, Kelsen için hukuki düzenin oluşturulmasından ibaret olan bir prosedürdür. Kelsen devlet kavrayışının temelinde hukuki pozitivismi yerleştirirken, Schmitt politik olanı varoluşsal saydığından,² hukuku sadece kanunilik olarak görmemektedir (Chennoufi, 1997:300). Kelsen'in politik olanı hukuki olan çerçevesinde algılaması anlamındaki hukuki pozitivismi, Devlet'i olmayan bir devlet teorisidir. Bu anlamda Kelsen, Tanrı kavramı gibi Devlet kavramını da sadece düşünceye yardımcı olan bir araç olarak görmektedir. Kelsen'e göre modern bilim zaten her türlü "öz", fonksiyon olarak çözülmeye çalışmaktadır (Lehnert, 1996:10). Otorite sahibi olan egemeni yok sayan Kelsen için, üst hukuki norm olarak anayasanın geçerliliğini en son kertede garanti eden ve hukuk düzeninin birliğini sağlayan meşruiyet ilkesi ise "Grundnorm"dur. En üstün norm olarak Grundnorm, kendi yetkisini yine bir norma bağlı olarak kazanan otorite tarafından belirlenemez. Grundnorm'un en önemli niteliği kendisinden daha üstün bir norma atıf yapmaması olduğundan onun meşruiyeti zaten sorgulanamaz (Kaufmann, 1998:272). Kelsen'in pozitif hukuk sisteminin bilimsel tasviri "öz" kavramına karşı olmasına rağmen, Grundnorm kavramı ile aslında yeni bir öz yaratmaktan kurtulamaz.

Schmitt'e göre Kelsen'in saf hukuk teorisini insanlar tarafından yapılan pozitif hukuk olarak ele alması ve hukuk normları arasında hiyerarşik yapı oluşturmaya, egemenin otoritesine ve olağan üstü hal kavramına mekân bırakmamaktadır. Kelsen için Devlet, hukuki düzenin ne yaratıcısı ne de kaynağıdır. Devlet gibi sunumlar, aynı hukuk düzeninin farklı öznelde canlandırılması ve çoğaltılmasından ibarettir (Schmitt, 1996:27). Kelsen Devlet'i egemen olarak gördüğünde gerçekte devletten kastı, Grundnorm tarafından belirlenen bir hukuki düzendir. Bu hukuki düzen ise, Schmitt'in kavramlaştırdığı gibi Devlet'in somut Gestalt'ından kaynaklanmaz (Pircher, 1999:246). Schmitt için ise, başlangıçta Grundnorm yoktur, başlangıçta fetih (Grund-nahme) vardır (Schmitt, 1995:581).

Schmitt normativizmi ilk olarak kararcılık bağlamında aşmaya çalışmıştır. Onun için karar, sadece olağan üstü hale özgü olarak pozitif hukuk çerçevesinde anlaşılabilecek bir kavram değildir. Karar "hiçten" kaynaklanan ama hukuk düzeninin kendisini yaratan varoluşsal bir kavramdır. Karar, somut halini anayasada bulmaktadır. Schmitt'in hukuki pozitivism karşıtlığını norm olarak hukuki düzen ve karar olarak somut düzen kavramlarının kutuplaşmasında aramak gerekmektedir. Schmitt normun gayri şahsi iktidar anlayışından, kararcılığın şahsi iktidar kavrayışına sıçramıştır (Hebeisen, 1995:340).

Karar Olarak Anayasa

Kararcılık (Dezisionismus), normatif hiçlikten ve somut anarşi halinden egemen karara sıçrayıştır. Hukukun başlangıcında kararı görmek ve hukuk anlayışında şahsi irade ve emire odaklanmaktır. Bu bağlamda egemenlik anını, normun zuhuru üzerine varoluşsal düşünümSELLİKTE yakalamaktır (Meuter, 2001:83).

Kararcılık hukuki pozitivismi aşan bir kavramlaştırma olmasına rağmen zaafiyetten beri de değildir. Schmitt için kararcılığın zaafiyeti, her büyük oluşumun gerçekte dingin bir Varlık'a (ruhende Sein) gereksinim duymasına rağmen kararın, anın noktasallığında sıkışıp kalmasıdır (Schmitt, 1996:8). Kanun koyucunun iradesinin faniliği, sonradan toparlanması zor bir hesap bırakma riskini daima taşımaktadır. Yine kararcılık, olgusal olanın normatif gücüne inanan ve bu nedenle somut düzen olarak Gestalt'ın

² C. Schmitt'in politik olanı varoluşsal sayması ve onu hukuki olana karşı önelemesi, "hukuksuz hukukçu" olarak hukuk düşmanı ilan edilmesine neden olmuştur (Robert Leicht, "Jurist ohne Recht: Ein Gegner des Kompromisses, ein veraechter Parlaments; Carl Schmitt und seine Aktualitaet", Die Zeit, 25.Nov.1999.). Matthias Kaufmann eleştirisini şahsileştirmeden "kanunsuz hukuk" olarak formüle etmiştir. Kurt Sontheimer ise C. Schmitt'in ölümü üzerine yazdığı gazete yazısında C. Schmitt'in düşüncesini "Gücün hukuku önelemesi" olarak özetlemiştir (Die Zeit, 19.April 1985).

normatif gücünü yok sayan hukuki pozitivizmi aşan bir kavramlaştırmadır. Kararcılık, pozitivist hukukçuların “burada hukuk sona erer”(Schmitt, 1996:9) dediği yerde hukukun sona ermediğini göstermiştir.

Somut bir düzen ve Gestalt olarak Devlet’in de ötesinde ve onu da önceleyen politik olanın varoluşsallığı, kurucu iktidar olarak anayasanın da temelini oluşturmaktadır. Her anayasa bir politik varoluşun (politischer Existenz) iradesidir. Bu irade kendi iktidarına ve otoritesine yine kendi varoluşunda sahiptir (Ulmen, 1991:323). Bu anlamda anayasanın özü etik ve hukuki normlara ihtiyaç duymaz. Öz (Substanz), kendi anlamını (Sinn) politik varoluşta bulmaktadır (Meuter, 1997:56).

Schmitt’i nazilerle işbirliği yapmakla suçlayan ilk kişilerden olan Waldemar Gurian, Schmitt’in daima anarşiye son verecek en yüksek bir karar organı arayışında olduğunu öne sürmektedir (Gross, 2000:330). Gurian’a göre, Schmitt karar kavramını, “egemen olan hukukun sahibidir” şeklinde formüle ederek varolan statükoyu yücelten oportünist yanını ele vermektedir (Dahlheimer, 1998:184). Schmitt’inkararkavramınınmeşruiyetle ilişkisini ele almayan yorumların, Gurian gibi indirgemeci düşüncelere sahip olması normaldir. Schmittyenler karar kavramının meşruiyetle bağını anayasa kavramı üzerinden kurmaktadır. Onlara göre anayasanın meşruiyeti zaten politik karar olmasından kaynaklanmaktadır. Bu nedenle anayasalar hukuki olarak savunulamazlar, ama gerektiğinde politik olarak korunurlar. Anayasanın politik karar olarak görülmesi, gerçekte yasallığın devrimin taktik manevra aracı olarak dahi kullanılmasını engellemektedir. Bu bakımdan yasallığın meşruiyet adına geçici olarak yürürlükten kaldırılması uğruna anayasanın korunuyor olması, gerçekte yasallığın, meşruiyetin görünür formundan başka bir şey olmadığını göstergesidir. Bu anlamda bir nevi süper yasallık olarak meşruiyetten bahsedilebilir. Meşruiyetin ayırt edici niteliği, anayasaya yasal saldırılara karşı bağışıklık kazandırılmış olmasıdır. Bu bağlamda bir meşruiyet kavramı, yasallık içinde yok olmaya mahkûm hukuki pozitivizmin meşruiyet anlayışından uzaktır (Meuter, 1997:46-47).

Varoluşsal olanın normatif olana önceliği kavrayışı, Alman düşüncesinin anayasa hukuku bağlamında tezahür etmiş halidir. Georg

Jellinek’te bu düşünce “olgusal olanın (faktischen) normatif gücü” olarak formüle edilmiştir (Kraus, 2000:641). Schmitt için varoluşsal olanın önceliği Hobbesvari bir kavrayıştır. Varolan politik birliğin değeri, normların doğruluğu ya da işlevselliği ile ilgili değildir. Politik birlik, zaten varolduğu için bir değer sahibidir (Kraus, 2000:642). Bu anlamda her politik karar, gerçekte varoluşsal olarak temellendirilmekte ve aynı zamanda bu karar normatif bir başlangıç olmaktadır (Kraus, 2000:643).

Schmitt’in normatif olana karşı politik olanı öncelemesi, aslında varolan anayasal hukuki düzenin korunmasına ya da hukuk düzeninin bir meşru devrimle yok edilmesine dair yoruma açık bir kavramlaştırmadır. Schmitt bir taraftan anayasal hukuki düzenin somut düzeni sağlayanlar tarafından politik olarak korunmasından bahsederken, diğer taraftan da her politik kararı yeni bir normatif başlangıç sayarak yeni politik birlik konseptlerine kapıyı aralamaktadır. Her iki yorumun da ortak tarafı, Schmitt’in politizminde/ politik olanı kavramlaştırmasında asıl özün politik birlikte olmasıdır (Hoffmann, 1992:116).

Bu bağlamda aslolan politik birliğin devamıdır. Schmitt’in somut düzen anlayışı, hem hukukun normatif içeriğini hem de düzenin varoluşsal içeriğini kapsamaktadır. Son kertede ise, birlik ve düzeni kanunlar ve kurallar değil, somut politik varoluş olarak Devlet sağlamaktadır (Ulmen, 1991:324). Bu nedenle önemli olan somut düzenin idamesidir. Schmitt varolan hukuki düzeni sarsıcı iki tehlikeden bahsetmektedir. Bunlardan ilki, pozitivist yasallık anlayışı çerçevesinde yasa yapım sürecini motorize ederek varolan hukuki düzenin yıkılmasıdır. Diğer tehlike ise, devrim yoluyla meşru olarak yeni bir hukuki düzenin ihdasıdır (Meuter, 1997:56).

Schmitt’e göre hukuk düzenine yönelik aktüel tehditler, terör/anarşi ve sosyal devlettir (Goldschmidt ve Hund, 1983:1599). On dokuzuncu yüzyılda Bismarck’ın sosyal politikasının gereği olarak işçileri politik sisteme entegre etmek için dost ilan etmesi gerçekte, Reich’in varoluşunu olumsuzlayan sosyal demokrasinin elinden işçileri kurtarmayı amaçlamaktaydı. Bu bağlamda Schmitt’in politik kavramını öne çıkarmasını, çağdaşları Marksist sınıf savaşı teorisine verilen burjuvavari bir yanıt olarak görmektedir (Saage, 1983:12). Aslında hukuk düzenini yıkmak

için Marksizm ile Faşizm, yasallığı devrimin hizmetine sunma açısından birbirlerinden ayrı düşmezler (Meuter, 1997:47). Bu nedenle Schmitt, Devlet'in temel yasalarının gerçekte "barikatlardan" korkmadığını, asıl tehlikenin kurumların içinden yürüdüğünü öne sürmektedir. Kurumların içinden yürüyüşü, anayasanın yarattığı kurumsallık bağlamında durdurmak mümkün değildir (Goldschmidt ve Hund, 1983:1599-1600). Liberal hukuk devleti, böylesi ciddi durumları (Ernstfall) yönetebilme kabiliyetine sahip değildir (Goldschmidt ve Hund, 1983:1600).

Somut Düzen (Konkrete Ordnung) ve Gestalt Olarak Devlet

Egemenlik, salt karar bağlamında anlaşılırsa sınırlı kalmaya mahkûmdur. Zira karar, nesnel olarak belli bir duruma odaklandığından ana özgü "burada ve şimdi" olma niteliği ağır basan ve dolayısıyla "daima ve her yerde" geçerli olmadığından (Spinner, 1988:337) kurumsal kavrayışın geniş perspektifine sahip değildir. Schmitt, somut düzen kavramını varoluşsal karakteri nedeniyle politik olanın yerine kullanmaktadır (Arndt, 1988:334). Dahası somut düzen kavramını politik olanın varoluşsallığına karşı Devlet'i tanımlayan bir kavram olarak kullanılmaktadır (Marquard, 1988:335). Fakat politik birlik olarak Devlet'in zaten politik olanın tekeline sahip olması, somut düzen kavramının hem varoluşsal anlamıyla politik olan yerine kullanılmasını, hem de politik olanın kurduğu Devlet yerine kullanılmasını mümkün kılmaktadır. Yani Devlet'in politik özü, somut düzendir.

Schmitt'in somut düzen kavramından muradı, bir bütünlük olarak halk ile yasaların uygulanması arasında ilgi ortamı oluşturmaktır. Yani politik bir cemaat olarak gördüğü halkın, yaşam tarzının bir şekilde hukuk kavrayışına aktarılmasını amaçlamaktadır (Dahlheimer, 1998:399). Bu anlamda somut düzen ancak halktan doğar. Hukuk, soyut pozitivist hukukla değil, halkın iradesini işitme üzerine inşa edilebilir. Schmitt bu bağlamda Höderlin'in şu dizelerini anlamlı bulmaktadır; Deruni hakikatin görünür olmasıdır ki, Onda halkın kendisi Tanrısıyla karşılaşır (Motschenbacher, 2000:144).

Varolan somut düzenin normalizasyonu ile hukuk düzeninin normatifliği arasında sıkı bağlar bulunmaktadır. Somut düzenin idamesi bir görev

olarak politik performansın göstergesidir. Hukuk düzeninin garanti ettiği haklar ve özgürlükler ancak somut düzenin varlığında mümkündür (Bielefeldt, 1994:30-31). Bu nedenle Devlet, hukukun hizmetkârı değildir. Zira hukuk kendiliğinden gerçekleşmez. Hukuk düzenini mümkün kılan "anayasanın bekçisi" ve halkın politik iradesinin temsilcisi olan Devlet Başkanıdır (Otten, 1995:51). Devlet toplumdaki diğer güç odaklarından daha güçlü olduğundan değil, daha yüce olduğundan dolayı muktedirdir (Otten, 1995:34).

Schmitt ancak hukuki düzenin tehdit altında olduğu hallerde, kendini koruma olanağına sahip olmasını meşru görmektedir (Meuter, 1997:57). Fakat Devlet'in kendini koruma hakkından bahsetmek, Devlet'in doğasını özgürlüğe değil, her daim orada olması anlamında sadece varoluşuna dayanmasını kabul etmektir (Von Waldstein, 1989:119). Devlet'in varoluşsallığı kabullenildiğinde ise, bireylerin haklarını hukuk düzeninin varlığına bağlarken, asıl kastedilenin somut düzenin varlığının öncelenmesi olduğu ortadadır. Devlet, hukuki etiğin tek öznesidir. Devlet'in karşısında birey özne niteliği taşımamaktadır (Lenk, 1996:20). Schmitt için ancak böylesi ontolojik bir yapı olarak Devlet, hukuk olanla hukuk olmayanı birbirinden ayırma gücüne sahip olur. Bu bağlamda bir somut düzen ve Gestalt anlayışı, plüralist kaosu aşabilir ve tekrar ayağa kalkan Leviathan, Behemont'u alt edebilir.³ Yani ancak gücünü devamlı olarak koruyan bir devlet iç savaşı yok edebilir.

Modern Türkiye'de Meşruiyetin Politik İçeriği

Schmittyen anlamda hukukun meşruiyetini sağlayan devletin varlığıdır. Devletin meşruiyetini

³ Thor von Waldstein, *Die Pluralismuskritik...*, s.123. *Leviathan ve Behemont birbiriyle tarih boyunca savaşan iki canavarın mitsel sembolüdür. Mitler arasında farklılıklar olmasına rağmen çoğunlukla Leviathan denizden gelen canavar ya da büyük bir balık, Behemont ise karadan gelen canavar ya da büyük bir boğadır. Burada kullanılan anlamıyla Leviathan ve Behemont kavramları ise, sırasıyla devleti ve devrimi sembolize etmektedir. Bu sembolizasyonun ilk defa kullanan ise, Hobbes'tur (C. Schmitt, *Der Leviathan in der Staatslehre des thomas Hobbes: Sinn und Fehlschlag eines politischen Symbols*, 2.Auflage, Klett und Cotta Verlag, Stuttgart, 1995, s.9-23, s.33-34). İkinci Dünya Savaşı sırasında C. Schmitt aynı sembolizmi mitsel aslına uygun olarak kullanmaya başlamıştır. Burada artık Leviathan İngiltere ve ABD gibi deniz güçlerini, Behemont da Almanya gibi bir kara gücünü sembolize etmektedir. Bu bağlamda C. Schmitt, savaşı tarihin büyük mücadelesinin devamı olarak görmektedir.*

hukukta aramak ise, boşuna bir çabadır. Devleti önceleyen tek varoluşsal kavram, politik olandır. Schmitt varolan kanunların üst değeri olarak politik olanı da bağlayan doğal hukuk anlayışına da karşıdır. Bu bağlamda değerlendirildiğinde Schmitt için politik olan, adeta doğal hukukun yerini alan bir kavramlaştırmadır. Bu nedenle Schmitt bir nevi doğal hukuksuz natüralizm yapmaktadır.

Schmitt gerçekte hukukun devlet tarafından yaratıldığını öne süren bir hukuki pozitivisttir. Fakat devleti hukuka bağlı sayan bir normativist değildir. Schmitt için normativizm, düzenin ancak hukuki kurallar çerçevesinde sağlanacağını öne sürmektedir. Oysa olağan üstü hallerde “hukuk” ve “düzen”in ayrışabilir (Sancar, 2000:90). Bu anlamda Schmitt somut olarak varolan düzene asli bir anlam yüklemektedir. Schmitt için devletin varlığı öncelikle somut düzenin idamesiyle ilgilidir. Hukuk ise, gerektiğinde askıya alınabilir tali bir kavramdır.

Devletin politik küresi, genellikle literatürde ‘devlet aklı’ olarak kavramlaştırılmaktadır. Bu bağlamda Stolleis ‘devlet aklı’nı modern devletin başlangıcına yerleştirmektedir (Sancar, 2000:18). Fakat Schmittyen politik olan kavramlaştırılması bu anlamda bir ‘devlet aklı’ kavramını tanımaz. Zira kavramın modern devlet öncesinde Tacitus’a kadar dayanan semantik anlamı, ‘devlet aklı’ kavramını sır halesi ile çevrelenmiş bilgi araç ve yöntemler olarak ‘devlet sırrı’ (arcana imperii) anlamını taşımaktadır (Sancar, 2000:23). Oysa Schmitt için, yirminci yüzyılın devleti artık sırlarla örülmüş bir yapı değildir. Bu bağlamda kendi iktidarını dolayimsal olarak değil, doğrudan kurar. Kamusal ilkesi, devletin sırlarını ifşa etmesini gerektirmektedir. Bu anlamda Schmittyen güçlü devlet politik olana sahip olduğundan sır perdesinin arkasına saklanma gereği duymayandır. Bu nedenle devlet, işlerini herkesin bildiği tarzda yürütür. Kamusal ilkesi gereği devletin düşmanları da zaten herkesin bildiği düşmanlardır. Düşmanla savaşın nedeni gizli değil, varoluşaldır. Bu bağlamda ancak düşmanlar politik eylemin hedefi olabilirler. Kişisel nefret ya da sempati düşmanla savaşın nedeni olamaz.

‘Devlet aklı’ açısından bakıldığında modern Türkiye’de Cumhuriyetle birlikte artık kutsal olan “geleneksel Türk Devleti” değildir (Erdoğan, 2000-01:56). Bu anlamda geleneksel devlet de, aklını sırlar dünyasında bulmaktaydı. Topluma

doğru genişleme gereği duymayan geleneksel devlet, gücünü imperium’u sağlam tutmakta barındırmaktadır. Bu nedenle toplumu da devlete mal etmeye çalışan Cumhuriyet, aslında kendiliğinden varolmayan modern devleti projelendirmiştir. Daha sonra da bu proje üzerine kendi meşruiyetini inşa etmeye çalışmıştır. Aslında bu projenin Cumhuriyetin ilk yıllarındaki gibi “topluma rağmen” yürütüldüğünü öne sürmek kolay değildir (Sancar, 2000:96). Artık, düşmanı sindirme ve gerektiğinde yok etme bağlamında politik olanı yeniden üretebilecek bir toplum vardır. Bu anlamda Cumhuriyet’in projesi bir hayat tarzı halini almıştır.⁴ Cumhuriyet için ilgili hayat tarzına dâhil oluş, kamusal alanda yer edinmenin koşuludur.

Bu bağlamda Cumhuriyetçi ethos’un devlet politikası olarak karşılığı radikal sekülerizm olmuştur (Birtek ve Toprak, 1994:5). Modern devlet de zaten, politik olanın egemen öznesi olarak, politik olana hangi aktörlerin ya da taleplerin dâhil olacağı üzerinde söz sahibi olan politik ve toplumsal bir öznedir. Bu anlamda Cumhuriyet’e gerçekten dâhil olma hayat tarzı olarak da laiklikten geçmektedir. Cumhuriyet, dini özel alana (oikos) hapsederken, kendi dilini de dinin kamusal görünümüne dayatmaktadır. İktidar alanında dinin düzenlenmesi Bizans-Osmanlı devlet geleneğinin bir parçası olarak Cumhuriyet’e aktarılmıştır. Oysa Cumhuriyet’in kendi dilini dine/topluma/şariat alanına dayatması modern bir olgudur.

Batı’da da sekülerleşme süreci, bir devletsel form olarak varolan kilisenin yerini modern devletin almasıyla sonuçlanmıştır (Heper, 1990:127). Schmitt de devlete dair kavramların sekülerleşmiş teolojik kavramlar olduğunu öne sürerken (Schmitt, 2002:41), kilise ve devlet arasındaki kurumsal benzerliğe parmak basmaktadır. Türkiye’de ise modern devlet öncesi varolan tek kurumsal yapılanma, imparatorluk olarak bir antik devlettir. Bu bağlamda devletin karşısında kilise benzeri güçlü örgütlenmeler yer almamıştır. Devletin bu rakipsiz mirasını devralan Cumhuriyet, kendi dilini

⁴ Hayat tarzı kavramı kamusal bir kavramlaştırmadır. C. Schmitt’e göre devletin asli görevi, yaşam alanlarını korumaktır. Bu anlamda aslında C. Schmitt için devlet, toplumun yalın yaşam alanına girmez.

toplumsal kılmakta çok da zorlanmamıştır. Eğer gelenek, “kimliklerimizi oluşturan bir dil” (Tezcan, 1997:202) olarak ele alınırsa, Cumhuriyet aslında laik-ulusal yeni bir dil ve gelenek oluşturmıştır.

Cumhuriyet, modernitenin gerekli kurumsal yapılarının kurulmasıyla birlikte dini/toplumsal hayatın da sekülerleşeceğini ümit etmektedir. Bu bağlamda devletin modernliği seküler ulusal kimlikle tanımlanan yeni bir toplumsal ethosu da beraberinde taşıyacaktı. Toplumda laik kimliğin oluşumu ve yaygınlaşması anlamında “özel sekülerleşme” sürecinin başarıyla gerçekleşebileceği varsayılmaktadır (Keyman, 2003:122). Böylece Cumhuriyet, kendi ile halkı arasında seküler bağlamda bir politik birlik yaratmayı amaçlamıştır. Buna karşın amaçladığı birliğe ulaşamayan Cumhuriyet, çözümü politik alanı daraltmakta bulmuştur. Politik alan daraldıkça da toplumla ilişkisini koparmış ve bundan dolayı da toplumla ilişkilerinde ontolojik güvensizlik içine sürüklenmiştir (Keyman, 2000:184).

Oysa modern devletler için türdeşlik nesnel bir ihtiyaçtır (Gellner, 1992:89). Cumhuriyet’in toplumdan kopuk ve tepeden inmece oluşu ise, aslında modern devlete özgü türdeşliği laik-ulusalcılıkta araması ile ilgilidir. Zira Cumhuriyet gerçekte kurulduğunda belirgin bir türdeşlik sorunu ile karşı karşıya değildi. Fakat varolan türdeşlik, Kemalist seçkinlerin batıcılığında karşılığını bulamamaktadır. Cumhuriyet, türdeşliğin tanımını değiştirmiş, fakat Kemalist kültür, kişiler için yeni bir anlam yaratamamıştır. Bu nedenle Kemalizm, gerçekte dine rakip de olamamıştır. Dahası Kemalizm, dine rakip olacak başka ideolojilerin ortaya çıkışına da müsaade etmemiştir (Mardin, 1993:149). Bu anlamda kendisini değişmez ilkeler üzerine oturtamayan Kemalizm’in, aslında yumuşak bir ideoloji olarak kaldığı söylenebilir.

Buna rağmen Kemalizm’in yumuşaklığı, toplumsal alanı düzenleme iradesi olmadığı anlamını da taşımamaktadır. Zira Cumhuriyet, laik-ulusalcılığı kendi ethosu kılarak, bu ethosu da politik olanın kriteri olarak korumaktadır. Bu anlamda politik varlık ile kimlik öylesine iç içe geçmiştir ki, adeta Cumhuriyet meşruiyetini Kemalist olmayanlar işbaşına geldiğinde kaybetmektedir. Bu bağlamda meşruiyet tartışmaları, politik iktidarın nasıl kullanıldığı ile değil, kim tarafından sahiplenildiği ile ilgilenebilir (Çınar, yy:265-266). Schmittyen anlamda devleti fethedenler, kendi meşruiyetlerini

sağlamaktadır. Bu bağlamda bakıldığında Türk devlet geleneğinin “devlet-içre siyaset” (Hassan, 2001:71) tarzı, aslında Cumhuriyet’le birlikte de devam etmiştir.

Hukuk-politik olan gerilimi bağlamında düşünüldüğünde Cumhuriyet’in hukuk anlayışı, Schmittyen bağlamda pozitivist hukuk anlayışıdır. Bu açıdan bakıldığında devlet, hukuku yaratandır, hukukun üstünlüğünü kabul eden değildir. Bu anlamda Cumhuriyet’in yasa yapım sürecinin tek kriteri “doğru olanı” bulabilmektir. Fakat bu “doğru”, aydınlanmacı anlamda rasyonel olan değildir. Doğru olan, daha ziyade etik bağlamda meşruiyetin politik içeriğine uygun olandır. Schmitt için de yasaların içsel bir doğruluk içermeleri, buyurgan(iradi)biridealeuygunluklarıyla ilişkilidir (Poggi, 2000:128). Cumhuriyet’in jakobenliği de ilgili doğruları halka rağmen uygulamaktır. Bu anlamda, Cumhuriyet’in jakobenliği seçkincidir. Lippmann’ın ifade ettiği gibi “kütlenin isteğinin ulvililiğini” (Mardin, 1993:324) tanımaz.

Doğru olana ulaşma adına kitleleri politik alana dâhil etmeyen Cumhuriyet, politik katılımı da sembolik düzeyde tutmuştur. Schmittyen bağlamda bakıldığında Cumhuriyet, meşruiyetini ne kanunlarda ne de aslında kanundan farklı olmayan yazılı anayasada aramıştır. Devletin idamesi adına meşruiyetinin en önemli kaynağı laik-ulusalcı ideolojisindedir. Cumhuriyetçi-milliyetçi proje, muhaliflerini bertaraf etmek, pasifize etmek ve onlara boyun eğdirebilmek için öteden beri varolan, devletin din/toplum üzerindeki üstünlüğünü kullanmıştır (Davinson, 2002:17). Bu anlamda laik-ulusalcı ideoloji, politik olanın ve dolayısıyla meşruiyetin içeriğini belirlemektedir. Cumhuriyet’in dost-düşman hatları bu ideoloji çerçevesinde kurulmaktadır. Modern Türkiye’de laiklik/sekülerlik, bir politik misyon olarak yaşanmakta ve resmi ideoloji halini almaktadır. Bu haliyle laiklik, Cumhuriyette meşruiyetin zeminini belirleyen ilkedir (Mert, 1994:17).

Cumhuriyet’in sert çekirdeğini laik-ulusalcı ideolojisi belirlemektedir. Bu nedenle Anayasa Mahkemesi kararlarında, Cumhuriyet kavramını yorumlamakta ve kavrama hukuki kavrayışı aşan politik nitelikler yüklemektedir (Sancar, 2000:74). Cumhuriyet’in meşruiyetini politik olanda araması hukukçular tarafından pek de karşı konulan bir husus değildir. Hukuk fakültelerinde eğitimin mevzuatın şerh ve analizlerine dayanması, politik

olana geniş bir alan bırakmaktadır (Erdoğan, 2000-01:56). Bu bağlamda devletin iradesinin hukuk olarak okunması sorun teşkil etmemektedir.

Schmittyen anlamda anayasa gerçek anlamıyla bir karar olarak politik birliği göstermekteyse, modern Türkiye’de bu politik birliğin temeli laiklik, devlet formu da ulus-devlettir. Schmittyen anlamıyla Türkiye’de pozitif anayasa, devletin laik-ulusalcı bir Cumhuriyet olmasını gerektirmektedir. Toplumun anayasa tartışmalarından uzak tutulması (Oktay, 1991:21), anayasanın aslında varoluşsal anlamda anlaşıldığını göstermektedir. Bu nedenle Türkiye’de anayasaların asli maddelerini değiştirmek, yasal çoğunluk sağlansa da politik olarak kolay değildir.

Cumhuriyet halkın politik birliğini gerçekleştirmek için ortak bir zemin arama kaygısı gütmemiştir. Bu bağlamda Cumhuriyet, politik birliğin koşulunu başkalarının da kendisi ile hem fikir olmasında aramıştır (Mahçupyan, 1997:302). Laiklik, modern devletler için aslında toplumdaki ayrımları yok ettiğinden dolayı vazgeçilmez bir ilkedir. Fakat laiklik, Türk modernleşmesi sürecinde devletin kendini toplumdan ayırt etmesinin kriteri olma konumunu kazanmıştır. Bu nedenle laiklik birleştirici bir ilke olmaktan ziyade ayrıştırıcı bir ilke halini almıştır.

Sonuç

Schmitt’e göre kanunilik çerçevesinde tanımlanan pozitif hukuk anlayışı meşruiyetini kendiliğinden kazanamaz. Zira sadece kanuna dayanan Devlet, kendi kendini asla temellendiremez. Üst norm olarak anayasa bile bir politik varoluşun iradesidir. Yani olgusal olanın normatif bir gücü vardır. Politik birlik, normlara bağlı kaldığı için değil, zaten varolduğu için değer sahibidir. Bu nedenle politik birlik devam ettikçe devletin idamesi de sağlanır. Bu anlamda Schmitt için somut olarak varolan düzen aslîdir, hukuk ise tali bir kavramdır.

Bu çerçevede modern Türkiye ele alındığında Devletin kendi meşruiyetini laikliğe ve ulus-devlete dayandırdığı iddia edilmektedir. Hukuk ve düzenin ayrışabilir olması Türk politik kültürünün yabancıası olduğu bir anlayış değildir. Nitekim başta politik darbe günleri olmak üzere Türkiye’de hukukun yok sayıldığı, buna rağmen somut düzenin kendi meşruiyetini sağlamada zorlanmadığı dönemler yaşanmıştır. Bunun nedeni sadece hemen akla

gelen zorun meşruiyetini yaratması değil, ayrıca Cumhuriyet projesinin yarattığı laik-ulusalcı ethosun toplumda görece bir hayat tarzı olarak yerleşikliğidir. Fakat modern dünyada birleştirici bir ilke olan laik-ulusalcı ethosun bu görece yerleşikliği ve Cumhuriyet’in bunu bir hayat tarzı haline getirişi toplumun bütünleşmesine umulduğu kadar hizmet edememiştir.

Kaynakça

- ARNDT, Hans-Joachim, (1988), “Aussprache zu dem Referat von Joseph H. Keiser”, *Complexio Oppositorum: Über Carl Schmitt*, Helmut Quaritsch (Hrsg.), Duncker und Humblot Verlag, Berlin.
- BENEYTO, Jose Maria, (1983), *Politische Theologie als politische Theorie: Eine Untersuchung zur Rechts- und Staatstheorie Carl Schmitts und zu ihrer Wirkungsgeschichte in Spanien*, Duncker und Humblot, Berlin.
- BIELEFELDT, Heiner, (1994), *Kampf und Entscheidung: Politische Existentialismus bei Carl Schmitt*, Helmut Plessner und Karl Jaspers, Königshausen und Neumann Verlag, Würzburg.
- BİRTEK, Faruk, TOPRAK, Binnaz, (1994), “Türkiye’de Siyasal İslamın Yükselişi ile Neo-liberal Yeniden İnşanın Oluşturduğu Gündemler”, Mürrekkep, Güz.
- CHENNOUFI, Ridha, (1997), “Demokratie oder Autokratie: Die Debatte zwischen Carl Schmitt und Hans Kelsen”, *Aktuelle fragen politischer Philosophie: Gerechtigkeit in Gesellschaft und Weltordnung: Akten des 19. Internationalen Wittgenstein Symposiums, 11. Bis 18. August 1996, Kichberg am Wechsel (Austria)*, Peter Koller, Klaus Puhl (Hrsg.), Hölder-Pichler-Tempsky Verlag, Wien.
- ÇINAR, Menderes, (YY.), “Tezcan’a Yanıt: Bir Siyaset Grameri Olarak Kemalizm”, *Toplum ve Bilim*.
- DAHLHEIMER, Manfred, (1998), *Carl Schmitt und Der deutsche Katholizismus 1888-1936*, Ferdinand Schöningh Verlag, Paderborn, München, Wien, Zürich.
- DAVİNSON, Andrew, (2002), *Türkiye’de Sekülerizm ve Modernlik*, İletişim Yay., İstanbul.
- ERDOĞAN, Mustafa, (2000-01), “‘Hikmet-i Hükümet’ten Hukuk Devletine Yol Var mı?’, *Doğu Batı*, Kasım, Aralık, Ocak.
- GELLNER, Ernest, (1992), *Ulus ve Ulusçuluk*, İnsan Yay., İstanbul.
- GOLDSCHMİDT, Werner, HUND, Wulf D., (2000), “‘Ernstfall’ und ‘Volksgemeinschaft’: zur konservativen Bessinnung auf Hans Freyer und Carl Schmitt” *Blaetter für deutsche und internationale Politik*, Bd.28, 1983.
- GROSS, Raphael, *Carl Schmitt und die Juden: Eine deutsche Rechtslehre*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main.
- HASSAN, Ümit, (2001), *Osmanlı: Örgüt-Inanç-Davranış’tan Hukuk-Ideolojiye*, İletişim Yay., İstanbul.
- HEBEISEN, Michael, (1995), *Souveraenitaet in Frage gestellt: Die Souveraenitaetslehren von Hans Kelsen, Carl Schmitt und Hermann Heller im Vergleich*, Nomos Verlag, Baden-Baden.
- HEPER, Metin, (1990), “Türk Demokrasisinin Dünü, Bugünü ve Yarını”, *Türkiye Günlüğü*, Yaz.
- HOFMANN, Hasso, (1992), *Legitimitaet gegen Legalitaet: Der Weg der politischen Philosophie Carl Schmitts*, Duncker und Humblot Verlag, Berlin.
- KAUFMANN, Mathias, (1998), *Recht ohne Regel?: Die philosophischen Prinzipien in Carl Schmitts Staats- und Rechtslehre*, Karl Alber Verlag, Freiburg, München.
- KEYMAN, E.Fuat, (2003), “Türkiye’de ‘Laiklik Sorunu’nu Düşünmek: Modernite, Sekülerleşme, Demokratikleşme”, *Doğu Batı*, Mayıs, Haziran, Temmuz.

KEYMAN, E.Fuat, (2000), *Türkiye ve Radikal Demokrasi: Geç Modern Zamanlarda Siyaset ve Demokratik Yönetim*, Alfa Yay., İstanbul.

KRAUS, Hans-Christof, (2000), "Verfassungslehre und Verfassungsgeschichte: Otto Hintze und Fritz Hartung als Kritiker Carl Schmitts", *Staat-Souveränität-Verfassung: Festschrift für Helmut Quaritsch zum 70. Geburtstag*, Dietrich Murswiek (Hrsg.), Duncker und Humblot Verlag, Berlin.

LEHNERT, Detlef, (1996), "Die Weimarer Staatsrechtsdebatte zwischen Legendenbildung und Neubewertung", *Aus Politik und Zeitgeschichte: Beilage zur Wochenzeitung Das Parlament*, 13. Dez.

LEICHT, Robert, (1999), "Jurist ohne Recht: Ein Gegner des Kompromisses, ein verachteter Parlaments; Carl Schmitt und seine Aktualität", *Die Zeit*, 25. Nov.

LENK, Kurt, (1996), "Parlamentarismuskritik im Zeichen politische Theologie: Carl Schmitts 'Sakralisierung' der Demokratie zum totalen Staat", *Aus Politik und Zeitgeschichte: Beilage zur Wochenzeitung Das Parlament*, 13. Dez.

MAHÇUPYAN, Etyen, (1997), *Osmanlı'dan Postmoderniteye*, Yol Yay., İstanbul.

MARDİN, Şerif, (1993), *Din ve İdeoloji*, İletişim Yay., İstanbul.

MARQUARD, Odo, (1988), "Aussprache zu dem Referat von Joseph H. Keiser", *Complexio Oppositorum: Über Carl Schmitt, Helmut Quaritsch* (Hrsg.), Duncker und Humblot Verlag, Berlin.

MERT, Nuray, (1994), *Laiklik Tartışmasına Kavramsal Bir Bakış: Cumhuriyet Kurulurken Laik Düşünce*, Bağlam Yay., İstanbul.

MEUTER, Günter, (1997), "Euthanasie der Legitimität: Zum Zusammenhang von Verfassung, Legalität und Revolution bei Carl Schmitt", *Rechtstheorie*, Bd. 28.

MEUTER, Günter, (2001), "Gerechtigkeitsstaat contra Rechtsstaat: Bemerkungen zum Ordnungsdenken Carl Schmitts", *Mythos Staat*, Rüdiger Voigt (Hrsg.), Nomos Verlag, Baden-Baden.

MIGLIO, Gianfranco, (1988), "Der Begriff des Politischen: Einleitung von 1971 zur italienischen Ausgabe", *Complexio Oppositorum: Über Carl Schmitt, Helmut Quaritsch* (Hrsg.), Duncker und Humblot Verlag, Berlin.

MOTSCHENBACHER, Alfons, (2000), *Katechon oder Grossinquisitor?: Eine Studie zu Inhalt und Struktur der politischen Theologie Carl Schmitts*, Tectum Verlag, Marburg.

OKTAY, Cemil, (1991), "Hum" Zamininin Serencamı, Bağlam Yay., İstanbul.

OTTEN, Henrique Ricardo, (1995), "Der Sinn der Einheit im Recht: Grundpositionen Carl Schmitts, Gustav Radbruchs und Hans Kelsen", *Metamorphosen des Politischen: Grundfragen politischer Einheitsbildung seit den 20er Jahren*, A.Göbel, D. v. Laak, I. Villinger, (Hrsg.), Akademie Verlag, Berlin.

PIRCHER, Wolfgang, (1999), "Das vielarmige Ungeheuer des Nehmens: Über das Politische der Ökonomie", *Gegen Ausnahmezustand: Zur Kritik an Carl Schmitt*, Wolfgang Pircher (Hrsg.), Springer Verlag, Wien, New York.

POGGI, Gianfranco, (2000), *Modern Devletin Gelişimi: Sosyolojik Bir Yaklaşım*, Bilgi Üniversitesi Yay., İstanbul.

SAAGE, Richard, (1983), *Rückkehr zum Starken Staat?: Studien über Konservatismus, Faschismus und Demokratie*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main.

SANCAR, Mithat, (2000), 'Devlet Akli' Kısacında Hukuk Devleti, İletişim Yay., İstanbul.

SCHMITT, Carl, (1995), "Nomos-Nahme-Name", *Staat, Grossraum, Nomos: Arbeiten aus den Jahren 1916-1969*, Günter Maschke (Hrsg.), Duncker und Humblot, Berlin.

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

SCHMITT, Carl, (1996), *Politische Theologie: Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität*, 7. Auflage Duncker und Humblot Verlag, Berlin.

SCHMITT, Carl, (2002), *Siyasi İlahiyat: Egemenlik Kuramı Üzerine Dört Bölüm*, Dost Yay., Ankara.

SCHMITT, Carl, (1993), *Über die drei Arten des*

rechtswissenschaftlichen Denkens, 2. Auflage, Duncker und Humblot, Berlin.

SEUBERT, Harald, (1988), "Eigene Fragen als Gestalt: Zu neuerer Literatur über Carl Schmitt", *Der Staat*, Bd. 37.

Spinner, (1988), "Aussprache zu dem Referat von Joseph H. Keiser", *Complexio Oppositorum: Über Carl Schmitt, Helmut Quaritsch* (Hrsg.), Duncker und Humblot Verlag, Berlin.

TEZCAN, Levent, (1997), "Kemalizmi Düşünmenin Sorunları", *Toplum ve Bilim*, Güz.

ULMEN, Gary L., (1991), *Politische Mehrwert: eine Studie über Max Weber und Carl Schmitt*, (Übers. von Ursula Ludz), VCH Verlag, Weinheim.

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