

Keyifli Okumalar Dileriz

Binlerce kategoride milyonlarca PDF e-kitap, ders kitapları, dergiler ve romanlara platformumuz üzerinden ücretsiz ulaşabilirsiniz.

RESMİ WEB SİTEMİZ

<https://rantey.org>

Yedek ve Duyuru Kanallarımız

Sitemize erişim engeli gelmesi veya adres değişikliği durumunda aşağıdaki kanallardan güncel giriş adresine erişebilirsiniz:

- Telegram: <https://t.me/birkitapbir>
- WhatsApp Kanalımız : <https://whatsapp.com/channel/0029VbDHv8uE50Us4lvMoc0Y>

Editör: MEHMET ALİ AĞAOĞULLARI

Sokrates'ten Jakobenlere Batı'da Siyasal Düşünceler





Editor: MEHMET ALİ AĞAOĞULLARI

Sokrates'ten Jakobenlere Batı'da Siyasal Düşünceler

Editör
MEHMET ALİ AĞAOĞULLARI
Batı'da Siyasal Düşünceler

İletişim Yayınları 1649 • Araştırma-İnceleme Dizisi 270

ISBN-13: 978-975-05-0941-4

© 2011 İletişim Yayıncılık A. Ş.

1-5. BASKI 2011-2014, İstanbul

6. BASKI 2015, İstanbul

DİZİ KAPAK TASARIMI Ümit Kıvanç

KAPAK Suat Aysu

KAPAK RESMİ Gerard ter Borch, "Münster Barışı'nın İmzalanması", 1648

UYGULAMA Hüsnü Abbas

DÜZELTİ Melis Oflaş

DİZİN Ekrem Buğra Büte

BASKI ve CİLT Sena Ofset · SERTİFİKA NO. 12064

Litros Yolu 2. Matbaacılar Sitesi B Blok 6. Kat No. 4NB 7-9-11

Topkapı 34010 İstanbul Tel: 212.613 38 46

İletişim Yayınları · SERTİFİKA NO. 10721

Binbirdirek Meydanı Sokak, İletişim Han 3, Fatih 34122 İstanbul

Tel: 212.516 22 60-61-62 • Faks: 212.516 12 58

e-mail: iletisim@iletisim.com.tr • web: www.iletisim.com.tr

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - <https://rantey.org>

Editör
MEHMET ALİ AĞAOĞULLARI
Sokrates'ten Jakobenlere
**Batı'da Siyasal
Düşünceler**

Yazarlar
(Soyadlarına göre alfabetik sırayla)

MEHMET ALİ AĞAOĞULLARI
DUYGU TÜRK
AYHAN YALÇINKAYA
ZAFER YILMAZ
FİLİZ ZABCI



YAZARLAR VE BÖLÜMLERİ.....	13

ÖNSÖZ.....	15

BİRİNCİ BÖLÜM

Yurttaş: Siyaset	19

I. YUNAN UYGARLIĞI İÇİNDE POLİS VE SİYASET	23

1. POLİSİN DOĞUŞU	23

A. Sparta: Büyük sessizlik ya da eşitliğin eşitsizliği.....	29

B. Atina: Büyük gürültü ya da eşitsizliğin eşitliği.....	34

2. POLİSTE YURTTAŞ OLMAK	43

A. Polisin sakinleri.....	43

B. Demokrasi tartışmaları.....	47

3. NESNEDEN ÖZNEYE ŞENLİKLİ DÜŞÜNCE	54

A. İyonya düşünüşü ya da İyon bilimi.....	54

B. Güney İtalya felsefesi ve Elea Okulu.....	59

C. Sicilya'dan Abdera'ya: Doğadan topluma eşitlik.....	63

Ç. Homo-mensura: Ölçü-insan ya da sofistmin ışığı	67

a. 'Düşman' olarak Sofistlerin Portresi.....	67

b. Birinci kuşak Sofistler: Her şey insan için.....	70

c. İkinci kuşak Sofistler: Her hak erkten.....	75

D. Ahlak olarak siyaset, siyaset olarak ahlak: Sokrates	78

a. Sokrates'in yaşamı ve Sokratik düşünce.....	78

b. Polis karşısında Sokrates.....	86

II. BÜYÜK SOKRATESÇİ OKULLAR VE SİYASET	91
1. PLATON'UN "BİLİŞİ"	91
A. Platon'un yaşamı ve yapıtları	92
B. Platonik düşünüşün temel özellikleri	93
a. Platon'un bilgi kuramı	93
b. Platonik yöntem	96
C. Devlet, devlet <i>ideası</i> ve ideal devlet	98
a. Devlet ve ideal devletin temel özellikleri	98
b. Bir filozof yetişiyor	103
Ç. Kral olarak filozof	108
D. Devlet biçimleri ve yönetimlerin dolaşımı	112
E. Filozofun aklından yasanın "aklına"	116
a. İkinci En İyi Devlet'in toplumsal kuruluşu	118
b. Yasalar ve Siyasal Kurumlar	121
c. Yasaya ussal-duygusal bağlılık: Eğitim ve din	123
2. ARİSTOTELES: YÜCE BİR AMAÇ OLARAK SİYASET	125
A. Yaşamı ve yapıtları	125
B. Mantık	128
C. Metafizik	129
Ç. Doğa felsefesi ve ruh-beden ikiliği	133
D. Etik: İyi olmak için araştırma	134
E. Siyaset ve iyi yaşam olanağı	138
a. Devlet ve en yüksek iyi	139
b. Kölelik ve servet edinme	141
c. Yurttaşlık ve "İyi Yurttaş"	142
F. Anayasa ya da yönetim biçimleri	143
G. Devrim ve nedenleri	148
H. Kurulabilir en iyi yönetim: <i>Politeia</i>	149
İ. İdeal devlet	150

III. HELEN GÜNEŞİ BATIYOR, ROMA GÜNEŞİ DOĞUYOR	153
1. HAZLA GÖREV ARASINDA HELENİSTİK DÜŞÜNCE	153
A. Epikürosçuluk: Dostların arasında, güvenle	154
B. (Eski) Stoacılık: Yazgını seç!	160
2. ROMA SİYASAL DÜŞÜNCESİ	164
A. Roma Cumhuriyeti: <i>Res publicadan res imperatoria</i>	165
a. Polybios: Yönetimlerin dolaşımı ve karma anayasa	173
b. Cumhuriyet'in krizi	176
c. Cicero ve yasalı bir siyasal toplum olarak <i>res publica</i>	179
ç. Cumhuriyet ve yasalar	181
d. Doğal hukuk kuramı	184
e. Karma anayasa ve birinci yurttaşın yönetimi	185
f. Kamu görevi ve Stoa'nın izleri	187

B. İmparatorluk Roma'sı.....	189
a. <i>Res imperatorum</i> yükselişi.....	189
b. Seneca ve imparatorluk Stoası.....	192

IV. İLAHİ SİYASET..... 197

1. "ESKİ" DİNİN "YENİ" GÜNÜ: HİRİSTİYANLIĞIN DOĞUŞU VE KURUMSALLAŞMASI.....	203
A. Dünya karşısında İsa.....	203
B. "Yeni" din: Pavlus ve dünyanın onaylanması.....	210
2. AUGUSTİNUS: İRADENİN REDDİ.....	218
3. ANTİK DÜNYANIN SONU.....	222
A. Roma'nın yıkılışı ve Orta Çağ.....	222
B. Roma'dan sonra: "Yolları Çatallanan Bahçe".....	225

İKİNCİ BÖLÜM

Tanrı: İktidar..... 235

I. ORTA ÇAĞ VE FEODALİTE: BITMEYEN TARTIŞMA VE SİYASAL DÜŞÜNCE..... 237

1. ROMA'NIN HAYALETİ: YENİ AVRUPA.....	239
A. <i>Pax romana</i> 'dan <i>pax francorum</i> 'a.....	239
B. Feodal toplum.....	241
C. Feodalite içinde kilise.....	245
2. KİLİSE VE SİYASAL DÜŞÜNCE.....	248
A. Bütün iktidar Kilise'ye: İki kılıç kuramı.....	248
B. Salisburyli John: Tirani öldürmek.....	250
C. Aquinumlu Thomas ve denge arayışı.....	254
a. Aquinumlu Thomas'ı hazırlayan koşullar.....	255
b. <i>Zoon politikon</i> ya da <i>animal politicum et sociale</i>	258

II. DÜNYEVİ İKTİDARA DOĞRU..... 263

1. KRAL-PAPA ÇATIŞMASI.....	264
2. ÇATIŞMA ORTAMINDA KARŞIT SAVLAR.....	266
A. Papalık savunucuları.....	266
B. Krallık savunucuları.....	267
3. İMPARATOR-PAPA ÇATIŞMALARI.....	270
4. DÜNYEVİ İKTİDARIN BAĞIMSIZLIĞI.....	272
A. Dante ve evrensel monarşi.....	272
a. Evrensel monarşinin gerekliliği.....	273
b. Roma İmparatorluğu'nun meşruluğu.....	274
c. İmparator-papa ilişkisi.....	275
B. Ockhamlı William ve sınırlı iktidarlar.....	276
a. Siyasal iktidarın sınırları.....	277
b. Ruhani iktidarın sınırları.....	278

5. DÜNYEVİ İKTİDARIN ÜSTÜNLÜĞÜ: PADOVALI MARSİLİUS	279
A. Yetkin toplum	280
B. Yasalar ve prens	281
C. Kilise-devlet ilişkisi	284
6. REFORM'A DOĞRU	286

III. REFORM VE RÖNESANS

1. AYRILAN VE BİRLEŞEN YOLLAR: KENTLERİN YENİ İŞİĞİ	289
2. YENİ BİR DİN, YENİ BİR İNSAN: PROBLEMLER	294
3. MAHŞERİN ÜÇ ATLISI: LUTHER, MÜNZER, CALVIN	298
A. Martin Luther	298
a. Luther'in yaşamı ve "dini"	298
b. Kilise, siyasal iktidar ve Luther	302
B. Thomas Münzer	305
a. Köylü ayaklanmaları ve anabaptist hareket	306
b. Zwingli'nin cemaat demokrasisi	309
c. Münzer'in çekici	310
C. Jean Calvin	311
a. Calvin'in yaşamı ve "dini"	312
b. Siyasal iktidar karşısında Calvin	314
4. YENİ DİNDARLIK, YENİ SİYASALLIK	315

IV. NICCOLÒ MACHIAVELLİ: PRENSİN İKTİDARINDAN DEVLETE

1. FLORANSALI SEKRETERİ ANLAMAK	319
A. Yaşamı ve yapıtları	319
B. Tartışılan düşünür	322
2. MACHIAVELLİ DEVRİMİ	324
A. Yeni siyaset kitabı	324
B. İnsan doğası ve iktidarın zorunluluğu	327
3. İKTİDAR MÜCADELELERİ VE BAŞARININ REÇETELERİ	329
A. Araçların seçimi	329
B. Savaşlar ve ordular	333
C. Hristiyanlık ve ulusal din	335
4. "HALKIN SESİ, HAKKIN SESİDİR"	337
A. Cumhuriyetin erdemleri	337
B. Prenslikten cumhuriyete ya da ulusal devlet	339
5. MAKYAVELİZMDEN HİKMET-İ HÜKÜMETE	341

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

Egemen: Devlet

I. DEVLET, NE SENİNLE NE SENSİZİ

1. ÜTOPYACI TEPKİ VE ÜTOPYALAR	359

A. "Ütopya"nın icadı.....	359
B. Thomas More ve <i>Utopia</i> 'nın İngiltere'si.....	361
C. Klasik ütopyalar: Bir geleneğin inşası.....	364
Ç. Ütopyaya yolculuk: <i>Utopia</i> 'nın temel özellikleri.....	368
a. <i>Utopia</i> 'nın fiziği.....	369
b. <i>Utopia</i> 'nın bio-kimyası.....	371
D. Klasik ütopyacı siyaset: Daima şimdi.....	373
E. Ütopyanın yolculuğu: <i>Utopia</i> 'dan sonra ütopya.....	378
2. ETIENNE DE LA BOÉTIE: DEVLET YA DA KÖLENİN EFENDİYE AŞKI.....	380
A. La Boétie ve <i>Gönüllü Kulluk Üzerine Söylev</i>	382
B. Kulluk arzusu.....	383
a. Devlet olarak tiran, tiran olarak devlet.....	384
b. Gönüllü kulluk ya da iktidar ilişkileri.....	387
C. Entelektüel elitizm.....	391
3. MONARKOMAKLAR: TIRANI ÖLDÜRMEK, ÖLÜYÜ DİRİLTMEK.....	392
A. Mutlak monarşi: "Bir" ya da "birlik".....	392
B. Monarkomak yazarlar.....	395

II. BODİN'DEN HOBBS'A DOĞRU.....

1. JEAN BODİN: EGEMENLİKLE DONATILAN DEVLET.....	401
A. Yaşamı ve yapıtları.....	401
B. Ahlakî siyaset.....	403
C. Devletin tanımı.....	404
Ç. Egemenlik.....	407
D. Egemenin sınırları.....	410
E. Devlet biçimleri ve yönetimler.....	412
F. Din ve meşruluk.....	413
G. Modern devlete doğru.....	415
2. AİLEDEN SÖZLEŞMEYE EGEMENLİK: DOĞAL AMA YAPAY.....	416
A. Johannes Althusius.....	416
B. Hugo Grotius.....	418
C. İspanyol "altın" çağı düşüncesi.....	420
a. Francisco de Vitoria.....	422
b. Francisco Suárez.....	424

III. THOMAS HOBBS: DEVLET YA DA "ÖLÜMLÜ TANRI"YA ÖVGÜ.....

1. YAŞAMI, YAPITLARI VE İNGİLTERE'DE SİYASAL ORTAM.....	427
2. SKOLASTİK FELSEFENİN ELEŞTİRİSİ VE YENİ BİLİM.....	430
3. FELSEFE YA DA BİLİMİN KONUSU.....	431
4. İNSAN BİLİMİ.....	432
5. DOĞA DURUMU.....	434
6. DOĞA DURUMUNUN SONUÇLARI.....	436

7. BARIŞA ADIM ATMA: DOĞAL HAK VE DOĞAL YASA AYRIMI.....	438
8. DEVLETİN KURULUŞU: TOPLUM SÖZLEŞMESİ.....	440
A. Devlete doğru.....	440
B. Sözleşmenin özellikleri.....	442
9. DEVLETİN YA DA EGEMENİN NİTELİĞİ.....	443
10. EGEMENİN GÖREVLERİ.....	450
11. UYRUKLARIN HAK VE ÖZGÜRLÜKLERİ.....	452
12. DİN VE SİYASET İLİŞKİSİ.....	453

IV. SPİNOZA VE LOCKE: SİYASAL ÖZGÜRLEŞMEDEN BİREYSEL ÖZGÜRLÜĞE.....

1. BENEDİCTUS (BARUCH) SPİNOZA: “DEVLETİN GERÇEK AMACI ÖZGÜRLÜKTÜR”.....	457
A. Yaşamı, yapıtları ve Hollanda’da siyasal çekişmeler.....	457
B. Genel felsefesi.....	460
a. <i>Etika</i> ’da Tanrı kavrayışı ve özgürlük sorunu.....	461
b. İnsanın doğası ve özgür olma.....	463
c. İyiliğin ve kötülüğün ötesinde etik.....	463
d. Edilgellikten etkinliğe: Muktedir olma.....	465
C. Siyaset felsefesi.....	466
a. Doğal hak.....	466
b. Siyasal toplumun oluşumu: Sözleşme.....	468
c. Özgürlük: Düşünce ve eylem arasındaki sınır.....	470
ç. Dinsel sorun ve siyasal sorun.....	472
2. JOHN LOCKE: SİYASAL LİBERALİZMİN İLK ADIMLARI.....	476
A. Locke’dan önce İngiltere’de siyasal hareketler: Düzleyiciler ve kazıcılar (1642-1652).....	476
B. Locke’un yaşamı, yapıtları ve İngiltere’de siyasal ortam.....	478
C. Bilgi ve ahlak felsefesi.....	481
Ç. Siyaset felsefesi.....	484
a. Doğal yasa.....	485
b. Doğa durumunda eşitlikten savaşa.....	487
c. Locke’un mülkiyet kavramı.....	488
D. Toplum sözleşmesi: Uygar yönetime atılan adım.....	493
a. Sözleşmenin sayısı ve amacı.....	494
b. Vazgeçilen iktidarlara.....	495
E. Uygar yönetimin meşruluk temelleri.....	496
a. Rıza.....	496
b. Çoğunluk yönetimi.....	497
c. Yönetim biçimleri.....	498
F. Uygar yönetimin ya da siyasal toplumun yapısı.....	499
a. Yönetimin sınırları.....	499
b. Güçler ayrılığı.....	499

G. Yönetimlerin bozulması ve direnme hakkı	501
a. Despotik iktidar	501
b. Direnme hakkı	502
H. Hoşgörü üzerine düşünceleri	504

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM

Halk: Devrim	515

I. AYDINLANMA: DÜŞÜNCELER YUMAĞI	517
1. ERGİN OLMAYIŞTAN KURTULUŞ YA DA “SAPERE AUDE”	518
2. AKLIN EGEMENLİĞİ VE İLERLEME İNANCI	520
3. MUTLULUK YA DA AHLAKLI TOPLUM	522
4. DOĞAL ÖZGÜRLÜK VE SINIRLI EŞİTLİK	525
5. “ALÇAĞI EZİN”	527
6. BÜTÜN İYİLİKLERİN ANASI: EĞİTİM	530
7. SİYASETİN BELİRLEYİCİLİĞİ	532
A. Reformcu yaklaşım	533
B. Aydın despotizmi	534
C. Liberal siyasal düzen	537
8. DEĞİŞİME ÇAĞRI	539

II. MONTESQUIEU: YASALARIN RUHU VE SİYASAL ÖZGÜRLÜK	541
1. YAŞAMI, YAPITLARI VE FRANSA'DA SİYASAL ORTAM	541
2. YÖNTEM	544
3. DOĞA-İLKE BİRLİĞİ	545
4. DİĞER DEĞİŞKENLER VE YASALAR	548
5. YÖNETİM BİÇİMLERİ	551
A. Cumhuriyet	551
B. Monarşi	553
C. Despotizm	555
6. SİYASAL ÖZGÜRLÜĞÜN GÜVENCESİ: ERKLER AYRIMI	558
A. Özgürlüğün tanımı	558
B. Erkler ayrımı	559
7. MODERN DÖNEMİN RUHU: TİCARET, LÜKS VE REKABET	562
8. DİN KONUSU	564

III. JEAN-JACQUES ROUSSEAU: HALK KENDİNİ YARATİYOR	569
1. YAŞAMI VE YAPITLARI	569
2. UYGARLIK VE AYDINLANMA SORUNU	572
3. “KÖTÜLÜKLERİN SOYAĞACINI İZLEMEK”	574
A. Doğa durumu ve doğal insan	574
B. Toplumsallaşma süreci	577
C. Yalancı sözleşme ve toplumsal köle insan	578

4. EŞİTLİĞİN VE ÖZGÜRLÜĞÜN TOPLUMU	580
A. Toplum sözleşmesi	580
B. Toplum sözleşmesinin açılımı ve amacı	582
C. Genel irade	583
Ç. Egemenliğin doğası	585
D. Egemenin yasaları	587
E. Toplumsal özgürlük	588
F. Devletin karşısındaki birey	590
G. Hükümet ve hükümet biçimleri	592
H. Yurttaşlık bilinci	593
5. LEVİATHAN'LA ÖZDEŞLEŞMİŞ HALK	595

IV. FRANSIZ DEVRİMİ: HALK SAHNEYE ÇIKIYOR	597
1. DEVRİM'E DOĞRU	597
A. "Düşüncelerin gücü"	597
B. Sieyès ya da ulusal egemenlik	598
2. DEVRİM'İN ÖNEMLİ TARİHLERİ	602
3. 1789-1792 DÖNEMİ: EMEKLEYEN DEVRİM	608
A. İnsan haklarından yurttaş haklarına	608
B. Ulusal birlik	613
C. Ulus egemenliğinden temsilcilerin egemenliğine	615
Ç. Krallıktan cumhuriyete	617
4. 1792-1794 DÖNEMİ: RADİKALLEŞEN DEVRİM	620
A. Jakobenizm ya da "nesnelerin gücü"	620
B. Halkçılık söylemi	621
C. Halk egemenliğinin kullanımı	623
Ç. Özgürlüğün despotizmi	625
D. Halkı yeniden yaratmak	628
E. Siyasal devrimden kültür devrimine	631

EK 1: TARİH DİZİN	641
EK 2: KUTUCUKLAR LİSTESİ	651
EK 3: YAZARLAR HAKKINDA	657
SEÇİLMİŞ KAYNAKÇA	659
KİŞİ ADLARI DİZİNİ	679

Bu kitap kolektif bir çalışmanın ürünüdür; farklı bölümler ve başlıklar farklı yazarlarca kaleme alınmıştır. Soyadlarına göre alfabetik sırayla, yazarların hazırladığı kısımlar, ana ve alt başlıklar itibarıyla aşağıda listelenmektedir.

Prof. Dr. Mehmet Ali Ağaoğulları

İKİNCİ BÖLÜM

II. Dünyevi İktidara Doğru

IV. Niccolò Machiavelli: Prensın İktidarından Devlete

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

II. Bodin'den Hobbes'a Doğru

1. Jean Bodin

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM

I. Aydınlanma: Düşünceler Yumağı

III. Jean-Jacques Rousseau: Halk Kendini Yaratıyor

IV. Fransız Devrimi: Halk Sahneye Çıkıyor

Arş. Gör. Duygu Türk

BİRİNCİ BÖLÜM

III. Helen Güneşi Batıyor, Roma Güneşi Doğuyor

1. Hazla Görev Arasında Helenistik Düşünce

BİRİNCİ BÖLÜM

- I. Yunan Uygarlığı İçinde Polis ve Siyaset
- II. Büyük Sokratesçi Okullar ve Siyaset
 - 1. Platon'un "Bilişi"
- IV. İlahi Siyaset

İKİNCİ BÖLÜM

- I. Orta Çağ ve Feodalite: Bitmeyen Tartışma ve Siyasal Düşünce
- III. Reform ve Rönesans

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

- I. Devlet: Ne Seninle, Ne Sensiz
- II. Bodin'den Hobbes'a Doğru
 - 2. Aileden Sözleşmeye Egemenlik: Doğal Ama Yapay

Dr. Zafer Yılmaz

BİRİNCİ BÖLÜM

- III. Helen Güneşi Batıyor, Roma Güneşi Doğuyor
 - 2. Roma Siyasal Düşüncesi

Doç. Dr. Filiz Zabcı

BİRİNCİ BÖLÜM

- II. Büyük Sokratesçi Okullar ve Siyaset
 - 2. Aristoteles: Yüce Bir Amaç Olarak Siyaset

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

- III. Thomas Hobbes: Devlet ya da "Ölümlü Tanrı"ya Övgü
- IV. Spinoza ve Locke: Siyasal Özgürleşmeden Bireysel Özgürlüğe

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM

- II. Montesquieu: Yasaların Ruhu ve Siyasal Özgürlük

Siyasal düşünceler tarihinin konusu nedir? İlk elde, bu soruya kolaylıkla yanıt verilebilir gibi gözükmemektedir. Çünkü, adı üstünde, konu “siyasal düşüncelerdir.” Ama sorun tam da burada başlamaktadır: Bu yanıtın kesin olarak söylediği tek şey, siyasal düşünceler tarihi bir disiplin olarak kabul edilirse, bu disiplinin konusunun “düşünceler” olduğudur; ancak herhangi bir düşünceler grubu değil; siyasal düşünceler. O halde bir düşünceyi siyasal niteliğiyle siyasal olmayan bir başka düşünceden ayıran nedir? Yani, hangi göstergeler, ölçüler, değerlendirmeler ya da yaklaşımlar içinden hareket edilerek siyasal olan ve olmayan düşünce birbirinden ayrılmaktadır? Dahası, böylesi bir ayırıştırma girişi mi ne ölçüde mümkündür? Örneğin Platon’un düşünceleri siyasal mıdır, felsefi mi? Ya da Sokratik düşünce aynı zamanda dinsel bir düşünce biçimi olarak görülemez mi? Soruları çoğaltmak son derece kolaydır. Burada özel olarak dikkat çekilmeye çalışılan şey öncelikle bir niteleme sıfatı olarak “siyasal”ın kendisinin nasıl niteleneceğidir. Eğer Türkçe’de “siyasal” sözcüğü bir sıfat değil de, bir isim olarak var olsaydı, soru en yalın haliyle şuna da dönüşebilirdi: Siyasal nedir? Siyasal nedir ki kendisiyle ilişkili düşüncenin de siyasal olarak nitelenmesini sağlayabilmektedir? “Siyasal” sıfatının, sıfat olarak ilişkili olduğu isim “siyaset”tir. Bu durumda siyaset nedir sorusu daha anlamlı olarak görülebilir. Ama burada siyaset biliminin siyasete ilişkin yaptığı bütün tanımlar şöyle kabaca anımsanırsa, bir özelliğin dikkat çektiği görülecektir. Siyaset şöyle ya da böyle, nasıl tanımlanırsa tanımlansın, kavramsal düzeyde hep bir ilişkiselliği, terimsel olarak da bu ilişkiselliğin adını öne çıkarmaktadır. Bu ilişkisellik farklı tanımlama girişimlerinde, farklı nitelikte ve nicelikte ögeler arasında kuruluyor olsa da, değişmeyen şey, siyasetin bir ilişkiselliği ifade ediyor oluşudur. Bu anlamda “ilişkin

olma" halini, adeta doğal olarak içeren "siyasal" teriminin –her ne kadar Türkçe’de mümkün değilse de– "nedir" soru sözcüğünü, "siyaset" teriminden daha çok hak ettiği anlaşılacaktır. Siyasal düşünceler tarihi disiplini de bu soruya verilmiş yanıtları ve bu yanıtların tarihini kendisine konu edinir.

Bu çerçevede bu kitap, Batı siyasal düşüncesi bakımından çoğunlukla başlangıç ya da nirengi noktası olarak kabul edilen Antik Yunan’dan ya da daha özel olarak *polisten* başlamakta ve Fransız Devrimi’yle tamamlanmaktadır. İlk elde, genel olarak toplumsal, mimari, mekansal, askeri, iktisadi, dini bir birim olarak kabul edilen Antik Yunan kent-devletlerinin adı olan *polis*, bu düşünce tarafından, devletin izlediği tarihsel yolculuk adına en mükemmel başlangıç noktası olarak seçilmiştir. Bu yüzden metin *polisle* başlanmaktadır. Aynı şekilde, 1789 Fransız Devrimi, her ne kadar varlığını kendisinden önceki birçok gelişmeye borçlu olsa da, "eski dünyanın" artık tümüyle tarihe karıştığını, yepyeni bir dünyayı, "burjuva dünyasını" haber veren en önemli kırılma noktasını işaretlemek için, üzerinde neredeyse herkesin uzlaştığı önemli bir simgeye dönüşmüştür; bu yüzden de kitap onunla kapanmaktadır. Bu anlamda burada anlatılan siyasal düşünce, modern siyasal düşüncenin *arkeik* (eski) ama eskimeyen köklerine bir yolculuk ya da bir geri dönüştür. Kim bilir belki de hem bir Yunan düşünürünün, Epikuros’un, hem de çağdaş bir yazarın, Ursula K. Le Guin’in dediği gibi, "gerçek ilerleme, geriye dönüştür."

Elbette bu kitap, siyasal olanın ya da siyasetin bütün kavramsal içerimlerini, bu içerimlerin ve yorumlarının, bu yorumların taşıdığı biçimlerin izini tarih içinde kovalayan, "tüketici" bir kitap değildir. Bu kitap, kendine çizdiği sınırlar içerisinde, siyasal olanın niteliği üstüne geliştirilmiş düşünceleri, belirli bir tarihsel doğrultuda ve belirli bir genellik ölçüsünde okuruna sunmakla yetinen ve yapabilirse, okurunu siyasal olanın niteliğini berraklaştırabilmek için yeni yolculuklara davet etmeye, kışkırtmaya çalışan bir kitap olmakla sınırlıdır. Bu "kışkırtıcı" rolünü oynayabilirse işlevini yerine getirmiş olacaktır.

Elinizdeki çalışma bir başka anlamda da bir tür "geriye dönüş"tür. Bu alanda, özellikle üniversitelerin siyasal düşünce tarihi öğretiminde kullandığı Türkçe ya da çeviri kimi yapıtlar hemen anımsanabilir. Çeviri bir yapıt olarak Sabine’nin metni ilk akla gelen örnektir. Sabine, uzun yıllardır Türk üniversitelerinde okutulmuş ve hâlâ da okutulan metinlerin başında gelmektedir. Aynı şekilde Murat Sarıca, Alâeddin Şenel, Ayferi Göze gibi isimler de buna eklenmelidir. Bu metinler de yıllarca okutulmuş ve okutulmaktadır. Ancak 1989’da Mehmet Ali Ağaoğulları’nın *Eski Yunan’da Siyaset Felsefesi*’yle başlayan ve nihayet, 1994’te *Kent Devletinden İmparatorluğa* adlı kitap ilki olmak üzere bir dizi kitapla süren çalışmalarının ürünleri, bugün Türk üniversitelerinde, siyasal düşünce tarihi öğretiminde kullanılan başat metinler durumundadır.

Hepsi birbirinden değerli ve farklı nitelikleriyle öne çıkan bu metinlerin varlığına karşın, lisans düzeyinde verilen siyasal düşünce eğitiminde karşılaşılan kimi sorunlara kendi ölçeğinde yanıt verebilmek için elinizdeki bu metin üretilmiştir. İşte ikinci "geriye dönüş" burada kendisini göstermektedir. Bu çalış-

ma, kendisine temel olarak Mehmet Ali Ağaoğulları ve meslektaşlarının altı ciltten oluşan dizilerini almaktadır. İlgili dizi bu çalışmayla anlamlı ölçüde sadeleştirilmiştir ama bu sadeleştirme, özetlemek anlamına gelmemektedir. Hele hele “özetlemek”ten anlaşılan şey özel olarak ve yalnızca “kısaltmak”sa bu çalışma ilgili dizinin kısaltılmış bir çeşidi de değildir. Aksine, görüleceği gibi, ilgili diziden farklı olarak bu metin, haritalarla, zamandizininle, illüstrasyonlarla, resimlerle, fotoğraflarla, öğrencilerin kendi kültürleriyle ilgili bağ kurmalarını sağlayacak küçük ipuçlarıyla, kutucuklarla, ilgili düşüncülerden doğrudan aktarmalarla daha da zenginleştirilmiştir. Kimi bölümlerde dizinin ilgili kısmına sadık kalınmış, kimi bölümlerde ise dizi diğer referanslar gibi, herhangi bir referans olarak kullanılmış ve yepyeni bir bölüm ortaya çıkmıştır.

Temel olarak ilgili dizi gözetildiği içindir ki adları geçmese de bu çalışmanın iki gizli yazarının daha olduğu belirtilmelidir: Prof. Dr. Cemal Bâli Akal ve Prof. Dr. Levent Köker. Bu metinde yer alan İkinci Bölüm, 2 ve 3 numaralı başlıklar ilgili dizi içinden, Cemal Bâli Akal’dan doğrudan yapılan bir özettir. Aynı şekilde, bu çalışmanın feodaliteyle ilgili kısmında Levent Köker’den doğrudan, geniş ölçüde yararlanılmıştır. Kendilerine gösterdikleri anlayış için teşekkür borçluyuz.

Söz teşekkürü gelmişken, kuşkusuz en büyük teşekkür öğrencileredir; akademik üretimi hâlâ anlamlı kıldıkları için.

BİRİNCİ BÖLÜM

Yurttaş: Siyaset



Antik Yunan dünyası.



Roma İmparatorluğu haritası.

Siyasal düşünce tarihi içinde yapılacak küçük bir gezinti, bu tarihin en büyü-
lû öğelerinin başında *polis* kavramının geldiğini gösterir. *Polisi* izleyen ikin-
ci kavram ise kuşkusuz *demokrasi* kavramı olacaktır. Adeta görünmez bir el,
“anlaşılmaz bir biçimde” siyasal düşüncenin başlangıç noktasına *polisi* yerleş-
tirivermiştir. Ama aynı ölçüde anlaşılmaz olan ise, en başa yerleştirilen bu kav-
ram üzerinde herhangi bir uzlaşmanın da bulunmamasıdır. Bu nedenle kavram,
siyasal düşünce içinde farklı biçimlerde okunmaya hep açık olmuştur. Örneğin
polis, kimileri için yurttaşların, topluluğun çıkarlarını daima kişisel, tikel çıkar-
larının önünde tuttuğu; topluluk ruhunun ya da kamusal dayanışmanın başat
olduğu; kişilerin birbirlerine *polis* üzerinden sorumluluk, borç ve ödev yüküm-
lülükleriyle bağlı olduğu; kaybedilmiş ama her daim özlenen bir tür “cennettir.”
Yani, özellikle modern koşullar içinde neyin kaybından ötürü yas tutuluyorsa,
kaybedilen şey *poliste* aranmaktadır. Başka bazılarınca *polis*, doğrudan demok-
rasinin en mükemmel örneğidir; herhangi bir şiddet ya da taşkınlık ya da ge-
nel olarak bir sınıf mücadelesi olmaksızın, yurttaşlar belirli bir düzen içinde söz
söylemekte, sözün ardından herkes büyük bir olgunlukla kendi görüşünü oya
dönüştürmekte ve bu oylarla belirlenen karara da herkes itirazsız uyuvermekte-
dir. Buna göre, modern demokrasilerde ancak temsil yoluyla var olabilen siyasal
insan, *poliste* canlı kanlı bir biçimde, temsil edilemeyen olarak hazır ve nazırdır.
Bir kısım görüşlere göre ise *polis* eşitsizliğin, özel olarak köleliğin demokrasi ci-
lasıyla parlatılıp yeniden üretildiği birimden başka bir şey değildir.

Kavramın içinin farklı biçimlerde doldurularak anlamlandırılması bir yana,
kavramın karşılık geldiği mekansal ve siyasal düzenlemelerin farklı biçimlerde
ele alınması da mümkündür. Şöyle ki *polis*, mekansal olarak neye ya da nere-

ye karşılık gelir sorusunun ortak bir yanıtı kolayca bulunamayacağı gibi, siyasal olarak neye karşılık geldiği sorusunun yanıtı da aynı zorlukla maluldür. *Polis*, bir kenti mi ifade eder; yoksa köyler topluluğunu mu? Ya bir kent nedir? Yok, köyler topluluğu ve kent birlikte ele alınırsa, hangi mekanların varlığı *polis* *polis* kılan olmazsa olmaz önkoşullardandır? Örneğin *polis*, *akropolis* olmaksızın *polis* midir ya da *agorası* olmayan bir *polis* düşünülebilir mi? Peki, *polis* aynı zamanda bir devleti mi işaret etmektedir? Yoksa devletten farklı olarak şeflik olarak değerlendirilmeye daha mı açıktır? Nihayet, mekansal ve siyasal düzenlenişle *polis*, bir ülke olarak okunabilir mi? Örneğin *polis* düşmanlarına karşı savunmak bir ülkeyi savunmak mıdır?

Polis sözcüğü “*polise* ait işler, güçler vs.” anlamında *politika* sözcüğüne anaklık eden sözcüktür. Ancak sözcük farklı dillerde, farklı biçimlerde karşılanmıştır. En az *polis* kadar yaygın ve *polis* karşılayan bir diğer sözcük Latince *site* terimidir. Türkçe’de ise *polis*, sıklıkla *şehir devleti* ya da *kent devleti* olarak karşılanır. Ancak *şehir* ile *kent* terimleri bire bir örtüşen terimler değildir; yani biri diğerrinin (kent, şehir teriminin) tam karşılığı sayılamaz. Şehir, bir başka sözcükle, *medine* ile ilişkilidir; yani uygarlıkla (*medeniyet*). Uygarlık ise –bütün tartışmalar bir yana– en azından siyasal olarak insanlık tarihinde yöneten-yönetilen ayrımının belirlediği aşamanın sonrasını işaret eder. *Şehir*, siyasal, toplumsal ve ekonomik bir birimken, *kent* daha çok ve öncelikle mekansal ve sosyo-ekonomik ilişkilerin özel bir birleşimidir ve tarihi de insanlık tarihi kadar eskidir; yani kentlerden söz edebilmek için uygarlıktan ya da özel olarak siyasetten söz etmeye gerek yoktur; şehrin tersine. Bu durumda *polis* karşılığı olarak *kent devleti*ni kullanmak daha doğru sayılabilir.

Bu kullanımda da sorun, Antik Yunan dünyası dışında da kent devletlerinin varlığıdır; örneğin Mezopotamya’nın farklı dönemlerde farklı kent devletleri ile Yunan *polis*lerinin kaynağı olarak da gösterilen Fenikelilerin özellikle li-man kentleri sayılabilir. Ayrıca İtalya’da ve Baltık Denizi kıyılarındaki kent devletleri de unutulmamalıdır. Oysa *polis*, Antik Yunan dünyasının özgül bir deneyimidir. O halde, en doğrusu *polis* terimine karşılık aramaksızın olduğu gibi kullanmaktır. Bu kitapta da bundan sonra böyle kullanılacaktır ve italik vurgulu olarak belirtilecektir.

Polis terimi, içeriği nasıl biçimlenirse biçimlensin ve kavramsal olarak nasıl farklı biçimlerde ele alınmış olursa olsun, bir siyasal birimdir ve terimin de, kavramın da başat özelliği buna ilişkindir. Terimin ve kavramın farklı ölçüler, farklı dönemler, farklı yaklaşımlar üzerinden ele alınabiliyor oluşu, açıktır ki üzerinde uzlaşılabilir ve her dönemde, herkes için geçerli bir *polis*in olmadığını göstermektedir. O halde, *polis*in siyasal bir birim oluşuyla yetinilmeli ve *polise* için bu siyasallığın farklı boyutlarıyla anlaşılmasına çalışılmalıdır. Bu çaba aynı zamanda siyasal düşüncenin bütün anahtar kavramlarına bir giriş niteliği de taşır.

YUNAN UYGARLIĞI İÇİNDE POLİS VE SİYASET

1. POLİSİN DOĞUŞU

İÖ XII. yüzyıl, bir Hint-Avrupa topluluğu olan *Dorların* Balkan yarımadasının kuzey-batısından başlayarak güneye doğru inmelerine tanıklık eder. *Dorların* yöneldiği bölge, merkezi şehri Mykene olduğu için bu adla anılan uygarlığı kurmuş olan bir diğer Hint-Avrupa topluluğu olan *Akhalar*a aittir. Ama bölgeyi fetheden *Dorlar*, *Akhalar*a göre, daha az uygarlaşmış ve daha savaşçı bir topluluktur. Bunun anlamı, *Dorların* aynı zamanda göçebe, yarı-göçebe, kendi içlerinde daha az farklılaşmış, daha eşitlikçi ve kolektif olarak hareket etme yeteneği daha yüksek, İbn-i Haldun'un ifadesiyle söylenirse *asabiyet* sahibi topluluklar olduklarıdır.

Dorların *Akhalar* karşısında bir diğer üstünlüğü, *Akhalar* savaş teknolojisinde daha çok tunç kullanırken, demir silahlara sahip olmalarıdır. Demir silahların yaygınlaşmasıyla *Dor* kabilelerinin eli silah tutabilen bü-

Asabiyet

Asabiyet, belirli bir toplumsal formasyon altında var olabilen ve o formasyonun çözülmesiyle birlikte çözülme/dağılma sürecine giren, toplulukların kendilerini üretmek ve yeniden üretmek, saldırganlardan korunmak ve kendilerini savunmak; diğer topluluklara saldırmak vb. için birlikte, yani kolektif hareket etme becerisini ya da bir topluluğun "kolektif aksiyonerliği"ni ifade eder. İbn-i Haldun'un siyasal çözümlemesinin en merkezi kavramlarından birini ifade eden bu terim, özellikle kandaş (barbar) topluluklar için kullanılırken topluluk üyelerini birbirine bağlayan soyya da akrabalık ilişkilerine dayalı, dayanışmacı pratikleri nitelemeye indirgenmekte ve buradan hareketle de, günümüz topluluklarında bile izi sürülmeye çalışılmaktadır. Oysa bu yaklaşım son derece problemlidir.

tün üyelerinin silahlanma olanağı ve dayanışmacı toplumsal biçimleri, akınların başarısını güvence altına almış ve *Akha* uygarlığı *Dor* akınlarıyla tarihe gömülmüştür. Mykene yani *Akha* uygarlığının yıkılışından İÖ IX. yüzyıla kadar olan dönem Karanlık Çağ olarak adlandırılır ve bu döneme ilişkin pek fazla bilgi yoktur. Bunun nedeni biraz da *Dor*ların sahip oldukları sosyo-politik yapı gereği, geriye hemen hiçbir şey kalmamacasına Mykene uygarlığının izlerini tarihten silmeleridir.

Homeros, *Ilyada* ve *Odysseus*

Homeros, Herodotos'un tanıklığına güvenilebilirse, İÖ 850'lerde, Smyrna'da (İzmir) doğan ve Khios (Sakız) adasında yaşadığı sanılan, sözlü destan geleneğini yazıya geçiren kişidir. Ancak daha İÖ III. yüzyılda bile böyle bir kişinin yaşamış olduğundan kuşkulanan Yunan bilginler vardı. Homeros diye birinin yaşayıp yaşamadığı, iki ünlü eseri yazıp yazmadığı hep tartışma konusu olagelmıştır. Bir iddiaya göre, böyle biri yoktur ve aslında adı anılan iki eser epik halk şarkılarından başka bir şey değildir. Ancak, bugün uzmanların çoğu bu iki destanın İÖ IX. yüzyılın sonu ya da VIII. yüzyılın başında bir kişi tarafından derlenmiş olması gerektiğini, eserlerin bütünlüğünü de gözетerek savunmaktadır.

İÖ XII-IX. yüzyılları kapsayan Karanlık Çağ'ın ardından, IX. ve VIII. yüzyıllara ilişkin bilgilerin kaynağı daha çok Homeros olduğu için bu döneme kimi zaman Homerik Çağ, kimi zaman Kahramanlık Çağı, kimi zaman da Yunan Orta Çağı adı verildiği de olur. Homeros, *Ilyada* ve *Odysseus* adlı ünlü iki eserinde bu döneme tanıklık eder.

*Dor*ların Mykene uygarlığını yıkması, kendi aralarında ne kadar eşitlikçi ve dayanışmacı gözükürlerse gözüksünler, eşitsizlikçi bir yapılanmanın ortadan kaldırılması anlamına gelmemiştir. *Dor*lar yayıldıkları topraklarda kendi iç yapılarını olabildikince korumaya çalışırken, bu topraklarda yaşayan diğer toplulukları

"toprağa bağlı köleler" haline getirerek ilerlemişlerdir. Bunun en tipik örneğini Sparta kenti verir. İlerleyen topluluklar kabile örgütlenmesi içinde yayıldığı için kabilelerin kendi aralarında da kimi farklılıklar ve güçlü bir rekabet vardır. Dolayısıyla ortaya çıkan bütün *Dor* yerleşimleri aynı olmayacaktır.

Aynı dönemde çeşitli nedenlerle hareket halinde olan yalnızca *Dor*lar değildir; Yunan kabilelerinin başlıcaları olan *Iyonyalı*lar ve *Aeolyalı*lar da hareket halindedir. Bu topluluklar, birbirlerinden farklı gözükse de, benzer lehçelere, kültlere ve bu kültürleri içeren ritüellere sahiptirler. Ama benzerliklerine ve hatta kimi zaman ortaklıklarına karşın, bu topluluklar hiçbir zaman, ortak düşmanlara karşı zorunlu kaldıkları ittifaklar dışında, birlikte hareket etmeyi başaramamışlar ya da kabile içi/kabileler arası ilişkilerin dinamiği gereği bunu tercih etmemişlerdir. Dolayısıyla Mykene uygarlığından sonra ortaya çıkan yeni küçük yerleşim yerleri, birbirinden çok farklı düzeylerde gelişmiştir. Bu farklılaşma hem toplulukların birbirleriyle ilişkilerini, hem de kendi içlerindeki gelişmeleri nitelemektedir.

*Dor*ların önünden kaçan ve yüksek bir uygarlığa sahip *Akhalar*, özellikle Ege'nin karşı kıyılarına, Küçük Asya'nın, yani Anadolu'nun batı sahil şeridine

yerleştiler. Anadolu'nun batı sahil şeridi yani Ege kıyıları *İonia* olarak adlandırılır. *Akhaların* bu bölgeye yerleşmeleri, aynı zamanda bundan sonraki gelişmenin ilk merkezlerinin de buralar olmasına neden olacaktır.

İÖ VIII. ve VII. yüzyıllar polis in hızla şekillendiği yüzyıllardır. Karanlık Çağ aynı zamanda ekonomide de ciddi bir gerileme dönemi olduğu için toplulukların kabile örgütlenmeleri, bu dönemde az çok kendini koruyabilmiştir. Temel ekonomi elbette tarım ekonomisiydi. Topraklar, topluluğun ortak malı olarak çeşitli biçimlerde, topluluk üyelerine, şöyle ya da böyle eşit bir biçimde paylaşılmıyordu. Ancak bu yüzyıldan itibaren ticaretin ve para ekonomisinin canlanmaya başlamasıyla, kabile esasıyla örgütlenmiş küçük topluluklarda şefler ve benzeri ayrıcalıklı işlevler/roller üstlenmiş olanlar, kendilerini *aristokratik*, soylu bir sınıf olarak örgütlemeyi ve yavaş yavaş toprakları kişisel mülkleri haline getirmeyi başardılar. Köylerde topraklarını kaybedenler kaçınılmaz olarak pazar yakınlarına aktı ve pazar merkez olmak üzere, giderek buralarda köylerden farklı olarak kentsel alanlar belirmeye başladı. Homeros destanlarında topraklarını yitiren ve soylu sınıfa hizmet etmekten başka seçeneği olmayan bu kesimin, yani *theteslerin* hikayelerine yer verilir.

Tarım ekonomisi pazara bağlı oldukça, köyler giderek pazarın merkezine bağımlı hale gelirler ve bu da merkezi daha da geliştirir. Bu yeni merkez giderek çevresiyle birlikte *polis* adını alacaktır. Aynı şekilde, kabile içindeki farklı konumlarını dönüştürme becerisini göstererek toprakları ele geçiren ve kendisini soylu bir kesim, aristokrasi olarak örgütlemeyi başaranlar, soy bağlarının üstünlüğünün ötesinde, artık ekono-

mik gücüyle başat rol oynayan bir sınıfa dönüşeceklerdir. Bu dönemde, kabileler arasındaki savaşlar nedeniyle, kölelik var olmakla birlikte, henüz hayati fonksiyonlar üstlenmiş değildir. Kölelik, paradoksal bir biçimde Yunan polislerinde demokrasinin gelişimiyle daha çok önem kazanacaktır. Başlangıçta topluluklar arası savaşlar köleliğin başlıca kaynağı durumundadır. Ancak polisler içinde eşitsizlik geliştikçe, borç köleliği –yani, yoksulların kendilerini ya da aile fertlerini borçlarına karşı teminat olarak göstermesi– önemli bir diğer köle kaynağı olacak ve bu da iç çatışmaları daha da sertleştirecektir. İÖ VIII. ve VII. yüzyıllarda yaşanan bu gelişmelerin tanığı bir diğer ünlü Yunan şairi Hesiodos'tur.

Pazar merkezli olarak tarih sahnesine çıkan polisler bir ya da birkaç kent ile bunlara bağlı kırsal alanları içeriyordu. Polisin içindeki kentsel alanlar gelişkin-

Hesiodos

İÖ 700'lerde yaşadığı sanılan, küçük mülk sahibi, yoksul bir şairdir ve *Tanrıların Doğuşu* (*Theogonia*) dışında, *İşler ve Günler* (*Ergakai Hemera*) adlı yapıtıyla tanınır. Bu ikinci yapıtında çalışmayı temel erdem olarak niteleyen Hesiodos, çoğunlukla eşitlikçi ya da yoksul sınıflar yanlısı gibi sunulsa da bu fazlasıyla indirgemecidir. Hesiodos, şiirlerinde çalışma karşılığı olmayan ya da emeğin zapta dayalı varlığıyla oluşmuş, özetle çalınıp çırpılmış servete karşıdır ama buradan yola çıkarak onu yoksulların yandaşı yapmak abartılıdır. Ancak kuşkusuz ilgili dönemde çalışan sınıfların hayatına bir ayna tutmayı başarmıştır.

lik seviyelerine göre farklılaşıyordu. Örneğin gelişkin bir *polis*, bir pazar ve her tür malla birlikte, her tür sözün de alışveriş meydanı olan bir *agoraya*, bir eğitim merkezi olan *gymnasiona*, yine bir başka eğitim merkezi olarak düşünülebilecek tiyatroya sahipti. Ancak bunun tersine, örneğin Yunan dünyasının en önemli *polis*lerinden olan Sparta, dağınık bir köy gruplanmasından başka bir şey değildi. Bu bağlamda örneğin Thukydides, *polis* sözcüğünü hem surlarla çevrili kent için, hem de surlarla çevrilmemiş köyler topluluğu için rahatlıkla kullanır. Kentlerin surlarla çevrilmeye başlanması aslına bakılırsa çok eski değildir. Yunan dünyasının en ünlü *polisi* Atina'nın bile bir sura kavuşması en erken İÖ VI. yüzyılda mümkün olabilmektedir.

İyonya'dan İtalya'ya kadar uzanan *polis*lerin en önemli vasıfları küçük boyutlarıdır. Sparta, Laconia ve Messenia'yı kendisine kattıktan sonra 8300 km²'ye ulaşmıştı ve üstelik en büyükleriydi. Atina, bütün Attika bölgesi ve Salamis'le birlikte 2800 km² idi. Diğer *polis*lerin alanı 80 km²'den 1300 km²'ye kadar değişiyordu. Örneğin 1615 km²'lik Fokis bölgesinde 22 *polis* bulunuyordu. Aynı şekilde, bir ada üzerinde kurulmuş olan Delos'un yüzölçümü topu topu 5.5 km² idi. Kestirilebileceği gibi, nüfus da aynı oranda azdı.

İlk *polis*ler az gelişkin şehirlerdi ve *polis*, içinde dağınık evlere ve küçük köylere dağılmış şehirlilerden ibaret, baskın olarak tarım yerleşimleriydi. Bu şehirler belirli bir kutsallıkla çevrelenmiş kabilesel bağlarını olabildiğince koruyordu; ancak korunan bu bağlar elbette yeni koşulları işaretliyordu artık. Örneğin *agora*, başlangıçta kabile bağlarıyla birbirine bağlı köylerde kabile üyelerinin bir araya gelerek karar verdikleri köy meydanının adıydı. Bir anlamda siyasal enerjinin dolaşıma çıktığı yerd. Daha sonra çarşı, pazar anlamını da yükleyecek olan *agora*, *polis*lerde de aynı işlevi sürdürüyor gözükse de bu kez dolaşıma çıkan siyasal enerji eşitsizlikle maluldür ve eşitsizliği yeniden üretmektedir; bütün eşitlikçi katılımcılığına karşın. Buna ilişkin bir diğer örnek *arkhon* sözcüğüdür. Başlangıçta kabile şeflerini niteleyen *arkhon*, kabile şeflerinin kendilerini aristokrasi olarak örgütlemeyi başarmaları ve yönetim işini tekelleştirmeleleriyle giderek *poliste* üst düzey yöneticileri nitelemek için kullanılmaya başlanacaktır. Aynı şekilde demokrasinin evrimiyle, artık bu yöneticilikler aristokrasi dışındaki kesimlere açılrsa da terim aynı biçimde kullanılmaya devam edecektir. Görüldüğü gibi, *polis*in tarih sahnesine çıkışını tarım ekonomisine dayalı ticari ekonominin canlanmasıyla açıklama girişiminin hemen yanında, onun kabilesel kökenlerine ve özellikle kabilesel kutsallık ve din algısının gelişim ve dönüşümüne yapılan vurgu bulunmaktadır.

Kuşkusuz *polis*in kabilesel kökenlerini kavramak bakımından en öğretici örneklerin başında *prytaneion* örneği gelir. *Prytaneion*, ocağında kutsal ateşin sürekli yandığı şehir ya da devlet konağı, daha özel olarak siyasal konaktı. Aristoteles, Solon öncesi dönemde bütün *arkhon*ların burada oturduğunu belirtir. Sözcüğün köküne bakıldığında "başkanın evi" anlamında *prytanis*le ilişkili olduğu anlaşılır. Yeni bir koloni, yani yeni bir *polis* kurulacak olduğunda, göç eden kişiler, yanlarına bu kutsal ateşten alır ve gittikleri yerde öncelikle bu ateş-

le yeni bir ateş ya da ocak yakarak burayı işaretler ve yeni bir *polis*in inşasına girişirlerdi. O ateş ya da ocak yanmadan önce orası, henüz bir *polis* kurulmadığı için, bir kaos dünyası iken, ateşle birlikte artık orası, kendiliğinden tanrısal ve içkin bir düzenliliğe çevrilerek bir *kozmosa*, yani düzenlenmiş, kaotik olmaksın çıkmış bir alana dönüşürdü. Ateşin işaretlediği bu alan aynı zamanda yeni *polis*in de merkezi olurdu. Öyle ki *polis* sözcüğü ilk dönemlerde yalnızca “yüksek kent” ya da “tepedeki kent”i ifade eder. Bunun dışındaki yerleşime ise *asty* adı verilmektedir. Bazı *polis*lerde kullanılan *akropolis* sözcüğü, işte bu yüksek kenti anlatmaktadır; *polis*in temel tapınaklarının ya da kült merkezlerinin ve en önemlisi *prytaneion*un bulunduğu alanı.

Polis teriminin yüksek kentten giderek kırsal alanları da içerecek şekilde siyasal bir birim olmaya doğru evrilen serüveni önemli bir soru işaretini beraberinde getirir. Yunan dünyasında *polis*in tarih sahnesine çıkması genellikle tarına dayalı ticaret ekonomisinin canlanmasıyla açıklanmaya çalışılmaktadır. Bunun kısmi bir haklılık payı taşıdığı da açıktır. Çünkü *polisten* söz edebilmek için Karanlık Çağ’ın ardından gelen ekonomik canlanmanın beklenmesi gereklidir. Ancak öbür yandan kutsal alanın bir tür kurucu rol üstlendiği gözetildiğinde, *polisi* anlamlandırabilmek ve kuruluşunu açıklayabilmek için, kültürlerin merkezileşme gereksinimini de çözümlmeye katmak gerektiği, kültürlerin topluluğun üstünde ve dışında merkezi bir yer edindikçe, bu merkezileşme gereksinimiyle birlikte *polis*lerin şekillenmeye başlamış olabileceği yabana atılabilir bir ihtimal değildir.

Bu ihtimali güçlendiren olguların başında Yunan *polis*lerini kuşatan Olympos tanrıları dininin de Homerik Çağ’da şekillenmeye başlaması, yani yeni bir kutsallığın tezahür etmeye başlaması gelmektedir. Homeros’un anlattığı düzen kabilesel bir düzendi. Bu düzende en önemli şeylerin başında gelen dini anlayış ya da kutsallık algısı, atalar kültü ve buna bağlı olarak ocak tapımıydı. Her evin ocağı kutsaldı. Ama belli ki her evin ocağı kutsal kalmakla birlikte, giderek her evin üstünde kutsallığı merkezileştiren bir ocak, *prytaneion* belirecektir. Atalar kültü ya da tapımı da, yine etkisini belirli bir ölçüde sürdürmekle birlikte yerini, tıpkı bir kabile gibi örgütlenmiş Olympos tanrılarına tapıma bırakacaktır.

Bu tanrıların insanbiçimliliğine (*antropomorfizm*) dikkat edilirse kabilesel dünyanın çözülüş sürecinde, tanrıların bir yandan kabilesel bir biçimde resmedilirken, aynı anda aristokratik bir biçimde tasarlandıkları, kendi aralarındaki hiyerarşik dizilişleri ve kavgaları, bir aristokrat topluluk gibi tümüyle aylak bir hayat sürmeleri tam bu geçiş dönemini işaret-

Tanrıların dünyayı paylaşması

“Şanlı Poseidon yanıtladı: Üç kardeşiz biz, Kronos ve Rhea’nın oğulları: / Zeus, ben ve cehennemlere hükmeden Aidoneus [Hades] / Üçe bölündü dünya ve herkes kendi payını aldı. / Kura çekildi ve köpüklü deniz düştü bana, / her zaman oturayım diye kendi payımda; / Karanlıklar ülkesi düştü Aidoneus’un payına; / Zeus’a bulutlar arasındaki engin gökyüzü düştü; / Ama yeryüzünde ve koca Olympos’ta herkesin payı var.” (İlyada, XV. 186)

lemek üzere göze çarpmaktadır. Yunan'ın tüm dünyası bu tanrılar arasında paylaşılmıştır, aristokrasinin polisi paylaşması gibi.

Ancak kuşkusuz, yeni din bir yandan kabilesel düzenin çöküşünü işaretlemek üzere eşitsizlikçilikle malul olsa da, öbür yandan kabilesel eşitlikçi refleks yeni dinin içine, hem kimi tanrıları daha farklı bir biçimde inşa ederek, hem kimi kahramanları tanrılaştırarak sızmayı başaracaktır. Bunlardan ilkinde, bir yarı tanrı (*titan*) olan Prometheus, ikincisine ise tanrılaştırılan kahraman Herakles örnek olarak verilebilir. Yunan imgesi bir yandan, bütün insanları boğmaya karar veren Zeus'u selamlarken, aynı anda soyunu Zeus'un gazabından kurtaran Prometheus'u selamlamaktadır. Bu anlamda Yunan mitolojisi hem polise evrilen süreci anlamak, hem çözümlemek bakımından büyük bir önem taşımaktadır.

Mitler ve mitoloji

Türkçe'de "efsane, destan, söylence" olarak karşılanan *mythos* ya da kısaca *mit* terimi daha çok dinsel ya da kutsal, doğaüstü olaylarla örülen, toplumsal nitelikli, ele aldığı şeyin kökeni, yaratılışı ya da icrasını dile getiren masalsı anlatılardır. Ancak masaldan farklı olarak toplulukların yaşamında kurucu siyasal ve toplumsal roller üstlenirler. Mit, masaldan farklı olarak "gerçektir", çünkü hikayesini anlattığı şey "gerçektir." Örneğin dünyanın yaratılışını anlatıyorsa, gerçekliğinin güvencesi dünyanın varlığıdır. Oysa masalların anlattığı şeyin karşılığı yoktur. Mitler sanıldığı kadar aksine insanlığın yalnızca tarih öncesinde, ön tarih evrelerinde ya da tarihin başında işlev üstlenmiş ve sonra da terk edilmiş anlatılar değildir. Tek tanrılı dinlerin ve bilimin, mitlerin alanını daralttığı söylenebilir de mitler modern koşullar altında da varlığını sürdürmeyi başarmıştır. Örneğin modern ulus devletler açısından "bayrak" en önemli mitlerden biridir. Mitoloji terimi, hem bir kültürdeki mitler toplamını, hem de mitler üzerine yapılan çalışma alanını ifade eder. Mitoloji söz konusu olduğunda akla gelen üç temel bölge vardır: Mezopotamya, Mısır ve Yunan dünyası. Yunan mitolojisi çoğunlukla eşitsizlikçi olduğu ön kabulüyle okunmuştur. Oysa bu bakış açısı fazlasıyla indirgemecidir. Mitlerin süreç içinde farklılaştığı ve farklı işlevler üstlenebileceği unutulmamalıdır.

Polisin kökeni nasıl açıklanırsa açıklansın, her zaman açıklanmaya muhtaç kalan ve her açıklama girişimini, açıklamaya çalışanla sınırlı ya da koşullu bir girişime dönüştüren temel sorun alanı polisin özgül bir deneyim oluşudur. Polis özgüllüğünü nereden alır? Bu soru, en genel çerçevesi itibarıyla "polisin yokluğundan alır" yanıtı verilerek karşılanabilir.

Bu yanıtı açmak için birkaç yan soru daha sorulabilir: Polisin bir dini var mıdır? Polisin bir ordusu var mıdır? Polisin bir mimarisi var mıdır? Sorular çoğaltılabilir. Bu yan soruların tümü eğer siyasal bir birim oluşuyla birlikte, polisin aynı zamanda mekansal, dinsel, askeri bir birim olduğu kabul edilirse "evet, vardır" diye yanıtlanabilir. Ama bu yanıt polisi, aynı anda özgül bir deneyim alanı olmaktan çıkarır da. Herhangi bir siyasal örgütlenmeye dönüştürür; şu ya da bu dine mensup, şu ya da bu dini seçebilecek, şöyle ya da böyle örgütlü bir ordusu olan herhangi bir siyasal organizasyona. Oysa polisin siyasal haklara ve görevlere layık gördüğü kesimleri örgütleyerek oluşturduğu güç dışında, aynı bir ordusu olma-

dığı gibi, aynı şekilde kendisine dışsal bir dini de yoktur. *Polis* dinin ta kendisi olduğu gibi, yurttaşların ve yönettiği bütünün ta kendisidir. Tanrılar diniyle kuşatılmış olması *polis*le tanrılar arasında bir mesafe olduğunu göstermemekte, tersine bizzat *polis*in kendisinin tanrısal bir kutsallığa sahip olduğunu göstermektedir. Aynı şekilde, *polis* askeri bir birimdir ama bu birim *polis*in savaş dönemi örgütlenmesinden başka bir şey değildir. *Polis*, bu yanıyla adeta bir “devleti” değil, “devletsizliği” ifade eder. Ancak bu siyasal bir örgütlenmenin olması anlamında devletsizlik olmadığı gibi, eşitlik anlamına da gelmemektedir. Bileşenlerinin matematiksel toplamına indirgenemeyeceği gibi, ondan da soyutlanamaz bir varlıktır *polis*. Bunu açıklayabilmek için *polis* içindeki toplumsal-sınıfsal mücadelelere bakılabilir. Örneğin *demosun* (ayrıntıları biraz ileride verilecek olan genel olarak halkın) aristokratlara karşı mücadelesi, aristokratlara karşıydı, *polise* karşı değil. Bu yanıyla *polis* aristokratların yönetimi altında bile olsa, *polis*le aristokratik yönetim arasında bir mesafe vardı ve *polis*, tam da bu mesafe sayesinde kendisini bütün bileşenlerine ait olarak sunabiliyordu. Tüm bileşenlerinin toplamı olarak kendini sunabildiği ölçüde de *polis* aslında, bileşenlerinden ayrı bir siyasal birim olarak *yoktu* ve özgüllüğünü de tam bu yokluğundan alıyordu.

Kentsel gelişiminin temelleri, belirtildiği gibi ister ekonomik canlanmayla ve tarih sahnesine tüccarların ve zanaatkarların güçlü bir biçimde girmesiyle (özellikle üzüm, zeytin ve şarap tüccarlarıyla, *Dorların* önünden kaçan *Mykene* zanaatkarlarıyla) açıklansın; ister kabilesel kutsallığın dönüşümüne ya da *Fenike* deniz kentleriyle etkileşime bağlansın, eğer *polis* yalnızca kentten ibaret değilse, bunun açık anlamı ekonomik canlanmanın da, kutsallığın ve kabilesel gelişimin de tek başına *polisi* açıklayamayacağıdır. *Polis*, *polis* olarak yani özgül bir deneyim alanı olarak belirmişse, bunu şu ya da bu biçimde, şuradan ya da buradan radikal ve keskin kopuşlara bağlı olarak açıklamak yerine, belki de kendi iç gelişimleriyle anlamaya çalışmak daha doğru olabilir. O halde, en azından iki örnek üzerinden toplumsal ve siyasal mücadelelere bakmak yararlı olacaktır. Bunun için en iyi örnekler Yunan dünyasındaki iki önemli *polis* olan *Atina* ve *Sparta*’dır. Özellikle siyasal alanın kurumsallaşması ve yasaların ortaya çıkarak derlenmesiyle yasa alanının başlı başına bir mücadele konusu haline gelmesi bakımından iki önemli örnek.

A. Sparta: Büyük sessizlik ya da eşitliğin eşitsizliği

Sparta, özellikle *polis*in kabilesel kökenlerini ve bu kabilesel eşitlikçi unsurların nasıl kaskatı bir eşitsizliğe evrildiğini anlamak bakımından son derece önemli bir örnektir. Ancak *Sparta*’ya ilişkin kaynaklar ne yazık ki kendilerine değil, dostları ve düşmanlarına ait kaynaklar olarak daha çok söylenceseldir ve son derece sınırlıdır. Herodotos ve Thukydides kısmen *Sparta*’ya değin bilgi verir. Ama Ksenophon ve Plutarkhos aslı kaynaklardır. Bunlardan ilki *Sparta*’yı göklere çıkarırken, ikincisi daha çok söylenceler derlemesi sunar. Kabilesel

özelliklerini koruyan Spartalılar yazılı kültüre önem vermedikleri ölçüde, kendi tarihlerini de yazıya hakim olanların ellerine bırakmışlardır. Bu da Sparta'ya ilişkin çelişkili yaklaşımları beraberinde getirmiştir. Örneğin biraz aşağıda değinilecek olan *kyripta*, kimi yorumlara göre bir eğitim uygulamasıyken, kimi yorumlara göre adeta gizli *polis* teşkilatının ilk örneklerinden biridir.

Peloponnesos yarımadasının güneyinde dört ya da beş küçük Yunan köyünden oluşan bir topluluktur Spartalılar. Bu köyler Lakonia ya da Lakedaimon ovasının yerleşim birimleridir ve topluca **Sparta** polisini oluştururlar; yerleştikleri ova ve *polis*in genel adı yüzünden Spartalılar, Lakedaimonlular olarak da anılırlar.

Sparta'nın kurulduğu Lakonia bölgesi diğer çoğu *polis*in tersine, verimli tarım topraklarıyla öne çıkan, çevresinde liman olarak kullanılabilecek elverişli

Sparta, spartan, lakonik

Sparta adı Lakedaimon *polis*inin merkezi durumundaki askeri bir karargâh olan Sparta'dan kaynaklanmaktadır. Sparta soy bağlarıyla birbirine bağlı topluluk üyelerinin hep birlikte sade bir yaşam sürdüğü bir karargâh yerleşimi olduğu için, bu sınıfın sade yaşantısına atfen *spartan* (sade, dünya zevklerinden uzak yaşam tarzı), yine bu sınıfın kültür ve sanat dünyasına uzaklığı ölçüsünde yalın hayatları sözü çok fazla önemsemediğinden *lakonik* (kısa ve özlü söz) sözcükleri günümüze kadar gelmeyi başarmış durumdadır. Sparta karargâhında yaşayan özel statülü bu gruba, aynı terimden hareketle *spartan* denildiği gibi *spartiat* da denir.

kiyılar bulunmadığından denizle ilişkisi son derece az ve bu nedenle tarım ekonomisine dayalı bir düzene sahip bir bölgedir. Sparta toplumunun çekirdeğini oluşturan *Dor* kabileleri İÖ XI. yüzyılın sonlarından itibaren Lakonia'ya yerleşmeye başladılar. Bu kabileler yayıldıkları toprakları, kendi kabile düzenleri gereği ortak mülk ilan ediyorlardı; göçebe bir topluluk olarak toprak üzerinde özel mülkiyet anlayışına yabancı olmaları anlaşılabilir bir şeydir. Ancak Sparta'ya asıl niteliğini kazandıran şey bu kabilelerin toprakla beraber, üzerinde yaşayan insan gücünü de ortak mülk saymaları ve toprağa bağlı olarak *köleleştirmeleridir*. Kimi kaynaklarca dev-

let ya da *toprak kölesi*, bazılarınca *serf* adı verilen bu kesimlerin özgün adı *helottur*. Ortak mülk olan toprak, üzerindeki *helotlar*la birlikte, kabiledeki aile sayısına göre dağıtılmıştır. Dağıtıma konu bu toprak paylarına *kleroi* (ad çekme, kura anlamına gelen *kleros* sözcüğünün çoğuludur) denilmektedir ve toprağın başlangıçta on bin aileye dağıtıldığı sanılmaktadır. İÖ VIII. yüzyılda Spartalılar Messenia'yı fethetmeye giriştiler ve aynı şekilde burada yaşayan toplulukların bir bölümünü de *helotlaştırdılar*. İÖ VII. yüzyılda artık Sparta kesinlikle kuruluşunu tamamlamıştı.

Sparta'nın siyasal düzeni de kendisine göreydi; yani oldukça basit ve yalın. Siyasal örgütlenmenin temelinde söylenceler yer alıyordu. En olgun zamanındaki siyasal örgütlenme, Delphoi kahininin söylencesel yasa koyucu Lykurgos'a söylediğine inanılan *rheta*'ya –hikmet– (kimi kaynaklarda *rheta* sözcüğü bir tür anayasa olarak düşünülse de Delphoi kahinini yasa koyucu ola-

rak tasarlamak pek de doğru değildir) göre düzenlenmişti. Sparta'nın çekirdeğini üç kabile oluşturmaktaydı. Anlaşılan o ki yayılma ve iç içe geçme sürecinde üçüncü kabile şefliği her nasılsa ortadan kalkmış, geriye kalan iki kabile şefi iki kral olarak, tüm polislerde krallıklar tasfiye edilirken, Sparta'da varlığını sürdürmüştür. Bu yüzden Sparta'da polisin başında hep iki kral (*arghagetes*) olmuştur. Bunların saygınlıkları tam, yetkileri eksikti. Barış zamanında yalnızca kimi uyuşmazlıkları çözmek, Yaşlılar Meclisi'nin (*Gerousia*) toplantılarına katılmak, dini işleri yerine getirmek gibi işlevler üstleniyorlardı. Savaş zamanları ise ordunun komutanı durumundaydılar ve Sparta dışına çıkıldığı an sınırsız yetkiye sahiptiler.

Gerousia, muhtemelen kabile geleneklerinin dönüşümüyle aristokratik bir kurul olarak, Messenia'nın fethinden sonra (buna 1. Messenia Savaşı adı verilmektedir) ortaya çıkmıştı. İki *arghagetes* dışında, altmış yaşını bitirmiş 30 *gerontesten* (yaşlıdan) oluşuyordu. *Gerousia* düzenli olarak toplanırdı ve yasa tasarıları hazırlamak bu meclisin göreviydi. Hazırlanan bu tasarıların onay mercii ise *Apella*'ydı (Halk Meclisi). *Apella*, 30 yaşını doldurmuş *spartiat*lardan oluşuyordu; önüne gelen teklifleri tartışma hakkı olmaksızın, yalnızca reddetme ya da onaylama hakkına sahipti. *Apella*'nın, özellikle savaş ya da barış kararlarını onaylamak ve reddetmekle yükümlü bir meclis olduğu ve askeri bir topluluk olan Sparta'nın hayatında savaşın son derece önemli bir yer tuttuğu gözetilirse, bu meclisin önemi kendiliğinden anlaşılacaktır.

Bu üç siyasal kurumun (*Arghagetes*, *Gerousia*, *Apella*) dışında Sparta'nın beş köyünün her birinin bir *ephoros* (devlet denetçisi) vardı. Asli görevleri *helot*ları gözetlemek ve yönetmek, ayaklanmalarını denetlemek, bastırmak olsa da giderek yetki alanları genişleyen *ephoros*lar, en önemli siyasal aktörler olarak ortaya çıkacaklardır.

Sparta üç toplumsal katmandan oluşmaktadır: *Spartiatlar* (*spartanlar*), *peri-oikoslar* ve *helotlar*.

Niceliksel olarak sayıları az da olsa, hakim sınıfı oluşturan *spartiatlar*, Lykurgos reformlarından sonra soy bağları dışında bağlarla da birleştirilmeye çalışılsa bile, esasen birbirlerine soy bağlarıyla bağlı bir topluluk oluştuyorlardı. Her bir *spartiat* ailesi bir *klerosa* sahip olmakla birlikte, sahip olduğu topraklarda değil, Sparta'da, yani karargâh yerleşiminde otururdu. *Kleros* sahibi *spartiat* aslında mülk sahibi değildi. Yani, ne toprağı, ne de üstündeki canları alıp sata-mazdı. Toprakta kovamazdı. Toprak ve üstündekiler kolektifin ortak malıydı; ilgili ailenin tasarrufuna terk edilmişti ama her halükarda ortak maldı. *Spartiat*, tasarruf hakkını elinde tuttuğu toprakta ya da başka herhangi bir işte çalışmazdı. Ticaret, zanaatkarlık gibi alanlar kesinlikle bir *spartiat* için düşünülemez alanlardır. *Kleros* sayesinde yaşamlarını sürdürür ve bunun karşılığında tek işleri askerlik olurdu. *Kleros* miras konusu da değildi. Ailenin reisi ölürse, *kleros* sahibi ailenin en büyük erkek üyesiydi. *Spartiatların* nüfusu, Herodotos'a göre İÖ 480'de 8000'di; Thukydides'e göre, İÖ 418'de 3500'e inmişti, Ksenophon'a göre ise İÖ 371'de sadece 1500 *spartiat* bulunmaktaydı. Bunun nedeni *spartiat-*

ların savaşlar yüzünden erimesinin yanı sıra, kendi içlerindeki eşitsizlikler yüzünden, mensuplarının *spartiat* statüsünü kaybetmesiydi de.

Sayıları otuz bin olduğu sanılan *perioikoslar* (çevredekiler), yıkılan Mykene uygarlığından kalan *Akhalar*dı ve bunlar Sparta karargâhına görece uzak yerleşimlerde yaşıyorlardı. Toprak ve taşınır mallara sahip olabiliyorlar ama bunun karşılığında Sparta'ya haraç veriyorlardı. Aynı zamanda hiçbir siyasal hakları yoktu ama *helot* da değillerdi. *Spartiat*larla ilişki kurmaları, hele evlenmeleri kesinlikle yasaktı. *Perioikos*lardan askerlik hizmetinde yararlanılırdı ama yine temas yasağı gereği, kesinlikle *spartiat*larla aynı birliklerde örgütlenemezlerdi. Siyasal herhangi bir haktan yararlanamadıkları halde *spartiat*ların sayısı da düş-tüğü oranda savaş işinde onlara binen yük artıyordu ve bu da en önemli şikâyet konusuydu.

Helotlar ise sayıları iki yüz bin civarında tahmin edilen toprağa bağlı kılınmış bir grup oluşturuyordu. *Kleroslarda* çalışıyor ve hem *klerosun* sahibi olan aileye, hem kendi ailelerine bakıyorlardı. *Helotlar* mal olarak *kleros* sahibine belli kalemleri sağlamak zorundaydı; buğday, şarap, yağ, peynir gibi. Tahminen elde edilen ürünün yüzde altmış *kleros* sahibine gitmekteydi. Mevsimsel kıtlıklar ve toprağın veriminin giderek düşmesi, ürünün önemli bir bölümünün *kleros* sahibine gitmesi nedeniyle *helotlar*, ağır çalışma şartları altında eziliyorlardı. Ayrıca *helotlar* savaş zamanları hizmetkâr olarak *klerosun* sahibine eşlik ediyordı. Yaşam koşulları öylesine ağırdı ki *spartiat* şair Tyrtæus bunları aşırı yük vurulmuş eşeklere benzetmişti.

Ama bu "aşırı yük vurulmuş eşekler", tarih içinde birkaç kez Sparta'nın yazgısını belirlediler. *Helotların* İÖ 630'daki ilk ayaklanması şiddetle bastırıldı ama Sparta'yı da Sparta yaptı. Bundan sonra Sparta, tipik özelliğini yani askeri ve dışa kapalı bir topluluk olma özelliğini kesin olarak kazandı. İÖ 550'den sonra artık ticaret ve onun yarattığı kültürel çeşitlilik ve zenginlik tümüyle ortadan kalkmıştı. Bu ayaklanma aynı zamanda yeni bir kurumsal örgütlenmeyi de beraberinde getirdi. Ünlü ve söylencesel Lykurgos yasaları bu dönemin ürünüdür.

Lykurgos, toprakları yeniden dağıtarak *spartiatlar* arasındaki tehlikeli olarak eşitsizliğini ortadan kaldırmaya yöneldi. Sparta'nın lüks tüketim ve zenginlik yüzünden bozulmaması için sert tedbirler aldı.

Her bir *sparti*atın lüks tüketim ve zenginlik arzusundan uzak, kendisini topluluğun çıkarlarına adayan, ortak yaşayan, ortak savaşan ve neredeyse ortak ölen biri haline gelebilmesi elbette eğitimle mümkündü. Bu nedenle *sparti*at adayları sıkı ve katı bir eğitime (*agoge*) tâbi tutulmaktaydı. Programa dayanamayacak özelliklere sahip çocuklar ve özür-lüler daha baştan ölüme terk ediliyordu. Her erkek çocuk altı ya da yedi yaşına kadar ailesine aitti ama bu yaştan itibaren *polis*indi. Yedi yaşına gelen çocuk, birlikte yaşayacağı ve yirmi yaşına kadar eğitim göreceği bir akranlar grubuna alınır-dı. Çocuklar yirmi yaşına geldiklerinde de siyasal haklardan belli ölçülerde yararlanmaya başlarlardı. Bu haklara tam olarak sahip olabilmek içinse biraz daha zaman gerekmektedir; çünkü ancak otuz yaşına gelen *Spartiatlar* *Apella*'da yer alabilmektedir.

Eğitim konusunda Sparta oldukça eşitlikçi bir görünüm çizer. Kız ve erkek çocuklar arasında eğitim açısından herhangi bir fark gözetilmez. **Kızların eğitimi** de esasta bedensel ağırlıklıdır ve onlar da diğerleri gibi, çıplak ya da yarı çıplak sert bir eğitim sürecine tâbi tutulurlardı. Ancak kuşkusuz, burada gözetilen amaçlar bakımından bir farklılık olduğu da gözden kaçırılmamalı. Kız çocuklarının eğitiminin asıl amacı, Sparta'ya layık gürbüz erkek çocuklar doğurabilmeleri için bedenlerinin güçlendirilmesidir.

On dört yaşına gelen çocuklar yetişkinlerin yanında ordugâha katılıp savaşı izlerlerdi. Eğitimin bir diğer kısmı da *krypteia* denilen bir tür komanda eğitimidir. Yine Plutarkhos'a göre, gençler yanlarında kamaları ve tayınları dışında hiçbir şey olmadan farklı yönlere, kırlara gönderilir; bunlar gündüz saklanır, gece ise özellikle fiziksel olarak öne çıkan ve tehdit oluşturabilecek *helot*ları öldürürlerdi. Eğitimin bu karakteri gereği, çoğu kaynak *krypteia*yı bir tür gizli *polis* faaliyeti olarak değerlendirmiştir.

*Spartiat*ların her biri bir tür yaşam ortaklığı içeren, bir anlamda karavana örgütlenmesi de denilebilecek bir birlik içinde yer alırdı. Birlik içinde yer alanların ömür boyunca her gün talim yapmak en önemli görevleriydi. Her ay karavana ya da birlik harçlarını un, peynir, incir, şarap ve para olarak ödemek zorundaydılar. Ödeyemeyen birlikten atılırdı; bu aynı zamanda *spartiat* haklarının da sonu anlamına gelmektedir. Dolayısıyla karavanaya katılmak *spartiat*lığı sürekli olarak güvence altına almıyordu. Ama birlikten atılmak, aynı anda kesin olarak tüm *spartiat* haklarını yitirmek anlamına geliyordu. Yukarıda verilen ve giderek düşen sayıları bununla ilgilidir. Ancak hakim sınıf bakımından giderek zayıf düşse de Sparta sade, yalın, *asketik* (çileci) ve kendi içine kapalı bir topluluk olarak kaldıkça ayakta kalmayı başarmış ve hatta bölgesinde biricik güç haline gelmiştir. Öyle ki İÖ VI. yüzyılın sonunda Peloponnesos bölgesinin hakimi Sparta'dır. Bu yüzyılda Korinthos, Sikyon, Megara ve Aigina adasını kapsayan Peloponnesos Birliği açıkça bunun göstergesidir. Güçlü konumuna karşın emperyal amaçlar gütmeyen ve kendi içine kapalı bir topluluk olan Sparta, bu özellikleri kayboldukça çözülüp dağılmaya başlamıştır. Bu çözülme ve dağılma süreci de yine Sparta'nın büyük bir zaferinin ardından başlayacaktır.

Lykurgos yasalarında kızların eğitimi

"Lykurgos (...) eğitim işinde kadınlar üstünde ne kadar mümkünse o kadar duruyor. Onun buyruğuyla genç kızlar koşu, disk ve ok atma idmanları yapıyorlar. İstiyor ki Lykurgos, erkeğin tohumu sağlam bedenlere kök salıp filizlensin ve kadınlar doğum sancılarına katlanacak, onları rahatlıkla yenecek kadar güçlü olsunlar. Ev içine kapalı ve fazla kadınca bir eğitimin yumuşaklığından kaçarak, genç kızları da delikanlılar gibi geçit törenlerine çıplak olarak katılmaya ve bazı din törenlerinde erkeklerin gözü önünde dans edip türkü söylemeye alıştıırıyordu. Zaman zaman kızlar yanlışlık yapan delikanlılara alaylı laflar atıyor ya da başarı gösterenleri türkülerinde övüyorlardı. Böylece onları şan, şeref kazanmaya, erdemli olmakta yarışmaya kıskırtıyorlardı." (Plutarkhos, *Lykurgos'un Hayatı*, 14, "Kızların Eğitimi ve Evlenme").

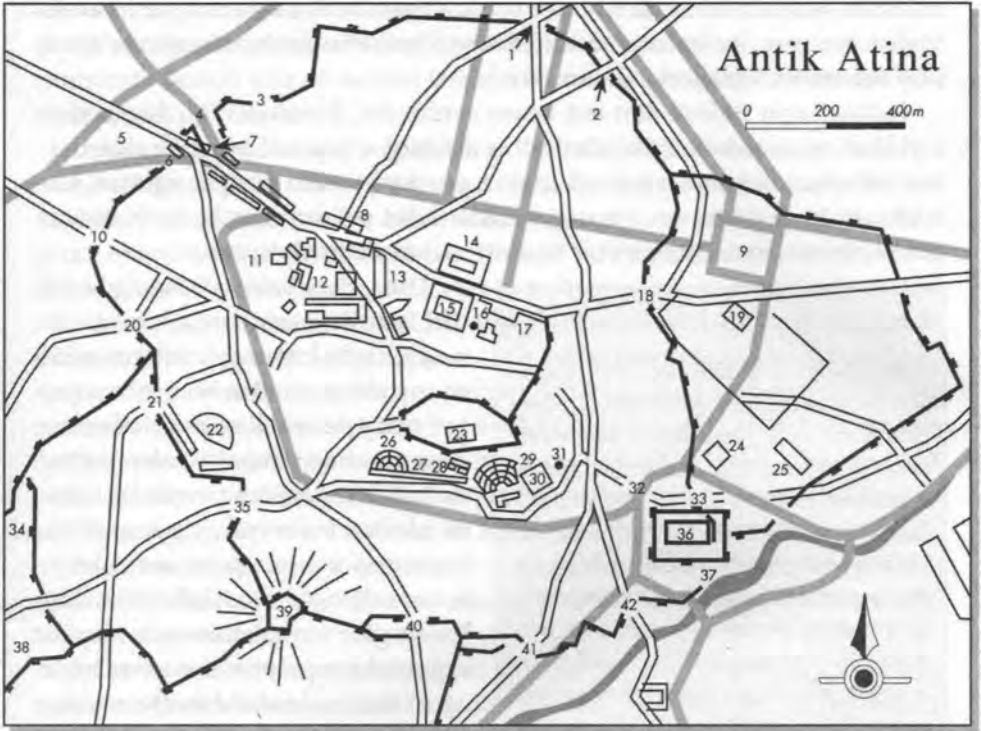
Pers saldırılarına karşı kurulan Attik-Delos Deniz Birliği'yle bölgede en önemli güç odağı olmaya çalışan ve emperyal amaçlar gütmekten de çekinmeyen Atina polisi, en sonunda Sparta'yı karşısında bulmuştur. Atina ve Sparta arasındaki Peloponnesos Savaşı 431 yılında başlar ve kısa aralıklarla 27 yıl sürer. 404 yılında Sparta, Atina karşısında kesin olarak galip gelir. Ama bu galibiyet Sparta'ya yaramayacaktır. Çünkü gerek savaş süresince ve gerekse kazandığı zaferden sonra Sparta dışı açılmış, en önemlisi sade ve yalın yaşamını ciddi bir biçimde tehdit eden önemli bir zenginliğin üstüne konmuştur. Bu da *asketik* ilkelere dayalı Sparta düzeninin çöküşünü beraberinde getirmiştir. Peloponnesos zaferinin üstünden çok geçmeden Sparta, yine kendisi gibi *Dor* kökenli bir kabile devleti olan Thebai'ye, 371 yılında yenilecek ve bir daha da eski güçlü konumuna hiçbir zaman kavuşamayacaktır. Öyle ki uzun bir savaş sonunda Atina'yı deviren Sparta'da toplam *spartiat* sayısı artık yedi yüz kadardır ve toprakların büyük bir bölümü yalnızca yüz kişinin elinde toplanmıştır. Sparta'da bundan sonra da çeşitli reformlar gerçekleştirilmeye çalışılacak ama hemen hiçbiri Sparta'yı eski günlerine döndürmeyi başaramayacaktır.

Böylece soydaşlar ve akranlar arasındaki eşitliği, büyük bir eşitsizlik üzerine inşa eden Sparta, askeri örgütlenmesi sayesinde, bu büyük eşitsizliği yeniden üretebildiği ölçüde ayakta kalmayı başarmış ama bütün askeri yeteneğine karşın, bu eşitsizliğin, *polisi* içeriden kemiren *spartiat* eşitsizliğine dönüşmesini de önleyememiştir. Böylece Platon dahil kimi Yunan düşünürlerine esin kaynağı olan, ütopyacı özlemlerin en önemli örneklerinden biri kabul edilen Sparta tozlu raflarda yerini alırken Atina, tersine, hiç dinmeyen iç karışıklıklarıyla o rafa hiç kaldırılmayacak, sürekli sayfaları açılıp karıştırılan bir kitap olarak kendini geleceğe bırakmayı garanti altına alacaktır. Sparta'nın düzenliliği ve disiplinliliği yanında Atina, öylesine karmakarışık bir görüntü çizmektedir ki Sokrates'in öğrencilerinden Antisthenes şöyle demektedir: "Sparta, diğer şehir devletlerinin hepsinden üstündür. Atina ile karşılaştırılacak olursa Sparta, bir kadın topluluğunun yanındaki düzenli bir erkek topluluğunu andırıyor." Ama tarihe damgasını vuracak olan bu "kadın topluluğu"dur.

B. Atina: Büyük görüntü ya da eşitsizliğin eşitliği

Sparta'nın kendi içine kapalılığı, askeri disiplini ve tarım ekonomisine dayalı düzeninin karşılık geldiği durgunluğa karşın, bir diğer önemli *polis* Atina, ticarete dayalı ekonomisi, bitip tükenmek bilmeyen iç çalkantıları, gelişmiş kültür ve sanat hayatıyla son derece şenlikli bir görüntü sunmaktadır.

Atina polisinin kurulu olduğu Attika yarımadası 2500 km² civarında, verimsiz bir bölgedir; hem tarım alanları, hem su kaynakları, hem de bitki örtüsü bakımından verimsiz. Her ne kadar Atina kenti, denizden 7 km kadar içerde kurulmuş olsa da, doğal koşullar adeta kenti denize ve ticarete mahkûm etmiştir. Atina, yarımadanın tarına tek uygun bölgesi olarak gözüken Pedion adlı ova da kurulmuştur. Önceleri küçük kasaba ve köylerde yaşayan topluluklar gide-



1. Akharnian Kapısı	11. Hephaistos Tapınağı	21. Melitides Kapısı	31. Lysikrates Anıtı
2. Kuzey-Doğu Kapısı	12. Metro'n (Tanrılar anası tapınağı)	22. Pnyx	32. Hadrian Taki
3. Eriai Kapısı	13. Attalos Stoa'sı	23. Parthenon	33. Hippades Kapısı
4. Dipylon Kapısı	14. Hadrian Kütüphanesi	24. Gymnasium	34. Pire'ye uzanan kuzey duvarı
5. Keramikos (Mazarlık)	15. Roma Agorası	25. Hamamlar	35. Dipylon Mezarlığı
6. Kutsal Kapi	16. Rüzgar Kulesi	26. Herodes Atticus Tiyatrosu	36. Zeus Tapınağı
7. Pompeion (Panathenaia bayramına katılanların giyindikleri mekan)	17. Pantheon (Roma tapınağı)	27. Eumenes Stoa'sı	37. Diomenian Kapısı
8. Poikile Stoa'sı	18. Diokhores Kapısı	28. Asklepon (Tapınak Hastane)	38. Güney Duvarı
9. Theophrastos Bahçesi	19. Lyceum	29. Dionysos Tiyatrosu	39. Filopappos Anıtı
10. Peiraiik Kapısı	20. Demian Kapısı	30. Perikles Odeon'u (Konser yeri)	40. Güney Kapısı
			41. Itonian Kapısı

Atina kent planı.

rek Atina kentinin bileşenleri olarak merkezileştirilecek ya da birleştirilecektir. Söylenceye göre, bu işi başaran Kral Theseus'tur. Theseus aynı zamanda Atina sınıf sisteminin temellerini de atmıştır.

Polisin özgür nüfusu dört ana kısma ayrılmıştır. *Eupatrides* (iyi doğmuşlar, soylular), *geomores* (küçük çiftçiler) ve *demiurgos* (zanaatkârlar) ile *thetesler*. Bunların dışında Atina'da yerleşik, çoğu zanaatkârlık ya da ticaretle uğraşan, köle olmamakla birlikte, tüm yurttaşlık haklarından yoksun *metoikoslar* (yabancılar) ve elbette özgür olmayan bir sınıf olarak köleler bulunuyordu.

Tiran

Lydia kökenli bir sözcük olan *tiran*, bugün akla ilk olarak zulümü getirmektedir; özellikle yönetimini yönetilenler üzerindeki baskı ve eziyet sayesinde sürdüren yöneticilere tiran adı verilmektedir. Oysa Yunancasıyla *tyrannos*, iktidarı mevcut yasal düzenlemelerin dışında, ona aykırı bir biçimde ele geçirmiş ya da böyle ele geçirilmiş bir yönetimi devralmış kimseleri nitelemektedir. Tiranlıklar özellikle İÖ VII. yüzyıla doğru, aristokratik yönetimlerin giderek saygınlığını yitirmesiyle belirmeye başladı. Tiranlık her ne kadar fazlasıyla kişisel bir vurgu içerse de esasta toplumsal dayanaklarından bağımsız bir biçimde düşünülemez. Örneğin bazen zengin toprak sahipleri tiranlığı desteklerken bazen tam tersine, topraksız köylüler tiranlık rejiminin başlıca savunucusu olmuştur. Kimileyin de tiranlık rejimleri dış siyasal aktörlerce polislerin başında özel olarak tutulmuştur. Örneğin Persler, ele geçirdikleri polislerde tiranları özellikle destekleyip yönetimde tutmuşlardır. Tiranlığın zalimane yönetim anlamı giderek öne çıktığı için, siyasal bir küfür olarak kullanımına sıklıkla rastlanır. Örneğin demokratik rejimlerin düşmanları için demokrasi, cahil kalabalıkların tiranlığından ya da kalabalıkları *demagoji*yle çekip çeviren kurnazların tiranlığından başka bir şey değildir. Tiranlığın olumsuz içeriği öne çıktıkça Yunan dünyasında tiranların öldürülmesi, yani *tyrannicide* genellikle olumlu, hatta kahramanca bir eylem olarak karşılandı.

Atina, çoğu poliste olduğu gibi, İÖ VIII. ve VII. yüzyıllarda krallığı tümüyle tasfiye etmiş, krallığın yerine soyluların içinden seçilen ve siyaseti tümüyle tekelleştiren dokuz *arkhon* getirmişti. Bu *arkhonlar* arasında belli bir iş bölümü vardı; biri dinsel işlevleri üstleniyor, diğeri iç işlerini yürütüyor, bir başkası savaş işleriyle sorumlu oluyordu. Üstlendikleri işlevlere göre unvanlar taşıyorlardı. Örneğin *arkhon polemarchos* savaş işiyle uğraşırken, *arkhon thesmothetes* yasa bakıyordu; *arkhon basileus*un görevi din işleriydi. Başlangıçta *arkhonluk* on yıllığına yapılırken, sonradan bu süre bir yıla indirilmiştir. Görev süresi biten eski *arkhonlar*, *Areopagus* (bir tür yaşlılar meclisi) üyesi oluyorlardı ve bu kurul yasamayla ilgili en üst kuruldu. Bu dönemde henüz Atina kabile hukukuyla yönetiliyordu ve bu hukuk giderek siyaseti tekelleştiren soyluların keyfi kullanımına göre şekillenmişti. Fakat siyasetteki bu tekelleşmeye karşın Atina, iktisadi ve kültürel bir çekim merkezi haline geldikçe bu hukuk sisteminin yetersizliği de açığa çıkacaktır. Özellikle Atinalı Kylon'un İÖ 630 yılına doğru soyluların iktidarını ele geçirme ve tiran olma girişimi, mevcut düzenlemelerin yetersizliğini açığa çıkarmıştı.

Kylon bir baskınla *akropolis*i ele geçirdiyse de, alt sınıflar Kylon'a des-

tek vermemiş ve ayaklanma girişimi kanla bastırılmıştır. Ayaklanma bastırılrsa da soylular gerekli mesajı almışlardı ve daha katı uygulamaların gerektiğini fark etmişlerdi. Bunun için de *Arkhon* Drakon İÖ 621'de bir yasa hazırlamakla görevlendirildi.

Drakon Yasaları katılığıyla ünlüdür ve esasında kabile hukukunun, soyluların çıkarlarına uygun olarak yazıya geçirilmiş bir derlemesinden başka bir şey değildir. Drakon öylesine katı bir derleme yapmıştı ki en küçük hırsızlığın bile cezası ölümdü. Atinalı hatip Demades, Drakon Yasaları'nın kanla yazılmış olduğunu belirtir. Drakon Yasaları ne kadar katı olursa olsun, önemli bir dönüşüm anını işaretliyordu. Artık tanrısal kökenli olduğuna inanılan ve ayrıcalıklı kesimlerin keyfince yorumladığı sözlü ve söylencesel tanrısal yasalar (*thesmoi*) yerini, içeriği ne olursa olsun, herkese açılmış, yazıya geçirilmiş ve özellikle de bir insan eliyle ortaya konulmuş *nomoi*ye bırakıyordu. Ancak Drakon Yasaları Atina'da hoşnutsuzluğu daha da artırmaktan öteye gitmedi. Ayaklanma girişimleri birbirini izleyince bu kez yeni bir yasa yapıcıya görev verildi. Yunan dünyasının yedi bilgesinden biri sayılan Solon, İÖ 594'te yasa yapıcı olarak görevlendirildi.

Solon'un ilk yaptığı şey, toplumsal ve siyasal krizlerin en önemli kaynaklarından biri olan borç köleliğini ortadan kaldırmak oldu. Hatta bu yüzden ağır biçimde eleştirildi de.

Solon'un ikinci hamlesi yurttaşların tâbi olduğu vergi dilimlemesini ve buna bağlı siyasal hakları yeniden düzenlemek oldu. Solon'un sistemi Drakon'un getirdiği düzeni esasta koruyordu. Yurttaşlar belirli servet dilimlerine göre sınıflandırılıyor ve buna göre çeşitli siyasal haklara sahip oluyorlardı. Yurttaşların ilk dilimi en üst servet grubuydu ve *arkhon* olmak ve elbette buradan da *Areopagus*a girmek hakkı yalnızca bu sınıfa aitti. Bu sınıfa izleyen ikinci servet diliminde yer alanlar orduya atlarıyla katılma ayrıcalığına, aslında olanağına sahip oldukları için *hippeis*, atlılar adını taşıyan kesimdi. Üçüncü kesime ise *zeugites* (yani öküz gibi koşum hayvanına sahip olanlar) deniliyordu. Bunlar Solon zamanında kurulan *Bule* (Dört yüzler Meclisi) ve jüri sistemiyle işleyen *Heliaialara* (bir tür halk mahkemesi) seçilebilirlerdi. Son sınıf ise tümüyle yoksul köylülerden oluşan *thetes*lerden ibaretti. Bunlar da yalnızca *Bule*'ye ve halk mahkemelerine girebilirler ama başka hiçbir siyasal görev üstlenemezlerdi.

Solon sayesinde borç köleliğinin kaldırılması, dışarıdan devşirilen köle emeğine olan ihtiyacı artırmıştı. Yurttaşların şu ya da bu biçimde siyasal rol üstlenmeleri bu ihtiyacı daha da perçinledi. Yurttaşların çeşitli siyasal rollerle donatılması esasen *polis*in esenliğine yönelikti. Siyasal hak sahibi yurttaşlar olarak Atinalıların en temel görevi, *polis* tehditle karşılaştığında bu tehdidi savuşturmaktı. Aristoteles'e göre "kentte sık sık ayaklanma olduğunu, yurttaşlardan bazılarının umursamazlık, ilgisizlik göstererek işleri olurlarına bıraktıklarını gören Solon, bu gibiler için şu ayrı yasağı yaptı: Kentte karışıklık çıkınca silah başına geçerek herhangi bir yanı tutmayanlar yurttaşlık ve siyasal haklarını yitirecekler ve kentten kovulacaklardır." Ancak Solon yine de hiç kimseye yaranamadı. Yoksul sınıflar ve demokratlar onun toprak rejimini yeniden düzenleyeceğini,

yeni bir dağılıma başvuracağını düşünüyordu; umduklarını bulamadılar. Aynı şekilde aristokrasi de sınıf yapısının olduğu gibi kalmasından yanaydı; o da düş kırıklığına uğradı.

Solon'un ardından Atina üç dört ayrı partiye bölünmüştü. İlk grup, *eupatridesler*, (iyi doğmuşlar, soylular) verimli ova topraklarını ellerinde tutuyorlardı (bu yüzden onlara *pedionlular* da deniyordu). İkinci grup (*paraliolılar*), deniz bölgesinin tüccar ve zanaatkarlarını temsil ediyordu. Üçüncü grup ise dağlıklar (*diakrialılar*), yoksul *thetesler*di. Bu grubun başında da soylu olmasına rağmen, soyuyla bağlarını koparmış Peisistratos vardı. Çatışmadan bu grup zaferle ayrılacak, İÖ 560 yılında Peisistratos iktidarı ele geçirecek, ancak kesin hakimiyetini 542'de tesis etmeyi başaracak ve demokrat güçler adına tiran olarak Atina'yı İÖ 527'deki ölümüne kadar yönetecektir. Bu dönemde soyluların önemli bir bölümü tasfiye edilecek, geniş topraklarına el konulacaktır. Bu dönem adeta Atina'nın altın çağıdır. Hem askeri ve kültürel, hem ekonomik olarak. Ancak Peisistratos'un ardından oğulları aynı başarıyı gösteremeyince, Sparta'nın da desteğiyle Atina'da *aristokrasi*, *oligarşi*yi yeniden inşa etmeyi başaracaktır. Yunan dünyası az sayıda kişinin bir araya gelerek yönetimi ele geçirmesine alışkındır ve bu nedenle de bu tür rejimlere, "soy olarak en iyilerin ya da kısaca soyluların yönetimi" anlamında *aristokrasi* adını vermekten çok, az sayıda kişinin (*oligo*) yönetimi elde tutmasından ötürü "azınlığın ya da az sayıda kişinin yönetimi" anlamında *oligarkhia*, *oligarşi* demeyi tercih etmiştir. Ancak tahmin edilebileceği gibi, oligarşiler kısa zamanda "zenginliğin ya da zenginlerin yönetimi" anlamında *plutokrasilere* dönüşecektir. İÖ 508-507 yılına değin sürekli iç karışıklıklarla yaşayan Atina nihayet, *arkhon* olarak seçilen Kleisthenes'in reformlarıyla yeniden demokratikleşmeye başlayacaktır.

Kleisthenes, öncelikle Solon'un zayıflattığı kabile bağlarını neredeyse tümüyle siyasal olarak işlevsiz bırakır ve yurttaşları, *deme*, yer (içeriği ve bileşenleri ciddi bir tartışma konusu olmakla birlikte, yaygınlıkla halk anlamında kullanılan *demos* sözü *deme*-yer- ile ilişkilidir), mahal bağlarına göre yeniden örgütler. Her bir *deme*, Attika'nın bir iki mahallesi ya da köyünün birleştirilmesiyle oluşan birimlerdir. Bu birimler kendi meclisleri, kendi memurları, hatta kendi bayramları olacak biçimde özerk hale getirilir. Bu sisteme bağlı olarak Kleisthenes, kabile tanımlı uygulamaları, yani soy ilişkilerini neredeyse tümüyle işlevsiz bırakacaktır. Kleisthenes reformlarıyla yurttaşlar artık aile ya da kabile adıyla değil, yurttaşlık hakkını kazandıkları *demenin* adıyla tanımlanmaya başlanır (*demotikon*). Kleisthenes yeni siyasal düzeni *isonomia*, yani bir anlamda yasalar önünde eşitlik olarak adlandırmaktadır.

Devamında *Bule*'nin üye sayısı beş yüze çıkarılır ve bu meclis temel yönetim organı olur. Her *deme*, orantılı bir biçimde meclise delege yollar. *Areopagus* (yaşlılar meclisi) ve *arkhonların* yetkileri sınırlandırılır. Nihayet tiranlığı önleyebilmek için Kleisthenes, *ostrakismos* uygulamasını getirir. Buna göre niyetinden kuşkulanan tehlikeli yurttaşlar *Ekklesia*'da oylanır ve eğer 6.000 oyla ilgili yurttaşın tehlikeli olduğu onaylanırsa, o yurttaş on yıllığına, *polis* dışına sürü-

lür. Oy kullanmak için küçük çanak çömlek parçaları kullanıldığı için bu uygulamaya *ostrakismos* (çanak çömlek) adı verilmektedir.

Solon'un zamanında önemsiz olan kölelik, demokrasinin altın çağında özellikle önem kazanır. Küçük köylülük özgürleşip siyasallaştıkça köleye olan ihtiyaç artar. Tahminlere göre, bu dönemde toplam 310 bin olan Atina nüfusunun 110 bini köledir. Nüfusun 170 bini özgürlerden, yani yurttaşlar ve bunların ailelerinden oluşurken, bunların otuz bininin tam yurttaş olduğu sanılmaktadır. 28 binlik nüfus ise siyasal hakları olmayan, oturum hakkına sahip yabancılarıdır (*metoikos*).

Fakat Atina'yı artık sınırdan Persler beklemektedir ve Perslerin Antik Yunan dünyasına ilk seferi İÖ 492 yazında yapılmıştır. Çeşitli aralıklarla ve çarpışmalarla süren savaş, 480'de doruğa çıkar. Bunun üzerine polisler birleşmek zorunda kalırlar ve Atina önderliğinde İÖ 478'de, Perslere karşı, Attik-Delos Deniz Birliği kurulur. Birlik iki yüze yakın kent devletini kapsıyordu ve ortak bir bütçesi vardı. Sonunda Persler yenilecek ve İÖ 449 yılında Kallias Barışıyla savaş bitecektir. Artık Atina gücünün doruğundadır. Ancak bu savaşlar bugün bile, Olimpiyat Oyunları'nın bir parçası, atletizmin en uzun mesafeli koşusu maraton koşusu sayesinde canlı bir biçimde hatırlanmaktadır.

Atina'nın Yunan dünyasındaki öneminin artışıyla birlikte ekonomisi de canlanacak, kölecilik alıp başını gidecektir. İÖ 312'de yapıldığı belirtilen bir nüfus sayımında, Attika nüfusu şöyle dağılmaktadır: 21.000 yurttaş, 10.000 *metoikos*, 400.000 köle. Bu kölelerin bir bölümü, farklı polislerde, çeşitli savaşlar sırasında tutuk alınmış yabancıların satışa çıkarılması, yani açıkça köle ticareti yoluyla sağlanmıştı. Bir bölümü, başlı başına bir ekonomi oluşturan korsanlıkla elde edilmişti. Nihayet mevcut köle nüfusun çocukları da köle olduğundan, kölelik kısmen de olsa kendi kendini yeniden üretiyordu. Köleler yoğunlukla atölyelerde, madenlerde ve taş ocaklarında kullanılıyordu. Ayrıca bir bölümü tarım sektöründe seferber edilirken, bir bölümü de doğrudan ev işlerini üstleniyordu. Son olarak, devlet örgütlerinde çalıştırılan devlet köleleri anılmalıdır. Bu işlerle görevli bin kadar lskit köleye sahipti Atina polisi.

Pers savaşlarının ardından Atina'da iki önemli gücün mücadelesi başlar. Bir yanda daha çok tarım ekonomisi içinde yer alan toprak sahipleri vardır; diğer

Maraton koşusu ve savaşı

İlk kez 1896 Atina Olimpiyatları'nda 41.845 metrelik bir güzergâhta koşulan maraton koşusu, adını İÖ 490'da Atina'ya kırk kilometrelik bir mesafede bulunan Maraton Ovası'nda gerçekleşen Pers-Atina savaşından alır. Bu savaşta Atina, daha zayıf bir askeri güce sahip olmasına karşın Pers ordusunu ağır bir yenilgiye uğratır. Söylenceye göre, ordunun zafer haberini Atina'ya, Atinalı Pheidippides ya da Ariston adıyla bilinen bir asker, kırk kilometre koşarak ulaştırır. Bugün atletizmin bir dalı olan maraton koşusu bu olaya atıf yapmaktadır. Koşu güzergâhının uzunluğu 1908 Londra Olimpiyatları'nda 42.195 metreye çıkarılmıştır. Bugün dünyanın çeşitli şehirlerinin adıyla bilinen ünlü maratonlar vardır ki en ünlüsü hiç kuşkusuz, 1897'den beri koşulan Boston Maratonu'dur.

Perikles

Perikles (İÖ 495-429) aristokrat bir ailede doğmuştur. Annesi, büyük reformcu Kleisthenes'in yeğenidir. Genç yaşından itibaren demokratların saflarında etkin bir biçimde siyasal mücadele verdi ve Atina onun döneminde hem demokrasinin, hem de kültür ve sanatın altın çağını yaşadı. Dostları arasında bilginler, şairler, filozoflar vardır; Sophokles, Anaksagoras, Sokrates gibi. Özel yaşamında da demokratik, yeniliklere açık, ilerici ve önyargısız bir portre çizer. Öyle ki en büyük danışmanı, Atinalı olmadığı için resmen evlenemediği söylenen karısı, eski bir fahişe olan Miletoslu Aspasia'dır. Aristoteles'in gözünden Perikles şöyle aktarılır: "Bundan sonra Perikles, Halk Partisi'nin başına geçti. Onun yönetimi ele almasıyla devlet biçimi daha halkçılaştı. Çünkü Perikles hem Areopagos Meclisi'nin elinde kalmış olan yetkilerden birkaçını daha aldı, hem de Atina'nın çalışmalarını bir deniz gücü olma hedefine yöneltti. Yargıçlık için yurttaşlara ücret verilmesini ilk uygulayan da Perikles'tir. Birtakım kimseler onun, bunu yapmakla yargıçların kötüleşmesine yol açtığını, iyi adamlar yerine bile bile kötülerin yargıç seçildiğini söylüyorlar. Yargıçlara rüşvet vermek de bundan sonra başladı. (...) Perikles, halkın başında bulundukça devletin düzeni iyiydi. O öldükten sonra çok kötüleşti." Gerçekten de Perikles'in ömrünün son yılları sıkıntılarla geçer. Atina'yı emperyal amaçlarla donattığı için Sparta'nın şimşeklerini üzerine çekmiştir. Ayrıca demokrasiye karşı hoşnutsuzluklarla ve kendi açık görüşlülüğüyle pek de uyuşmayan Atina halkının "tutuculuklarıyla" boğuşmak zorunda kalmış ve nihayet Peloponnesos Savaşı'nın üçüncü yılında baş gösteren bir veba salgınında hayatını kaybetmiştir. Perikles'in Peloponnesos Savaşı'nın birinci yılının sonuna doğru, biraz sonra bir kısmı aktarılacak olan bir cenaze töreninde verdiği söylev, demokrasi düşüncesinin en önemli tarihsel belgelerinden biridir.

yanda daha çok ticaret ve denizcilikle uğraşan kesimlerle emekçiler. Bunların oluşturduğu demokratlar *isonomia* ve *isegoria*nın peşindeydi. *Isonomia* yasalar nezdinde, yurttaşlık haklarında eşitlik talebini gündeme getiriyordu. Yurttaşlık ile mülkiyet arasında doğrudan bir bağ bulunduğu ölçüde de bu talepler daha çok mülkiyet rejimiyle ilgili talepler olarak şekillenmekteydi. *Isegoria*, yani konuşmada eşitlik ya da ifade özgürlüğü ise daha doğrudan siyasal hak taleplerini içeriyordu. Ayrıca demokratların bu talepleri *panhellenik* emperyal amaçlar çerçevesinde biçimlenmişti. Atina, Peloponnesos Savaşı'na kadar bu kavganın içinde kaldı. Demokrat Perikles iktidara geldiğinde demokratların asıl destekçilerinin yayılmacı emeller peşinde koşan orta ve orta üst katmanlar olduğu da anlaşıldı. İÖ 444-429 yılları demokratların Perikles'le tek başına iktidar dönemidir.

Perikles, kendisini iktidara taşıyan sınıfın birliğini korumak, yoksul yurttaşları siyasal alanda daha işlevsel kılmak için rejimin üstünde sürekli bir baskı unsuru oluşturarak topraksız kesimleri, özellikle kendi kontrolü altındaki kolonilerde toprak sahibi yaparak Atina'nın üstündeki basıncı azalttı. Bu da Atina'yı daha da geliştirdi. Bu nedenle aynı dönem, Atina'nın kültür başkenti olduğu dönemdir de. Atina'da kültür denildiğinde ise kuşkusuz ilk akla gelen örneklerin başında tiyatro gelmektedir ki bu da pek rastlan-tı sayılmamalıdır.

Perikles döneminde Atina altın çağını yaşadığı gibi demokrasi de

doruk noktasına ulaştı. Pers Savaşları'nın ardından arka arkaya gerçekleştirilen reformlarla bütün yurttaşların siyasal haklara tam anlamıyla eşit bir biçimde sahip olmalarına olanak tanındı. Alt sınıflara kapalı olan devlet görevleri herkese açık bir duruma getirildi. Örneğin ilk önce *zeugites*lerin, ardından *thetes*lerin *arkhon* olabilmeleri kabul edildi. Ayrıca *bule* üyeleri ve *arkhon*lar da dahil olmak üzere, askeri komutanlar gibi uzmanlık gerektirenler dışındaki tüm devlet memurlarının seçimle değil, (bu görevlere talip olup listelere adını yazdıran tüm yurttaşlar arasından) kura ile saptanması benimsendi. Perikles, bu düzenlemelere ek olarak her yurttaşın bir yasa tasarısına (ve onu öneren kişiye) karşı anayasaya aykırılık gerekçesiyle dava açma yetkisi tanıdı ve *Bule*'de, *Heliaia*'da (ve daha sonra *Ekklesia*'da) görev yapanlar ile kurayla atanmış memurlara bir ücret ödenmesi ilkesini getirdi.

Tiyatronun doğuşu

Tiyatro sözcüğü, en görkemli ilk örneklerinin yaşandığı kültür Antik Yunan kültürü, özellikle Atina olduğundan, Yunanca *theatron* sözcüğünden gelir ve *görme yeri*, *seyir yeri* anlamını içerir. Tiyatro, İÖ VI. yüzyılda Tanrı Dionysos onuruna yapılan şenliklerle başladı. Bu şenliklerin merkezi etkinliği tekelerin (*tragos*) ortasında tanrının gelişini gösteren ve yaşamını sergileyen şarkı ve danslardı. Teke postu giymiş şarkıcılar teke şarkıları, yani *trajediler* söyleyerek Tanrı Dionysos'a has tutkuları anlatıyorlardı. Hikayesi böyle başlayan trajedi gibi *komedi* de yine Tanrı Dionysos'a bağlanır. Komedi, *komos* sözcüğünden gelir. *Komos* ise, çakırkef ya da sarhoş köylülerin türküsü anlamını taşımaktadır. Komedide, trajediden farklı olarak neşeli korolar, özellikle yüksek görevlilerle alay eder, açık saçık ve taşlamaya dönük şarkılar söyler.

İşte Atina demokrasisi bu özelliklerinden ötürü modern çağlarda “doğrudan demokrasi” olarak nitelendirilecektir. Gerçekten de yurttaşların uzmanlık gerektiren yüksek memurluklara genelde bir kereye özgü olarak seçilmelerinden, diğerlerine ise bir yıl gibi kısa bir süre için kurayla atanmalarından ötürü, yaşamı boyunca hiç olmazsa bir kez devlet görevine getirilmemiş Atinalı hemen hemen yok gibiydi! Herkesin eşit olarak siyasal iktidara katılması (*isokratia*), ilke olarak benimsenmişti. *Ekklesia*'da toplanan halkın, devlet yönetimini seçimden seçime değil, sürekli bir biçimde denetleme yetkisi vardı; yöneticiler ya da çeşitli devlet memurları, her an halk tarafından sorguya çekilip görevlerinden alınabilirlerdi.

Fakat gerçekte, *Ekklesia*'nın (zaman zaman belirleyici bir rol oynamasına karşın) Atina'nın siyasal yaşamındaki en önemli işlevi ideolojikti: Varlığıyla halkın yönetime doğrudan katıldığına ilişkin bir inancın yaratılıp sürdürülmesini sağlıyordu. Çünkü aslında iktidarın dizginleri kendilerini yüksek yöneticilik makamlarına seçtiren etkili kişilerin elinde bulunuyordu; bu kişiler *Ekklesia*'yı (ve *Bule*'yi) kendi görüşleri doğrultusunda yönlendirip yönetiyorlardı. Örneğin on beş yıl art arda başkomutanlığa (*strategos autokrator*) seçilen Perikles, Atina'nın gerçek lideri, “tek adamı” haline gelmeyi başarmıştı. Peloponnesos Savaşı döneminde ise bu kez *demiurgoidan* Kleon, Kleophon ya da soylu sınıftan Al-

kibiades gibi hırslı politikacılar, *demagogoslar* (sözcük anlamıyla halk önderleri) kitle psikolojisini kullanarak *Ekklesia*'nın kararlarını büyük ölçüde belirlemeyi bildiler. Ancak Peloponnesos Savaşı'ndan yenilgiyle çıkan Atina'da, Sparta'nın da katkısıyla *demagogosların* cirit atmaya başladığı demokrasiye, kısa bir süre de olsa, son verildi.

Atina'da demokrasinin yıkılışıyla Otuzlar Tiranlığı adıyla bilinen bir oligarşi başa geçti. Ancak bu rejim fazla dayanamadı; sekiz ay kadar sürdü. Otuzlar Tiranlığı'nın sürgüne gönderdikleri, Atina'ya dönüp demokratik rejimi yeniden kurmaya giriştiler. İÖ 401'de rejim yeniden kurulmuştu ama artık eski gücünü de yitirmişti.

İÖ 355 yılına doğru artık bütün Yunan yarımadası siyasal olarak dağılmıştı ve Makedonyalıların etkisi başlamıştı. İÖ 339'da Khaironeia Savaşı ile Yunan dünyası tümüyle Makedon egemenliği altına girdi. III. Aleksandros (Büyük Iskender) seferleriyle bütün polisleri kendine bağladı. Atina İÖ 229'da, Makedonya boyunduruğundan kurtulup yeniden özgürlüğüne kavuştu. Bu durum 146 yılına dek sürdü. Ancak artık Makedon etkisi dışında batıda daha büyük bir güç çoktan belirmişti: Roma. Bu tarihte Roma güçleri Yunan yarımadasına girdi. Çok geçmeden Atina ve Sparta polisleri dışında tüm polisler sahneden silindiler. İkisi ise özerk kent ilan edildi (*civitates liberare*); diğer polisler ise *civitates stipendiariae*, bağımlı kent haline geldiler. Hepsi görünüşte özerk, yani iç işlerinde özgürdü ama Atina ve Sparta askerlik ve vergiden de muaf tutulmuştu; fark buydu. İÖ 86'da bir Yunan ayaklanması patlayınca, Roma İmparatorluğu polislin hukuksal, siyasal ve tarihsel varlığına son noktayı koyup Yunan yarımadasını bir eyaleti haline getirdi.

Görüldüğü gibi, ister Sparta örneği üzerinden gidilsin, isterse Atina örneği biricik örnek olarak düşünölsün, Yunan polislerinin çeşitli ve farklı biçimlerde belli kabilesel bağıllık ilişkilerinden dolayımınarak ve bizzat bu ilişkileri temel alarak bir yasama ve siyasal kurumsallaşma sürecini yaşadığı açıktır. Sparta'da Lykurgos'un, Atina'da Solon'un kısmen ve yine Atina'da Kleisthenes'in tamamen yapmayı başardığı şey tam da budur: Yani kabilesel ilişkilere ya da akrabalığa, soya dayalı bağıllıkların ve kurumsallıkların, farklı ölçütler üzerinden yeni bağıllıklar ve kurumsallıklar inşa edilerek tasfiye edilmesi. Ancak kuşkusuz bu deneyim Yunan uygarlığı dışındaki başka kent devletlerinde, üzerinde yeterince çalışılmamış gibi gözükse de izlenebilecektir. O halde, bunun dışında Yunan mirasını özgül kılan başka bir şeye ayrıca bakmak gereklidir. Kuşkusuz Yunan denildiğinde, polis merkezli olarak üzerinde konuşulması gereken en güçlü "icat" yurttaşlık ve demokrasidir. Gerçekten de, polislerde "devlet teoride ve bir dereceye kadar pratikte polis sakinleri"nden başka bir şeye karşılık gelmiyordu. Ancak polislin sakinleri, elbette herkesi kapsamıyordu; polislin sakini olmak öncelikle ve özellikle yurttaş olmak demekti.

2. POLİSTE YURTTAŞ OLMAK

A. Polisin sakinleri

Atina'da kimi reform dönemlerinde küçük değişiklikler söz konusu olsa da yurttaşlık, kendi içinde genel olarak dört ayrı kategoride değerlendirilebilir. Bunlar büyük toprakları ellerinde tutan, kabilesel soy bağlarını polis içinde ayrıcalıklı bir kesim olarak örgütlemeyi başaran aristokrasi ya da *eupatridler*; soylu kökenleri olsa bile, Solon gibi, daha çok ticaret ve zanaatlarla zenginleşen kentli orta sınıflar ya da *demiurgoiler*; topraklarının küçüklüğü nedeniyle her an tümüyle mülksüzleşmeye aday yoksul çiftçiler ya da *georgoiler* ve nihayet topraklarını yitirmiş, mülksüzleşmiş, bu nedenle de daha çok pazar merkezine yığılmış olan "emekçiler" yani *thetesler*dir.

Gerek Atina'da, gerekse Sparta'da yurttaşlığın öncelikli temel koşulu özgür olabilmektir. Ancak burada özgürlük, köle olmamak gibi düşünülmemelidir. Çünkü örneğin *metoikoslar* köle olmadıkları halde, bu anlamda özgür bir sınıf olmalarına karşın, yurttaşlık haklarını kazanamamışlardır. O halde kastedilen özgürlüğün bununla sınırlı olmaması gerekir. Kastedilen özgürlük *metoikoslar* da, kadınları da eksikliğiyle işaretleyebilen bir özgürlük olmalıdır. Yunan'da hem kişileri, hem de polisleri nitelemesi bakımından özgürlük sözcüğü ya da *eleutheria*, kolayca başka dillere çevrilemeyen bir sözcüktür. Kavram bir anlamda başına buyrukluğu içermektedir. Burada başına buyrukluk, bir yandan çalışıp çalışmama özgürlüğünü, özellikle bir başkası için çalışmak zorunda olmamayı, yani efendisizliği işaret etmekte ama aynı anda polisi de nitelemek için kullanılmaktadır. Polis için de başına buyrukluk, efendisizliği işaret etmektedir; herhangi bir başka polise haraç ödemek zorunda kalmayan, onun için çalışmak zorunda olmayan, yönetimin adı, biçimi ne olursa olsun, kendi yurttaşlarıncı yönetilen bir polis. Bu anlamda, Yunan uygarlığı özgürlük ile zorunluluklar dünyasını birbirinden ayıran bir vasma sahiptir.

Köleler, düz anlamıyla bir efendinin, yani köle sahiplerinin malı ya da canlı bir araç olmaktan ötede sayılmadıklarından, haliyle "insan" kategorisi içinde de değerlendirilmeyecek ve zaten özgürlük sözcüğüyle ilişkilendirilmeyecektir. Özgürlüğün nitelediği şeyin "insan" olması gerektiği açıktır. Yurttaş insanıydı, çünkü köle insan değildi.

Metoikoslar ise çalışan sınıflardı. Ticaretle ya da zanaatlarla uğraşıyorlardı. Üstelik edindikleri, biriktirdikleri servet her an polis tarafından şu ya da bu bahaneyle el konulabilir bir servet durumundaydı. Yunan demokrasisinin en parlak çağında kültürel ve sanatsal etkinlikleri (biraz da sistemin içinde yer edinebilmek adına) finanse edenlerin başında *metoikoslar* geliyordu. Aynı şey savaş dönemleri için de geçerliydi. Kendileri birer hukuksal özne sayılmayan, kendi adlarına yurttaşlarla hukuksal ilişkiler kuramayan, bu anlamda adeta reşit kabul edilmeyen, örneğin bir yurttaştan bir gayrimenkul kiralayabilmek ya da satın alabilmek için bir başka yurttaşın vesayetine muhtaç olan (örneğin Aris-

Köleler ve köle sahipleri

Köle sahipleri ekmek kaygusu çekmedikleri için
Felsefe yapıyorlardı, çünkü
Ekmeklerini köleler veriyordu onlara;
Köleler ekmek kaygusu çekmedikleri için
Felsefe yapmıyorlardı, çünkü ekmeklerini
Köle sahipleri veriyordu onlara.
Ve yıkıldı gitti Likya.

Köleler felsefe kaygusu çekmedikleri için
Ekmek yapıyorlardı, çünkü
Felsefelerini köle sahipleri veriyordu onlara;
Felsefe sahipleri köle kaygusu çekmedikleri için
Ekmek yapmıyorlardı, çünkü kölelerini
Felsefe veriyordu onlara.
Ve yıkıldı gitti Likya.

Felsefenin ekmeği yoktur, ekmeğin felsefesi.
Ve sahipsiz felsefenin ekmeğini,
Sahipsiz ekmeğin felsefesi
Yedi,
Ekmeğin sahipsiz felsefesini
Felsefenin sahipsiz ekmeği.
Ve yıkıldı gitti Likya
Hala yeşil bir defne ormanı altında.

(Melih Cevdet Anday, *Defne Ormanı*)

toteles ders vereceği yeri ancak bir Yunan yurttaşının vesayetiyle edinebilmişti, çünkü kendisi bir *metoikostu*) *metoikos*, elbette bu anlamda “özgür” bir sınıf sayılamazdı.

Kadınların özgürlük açısından durumu da bu kesimlere benzer. Bir yandan köle değildirler ve hatta ev kölelerinin üstünde, onları çekip çevirmekle görevlendirildikleri için bir tür efendi gibilerdir ama aynı anda kendileri, evin efendilerine bağımlıdır. Bir yandan *metoikos* *değillerdir* ama öte yandan temel işlevleri çalışmak, yönetmek ve üretmektir, özellikle de soyu yeniden üretmek. Bu haliyle kadın, tam bir özgürlüksüzlük maluldür çünkü tümüyle zorunluluklar alanına aittir; yani *oikos*, hane alanına.

Oikos ya da hane alanı Yunan için, insanın biyolojik ve iktisadi

varlığını yeniden üretmesi için zorunlu işlevlerin yerine getirildiği yeri gösterir. Temelde insanın maddi ihtiyaçlarının karşılandığı alan bu alandır. Ancak bu yer, insanın insan olabilmesi için gerekli/zorunlu temel koşulların sağlandığı düzlem olsa da, bu alanda yer alan insanın herhangi bir canlı varlıktan bir bakıma pek bir farkı da yoktur. Bu düzlemdeki insan, herhangi bir hayvan gibi yemek, içmek, uyumak, üremek, iklimsel koşullardan korunmak, güvenlik gibi gereksinimlerini karşılamaktadır. Kadın, bu gereksinimler ya da zorunluluklar sisteminin merkezi sinir düğümü konumundadır ve bu yanı sıra bu sistem tarafından adeta esir alınmıştır. Oysa insanı, herhangi bir hayvandan, herhangi bir başka insandan, örneğin bir Persli’den, Yunanca’dan başka bir dil konuştuğu için barbar olarak nitelenen bir Persli’den (Türk kültürü içinde bunun karşılığı *Acem*’dir. Osmanlı döneminde Arapça’dan başka bir dil, Farsça konuştuğu için, tıpkı *barbar* sözcüğü gibi, Farslar, yani Perslerin torunları, *Acem* olarak adlandırılmıştır) ayıran şey, öncelikle bu zorunluluklar sisteminde özgürleşmesi, ona tâbi, onun tutsağı olmaktan çıkmasıdır. Bunu mümkün kılan ise *polis*in varlığıdır. O halde tam bir insan, ancak bir yurttaşdır. Çünkü sadece ve sadece yurttaş, hangi kategoride yer alıyor olursa olsun, özgürdür. Yurttaş özgürdür çünkü ona bu özgürlüğünü kazandıran ya da bu özgürlüğü sağlayan şey, tam da *polise* içkin özgürlük eksikli-

ğinin (kölelerin, *metoikos*ların ve kadınların) varlığıdır. Onların çalışmaya olan zorunluluğudur. İşte bu bağlam içinde *polis* yurttaştan, yurttaş *polisten* başka bir şey değildir demek mümkün olabilir. Bu ikisi birbirlerini var ederler. İşte *polis*in özgül bir deneyim olarak adlandırılması öncelikle bu yüzdendir.

Yurttaşı var eden *polis*, *polisi* var eden yurttaş olduğu içindir ki yurttaşın yurttaş olarak *polisten* gayrı bir hayatı olamaz. Eski Yunan'la ilgili hemen tüm kaynaklarda belirtilen, Yunan'da özel alan ya da özel yaşam ile kamusal alan ya da kamusal yaşam arasında bir ayrım olmadığına ilişkin vurgular bununla ilgilidir. Yurttaşın yurttaş olarak herhangi bir özelliği, etkinliği, vs. olsun da, *polis*le ilişkili olmasın: Biyolojik bir varlık olarak insanı yurttaşlık vasfıyla donatarak *tam bir insan* ya da *gerçek bir insan* haline getiren *polis* ve *polis* merkezli düşünce için bu tahayyül edilemez. Bunu mümkün kılan ve aynı zamanda somutlaştıran şey ise, yurttaşlığın Yunan dünyası için neredeyse ömür boyu süren bir eğitim süreci oluşudur.

Sparta örneğinde yurttaşlık ve eğitim arasındaki ilişki daha açık seçik olarak gözlenirken Atina örneğinde bu ilişki kısmen ihmal edilir. Tuhaf olansa Sparta'da yurttaşlığın soy bağlarının üstünde ve dışında nasıl inşa edildiğine, Sparta siyasal yaşamı içinde üstlendiği role ilişkin materyalin son derece cılız olmasıdır. Oysa Atina için hem materyal daha zengindir ve hem de Atina, Sparta gibi, farklı biçimler ve yordamlar kullanıyor olsa da, esasen yurttaşlığı üretir ve yenden üretir. Oysa genel olarak ve sıklıkla belirtilen şey, Atina'da yurttaşlık statüsünün "özgür" erkeklerin on sekiz yaşına gelmesiyle ediniliverdiğidir. Bu bir yana, Sparta'da olduğu gibi, Atina'da da günlük hayat adeta tam bir yurttaşlık eğitimidir. Bunun için *gimnazyum*lara ve *agoraya* bakılabilir.

Atina *gimnazyum*unda verilen eğitim, Sparta'da verilen eğitimden oldukça farklıdır. Sparta, askeri bir topluluk olduğu için, çocuklar özellikle bedensel potansiyellerini açığa çıkarmak ve en iyi biçimde kullanmak üzere eğitiliyorlardı. Ancak yine de Atina ve Sparta'nın verdiği eğitimin ortak bir noktası vardı: Çocuklar, özellikle oğlan çocukları eğitim yoluyla kendi bedenlerinin kendilerine ait olmaktan ibaret olmadığını, büyük bir kolektifin parçası olduklarını, deyim yerindeyse cılız çocuk bedenlerinin büyük ve tek bir gövdenin parçası olduğunu öğreniyorlardı. Fakat bu ortaklığın ötesinde, Atina *gimnazyum*unda verilen eğitim biraz daha farklıydı.

Öncelikle belirtilmelidir ki *gimnazyum* sözcüğü, Yunanca'da *çırılçıplak* anlamına gelen *gumnoi* sözcüğüyle ilişkilidir. Atina *gimnazyumu*, bir anlamda çıplak bedenden, yani zorunluluklar alanına tâbi bir canlılıktan ibaret olan bedeni, içindeki potansiyellerini açığa çıkararak yurttaş ya da aynı anlama gelmek üzere insan kılmak üzere oğlan çocuklarını devşiriyordu. *Gimnazyum* bir yandan çocukların bedenlerini ama aynı anda *polis* yönetimine katıldıklarında kullanacakları seslerini, enerjilerini de eğitiyordu. Bunun başında ise sözlü rekabetin öğretilmesi geliyordu; retorik uzluğunun. Ses nasıl ayarlanacak, nasıl daha etkili bir biçimde kullanılacak, sözler nasıl tane tane ağızdan çıkacak; ne kadar tasarruflu kullanılacak vb. öğretiliyordu.

Peki, bizzat okula adını kazandıran bu çıplaklık ve çıplaklığın açıkça gösterilmesi ya da teşhiri ne demektir? Atina demokrasisi, aslında üç alanda –etkinlikleri ve ne ölçüde işlevsel olduğu tartışmaları bir yana– açıklık, doğruluk ve katılımı önemsiyor ya da bu temeller üzerinde kendini var ettiğini ileri sürüyordu: Bunlar, *isonomia*, yani yasada tecelli eden doğruluk olarak, yasa nezdinde yurttaşın eşitliği ve yasanın yurttaşla açıklığı; *isegoria*, yani sözde tecelli eden doğruluk olarak, yurttaşın polise ilişkin söze girmekte sahip olduğu varsayılan eşitlik ve bizzat sözün açıklığı; nihayet *isokratia*, yani eylemde, polise ilişkin işler, güçler ve sorumluluklarda rol almakla tecelli eden siyasal katılımdaki eşitlik ve açıklıktır.

Richard Sennett'e göre, erkeğin yurttaş olarak “duruşu” bu açıklık ve doğruluğa sahipliğini yansıtır. Çıplaklık ve çıplaklığın teşhiri bu anlamda yurttaşlık “duruşunun” gösterilmesinden başka bir şey değildi. Doğruluk, erkeğin bedendeki “diklikte” kendini gösteriyordu. Örneğin yurttaş olan erkek hep ayakta ve dimdik tasarlanırken, köle olan hep oturarak resmedilir. Bedenin açıklığı ve dikliği ile sözün açıklığı ve doğruluğu bir madalyonun iki yüzü gibiydi. Bu bakımdan çıplaklık ve diklik erkeğe hasredilirken, yurttaş olmayan kadın bundan uzak tutulmuştu. Örneğin sokağa çıkmak durumunda kalan kadın, ayak bileklerine kadar kendisini örten tunikler giyerken, ev içinde de giysiler bedeni kapatıyordu. Erkek yurttaşın bedeni siyasal varlığıyla damgalanmış gibiydi. Bu yürüyüşüne de damgasını vururdu. Erkeğin karakteri uzun adımlarla yürümekti. Kadınlar ise kesinlikle böyle yürümemeli, kısa, duraksayan adımlarla yürümeyi seçmeliydi.

Ancak *gimnazyumda* beden üzerinden yurttaşlar arasındaki bağlar ne kadar sıkılaştırılmaya çalışılırsa çalışılsın, yurttaş *agoraya* geldiğinde, eğer gelme olanağı bulabilirse, farklılıklar ve eşitsizlikler bir anda kendini göstermektedir. Görünüşte *agoradaki* hayat yoksul, zengin bütün yurttaşlara açıktır; hatta *metoikoslara* ve kölelere bile. Bu açıklık görünüştedir, çünkü yurttaşların da ancak çok küçük bir azınlığı *agorada* boşça ve hoşça vakit geçirme, tartışmalara ve söyleşilere katılma olanağına sahip olduğu gibi, yine aynı küçük azınlık bunun için gerekli eğitim olanağına sahipti.

Agora, yine de Yunan demokrasisinin bir mikro-evreni gibidir. *Agoraya* gelmiş bir yurttaş, buradaki gruplar arasında dolana dolana şehirde neler olup bittiğini, en son değişiklikleri, tartışma ve kavga konularını, bunların taraftarlarını, muhaliflerini, vs. hemen her şeyi öğrenme ve tartışma olanağına da sahiptir. Özetle *agora*, sözün (*isegoria*), yasanın (*isonomia*) ve gücün (*isokratia*) serbestçe dolaşıma çıktığı, değiş tokuş edildiği, kendini büyük bir çeşitlilik ve aynı zamanda bu çeşitlilik içinde büyük eşitsizliklerin yan yana gelişle gösteren bir alandı. Bu nedenledir ki özellikle kimi demokrasi karşıtları için *agora*nın içerdiği bu çeşitlilik rahatsız edicidir. Örneğin Aristoteles *Politika*'da alım satım işlerinin yapıldığı pazar meydanının kamu meydanından ayrı olmasını öneriyordu.

B. Demokrasi tartışmaları

Poliste siyaset *demos* üstünde, *demos* hakkında, *demosla* ve *demosa* karşı, *demos* içinde ve dışında bitmek bilmeyen bir mücadeleden başka bir şey değildir. Bu mücadeleye ana rengini veren temel motif ya da temel arayış ise eşitlik arayışıdır. İşte Atina'da güçlü bir icat olarak ortaya çıkan demokrasi –*demokratia*– (*demo*-*kratia*, yani halkın iktidarı ya da yönetimi), bu arayış çerçevesinde biçimlenmiştir. Ancak buradaki *halkı* halk kılan şeyin arkasında Atina'ya içkin büyük bir eşitsizliğin ve yoksunluğun olduğu gözden kaçırılmamalıdır. Tıpkı Sparta'da geçerli büyük eşitsizlikler gibi, Atina'da da *demos* tümüyle, *demos* olmayan, olmayan, özgürlük eksikliğiyle malul büyük köle yığınlarının, özgür olmakla birlikte siyasal bir özne olarak kabul edilmeyen, dolayısıyla hiçbir siyasal hakka sahip olmayan *metoikos*ların, ne köle, ne *metoikos* olan ama yurttaş da sayılmayan bütün kadınların varlığına karşın/birlikte *demos* olabilmeyi başarmıştır.

Antik Yunan dünyasına has olarak görülen demokrasinin bütün özgünlüğü *demosa*, *demosun* oluşumuna ya da bileşimine içkin bu gerilimlerle hem şekillenen, hem bu gerilimleri sürekli taşıyan bir rejim oluşudur. Bu özgünlük ölçğinde aslında Yunan ve demokrasi birlikte düşünüldüğünde, *demokrasi* ve *rejim* terimlerinin yan yana gelişi bile sorunlu sayılabilir. Çünkü demokrasi Yunan için bir rejim sorunu olmaktan öte bir anlam taşımaktadır. Biraz aşağıda değinilen demokrasi tartışmaları da bunu göstermektedir zaten. O halde temel soru şudur: Yunan'da demokrasi özel olarak ne anlama gelmektedir, eğer bu bir rejim sorunu olarak kavranamayacaksa? Aynı bağlamdan olmak üzere, örneğin demokrasi düşmanlarının sürekli *demosun* bileşenlerine dönük itirazlar yöneltmeleri ya da *demosun* kapsamının daraltılması gerektiğine ilişkin iddiaları, tam da demokrasi meselesinin basitçe herhangi bir rejim meselesi olmadığını göstermektedir. Bu türden tartışmalara bakıldığında, tartışmanın hemen ve en kısa yoldan, doğrudan *polis*in kuruluş sürecine ve bu sürecin temellerine içkin bir tartışmaya, esasta siyasetin niteliğine ve karşılık geldiği erdeme ilişkin bir tartışmaya dönüşürmesi de buna işaret etmektedir.

Yunan demokrasisinin siyaseten bir demokrasi olduğunu söylemek son derece zordur. Çünkü, siyasal tarih içindeki gelişmelere bakıldığında *demosun* yoksul bileşenlerinin bütün eşitlikçi kabullere karşın siyasal yaşam içinde etkin bir biçimde yer alamadığı, hatta eşitlikçi savların tam da bu kesimlerin etkin katılımının önünü kestiği ve bir tür mistifikasyona neden olduğu söylenebilir. Kaldı ki kölelerin, kadınların ve *metoikos*ların konumu zaten siyaseten bir demokrasinin olanaksızlığını açıkça göstermektedir. Demokrasi, daha çok *demosun* toplumsal gücüyle ilgilidir ve demokrasi daha baştan *demosun* inşa edilmiş tarzı nedeniyle, belirli kesimlerin *demostan* dışlanmasıyla siyaseten özürdür. Bir örnek olarak iki terim gösterilebilir. Yunan demokrasisinin temellerinden olan *isegoria* ile demokrasiyle ilgisiz sayılabilecek *parrhesia* terimleri. Bu iki terim de benzer ve hatta kimi kaynaklara bakılırsa aynı şeyi söylüyor gibidir. İfade özgürlüğü, söze kılma özgürlüğü, ifadede ve düşüncede eşitlik. Ancak bu yanlıştır.

Demokrasinin temel ilkelerinden olan *isegoria*, rastgele söz eşitliği ya da özgürlüğü değildir; yurttaşın kullanım olanağına ve uzluğuna sahip olup olmadığına bakılmaksızın, doğrudan yurttaşın tanınan bir hak olarak kamusal söze eşit katılma hakkını ifade eder. *Parrhesia* ise konuşma özgürlüğünü dile getirir; yani bunda ne eşitlik vurgusu öne çıkar, ne de sözün kamusalılığı. *Heliaia*'da söz alan yurttaş, *isegoria* ilkesi gereği konuşmaktadır; *agorada* bütün polislerin birleşmesini savunan bir *metoikos* ise *parrhesia* ilkesi gereği. *Demos* toplumsal gücünü ve ağırlığını örgütlü bir biçimde hissettirebildiği ölçüde ve dönemlerde, *parrhesia* ilkesini *isegoria* ilkesine tahvil edebilmişken, *demosun* dışında kalanlar bunun yanına bile yanaşamamıştır. Ancak demokrasinin bu temel kusuru bile, düşmanlarının gözünde onun eleştirilecek bir şey olmasını değiştirememiştir. Demokrasinin gerek bir rejim, gerek bir fikir olarak düşmanları *demosun* sınırlılığı ölçüğünde dışlayıcılığını bile fazlasıyla kapsayıcı bulmaktadırlar. Bunun ilk örneği olarak Yaşlı Oligark verilebilir.

Atinalıların Anayasası adını taşıyan ve küçük bir risale boyutlarındaki metin, uzunca bir zaman Ksenophon'a mal edilmiştir ama sonradan ona ait olmadığı anlaşılmıştır. Yaklaşık olarak İÖ 424 yılında yazıldığı kabul edilen metnin yazarına bu nedenle Düzmece-Ksenophon ya da Yaşlı Oligark denilmektedir. Yaşlı Oligark, yapıtının hemen başında, daha iyi bir sınıfın yani soyluların bulunmasına karşın, aşağılık halkın refahını gözetemeyen demokrasiyi övmeyeceğini belirtir. Metinde rejimin kötülüğüne atfedilen hemen tüm özellikler, doğrudan halka atfedilen kötülüklerden kaynaklanmaktadır. Yazara göre, onurlu insanların özelliği olan özenlilik, gözüpекlik ve adalet, en iyilerde bulunur. Oysa demokrasi *isonomia* ve *isegoria* yüzünden avam halkın, soyca üstün ve ayrıcalıklı kimselerden daha çok erk elde etmesine yol açmaktadır. Halk daha fazla erk elde etmemelidir çünkü halkın arasında en çok bulunan şeyler bilgisizlik, düzensizlik ve kötülüktür. Neden böyledir? Çünkü halk yoksulluğu yüzünden aşağılık davranışlara yönelir de ondan. Halk, yoksulluğu yüzünden eğitimsiz de olduğu için, kültürlü insanlardan nefret eder. Görüldüğü gibi, Perikles'ten farklı olarak, halkı yoksullara indirgeyen ve soyluları halkın dışında tutarak yoksulların karşısına diken Yaşlı Oligark, esasen *demosun* kapsamı içinde, yani yurttaşlığın kapsamı içinde, yoksulların bulunmasına katlanamaz. Yurttaşlığın biricik erdemi polislin esenliğiyken, Yaşlı Oligark için, yoksullar yalnızca kendi çıkarlarını gözetirler; bu da zaten başlı başına bir kötülüktür. Ama demokrasinin kötülüğü bununla bitmez: Yurttaşlık erdeminden uzak yoksulların dışında, demokrasi kölelere ve *metoikoslara* da başıbozukluk olanağı sağladığı için kötüdür. Risalenin yazarı yine de demokrasinin kendi iç mantığı açısından tutarlı bir bütün oluşturduğunun farkındadır. Bu nedenle de demokrasiye karşı radikal bir müdahale önerir. Yaşlı Oligark'a göre, demokrasinin iç tutarlılığı yüzünden, onun şu ya da bu bileşenine müdahale edilerek iyileştirilmesi söz konusu bile olamaz. Demokrasiye ve yarattığı kötülüğe karşı yapılabilecek biricik şey, demokrasiyi kökten ortadan kaldırmaktır.

Demokrasinin bir diğer düşmanı Ksenophon'dur (İÖ 426-355). Ksenophon varlıklı ve soylu bir aileden gelmektedir ve biraz da kökenleri gereği, demokra-

si nefreti yaşamına da damgasını vurmuştur. Perslere ve Spartahlara yakınlığıyla bilinen Ksenophon, bu düşmanlığı yüzünden “demokrasi düşmanı”, yani aslında vatan haini ilan edilmiş ve sürgüne gönderilmiştir. Ama bu Ksenophon’u pek etkilemiş benzemez. Sürgün edilmesiyle birlikte Sparta’nın hizmetine girmiş ve Atina’ya karşı savaşmıştır.

Ksenophon’un ilk eleştirisi, demokrasinin toplumsal uyumu ortadan kaldırmasına ilişkindir. Demokrasi kendi katılım mantığı gereği yurttaşları hiziplere bölmüş, iç birlik parçalanmıştır. Her bir grup, hatta gruplar içinde her kişi kendi çıkarlarının peşinde koştuğundan aslında yasaların hiçbir önemi kalmamış, açıkça bir “halk despotluğu” yaşanmaya başlanmıştır. Ayrıca demokrasi kimi siyasal görevler için kura yoluna başvurduğundan yeteneksizler de en az yetenekliler kadar siyasal olarak işlevsel kılınmıştır. Yeteneksizlerin, bilgisizlerin siyasal işlerin başına geçmesi ise zaten açıkça demokrasinin yozluğunu göstermektedir.

Demokrasinin yozluğuna karşı, Ksenophon’un ilk önerisi, *demosun* zaten fazlasıyla sınırlayıcı ve dışlayıcı olan inşa mantığını daha da sınırlandırmak ve daraltmaktır. Yani yurttaş sayısı daha da sınırlandırılmalı ve büyük çoğunluk siyasal haklardan mahrum bırakılmalıdır. Ksenophon aslında doğrudan oligarşiyi önermektedir. Ancak küçük bir problem vardır: Ya yoksul bir azınlık grup iktidarı ele geçirirse, Ksenophon bu oligarşiyi destekleyecek midir? Elbetteki hayır. Bu soruyla birlikte, oligarşi fikrinin ötesinde, Ksenophon’un asıl düşmanlığının *theteslere* yönelik olduğu anlaşılır. Yönetimden ve siyasalın kapsadığı alandan kovulması istenenin aslında, Yaşlı Oligark’ın da hedef tahtasında yer alan yoksullar olduğu görülür.

Ksenophon’un demokrasiye alternatif olarak önerdiği ikinci model, ideal haliyle Sparta modelinin uygulanmasıdır. Yani son derece sınırlı bir yurttaş topluluğu içinde içe kapalı, basit, sade, yalın ve itaatkâr bir yaşam. Ancak bu önerinin pek de gerçekçi olmadığı açıktır; hele de Atina gibi, ticaret ağırlıklı bir zenginliğe dayalı, giderek yayılmacı emeller gütmeye başlamış bir *poliste*. Bunun üzerine Ksenophon, son olarak monarşiyi sığınır. Ancak tek adam yönetimi olarak monarşi Yunanlılar için genellikle tiranlık anlamına geldiği için, özellikle monark ile tiran arasındaki farkı belirtmeye çalışır. Bunun için kullandığı temel ölçü yasalarıdır: İktidarını hiçbir yasaya dayandırmayan tirana karşılık monark, anayasaya saygılı bir biçimde halkını yönetir. Ksenophon, aslında iktidarın nasıl, neyle, neye dayanarak ele geçirildiğiyle ilgisizdir. Bu anlamda tiranlık denildiğinde, iktidarın mevcut düzenlemelerin öngördüğünün tümüyle dışında araçlar ya da yollar kullanılarak ele geçirilmesiyle de nitelenen tiranlık onun için sorun oluşturmaz. Kral toplumdaki en üstün, en yetenekli, en yetkin kişi olsun, ona yeter. Ksenophon’un tiran ve monark arasındaki farkı göstermek için başvurduğu ikinci ölçü ise monarkın kamusal iyiliği gözetmesi ve yönetilenlerin iktidarını onaması için gerekli adımları atmasıyken, tiranın ne kamusal iyiliğin ne de yönettiklerinin onamasının peşinde olmasıdır. Kralın ya da monarkın gözettiği şey, kendi mutluluğu değil, uyruklarının mutluluğudur. Ksenophon’un kralı, bütün gücünü kendi kişiliğinden ve otoritesinden alır; kamunun mutlulu-

ğunu gözetmesi, anayasaya saygılı bir hüküm sürmesi tümüyle kendi kişiliğiyle güvence altına alınmıştır. Bu bakımdan Ksenophon aslında bir monarşiden çok bir diktatörlüğü anlatmaya çalışır gibidir.

Demokrasiye karşı bir diğer itiraz Isokrates'ten (İÖ 436-338) gelmektedir. Sofist Gorgias'ın öğrencisi olan Isokrates, esasta demokrasiye karşı köklü bir düşmanlık içinde değildir. Hatta Atina demokrasisini övgülere boğar: "Polisimiz başka halkları düşünce ve söz bakımından öylesine geride bırakmıştır ki onun öğrencileri diğerlerinin öğretmeni olmuştur. (...) Biz (...) çoğunluğun azınlığa boyun eğmesini, diğer yurttaşlardan aşağı olmamakla birlikte servet olanaklarından yoksun kalmış olanların kamusal görevlerden dışlanmasını ve (...) yurttaşların bir yasayla bütün siyasal haklardan yoksun bırakılmasını büyük bir kötülük sayarız." Ama Isokrates'in peşinde olduğu demokrasi çoktan geride kalmış olan Solon ya da en fazlasından Kleisthenes demokrasisidir. Bu çerçevede Isokrates de *demosun* kapsamından rahatsızdır. Yani siyasal haklardan yararlanan yurttaş sayısı azaltılmalıdır. Ama sayının azaltılması yetmez. Yurttaşlar arasında öngörülen eşitlik de değişmelidir. Aşırı eşitlik, matematiksel eşitlik terk edilmeli, geometrik (orantılı) eşitlik kabul edilmelidir. O'na göre, "bir *polis*in iyi bir biçimde düzenlenmesine katkıda bulunan en iyi şey (...) iyilere ve kötülere aynı şeyleri veren eşitliğin atılması ve her kişiyi değerine göre onurlandıran ya da cezalandıran eşitliğin kabul edilmesidir."

Eşitlik yerine liyakati geçiren Isokrates, kura yönteminin de terk edilmesini istemektedir. Isokrates'in bir diğer önerisi, kendi zamanında artık epeyce işlevsiz bırakılmış bir kurum olan *Areospagus*'un yeniden saygınlığına kavuşturulmasıdır. Isokrates'in önerisi sonunda *patrios politeia* adını verdiği ataların anayasasına gelir dayanır. Buna göre Isokrates, aslında ılımlı bir demokrasi istemektedir. Halkın tüm bileşenlerinin siyasal bir rol üstlenmesine izin verilmeyecektir. Kamusal işlerle uğraşabilecek boş zamanı olan, yani aslında zengin olanlar yetenekli, namuslu ve bilgili kişileri yönetici olarak seçmeli ve denetlemelidir. Böylece bu rejimde halk kendini yöneten olma niteliğini kaybeder. Halk adına zengin bir azınlık, halkı temsilen yöneticileri belirler. Bu anlamda halk hala siyasal alanın hakimi gibi gözükür ama siyasal görevler en yeteneklilerin elindedir ve bu görevlileri de gerçekte siyasal alanın hakimi olan zenginler belirlemiştir.

Isokrates giderek demokrasiden tümüyle vazgeçer ve monarşiye yönelir. Sofist düşünce içinde güçlü bir biçimde kendini hissettiren Panhelenist fikirlerinden ötürü, Yunanlıların birleşmesi gerektiğini, bunu da güçlü bir monarkın yapabileceğini savunur. O'na göre, bu rejim iki bakımdan tercih edilmelidir. İlki, bu rejimde yönetim süreklidir, yani kesintisiz bir biçimde el değiştirmektedir. Böylece *polis*in sürekliliği güvence altına alınmış olacaktır. İkincisi, iktidarın tek elde toplanması, toplumu da birlik halinde tutacaktır. Isokrates'e göre de monark, tirandan farklı olarak yasalara bağlıdır.

Demokrasinin düşmanları genellikle monarşi üzerinde uzlaşırken, demokrasinin dostları ise tersine, monarşinin tehlikelerini öne çıkarırlar. Bunlardan biri Herodotos'tur (İÖ 484-425). Herodotos ünlü *Tarih*'inde, her ne kadar Pers-

ler üzerinden de olsa, demokrasi tartışmalarına müdahil olur; okurunu Pers sarayında bir tartışmaya götürür. Tartışmanın tarafları demokrasi yanlısı Otanes, oligarşi yanlısı Megabyzos ve monarşi yanlısı Dareios'tur. Dareios'a göre, "en iyisi monarşidir. Çünkü en üstün düzeydeki bir hükümdarın erdeminden daha iyi bir şey gösterilemez. Kendisinde varsaydığımız düşünme yetisiyle halk yararına daha iyi çalışır." O'na göre zaten monarşi kaçınılmazdır. Çünkü eğer oligarşi kurulsaydı, kendi içindeki didişmeler yüzünden parçalanacak ve sonunda monarşi gelecektir. Yok, demokrasi kurulsaydı, herkes kendi çıkarlarının peşinde koştuğundan, devleti soymak için işbirliği yapacak ve sonunda da biri çıkıp bu duruma dur diyecek, yani yine monarşi gelecektir ki bu da en iyisinin monarşi olduğunu gösterir.

Otanes ise monarşinin kaçınılmaz olarak bir 'sapıklıkla' sonuçlanacağından emindir. Çünkü Otanes'e göre "bir kimseye hiçbir hesap verme külfetine katlanmadan dilediğini yapmak imkanını veren monarşide sürekli bir denge kurulabilir mi? Bu kadar gücü kuvveti dünyanın en akıllı başında adamına verseniz, o bile sapıtır." Ona göre, kendini beğenmişlik gücü birleşince insan bir canavara dönüşür. "Halk idaresi, en başta adı güzel, Isonomia, yasalar karşısında eşitlik. İkincisi hükümdarın aşırılıkları bunda yok; yöneticiler kura ile seçilirler; yöneticiler sorumluluk taşırlar; her karar kamuya dayanır. (...) Her iyilik halk yığınlarındadır." Oligarşiyi savunan Megabyzos ise hem tek kişinin yönetiminin sakıncalı olduğunu farkındadır, hem de halk yığınlarına kesinlikle güvenmez: "Kendisinden hiçbir şey beklenemeyecek bir kalabalık; bundan daha budala, daha küstah bir şey olamaz. Bir tiranın küstahlığından kaçayım derken dizginsiz bir halkın küstahlığına teslim olmak, hiçbir zaman kabul edilemez. (Halk) kışın coşturduğu sellere benzer, bilinçsiz atılımlarla her şeyin altını üstüne getirir. Biz kendimiz için iyi yetişmiş insanlardan bir kurul seçelim, devleti onlara emanet edelim."

Herodotos tartışmanın sonunda Perslere, tarihsel gerçeğe uygun olarak monarşiyi tercih ettirir ama demokrasi yanlısı kahramanı Otanes'i de rejime karşı korumaktan geri durmaz. Krallık olacak ama Otanes'e kendi dileğinin dışında hiçbir şey yapması buyurulmayacağı gibi dokunulmayacaktır da. Bunun ötesinde Herodotos'un açıkça demokrasi yanlısı olduğunu gösteren pasajlar mevcuttur yapıtında. Örneğin şöyle der: "Özgürlüğün ve eşitliğin değerli şeyler olduğu, bir kez için değil, her zaman için ne kadar doğrudur. Tiranlar yönetimindeki Atina, askerlik bakımından, komşu ulusların hiçbirisine üstün değildi; tiranlarından kurtulunca çok öne geçti; bu da şunu gösterir ki, bir efendinin buyruğu altındaki yurttaşlar istekli davranmazlar, çünkü bir efendi için çalışmaktadırlar, oysa özgür oldukları zaman, artık kendi öz çıkarları haline gelmiş olan şeyi canla başla savunurlar."

Kuşkusuz demokrasinin en büyük savunucusu Perikles'tir. Bu savunuyu da kendini en açık seçik biçimde cenaze töreni söylevinde gösterir.

Perikles için demokrasi, ilk elde bir övünç vesilesidir: "Başka ulusların yasalarına bakarak kurulmamış olan bir idare şeklimiz var; başkalarını taklit etmek şöyle dursun, biz kendimiz başkalarına örnek oluyoruz. İdare şeklimizin

Perikles'in cenaze töreni söylevi

Bu söylev, bilimsel tarihçiliğin kurucu ismi sayılan Thukydides'in (İÖ 455-400) *Peloponnesos Savaşı'nın Tarihi* içinde yer alır. *Söylev*'de Perikles esasen Atina'yı ve demokrasiyi yüceltir. Bu yüzden *Söylev*, demokrasi düşmanları tarafından çeşitli aşağılanmalara maruz kalmıştır. Bunlardan biri Platon'dur. Platon, *Meneksenos* adlı diyalogunda Sokrates'in ağzından Perikles'in cenaze töreni söylevini aşağılar ve söylevi gerçekte Perikles'in değil, Atinalı olmadığı için kendisiyle resmen evlenemediği ileri sürülen karısı, eski fahişe Aspasia'nın hazırlamış olduğunu iddia ederek gülünç düşürmeye çalışır.

Söylev'den kısa bir bölüm: "Başka ulusların yasalarına bakarak kurulmamış olan bir idare şeklimiz var; başkalarını taklit etmek şöyle dursun, biz kendimiz başkalarına örnek oluyoruz. İdare şeklimizin adı *demokratia*'dır. Bu ad ona, birkaç kişiye değil, bütün yurttaşlara dayandığı için verilmiştir. Yasalarımız kişisel işlerde herkese aynı hakkı veriyor; devlet işlerinde herkesin alabileceği yer şu ya da bu soydan oluşuna değil, gösterdiği yüksek yetenekle kazandığı üne göredir. Yurda iyiliği dokunabilecek bir yurttaşın şerefli bir yer kazanmasına da fakirliği, alçak bir sınıftan oluşu engel değildir. Devlet işlerinde çok serbest düşünüyoruz. Bu serbest düşüncüğü günlük uğraşlarımızda da gösteriyor, birbirimizi eleştirmek için gözetmiyoruz. Birisi bir kere gönülünün dilediği gibi işlemişse ona kızmadığımız gibi başkalarını cezalandırmayan, fakat can sıkıcı somurtkan bir yüz de takınmıyoruz. Özel yaşamımızda hepimiz dilediğimizi işlediğimiz halde bütün yurttaşları ilgilendiren işlerde kötü bir şey yapmak korkusuyla çok sıkı davranıyor, baştakilerin, yasaların, özellikle haksızlığa uğrayanları korumak için konulmuş olan, yazılı olmadıkları halde onları ayakları altına alanlara herkesin pek doğru ve yerinde bulduğu kötü bir ad kazandıran yasaların buyruklarından dışarı çıkmaktan çok çekiniyoruz. (...) Savaş işlerindeki tedbirlerimizin esaslarında da şu noktalarda düşmanlarımızdan ayrılıyoruz: Şehrimizi herkes için açık tutuyoruz; düşmanlarımızdan biri gizlenilmemiş bir şeyi görür de faydalanır korkusuyla görmesine, öğrenmesine engel olmak için hiçbir yabancıyı hiçbir zaman şehrimizden kovmuş değiliz. (...) Gençlik eğitiminde onların [Spartalıları kastediyor] hedefi ağır, meşakkatli bir yaşamış ile daha çocuk iken bir erkek gibi olmaktır. Bize gelince, rahat, başıboş yaşadığımız halde kendimizinkine denk düşman güçlerine karşı yürümekte olanlardan hiç de geri kalmıyoruz. (...) Bu ve başka hususlarda Atina hayranlığa değer. İsrafa kaçmadan güzel şeyi, gevşeklik vermeyecek derecede bilgiyle uğraşmayı seviyoruz. Zenginliği gürültülü sözlerle övünmek için, bir iş başarabilmek için fırsat biliyoruz. Yoksul olduğunu kabul etmek bizim için ayıp değildir. Fakat bundan kurtulmak için kurtulmamayı ayıp sayarız. Bir Atina yurttaşı kendi özel işlerine bakarken kamu sorunlarını savsaklamaz. Devletle ilgilenmeyen bir kimseyi zararsız değil, yararsız buluruz ve bir politikayı ancak birkaç kişi ortaya koyabilir ama hepimiz onu yargılayabilecek yetenekteyiz. Biz tartışmaya, siyasal eylemin önüne dikilen bir engel diye değil, bilgece davranmanın vazgeçilmez bir ön hazırlığı diye bakarız."

adı *demokrati*dir." Demokrasiye temel vasfını kazandıran şey ise *demostan*, yani kendi içlerindeki farklılıklar ne olursa olsun, kendi aralarındaki eşitsizlikler gözeticilmeden, bir bütün olarak tasarlanan yurttaşlar topluluğundan başka bir şey değildir. Çünkü "bu ad ona, birkaç kişiye değil, bütün yurttaşlara dayandığı için verilmiştir."

Perikles, demokrasinin temeli olarak yurttaşlar topluluğunu işaret ederken, salt ilkesel düzeyde bir temelden bahsetmemektedir. Bu topluluğu, bir bütün olarak siyasal rol ve işlevlerle donatmaktadır. Bu anlamda Perikles için yurttaşın etkin ya da edilgenliğinden söz edilemez. Çünkü “yalnız biz Atinalılar devlet işlerine karışmayanlara kendi işi gücü ile uğraşan sessiz bir yurttaş değil, hiçbir işe yaramayan biri gözûyle bakıyoruz.” O halde, Perikles için yurttaş niteleyen temel şey öncelikle ve özellikle devlet işlerindeki rolüdür. Yurttaş bu rolle tanımlamak, zorunlu olarak yurttaş şü ya da bu ölçüde devlet işlerine katılma hak ve görevini de beraberinde getirecektir. “Yasalarımız kişisel işlerde herkese aynı hakkı veriyor; devlet işlerinde herkesin alabileceği yer şü veya bu soydan oluşuna değil, gösterdiği yüksek yetenekle kazandığı üne göredir. Yurda iyiliği dokunabilecek bir yurttaşın şerefli bir yer kazanmasına da fakirliği, alçak bir sınıftan oluşu engel değildir.” O halde, yurttaşın devlet işlerine müdahil olmasında soyun hiçbir önemi yoktur. Aynı şekilde, tarihsel pratik içinde böyle tecelli etmese de servet farklılıklarının, zenginliğin ve yoksulluğun da bir önemi yoktur.

Perikles, demokrasi düşmanlarının demokrasiye yönelttiği en önemli eleştirilerden birine de yanıt verir: Bu eleştiri, demokraside halkın kendi çıkarları peşinde koştuğu, bu yüzden rejimin soysuz olduğu, herkesin kendi çıkarları doğrultusunda serbestçe davranması nedeniyle *polis*in esenliğinin düşünülmediğidir. Oysa Perikles, demokrasinin, siyasetle uğraşmakla yükümlü kıldığı yurttaşlar topluluğunu hiç de serbest ve sorumsuz kılmadığını, tersine çok daha büyük bir özene mahkûm ettiğini işaret etmektedir: “Bütün yurttaşları ilgilendiren işlerde kötü bir şey yapmak korkusuyla çok sıkı davranıyor(uz)” Bu sıklığın anlamı bir yandan eylemde duyarlılık iken, öte yandan ve en başta eyleme geçmeden önce tecrübe edilen sözün, yurttaşlar topluluğu içinde adeta kolektivizasyonudur. Yani yurttaşlar aşkla bağlı oldukları *polis*in işleri söz konusu oldu mu, harekete geçmeden önce bir söz alışverişine girmektedirler ve bu, demokrasinin ayıbı, kusuru değil, tam tersine erdemidir. İşte bu erdem sayesinde ki Atina kültür, sanat ve felsefenin belki de dünyanın hiçbir yerinde bir örneğine rastlanmayacak şekilde hızla geliştiği bir merkez olmayı başaracaktır. Üstelik bu gelişme içinde demokrasinin dostları da, düşmanları da fikirlerini farklı düzlemlerde açma olanağına sahip olacaklardır. Örneğin bu yanılla en önemli düzlemlerin başında, Yunan dünyasının kültür hayatında son derece merkezi bir yer tutan tiyatro gelmektedir. Tiyatro sahnesinde demokrasinin dostları ve düşmanları karşı karşıya yer almaktadır.

İşte felsefe ve siyasal düşünce en önemli örneklerine, demokrasiye içkin olduğu düşünüleebilecek bu gerilimlerin şenlikli dünyasında kavuşacaktır; tıpkı Nietzsche’nin sözünde olduğu gibi: “Felsefeye, onu üzüntüsünden çıkarsamak isteyen bazılarının herhalde düşündükleri gibi, üzüntüde değil, mutlulukta, olgun erkeklikte, kahraman ve muzaffer erkeklik çağının ateşli sevinci içinde başlamak gerek. Yunanlıların bu çağda felsefe ile uğraşmış olmaya başlamaları, bize Yunanlıların kendileri kadar felsefenin de ne olduğunu ve ne olması gerektiğini öğretmektedir.”

Tiyatro sahnesinde demokrasinin dostları ve düşmanları

Demokratik görüşleri sahneye taşıyan önemli örneklerin başında, Sofist düşüncenin etkisi altındaki Euripides (İÖ 480-406?) gelmektedir. Euripides'in tiyatrosu adeta "düşüncelerin savaş meydanı" gibidir. Euripides, örneğin *Elektra*'da kalıtım ilkesini sorgular. Erdemin soylulara özgü olmadığı, dolayısıyla kalıtımla geçmediğini ileri sürer. Aynı görüşü *Iphigeneia Aulis*'te de yineler. Euripides'e göre "akıl sahibi her adam baş olmaya layıktır." Zenginlik ve soyluluk kişiyi ahlaklı ve erdemli kılmaz. Kişinin ahlakında ve erdem sahibi olmasında asıl belirleyici olan eğitimidir: "İyi bir eğitim, insanı erdeme ulaştırmaya çok yardım eder." Demokrasinin getirdiği hakların ötesinde Sofistler gibi, o da doğa yasasına atıfta bulunur. *Fenikeli Kadınlar* adlı oyununda şöyle der: "Dostları dostlara, kentleri kentlere, müttefikleri müttefiklere bağlayan doğa yasası eşitliktir." Özetle, insanları birbirine bağlar doğa yasası. Bu bakımdan köleliğe de karşı çıkar. "Köleleri utandıracak tek şey vardır, yalnızca adları. / Bunun dışında hiçbir köle / özgürden kötü değildir." Ama aynı Euripides, demokrasiye karşı düşüncelere de oyunlarında yer verir. Örneğin *Hekabe*'de kahraman, hiç kimsenin özgür olmadığını haykırıp Kral Agamemnon'un yurttaşlar kalabalığının kölesi olduğunu belirtir. Demokratik düşüncelerin etkisi altındaki bir diğer yazar Sophokles'tir (İÖ 495-406). Sofistleri pek onaylamaz ama öte yandan demokratik düşüncelerin izleri oyunlarında kendini gösterir. Bunun tipik örneği *Antigone*'dir. Burada doğal adalet ilkesinin üstünlüğünü savunur ve daha da öteye geçerek sınırları çiğneyen otoriteye karşı yurttaşların direnme hakları olduğunu belirtir. Antik Yunan tiyatrosu demokrasinin düşmanlarını da ağırlar ki bunların başında Aristophanes (İÖ 445?-380) gelir. Aristophanes'in görüşleri daha çok demokrasiye karşı aristokrasinin dağınık düşünceleri gibi durur. Demokrasiye kökten ve ilkesel eleştiriler yöneltmekten çok, yozlaşmış demokratik uygulamaları hicvetmeyi ve demokrasiyi bu bozulma örnekleri üzerinden taşlamayı tercih eder. Aristophanes'te özellikle dikkat çeken unsur, yazarın Atina'nın güttüğü emperyalist politikayı yermesi ve barışı yüceltmesidir. Ona göre Atina ne çekiyorsa demagoglardan çekmektedir: "Ben Atina için çalışıyorum / halk uğruna savaşıyorum, diyenler yok mu? / Onlara gidiyor paralar. / Çünkü sen bu güzel sözlere kanıp / başa getiriyorsun onları" (*Lysistrata*). Ona göre sorumlu *demostur*. Çünkü bilgisiz halk politikadan anlamamaktadır. Kendini pohpohlayana yönelmektedir. Hal-ka ilişkin bu ağır yargı Aristophanes'i giderek demokrasiye karşı topyekûn bir karşı çıkışa götürür ve oyunlarında demokrasi bir bütün olarak kötülendiği gibi, kurumsal düzeyde de ağır biçimde eleştirilir. Bunun bir örneği *Eşek Anları* adlı komedyasıdır.

3. NESNEDEN ÖZNEYE ŞENLİKLİ DÜŞÜNCE

A. İyonya düşünüşü ya da İyon bilimi

İlk Yunan düşünürleri olan İyonyalılar, bir bakıma çok yerinde olarak "doğa filozofları" olarak adlandırılırlar. Çünkü bu düşünürlerin ilgisi, bilenin kendisi, yani özne üzerine değil, bilinen yani nesne ya da bilmenin konusu üzerinde yoğunlaşmıştır. Bu anlamda bu düşünürler, bilmenin nasıl mümkün olduğu, neyin bilgi sayılacağı, neyin sayılmayacağına ilişkin ölçütlerle, bilginin sınırının nerede başlayıp nerede bittiği gibi sorularla ilgilenmemişlerdir. Temel kaygıları daha çok varlıkla ilişkilidir.

İÖ VI. yüzyılda İyonya kentleri refah seviyesi yüksek kentlerdi ve bunların içinde Miletos'un (Milet) özel bir yeri vardı. Çünkü Miletos bunların içinde en zenginiydi ve çoğu *poliste* yaygın olduğu üzere tiranlıkla yönetiliyordu. İşte felsefe tarihinin başlangıcına yerleştirilen üç doğa filozofu Thales, Anaksimandros ve Anaksimenos'un Miletos'tan çıkması rastlantı değildi.

Herodotos'a göre, 585 yılında Medler ve Lidyalılar arasında bir savaş sürerken birdenbire yeryüzü kararır ve iki taraf da öylesine büyük bir korkuya kapılır ki savaşı bırakırlar. Herodotos'un sözünü ettiği olay bir güneş tutulmasıdır ve bu güneş tutulmasının gerçekleşeceğini önceden görebilen ilan eden kişi de yedi bilgeden birincisi sayılan ve Batı felsefe tarihinin başlangıcına yerleştirilen Thales'tir (İÖ 624-25?-545-48?). Kendisine, *Denizcilik Astronomisi* adıyla bir eser yakıştırılsa da, yaygın kabule göre hiçbir yazılı yapıt bırakmamıştır. Ancak bazıları da iki eser yazdığını savunur: *Gündönümü Üzerine* ve *Gün Tün Eşitliği Üzerine*.

Thales canlımaddeci bir düşünür olarak kabul edilir (*hylozoist*). Evrendeki her şeyin bir tür tanrısal cevherle (*daimon*) dolu olduğunu savunduğu belirtilir. Örneğin mıknaş bir tür taş olduğu halde demiri çektiğine göre, o aslında bir canlımadde olmalıydı. Thales'in temel problemi de ardılı diğer Miletoslu düşünürler gibi, evrenin ana ilkesinin ne olduğunu bulmaktır. Evrende hiçbir şey yok olmadığına, yalnızca halden hale geçtiğine göre, bütün var olanların kendisinden kaynaklandığı bir ana madde, ilke-madde, ilk-temel (*arkhe*) olmalıydı. İşte Thales bu anamaddenin su olduğunu ileri sürmüştür.

Bilim ve felsefe tarihindeki birçok şeyin ilk kaynağı olarak Thales gösterilse de günümüze daha çok, günde-

Yedi bilge

Miletoslu Thales, Lindoslu (Rodos'ta bir kent) Kleobulos, Atinalı Solon, Spartalı Khilon, Lesboslu Pittakos, Pireneli Bias, Korinthoslu Periandros. Bunlardan dördü siyasetle aktif olarak uğraşan devlet adamlarıdır (Pittakos, Bias, Periandros ve Solon.). Ancak gerek sayılan bilgiler, gerek sayıları konusunda farklı yaklaşımlar olduğu da unutulmamalıdır. Kimi kaynaklara göre, gerçekte on yedi bilge vardır ve içlerinden yedisi rastgele seçilmiştir. Kimi kaynaklarsa yedi bilgeyi kabul etmekle birlikte farklı isimler verirler. Fakat sayısı ve kimlerden oluştuğu tartışma konusu olsa da bütün listelerde Thales yer almaktadır. Ayrıca burada özellikle bilgelik ile siyaset arasında kurulan ilişkiye de dikkat edilmelidir. Yunan dünyasında bilgelik, yalnızca kişinin kendisiyle sınırlı düşünsel ya da davranışsal niteliğiyle ilişkili olmakla kalmayıp aynı zamanda doğrudan yurttaşlık görevleri, kendisini yurttaşlara ya da *polise* adamasıyla da ilişkilendirilmektedir.

Arkhe

"Ana madde, ilke-madde, asıl-madde, aslı neden" gibi, çeşitli biçimlerde çevrilebilecek olan *arkhenin* çift katmanlı olduğu unutulmamalıdır. Yani, kavram evrenin kendisinden oluştuğu, başlangıçta bulunan şey anlamında kullanılmaktadır ama aynı zamanda, her şey kendisinden kaynaklandığı için, evrendeki her şeyin yapısını oluşturan, kendisinden oluşanlar değişmekle birlikte kendisi değişmeyen, hep aynı kalan şey anlamında da kullanılmaktadır.

lik hayat içinde farkında olmadan hemen herkesin kullandığı ve ona ait olup olmadığı pek de kesinlikle söylenemeyecek olan özdeyişleri kalmıştır. “En hızlı şey akıldır, çünkü her yerde dolaşır; en bilge şey zamandır, çünkü her şeyi ortaya çıkarır,” gibi ünlü aforizmalar ya da “en zor şeyin kendini tanımak, en kolay şeyin başkalarına akıl vermek olduğu” gibi özlü sözler ve hatta “kendini tanı” sözü bile öncelikle Thales’e atfedilir. Ancak etkin olarak siyasetle de uğraştığı kabul edilen Thales’in siyasal görüşlerine ilişkin ne yazık ki bir şey bilinmemektedir. En çoğundan Solon’a yazdığı bir mektuba dayanılarak tiranlıktan pek de hoşlanmadığı çıkarsanabilir.

Thales’in hem ardılı, hem öğrencisi ve dostu olan Anaksimandros, (İÖ 610?-545-547?) Thales’in yarın bıraktığı bir problem üzerinde yoğunlaşmıştı. Fiziksel bir varlığın niteliği kolayca anlaşılamıyordu, çünkü ilgili varlık tam da kendisinin karşıtı gibi bir şeyle birlikte vardı ve karşıt şeyler de sürekli birbirini yok etmek üzere işliyordu. Suyun kuruluşu, kuruluşun ıslaklığı yok etmesi gibi. Öyleyse *arkhe*, Thales’in öne sürdüğü gibi su olmamalı, her şeyin kendisinden çıktığı sonsuz bir töz olmalıydı. Anaksimandros buna “sınırsız” anlamına gelen *apeiron* adını verdi. Anaksimandros’tan da Thales gibi, geriye hemen hiçbir şey kalmamıştır. *Arkhenin apeiron* olduğunu söylediği belirtilen *Doğa Üzerine* adlı bir eser yazdığı kabul edilmektedir ama ne yazık ki bu eser kayıptır. Thales gibi, Anaksimandros’un da aktif olarak siyasetle uğraşmasına karşın, siyasal görüşlerinin ne olduğu bilinmemektedir.

Miletos okulunun son düşünürü, Anaksimandros’un öğrencisi Anaksimenes’tir. (İÖ 585-588?- 528-525?) Anaksimenes, *apeiron* kavramının yarattığı bir sorunu, *apeiron* ile fiziksel dünya arasındaki ilişki sorununu kendince bir çözüme kavuşturmuştur. Buna göre, var olanlar yine tek bir kaynaktan geliyordu ama bu madde, halden hale geçebilen ve hayatın asıl kaynağı olan havadan (*aer*) başka bir şey değildi. Anaksimenes, havaya bir yanda maddi bir varoluş atfederken aynı anda onu ruhsal bir nitelikte de donatıyordu. Bu yüzden ki bir tür hava gibi düşünülen ruh, bedeni terk ettiğinde ölüm meydana geliyordu.

Anaksimenes’ten günümüze gelen çok daha önemli bir miras vardır. O da, hava-ruh ilişkisi üzerinden geliştirdiği ve hocası Anaksimandros’tan beri bildiğimiz *kozmos* (ki sözcük anlamı düzgün süs takısı, ziynettir) ile ruh-havayı ilişkilendirmesidir. Ruh insanı, hava da dünyayı bir arada tutuyorsa, o halde bir küçük evren, mikrokozmos olan insanla, bir büyük evren, makrokozmos olan dünya ve evren arasında bir benzerlik olmalıydı.

Diğerlerinin olduğu gibi, Anaksimenes’in de siyasal görüşleri hakkında hiçbir şey bilinmiyor ama Pythagoras’a yazdığı bir mektuptan tiranlıktan hoşlanmadığı açıkça anlaşılır. Öyle ki tiranlık yüzünden kendi gökbilimciliğini bile sorgular: “Tiran yöneticiler Miletosluların yakasını bırakmıyorlar. Vergi vermeye yanaşmadığımız zaman Medlerin kralı da bize korkunç yüzünü gösteriyor. Ama *Iyonlar* herkesin özgürlüğü uğruna Medlerle savaşmaya hazır; ne var ki savaşsak, hiçbir kurtuluş umudumuz olmayacak. Bu durumda nasıl olur da

Anaksimenos ölüm ya da kölelik tehlikesiyle burun buruna yaşarken, gönlünden hâlâ gökbilimci olmayı geçirebilir?”

Miletos okulu ya da İyonya felsefesi ya da İyonya bilimi arka arkaya üç kuşak boyunca izlenebiliyor ama Miletos’un, –Herodotos’un değişimiyle İyonya’nın süsü olan bu kentin– 494 yılında Perslerce yıkılmasıyla, zincir kopuyor ama etkilerinin izi devam ediyor; bu kez biraz uzakta, Güney İtalya ve Sicilya’da felsefe serüvenini sürdürecektir. Artık felsefenin yeni merkezi orası olacaktır. İyonya düşünüşünün serüvenini kapatmadan önce, son büyük İyonyalıya ama Miletos’tan değil, bir diğer büyük İyon kenti olan Ephesoslu (bugünkü Efes) Herakleitos’a değinilmelidir. Fakat belirtilmelidir ki Herakleitos, İyonyalı olması-na karşın doğrudan İyonya düşünüşünün bir parçası sayılamaz. Çünkü düşünceleri daha çok, Miletos’un yıkılmasıyla felsefenin yeni merkezi olarak öne çıkan Güney İtalya felsefesince, özellikle Pythagorasçı etkilerle biçimlenmiştir.

Herakleitos’a değin, İyonya düşünüşüne damgasını vuran şey, evrendeki birlik düşüncesidir. Ama Herakleitos (İÖ 540?-480) bunun yerine dikkatini çelişkiler ve çatışmalara yöneltecektir. Çağdaşları tarafından pek de sevilmediği anlaşılan düşünür, adeta kendi dehasını sergilemek için yazıyormuş gibi oldukça karanlık bir dille düşüncelerini ifade ettiğinden “karanlık” lakabıyla da anılmaktadır. Sokrates, onun bu yönünü belirtmek için “anladıklarım yüksek bir tinin kanıtıdır, inanıyorum ki anlamadıklarım da öyledir; fakat bunları anlamak için Deloslu bir dalgıç olmak lazım” der. Herakleitos, var olanların ancak karşıtıyla birlikte anlaşılabilceği kabulünden yola çıkar. Sıcak ancak soğukla, savaş barışla, dostluk düşmanlıkla, gece gündüzle, yaz kışla anlaşılabilir. Buradan hareketle karşıtlar arasındaki savaşın her şeyin babası olduğu kabul edilebilir. Ancak özenle not edilmesi gereken noktalardan biri, her şeyin kendi karşıtını da içinde taşıdığıdır.

Yani savaş bu anlamıyla dünyaya içkindir. Evreni bir çelişki ve çatışma yumağı olarak görmesi, Herakleitos’un evrende bir kaosu hakim olduğunu savunduğu anlamına gelmemektedir. Aksine, o da öncülleri gibi evrende baştan sona bir uyumun (*harmonia*) bulunduğunu savunur. Herakleitos dikkatini varlıktan daha çok oluşa çevirmiş gibidir. Eğer bir varlıktan söz edilecekse varlık sürekli bir yanmadan, sürekli bir oluştan başka bir şey değildir. Bu sürekli oluş, varlığını karşıtların sürekli savaşımına borçludur. “Savaş her şeyin babası ve kralıdır. O bazılarını Tanrı, bazılarını insan yapar. Bazılarını köle, bazılarını özgür kılar.” Her şey sürekli bir yanmadan, bir oluştan ibaret olduğuna göre, “yaşayanla ölmüş olan aynı şeydir, uyanıkla uyuyan, gençle ihtiyar; çünkü bunlar değişince onlar, onlar değişince bunlar olur.” Herakleitos’un en bildik, o ünlü sözü olan, “*panta rei*” sözü de tam bunu ifade etmektedir: *Her şey akar!* Hemmen devamında da “aynı nehirler iki kez girilemeyeceğini” söyler. “Aynı nehirler hem gireriz, hem giremeyiz, hem biziz hem değiliz.” Bu yaklaşımın nihai olarak bir çıkmaza saplanacağı düşünülebilir. Şöyle ki, aynı nehire değil iki kez, bir kez bile girmek mümkün değildir. Çünkü hiçbir şey, nehir de, hiçbir zaman kendisiyle özdeş, yani aynı değildir. Bir nehir hiçbir zaman aynı olarak kavrana-

mayacağına göre, aynı nehre bir kez bile girilemez. Ola ki Herakleitos'un vurgulamak istediği şey bu aşırılaştırılmış yaklaşım değil, oluşun hiçbir zaman sabitlenemeyeceğidir. Oluş sabitlenemese bile, yine de iki kez aynı nehre giremeyen ve kendisi de daima değişen insan, nihayetinde kendisinin kendisinden, nehirin de nehirde ibaret olduğunu bilmektedir. Öyleyse demek ki değişimin ve oluşun varlığına karşın, değişimin ve oluşumun ardındaki düzeni sağlayan ve nehirin nehir olarak gözükmesini mümkün kılan temel bir ilke vardır. İşte bu ilkeye de *logos* der Herakleitos ve var olan her şey bu temel ilkeden, *logos*tan az ya da çok bir pay almıştır.

Ama burada bir diğer sorunla karşılaşılır. Oluşun ve değişimin sürekliliğine yapılan vurgu, bir şey hakkında bilgi edinilmesini ya da daha genel olarak bilme olanağının da ortadan kalkmasına yol açmaz mı? Zaten Herakleitos'tan beslenen, ileride üzerinde durulacak bazı Sofist düşünürler, tam da bu noktadan ve Herakleitosçu görelilikten hareketle bilme çabasının imkansızlığı sonucunu çıkarsayacaklardır. Öncelikle belirtilmesi gereken şey, Herakleitos'un bilgiden, bilginlikten çok bilgeliği önemsedir. Bilgelik gerçeği tanımak ve onu izlemekten başka bir anlama gelmemektedir. Bunu ise herkes yapamaz.

Herakleitos, soylu bir aileden geldiği için kitlelerden, avamdan ve en başta da kendi hemşehrileri olan Ephesoslulardan nefret eder. Bir sözünde, Efeslilerin yapacağı en hayırlı işin gidip kendilerini asmak olduğunu söyler, bir diğerinde zenginliklerinin onları hiç terk etmemesi için dilekte bulunur; terk etmemelidir ki sefiş yaşantıları hep ortada, göz önünde olsun. Kitleler, avam halk çoğunluğun kötü, azınlığın iyi olduğunun farkında değildir. Çoğu, hayvanlar gibi tıknıp yatmakta ve köpekler gibi de tanımadıkları herkese ve her şeye saldırmaktadırlar. Sağır gibidirler, varken yoklardır. Herakleitos'un bu küçümsemesi halkın hemen her özelliğini kapsar. Demokrasiden dine kadar her alanda halkı aşağılar. Örneğin halk dinlerinin kurban kesme ritüelleri için bir pisliği bir başka pislikle, kanla temizlemek benzetmesini yapar. Yaygın olarak kabul edilen kanıya göre, Platon'a gelinceye değin en azılı demokrasi düşmanı odur. Çünkü ona göre, en doğru şey bilge bir kişinin iradesine itaat etmektir.

Herakleitos'un demokrasi düşmanlığının altında yatan nedenlerden biri, Pers saldırılarıyla geleneksel yapısının parçalanarak yeni siyasal aktörlerin siyasal alana indiği Ephesos'da halk temsilcilerinin bu mücadeleden kazançlı çıkmaları ve düşünürün en yakın arkadaşlarından Hermodoros adlı bir soyluyu kentten sürmeleridir. Ama asıl neden olarak soyluluktan ya da bu çeşit bağlantılardan öte, bilgelik üzerine yaptığı vurgu önemsenmelidir. Kendisinin siyasetle ilişkisi de buna işaret etmektedir. Siyasal hayatta saygın bir yeri olduğu halde, hemşehrileri kendisinden yasa yapmasını istediğinde, rejimin kötülüğü nedeniyle bu isteği geri çevirdiği gibi, Artemis tapınağına çekilip çocuklarla oyun oynamayı tercih eder ve çevresinde toplananlara da "ne bakıyorsunuz lanet olasıcalar," deyip "böylesi aranızda katılıp devlet yönetmekten daha iyi değil mi?" diye yanıt verir. Herakleitos, Platoncu bir kabulden hareket edilirse, adeta kötü yönetilen bir ülke toprağına düşen bilgenin zehirli çiçekler vereceğini öngör-

müş ve etkin siyasetten çekilerek münzevi bir hayatı tercih etmiştir. Bu açıdan onun demokrasi düşmanlığı, soylulukla sınırlı olarak açıklanamaz görünmektedir. Münzevi bir yaşamı seçmesi bakımından Sokrates'ten ayrılsa da, bilgelige yaptığı vurgu bakımından Sokrates'i önelediği söylenebilir. Aynı şekilde, İyonya düşünüşünün bu son ve en büyük düşünürü, panteist yaklaşımıyla Stoacıları, göreceliliğiyle Sofistleri, diyalektiğiyle Hegel ve onun dolayısıyla Marx'ı etkileyecektir. Ama aynı zamanda, oluş üstüne yaptığı vurgu kendi döneminde ciddi bir karşı çıkışı da beraberinde getirecektir ki bu itiraz da Herakleitos'un çağdaşı ve tam karşı kutbunda yer alan, biraz ilerde değinilecek olan Parmenides'te kendini ifade edecektir.

B. Güney İtalya felsefesi ve Elea Okulu

Miletos yıkıldıktan sonra felsefe, Sicilya ve İtalya'ya göç eder ve nihayet Atina'ya yerleşmeden önce, Güney İtalya'da kurulan zengin, karışıklıklardan uzak Yunan kolonilerinde mola verir. Bu kentler bazı özellikleriyle öne çıkar. Buna göre İyonya'ya ve Yunan dünyasına uzak kaldıkça, oralarda cisimleşmiş geleneklerden görece daha özerk, geleneklerin baskısı ve yükünden belirli bir ölçüde kurtulmuş, geleneksel dinlere karşı daha özgür olmaları, köklü soyların ve onların temsilcilerinin otoriter eğilimlerinden uzakta kurulmuş olmaları bu nitelikler arasında sayılabilir. Bu açıdan felsefe burada bir süre rahat nefes alacaktır.

Güney İtalya'da felsefi düşünüşü farklı bir biçimde canlandıran ilk isim, bugün ünlü bir matematikçi olarak kabul edilerek, adı dik açılı üçgen teoremi olan "Pythagoras teoremi" ile birlikte anılan İyonyalı Pythagoras'tır (İÖ 580?-500?). Pythagoras felsefeyi Orpheusçu bir tarikat olarak canlandırmıştır. Bu nedenle düşünce tarihi içinde yer verilmesi şaşırtıcı olabilir ama Pythagoras, tarikat kurucusu olarak felsefeyi kurtuluşçu öğretiyi dönüştürüp bir yaşama yolu, arınma pratiği önerirken aynı zamanda felsefi ve bilimsel açılımlar yapmış bir dü-

Orpheus tarikatı

Orpheus, hayvanları bile büyüleme gücüne sahip söylencesel bir Yunan şairidir. Onu Tanrısal bir nitelikle donatıp Apollon'un oğlu sayanlar da vardır. Söylenceye göre, Orpheus karşı Eurydike ölünce öbür dünyaya giderek karısını ister. Bir şartla dileği kabul edilir. Dönüş yolunda asla geriye bakmayacaktır. Ama Orpheus, ne yazık ki sözünü tutamaz ve geriye bakar. Bunun üstüne karısını bir kez daha, bu kez sonsuza kadar kaybeder. Orpheusçuluğa göre, beden maddi olduğu için ölümlüken, ruh ölümsüzdür. Beden kirliken, ruh arı. Yaşamak denilen şey ise, sürekli bir yolculuktan başka bir şey değildir. Bu dünyadan ötekine sürekli bir gidiş-geliş: Burada *reenkarnasyon* (yeniden bedenlenme, tenasüh) düşüncesiyle karşılaşılır. Ruhun bedenden bedene, bu dünyadaki yaşamını nasıl değerlendirdiğine bağlı olarak ve bedenler arasında bir hiyerarşi gözeterek, dolaştığı kabul edilir. Dünyadaki maddi yaşamı olumsuzlayan ve manevi evreni yücelten Orpheusçuluk buna bağlı olarak çileci bir hayatı öngörür. Tüm yönleriyle benzemese bile, İslam kültürü içinde de Orpheusçu etkiler gözlenmektedir. Örneğin Bektaşî tarikatı reenkarnasyona inanır.

şünürdür de. Ancak yaygın kanıya göre, kendisi hiçbir şey yazmamış, öğretisini yandaşlarına ezberletmiştir.

Sayıları, bir anlamda *arkhe* olarak kabul eden Pythagoras, sayıların özelliklerinden yola çıkarak (tek sayılar, çift sayılar, sonlu ve sonsuz sayılar gibi) evrendeki her şeyin sayıların bir uyumundan ibaret olduğunu savunur. Sayılar, ikili karşıtlıklara temel rengini verir. Erkek-dişi, iyi-kötü gibi karşıtlıklar, karşıt sayılardan oluşmaktadırlar. Ama nihayetinde evrende bir uyum vardır. Biraz önce, Herakleitos'un Pythagorasçı öğretiden etkilendiği belirtilmişti. Karşıtlıklardan türeyen uyum düşüncesi buna işaret etmektedir. Sayılar *arkhe* olarak kabul edildiğinde, beklenacağı gibi, her şey onlardan başlamakta ve onlarda bitmektedir. Örneğin bir varlık olarak tasarlanan adaletin sayısı dokuz (9), sağlığın sayısı üç (3), yetkinliğin sayısı ondur (10). Tek sayılar sınırlı olanlardır, çift sayılar ise sınırsız olanlar.

Pythagoras'ın etkisi tahmin edilebileceğinden daha uzun bir zamana yayılır. İS IV. yüzyılın sonuna kadar zaman zaman çeşitli baskılarla karşılaşsa da varlığını sürdürür. Pythagoras'ın hayatı gibi, ölümü de söylencelere karışmıştır. Ama bu söylencelerin ortak noktalarından biri, Pythagoras'ın siyasal kimliğine ilişkindir.

Pythagorasçı tarikatın, çoğu benzer örgütlenmeler gibi, ortaklaşmacı ilkelere dayalı bir tarikat olduğu yönünde genel bir kabul vardır. Öyle ki "dostların malları ortaktır ve dostlar eşittir," sözlerini ilk kez Pythagoras'ın söylediğine ilişkin savlar ortaya atılmıştır. Bunu göstermek üzere, tarikata katılan her kişi, kişisel eşyaları dahil, tüm varlığını diğerlerinin varlığına katarmış. Tarikatın aynı zamanda siyasal bir özellik gösterdiği de genellikle kabul edilmektedir. Ancak tarikatın yapısından hareketle Pythagoras'ın eşitlikçi bir düşünür olduğu sonucu çıkarılmamalıdır. Öncelikle kendisi de aristokratik bir aileden gelmektedir ve yurdundan ayrılmasının arkasındaki nedenler iktidar mücadeleleri gibi gözükmektedir. Fakat Pythagoras'ın aristokrasi yanlısı bir düşünür olduğu, daha çok, organizmacı toplum görüşünü önceleyen fikirlerinden çıkartılır.

Pythagoras, olimpiyatlar benzetmesi üzerinden insanları üçe ayırır. Bazı insanlar olimpiyatlara yalnızca toplanan kalabalığa bir şeyler satmak ve kazanç elde etmek için gelirler. Bazıları ise doğrudan yarışçılardır. Onların amacı şan ve ün kazanmaktır. Üçüncü grup ise seyircilerdir. Pythagoras, seyirci grubu en üstte yerleştirir. Yarışçılar ikinci sırada gelir, kazanç peşinde koşanlar ise üçüncü sırada, en altta yer alır. Bunu biraz daha açıklamak için, en alttaki grubun isteklerine, maddi ihtiyaçlar alanına teslim olmuş grup olduğu söylenmeli ki insanların çoğu böyledir. Yarışçılardan oluşan ikinci grup ise ruhsal yönü kuvvetli, cesur insanlardan oluşmaktadır. Onları besleyen şey şan, nam, ündür. En üstte yer alan seyirciler ise azınlık gruptur. Bu gruptakiler akli yönü baskın olan, küçük bir gruptur. Bunlar, izledikleri şeyin maddi yapısını ve onu oluşturan dinamikleri kavramış, seyrettiklerinde var olan uyumu görmüşlerdir. Ama aynı zamanda seyredilenin geçiciliğinin de farkındadırlar. O yüzden olabildiğince geçici olana bulaşmamaya, yalnızca seyretmeye çalışırlar. Gerçekte seyrettikleri matematiksel bir uyumdan başka bir şey değildir.

İnsanlara ilişkin bu sınıflandırma girişimi toplum ölçeğinde düşünüldüğünde, Pythagorasçılarının organizmacı bir toplum görüşüne sahip olduğu düşünülebilir. Toplumda her insanın ait olduğu bir kategori vardır ve herkes ait olduğu kategorinin özellikleriyle donanmıştır. Bu ölçüde, kendisinde akli yönü hakim olanlar yönetmek, yürekli yönü baskın olanlar savaşmak ve korumak, isteklerine ram olanlar ise toplumun tümünün maddi ihtiyaçlarını karşılamak üzere donatılmıştır. Bu düşünce tarzı, ileride, daha da geliştirilmiş olarak Platon'da karşımıza çıkacaktır. Görüldüğü gibi, ortaklaşa bir yaşamı savunmak ve olabildiğince bunu sürdürmeye çalışmak, zorunlu olarak eşitlikçi bir düşünceye sahip olmayı gerektirmemektedir. Pythagoras, bunun en güzel örneklerinden biri olarak tarikatını kurduğu şehir olan Kroton'da sürekli siyasal etkinlikler içinde bulunmuş ama istediklerini gerçekleştiremeden, bir ayaklanma sırasında tarikatının bir iki üyesi dışında neredeyse tümü öldürülmüş, kendisi ise, yaygın kabule göre, sığınmak zorunda kaldığı Metapontum'da hayatını kaybetmiştir.

Pythagoras'la aşağı yukarı aynı dönemi paylaşan ve Güney İtalya'da etkili olan bir diğer düşünür, bazılarınca Elea Okulu'na dahil edilirken, bazılarınca da edilmemesine karşın, Elea Okulu'nu etkilemiş ve özellikle *antropomorfik* (insanbiçimci) Tanrı inanışlarına savaş açmış olan Ksenophanes'tir (İÖ 569-477). Ancak Pythagoras'ın felsefeyi dine kurban etmesinden hiç etkilenmemiş, hatta onun kimi görüşlerini eleştirmiştir.

Ksenophanes'e göre, Homeros ve Hesiodos'un *politeist* (çok tanrıcı) anlayışları bir safsatadan öteye gitmez; onlar "ne kadar ayıp ve kusur varsa insanlar yanında: Çalma, zina etme ve birbirini kandırma" hepsini tanrılara yüklediler. Yalnızca bir tanrı vardır (*monoteizm*) ve onun da insanların tasarımlarıyla hiç ilgisi yoktur. Tanrı'nın gözü, kulağı yoktur. Salt göz, salt kulaktır ve insanlar asla Tanrı'nın bilgisine sahip olamazlar. Bu bakımdan Ksenophanes bir *agnostiktir* (bilinemezci). Salt göz, salt kulak, salt us gibi nitelemeler yaygınlaştırılıp genişletildiği takdirde Tanrı'ya salt evren demekle hiçbir sakınca olmadığı da anlaşılır. Bu yanıla Ksenophanes bir panteisttir de. Görüldüğü gibi, Ksenophanes'in dile getirdiği tek tanrıcılığın bugünkü tek tanrılı dinlerin yaratıcı, müdahale edici, cezalandırıcı, öç alıcı, düzenleyici tanrılarıyla hiçbir ilişkisi yoktur.

Elea Okulu'nun kurucusu Parmenides (İÖ 515?-?-), sözcüğün tam anlamıyla bir anti-Herakleitosçudur. Güney İtalya'da Phokaialılar'a (Foçalılar) ait bir koloni olan Elea'da öne çıktığı için, O ve ardılları Elea Okulu adıyla anılmaktadır. Parmenides, baştan itibaren Herakleitos'un oluş ve hareket düşüncesini yıkmaya çalışır. O'na göre, eğer sürekli bir hareket ve oluş, halden hale bir geçiş varsa, o zaman bunun üstüne hiçbir şey söylenemez. Ancak varlığı düşünülebilen şey hakkında bir şey söylenebilir. Örneğin bir ırmağın sürekli oluş halinden söz ediliyorsa, bunun üstüne bir şey kurulamaz. İrmağın dün ırmak olmamasıyla, halihazırda ırmak olması ve yarın ırmak olmayacak olması, ırmak kendisiyle özdeş düşünülmedikçe, tasarlanamaz. Eğer ırmak, bir zamanlar aynı ırmak değildiyse, yoktu; yok olan şey üzerine de konuşulamaz. O halde var olanlar sürekli hareket halinde ve değişiyor değildir; şimdiki halleri içinde kavranabilirler.

Parmenides bir adım daha atar. Herakleitos'un iddia ettiği gibi sürekli bir oluş varsa, haller arasında bir boşluk olması gerekir. Aynı örnek üzerinden ilerlenirse, ırmağın ırmaklığıyla ırmak olmamaklığı arasında ya da o ırmağa giren kişinin o ırmağa ikinci kez giren insanla aynı olmamaklığı ancak ikisi arasında bir boşluk varsa mümkündür. Nesneler arasında boşluk olmadığına göre, o halde bütün dünya dönüşemez tek bir maddeden, tek bir bütünden oluşmuştur. O halde, varlık birdir, dönüşemez, tektir. O biricik, başı ve sonu olmayandır. Fakat burada bir sorunla karşılaşır Parmenides'in düşüncesi: Doğa, Parmenides'in tezlerini pek de destekler gibi görünmemektedir. Doğada oluşum, çözülme, dağılma, yeniden oluşum gözlenmektedir. Burada Parmenides, daha sonra Platon tarafından geliştirilecek olan doğru ya da gerçek (*aletheia*) ve sanı (*doksa*) kavramlarını çözümlemesine katar ve doğada gördüğümüz şeyin bir yanılsamadan ibaret olduğunu ilan eder. Ona göre, örneğin var olan ateştir dediğimizde, var olanı oluşmuş bir şey olarak kabul etmek mantıksal olarak mümkün değildir. Çünkü var olan ateş ne var olandan oluşabilir (çünkü kendisidir o) ne de var olmayandan (çünkü o zaten yoktur). Bu durumda ateş var olamadığı gibi yok da olamaz, aksi halde var olmayana dönüşmesi beklenir; aynı şekilde Herakleitos'un iddia ettiği gibi sonsuz da olamaz; çünkü sonsuzca oluş halinde olan şey tamamlanmamış, eksik şeydir. O halde, duyular insanı yanıltmakla sanıyı gerçek bilgi yerine geçirmektedir. Gerçek ya da varlık ancak saf, soyut akıl aracılığıyla kavranabilir. Böylece "düşünmekle var olmak bir ve aynı şey" haline gelmiş olur.

Bu yaklaşımın kuşkusuz siyasal sonuç ve içerimleri olmalıdır. Ama ne yazık ki Parmenides'in etkin olarak siyasetle uğraştığı ve hatta kendi yurdunun yasalarını yaptığı genel bir kabul gördüğü halde, bu *polisten* geriye hiçbir şey kalmamıştır. Ama Elea'nın aristokrasiyle yönetildiği ve pek de ciddi bir sorunla karşılaşmadığı düşünüldüğünde, Parmenides'in aristokrasi yanlısı bir düşünür olduğu ileri sürülebilir. Benzer bir biçimde, Parmenidesçi yaklaşıma göre, gerçek akli olduğu ve doğal olana ve duyularımıza dayalı bilgilerimiz bir sanıdan başka bir şey olmadığına göre, siyasal yaşamdaki çelişkiler, çatışmalar, sınıfların karşılıklı konumlanışı ikincil plana düşecektir. Bu yanılla da siyasal anlamda bir tür kabullenışı ve itaati üretmeye uygun bir zemin söz konusudur.

Aynı zemin Parmenides'in sadık izleyicisi ve Platon'a bakılırsa sevgilisi, Elealı Zenon'da da (İÖ 490?-430?) vardır (Stoa Okulu'nun kurucusu, bir de Kıbrıslı Zenon var). Zenon, adeta bütün ömrünü, hocasının "duyuların aldatıcılığı, duyular dünyasının yanılsamadan ve sahtelikten ibaret olduğu", hareket ve değişme diye bir şeyin olmadığı yolundaki yaklaşımını zenginleştirmekle geçirmiştir. Bu amaçla ortaya attığı *aporialarıyla* (içinden çıkılması güç, paradoksal çıkmazlar içeren problemler) ünlüdür. Örneğin, her cisim hem sonsuz derecede küçük, hem de büyüktür. Küçüktür, çünkü sonsuz derecede, kendileri de ayrı ayrı bölünebilen parçalardan ibarettir; büyüktür, çünkü sınırsızca bölündüğü takdirde sonsuzca büyütülebilecek sonsuz sayıda parça var demektir. En ünlü iki örneği "uçan ok duruyor"dur ve "Akhilleus ile kaplumbağa" problemidir.

Zenon'a göre, atılan bir ok asla hedefe varmaz. Çünkü hedefe ulaşabilmesi için geçmesi gereken mesafenin önce yarısını, sonra onun yarısını, sonra onun da yarısını, yani sonsuzca bölünebilir bir mesafeyi kat etmek zorundadır. Öyleyse uçan ok aslında duruyordur.

C. Sicilya'dan Abdera'ya: Doğadan topluma eşitlik

Genel olarak, Elea Okulu, İyonya düşüncesinin baştan beri taşıyıp getirdiği *ar-khe* düşüncesinin hem varlığı hem oluşu türetmek üzere kullanıldıkça felsefeyi bir çıkmaza sürükleyeceğini göstererek felsefede yeni bir çığır açtı; bu çığır sürdürülürse bir anlamda Herakleitos, Miletoslu düşünürler ve Elea Okulu'nu sentezleyerek yepyeni bir yaklaşım geliştiren ve Yunan düşünürleri içinde hem etkin bir siyasal aktör olarak, hem geliştirdiği kuramın buna uygunluğu bakımından demokrasi taraftarlığıyla öne çıkan Empedokles'tir (İÖ 492?-432?).

Siyasal eserler verdiği söylenir ama ne yazık ki bunlar bilinmemektedir. Empedokles'in gerek yaşamında gerekse siyasal tutumunda demokratik bir eğilimin izleri görülmektedir ve bu, felsefi düşüncesinde de kendini gösterir. Empedokles'in çıkış noktası Parmenides'in temel kabulleridir. Yani o da, Parmenides gibi, varlığın değişmez, sürekli karakterini vurgulayarak söze girmekte ve benzer biçimde varlığın oluşmamış olduğunu, yok olmayacağını ve hatta daha ileri giderek, yine Parmenides gibi varlığın değişim ve oluşumunu mümkün kılan boşluğun da olmadığını belirtmektedir. Fakat anımsanacağı gibi, Parmenides bu kabullerden yola çıkarak oluşu ve çokluğu tümüyle reddediyordu. Oysa Empedokles bunları onaylamak üzere ilerler. Yani, çokluk ve oluşun varlığını savunur Empedokles. Peki bu nasıl mümkün olmaktadır? Yanıt basittir aslında. Çünkü, Parmenides'in savunduğu gibi varlık Bir, Tek, Tüm değildir; birden çoktur. Empedokles, varlığı tek olmaktan çıkarıp çoğulladığı anda hem çokluğa, hem oluşa giden yolu açmaktadır. Artık her şey bir karışım ve karışımdan ayrılma olarak açıklanabilir hale gelmiştir.

Bu varlıkların sayısını dört olarak belirler Empedokles; bunlar, ateş, toprak, hava ve sudur. Bu dört ana öge birbirine dönüşemediği gibi, birbirinden de türemiyordu. Yalnızca birleşiyor, ayrışıyor, birbirini itiyor ve çekiyordu. Bu şekilde doğadaki çokluk ve değişme ortaya çıkıyordu. Empedokles, ayrıca

Dört öge ya da Anasır-ı erbaa

Dört öge öğretisinin İslam dünyasında ki adı. Bu yaklaşım gerek Hristiyanlıkta, gerekse Müslümanlıkta kendine ciddi bir yer edinmiş ve Orta Çağ boyunca gelişerek sistemli bir hal kazanan astrolojide özellikle merkezi bir rol üstlenmiştir. Örneğin, astrolojinin temel araç setini oluşturan burçlar, bu dört öge esasına göre sınıflandırılır. Ateş, Toprak, Hava ve Su grubu burçları söz konusudur. Bir örnek vermek gerekirse, Koç burcu ateş grubu, Balık burcu su grubu, Başak burcu toprak grubu burçlarındandır. Kişilerin ait olduğu burç ve onun ait olduğu grup, aynı zamanda onda baskın olan ögeyi işaret etmekte, bu da astrolojiye göre, kişilik özelliklerini ve giderek yazgısını belirlemektedir.

bu dört ögenin birleşmesini ya da ayrılmasını yöneten iki ilke olduğunu da belirtir. Bunlar “sevgi” (*philotes*) ve “nefret”tir (*neikos*). Bu ilkelere neden gereksinim duyulmuştur? Çünkü ana madde olarak seçilen dört öge kendinde dinamik ya da hareketli öğeler değildir. Hareketi onlara kazandıran şey, kendilerinin dışındaki bu ilkelereydi. İşte bu yüzden ki Empedokles’e mekanik materyalist denilmektedir.

Aynı çizgiyi, Empedokles’ten daha yaşlı olmasına karşın, etkisi Empedokles’ten daha sonra görülen Anaksagoras da (İÖ 500?-428?) izleyecektir.

Anaksagoras, Empedokles’in yaklaşımını olduğu gibi benimser ama onun dörtlü varlık yaklaşımı yerine, bütün var olanların, adına *spermata* dediği, önce-siz sonsuz, sonsuz sayıda küçük öğeden oluştuğunu öne sürer. Şeyler, kendilerinde baskın olan *spermatik* öğeye göre şekillenmiştir. Bir nesnenin temel karakterini veren şey, ondaki baskın parçacıktan başka bir şey değildi. Ancak onun da yanıtlamak zorunda olduğu bir soru vardı: *Spermatalar* nasıl ayrılıp birleşiyordu? Burada Empedokles’ten yeniden ayrılan Anaksagoras, sevgi-nefret ilkelerinin yerine tek bir hareket ettirici ilkeyi geçirir: *Nous*; yani zihin ya da an. *Nous*, evrendeki bütün hareketin kaynağıdır ve o, *spermatadan* oluşan evrenin dışında yer alır. O, kendinde bir birliktir. Her şeyin dışındaki bu yönetici güç, evreni kendinde bir ereğe (*telos*) göre biçimlendirir.

Anaksagoras’ın not edilmesi gereken üçüncü özelliği, Sokrates’ten de önce, dinsizlikle suçlanıp görüşlerinden ötürü yargılanan ilk filozof olmasıdır. Büyük olasılıkla, nasıl Sokrates’in yargılanmasının arkasında siyasal nedenler, iktidar mücadeleleri varsa, Anaksagoras da Perikles’in dostu olduğundan, Perikles’i yıpratmak isteyenler kendilerine hedef olarak Anaksagoras’ı seçmişlerdir. Yargılamanın nasıl tamamlandığı hakkında birden çok rivayet vardır; ancak Anaksagoras, Sokrates’in yapacağını yapmıyor ve ikinci ana vatanım dediği Atina’dan salimen ayrılmayı başarıyor (Kimi kaynaklara göre sürgüne gönderiliyor). Bu kaçış da büyük olasılıkla başka bir ilke vesile oluyor. Anaksagoras, Atina’dan Anadolu’ya geçiyor; Çanakkale’nin Lampsakos bölgesine (Lapseki) yerleşiyor ve burada, yine kimi kaynaklara göre, büyük bir saygınlık içinde ömrünü tamamlıyor. Ölümünden sonra adına bir sunak yapıldığı gibi, belki de tarihin ilk çocuk bayramı da, onun vasiyeti uyarınca kutlanıyor. Vasiyeti uyarınca her ölüm yıldönümü çocuklar için oyun, tatil ve şenlik günü olarak kutlanmaya başlıyor.

Son olarak, Anaksagoras’ın içinde yaşadığı coğrafya ve toplumla ilişki kurma biçiminin de Yunan dünyasının alışık olmadığı tarzda geliştiğini belirtmek gerekir. Yurttaşlık-insan olma ve *polis* ilişkisi, Yunan’da özellikle Sokrates’in ölümü seçmesiyle tipik olarak örneklenebilir. Ölüm cezasından kurtulmak için *polis*ten kaçtığı an *polis*le olan sözleşmesini bozacağını, bunun da kendisini adeta insanlık dışına düşüreceğini savunan Sokrates’in tersine Anaksagoras için, her yer “birdir.” Ana yurdundan uzakta öleceği için hayıflanan birine, “Hades’e inen yol her yerde birdir,” diye karşılık verirken, Atina’dan uzaklaşmasıyla Atinalılardan yoksun kaldığını söyleyen birine de “onlar benden yoksun kaldı,” der; ülkesi-

nin sorunlarıyla hiç ilgilenmediği serzenişine ise, gökyüzünü göstererek “sus” diye karşılık verir, “ülkemle çok yakından ilgileniyorum.” O, kendi sözleriyle ayı, güneşi, gökyüzünü incelemek ve gözlemek için doğmuştur. Dolayısıyla gökyüzünün altındaki şeyler, onun için bir ayrımcılık vesilesi yaratmamaktadır.

Son düşünür olarak doğa felsefesinin doruk noktasına, materyalist düşünce denildiği anda akla ilk gelen isme, Demokritos’a değinilmelidir. Bir benzetme ödünç alınırsa, bugün Platon felsefe ve siyasal düşünce tarihi içinde nasıl güneş kadar bildik, yakın ve tanıdıksa, hemen tüm boyutlarıyla Platon’la yarışacak kadar önemli bir doruk noktasını temsil eden ve belki de bu yüzden Platon’un bütün eserlerini toplayıp yakmak istediği, yapıtlarında felsefe tarihi içinde hemen herkesin adını andığı halde, onun adını anmadığı Demokritos da, varlığı hakkında, ancak çok uzaktan uzağa parlayan solgun ışığı dışında, bir şey bilinmeyen bir yıldız kadar uzaktır.

Demokritos’a (İÖ 460?-360?) göre, evrenin ana ilkesi atomlarla boşluktur. Bunun dışında hiçbir şey yoktur. Sayıca sonsuz çeşitlikte ve ağırlıkta olan atomlar (*atom* sözcük olarak Yunanca bölüm anlamına gelen *tomon* ile olumsuzluk ön eki olan “a”nın birleşimiyle, “bölümsüz, daha küçük bölümlere ayrılmayan” anlamındadır) boşluk içinde ağırlıklarına göre, aşağı yukarı hareket eder, çarpışır, birleşir, ayrışır ve böylece şeyleri oluştururlar. Atomların hareketi boşluk nedeniyle belli bir zorunluluğa tâbidir. Böylece Demokritos, öncelikle atom ve boşluktan hareketle, evrende hiçbir şeyin vardan yok, yoktan da var olmaya çağını bildiren ilk sistemli düşünür olarak sahneye çıkar. Aynı zamanda, bu hareketi mekanik de olsa bir nedenselliğe bağlayarak önemli bir adım daha atmış olur. İnsan da, aynı şekilde, çeşitli atomların bileşiminden oluşan bir yapıdan ya da bir mikrokozmostan daha fazla bir şey değildir. İnsanın algıları, duyuları yoluyla elde ettiği bilgiler ya da ruhsal halleri, mutluluğu, mutsuzluğu gibi, hep atomların hareketleriyle ilgilidir. Örneğin, mutluluk denilen şey insanın göğsündeki atom hareketlerinin dinginliğinden, tersi mutsuzluk ise bunların kızışmasından öte değildir. Bu durumda, demek ki gerçekte yalnızca atomlar ve boşluk varsa, bunun dışında duyularımızla algıladığımız şeyler, örneğin tat, koku, renk gibi şeyler, atomların bileşiminden kaynaklanmaktadır; o halde bunlar, atomların kendisine özgü değildir. Bu bakımdan gerçek bilgiye temel teşkil edemeyecektir. Aynı şekilde, hissedilen mutluluk ya da mutsuzluk halleri de gerçek doğru davranışa kılavuzluk edemeyecektir. Bunun açık anlamı gerçekte hiçbir şeyin bilinemeyeceğidir; en azından deneysel olarak bilinemeyeceğidir.

Tam bu noktadan Demokritos’un siyasal görüşlerine bir giriş yapılabilir. İnsanlar mutluluğun ve mutsuzluğun ne olduğunu bilmedikleri, ölçülü davranmadıkları, arzularına gem vuramadıkları ölçüde, birbirlerine karşı hasetçe, düşmanca duygular geliştirirler. Örneğin varlıklılar ölçüsüz bir zenginlik içinde yaşamayı alışkanlık haline getirmese, ölçülü bir mal varlığıyla yetinebilse, yoksullara el uzatabilse, böylece bütün yurttaşlar arasında dostluk bağları gelişecek ve düşünsel bir birlik sağlanacaktır. Oysa bu yapılamadığı içindir ki toplumsal ve siyasal bir düzenlemeye gerek duyulur ve bu da kendini yasalarda ve devle-

tin varlığıyla gösterir. Bu saptamadan çıkarılacak ilk sonuç, devletin ve yasaların hiç de savunulduğu gibi, doğal olmadığıdır. Çünkü insanların kötülüğü doğal değildir; atomlar kötülük ya da iyilik bilmez. Onlar bu açıdan “boş”tur; değer yüklü değildir. Kötülük doğrudan insanların kendisiyle ilgilidir; zorunluluğun yasasından bihaber olduklarından, akıllarını kullanıp arzularını gemilememekten kaynaklanmaktadır. O halde devlet ve yasalar insan ürünüdür, tanrısal değil. Peki, insanlar niçin devlete ve yasalara gereksinim duyarlar? Arzularına gem vuramayan insanların bir aradalığı ister istemez kötülüğü artıracaktır. Kestirmeden söylenirse, kötülük kötülüğü çağırır. O halde, kendi kendini sınırlandıramayan insanları durduracak bir güce gereksinim duyulur ki o güç de yasanın gücüdür.

Yasa ve devlet, insanların dilediğince yaşamasını engellemek için, birbirlerine zarar vermemesini sağlamak için; yani toplumsal yaşamın bütünü, ortak çıkarı için vardır. Eğer insanlar kendiliğinden bunu sağlayabilseler ve bütün adımlarını birbirlerini gözeterek atabilseler, bunlara da gerek olmayabilirdi. İnsanlar “kaderlerinin ortak olduğunun” bilincine varabilseler ve “başkalarından asla kendinden korktuğundan çok çekinmeseler (...) kimse öğrenmeyecek olsa da (...) kötülük yapmasalar” yasa ve devlet gereksiz hale gelebilirdi. Yasa ve devlet tam da bunları sağlamak için vardır. Ama yasanın ve devletin bu işlevini yerine getirebilmesi de yine aslında insanların kendilerine, kaderlerinin ortaklığına ilişkin bilince bağlıdır.

O halde devlet yurttaşlarını yasaya gönüllü olarak uymaları için eğitmelidir. Ancak böylece, gönüllü uymayla, yasa işlevini yerine getirebilir. Bu eğitimin anlamı nedir? Demokritos, eğitimle doğanın benzerliğine vurgu yapar: Eğitim, insanı bambaşka bir kılığa sokarak aslında yeni bir doğa yaratmaktadır. Bu anlamda, yasaya uymak, adeta doğal bir davranış olarak algılandığı sürece işlevsel sonuçlar yaratabilmektedir; bunun yolu ise kader ortaklığının bilincinden geçmektedir. Bu olmazsa ne olur; yani bir bölüm yurttaş bu ortaklığın farkında değilse, ne olur? Yasa, kuşkusuz onları zorlayarak durduracaktır. Ama bu istenen bir şey değildir. Çünkü bu, yurttaşlar arasındaki birliğin bozuk olduğu anlamına gelir ki “yurttaşların bozuşması her iki yan için de kötüdür; zira yenenlerin de yenilenlerin de başına aynı felaket gelir. Yalnız düşünce birliğine dayanarak büyük işler ve kentler için savaşlar yapılabilir, başka türlü değil.” O halde devletin temeli bu birliktir.

Devletin temel işlev ve amacı yurttaşların birliğini korumaksa, ancak bu birliği koruyabilen bir devlet iyi “güdülen” bir devletse ve devlet çöktüğü zaman her şey bozulup yıkılacaksa, o halde öncelikle yöneticiler ortak iyilik için yönetici olduklarını unutmamalıdır. “Nasıl kendine emanet edileni geri vereni övmek gerekmez, geri vermeyenin kötülük iştir ve çekmesi gerekirse, hükmeden için de böyledir: O kötü işler için değil, iyi işler görmek için seçilmiştir.” Görüldüğü gibi, bir soydanlığa ya da kutsallığa dayalı olarak yönetim işini birilerinin hakkı olarak görmemektedir Demokritos; seçilmişliğe vurgu yapmaktadır. Peki ama kimler seçilmelidir? Elbette buna layık olanlar. Buna layık olmanın biricik ölçü-

sü ise, “düşüncesiz olmamaktır.” Yani “hayatın bir zorunluluğa tâbi olduğunu” bilmektir öncelikle. Çünkü ancak bunu bilenler, “herkesin yararına aykırı olan kuvvetlilik taslamaya” yeltenmeyeceklerdir. Bu anlamda, düşüncesizler yönetimin başına geçerse, bunu hak etmeyenler, değersizler, “kendileri ne kadar değersiz ise yaptıkları da o kadar değersiz olur, küstahlaşırlar, ne için seçildiklerini unuturlar ve bu unutuş ölçüsünde de küstahçasına kabarırlar.”

O halde siyasal yaşamda bile ölçülülükten ayrılmamak gerekir. “Ölçü aşılırsa en hoş şey, en hoş gitmeyen olabilir.” Belli bir alandaki ölçülülük ise, o alanın kendi zorunlu varlık nedeninden türemektedir. Siyasal alan ortak çıkarı ifade ediyorsa, öyleyse ölçülülüğün biricik ölçüsü de sürekli ortak iyiliği gözetmektir.

Sonuç olarak, Demokritos, devleti belirli bir işlevle donatıp yapılaştırmayla, varlığını ortak iyilikle temellendirmesiyle, yönetme hakkını belirli bir tansallığa ve soydanlığa özgülememesiyle, en temelde atomcu öğretisi nedeniyle insanlar arası doğal eşitsizlik yaklaşımına yüz vermemesiyle demokratik eğilimler sergilemektedir. Ancak bu eğilimin belirli bir sınırdan gelip durduğu gözden kaçırılmamalıdır. Şöyle ki “kim yönetmeli?” sorusuna verdiği yanıt itibariyle siyaset işini “bilme, düşüncelilik” üzerinden bir tür “ehliyet” gerektiren bir iş olarak nitelemekte, bu da yönetme hakkını ancak belirli bir kesime tanımasıyla sonuçlanmaktadır ki bu açıdan Demokritos’un bir tür *meritokrasi* (liyakata dayalı yönetim) savunusu yaptığı söylenebilir. Bu yaklaşım, ileride daha özel olarak Sokrates’te ve nihayet bilenin yönetimi anlamında *philokrasiye* dönüşerek Platon’da en uç sınırlarına vardırılabilecektir. Aynı şekilde, Demokritos’un bir ikinci eşiği daha vardır; kadınlar. Kadınlara karşı açıkça eşitsizlikçi bir yaklaşım içindedir Demokritos. O’na göre “kadınlar, kötü düşünceler için erkekten çok daha ateşlidir.” Bu anlamda kadınlar az konuşmalıdır. Çünkü “az konuşma kadının süsüdür.” Bununla bile yetinmez Demokritos, “süsün sadeliği de güzeldir,” diye devam ederek neredeyse kadınları sessizliğe mahkûm eder. Bu anlamda atomcu öğretinin cinsiyetsiz olarak insan türü söz konusu edildiğinde eşitlikçi eğilimlere ev sahipliği yaparken, çözümlemeye cinsiyet karıştığı anda, tam tersine eşitsizliği doğallaştıracak şekilde işletilebileceği de unutulmamalıdır.

Her ne olursa olsun, gerek siyasal, gerek felsefi görüşleriyle Demokritos’un aydınlığı, hiç umursamadığı bilinen Atina’da özellikle Sofistler üzerinde ciddi bir etki bırakacaktır ama ne yazık ki Sofist yaklaşım, Platon ve Aristoteles gibi en azılı düşmanlarının kaleminden öğrenilmek zorunda kalınacak ve aynı ölçüde de yavaşça soldurulacaktır.

Ç. *Homo-mensura*: Ölçü-insan ya da sofizmin ışığı

a. ‘Düşman’ olarak Sofistlerin Portresi

Platon ve Aristoteles’in Sofistlere düşmanlığı, sözcüğün serüveni izlendiğinde bile kolayca gözler önüne serilir. Platon için Sofist, zengin delikanlı avlamaya çalışan bir avcı, bilgi ticareti yapan bir tüccardan öte değildir. Aristoteles de ondan

geri kalmaz; Sofizm ipe sapa gelmez, sudan işler biliminden başka bir şey değildir. Fakat unutulmamalıdır ki bıçak çift ağızlıysa, iki yanı da keser. Sokrates ve ardılları, kendilerini Sofistlerden ayırmak için, kendilerine *philosophos*, yani *bilgiseven* derken, Sofist Isokrates ve Gorgias'ın öğrencileri de kendilerini suçlayan Platon'u aynı aşağılayıcı anlamıyla Sofistlikle suçlayıverirler! Aslında Sofistler, her nasıl aşağılanmaya ve küçümsenmeye çalışılırsa çalışılsın, bizatihi bu aşağılama çabasının varlığı bile, onların Yunan düşüncesinde önemli bir yerleri ve etkileri olduğunu göstermektedir. Yoksa Platon ve Aristoteles, eğer gerçekten zengin genç delikanlıların avcısı olmaktan öteye gitmeyen Sofistler için onca şey yazmışlarsa, emeğine yazık olanlar Sofistler değil, Platon ve Aristoteles'tir.

Sofist sözcüğü başlangıçta olumlu bir içeriğe sahiptir. Yalın olarak, bilge, bilgin, bilgi sahibi kişi; belirli bir alanda uzmanlık bilgisine sahip kişi anlamında kullanılırdı. Örneğin Herodotos'a göre Solon ve Pythagoras, sözcüğün olumlu anlamında Sofistlerdir. Sofist sözcüğü aynı zamanda bilgiyi öğretmeyi de işaret ediyordu ki Sofist düşünürler kendilerini bu anlamda öğretmen, öğreten olarak niteliyorlardı. Ancak Sofist düşünürler söz konusu olduğunda öğretilen şey şu ya da bu alanda özel bir uzmanlık bilgisinin ötesinde ve aynı zamanda siyasal yaşama ilişkin bilgilerdir. Bir anlamda siyaset öğretmenidirler de. Siyaset sanatının bilgisi, insanın hem kendisini ve dostlarını koruyabilmesini, hem de düşmanlarına zarar vermesini sağlayacak bilgi olması nedeniyle hem kişinin kendisine, hem *polis*in çıkarlarına hizmet eden bir bilgi türüydü. Fakat bu öğretmenlik rolü Platon tarafından aşağılanır. Aristoteles ise hocası Platon'u izleyerek, öğretilenin niteliğini aşağılamaya çalışır; bunlar safsata pazarlamaktadırlar. Peki, ne öğretmektedirler? Belirli bir alana yönelik bilgileri, siyaset bilgisi yanında, özellikle düşmanlarını çileden çıkaran bir şeyi, retorigi öğretmektedir Sofistler. *Poliste* güzel söz söylemek hem önemli, saygın bir sanattır, hem de siyasal anlamda çok işlevseldir. Örneğin büyük jürilerden oluşan mahkemelerde, her suçlanan kişi kendini sözlü olarak savunurdu. Bu nedenle de özel olarak gelişmiş bir meslek türü bile vardı. Bugünkü avukatların ataları diyebileceğimiz *logograflar* (konuşma yazıcılar), isteyenlere gereksinimleri doğrultusunda konuşmalar kaleme alırlar ve suçlanan kişi de bunları ezberleyerek kendini savunurdu. Söylenilen şeyden çok, nasıl söylendiği jüriyi etkilediği için güzel konuşma çok önemli bir yer tutuyordu. İşte Sofistler bunu öğretiyorlardı.

Bu bilgi dalının kapsamında, aynı zamanda tartışma sanatı da vardı. Yani ileri sürülen bir savı karşı savla çürütme sanatı anlamında diyalektik. Tam da bunu öğrettikleri için şarlatanlıkla, büyük kalabalıkların gözünü boyamakla suçlanıyorlardı. Oysa sözcüğün gerçek anlamında, Yunan düşüncesi, bir sonraki adımın bir öncekini çürüterek kendi biricikliğini ilan etmesi anlamında baştan beri diyalektik bir biçimde gelişmişti ve Sofistlerin bu anlamda farklı bir özelliği yoktu. Aynı şekilde Sofistlerin her şeyi tartışma konusu yapmalarından ötürü aşağılanmaları ve düşman sayılmaları da anlamlı bir açıklama değildir. Thales'ten Parmenides'e, nihayet Demokritos'a kadar hiçbir düşünür yoktu ki bunu yapmasın; o halde hepsi Sofistlerdi. Sofistlere duyulan düşman-

lğın bir diğer nedeni olarak, dinsel zihniyetin tepkisi gösterilebilirse de Sofistler, Anaksagoras'ın, Empedokles'in, Herakleitos'un yaptığından başka ne yapmışlardı ki özel olarak dinsel bir düşmanlığın kurbanı olsunlar? Sofistlerin salt pratik bilgiyle uğraştıkları, teorik bilgiyi çok da önemsemedikleri, pratik bilgi öğretmenliği yaptıkları için özellikle siyasal elitler yetiştirmeye yöneldiklerinden mevcut elitleri tehdit ettikleri ve düşmanlığın altında bu olduğu açıklaması da kısmen doğru olmakla birlikte yetersiz sayılabilir. En azından Anaksagoras dışında bütün düşünürler pratik sorunlarla da ilgilenmişlerdi, profesyonel öğretmenlik yapmasalar da.

Her şey bir yana, felsefi anlamda da Sofistlerin kendilerine yönelik düşmanlığı ve aşağılamayı hak edecek, çok da yeni ve farklı bir felsefi çizgiyi temsil ettikleri de söylenemez. Bizzat Platon'un sadıkane bağlı olduğu Parmenides değil miydi duyu bilgilerimizin bizi aldattığını söyleyen? Ya da tam tersinden hareket etse de Herakleitos da, her şeyin aktığını ve akıştan başka bir şeyi bilemeyeceğimizi söyleyerek aynı sonuca yol açmıyor muydu? Anaksagoras, Empedokles ne kadar bilinemezciyse, aslında Demokritos da o kadar bilinemezciydi. Eğer Sofistlere düşmanlığın altında yatan, her şeyi görecelileştirdikleri, değersiz kıldıkları, içini boşalttıklarıysa, doğrusu onlara gelinceye değin içi boşalmamış pek de bir şey kalmamıştı. Onlar adeta kendilerinin önüne konulan basamakları bir bir çıkarak zirveye yerleşmişlerdi, hepsi bu. Dolayısıyla, kestirmeden Sofistleri yargılayıp suçlamak yerine, öncelikle bu yargılamanın bütün suçlamalarının bizzat Platon, Aristoteles ve Aristophanes gibi düşmanları tarafından üretildiği, Sofistlerden geride bir şey kalmamışken, örneğin Platon'un neredeyse bütün yapıtlarının elde olduğu unutulmamalıdır. Kuşkusuz bu, Sofistlerin kimi yaklaşım ve tekniklerinin kötüye kullanmaya elverişli olmadığı, kötüye kullanılmadığı anlamına gelmiyor ama aynı zamanda düşünce tarihinde ciddi bir geçiş ve sıçrama noktası olduklarını ihmal etmemek gerektiğini işaret ediyor. İlk akla gelen örnek olarak modern gramer biliminin varlığını Sofist Protagoras'a borçlu olduğu unutulmamalıdır.

Sofist düşüncenin, toptan suçlanmasına karşın, aslında bu haliyle toplulaştırmayı hak eden bir görüş ve düşünce birliği, bir anlamda Sofist bir düşünce okulu yoktur. Sofist olarak adlandırılan düşünürler, birbirlerine tümüyle karşıt görüşleri savunabiliyorlardı. Bu açıdan Sofistler nitelemesi, düşünsel benzerliği kapsamamakta, daha çok öğreticilik rolüne ve insana verdikleri önem ile insanın merkezi yerine vurgu yapmaktadır. Demek ki, Sofistlere ilişkin üretilen düşmanlığın altında öncelikle aranması gereken şeylerin başında insana ilişkin yeni bir kavrayışı temsil etmeleri gelmelidir. Burada, şimdilik şu kadarı söylenebilir ki Sofistler, yepyeni bir insan anlayışını ve buna uygun bir yaşam tarzını temsil ediyorlardı; kendilerinden ötürü değil, doğrudan Atina'nın geçirdiği değişimler sonucu. Özellikle Atina'da demokrasinin belirmesi, Perikles döneminde de en parlak günlerini yaşamasıyla Yunan yaşam tarzında önemli değişiklikler meydana gelmişti. Sıradan Yunan yurttaşı artık yalnızca maharetli bir savaşçı ya da atlet olmakla yetinemezdi. Birden fazla rolü üstlenmek zorundaydı; savunma-

cı, suçlayıcı, jüri üyesi, meclis üyesi, tartışmacı, yönetici, lider, örgütleyici, ikna edici vb. Sofistler bu gereksinime karşılık veriyorlardı. Dolayısıyla sofizme düşmanlığın arkasında aynı zamanda ve doğrudan, demokrasiye yönelik düşmanlık yatmaktadır. Aynı bağlamda olmak üzere zengin *demiurgoinin* Sofistler eliyle eğitilmesi, elbette geleneksel aristokratik çevrelerin ciddi bir biçimde tepkisini çekiyordu. Bu tepkileri kışkırtan bir diğer unsur ise Sofistlerin önemli bir bölümünün *metoikos* oluşuydu.

b. Birinci kuşak Sofistler: Her şey insan için

Sofistler, düşünce tarihi içinde genel olarak iki ayrı dönemde ele alınır; birinci ve ikinci kuşak ya da erken ve geç dönem Sofistler gibi. Birinci kuşak ya da erken dönem Sofistlerden bazıları şunlardır: Abderalı, yani Demokritos'un hemşerisi Protagoras, (İÖ 490/480?-420?), aslen Güney İtalya, Leontinoi doğumlu olduğu kabul edilen, retorisi Empedokles'ten öğrenip Atina'da öğreten Gorgias (İÖ 480?-380?), Keoslu ve İÖ V. yüzyılda yaşadığı kabul edilen Prodikos ve yine aynı yüzyılla ilişkilendirilen Elisli Hippias'tır. Ancak birinci döneme damgasını vuran asıl isimler, Protagoras ve Gorgias'tır.

Mademki Sofistlere düşmanlığın altında felsefi nedenlerden daha çok siyasal nedenler yatmaktadır; öyleyse öncelikle Sofistlerin siyasal görüşlerine eğilmek daha manidar olabilir. Bunun için en elverişli başlangıç noktası da **Protagoras mitos**u olarak bilinen ünlü mitostur.

Bu mitos ilk bakışta siyasetle ilişkisi bakımından şaşırtıcı görünebilirse de, ilgili yetilerin adalet ve utanma oluşu üstüne bir kez daha düşünüldüğünde, şaşırtıcı olmadığı anlaşılır. Birlikte yaşamayı mümkün kılan şey, insanı diğer insanlarla bir arada var eden, insanı onlarla ilişki içinde yeniden kuran yani onu ilişkisel bir varlık olarak tanımlayan, kendi başına bir biriciklik olarak tanımlamanın önünde engel oluşturan şey, yani özetle siyasal yaşamı mümkün kılan şey, mitosa göre öncelikle adalet ve utanmadır. Biri, diğerleriyle ne üstüne ilişkisi kurulacağını, öteki ise insanın ötekiler karşısında kendi sınırını işaret eder.

Protagoras, en başta bu mitos aracılığıyla, Platon gibi azılı düşmanlarının alaylarına ciddi bir yanıt vermektedir. Örneğin gemicilerin gemicilik bilgisi, hekimlerin tıp, demircilerin demir dövme zanaatı öğretirken, kendilerinin saf-sata öğrettiğine ilişkin alaylarını boşa çıkarmakta, özel bir sanatı, siyaset sanatını kendine konu olarak işaret etmektedir. Ama burada akla bir diğer soru daha gelebilecektir. Siyaset sanatı herkese eşit olarak dağıtıldığına göre, herkes bu sanata vâkıf olduğuna göre, niçin öğrenmeye gereksinim duyulsun ki? Bunun yanıtı da bellidir. Herkes bu sanata bir yeti, bir potansiyel olarak sahiptir ama bu yetinin, potansiyelin fiili olarak nasıl kullanılacağı, nasıl işlevsel kılınacağı ayrı bir alandır ve Sofistler de tam bunu öğretmektedir. Ayrıca, Sofistler doğruluğun göreceli niteliğini, siyasal doğruluğa da uygularlar. Yani, her polis için ortak bir doğrudan çok, her bir polis için farklı doğrular vardır; siyaset sanatı bütün insanlar için ortak olsa da, bu ortaklıktan kaynaklanan doğru-

Protagoras ya da Epimetheus-Prometheus mitosu

Tanrılar, hayvanlar ve insanları yarattıktan sonra, onların hayatta kalmasını sağlamak üzere çeşitli özelliklerle donatılması işini, iki genç kardeş Tanrı'ya, Epimetheus ile Prometheus'a verirler. Dağıtma işini yapan Epimetheus, önünde kuyruğa girmiş her canlıya elindeki torbadan bir takım özellikleri cömertçe dağıtır; kimine keskin gece görüşü, kimine pençe, kimine keskin dişler, kimine post, kimine uzun bacaklar, kimine hız, kimine boy. En sonunda elini torbaya atar ki torbada hiçbir şey kalmamış. Başını kaldırır; karşısında hiçbir özelliği olmayan, çıplak, aciz mi aciz, titrek, zavallı, tüysüz bir yaratık; insan! Ama verecek hiçbir şey yok ve onun da bu haliyle hayatta kalma şansı yok. Duruma Prometheus müdahale eder ve tanrılardan kimi zanaatların bilgisini ve ateşi çalarak insana verir. Kuşkusuz bu hırsızlığın bedelini Prometheus acı bir biçimde ödeyecektir. Kimi aktarımlara göre, bugünkü Kafkaslar'da, kimine göre, Kıbrıs'ta bir dağa çivilenerek vahşi kuşların her gün ciğerlerini parçalamasına terk edilir. İnsan ise elde ettiği zanaatlar bilgisi ve ateş sayesinde kentler kurar, vahşi dünyada hayatta kalmayı başarır ama Demokritos'u yankıarcasına, en çok kendisinden korkması gerektiğinin farkında olmadığı için, birbirini boğazlamaya başlar. Zeus, bakar ki olacak iş değil, Prometheus'un özgeci tavrıyla hayatta kalmayı başarabilmiş bu zavallı yaratık, kendi kibriyle kendini imha ediyor; Hermes aracılığıyla iki önemli güç ya da yeti daha gönderir insanlara; doğruluk/adalet (*dike*) duygusuyla, utanma/edep duygusu (*aidos*). Bu duygular kurulan polislerde kural yerine geçecek ve insanları birbirine bağlayarak düşmanlığı ve imhayı önleyecektir. Hermes, bu erdemleri herkese mi, yoksa belirli bir grup insana mı vermesi gerektiğini sorduğunda, Zeus, bu erdemin bütün insanlar için olduğunu, yoksa polislin ayakta duramayacağını söyler.

luk farklılaştığından Sofistler, her bir polis için geçerli olan doğruluğun ne olduğunu öğretirler. Demek ki insanların tümü bunu bilmez, bilmeye uygun olmakla birlikte.

Bu anlamda Sofistlerin demokratik eğilimlerinin belirli bir elitizmi içerdiği de unutulmamalıdır. Ancak hemen burada, iki önemli Sofist arasındaki farkı da vurgulamak önemlidir. Protagoras, kendine atfedilen mitosta açıkça öğrettiği şeyin bir konusu olduğu, örneğin polisten polise değişse de bir siyasal doğruluğun var olduğu kanısındadır. Oysa tersine diğer önemli isim, Gorgias bu düşüncede değildir. Gorgias, öğrettiği şeyin özel bir konusu olmadığını, kendi işinin retorikle ya da yalnızca sözlerle, sözlerin gücüyle, sözün iktidarıyla ilgili olduğunu belirtir. Buradan mitosun içeriğine yönelindiği takdirde, daha önemli kabullerle karşılaşılır.

Mitosa göre, öncelikle siyaset sanatı hiçbir ölçüye vurulmaksızın bütün insanlara verilmiştir. Bu anlamda özel olarak soylu olmak, Atina yurttaşı olmak gibi herhangi bir ölçü üzerinden hiç kimse bu sanattan mahrum edilemez. İkinci olarak, siyaset sanatı polislin ya da devletin amacına ilişkindir. Devlet insanların tümünün ortak çıkarları, ortak iyiliği, birliği için vardır. Bu anlamda da yurttaş-*metoikos* gibi ayrımlar anlamsızlaştığı gibi, aynı zamanda devletin kendisi bir amaç olmaktan çıkarılmaktadır. Devlet, insanların adalet üzerinde birlikte yaşa-

yabilmeleri amacının bir aracı konumuna indirilmekte ve bu ölçüde de referansı insan olduğu sürece yapıyaştırılmaktadır.

İnsan, yaygın kabullerin aksine araç değildir; *polise* en üstün amacını kazandıran şeyin ta kendisidir. Bir diğer önemli sonuç, devletin insanın var olduğu andan beri var olmadığına ilişkin kabuldür. İnsan var olmuş, belirli bir tecrübeden geçmiş ve ancak ondan sonra devlet belirmiştir. Bu da devletin yaşının insanın yaşıyla aynı olmadığını, baştan beri devlete içkin olunmadığını işaret etmektedir. Bununla ilgili bir başka önemli saptama, belirli bir tecrübenin ardından beliren devlet, siyaset sanatına herkes sahip olduğuna göre, şu ya da bu grubun iradesi, arzusu doğrultusunda kurulmamıştır. Devlet, herkesin ortak arzu ve istencinin bir ürünüdür, bir anlamda bir tür sözleşme düşüncesine atıf yapılmakta ve devlet ortak bir sözleşmeye dayandırılmaktadır. Devleti, tarih-üstü temellerinden tarihin belirli bir aşamasına, insanın bir aracı olma vasfına indiren Sofist düşünce, aynı zamanda, devleti ve yasaları da değişime açık hale getirmiş olur. Mademki devletin kendisi bir amaç değildir, yasalar da insanüstü ya da seçilmiş özel bir gurubun ürünü değildir ve amaçları bellidir, o halde, insanların, değişen isteklerine uygun olarak *polis* ve yasalar da değişebilir.

Polis ve yasaların değişebilirliği açıkça onların hiç de doğal olmadığını, insan ürünü olduğunu göstermektedir. Bunun bir adım ötesine ise dönemin bir diğer ünlü Sofisti Hippias gidecektir. Platon'un bir diyalogunda Hippias, bir filozoflar topluluğuna şöyle seslenmektedir: "Burada bulunan hepinizi – yasa bakımından değil ama doğa bakımından akrabalarım, yakınlarım, yurttaşlarım olarak görüyorum. Çünkü benzer, doğal olarak benzerin akrabasıdır; ama insanların tiranı olan yasa, doğayı bile zorlar sık sık." Hippias böylece doğayla (*physis*) yasayı (*nomos*) bir anlamda karşı karşıya koyduktan sonra, pozitif yani insan yapısı yasalar insanları her nasıl ayrımlara tâbi tutarsa tutsun (yurttaş-*metoikos*, Helen-barbar gibi) insanların doğal yasa tarafından kardeş, akraba kılındığını söyler. Bunun açık anlamı ise, bütün insanların doğal yasalara uygun bir dünya devletinin eşit yurttaşları olduğu düşüncesi, yani *kozmopolitizm*dir. Ancak Hippias'ta *kozmopolitizm* ulaşan bu yol, Gorgias'ta *panhelenizm* durağında biter. Aslında bu da anlaşılır bir şeydir. Sofistler, Pers savaşlarının bir sonucu olan düşünsel ortamın ve Pers savaşları vesilesiyle birbirine düşmüş, parçalanmış *polis*lerin dünyasında var olmuşlardır ve *metoikos* konumları nedeniyle, her *polis*in dışında kalıp serinkanlılıkla *polis*lerarası çatışmayı durdurmak, onların birleşerek Perslere karşı birlikte hareket etmesini sağlamak üzere müdahale etmişlerdir. Bu müdahalenin kaçınılmaz sonucu, elbette *kozmopolitizm* düşüncesinden önce "bütün Yunanlılar, barbarlara karşı birleşin!" düşüncesi olacaktır ki bunun tipik temsilcisi de Gorgias'tır.

Protagoras mitosu üzerinden, dikkat çeken son bir noktaya daha değinilmelidir; bu nokta ise Prodikos'un yolunu işaretlemektedir. Mitos yeniden anımsanırsa, insanın hayvanlardan farklı olarak, sahip olduğu özel bir yeti ya da donanımdan ötürü değil, daha sonradan kendisine kazandırılan zanaatkârlık sayesinde hayatta kalabildiği anlaşılır. Bu biraz daha yakından okunursa, insanın

dezavantajı gibi görünen şeyin avantaja, hayvanların avantajı gibi görünen şeyin dezavantaja dönüştüğü görülür. Hayvanlar verili bir doğal duruma uygun donanım ve yetiye sahip oldukları için, bu doğal durum değişmediği sürece hayatta kalmayı başarırlar. Örneğin bir zürafa ancak kendi boyuna uygun bir flora ya, bitkisel dokuya sahip bir doğal çevrede varlığını sürdürebilir, bir kutup ayısı da ancak buzul ikliminde. Bu flora ve iklim değiştiği anda, halihazırda avantaj olan şey, tûrûn yok oluşuna neden olacaktır. Oysa insanın başlangıçta dezavantajı olan ve kendisini herhangi bir verili doğayla uyumsuz kılan özelliksizliği ve buna bağlı olarak elde ettiği zanaat bilgisiyle doğayı, kendi gereksinimleri çerçevesinde biçimlendirmek ve doğayla uyumu ancak bu ilişki içinde yakalama şanssızlığı, aynı zamanda şansı olmuştur.

Verili doğal durum değişse bile insan, bu bilgisi sayesinde yeni doğal halle yeni ilişkiler kurmayı becerebilen tek varlık olarak belirir. Daha açıkçası, zürafa bir bölgede yeterince yaprak bulamıyorsa yok olmamak için yapabileceği tek şey göç etmektir. Ama insan eğer “toprağın kendisine bol meyve vereceğinden kuş-kuluysa, toprağı sürmelidir,” der Prodikos; yani emeğin dönüştürücü ve yaratıcı gücüne vurgu yapar. Aynı zamanda aristokratik ideolojiye karşı emeği yüceltir ve bir başka boyuta daha dikkat çeker: Zenginleşmek için toprağını ekip biçen kişi aynı zamanda ülkesine de yararlı bir iş yapmaktadır. Yani kişilerin kendileri için yaptığı etkinliklerle polis arasında bir bağ olduğunu vurgular. Kuşkusuz bu düşünce, liberal faydacı öğretinin ilk formülasyonlarından biri olarak okunabilir ve okunacaktır da ama Prodikos’un bunu, özellikle kendi iç birliği parçalanmamış, dolayısıyla kişilerin çıkarlarının toplumsal ortak çıkarla tümüyle karşıtlaşmadığı, toplumsal ya da kişisel çıkarların birbirlerini engelleyici bir işlev üstlenmediği toplumsal bir çerçeve için söylediği de hatırdututulmalıdır.

Prodikos’un Sofizm içinde bir diğer önemli katkısı Sofizmin, insanı merkezine koyan hümanizmine yaptığı katkıdır.

İnsanı merkeze yerleştirebilmek için öncelikle insanın üstünde olduğu kabul edilenlerin, örneğin tanrıların yerinden edilmesi gerekmektedir. Ancak biricik yol bu mudur? Elbette hayır. İnsan merkezli bir söylemi yerleştirebilmek için, Tanrı merkezli söylemin geçersizliğini göstermek de benzer bir sonucu doğurmayacak mıdır? Eğer birincisi, yani Sofistlerin in-

Hümanizm

Yaygınca yanlış olarak bilindiği gibi, “insanseverlik” anlamına gelmemektedir. Birbir çevirilirse en fazlasından “insancılık” diye düşünülmelidir. İnsana ve insan değerlerine öncelik tanıma, insanı ve insanı değerleri gelenek, din ve bunların kuşattığı kutsallık dışı, insan merkezli referanslarla açıklama girişimlerinin genel adıdır hümanizm. Ansiklopedik anlamda hümanizm, *humanitas*a dayalı kültürel bir hareketi ifade eder. *Humanitas* ise, insanı bütün boyutlarıyla, yalnızca kuramsal bilgiler açısından değil, kuşatıldığı pratik yaşam içinde karşılaşılabileceği bütün sorunlar hakkında bilgilendirmek ve yetiştirmek amacıyla güden bütüncül bir programın adıdır ki bu anlamda Sofistlere yakıştırılması hiç boşuna değildir. Ancak hümanizm bir hareket olarak, tarihsel anlamda Rönesans’la birlikte düşünülmelidir.

sanı merkeze koyduğu iddia edilirse, kaçınılmaz olarak tanrısız oldukları da iddia edilecektir ki edilmiş ve edilmektedir de. Oysa, Protagoras mitosuna bile, Sofistlerin tanrısız olmadıklarını ima etmektedir. O halde, daha sağlıklı yaklaşım ikincisidir. Sofistler insan merkezli bir söylemi yerleştirebilmek için Tanrı merkezli söylemi kovmaya girişmişlerdir; tanrıları değil. Bunda en önemli katkıyı ise Prodikos ve Protagoras yapmıştır.

Prodikos'a göre, insanlar kendi imgelerinin bir ürünü olarak Tanrı merkezli söylemi yaratmışlardır. "Güneş, ay, ırmaklar (...) hayatımıza yardımı dokunan ne varsa, (...) Mısırlılarda Nil gibi, eskilere Tanrı olarak görünmüşler." O halde, insanların üstünde yer alan, onları tehdit eden, onlar gibi yaşayan tanrılar olduğunu vaaz eden söylem boştur ve bundan korkmanın da anlamı yoktur. Tıpkı, yine Prodikos'un, Epikuros'un da ileride yineleyeceği gibi, ölümden korkunun saçma olduğunu belirtmesi gibi. Çünkü "ölüm, yaşadığımız sürece bizim için yoktur; bizim için var olduğu an ise, artık biz onun için yokuzdur." Tanrılara ilişkin bu yaklaşım, yani tanrıları fayda, korku ya da bilenemezlik, yetersizlik gibi nedenlerle açıklama girişimi, antropoloji biliminin doğuşunda da kendini gösterecektir. Prodikos'un anlayışını izleyen Protagoras da tanrılara ilişkin hiçbir şeyi bilemeyeceğimizi belirtir. "Tanrıların ne var olduklarını ne var olmadıklarını ne de nasıl olduklarını söyleyebilirim. Sorunun karanlığı ve insan yaşamının kısıtlılığı buna engeldir." Görüldüğü gibi ilk dönem Sofistler tanrıları yok saymaktan çok, onların üstüne geliştirilmiş bilgiyi yadsımakta ve bunun mümkün olmadığından hareketle, bu söylemin esaretinden insanı kurtarmaya çalışmaktadırlar. Bu yaklaşımı asıl mümkün kılan ise, Sofistlerin bilgiye ve varlığa ilişkin yaklaşımlarıdır.

Sofistlerin bu anlamda düşünce tarihi içinde devrimci bir dönüşümü temsil ettikleri belirtilmelidir. Çünkü başlangıçtan beri, bilginin konusu ya da nesnesi, diğer bir deyişle varlık üzerinde yükselen felsefe, tipik olarak Sofistlerle birlikte bilen özne, yani insanın kendisini ve bu bilişin sınırları ile anlamını tartışmaya başlayacaktır. Elbette Sofistler belirli bir birikimin sonunda bu noktada yer almayı başarmışlardır; bu anlamda kastedilen bir kopuştan çok sürekliliktir. Sofistler temel olarak mutlak bir bilginin olmadığını savunmaktadırlar. Kendilerinden önce gelişen felsefi geleneğin ayak izlerine basarak varlık sorununun ya bir bilinemezlik batağında çözümsüz kaldığını ya da yön değiştirip oluşu inkâr ettiğini görmüşlerdir. Öyleyse, varlık üzerine yürütülen tartışma koca bir boşlukla sonuçlanmaktadır. Önemli olan, varlığı bilmeye ve kavramaya yönelen insandır ve gerçekte varlık üstüne geliştirilmiş olan söylemi koşullayan da her durumda insanın kendisidir. O halde Sofistler doğrudan ilgilerini buna yöneltecekler ve Protagoras'ın açık seçik bir ifadesiyle, insanı "her şeyin ölçüsü" (*homo-mensura*) olarak ilan edeceklerdir: "Var olan şeylerin varlıklarının ve var olmayan şeylerin yokluklarının ölçüsü."

Bu sözde dile gelen "insan"ın neye karşılık geldiği tartışmalıdır; "tikel, birey" olarak insana mı, yoksa büyük İ ile yazılan, bir tür olarak İnsan'a mı? Bu konuda Platoncu ve düşmanca yorum ilkinden yanadır. Buna göre, Protagoras, hiç de gü-

venilmeyen duyumu, biricik hakikat kaynağı haline getirmekte, duyumlara dayalı bilginin doğruluğunu iddia etmektedir. Yine Protagoras'a atfedilen bir söze göre zaten "herhangi bir şey bana nasıl görünüyorsa öyledir." Oysa Protagoras'ın, örneğin tanrıların bilinemezliğiyle ilgili saptaması düşünüldüğünde bunu söylemesi olanaksızdır. Bu doğruysa, şöyle demesi beklenirdi: "Eğer sana göre Tanrı varsa, vardır." Oysa Protagoras, bunu asla bilemeyeceğimizi söylemiştir; varlığı yokluğunun tek tek kişilere göre değiştiğini değil. Aynı şekilde Protagoras'ın Perikles'in yakın dostu ve demokratik bir düzenin düşünürü olduğu unutulmamalıdır. Bu düzende sürekli öne çıkarılan şey ise, abartılarak yüceltilmiş bir bireycilik ve faydacılık değil, birlik ve uyum düşüncesidir. Bu bakımdan Protagoras için daha doğru yorum ikincisi olmalıdır. Yani bilginin göreceli olduğu doğrudur ama burada göreceliği koşullayan şey birey olarak insan değil, toplumsal insandır. Platon'un düşmanca okuma yapmasının altındaki nedenlerden birinin de, Protagoras'ın savının demokratik niteliği olduğu anımsanırsa, tablo biraz daha tamamlanır. Dolayısıyla Protagoras'ın deyişiyle, bilgili kişi, bilgi göreceli olduğundan mutlak bir doğruyu ortaya koyamaz, ama "poliste kötü şeylerin yerine iyi şeylerin doğru görünmesini sağlar, (...) yurttaşlar için kötü bir durum yerine onlara iyi olan, aynı zamanda iyi gelen bir durumun ortaya çıkmasına neden olur."

Yasaları ve hatta polislin tümünü tanrısal kaynaklara dayandırarak aristokratik eğilimleri yücelten tutucu düşünürler, referans kaynağı olarak eşitlik içinde kavranan insanın kabul edilmesinden elbette rahatsız olacaklardır. Fakat kuşkusuz Sofist görecelik içinde aşırılaştırılmaya uygun bir zemin vardır. Özellikle birinci kuşak içinden Gorgias'ın yaklaşımı buna fazlasıyla uygundur. Gorgias'a göre, "hiçbir şey yoktur. Olsa bile bilemeyiz, bilsek de bildiremeyiz." Gorgias, göreceliği ve kuşkuyu, nihayet nihilizme (hiççilik) kadar vardırmıştır; bundan ötürüdür ki zaten onda Protagoras'tan farklı olarak, öğretmenlik rolünün özel bir konusu ve alanı yoktur; dil ve sözcükler dışında. İnsanlar dil yoluyla ancak sözcükleri birbirine iletirler ve sözcükler asla duyumu, duyumların konusunu temsil edemez. Sofist düşüncenin gerçekten de hiççiliğe uzanan bir aşırılık potansiyeli içerdiği bellidir. İşte bu potansiyel ikinci kuşak Sofistlerde siyasal anlamını bulacak; yukarıda belirtildiği gibi, bir bıçak iki ağızlıysa, iki yanı da keser sözü uyarınca, demokratik eğilimlerin yurt tuttuğu bu düşünce aynı zamanda, demokrasinin inkârına da yol açacaktır.

c. İkinci kuşak Sofistler: Her hak erkten

İkinci kuşak Sofistler arasında, genellikle yine İÖ V. yüzyılda yaşadığı düşünülen Antiphon, Kritias, Khalkedonlu (Kadıköylü) Thrasymakhos, Lykophron, Euthydemos ve Kallikles sayılır. İkinci kuşak Sofistlere damgasını vuran ana düşünce, birinci kuşakta da karşılaşılan *nomos-physis*, yasa-doğa karşıtlığıdır. Ancak bu kez bu karşıtlık eşitlikçi düşünceleri mahkûm etmek için kullanılacak ve yine birinci kuşakta izleri görülen devletin ve yasanın bir sözleşmenin ürünü olduğu yolundaki yaklaşım, bu çerçeve içinde biraz daha geliştirilecektir.

İkinci kuşak Sofistlerden ve gerçek anlamda bir *kozmpolit* olarak Yunan-barbar, yurttaş-*metoikos* gibi ayrımları reddeden Antiphon, doğa/doğal yasa-toplum/ pozitif yasa karşıtlığını eşitsizlikçi bir biçimde kullanmanın temellerini atmıştır denilebilir. Hippias'ı yankıarcasına insanların doğa bakımından benzerliğini, kardeşliği ve eşitliğini öncelikle vurgulayan Antiphon (elbette hemen tüm Yunan düşünürlerinde olduğu gibi kadınlar ve köleler söz konusu olduğunda bu eşitlikçi anlayış yerini birdenbire eşitsizlikçiliğe bırakmaktadır; kadınlar için eşitlikçi eğilimi ilk kez Platon temsil edecek, köleler içinse bunu kesin bir dille savunacak isim ise yine bir Sofist, Alkidamas olacaktır), insanlar arasındaki ayrımların öncelikle doğadan değil, yasalardan kaynaklandığını saptar. Bu anlamda doğa ile doğal yasalar karşısında toplumsal yasalar bir karşıtlık oluşturmaktadır. Yasa, yasaklamak üzerine işlediği halde, doğal yasa yasak üzerine değil, özgürlük üzerine işler. Nihayetinde insanların yasa dediği şey, zorlayıcı niteliklidir ve özgürlüğü ortadan kaldırır. Oysa doğal yasanın bütün sırrı özgürlüktedir.

Antiphon, ayrıca bir başka noktaya daha dikkat çeker. Toplumsal yaşam içinde adil olan şey, yasanın yap dediğini yapmak, yapma dediğini yapmamaktır. Oysa doğal adalet bu adalet anlayışının üstündedir ve yanında herhangi biri yoksa kişi özgürce, bu daha yüksek adalete uyabilir. Kaldı ki toplumsal adalete uymayan birisi, toplumsal yasanın haksızlık, kötü saydığı bir şeyi yapsa bile, nihayetinde kendini nasıl savunacaktır? Hitabet sanatıyla değil mi? Bu sanatı iyi kullanan biri pekala da toplumsal yasa karşısında da kötülük yaptığı halde, yapmadığına inandırılabilir. O halde, toplumsal yasaya bağlı adaletli olmak-olmak meselesi yalnızca hitabet sanatıyla ilgili teknik bir ustalığa indirgeniverir.

Bu yaklaşımın bir adım ileri, insanlar arasındaki doğa kaynaklı farklılıkların toplumsal eşitsizliğe tahvil edilmesidir ki Thrasymakhos bunun bir örneğini verir. Mademki doğa bazılarını güçlü, bazılarını zayıf, bazılarını zeki, bazılarını aptal yapmıştır; o halde toplumsal olarak da güçlü ve zeki olanın hakim olmasından daha doğal ve daha adil ne olabilir ki? Çünkü her hak gerçekte erkten kaynaklanır ve erk de bir şeyi yapabilme, elde edebilme, alt etme gücünden başka nedir ki? Görüldüğü gibi, doğa yasası artık açıkça güçlünün haklı sayıldığı bir orman yasası olarak okunmaktadır. Bunu daha da ileriye taşıyan isim ise Kallikles olur. Kallikles, bir tür sözleşmecî yaklaşıma aşıfta bulunarak yasaların yapay olarak zayıf olan çoğunluk yararına ve güçlü azınlığın aleyhine konduğunu, bu bakımdan da doğal adalete uygun olmadığını savunur. Nedir doğal olarak adil olan? Elbette herkesin gücü, kudreti oranında ve ölçüsünde hakkının olması ve haklı olmasıdır. Buna göre, doğal olarak güçlü olan, zayıf olandan daha çok kazanmalıdır. Oysa yasalar tam da bunu önlediği ölçüde doğaya aykırıdır. "Doğru yaşayacak olan, hırslarını alabildiğine büyötmek için salıvermelidir. (...) Bolluk içinde yaşama, dilediğini yapma, özgürlük, işte erdem de bahtlılık da budur. Geriye kalan ise yalnızca güzel düşünceler, doğaya aykırı kurallar, saçma ve boş şeylerdir."

Çok ileride, yeni çağların başlangıcında, Hobbes ve Locke'un sistemli bir biçimde işleyeceği sözleşme kuramları, ilk kez ikinci kuşak Sofistlerden Lykoph-

ron tarafından açık seçik bir biçimde ortaya atılacaktır. Açıkça doğa durumu-uygar durum (ya da toplumsal-siyasal durum) ayrımı öngören Lykophron, toplum öncesinde, yani doğa durumunda ne ahlakın ne de yasanın bulunduğu, tek geçerli şeyin “güçlünün hakkı ve haklı olması” anlamında “orman kanunu” olduğunu saptadıktan sonra, bu durumu değiştiren şeyin devlet olduğunu, devletin yapay olarak oluşturulduğunu saptar. Bu düşünce daha sonra Platon tarafından da eleştirilmek üzere anılacaktır.

Benzer bir biçimde, sözleşmecî esinler taşıyan ama bunun daha da ötesinde, ikinci kuşak Sofizmin ete kemiğe bürünmüş hali, Atina’da terör estiren Otuzlar Tiranlığı’nın bir üyesi ve Platon’un akrabası olan Kritias olacaktır. Demokrasi yanlılarına karşı tam bir terör estiren bu rejimin bir üyesi olarak Kritias, eşitlik ve eşitlikçi yasa düşüncesinden adeta iğrenir. Ona göre de yasa, doğaya karşı konulmuştur. Başlangıçta ne yasa vardır, ne başka bir kural ama insanlar bu yokluk halinde haksızlıkları, kötülükleri önleyemedikleri için yasayı icat etmişlerdir. Ancak Kritias, daha da ileri gider. İcat edilen bu yasalar gizlice işlenen suçları ne yazık ki önleyememektedir. Bunun üstüne kurnazlar Tanrı’yı ve Tanrı korkusunu, her yerde her şeyi gören bir Tanrı’dan kaynaklanan korkuyu icat ederler. Oysa gerçekte ne Tanrı vardır, ne de ondan korkmak gerekir. Böylece Kritias, ilk gerçek anlamda tanrıtanımaç olarak tarihteki yerini aldığı gibi, dinin siyasal anlamda nasıl kullanıldığına ilişkin bir şema vererek, ileride Platon için de esin kaynağı olacaktır. Kritias’ın Tanrı düşüncesine yönelik bu şemasının gerçekte demokratik bir nitelik taşıdığı, çünkü aristokratik ideolojinin en önemli dayanaklarından birini yıktığı düşünülebilirse de, bu tam olarak doğru sayılmaz. Aristokrasi de yaşanan demokratik deneyimden gerekli dersi çıkarmış ve Tanrı düşüncesinin artık kendi toplumsal ve siyasal ayrıcalıklarını sürdürmekte yetersiz bir araç haline geldiğini fark etmiştir. Dolayısıyla onun tarihin çöplüğüne gitmesi pek de önemli bir kayıp anlamına gelmemektedir.

İkinci kuşak Sofistlerin siyasetten ahlaka, dine ve toplumsal yaşama kadar akla gelebilecek hemen her alanda değer sistemlerinin tümünün içini boşaltmalarını ya da ters yüz edebilmelerini mümkün kılan şey ise, birinci kuşak Sofistlerde görülen bilgi konusundaki göreceliliğin en aşırı uçlara taşınmasıdır. Buna göre, örneğin Protagoras’ın yaklaşımı, Euthydemos’un elinde “her şey, herkese, aynı zamanda ve aynı şekilde ve her zaman için aittir” biçimini alacaktır. Euthydemos’un söylemeye çalıştığı şey, her şeyin herkesçe, her zaman doğru olarak bilindiğidir. Bunun açık anlamı ise artık yanlış bilgi-doğru bilgi ayrımının tümüyle ortadan kalkığının ilanıdır. Buna bağlı olarak, yanlış düşünümeyeceğine göre, doğru düşünmek diye bir şey yoktur. Bu yaklaşımın kaçınılmaz sonucu, davranışlar söz konusu edildiğinde de yanlış ve doğrunun ortadan kalkması olacaktır.

Doğru-yanlış arasındaki ayrımın ortadan kaldırılmasıyla, o halde ikinci kuşak Sofistler neyi öğretmektedirler sorusuyla karşı karşıya kalınır. Birinci kuşak Sofistlerin siyaset erdemini ve bu alanda doğruluğun ya da iyiliğin belirmesi için diyalektiği öğrettiklerini ve retorik ya da güzel konuşma sanatının asli

olarak buna dayandığı biliniyor; bu kuşakta ise diyalektik artık bir kavga (*eristik*) tekniğine dönüşmüştür. Artık amaç görecelilikle koşullanmış olsa da siyasal doğruluk değildir; amaç, doğrudan rakibi yenmekle sınırlıdır. Bunu koşullayan ise, yeniden başa dönülürse, kişilerin kendi çıkarlarından başka bir şey olmayacaktır elbette.

Yalnızca ikinci kuşak Sofistleri gözетerek Sofistlere yönelik geliştirilen düşmanca tavrı açıklamaya ve buna bağlı olarak olumlamaya girişmek, Sofist düşüncülerin düşünce tarihi içindeki çok özgün yerlerini ihmal etmekle sonuçlanabilir. Unutulmamalıdır ki ister birinci, isterse ikinci kuşak Sofistler söz konusu edilsin, Sofistler bütün yerleşik kalıpları, gelenekleri, siyasal eğilimleri, dinleri hümanizm merkezli bir eleştiri süzgecinden geçirmişler ve eleştiride hiçbir sınır tanımayarak, insanlık tarihine görüp görebileceği en büyük “aydınlanma” dönemlerinden birini armağan etmişlerdir.

Bu açıdan bu dönem en azından Batı Avrupa düşünsel geleneği içinde sıklıkla, XVII. yüzyılın sonundan XVIII. yüzyılın sonuna uzanan Aydınlanma Dönemi’yle karşılaştırılır. Yalnızca eleştirel tutumu ve buna merkez oluşturan hümanizmleriyle değil, çelişkileri, tutarsızlıkları, bütüncül bir okul oluşturmamalarıyla da. Her şey bir yana, unutulmamalıdır ki Sofistler, Sokratik geleneğin ilk halkasıdır ve bu anlamda Sokrates, en önemli Sofistlerden biri sayılmalıdır; büyük düşünürler, Platon ve Aristoteles, Sofistlerin rahminde beslenmiş ve bu rahmi yadsıyarak bugün kabul gören büyüklüklerine ulaşabilmişlerdir.

D. Ahlak olarak siyaset, siyaset olarak ahlak: Sokrates

a. Sokrates’in yaşamı ve Sokratik düşünce

“Onu her dinleyişimde, yüreğim yerinden oynar (...) Sözləri yaşlar akıtır gözlerimden. (...) Perikles’i dinledim, başka büyük hatipleri dinledim (...) ama hiçbir zaman böyle hallere düşmedim, hiçbirini içimi öylesine allak bullak etmedi, hiçbirini kölelik zincirleri içinde yaşama öfkesini duyurmadı bana. (...) [O’nu] dinledikten sonra, kaç defa hayatı benim yaşadığım gibi yaşamamalı dedim. (...) Yalnız bu adamın karşısında duyduğum bir şey var; (...) bir insandan utanma duygusu. (...) Biliyorum ki onun yap dediklerini yapmamak için haklı sebepler göstermek gelmiyor elimden, gelmiyor ama, onun yanından uzaklaşır uzaklaşmaz kalabalıklardan alkış toplamak hevesine kapılıyorum.” Platon *Şölen (Symposium)* diyalogunda Alkibiades’in ağzından Sokrates’i böyle övgülerle sunarken bir yandan Sokrates’i Sofistlere bağlayan hatlardan biri olan retorik uzluğunu işaret etmekte, aynı anda Sokrates’i Sofistlerden ayıran hem yöntemsel, hem düşünsel eğilimin altını çizmektedir. Şöyle ki hiç kimse herhangi bir Sofistin konuşmasından dolayı kendi hayatından ötürü pişmanlık duymamış, dahası utanca kapılmamıştır. Yalnızca bir politikacı olarak Alkibiades’i değil, konuştuğu herkesi adeta yaşamından dolayı utanca sevk eden Sokrates, felsefeyi Sofistlerden farklı bir biçimde işletmektedir.

Sokrates (İÖ 469-399) Atina yurttaşı bir mermer/taş yontucusu baba ile ebe bir anneden doğdu. Bir süre baba mesleğiyle ilgilendiyse de sonra bu işi bıraktı. Bir daha da para kazanmak için hiçbir iş yapmadı. Zaten Ksenophon'un söylediğine bakılırsa boş zamanı kazançların en güzeli sayarak göklere çıkarıyordu. Her ne kadar kimi kaynaklar, özellikle "demokrat bir Sokrates portresi" çizebilmek için Sokrates'in yoksulluğuna vurgu yapma eğilimini gösterse de, bu yoksulluk devralınan bir yoksulluk olarak düşünülmemeli; daha çok tercih edilen hayat tarzı itibarıyla bir yoksulluktur, Sokrates'in yoksulluğu. Özellikle askerliğini *hoplit* olarak yaptığı gözetilirse, kendisini ağır silahlarla donatması için gereken belli bir servete sahip olduğu açıkça anlaşılmaktadır. Ancak Sokrates, çileciliği seçmemekle birlikte, olabildiğince azla yetinen, zorunlu gereksinimlerini en alt sınırdan tutmayı başaran bir hayat sürmüştür. Yaz kış aynı giysiyle dolaşan, fiziksel olarak çirkin ama son derece dayanıklı, maddi hazları reddetmeyen ama onların tutsağı olmayı da kabul etmeyen, içki içmeyen ama gerektiğinde küp gibi içen ve asla sarhoş olmayan bir figürdür Sokrates. Ömrünü Atina sokaklarında dolaşarak ve Atinalıları sorgulayarak, albenisine kapılıp peşinden ayrılmayan gençlerle söyleşerek geçiren Sokrates, yurttaşlık statüsü gereği kimi kamusal görevlerde bulunmuşsa da hiçbir zaman etkin bir politikacı figürü çizmemiş ama bu konuda teşvik edici ve eğitici bir rol üstlenmekten de geri kalmamıştır. Bir anlamda, yurttaşlık eksenli kamusal hayatın son derece hareketli olduğu bir dönem ve coğrafyada, seçilmiş bulunan bu yalnızlık Sokrates'i adeta baştan itibaren açık hedef durumuna getirmiştir. Dikbaşlılığı, sözünü sakınmazlığı ve aklına yatmayan buyruklara uymayı reddedişi ve belki de en önemlisi, gençlerle kurduğu sıcak diyalog, daha yaşarken Sokrates'in Atina'da oldukça tanınan bir isim olmasını sağlamıştır.

Kendisi hiçbir şey yazmadığı için, Sokrates hakkındaki bilgilerin kaynağı en başta öğrencisi Platon'un yazdıklarıdır. Platon eserlerini yazarken diyalog formunu kullanmıştır ve neredeyse bütün diyaloglarının baş konuşmacısı Sokrates'tir. Platon'un Sokratik dönem diyaloglarında Sokrates'in düşüncelerini yansıttığı genel olarak kabul görür. Bunun dışındaki kaynaklar Ksenophon'un yazdıkları ve tanıklığı ile Aristophanes'in Sokrates'e iftira atma derecesine varan anti-Sokratik ve anti-Sofist eseri *Bulutlar* adlı komedyasıdır. Son olarak Aristoteles'in dolaylı olarak aktardığı bilgiler vardır. Ancak kaynakların çeşitliliği Sokrates'i yeterince doğru bir biçimde anlayabilmek için yetersiz kalmanın ötesinde, kafa karıştırıcı olabilmektedir. Sokrates kendisi hakkındaki kafa karışıklığının farkındadır. Örneğin *Bulutlar*'a atfen savunmasında şu sözlere yer verir: "Aristophanes'in güldürüsünde kendi gözlemlerinizle gördüğünüz gibi: Ortada Sokrates adlı bir adam dolaştırılıyor, başı havalarda gezdiğinden, benim hiç ama hiç anlamadığım şeylerden dem vurularak bir sürü saçma sapan söz sıralanıyor." Öyle ki aynı kaynaklara yaslanılarak demokrat bir portre olarak Sokrates inşa edilebildiği gibi, aristokrasi yanlısı bir Sokrates de inşa edilebilmektedir; çileci bir Sokrates hazzı bir Sokrates'le, Sofist bir Sokrates anti-Sofist bir Sokrates'le yer değiştirebilmektedir. Burada "Sokrates sorununa" hiç girilmeksizin belli kesinliklerle yetinilecektir.

Açıktır ki Sokrates doğa felsefesi geleneği hakkında yeterli bir bilgiye sahip olmakla birlikte, doğa felsefesinin kendisinde yarattığı düş kırıklığıyla, Sofist geleneğin de bir özelliği olmak üzere, felsefi ilgisini bilinene, yani nesneye değil; bilene, yani özneye, daha açık bir ifadeyle insana yöneltmiştir. Bu Sokrates'i Sofist düşünsel geleneğe bağlayan ana halkalardan biridir. Gerek Sofistler, gerekse Sokrates aslında aynı temel kabulden hareket ediyorlardı: İnsan, her şeyin ölçüsüdür ve mademki ölçü insandır, o halde felsefe insana yönelmek, insanileşmek ve dolayısıyla yerleşik eğilimlerini, yani *kozmo*lojiyi (evrenbilim) ve *on*tolojiyi (varlıkbilim) terk etmek zorundadır. Çünkü bunların kafa karıştırmaktan başka hiçbir açıklayıcı değeri bulunmamaktadır. Felsefeyi insani yetkinleşme için işleten Sofistler ile Sokrates'in ortaklığı, retorik uzluk gibi kimi başlıklarda karşımıza çıksa bile, temelde buraya kadardır. Buradan itibaren Sokrates ve Sofistlerin yolları ayrılacaktır. Gerek kullanılacak araçlar ve gerekse güdülen amaçlar bakımından ve en temelde de insanı kavrayış itibariyle. Öyle ki görüşünde Sofistlerle Sokrates arasında göze çarpan ortaklık ya da benzerlikler, aslında bambaşka anlam ve işlevlere sahiptir. Örneğin Sokrates'in Sofist gelenekten ödünç aldığı diyalog yöntemi ve bu yöntemin kullanılışıyla tezahür eden kuşkuculuğu, Sofistlerde olduğundan farklı bir biçimde anlamlandırılmak zorundadır. Sofist kuşkuculuk, her kabulü sorularla yerinden ederek görecelilik yoluyla nihayet bir bilinemezciliğe yönelirken, Sokrates'in kuşkuculuğu tikel, göreceli olanın yanıltıcı karakterini ortaya çıkarmak ve bilinebilir bir tümele ulaşmayı hedeflemektedir.

Buna göre, Sokrates de Sofistler gibi, insan hayatının sorunlarıyla ilgiliydi ama Sofistler bu sorunlara daha çok yarımcı bir bakış açısıyla eğilirken Sokrates, ahlaki bir ciddiyetle sorunların kendince en temel kaynağına inmeyi hedefliyordu. İnsanların gündelik, pratik gereksinimleri ve sorunları ölçeğinde geliştirilecek çözümler ya da ortaya atılacak öneriler ancak, o sorunların kısmılığı içinde anlamlı olabilirdi. Örneğin bir soruna karşılık doğru, güzel, iyi diye ortaya atılan bir öneri ancak o ölçekte bu sıfatları hak edebilirdi. Ölçek değiştiği anda, daha önce doğru görünenin yanlış, iyi görünenin kötü, adil görünenin adaletsiz olduğu ortaya çıkabilirdi. Öyleyse yapılması gereken şey, tek tek doğruluklardan, tek tek iyiliklerden hareket etmemek, öncelikle her tikel doğruluğa ya da iyiliğe karakterini veren, onu iyilik ya da doğruluk olarak nitelememizi sağlayan tümel doğruluk ya da iyiliğin bilgisini edinmektir. Bu bilgiye sahip olmadıkça insan ne iyiliğin ne olduğu hakkında konuşabilir, ne de doğru davranabilir. Tam burada Sokrates'in en ünlü saptamalarından biriyle karşı karşıya kalınır: Kimse bile bile yanlış yapmaz. Yanlışlık bilgisizlikten kaynaklanır. İnsanlar doğru olduklarını sanarak öyle davranırlar. Neyin doğru olduğunu bilen kişi, bile bile yanlış yapmaz. Bilgi doğruyu da beraberinde getirir. Öyleyse yanlış ya da kötülük bilgisizliğin ürünüdür.

Eğer doğru davranış erdemlilik olarak kabul edilecekse, bu ancak doğrunun ne olduğunun bilgisiyle mümkündür. Buradan hareket edildiğinde, Sokrates için bilgi ve erdem bir ve aynı şey haline gelir. Bu aynı zamanda, bilginin bi-

ricik konusunun da erdemden başka şey olmadığı demektir. Sokrates, tikel olanın değişkenliği ve göreceliliği ölçüsünde güvenilmez ve yanılsıza açık oluşundan hareketle, erdemi de tikel, parça parça, tek tek ele almaz. Örneğin savaşçılığın bir erdemi vardır; cesaret. Yoksulluğun bir erdemi; söylenmeden, yoksulluğu mutlaklaştırmadan gösterilen dirayet ve kanaatkârlık ya da zenginliğin bir erdemi vardır; eli açıklık. Sokrates, erdemden söz ederken tek tek erdemlerden değil, bütün bu tikel örneklerle erdem denilmesini mümkün kılan tümel erdem, erdem kavramına yönelmektedir.

Nedir bu tümel erdem? Verilen örneklerle göz atıldığında, erdemin ilişkili olduğu şeyin en temel rol ve işlevlerle ilgili olduğu görülecektir. Bir savaşçıdan söz ediliyorsa ondan beklenen temel işlev savaşmasıdır, sırtını dönüp kaçması değil; o yüzdendir ki cesaret onun erdemidir. Bu örneğin insan ölçeğinde genişletilmesi, “insanın erdemi nedir?” sorusunu doğurur. Bu sorunun yanıtlanabilmesi içinse tıpkı savaşçının ereğinin savaşı kazanmak olması ve buradan hareketle cesaret erdeminin doğuşu gibi, insanın ereğinin ne olduğunun anlaşılması gerekir. Sokrates burada Sofistler gibi, insanın ereğinin mutluluk olduğunu düşünmektedir. Ama bu mutluluk tikel, değişken olmamalı: İnsanların tikel örnekler karşısında mutluluktan söz etmeye kendilerinde hak görebildikleri, her bir mutluluk örneğini mutluluk olarak niteleyebildikleri, her birinin ölçüsü olabilen bir tümel mutluluk olmalıdır.

Mademki insanın ereği mutluluktur ve mutluluk da herhangi bir tikel örnekle, davranışla sağlanabilecek şey değildir; o halde insan mutlu olabilmek için öncelikle bu ereği, kendi benliğinin ereğini bilmeli, onun bilgisine sahip olmalıdır. Tam burada Delphoi Tapınağı'nın alınlığında yazılı olduğu söylenen ve Sokratik düşünceyi çok tipik olarak temsil eden o ünlü sözle karşılaşılır: **Kendini bil! Kendini bilmenin yolu öncelikle insan yaşamının amacının ne olduğunu bilmekten, buna uygun olarak insan ruhunun yetkinleştirilmesinden, bu yetkinleşme ise öncelikle tek tek örneklerin, tikellerin dünyasının yanıltıcılığını biricik hakikat mertebesine çıkarmamaktan geçmektedir. İnsan tikel tecrübelerle saplanıp kalmayacak, mevcut ideallere uygun davrandığı ölçüde erdemli bir yaşayışa kavuşacaktır.**

Görüldüğü gibi, Sokrates, öncelikle en başa bir erek (*telos*) koymakta ve ardından insanın tüm yaşayışının bu ereğe uygun olması gerektiğinden hareketle, insanın isteyerek ken-

Kendini bil!

Eğer dört yön, dört mevsimden öte evrensel bir bilgelikten söz edilebilseydi, bu bilgelik biçiminin şiarı “Kendini bil!” olurdu. Gerçekten de, Doğu'dan Batı'ya, dinsel ya da dinsel olmayan hemen tüm bilgelik biçimlerinin öne çıkardığı bir temadır kendini ve sınırlarını bilmek teması. Bu anlamda Türk-İslam kültürü içinde de, gerek tasavvufi-mistik akımlarda, gerek heterodoks düşünce biçimlerinde sıklıkla bu temayla karşılaşılır. Bunlardan en ünlüsü ve yaygın olarak bilineni heterodoks bir derviş olan Yunus Emre'nin dizeleridir: “İlim ilim bilmektir / İlim kendin bilmektir / Sen kendini bilmezsin / Ya nice okumaktır.” Ya da şu dizeler: “Ondan yiğrek ne vardır / Kişi bile kendüzün / Kendizün bilen kişi / Kamulardan ol Güzin.”

dini mutsuz edecek bir davranışta bulunmayacağından, yani yanlış yapmayacağından söz etmektedir. Bu yanlışla Sokratesçi düşünce teleolojik düşünme biçiminin ilk örneklerinden biridir. Bu düşünüş biçimini daha ileride Aristoteles mükemmelleştirerek sistemli hale getirecektir. Sokrates, bu yaklaşımıyla insan istencini, insani seçimleri tümüyle yok saymaktadır. Yani insanın isteyerek yanlış yapabileceğini ya da kötülüğe savrulabileceğini kabul etmemektedir. Bunun ötesinde Sokrates'in ünlü savının arkasında, –insanın bilerek, isteyerek yanlış ya da kötülük yapamayacağı savı– aslında insan davranışlarına, davranışı koşullayan saikler çerçevesinin dışında, iyi-kötü, doğru-yanlış gibi nitelemeler yakıştırılamayacağı anlayışı yatar ki bu da Sofist düşünceye karşı mücadele veren Sokrates'in dramatik biçimde Sofist kabullere teslimiyetidir. Öyle ki insan bile bile yanlış yapamadığı ölçüde, yani yanlışla ancak bilmeden yaptığı ölçüde, bilmeden doğru davranışta da bulunamaz; bu halde eğer insanlar doğru davranıyor ama bilmiyorsa bu davranış da rastlantısaldır ki bunu yapan kişi bilmeyen kişi olduğuna göre zaten o davranış da doğru davranış olmayacaktır. Öyleyse insan davranışlarının doğru ya da yanlışlığından söz edilemez. Doğru ya da yanlış davranış ancak bilen kişinin yani bilme ehliyetine sahip olan kişinin tekeline deditir. Tam burada Sokrates'in kendini “bilen kişi” anlamında “Sofist” ya da aynı bağlamdan olmak üzere filozof ilan etmesi beklenirken, Sokrates bir kez daha izleyicilerini şaşırtır ve çelişkili bir başka kabulünü ortaya atar: “Bildiğim tek şey, hiçbir şey bilmediğimdir.” Sokrates'in bütün bilgeliği de buradan kaynaklanmaktadır zaten.

Kaynaklara bakılırsa Tanrı Apollon, Delphoi bilicisi aracılığıyla “Yaşayanlar içinde en bilge kişi, Sokrates'tir” demiştir. Tanrı'nın yanlış olduğunu düşünen Sokrates, bunun üzerine her kesimden insanı sorguya çekmeye başlar ve görür ki birçok şey bildiğini sananlar aslında hiçbir şey bilmiyorlar. Oysa Sokrates, en azından hiçbir şey bilmediğini bilmektedir. Sokrates, bu savıyla, sahip oldukları tikel bilgiler yığınının hareketle bildiğini sananların tümel bilgidan uzak oldukça hiçbir şey bilmediğini, yani gerçek bilginin tümel karakteriyle *episteme* olduğunu ileri sürmektedir. Sokrates'in kullandığı yöntem de tümelin yerine ikame edildiğini düşündüğü tikel bilgiler olan sanılar (*doksa*) yığını yerinden etmeye yöneliktir.

Sokrates, diyaloga dayalı iki aşamalı bir yöntem kullanır. Birinci aşamada konuştuğu kişinin doğru diye bildiği şeylerin aslında doğru değil, yanlış olduğunu ya da ilgilinin doğru diye kabul ettiği şeylerin doğrulundan aslında hiç de emin olmadığını ince, ironik bir tavırla gösterir ki bu aşamaya ironi (*eironeia*) ya da alay aşaması adı verilir. Bu, bir tür mntika temizliğidir. Bu aşamada bildiğini savunan kişinin aslında hiçbir şey bilmediğini kendisine gösterilir. İkinci aşama olan doğurtma, ebelik (*maieutike*) aşamasında ise kişinin tek tek tikel örneklerden hareketle, tümele yönelmesi sağlanır: Tek tek tikel örneklerle atfedilen niteliklere ölçü olan tümele yönelişi. Özetle, Aristoteles'in belirttiği gibi, Sokrates tümevarım yöntemini izlemektedir. Tikel örneklerden ya da olaylardan yola çıkarak evrensel tanımlara (*horismos*) yönlendirmektedir konuştu-

ğu kişi; yetersiz olandan yeterli olana, eksik olandan tam olana, kusurlu olandan yetkin olana.

Fakat bunu salt karşısındaki kişinin mantuksal çıkarım yapma konusundaki beceriksizliğini ya da ussal düşünme yetisindeki bir eksikliği işaret etmek için kullanmamaktadır. Doğrudan ahlaki bir amacı vardır Sokrates'in: Kişiye doğru davranabilmesi için ruhunda olduğunu kabul ettiği ereğin bilgisine, erdeme ya da gerçek mutluluğa yönlendirmek. Bu yanıyla Sokrates, yaptığını annesinin işine benzetiyordu: Ebeliğe. Ebeler nasıl ki rahimde var olanın gün ışığına çıkması için yardımcı oluyorsa, kendisi de insan ruhunda zaten var olan bir şeyin insan bilincine çıkarılmasına hizmet ediyordu. Bunun en ünlü örneği Platon'un *Menon* diyalogunda, Sokrates'in eğitimsiz bir köleye karmaşık bir geometri problemini adım adım çözdürmesidir. Öyle ki buradan hareketle öğrencisi Platon, bilmenin anımsamaktan (*anamnesis*) başka bir şey olmadığı biçimindeki kuramını geliştirecektir.

Görüldüğu gibi Sokrates'in yöntemi, insanları yanlış bildikleri konusunda ikna ederek ve yanlışın yerine doğru olduğu iddia edilen bilgilerin kazandırılmasıyla ilerleyen bir eğitim sürecinin parçası değildir. Yöntemin amacı insanları, düz anlamda eğitmekten çok, insanların kendilerine, temel insani amaca ilişkin olarak içgörü kazanımına yönlendirilmesidir. Bu yanıyla Sokrates, aynı Sofistler gibi felsefeyi sokağa indirmiştir ama Sofistlerden farklı olarak, insanlara gündelik hayatlarının şu ya da bu gereksinimleri doğrultusunda kullanabilecekleri bilgiler ve çeşitli araçlar sunan bir felsefe değildir bu. Bu felsefe, diyalogla, tümevarım yöntemiyle insanları evrensel olan, tümel üzerinde düşünmeye zorlarken, gerçekte kendi yaşamlarının ne ölçüde doğru ya da aynı anlama gelmek üzere erdemli olup olmadığı üstünde düşünmeye çağırان bir felsefedir. Sokrates'in sözüyle "üstünde düşünülmemiş ya da incelenmemiş yaşam, insan için yaşamaya değer değildir." Başta sözü edilen Alkibiades'in utancı da tam bu zorlamanın ya da yönlendirmenin bir ürünüdür. Sokratesçi bir sorgulamadan geçenler bir anlamda yaşamları üzerine hiç düşünmemiş olduklarını fark etmekte ve onun boşluğuyla yüzleşmek zorunda kalmaktadırlar. Aktarıldığına göre Antisthenes yırtığı görünecek biçimde harmanisini (bir tür elbise) çevirince, Sokrates "harmaninden içindeki boşluğu görüyorum" demişti; tıpkı bunun gibi.

Amacı nasıl idealleştirilirse idealleştirilsin, yöneme yakından bakıldığında bu yöntemin ancak üzerinde az çok düşünölmüş, az çok bilgi sahibi olunan konulara uygulanabileceği görölecektir. Geometrinin g'sinden habersiz bir köleye, geometrik biçimlerin basit adlandırmalarından ve bu adlandırmaların karşılık geldiği anlamlardan yoksun bir köleye Sokrates bile karmaşık bir geometri problemi bir yana, sıradan bir dörtgenin alanını hesaplatamaz! Bu anlamda Sokrates'in yöntemi bilinenlerle sınırlı bir çerçeve içinde işlemekte ama bilinenleri sürekli zan altında bırakmaktadır. Kendisi şüpheyi amaçlamayan, tümel bir doğruluğa inanan bir düşünür olarak Sokrates, ne yazık ki yerinden ettiği tikelliklerin yerine hiçbir şey koyamamakta ve susmak zorunda kalmaktadır. Bir anlamda Sokrates kendi yönteminin tutsağı olmuştur.

Yöntemi, yeni bir söz söylemeye izin vermemektedir. O da bunun farkındadır zaten. *Theaitetos*'ta şöyle konuşturur Platon, Sokrates'i: "Bilgelik konusunda ben de ebeler gibi kısırım, daima başkalarına soru sorduğum, kendim ise hiçbir konu hakkında hiçbir zaman kendi düşüncemi söylemediğim için –çünkü hiçbir bilgelik iddiasında değilim– birçokları beni kabahatli görürler, ki bu tamamıyla haklıdır. Bunun nedeni şudur: Tanrı beni başkalarını doğurtmaya zorluyor, fakat doğurmayı benim elimden almıştır." Bu yöntemle ilerleyerek yeni bir söz söyleyebilmek için kişinin kendini bilen kişi konumuna yükseltmesi, kendini filozof olarak, bilgiyi seven değil, bilen anlamında filozof olarak onaylaması gerekir ki bunu öğrencisi Platon yapacaktır. Bu yüzden Sokrates, "kendini bilmek mutluluktur" gibisinden birkaç önermesini sürekli yinelemeye mahkûm olur. Bunun ötesine geçilmeye çalışıldığında Sokrates'in yanıtı hep aynıdır: Ben bilge değilim, bilmiyorum! O halde, tûmeli, evrenselli, kavramı bilmediği halde tikellikleri nasıl zan altında bırakmaktadır ya da bu hakkı kendinde nasıl görmektedir? Yalnızca tikellikler alanıyla sınırlı kalarak, bunlar arasındaki çeşitlilik, çelişki ve farklılıkları kullanarak ve muhatabının yetersizliğinden hareketle...

Sokratik yöntem çeşitli bakımlardan eleştirilse bile, nihayetinde Sokrates siyasal olarak son derece tehlikeli bir iş yapmaktadır. Atinalıların yalnızca gündelik hayatlarını değil, bu hayatı örgütleyen siyasal yapıyı da kendi anlayışı doğrultusunda eleştiri süzgecinden geçirmekte ve Atina demokrasisinin hiç de adının söylediği gibi halkın yönetimi olmadığını göstermekte, halkın *demogoglar* elinde oyuncak olduğunu işaret etmektedir. Üstelik bu durum yalnızca demokrasiye özgü olmayıp soylu *oligarkların* yönetimi olan Otuzlar Tiranlığı'nda da geçerlidir. Bu haliyle Sokrates, doğrudan yönetenlerin, yönetmeye çalıştıkları şey hakkındaki bilgisizliklerini ve buna bağlı olarak yönetme ehliyetine sahip olmadıklarını göstermektedir. Sokrates'i ölüme mahkûm ederek cezalandıran Atina demokrasisi zaten Otuzlar Tiranlığı'nın en zorba *oligarklarından* biri olan Kritias'ın hocası olması vasfıyla Sokrates'e hep kuşkuyla yaklaşmıştır. Nihayet bu kuşku açık bir suçlamaya dönüşecektir.

Anytos, Lykon ve Meletos, Sokrates'a karşı suçlayıcı olurlar. Suçlama şöyledir: "Sokrates devletin inandığı tanrılara inanmamakla ve başka bir takım tanrılar getirmekle suç işlemektedir; ayrıca gençlerin ahlakını bozmakla da suçludur. İstenen ceza ölüm." Sokrates'e atfedilen gençliğin ahlakını bozma suçlamasının arkasında Kritias örneği durduğu gibi, bir de Alkibiades örneği bulunmaktadır. Alkibiades bir dönem Sparta'nın yanında saf tutarak Atina'yı zora sokmuş bir isimdir. Sokrates bu suçlamanın tümüyle göstermelik olduğunun farkındadır. Rejim açısından Sokrates'in tehdit edici oluşu, *Sokrates'in savunmasına* göre, "sokaklarda dolaşıp ona buna öğütler vermesi, başkalarının işlerine karışması, şöyle herkesin içinde kamutayda devlete öğütler vermeye yaşınamamasıdır."

Atina rejimi, başlangıçta Sokrates'i cezalandırma niyeti kesin olsa da, ölümle cezalandırmak niyetinde değildir. Düşünülen ve Sokrates'in de kabul edeceği

varsayılan ceza, gönüllü sürgün cezasıdır. Ama Sokrates sürgün cezası bir yana, bir de yargıçlarla alay eder gibi kendisine en uygun şeyin *prytaneion*-da beslenmesi olduğunu söyleyince, ölüm cezasına mahkûm edilecektir. Bu cezanın infazı da yine Sokrates'in dikkatliliği ve bildiği doğrulardan şaşmaması yüzünden gerçekleşecektir. Kimi dinsel gereklilikler nedeniyle, Sokrates'in mahkûmiyeti ile cezasının infazı arasında bir ay gibi bir zaman aralığı vardır. Bu dönemde Sokrates'in dostları başta Kriton olmak üzere, O'nu tutulduğu yerden kaçırmak ve Atina dışına çıkarmak üzere tüm hazırlıkları yaparlar. Rejim de bu kaçısa göz yumacaktır. Ama Sokrates kendi felsefi algısının siyasal sonuçları gereği kaçmayı reddeder.

Platon, *Kriton* diyalogunda Sokrates'in kaçmayı reddedişini, devlet ve yasa algısına bağlar. Yasalar kişilerin aleyhine sonuçlar doğursa bile, Sokrates'e göre, bu yasalara uyulmalıdır: "Verilen hükümlerin hiçbir gücü olmaz, kişiler onlara uymaz ve onları

yök ederse, bir devletin devrilmeyip yaşamaya devam edeceğini mi sanırsın?" Sokrates için yasaya itaat etmemek ana-babaya el kaldırmak gibidir. İlki nasıl günahsa ikincisi daha büyük bir günahdır. Çünkü herkesi var eden bu yurttur. Yurduna el kaldıran da o yurdu sevmiyor demektir. Oysa Sokrates, ömrü boyunca savaş görevleri dışında, Atina'dan hiç ayrılmamıştır ve şimdi de ayrılmayı reddedecektir: "Çünkü kim sevebilir bir şehri, yasalarını sevmezse?" Bu nedenle, bütün ısrarlara rağmen, hazırlanan baldıran zehrini içerek felsefesiyle tutarlı bir biçimde hayata gözlerini yumar. Kuşkusuz, Sokrates'in Atina'dan kaçmamasının başka nedenleri de vardır. Örneğin bunlardan biri, kaçmanın kendisinin haksızlığını kabul etmek, ölüme mahkûm edenlerin haklılığını onaylamak anlamına geleceğini düşünmesidir. Ayrıca Sokrates, kaçmayı reddederek kötülüğe kötülükle karşı çıkmanın doğru olmadığını da, felsefesiyle tutarlı bir biçimde göstermiş olur. Çünkü kaçmak demek kendisine kötülük yapmış olan devlete kötülükle yanıt vermek demek olacaktır. Ancak bu tutarlılığın tam anlamıyla kavranılabilmesi için Sokratik düşüncenin siyasal içerimlerine bakılmalıdır.

Sokrates'in Savunması'ndan

"Gerçekten öldürtürseniz beni, ne denli gülünç de olsa bir benzetmeye izin verin, büyük ve yiğit ama büyüklüğünden dolayı ağır, yavaş olan ve dürtülmesi gereken bir atı andıran devleti yerinden oynatmak için Tanrı'nın tebelleştiği benim gibi bir at sineğini kolay kolay bulamazsınız. (...) Onun için beni esirgemenizi, kendinizi benden yoksun bırakmamanızı salık veririm. (...) Beni size Tanrı'nın gönderdiğini söylememin kanıtını mı istiyorsunuz? Buyrun: Ben başkaları gibi olsaydım, yıllarca sizi erdeme yöneltmekle, bir baba, bir ağabey gibi teker teker sizin işlerinle uğraşarak kendiminkileri savsaklamaz, onlara seyirci kalmazdım; böylesi bir durum pek öyle insanlar arasında karşılaşılan bir durum olmasa gerek. Bütün bunlardan bir çıkarım olsaydı (...) durum aydınlanırdı. Ama (...) bana olmadık şeyler yakıştıran (...) suçlayıcılarım bir kimseden para aldığımı ya da almak istediğimi tanıtlayacak bir tanıt ortaya çıkarmak atılganlığında bulunamıyorlar. Dediğimin doğru olduğunu tanıtlayacak yalanlanamaz bir tanık çıkarıyorum ben ortaya: Yoksulluğum."

b. Polis karşısında Sokrates

Öncelikle Sokrates'in ölümü seçişinin felsefesiyle tutarlılığı, hemen tüm kaynaklarda üzerinde uzlaşmış bir konu gibi sunulsa da, bu tutarlılık yine de, *Sokratik* düşünüş içinde sorgulanabilir. Sokrates'in tutarlılığı genel olarak polis ve yasalara yüklediği anlamın ve rolün düşünüş biçimiyle ilişkisinden türetilmektedir.

Buna göre polis, insanın temel ereği olan mutluluğu sağlayacak toplumsal-siyasal birliğin ya da tümelin ta kendisidir. Kuşkusuz mutluluk insanın kendisinin önünde duran bir amaçtır ve mutlu olacak olan da yine insanın kendisidir; elbette bilgi sayesinde. Ancak burada polisin merkezi önemi bu mutluluğun sağlanabilmesi için gerekli çerçeveyi çizmesinden kaynaklanmaktadır. Yasa, işte bu çerçeveyi işaret eden tümelin iradesinden başka bir şey değildir. Polis, özellikle pozitif yasalar yoluyla yurttaşlarının mutluluğunu sağlamaya çalışır. Dolayısıyla, gerçek mutluluğun ancak tümel olabileceği, yani polis içinde var olabileceği gözetildiğinde yurttaşlara düşen şey, yasalar kendi aleyhlerine bir sonuç ortaya çıkarsa bile, yasaya kayıtsız koşulsuz itaat etmeleridir. Çünkü belirli bir tikellik çerçevesinde yurttaşın gözüne yasa kendisine kötülük yapıyor gibi gözükse bile, gerçekte yasa ona iyilik yapmaktadır. Yurttaşlar yasaya uygun davrandığı ölçüde polis, yani devlet güçlenecek ve sağlığı anlamına gelen uyumu koruyabilecektir ki devlet, güçlü ve uyumlu bir birlik oldukça tümel mutluluğun cisimleşmiş hali olur. Bu yanılla polis, Sokrates için her şeydir. Polisin, içinde bulunduğu yönetim biçimi ne olursa olsun, bunun bir önemi yoktur ya da bu yalnızca değişken, geçici tikellikler dünyasına aittir. Önemli olan polisin kendisidir; bir tümellik olarak polistir. Bu yanılla Sokrates polisi kutsal, organik bir varlık, yeryüzündeki en büyük iyilik olarak görür. Bu durumda sürekli olarak korunup kollanması, gözetilmesi, ölçü olarak alınması gereken şey, şu ya da bu rejim değil, polis olacaktır.

Bu çerçeve içinde, Sokrates yaşamı boyunca Atina rejimlerine karşı eleştirel bir tutum içinde olmuştur. Ama dikkat edilmesi gereken şey, burada Sokrates'in tutumunun polise karşı değil, devletin şöyle ya da böyle, şu ya da bu niteliğe sahip insanlarca nasıl yönetildiğine karşı oluşudur. Burada Sokrates'in Sofistlerden tümüyle farklı bir anlayışı savunduğu açıktır. Özellikle ikinci kuşak Sofistlerde, yasanın neredeyse bir ayak bağı olarak olumsuzlandığı düşünülürse, Sokrates'in yasa adil olmasa bile, ona itaat edilmesi gerektiği yönündeki yaklaşımı arasındaki uçurum açıkça görülmektedir. Bu yaklaşımın kaçınılmaz sonucu olarak, Sokrates'in yasa kendi aleyhine bir sonuç doğursa da, yasaya itaat etmesi ve ölümü seçmesi, son derece anlaşılır ve tutarlı bir davranış olarak kabul görmektedir.

Ancak burada önemli bir nokta gözden kaçırılmaktadır. Anımsanacağı gibi, Sokrates, insanın ereğine uygun davranarak erdemli olabileceğini, ancak bu erdemlilik sayesinde gerçek anlamda mutlu olabileceğini, bunun için de öncelikle ereğinin bilgisine sahip olması gerektiğini savunuyor ve nihayet erdem-bilgi-

mutluluk arasında düz bir çizgi çekiyordu. Bu çizgiyi çeken Sokrates, “erdem nedir, kuramı nedir, mutluluk nedir, insanın ereği nedir” gibi sorulara hiçbir zaman kendisi yanıt vermemiş, bilmediğini, bilge olmadığını söylemekle yetinmiştir. Ancak yanıt vermese, üzerinde konuşmasa da bir idealden hareket ettiği açıktır. Aksi halde, ideal bir noktayı kerteriz olarak almadıkça, yöntemi gereği tikellikleri zan altında bırakma şansı da olmayacaktır.

Sokrates’in *polis* söz konusu edildiğinde anladığı şey Atina *polis*idir; yasa denildiğinde de bu *poliste* tezahür eden pozitif ve tanrısal iradeyi anlamaktadır. Ancak aynı Sokrates, çepeçevre *polis*lerden oluşan bir coğrafyada yaşamaktadır. Nasıl yönetiliyor olurlarsa olsunlar, bu coğrafyada ne kadar *polis* varsa, o kadar yasa vardır. *Polis*lerle örülü bu coğrafyada her bir *polis*, tümel *polis* karşısında tikel bir nitelik taşır; aynı şekilde yasalar da birbirine göre tikellikle maluldür. Eğer Sokratik düşünüşle sınırlı kalınacaksa ve bu düşünüş temel olarak tümeli gözetiyorsa, bu düşünüş ölçeğinde önemli olması gereken şey, şu ya da bu *polis*in tikel karakteri, şu ya da bu *poliste* geçerli yasanın konumu değildir. Önemli olan şey doğrudan her birine *polis* dememizi sağlayan tümel nitelik ya da kavramın ta kendisi, deyim yerindeyse büyük P ile yazılan *Polis* ve büyük Y ile yazılan *Yasa*’dır.

Sokrates, sürgüne gitmek yerine ölümü seçerken, aynı anda kendi felsefi yaklaşımının yadsınmasına giden yolu açtığını da fark etmiş benzememektedir. Çünkü tümel *polis* karşısında Atina *polisi* bir tikellik arz ettikçe, Sokrates’in Atina’yı terk etmeme, başka bir *poliste* yaşamayı reddetme yönündeki iradesi, aynı anda Atina *polisini*, yani bir tikelliği tümel *polis*in yerine geçirme, ikame etmesi anlamına gelmektedir. Bunun daha açık anlamı da her bir yurttaşla sahip olduğu bütün hakları ve sorumlulukları kazandıranın, onu yurttaş ve hatta insan olarak var edenin yalnızca kendi tikel *polisi* olduğudur. Kendi tikel *polisi* dışında insanın bir hiç olacağını söylemektedir Sokrates, ölümü seçmekle. O halde buraya kadar taşınıp getirilen evrensel, tümel nerede kalmıştır? Bu da ister istemez, ömrünü Sofistlerle mücadeleye adan Sokrates’in bir kez daha Sofistlere teslimiyetini işaretleyecektir. Yani Sokrates bir kez daha kendi yönteminin tuzağına düşmüş görünmektedir. Bu tuzaktan kurtulan, kendini açıkça “bil-en” olarak inşa ettiğinden hiç kuşku duyulamayacak olan, Sokrates’in öğrencisi Platon olacaktır.

Ancak öbür yandan Sokrates’in bu tutumu bir başka noktaya daha işaret etmeye uygun gözükmektedir. Sokrates, kendisini diğer insanlardan farklı, tümelin bilgisine vakıf olan bir filozof olarak inşa etmemekle, kendini o büyük “bil-meyenler” yığınının, yalnızca “bilmediğini bilmekle” ayırt ederek demokratik bir eğilim de sergilemiş olabilir ki bu nokta Sokrates tartışmasının en verimli boyutlarından birini oluşturmaktadır. Sokrates’in erdem-bilgi özdeşliğinden hareketle erdemi öğrenilebilir bir şey olarak konumlandırması ve bunu soyla ilişkilendirmemesi genel bir biçimde demokratik bir eğilim olarak görünür. Ancak özellikle Ksenophon’un yazdıklarından hareketle, Sokrates’in, erdemin bilgisini edinmek bakımından soyluluğun ya da kalıtımın bir fark yarattığını söy-

lediğini ileri süren görüşler de bulunmaktadır. Eğer bu kabul edilirse, açıktır ki bu durumda, Sokrates'e göre, bazı kişiler doğuştan erdeme ya da onun bilgisini edinmeye yetenekliyse, toplumsal hiyerarşiyi belirleyecek biricik ölçüt gerçekte erdeme ve onun bilgisine sahip olabilme değil, soy ölçütü olacaktır. Bilgi, ancak soy ölçütü uygulandıktan sonra başvurulabilecek ikincil bir ölçüte dönüşecektir. Bu ise *Sokratik* düşünüşün temel özellikleri gözetildiğinde kolayca savunulabilir gözükmemektedir. Özellikle, *Menon* diyalogu örneğinde olduğu gibi, bir köleyi bile bilgi edinilebilir bir özne olarak kabul eden Sokrates'in bilgi edinme yeteneğini, dolayısıyla erdemliliği soy ölçütüne dayalı bir azınlığın eline terk etmesi kolayca düşünülemez. Ancak bu yönlü görüşler, özellikle Sokrates'in siyasal olarak aristokrasi yanlısı bir düşünür olduğunu kanıtlayabilmek için ileri sürülmektedir.

Burada iki şey özellikle birbirine karıştırılmaktadır. Elbette Sokrates insanların bütün bilme savlarına karşın hiçbir şey bilmediklerini savunmaktadır. Eğer bu insanlar Sokratesçi yöntem aracılığıyla, Sokratesçi bir içgörüye kavuşabilirse, bunun Sokrates bakımından açık anlamı, diğerlerinden farklılaşacaklarıdır ve doğal olarak da Sokrates, bu durumda bu içgörüye sahip, yani erdemli insanların yönetmesini kolaylıkla savunabilecektir. Tam burada karıştırılmaması gereken şey, bir azınlık olarak erdemlilerin yönetimiyle soy şartı altında şekillenen bir azınlık yönetimi olarak aristokrasi yönetiminin farklılığıdır. Buradan çıkarılması gereken sonuç Sokrates'in bir azınlık yönetimi olarak aristokrasiyi tercih edeceği değil, niteliği, taşıdığı yan sıfatlar ne olursa olsun, erdemlilerin yönetimini tercih edeceğidir. Erdemin bilgi olduğu da yeniden anımsanırsa, en fazlasından çıkarsanması gereken şey, Sokrates'in entelektüel bir seçkinciliği tercih edebileceğidir. Aslında seçkincilik (*elitizm*) terimi de çok doğru değildir. Çünkü Sokrates özel olarak erdemliliğin ya da entelektüelliğin, ölçü ister soy, isterse başka bir şey olsun, yalnızca belirli bir azınlığın elinde olacağını/olduğunu da söylemiş değildir. O'nun entelektüel seçkinciliği, en çoğundan, yalnızca yurttaş kitlesinin büyük çoğunluğunun halihazırda "erdemsizliğinden" kaynaklanmaktadır; hepsi o.

Sokrates'in temel problemi, azınlık ya da çoğunluk yönetimi değildir; temel problem, siyasetin taşıdığı anlama uygun olarak erdemlilerin yönetimde bulunmasıdır; yoksa erdemlilik sayısal çoğunluk ya da azınlık oluşa göre saptanamaz. Nihayetinde, önceden de belirtildiği gibi, Sokrates'in siyasete bakışı tikel olana, biçimlere değil, evrensel olana, tümele, öze odaklanmış bir bakıştır. Siyaset bu yanıyla en üstün, en güç sanattır ve bu sanat bütün topluluğun yazgısını belirlemektedir. O nedenle bilgisiz kişilerin elinde helak olmamalıdır; bu itibarla da nasıl ki geminin sahibi odur diye, gemi sahibince idare edilmiyor, kaptanın eline teslim ediliyorsa, aynı şekilde topluluk da siyaset sanatının bilgisine sahip olanların eline terk edilmelidir.

Burada Sokrates'in siyasete bakışını anlayabilmek için, Epimetheus-Prometheus mitosu bir kez daha düşünülebilir. Anımsanacağı gibi, Hermes aracılığıyla iki önemli güç ya da yeti verilmişti insanlara; doğruluk/adalet (*dike*) duygusuy-

la, utanma/edep duygusu (*aidos*). Mitosun sözünü ettiği doğruluk/adalet Sokratik bir biçimde ele alındığında şeylerin olması gerektiği gibi, yani ereğine uygun olmasını ifade etmektedir. Utanma ya da edep ise doğrudan kendini bilmeye gönderme yapmaktadır; ereği bilmeye. En azından tümel olarak ereğin bilgisine Sokrates sahip olmasa da, insanlara tikel ereğin tümel olmadığını göstermek bakımından bir kılavuz rolünü üstlenmektedir. Bu kılavuzun öncülüğünde insanlar şimdiye değin erek diye belledikleri şeyin yanlışlığını görmekte ve

Küçük Sokratesçi okullar

Sokrates'in ölümünün ardından Sokrates'ten kaynaklandığı kabul edilen birden fazla okul vardır. Ancak bunların içinde en etkili olan Platon'un *Akademia*'sıdır. Platon'un öğrencisi olması bakımından Aristoteles'in *Peripatos Okulu* ya da bugünkü liselere adını veren *Lykeion*'u da buna eklenebilir. Bu iki okul zamanla *Büyük Sokratesçi Okullar* olarak kabul edilmiş, bunun dışındakilere ise *Küçük Sokratesçi Okullar* nitelemesi layık görülmüştür ki bunların başlıcaları *Megara Okulu*, *Kirene Okulu*, *Kinikler Okulu* ve *Elis-Eretria Okulu*'dur. Sokrates'in ölümüyle Atinalıların hisminden korkan yandaşlarını etrafında toplayan Eukleides'in (Uzay geometrisinin kurucusu Eukleides ile karıştırılmamalıdır) kurduğu Megara Okulu ile Sokrates'in sevdiği öğrencilerinden biri olan Elisli Phaidon tarafından kurulan ama daha sonra Menedemos tarafından Eretria'ya taşındığı için Elis-Eretria Okulu adını alan okul çok fazla etkili olabilmiş değildir. Bu iki okul Sokrates'in diyalektik yöntemini giderek yozlaştırmış ve *eristike* dönüştürmüştür. Daha uzun süreli etkide bulunan okullar Kirene ve Kinikler Okulu'dur. Kinikler Okulu'nun kurucusu bir köle ane ve yoksul bir Atinalı'dan olma Antisthenes'tir. Kimi yorumlara göre okulun adı Atinalı olmayanlara tahsis edilen *Kynosargos* gimnazyumundan kimilerine göre ise, Yunanca'da köpek anlamına gelen *kyon* sözcüğünden türetilmiştir. Özellikle bu okul taraftarlarının köpekleri bir yaşam sürmeleri ve saldırgan tutumları ikinci yoruma yol açmış gibidir. En ünlü temsilcilerinden biri Sinoplu Diogenes olan Kinikler, çalışmayı reddederek dilenci gibi yaşamayı seçmişler ve hazcılık karşıtı bir tutum almışlardır. Sokrates'in mutluluk anlayışını alabildiğine kişiselleştiren, bunun önündeki bütün engelleri, yasaları, devleti, toplumsal hayatı yadsıyan Kinik Okul taraftarları uygarlığa ve kültüre karşı bir konum almayı seçmişlerdir. Yoksullara seslenmekle birlikte yoksul yığınlardan nefret etmektedirler. Gündüz eline fener alıp insan arayan Diogenes, çevresinde toplananları "ben insanları çağırdım, pislikleri değil" diyerek kovalamaktan da geri kalmaz. Yine de bu okul manidar bir etki uyandırmayı başarmıştır. Öylesine etkili olmuşlardır ki kendisine dileğini soran Büyük İskender'e "Gölge etme, başka ihsan istemem" diyen Diogenes'e karşı Büyük İskender "İskender olmasaydım Diogenes olmak isterdim" diyebilmiştir. Kuzey Afrika'daki Kirene polisinden Atina'ya gelen ve Sokrates'in çevresine katılan, zengin bir ailenin oğlu olan Aristippos tarafından kurulan Kirene Okulu ise, Kiniklerin tersine hazcı (*hedonist*) bir eğilimi temsil eder. İnsan davranışlarının hazzla yönelmişliğinden hareketle, insanın ereğinin haz (*hedone*) olduğunu savunur. Bu okula göre, bilge, yaşamdan tat alan kişiden başkası değildir. Fakat bu okul da Kinikler gibi mutluluğu alabildiğince kişiselleştirir. İnsanların haz için hiçbir engel tanımasını, insanları ve nesneleri bunun için kullanmasını yüceltir. Bu yanı sıra Kireneliler de Sokratik düşünüşün tam merkezinde duran *polis*i yerinden ederler; bilginin *polise* gereksinimi yoktur. Kendisini iyi hissettiği her yer onun yurtdur.

bu da yanlış bir hayat yaşadıklarına dair büyük utanç beraberinde getirmektedir. İşte, bölümün en başında belirtilen, Platon'un *Şölen*'de Alkibiades'e atfettiği utanç bu utançtır. Ama ne yazık ki yoldaşlarını büyük bir utançla baş başa bırakan Sokrates, onları bu utançtan kurtaramamakta ve onlar da Sokrates'ten ayrılır ayrılmaz yeniden tikelliklerin dünyasına, alkışların cazibesine kapılmaktadırlar. Bu da Sokrates'in payına düşen dramdır. Çünkü erdemi erikle ilişkilendiren, şeylerin olması gerektiği gibi olmasını savunan Sokrates, olması gerekenin ne olduğu söz konusu olduğunda büyük bir suskunluğa gömülmektedir. Bu suskunluğu bozacak olan siyaset felsefesinin dünden bugüne en büyük isimlerinden biri, Platon olacaktır. Kuşkusuz Sokrates'in etkisi yalnızca öğrencisi Platon yoluyla devam etmiş değildir. **Küçük Sokratesçi Okullar**, Sokrates'in izini farklı yorumlarla sürmeye devam ederler.

Sokrates kuşkusuz bir ahlakçıdır. Özellikle kendinden sonra gelen Kirene ve Kinik Okulları'nın Sokratesçi düşüncüyü taşıdığı yer gözetilirse bu açık seçik anlaşılır. Ama Sokrates, hiçbir zaman ahlak ve ahlaklıktan yalnızca kendisinin ya da başkalarının düşüncelerini şu ya da bu yönde değiştirmeyi ve buna uygun bir davranışa sevk etmeyi anlamakla yetinmemiştir. O, çok daha derinlemesine bir biçimde, merkezinde *polis* olmak üzere, felsefi bir ahlakiliğin toplumsal yaşamın her alanında hakim olması gerektiğini savunmuştur. Bu anlamıyla da hocasının dersini en iyi anlayanlardan biridir Platon.

BÜYÜK SOKRATESÇİ OKULLAR VE SİYASET

1. PLATON'UN “BİLİŞİ”

Hiç tartışmasız siyaset felsefesinin kurucusu ve halen en büyük isimlerinden biri sayılan Platon, hocası Sokrates'ten felsefenin yüzünün insana dönük olması, eğer felsefi etkinlikten söz edilecekse bunun merkezine insanın konulması gerektiğini çok iyi öğrenmişti. Ama Platon'un bir başka şeyi daha baştan itibaren çok iyi fark ettiği anlaşılmaktadır. Platon'un ilk dönem yapıtlarına, yani *Sokratik diyaloglar* olarak nitelendirilen yapıtlarına bakıldığında, bu diyalogların tümünün sonuçsuz kaldığı görülür. Yani Sokrates, karşısındaki insanı ve ileri sürülen savları kendince yanıtlamakta ama bu yanıtlamanın dayandığı ve alttan alta sürekli ima edilen tümele, evrensele söz sırası geldiğinde susmakta ve böylece diyalog hiçbir çözüme kavuşmadan kapanmaktadır. Platon, insanın tümelin ışığında kavranması gerektiğini sürekli yineleyen hocasının, insani dünyanın tikelleriyle sınırlı kaldıkça hiçbir yanıt üretmeyeceğini fark etmiş ve tam da bu noktada söz almıştır. O'na göre, insan öylesine küçük harflerle yazılmış bir kitaptır ki bu kitap, insani tikellikler düzeyinde kesinlikle okunamaz; bu kitabın okunabilmesi için tümele, yani hocası Sokrates'in felsefesi ve hayatıyla işaret ettiği ama ilerlemekten kaçındığı şeye, *polis*e yönelmek gerekmektedir. Platon bu nedenle düşüncesinin merkezine *polis*i koymuştur. Bu ölçüde de onun felsefesi, her ne kadar farklı görüşler ileri sürülmüş ve sürülmekteyse de, daha baştan itibaren bir siyaset felsefesi olarak sahneye çıkmıştır denilebilir.

Platon siyaset felsefesini inşa ederken, kendisinden yüzyıllar sonra bile etkili olacak ve hâlâ etkisinden hiçbir şey kaybetmemiş temel bir yönelimi de işaret

etmiştir. Sokrates, erdemlilerin yönetmesi gerektiğini savunurken ve erdemlin öğretilirliği yoluyla bu kişilerin sayısını artırmaya ve onları siyasete sokmaya çalışırken Platon, burada da bir sorun olduğunu anlamış gibidir. Onun bütün felsefesi adeta şöyle söylemek ister gibidir: İyi insandan ancak iyi bir siyasal örgütlenmenin (ki bu aynı zamanda iyi bir toplum anlamına gelmektedir) varlık koşulu altında söz edilebilir; iyi ahlaki koşullayan şey, iyi bir toplumdan başka bir şey değildir. O halde öncelikle yapılması gereken şey, iyi bir toplumun inşası ve bunun için gereken de iyiliğin bilgisidir. Özetle Platon, artık tam da hocasının sustuğu yerden itibaren konuşmaya başlayacak ve iyyinin, iyi bir toplumun, iyi bir devletin bilgisinin peşine düşecektir. Tam bu noktada Platon, hocasından farklı olarak, “iyyinin bilgisine sahip olduğunu” savlamaktan kaçınmaz ve en ünlü yapıtı *Devlet* tam da bu iyyinin, iyi bir toplumun ve aynı anlama gelmek üzere iyy bir devletin örnekçesini sunar.

Platon’un sunduğu bu örnekçe, siyaset felsefesi içinde bir başka boyutu daha özel olarak öne çıkarır: Artık siyaset felsefesi yalnızca iyyinin, iyi bir devletin bilgisinin ne olup olmadığıyla yetinemez; ne olması gerektiği de bu alanın konusudur. Bu anlamda Platon, kendi tarihsel koşulları içinde, neyin iyi ya da kötü olduğunu, kendi tikellikleri içinde birbirine göre değerlendirirken, aynı zamanda ortaya koyduğu örnekçeyi gözeterek ne olması gerektiğini de işaret eder. O’nun bu tutumu yüzyıllar sonra Thomas More ve Tommaso Campanella gibi ütopyacı düşünceinin klasik temsilcilerinden başlayarak bütün ütopyacı düşünceye kılavuzluk edecektir.

A. Platon’un yaşamı ve yapıtları

Asıl adı Aristokles olan Platon (İÖ 427-347), Atina’nın en soylu (*eupatrid*) ailelerinden birine mensuptur. Soylu bir genç olarak Platon hemen her bakımdan kendini geliştirme fırsatını bulmuş, sporla, edebiyatla ve nihayet felsefeyle ilgili çok iyi bir eğitim almıştır. Yirmili yaşlarında Sokrates’le tanışan ve Sokrates’in ölümüne dek ondan ayrılmayan Platon, Sokrates’e derin bir sevgiyle bağlıdır ve hocasının demokratlar tarafından ölüme gönderilmesini hiç bağışlamayacaktır. Sokrates’ten farklı olarak Platon, zaman zaman aktif politikaya atılmak istemişse de Sokrates’in öldürölmesi demokrasi yandaşlarının yanında saf tutmasını önlediği gibi, dayıları olan Kritias ile Kharmides’in başını çektiği Otuzlar Tiranlığı’nın zorbalıkları da oligarşinin yanında saf tutmasını önlemiştir. Anlaşıldığı gibi Platon, Atina’nın siyasal çalkantılar içinde olduğu bir tarihsel döneme tanıklık etmiştir. Bir anlamda Atina polisi yavaş yavaş çölzölmemtedir ve Platon bu çerçeve içinde bu çölzölüşün nasıl durdurulacağına ilişkin bir arayış içindedir. Sokrates’in ölümünün ardından Atina’yı terk eden düşünür önce Megara Okulu’nun derslerini takip etmiş ama arkasından yeniden Atina’ya dönmüştür. Daha sonra Pythagorasçılarının çalışmalarını izlemek için Güney İtalya ve Sicilya’ya geziler yapmıştır. Platon’un Sicilya gezileri özellikle önemlidir. Sicilya’ya üç gezi yapan Platon, Sirakuza’da demokrasiyi yıkarak tiranlığını ilan eden İ. Dionysi-

os'un sayesinde siyasal düşlerini gerçekleştirebileceği sanısına kapılmış ama ne yazık ki bu hayali suya düşmüştür.

İÖ 387 yılında, Platon, kentin dışında bulunan ve eski savaş kahramanlarından birinin adını taşıyan *Heros Akademos* bahçesinde kurulduğu için *Akademia* adını alan okulunu kurmuş ve bu okul, etkinliği yüzyıllar içinde zayıflasa da İS 529'da Doğu Roma (Bizans) İmparatoru I. Justinianos tarafından kapatılincaya değin faaliyetlerini sürdürmüştür. *Akademia*, Platon tarafından öncelikle felsefeye tutkun gerçek devlet adamları yetiştirmek üzere tasarlanmıştı ve buna uygun olarak, yalnızca felsefeyle sınırlı kalmayan zengin bir müfredat programına sahipti. Okulunun başında kırk yıl kalan Platon'un *agrapha dogmata* (yazısız dogmalar) denen ders notlarının hiçbirisi günümüze gelememiştir ama yazdığı yapıtların tümü günümüze ulaşmıştır.

Yapıtlarını çoğunlukla diyalog formunda kaleme alan Platon'un yapıtları konusunda geçmişte kimi tartışmalar olmuşsa da bugün yaygın olarak yirmi yedi yapıtının olduğu kabul edilmektedir. Ayrıca Platon'a atfedilen on üç mektuptan yalnızca yedinci ve sekizincisinin kendisine ait olduğu üzerinde uzlaşmıştır. Diyaloglarının büyük çoğunluğunda baş konuşmacı Sokrates'tir. Yaşlılık dönemi yapıtlarında Sokrates yer alsa da artık geri planda kalmıştır; son yapıtı olan *Nomoi*'de ise Sokrates'e hiç yer verilmez.

Son yıllarını polislin çözölüşünü durdurmaya ilişkin hayallerinin gidecek solmasıyla geçiren Platon, Makedonya'nın Yunan polislerine savaş açtığı sırada Atina'da ölmüştür.

Platon'un yapıtları

Platon'un metinleri yazılış sıralarına göre, dört ayrı döneme ayrılır. Buna göre, bu yapıtlar şunlardır: 1. Gençlik Dönemi ya da Sokratik Dönem Diyalogları; *Sokrates'in Savunması* (Apologia), *Kriton*, *Euthyphron*, *Ion*, *Lakhes*, *Lysis* (Dostluk Üstüne), *Kharmides*, *Protagoras*, *Politeia I* (Devlet'in birinci bölümü); 2. Geçiş Dönemi Diyalogları; *Gorgias*, *Menon*, *Euthydemos*, *Küçük Hippias*, *Büyük Hippias*, *Kratylos*, *Meneksenos*; 3. Olgunluk Dönemi Diyalogları; *Symposion* (Şölen ya da Sevgi Üstüne), *Phaidon*, *Phaidros*, *Politeia II-X* (Devlet'in bölümleri); 4. Yaşlılık Dönemi Diyalogları; *Theaitetos*, *Parmenides*, *Sophistes*, *Politikos* (Devlet Adamı), *Philebos*, *Timaios*, *Kritias*, *Nomoi* (Yasalar).

B. Platonik düşünüşün temel özellikleri

a. Platon'un bilgi kuramı

Platon'a göre, toplumsal ve siyasal sorunların çözölmesi, felsefe yoluyla mümkün olabilir. Yani pratiklerin, olguların, nesnelerin dünyasından kurtulmuş, akılla elde edilen salt teorik bilimin egemenliğiyle. Yapılacak iş, akıl yoluyla Varlık'ı yani tümel olanı, iyiyi, doğruyu kavramak ve yaşamı buna göre düzenlemekten başka bir şey değildir. Bu yolla siyaset ampirik olguların tikelliginden kurtulup değışimden etkilenmeyecek evrensel değerlere ya da idealara bağlanacaktır.

İdea, ideal, idealizm, idealist

İdea, genel olarak us yoluyla kavranılabilecek en üst aşamayı, yani kavramı adlandırmak için kullanılır. Buradan hareketle, çoğunlukla yanlış olarak fikir ya da düşünceyle özdeşleştirildiği görülür. Her ne kadar *idea* terimi Platon'la özdeşleştirilmekteyse de Yunan dünyasının büyük isimlerinde olsun, klasik felsefenin köşe taşlarında olsun, *idea* terimiyle karşılaşılır. *İdea*, Platon'da değişmez öz, şeylerin ilk örneğidir. Bilen öznenin yani insanın dışında yer alır, ondan ayrı bir gerçekliğe sahip olduğu kabul edilir. Bu yüzden duyular yoluyla kavranamaz; ancak ussal olarak kavranabilir. Farklı düşünürlerde farklı biçimlerde anlamlandırılrsa da, hemen hepsinde ortak olarak göze çarpan şey, *ideanın* tinsel niteliğidir. Bir ad olarak *ideal* ise yaygın olarak, gündelik dilde "ülkü" ile karşılanmaktadır. Sıfat halinde ise "ülküsül nitelikte olan"ı işaret eder. Bu kitapta bu anlamda kullanılmamaktadır. *İdeal*, kendi başına sıfat olarak ele alındığında "uygunluk" halini işaret ederken, yanı sıra düşüncenin tasarlayabileceği bütün üstün niteliklerin bir aradalığını, yani yetkinliği işaret etmektedir. *İdealizm* de aynı şekilde bir ülküye karşılıksız, çıkar beklentisi olmadan bağlanma anlamında ülkücülük biçiminde bir anlam taşısa da burada bu anlamda kullanılmamaktadır. *İdealizm*, felsefi bir terim olarak düşünceyi varlığı açıklamak için temel alan, gerçekliğin özünü cisimler dünyasında değil, maddi olmayan varlıkta arayan, nesnel gerçekliği ve maddeyi, maddi olanı tinsel, düşünsel, kavramsal olanın bir verisi sayan felsefi yaklaşımların genel adıdır. Her ne kadar Platon, *idea* kavramı üzerinden, öncelikle ilk idealistlerden sayılsa da Platon'dan önce Parmenides idealist felsefenin asıl kurucusu sayılmalıdır. *İdealist*, bu halde, "ülkücü" olarak değil, varlığı, dünyayı idealizme uygun bir biçimde açıklamayı ve kavramayı seçen kişi olarak düşünülmelidir.

Platon, Sokrates gibi, duyularla algılanan nesnelerin değil, ancak tümel kavramlar ya da evrensellerin bilimin konusu olabileceğini kabul eder ama ondan farklı olarak tümel kavramlara gerçeklik atfeder. Buna göre, *idealar* insan zihninin dışında, duysal nesnelerden ya da tikellerden ayrı, evrensel bir gerçekliğe sahiptir ve gerçeklikleri başka nesnelerle olan ilişkilerinden değil, kendi öz yapılarından kaynaklanır. Yani, hiçbir nesne aslında "gerçek" değildir; önünde sonunda maddi bir yapısı vardır; değişir, bozulur vs. Oysa, nesneye özünü veren, nesnenin o şekilde olmasını sağlayan *idea* sonsuz ve değişmezdir. Bir anlamda nesneler *ideaların* birer kopyalarıdır. Platon'un burada sözünü etmeye çalıştığı şey, nesnelerin cins adlarının *ideayı* karşıladığıdır. Aynı adı taşıyan bütün cinsleri bağrında taşıyan bir *idea* vardır. Örneğin at *ideası* bütün at cinsini kapsar. Oysa nesneler dünyasında at denildiğinde doru, demir kırı vb. gibi birçok alt grup anlaşılır ve hepsinin özellikleri birbirinden farklıdır. Bu farklılıklarına karşın hepsine at adının verilmesini mümkün kılan şey at *ideasının* gerçekliğidir.

İdealara gerçeklik atfedildiği andan itibaren, ister istemez iki ayrı evren de kabul edilmiş olacaktır. Duyularla algılanan nesneler evreni ve akılla kavranan *idealar* evreni. *İdealar* evreni maddi, nesneye ilişkin anlamında, "nesne-l" bir yapıya sahip olamayacağından –çünkü öyle olsaydı o da değişme ve bozulmadan etkilenecekti– ancak akılla kavranabilen aşkın bir evren olarak düşünülmelidir

ya da daha doğru bir ifadeyle, aslında *idealar* evreni denilen şey *ideanın* ta kendisinden başka bir şey olmayacaktır. İnsanlar, nesneler evrenindeki kopyalara bakarak *ideaları* anımsarlar. Yani herkes doru bir at da görse, demir kırn bir at da, her ikisinin de at olduğunu kendiliğinden bilir. Bu da insan ruhunun at *ideasına* önceden vakıf olduğunu ve nesneler evreninde, kopyayla karşılaştığında bunu anımsadığını göstermektedir.

Bu noktadan itibaren Platon, bu iki ayrı evren kabulüne uygun olarak iki ayrı “bilgi” alanını işaret edecektir. Gerçekte iki ayrı bilgi alanı yoktur. Çünkü bilgi (*episteme*) duyusal tikel nesnelerce koşullanmadığına göre, ancak *idea* üzerine kurulu olabilir. Bu durumda tikel nesnelerden duyular yoluyla elde edilen bilgiler gerçek bilgi değil, sanıdan (*doksa*) ibarettir. Böylece *idealar*-nesneler evreni ayrımına karşılık *doksa*-*episteme* ayrımı inşa edilmektedir. Bununla birlikte Platon *doksa* ya da sanıyı hiçbir işe yaramaz, geçersiz bir şey olarak ilan etmez. Aksine sanılar da kendi içlerinde pekala doğru ve yanlış olarak ayrıştırılabilir. Ama bir sanının doğru olması yani tikeller dünyasındaki nesneleri anlamak bakımından işlevsel olması, yine de onun nesnelere bağlı olduğu ve değişken niteliği olduğu gerçeğini, yani sanı oluşunu elbette ortadan kaldırmayacaktır. Bu bağlamda Platon yanlış sanıdan *episteme*ye kadar uzanan bir bilgi hiyerarşisi kurar ve bunu da ünlü mağara alegoriyle açıklar.

Fakat burada bir problem vardır: İnsan nesneler dünyasında duyuları yoluyla nesnelerin “bilgisini” edinebilmektedir ama *ideanın* bilgisini nasıl edinecek-

Mağara alegori

Platon bu alegoriye *Devlet*’te yer verir. “Yeraltında mağaramsı bir yer, içinde insanlar. Önde boydan boya ışığa açılan bir giriş. (...) İnsanlar çocukluklarından beri ayaklarından, boyunlarından zincire vurulmuş, bu mağarada yaşıyorlar. (...) Yüksek bir yerde yakılmış bir ateş parlıyor arkalarında. Mahpuslarla ateş arasında dimdik bir yol var. Bu yol boyunca alçak bir duvar. (...) Bu alçak duvarın arkasında insanlar düşün. Ellerinde türlü türlü araçlar, (...) kuklalar taşıyorlar.” Platon böyle çizmeye başladığı alegoriyle sanıdan gerçek bilgiye giden aşamaları işaretlemeye çalışmaktadır. Mağaradaki mahpuslar, arkalarından geçen insanların taşıdıkları araçların gölgeleri önlerine vurdukça önce bu gölgeleri gerçek sanacaktır. Sonra biri serbest bırakılacaktır. Serbest bırakılan kişi aşama aşama gölgeden gerçeğe yönlilecektir. Önce gölgeyi var eden ateşi, sonra gölgenin kaynağı olan nesneleri, ardından o nesneleri taşıyan insanları... Her bir adımda bir önceki adımda gördüğünün gerçek olmadığını fark edecektir. Biraz önce gördüğünün gölgeden başka bir şey olmadığını anlayacaktır. Nihayet doğrudan güneşe bakmaya zorlanırsa? Güneş ışığı sayesinde her şeyi apaçık görecekler. Sonra aynı kişi, yeniden mağaraya gönderilirse, hem ruhu azap çekecek, hem de mağaradakiler ona inanmayacak, belki de onu öldüreceklerdir. Platon, nihayet şöyle der: “Görünen dünya mağara zindanı olsun. Mağarayı aydınlatan ateş de yeryüzüne vuran ışığı. Üst dünyaya çıkan yokuş ve yukarıda seyredilen güzellikler de, ruhun düşünceler-dünyasına yükselişi olsun. (...) Benim düşünceme göre, kavranan dünyanın sınırlarında “iyi” ideası vardır. İnsan onu kolay kolay göremez. Görebilmek için de, dünyada iyi ve güzel ne varsa, hepsinin ondan geldiğini anlamış olması gerekir. (...) İnsan ancak onu gördükten sonra iç ve dış hayatında bilgece davranabilir.”

tir? Yani *idea* ile insanın ilişkisi nasıl kurulacaktır? Platon bu problemi aşmak için Pythagorasçı etkiler taşıdığı düşünülen bir tür ruh göçü anlayışından hareket eder: *İdealar* ile insan arasındaki ilişkiyi insan ruhu sağlamaktadır. Platon bunu da **kanatlı araba mitosu** aracılığıyla açıklamaya çalışır.

Kanatlı araba mitosu

Platon, *Phaidros*'ta şöyle der: "Ruhun, kanatlı atlarla arabacının bir araya gelmesinden doğan bir kuvvete benzediğini tasarlayalım. (...) Bu atlardan biri güzel, iyi (...), öteki pek kötü bir soydandır. Bu durumda arabacının işi pek güç ve zahmetli bir iş olacaktır. (...) Buna göre, bir tanrının ardı sıra gitmiş ve asıl gerçeklerden bazılarını görmüş olan her ruh, bir dahaki devrine kadar esen kalır. (...) Fakat ruh, tanrıların ardı sıra gidemediği için gerçekleri teması edemez, bir bahtsızlık eseri olarak da unutmaya ve kötülüğe gömülürse, ağırlaşır; bir kere de ağırlaştı mı, kanatlarını kaybedip yeryüzüne düşer."

İdeaları şöyle ya da böyle gören insan ruhu, doğumla birlikte bu "görüşünü" de unutmaktadır. Doğum hem unutuşun, hem de yeniden anımsayışın başlangıç anıdır. Ruh, dünyadaki kopyaları gördükçe anımsamaya başlar. Bu durumda öğrenme denilen şey bir anımsama sürecinden başka bir şey olmayacaktır. Ancak anımsama süreci önünde sonunda belli belirsiz sallantılı tasarımlardan ibaret kalabilir. O halde bilim ya da felsefe bunun üzerine kurulamayacak demektir. Ayrıca her insanın bir ruh taşıyor olması, her insanın öğrenme ve anımsama bakımından aynı yetkinlikte olduğu anlamına da gelmemektedir. Çünkü

kü insan ruhu katıksız ve bileşimsiz olarak tasarlansa da ruh üç ana bölümden oluşmaktadır: Maddi isteklerin hakim olduğu iştahsal bölüm, soylu isteklerin hakim olduğu yürekli bölüm ve nihayet insanın tanrısal yönünü oluşturan ussal bölüm. Yukarıda yer verilen kanatlı araba mitosu da bu bölümlemeye işaret etmektedir. Arabacı ruhun akılsal kısmını, yağız ve kötü at maddi istekler kısmını, beyaz at ruhun yürekli bölümünü temsil etmektedir. İnsan ruhunun üç ayrı bölümden oluşturulmasıyla, aynı anda her insanda şu ya da bu kısmın hakim ya da baskın olduğu da söylenir.

Böylece insanlar arasındaki eşitsizlik insan ruhuna bağlanmış, yani eşitsizlik kalıtımsallaştırılarak doğallaştırılmış olur. *İdeanın* bilgisine, ancak kendisinde ussal kısım baskın olanlar erişebilecektir. Ancak bir insanda ussal kısım baskın olsa bile, bu onun kendiliğinden *ideanın* bilgisine erişebileceği anlamına gelmemektedir. Us, ruhun diğer bölümlerini denetimi altına almalı, yani tikeller, nesneler dünyasının baştan çıkarıcılığından, aldatıcılığından insan ruhu kurtarılmış olmalıdır. "Düşüncenin gözü ne zaman görmeye başlar?" diye sorar Platon ve yanıtlar: "Gözlerimiz keskinliğini yitirince."

b. Platonik yöntem

Platon da hocası Sokrates gibi diyalektik bir yöntem kullanır ama bunu biraz daha geliştirmiştir. Sokrates gibi, önce karşıdaki kişinin fikirlerini çürütür ve her şeyi bildiğini sanan kişinin hiçbir şey bilmediğini gösterir. Fakat Platon

burada durmayacaktır. Kişi, bir kez bir şey bilmediğinin bilincine varınca, artık ruhun arındırılmasının ve akılsal bölümün harekete geçirilmesinin vakti gelmiş demektir. Aklın harekete geçirilmesiyle ruh *idealar* doğru yönlendirilebilecektir. Bu açıdan Platon'un amacı olabildiğince karşısındaki kişinin tikelliklerle, nesnelerle koşullu kişiliğinin aşamalı bir biçimde silinmesini sağlamaya çalışmaktır. Platon'un yapıtlarında, bunun dışında ikinci bir diyalektik süreç daha rastlanır: İnsan, aklının sayesinde *idealar* evrenine yükselir ve burada en yüksek *idea* olan iyiyi edilgin bir biçimde seyrederek. Bunun açık anlamı varlığın bütün aydınlığı içinde görülmesidir.

Varlığı seyredebilen insan, bütünü o en temel ilkesiyle birlikte parçaları da görür ve nesnelerin gerçek varlıkla ilişkilerini kavrar. O artık evrensel bir söylemin sahibi olmuştur. Böylece aşama aşama yükselerek varlığın seyrine kadar çıkan ussal insanın bir de geriye inişi söz konusudur ama. Varlığın birliğini kavradıktan sonra *ideaların* çokluğunun farkına varılması. Ayrıca, *ideaların* çokluğunun farkındalığı başka bir şeyi ya da ikinci bir iniş sürecini de içerecektir: Aklın yeryüzüne dönmesi. Akıl yeryüzüne dönüşüyle birlikte, *idealar* evreninde seyrettiği düzeni yeryüzünde kuracak ve iki evren arasındaki çelişkiyi ortadan kaldıracaktır. İşte iki evren arasındaki çelişkiyi ortadan kaldıracak olan bu akıl, *epistemeye* sahip olması itibarıyla filozof, bu *epistemeyi* izleyerek çelişkiyi ortadan kaldıran irade ve güç sahibi olarak kraldır: Yani filozof-kral! İki evren arasındaki çelişkiyi ancak kral olan filozofun akli ortadan kaldıracaktır; çünkü "kalabalık" doğruya ulaşmak için kendi yargılarına güvenmenin yeterli olduğunu sanır; tikellere takılır kalır, kendi pratik gereksinimlerini doyurmakla yetinir ki bu da ister istemez farklı pratik gereksinimler arasında bir çatışmaya yol açar. Böylece Platon özgürlük vaat eden demokrasinin ister istemez çatışmayı doğuracağını söylemeye çalışmaktadır. Bu şiddet döngüsünden topluluğu kurtaracak olan şey ise filozofun kral olmasıdır ya da kralın filozof.

Peki, filozofun *idealar* evreninde gördüğü nedir? Platon bu noktada hem Parmenides'in "Varlığın tekliği" anlayışını yadsır, hem de Herakleitos'un çeşitlilik ve devinimden ibaret varlık anlayışını. Var olan hem devinimi hem hareketi aynı anda içermelidir ki bilimin konusu olabilsin. Ama yine de Platon hiçbir şeyden etkilenmeyen, kendiliğinden devinen bir ilke olduğunu söyler ki bu ruhtur. Ruh, maddedeki devinimden önce var olur ve onu devindirir. Tüm evren devinim içinde olduğundan bütün devinimlerin bağlı olduğu özgül bir ruh, evrenin ruhu vardır ve o da Varlık, en üstün *idea* olan iyi ideasından başka bir şey değildir. İyi *ideası* Platon'da yer yer Güzel, Evrensel, Tanrı, Akıl gibi kavramlarla özdeşleştirilir. Ama her halükarda önemli olan nokta, evrenin bu iyi ideasına göre biçimlenmiş olmasıdır. Bu durumda insana düşen şey, bu akıl yoluyla biçimlenen evrenin gerçek bilgisine ulaşmak ve *idealar* evrenindeki düzeni nesneler evreninde kurmaya çalışmaktır.

Görüldüğü gibi, özellikle Sokrates sonrası ortaya çıkan Küçük Sokratesçi Okulların yöneliminin tersine, iyinin bilgisinin edinilmesi, Platon açısından kişisel ahlaki yetkinliğin elde edilmesi amacına dönük değildir; tersine iyi bir dev-

let ya da aynı anlama gelmek üzere iyi bir toplumun inşasına dönüktür. Bunu yapabilecek olan da ruhu ve aklıyla *idealar* evrenine, bedeniyle nesneler evrenine ait olan kişi, yani filozoftan başkası değildir.

C. Devlet, devlet *ideası* ve ideal devlet

a. Devlet ve ideal devletin temel özellikleri

Platon için iyi devlet-iyi toplum-iyi insan ya da yurttaş arasında bir mesafe yoktur. Gerçek anlamda iyi insan ancak iyi bir yurttaştır; iyi bir yurttaş ise ancak iyi bir toplum tarafından koşullanır ki bunun açık anlamı da iyi bir devletin gerekliliğidir. Bu açıdan insan söz konusu olduğunda, biri özel, diğeri kamusal olmak üzere iki ayrı yaşam ya da deneyim alanından söz edilemez. Kamusal yaşam bozursa bu kaçınılmaz olarak tek tek insanların ruhlarını da bozacaktır; tersi de doğru. O halde, devlete özel bir dikkat gösterilmelidir.

Platon için devlet, kesinlikle Sofistlerin savunduğu gibi, yapay ya da sözleşmeden doğmuş bir kurum değildir. Aynı şekilde, Kiniklerin devlete ve topluma karşı tutumlarına da sırt döner Platon. Platon için devlet doğaldır, çünkü toplum doğaldır. İnsanlar kendi kendilerine yeterli varlıklar değildirler. Bu yetersizlik insanları bir arada yaşamaya yöneltmektedir. Bu durumda toplum ve bunu mümkün kılan devlet, insan gereksinimlerinin doğal bir sonucu olarak belirlemektedir. Fakat doğallaştırılan toplumun ve devletin evrimi ve bu evrim içinde farklı biçimler alması insanların istençlerine ve koşullara bağlıdır.

Öncelikle toplumun kökeninde mademki insanların tek başına yaşayamaması, tek başına kendi gereksinimlerini karşılayamaması ve bunun altında da her insanın şu ya da bu alanda farklı yetilere sahip olması yatmaktadır; o halde öncelikle toplum denilen birim, insanlar arasındaki işbölümüyle ortaya çıkmış ya da bu temel üzerinde yükselmiş olmalıdır. İlk ortaya çıkan işbölümü de en zorunlu mesleklerin ortaya çıkmasıdır. Böylece en zorunludan daha az zorunluya, hatta gereksiz alanlarda üretim yapılan faaliyet dallarına doğru bir işbölümü sıralaması yapar Platon. Ama bunu yaparken temel kaygısı iktisadi bir çözümleme yapmak değildir; asli olarak işaret etmeye çalıştığı şey, insanlar arasındaki farklılık ve eşitsizliklerin insana içkin olduğu, yani doğal olduğudur. Bu durumda herkes kendisinde içkin olan yetiye göre işler üstlenmelidir ki adaletli bir düzen ortaya çıkabilsin. Fakat ne yazık ki böyle olmaz. Özellikle para ekonomisinin ortaya çıkışıyla birlikte toplumda zorunlu olmayan gereksinimlere dönük, lüks üretim alanları belirir. Toplum, yalın, sade yaşam tarzını yitirdiğiçe yozlaşır.

Lüks yaşam ve daha çok kazanma tutkusu, ister istemez toplumları birbirine karşı saldırmaya itecektir ve bu da toplumda daha önce olmayan bir başka meslek kolunun, askerlik mesleğinin belirmesine neden olacaktır. Burada Platon, Sparta dışındaki Yunan polislerinde uygulanmakta olan yurttaşlar ordusu anlayışına kesinlikle karşı çıkar. Hatta bu yüzden Platon'un Sparta modelini

kurma peşinde olduğunu iddia edenler bulunmaktadır. Karşı çıkar, çünkü nasıl ki diğer meslekler için doğal yetilere dayanıyorsa askerlik mesleği de aynı şekilde bir yetiyi ve buna bağlı bir uzmanlaşmayı gerektirmektedir. O halde, bu alan da yetenekli olanların ellerine terk edilmelidir. Bu şekilde adım adım toplumu oluşturan Platon, toplumun ve devletin doğallığını buradan itibaren daha da ileriye taşır. O'na göre, "devlet sağlam bir bedene benzer." Böylece Platon, devletin toplumu oluşturan farklılıklar ya da kişiler arası güç ilişkilerine indirgenemeyeceğini, devletin bütün bunların üstünde olduğunu, bir organizma olarak parçalarından (örgeñlerden) oluşsa bile onların toplamına indirgenemeyeceğini söylemektedir.

Bu çizgi üzerinden ilerlendiğinde, devletin sağlığı ve varlığının devamı ancak bir bütünlük ölçeğinde düşünülebilecektir. Tek tek, tikel olarak şu ya da bu örgenin sağlıklılığı ya da sağlıksızlığı, işlevselliği ancak organizmanın bütünlüğü ölçeğinde anlamlı olacaktır. Buradan kendiliğinden çıkan bir diğer sonuç, organizmanın belirli bir merkeze bağlılığıdır. Nasıl ki beden başa bağlıysa ve örgenler ancak başa boyun eğmeleri ölçeğinde işlevlerini yerine getirebiliyorsa ve üstelik bu boyun eğiş, örgenlerin kendi seçimleri ya da bir zor sonucu değil, tersine tam da örgen oluşlarına için yapılarından kaynaklanıyorsa devlet de işte böyle bir bütünlüktür. Bu durumda atılacak tek bir adım kalmıştır: Organizmayı oluşturan örgenlerin tikel amaçlarının hiçbir hükmü yoktur. Biricik amaç, organizmanın bütünlüğü, yani devletin ta kendisidir. Bunun dışındaki her tikel amaç, ancak amaç olarak devletle ilişkisi içinde anlamlıdır ya da değildir.

Platon, devleti zorunlu olarak birbirine gereksinim duyan insanların aralarındaki işbölümünün kaçınılmaz bir sonucu olarak gördüğünden ideal devlet tasarısını da bu temele yerleştirir. Ancak öncelikle belirtilmesi gereken şey, Platon'un ideal bir devlet tasarısını sunarken, bunun gerçekleşip gerçekleşmemişliğini ya da gerçekleşip gerçekleşemeyeceğini hiç mi hiç umursamadığıdır. Onun temel problemi, böyle bir devletin kurulduğu/kurulmadığı/kurulamayacağı değil; ideal devletin bilgisini sunarak, bu bilgiyi edinenlerin yeryüzünde olabildiğince bu bilgiye uygun devletler kurmaları, bu modele yaklaşımaya çalışmalarının gerektiğini saptamaktır. Bir anlamda giderek daha da zayıflayan polislerin varlığını tehdit eden sorunlara karşı bir çıkış yolu önermektedir Platon. Yoksa, Platon da idealar evreninde yer alan devlet ideasının olduğu gibi nesne-

Organizmacı toplum görüşü

Toplumu biyolojik bir organizma, bir organizmayı da kendisini oluşturan örgenler arası ilişkilerin işlevsel bir bütünlüğü ya da verisi olarak ele alan toplum görüşü. Bu yaklaşım organizmanın örgenleri ile toplumu oluşturan bileşenlerin arasında bir koşutluk kurar. Bu koşutluk yoluyla hem toplum doğal bir organizma gibi doğallaştırılmış olur, hem de toplumu oluşturan bileşenlerin işlevleri doğal işlevlermiş gibi sunulur. Bu doğallık ölçüsünde de bu bütünlüğe ve bileşenlerin işlevlerine müdahale etmek demek, doğal olana karşı çıkmak anlamına gelecektir, ki bu haliyle organizmacı yaklaşım tutucu bir eğilimi temsil eder hale gelir.

ler evreninde gerçekleşemeyeceğinin farkındadır, en başta iki ayrı evrene içkin temel özellikler ve iki ayrı evren arasındaki düzey farkı buna engeldir.

Platon, devlet anlayışı gereği, işbölümünden hareketle ideal devleti üç temel iş-meslek grubuna bölünmüş sınıflı bir toplumsal zemine yerleştirir. Bu üç temel iş alanı, üretim, koruma ve yönetim işleridir ve her bir iş ayrı bir sınıfa karşılık gelmektedir. Bu üç sınıf üreticiler, koruyucular ve yöneticilerdir. Bu üç ayrı sınıfı oluşturan insanların ruhsal yapılanmaları, buna bağlı olarak yetenekleri, nihayet sahip oldukları erdemler de farklı farklıdır. Hiyerarşik olarak en alta bulunan üreticiler sınıfına ait insanların ruhlarında, maddi istekler hakim kısmı oluşturmaktadır ve bu hakimiyet de ister istemez ufku yalnızca maddi isteklerle sınırlı, gözükü tekellikler dünyasından başka bir şeyi görmeyen, yalnızca maddi istekler peşinde koşan parasever insan tipini oluşturmaktadır. Bu insan tipine karşılık gelen erdemin ancak ölçülülük olabileceğini belirtir Platon.

İkinci ana sınıf olan koruyucular sınıfında hakim olan ruhsal kısım soylu isteklerle ilgilidir ve aynı şekilde, buna bağılı olarak bu sınıftaki insanlar, şan, onur, alkış, takdir peşinde koşan, yani kendilerini ancak başkalarının, kendi dışlarında yer alan insanların gözünde anlamlı bir yere sahip oldukça onaylayabilen ünsever insanlardan oluşur. Bu insanlar sürekli olarak şan ve ün peşinde koştukları için, bunlara karşılık gelen erdem, yiğitlik erdemi olacaktır.

Hiyerarşik olarak en üstte yer alan sınıf yöneticiler sınıfıdır ve bunların ruhlarında akıl, başlıca hakim özellik olarak kabul edilir. Akıl, hakim olan bölüm olduğu içindir ki bu sınıftaki insanlar bilginin peşinde koşan, dolayısıyla erdemi bilgelik olan, bilgisever insanlar, yani filozoflar olacaktır.

Bu erdemlere sahip sınıflardan oluşan ideal bir devlette böylece bilgelik, yiğitlik ve ölçülülük olmak üzere üç temel erdemin olduğu görülür. Ancak bu üç ayrı sınıfın her birinin kendine özgü işlevsel alanda faaliyet yürütmesi, bunun dışına çıkmaması, birbirleri arasındaki ilişkilerin buna göre biçimlenmesiyle dördüncü bir erdem, doğruluk ya da adalet erdemi de ideal devlette cisimleşmiş olur. Bu sayededir ki ideal devlet adaletin ta kendisidir. “Her üç sınıftaki insanların kendi işlerinde kalıp yalnız kendi işleriyle uğraşması doğruluktur. Bir devleti doğru kılan da budur.” Buna göre, her sınıftaki insanlar sınıfsal konumlarının kendilerine dayattığı gerekleri yerine getirmelidir ki özgürlük denilen şey de, yapılması gerekeni yapmaktan başka bir şeye dönüşmesin.

Her sınıf kendine uygun rolü oynadığı ölçüde “organizma olarak devlet” ya da *polis*, bütünsel bir biçimde ortaya çıkacaktır. Dikkat edilirse, her bir sınıfta tek bir erdem gerçekleşirken, bu tek tek erdemlerin gerçekleşmesiyle doğruluk ya da adalet adı verilen tümel erdem var olabilmektedir ve o da yalnızca *poliste* var olmaktadır. Bu durumda, her bir sınıf, her anlamda, kendi başına eksiktir; tamam olan, mükemmel olan ve bu ölçüde de amaç olan devletin ta kendisidir. Tek tek insanlar ancak bu tümel amacın gerçekleşmesi için birer araç niteliğindedir. Peki ama bu durumda, Sokrates’ten beri izi sürülen mutluluk nerede kalmıştır? Mutluluk ancak bir bütün olarak devlette cisimleşir. Organik bir bütün olarak devleti oluşturan her bir alt parçanın payına düşen mutluluk, sınıfsal ko-

numuna uygun toplumsal rolünü yerine getirmenin mutluluğu olacaktır ve bir sınıf ile bunlara ait insanlar *poliste* tezahür eden bütünsel mutluluğa katkıda bulunmanın mutluluğuyla doludur!

Platon'un devlet ölçeğinde temel problemi, devleti olabildiğince organik bir birlik ya da bütünlük olarak inşa edebilmek ve bunu sürdürülebilmektir. Bunu gerçekleştirebilmek ve sürdürülebilmek için gerekirse elbette zor kullanılacaktır ama Platon, şiddetin sürekli başvurulabilecek bir araç olmadığını farkındadır. Bu nedenle Platon, sınıfların üstlendikleri rolü benimsemesi ve gereğini sürekli olarak yerine getirmesi için, özellikle koruyucular sınıfına yönelik yoğun ve uzun bir eğitim programı tasarlar. Aynı anda siyasal bütünlüğü koruyabilmek için, yöneticilerin gerektiğinde gündelik ahlakın dışına çıkabileceğini ve hatta çıkmaları gerektiğini de belirtmekten geri durmaz ve yöneticilerin her bir sınıfa biçilen rolü benimsetebilmek ve meşrulaştırabilmek için farklı, doğallaştırıcı araçlara da başvurusu gerektiğini ileri sürer ve buna bağlı olarak **metaller mitos**u ya da **üç cevher yalanı**nı ortaya atar.

Böylece sınıfsal farklılıklar kalıtsal olduğu iddia edilen temellere dayandırılarak meşrulaştırılmaktadır. Mitos, yalnızca her bir sınıfı kendi rolünün yerindeliğine inandırmaya dönük değildir; aynı zamanda büyük bir korkuyu da yaymaya hizmet etmektedir: Eğer herhangi bir sınıf, kendi rolü dışında bir role soyunursa, bir birlik olarak devlet ortadan kalkacaktır! Üç cevher yalanı'nı ortaya atan Platon, elbette her bir sınıf içinde farklı yetilere sahip çocuklar olacağını farkındadır ama bu farklılıktan da hakim yönetici sınıfı daha da güçlendirilmesi ve saflaştırılması için yararlanır.

Buna göre, Platon bir mekanizma öngörmediği için, zordur ama, üretici sınıf içinde altın ya da gümüş cevherli bir çocuk çıkacak olursa bu çocuk yönetici sınıf için devşirilecektir. Platon'un asıl önemseddiği şey, devletin bütünlüğünün güvencesi durumunda olan yönetici sınıfın içinden çıkacak "bozuk örneklerdir." Çünkü bunlar bu sınıfın iç birliği için tehdit oluşturabilir ve bu da devleti yıkıma götürür. Bu nedenle bunu fark eden bir yönetici, eğer çocuklarının hamurunda tunç ya da demir karışımı varsa, derhal gereğini yerine getirecek ve buna uygun işlere koyacaktır onları. Böylece Platon yönetici sınıfın başına **Damokles'in kılıcını** asmış olmaktadır: İçinde bulunduğu sınıftan daha alt sınıfa kaydırılabilece-

Metaller mitosu ya da **üç cevher yalanı**

Bu mitos da *Devlet*'te yer alır. "Bu toplumun birer parçası olan sizler (...) birbirinizin kardeşisiniz. Ama sizi yaratan Tanrı, aranızdan önder olarak yarattıklarının mayasına altın katmıştır. Onlar bunun için baş tacı olurlar. Yardımcı olarak yarattıklarının mayasına gümüş, çiftçiler ve öbür işçilerin mayasına da demir ve tunç katmıştır. Aranızda bir hamur birliği olduğuna göre, sizden doğan çocuklar da herhalde size benzeyeceklerdir. Ama arada bir, altından gümüş, gümüşten de altın doğduğu olabilir. Bunun için Tanrı, her şeyden önce önderlere, doğan çocuklara iyi beklilik etmelerini, içlerine bu madenlerden hangilerinin katılmış olduğunu dikkatle araştırmalarını buyurmuştur. (...) Mayasında demir ya da tunç katışık olanların önderlik edeceği gün şehrin yok olacağını Tanrı buyurmuştur."

Damokles'in kılıcı

Damokles İÖ IV. yüzyılda yaşamış, Sicilya'da Sirakuza tiranı Yaşlı Dionysios'un "yoldaş"larındandır. Cicero'nun aktardığı kadarıyla, tiranın mutluluğunu abartılı bir dille sürekli dile getiren Damokles'e, tiran bir ders vermek istemiş. Kendi yaşadığı hazzın ne olduğunu Damokles'e de göstermek üzere, büyük bir ziyafet vermiş ve Damokles'i de baş köşeye oturtmuş. Damokles, keyfinden kendinden geçecekken bir de bakmış, incecik bir ipe bağlı, başının üstünde keskin mi keskin bir kılıç sallanıyor. Böylece tiran, iktidarı elde tutmanın yalnızca haz verici boyutlarıyla sınırlı olarak düşünülmemesi gerektiğini, o anda Damokles'in oturduğu yerde içinde bulunduğu tehlike kadar büyük tehlikeleri de göğüslemek gerektiğini anlatmak istemiştir.

ğinin farkında olan sınıf üyeleri kendi iç dayanışmalarını yitirmemek için her şeyi göze alacaklardır.

Platon, ideal devlet tasarımında bir filozof olarak kuşkusuz, bilgisine sahip olduğu imasını içeren "devlet ideası"ndan yola çıkmaktadır. *İdeanın* tümel, değişmez, evrensel ve tarih üstü niteliği gözetildiğinde, ideal devletin devlet ideasına olabildiğince yaklaşabilmesi için bazı temel özellikler taşıması gerektiği açıktır. Platon'un ideal devletinden sonra da, hemen çoğu ütopyaya ya da ideal toplum tasarısına damgasını vuracak olan bu özellikler, birkaç ana başlık altında toplanabilir.

Öncelikle, ideal devlet, tarihsel-toplumsal değişime olabildiğince kapatılmaya çalışılmaktadır. Değişimin

tehdit edici bir güç olarak kabul edildiği bu zeminde, bu tehlikeyi baştan önleyebilmek için Platon, ideal devleti hem kendi kendine yeterli, dışa kapalı (otarik, *autarkeia*), bu yanıla da başka devletlerle en başta ticari nitelikte olanlar olmak üzere bütün ilişkileri en alt seviyeye indirilmiş bir model olarak sunar, hem de aynı anda içeriden doğabilecek değişim taleplerine karşı da devletin bekçilerini görevlendirir: "Devletin bekçileri (...) kurulmuş düzene aykırı hiçbir yeniliğe meydan vermeyecekler"dir. Ancak Platon, toplumdan kaynaklanabilecek değişim istemlerinin arkasında çeşitli toplumsal dinamiklerin yer alabileceğinin farkındadır. Bu farkındalık ölçüsünde de ideal devlette zenginliğe de yoksulluğa da yer verilmemiştir. Zenginlik, tam da zenginlikten, keyiften, tembellikten ve buna dayalı sıkıntıyla, yoksulluk ise yoksunluk duygusuyla değişim arzusu- nu kışkırtmaktadır. İdeal devlette zenginliğin ve yoksulluğun ortadan kaldırılabilmesi aynı zamanda bir nüfus politikası aracılığıyla gerçekleştirilmektedir ki Platon bu anlamda biyopolitikanın da öncüsüdür: Siyasetin aynı zamanda nü-

Biyopolitika

İnsanın hem canlı bir varlık yani bir tikellik, hem de bir topluluğun yani bir tümelin parçası olması ya da daha da özel olarak bir nüfusun parçası olması itibarıyla yaşamının bütünü üzerinde yönlendirme, seçenekler sunma gibi taktik ve stratejilerle işleyen, temelde denetim kurma amacındaki bir iktidar şebekesini işler kılan siyasaların bütünüdür. Biyopolitika denildiğinde ilk akla gelen modern düşünürlerin başında ünlü Fransız düşünürü Michel Foucault gelmektedir. Foucault'nun cinselliğin, deliliğin ve cezalandırma pratiklerinin tarihine ilişkin yaptığı çalışmalar, bu anlamda çığır açıcı bir öneme sahiptir.

fusun kontrolüyle icra edilebilecek bir zanaat (*tekhne*) olduğunun farkında olduğu kadar; nüfus politikasının siyasetin en önemli araçlarının başında geldiğini de yüzyıllar öncesinden saptamıştır.

Platon, bu araç yoluyla ideal devletin nüfusunun devletin besleyebileceği sınırlar içinde kalmasını özellikle önemser ve bunun için çeşitli önerilerde bulunur. Nüfus için düşünülen “ideal” sınırlar coğrafi olarak da düşünülmektedir. Bu bakımdan ideal devlet kesinlikle “yayılmacı olmayan, büyümeyi ve genişlemeyi amaçlamayan” bir devlettir. Eğer ideal devletin coğrafi sınırları genişleme yönünde aşılabacak olursa *polis*in bütünlüğü bozulacaktır, çünkü nüfus bileşeni değişecektir.

Şimdi önünde durulan soru şudur: Devleti olabildiğince değişimin bozucu etkisinden uzak tutacak bu güç nedir ya da kimden oluşmaktadır?

b. Bir filozof yetişiyor

İdeal devleti, kurulduğu ilkeler gereği, organik bir bütünlük olarak koruyacak ve değişimi durduracak güç, bunun bilgisi ve bilincine sahip yönetici ya da yöneticiler olacaktır ki zaten bunlar da filozoftur. Ama filozof ya da filozofların içinden çıktığı sınıf, koruyucular sınıfıdır ve bu anlamda ideal devlet özel olarak bu sınıfa yaslanır ve Platon, uzun uzun filozofu bağrından çıkaracak olan bu sınıfın hayatını anlatır ve tüm ayrıntılarıyla düzenler.

Koruyucuların yaşamı

Öncelikle göz ardı edilmemesi gereken şey, Platon’un tüm ayrıntılarıyla koruyucuların hayatını düzenlerken, özel olarak bu sınıfın mutluluğu ya da mutsuzluğuyla ilgilenmediğidir. Zaten bir kişinin ya da sınıfın mutluluğu ya da mutsuzluğu ancak *polis* içindeki işlevi ve yeriyle ilişkili olarak *polis*in tümel varlığına bağlı olduğuna göre, burada da Platon’un gözettiği şey *polis*in tümel olarak sağlığı, mutluluğudur. Bu sınıf, içinden filozof ya da filozofları çıkaran sınıf olduğu ölçüde önemlidir. Bu yanı sıra düzenleme özel olarak bu sınıfı değil, *polis*i gözeterek yapılmaktadır. Bu ölçüde Platon’un yaptığı düzenlemeler, bir devlet için ne ya da nelerin bozucu etkiler yarattığına dair yol işaretlerini de içerir.

Platon’un koruyucular için öngördüğü yaşam ortak, yalın bir yaşamdır. Öylesine ortak ve öylesine yalın bir yaşamdır ki bu, sınıf adeta bütün tikel farklılıklardan arındırılmakta, görünüşte birçok gövdeden oluşsa da tek bir bünye gibi davranmaktadır. Bu çerçevede kimi bakımlardan Platon komünizmin babası da sayılır ama bu yanlıştır. **Platonik komünizmle modern komünist düşünce arasında ciddi uçurumlar bulunmaktadır.**

Platon için tikellikler evrenindeki çeşitlilik, farklılık, bunlarda gözlenen değişim devlet için tehlikeli olduğundan, bunlara yol açan bütün etkenler, bu sınıf için ortadan kaldırılmaya çalışılır. Bu etkenlerin en başında hiç kuşkusuz özel mülkiyet ve para ekonomisi gelmektedir. O halde ilk kaldırılacak olan da bun-

Modern komünist düşünce karşısında Platonik komünizm

Platonik komünizm terimi yalnızca bir adlandırma olarak modern komünizmle benzer. Onun dışında herhangi bir benzerlik taşımaz. En başta Platon kolektif hayatı yalnızca koruyucular sınıfı ve filozoflar için öngörmüştür; toplumun bütünü için değil. Örneğin üreticiler sınıfında özel mülkiyet bulunmaktadır. Bu anlamda sınıf eşitsizliği, modern komünizmde olduğu gibi kaldırılmak şöyle dursun, daha da belirginleştirilmiştir. Aynı şekilde, modern komünist düşünce üretim araçlarının toplumsallaştırılmasını savunurken Platon, bu anlamda yalnızca koruyucular sınıfı için özel mülkiyete karşı çıktığı gibi, bu sınıf zaten üretim-dışı, deyim yerindeyse "asalak" bir sınıftır. Bu yanı sıra bu sınıf için öngörülen komünizm, bir tür tüketim komünizminden ibarettir. Ayrıca tüketim de olabildiğince sınırlanmış, azla yetinme bilinci öne çıkarılmıştır. Oysa modern komünist düşünce yokluğu paylaşmayı değil, varlığını paylaşmayı hedefler. Platonik komünizmin ana hedefi, devletin bütünlüğü ve sağlığı adına, bireyler arasındaki çeşitlilikler ve farklılıkları ortadan kaldırmak için, kişilerin bütün zamanlarını doldurmak ve örgütlemek, modern komünizmin başlıca iddiası kişiler arasındaki farklılık ve çeşitliliklerin daha da zenginleşmesi, herkesin kendisini gerçekleştirmeye zaman bulabilmesi için, yaşamın farklı alanlarını kamusal olarak örgütlemek ve bu anlamda insanları özgürleştirmektir. Nihayet, Platonik komünizmin biricik amacı devletin kendisidir ve devlet, kendisini oluşturan öğelere aşkındır. Oysa modern komünizm, yöneten-yönetilen ayrımını şart koşan devleti ortadan kaldırmaya yönelir ve siyasalın herkese içkin olduğu yeni bir model kurmaya soyunur.

lardır. Koruyucuların ortak yaşamında hiç kimse özel mülkiyete sahip değildir; her şey herkesindir. Bu anlamda mülkiyet kaynaklı çatışmalar, çekememezlikler kesinlikle olmayacaktır. Koruyucular arasında hiç kimse zengin ya da yoksul olmayacaktır. Çünkü bu sınıf için ortadan kaldırılan bir diğer şey para ve altın, gümüş gibi değerli madenlerdir. Bu sınıf temelde içeride düzeni korumak, dışarıda polisi savunmakla yükümlü olduğundan buna uygun olarak başka hiçbir faaliyetle uğraşamaz ve mademki bütün sınıf aynı işlevle donatılmıştır, o halde aynı biçimde, hep birlikte yaşamalıdır; büyük bir aile gibi.

Gerçekten de Platon bu sınıf için aile kurmayı da yasaklar. Arkasında bir ailesi olan savaşçının akli savaşta olmayacaktır; ailesinde olacaktır. Aile polisin önüne geçebilecek, bireysel tutkuları körükleyebilecektir. En önemlisi, aile koruyucular sınıfının polise vermesi gereken sevgiyi soğurabilecek en önemli rakip durumundadır. Öyleyse kaldırılmalıdır. Peki, ailenin kaldırılması kadın-erkek ilişkilerinin de yasaklanması anlamına mı gelmektedir ya da örneğin aşkın yadsınması anlamına mı? Öncelikle kadın-erkek ilişkileri ve aşk ile aile arasında hiç de zorunlu bir bağ yoktur. Aile, kişilerden bağımsız toplumsal bir kurumdur ve bu vasfıyla da, kadın-erkek ya da benzeri ilişkileri belirli bir biçime sokmaya, bu biçim altında düzenlemeye zorlamakta ya da bunu sağlamaktadır. Platon ailenin tam da bu düzenleyici rolünün koruyucular sınıfına uygun olmadığını savunmaktadır. Bu anlamda üreticiler sınıfı aile kurabilir; hatta kurmalıdır, çünkü onların erdemi zaten tikelliklerin, maddi dünyanın sınırlarıyla koşullan-

miştir. Dolayısıyla ailenin ortadan kaldırılmış olması, kadın-erkek ilişkilerinin ya da aşkın ortadan kaldırıldığı ya da yasaklandığı anlamına gelmez.

Aile ortadan kaldırılınca, aile sayesinde ayakta duran ve bizzat aile tarafından yeniden üretilen kadın-erkek eşitsizliği de maddi temelini kaybetmiş olur. Platon, kadınlarla erkekler arasında doğal olarak bazı farklılıklar olduğunun farkındadır ama adı üstünde bunlar doğaldır; yani kadın doğurabilmekte, erkeğe bunu mümkün kılan tohumun kaynağıdır; hepsi budur. Bunun dışında pekala kadınlar da erkekler gibi bütün toplumsal, siyasal görevleri yerine getirebilirler ki bunun içinde filozof-krallık da vardır.

Platon'un aileyi ortadan kaldırarak öncelikle kadınları ve kadınlar dolayımıyla da erkekleri özgürleştirmesi ve eşit kılması, bu özgürlüğün ve eşitliğin en başta cinsel özgürlük ve toplumsal cinsiyetler bakımından eşitlik anlamına gelmesi, iftira derecesine varan ahlaksızlık suçlamalarından başlayarak yoğun bir eleştiriyi karşılanmış ve karşılanmaya da devam etmektedir. Platon'un "kadınların ortaklığı"ndan söz ettiği doğrudur. Ancak bu tikellikler evreninden, örneğin ailenin düzenlediği dünyadan bakıldığında geçerli bir terimdir. Çünkü ailenin eşitsizlikçi ilişkileri içinde kadınlar adeta erkeğe zimmetlenmiş, onların tasarrufuna terk edilmiştir. Ancak erkeğin varlığından, iradesinden ve kullanımından ötürü varoluşları bir anlam kazanmaktadır. Oysa Platon artık tikeller evreninden bakmamakta, kadının kendi başına varoluşunu, erkeklerle aynı biçimde ve eşitçe tanımaktadır. Bu anlamda bir malmış gibi, bütün kadınları bütün erkeklerin ortak kullanımına sunuyor değildir. Eğer bu çerçevede ısrar edilecek olursa Platon'un tam tersini yaptığı da savunulabilir; Platon yüzyıllardır aile dolayımıyla yapılan bir şeyi ters yüz etmekte, bütün erkekleri bütün kadınlara "tahsis etmektedir." Oysa gerçekte kimseyi kimseye tahsis etnemekte, bu sınıfı organik bir bütün olarak kurma yönündeki engelleri kaldırarak bir bütün olarak *polise* "tahsis etmeye" çalışmaktadır. Bu bakımdan kadınlar ve erkeklerin gönüllerince kendi aralarında cinsel ilişki kurmalarına hiç mi hiç karışmaz Platon. Bunu olabildiğince bir özgürlük olarak düzenler. Böylece bastırılmış cinsel arzuların bir ur gibi büyü-yüp sınıfın iç birliğini bozmasının önüne geçmeye çalışır. Kişilerin, bu sınıf içinde, bastırılmış cinsel enerjilerinin marazi bir biçimde aşka dönüşmesiyle, *polisi* göz ardı edip birbirlerine tutkuyla bağlanmalarının önüne geçmeye çalışır.

Platon, genel olarak ideal devlet için bir nüfus politikasına sahip olduğu gibi, bu sınıf için, özellikle sınıfın saflığının, iç birliğinin bozulmaması için özel bir nüfus perspektifine de sahiptir. Bu nedenle de serbest cinsel birliktelikleri hak olarak tanıyıp özgürlük haline getirmesine karşın, üreme amaçlı birliktelikleri sıkı bir denetime tâbi tutar. Üreme amaçlı birlikteliklerde kimin kimle eşleşeceği, gerektiğinde çeşitli hilelere başvurulma pahasına, devlet tarafından belirlenecektir. Çünkü bu birlikteliklerin ürünü olacak olan çocuk, devletin sorumluluğunda ve devlet-için olacaktır. Öyleyse çocuğu kimin doğurduğu ya da doğurttuğu devlet bakımından hayati önem taşımaktadır; çocuğun biyolojik ane-babasının kim olduğunun çocuk bakımından hiçbir önemi yoktur; olmayacaktır da çünkü onun gerçek ana-babası devletten başkası olmayacaktır. Bu sınıf

Platonik aşk

Platonik aşk yaygınlıkla cinsel arzulardan ya da karşılıklılıktan anılmış, yani karşılık bekle-meyen ya da karşılıksız aşk olarak kabul edilmesine karşın, bu pek de yerinde bir anlam-landırma sayılamaz. Bu anlam, eski bir ifadeyle, "birini seversin, birlikte olamazsın, aşk olur" ifadesiyle aynıdır. Sevilenin sevenden habersiz olduğu ya da sevene severek karşı-lık vermediği, sevenin sevilene yönelmeyi istemediği, reddettiği ya da yönelemediği, do-layısıyla şu ya da bu biçimde edimselleşememiş aşk ilişkileri ve aşk halleri Platonik aşk olarak nitelenmektedir. İkinci bir anlam bütününü ise tinsel aşkla ilgilidir. Kişi önce güzel-lik sahibi olarak bir başka kişiye aşık olur; sonra o kişinin güzelliğinin kendinden değil, kendi dışında daha büyük bir güzellikten pay almasından ibaret olduğunu fark eder ve aynı büyük güzellikten herkesin pay aldığını da aynı anda fark eder ya da bunun bilincine varır ve nihayet, pay alanın aşkı peşinden koştuktansa, onun pay aldığı aşkı peşin-de koşar ki bu "gerçek" aşktır ve bunun dinselleştirilmiş hali Tanrı aşkıdır. Platon, *Sym-posium*'da (Şölen) bu bağlamda şöyle der: "Bu dünyanın güzelliklerinden başlayacaksın, (...) basamak basamak yüce güzelliğe yükseleceksin, bir güzel bedenden ikisine, ikisin-den bütün güzel bedenlere, güzel bedenlerden güzel işlere, güzel işlerden güzel bilgile-re, güzel bilgilerden de bir tek bilgiye varacaksın." Bunun bir adım ötesi ise Tanrı'nın bi-zatihi aşka kesmesi, her nesnel halin bir aşk haline dönüşmesidir ki bu durumda kişi, dünyaya karşı bütün sınırlılıklardan, düzenlemelerden kurtulur; "Del' (i) olur dağlara dü-şer." Ünlü Leyla ile Mecnun söylencesi bunun örneklerinden biridir. Bütün bu anlamlan-dırma biçimleri kuşkusuz Platon'un *idealar*-nesneler evreni arasına yerleştirdiği düşünü-len mesafeyle ilişkilendirilebilir ve bu ölçüde de kısmen yerindedir. Ancak ideal devlette izlendiği kadarıyla Platon, en başta cinsel ilişkiler olmak üzere aşkın edimsel hallerini ve biçimlerini kesinlikle reddetmemiş, bastırmamış, yok saymamış; aksine cinslerarası iliş-kileri edimselliğe kısıktarak, edimselliği olabildiğince özgürleştirerek marazileşmelerin-in ya da "aşka" dönüşmelerinin önüne geçmeye çalışmıştır.

içindeki erkekler bir bütün olarak çocuğun babası, kadınlar da yine bir bütün olarak çocuğun anası durumundadır. Görüldüğü gibi çocuklar da ortaktır. Bu bakımdan Platon çeşitli tedbirler önermektedir. Örneğin bu sınıfın üyeleri olan kadınlar ancak 20-40 yaşları arasında, erkekler ise 25-55 yaşları arasında üreme etkinliğinde bulunabilir. Bu etkinlikler içinde ortaya çıkan çocuk eğer kusurlu, yeterli saflık derecesinde bulunmaz ise ölüme terk edilecektir.

Koruyucular sınıfının yaşamını ince ince düzenleyen Platon'un bütün amacı bu sınıfın iç birliğini belirli bir saflık ölçeğinde koruyabilmektir. Bunun için ya-samlarının her ayrıntısının düzenlenmesi önemlidir ama yetersizdir. Bunu gü-vence altına alabilmek için bu sınıfın hayatı adeta yaşam boyu süren bir eğitim süreci olarak tasarlanmıştır.

Koruyucuların eğitimi

Platon, koruyucuların yaşamını nasıl bir bütün olarak düzenliyorsa, bu sınıfı daha doğar doğmaz bütünlüklü bir plan doğrultusunda, her ayrıntıyı gözeterek,

kendi dışlarındaki o büyük amaç ve temel işlevleri doğrultusunda eğitmeye başlar. Bu anlamda eğitim kesinlikle totaliterdir. Çocukların oyunlarından dinleyecekleri müziğe, okuyacakları şiirlere kadar her alanda belirleyici olan devletin ta kendisidir. Eğitilenler eğiticinin şekillendireceği bir hamur gibidir ve hele bu hamur, çocuklardan oluşuyorsa, başta nasıl bir kalıp kazandırılırsa o kalıbın ürünü olacaklardır. Eğitilenlerin eğitim sürecinin nesnesine dönüştürülmesi ve eğiticinin iradesinin mutlak geçerliliği ölçüsünde eğitim süreci otoriterdir de. Bu bakımdan Platon, Atina'da geçerli olan kişisel eğitim anlayışının yerine kamusal eğitimi geçirmektedir. Eğitim kişilerin tikel sorumluluğuna terk edilmekte, kamusal bir zorunluluk olarak kabul görmektedir. Aynı ölçüde de eğitime geçerli olan biricik ölçü *polis*in çıkarları olacaktır.

Bu çıkarlar gereği Platon, çocukların oyunlarından başlayarak her alana müdahale eder. Çocuk oyunları bile çocuklara daha baştan, disiplini, kurallara uymayı, kamusal sorumluluğu onlara kazandıracak şekilde kurallara bağlanmalıdır. Aynı şekilde, çocuklar ruhlarını bozacak olan kötü huylar, ölçsüzlük, bayağılık gibi şeylerden uzak tutulmalı, dolayısıyla bunları içeren hiçbir sanat eseri üretilmemelidir. Örneğin müzik alanında çeşitlilik önlenmeli, yalnızca ölçülülüğü aşılayan iki makamla yetinilmelidir. Aynı şekilde, tanrıları insanlara kötü gösteren, onları insanlar gibi kötülüklerle dolu varlıklar olarak çizen ya da kötülüklerden tanrıları sorumlu tutan Homeros, Hesiodos, Euripides ve Aiskhilos gibi ozanların yapıtları kesinlikle yasaklanmalıdır. Fakat buradan Platon'un çocukları sanattan tümüyle uzak tutmaya çalıştığı, **sanata** bir bütün olarak **düşman** olduğu sonucu çıkarılmamalıdır.

Platon çocuklara en başta, birbirini dengelemek üzere müzik ve beden eğitimi dersleri verilmesini savunur. Çünkü yalnızca beden eğitimi verilirse kişi sert ve kaba olacaktır. Yalnızca müzik eğitimi ise, kişiyi gereğinden fazla yumuşatacak, duygusallaştıracaktır. Bu ikisinin birlikte verilmesiyle kişi ölçülülük, denge hakkında gerçek bir fikre sahip olabilir ve bunu davranışlarına aktarabilir.

Eğitim sürecinin en önemli parçalarından biri de çocukların savaş alanlarında eğitilmesidir. Çocuklar, savaş

Platon'un sanat düşmanlığı

Platon'a göre, bir toplum sanatla ne kadar iç içeyse o kadar yozlaşmış demektir. Bu kabulün altında yalnızca yalın, sade, basit toplumsal ilişkilere dönük bir siyasal övgü yer almamakta, aynı zamanda epistemolojik bir yaklaşım bulunmaktadır. Buna göre, *ideal*lara maddi evrenin ötesinde bir gerçeklik atfedildiğinde, *idea* nesnel olanın özü, gerçekliği olarak kabul edildiğinde, maddi ya da nesnel olan, *ideaya* öykünen, ona olabildiğince yaklaşmaya çalışan bir kopya haline gelir. Devamla, sanat nesnel olanı yankıladıkça, onu yeniden, farklı biçimlerde de olsa ürettikçe, yeniden ürettiği ya da yansıttığı şey kopyadan, nesnel olandan başka bir şey olmayacağından, sanat kopyanın kopyasını üreten, bu anlamda *idea* ile mesafesi oldukça açılmış olarak kabul edilecektir. Bu durumda sanat gerçekliği kavramak bakımından güvenilmez bir araç ya da yordam halini almaktadır. Bununla birlikte Platon'da, devletin denetiminde ve hizmetinde bulunan bir "iyi sanat" anlayışının yer aldığı da ileri sürülebilir.

alanına götürülerek bu sanat üzerine doğrudan bilgi edinmeleri sağlanır. Eğitim, bu şekilde 20 yaşına kadar, çeşitli alanlarda bilgilerin çocuklara kazandırılmasıyla sürer. Bu yaştan sonra ise bilimler belli bir disiplin içinde öğretilir. Buna göre, on yıl boyunca matematik, geometri, astronomi ve armoni bilimi öğretilir. Eğitilenler bu on yıllık sürecin ardından, otuz yaşında bir sınava alınır ve başarılı olanlara diyalektik eğitimi verilmeye başlanır ki artık filozofluğa giden yol açılmıştır. Ancak bu yolu yürüyebileceklerin sayısı oldukça azalmıştır. İşte bu azınlık grup beş yıllık bir diyalektik eğitiminden sonra yeniden farklı alanlarda, gerçek hayatın çeşitli durumları karşısında sınanacaktır. Bu sınama eğlence hayatından, savaşımlara kadar geniş bir yelpazeyi kapsar ve birçok riski barındırır. Bir anlamda eğitim yoluyla *idealar* evrenine yükseltilen kişi, şimdi yeniden nesneler evrenine indirilmiştir ve nesneler dünyasında sınanmaktadır. On beş yıllık bu sınama sürecinin sonunda, hayatta kalmayı başarmakla birlikte nesneler evreninin aldaticılığına kapılmamayı başaranlar ki sayıları artık birkaç kişiyi aşmamaktadır, artık gerçek varlığa, *ideaya* doğrudan bakma, onu seyretme ehliyetine sahiptirler ki onlar da filozoftur zaten! Artık onların görevi iyiyet tutkun yurttaşlar yetiştirmek ve sırası geldiğinde doğrudan devlet yönetimini ele almaktır, tek başına ya da birkaç filozofla birlikte. Artık filozoflar kral olmuştur, krallar filozof! Ancak filozofun kral ya da tersine, kralın filozof olduğu yönetimin biçimi zorunlu olarak monarşiyi düşündürmemelidir. Burada dikkat edilmesi gereken şey, nicelik değil, niteliktir.

Ç. Kral olarak filozof

Filozofun bir kral olarak portresini anlayabilmek için öncelikle iki düzlemi birbirinden ayırmak gereklidir: Eğer kavramsal düzeyde ideal devlet veri sayılır ve artık kurulu bir mekanizma içinde filozofun başa geçmesi gözetilirse, bu zeminde filozofun kral olarak rolü çok belirgin bir biçimde açıklığa kavuşamayabilir. Bunun yerine bozuk bir devlet içinde yetişen filozofun kral olarak yönetime geldiği varsayılırsa, filozofun kral olarak portresi çok daha açık seçik bir biçimde anlaşılabilir. Buna göre, filozofun başa geçmesiyle birlikte, öncelikle bozuk modelden ciddi bir kopuş meydana gelmektedir ki diğer tüm yönetim biçimlerinden en temel farkı artık akla dayalı, tutkulara kapılmadan, tikel çıkarlarca koşullanmayan, bütünü çıkarlarını ve topluluğun ya da *polis*in bir tümel olarak mutluluğunu gözetken bir devletin ortaya çıktığıdır. Zaten filozofun devlet adamına dönüştürülmesinin altında yatan en temel neden de bu değil midir?

Filozofun devlet yönetimine geçtiğinde öncelikle emin olması ya da sağlaması gereken şey, toplumu oluşturan insanların yeni modeli benimsemeye hazır olup olmadıklarını anlamak ve değilse bunu sağlamaktır. Bozuk bir modelde başa geçtiğine göre, hazır olmayacakları varsayılabilir. Bu durumda filozofa düşen şey bir *tabula rasa* (temizlenmiş, yeni şeylere hazır bir levha) oluşturmaktır. Platon, filozofu adeta bir sanatçı gibi tasarlamaktadır: Aklındaki güzelliği tuvale

aktarabilmek için tuvaldeki her şeyi kazıktan kaçınmayan bir sanatçı. Bu anlamda filozof, eski toplum ve düzenden ne varsa, hepsini silip atacaktır.

Bu anlamda filozof üstün bir erkle donatılmıştır. Filozofun iradesinin karşısında hiçbir şeyin hükmü kalmamıştır; özellikle de eski yasaların. Bu yasalar nasıl ortaya çıkmış, neye dayanıyor olursa olsun, eninde sonunda eski düzenin bütün kötülüklerini taşımaktadır. O halde, bu yasaların filozofun elini kolunu bağlamasına izin verilmeyecektir. Bu durumda akla gelen soru, filozofun yönetme hakkını, yasalardan değilse, nereden alacağıdır. Platon için bu sorunun yanıtı açıktır. Filozofun yönetme hakkı “bilışinden”, evrensel bir söyleme sahip olmasından, tümelin bilgisi ya da ideanın bilgisi olarak *epistemeye* sahip oluşundan kaynaklanır. Buradan kaynaklanan meşruluğuyla filozof, yasa *ideasının* da bilgisine sahiptir ve ortadan kaldırdığı şey, yasa *ideasının* bozuk kopyalarından başka bir şey değildir. O halde, buradan hareketle Platon’un bir yasa ya da hukuk düşmanı olduğu ileri sürülemez. Platon, nasıl mevcut devlet biçimlerinin bozuk kopyalar olduğunu belirtip yeni bir model önerdiğinde devlet düşmanı olmakla eleştirilemiyorsa, mevcut yasaları ve hukuku ortadan kaldırdığında da yasa düşmanı olarak nitelenemez.

Filozofun ideal devleti kurma sürecinin başlangıcında bir yasasızlık hali olduğu doğrudur; çünkü eski yasalar ve hukuk tasfiye edilmiş ama henüz yeni yasalar inşa edilmemiştir; ama bu, ideal devletin yasasızlığı olarak nitelendirilemez. Filozof, ideal devletin temel yasalarına uygun bir zemin oluşturmaya çalışmaktadır. Bu yasalar üç temel işlevi yerine getirecektir: Her yurttaşı toplum

Platon ve meşruluk

Platon’un filozof kralı, *epistemeye* sahip olarak konumlandırıldığında ve meşruluğun biricik kaynağı olarak ideanın bilgisi gösterildiğinde, ister istemez filozofun akli aynı zamanda mutlak bir biçimde hakim olacak, yani yasalara gerek kalmayacaktır. Bu yaklaşım tarih boyunca despotluğu haklı çıkarmak için kullanılan düşünsel kalıbı işaret etmektedir. Bu kalıp *Devlet*’ten daha çok *Devlet Adamı*’nda (*Politikos*) baskın olarak öne çıkar. *Devlet*’le *Yasalar* (*Nomoi*) arasında bir geçiş noktası olan *Politikos*, yasasız yönetimin meşruluğunun altını özellikle çizer. Platon’a göre, siyasetin bilgisine, devlet *idea*sının bilgisine sahip olan filozof, yönetimi ele aldığıda yalnızca yasaları yapma hakkını ele geçirmiş olmaz; aynı şekilde yasaları kimsenin rıza ya da onayını istemek ve beklemeksizin değiştirme hakkını da ele geçirmiş olur. Böylece filozof-kralın kendisi ya da iradesi tümüyle yasanın etki alanının dışında konumlandırılmış olur. Filozof-kral kendi buyurduğu yasayı istediği gibi değiştirebilir. Kendi buyurduğu yasayı değiştirmesi, yasaya içkin bir eksikliğin varlığını işaret etmektedir ki o da yasaların genel oluşu ve mutlak bir nitelik taşımamakta oluşudur. Filozof-kral da buyurmuş olsa, nihayetinde yasa nesneler dünyasını düzenlemek için buyurulmaktadır ve bu evren değişimle maluldür. Bu yüzden yasalar da değişmek zorunda kalır. Tam da bu yüzden ki mutlak olmayan, değişen, bozulan vasfıyla yasayı mutlaklaştırmak ve kültleştirmek yerine Platon, yasa koyucu iradeyi, yani filozofun aklını mutlaklaştırarak hakim kılar. Çünkü yalnızca filozof-kralın akli bir bütün olarak *polis*in mutluluğunu gözetmektedir; bu yüzden meşruluğunu sorgulamak bile gereksiz olacaktır.

içinde üstleneceği işleve göre tanımlamak ve sınıflandırmak; her bir sınıfı kendi içinde ve nihayet sınıfları kendi aralarında bir bütün haline getirmek üzere çeşitli biçimlerde, gerekirse zorla birleştirmek ve nihayet böylece bütün toplumu mutluluğa götürmek. Tıpkı filozofun yönetimi gibi, bu yasalar da meşruluğunu şu ya da bu tikel çıkar grubundan ya da farklı tikelliklerin uzlaşmasından almazlar; meşruluk doğrudan hukuk ve yasa ideasından ve *epistemed*en kaynaklanır.

Bu noktadan bakıldığında Platon için siyasetin bir tür krallık bilimine dönüştüğü söylenebilir. Özellikle *Devlet Adamı*'nda buna dönük vurgular güçlüdür. Buna göre krallık ya da devlet bilimi denilen şey, insanları yönetip yönlendirmekten ibarettir. O halde, kral bir aile reisi gibi düşünüldüğünde, ailenin bir bütün olarak mutluluğunu gözeten reise koşulsuz itaat edilmelidir. Kralın otoritesinin mutlaklığını daha da güçlendirecek biçimde Platon, çoban-sürü benzetmesine de başvurur; sürüden hiç kimsenin çobanın otoritesini paylaşmaya kalkışmadığını not eder. Devlet adamı ya da kral en üstün bilgiye yani siyasetin bilgisine sahip olduğuna ve diğer tüm bilgi türleri ve bilme biçimleri buna tâbi olduğuna göre, herkes devlet adamına tâbi olmalıdır. Bu durumda gerçekte Platon için meşruluk ya da yasalılık-yasasızlık gibi bir problemin ikincil kaldığı gözlenir: "Yönetimler arasında biricik doğru yönetim, yalancı değil, gerçek bilime sahip başların bulunduğu yönetimdir. Başların, yasalara uygun ya da yasadışı, uyruklarını gönül rızasıyla ya da zorla yönetmeleri, yoksul ya da zengin olmaları (...) hesaba katılmaz."

Bu "insanlar arasında bir tanrı gibi" olan kralın bir despottan ne farkı vardır; bir tiran değil midir o? Eğer burada söz konusu olan devlet, ideal devlet ya da gerçek, doğru devlet olmasaydı, Platon'un buna vereceği yanıt, bu kralın apaçık bir tiran olduğu biçiminde olacaktır. Çünkü bu yönetim, tiranlığın bütün özelliklerini taşımaktadır. Kendi yönetimini onaylamayan uyrukların zorla yönetilmesi, uyrukların rızasının gözetilmemesi, hatta buna hiç gereksinim duyulmaması tiranlık için en önemli göstergelerin başında gelmektedir. Ayrıca Platon, bilgisiz ama tutkulu bir devlet adamının gerçek devlet adamına, filozof-krala öykünerek yönetmeye kalkışmasını bir devletin başına gelebilecek en büyük felaket sayar. Platon filozof-kralın tirandan farkını belirtmek için gerçek devlet ile bozuk devlet arasındaki düzey farkına işaret eder. Ideal devlette filozof-kral yasa *ideasına* göre eylediği için tiran olarak nitelenemezken, onun iradesi gerçekte *epistemenin* ifadesiyken; bozuk, nesneler evrenindeki devlette tezahür eden irade, gücünü *epistemed*en değil, tikel tutkulardan almaktadır ve bu yüzden de tiranlıktan söz edilebilir.

Ama burada karşılaşılan bir başka problem vardır: Bozuk devlette *episteme*-ye sahip olan bilgenin yasa karşısındaki konumu ne olacaktır? Tiranlık, bozuk yasalar gibi etkenler ideal devlete giden yolu kapattığına göre, eğer gerçekten de filozof ya da bilge *episteme*ye uygun davranacaksa, devlet idealini terk etme lüksüne ve hakkına sahip olmayacak ve bu durumda da yasayla karşı karşıya gelecektir. Platon bu karşılaşma anında dolaylı da olsa bilgeye yasayı çiğneme hakkını tanır; ama yalnızca bilgiler için. Bunun dışında Platon bozuk devletler için

Sokrates'in hayaleti

Platon, her ne kadar hocası Sokrates'e "bilgelik" kategorisinden, en azından kuramsal olarak, yasayı çiğneme hakkı tanısa da, Sokrates'in bilgeliği reddedişi, bilgiseverliği seçişi ölçüsünde, hocasına sırt dönmüş olur. Platon ileride bir kez daha hocasına sırtını dönmeyecek ve tam da Sokrates'in cezalandırılmasında bahane olarak kullanılan din konusunda hocasını kendisi de mahkûm edecektir. Fransız düşünür Roland Barthes adeta Platon'un değişimini izlercesine, Sokrates'in ünlü yasa söylevinin yer aldığı Platon'un *Kriton* diyalogunu yeniden yazar. Diyalogun özgün halinde Sokrates yasa algısı nedeniyle kaçma teklifini reddetmektedir. Diyalogun Barthes yazımında ise Sokrates, Kriton tarafından getirilen kaçma teklifini kabul eder. Bu yazının son satırları şöyledir: "O günün akşamı, Sokrates ile öğrencileri kendilerini Epidauros'a götüren geminin güvertesine uzanmışlardı. (...) Hepsi özgür olmanın, yalnız olmanın tadını çıkarıyordu. Sokrates hiç pişmanlık duymuyordu. (...) Yalnızca suyun şıptırıtı, tahtalarla iplerin gıcırıtması işitilmekteydi. Bir an, Kratylos usulca gülmeye başladı. 'Ne düşünüyorsun?' diye sordu Kriton. Kratylos: 'Parlak yasa söylevini' dedi. Bir soğukluk geçti. Biraz sonra Phaidros; '... Ya Tarih?' dedi. 'Tarih mi, aldırma, Platon ayarlar o işi!' dedi Sokrates. Korinthos incirleri ve bir şişe Girit şarabı getirmekte olan Eurymedusa'ya döndü." (Roland Barthes, "Kriton'un Kıyısında", *Yazı ve Yorum* içinde).

herkesi "yazılı yasalar ile atalarının geleneklerine karşı bir şey yapmaktan sakınmaya" davet eder. Hatta yasaları çiğneyenlerin işkencelere ve ölüm cezasına çarptırılmasına onay verir. Fakat tam bu onamanın verildiği yerde Platon'u karışıl原因, bozuk yasaların ölümlle cezalandırdığı, çok sevdiği hocası Sokrates'in hayaletidir!

İşte Platon'un, herkesi yasaya sadakat ve itaate çağırırken, bilgeleri bundan istisna tutması, hem ideal devletin gerçekten de bir hayale dönüşmesinin önünü kesmeye çalışırken, hem de hocasının kanından elini temizleme, onu ölüme mahkûm edenlerin suçuna ortak olmama uğraşıdır.

Platon bilgiyi yasalara itaatten muaf tutarken, bilgenin sahip olduğu şeyin, siyaset bilgisinin ya da iyi *ideası*nın bilgisinin, yasalar karşısında ikincilleşmesine çalışmaktadır. Çünkü bir devleti olabildiğince doğru devlete yaklaştıracak şey yasalar değil, *episteme*dir. Bir toplumu yasayla değiştirebileceğini sananlar, durmadan yasa yapıp değiştirmekten başka bir şey yapamamaktadırlar. Yasaların niteliği ne olursa olsun, bir halkı yasayla doğru ahlaklı kılmak olanaksızdır. Çünkü tanrısal bir kral bulmak mümkündür ama tanrısal bir halk bulmak olanaksız! Öyleyse tanrısal kralın elini kolunu yasayla bağlamak saçmadır. Böylece Platon bütün reform olanaklarını tüketmiş, her tür düzeltimci girişimle bağını kesmiş olmaktadır. *İdealar* evrenindeki devlet *ideası*nı örnek alarak, mümkün olduğunca ona yaklaşmaya çalışarak yeni bir devlet kurmaktan daha doğru bir şey yoktur. Ama Platon da farkındadır ki bu dünyada, nesneler evreninde kurulacak bir devlet, ne kadar doğru bir devlet olursa olsun, nesneler evreninde olmaklığıyla bozulmaya mahkûmdur. Tıpkı mevcut bozuk devlet modelleri gibi.

D. Devlet biçimleri ve yönetimlerin dolaşımı

Bu örnek modeli inşa ettikten sonra, sıra mevcut bozuk yönetim modellerinin birbirine göre konumlarını ve niteliklerini belirlemeye gelir. Her devrimin bir başka devrimi doğurduğu kabulünden hareketle Platon, yönetimlerin belirli bir dolaşım seyri izlediğini savunur ama bu seyre geçilmeden önce unutulmaması gereken öncelikli nokta, doğruluğu, adaleti içeren gerçek devletin ancak *epistemeye* uygun olarak kurulmuş ve ona uygun olarak yönetilen devlet olduğudur. Bu anlamda bir devlet şimdiye değin, hiçbir yerde kurulmuş değildir. O halde yeryüzündeki bütün devletler ya da yönetim biçimleri (ki Platon'a göre yönetim biçimiyle devlet biçimi arasında hiçbir fark yoktur) yeryüzünde kurulmuş olmaklığıyla, yani nesnel, tikel yapıları gereği zaten kötüdür. Görüldüğü gibi, devlet biçimlerinin kötülüğü, şu ya da bu yasaları içermelerinden, şöyle ya da böyle yönetilmelerinden değil, doğrudan *epistemeden* yoksun olmalarından kaynaklanmaktadır. Var olanlar yalnızca birer kopyadan, taklitten ibarettir ve bunlar da “iyilikten kötülüğe, mutluluktan mutsuzluğa doğru” bir sıralama içinde ele alınırlar.

Buna göre, Platon'un *Yasalar*'da sözünü ettiği, ideal devlete en yakın ve insanlık tarihinin ilk yönetim biçimi olan *patriarşi* en başta yer alır. Bu model *Devlet*'teki ilkel toplum modelini andırır. Zenginlik tutkusundan henüz söz edilemeyen, çeşitli zanaat ve sanatların belirmediği, yazılı yasalara gereksinim duyulmayan, gelenekler ve ataların sözü dışında yasaların bulunmadığı, herkesin “civcivler gibi” en yaşlının çevresinde toplandığı yalın bir devlet biçimidir bu. İnsanlık tarihinin en başında olması nedeniyle, insanlık bu yalınlık seviyesine bir büyük afetle dönemediği ölçüde, bu yönetim biçimine de bir daha dönülemeyecek; bu devlet, nüfus artışı ve toplumun yapısının giderek karmaşılaşmasıyla ortadan kalkacaktır.

Patriarşinin ortadan kalkmasıyla beliren yeni yönetim biçimi *monarşi* ya da *aristokrasi* olacaktır. Nüfus artışına bağlı olarak ailelerin büyümesi ve birleşmesiyle ister istemez eski kurallar gereksinime yanıt veremeyecek ve yerini yazılı yasalara bırakacaktır. Eğer bu yeni durumda yönetim tek bir aile şefinin elinde kalırsa *monarşi*, aile şefleri birlikte yönetime geçerse *aristokrasi* bilecektir. Platon her iki yönetim biçimine de sıcak bakar. Zaten ideal devlet de dışsal olarak bu yönetim biçimlerine benzer. Ancak yine de Platon *Devlet Adanı*'nda *monarşiyi* yeğlediğini işaret eder. Çünkü tekin yönetimi her zaman daha etkilidir.

Platon, *Devlet*'te ideal devletin bozulmasıyla *timokrasi* adlı bir biçimin ortaya çıkacağını belirtse de, bu biçimin *monarşi* ve *aristokrasinin* arkasından da doğabileceği söylenebilir. Monark ya da aristokratların, bilgeliği ve doğruluğu önemsemek yerine şan ve şöhrete önem vermesi ve başlıca erdemleri onur ve ün olan askerlerin iktidarı ele geçirmesiyle *timokrasi* kurulmuş olur. Bu grup yalnızca kendini önemser; kendi dışındakileri yok sayar ve iktidarını çıplak şiddet üzerine kurar. Bu grup kendi içinde zenginlik hırsını taşır. Yani şiddet yoluyla ik-

tidarı elinde tutan askerler, iktidarı kendi gruplarını zenginleştirmek için kullanırlar ki bu da onların sonunu getirecektir.

Timokrasinin askeri sınıfın erdemi olan onuru, zenginliğe tahvil etmesiyle toplumda zenginlik biricik değer halini alır. Böylece ancak belirli bir zenginlik düzeyine sahip olanlar siyasette etkin olabilir ki zenginlik ölçüsüyle iktidarı ele geçirenler, yalnızca zenginlerin dahil olabildiği, yoksulların tümüyle dışlandığı bir devlet biçimini, *oligarşiyi* inşa etmiş olurlar. Platon'a göre, *oligarşi* en kötü yönetim biçimidir. Demokrasiden nefret etmesine karşın, Platon demokrasinin, nasıl olursa olsun *oligarşiye* yeğlenmesi gerektiğini belirtir. Zenginleşme bu devletin biricik değeri olunca, ister istemez zenginlik tutkusuyla oligarklar her alana el atarlar; onlar her alana el atınca halk daha yoksullaşır; oligarklar zenginleştikçe lüks harcama ya da sefahat da artacaktır ki bunun açık anlamı toplumda yoksullarla zenginler arasındaki uçurumun giderek açılacağıdır. Bu uçurum açıldıkça sınıf mücadelesi keskinleşecek ve nihayet yoksullar oligarşiyi alaşağı ederek *demokrasiyi* kuracaklardır.

Platon demokrasiden nefret etmesiyle ünlüdür. Platon için demokrasi 'görünüşte' en iyi devlet biçimi gibidir. Birçok farklı insanın bir aradalığı dışarıdan bakımlar açısından çok etkileyici görünebilir ama bu insanlar o kadar farklıdır ki herkes kendi istediği gibi özgürce yaşamaya kalkar ve sonunda demokrasinin özgürlük vaat ederken sunduğu tek şey kaos olur. Demokrasi 'görünüşte' eşitlik esasına dayandığından gerçekte adil bir devlet biçimi değildir. Adil değildir çünkü siyaseti bilip bilmediğine, yeteneklerine, toplum içindeki yerine hiç bakılmaksızın herkes her işe talip olabilir; kurayla iş başına gelebilir. Bu yöntem Platon'a göre, gemicilikten ya da hekimlikten hiç anlamayan birine kurayla gemi ya da hasta emanet etmek kadar saçmadır ve nasıl kurayla iş başına gelen biri geminin tümünü tehlikeye atarsa, kurayla iş başına gelen yönetici de bütün devleti tehlikeye atmış olur. *Demos*, yani halk herkese siyaset hakkı tanımakla siyasetin hiçbir özel bilgiye gerek olmayan bir uğraş olduğu kanısını yayar ama bunu fırsat bilen, Sofizmle yoğrulmuş kimi iktidar tutkunları, iktidarı ele geçirmek için birbirleriyle çatışmaya başlar. Böylece demokrasi doğura doğura halkı kandıran *demagogoslar* doğurmuştur. Bu sözüm ona halk önderlerine kulak veren herkes, Perikles bile, hata yapmış ve yapmaktadırlar; halkı düşündüklerini sanırken büyük bir adaletsizliğin pençesine düşmüşlerdir. Adaletsizliktir; çünkü bu yönetim biçiminin dayanağı olan şey, eşitlik ilkesi, buna yol açmaktadır. Oysa Platon'a göre, gerçek eşitlik, demokrasinin temeli olan sayısal eşitlikte değildir. Sayısal eşitlik ilkesi, başka hiçbir ölçüye başvurulmaksızın herkese aynı hakları sağlayarak adaletsizliğe yol açar. Gerçek eşitlik olan orantılı eşitlik ise kişilere erdemleriyle, yetenekleriyle, soylarıyla ilişkili olarak bir paylaşım gerçekleştirir.

Demokrasinin sayısal eşitlik ilkesi gereği, bu yönetim biçiminde bilgelik hiç mi hiç önemsenmez. Herkes eşit olacağından tam bir otorite boşluğu doğar; hiyerarşi yıkılır ve toplumu ayakta tutan işbölümü zarar görür. Bu zarar ölçüğünde, toplum özgürlük adı altında bir kaosa ve düzensizliğe sürüklenecektir. Böylece *demosun* çıkarları adına inşa edilen devlet, tam aksine herkesin kendi çı-

karlarının peşinde koştuğu bir düzensizliğe dönüşür ki bunun kaçınılmaz sonucu da iç savaş olacaktır.

Demokrasinin yarattığı aşırılık, kendinden daha sert bir aşırılığa yol açacak ve kendilerini korumak isteyen zenginler yeniden oligarşiyi inşa etmeye çalışacaklar, bunu önlemek isteyen halk da onlarla mücadele etmek için birine yetki verecek ve böylece *tiranlık* sahneye çıkacaktır. Tiran, halkı boyunduruk altına almak için yabancılardan ve azat edilmiş kölelerden kendisine bir ordu kuracak, polisi sürekli savaşlarla yıpratacak, halk siyasetle uğraşmasın diye onları ağır vergilerle yükümlü kılacaktır. Böylece halk “yağmurdan kaçarken doluya tutulmuş, özgürlüğe kavuşmak isterken eli sopalı kölelerin kulluğuna düşmüştür.”

Tiranlıktan sonra ne gelecektir? Bu konuda Platon'da açık seçik bir yanıt yoktur. Tiranlığa tepki duyan, yasalara saygılı bir azınlığın bu biçimi yıkabileceğini ve ardından bu azınlık grubun ya da içlerinden birinin yönetimi ele alabileceği düşünülebilir ki böylece yönetimlerin dolaşımı yeniden başlayacaktır. Ama daha da önemlisi, tiranlık Platon açısından ideal devletin kurulması bakımından son derece elverişli bir araç da olabilir. Özellikle Platon'un Sirakuza gezileri sırasında tiran I. ve II. Dionysios'a felsefe öğretip onları filozof-krala dönüştürme tasarıları olduğu bilinmektedir. Böylesi bir tiran “doğal yeteneklerini ölçülülük ile yoğurursa, olabildiğince hızlı ve iyi bir biçimde devletin hep mutlu kalması için gereken düzeni sağlar.” Bu yaklaşım *Yasalar*'da da kendini gösterir.

Platon'un dolaşım şeması gözetildiğinde siyasal toplumun ya da devletin bozulmasında birbiriyle bağlantılı dört etken olduğu görülür: İlki, toplumdaki iç birliğin, uyumun bozulması; ikincisi, işbölümü ilkesine uyulmaması, yani hiyerarşik düzenin zedelenmesi; üçüncüsü, maddi ya da ekonomik nedenlerle körüklenen toplumsal çatışmalar ya da sınıf mücadelesi; sonuncusu ve Platon'a göre en önemlisi ise, ahlaksal çözülmeye birlikte yönetici kesimlerin kendi iç birliklerinin ortadan kalkması, yani içeriden çözülüp dağılmasıdır. Buna göre, her tür siyasal değişikliğin, bozulmanın arkasında organizmacı görüşe uygun olarak “balığın baştan kokması” yatmaktadır.

Sonuç olarak Platon için, yeryüzünde halihazırda iyi bir devlet yoktur. İyi bir devlet aranacaksa, bu tarih dışında aranmalıdır; ne geçmiştedir, ne gelecekte. İyi bir devleti tarih dışında “bilebilecek” ve onu adeta yeryüzüne indirebilecek olansa, filozofun ta kendisidir. Bunun dışında, Sofistlerin yaptığı gibi, insanlık tarihinin hep olumluya gidiş anlamında ilerlediğini savunmak, ham hayalcilikten başka bir şey değildir. Filozof-kral yönetimlerin dolaşım döngüsü içinde, şu ya da bu aşamada müdahale edip bu döngüyü kırmadıkça olan şey, hep aynıdır: Tikellerin, nesnelerin dünyasında görece iyi olandan, daha kötü olana doğru dönüp duran bir akış!

Yeryüzünde kurulan bütün devletler bozulmaya yazgılı olduğuna ya da “kendi kurdunu kendi özünde taşıdığına” göre, elbette nesneler evreninde inşa edilecek “ideal bir devlet” de bozulmaya mahkûm olacaktır; o da bir akışa tâbidir. Platon, yeryüzünde kurulmuş bir ideal devletin de bozulacağını saptarken diğer devlet modellerinde olduğu gibi, nüfus ve bununla ilişkili toplumsal hiye-

rarşı ve yönetici sınıfların iç birliğine ya da uyumuna özel bir dikkat çeker. Her ne kadar, ideal devletin bozulmasını başlatan sürecin, sınıf ayrımlarını olduğu haliyle korumaya dönük olarak düşünülmüş esrarengiz bir zıfak sayısının unutulmasıyla tetiklendiğı belirtilse de; vurgu, bu esrarengiz sayıdan öte, kontrol-süz cinsel birleşmeler yoluyla yönetici sınıfların homojen yapılarının bozulmasına ve “kötü tohumların” ideal devletin başına geçmesine yapılmaktadır. Soylar bozulmuş, soy temelli sınıf ayrımları ortadan kalkmış, işbölümü soysuzlaşmış ve nihayet yönetici sınıfın iç birliği yıkılmıştır. Bu süreç kaçınılmaz olarak ideal devletin de yıkılışını beraberinde getirecek ve hakim sınıf olarak koruyucular sınıfı artık felsefeye, akla gereken önemi vermediklerinden, iç mücadelelerin yoğunluğu ölçüğünde yalnızca savaşçılığı önemseyeceklerinden ve bunun karşılık geldiğı erdem de onurda başka bir şey olmadığından, felsefeye ya da akla dayalı ideal devlet, yerini yalnızca onuru önemseyen *timokrasiye* bırakacaktır.

Bu kaçınılmaz sonuç, Platon’u iki temel soruyu yanıtlamak zorunda bırakacaktır. Bunlardan ilki, meğerki ideal devlet de bozulmaya mahkûmdur, o halde bunun için uğraşmanın, mücadele etmenin anlamı nedir ki? “Nasılca her şey dönüp gelmektedir eski yerine.” İkincisi, nesneler evrenindeki şu ya da bu devlet modelinin vurulacağı bir mihenk taşı, ölçüleceğı bir terazi, bir kerteriz noktası, örnek diye sunulan bir kalıp olarak biçimlendirilmiş ideal devlet, nesneler evrenine indirildiğinde değişimin kaçınılmazlığından payını alıyorsa, öyleyse nesneler evreninde bu modeli nasıl anlamlandırmak gerekecektir?

Platon’un ilk soruya yanıtı, ikinci soruda geçen ideal devletin bir örnek, bir kılavuz, bir ölçüt oluşuyla ilgilidir. O’na göre, önemli olan böyle bir devletin şurada ya da burada, yeryüzünde kurulmuş olmamasının ya da kurulamayacak olmasının hiçbir önemi yoktur. Zaten kendisi de böyle bir devletin kurulmuş olduğuna inanmamaktadır. Burada önemli olan onun bir kılavuz olarak kabul edilmesi gerektiğidir. İnsan, en azından kendi yaşamını bu örneğe olabildiğince yaklaştırmaya çalışarak erdemli, mutlu bir hayat sürebilir. Kendi ruhunu yüceltir; dahası yeryüzünde kötüler arasında, gerçekte hangi yasaya uyması gerektiğini bileceğı için, ahlaklı bir yaşam sürme olanağını yakalamış olur.

İkinci sorunun yanıtı ise bu kadar yalın değildir. En azından farklı yorumlara konu edilmektedir. Nesneler evreninde düşünüldüğünde, ideal devleti nasıl adlandırmak ya da anlamlandırmak gereklidir? Çoğunlukla yapıldığı gibi, kestirmeden bu model aristokratik yönetimin bir öykünmesi sayılabilir mi? İdeal devlet modelinde kendisine başat rol biçilen koruyucular sınıfının bir toplumun en iyileri (*aristos*) olarak kurgulandığı açıktır ama buradan hareketle bu model aristokratik demek yerinde olmayacaktır. Çünkü Platon bu sınıfın “en iyi sınıf” oluşunu bütünüyle soya dayandırmamaktadır; tersine bu sınıf Platon tarafından, eğitim süreçleri içinde, adeta özel olarak üretilecek bir sınıftır; kendinde bir veri değildir. Bu özel üretimin amacı da toplumda aklın hakimiyetini sağlamaktır. Aklın hakimiyeti ise, nihayetinde bu sınıfın topyekûn yönetici sınıf olarak varlığında değil, bu sınıfın içinden devşirilen bir ya da birkaç filozofun hakimiyetinde tecelli edecektir. Kaldı ki yönetimi elinde tutan filozoflar, ardıllarına

yönetimi devrederken kullanılan ölçüt de soy ölçütü değil, yine liyakat ölçütüdür. Bu nedenle bu modele aristokratik demek pek de yerinde bir niteleme sayılamaz. Ayrıca koruyucular sınıfının varlığının devletin varlığına “armağan edildiği”, bu sınıfın varlığının kendinde bir değer olarak kabul edilmediği de bunlara eklenirse, *aristokrasi* nitelemesinin yersizliği iyiden iyiye anlaşılır. Eğer bir adlandırma yapılacaksa, bu modele liyakata dayalı yönetim olarak *meritokrasi* ya da bilen, bilge bir azınlığın yönetimi anlamında *philokrasi* denilebilir.

Platon’un ideal devletinin kesin olarak işaret ettiği şey, yetkin bir devletin ancak akla dayalı bir model olabileceği, bunun dışındaki bütün modellerin bozuk birer kopyadan başka bir şey olmayacağıdır. O halde amaç devleti yetkinleştirmektir. Bu büyük amaç karşısında tikel çıkarlar ve tikel mutluluklar önemsizleşir, çünkü bunların varlığı ancak devletin yetkinliği ölçüsünde anlamlıdır; yani ideal devletin temel ve tümel amaç olduğu yerde, adı her ne olursa olsun, şu ya da bu sınıf, şu ya da bu insan bir araçtan başka bir şey olmayacaktır. Devlet, kendinde cisimleşen akıl gereği, bu tikellikleri aynı eksen üzerinde düzleştirmeye, birleştirmeye, farklılıkları ortadan kaldırmaya zorunludur. Bu yanı sıra devlet, farklılıkların, bu farklılıklara dayalı çatışmaların bir ürünü olmamak zorundadır. İdeal devlet “Bir”dir ve kendisini oluşturan bütün çeşitlilikleri de “Bir” yapmak ister ve yapmalıdır da. Ama nesneler dünyasında ne varlığını devlete armağan etmiş bir koruyucular sınıfı, ne de onların içinden çıkmış filozofların hükümlerliği vardır. Ancak bu durum “birlik” düşüncesinden vazgeçmeyi gerektirmez; yalnızca bu kez yeryüzünde, nesneler evreninde bu birliğin nasıl sağlanacağı üstüne düşünmek gereklidir ki Platon da, yaşlılık döneminde bunu yapar ve yüzünü bir başka modele döner. Ama kimi köklü farklılıklar içerse de, bu model de en az ilki kadar ütopyiktir.

E. Filozofun aklından yasanın “aklına”

Platon’un ikinci bir model kurma gereksinimi duymasının altında iki boyutlu bir farkındalık yatmaktadır. Buna göre, ilki ideal devletin yeryüzünde kurulmamış ve belki de hiç kurulamayacak oluşu ve nesneler evrenindeki devletlerin kötülüğü ile yozlaşmışlığı karşısında insanların, Platon bunu amaçlamasa da, Platonik kuram gereği, ister istemez bu yozlaşmış modellere mahkûm edilmiş olduğudur. İkincisi ise, ideal devletin adeta tanrılara layık bir model olarak çizilmişliğidir. Şöyle ki Platon, ideal devleti bir *tabula rasa* üstünde inşa ediyor, nesneler evrenindeki insan ve toplumun bütün olumsuzluklarını temizledikten sonra, hem insanı ve hem de toplumu ideal devlet için tanrılığa layık bir biçimde, yeniden üretiyordu. Oysa insanlar ve toplum, nesneler evrenindeydi ve bu evrende de ne yazık ki tanrılar oturmamaktaydı. İşte bu iki boyutlu farkındalık Platon’u yeni ama nesneler evreni düzleminde, en iyi model ya da ideal devletle birlikte düşünülürse, ikinci en iyi devletin nasıl olacağı ya da olması gerektiği üstüne düşünmeye yöneltmiştir. Yoksa ikinci bir model kurarak, Platon ideal devlete ilişkin tezlerinden vazgeçmiş değildir. Bu anlamda iki model arasında

“Hayalci Platon’dan gerçekçi Platon’a”

Kimi yorumcular, Platon’un ikinci bir model tasarlama gereksinimini, Platon’un yüzünü nihayet tarihsel gerçekliğe dönüşüyle ya da kişisel olarak Sirakuza deneyiminin başarısızlığıyla açıklama eğilimindedirler. Bu eğilimler, ideal devletin anlatıldığı *Devlet* ile ikinci iyi modelin anlatıldığı *Yasalar* arasına kesin bir kopuş koymak zorunda kalırlar. Bu nedenle de ideal devlet bir ütopya, ikinci model ise daha gerçekçi bir model olarak kavranılmak zorundadır. Oysa ikinci modelde ortaya konan kimi özellikler, neredeyse ideal devletten bile daha ütopiktir. Ayrıca bu iki model, bağlı oldukları temel esaslar bakımından bir farklılık arzetmezler; yalnızca bu esasların uygulanma zemini bakımından birbirinden tümüyle farklıdırlar. Bu nedenle, örneğin gerek ideal devlette, gerekse ikinci modelde hiçbir şeyi şansa bırakmaz Platon; nesneler evreninin düzenine terk etmez. Eğer Platoncu ütopik bir akıldan söz edilecekse, bu ütopik akıl burada da siyasal ve toplumsal yaşamın bütün ayrıntılarını titizlikle öngörmek ve planlamak bakımından, bütün haşmetiyle iş başındadır. İkinci en iyi devletin ideal devletle aynı ilkeler üzerinde yükseldiğini gösteren en iyi göstergelerden biri, bu modelde de insanların siyasal önderlerin, yöneticilerin sözlerinden dışarı çıkamayacak şekilde koşullandırılmış, hatta düşünme yetisinden olabildiğince arındırılmış olarak tasarlanmalarıdır.

kesin bir kopuş ve farklılık olduğu düşünülmemelidir. Hele hele, biri hayalci, diğeri gerçekçi iki ayrı Platon varsaymanın kendisi hayalcilik olabilir.

Mademki nesneler evreninde tanrılığa layık insanlar değil, bütün kusurlarıyla insanlar yaşamaktadır; bu insanların oluşturduğu toplum mademki koruyucular sınıfı gibi, özel olarak yetiştirilmiş bir sınıfın içinden çıkan filozofların yönetiminde değildir; mademki filozofta tezahür eden akla dayalı bir bütünlük olarak devlet yoktur; o halde bu evrende devlet, yine de en yetkini amaçlayarak birliği hedeflemelidir. Bu modelde birliği sağlayacak olan şey ise kendisi bir aklın ifadesi olmakla birlikte, kendinde bazı gereklilikleri ve zorunlulukları da gözetken, yani kendine özgü bir “aklı” da barındıran yasalar olacaktır. Bu yanıla Platon bir ütopyacıdır belki ama asla gerçekliğe gözlerini kapamış bir hayalci değildir.

Yasa, *Yasalar*’da bir bakıma aklın temsilcisi konumundadır. Kaldı ki Platon, *Devlet Adamı*’nda, önceden değinildiği üzere, tanrısal kral dışarıda tutulmak üzere, yasaya mutlak itaati şart koşan bir eğilim sergilemekteydi. Bu nedenle, *Yasalar*’da yasaya özel bir önem vermesi şaşırtıcı değildir. Yasa, “devletin ortak kararına dönüşmüş aklın yargısından öte” olmadığı gibi, aynı zamanda hiçbir biçimde salt insan yapısı da değildir. Bu noktada Platon, yasaları koşullayan, insan aklı dışında başka bazı faktörler olduğunun farkındadır. En azından, savaşlar, doğal afetler, salgın hastalıklar gibi durumlar, insanların belli koşullar altında belli yasalar yapmasını gerekli kılabilir. Ayrıca devletlerin içinde bulunduğu coğrafi ve toplumsal koşullar standart bir yasama etkinliğinin önünde büyük bir engel oluşturmaktadır. Bu yanıla, yasa aklın temsilcisidir ama akıl, salt insan aklıyla sınırlı olarak düşünülmemek zorundadır. Bu anlamda iyi bir yasa, ideal devleti olabildiğince yankılamak adına mümkün ol-

duğunca durağan olmalı, değişime, bozulmaya karşı katı bir nitelik taşımalıdır ama öte yandan da, akıl dışındaki faktörlerin varlığı nedeniyle, belirli bir ölçüde nesneler evrenindeki değişimleri de soğurabilecek bir yapıya sahip olmalıdır. Platon, yasaya ilişkin bu esneklik payını tanımakla birlikte, esasta amacını değiştirmiş değildir: Yasalar, kendilerini çevreleyen koşullar ölçeğinde değişse bile, yasanın nihai amacı değişmezliğe, sürekliliğe ulaşmak olmalıdır. Değişmezlik ve süreklilik yasanın temel amacı olduğuna göre, ikinci en iyi modelde ege-men olan da yasa olacaktır.

İkinci en iyi devletinde yasayı aklın temsilcisi olarak konumlandırarak ege-men kılan Platon, elbette yasa koyucu rolünü de geniş halk yığınlarına değil, fi-lozof-kralın ayak izlerini sürercesine bilge bir yasa koyucuya verecektir. Fakat nasıl ideal devlet modelinde çeşitli mitoslar, yararlı yalanlar yoluyla siyasal sis-temi benimsetmeye çalışan, yani yönetilenlere karşı hiçbir zaman çıplak şidde-ti ya da gücü özel olarak öne çıkarmaya çalışmayan bir Platon varsa, burada da Platon, yönetilenler ve yasa koyucu irade arasında yalnızca güç ilişkisini öne çı-karmaz. Kuşkusuz, yasa bir güç ögesini içinde taşıyacaktır, yoksa sonuç doğu-rucu bir işlev üstlenemeyecektir ama aynı anda yasa, yönetilenleri, kendisine tâ-bi olanları iknaya, gönüllü itaate razı etmeye yönelik bir işlevi de barındırma-lıdır. Tam bu noktada Platon'un *Devlet*'teki ütöpik tutumunu hiç terk etmedi-ği bir kez daha anlaşılır.

a. İkinci En İyi Devlet'in toplumsal kuruluşu

Platon'un ideal devlet düşüncesine ve bu düşüncede beliren ütopyacı yaklaşıma bağlılığını işaret eden en önemli göstergelerden biri, ikinci en iyi modelinde yer verdiği aile ve özel mülkiyet kurumuna ilişkin yaklaşımıdır. Oysa çoğu yorum-cu için, Platon'un bu iki kuruma yönelik tutumunun iki ayrı metinde, *Devlet* ve *Yasalar*'da değişmiş olması, Platon'un genel kuramında bir değişikliğe işaret et-mektedir. Şöyle ki Platon, *Devlet*'te gerek aile ve gerekse özel mülkiyet kurumu-na şiddetle karşıdır ve her ikisini de siyasal açıdan tehdit edici bulur. Çünkü her iki kurumun da geliştirdiği ve geliştirme potansiyelini taşıdığı bağlılık ilişkileri, devlete bağlılığın önüne geçme tehlikesini barındırmaktadır. Oysa aynı Platon *Yasalar*'da her iki kurumu da tanıyacaktır. Bu nedenle de Platon'un ilk metnin-de ütopyacı bir eğilimi temsil ederken, ikincisinde Yunan dünyasının gerçekle-rinin farkına vardığı ve bunları kabul ettiği ileri sürülür. Oysa burada ihmal edi-len şey, Platon'un –ikinci modelinde bu iki kurumun varlığını tanıyor olsa da–olduğu haliyle kesinlikle iki kurumu da reddetmeyi sürdürdüğü, nesneler dün-yasında yeni bir *polis*in nasıl kurulabileceği üzerinde somut olarak düşünürken iki kurumu da tanıdığı ama her iki kurumu da ütöpik bir yaklaşımla yeniden in-şa etmekte olduğudur.

Platon, ikinci en iyi devlet modelinde de durağan, değişmez bir modeli in-şa etmeye koyulur. Durağanlığı sağlayabilmek, değişmenin tehdit ediciliğinden kurtulabilmek için, öncelikle düzenlenmesi gereken toplumsal kurumların ba-

şında ise aile gelmektedir. Çünkü geleneksel aile yapısı kötülükleri doğurup beslemektedir. Bu nedenle aile rejimi katı kurallara göre düzenlenmelidir. Burada kuralların katı bir biçimde uygulanması, niceliksel bir değer taşımaktan öte, ailede olası her tür değişimi öngörmek ve belirmeden ortadan kaldırmak bakımından önemlidir. Kadınları ve erkekleri –her ne kadar erkeklere göre kadın doğasının kötülüğe daha eğilimli olduğunu düşünse de– aynı katı düzenlemele- rin nesnesi haline getirir Platon. Örneğin, aile kesinlikle tek eşli olacaktır. Haz- lar, aile içinde dahi, öngörülebilir ve sınırlandırılabilir nitelikte tasarlanacak- tır. Örneğin, Yunan dünyasında çok yaygın olan eşcinsel aşk ortadan kaldırıl- maktadır. Aynı şekilde, cinsel tutku ve hazlar, Platon için bir hastalıktır ve kontrol edilmesi, mutlaka frenlenmesi gerekir. Bu bağlamdan olmak üzere, yine ideal devlette olduğu gibi, kimin kiminle çocuk amaçlı olarak evleneceğine-birlikte olacağına devlet karar vermelidir ki soylar ve dolayısıyla sınıfsal kompozisyon bozulmasın. Kimlerin kaç çocuk yapacağına da devlet karar vermelidir. Zaten “çocuklar ana-babalarından çok devlete ait” değil midir? İnsanları aile hayatları içinde bile, devlet kontrolü dışında tasarlamayan Platon için, aile içinde ne olup ne bittiği, insanların birlikteyken, boş zamanlarında neler yaptıkları son derece önemlidir ve devlet tüm bunları önceden bilmelidir. Öyleyse, insanların boş za- manlarını bile devlet düzenlemelidir; elbette bir boş zamandan söz edilebilirse.

Özel mülkiyet konusunda da benzer bir mantık işlemektedir. Her ne kadar varlığı tanınmaktaysa da, özel mülkiyet olabildiğince denetim altına alınmıştır. Şöyle ki en başta adı üstünde olsa da özel mülkiyet, ilgili şeyin ilgili kişinin ki- şisel mülkü olduğu anlamına gelmemektedir. Platon’a göre, “her kişi, kendine düşen toprak parçasını *polis*in ortak malı olarak görmelidir.” *Polis*in ortak ma- lı olduğu kabulü, beraberinde buna uygun bir bilinci ve zorunluluğu dayatmak- tadır: O halde her mülk sahibi, ilgili mülkü ortak yarar doğrultusunda kullan- makla yükümlüdür. Bunu daha da güçlendirecek şekilde Platon, özellikle top- rak mülkiyetini katı bir biçimde sınırlar; örneğin topraklar satılamaz ve parçala- namaz. En fazlasından, bir bütün olarak evli erkek çocuğa miras olarak kalır; o yoksa, toprağı olmayan en yakın erkek akrabaya geçecektir.

İkinci en iyi model için de, birincide olduğu gibi, bir nüfus politikası öngö- ren ve bunu devletin sağlığı açısından zorunlu gören Platon, nüfusla toprak ara- sında doğrudan bir ilişki kurar. Buna göre, 5040 parçaya ayrılan toprak parçala- rını karşılayacak biçimde model, 5040 aileden oluşur. Dengenin sağlanabilmesi için her ailenin biri erkek, biri kız olmak üzere iki çocuk yapması istenir. Eğer nüfus artışına bağlı bir değişiklik olursa, sistem fazla nüfusu ihraç edecek, nü- fus düşerse eksikliği ithalat yoluyla kapatacaktır.

Yurttaşlar arasında eşitsizliklerin keskinleşmemesi, sınıf çatışmalarının ola- bildiğince önlenebilmesi için, Platon, tipik bir ütopyacı olarak, olabildiğince türdeş (*homojen*) bir topluluk oluşturmaya çalışır. Ancak bu türdeşlik arayışı sı- nıfların reddedildiği gibi anlaşılmalıdır. Türdeşlik özellikle her yurttaşın da- hil olduğu sınıf içinde anlamlıdır. Sınıfların iç uyumunun olduğu haliyle koru- nabilmesi için Platon, yurttaşlarına altın, gümüş, değerli madenler gibi şeyle-

re sahip olma hakkını tanımadığı gibi, ülke sınırları içindeki parayı dışarıda geçersiz kılarak para üzerinden bir eşitsizliğin doğuşunu da önler. Zaten yurttaşlar yurttaşlık vasıfları açısından, bunu zedeleyen aşağılayıcı bir iktisadi etkinlikte bulunamazlar: Örneğin tarımla, ticaretle, zanaatla uğraşamazlar. Bütün gelirleri toprak üzerindeki köle emeğindendir. Platon için zenginlik sistem açısından ciddi bir tehdit oluşturmaktadır. Sistemin sonul amacı erdemdir ve zenginlik tam da bu amacı tehdit etmektedir. Türkçe'deki deyimlerden birini, "çok mal haramsız, çok laf yalansız olmaz"ı andırırçasına, Platon "aynı anda hem fazla zengin, hem erdemli olmak olanaksızdır" der. O halde, zenginlik, kişinin ait olduğu toplumsal sınıf içinde dengeli hale getirilmelidir.

Platon, Solon reformlarını andırırçasına, ikinci en iyi devletindeki yurttaşlarını zenginlik ölçeğine göre dört sınıfa ayırır: Toprağının geliri ile bu gelir değerinin üç katı serveti olanlar, toprağının geliri ile bu gelir değerinin iki katı serveti olanlar, toprağının geliri ile bu gelir değeri kadar serveti olanlar ve yalnızca toprak geliri sahibi olanlar. Platon, bu sınıflandırmayla yetinmez: Zenginlik ve yoksulluğun aşırı kutuplaşmasını önlemek üzere zenginliğe bir üst sınır koyar. Şöyle ki en zengin sınıftaki yurttaşların gelirleri, en alt sınıftakinin en fazla dört katı olabilir. Eğer bir yurttaşın serveti bu sınırı aşıyorsa, fazla kazancın tümü *polise* aittir. Bütün bu sınırlamalara karşın, Platon, modelin yoksulları ve zenginleri içerdiğinin ve bunun da tehdit oluşturmaya devam ettiğinin farkındadır. Bu tehdidi biraz daha yumuşatabilmek bakımından sınıflararası bir geçişkenliği kabul eder. Ama bu geçişkenlik iktisadi bir sonuç yaratmaktan çok ideolojik bir işleve sahiptir. Şöyle ki Platon, yoksulken zengin ya da tersi olanın ilgili sınıfa kaydırılacağını belirtir ama fiilen bu olanaksızdır. Çünkü toprak dağıtım rejimi bellidir; ticaret ve zanaat zaten yasaklanmıştır; dolayısıyla bu geçişkenlik savı yalnızca yoksulların da bir gün sınıf atlayabileceğine ilişkin bir inanç yaratılmasına hizmet eder gözükmektedir. Böylece yoksullar sistemi daha kolay benimseyebileceklerdir. Anımsanacağı gibi, Platon aynı yönteme ideal devlet modelinde de başvuruyordu.

Siyasal etkinlikleri ve kurumları daha çok zengin sınıflara özgüleyen Platon, buna karşın, ait olduğu sınıf hangisi olursa olsun, herkesi aynı işbölümü sürecinden geçirir. Yani herkes belli bir eğitimden geçer, askerlik yapar, belli ölçüde bilimle uğraşır. Ama siyasal kurumlarla ilgili kısımda değinildiği gibi, yine de bazı siyasal görevler yalnızca bazı zenginlere özgülenmiştir.

İkinci en iyi devlet modelinde, yurttaşların dışında, ikinci ana grup *metoikos*lardır. Yurttaşlara yasaklanan ticaret ve zanaat gibi faaliyet alanlarında yabancılar çalışır. Bunların siyasal hakları elbette yoktur. Zaten *polis*lerde oturma süreleri de en fazla yirmi yıl olacaktır. Ömür boyu oturma hakkı ancak devlete gösterdikleri büyük yararlar ölçeğinde düşünülebilir. Platon, bu olasılığı da modelle sokarak, yabancıların da devlete yararlı olmaya çalışmasını güvence altına almaya çalışır gibidir.

Bu modelde karşılaşılan üçüncü ana grup kölelerdir. Gerçekte tek değer yaratan grup da bu gruptur. Öngörülebileceği gibi, her yurttaş kendi işlerini yap-

tırabilecek yeter sayıda köleye sahip olacağından, kölelerin sayısal olarak diğer gruplardan daha kalabalık olacağı açıktır. Bu da ister istemez, kölelerin sistem açısından bir tehdit unsuru olarak kabul edilmesini beraberinde getirecektir ki Platon bunu öngörerek çeşitli önlemler önermekten geri durmaz: Bir köle ayaklanmasıyla karşı karşıya kalmamak için, aynı ülkeden olan ya da aynı dili konuşan kölelerin kesinlikle bir araya toplanmamasını önerir. Her ne kadar, kölelere adil davranılmasını önerirse de, kölelerin küstahlaşmalarına izin verilmemesi gereğinin de altını ısrarla çizer. Bunun için gerekirse en ağır cezalandırma biçimlerinden kaçınılmamalıdır.

Devleti, her iki modelinde de bir birlik olarak tasarlayan Platon, bu birliği sağlayabilmek için olabildiğince farklılıklardan, çeşitliliklerden arınmış bir model öne sürmüş ve türdeşliği güvence altına alabilmek için, değişimin bozucu etkisine karşı korunaklı tasarılar geliştirmiştir. Her iki modelinde toplumsal-siyasal yaşamın bütün boyutlarıyla öngörülebilir ve denetlenebilir bir nitelik taşımasına özel bir önem vermiştir. Bu nedenle, her iki modelde de her aşamada belli bir tekdüzeliğin, devlet tarafından tek boyuta indirgenmiş insanın varlığını, durağanlığın güvencesi olarak görmüştür. Bu değişmez yaklaşımını en iyi ifade eden şeylerden biri, Platon'un ikinci en iyi devletini düzenlerken mimari- de bile buna özel bir dikkat göstermesidir. Kurduğu kentin "tek bir ev biçiminde olmasının çok hoş bir görüntü vereceğini" ileri süren Platon'un bu yaklaşımına, kendisinden yüzyıllar sonra, klasik ütopyacılıkla adı özdeşleşen Thomas More'da karşılaşılabilecek ve More, "*Utopia*'nın bir şehrini gören hepsini görmüştür," diyerek Platon'u selamlayacaktır.

b. Yasalar ve Siyasal Kurumlar

İkinci en iyi devlet modelinde, Platon için temel sorunların başında yasanın hakimiyetini sağlamak gelmektedir. Yönetilenlerden yana gerekli önlemleri alan Platon için, atılması gereken ikinci adım, doğrudan yöneticilerden kaynaklanması olası tehditlerin nasıl ortadan kaldırılacağıdır. Bunun için kendisine sorduğu temel soru şudur: Kim yönetmeli? Buna verilebilecek yanıtları tek tek gözden geçiren Platon için, kuşkusuz, en uygun yanıt yöneticilerin sıradan kişiler olmaması gerektiğidir. Bu açıdan erdemsiz ve bilgisiz kişilerin eline iktidar verilmemelidir. Aynı şekilde, salt güce dayanan bir yönetim tarzı da düşünülemez. Devamla, soya dayalı bir yönetimin de tek başına sakıncaları olduğu açıktır. Nihayet, yönetilenler tümünden yönetimden dışlanırsa bu da devlet için bir tehdit oluşturmaktadır. Platon adeta şunu söylemek ister gibidir: Erkekler kadınları, babalar oğulları, soylular soylu olmayanları, yaşlılar gençleri, bilgeler cahilleri, servet sahibi olanlar olmayanları, efendiler köleleri yönetmelidir. Böylece neredeyse, hemen herkes şu ya da bu ölçüyle yönetime dahil edilmiş olacaktır. Platon'un bu yaklaşımı karşıt eğilimleri dengelemek, çatışmaları uzlaştırmak için öngörülen karma anayasa modelinin ilk kuramsal örneği olacaktır. Dengeli yönetim, her biri kendi içinde çeşitli sakıncalar içeren güç odaklarını birbirine

karşı konumlandırarak, her birine içkin aşırılığı önlemeye dönüktür. Aksi halde aşırılık hakim olacaktır. Örneğin halkın özgürlüğünü en son sınırına kadar ortadan kaldıran Pers Devleti ve tam tersi yönde, halkın denetimini aşırılaştıran Atina Devleti, bu çeşit uç örneklerdendir. Bu doğrultuda Platon, monarşiden otoriteyi, demokrasiden özgürlüğü alarak bir sentez yapmaya çalışır gibidir. Fakat bu sentezi çok ileriye taşıyamayacak, model için öngördüğü siyasal kurumları inşa ederken, kendisi de bir aşırılığa teslim olacaktır.

Platon'un karma anayasa modelinde karşılaşılan ilk siyasal kurum *Yasa Kurucular Kurulu*'dür. Birden fazla aşamadan oluşan bir seçim süreciyle iş başına gelen kurul otuz yedi kişiden oluşur. Bu kişilerin elli altmış yaşları arasında olması gerekir. Bu kurulun temel görevi yasalara uyulup uyulmadığını denetlemek ve aynı zamanda yurttaşların sınıfsal konumlarının değişip değişmediğini izlemektir. İkinci kurum, Yunan dünyasında gelenekselleşmiş olan *Halk Meclisi*'dir (*Ekklesia*). Bu meclis tüm yurttaşlara açıktır. Ancak Platon özellikle belli bir servet sahibi olanları bu mecliste hakim kılabilmek için, bu kategoride yer alan sınıf üyelerinin meclis toplantılarına katılmalarını zorunlu kılıp bir yaptırıma bağlarken alt sınıfları toplantılara katılıp katılmama konusunda serbest bırakır. Halk Meclisi, bir diğer kurum olan *360'lar Konseyi* karşısında görece önemsizleşir. Konsey üyeleri, son derece karmaşık bir seçim sistemiyle belirlenir ki Platon, özellikle servet sahibi ve soylu sınıf mensuplarının bu kurumda ağırlıkla yer almasını sağlamak üzere seçim sistemini karmaşıklştırmıştır. Gerçekte devleti fiilen yöneten bu kuruldur. Ancak bu kurulun üstünde de onları denetleyen *Denetçiler Kurulu* bulunmaktadır. Elli ile yetmiş beş yaşları arasında bulunan on iki tanrısal nitelikli yurttaştan oluşan bu kurul üyelerinin her biri bir bakan gibi, devletin çeşitli alanlarındaki faaliyetlerini sürekli izler ve gerekirse ilgilileri yargırlar. Sayılan kurulların dışında kalan *memurlukların* dağıtımında Platon ilgili memurluğun önemine göre, çeşitli yöntemler önerir.

Görüldüğü gibi, Platon temelde siyaseti özel bir bilgi ve uzmanlık alanı olarak gören yaklaşımını kesinlikle değiştirmemekte, ancak önerdiği modeli tehdit edebilecek olan yönetilenlerin enerji biriktirmesini önlemek için de *Halk Meclisi*'ni onlara da açar gibi yapmaktadır. Gerçekte Platon, halkın yönetme yetisine hiçbir zaman güvenmemiştir ama öte yandan, halkın siyasal bir tehdit oluşturabileceğinin de farkındadır. Bu nedenle halkın siyasete katıldığına inandırılabilmesi için buna uygun bir kurumu öngörmektedir. *Halk Meclisi*'nin bu simgesel ve ideolojik değeri dışında, diğer kurumlara göz atıldığında, kurumların birbirini dengelemek, gözetlemek, denetlemekle görevlendirildiği göze çarpmaktadır. Ancak, bu aşamaya kadar karma anayasa modeline sadık kalan Platon, son anda bu modeli tümüyle alt üst edecek ve ikinci en iyi devleti ideal devlete bir adım daha yaklaştıracak ya da Platon'un zaten ideal devlet düşüncesinden hiç uzaklaşmadığını göstermesi bakımından son derece anlamlı bir adım atarak, yepyeni bir kurum önerecektir: Şafakta toplandığı için *Gece Konseyi* adı verilen kurum, ortada ne karma anayasa bırakacaktır, ne denge-fren sistemi. *Gece Konseyi* tek başına devletin ruhu olacaktır.

Gece Konseyi, bir kurum olarak ideal devletteki filozof-kralın yerini almışa benzemektedir. Bu ana değin çeşitli kurumları birbirine karşı konumlandırarak Platon, *Gece Konseyi*'ni tek başına, her şeyin üstünde, bütün denetim ve yönetim haklarına sahip bir kurum olarak tasarlar. Bundan ötürü de *Gece Konseyi*'nin konuştuğu yerde, daha önce sayılan bütün siyasal kurumlar susacaktır. Bu konsey doğrudan anayasa düzeni konusunda karar alma yetkisine sahip, yasaların ve dolayısıyla sistemin sürekliliğini güvence altına alan organdır. Bu açıdan konsey üyeleri iyi eğitim almış, din ve felsefeye hakim, çeşitli bilimlerde uzmanlaşmış, toplumsal erdemleri bakımından lekesiz, kısacası adeta tanrısal kişiler olarak tasarlanmıştır. *Konsey*, en yaşlı on yasa koyucu, üstün din adamları, eğitim yöneticisi, erdem ödüllü yurttaşlar ve kişilerin yanında getirmeye değer gördüğü otuz-kırk yaşlarında erdemli gençlerden oluşmaktadır. Üyelerinin erdemliliği Platon tarafından özel olarak öne çıkarılmaktadır, çünkü bu kurumun temel amacı erdem ve onu oluşturan bileşenlerin, yani adaletin, ılımlılığın, yüreklilik ve ölçülülüğün sağlanıp sürdürülebilmesidir. Daha siyasal bir ifadeyle *Konsey*'in amacı devleti "bir" olarak ayakta tutmaktır. Bu haliyle de, temel amacı gereği *Konsey*, bütün yasaların üstünde ve dışında konumlandırılmıştır. Bunun açık anlamı ise, *Konsey* iradesinin açıkça tek başına belirleyici irade olarak kabul edilmesidir.

İdeal devlet modelinde filozofun aklını her şeyin üstünde tutan ve devletin bir birlik olarak ruhunu bu akla tâbi kılan Platon, ikinci en iyi modelinde de, bir ya da birkaç filozof yerine bir kurulu geçirmiş olsa da, aynı şeyi yapmakta, *Konsey*'in aklını ve ruhunu devletin akli ve ruhuyla özdeş tutmaktadır. Görüldüğü gibi, teokratik özellikler taşımakla birlikte, *Gece Konseyi*'nin varlığı, ikinci en iyi devletin biçimiyle ilgili tartışmalardan daha çok (bir *aristokrasi* mi, *philokrasi* mi, yoksa *teokrasi* mi gibi tartışmalardan öte) bu modeli ideal devlet modeline yakınlaştırmaya hizmet etmekte, Platon'un hâlâ aslında, nesneler evreninde, bu dünyada gerçekleştirilecek olmasına karşın, başta ortaya koyduğu modeli somutlaştırmaya uğraştığını göstermektedir. Platon'un ütopyacı yaklaşımıyla bu kuruluştaki bütün görkemliyle karşılaşılacaktır. Örneğin Platon'un önerdiği modeli yönetilenlere benimsetebilmek için öngördüğü strateji ve taktikler, kimi küçük farklılıklar içerse de neredeyse bire bir aynıdır.

c. Yasaya ussal-duygusal bağlılık: Eğitim ve din

Platon'a göre, yasanın kendisine itaat etmesi beklenen yönetilenleri ikna edici, gönüllü olarak itaat üretici bir boyutunun olması yetmez; aynı zamanda yönetilenlerin de gönüllü olarak itaat etmeye hazırlanması, buna uygun bir kalıba göre biçimlendirilmesi gerekmektedir ki burada eğitim, aynı ideal devlette olduğu gibi, merkezi bir rol üstlenir. Yine ideal devlette olduğu gibi, eğitim merkezi olarak, devlet eliyle yürütülecektir ama burada küçük bir fark vardır: İdeal devlette toplumsal-siyasal yaşam tümüyle aynı zamanda bir eğitim alanıdır; bu modelde ise eğitim-öğretim işiyle özel olarak ilgilenecek, bu alanda uzmanlaşmış

bir eğitim kadrosu ve örgütü oluşturulmuştur. Fakat amaç her ikisinde de aynıdır: Çocukları doğumundan başlayarak balmumu gibi biçimlendirmek! Burada “çocuğun doğumundan başlayarak” ifadesi bir mecaz değildir; gerçekten de Platon, kadınların daha hamileyken kimi beden hareketleri yapmalarını isteyerek eğitimi ana karnında başlatır.

Çocukların eğitimi *Devlet*’teki gibi, çocuk oyunlarından başlayarak sansür-cü bir zihniyetle ele alınır. Bu sansürcü yaklaşımın ardındaki temel kabul, çocukları çeşitli değişimlere karşı olabildiğince dirençli kılmaktır. Amaç, her türlü değişimden kaçınan insanlar yetiştirmektir. Eğitim konusunda karşılaşılan en önemli farklılıklardan biri kız çocuklarıyla erkek çocuklarının eğitimleriyle ilgilidir. Buna göre, kız çocukları da eskisi gibi, eğitimin nesneleri olarak kabul edilir ama erkek çocuklarla aynı eğitimi almazlar. Altı yaşından başlayarak çocuklar ayrılır ve herkes kendi cinsiyetine uygun olduğu kabul edilen işlere göre eğitim alır. Yine de Platon, kız çocuklarını kendiliğinden eril görülen faaliyet alanlarının başında gelen, örneğin savaşıklık eğitiminden tümüyle uzak tutmaya razı olmaz; erkekler kadar olmasa da kız çocuklarının da savaş eğitimi almalarını planlar. Eğitimin son basamağında ise, matematik, geometri ve astronomi eğitimi bulunmaktadır. Fakat Platon’a göre, halk bu bilimleri derinlemesine öğrenerek yetenekte olmadığından, onlara genel bilgiler verilmekle yetinilir ve ancak çok küçük bir azınlığa, ileride en önemli siyasal kurumların ve özellikle *Gece Konseyi*’nin üyeleri olacağı kabul edilen küçük bir azınlığa bu eğitim verilir. Böylece Platon, ideal devletten farklı olarak, eğitim süreci içine, ölçünün ne olduğu belirsiz bir biçimde, eşitsizliği sokmuş olur.

Eğitim süreci belli eşitsizliklerle kusurlu olarak tasarlandığı anda, ister istemez yasaya gönüllü itaati üretebilmek için eğitim tek başına yeterli bir araç olmaktan da çıkmış olur. Yanı sıra bir başka şeye daha gereksinim duyulacaktır ki bu da dindir. Eğitim süreci, yönetilenlerin ve ileride yönetici olacakların aklını yasa koyucunun aklıyla koşutlaştırmaya çalışırken, din bu kez yasa koyucu iradeye bağlılığı duygusal olarak üretebilmek için devreye girecektir. Platon’un, dini yasaya ve siyasal sisteme itaat üretmek üzere devreye aldığı anda, ideal devlet modelinden de büyük bir farklılık ortaya çıkmış olur. Çünkü Platon dine verdiği rolle, adeta bir imanlılar topluluğu oluşturmakta hiçbir beis görmemekte, modelin en önemli kurumu olan *Gece Konseyi*’ne din adamlarını da, filozofların yanı sıra, doldurmakta, diyalektik ve genel olarak felsefenin yanı başında artık teoloji (ilahiyat) de boy göstermektedir. Bir anlamda, değişmezlik peşinde koşan Platon, bir yetkinlik olarak değişmezliği dinin ve dolayısıyla tanrısallığın değişmezliğinde bulmuşa benzemektedir. Bu haliyle ikinci en iyi devlet bir teokrasiyi andırmaktadır ama bu yargı için yine de acele edilmemelidir.

Çünkü en başta Platon için hâlâ başat önem taşıyan şey devletin bir bütünlük olarak varlığıdır ve dinin kullanımı devleti, bir “birlik” olarak var kılabilmek içindir. Din, tümüyle kamusallaştırılmış ve özel her tür tapınma biçimi yasaklanmıştır. Bir başka ifadeyle, adeta bir devlet dini söz konusudur. Platon için, devletin dininin ve öngördüğü tapınma biçimlerinin dışında kalan dinler ve ta-

pınma biçimleri, yurttaşların devlete bağlılığını zayıflatıcı bir rol üstlenecektir ki bu anlamda kovuşturulmalı, yasaklanmalı, bunların mensupları gerekiyorsa en ağır biçimlerde cezalandırılmalıdır; hele hele dinsizlik en ağır suçlardan sayılacaktır. Çünkü gönüllü itaatin en önemli göstergelerinden biri olarak dindarlık kabul edilince, dinsizlik, özel olarak dinsel anlamının ve bağlamının dışında, siyasal bir bağlam ve anlam kazanmakta, siyasal birliğe meydan okuyan bir biçimde okunmaya açık hale gelmektedir. Platon için dinsizliğin üç ayrı belirişinden söz edilebilir: İlki, alışkın olunduğu üzere, tanrıların varlığına inanmamak; ikincisi tanrıların insanların işlerine karışmadığına inanmak, yani özellikle yönetim ve yöneticilerin tanrısal referanslarını ve tanrısallığını yadsımak; üçüncüsü ise tanrıların, devletin öngörmediği ve izin vermediği biçimde, özel ritüeller, adaklar, kurbanlar vb. aracılığıyla kandırılabilmesine inanmaktır.

Yurttaşların itaatini ve bu itaat ölçüsünde devletin “bir”liğini ve biricikliğini güvence altına almaya çalışan Platon, yurttaşlık ile dindarlığı adeta özdeşleştirirken çeşitli yöntemlerle dinsel alanı denetlemeye girişir. Ama bunu yaparken, hocası Sokrates’in tam da kendisinin öngördüğü, uygulanmasında beis görmediği, desteklediği araç ve yöntemlerle mahkûm edildiğini ve öldürüldüğünü çoktan unutmuşa benzemektedir. Hocasını tam da aynı biçimde yargılayanları çeşitli diyaloglarında yargılayarak tarih önünde mahkûm etmeye çalışan Platon, şimdi kendi elleriyle onlara devlet tacını giydirmektedir. Tek bir nedenle: Tıpkı *Devlet*’te olduğu gibi *Yasalar*’da da devletin varlık nedenini, sürekliliğini ve bekasını, Platon türdeşlikte aradığı ve bulduğu için! Ama Platon’un ardılı ve gözde öğrencisi Aristoteles’in ilk reddedeceği Platonik eğilim de bu olacaktır: Platon’un iddia ettiğinin aksine, Aristoteles devletin varlığını ve sürekliliğini türdeşlikte değil, farklılık ve çeşitlilikte, eşitlikte değil, eşitsizlikte arayacak ve temellendirecektir.

2. ARİSTOTELES: YÜCE BİR AMAÇ OLARAK SİYASET

Platon’un “en ünlü” öğrencisi olan ve onun Sokrates’ten devraldığı felsefe geleceğini sürdüren Aristoteles, sadece büyük bir felsefeci değil, ilgisi oldukça çeşitli ve geniş alanlara yayılmış bir doğa bilginidir. Platon’un etkisine rağmen ondan kopmuş, felsefesini gözlem ve deneyden yola çıkan ampirist (görgücü) bir yönetime dayandırmıştır. Yöntemindeki farklılığa rağmen, siyaset kuramı Sokrates’in ve Platon’un açtığı yoldan ilerler. Aristoteles, siyaseti erdemle birleşmiş yüce bir etkinlik olarak görür ve *polis*in iyiliği ile kamu yararını bireysel yaşamın en yüksek amacı olarak ele alır.

A. Yaşamı ve yapıtları

Aristoteles, İÖ 384’te bir Yunan kolonisi olan (bugünkü Selanik yakınlarında) Stageira’da doğdu. Babası Nikomakhos, Makedonya Kralı’nın özel hekimiydi; bu yüzden Aristoteles’in yaşamı boyunca Makedonya ile yakın bağları olmuştur.

Aristoteles'in doğa bilimlerine, özellikle de biyolojiye gösterdiği ilgide, babasının mesleğinin payı olduğu düşünülür. 17 yaşındayken, bir grup gençle birlikte, Yunan dünyasına ün salmış olan Platon'un okulu *Akademia*'ya gitmek üzere baba ocağından ayrılmıştır. Sadece *Akademia*'ya değil, kendisine özgü bir siyasal ve kültürel yaşama sahip Atina polisine ayak basışı, Aristoteles'in düşünsel serüvenine damgasını vuracaktır.

Aristoteles yaklaşık yirmi yıl boyunca Platon'un okulunda kalmış, kısa zamanda okulun en parlak öğrencisi olmuştur. Hocası Platon'un felsefesi, Aristoteles üzerinde derin etkiler bırakmıştır. Felsefi yapıtlarında bu etki çok açıktır; hatta Platon'u eleştirdiği noktalarda dahi onun felsefesinin büyüklüğünü kabul ettiğini belli eder. Bazı yorumcular, salt hocasını aşmak için onun hakkında zaman zaman yersiz yorumlar ve eleştiriler yaptığını öne sürerler.

Platon'un İÖ 347 yılında ölmesiyle birlikte Aristoteles, *Akademia*'dan ayrılma kararı almıştır. Bu kararı almasında, Aristoteles'in pek haz etmediği türden Platoncu eğilimler taşıyan Speusippos'un Okul'un başına geçmesinin etkili olduğu söylenir. Bazılarına göre ise Aristoteles, Platon'un en parlak öğrencisi olarak onun yerine geçmeyi beklerken, bu gerçekleşmeyince hayal kırıklığına uğramış ve okulu bırakmıştır. Üstelik Atina'da tam da bu dönemde Makedonya karşıtı duygular hakim olmaya başlamıştır ve Makedonyahlara yakınlığıyla bilinen yabancı bir filozof için bu değişiklik, yaşamı açısından güvenli olmayan bir ortam yaratmıştır. Nedeni ne olursa olsun Aristoteles, felsefi çalışmalarının ağır bastığı düşünsel evreyi arkasında bırakarak, doğa bilimi çalışmalarının yoğunlaşacağı başka bir evreye doğru uzanmak üzere birinci Atina dönemini kapatmıştır. Atina'ya tekrar döndüğünde artık kendi okulunu kuracaktır.

Aristoteles, Atarneus'un ve Assos'un yöneticiliğini yapan Hermeias'ın davetini kabul etmiş ve burada aşağı yukarı üç yıl geçirmiştir. Hermeias'ın yeğeni ile evlenmiş ve ondan bir kız çocuğu olmuştur. Söylenen odur ki, karısı, Aristoteles Atina'ya yeniden döndüğünde orada vefat etmiştir. Aristoteles hayatının son yıllarında, doğduğu kentten, Stageiralı bir kadın ile hayatını paylaşmış, ondan *Nikomakhos'a Etik* kitabına adını verdiği bir oğlu olmuştur.

Bu üç yılın sonunda Hermeias, Persliler tarafından düşürülmüş ve tüyler ürpertici bir şekilde öldürülmüş, bunun üzerine Aristoteles Midilli'ye yakın bir ada olan Mytilene'ye geçmiştir. Makedonya Kralı Philippos'un davetini kabul edip sarayına gitmeden önce bir süre doğduğu kent olan Stageira'da kalmıştır.

Aristoteles'in bir bilim insanı olarak yaptığı çalışmalar esas olarak bu dönemde denk düşer. Düşünür kuşkusuz bir siyaset felsefecisidir ama doğa bilimi üzerine çalışmaları sayı olarak çok daha fazladır ve içeriğinin zenginliği açısından göz kamaştırıcıdır. Aslına bakılırsa Aristoteles'i, bir filozof olmasının yanı sıra, zamanının en önemli doğa bilimcisi olarak görmek doğru olacaktır. Aristoteles bıkıp usanmadan doğa gözlemleri yapmıştır; meteoroloji, astronomi, fizik ve kimya çalışmalarının yanı sıra, asıl olarak biyoloji ve zooloji çalışmalarıyla ün sağlamıştır. Bu iki bilim dalının kurucusu olmuştur; şimdiye kadar iki farklı bilim dalının kurucusu olma şansına bir başkası erişememiştir.

Aristoteles, 343'te Makedonya Kralı Philippos'un davetini kabul etmiş ve on üç yaşındaki oğlu Iskender'e eğitim vermek üzere Makedonya'ya gitmiştir. Öğrencisiyle ilişkileri ve ona hangi konularda dersler verdiği konusunda hemen hemen hiçbir şey bilmemekteyiz. Belki de Platon gibi, geleceğin hükümdarına devlet bilgilerini, yönetme sanatını ve etiği öğretmenin kamusal bir sorumluluk olduğunu düşünmüştü ve derslerini de bu çerçevede yürütüyordu. Bildiğimiz, Iskender için, biri *Monarşi* diğeri *Koloniler* adında iki kitap yazdığıdır. Iskender'in hocasından ne yönde ve ne ölçüde etkilendiği de bilemediğimiz ve merak konusu olan bir başka husustur. Etkilenme olsa bile bu, öğrencisinin yaşama karşı tavrını ve düşünsel hazdansa eylemi tercih etmesini değiştirecek ölçüde olmamıştır. Yunanlılar dışındaki kavimlere barbar diye küçümseyici bir eda ile bakan hocasının tersine, Iskender, Doğu halklarının etkisi altında kalmış ve hatta Yunan kültürü ile Doğu kültürünü sentezleme uğraşı içinde olmuştur. Yine de bu iki insan arasındaki ilişkinin Iskender'in 340'ta kral olmasından sonra tümüyle bitmediğini gösteren bazı hikayeler vardır. Sözgelimi, Iskender'in doyurulmamış fetih arzusunu yumuşatmak için gittiği her yerden hocasına toprak, yaprak, taş, hayvan ve benzeri örnekler gönderdiği söylenir. Askeri başarıların birinden diğerine koşan Iskender'in buna vakit bulabileceği pek kuşkulu olsa bile...

Kral Philippos'un ölümünden sonra Aristoteles Atina'ya dönmüş ve kendi okulunu kurmuştur. Bir yabancı olduğu için toprak satın alamadığından, şehrin dışında bir korulukta birkaç bina kiralamış ve *Lykeion* adını verdiği okulunu açmıştır [Bugün Türkçe'de kullandığımız ve Fransızca'dan ödünç aldığımız "lise" terimi bu okulun isminden gelmektedir].

Aristoteles sadece bir araştırmacı değil aynı zamanda bir öğretmendir; öyle ki bilme ile öğretmenin birbirlerinin tamamlayıcı parçaları olduklarını düşünür. İnsanlara hakikatleri sunmaya çalışan bir tür peygamber gibi değil, onları hakikatleri araştırmaya yönelten ve kullanabilecekleri yöntemler hakkında aydınlatan bir filozof bilim insanı olarak konuşur. Dersleri ve çalışmaları eleştirel ve titizce düzenlenmiştir; kaynaklarını Tanrısal bir esinden çok aklın ilkelerinden alır. Okulundaki eğitimin de temel felsefesi bu olmuştur. *Lykeion*, öğrencilerin araştırarak, kolektif bir bilme süreci içinde yetiştiği bir okuldur. Aristoteles'in hiçbir zaman bir münzevi, fildişi kulesine çekilmiş bir düşünür olmadığını gösteren kanıtlardan biri de, bu okulun bazı derslerinin kamuya açık olmasıdır. Ayrıca, Aristoteles, her sabah öğrencileriyle birlikte korulukta gezinerek onlara ders anlatır ve tartışır. Bu nedenle okuluna mensup olanlara ve izleyicilerine *peripatetikler* (gezinenler) adı verilmiştir.

Iskender'in 323'teki ani ölümü ile birlikte, Atina'daki Makedonya yanlısı yönetim düşmüş ve bir kez daha Makedonya karşıtı düşünceler belirmiştir. Aristoteles, düzmece bir şiir nedeniyle dinsizlik suçlamasıyla mahkemeye verilmiştir. Bunun üzerine, Atina'da bir Sokrates vakasına daha neden olmak istemediğini, "felsefeye karşı ikinci bir cinayet"e engel olacağını söyleyen Aristoteles, Atina'yı terk etmiştir. İÖ 322 yılında, çekildiği Khalkis'te 62 yaşında hayata veda etmiştir.

Aristoteles'in iki yüz kadar olduğu tahmin edilen eserlerinin hangilerinin gerçekten ona ait olduğu konusunda bilgimiz yetersizdir. Üstelik bu eserlerden ancak bazıları günümüze kalabilmiştir. Kitaplarının listesini veren en eski belge, Diogenes Laertios'a aittir. Bunların başında, Aristoteles'in, çoğu *Akademia*'da bulunduğu dönemde diyaloglar şeklinde yazdığı on dokuz eser vardır. *Politikos* (*Devlet Adamı*), *Retorika* (*Grylos* adıyla da bilinir), *Eudemos* (*Ruh Üzerine*) bunların en bilinenleridir.

Mantık konusundaki yazıları *Organon* başlığı altında toplanmıştır. *Metafizik*, ilk nedenlerin araştırıldığı bir kitaptır. Asıl adı *İlk Felsefe*'dir. Öğrencileri eserlerini toplarken, *Fizik* yapıtından sonraya koydukları için, "fizigin ötesi", "fizikten sonra" anlamlarına gelen *Metafizik* olarak adlandırmışlardır.

Ahlak üzerine yapıtları üç tanedir: *Nikomakhos'a Etik*, *Eudemos'a Etik* ve *Magna Moralia* (*Büyük Ahlak*).

Siyaset felsefesinin başyapıtı olan *Politika*'nın Aristoteles'e ait olduğu yolunda kuşku yoktur. *Politika*, halk için yazılmış ve bitirilmemiş bir kitaptır. Diğer önemli eseri *Atinalıların Anayasası*, Aristoteles'in kendi okulunda öğrencileri ve arkadaşları ile birlikte gerçekleştirdiği ve 158 Yunan kent devletinin anayasal yapılarını incelediği görkemli araştırmanın bilinen tek parçasıdır. Atina anayasası hakkında ayrıntılı bilgi veren bu metin, 1891'de bir papirüsün arka yüzünde bulunmuştur.

B. Mantık

Aristoteles bilimleri, yani felsefeyi üç sınıfa ayırır: Üretken, pratik ve teorik bilimler. *Üretken bilimler* hakkında pek kapsamlı bilgi vermez; bunlar sanat, kozmetik, çiftçilik ve mühendislik gibi herhangi bir şeyin üretimi ya da bilen öznenin kendi dışındaki yapıtını ortaya çıkarması (*poiesis*) ile ilgili olan bilimlerdir. *Teorik bilimler*, başka herhangi bir amaca ya da fayda sağlamaya yönelmeden, sadece bilgiye ulaşma ereğiyle elde edilen bilgidir; o "bilgi olarak bilgi"dir. Genellikle, fizik ya da doğa bilimi, matematik, metafizik, teorik felsefenin alanına girer. *Pratik bilimler*, eylem (*praxis*) ile yani insanların hem nasıl eyledikleri ile hem de nasıl eylemeleri gerektiği ile ilgilidir. Bu anlamda, politika ve etik, ekonomi ve strateji pratik bilimlerin içinde yer alır.

Mantık, bu sınıflandırılan bilgi alanlarının içine girmez; çünkü bağımsız bir bilim değildir. Aristoteles'e göre mantık, bir bilim dalı olmanın ötesinde, bilimsel etkinlikte ya da genel olarak bilgi edinme eylemi içinde izlenmesi gereken temel akıl yürütme kurallarını verir. Her bilim belli aksiyomlardan oluşur. Bu durumda, acaba hangi türden önermeler aksiyom niteliğini taşıyacaktır ya da aksiyomlardan önermeler türetilirken (çıkarılırken) bu hangi kurallara göre yapılacaktır? Önermeler için hangi türden kanıtlar istenecektir? İşte, bu gibi soruları mantıkla ilgili yapıtlarında yanıtlamaya çalışmaktadır Aristoteles. Bu nedenle öğrencileri Aristoteles'in mantıkla ilgili yazılarını bir araya topladıklarında bunlara *Organon* (alet, araç) adını vermişlerdir. Aristoteles mantıkla ilgili derslerin-

de ve yapılarında düşünmenin temel araçlarını keşfetme, bilimsel bilginin temel kurallarını ortaya koyma uğraşı içindedir.

Aslında Aristoteles mantık kelimesini kullanmaz; *logica* terimi Roma felsefesi içinde kullanılır olmuştur. Aristoteles'in, mantığa karşılık gelecek şekilde kullanıldığı kelime "analitik"tir. Analitik, mantığın tanıtılma biçimleriyle ilgilidir ve Aristoteles'in biçimsel mantığın kurucusu olarak kabul edilmesi, *Organon*'un ilk kitabı olan *Birinci Analitikler*'de geliştirdiği çözümlemelerden dolayıdır.

Aristoteles bir bilme yöntemi olarak nasıl bir **tanıtılma** biçimi üzerinde durur? İlk olarak, filozof, bilim dallarının uğraş alanlarının farklı olduğunu düşünmesine karşın, bunların dayandığı bilimsel mantığın aynı olduğunu kabul eder. Sözgelimi, geometri uzamla ilgilidir, botanik ise bitkilerin beslenme ve büyümeleriyle; ama her ikisi de ortak mantık kurallarına bağlıdır. Bunun nedeni mantığın kurallarının bütün gerçekliği kuşatmasındandır; mantık, şu ya da bu gerçekliğin, şu ya da bu bilgi dalının değil, bütün bilim dallarının "bilgiye ulaşma" yöntemlerinin ortak kurallarıdır.

İkinci olarak, Aristoteles, bilimsel bir tanıtılmanın bize belli bir olgusallığın bilgisini verdiğini söyler. Örneğin, "Bütün insanlar ölümlüdür, Sokrates bir insandır, o halde Sokrates de ölümlüdür" tasımında, yapılan şey sadece ilk önermeyle tutarlı bir sonuca varmak değil (yani mantıksal olarak doğru bir çıkarsama yapmak değil) aynı zamanda belli bir olgusallığın doğrulanmasıdır. Son önermeden yola çıkılırsa; "Sokrates ölümlüdür" vargısı, bir olgusallığa karşılık düşmektedir. Biz bu olgusallığın düşüncesine sahibizdir. Yani bizim algı dünyamızda Sokrates bir ölümlü olarak yer alır. Bu olgusallığa ilişkin düşüncenin doğrulanması ise mantık ile yapılır. Sokrates'in bir ölümlü olduğu önermesini öğelerine ayrıştırarak (çözümleyerek ya da analiz ederek) doğru olup olmadığını sınavabiliriz, yani tanıtlayabiliriz. Aristoteles'in mantığı, usavurmanın kurallarını yani düşünmenin yollarını gösterdiği için "formel mantık" (biçimsel mantık) olarak da adlandırılır.

Tanıtlama

Öne sürülen bir savın doğruluğunu göstermek için, doğruluğundan kuşku duyulmayan bir öncülden hareket edilerek yapılan mantıksal bir çıkarımdır. Düşüncenin gerçekliğini, bilginin ussal olduğunu göstermeye çalışır. Tanıtılmanın dayandığı usa vurma süreci felsefe tarihinde esas olarak Aristoteles'in *İkinci Çözümlemeler*'inde ve Hegel'in *Mantık Bilimi*'nde ele alınır. Tanıtılma için, *tasım* adı verilen akıl yürütme süreci kullanılır. Aşağıda verilen üç ögeli tasım, *tümdengelimli usavurma* öğretisini günümüze kadar taşıyan bir örnek olmuştur.

C. Metafizik

Aristoteles'in *Metafizik* başlığını taşıyan anıt metninde geliştirdiği kuramı, bugünkü anlamıyla metafizikten çok, fizik'e karşılık düşer. Anlaşılması oldukça zor, karanlık bir metin olarak betimlenen *Metafizik*, Aristoteles'in genel yazı üslubunun özelliklerini taşır; belagat tamamen terk edilmiş, bilginin sadece man-

Aristoteles'in *Metafizik*i ve İslam filozofları

Metafizik, felsefe metinlerinin en anlaşılmas ve karanlık örneklerinden biri olarak değerlendirilir. *Metafizik*'in anlaşılır bir metin olmasını beklemek aslında gerçekçi olmazdı; Aristoteles, mantık dersleri gibi metafizik derslerini de en soyut düzeyde verirdi. Öğrencileri ne derece dersleri anlardı bilinmez ama, rivayet odur ki, İbn-i Sina bu kitabı kırk kere okumuş ve bütünüyle ezberlemiş olmasına karşın hâlâ anlamamış olmaktan yakınır-mış. Tam ümitsizliğe kapıldığı sırada Farabi'nin *Metafizik* üzerine yazmış olduğu bir risaleyi bulmuş ve bunun sayesinde kitabın özüne varmış. Sadece bu büyük İslam bilgini değil, tarih boyunca kitabı okuyan pek çok filozof, yorumlama zorlukları çekmiş, kitabın anlaşılmas noktalarını aydınlatmak için sayısız şerhler, haşiyeler, açıklamalar yazmışlar-dır. Bu filozoflardan biri olan İbn-i Rüşd'ün yazdığı şerhler Orta Çağ boyunca Aristoteles'i anlayıp yorumlamak için temel bir referans noktası olmuştur. Bu şerhler yalnız İslam fel-sefesinde değil, bütün bir Batı düşüncesinde Aristoteles'i anlamak açısından önemlidir.

tık ölçüsü içinde geliştirilmesine çaba harcanırken kuru ve soğuk bir anlatım biçimi ortaya çıkmıştır.

Metafizik, bilgeliğe nasıl ulaşılacağı ya da başka bir anlatımla bilgeliğe ulaş-tıracak bilgi türünün ne olduğu konusunda coşkulu ve ısrarlı bir araştırmanın ürünüdür. Bilgeliğe ulaşmanın tek yolunun, “ilk nedenler”in bilgisini araştır-mak olduğu saptamasından sonra Aristoteles, incelemesini ilk neden ya da ilk ilkenin ne olduğu sorularıyla sürdürür.

Kitap Aristoteles'in o ünlü “Bütün insanlar bilmek isterler” cümlesiyle baş-lar. Duyumlarımızdan, özellikle de görme duyumumuzdan aldığımız zevk bu-nun bir kanıtıdır. Bilme isteği bütün insanlara özgü olsa da, bilmenin derecele-ri vardır: (i) anımsama, (ii) deney, (iii) sanat ile bilim. *Anımsama*, hayvanlar ve insanlardaki ortak yetidir. Bazı hayvanlar deneysel bilgidен de nasibini almışlar-dır; ancak sanat ve bilim sadece insanlara özgüdür. Bilginin her alt aşaması, üst aşama için gereklidir. *Deney*, anımsanan şeylerin toplamı olarak ortaya çıkar; bi-lim ve sanat da deney aracılığıyla gerçekleşir. “Deneyle kazanılmış bir dizi kav-ramdan bir nesneler sınıfına ilişkin tümel bir yargı oluşturulduğunda sanat or-taya çıkar.” Bir anlamda sanat, deneyin rastlantısallığını değil, çokça tekrarlan-mış deneylerden çıkarılmış bir genellemeyi içerir. Söz gelimi, bir ilacın bir has-talık için iyileştirici olduğunu bilebilmek için, onun çok sayıda hastayı iyileştir-miş olduğuna dair deneyimlerimizin bulunması gerekir. Sanat sahibi insan, de-neyimin üstüne yükselerek, o ilacın neden o hastalığa iyi geldiğini, yani ilacın niteliğini de bilir. Bu bir “evrensel”i, bir “tümel”i bilmek anlamına gelir.

Sanat, belli bir sonuç yaratmak ya da belli bir fayda sağlamak üzere yapılan bir üretimin bilgisidir. Bu bilgi türü (*poiesis*), marangozluk, mimarlık, şiir yaz-mak, resim yapmak ya da dans etmek gibi yararlı ve güzel şeyler için üretimde bulunmayı, yani zanaatkârlığı ve güzel sanatları içerir. Bu anlamda tam bir bil-geliği yansıtmaz. Bilim ise, sonuçları ya da faydası açısından değil, kendi uğru-na, salt kendisi için istenen bilgidir (*episteme*). Bu bilgi türü sanatın da üstünde,

en yüksekte yer alır ve bilgelik bu bilgiye sahip olmayı gerektirir. Böyle bir bilgi sadece duyu algılarıyla elde edilemez; çünkü o, en soyut, en evrensel düzeydeki, en yüce ve en sağlam bilgi olacaktır. Büyük bir düşünce çabasını içermesi gereken böyle bir bilgi, işte *Metafizik*'in konusunu oluşturur. Aristoteles bu nedenle “Araştırmamızın konusu bu bilim olduğuna göre incelememiz gereken, bilgeliğin hangi tür nedenlerin ve ilkelerin bilimi olduğudur,” der. Kuşkusuz bunlar ilk nedenlerdir ve bunların bilgisi, “teorik bilgi”dir, yani “bilim”dir.

Aristoteles, böylece aşağıdan yukarıya derecelendirdiği bilgi türlerini bize sunmuş olur. En yukarıda yer alan teorik bilgi, “duyulardan en uzak” olduğu için en soyut, en az ilke içerdiği için “en kesin”, nedenleri araştırdığı için en öğretici olan (“Çünkü öğretmek, her şeyin nedenlerini söylemektir.”), onun aracılığıyla başka şeylerin bilinebildiği bilgidir. “Bilmek için bilmeyi seçen kişi, her şeyden çok en gerçek anlamda bilgiyi seçecektir”. Bilgelik, hiçbir yarar ve sonuç gözetmeksizin saf bilgiye ulaşma uğraşı içinde olmayı gerektirir. Bilgenin (bilim insanının) amaçlarından biri, en iyiye ulaşmaktır. Çünkü iyi, aynı zamanda ilk ilke, ilk nedenlerden biridir. Aristoteles’in bu görüşleri, daha sonraki kısımlarda anlatılacak etik ve siyaset ile ilgili değerlendirmeleriyle yakından ilgilidir. *Nikomakhos’a Etik* adlı kitabında Aristoteles, aşağı yukarı bu bilgi türlerine bağlı olarak, bilimleri de sınıflandırmaktadır.

Bilgelik eğer ilk nedenlerin bilinmesi ise, o zaman bilgelige ulaşmaya çalışan kişinin ilk nedenlere ulaşma çabası içinde olması gerekir. Aristoteles, *Metafizik*'in ilerleyen sayfalarında böyle bir araştırmanın sonuçlarını sunmaya başlar. Bu araştırma, döneminin koşulları içinde, nedenlere ulaşmaya çalışan bilimsel bir tutum olarak da yorumlanabilir.

Aristoteles, herhangi bir şeyi ortaya çıkaran ilk nedeni anlamakla yetinmez, Yunan felsefesi içinde doyurucu bir biçimde yanıtlanmamış olan “oluş” problemini de açıklamaya çalışır. Düşünür, tıpkı Platon gibi, varlığın ezeli-ebedi, değişmez olduğunu kabul eder. Ancak, *Akademia*'da bulunduğu yıllardan itibaren, Platon'un idea kuramını eleştirme gereği duymuştur; çünkü Aristoteles her şeyden önce bir duyumcudur. Ona göre, beyazlık diye bir kavramın olabilmesi için beyaz şeylerin bulunması gerekir; oysa Platon beyaz şeylerin beyaz ideasından pay aldıklarını, ancak bu şekilde beyaz olabileceklerini düşünür. Yani Platon'a göre, beyazlık, beyaz şeylerden önce gelir.

Saf bilgi olarak bilim

Aristoteles, *Metafizik*'te bilime ve bilgiye duyulan saf tutkuyu şöyle anlatır: “Çünkü şimdi olduğu gibi başlangıçta da insanları felsefe yapmaya iten şey, hayret olmuştur. Onlar başlangıçta açık güçlükler karşısında hayrete düşmüşlerdir. Daha sonra yavaş yavaş ilerlemişler ve ay, güneş ve yıldızlara ilişkin olayları, nihayet dünyanın durumu gibi daha büyük sorunları ele almışlardır (...); onlar kuşkusuz herhangi bir faydacı amaçla değil, sırf bilmek için bilimin peşine düşmüşlerdi. Olaylar da bunu doğrulamaktadır: Çünkü hemen hemen hayatın bütün ihtiyaçları ve konforu ile ilgili şeyler tatmin edilmiş olduğunda böyle bir bilgi aranmaya başlanmıştır. (...) Bu bilimi biricik özgür bilim olarak aramaktayız. Çünkü yalnızca o, kendi amacı için vardır”.

İki filozof arasında bir diğer ayrılık noktası, “oluş”u ya da “değişim”i açıklamada açığa çıkar. Platon’un idealleri asla değişmezler, ezeli-ebedi bir varlığa sahiptirler; “meydana gelmemiş ve yok olmayacak olan”, “her zaman aynı ilişkiler içinde devam eden”, duyumla kavranamaz, sadece akılla kavranabilen, zaman ve mekan dışı birer “öz”dürler. Oysa Aristoteles, ideallerin duyusal şeylere aşkın olmadığını, “form” (*eidos*) olarak onlara içkin olduğunu öne sürer. Bir başka deyişle, “evrensel” ya da tümel öge aşkın değildir; şeyin içindedir, onun “zorunlu bir niteliğidir”. Form, herhangi bir şeyin değişmez niteliğini, aynı zamanda “tür”ünü gösterir. Sözgelimi, insan bir türdür. Bir varlığı insan olarak tanımlamamızı sağlayan, zamana ve mekana bağlı olarak değişmeyen, kalıcı bir öz vardır. Tek tek insanlar, yani tikel varlık olarak insan doğar, büyür, yaşlanır ve ölür. Tümel olarak insan ya da insan türü ise kalıcıdır. Bazı yorumcular, Aristoteles’in form kavramının biyolojik kaynaklı olduğunu öne sürerler. Bu doğru bir yorumdur; çünkü, Aristoteles bütün varlıklarda süreklilik taşıyan, nesilden nesile, varlıktan varlığa aktarılan bir çekirdek [belki bugünkü bilimin terimleriyle adlandıracak olsak ona “gen” adını verebiliriz] bulunduğuna inanır. Bu her varlığın içinde yer aldığı “tür”ü gösterir.

Aristoteles’e göre, varlıklar sadece formdan oluşmaz, her varlıkta madde (*hy-le*) ve formun birlikteliği söz konusudur. Form (tümel) kendi başına var olamaz, belli bir nesnede (tikel) varlık kazanır. Eğer tek tek insanlar (madde) bulunmasaydı, insan türü ya da insan özü (form) olamayacaktı. Form olmadan madde biçimsizdir. Bir heykel örneğinde, mermer heykelin maddesidir; ancak ona biçim veren, heykeltıraşın zihnindeki tasarımıdır, yani formdur. Madde ve form birbirinden bağımsız değildirler, bir düşünsel soyutlama içinde onların ayrı varlıklarından söz ederiz. Madde ve form birlikteliği düşüncesi ile Aristoteles, Platon’un ideallerini, duyulur ya da algılanabilir şeylerin içine yerleştirmiş olur.

Madde ve form birlikteliği ile Aristoteles, oluşu ve değişmeyi açıklamaya çalışır. Yani varlıkları sadece statik olarak değil, dinamik açıdan da ele alır. Dinamik açıdan varlıkları ele aldığı anda, maddenin gizil (potansiyel), formun ise edimsel (aktüel) bir özellik taşıdığı sonucuna varır. Çevremizdeki pek çok oluş ve değişime tanıklık edebiliriz; havaların ısınması, doğanın canlanması ve yeşillenmesi, bazı yemişlerin kuruması ve çürümesi gibi... Ama Aristoteles’in esas ilgilendiği sorun olan oluş, bir şeyin yetkin biçimine ulaşmasıdır. Yani bir meşe tohumunun bir meşe ağacına doğru gelişmesi, bir embriyondan bir canlının ortaya çıkması gibi... Aristoteles şu soruyu sorar: Bir meşe tohumu geliştiğinde neden bir meşe ağacını ortaya çıkarır da başka tür bir ağaca dönüşmez? Bir meşe tohumunu her zaman düzenli bir biçimde meşe ağacı yapan, bu düzenli değişimi sağlayan şey nedir?

Doğal varlıklar ve canlılar için oluş, maddenin içindeki form sayesinde gerçekleşir. Form, maddenin gizil güç olarak ne olacağı, ulaşacağı son biçimi ya da amacıdır. Meşe tohumu fiilen bir tohum olmasına karşın, gizil olarak bir meşe ağacıdır. Gizil olanın edimselliğe dönüşmesi, oluşu açıklayan temel mekanizmadır. Gizil olarak bulunan form, maddeyi oluşturur ve onu en yetkin durumu-

na ulaştırır. Dolayısıyla, içinde gizil olarak bir meşe ağacı olma ereğini taşıyan bir meşe tohumu, bir çam ağacı ya da gürgen olarak gelişmez, ancak bir meşe ağacı şeklinde büyüyebilir.

Maddenin içinde yer alan form sayesinde gerçekleşen hareketi, devinimi ve değişimi Aristoteles *ereksel neden* ile açıklar. Her oluşumu yönlendiren form, aslında maddenin ulaşacağı *yetkin biçimi* içinde taşır. Yani madde içindeki form, maddenin yöneleceği son amacı, değişiminin yönünü ve niteliğini belirlemektedir. Ereksellik (*teleoloji*) yoluyla açıklanan oluş, Aristoteles'in siyaset felsefesinde de izlediği temel bir akıl yürütmedir.

Formun maddeyle birleşmesiyle meydana gelen evrendeki bütün varlıklar, belli bir ereğe yönelik olarak devinir, biçim kazanır ve değişirler. Aristoteles, evrendeki bu devinimi başlatan bir ilk neden olması gerektiğini düşünür. Devinimi başlatan ilk neden, devinmeyen, durağan olan, evrene ilk itkiyi veren Tanrı'dır. Tanrı, saf form ve mutlak yetkinliktir; tıpkı Platon'un "iyi ideası"na benzer; ezeli-ebedi, varlığı başka bir varlığa bağlı olmayan, maddesel olan her şeyden soyutlanmış Tanrı, evreni ereğine ulaşacak şekilde, bir arzu nesnesi şeklinde devindirmektedir. Unutulmaması gereken, Tanrı'nın bir yaratıcı olarak düşünülmediğidir. Aristoteles'e göre, tıpkı Tanrı gibi, evrendeki madde ve formunun da ezeli-ebedi bir varlığı vardır. Tanrı, evrenin ereksel nedenidir, her varlığın içine, yetkinliğe ulaşma için bir devinim içinde olma ereğini yerleştirmiş tir. Bu nedenle bütün varlıklar, eninde sonunda mutlak yetkinlik olan Tanrı'ya ulaşma ereğini içlerinde taşırlar. Tanrı'nın bütün etkinliği tinsel yani "düşünsel" bir etkinliktir. Onun düşüncesi kuşkusuz duyumlarla bağlantılı olamaz; Tanrı, kendi özbilincine sahip, sonsuz bir sezgi edimi içinde kendini bilen saf bir akıldır.

Ç. Doğa felsefesi ve ruh-beden ikiliği

Aristoteles'in doğa üzerine yaptığı çalışmaların, özellikle biyoloji çalışmalarının değeri XIX. yüzyılda anlaşılmıştır. Bir biyolog olarak Aristoteles, yaklaşık 500 hayvan cinsini adlandırmıştır. Henüz büyütecin bulunmadığı bir çağda, bazı hayvanların duyularıyla nasıl algıladığına ve organlarının neler olduğuna ilişkin ince ve ayrıntılı gözlemler gerçekleştirmiştir.

İyi bir doğa gözlemcisi olan Aristoteles, doğanın durağan değil, devinim içinde olduğunu kabul eder. Devinim bir ereğe doğru yönlenmiştir. Ereksellikten edimselliğe geçmek, başka bir deyişle, formun madde içinde gerçekleşmesidir. Form en yetkin niteliğine ulaşma ereği içinde kendini gerçekleştiriyorsa, doğada en yetkin biçimine ulaşma yönünde bir devinim olması gerekir. Ama Aristoteles bazı doğal nesnelerin hiç de yetkin formunda olmadığını da gözlemlemektedir. Bir meşe ağacı, yeterince büyümemiş olabilir ya da büyürken solmuş, kurumuş olabilir. Bazı hayvanlar kusurlu doğabilir, tek ayaklı ya da tek kollu gibi. Bu durum, erekselliğin doğa üzerinde tümüyle hakimiyet kurmadığının göstergesidir. Öyleyse, erekselliğin tikel bir durumda gerçekleşme-

sini engelleyen bazı şeylerin olması gerekir. İşte bunlar “rastlantısal” olaylardır; doğa içinde gerçekleşirler, ama doğaya uygun değildirler.

Aristoteles, teleolojisine uygun bir evren tasarımı sunar. Küre şeklinde düşündüğü evrende, varlıklar oldukça hiyerarşik bir düzene sahiptir; Tanrı’ya yakın ya da uzak olmalarına göre belli bir sıra içinde yerleştirilmişlerdir. Evren, gökyüzü (ay üstü dünyası) ve yeryüzü (ay altı dünyası) olmak üzere temel iki parçadan oluşur. Tanrı’ya daha yakın olan gökyüzündeki varlıklar, gezegenler, yıldızlar, değişmez bir öze sahiplerdir. Ancak bunlar hareketsiz varlıklar değildir; Aristoteles, yıldızların ve gezegenlerin dairesel yörüngeleri üzerinde hareket ettiklerini kabul eder.

Yeryüzü, nitelik bakımından daha aşağı olan yaratıkların yer aldığı bir alandır. Dünya, hareketsiz bir küredir ve evrenin merkezinde bulunur. Yer cisimleri ise, değişime ve bozulmaya hatta yok olmaya mahkûmlardır. Aristoteles cansız varlıklar gibi canlı varlıkları da hiyerarşik bir sınıflandırmaya tâbi tutar. Bu sınıflandırmanın dayandığı ilke, bizim bugün bilimlerde kullandığımız bir ilke değildir kuşkusuz. Çünkü o bütün canlı varlıkların içinde bir “ruh” taşıdığına inanıyordu.

Ruh, bedeninin nedeni ve ilkesidir, hem devinim kaynağı, hem amacı hem de gerçek özüdür. Bilgi türlerine benzer bir şekilde, ruh türleri de alttan üste doğru sıralanırlar. Bu sıralama içinde varlıklar, sahip oldukları ruh gücüne göre derecelendirilirler. Ruh güçleri, “beslenme, duyusal algılama, iştah, yer değiştirme, düşünme”den oluşur. Ruhun en altta yer alan biçimi, sadece beslenme gücüne sahip olan bitkilerdir; hayvanlar ise bitkilerden daha fazla bir ruh gücüne sahiptirler, çünkü algılama, yer değiştirme ve iştah gibi güçlere sahiptirler. İnsan ise akıl ve entelekt (düşünme gücü) ile en üstte yer alır. İnsana ait olan ruh güçleri, bilimsel düşünme gücü (*logos, teoretikos*) ve karar verme gücü (*dianoia praktikos*) olmak üzere iki şekilde çalışır.

Bizler bugün “ruh” kelimesinin bu anlamda kullanılmasına karşı çıkabiliriz; ama o, ruh ve beden ikiliği ile, canlı bir varlığı cansız bir varlıktan ayıran temel özelliğin ne olduğu sorusunu yanıtlamaya çalışıyordu. Ruh kavramı, onun “gizlilik” ve “edimsellik” kavramları ile ve teleolojik yaklaşımıyla yakından ilgilidir. Canlı varlıklar dışarıdan bir itki olmaksızın, içlerindeki ruh ile (bunu “form” olarak da düşünebiliriz) devinime geçme, değişme özelliklerine sahiptir. Bedeni hareket ettiren, “edimsel” kılan, ruhtur.

D. Etik: İyi olmak için araştırma

Aristoteles etik ve siyaseti, insan eylemiyle ilgili olan pratik bilimler içinde tanımlar. Siyaset, bilimler içinde en kapsayıcı olan ve en yukarıda yer alandır; çünkü bir kent devletinde kimin hangi bilimle uğraşacağını, hangi bilimlerin gerekli olduğunu ve “kimlerin ne kadar öğrenmesi gerektiğini” belirleyen bu bilimdir. Siyaset, nelerin yapılması ve nelerden kaçınılması gerektiği konusunda yasa yapıyorsa, o zaman (örneğin askerlik, retorik ve ekonomi gibi) diğer bilim-

ler üzerinde “nihai karar verici” bir işlev yükleniyordur. Siyasete bu “yüksek” bilim olma niteliğini kazandıran nedir?

Siyasetin amacı, diğer bütün bilimlerin amaçlarını kapsar, çünkü o, “insan için iyi” olana ulaşmak amacını taşır. Bu amaç, diğer tüm amaçlardan çok daha kapsayıcıdır, hatta, diğer amaçların gerçekleşmesinin koşuludur. Siyaset, en kapsayıcı olan için, yani kent devleti için en iyiyi ister ve amaçlarken, bu aynı zamanda bir birey için de en iyisi olacaktır; devletin ve bireyin iyileri birbirinden farklı değildir. Birey için en iyi olanın ne olduğunu ve buna nasıl ulaşılacağını inceleyen etik, bundan dolayı siyaset biliminin bir parçasıdır. Etik, bağımsız bir bilim dalı değildir ve etik sözcüğünü Aristoteles genellikle “karakter incelemesi” ya da karakterle ilgili meseleler anlamında kullanmaktadır (etikin Yunanca karşılığı, karakter bilimidir). Her ne kadar *Nikomakhos’a Etik*’in başlarında Aristoteles devletin ve bireyin iyiliğinin birleştiğini söylemiş olsa da, ilerleyen bölümlerinde bu düşüncesi farklı bir biçim alır; bireyin iyiliği için, yani aklın bağımsız ve üstün kılınması için devleti sadece yardımcı bir unsur olarak değerlendirmeye başlar.

Nikomakhos’a Etik’in temel fikri, hemen giriş cümlesinde açığa vurulur: “Her sanat ve her araştırmanın, aynı şekilde her eylem ve her tercihin de bir iyiyi arzuladığı düşünülür; bu nedenle iyiyi ‘her şeyin arzuladığı şey,’ diye yerinde dile getirdiler”. Her eylem aslında, belli bir yarar elde etmeyi ya da belli bir sonuca ulaşmayı değil, belli bir iyiyi amaçlar; bu nedenle etik, kelimenin tam anlamıyla teleolojiktir. Filozof için ahlaklı olma, belli bir eylemi doğru olarak kabul ettiğimiz için yaptığımız zaman değil, bizi en iyi olana yaklaştırdığı zaman gerçekleşir. O halde insan için en iyi olan nedir?

Aristoteles’e göre, etik, matematiksel kesinliğe sahip değildir; çünkü insan eylemi belli bir kesinliğe ulaşmamıza izin verecek nitelikte olmaz. “Her bir alanda ancak konunun doğal yapısı izin verdiği ölçüde kesinlik aramak eğitim görmüş kişinin özelliğidir.” İnsan eylemi kendi niteliği gereği, rastlantı ile olumsuzluğa da açıktır. Üstelik metafizikte olduğu gibi ilk ilkelerden, tümelerden hareket edilmez; tersine insanın deneyimlerinden sonuçlara doğru gidilir. Dolayısıyla, etik, davranışlarımızın ayrıntıları içinde ortaya çıkar ve bir anlamda sağduyusal bir özellik taşır. Değerler konusundaki bu görelilik yine de deminki soruyu sormaktan alıkoyamaz düşünürü: “İnsan için en yüksek amaç, en iyi olan nedir?”

Bu soruya ikirciksiz bir biçimde “mutluluk” (*eudaimonia*) diye yanıt verir Aristoteles. En sıradanından en seçkinine her Yunanlının üzerinde birleştiği sözcük, mutluluk nedir o zaman? Ne tür bir hayat mutluluk sağlar?

Her şeyden önce, Aristoteles’in mutluluğu “haz”la eşanlamlı olarak kullanmadığını belirtmek gerekir. Mutluluğun hazda olduğunu düşünenler ancak “çoğunluk ve kaba saba insanlar”dır; köleler ve hayvanlardır.

Eudaimonia

İngilizceye “mutluluk” olarak çevrilmiştir ve Türkçe’ye de böyle aktarılır. Aslında Aristoteles üzerinde çalışan düşünce tarihçileri, bu çevirinin, sözcüğün tam karşılığını verdiğini düşünmezler. *Eudaimonia*, hayatta verimli ve iyi olmaya karşılık düşer; zihinsel bir durum değil, insani bir etkinlikler.

Daha seçkin insanlar ve siyasetle uğraşanlar hayatın amacını “onur”da görürler. Ancak, bu da oldukça yüzeysel gelir Aristoteles’e; çünkü onur, insanın eylemleriyle kazanılmış bir şey olmanın ötesinde, ona başkaları tarafından atfedilen bir şeydir. İnsan, eylemsiz bir biçimde de onur kazanabilir. Bazıları ise, servet edinmede görür mutluluğu; oysa varlıklı olmak bir amaç bile olamaz, sadece bir araçtır.

Mutluluğun kaynağı bütün bunlarda yatmıyorsa, o halde nedir? Bu soruyu yanıtlamak için yeniden “iyi” kavramına dönmek gerekir; mutluluk “iyi olma” durumu şeklinde tanımlanmıştı ve “iyi” burada kilit bir kavram rolü görecektir.

Herhangi bir şeyin “iyi” olabilmesi için (unutmayalım ki Aristoteles burada en yüksek “iyi”den söz etmektedir) iki özelliğe sahip olması gerekir:

(i) İyi asla başka bir amaç için istenen bir şey olmamalıdır. Yani iyi bir araç değil, kendisi için istenen şey bir “amaç” olmalıdır.

(ii) İyi kendisine yeten ve seçildiği takdirde hayatı yaşanır kılan şey olmalıdır.

Bu iki özellik Platon’un “iyi” ideasını hatırlatıyor gibidir. Oysa, Aristoteles için “iyi” tikel görünümünden, özellikle de insan eylemlerinden ayrı bir şey olarak düşünülemez. Bu anlamda, iyi, doğrudan “insan”la ilgili bir şey olmalıdır. Eğer insan eylemlerinden bağımsız, kendi başına bir varlığı olan, Platoncu bir “idea” olarak tasarlanmıyorsa ve canlılar evreni içinde sadece insanla ilişkili görülüyorsa, o halde insanın nitelikleriyle ilgili bir yönü olmalıdır. Soruyu şöyle sorabiliriz: İnsanı evrendeki diğer tüm varlıklardan farklı kılan özelliği nedir ya da sadece insanın yapabileceği şey nedir?

Aslında Aristoteles bunun yanıtını insanın ruhsal yönü üzerinde dururken vermişti, *Nikomakhos’a Etik*’te kısaca şöyle der: “Yaşamak bitkilerle ortak görünüyor, biz ise insana özgü olanı arıyoruz.” İnsana özgü olan nedir? İnsan akıl sahibi bir varlıktır (*to logon ekhon*) ve aklı sayesinde “eylem yaşamı” sürer. Akılın potansiyel varlığı yeterli değildir; etkinlik içinde olması, edimsel hale gelmesi gerekir. İnsanın mutluluğa ulaşması demek ki sadece akılsal yetisinin etkinliği sayesinde gerçekleşir. Eğer insan akıl yetisi ile “erdem”i (*arete*) seçerse, bu onun “iyi”ye ulaşmayı amaçladığını gösterir; yani mutluluğu ya da etik davranışı seçmiş olduğunu belirtir.

Arete

“Mutluluk” olarak çevrilen *eudaimonia* terimi gibi, Türkçeye ve diğer dillere “erdem” olarak çevrilen bu kelimenin de Yunanca’daki anlamının ve Aristoteles’in bu kelimeye atfettiği içeriğin farklı olduğu öne sürülür. *Arete*, iyilik ya da mükemmellik anlamına gelmektedir aslında. Bir insanın erdemli olduğundan söz edilirken, iyi ve mükemmel olduğu belirtilmiş olur. İyi ve mükemmel olma bir nitelik değildir, eylem içinde, yapılarak kurulan bir şeydir.

Bu düşünceleriyle Aristoteles, Sokratesçi etik ile bağlarını koparır. Sokrates ve izleyicisi Platon, erdem ve bilgi arasında bir özdeşlik kurarlar. Aristoteles’e göre ise, kişi iyyinin ne olduğunu bilse dahi, kötüyü seçebilir. Dolayısıyla erdemli bir yaşam için bilme yeterli değildir; kişinin seçimlerini de iyi, doğru, güzel yönünde yapması ve eylemleriyle kendisini etik bir varlık olarak geliştirmesi, olgunlaştırması gerekir.

Dolayısıyla, insan, etik bir yaşam içinde olabilecek tek canlıdır ve böyle bir yaşama ulaşabilmesi için aklını erdemli olmaya seferber etmesi gerekir. O halde insanın mutluluğu, yani en iyiyi bulması “erdeme uygun” bir ruhsal, aklsal etkinlik içinde olmasıdır. Peki, erdeme uygun bir etkinlik nasıl gerçekleşir?

İnsan hangi işi yapıyor olursa olsun, işini en iyi biçimde yapması onun erdemli bir etkinlik içinde olduğunu gösterir; insan en iyiye, en yetkin olana ulaşmayı amaçlar böylelikle. Ancak en yetkine ulaşma amacı yeterli değildir, bunu hayat boyu sürdürmesi, yani sürekli kılması gerekir. İnsanın bir marangoz, bir matematikçi, bir heykeltıraş olarak en yetkine ulaşması “küçük” iyilerdir; asıl büyük ve en yüksekte yer alan iyi ise, ruhunu yetkinleştirmeye çalışmasıdır. Bu ancak “etkinlik”le kazanılır. Bir şeyi yapmadığımız sürece ne onu öğrenebilir ne de onun iyisine ulaşabiliriz. Eğer adil ve ölçülü eylemlerde bulunursak ya da bulunmak için aklımızı seferber edersek, adil ve ölçülü olmayı gerçekleştirebiliriz. Mutluluk bu anlamda öğrenilebilir ve eğitimle kazanılabilir bir şeydir.

Etik bir yaşamın yani mutlu olmanın birinci koşulu, demek ki erdemli bir etkinlik içinde olmaktır. Erdemli bir etkinlik ise, ruhun yetkinleşmesini sağlamaya yönelik bir etkinliktir. Akıl nasıl devreye girer bu yetkinleşme için? Burada Aristoteles’in ünlü “doğru orta” öğretisi ile karşılaşılır. Doğru bir eylem aşırı uçlara sürüklenmeyen, “doğru kural”ı izleyen ve bu sayede ölçülü, orta noktada gerçekleşen bir eylemdir. Bunun için aşırı uçları bilmek ve onlardan hareketle orta noktayı çıkarsayabilmek gerekir. İşte bu ancak insana özgü olan akıl yürütme ile yapılabilir. Sözgelimi cimrilik ve müsriflik aşırı eğilimlerdir; paraya karşı doğru olmayan bir tutum temsil ederler. Paranın doğru bir biçimde, erdemli kullanılması ancak orta noktayı, “orta yol”u bulmakla mümkün olur ki, bu “cömertlik”tir.

Bir disiplin olarak etiğin temel sorularından biri, insanın hangi durumlarda eylemlerinden sorumlu olabileceğidir. Aristoteles, bu temel soruyu, insanın yalnızca iradi eylemlerinden sorumlu olabileceği şeklinde yanıtlar. Eğer eylemlerimiz, dışarıdan gelen bir zorlama, bilgisizlik ya da sadece bir rastlantının ürünü ise, o eylemlerin ahlaki olduklarından söz etmek mümkün değildir. İnsanın iradi eylem içinde bulunması, “seçim” yapmasıdır. Erdemli etkinlikler sadece seçim yaparak gerçekleştirilen etkinliklerdir. Dolayısıyla, erdemli olmak ya da olmamak kişinin seçimlerine bağlıdır. Kişinin karakteri, bu seçimler yoluyla ortaya çıkan eylemlerinden ibarettir; eylemlerinin meydana getirdiği bir şeydir. Aristoteles kuşkuyla yer bırakmayacak şekilde “özgür irade”ye inanmaktadır. Akılda tutulması gerekir ki, özgür irade tamamen “akıl”la denetlenmiş bir seçimi sağlıyorsa, erdemli bir yaşam gerçekleşebilir. Aksi takdirde içgüdüler ve nefis, kişinin aklını denetim altına alacaklardır. İçgüdü, sorumluluk ve ödev duygularıyla denetim altına alınabilirse, akıl ile ayırt edilen kurallar doğrultusunda yönlendirilebilirse erdemli davranışın yolu açılmış olur.

“Akılla ayırt edilen kural” burada nasıl bir anlam taşır? Aristoteles, erdemli bir insanın doğru kurala göre hareket eden kimse olduğunu vurgular. Bu kuralın oluşturulması entelektüel bir işlemdir; sadece insana özgü olan ve onu diğer canlılardan ayırt eden *entelektin* (düşünce gücü) sağladığı bir olanaktır. Aristoteles,

teles ahlaksal erdemler ile entelektüel erdemler arasında ayrım yapar. Birincisi, karakter özellikleridir, bir başka deyimle “huy”u ortaya çıkaran niteliklerdir: Cesaret, cömertlik, adil olma, haktanırılık, nezaket, özsaygı bunlar arasındadır. Entelektüel erdemler ise bilgi, sağduyu, doğru karar gibi nitelikleri içerir. Eğer insanın aklı ve düşünme yetisi onun biricik özelliği ise, düşünme etkinliği onu en büyük iyiye, yani mutluluğa götürecektir olan etkinliktir.

Mutlu olmak için, yani verimli, mükemmel ve iyi bir hayat için entelektüel uğraşlar edinmemiz gerekir. Bu uğraşlar bize haz ya da acı verebilir. Burada Aristoteles’in, hazzı mutluluk ile eşdeğer görmediğini bir daha hatırlayalım. Erdem, aslında acıdan kaçmamayı göze alabilmektir. Sadece hazzı yönelen ve belki de onu iyiye götürecektir acılardan kendini uzak kılan insanın erdemli olması zordur. İçimizde tanrısal olan bir şey varsa o da doğru kurala ulaşmamızı sağlayan akıl ve düşünme gücümüzdür. Aşırılıktan ve azlıktan kaçınıp orta noktayı, orta değeri bulma, bizim insan olma özelliğimizin ulaşabileceği doruk noktasıdır. Bu nokta, insanın kendini en mükemmele, en iyiye ulaştırdığı, yani mutluluğu yakaladığı aşamayı işaret eder. Mutluluk ne Tanrısal bir varoluşla ne de mistik bir aşkıncılıkla ilişkilidir; insanın özgür iradesiyle yapmış olduğu seçimlerde, aklın doğru kuralı bulma uğraşı içinde, en insani olan özellikleri yetkinleştirme ereğinde, yani ahlaki ve düşünsel erdemler sayesinde gerçekleşir sadece. İnsanı diğer canlılardan ayıran, ona insan olma özelliğini kazandıran budur. Ne var ki Aristoteles, aristokratik eğilimleri gereği, her kişinin bu türden seçimler yapabileceği görüşünde değildir. Sıradan insanlar, kitleler ya da ruhlarında aklın değil de bitkisel ve hayvansal yanın ağır bastığı kişiler değil, soylu bir ruha sahip olanlar erdemli bir yaşamı seçme eğilimi içinde olabilirler.

Nikomakhos’a Etik siyasal bir çalışmanın parçası olarak düşünülmüştür; Aristoteles bu kitabında, mutluluğun kendisi kadar onu elde etmeyi mümkün kılan araçların neler olduğu konusunda da araştırma yapmaktadır. Bireysel bir hayat, yetkinliğe ulaşma amacını gerçekleştirmek için yeterli midir ya da insan sadece kendi mutluluğu ile ilgilenirse bu onu ereğine ulaştırır mı? Aristoteles, münzevi bir yaşamın, insana özgü mükemmellikler için asla yeterli olmayacağına iki nedenden ötürü ısrarlıdır. Birincisi, ona göre, “insan doğası gereği siyasal bir hayvandır”. İkincisi, Platon’un bireysel ve toplumsal (siyasal) iyilik arasında kurduğu bağlantıya sadıktır; kusurlu bir siyasal yaşamda iyi bir bireysel hayatı gerçekleştirmenin olanaksız olduğunu düşünür. Bundan dolayı, siyaset üzerine çalışmaları, pek çok Yunan polisi hakkında görgül verilerin toplanması, bir araya getirilmesi ve sınıflandırılması gibi “bilimsel” bir tutumu içermekle birlikte, iyi bir siyasal yaşamın nasıl gerçekleşebileceği sorusuna da odaklanmıştır.

E. Siyaset ve iyi yaşam olanağı

Aristoteles, “siyaset” (*politike*) kavramını, “siyaset bilimi” (*politike episteme*) ile hemen hemen aynı anlama gelecek şekilde kullanır. Siyaset bilimi, daha önce

belirtilen üç temel bilim dalından biri olan pratik bilim içinde yer alır. Aristoteles'in siyasetin bir alt alanı olarak belirlediği etik gibi, siyaset bilimi de insan eylemi, iyi yaşam ve yurttaşların mutluluğu gibi konular hakkında irdelemeler yapan, sorular ve tartışmalar açan ve nihayetinde bir kuram oluşturmaya çalışan bilgi dalıdır. Elbette sadece gözlemleme ve çözümleme ile sınırlı kalmadığı, belli ilkeler, ulaşılması gereken değerler de belirlediği için, etik gibi, siyaset bilimi de normatif bir disiplindir.

Nikomakhos'a Etik'te Aristoteles, siyaseti (ya da siyaset bilimini), pratik bilimlerde içinde yer alan diğerlerine göre, amacı çok daha kapsayıcı ve yüksekte yer alan bir bilim olarak tanımlar. Ev ekonomisi, askeri strateji ya da retoriğe göre siyaset, insanı iyi yaşama yaklaştıran daha üstün bir bilimdir; çünkü siyaset, diğer tüm etkinlikleri içine alan *polis*in bilgisi ile ilgilidir.

Platon'dan ne denli uzaklaşmaya çalışırsa çalışsın, Aristoteles, *Politika*'nın ilk bölümünde, hocasıyla aynı felsefi tutuma sahip olduğunu gösterir; herhangi bir şeyi anlamak için onun görüntüsünden değil, doğasından ve yapısından yola çıkılacağını ifade eder. Ancak devletin doğasını açıklamaya başladığında apaçık bir biçimde hocasından ayrı bir görüş sergiler, hatta onun aile ve özel mülkiyete yönelik görüşlerini örtük bir biçimde çürütmeye çalışır.

a. Devlet ve en yüksek iyi

Aristoteles'in Yunan dünyası dışındaki uygarlıklara yönelik bir merakı ve ilgisi olduğunu söylemek zordur; bütün çalışmaları *polis*lere yöneliktir. Yunan şehir devletleri onun siyasal görüşlerine kaynaklık ettiği gibi, devlet kuramı için de vazgeçilmez bir öneme sahiptir. Devleti tanımlarken, kendine model olarak hemen yanı başında parlayan ve yakın ilişki içinde olduğu Makedonya Krallığı'nı değil, yetkin bir siyasal örgütlenme olarak yücelttiği *polis*i alır.

Politika, devletin (ya da *polis*in) doğasının incelenmesi ile başlar ve Aristoteles bu bölümde tamamen teleolojik yönteminin siyasal düşüncelere uygulanışının örneğini verir. Devleti diğer topluluklardan ayırt eden onun ne daha geniş topraklar üzerinde yer alması ne de daha fazla sayıda insanı içermesidir; farklılık onun doğasıdır. Teleolojik bakış açısına göre, her şeyin doğası, onun ereğinde aranmalıdır. Şeylerin kökeni değil, kendisine doğru geliştikleri şey, onların yapısını ya da doğasını içerir. Cansız varlıklarda, erek dışarıdan bir itki ile sağlanır; sözelimi bir aracın yapımı için maddeye form kazandıran o aracı yapan kişi, kazandırılan form ise onun kafasındaki erektir; yani aracı yapanın araçla ilgili tasarımıdır. Canlı varlıklar söz konusu olduğunda ise, form maddeye içkindir. Bir bitki ya da hayvanın büyüdüğü, olgunlaştığı, yetkin şekline ulaştığı durumu onun doğası hakkında bir bilgi verir. İnsan toplulukları için yetkin durum, ahlaki ve düşünsel etkinlikler, eylem yaşamıdır.

İnsan topluluğu için devlet böyle bir yetkinlik düzeyine karşılık düşer. Devlet, insan için en iyiyi amaçlayan tek ahlaki ve düşünsel yaşam olanağıdır. Aristoteles, analitik yöntemi kullanarak bu önermesini tanıtlamaya çalışır: Devle-

ti kurucu parçalarına böler ve tanıtlamasına bu parçalardan başlar. Başlangıç noktasında artık bölünemeyecek kadar küçük olan parçalar yer alır. Bu parçalar karıştı olmadan “etkinlik gösteremeyecek” kadın, erkek ve köle üçlüsüdür. Kadın, erkek olmadan üremeyi gerçekleştiremez, onları bir araya getiren üreme içgüdüdür; efendi ile köleyi bir araya getiren ise güvenlik duygusudur. Dolayısıyla en küçük insan topluluğunu, yani aileyi oluşturacak olan bu üç parçadır. Aile bütünüyle günlük gereksinmelerin sağlanması için kurulmuş olduğundan en ilkel birliktir. İkinci aşamada, “günlük gereksinmelerin ötesinde bir amacın karşılanması için birçok evler birleşince” ortaya çıkan “köy” yer alır. Son birlik, çeşitli köylerden oluşan devlettir. Devlet aşamasında süreç tamamlanmıştır, en yüksek varoluş, yani günlük gereksinmelerin dışına çıkan amaçların sağlandığı birliktelik gerçekleşmiştir. Devletle, insan topluluğu *kendi kendine yeterli bir oluşum* haline gelmiştir. Zaten, diğer bütün parçalar, yani insan, aile, köy, bu en yetkin durumu (kendi doğalarına erişmeyi), yani devleti amaçlamaktadır.

Aristoteles devletle ilgili tanıma ulaşmaya çalışırken, bir insan topluluğu olarak devletin “özünü” yani “türünü” araştırmaktadır. Devlet biçimsel olarak değil “özel” ya da “türsel” olarak diğer insan topluluklarından farklılaşır. Devletin özel farklılığı, onun amacında, iyi yaşamda saklıdır. İyi yaşam her insanda doğal bir erek olarak bulunur ve bu yüzden devlet de doğal bir varlıktır. Burada Aristoteles, Sofistlerle bir polemige girerek, onların devletin bir toplumsal uzlaşma sonucu ortaya çıkmış “yapay” bir varlık olduğu tezlerini eleştirmekte ve çürütmeye çalışmaktadır.

İnsan, doğası gereği iyi yaşama ulaşmaya çalışan bir varlık olduğu için, “yaşayan başka bir hayvanın olmadığı anlamda bir siyasal hayvandır”. İnsana bu niteliğini kazandıran şey, “konuşma yetisi”dir. Doğa, “insanı siyasal bir hayvan yapmak amacıyla, bütün hayvanlar arasında yalnız ona dili, anlamlı konuşma yetisini vermiştir”. İnsanın yetkinleşmesi, yetkin olan (yani kendi kendine yeterli olan) *polis*in bir üyesi olmasıyla, onun yetkinliğine katılmasıyla olanaklı olur.

Aristoteles’in yapmaya çalıştığı, devletin tarihsel oluşumuna ışık tutmak değil, tamamen devletin özünü, yani “doğası”nı keşfetmemizi sağlayacak olan bir mantıksal işlemi, bir akıl yürütmeyi gerçekleştirmektir. Bu akıl yürütme gereği, zamansal açıdan “birey devletten önce vardır” gibi bir önerme ileri sürmez Aristoteles. Zamansal açıdan önce gelip gelmeme sorunundan farklı olarak devletin bireyden, aileden ve köyden nitelik olarak çok daha üstün bir varoluşa denk düştüğünü göstermeye çalışır. Onun siyaset felsefesinde amaç, bu yüzden, birey değil, siyasal yaşamdır, devlettir. Devletin dışında bireysel bir yaşam “doğa dışı”dır. Bir yurttaşın kendi doğasını geliştirmesinin, iyi yaşama ulaşmasının ve yetkinleşmesinin tek yolu siyasal yaşam içinde, yani devlette gerçekleşir. Aristoteles işte bu anlamda insanın “siyasal bir hayvan” (*zoon politikon*) olduğunu, doğası gereği siyasallaşmak eğilimi taşıdığını ve onu hayvandan ayırt eden biricik özelliğini burada aramızda gerektğini söyler.

b. Kölelik ve servet edinme

Aristoteles'in aile ve servet (zenginlik) ile ilgili irdelemeleri, Platon'un etkisinden sıyrılma, hatta onun bu konulardaki bakış açısını eleştirme amacıyla yapılmıştır. Aile ile ilgili tartışmaları, efendi-köle ilişkileri ve servet edinme olarak iki kısımda incelediği "ev yönetimi" başlığı altında toplanabilir.

Aristoteles'in felsefi olarak açmazı düştüğü kritik noktalardan biridir kölelik. İlk olarak, köleliğin doğal olduğu ileri sürülür. Kölelik konusu, mülk edinmenin bir parçası olarak ele alınır ve mülkiyetin bir parçası olan köle, "eyleme yarayan şeylerden biridir" şeklinde tanımlanır. Kölelik hayatın sürdürülmesi ya da ev yönetimiminin sağlanması için gerekli olan bir "araç"tır. Köleliği bu şekilde tanımladıktan sonra, kölelik kurumunu aklamaya çalışır. Bazı şeyler daha dogumlarından itibaren yöneten ve yönetilen olmak üzere ayrılmışlardır. "Sürekli ya da kesintili öğelerden oluşan ve sonuçta ortak bir birliği olan her şeyde, yöneten-yönetilen ilişkisi ortaya çıkar." Zihnin bedeni yönetmesi gibi, efendinin köle üzerindeki yönetimi de doğaldır. Daha iyiler daha değersizleri yönetecektir; bunun siyasal alandaki uzantısı ise, yurttaşlar ile devlet adamı veya yöneticiler arasındaki ayrımdır. Üstelik kölelik, ekonomik açıdan da gerekli bir kurumdur; çünkü köleler üretimin birer parçası (araçları) olarak işlev görürler. Cansız araçlar, yani tezgahlar, eşyalar, makineler onları kullanan canlı parçalar olmadan bir işe yaramazlar. Üretimin vazgeçilmez bir parçası olmasından dolayı köleler, tıpkı cansız üretim araçları gibi, efendinin mülkiyeti altındadır yani mülkiyetin de bir parçasıdır.

Buraya kadarki görüşlerinde Aristoteles, siyasal eşitsizlik ile ev yönetimindeki eşitsizlik (kadınlar da erkeklere göre doğal olarak güçsüz ve aşağıdır) arasında nitelik farkı görmez, bunlar tür bakımından aynıdır. Aile içindeki eşitsizlikçi yapı üç ilişki biçiminde kendini gösterir: Baba ile çocuklar, karı ile koca ve efendi ile köle ilişkisi. Her üç ilişki de hiyerarşik bir biçimde kurulmuştur ve siyasal yaşamdaki iktidar biçimleri ile bunlar arasında bir benzerlik kurulur. Yaşı dolayısıyla akıl olarak daha gelişkin babanın çocuklar üzerindeki otoritesi, krallığın yönetimine benzer. Yine aklını yeterince kullanamayan kadın, bir devleti yönetir gibi aileyi yöneten erkeğe boyun eğmelidir. Ev yönetiminde efendinin köle üzerindeki üstünlüğü, siyasal alanda yönetenlerin daha değersiz olan yönetilenler üzerindeki üstünlüğü şeklinde yansımasını bulur. Efendinin köle üzerindeki üstünlüğü, tiranlığa benzer bir nitelik taşır.

Aristoteles'in görüşleri kölenin bir araç olması ile bir insanın, az ya da çok akıl yürütebilen bir varlık olduğu düşünceleri arasında gidip gelir. Asgari bir akla sahip olsa da köle, "aşağı" bir varlıktır ve doğal olarak itaat etmesi beklenir. Düşünürün insanlara ilişkin yaptığı derecelendirme en çok bu konuda kendini hissettirir. Kölelik Yunan dünyasının alışılmış bir parçasıdır; Aristoteles bunu gayet doğal bir biçimde kabul eder, sadece kötü uygulamaların engellenmesi için sınırlamalar getirmekle yetinir.

Aristoteles, mülkiyetin diğer biçimi olan servet kazanma konusunda da do-

ğal ve doğal olmayan yollar ayrımına gider. Doğal yollar, yaşam için gereksinim duyulan malların hayvancılık, tarım ve avcılık gibi yöntemlerle sağlanmasıdır. Servet kazanmanın doğal olmayan yolu, paranın kullanılmasıdır. Doğal olan ile olmayan yollar arasında “ara bir yol” bulunur: değiş-tokuş. Aristoteles bu konuyu ele alırken sonradan başka düşünürler tarafından geliştirilen, şeylerin kullanımı değeri ile değişim değeri arasında bir ayrımına gider. Paranın bir değiş tokuş aracı olarak önemi ve yeri üzerinde durmakla birlikte, paradan para türetecek kazanç sağlama yolu olan faizcilikten nefret edilmesini doğal ve haklı bulur. Düşünür ayrıca, para yoluyla kazanç elde eden ticareti insanlığa yakışmayan bir gelir etme yolu olarak görür ve kınar.

Platon’un *Devlet*’indeki ortak mülkiyet savunusu, Aristoteles için eleştirilecek konuların başında gelir. Hocasının “ideal devlet”inde sınıfların işlevsel farklılıkları açık ve kesin bir biçimde düzenlenmiş ve devletin birliği ile sürekliliği bu düzenlemeye dayandırılmıştır. Aristoteles, böyle bir işbölümünü onaylamakla birlikte, koruyucular ve filozoflar için hocasının öngördüğü ortak mülkiyet düzenlemesini benimsemez, tam tersine en sivri eleştiri oklarını bu düzenlemeye yöneltir. Özellikle çocukların ortak mülkiyet konusu olması, onun için kabul edilemez bir uygulamadır. Çocuklar için herkes benim dediği zaman, o çocuk aslında hiç kimsenindir. Bir şeye duyulan sevgi ancak sevgi alanının daraltılmasıyla yoğunlaşacağı için, çok sayıda çocuğa sahip olmak sevgisizliği de getirecektir. Üstelik insanlar bir şeye sahip olduklarında bu onlara daha fazla haz verir ve daha çok çalışmalarını, daha üretken olmalarını sağlar. Bu nedenlerle, belli ölçülerde gerçekleşecek bir özel mülkiyeti kabul etmek gerekir. Asıl önemli nokta, ortak mülkiyeti istemek yerine, insanların aşırı mülk edinme duygularını törpüleyecek bir eğitim sisteminin oluşturulmasıdır. Zihnin bedene üstün olmasını sağlayacak, aşırı tutkulara gem vuracak bir eğitim ile mülkiyette aşırılıkların önüne geçilmiş olur.

c. Yurttaşlık ve “İyi Yurttaş”

Politika’nın 3. kitabı, devletin ne olduğu sorusuna tekrar döner ve kitabın can alıcı önemdeki düşüncelerini Aristoteles bu bölümde sunmaya başlar. Devleti tanımlamanın yolu, onu parçalarına ayırmaktır. Aristoteles bu kez başka bir parçadan, “yurttaş”tan (*polites*) başlayarak devletin tanımına erişmeye çalışır.

Devlet tanımında olduğu gibi, yurttaşlıkla ilgili kurucu özellikleri verirken de Aristoteles Atina polisindeki uygulamaları kendine temel alır. Düşünüre göre, bir kimsenin yurttaş olması için, yönetim içerisinde belli bir payı olması, bir başka deyişle yönetici topluluğa üye olması gerekir. Bu tanım Atina polis için geçerlidir; sözgelimi Sparta, Kartaca gibi yönetim biçimi farklı olan yerlerde yurttaşlık tanımı da doğal olarak farklılaşacaktır. “Doğrudan demokrasi” olarak adlandırılan yönetim tarzının hüküm sürdüğü Atina polisinden esinlenen Aristoteles elbette bu demokrasinin yurttaşından söz eder. Böyle bir yurttaşın, yöneticilerini seçme gibi bir hakka sahip olmanın ötesinde, bizzat yasaların yapılması süre-

cine katılması, yasama organında yer alması gerekir. Aristoteles, yargı görevini üstlenmenin yeterli olmayacağını, özellikle yasama işlevinin yerine getirilmesinde rol almanın yurttaşlık sıfatı için zorunlu olduğunu vurgular. Demek ki, yönetimde yer almak, yurttaşlık için “özel”dir. Çünkü Aristoteles’e göre, yurttaş polis için bir araç değildir, polisin bir parçasıdır. Yurttaş bir anne ve babadan doğmuş olmak, yasal bir statüye sahip olmak, dava açabilmek, bütün bunlar yurttaşlık için yeterli değildir; polisin kaderinde belirleyici bir yer edinmek, bir jüri üyesi ve bir meclis üyesi olmak, bu iki asgari koşulu gerçekleştirmek gerekir.

Aristoteles yönetim biçimlerinin (anayasaların) birbirinden neden farklılaştığı ve hangi yönetim biçimlerinin bulunduğu sorularına geçmeden önce, iyi bir insan ile iyi bir yurttaşın aynı şey olmadığı üzerinde durur. İyi bir yurttaş olma, polis içinde yerine getirilmesi gereken bir işlevin en iyi biçimde gerçekleştirilmesi ile sağlanır. Yurttaşlığın tanımı konusunda Aristoteles, bu tanımın yönetim biçimlerine göre değişebileceğini, yani yurttaşlığın görelî bir kavram olduğunu söylüyordu. İşte bu yüzden, iyi bir yurttaş olmanın tek bir ölçütüne sahip olamayız, şu veya bu yönetim biçimine göre bu ölçüt değişir. “İyi insan”ı tanımlarken de böyle bir görelîlik söz konusu olur mu? Aristoteles’e göre “...biz iyi adam”ın bir tek yetkin iyilik açısından iyi olduğunu söyleriz. Öyleyse, iyi bir adamı iyi kılan iyiliğe sahip olmadan da iyi ve ciddi bir yurttaş olunabileceği besbellidir.”

Üstelik iyi bir yurttaşın iyiliği, herkesçe ulaşılabilir bir şeydir; çünkü bu “iyi”, yapabileceği bir işi, yerine getirmesi gereken bir işlevi iyi yapmasındadır aslında. Devletin iyiliği de böyle mümkün olur. Oysa iyi bir insanın iyiliği herkesçe ulaşılabilir bir şey değildir. Geriye bir soru kalır, eğer yurttaş “devlet yönetimine katılma yeteneği ve olanağı bulunan kimse” ise, o zaman kölelerden ve kadınlardan ayrı olarak emeği ile geçinenler ya da ücretliler yurttaş sayılır mı? Bir kimsenin yurttaş sayılabilmesi bu denli yüksek ölçütlere bağlanınca, yurttaş sayısı oldukça azalmaktadır. Örneğin ustalar ve zanaatkarlar boş zaman bulup da her iki etkinliğe (yasama ve yargı) katılma olanağından yoksun oldukları için yurttaş olamazlar. Aristoteles’in esnaf ve zanaatkarlar ile işçileri yurttaşlıktan dışlaması şaşırtıcı değildir; el emeği zaten zihinsel emek yanında neredeyse bütünü önemsiz görülmüştür. Üstelik kol gücüyle çalışmanın ruhu köleleştirdiği, erdem için uygun olmadığı açıkça dile getirilmiştir. Bu yüzden de kol emeği ile geçinen kesim devletin asli bir parçası değil, devletin bazı gereksinimlerinin yerine getirilmesi için bir araç konumundadır. Kölelik kurumunu aklamaya çalışırken yaptığı gibi, Aristoteles burada yine amaç-arac formülünü kullanır. Yurttaşlık statüsünü elde edemeyenler, devletin asli bir parçası değil, bazı hizmetlerin yerine getirilmesi ve devletin temel gereksinimlerinin sağlanması için gereken birer araçtır.

F. Anayasa ya da yönetim biçimleri

Aristoteles’in akıl yürütme yöntemi sadece mantığına veya metafiziğine has değildir; siyaset felsefesinde de herhangi bir konuyu tartışırken, araştırırken ya da

irdelerken, bir felsefecinin yapması gereken şeyi yapar, siyasal varlıkların “gerçek doğasını” ortaya koymaya çalışır. Herhangi bir şeyi tanımlamak, doğasını ortaya çıkarmanın yanında, onu diğer şeylerden ayıran özelliklerini de belirlemektir. Söz konusu olan burada anayasalar ya da yönetimler olunca, demek ki Aristoteles birinci adımda tanıma ulaşmaya çalışacak, ikinci adımda da yönetim biçimlerinin farklılıklarının nedenlerini araştıracaktır.

Aristoteles anayasayı tanımlayarak başlar: “Anayasa, devletlerin erk görevlerinin dağılımı, egemenliğin ve her topluluğun gerçekleştirmeyi amaçladığı hedefin belirlenmesi için benimsenen düzenleniş biçimidir”. Bütün anayasalar üç ögeyi barındırdığından iyi bir yasa koyucu, bunların uyumlu bir düzen içinde olmasını amaçlamalıdır. Ögelerden birincisi, “toplucu görüşüp düşünmedir, yani ulus çapında önem taşıyan her şeyin tartışılması (yasama); ikincisi yürütmedir, yani bütün görev ve yetkilerin karmaşası, bunların sayıları ve nitelikleri, yetkilerinin sınırları ve seçilme yöntemleri; üçüncüsü, yargı düzenidir”. Aristoteles’in, yukarıdaki açıklaması ile yasama, yürütme ve yargı erklerini tanımlamış olduğu söylenebilir. Ancak onun amacı, her bir erkin alanının belirlendiği ve birbirleri arasında bir tür denge ve fren sisteminin kurulduğu “erkler ayrımı”nı savunmak değildir; bu erkleri birbirinden ayrı olarak tanımlamasındaki amaç, farklı yönetim biçimleri ya da farklı anayasalar olduğunu göstermek ve bunları bir sınıflandırma içinde ele almaktır.

Aristoteles, devletin tanımına ulaşmaya çalışırken, devletin amacından, en yüksek iyiden söz etmişti. Aşağı yukarı her topluluk iyiyi amaçlamaktaydı; ama devleti diğerlerinden, örneğin bir ev yönetiminden ayrı kılan özellik, onun en üstün iyiyi amaçlamasıydı. Aristoteles yönetim biçimleri ile irdelemelerinde üstün iyiliğin ne olduğu konusuna bir açıklık getirir: Efendi ve köle arasındaki ilişkiden farklı olarak, bir devlette yurttaşları bir araya getiren veya devletin birliğini sağlayan şey, “ortak yarar”dır. Efendi ve köle ilişkisinde önemli olan efendinin çıkarıdır; oysa bir devlette yurttaşlar arasında eşit bir ilişki ve kader birliği vardır. Aristoteles, “ortak yarar”ı devletin birliğinin temeli ve bu anlamda tanımlayıcı bir özelliği olarak ele almakla kalmaz, aynı zamanda yönetim biçimlerini birbirinden ayırmanın da temel bir ölçütü haline getirir.

Yönetim biçimleri arasındaki temel ayrım “doğru” ve “yanlış” olmalarıdır. Hangi yönetim biçimlerinin doğru hangilerinin yanlış olduğu belirlenirken, kullanılan temel ölçüt “ortak yarar”dır. Yalnızca ortak yarara ulaşmaya çalışan yönetimler “doğru” (ve bir anlamda gerçek) yönetimlerdir. Yöneticilerinin çıkarlarını kollayan, bu çıkarların gerçekleşmesine hizmet eden yönetimler ise, “doğru ölçütten sapmalardır”. Bunlar birlik içindeki bir devletten çok, efendinin köle üzerindeki yönetimine benzer; “fakat devlet özgür insanların birliğidir”.

Yönetimlerin doğru ya da yanlış olmaları, onlar arasındaki temel ayrılık noktasını bize verir; bu, yönetimlerin “tür”lere ayrılmasıdır. Aristoteles ikinci bir ölçüt daha kullanarak, birinci ölçüt içinde elde ettiği temel türleri tekrar bir ayırma tâbi tutar ve ikinci bir bölümleme yapar. Bu ise yönetimin kimin elinde ol-

duğuna bağlı olarak geliştirilen bir ölçüttür. Temel türler, bu kez yönetimin bir kişinin, bir azınlığın ya da çokluğun elinde olmasına göre ayrıştırılmıştır.

Aristoteles'in yaptığı bu sınıflandırmada karşımıza çıkan tablo şöyledir:

	<i>Doğru anayasalar</i>	<i>Yanlış anayasalar</i>
Tek kişinin yönetimi	Monarşi	Tiranlık
Azınlığın yönetimi	Aristokrasi	Oligarşi
Çokluğun yönetimi	Politeia	Demokrasi

Aristoteles'in yapmış olduğu bu sınıflandırma, Platon'un *Devlet Adamı* (*Politikos*) kitabındaki sınıflandırmaya oldukça yakındır, ancak, bölümlendirmede kullanılan ölçütler farklıdır; Platon yasalara uygun olma ve olmama ölçütünden hareket ederken, Aristoteles bu ölçütü daha çok oligarşi ve demokrasinin alt türlerine işaret etmek için kullanmıştır. Ayrıca Aristoteles, Platon'da yer almayan bir yönetim biçimine, *politeiaya* yer vermiştir. *Politeia*, oligarşi ve demokrasi karışımı bir rejimdir; "ılımlı demokrasi" olarak da adlandırılabilir. Aslında bir sınıflandırma içinde ele aldığı bu yönetim biçimleri, gerçek yönetimler üzerine yaptığı gözlemler ve incelemelerden çıkarsanmış genellemeler ya da "ideal tipler"dir. Kendisi de bunların soyutlamalar, yönetimleri tanımlamak ve birbirinden ayırmak için başvurduğu en temel özellikler olduğunu vurgulamış, somut olarak bunların çok çeşitli alt biçimler içermesinden dolayı çok daha fazla sayıda ve çeşitlilikte yönetim biçiminin var olduğunu söylemiştir.

Yönetim biçimlerini ayırmak açısından bir başka ölçüt "adalet"tir. Aristoteles'i ilgilendiren, tümel veya evrensel adaletten çok, kişilerin hakkı olan payı almaları, ortaya çıkan zarar ve haksızlıkların giderilmesi anlamında adalettir. Adaletle ilgili düşüncelerini geliştirirken devletin olmazsa olmaz temelinin, ahlaki temelinin ne olduğu sorusuna vararak, siyaset felsefesinde devlet üzerine yapılan en derinlikli incelemelerinden birini sunar. Düşünür, öncelikle, Platon'un "orantılı eşitlik" anlayışını anımsatır şekilde, adaletin "eşitler arasında eşitlik" olduğu önermesini ön kabul olarak alır. Neyi ifade eder bu "eşitler arası eşitlik"? Aristoteles, eşit olanların eşit haklara sahip olmaları ya da eşit muameleye tâbi olmalarını anlatmaya çalışır bu ifadesiyle ve aslında sınıfsal eşitsizliği gündeme getirerek, farklı sınıflar açısından adalet meselesinin nasıl "yanlı" algılandığını göstermeye çalışır. Mülkiyet bakımından üstün olanlar, kendilerini her bakımdan üstün görürler ve bu oligarşiye yol açar; özgürlük bakımından eşit olanlar ise herkese politik hakların tanınması gerektiğini öne sürerler ve bu da demokrasiye götürür.

Oysa bir devletin amacı ne tam olarak adaletsizlikten kurtulmak ne de ticaret yoluyla para kazanmak, servet edinmektir. Üstelik devlet, *yer birliği, topluluk birliği, hatta üstün iktidar birliği* gibi unsurlara dayanmakla birlikte, bunların hiçbiri bir devletin ortaya çıkması için yeterli değildir. Devletin amacı, onun temel ögesidir: "İşte gerçekten çeşitli şehirlerde, evlilikle akraba olmuş kimse-lerden meydana gelen birlikler, kardeşlikler, tanrılara kurban kesmek için aile

toplantıları ve öteki toplumsal ilişki türleri görmemiz hep bundandır. Bütün bu etkinlikler bir dostluk anlatımıdır; çünkü bize toplum içinde yaşamayı yeğleyen, başkalarını sevmemiz oluyor ve bunların hepsi, devletin amacı olan iyi yaşamın sağlanmasına katkıda bulunuyorlar ve iyi yaşam demek, bizce mutlu ve soylu yaşamaktır. Öyleyse şurasını teslim etmeliyiz ki, devlet dediğimiz siyasal birlik, yalnızca bir arada yaşamak için değil, soylu eylemlerde bulunabilmek içindir". Eğer devlet soylu eylemler için varsa, o halde zengin, güçlü ya da doğuştan soylu (aristokrat) olan değil, en iyi olan iktidara gelmelidir. Bu yüzden, eşitlik, "iyilik" hesaba katılmadan değerlendirilemez; adalet ancak iyilikle birlikte yorumlanabilir.

Aristoteles'in adalet kavramına başvurması, adaletin çeşitli sınıflara göre nedeli değişken, görelî bir kavram olduğunu göstermeye çalışmasındandır. Çeşitli yönetim biçimlerini tercih edip bunların en adil olduğunu söyleyenler, aslında bu terimi düpedüz "sınırlı ve görelî" bir anlamda kullanırlar. Ancak, yönetimlerin "gerçek bir adalet"e dayanması gerektiğini yadsımaz Aristoteles; "ortak iyiliği amaçlayan anayasalar" mutlak adalete uygun olurlar, yalnızca yöneticilerin iyiliğini amaçlayanlar ise, "doğru olanlardan sapmalardır". Bu nedenle, Aristoteles, adalet anlayışını sadece sınıfların algılamalarına bağlı olarak beliren, görelî bir tanım etrafında kurmaz. Sokratik geleneğin bir mirasçısı olarak "mutlak" bir adalet kavramına varmaya çalışır; ortak iyi üzerinde temellendirilmiş bir adalet anlayışdır bu.

Aristoteles, yönetim biçimlerini sınıflandırırken olabildiğince "nesnel" bir yaklaşım sergilemeye çalışır. Ancak, bu durum onun ahlak yargılarını tamamen saf dışı bıraktığı anlamına gelmez; yeğlediği yönetimleri belirtmekten çekinmez. Yine de ona göre siyaset bilimcinin görevi, yönetim biçimleri arasında iyi ve kötü gibi ayrımlar yapmak kadar, onların temel niteliklerini, yani doğalarını da incelemek ve açıklamaktır. Bugün hala monarşi, oligarşi, aristokrasi ve demokrasi arasındaki ayrımları koymada Aristoteles'ten yararlanmamızın nedeni onun bu nesnel bakış açısidir. O halde, onun bu yönetimleri nasıl tanımladığına daha yakından bakmak gerekir.

Monarşi (Krallık): Aristoteles beş tür monarşi biçimi, bir başka deyişle monarşinin alt türleri üzerinde durur. Bunlardan en fazla "anayasal" monarşiyi tartışmayı yeğler; çünkü yasalar ile yönetici ya da kral arasındaki ilişkilerin nasıl biçimleneceğini önemser. Monarşide, yasaları yapan monarktır ve bu ona büyük bir üstünlük sağlamaktadır. O halde kişisel yetke ile yasal yetke nasıl bir arada var olabilir? Kişisel erkin gücünü azaltmadan, bu gücün aşırılığa kaçmasını engellemenin tek yolu ılımlılık, orta yol ve yazılı olmayan yasalar (geleneklerdir). Bu nedenle Aristoteles, teamül hukukunu, yazılı (pozitif) yasalardan daha bağlayıcı ve daha temel olarak görür.

Tiranlık: Monarşinin sapma içindeki yanlış şekli olarak tiranlık, Aristoteles'in en fazla kötülediği yönetim biçimidir. Tiranlık da kendi içinde farklı türlerle ayrılmakla birlikte, ortak özellik, egemenin ya da yöneticinin ortak çıkarı değil, kendi çıkarını gözetmesidir. İnsanlar sık sık böyle bir yönetime karşı ayakla-

nacakları için çoğu zaman kaba güce ve paralı askerlere dayanarak tiranlar kendilerini koruyacaklardır. Tiranlığı yermesine karşın, nesnel bir gözlem ile bu yönetimlerin nasıl varlıklarını sürdürdüklerini açıklar. Tiranlar iki yöntem kullanılarak kendi iktidarlarını korurlar: Birincisi, tiran, sivrilmiş kişileri (ya da soy-luları) yok ederek, halkı korkak, cahil, güçsüz ve yoksul bir hale getirerek on-ları boyun eğmeye mahkûm eder. İkinci olarak tiran, koruyucu, ılımlı bir önder gibi görünür; ileri gelenlerle dostluk kurar, uzlaşmaya çalışır.

Aristokrasi: “Aristokrasinin yol gösterici ilkesi erdemdir” ve polis en er-demli kişilerinin ayaklanıp tiranı yıkması ile kurulur bu yönetim. Fakat iktidarı ellerinde bulunduranların, zenginliklerini artırıp, halkı değil de zenginleri kol-lamaya başladıkları zaman aristokrasi bozulur. Aslında, Aristoteles’e göre, er-demce en iyi olanların yönetimde bulundukları gerçek aristokrasiye rastlamak pek mümkün değildir. Yine de “en iyilerin egemenliği” olarak aristokraside, gö-revli ser-vete değil, “liyakate” göre seçildikleri için, bu yönetim biçimi diğ-er-leri içinde en iyi olanıdır.

Oligarşi: En az demokrasi kadar önemseyip üzerinde ciddiyetle durduğu bir rejim olan oligarşi için Aristoteles, eşitsizlik varsayımının bir temel olduğunu söyler. Demokraside herkes birbirine eşit olduğunu düşünür. Oligarşide ise, in-sanlar “mutlak olarak” eşitsiz oldukları algısına sahiplerdir. Bu algının temel ne-den-i ise, “servetçe eşitsiz” olmaları ve ekonomik erke yani servete sahip olanla-rın yönetimi ellerinde bulundurmalarıdır. Hatta, belli bir geliri olmayan insan-lar yurttaşlık haklarından bûsbütün mahrum bırakılırlar. “Oligarklar, eşitsiz ol-duk-ları için kendilerinin daha büyük bir payları olması gerektiğini iddia eder-ler.” Yöneticiler, devlet erkini kendi çıkarları ve zenginleşmeleri doğrultusun-da kullanınca, devrimin ortaya çıkmasının koşullarını da hazırlamış olurlar. “Devletlerdeki iç savaşların temelinde genellikle eşitsizlik vardır; çünkü insan-lar haklı ve eşit olana erişme uğrunda mücadelelerinde bölünürler.” Aşırı eşit-sizlik, oligarklar ve halk arasında bir ayrımın ve çatışmanın doğmasına yol açar. Oligarşiyi sonlandıracak diğ-er eğilim ise, oligarkların kişisel çıkarları için ken-di aralarındaki çatışmalarıdır.

Aristoteles oligarşinin ılımlıdan aşırıya doğru çeşitli biçimleri olduğunu be-lirtir. Mülk sahiplerinin çok sayıda olduğu ve servet ölçüsünün sınırlı tutuldu-ğu ılımlı oligarşi ile ılımlı demokrasi arasında benzer özellikler olduğunu vur-gular. En aşırı oligarşi türü, çok az sayıda ve aşırı zenginleşmiş ailelerin egemen-liğinde ortaya çıkar.

Demokrasi: Aristoteles’e göre oligarşi gibi demokrasi de doğru olandan sap-mış, kötü bir yönetim biçimidir. Demokrasi insanların mutlak eşit oldukları dü-şüncesine dayanır. Demokrasi, ılımlı bir mülkiyet koşulu aranıp aranmadığına ve yasaya bağlı olup olmadığına göre kendi içinde sınıflandırılır. En iyisi, ılımlı bir mülkiyet koşulunun bulunduğu ve halkın, yöneticilerin yasalara bağlılığını sıkı bir biçimde denetlediği türüdür. İkincisinde mülkiyet koşuluna bakılmak-sızın herkesin seçilme hakkı vardır, fakat yasaların üstünlüğü ilkesi yine vazge-çilmezdir. Üçüncüsünde de herkesin seçilme hakkı bulunur, ancak yurttaş ol-

ma koşulu aranır. Dördüncüsü ve aşırı şeklinde “egemen olan yasa değil, halktır”. Halkın yasaların denetiminde bulunmadığı, kendisine yaltaklananları ödüllendirdiği, demagogların cirir attığı aşırı demokrasi en az aşırı oligarşi kadar kötü bir rejimdir.

Politeia: Oligarşi ve demokrasinin bir karışımı olan *politeia*, iki yanlış rejimin birleşmesinden ortaya çıkmış bir doğrudur. Mülkiyet koşulu ve sayısal eşitlikte bir orta (doğru) noktanın yakalandığı yönetim biçimidir; bundan dolayı “koşullara göre kurulabilir en iyi devlet” olarak görülür. Bu yönetim biçimi sonraki bölümlerde ele alınacaktır.

G. Devrim ve nedenleri

Aristoteles, devrimlerin (*statis*) türlerini, ortaya çıkış nedenlerini ve onları önleme araçlarının neler olabileceğini yönetim biçimleri açısından inceler. Bu bölüm geniş bir tarihsel bilgiyi içermektedir ve düşünürün amacı politik yapının hastalıklarına tanı koyma ve iyileştirme yollarını bulabilmektir. Bu anlamda, Platon’la ortak bir görüşü paylaşarak, siyasal birliklerin istikrarlı bir yapıya sahip olması gerektiğini düşünür. Bir başka deyişle asıl sorun devrimin patlak vermesini önleyecek bir siyasal düzen oluşturabilmektir. Atina polisinde devrimlerin ya da rejim değişikliklerinin sıklıkla yaşanması, özellikle oligarklar ile demokratlar arasındaki siyasal kavganın rejimin istikrarını tehdit etmesi Aristoteles’i süreklilik taşıyan yasa sorunu üzerine düşünmeye itmiştir.

Devrimin çeşitli dereceleri vardır: Bir yönetim biçimini tümünden değiştirecek tarzda olabildiği gibi, sadece anayasal bir değişiklik şeklinde de olabilir veya anayasa hiç değiştirilmeden sadece iktidar sahipleri değişerek de devrim olabilir.

Aristoteles devrimin nedenlerini çeşitli tarihsel örneklerden yararlanarak irdeler:

(i) En önemli ve hemen hemen bütün yönetim biçimlerinde geçerli olan neden, insanların eşitsizlikten kaynaklanan tek yanlı bir adalet anlayışı geliştirmeleridir. Eşitliği savunanlar, kendilerinden yukarıda bulunanların, onlarla eşit olduğunu düşünürlerse ya da eşitsiz bir dünyadan yana olanlar, kedilerine daha az pay verildiğini düşünürlerse, işte o zaman bir devrim durumu ortaya çıkar. Bunun yanında genel bir devrim nedeni de, “zalimlik ve kâr sağlama dürtüsü”dür. Özellikle siyasal iktidarı ellerinde bulunduranlar, zalim olup bir de kendilerine kâr sağlamaya kalkışınca, hemen anayasayı değiştirmeye girişirler. Üstelik böylesi bir zalimlik ve baskı ile karşılaşanlar da yönetimi devirmeyi arzulayacaklardır. Saygınlıktaki eşitsizlik ise bir başka nedendir; şerefin kendilerinden aşağıda olanlara dağıtıldığını görenler, devrimci bir ruh hali içine gireceklerdir. Zenginliğin belli bir azınlığın elinde toplanması, haksız üstünlük kazanma, seçimde hileler, bir sınıfın devletteki erklerin pek çoğunu ele geçirerek ortaya çıkan oransız büyüme gibi nedenler devrimin genel nedenleri olarak sıralanır.

(ii) Aristoteles ikinci olarak belli yönetim biçimlerindeki devrim nedenleri üzerinde durur. Oligarşilerde, aşırı eşitsizlik ve baskıcı yönetimin yol açtığı

ayaklanmalar; demokrasilerde, zenginlerin yönetime karşı birleşmesi; aristokraside, devletin yetkilerinin çok küçük bir gruba verilmesi gibi nedenlerle devrimler ortaya çıkabilir.

Devrimlerin önlenmesi için, her şeyden önce yasalara uyulması gerekir. Ayrıca, herhangi bir yönetim biçiminde ortaya çıkan değişimler dikkatle incelenmeli ve izlenmelidir. En önemli konu ise, ekonomik eşitsizliklerin aşırı noktalara varmalarını engelleyerek, adaletin sağlandığı bir siyasal düzenini kurulmasıdır. Bireylerin ya da sınıfların gereğinden fazla güçlenmesine izin verilmemelidir.

Devrimleri önleyebilmek için yönetici sınıfların, sınıfsal dengeleri izlemeleri ve gözetmeleri gerekir. Hatta Aristoteles, yönetici sınıfların, yönetim işlerinden para kazanma gibi bir olanağının olmaması gerektiğini vurgular. Yöneticilerin, aşırıya kaçmayan, yasalara uygun ve ılımlı tavırları devrimleri önlemenin en güvenceli yoludur. Ayrıca yönetici sınıflar, yönetilenlerin de hem servetten hem de yönetimden belli ölçülerde pay almalarını sağlamalıdır.

H. Kurulabilir en iyi yönetim: *Politeia*

Aristoteles var olan anayasaları ve bunların bozulma nedenlerini incelemekle kalmaz, “koşulların elverdiği ölçüde”, ulaşılabilir en iyi yönetim biçiminin ne olduğu konusunda da fikir yürütür. Böyle bir yönetim biçimi, kuşkusuz ortak yararı gözetecektir ve yasalara uygun olacaktır. Aristoteles, yönetimler sınıflandırmasında saydığı *politeia*yı bu özelliklere dayandığı ve aynı zamanda çokluğun yönetimi olduğu için uygulanabilir en iyi yönetim olarak ele alır. Ne var ki, düşünürün hep kuşkuyla yaklaştığı, her zaman yönlendirmeye açık ve demagogların vaatlerine kanabilecek nitelikte gördüğü halk, böyle bir yönetimi nasıl kurar?

Elbette çok sayıda insanın erdeme sahip olması beklenemez; bu gerçekçi bir tavır olmaz. Bu yüzden, *politieia*, mülkiyetin aşırıya kaçmadığı ve yasalar yoluyla yöneticilerin sürekli bir denetime tâbi kılındığı bir rejim olacaktır. *Politeia*, demokrasi ve oligarşinin iyi yanlarının, yani sınırlı mülkiyet koşulunun ve geniş siyasal katılımın bir araya getirildiği ılımlı “karma bir yönetim”dir. İki karşıt ucu adeta yontarak, “orta” bir noktaya doğru varmak istemiştir Aristoteles. Özellikle mülkiyet ve zenginlikte aşırılıktan uzaklaşan böyle bir rejim, doğal olarak “orta sınıf”a dayanacaktır.

Platon gibi Aristoteles de aşırı zenginliği ve aşırı yoksulluğu siyasal düzenin varlığını tehdit eden bir durum olarak görür. Zenginler ve yoksullar, her iki kesim de erdemli bir yaşamı kuramaz; çünkü zenginler, boyun eğmeyi bilmedikleri gibi öğrenmeyi de istemezler. Halkı despotça yönetmek isterler. Yoksullar ise, sadece boyun eğmeyi bilirler, ne buyruk verebilir ne de yönetebilirler, sürekli zayıf ve eziklerdir. “İlk gruptakiler büyük çaplı şiddet suçları işlerler, ikincidekilerse küçük şeylerde serserilik ve kötülük yaparlar,” Orta sınıfın olmadığı, bu iki sınıftan oluşan bir toplum birbirine hiç benzemeyen ve asla ortak nokta-

ları olmayan kölelerden ve despotlardan kurulmuş demektir. “Oysa bir devlette paylaşılan bir ortaklık anlayışından ya da dostluktan bunun kadar uzak düşecek bir şey yoktur (...) Devlet, alabildiğince, benzer ve eşit insanlardan oluşmayı amaçlar. Bu koşul ise, başlıca orta sınıfta bulunur. Dolayısıyla en iyi yönetimin de, bileşimin doğal bir bileşim olduğunu söylediğimiz bu tür şehirlerde bulunacağı kesindir.”

İstikrarlı bir rejim orta sınıfa dayanır, çünkü orta sınıflar değişikliği en az isteyen, başkalarının mülkünü kıskanmayan, bu yüzden “tehlikesiz bir yaşam” süren üyelerden oluşur. Mülkiyet açısından ılımlılık iyi bir yönetimin koşullarından sadece birisidir. Yasalar açısından bakıldığında da, Aristoteles’e göre, “en iyi yasa koyucular” orta sınıftan çıkarlar. Devletlerin demokratik ya da oligarşik olmalarının nedeni yeterince büyük bir orta sınıfın olmayışıdır. Halkla zengin sınıf arasındaki sürekli çatışma ve iç savaş yüzünden, içinden hangisi egemenliği eline alırsa alsın, herkes tarafından kabul edilebilir iyi bir anayasa düzeni kurulması mümkün olmaz. Sonuçta ya demokratik ya da oligarşik bir düzen kurarlar. “Orta” bir anayasanın, yani ılımlı, istikrarlı ve adalete dayalı bir rejimin kurulması, demek ki, sayıca çok olan bir orta sınıfın varlığına bağlıdır.

Politeia, Aristoteles’e göre, bir tür “ideal tip”tir; “herhangi bir yerde ya ender olarak görülmüş ya da hiç görülmemiştir”. Aslında kimse adaletli bir uzlaşmaya fazla gönüllü değildir. Bu yüzden, *politeia*, gerçekleşmiş bir yönetim biçiminden çok, hangi yönetimlerin iyi ve kötü arasında gidip geldiklerini görmek için baş vurulacak bir ölçüt olarak durur; ona yakın olanlar daha iyi, ondan uzaklaşanlar ise kötü rejimler olarak adlandırılacaklardır. Aristoteles’in, bu yönetim biçimini tanımlarken amacının, demokrasiye ve oligarşiyeye alternatif bir model sunmak ve bunların aşırısı kaçan yönlerini daha açık bir şekilde gösterebilmek olduğunu söyleyebiliriz.

İ. İdeal devlet

Kurulabilir en iyi devlette Aristoteles, erdemce en iyi olanların iktidarda bulunduğu bir yönetim biçimini değil, sıradan insanlardan oluşan ama buna rağmen ılımlı olabilen bir yönetim tarzını tanımlamaya çalışır. İdeal devlet üzerine düşünürken ise, bu gerçekçi tavrından vazgeçer, halkın yönetime katılımı problemini dışarıda bırakır; erdemli insan ve yurttaş sorununu ön plana alır. İdeal devlet, Platon’un “ikinci en iyi yönetim” modelinin bir benzeridir. Aristoteles, hocası gibi, “iyi bir devlet” sorununu “iyi bir hayat” sorunu ile birleştirerek, hatta bir ve aynı görerek ele alır. Erdemin birey için önemli olması gibi, bireyin varoluş olanağı edindiği devlet de erdemli olmak durumundadır. Bir devletin iyi hayatı sağlayabilmesi belli koşullara bağlıdır. Kuşkusuz Aristoteles, ideal devletten söz ederken, kafasında yer alan sorun bir *polis*in iyi bir yönetime nasıl sahip olabileceğidir.

İyi bir yönetim için, *ilk olarak* devlet kendi kendine yeterli olmalıdır. Kendi-ne yeterli olma, *polis*i oluşturan insanların sayısı ve yersel büyüklük açısından

düşünülür. Düzenli bir siyasal yaşamın ve iyi bir yönetimin oluşturulması için topluluğun gereğinden fazla büyük ya da küçük olmaması gerekir. Her polis için önceden belirlenmiş bir yurttaş sayısına erişmek mümkün değildir elbette; bu yüzden de belirlenmiş bir rakam sunmaz Aristoteles. Yine de nüfusun, devletin temel gereksinmelerinin sağlanabilmesine imkan verecek ve denetlenebilecek bir sayıda olması gerekir.

Devletin yersel büyüklüğü, ne tarımı olanaksız kılacak kadar küçük olması ne de lükse yol açacak kadar büyük olmalıdır. Ülkenin arazisinin şekli, düşman kuvvetleri tarafından istila edilmesini zorlaştıracak, şehrin (devletin) askerlerini seferber etmesini kolaylaştıracak durumda olmalıdır. Deniz ulaşımı savaş anında güvenliğin sağlanması ve diğer zamanlarda ticaretin yapılması açısından gereklidir; bu nedenle denize yakın olmasının ya da deniz kenarında kurulmuş olmasının bir sakıncası yoktur. Ticarete ölçü kendi kendine yeterlidir; gereksinim duyulan mallar ithal edilebilir; üretim fazlasının da ihraç edilmesi gerekir.

İkinci olarak Aristoteles, yurttaşların niteliği üzerinde durur. Her şeyden önce yurttaşlar, zeka ile yürekliliği birleştiren ırksal bir özellik taşıyan Yunanlı olarak düşünülmüştür; başka ulusların insanları tartışmaya konu dahi olmaz. Yurttaşlık haklarına kimlerin sahip olması gerektiği konusunda Aristoteles farklı bir görüş sergilemez; çiftçiler ve zanaatkarlar devletin asli parçaları olmadıkları için yurttaşlık haklarına sahip değildirler. Yurttaşlık statüsüne sahip olanlar ise, savunma, adalet ve yönetim işlerini üstleneceklerdir; fakat herkesin yönetici olması söz konusu değildir. O zaman şöyle bir formül ortaya koyar Aristoteles: Yurttaşlar yaş gruplarına ayrılacaklardır. Gençler askerlik görevini, yaşlılar ise yöneticilik görevlerini üstleneceklerdir.

İyi bir yönetim için düşünürün üzerinde durduğu üçüncü konu mülkiyetle ilişkilidir. Aristoteles, ortak mülkiyet taraftarı olmadığı halde, ayınlerin yapıldığı ve ortaklaşa yemeklerin yendiği bazı kamusal mekanların ortak mülkiyete konu olabileceğini kabul eder. Özel mülkiyete gelince herkes, biri sınır yakınında diğeri şehre yakın olmak üzere iki araziye sahip olacaktır; bu tür bir mülkiyet devletin savunması açısından bir gerekliliktir.

Dördüncü konu eğitimle ilgilidir. Hocası Platon gibi, Aristoteles de ideal devletin kurulmasında en önemli konulardan birinin eğitim olduğunu kabul eder ve bunu devletin işi olarak görür. Eğitim hem bedensel hem de ruhsal gelişmeyi sağlamak üzere iki yönlüdür. Özellikle, iyi bir hayatın elde edilmesi, ruhsal bir yetkinleşme süreciyle bağlantılı olduğu için, asıl olarak beden ruh uğruna ve iştahalar akıl uğruna dizginlenecek şekilde eğitim verilecektir. Bu elbette asıl olarak ahlaksal bir eğitimidir; önce bedenle başlayacak, sonra iştahalarla devam edecek ve nihayetinde aklın eğitimi gelecektir. Yurttaş yaşamını kol emeğiyle kazanmayacağı için ve asli olarak yönetimde bulunma görevini gerçekleştireceği için onun ahlaksal eğitimi birinci derecede önem taşır. Devlet, daha çocuklar doğmadan onların sorumluluklarını almalı ve eğitim tarzını belirlemelidir.

Aristoteles eğitim sorununu sadece yurttaşın eğitimi olarak görür; ancak yöneticilerin nasıl bir eğitimden geçmesi gerektiği konusundaki ilkeleri ve ayrıntıları bize sunmaz. Belki de böyle olması, eğitim tartışmasını tam olarak bitirmemesinden kaynaklanır. Aristoteles konuyu eksik bırakmıştır ya da ders notlarının bu kısmı kaybedilmiştir. Konunun bitirilmemesinin hangi nedenden kaynaklandığını bilmiyoruz, yine de Aristoteles'in ideal devletinde bireyin eğitiminin iyi bir devletin biçimlendirilmesinde hayati bir önem taşıdığı düşüncesine kolaylıkla varabiliyoruz. Devletin düzeni ve istikrarının tek güvencesi, yüksek ahlaki özelliklerle donanmış yurttaşlardır; devlet, iyi bir yaşam için var olduğu gibi, yurttaşlar da iyi bir devlet için gereklidir.

Platon'un kuramını pek çok açıdan eleştirmeye koyulmuş olsa da, Aristoteles'in ele aldığı sorunlar açısından hocasının sadık bir izleyicisi olduğu söylenebilir. Kuşkusuz, o, ilgisini daha çok görgül (ampirik) olana vermiş, çeşitli devletlerin anayasalarını karşılaştırmalı bir biçimde inceleyerek, günümüze kadar kullanılan ve ileride Montesquieu ve Bodin gibi düşünürlerin inceleme yöntemlerine esin kaynağı oluşturan bir sınıflandırma yapmıştır. Polisin yavaş yavaş çöküş içerisine girdiğini gören Aristoteles, gelmiş geçmiş siyasal düzenlerin en yetkini olarak gördüğü, bütün hasarlarına ve yozlaşmış parçalarına rağmen iyileştirilebileceğini düşündüğü bu yapıyı kurtarmanın çarelerini aramıştır. Tıpkı Sokrates ve Platon gibi, ideal bir siyasal düzene yaklaşmanın bilgelik, ölçülülük ve cesaretle donanmış yöneticiler ve yurttaşlar sayesinde olanaklı olduğuna inanmış ve aynı zamanda hocası gibi bunun eğitimle sağlanabileceğini düşünmüştür.

İdeal değil, fakat kurulabilir bir siyasal düzen olarak gördüğü *politeia*, polisin siyasal huzursuzluklarının temelinde yer alan demokratik ve oligarşik eğilimler arasında bir uzlaşma yaratan, orta sınıfa dayalı bir yönetim biçimidir. Aristoteles için iyi yönetimlerin temel özelliği yöneticilerin yasalara uygun davranmaları ve ortak yararı izlemeleridir. Kamu yararının ve kamu hizmetinin bir erdem olarak görüldüğü Antik Çağ siyasal düşüncesini, sadece siyasal kuramı ile değil etik kuramı ile de sağlamlaştıran ve zenginleştiren düşünürlerin başında gelir Aristoteles. Ne var ki, iyi bir siyasal düzen ideali aslında sadece belli niteliklere sahip yurttaşlar topluluğu için söz konusudur; kadınlar, yabancılar, köleler ve hatta işçiler bu yaşamın asli bir parçası olarak tanımlanmaz. Aristoteles, boş zamanı ve iyi bir geliri olan az sayıda seçkin yurttaşlar topluluğu dışındakileri dışlayan, seçkin bir siyasal bakış açısı koyar ortaya. İyi bir hayat sürbilmemiz için iyi bir hayatın yapısı hakkında kafa yormamız gerektiğini söylerken haklıdır; ama yorucu işlerle uğraşan, sadece kol emeğiyle geçinen ya da çocuk büyüten çok sayıda insanın bunu düşünecek boş zamanı olmaması, siyasal alandan dışlanmaları için asla bir gerekçe değildir. Hatta düşünür, ideal devlet tasarımı, zanaatkâr ve tüccarlardan oluşan orta sınıfı da yurttaşlık hakkından yoksun bırakarak eşitsizlikçi ve seçkin (elitist) bakış açısını bir üst noktaya taşımıştır.

HELEN GÜNEŞİ BATIYOR, ROMA GÜNEŞİ DOĞUYOR

1. HAZLA GÖREV ARASINDA HELENİSTİK DÜŞÜNCE

Makedonya Krallığı'nın polisleri istilası ile başlayan süreç, Yunan felsefesi-nin temelinde kaçınılmaz bir sarsıntı yaratır; toplumsal-siyasal yaşamın yapısı, buna bağlı olarak da anlam ve değerler dünyası bir dönüşüm evresine girer. Epikürosçuluğu ve erken Stoacılığı içeren Helenistik felsefe, polislin bağımsızlığını yitirisinin ardından Asyalı "barbar" halkları da içeren İmparatorluk dönemine ve krallıklar yönetimine geçişin yarattığı kargaşaya felsefi yanıt üretme çabası ile şekillenir. Klasik Yunan felsefesinin temel soru alanı olarak mutluluk arayışı, bu dönemde de sürdürülmüş fakat toplumsal bağlamla birlikte üretilen yanıtlar da değişmiştir. Öncesinde, "birey" ancak polislin yurttaşı olmakla, başka türlü söylersek kamusal yaşam dolayımıyla anlam ve değer kazanıyordu. Oysa, polislin bağımsız siyasal birim olma niteliğini yitirdiği Helenistik dönemde felsefe, bireyi, siyasal olanı önemsizleştirerek öne çıkardığı ahlak sisteminin ana düzlemine taşımıştır. Bir başka deyişle, ne Epikürosçuluk ne de Stoacılık "Atina yurttaşları"na seslenir. Dönemin felsefesi yurttaş yerine bireyi ve siyasal düzen yerine bireysel mutluluğu ana eksen olarak seçmiştir. Yurttaşlık üzerine yeniden düşünüldüğünde ise artık, "Atina'nın özgür yurttaşları - köle ruhlu barbarlar" ikiliğinin zemini kalmamıştır. Yeni toplumsal siyasal düzen olan İmparatorluğa uygun zemini, Stoa felsefesinin "eşit bireylerin evrensel yurttaşlığı" fikri sunacaktır. Bununla birlikte, hem kuşkucu (*septik*) düşüncedeki süreklilik, hem de Epiküros ve Stoa felsefesinde özellikle doğa filozoflarının, Sokrates'in, Kinik ve Kirene Okullarının açıkça görülen izleri düşünüldüğünde, klasik dönemin felsefesiyle bağların tam anlamıyla koparıldığı da söylenemez. Öy-

leyse Helenistik felsefeyi, yeni toplumsal koşullara karşılık vermeye çalışırken hem kendinden önceki felsefe sistemlerinden beslenen hem de yeni yanıtlarla kendinden sonraki düşünüşe zemin sunan bir geçiş dönemi felsefesi olarak düşünmek mümkündür.

A. Epikürosçuluk: Dostların arasında, güvenle

Epiküros İÖ 342-271 yılları arasında yaşamış, Samoslu (Sisam) düşünürdür. 306 yılında Atina'ya gelir ve *Kepos* (bahçe) adı verilen okulunu kurar. Antik Çağ felsefe okulları arasında kadınları da kabul eden ilk ve tek okul *Kepos*'tur. Öğretisini öğrencilerine ezberlettiği bilinmektedir. Ardında çok sayıda yapıt bırakmış, fakat günümüze, doğa ve ahlak felsefesini özetlediği üç mektubu ve birkaç *maksimi* (kısa söz) kalmıştır. Epiküros'a ilişkin bilgilerimizi, bu üç mektup başta olmak üzere, Romalı şair Lucretius'un Epikürosçuluğu anlattığı *De Rerum Natura* (Evrenin Yapısı) adlı uzun şiirinden, Diogenes Laertios'un aktarımından ve Epiküros'a yöneltilen eleştirilerden çıkarsıyoruz.

Epiküros'un felsefesi, tam anlamıyla bir (iyi) yaşam felsefesidir. Bireylere, korkularından kurtulup acıdan uzaklaşabilecekleri mutlu bir yaşamın mümkün olduğunu anlatmayı hedefler. Evren, doğa ve bilgi üzerine geliştirdiği düşünceler hep bu *pratik* hedefe yöneliktir; dolayısıyla Epiküros'un felsefesi temelde, etik üzerinedir. Bununla birlikte, Epikürosçuluğun etik çıkarımları evrene, tanrılara, insanın bilgisine dair kimi saptamalar üzerinde yükselir. Epiküros'un doğa felsefesinin, evreni ve gök cisimlerini incelemesinin ardında yatan itki, "nedenleri bilmenin" insanı boş, saçma olan ama yaşamını karartacak kadar da etkinliğe sahip bulunan korkulardan, endişe ve kaygılardan uzaklaştıracığına duyduğu inançtır. İnsanlar, nedenlerini bilmedikleri doğa olaylarından korkmakta, açıklayamadıkları şeyleri tanrılara atfetmektedirler. Fırtınayı tanrıların kızgınlığına, depremi tanrıların intikam alma isteğine bağlayan boşinançlar, insanların kendi kendilerine yarattıkları korkulardan başka bir şey değildir. Korku, endişe ya da kaygı, ruhu sürekli olarak çalkantılı kılan, huzurdan, dinginlikten uzaklaştıran, acı veren duygulardır. Bu nedenle, insanın evreni incelemesi, doğa olaylarının nedenlerini kavrayabilmesi Epikürosçu düşüncede hayati önemdedir. Çünkü insan ancak korkularından kurtulduğu zaman ruhsal dinginliğe kavuşur; ruhsal dinginlik ise beden sağlığı ile birlikte mutluluğun temel koşuludur.

Doğa araştırmalarına bu amaçla yönelen Epiküros'a göre evren, boşluk ve atomlardan oluşur. Atomlar –yani daha fazla bölünemez olan ve gözle görülmeyen en küçük maddi öğeler– sonsuz sayıda, yapıcı çeşitli ve sağlamdır. Her bir atom biçime, büyüklüğe ve ağırlığa sahiptir. Atomlar, boşluk içerisinde devinerek ve çarpışarak cisimleri meydana getirirler. Evrendeki tüm oluşların nedeni, sonsuz boşluk içerisinde sonsuz sayıda atomun sürekli devinimidir; bu sonsuzluk içerisinde farklı dünyaların oluşmuş olması da mümkündür. Boşluk, atomların hareket edebilmesine olanak tanır; "boşluk olmasa devinim de

olmazdı". Doğada sürekli olan değişim, atomların yer değiştirmesi, birleşip yeniden çözülmesiyle gerçekleşir; başka türlü söylenirse, değişen, atomun kendisi değil atom kümelerinin kombinasyonlarıdır.

Epikuros'un evrenin temel öğeleri olarak atomları ve boşluğu kabul edişi, bize Leukippos'u ve Demokritos'u hatırlatacaktır. Epikuros'un özgünlüğü, atomların bir engelle karşılaşmadıkları sürece eşit hızda ve düz bir çizgi izlediği düşünülen hareketlerine, "sapma"yı eklemiş olmasıdır. Atomların sapması ve önceden öngörülemez bir biçimde hareket etmesi, Epikuros'u, her oluşumun kendisini koşullayan nedenlerin zorunlu bir sonucu olarak kabul edildiği determinist (belirlenimci) ve yazgıcı düşünceden farklılaştırır. Atomların hareketine ilişkin bu özgün yorum insan yaşamına dair kimi yeni kabuller de üretecektir. Epikuros'a göre, "bazı olaylar daha çok zorunlulukla, bazıları rastlantıyla ortaya çıkar, bazıları da bizim elimizdedir". Dolayısıyla, Epikuros ne tanrısal yazgıya, ne doğadaki mutlak zorunluluğa ve ne de kontrol dışı rastlantılara mutlak bir bağımlılıktan söz eder. Kuşkusuz hem zorunluluk hem rastlantı insan yaşamını şekillendiricidir; fakat, "bizim elimizde olanın da başka efendisi yoktur". Böylece, insanların özgür istence sahip oluşu, doğa felsefesinde temellendirilmiş olur.

Bilgi kuramında, Epikuros, duyumcudur (*sensualist*); yani, bilginin duyulardan kaynaklandığını, akıl yürütmenin duyulara dayalı bilgiye, yani duyumlara dayandığını ve doğru bilgi ölçütünün de yine duyumlar olduğunu öne sürer. Duyulara karşı tümüyle şüpheci olmak, gerçek bilgiye ulaşabilmenin zeminini de ortadan kaldıracaktır. Bununla birlikte, duyulardan edinilen bilginin ispata ihtiyacı olabilir; dolayısıyla doğrulanmayı bekleyen duyumlar kesin doğrular addedilmemelidir. Epikuros'un doğru bilginin kökenini duyulara dayandırırken, evreni boşluk ve atom gibi duyumlanamaz öğelerle açıklaması ilginçtir.

Atomların sapması ve özgür istenç

Lucretius, atomların devinimi ile özgür istenç arasındaki bağı şu dizeleriyle işaret eder:

"Atomlar, kaderin ağlarını koparacak
Kesecek nedenle-sonuç'un bitimsiz döngüsünü
Ve yepyeni bir devinim yaratacak
Esneklikten yoksunsa; canlılarda görülen
Özgür istemin kaynağı, ne olabilirdi ki?"

(Lucretius, *Evrenin Yapısı*)

Boşluk ve atomlar

Epikuros, evrenin yapıtaşları olan boşluk ve atomları, sonsuz bir devinim içinde düşünür: "Hiçbir şey yoktan varolmaz. Böyle olsa, kendi tohumuna gerek kalmadan her şey her şeyden çıkardı. (...) Evren, boşluk ve cisimlerden [atomlardan] ibarettir. (...) Ve atomlar sonsuz zaman boyunca durmadan devinirler" (Epikuros, *Herodotos'a Mektup*).

Benzer biçimde, etikte ruhsal dinginlik veya sarsılmazlık (*ataraksia*) halini, ulaşılması gereken hedef ve bilgece yaşamın anahtarı olarak tanımlarken, görelilik taşıyan duyuları bilginin temeline yerleştiriyor oluşu da soru işaretleri doğurur. Bu noktada, Epikuros'un efsaneleri yani doğada olup bitenin arkasında tanrısal güçlerin olduğu yö-

nündeki duyulara dayanmayan inançları çürütme hedefinin altını çizmeliyiz. Epikuros materyalisttir ve maddi dayanağı olmayan açıklamaları boşinanç olarak nitelendirir. İnsanın hedeflediği dingin yaşam ancak korkulardan arınmakla, korkulardan arınmak da ancak sağlam, sarsılmaz bilgiye ulaşmakla mümkündür. Duyularımızın bize sağladığı bilgilerden, kuşkucuların yaptığı gibi, tümüyle şüphelenmek dinginlik değil, tam aksine güvensizlik ve kararsızlık yaratacaktır. Dahası, bu tutum, bilinemezciğe saplanmak anlamına geleceği için korkuları çoğaltmaktan, ideal dingin yaşamı imkansız kılmaktan başka bir işe yaramayacaktır. Öyleyse, Epikuros'a göre duyulara güvenilmelidir, aksi takdirde bilgimizin bir dayanağı kalmayacaktır.

Diğer taraftan, Epikuros duyular kadar aklın çıkarımlarını da önemser. Aklimız, duyular aracılığıyla tespit ettiğimiz doğrulara dayanarak, "belirsiz olanı" da kavrayabilmemizi sağlar. Dolayısıyla, cisimlerin varlığını duyularımıza dayanarak tespit ettikten sonra, duyumsanabilir olmayan atomları ve boşluğu akla dayanarak aynı kesinlikte bilebiliriz: Boşluk olmasaydı, devinim de mümkün olmazdı, oysa duyulara dayanarak devinimin varlığına dair kesin bilgiyi ediniz, öyleyse devinimi mümkün kılan boşluğun varlığı da kesin bir bilgidir. Epikuros'un materyalist anlayışı, duyuların açıklanması noktasında da geçerlidir. Her bir duyum, maddi bir süreçtir. Lucretius sesin, kokunun, tadın maddi öğelerden oluştuğunu ve bu öğelerin duyularımızı uyarmasıyla duyumun gerçekleştiğini anlatır. Buna göre, farklı duyumlar bu maddi öğelerin çeşitliliğinden ileri gelir; örneğin, acı tadını veren çengel biçimindeki öğelerden, tatlı hissini yaratan ise düz ve yuvarlak öğelerden oluşmuş nesnelerdir. İnsan ruhu da aynı şekilde maddidir; ateş-hava-soluk ve adlandırılmayan dördüncü bir unsurdan oluşur. Bu adlandırılmayan öğe, düşünme yetisine ve anlayış gücüne, yani akılsal öğeye denk düşer. Epikuros'a göre, yaşam, ruh ve beden birlikteliğidir; bu birlikteliğin çözülmesi ölümdür. Ruhun, bedenden bağımsız bir yaşamı yoktur; diğer bir deyişle, ruh da ölümlüdür. Öyleyse, Epikuros felsefesi ölümden sonra ruhun varlığını sürdüreceği, tanrısal bir yargılamaya tâbi olacağı gibi inançları reddetmekte ve bununla birlikte insan yaşamında ölçülülük temelinde bir ahlak önermektedir.

Epikuros'un ahlak felsefesi, Kirene Okulu'nun *hedonizmini* hatırlatacak biçimde, mutluluğun ve iyinin ölçütü olarak, acı (*pathe*) ve haz (*hedone*) duyularını temel alır. Fakat Epikuros'un bu kavramlara yaklaşımı Kirene Okulu'nunkinden farklıdır. Epikuros için haz, insanın doğasından gelen ilk iyidir ve acıdan uzak olmak biçiminde tanımlanır. Diğer bir deyişle, haz basitçe zevk-sefahat düşkünlüğü değil, acısızlıktır. Acı ise, açlık, susuzluk gibi temel bedensel gereksinimlerin giderilmediği hallerin yanı sıra, korku ve endişe içerisinde yaşamak, ruhsal gerginlik halinde olmak anlamına da gelir. Epikuros'a göre, her haz iyi ve her acı kötüdür. Fakat bu, her hazzın seçilmesi her acıdan kaçınılması gerektiği anlamına gelmez; kimi zaman haz, sağladığı yarardan daha çok sıkıntıya yol açar veya kimi acıların sonunda daha büyük bir hazzı ulaşılabilir. Dolayısıyla, seçimlerimizde akıl devreye girmeli ve bir anlamda fayda-zarar hesabı yapmalıdır.

Epikuros, mutluluğu da yine acısızlık (aynı anlama gelmek üzere, haz duymak) olarak, “beden sağlığı ile ruh dinginliği”nin bir arada oluşu şeklinde tanımlar; her iki koşul da aşırılıktan ve gereksiz arzulardan uzak durmayı gerektirir. Arzular, “doğal ve zorunlu”, “doğal ama zorunlu olmayan”, “ne doğal ne de zorunlu olan” biçiminde üçe ayrılır. Buna göre, doğal ve zorunlu arzuların giderilmesi acıyı ortadan kaldırır – ki, doğada bu gereksinimlerin giderilmesi zaten kolay olandır. Doğal ama zorunlu olmayan arzuların giderilmesi de zorunlu değildir; sadece hazı çeşitlendirir. İlki yaşamak için beslenmek zorunluluğuna denk düşerken, ikincisi, örneğin, fazladan beslenmek anlamına gelir. Doğal da zorunlu da olmayan arzular ise, Epikuros’a göre, gereksizdir ve mutsuzluk verir; zenginlik, mevki, şöhret hırsı sürekli kaygı yarattıkları için kaçınılması gereken türde arzulardandır. Fakat bu tür arzulardan da çok, insan ruhunu sürekli sarsan, endişe yaratan şey tanrılardan ve ölümden duyulan korkudur. Epikuros için bu korkuları bertaraf etmek mutlu bir yaşamın olmazsa olmazıdır. “Ölüm bizim için hiçbir şeydir, bu fikre alış,” diye yazar Epikuros. Zira, iyi ve kötü, haz ve acı ancak duyularla mümkündür; oysa ölüm duyulardan yoksun olmak anlamına gelir. Ruhun ölümsüzlüğü de söz konusu olamayacağından, ölüme ve ölüm sonrasına dair kaygılanmak anlamsızdır; ölüm korkusu “zihnin akıldışı bir sapmasıdır” ve varlığıyla yaşamı da tatsızlaştırır.

Ölüm korkusu: “Zihnin akıldışı sapması”

Epikuros’a göre, beden sağlığı ve ruh dinginliği anlamındaki mutluluğun başlıca engellerinden biri olan ölüm korkusu, akıl yürütmeyle aşılabılır: “Yaşamamakta korkunç hiçbir şey olmadığını gerçekten kavramış olan için, yaşarken korkacak hiçbir şey yoktur (...) ölüm bizim için hiçbir şeydir, çünkü biz varken ölüm yoktur; ölüm gelince de biz yokuz. Buna göre, ölüm ne yaşayanları ilgilendirir ne de ölüleri, çünkü yaşayanlar için ölüm yoktur, ölüler ise zaten yoktur” (Epikuros, *Menoikeus’a Mektup*).

Lucretius’un dizeleriyle:

“Ne yazık mutsuz insan yüreğine! Ne yazık
Düşten yoksun insan kafasına! (...)
Akıl yoksunluğundan doğar temelsiz korkular (...)
Alt edilebilir bunlar ancak
Akıl erdirmekle doğanın işleyişine ve yapısına
(...)
Ölümün ne önemi var bizim için öyleyse
Ruhumuz da bedenimiz gibi ölümlüye? (...)
Korkulacak hiçbir şey yoktur ölümden
Varolmayan acı da çekemez nasılsa. (...)
Karanlık cehennem de yoktur ölümden sonra (...)
Yani cehennem,
Akılsız ölümlülerin bu dünyada sürdüğü yaşamdır.”

(Lucretius, *Evrenin Yapısı*)

Benzer biçimde, tanrıları kimi yanlış varsayımlara dayanarak kızan, sevinen, cezalandıran, ödüllendiren varlıklar gibi düşünmek de insanın korkularını besler. Oysa “mutlu ve ölümsüz varlıklar” olan tanrılar, dünyanın dışında ve dünyada olup bitene ilgisiz biçimde yaşarlar. Epikuros’un “tanrıları” ne yaratıcı ne de yargılayıcıdır. Evreni yaratmamış, dünyayla ve insanlarla ilgilenmeyen, öfkelenip cezalandırmayan veya ödüllendirmeyen tanrı fikri, aslında, üstü örtülü bir ateizmdir. Yine de, Epikuros tanrıların varlığından şüphe etmemeyi, onların yetkin mutluluk haline saygı duymayı salık verir. Bu vurgunun, işlevsel bir rol oynadığını düşünebiliriz. Epikuros için “tam bir dinginlik ve mutluluk içindeki ölümsüz varlıklar” olarak tanrı tasavvuru, ideal bilgece yaşam için bir örnek, bir rol-model işlevi görür. Bilge de tıpkı tanrıları tarif ederken söylendiği gibi, ruhsal dinginlik içinde, duygusal-zihinsel sarsıntılardan uzak yaşar. Sade bir yaşamı tercih eder, azla yetinir; yetkin olmanın bir sonucu olarak mutluluğu ünde, güçte, zenginlikte aramaz. Siyasal düşünce açısından ise dingin bir yaşam, siyasetten, kamusal yaşama aktif katılımdan uzak durmak anlamına gelecektir; bilge insan, siyasetle “zorunda kalmadığı” sürece ilgilenmemelidir.

Epikuros felsefesinde toplumsal yaşam doğal değil, bir sözleşmenin sonucudur. Dolayısıyla, siyaset felsefesinde *doğa durumu-toplumsal sözleşme* yaklaşımlarının erken örneklerinden biri, Sofistlerden sonra Epikurosçulukta karşımıza çıkar. Lucretius’un anlatımıyla, insan “toplumsal yaşamı bilmeden ve bir yasa-ya bağlanmadan” önce, ormanda yaşar ve diğer insanlarla tesadüfi karşılaşmalar sayesinde çiftleşir, soyunu sürdürürdü. Zamanla, barınaklar kurulmuş, dil geliştirilmiş, evlilikler yapılmış, ateş ve diğer buluşlar sayesinde yaşam daha iyi hale gelmiştir. Toplumsal yaşam, insanların vahşi hayvanlara ve diğer insanlara kar-

Epikurosçulukta toplumsal sözleşme fikri

Toplumsal düzeni doğal değil, bir anlaşma sonucu kurulmuş kabul eden Epikurosçu düşüncede toplumsal sözleşme fikrine ilişkin anlatımı, yine Lucretius’ta buluyoruz:

“İnsanoğlu
Zorbalıktan, çatışmadan bezmişti
Gönüllü boyun eğdi, yasaların, kurumların
Boyunduruğuna. Çok doğaldı elbet
Bu zorbalıktan kaçıp kurtulma isteği
Adaletli kanunların hoşgörüsünden uzak ve her bireyin
Öfkesini insafsızca öç alarak giderdiği bir toplumda
O zamandan bu yana, ceza korkusu dengeledi
Yaşam ödülleri tadını. Kendi zorbalığının
Ve suçun geri tepmesinden korkar oldu kişi
Toplumsal düzen sözleşmesini bozarsa
Dingin, sıkıntısız yaşam süremiyor bir daha”

(Lucretius, *Evrenin Yapısı*)

şı güvenlik ihtiyacı duymalarıyla, “kimseye zarar vermememe ve kimseden zarar görmeme” ilkesi temelinde bir anlaşma yapmalarıyla kurulmuştur. Öyleyse, siyasal iktidar güvenlik için gereklidir ve güvenliği sağladığı sürece iyidir. Bir başka ifadeyle, toplum ve devlet kendinde değer taşımazlar; bireylere, mutlulukları için gerekli olan güvende olma duygusunu verme işlevinden ötürü değer kazanırlar. Bu işlev dışında, örneğin siyasete katılmak, Epikurosçu anlayışta hırs ve gereksiz endi-

şeler ile özdeşleştirilir. Zira, toplumsal sözleşme, daha iyi koşulların yanı sıra yönetme tutkusunu, sürekli bir rekabeti, ün ve zenginlik hırsını ve dış görünüşe düşkünlüğü de beraberinde getirmiştir.

Doğa durumunun resmediliş biçiminin ve uygarlığın daha iyi koşullarla birlikte yapay tutkular, hırslar getirdiği fikrinin, modern toplumsal sözleşme kuramcılarının J.J. Rousseau'nun yaklaşımına olan benzerliği dikkat çekicidir. Epikuros'un felsefesinde, *adalet* ve *yasa* da doğal değildir; karşılıklı faydaya dayalı anlaşmaların sonucunda ortaya çıkarlar, dolayısıyla, karşılıklı fayda işlevi ile tanımlanırlar. Soyut ve kendiliğinden bir adalet yoktur; adalet, hak ve haksızlık kavramları ancak bir anlaşmadan sonra söz konusu olabilir. Bu düşünceler de bir diğer toplumsal sözleşmecî düşünür olan Thomas Hobbes'a esin kaynağı olacaktır. Dahası, nedenlerin bilgisine ulaşma ile mutluluk arasında kurulan ilişki, dünyaya ilgisiz tanrı fikri ve ilahi yargıdan bağımsız, birey ölçekli bir etik anlayışı gibi Epikuros felsefesinin temel unsurlarına Spinoza'da tekrar rastlanacaktır. Bu düşünörlere, doktora çalışma konusunu Demokritos ve Epikuros'un doğa felsefelerinin karşılaştırılması olarak seçen Karl Marx'ı da ekleyerek Epikurosçu felsefenin farklı yönlerinin modern düşüncedeki etkisini tartmak mümkündür.

Epikurosçulukta, toplum, devlet, adalet ve yasanın bireysel fayda işlevi temelinde tanımlanışına paralel biçimde; *erdem*, *iyilik* ve *kötülük* kavramlarının da tanımlayıcısı bireysel haz ve acılardır. Bir şeyin "kötü" olması, bireye acı vermesi anlamına gelir; örneğin, yasayı ihlal etmek kötüdür çünkü birey cezalandırılma korkusu çekecek, korkusu onu mutsuz edecektir. Ölçölülük, cesaret gibi erdemler ise, yaşamın ereğı olan hazzı ürettikleri için birer erdemdirler. Epikuros'un iyi, kötü, hak, adalet gibi ahlak felsefesinin temel kavramlarını bireysel düzeyde haz ve acıya dayandırması, bir başka ifadeyle, bu kavramlara her zaman geçerli, özel karşılıklar getirmemesi "ahlaksız" veya "ahlaka dayanmayan bir felsefe" olarak değerlendirilmesine de yol açmıştır. Zira, Epikuros için, her zaman kötü ile özdeşleştirilen tek şey olan acı bile, sonucunda haz doğurduğu sürece o kadar da kötü değildir ya da adaletsizlik kendi başına değil, sonuçları acı verdiği için kötüdür; oysa, genel olarak ahlak felsefesinde, özü gereğı iyi, kötü, adil olan şeylerin varolduğı kabul edilmiş ve ahlak kesin buyruklara dayanırılmıştır. Kimi eleştiriler ise Epikuros'un ahlakı menfaatçiliğe eşitlediğı iddiasını öne sürer. Haz ve acılar arasında seçim yaparken edinilecek yarar ve zararın akla başvurularak hesaplanması vurgusu da hatırlanırsa, Epikuros'un yaklaşımının *faydacılığı* örneklendirdiğı düşünölebilir.

Diğer taraftan, Epikuros'un ideal bilgece yaşamının anahtar kelimesi *dostluktur*. Mutlu yaşam, toplumun genelinden uzak ama dostlarla bir arada olmakla mümkündür; *dostluk* bir gereksinimdir, çıkara dayanmayan tam bir güven ilişkisidir. "Ekmekten önce birlikte yiyecek dost bulmayı" salık veren Epikuros için bilge kişi, dostu için her tür riski ve acıyı göze alan, gerekirse yaşamını da feda edebilecek olandır. Dolayısıyla, Epikuros için tam bir güven duygusu kamusal yaşamda değil, kişisel dostluk ilişkilerinde tatmin edilir. Bununla

birlikte, Epikuros dostluğu bilgeler topluluğu ile sınırlar; çıkarsız ilişkiyi ancak bilgece yaşayan insanların hayata geçirebileceğine inanır. Toplumsal yasanın bu noktadaki işlevi, bilgeleri çoğunluğun baskısından korumak olacaktır. İdeal yaşamı, bir tür “bilgeler cemaati” gibi düşünen Epikuros’un modelini Plutarkhos, kamusal yaşamdan faydalanıp karşılığında bir katkı sunmamak anlamına geldiği gerekçesiyle eleştirecektir. Buna karşılık, Epikuros’un yaşadığı dönemde toplumsal-siyasal yaşamın karmaşa, çekişme ve rekabetle karakterize olduğunu, güvenlik arayışının baskın geldiğini hatırlamak gerekir. Epikuros, siyasal sistemi değiştirmeye dair bir fikir üretmez, aksine verili kabul eder ve bireyi toplumsal yaşamın tehditlerinden kurtarmaya çalışır. Epikurosçuluğun, bireylerin güvenliği garanti altında olduğu sürece, farklı yönetim biçimleriyle bir sorunları yoktur; bununla birlikte, kimi yorumcular tarafından, Epikurosçuların güvenliği sağlamada en etkin sistemin monarşi olduğunu düşünmeye eğilimli oldukları da öne sürülmüştür. Öte yandan, siyasal sistemi güvenlik sağlama işleviyle sınırlı olarak düşünen Epikuros’a göre, siyasal yaşama katılan bireyler ruhsal dinginglikten uzak bir yaşama mahkûm olmaktadır. Siyasetle ilgilenen kişi, hem sürekli bir rekabetin doğuracağı kaygı ve kötülük görme korkusu nedeniyle, hem de iktidar tutkusunun yönlendirdiği sahte arzular nedeniyle kendisini acıdan kurtaramayacaktır. Dolayısıyla, her ne kadar “dostluk” (*philia*) kavramının modern kullanımda anlaşılamayan politik bir anlam taşıdığı söylenebilirse de, Epikuros’un siyasete ondan uzak durulduğu sürece olumlu baktığı ve mutluluğu kendine yeterli, bilge bireylerin dost cemaatlerinde aradığı açıktır. Belki de, Epikuros’un politik yüzü, bir bütün olarak toplumsal yaşama, genel kanılara ve inançlara getirdiği eleştirel bakışta aranmalıdır.

B. (Eski) Stoacılık: Yazgını seç!

Epikuros’ta kamusal yaşamdan ve siyasetten uzak durarak bireysel düzeyde ulaşılan dingin ve bilgece yaşamı öneren bir ahlak felsefesi buluruz. Epikuros’ta ahlak, tanrısal ya da toplumsal değer yargıları ile değil, bireyin mutlu bir yaşam için kendisini acıdan sakınması gereği ile temellendirilir. Stoa felsefesinde ise mutluluk, bireyin tanrısal yasayı –yazgısını– kavrayıp ona boyun eğmesine eşitlenecek ve giderek siyasal-toplumsal yaşam verili haliyle doğallaştırılacaktır. Epikuros’un düşüncesi de varolan siyasal-toplumsal yapıyı dönüştürme çabası içerisine girmez; siyasetten ve toplumsal yaşamdan tek beklentisi bireylerin güvenlik içinde yaşamasının garanti altına alınmasıdır. Bununla birlikte, Epikurosçu düşünce bilgilerden oluşan bir dostluk cemaati önerisinde bulunurken toplumsal inançlara ve yaşayışa keskin eleştiriler de yöneltir. Stoacılık ise, tersine, etkisini Roma siyasal ve toplumsal yaşamına sağladığı uyuma ve Hristiyanlığı da besleyecek olan bir inanç sistemi sunabilmesine borçlu olacaktır.

Stoacı düşüncenin İÖ III. yüzyıla denk düşen ve “eski Stoa” da denilen erken dönemi, okulun kurucusu olan Zenon’un, ondan sonra başa geçen Kleantes’in ve özellikle okulun ikinci kurucusu kabul edilen Khrysippos’un düşün-

celeri ile şekillenir. Epikuros gibi Stoacılar da felsefeyi mantık, fizik ve ahlak olmak üzere birbiriyle sıkı ilişki içinde olan üç ana bölüme ayırır ve ağırlığı ahlak felsefesine verirler.

Stoa Okulu'nun kurucusu kabul edilen Zenon, 336-264 yılları arasında yaşamış Kıbrıs doğumlu düşünürdür. Sonradan Atina'ya yerleşen Zenon, 300 yılı dolaylarında kendi okulunu açtı. Okulun mekanı sütunlu bir resim galerisi olduğundan, sonradan Stoa (yani, sütunlu galeri veya kemeraltı) Okulu olarak adlandırılmıştır. Zenon'dan sonra Stoa Okulu'nun başına, Assoslu (Behramköy) Kleanthes (312-233) geçmiştir. Kleanthes'i, Soloi (Taşköprü) veya Tarsus doğumlu olan Khrysispos (281-208) izlemiştir. Helenistik dönem Stoa felsefesinin başlıca üç isminin de Atina'ya sonradan yerleşen, Anadolu veya Kıbrıs kökenli düşünürler olması; Stoacılığın Doğu düşüncesinden öğeleri Yunan felsefesiyle birleştirerek, Helenistik döneme en uygun felsefi yaklaşımı sunmasında etkili olmuştur.

Stoacı düşüncede bilginin kaynağı duyumlardır. Fakat, sağlam bilgiye ulaşılabilmesi için duyumlarla edinilen izlenimin zihinsel tasarımının da sağlam, gerçeğe uygun olması gerekir. Stoacılar, nesneyi gerçeğine tam olarak uyacak biçimde kavrayan imgeleme (gerçeğe dayalı olarak zihinde canlandırma, hayal etme gücüne) *katalepsis* adını verirler. *Katalepsis*, doğru bilginin ölçütü olarak kabul edilmekle birlikte, yalnızca bilgelere özgü olan *episteme* sarsılmaz kesinlikteki bilimsel bilgi vasfıyla klasik felsefe dönemindeki üstünlüğünü sürdürür.

Stoacılık, evrenin tek bir ilkesi olduğunu öne sürer: *Tanrı*. Tek tanrı fikrini öne süren Stoacılar göre, Yunanlıların tanrıları aslında aynı tanrının çeşitli güçlerinin farklı adlandırmalarından ibarettir. Fakat Stoacı felsefede de tanrı; *akıl*, *kozmos*, *doğa*, *yazgı*, *yaratıcı ateş* gibi farklı adlarla nitelendirilir veya bu öğelere denk düşünülür. Buna göre, “ruhun bedene yayılması gibi”, varolan her şeyin içine evrenin yaratıcı ilkesi olan tanrının bir parçası yayılmıştır; insanda bu parça “akıl”dır. Tüm varlıklar, tanrısal “yazgı”nın belirlediği aralıklarla, “yaratıcı bir ateş” olan tanrıya geri döner ve ondan yeniden doğarlar. Doğada olan her şey yaratıcı ilkeye uygun olarak, diğer bir deyişle, yazgısının önceden belirlediği biçimde gelişir. İnsanın tanrısal parçası olan akıl da “insana özgü doğa” olarak düşünülür; öyleyse, tanrısal olana, akla ve doğaya uygun yaşam bir ve aynı şey olacaktır. Stoacı ahlak felsefesi bu kabuller üzerinden şekillenir.

Yazgıcı bir düşüncenin, doğru eylemin ne olduğu sorusuna dayanan ahlak felsefesi odaklı bir sistem geliştirme çabası ilginçtir. Yazgının, aynı anlama gelmek üzere tanrısal buyruğun ve doğanın, tüm yaşamı belirlediği kabulü ile insanın neyi seçmesi gerektiğine dair düşünmek arasında kaçınılmaz bir gerilim doğar; zira, yazgının boyunduruğu altındaki insanın seçme özgürlüğünden, özgür iradesinden, dolayısıyla da neyi seçmesi gerektiğinden söz edilmesi sorunludur. Stoacılık bu zorluğu, ahlakı “doğanın/akıl/yazgının/tanrının yasasına boyun eğmek” biçiminde tanımlayarak aşmak ister. İnsanın yapması gereken, kendi yazgısını kavramak ve ona tâbi olmaktır; dolayısıyla Epikurosçuluğun zorunluluğu sınırlayarak alan açtığı özgür irade, Stoacılıkta zorunluluğun yasası-

na tâbi olmayı seçmek biçiminde paradoksal bir anlam kazanmaktadır. *Mutluluk* erdemli olmakla, *erdem* de doğaya/akla uygun yaşayabilmekle mümkündür. Öyleyse “seçim”, erdemli olup boyun eğmek ile akıldışı bir kötülük ya da *kusurluluk* arasındadır.

Stoacı düşüncede erdemin karşıtı olan kusur, bilgisizlikten kaynaklanır. Klasik felsefenin temel düşüncelerinden biri daha burada karşımıza çıkar; erdem şeylerin gerçek bilgisine ulaşabilmeyi gerektirir ve bu nedenle yalnız bilge kişi tam anlamıyla erdemli ve mutlu olabilir. Dolayısıyla, yaşamın *ereği* doğaya uygun (yani erdemli) yaşamaktır. Bunun pratikteki anlamı, “akıldışı” iştah, coşku ve tutkulara uzak durmak, bu tür duygulara karşı kayıtsız kalmaktır (*apatheia*). Bu noktadan hareketle, Stoacı düşüncede doğal olan ile doğal olmayan karşıtlığının, akla uygun davranmak ile içgüdülerin yönlendirmesine tâbi olmak arasındaki farka denk düştüğü ve bu karşıtlığın insanı, akılla “aşırı dürtüleri” (ya da tutkuları) arasında seçim yapmak zorunda bıraktığı öne sürülebilir. İnsanda “doğa”, tanrısal olan yönüne yani akla eşitlenirken, içgüdüler doğaya aykırı eğilimler olarak anlaşılmaktadır. Kimi yorumculara göre, Stoacılıkta yazgı fikri, “dünyanın ahlaki yapısı” olarak düşünülmektedir. Kimi yorumcular ise, Stoacı düşüncenin, niyet ile fiziksel durum ayırımına dayanarak yazgıcılık ile ahlaklılığı bağdaştırdığını öne sürer: Kişi rıza gösterse de göstermese de olacak olan gerçekleşecektir. Öyleyse, yapılması gereken, olacak olanı yani yazgısını kavrayan insanın ona uygun davranması, bir başka deyişle yazgısının gerektirdiğini aynı zamanda tercih ediyor olmasıdır. Fakat hâlâ, insanda doğanın, yani ahlaki yapının ya da yazgının elinden kaçan şeyin kaynağı açıklanamamaktadır.

Stoacı düşüncenin yazgıcılığı, her neye dair olursa olsun seçimin kendisinin de yazgı gereği olacağını ve bu durumda insanın davranışlarından sorumlu tutulamayacağını kabul etmeyi gerektiren bir açmazla karşı karşıyadır. Bu durumda, kişinin bilgisizliğinin yani kusurluluğunun nedeninin de bizzat yazgı olacağı gibi Stoacı düşüncüyü kısır döngüye düşüren sonuçlara varılabilir. Diğer taraftan, Stoacı ahlak alanındaki aslında tüm dinler için de geçerli olan bu zorluk, Stoacılığın pratik siyasette yaygın kabulünü kolaylaştıracaktır. Çünkü, bir bütün olarak Stoacı yazgı fikrinden çıkan sonuç, kişinin varolduğu haliyle koşullarını kabullenmesi ve böylece yazgısına kafa tutmak anlamına gelecek dönüştürücü eylemlerden uzak durmasıdır. Bu tür bir ahlaki önermenin gerisinde, varolduğu haliyle toplumun, yazgının doğal bir uzantısı olduğu kabulü yatar. Bir başka deyişle, Epikuros felsefesinde bir gelişim sürecinin ve sözleşmenin sonucu olarak düşünülen toplumsal ve siyasal yaşam, Stoacı düşüncede, mevcut biçimiyle doğallaştırılmaktadır.

Stoacılara göre iyi, “akıllı olanın, akıllı olduğu için doğaya uygun olanın kusursuzluğu”dur ve iyi olan şey, tanımı gereği, yarar sağlayan şeydir. İyinin karşısında, kusurluluk olarak düşünülen *kötü* yer alır. Kimi şeyler de kendiliğinden iyi veya kötü olmayan, duruma göre yararlı ya da zararlı olabilen, iyiye ya da kötüye kullanılabilen şeylerdir; zenginlik gibi. Erdem ise mutlak iyidir. Stoacılığın “birincil erdemleri”, tıpkı Platon’da olduğu gibi, bilgelik, yiğitlik,

adalet ve ölçülülüktür. Bu erdemler aslında tek bir erdem gibidir; yani, biri olmadan diğerine sahip olunamaz. Bunların zıttı olan kusurlar da akılsızlık, korkaklık, adaletsizlik ve ölçsüzlüktür. Daima erdeme uygun yaşamak, insanın ödevidir. Ödev olarak doğru eylem anlamında *kathêkon* kavramını ilk kez kullanan Zenon, bununla akla/doğanın düzenine uygun davranmayı kasteder. Ödev kavramı, insanların tanrının onlara verdiği rolleri oynamaları gereğini ifade eder ki bu durumda, rolün ne olduğunun önemi yoktur. Dolayısıyla insanlar, özgür-köle, zengin-yoksul, soylu-avam gibi toplumsal rolleri arasındaki farkların ötesinde, verilen ödevi yerine getirme noktasında eşitlenirler. Bir başka deyişle, insanlar aynı ilahi yasaya boyun eğen “tanrının çocukları” olarak kardeşirler.

Bu kabuller, Stoacılığı hem toplumsal yaşamı idame ettirme hem de toplumsal-siyasal yaşamda varolan eşitsizlikleri meşrulaştırma noktasında işlevsel kılar. Zira bireye erdemli, aynı anlama gelmek üzere mutlu bir yaşam için önerilen şey, yaşamının koşullarını değiştirmeden, sorumluluklarını yerine getirerek hem toplumsal (pozitif) yasaya hem de ilahi yasaya boyun eğmesidir. Öyleyse, “mutlu bir yaşam” bireyin, toplumsal konumundan bağımsız olarak ama aynı zamanda toplumsal ödevlerini yerine getirerek, yazgısını akıyla takip etmesidir. Yazgıcılık fikrinden kaynağını alan, bireyin ödevleri ile toplumun ve devletin doğallığı kabulleri bir arada düşünüldüğünde, verili toplumsal yapının meşru kılınması kaçınılmazdır. Dahası, kendi yazgısına boyun eğme biçiminde tanımlanan insan özgürlüğü anlayışının da kişinin toplumsal koşullarından bağımsız bir özgürlük algısına dayandığına dikkat edilmelidir. Tam da bu nedenle, insanlar özgür veya köle, zengin veya yoksul olmalarından bağımsız olarak, salt yazgılarına boyun eğme noktasındaki ahlaki tutumları ile özgür addedilirler. Başka türlü söylersek, Stoacı düşüncenin bu türden bir “içsel özgürlük” vurgusu, erdemli/mutlu yaşam koşulunun dışsal koşullardan bağımsız olduğu iddiasını öne sürmektedir.

Stoacı ahlak felsefesi, Yunanlı-barbar halklar eşitliğini destekleyen bir kozmopolitizm ideali ile Helenistik dönemin tarihsel gerçekliğine son derece uyumludur. Stoacılık için eşitsizlik bilgeler ile bilge olmayanlar arasındadır. Yalnızca bilgeler, akla/doğaya uygun yaşamın bilgisine ulaşip pratikte de erdemli bir hayat yaşayabilir. Buradan hareketle, Zenon’un ve Khrysisippos’un “evrensel devlet” idealinin her halktan bilgelerin oluşturduğu, yani yalnızca erdemlilik ve bilgelik kriterlerini taşıyan insanlara açık bir ideal cemaat olduğu söylenebilir. Bununla birlikte, bu ve benzer idealleştirmelerin zamanla pratik doğrultusunda esnediği ve Stoacılığın, ilerleyen dönemlerinde İmparatorluğun fiili olarak “evrensel” yapısına düşünsel bir dayanak noktası sunduğu söylenebilir. Bu noktada Stoacı düşüncesin işlevsel gücü, “içsel özgürlük” kavrayışı sayesinde, hem toplumsal eşitsizliği meşrulaştırması hem de bireysel ahlakilik zemininde evrensel bir eşitlik nosyonuna yaslanabilmesinden kaynaklanır. Diğer bir ifadeyle, Stoacılıkta “içsel özgürlük”, toplumsal rolleri ne denli farklılaşırsa farklılaşsın, bireylerin bu rollere uyumluluk göstermeleri, yazgılarına boyun eğmeleri ve ödevlerini yerine getirmeleri ile kazandıkları ahlaklılık anlamında bir “ilahi

Kozmopolitizm

Romalı düşünür Plutarkhos (İS 45-120), Stoacılığın kozmopolitizm idealine ilişkin olarak *Moralia (Ahlak)* adlı yapıtında şunları aktarır: “Zenon ‘Devlet’ başlıklı çok beğenilen bir kitap yazmıştır. Bu kitapta öne sürdüğü ilkeye göre, dünya üzerinde yaşayan insanlar başka başka yasalarla yönetilen birçok kent ve ulusa ayrılmamalıdır; -ortak bir yasa altında birleşmiş bir sürü gibi- insanlar için de tek bir yaşam ve tek bir kozmos olduğundan, insanların tümü birbirleriyle yurttaş sayılmalıdır. Zenon’un bir düş olarak yazdıklarını Aleksandros [İskender] gerçekleştirdi; (...) dünyanın bütün halklarını bir krater içinde kaynaştırdı; (...) herkesin dünyayı kendi yurdu olarak görmesini, (...) insanlardan iyilerine akraba, kötülerine de yabancı olarak bakmasını istedi.”

eşitlik” fikrini de beraberinde getirir. Bu tema, Hristiyanlık ile birlikte güçlenerek karşımıza çıkacaktır.

Bilgelerin siyasal yaşama aktif katılımını olumlu ve gerekli gören Stoacılıkta, bilgiler “bir engel olmadığı sürece” ve bireysel ahlaki yaşamlarına zarar vermediği sürece, siyasal görevler almalıydılar. Bu tutumun, “zorunda kalmadıkça aktif siyasal yaşama dahil olmamayı” öğütleyen Epikürosçuluk ile karşıtlığı dikkate değerdir. Khrysispos, bilgelerin siyasal yaşamda alacağı görevler sayesinde erdemliliğin yaygınlaştırılabileceğini düşünür. Dolayısıyla, Platon’un bilgi-kralını hatırlatır biçimde bir idealleştirme yapılmaktadır. Zenon’a atfedilen “yalnızca bilgiler kraldır” sözü ile “bağımsız davranabilme yetisinin” bilgeliliğin tanımlayıcı özelliği olduğu

anlatılmakta, bilgi ile egemen kral arasında bir paralellik kurulmaktadır. Zenon döneminden Roma Stoası’na dek artan sayıda Stoacı, kral danışmanlığı, yargıcılık gibi aktif görevlerde bulunmuştur. Hatta, Cicero ve Seneca’dan sonra Roma dönemi Stoa felsefesinin en önde gelen ismi olan Marcus Aurelius, bizzat Roma İmparatorudur. Açık ki aktif siyasetle yakın ilişki, Stoa felsefesinin hem kurulu düzenle uyumlu ve meşrulaştırıcı fikirler içermesinden kaynaklanmış, hem bu uyumluluğu pekiştiren bir işlev görmüş, hem de öğretinin giderek esnekleşip yaygınlaşmasının nedenlerinden biri olmuştur. Gerçekten de, eski Stoa’da, özellikle kurucusu Zenon’da belirgin olan Kinik öğeler giderek ayıklanmış; toplumsal yaşamla uyumlu, pratik yönü ve dini tonu daha da belirginleşen bir öğreti olarak Stoacılık, Roma dönemine damgasını vurmuştur.

2. ROMA SİYASAL DÜŞÜNCESİ

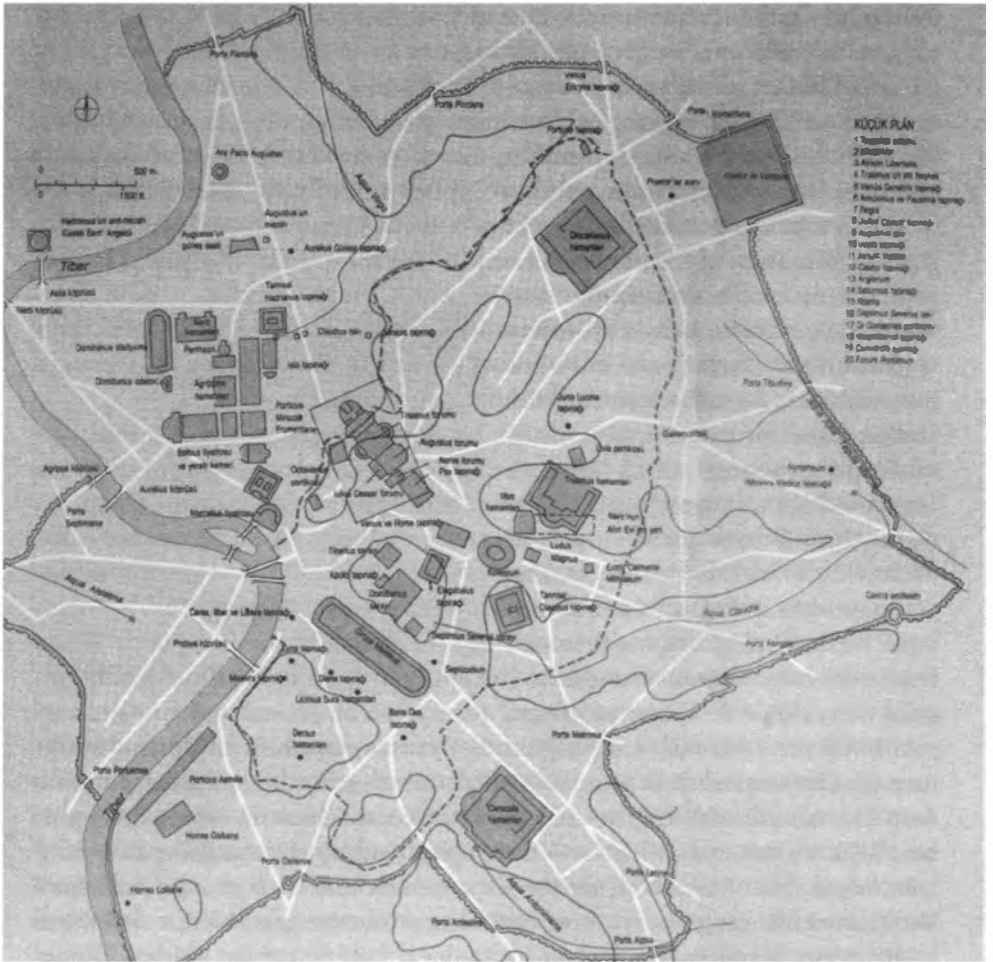
Hemen hemen bütün siyaset bilimciler Roma siyasal düşüncesinin Antik Yunan ile kıyaslandığında ardında büyük eserler bırakmamış olduğu konusunda hemfikirdir; fakat bu iddianın doğruluğuna karşın modern tarihin Rus Devrimi dışındaki bütün büyük devrim anlarında devrimciler, Roma’ya göndermede bulunmuşlardır. Siyaset söz konusu olduğunda pratik yaşamı temel alan Romalılar, arkalarında soyut ve kurgusal düşüncüyü önemseyen Yunanlılar gibi büyük eserler bırakmamakla birlikte, siyasetin uygulanması düzeyinde modern siyasetin çerçevesini belirleyecek en temel kurumsal ve kavramsal hazineyi oluşturan

muşlardır. Özellikle Cumhuriyet dönemi Roma'sı, modern yönetim düşüncesi-
nin oluşum anlarında vazgeçilmez bir başvuru kaynağı olmuştur. Roma siyasal
düşüncesini meşgul eden *res publica* (devlet/cumhuriyet), doğal hukuk, mede-
ni hukuk ve karma anayasa gibi kimi temel kavramları gözden geçirmek bile bu
konuda yeterince fikir verici olacaktır. Gerek Roma Cumhuriyeti'ne dayanıklı
bir temel oluşturmaya çabalayan Cicero, gerek imparatorluk döneminde yöne-
tici sınıfa toplumsal ahlaki davranış kurallarını sağlamak için uğraşan Seneca ve
gerekse Roma'nın başarısının sırrını açıklamak için *Tarihler*'i kaleme alan Pol-
ybios, özgün eserler vermemekle beraber, Antik Yunan'ın siyaset ve tarih teori-
sini Roma'nın pratik aklıyla birleştirmişler ve Roma'nın karmaşık siyasal örgüt-
lenmesini çevreleyen siyasal ve hukuksal yapıyı temellendirmek için, Yunan ve
Roma dünyası arasında düşünsel bir köprü kurmuşlardır.

Batı Roma tarihi 1200 yıl gibi uzun bir dönemi kapsamaktadır. Roma siya-
sal düşüncesini genel olarak kabul gördüğü üzere Cumhuriyet, Cumhuriyetten
İmparatorluğa ve İmparatorluk dönemi olmak üzere üç dönemde ele almak, bu
siyasal düşüncelerin içerisinde geliştiği tarihsel dönemi de değerlendirmeye ka-
tabilmek açısından faydalı ve gerekli görünüyor. Bu 1200 yıllık dönem içerisin-
de Roma siyasal düşüncesinin siyaseti kavramlaştırma biçimini derinden belir-
leyen ve Cumhuriyet ile İmparatorluk dönemine rengini veren iki temel sorun
tespit edilebilir: Birinci sorun, daha çok anayasal rejimler üzerinde duran Pol-
ybios ve özellikle de Cicero'yu meşgul eden yasalı bir siyasal toplum olarak *res
publica*nın nasıl istikrarlı kılınacağıdır. İkincisi ise, Cumhuriyet Dönemi ve Se-
neca gibi İmparatorluk Dönemi düşünürlerini meşgul eden, yönetici sınıfların
nasıl erdemli kılınabileceği sorunudur. Hem Cicero, hem de Seneca'nın yanıtları
Antik Yunan siyaset felsefecilerinin siyasete ahlaki bakışından oldukça et-
kilenmiştir; fakat Romalı düşünürler bu sorunlara verdikleri yanıtlarında Antik
Yunan'ın ahlaki çerçevesini tekrar etmenin çok ötesine geçmişlerdir. Roma'nın
karma yönetim, *res publica*, yurttaşlık ve doğal hukuk üzerine fikirleri, iktidar
ve istikrar arasındaki bağı tartışan Batı siyasal düşünce geleneğinin siyasal bel-
leğindeki yerini bugün bile korumaktadır.

A. Roma Cumhuriyeti: *Res publicadan res imperatoria*

İÖ IV. yüzyılda İtalya'nın en büyük gücü olarak ortaya çıkacak olan Roma'nın
İÖ VIII. yüzyıl ortalarında Palatium tepesi üzerinde kurulmuş olduğu kabul
edilmektedir. Roma kenti Tiber Nehri kıyılarında, Tiber adasının nehri iki dar
kanala böldüğü bir mevkiye gelişmiştir. Yunan ve Roma kaynaklarını kullanan
Roma tarihçileri kentin kuruluşunu mitoslara dayandırmışlardır. Bunlardan en
ünlüsü Vergilius'un *Aeneis*'inde anlatılan Troya'nın yıkılışı sonrası kaçan ve Al-
ba Longa'ya (Latium) yerleşen Troyalı prens Aeneas'ın öyküsüdür. Bir diğeri ise
kentin kuruluşunu Tiber Nehri üzerine terk edilmiş ve çobanlar tarafından bu-
lunarak büyütülmüş olan Remus ve Romulus adlı ikizlerden Romulus'un, bir
kavga sonrası erkek kardeşini öldürmesine ve Roma'yı kurmasına dayandıran



Roma kent planı.

mitolojik anlatıdır. Bu anlatıya göre kent, İÖ 753 yılında Romulus tarafından kurulmuştur. Bu mitolojik tarih anlayışında Roma'nın sekizinci yüzyıldan altıncı yüzyılın sonlarına kadar krallar tarafından yönetildiği kabul edilmektedir. Soyluların İÖ 509'da Etrüsk kökenli Kral Tarquinius Superbus'u kovmasına kadar Roma yedi kral görmüştür.

Bir soy toplumu biçiminde örgütlenmiş olan Roma'da yurttaşlık haklarından yararlanan Roma halkı (*populus romanus*), *tribus* (kabile), *curia* (fratri) ve *gens*-lere (klan) bölünmüştü. Romalılar, üç isim taşımaktaydı: İlk isim olan *pronomen* (Gaius), mensup olunan klanı gösteren *nomen* (Julius) ve o klanın içinde hangi aileye dahil olduğunu gösteren *cognomen* (Caesar). Ortak adları taşımak Roma'da ortak kökenlerin kanıtlanması açısından önemliydi. Roma halkı başlangıçta hayvancılık yapan bu klanların ortaklığı üzerine kurulmuştur. Bu klanlar için mezarlar, ortak atanın soyundan gelenlerin kardeşliğini ve atalar kültürünü ifade ederdi. Babanın (*pater familias*) ailesi üzerinde, ölüm ve yaşam hakkını da içeren mutlak bir yetkisi bulunmaktaydı. Bu yetki ***patria potestas*** (babanın iktidarı) ifadesiyle dile getirilmekteydi. Babanın bu otoritesinin daha sonraları Roma toplumu için siyasal otoritenin adeta bir modelini oluşturduğu düşünülmektedir.

Roma'da siyasal otoritenin kurulması ve yönetim biçiminin belirlenmesi açısından en önemli etken ise toplumsal ayrışmalardır. Klanlar içerisindeki eşitliğin bozulması sonucu babalar diye nitelenen klan başkanları ve onların soyundan gelenler, doğuştan soylu bir sınıf halini alacak olan *patriciler* adını almışlardır. *Patriciler*, klanlar içerisindeki ayrıcalıklı konumları sayesinde toplumun bir kısmını kendisine tâbi kılmış ve tâbiyet altına giren bu toplumsal kesime Roma'da *cliens* (*clientes*, sığıntı, yanaşma) adı verilmiştir. *Patronus-cliens* ilişkileri Roma'da üst ve alt sınıflar arasında ittifak kurmanın en önemli araçlarından biri olmuştur. Toplumsal kesimler arasındaki ayrımlar ve bir klanın üyesi olmak, Roma'da siyasal açıdan oldukça önemlidir; çünkü bir yurttaşlar toplumu olan Roma'da seçme ve seçilme gibi kimi haklardan yararlanabilmek için öncelikle toplumun kabul ettiği bir soya üye olmak zorunludur. *Clients*lerin yanında, Roma'nın boyunduruğu altına girmiş halklardan oluşan, çoğunluğu küçük çiftçilik yapsa da, zanaat ve küçük ticaretle uğraşan *plebler* de başlangıçta *populus romanus*un içinde yer almamışlardır. Bu kesimler özgür olmalarına ve mülk edinebilmelerine karşın, erken Roma'da seçme ve seçilme gibi siyasal haklardan yararlanamıyorlardı.

Bir "kabileler konfederasyonu" biçiminde örgütlenmiş olan Roma, ilk olarak krallık yönetimi geçirmiştir. Roma'da kral, otuz *curia* (fratri) grubun oluşturduğu bir meclis olan *comitia curiata* tarafından ilan edilmekteydi. İlan edildi-

Patria potestas

Roma'da *pater familias*'ın oğulları ve ailenin diğer fertleri üzerinde *vitae necisque potestas*'ı (hayat ve ölüm üzerinde iktidarı) vardı. *Vitae necisque potestas* formülü babanın oğulları üzerindeki mutlak yetkisini tanımlar. Roma'da babanın bu *vitae necisque potestas*'ı ile *imperium* (kamusal yetki) arasında temel bir yakınlık olduğu da düşünülmektedir.

Fasces

Roma'da gücü ve otoriteyi sembolik olarak ifade eden *fasces*, Latince *fascis* (demet) sözcüğünden türetilmiştir. *Fasces*, birbirine bağlanan bir grup değnek ve bu değneklerin ortasına keskin tarafı dışarı bakacak şekilde yerleştirilen bir baltadan oluşurdu. Balta, yüksek devlet görevlileri askeri amaçlarla Roma kenti sınırlarını terk ettiklerinde yerleştirilirdi. Roma yüksek devlet görevlilerinin bazılarının önünde yürüyen *lictör*lar (muhafızlar) omuzlarında *fasces* denen bu değnek demetlerini taşırlardı. *Lictör* ve taşıdıkları *fasces* sayısı söz konusu *magistratus*'un güç ve otoritesini temsil ederdi. *Consuller*, *praetör*lar, *proconsuller* ve diktatörler önünde *fasces* taşınan devlet görevlilerinden bazılarıdır. *Consuller*in önünde onlara refakat eden 12 *lictör* bulunmaktaydı. "Birlikten kuvvet doğar" ifadesini cisimleştiren *fasces* iktidarın sembolü olarak birçok devlet, hareket ve parti tarafından kullanılmıştır. İtalyan faşizmi (*fascio*) adını doğrudan *fasces* ifadesinden türetmiştir. Bugün pek çok ülkede *fasces* gücü sembolize eden görsel bir imge olarak hâlâ kullanılmaktadır.

gi andan itibaren kral (*rex*) başrahiplik, başyargıçlık ve başkomutanlık gibi görevleri de üstlenerek, siyasal, askeri ve dinsel işlerde kullanabileceği "ilahi" bir yetkeye, yani *imperium*a sahip olurdu. Bütün erkin bir kralda toplandığı yüce güç demek olan *imperium*u, kralın önünde taşınan, etrafına değnekler bağlanmış bir balta (*fasces*) sembolize etmekteydi. Yönetimde kralın yanındaki iki organdan biri olan Senato, kralın danışma meclisi konumundaydı ve babalar olarak adlandırılan klan başkanlarından oluşmaktaydı. *Comitia Curiata* ise, Roma'nın eski zamanlarından kalan bir kuruluştur. Kralın topladığı *comitia* savaş ve barışın kabul edilmesi, topluluğa yeni klanların alınması gibi konuları konuşurdu. Aynı zamanda kralın iktidar yetkisinin temelini oluşturan bu meclislerde *plebler*in oy hakkı bulunmuyordu.

Krallığın devrilmesiyle beraber Roma bir cumhuriyete dönüşse de, krallık döneminin bu organları varlığını devam ettirmiş ve söz konusu

meclislere yeni halk meclisleri eklenmiştir. Bu meclislerin en önemlisi *Comitia Centuriata*'dır. Klan esasına dayanan ve yetkileri zamanla formaliteye dönüşen *comitia curiata* meclisine karşın asker ve vergi esasına dayanan *Comitia Centuriata*, savaş ve barış ilan etmek, ittifak yapmak gibi resmi görevlere sahip olmuş ve daha sonra Roma'daki halk meclislerinin en güçlüsü haline gelmiştir. *Centurialar* yüzlük takımlar halinde toplanan askerlerden oluşmaktaydı. Bu nedenle meclisin kökenleri aslen askeri düzenlemelerde yatmaktadır. Roma'nın en yüksek devlet görevlileri (*magistratus*) olan *consuller*in, *praetör*ların (yargıç) ve *censor*lerin (sensör) seçimi de bu meclislerde yapılmaktaydı.

Kral Tarquinius'un 509'da varlıklı soylu aile reisleri ve klan şefleri zümresinden meydana gelen aristokrasi tarafından devrilmesi, Roma için "aristokrasinin sıkı denetimi altında bir kent devleti" olmanın yolunu açtı. Roma o andan itibaren yönetimin halkın işi olması anlamında bir cumhuriyet olarak adlandırıldı. *Imperium* artık, *Comitia Centuriata* tarafından seçilen ve bir yıllığına iktidarı elinde tutmakla birlikte hemen yeniden seçilemeyecek olan iki konsüle terk edilecekti. Konsüller, seçilebilmek için yurttaşların desteğini kazanmalıydılar. Her

Roma'da *magistratus*'lar

Roma'da kısa süreler için seçilen *magistratus*ların (yüksek devlet görevlileri) en önemlileri *consuller* (konsül), *praetorlar* (terim başlangıçta konsüller için kullanılmakla beraber İÖ 366'dan sonra adli işler için özel bir sorumluluk içeren ayrı bir görev haline gelmiştir), *quaestorlar* (hazine ve finansal işler ile ilgilenen mali görevlileri), *aedilisler* (kamu binalarından, kamu düzeninden ve festivallerin düzenlenmesinden sorumlu devlet görevlileri), *tribunusler* (resmi devlet görevlisi olmamakla beraber, *pleb* meclislerine başkanlık eden ve yasa teklif edebilen görevliler) ve *censorlardır* (yurttaşlık kayıtlarını tutmakla görevli devlet görevlileri). Bu devlet görevlileri kısa süreler için seçiliyordu. *Comitia Centuriata*'da uygulanan seçim sistemi soyluları avantajlı kılıyordu. Roma ordusu başlangıçta iki lejyondan (toplam 193 *centuriadan*) meydana gelmekteydi. Oylamalarda ilk önce en zengin 18 atlı *centuria* oyunu veriyordu. Daha sonra birinci sınıf yurttaşlardan oluşan 80 *centuria* oy kullanıyordu. Bu iki kesim arasında oy birliği varsa, zaten 98 olan çoğunluk sayısı sağlanmış oluyordu.

ne kadar Roma bir cumhuriyet olarak adlandırıldıysa da, Roma'yı yönetmekteki asıl rolü Senato'yu (*Senatus*) oluşturan aristokrasi görmekteydi. İÖ IV. yüzyıldan sonra ise, hizmet süresini tamamlamış eski *magistratus*ların senatör olması bir gelenek haline aldı ve daha sonra da senatörlük ömür boyu süren bir görev haline getirildi. Senatörlerin sayısı da zaman içerisinde artış göstermiştir. Senato düşüncelerini tavsiye niteliği taşıyan *senatus consultum* ile dile getirirdi ve Roma hükümet sistemindeki tek hakiki müzakere organıydı. Yüksek devlet görevlisinin yasa tasarısını halk meclislerinden birine göndermeden önce tartışılması için Senato'nun önüne getirmesi beklenirdi.

Siyasal açıdan en etkili organ olan Senato'ya sadece *patrici* aileleri girebiliyor ve iki konsül *patriciler* arasında seçiliyordu. *Patricilerin* bu artan güçlerine *plebler* tarafından çok geçmeden meydan okunmuştur. *Plebler*, Roma kabile konfederasyonunun tabanında yer almış olan ailelerden ve klanlardan gelmekteydiler. Ekonomik ve siyasi açıdan ikinci sınıf yurttaş olarak görülüyorlardı. Bu nedenlerle *magistratus* ve senatör olma hakkından da yoksun bırakılmışlardı. Borçlarını ödeyemedikleri takdirde borç kölesi olma tehlikesiyle karşı karşıya olan *plebler*, İÖ 494 ve 342 yılları arasında birkaç kez isyan ettiler. Bu isyan sırasında *Aventinus Tepesi*'ne çekiliyor ve tepenin üzerinde ordugâh kuruyorlardı. Bu isyanlar sonucunda *plebler* kendi meclislerini oluşturmayı başardılar. Bu *pleb* meclisinin oluşturulmasıyla halkın yönetim üzerindeki etkisi artmıştır. Bu yeni halk meclisinin adı *Concilium Plebis*'tir. Bu meclis Roma'nın bir diğer önemli devlet görevlisini, erkin bir *magistratus* tarafından keyfi olarak kullanılması durumunda *plebler* adına müdahale etme hakkına sahip olan *tribunusları* (tribün) seçmekteydi. Daha sonra bu meclis yasama gücüne sahip *patrici* ve *pleb* yurttaşlardan oluşan *Comitia Tributa*'ya dönüşmüştür.

Roma'da *plebler* ve *patriciler* arasındaki bu mücadele tarihçiler tarafından, Cumhuriyet Roma'sının gelişmesinde temel değişim dinamiği olarak kabul edi-

lir. Bu mücadeleinin sonucunda *Concilium Plebis* tanınmış, Roma Hukuku'nda ilk halk duyurusu olan *On İki Levha Yasası* kabul edilmiştir. *Pleblerin* mücadelesi sonucu halk meclisleri Roma yönetiminin önemli organları haline gelirken, yetkileri de zamanla artmıştır: *Magistratusarı* seçmek, *magistratuslar* tarafından önerilen yasa tasarılarını onaylamak ve savaş ya da barışa karar vermek bunlardan bazılarıdır. Yine Cumhuriyetin en önemli kurumlarından olan ve olağanüstü dönemlerde altı aylık bir süre için Senato'nun kararı ve onayıyla konsüllerce atanan diktatörlük kurumu, konsüllük ve *censorlüğün* yanında *pleblere* açılmıştır.

Roma halk meclisleri, *populus romanusun* Roma yönetiminin bir parçası olmasının bir ifadesidirler. Meclisler, cumhuriyet döneminde halk ile Senato'nun (yani *patricilerin*), *SPQR* kısaltmasının da işaret ettiği gibi Roma'yı birlikte yönettiği düşüncesinin canlı tutulmasını sağlamıştır. Meclislerde oy kullanma usulü bireyler olarak değil, grup halinde oy vermektir. Her grubun içerisindeki çoğunluk o grubun oyunu belirlemektedir. Kimlerin meclislerin bir parçası olacağı ise zaman içerisinde farklılık göstermiştir. Örneğin İÖ 1. yüzyıl başlarında meclislerde oy kullanma hakkına sahip olan halk, özgür doğmuş yetişkin yurttaşlar, azat edilip yurttaşlık hakkını edinen, fakat silah taşıma ve siyasal mevkilere gelme hakkına sahip olmayan eski kölelerden oluşmaktadır.

Roma toplumunun siyasal çalkantılarını tetikleyen toplumsal dönüşümlerin

SPQR

(*Senatus populus que Romanus*)

Onay belirtmek için anlaşmalar gibi devlet dokümanlarına basılan ve kamu binalarının duvarlarında yer alan SPQR (*Senatus populus que Romanus*-Senato ve Roma Halkı) ifadesi, Senato ile halkın yönetime ortaklığına işaret ediyordu; fakat bu ortaklıkta baskın olan yönetici öge kuşkusuz Senato'ydu. Siyasal olarak yeni kurumlar ortaya çıksa da, Roma zengin toprak sahiplerinin oligarşik yönetimi altındaydı. SPQR ifadesi iki kesim arasındaki ortaklık kadar, ayrılığın ve kimin önde geldiğinin de bir işareti olarak görülmelidir: Mülk sahibi sınıfların tamamıyla egemenliği altındaki Senato ve ardından gelen halk. Fakat Roma yönetimi, her ne kadar bir tarafın hakimiyeti altında olsa da, bu iki kesim arasındaki istikrarsız denge üzerine kuruludur. Roma'yı taşıyan bu istikrarsız denge, sosyal ve ekonomik değişimlerin sonucu olarak sürekli bozulma tehlikesi geçirmiştir.

en önemli nedeni Roma'nın emperyal yayılmasıdır. İnsan gücünü ve yurttaş ordusunu belki de tarihte hiçbir iktidarın yapamadığı güçte seferber eden Roma, öncelikle İtalya'da olmak üzere genişlemiş ve rakiplerini birer birer ortadan kaldırarak bir Akdeniz gücü olmuştur. İÖ 493'te "Latin Birliği"ni oluşturmuş olan Roma, en büyük rakibi olan Kartaca'yı, İÖ 264-241 yılları arasında süren Birinci Pun (Pön) ve Publius Cornelius Scipio'nun (Africanus) İÖ 202 yılında Zama'da Hamilkar'ın oğlu Hannibal karşısında üstünlük sağlanmasıyla sona ermiş olan İkinci Pun (İÖ 218-202) Savaşları'nda yenmiştir. Pun Savaşlarının sonucunda İÖ 146'da Kartaca tamamen işgal edilerek ortadan kaldırılacaktır.

Askeri zafer, Roma'nın yayılması'nın en önemli aracı haline gelmiş, bu nedenle yüceltilerek aristokrat seçkinler için başarıya giden yolu oluş-

turmuştur. Zaferlerin bedeli ise Roma için daha fazla insan gücünün, ordu ve komutanlık otoritesinin seferber edilmesi, yurttaşlığın genişletilmesi ve sürekli büyüyen bir devlettir. Bu gelişmeler, çıkarları büyük ordulardan yana olan kon-süller ile halkın çıkarlarını temsil eden ve dolayısıyla da yurttaşlar arasından zorla asker toplanmasına karşı çıkan *tribunusler* arasında gittikçe artan bir gerilim ile sonuçlanmıştır. Genişleme ile birlikte, başlangıçta hür toprak sahiplerinden ve zanaatkârlardan oluşan Roma toplumunda, zenginlik de artmış ve toplumsal sınıflar arasında yeni farklılaşmalar ortaya çıkmıştır. Zenginlik Roma'da her zaman orantısız bir güce sahip olmuştur. Zengin *pleblerin patrici* üyeleriyle evlenme hakkı elde etmesiyle yönetici sınıfa girmelerinin önü açılmış ve bu kesimin tutucu senato aristokrasisine katılımıyla oluşan sınıfa *optimates* (en iyiler) denmiştir. Bu gruba senatör olmayan zengin ailelerden politik kariyer ile değil de, finans ve mülkiyet ile ilgilenen ve askerliklerini süvari olarak yaptığı için *equites* (atlılar) olarak adlandırılan yeni bir sınıf daha katılmıştır. Bunun sonucu olarak *optimates* ile yükselemeyen *pleb* yurttaşların içerisinde yer aldığı *populares* arasındaki çatışma, Roma'da sınıf mücadelesinin yeni eksenine haline gelmiştir. Eski toprak soyluları ile yeni para soylularından oluşan hakim sınıf ile *pleblerin* yükselemeyen tabakası arasındaki mücadeleye, yönetici sınıf içerisinde (tarımcı ve muhafazakâr çıkarları temsil eden aristokratik Senato ile ticari çıkarları temsil eden ağırlıklı olarak atlılardan oluşan sınıf) cereyan eden yeni bir mücadele de eşlik etmiştir.

Bu çatışmaları Roma toprak mülkiyeti düzeninde ortaya çıkan diğer gelişmeler de güçlendirmiştir. Roma'nın fetihleri satın alınmaya ha-

zır kamusal toprakların (*ager publicus*) oranını artırarak, tarım modelinin dönüşümünün de önünü açmıştır. Bunun sonucu olarak köle emeğine dayanarak üzüm ve zeytin üreten büyük çiftlikler (*latifundia*) ile rekabetin yanında, fethedilen yerlerden yapılan ucuz buğday ithaline dayanamayan ve uzun askerlik sürelerinin sonucu olarak toprakları ile ilgilenemeyen köylüler, Roma kentindeki yoksul *proletarii* (tek işlevi çocuk yapmak olan kesim olarak görülürler, terim de *proleten* –çocuk– türemiştir) sınıfının artmasına neden olmuşlardır. Bu toplumsal kesim için Akdeniz'in her yanından kendisine zenginlik akan Roma'da orduya temelli yazılmak ya da bedava ekmek dağıtımından yararlanmak dışında alternatif kalmaması da, Roma için yeni sorunları beraberinde getirmiştir. Böy-

Roma'nın yayılmacılığı

Roma'nın emperyal yayılmasının sınır tanımazlığını, Tacitus'un *Britannia* kitabında konuşmasına yer verdiği Calgacus şöyle dile getirmekteydi: "Karşımızda korkunç bir düşman olan Romalılar var. Boyun eğsek de itaat etsek de zulümlerinden kurtulamıyoruz. Bütün dünyayı ele geçirdiler. Karada bir şey kalmayınca şimdi de denizleri inceliyorlar. Romalılar düşman zengine para için, fakirse ün kazanmak için savaşırlar. Doğu, Batı, hiçbir şey Romalıları yeterince memnun etmez. Onlardan başka hiçbir halk dünyayı ele geçirmek için bu kadar uğraşmamıştır. Romalılar eşkıyalığa, katillığe ve soygunculuğa "imparatorluk" adını verir. Savaşlarla ıssız birer çöl haline getirdikleri yerler için konuşurken de 'barış getirdik' derler."

lece Cumhuriyet dönemi gelişmeleri Roma'nın askeri gücünün temel kaynağı olan köylülüğünün zayıflamasına yol açarak, toplumsal ayrımları derinleştirmiştir. Bütün bu koşullar ise cumhuriyetin krizini hazırlamıştır.

“Cumhuriyet'in Krizi” bölümünde değerlendirilecek bu kriz ortamında, Romalı siyaset düşünürleri istikrarı sağlamak için, Roma siyasal toplumunu hukuk ve ahlaktan oluşan sütunlar üzerine yeniden inşa etmeye çalışmışlardır. Onları bekleyen zorlu görev, sürekli genişleyen bir siyasal yapıya, hem kendi iç düzenini sürdürmesini hem de kendisine yeni öğeler entegre etmesini sağlayacak bir siyasal düzen düşüncesi aşılacaktır. Onlar bu düzenin ipuçlarını ahlak, hukuk ve tarihte aramışlardır. Romalılar, özellikle geç üçüncü yüzyıldan ilk yüzyıl ortalarına kadar ahlaki bir retorigi benimseyerek politik başarı ile kaybı, özünde soysal ve siyasal olan ahlaki bir terminoloji aracılığıyla ifade etmişler ve anlamlandırmışlardır. Sosyal ve siyasal dünyayı çevreleyen bu ahlaki dile bir de hukuku eklemek gerekmektedir. Eylem merkezli bir dünya anlayışını temel alan Roma dünyası için hukuk, en önemli soyutlamadır. Hukukun yardımcısı ise otoritedir. Roma toplumu otorite üzerine kurulu bir toplumdur ve gerek babanın (*pater familias*) evdeki otoritesi gerekse kumandanın savaştaki otoritesi vazgeçilmezdir. Otoriteye itaatin sıradan Roma yurttaşının zihnine derinlemesine yerleştiği ve siyasal davranışını belirlediği düşünülmektedir. *Auctoritas*, *potestas*, *imperium* gibi terimlerle ifade edilen ve doğrudan eylem ile ilişkili olan otoriteye ilişkin hukuki bir terminoloji siyasal yapıyı çevrelerken, siyasal meselelerin tartışıldığı dil de otorite üzerine kurulmuştur. Fakat diğer yandan Roma toplumu, otoriteye gerek aşağıdan, gerekse egemen güçlerin kendi içerisinde sürekli meydan okunduğu bir toplum olmuştur.

Hukukun yanında, “başarının görünür olmaya dayandığı bir açık hava toplumu olan” Roma'da yapılan işler kadar, sözcükler de ağırlıklarını otorite ile Roma pratiği ve deneyimine yaptıkları göndermeden almışlardır. Bu bağlam-

Auctoritas-potestas-imperium

Auctoritas terimi *augeo* (artırmak, çoğaltmak) fiilinden gelmektedir. Roma'da *auctoritas* (otorite) sahibi olanlar; yaşlılar, Senato ve babalardır (*patres*dir). *Auctoritas*, Roma kamu hukukunda Senato tarafından oylanan şeyler için kullanılan teknik bir terimdir ve tavsiye kararları veren Senato'nun ayrıcalığını işaret eder. Roma'da *auctoritas patrum* (senatörlerin yetkisi) ve *patres auctores fiunt* (senatörler *auctor* kılınmıştır) formülleri Senato'nun bu anayasal işlevine göndermede bulunmaktadır. İmparator Augustus'un, ‘*Res Gestae*’de (Yapılan İşler) *auctoritas*, *princeps*in (birinci yurttaş) kendine özgü statüsünün temeli olarak belirlemesi Roma için bir dönüm noktası olmuştur. *Potestas* ise, Roma'da iktidara ve onun kullanımına işaret etmektedir. “*Cum potestas in populo auctoritas in senatus*”-İktidar halktan, otorite Senatodan gelir” ifadesinde de görüleceği gibi, *potestas* Roma'da halktadır. *Potestas* terimi, daha sonra iktidarın karşılığı haline gelecek ve Batı dillerinde farklı karşılıklar edinecektir. *Imperium*, yüksek kamu görevlerinin temelidir ve kamusal yetkiye işaret eder. *Counsuller*, *praetorlar*, *dictatorlar* ve *procounsuller* (eyalet valileri) *imperium* sahibi en önemli yüksek devlet görevlileri arasındadır.

da konuşmacının söylevinin ataların geleneklerine (*mos maiorum*) ve eylemlerine (*acta maiorum*) atfı yapması sözcüklerinin etkisini artırır. Bunların dışında Antik Yunan'da olduğu gibi, sistematik bir siyaset felsefesinin Romalının hayatının önemli bir parçası olduğunu söylemek pek mümkün görünmemektedir; fakat bu Romalının gündelik hayatını çevreleyen bir siyasal ideolojisinin olmadığı anlamına gelmez. Roma'nın emperyal genişlemesi; Roma'nın yüceliği, Roma yurttaşlığının önemi ve Roma'nın tanrısal bir işlevi olduğu görüşleriyle desteklenmiştir. Bu görüşler Roma için dışarıya karşı adeta bir çimento vazifesi görmüştür. Roma'da etkili olan felsefi akımlar da, bu görüşlerin özellikle Roma yönetici sınıfı arasında yayılmasında etkili olmuştur. Epikürosçuluk, Kuşkuculuk ve Orta Stoa olarak adlandırılan akımlar Roma'da kendilerine taraftar bulmuşlardır. Özellikle Stoacılığın Roma'nın fetihlerine idealizm kattığı ve bu fetihleri yücelttiği düşünülmektedir. Kendine hakimiyet, göreve bağlılık ve topluma yararlı olma gibi temaları temel alan Stoa, Scipio'nun dostluğunu kazanan Panaitios'un (İÖ 180-110) kendine yeterliliğin yerine kamuya yararlılık idealini koymasıyla beraber, Roma'da nüfuzunu artırmıştır. Panaitios, Stoacılığı bir anlamda "Roma egemen sınıflarının çıkarlarıyla uyumlu hale" getirmiştir. Roma Cumhuriyetinin asıl büyük düşünürü ise Panaitios gibi bir Yunanlı olan Polybios'tur.

a. Polybios: Yönetimlerin dolaşımı ve karma anayasa

Yetenekli bir aristokrat ve eylem adamı olan Polybios İÖ 200 yılında bir Yunan kenti olan Megapolis kentinde doğmuş ve uzun yıllar Roma'da yaşadıkdan sonra İÖ 120 yılında doğduğu kentte ölmüştür. Yunan polislerinin kendi aralarında Akhea Birliği'ni kurması ve İÖ 168 yılında Roma'ya karşı Makedonya Kralığı'nın yanında savaşa girmesi Polybios'un Roma dünyasını yakından tanımasına neden olmuştur. Savaşın Roma kumandanı Aemilius Paulus'a karşı kesin bir mağlubiyetle sonuçlanmasından sonra Romalılar, bin kadar Akhalı yöneticiyi Roma'ya rehine olarak götürmüşlerdi. Akhea Birliği üyesi Polybios bu tutsaklık sırasında Roma toplumsal düzeni ve siyasal eliti ile karşılaşmış, Scipio Aemilianus'un öğretmenliğini üstlenmiş ve onunla birlikte İspanya ve Afrika'ya giderek bir Helenistik tarih klasığı olan 40 kitaptan oluşan *Istoria* (*Tarihler*) isimli eserini kaleme almıştır.

Roma'ya büyük bir hayranlık besleyen Polybios'un amacı Roma'nın bilinen dünyanın tamamını nasıl fethettiğini ve egemenliği altına aldığını, bunu mümkün kılan Roma siyasal örgütünün nasıl özellikler taşıdığını ve Roma'nın bütün bunları elli üç yıl gibi bir zamanda nasıl başardığını açıklamaktır. Bu soruya yanıt vermek için Polybios, *Tarihler* isimli kitabında bir anayasal gelişmeler kuramı geliştirmeye çalışır; çünkü ona göre bilinen dünyanın tamamının Roma kentinin egemenliği altına girmesinin sırrı Roma anayasasında saklıdır. Her ne kadar Polybios tarihsel şahsiyetlerin rolüne, onların bireysel psikolojilerine önem verse de, onun için önemli olan siyasal sistemlerdir. Tarih, Romalılar için her zaman ataların büyük ve değerli eylemlerinin gizlendiği bir hazine olmuştur ve

Romalılar otoriteyi temellendirmek istedikleri zaman tarihe ve Roma'nın kuruluşuna göndermede bulunmuşlardır. Polybios da Roma'nın kuruluşunda, Roma'nın üstünlüğünün temeli olan bir anayasal düzen bulmuştur.

Polybios, en iyi anayasa yönetimini ortaya koymak için Platon ve Aristoteles'in yönetimler sınıflandırması görüşünü benimser. Krallık, aristokrasi ve demokrasi olmak üzere üç değişik anayasa biçimi tanımladıktan sonra, bu üçünün en iyisinin hangisi olduğu sorusuna "hiçbiri" deyip anılan üç anayasal biçimin üçünden de pay alan anayasanın en iyi anayasa olduğu cevabını verir. Pe ki, bu anayasaların en iyi yönleri Polybios'a göre nelerdir? Krallık gönüllü olarak benimsenen, şiddet ve korku yerine inandırmaya dayanan bir yönetim biçimi iken, aristokrasi iktidarın, kişisel erdemlerine göre seçilmiş en adaletli ve akıllı kişilerin elinde bulunduğu yönetim biçimidir. Çoğunluk iradesinin egemenliğine imkan veren yönetim biçimi ise demokrasidir. Bir de bunların bozulmuş olan biçimleri vardır: Despotluk, oligarşi ve güruh (ayak takımı) egemenliği yani *oklokrasi*. Polybios'un, Platoncu geleneği takiben geliştirdiği siyasal yönetimlerin döngüsü (*anacyclosis*) kuramına göre, her siyasal yönetim bozularak bir diğerine dönüşür. Polybios, yönetimlerin döngüsü kuramını siyasal rejimlerle canlı organizmaları özdeşleştiren bir kurama dayandırmıştır. Ona göre, yönetimler için büyüme, olgunluk ve çürüme kaçınılmazdır. Krallık tiranlığa, tiranlık ve krallığın ortadan kalkması aristokrasiye, olayların doğal gelişimi kaçınılmaz olarak oligarşiye ve oligarşinin doğurduğu adaletsizliklere karşı halk kitlelerinin tepkisi de demokrasiye neden olur. Bir yönetim biçiminin bir diğerine dönüşmesini bizzat doğal yasalar düzenlemektedir.

Polybios'un yönetim biçimlerinin doğuş, büyüme, doruğa çıkma ve soysuzlaşma aşamalarının genel çizgilerini ortaya koyma çabasının arkasında, bu yönemi Roma anayasasına uygulama isteği yatmaktadır. Polybios'un kuramını ve tarihi anlayışını belirleyen baştan sona pratik bir kaygıdır: Roma'nın güç ve istikrarını temellendirmek. O'na göre, Roma anayasasının kökenleri ve büyümesi, zaten başından beri doğal nedenlere dayanmaktadır. Polybios'un buradaki görüşünün temelinde Roma döneminin döngüsel tarih anlayışı yatmaktadır. Onun anayasal yönetimlerin çizdiği döngüye ilişkin işaret ettiği esas devindirici güç, ahlaki çözülme ve yozlaşmadır. Bu ahlaki dil, Polybios'un kuramına hakim görünmektedir. Ahlaki çözülme kimi zaman aristokraside olduğu gibi yönetici elitler arasında yayılırken, kimi zaman da demokraside görüldüğü gibi kitlelere sirayet eder ve onları da yozlaştırır. Polybios'un anayasaların döngüsü kuramına bir tür tarihsel kaçınılmazlık hakimdir. Onun kuramına göre tarihin gittiği hiçbir yer yoktur ki, daha önce oradan dönmüş olmasın denebilir.

İşte bu döngüsellik Roma anayasasını aydınlatacak ve gerekli önlemlerin alınmasını sağlayacaktır. Bu önlemlerin alınması için değişim sorununun iyi anlaşılması gerekir. Her ne kadar Polybios, bütün devlet biçimlerinde iç ve dış olmak üzere bozulmanın iki temel nedeni olduğunu belirtse de, dış nedenler meselesine hiç girmez. Değişim her siyasal yönetime içseldir. Her anayasanın içerisinde onu içten içe kemiren bir kötülük vardır. Fakat Polybios'un kuramının

özgünlüğü anayasaların döngüsellliğini temel almış olmasından kaynaklanmaktadır. Polybios'un anayasalara ve karma anayasaya dair kuramının arkasında, siyasetin çatışan taraflar arasında, kurumsal bir çerçevede gerçekleşmekte olan bir güç mücadelesi olduğunu görmüş olması yatar. Söz konusu olan basitçe bir güç dengesinin ötesinde, devletin kurumları arasındaki bağımlılıktır. Polybios'un, yasalarında bir gücün diğerini sürekli olarak denetlemesini ve dengenin birinden ya da ötekinden yana bozulmamasını gözetken Lykurgos'a övgüler düzmesinin nedeni de budur. Karma anayasa, anayasada kurumsallaşmış bir denge ve fren sistemi üzerine kurulu bir siyasal yönetimin ilk habercisidir. İşte Roma kentinin en büyük başarısı da bunu gerçekleştirmiş olmasıdır. Polybios, karma anayasa kuramını sosyal sınıfların dengesi üzerine değil, siyasal güçlerin ve kurumların dengesine dayandırmıştır. Karma anayasa modelinin ve onun dayandığı bu güçler arası denge-fren anlayışının daha sonra Montesquieu ve Locke'un geliştireceği "erkler ayrımı" kuramına ilham verdiği söylenebilir.

Polybios, Roma anayasasını Romalıların eylem ve geleneği merkeze alan siyasal dünya görüşünden hareket ederek değerlendirir. Bu da iyi anayasayı pratik sonuçlarına göre değerlendirmek demektir. Roma anayasasının iyiliğinin en önemli kanıtı ortadaki iyi sonuçlardır. Roma anayasasının her biri egemen güçler olan üç unsuru bulunmaktadır: Konsüller, Senato ve halk. Tribünler hariç olmak üzere yönetsel kademede bulunanların tümü konsüllere karşı sorumlu iken ve konsüller Senato kararlarını denetlemekteyken, Senato ülkenin mali denetlenmesini ve gelir ile giderlerin düzenlenmesi işlerini yapar. Halk ise onurlandırma ve cezalandırmanın tek kaynağıdır. Halkın yargıçlığı etkili ve önemli olduğu gibi, yasalara onaylama ve yürürlükten kaldırma mutlak iktidarına da halk sahiptir.

Polybios'un asıl vurgulamak istediği, bu güç dağılımının nasıl hem birbirine karşıt hem de birbirini bütünler olduğudur. Birinin egemenlik alanının genişlemesi ve yayılması bir öteki tarafından dengelenir ya da frenlenir. Örneğin tribünlerin veto yetkisi Senato'nun kararname yayınlama yetkisini dondurmakta ve halkın çıkarlarına aykırı olan ve Senato'nun yetkilerini artıran kararnamelerin yayınlanmasına engel olmaktadır. Halk kitleleri de Senato'yu dikkate almak durumundadır. İşte bu güç dağılımıdır ki ortaya çıkabilecek farklı durumları karşılayabilmekte ve aynı zamanda da gücün dağılmış olmasına karşın birliğin devam etmesini sağlamaktadır. *Tarihler*'de Polybios şöyle demektedir: "Tanımladığımız üç sınıftan herhangi birisinin kendisini fazlasıyla büyük görmeğe başlaması, gereğinden fazla şişkin ve saldırgan olması halinde, her üçünün karşılıklı bağımlılığı ve birinin isteklerinin birbirilerince denetlenmesi ya da önlenmesi olasılığı, bu isteklerin genişleme eğilimini gemleyecektir. Böylece bir tarafta belirebilecek aşırı istekler ötekilerin sert tepkisinden duyulan korkuyla frenlenecek, unsurlar arası denge sağlanacaktır."

Polybios'un kendi döneminde Senato sınıfının ya da *patricilerin* dünya görüşünü dile getirdiğini söylemek yanlış olmaz. Polybios karma anayasa içerisindeki güçler dağılımında Senato'nun yerini öncelikli görmekte ve bu kurumun gücünü meşrulaştırmaktadır. Konsüllerin yürütme erkine ve halkın denetim yetki-

sine karşılık Senato'nun yetki alanı çok daha geniştir. Polybios, Roma'nın Kartaca karşısındaki başarısını göstermek için Roma ile Kartaca'yı karşılaştırdığı yerde, Roma'nın üstünlüğünün Roma'da o dönem gerçekte bütün iktidarın Senato'nun elinde olmasında yattığını ve bundan dolayı devlet işlerine dair tartışmaları en bilge kişilerin yaptığını söyler. Oysa Kartaca'da aynı dönemde halk egemendir ve kararlar çoğunluk tarafından tartışılıp karara bağlanmaktadır. Karma anayasa taraftarı Polybios, bu noktada açıkça Senato'nun egemenliğinin olumlu sonuçlarını övmektedir. Roma'nın Kartaca karşısındaki bir diğer üstünlüğü ise Kartaca'nın paralı askerlerine karşılık Roma'nın Latinler (Latin savaşı sonrasında *civitas sine suffragio*- seçimlerde oy hakkı olmayan, fakat bir Romalı ile eşit koşullarda ticaret yapma ve evlenme hakkına sahip bir nevi yarı yurttaşlık-edinmişlerdi) ve yurttaşlardan oluşan askerleridir. Roma'da yurttaşlık bir haklar ve ödevler manzumesine dayanmaktaydı ve özellikle Cumhuriyet döneminde *Civis Romanus sum* (Ben bir Roma yurttaşıyım) beyanı, Roma yurttaşı olmaktan duyulan gururu anlatırdı. Polybios'un Roma'yı Kartaca'dan üstün kılacak olan belki de en önemli unsur diye değindiği paralı askerler ve yurttaşlar ordusu konusu, Polybios'tan yüzyıllar sonra Roma siyasal düşüncesinin cumhuriyet, karma anayasa gibi kavramlarını eserlerinde tartışacak ve bu kavramların modern anlamlarını kazanmasında etkili olacak olan Machiavelli'nin özellikle *Savaş Sanatı* isimli eserinde ele aldığı gözde temadır. Müttefiklerinin desteği ve yurttaş ordularına dayanması Roma ordusunun sürekli yenilenmesini sağlamaktadır; fakat Polybios'un burada değinmediği ve Machiavelli tarafından geliştirilecek olan asıl önemli nokta askerlik, yurttaşlık ve cumhuriyet arasındaki bağdır.

Polybios iyi anayasa ile genişleme politikası arasında da bir ilişki kurar. Bu ilişkiyi göstermek için de Roma ile Sparta'yı kıyaslar. Ona göre, genişleme söz konusu olduğunda, Sparta anayasası yetersiz kalmakta ve iktidarı geliştirmek bakımından Roma anayasası daha geniş olanaklar getirmektedir. Aslında Polybios, Kartaca ve Sparta ile Roma'yı karşılaştırarak, Aristokratik Roma Cumhuriyeti'ni doğrulamaktadır. Onun Roma kurumlarına bu bakışında, lüks yaşantıya ve yozlaşmaya karşı muhalefetin temel figürü olan Marcus Porcius Cato'nun (İÖ 234-149) fikirlerinin izleri görülebilir. Polybios, bozulmaya karşı soyluların aşırıya kaçmaması, halkın tutkularının sınırlandırılması gerektiğini belirtmiş ve kitleleri denetim altında tutmak için dinin olumlu rolünü vurgulamıştır. Polybios'un döngüsel bir tarih anlayışına dayalı olan yönetimlerin dolaşımı şemasının parçası olmayan karma anayasası, bu döngüyü sona erdirmekte ve aslında G.W.F. Hegel'in Prusya devletinde tarihi sonlandırmasından yüzyıllarca önce tarihi bir başka devlette, Roma'da bitirmeyi amaçlamaktadır; fakat bu düşünsel çaba da tarihi durdurmakta başarısızlıkla sonuçlanacaktır.

b. Cumhuriyet'in krizi

Roma'da Senato'nun ağırlıklı gücüne dayanan yönetim hiçbir zaman tam olarak istikrarlı olmamış; fakat Senato özellikle İkinci Pun Savaşı sonrasında başarıy-

la oligarşik yönetimini sürdürmüştür. İÖ II. yüzyıla gelindiğinde ise, Roma içerisindeki dengeler değişmeye ve çatışmalar Roma'yı istikrarsızlaştırmaya başlamıştır. Bir taraftan Senato devlet içerisindeki ağırlığını yitirmekte ve atlılar sınıfı siyasal alanda daha etkili olmaktadır, öte taraftan nüfus artışı büyüyen ekonomik sorunlara yol açmıştır. Roma'nın fetihlerinin sonucu olarak artan köleler, *latifundia* sisteminin hızla yaygınlaşmasını beraberinde getirmiş ve bu gelişme de köylüler üzerindeki baskıyı artırmıştır. Köle sayısının artması sonucunda köle ayaklanmaları yaygınlık kazanmış ve İÖ 73 yılında Spartacus önderliğinde ayaklanan köleler, Roma siyasal yapısını temelden sarsmıştır. Cumhuriyet'in krize girdiği İÖ I. yüzyıl başlarında Roma'da mücadele içinde olan başlıca dört toplumsal kesim bulunmaktadır: Senatörler, atlılar ve *decurion*lardan (yerel idarelerde yaşayan ve oradaki meclislerin üyesi önde gelen 100 mülk sahibi) oluşan küçük bir aristokrasi; geniş bir köylü sınıfı; zanaatkarlar, serbest işçiler ile esnafları içeren ve Roma kentlerinde yaşayan yurttaşlar ile azatlı kölelerden oluşan şehirli bir *pleb* sınıfı ve son olarak da köleler.

Yönetici toplumsal sınıfların kendi içerisinde ve alt sınıflar ile yönetici sınıflar arasında artan mücadeleye, ordunun ve ordulara kumanda etme yetkisine sahip *praetor* ile konsüllerin siyaset içerisindeki giderek artan rolünün yarattığı sorunlar da eşlik etmiştir. Roma toplumsal yapısının sürekli genişleme ve zafere olan ihtiyacı ve bu genişlemenin güçlü bir savunmayı gerektirmesi nedeniyle ordu ile siyaset arasındaki ilişkiler karmaşıklaşmış, ordu kumandanlığının bir sonucu olan güç ve otoritenin nasıl sınırlandırılacağı Senato için bir sorun haline gelmiştir. Aynı zamanda egemen sınıf üyeleri arasındaki zenginlik ve güç mücadelesi, Roma'nın muazzam askeri aygıtının bu güç mücadelesinin en önemli belirleyicisi haline gelmesini kaçınılmazlaştırarak, aristokrasi arasındaki mücadeleyi cumhuriyet için yönetilemez kılmıştır. Hakim sınıflar arası bu mücadelelere aşağıdan gelen baskılar da eklenmiş ve köylü üreticilerin üzerindeki baskıların artışı, tribünlerin güçlerini artırmaları için ayrı bir fırsat yaratmıştır. İÖ II. yüzyılın sonlarında tribünlerin etkinliğinde görülen bir canlanma, Roma'da ilk sosyal reformcuları doğurarak, siyaset ve şiddet arasındaki ilişkinin istikrarsızlığını Roma toplumuna göstermiştir.

Roma'nın ilk sosyal reformcuları olan Tiberius ve Gaius Sempronius Gracchus kardeşler, Roma'nın en can alıcı sorunlarından birini çözmeye çalışmışlardır: *Ager Publicus*, yani kamu malı olan toprakların yurttaşlara dağıtılmasından oluşan bir toprak reformu. Reformunun temelini kamu topraklarının yoksullara dağıtılması olarak saptayan Tiberius Gracchus, İÖ 134' de tribün seçilmiştir. Tiberius, Pergamon (Bergama) krallığının son hükümdarının Roma'ya bıraktığı hazinelerinin toprak tahsis edilenler için maddi kaynak olarak kullanılmasını istemiştir. Bu isteği onun sonunu hazırlamıştır. Toprak reformu önerisini özel mülkiyete bir saldırı olarak gören senatörler ve silahlı adanları tarafından öldürülmüştür.

Kardeşi Gaius ise, İÖ 123 yılında tribünlüğe seçilmiştir. Gaius'un programı halka hak ettiği yeri vermek, atlılar sınıfının işlevini güçlendirmek ve Roma'nın

müttefiklerinin direnişini kırmak için İtalya dışında koloni kurmaktan oluşuyordu. Latinlere yurttaşlık hakkı verilmesi önerisi Gaius'un atlılar ve *plebler* arasındaki desteğini ortadan kaldırmış ve iki kez tribün seçilen Gaius, üçüncü kez seçilememiştir. Gaius, Senato'nun onun kurulmasına öncülük ettiği koloninin dağıtılması yönündeki girişimine taraftarlarıyla karşı çıkmıştır. Bunun üzerine, *res publicanın* tehdit altında olduğu gerekçe gösterilerek senatörler, konsüllere devleti her türlü zarardan koruma görevi ve bunun için her türlü araca başvurma hakkı veren bir kararname (*senatus consultum ultimum-son Senato kararı*) çıkarmışlardır. Bu kararnamenin sonuçları Gaius ve taraftarlarının öldürülmelerinin ötesinde olmuştur; çünkü bizzat Senato'nun otoritesinin çıplak kuvvet kullanılarak, yani siyasetin şiddet aracılığıyla sürdürülebileceğini ortaya koymuştur.

Bu gelişmelerle birlikte İÖ 107'de konsül seçilen Gaius Marius'un orduya gönüllüleri çağırması ve mülksüzleri askere kabul etmesi, Roma ordusunun bir yurttaşlar ordusu olma niteliğini de ortadan kaldırmıştır. Roma'da ordular artık siyasetin en önemli belirleyicisi olmuşlardır. Roma yurttaşlığını elde etmek isteyen ve bunun için İÖ 91 yıllarında ayaklanan müttefikler de Cumhuriyetin krizini şiddetlendirmiştir. Doğudaki karışıklığı sona erdirmek için görevlendirilen, *optimatesin* desteklediği Sulla, o zamana kadar hiç yapılmamış bir şeyi yapmış ve kutsal *pomeriumdan* (meyve bahçesi) geçerek orduyu Roma'ya sokmuştur. Sulla, İÖ 81'de kesintisiz diktatör olmuş ve Senato'ya itibarını ve gücünü yeniden kazandırmak için anayasal reformları uygulamaya koymuştur. İÖ 70 yılında ise *populares* partisinin desteğini alan Pompeius ve Crassus, konsül seçilerek Sulla'nın yasalarını değiştirmişler (tribünlere eski güçlerini iade etmişler ve atlılar sınıfının durumunu tekrar kuvvetlendirmişlerdir) ve İÖ 60'ta aralarına Gaius Julius Caesar'ı alarak *I. Triumvirlik'e* (Üçlü Yönetim) yol açan anlaşmayı yapmışlardır. İÖ 48'de Teselya ovasında Pompeius'u yenen Caesar, İÖ 46'da yaşam boyu *imperator* (başkomutan) olarak atanmış ve İÖ 44 yılında da diktatörlüğü sürekli bir nitelik kazanmıştır. Caesar, giderek artan gücünü ortadan kaldırmak için senatörler tarafından İÖ 44 yılında Senato'da öldürülmüştür, ama Caesar'ın ölümü cumhuriyetin imparatorluğa dönüşümüne engel olamamıştır. Onun ölümünden sonra Octavianus, Marcus Antonius ve Aemilius Lepidus tarafından *II. Triumvirlik* kurulsada, bu birliktelik de çok geçmeden dağılmıştır. Caesar'ın yeğeni ve evlatlığı Octavianus, İÖ 31'de Actium Deniz Savaşı'nda Marcus Antonius ile Kleopatra'nın donanmasını yenip iç savaşa son vermiş ve dört yıl sonra da Augustus adını alarak imparator olmuştur.

Bu gelişmeleri Roma cumhuriyet ideolojisinin çözülüşü takip etmiş, ardından iç ve dış barışı gerçekleştirecek yeni bir ideoloji için zemin hazırlanmıştır. Kitleler arasında monarşi düşüncesinin yaygınlık kazanmaya başladığı, Roma anayasasının kutsallığı ve Roma kurumlarının yüceliğine dair görüşlerin kabul edilirliklerinin azaldığı bu dönemde, artık siyaset-güç-hukuk arasındaki ilişkilerin yeniden düzenlenmesi gerekiyordu. Roma'nın iki yolu vardı: Ya toplumsal çatışmalar Roma toplumunu ortadan kaldıracak ya da sosyal çelişkilerin muha-

faza edilmesi ve toplumun sürdürülmesi için, Roma'da siyasal değişim gerçekleştirilecekti. Aksi takdirde Cumhuriyet sadece siyasal değil, toplumsal olarak da çözülecekti. Roma aristokrasisi kendi iç mücadelelerinin bir sonucu olarak, imparatorluk ve *Senato* arasında yeni bir siyasal denge ve yönetim biçimi bulana kadar, Romalı düşünürler cumhuriyeti yeniden ayağa kaldırmak için çaba sarf ettiler. Cumhuriyetin kurtarılması için uygulanan araçların cumhuriyeti istikrarsızlaştırdığı bu dönemde, onun en önemli düşüncü paradokslarını devralmıştır. Marcus Tullius Cicero, paradoksal bir biçimde düşüncelerinin sonuçlarını öngörmeden, cumhuriyet üzerine bir kitap kaleme alarak, monarşinin ideolojik temellerini ortaya koymuştur.

c. Cicero ve yasal bir siyasal toplum olarak *res publica*

İç savaş döneminin siyasal ve sosyal ortamında büyüyen Marcus Tullius Cicero, İÖ 106 yılında Arpinum'da doğmuş ve hukuk ile felsefe eğitimi almak üzere Roma'ya gitmiştir. Gerçekleri duygular ile harmanlayan etkileyici konuşma üslubu, onu Roma'da davaların aranan savunma avukatı yapmıştır. Atlılar sınıfından gelen ve daha önce senatör çıkarmayan bir aileden geldiği için yeni insan (*novus homo*-kendi ailesinden ilk defa konsül olarak seçilen kişi) olan Cicero, başarı basamaklarını birer birer tırmanmıştır. Sırasıyla, *quaestor* (konsül yardımcısı), *senatör*, *aedilis* ve *praetor* olmuş, İÖ 63 yılında ise *populares* partisinden gelen Lucius Sergius Catilina'ya karşı konsüllük için adaylığını koyarak kazanmıştır. Catilina'nın programı halkın borçlarının bağışlanması ve toprak reformunu içerirken, Cicero bu programa karşı özel mülkiyetin kutsallığı ile Roma'yı yücelten geleneklerin bir savunusunu yaparak zenginlerin ve soyluların desteğini arkasına almıştır. Catilina ile rekabeti Cicero'nun hayatı açısından olduğu gibi, Cumhuriyet'in tarihi açısından da çok önemlidir. İÖ 62 yılında bir kez daha aday olan ve konsül seçilemeyen Catilina, hüsrana uğrayan destekçileriyle beraber Etruria'da bir isyan çağrısı yapmış ve Cicero onun bu amaçlarını Senato önünde açığa çıkararak komployu bastırmıştır. Cicero'nun, Catilina ve taraftarlarını Cumhuriyet'in olağanüstü hal içerisinde olduğu iddiasına dayanarak yasal olmayan bir şekilde aceleyle öldürtmesi, kendisine karşı bitmek bilmez bir düşmanlığı tetiklemiştir.

Her ne kadar Cicero, Catilina olayından sonra "ülkenin babası", "Roma'nın yeni kurucusu" unvanlarıyla onurlandırılmış ise de, daha sonra *I. Triumvirlik* döneminde Selanik'e sürgüne gönderilmiştir. İÖ 57'de Roma'ya dönen ve Pompeius ve Caesar arasındaki rekabette Pompeius'un tarafını tutan Cicero, iç savaştan sonra Caesar tarafından affedilmiştir. Cicero, Roma Cumhuriyeti'nin çöküş dönemine gerek devlet adamlığı sırasında yaptıklarıyla, gerekse yazdığı yapıtlarıyla damgasını vurmuştur. Siyasetten çekildiği dönemlerde, başta *De Re Publica* (Devlet Üzerine), *De Legibus* (Yasalar Üzerine), *De Natura Deorum* (Tanrıların Niteliği Üzerine), *De Amicitia* (Dostluk Üzerine) ve *De Officiis* (Görevler Üzerine) olmak üzere birçok yapıt vermiştir. İÖ 43 yılında, Plutarkhos'un Pa-

rales Yaşamlar isimli eserinde etkileyici bir şekilde anlattığı gibi, Marcus Antonius'un adamları tarafından öldürülmüştür.

Cicero'nun temel sorusu, bir siyasal toplum olarak *res publican*ın içerdiği temel çelişkilerin muhafaza edilerek nasıl istikrara kavuşturulabileceğiydi. Bunun için, bütün siyasal katmanların uyumlu birlikteliği ile işbirliğinin sağlanması ve cumhuriyete sadık olan yurttaşların cumhuriyeti desteklemek için bir araya gelmesi gerekiyordu. Peki, bu uyumlu birliktelik nasıl gerçekleştirilebilirdi? Nasıl bir siyasal ve ahlaki kuram bu işin üstesinden gelebilirdi? Cicero'nun girişimi, siyaseti hukuki ve ahlaki terimler aracılığıyla ifade ederek bu sorunu çözme çabasıydı. Hedefi, *res publicay*ı yeniden kurmak değil, onun devamlılığını sağlamak ve ona sağlam bir temel kazandırmaktı. Cumhuriyet içerisinde bozulmuş olan güçler dengesini restore etmek isteyen Cicero'nun analizleri, doğrudan Roma'nın çağdaş siyasal sorunlarına yönelmiş ve şu sorulara yanıt aramıştır: Senato, Roma siyasetinin kontrolünü elinde tutmaya devam edebilir mi? Şiddet içerisindeki şehirde bu karmaşa nasıl ortadan kaldırılabilir? Hangi yönetim biçimi Roma'nın sorunlarına çare olabilir? Yanıtı daha kritik olan soru ise monarşinin Roma'nın sorunlarına bir çare olup olamayacağıdır.

Cicero'nun bu sorulara yanıt vermek için kaleme aldığı *Devlet Üzerine*, *Yasalar Üzerine* ve *Görevler Üzerine* gibi eserleri, üstadı Platon'un geleneğini izleyerek diyaloglar biçiminde yazılmıştır. Fakat Cicero'nun Platon'a sadakati sadece yazma üslubunda onu takip etmesiyle sınırlı değildir. Platon'un Antik Yunan için yaptığını Roma'da gerçekleştirmek istemiş ve Platon'un iki temel ilkesini sahiplenmiştir: İstikrar ve yöneticilerin eğitimi. Platon'a göre devlet bir düzen, birlik ve erdem paradigmasıydı. Cicero da böyle düşünmekle birlikte, daha çok devletin başında olanların ahlak ile eğitimini tartışmıştır. Cicero'ya göre, bir tarafta Cumhuriyet'in ortak çıkarlarını kollayıp gözetken iyi yurttaşları varken, öte tarafta popülist olan ve halk meclislerini kendi çıkarlarını gözetmek için arkasına almaya çalışan siyasetçiler bulunmaktaydı. Cicero, iyi yurttaşlara, ahlaki ve siyasal kararlarını temellendirebilmeleri için Roma'nın pratik deneyimleri ile Antik Yunan siyaset kuramının sentezinden oluşan felsefi bir zemin sunmuştur.

Cicero bu felsefi zemini oluştururken de, zamanının Roma'sında etkili olan Epikürosçuluk, Kuşkuculuk ve Stoa akımları arasında, daha çok Platon ve onun Eski Akademisine sadık kalmıştır. Fakat bu, Cicero üzerinde Stoacılığın etkisi olmadığı anlamına gelmemektedir. Eserlerinde kamusal göreve bağlılık, *kozmopolis* gibi kavramlara genişçe yer vermiştir. Latince bir felsefe dilinin oluşmasında Cicero'nun katkısı büyük olmuş ve Latince'ye *moralis* (ahlak), *essentia* (öz) ve *qualitas* (nitelik) gibi birçok terimi Yunanca'dan kazandırmıştır. Bu felsefi çabanın siyasal amacı ise, *res publican*ın sorunlarına çare bulmak ve cumhuriyet anayasasını devrimci tribün yönetiminden önceki haline getirmektir. Toprak reformuna karşı çıkan Cicero, *Görevler Üzerine*'de devletin en önemli işlevinin, "her insanın kendi mülkünün denetimini özgürce ve rahatsız edilmeden yapmasını garanti etmek" olduğunu söylemektedir. Cicero için bu görev dönemin Roma'sında, ancak cumhuriyetin yeniden canlandırılması ve her yurttaşın

kendi hak ettiği yerde bulunması ile gerçekleştirilebilir. Bu nedenle *res publica* terimini yeniden ele almıştır.

ç. Cumhuriyet ve yasalar

Cicero, *Devlet Üzerine* adlı yapıtında iyi site, iyi yurttaş, kamu görevi, siyasal toplum ve yasa arasındaki ilişkiyi tartışmaktadır. *Devlet Üzerine*'nin ilk yarısı kamu görevi ve devleti yani *res publica* kavramını ve devlet ile yasalar arasındaki ilişkiyi tartışır. İkinci yarısı ise, en iyi yurttaş tartışmakta ve siyasal bir ahlak ortaya koymayı amaçlamaktadır. Cicero kitabının birinci yarısında hukuk ile siyaset arasındaki ilişkilere açıklık getirirken, ikinci yarısında siyaset ile ahlak arasındaki ilişkileri değerlendirir. Sonuç, hukuki ve ahlaki terimlerle bezenmiş bir siyasettir. Cicero'nun tartışması açısından en önemli kavram, devlet ve Cumhuriyet olarak da karşılanan *res publicadır*.

Cicero'nun sahiplik düşüncesi etrafında kavramlaştırdığı *res publica* ifadesinin kavramsal arka planını, Roma özel hukuk geleneğinin, kamusal şeylere ve mülklere göndermede bulunan *res publicae* ile özel mülklere ve şeylere göndermede bulunan *res privatae* ayrımı sağlamaktadır. *Ager publicus*, yani kamu toprakları bu kamusal mülkiyetin en iyi örneğidir. Roma'da özel ve kamusal ayrımının, Roma medeni hukukundan kaynaklı özgül bir anlamı vardır. Bu ayrım Roma'da Antik Yunan'daki *oikos-polis* ayrımını aşan bir anlama sahiptir. Roma'da özel alanı karakterize eden en önemli şey, Roma medeni hukukunun kişiye aidiyetini titizlikle tanımladığı, bireysel özelliğinin altı hukuken çizilmiş olan

Res publica

Res publica ifadesi, hem Cicero hem de diğer Latin yazarlar tarafından çok farklı anlamlara gelecek şekillerde kullanılmış ve karşılanmıştır: 'Kamusal şey', 'kamusal ruha sahip eylemler', 'kamusal çıkar', 'kamusal iş/olaylar', 'kamusal eylemin asli odağı olarak topluluk-cemaat' ve '*civitas* ya da *populus* tarafından oluşturulan topluluk' bu kullanımlardan sadece bazılarıdır. Günümüzde ise *res publica* ifadesi daha çok cumhuriyet ile karşılanmaktadır. Cicero'nun *De Re Publica* isimli kitabı her ne kadar *Devlet Üzerine* olarak çevrilse de, buradaki devlet ifadesinin günümüzdeki anlamından oldukça farklı olduğu unutulmamalıdır. Cicero'nun terimi Platon ve Aristoteles'in *politeia* terimini karşılamak için kullandığı bilinmektedir; fakat belirtildiği gibi terimin Cicero'da tek bir karşılığı yoktur. *Res publica* terimini Cicero bütün anayasal yönetim biçimlerine karşılık olarak kullandığı gibi, bazen de monarşi ile karşıtlık içerisinde, sadece katılımcı cumhuriyet/devlet biçimlerine işaret etmek ya da ahlaki olarak meşru anayasaya göndermede bulunmak için de kullanmaktadır. "Kamusal şey" olarak birebir Türkçeleştirebileceğimiz *res publica* teriminin Cicero'nun siyasal düşüncesinde, mülkiyet ve yönetim ile de yakından ilişkisi vardır. Cicero, "*res publica, res populi*" diyerek, devleti halkın işi/mülkiyeti olarak tanımlamıştır. Cicero, devleti onu meydana getirenlerden bağımsız, soyut bir şey olarak görmese de, devlet ve yönetim üzerine düşünceleriyle biçimsel bir devlet kavramına giden yolları da döşemiştir.

mülkiyettir. Romalı yurttaş kendi özel mülkiyeti üzerinde bir *dominium* sahibidir. Romalılar, bireysel çıkarlarla ilgili bir uzama tekabül eden özel alan ile yurttaşların ortak görevleri, çıkarları ve devletle ilişkilerini içeren kamusal alan arasında hem bir ayırım, hem de özgül bir işbirliği biçimi yaratmışlardır. Kamusal otoritenin en önemli varlık nedenlerinden biri bizzat bu özel alanın ve oradaki mülkiyet rejiminin sürdürülmesidir. Bu anlamda, Roma Cumhuriyeti ve hukuku, yurttaşlar ve yöneticilere indirgenemeyecek net bir kamusal alan kavramının oluşmasının önünü açmıştır. Roma'da kamusal alanın ve onu biçimlendiren kamu hukukunun oluşumu ile devletin kişilerden bağımsız, gayri şahsi ve biçimsel otoritesinin doğuşu arasında önemli bir ilişki vardır. Roma'nın kamu anlayışını devralan Cicero'nun düşünceleri, kuşkusuz hem yöneticinin hem de yönetilenin kişiliğinden bağımsız, gayri şahsi bir otorite üzerine kurulu devlet düşüncesinden oldukça uzaktır; fakat devlet ile yönetim arasında yaptığı kavramsal ayırım, devletin biçimsel tanımının yapılması açısından önemli bir girişim olarak görülmektedir. Cicero bir taraftan devlet ile halkı eşitleirken, diğer yandan devlet ile yönetimi ayırtırmaktadır. Cicero'nun *res publica* üzerine düşüncelerinde ortaya koyduğu bu her iki düşünce, devlet ve yurttaş ilişkisi üzerine Batı siyasal düşünce geleneğini derinden etkilemiştir.

Cicero'nun devleti, sahiplik ilişkisinin konusu olan bir *res* (mülkiyet-şey) olarak düşünmesi ve mülkiyet metaforuna başvurması siyasal açıdan önemli sonuçlara sahiptir. Söz konusu mülkiyetin (*res-şey*), gerçek sahibi (*populus*) yerine başkaları tarafından sahiplenilmesinin, hem mevcut siyasal düzenin ve özel alanın (mülkiyet rejiminin) varlığını sürdürmesi hem de siyasal özgürlükler açısından önemli sonuçları olacaktır. Cicero'nun halk ve *res publica* arasında kurduğu ilişki, *res publica* teriminin kullanımını devlet ve yurttaş ilişkisi açısından özellikle ilginç kılmaktadır. Bu ilişki ve ifadenin ikinci kısmı da (*res populi*) üzerinde düşünölmeye değerdir; çünkü kurulu düzenler arasında meşruluk temeline bir ayırımın yapılmasının, Cicero'nun '*res publica res populi*' ifadesi ile başladığı düşünölmektedir.

Cicero'ya göre halk ifadesi, "herhangi bir biçimde bir araya toplanmış olan rastgele bir yığını değil, ortak bir yarar ile uyum halinde olan ve hukuksal bağlarla birleşmiş bulunan hayli büyük sayıdaki insan topluluğu"nu işaret eder. Bu tanımdan çıkarılabileceği gibi, Cicero için halk ve devletin oluşumu aynı zamanda gerçekleşmektedir. Bu nedenle *res publicanın* halkın mülkiyeti olması için, halkın oluşması zorunludur, yani insanlar ortak bir yarara ve hukuka/adaletle sahip olarak bir arada olmalıdırlar. Cicero için *res publicayı* iş edinecek olan halk, kendiliğinden bir yığını ifade etmez ve ahlaki ve hukuki bir yöne sahiptir. Halkın kamusal olması ancak bu niteliklere sahip olması ile mümkündür. Cumhuriyet/devlet, kişilerin bir halk oluşturmaları, bir hukuk/adalet fikrine göre bir anlaşma içinde olmalarıyla mümkündür ve tam da bu nedenle halk, cumhuriyetin güvenliğinin vazgeçilemez bir unsurudur.

Toplumu bir arada tutan bu karşılıklılığın ve ahlaki uzlaşmanın çözölməsi cumhuriyetin ortadan kalkmasına yol açacaktır. Bu anlamda cumhuriyet/dev-

let, hukuk bağı ile birbirine bağlanmış erdemli yurttaşların bir aradalığı üzerine kurulu bir halkın, ortak çıkarlarına (*utilitas communis*) göre yönetimi demektir. Bu fikir, Roma gibi devletin gevşek bağlar üzerine kurulu olduğu, yüksek devlet görevlilerinin görevlerini özel mülkleri ile uğraşmaktan kalan boş zamanlarında gördüğü ve sürekli güç mücadelelerine maruz kalan bir toplumda son derece yenidir. Cicero bir yandan halkın kendi kamusal işleri ve çıkarları üzerindeki haklarını tanıyarak demokratik bir düşünceye kapıyı aralarken; diğer yandan bu düşüncelerini bir yönetim biçimi olarak aristokrasiyi tercihi ile birleştirmiştir. Cicero'nun meşru yönetim düşüncesini seçilmiş aristokratların yönetimi olarak ortaya koymasını, tam da yapmış olduğu bu sentez sağlamaktadır. Görüleceği gibi bu sentez açısından Cicero'nun yönetim düşüncesi önemli bir rol oynamaktadır.

Cicero yönetimi, yukarıda tanımını verdiğimiz bu siyasal toplumun önemli bir bileşeni olarak değerlendirir. Karar verme otoritesinin yani yönetimin kurumsallaşması, Cicero'nun bu halk-devlet özdeşliğini sürekli kılacaktır. Kendi ifadesiyle, "halkın bir örgütlenmesi demek olan devlet, (...) halkın işi olan her cumhuriyet/devlet, sürekli olabilmek için bir çeşit karar verme otoritesi tarafından yönetilmelidir." Ortak çıkarları gözetecek bu karar verme otoritesi birilerinin elinde olmalıdır. Halk bu işi kendi başına üstlenebileceği gibi, kendini başkalarına emanet edebilir. Cicero seçilmiş bir aristokrasinin bu otoriteyi elinde tutması taraftarıdır, önemli olan bu aristokrasinin kendi bakımına emanet edilmiş olanın ortak çıkarını gözeterek yönetmesidir. Roma'da *gubernaculum* (dümen) terimi ile karşılanan yönetim aynı zamanda, Cicero için *civitas*dan (Cicero tarafından, toplumu oluşturan bireylerin müşterek birliği anlamında yer yer *res publica* ile aynı anlamda kullanılmaktadır) farklı olarak onun adına hareket eden memurları ve idarecileri de içerir. Bu memurlar ve idareciler devlet ile özdeş değillerdir, bir bakıma, kendilerinde devletin karakterini ya da maskesini taşırlar.

Cicero'ya göre, yönetim ve yasalar devletin en önemli unsurlarıdır; çünkü kendisi *res publican*ın istikrarını, yasalar ile geleneklere saygılı bir yönetim anlayışı üzerine kurar. Devletin salt ortak çıkar ve ortak amaçlar üzerine değil de, hukuk bağları (yasalar) üzerine oturtulması Cicero'nun Antik siyaset düşüncesine getirdiği en önemli yeniliktir. "Res publicanın yurttaşları olan herkes karşılıklı ilişkilerinde eşit haklara sahip bulunmalıdır. Gerçekten de, bir devlet yasanın birleştirdiği bir yurttaşlar topluluğu değilse nedir?" diyen Cicero için, yasa ve hak eşitliği, hem bütün yurttaşların çıkarlarının birliğinin sağlanmasında hem de siyasal toplumun bir arada tutulmasında en önemli unsurdur. Yurttaşları birbirine bağlayan karşılıklı yükümlülükler ve karşılıklı hak talepleri devleti hukuki bir bünyeye dönüştürdüğü gibi, devleti meydana getiren toplumu da hukuki bağlara sahip bir siyasal beden, yani devlete ve yasalarına sahip çıkması gereken insanlar topluluğu haline getirmektedir. Bu da beraberinde otoritenin güç değil de, hukuk üzerine temellenmesini ve hukuk ile bezenmiş olan bu otoritenin halkın kolektif gücü olmasını getirir. Cicero devletin hukuk yoluyla

meşrulaştırılması için yolu açmıştır; fakat ona göre hukuk sadece anayasal bir hakkın sonucu olarak belirli kişiler ya da bir siyasal topluluk tarafından onaylanmış olan kurallar bütününe ifade eden pozitif yasalar (*lex*) ile sınırlı değildir, çünkü Roma'da yasalar ve adalet (*iustitia*) aynı zamanda yazılı yasaların ötesindeki bir alana işaret ederler.

d. Doğal hukuk kuramı

Cicero'nun doğal hukuk kuramını geliştirdiği *Yasalar Üzerine* isimli kitabı “insanları birleştirmeye ne hizmet eder? İnsanlar arasında hangi doğal bağlar bulunmaktadır? Doğa insana ne vermiştir? Hangi işlevleri gerçekleştirmek ve yerine getirmek için doğduk?” gibi sorularla başlar. Cicero, yasaların ve adaletin kaynağını göstermeye çalışmakta ve adaletin kökünü doğada ve insan doğasında aramaktadır. Ona göre, “doğaya uygun olarak bütün insanlar için geçerli olan, aynı kalan ve değişmeden sonsuza dek süren gerçek bir yasa vardır; bu doğru akıldır. Bu yasa, buyruklarıyla insanları ödevlerini yerine getirmeye iter, yasaklarıyla da onları hata işlemekten alıkoyar.” Adalet ile adaletsizliğin ölçütü olan evrensel (doğal) yasa, en yüksek akıldır ve doğada temellenmiştir. İnsan adaletin temeli olan bu yasaya akıl aracılığıyla ulaşır. Yasayı paylaşılanların ortak bir adaleti de paylaşmaları, onları aynı devletin üyeleri yapmaktadır. Bu doğal hukuk öğretisi, Cicero'nun aristokrasinin egemenliği ve siyasal hiyerarşi savunusunu, evrensel ahlaki eşitlik ilkesiyle birleştirmesini sağlayacaktır; çünkü pozitif yasalar sadece Roma'da doğal yasalar ile örtüşmektedir.

Yasalar Üzerine'de Cicero, öncelikle aklın hem insanda hem de tanrılarda ortak olan öge olduğunu belirtir. Daha sonra, ortak olan bu aklın sonucu olarak doğru aklın da ortak olması gerektiğini, doğru aklın ise yasa olmasından dolayı insanların bu yasaya tanrılarla ortaklaşa sahip olduğunu söyler. Bundan dolayı Cicero için, tanrılar ile insanlar arasında bir ortak köken ilişkisi vardır ve bu ortaklık erdem söz konusu olduğunda açıkça görülebilir. Erdem (*virtue*), “mükemmelleştirilmiş ve en yüksek seviyesine çıkarılmış doğadan başka bir şey değildir.” Bunun yanında akıl, hem tanrılar hem de insan tarafından paylaşıldığı için, tüm insanları birbirine bağlayarak onları tek bir topluluğun üyesi kılar. Cicero'nun adaletin doğada yattığı varsayımının mantıki sonucu, her insanın eğer yozlaşmadan gelişirse adil olacağı ve bunun doğal sonucu olarak da, adalet anlayışının insanlar arasında özdeş hale geleceğidir.

Cicero doğal hukuk kuramını, Stoacı felsefenin etkisi altında adaleti sözleşmeye dayandıran yaklaşımlara karşı geliştirmiştir. Kendinde değeri olmayan hiçbir şeyin iyi olamayacağını ve bir şeyin kendisi için istenmesi gerektiğini söyleyen Cicero için, fayda gerçek erdemin temeli olamayacağı gibi, adil olan/olmayan gibi ayrımlar da insanlar arasındaki uzlaşılardan türetilemez. Adalet, kanılar değil, bizzat doğa tarafından tesis edilmiştir ve fayda üzerine kurulu olan adalet bizzat onun tarafından yıkılır. Adalet, insanlar arasındaki bir uzlaşma ya da cezalandırılma korkusundan değil; fakat doğadan kaynaklanır. Kişisel çıkar

ile ilişkilendirilemeyecek adalet, tek, değişmez ve insana içkindir. Cicero'nun aklın birliği ve tekliği üzerindeki ısrarı da bu yüzdendir.

Cicero'ya göre, doğal hukukun değiştirilmesi düşünülmemesi gibi, yürürlükten kaldırılması da mümkün değildir. İş yasa yapmak olan akıllı yöneticinin yapabileceği tek şey, yaptığı yasaların doğal hukuk (*ius naturae*) ile uyumlu olmasını sağlamaktır; çünkü iradi olarak insanların koyduğu yasalar sözcüğün gerçek anlamında yasa bile değildir. Salt insan yapımı yasalar zaman ve mekana göre farklılık gösterir. Oysa insan yapımı yasaların, yani pozitif yasaların evrensel ve değişmez doğa yasalarından kaynaklanması gerekir. Peki, doğal yasaları kim ortaya koyacak ve bu yasalar ile insan yapımı yasaların uyumunu kim denetleyecektir? Yöneticileri de bağlayacak olan doğal yasaları anlayacak ve ortaya koyacak olanlar Cicero'ya göre bilgelerdir. Yöneticiler, toplumu bu doğal yasalara bakarak yönetmelidirler. Kendi deyişiyle, “yöneticinin konuşan bir yasa, yasanın da susan bir yönetici olduğu haklı olarak söylenebilir”. Böylece Cicero, Roma yasalarının doğal hukuka uygunluğunu kanıtlamaya çalışırken, *patricilerin* yasalarıyla doğa yasalarını özdeşleştirmektedir. Bir taraftan doğal yasaların dışına çıkılmaması gerektiğini savlayan Cicero, diğer taraftan paradoksal bir şekilde *res publicanın* acil ihtiyaçlarının anayasa dışı eylemleri haklılaştırdığını da düşünmektedir. Catilina olayında bizzat kendisi Roma Hukuku'nun dışına çıkmıştır. Fakat Cicero'nun bu paradoksunu daha iyi anlayabilmek için onun karma yönetim ve *princeps* (birinci yurttaş) üzerine olan görüşlerini değerlendirmek gerekmektedir.

e. Karma anayasa ve birinci yurttaşın yönetimi

Cicero'ya göre, insanların bir araya gelişlerinin ardında doğal bir toplumsallık güdüsü yatar. Devlet yapay değil, doğal bir gelişimin sonucudur ve amacı “toplumsal düzeni koruyup yurttaşların mutlu ve iyi bir yaşam sürmelerini sağlamak”tır. Cicero, Platon ve Aristoteles'in yönetimler sınıflandırması kuramını takiben yönetimleri karar verme otoritesinin kimin elinde olduğuna göre sınıflandırır. Bu otorite ya bir kişinin elinde, ya belli seçilmiş kişilerde ya da topluluğun bütün üyelerinin elinde olmalıdır. Otorite tek kişinin elinde toplanırsa yönetim biçimi krallık, belli seçkin kişilerin elinde toplanırsa aristokrasi, halkın kendi elinde olursa da demokrasi olacaktır. Cicero için, her devletin karakteri yönetici iktidarın doğasına ve arzusuna tekabül etmektedir. Krallık krallığın uyruklarına duyduğu sevgiden, aristokrasi akıl vermedeki bilgeliğinden ve demokrasi ise özgürlüğünden dolayı tercih edilir.

Cicero bu yönetim biçimlerinin her birini iyi olarak nitelemesine karşın, demokrasiye daha uzak, krallık yönetimine daha yakındır. Demokrasiye olan bu uzaklığın arkasında ise, Cicero'nun eşitlik anlayışı yatar. Devleti halk yönettiğinde yönetimdeki eşitlik anlayışının, kişilerin yeterli derecelerini ve yeteneklerini göz ardı eden bir eşitlik anlayışı olacağını ve dolayısıyla da Platon'un *Yasalar*'ında savunduğu orantılı eşitlik ilkesine aykırı olacağını belirtir. Cicero için

yukarı olana da, aşağı olana da aynı önemi veren bir eşitlik bizzat aşırı bir eşitsizliğin kendisidir. Her yurttaş kendi hak ettiği yerde bulunmalıdır; çünkü her yurttaşın *dignitası* (liyakat, değer ve onur) farklıdır. Eğer her yurttaş kendi hak ettiği yerde bulunursa değişim için bir neden olmayacaktır. Cicero *dignitasın*, demokrasinin aşırı özgürlüğü (*libertas*) ile uyuşmadığı kanaatinde.

Cicero'ya göre devlet içerisinde devrimler, değişimler ve dönüşümler gerçekleşmektedir ve Polybios'da olduğu gibi devletlerin yaşayışında bir değişimler döngüsü vardır. Kral adalet ile yönetmekten vazgeçtiği zaman bir tirana dönüşür. Eğer tiran ileri gelen yurttaşlar tarafından bastırılırsa aristokrasi açığa çıkar. Aristokraside bilge bir azınlık ve ılımlılık egemendir. Fakat tiranı halk bastırırsa halkın yönetimi başlar. Halkın yönetimi de içerisinde yığınların tiranlığına dönüşme tehlikesi taşımaktadır. Cicero'ya göre, bu yönetimler olumlu özelliklerinin yanında onları dönüştürecek olumsuz özellikler de taşımaktadırlar. Bu durumun çözümü ise karma anayasadır.

Devlet Üzerine'de, Laelius'un üç devlet biçiminden en beğendiğiniz hangisi sorusuna Scipio tek başlarına alındığında hiçbirini beğenmediğini, üçünün bileşimi olan karma yönetimi ayrı ayrı her birine yeğlediğini; fakat karma olmayan biçimlerden birini seçmek zorunda kalsaydı krallığı seçeceğini belirtir. Cicero için bir yönetimde üç şey istenilmeye değerdir: Öncelikle, *res publicada* egemen ve kral niteliğinde bir öge olmalıdır; ikinci olarak bazı yetkiler aristokrasiye ayrılmalıdır; üçüncü olarak da, başta yargı olmak üzere bazı konularda halk yetkili olmalıdır. Roma'da konsüller birinci unsuru temsil ederken, Senato *auctoritası* yani ikinciyi, tribünler ile halk meclisleri de üçüncü ögeyi cisimleştirir. Karma anayasanın sonucu uyumlu bir devlet ve barış içerisinde bir toplumsal düzen olacaktır; ancak böyle bir yönetim “bir eşitlik ögesiyle bir güçlülük ögesi” sağlar ve *res publicanın* devamlılığını garanti altına alır.

Roma anayasası, Cicero'nun karma anayasası için bir örnek teşkil etmektedir. Cicero'nun amacı anayasal bir düzenleme yapmak değil, *potestasın* halkta, *auctoritasın* senatörlerde bulunduğu bir denge durumunu siyasal düzeyde oluşturmaktır. Yöneticisi rastgele seçilen bir devletin, kaptanı yolcular arasından kurayla seçilen bir gemi kadar çabuk batacağını belirten Cicero, halkın yöneticilerini seçimle başa getirmesi gerektiğini ve bu amaçla da hep en iyi yurttaşları seçmesi gerektiğini söyler; ancak o zaman devletin güvenliği en yetenekli üyelerinin bilgeliğine dayandırılmış olur. Zaten Cicero'ya göre, “doğa, gözü peklilik ve yetenekçe üstün olanların zayıfları yönetmesini buyurduğu, zayıflar da en yetenekli olanlara kendiliklerinden boyun eğdiği için, bu (...) özellikle doğrudur.”

Senato'nun öncü rolünü korumaya çalışan ve bunun yanında halkın haklarına yer veren Cicero, *Devlet Üzerine*'de aynı zamanda monarşik eğilimlere de yer vermiştir. Cicero, “devleti yürütmek, rotasını yöneltmek, denetim altında tutmak büyük bir devlet adamına ve tanrılara ait olanlardan başka bütün erkleri elinde bulunduran bir kimseye düşer,” demektedir. Bu tür düşüncelerden hareketle cumhuriyetin içerisine düştüğü zor durumları da göz önüne alarak, bir *princeps* yani birinci yurttaş kuramında yer verir. *Princeps*, bilgeliği ve yete-

neği ile zor zamanlarda yurttaşların çıkarlarını, onurlarını koruyacak ve cumhuriyetin tüm kurumlarını gözетerek *res publicayı* içerisine düştüğü zor durumdan çıkaracaktır. Cicero, otoritenin birkaç kişi tarafından uygulandığı zaman kontrol edici bir gücü olmayacağını ve etkili olmak için gücün bölünmez olması gerektiğini söylemektedir. Bu nedenle *Devlet Üzerine*'de tek kişinin yönetimi ve krallık övülmektedir, fakat yine de Cicero'nun *princeps*i bir kral değildir. O vatanın ve cumhuriyetin bir koruyucusudur. Cicero'nun erdemli ve bilge *princeps* kavramı, daha sonra İmparatorluğun temellendirilmesinde en önemli kavram olacaktır.

f. Kamu görevi ve Stoa'nın izleri

Devlet Üzerine adlı yapıtında halklar için ortak olan ya da toplumsal denen ya-sayı, benlik denetimimizi, utanma duygumuzu kimden aldığımızı soran Cicero, yanıt olarak devlet adamlarını vermektedir. Cicero gerek *Devlet Üzerine*, gerekse *Görevler Üzerine* isimli eserlerinde siyasetten çekilmenin ve kamu görevlerinden uzak durmanın yanlış olduğunu belirtir ve kamusal hayata katılma konusundaki şüpheleri gidermeye çalışır. İyi ve cesur adamlar kamusal hayatta rol almalı ve *res publicanın* bayağı adamlar tarafından mahvedilmesine izin vermemelidir. Cicero'ya göre, "yönetim için doğuştan yatkınlıkları olanlar her duraksamayı üzerlerinden atmalı, yüksek görev almalı, devlet işlerine girmelidirler". Sadece kriz dönemlerinde kamusal hayatta yer alınması gerektiğini söyleyenler, cumhuriyeti koruma ve organize etme yöntemleri hakkında ne bir şey öğrenmişler ne de öğretmişlerdir. Kişi bu alanda pratik deneyim aracılığıyla bir şeyler öğrenir ve erdem de bunu gerektirmektedir. Cicero'nun eylemliliğe dayanan erdem fikri, Aristoteles'ten izler taşımakla beraber temelinde Stoacıdır. *Görevler Üzerine*'de, Stoacı geleneğin *kathêkon* (ödev olarak doğru eylem) üzerine yazma geleneğini takip ederek onurlu olmak neden meydana gelir sorusunu soran Cicero, dört temel erdemi (adalet, bilgelik, yiğitlik ve ölçülülük) değerlendirir. Okuyucusuna bir etik sunan *Görevler Üzerine*'nin merkezinde de, *res publica* terimi vardır; çünkü Cicero'ya göre erdemin devlet hayatında önemli bir yeri bulunmaktadır.

Cicero'nun Stoa düşüncesi ile bir diğer ortaklığı ise, bütün insanları kapsadığını düşündüğü doğal hukuk kuramının bir sonucu olan *kozmopolis* düşüncesidir. Aynı tanrısal akli paylaştan insanlar sadece kendi toplumsal yasaları ile sınırlı devletlerinin değil, aynı zamanda bu sınırlı devletleri aşan bir devletin de üyesidirler. Cicero, *Yasalar Üzerine*'de insanın sadece belirli bir devletin yurttaşı olmadığını, aynı zamanda tek bir şehir gibi olan dünyanın yurttaşı da olduğunu belirtir. Bu nedenle insanın evi sadece duvarlarıyla çevrilmiş olan yapı değil; bütün evrendir. Fakat bunları söyleyen Cicero diğer taraftan, *kozmopolisin* yasaları ve gelenekleriyle birlikte, doğal yasalarla uyum içerisinde olan devletin Roma Cumhuriyeti olduğunu da dile getirir. Cicero'nun evrensel devlet düşüncesi ile Roma'nın genişlemeye dayalı emperyalist ideolojisi arasında bir ilişki bu-

lunmaktadır. Bütün insanların Roma'nın hükmü altına girmesi doğaldır; çünkü Roma doğal yasaları uygulamaktadır. Doğal yasalar her ne kadar insanlar arasında aklın ortaklığını varsayarak eşitliğe kapı aralasa da, Cicero akli eşitsiz kullanmaktaki eşitsizliği kabul etmekte ve bu eşitsizlikten kaynaklanan siyasal ve sosyal eşitsizlikleri doğal hukuka uygun kabul etmektedir. Dolayısıyla, Cicero için özel mülkiyet de doğal yasalar ile uygunluk içerisindedir. Cicero bu gerekçeyle toprak reformu girişimlerine karşı çıkmakta ve devletin özel mülk üzerinde tam ve mutlak tasarruf sağlaması gerektiğini düşünmektedir.

Res publica (devlet/cumhuriyet), *officium* (görev), *ius naturae* (doğal hukuk) gibi terimleri merkeze alan Cicero'nun görüşleri, Senato'ya siyasetteki ağırlığını yeniden kazandırmayı hedeflemiş ve *res publican*ın sorunlarına felsefi çareler aramıştır. Cicero, halkın yönetimdeki rolünü, halkta kendisinin düzen içerisinde bir yeri olduğu kanısını uyandırdığı ve devletin devamlılığını sağladığı için kabul etmiştir; fakat onun için asıl olan otoritenin soyluların elinde bulunmasıdır. Cicero, *res publican*ın sorunları çözmek için siyasal toplum, otorite ve yasa arasındaki ilişkileri düzenleyen yeni bir siyasal çerçeve sunmuştur. Bu çerçeve içerisinde yöneticilerin iyi yurttaşlar olarak eğitimini tavsiye etmiş, eserleri aracılığıyla siyaset sanatını icra edecek devlet adamını bilgilendirmek istemiştir. Cicero eğitimin yanında dini de döneminin sorunlarına bir çözüm olarak işaret etmiş ve pek çok düşünür gibi dinin birleştirici gücünü vurgulamıştır. Dinsel

ceza korkusunun insanları doğru yola sokmaktaki faydalarını dile getiren Cicero, dini iktidarın sürdürülmesinde başvurulacak temel araçlar arasında görmüş ve devletin izin vermediği yabancı tanrılar için kült oluşturulmasına karşı çıkmıştır. Fakat Cicero'nun eserlerinde tartıştığı esaslı çözüm başka bir yerde bulunmaktadır.

Onun siyasal programını belki hiçbir ifade *cum dignitate otium* (haysiyetli barış) deyişinde olduğu gibi netlikle ortaya koymaz. Cicero'ya göre, bu formül tam da özgürlüklerin tehlikede olduğu Roma'nın ihtiyaç duyduğu çözümdür.

Bilindiği gibi Romalı aristokratlar özgürlüklerine değer verirlerdi ve onlar için özgürlük kendi aralarından birinin bireysel hakimiyetine engel olmayı, hukuk önünde eşit olmayı ve oy hakkına sahip olmayı içeriyordu. Romalı aristokrat için kişinin ya-

***Cum dignitate otium* (haysiyetli barış)**

Neal Wood'un *Cicero'nun Sosyal ve Siyasal Düşüncesi* kitabında belirttiği gibi, Cicero, *otium* terimini eserlerinde pek çok anlama gelecek şekilde kullanmıştır. Terim, iç barış, sivil huzursuzluk olmaksızın devletin sükunetini ve bireysel dinginliği ifade eder. *Cum dignitate otium* ifadesi, liyakat ve onur ile birlikte gelen sükunet ve barışı anlatmakta ve Cicero'nun pratik çözümünü cisimleştirmektedir. Çözüm olarak Cicero'nun önerdiği formül "ılımlı ve dengeli bir karma anayasa"dır. Bu anayasa, senatör ve atlı sınıflar arasında ittifak kurulmasına dayalı *concordia ordinum* (düzenlerin uyumu/barış) ile alt ve üst sınıflardan aynı zihniyette kişiler arasında, üst sınıfların öncülüğünde bir birlik oluşturulmasına bağlı olan *consensus bonorum* (iyi yurttaşların ve insanların anlaşması) üzerine kurulu bir *cum dignitate otium* aracılığıyla başarılabılır."

şamının başkalarının iyi niyetine bağlı olmaması ve tahakkümün yokluğu, özgürlük açısından önemlidir. Özgürlük, Roma'da bir anlamda kölelik ile karşıtlık içerisinde tanımlanmıştır. Roma Hukuku'nda kölelik, "doğanın hilafına, içerisinde kişinin bir başkasının tahakkümüne tâbi kılındığı *ius gentiumun* (kabileler hukukunun) bir kurumu," olarak tanımlanmıştır. Özgür kişi, *sui iuris* (hukuken ehliyetli), yani kendi adına eyleme kudretine sahipken, köleler *sub potestate*, yani başkalarının iktidarı altında ve onların istemine tâbi olan kişilerdir. Cumhuriyetin krize girdiği dönemde, işte bizzat bu özgürlükler tehdit altına girmişti. Kuşkusuz bu özgürlüklerin korunması, Catilina olayında olduğu gibi zaman zaman cumhuriyete ruh veren hukuki ve ideolojik temellerin askıya alınmasını gerektiriyordu. Cicero, siyasal eylemlerinde olduğu kadar düşüncelerinde de Roma Cumhuriyeti'nin bu gerilimlerinin berrak bir cisimleşmesini bizlere sunmuştur. Onun cumhuriyeti kurtarmak için yaptığı son hamle, *princeps* (birinci yurttaş) kuramı ile siyasal olarak imparatorluğun temellendirilmesinin yolunu açacaktır.

B. İmparatorluk Roma'sı

a. *Res imperatorun* yükselişi

Roma Cumhuriyeti iktidar kavgalarının en üst düzeyde yaşandığı İÖ 55 ve 31 yılları arasında fiilen çökmüştü. Roma'da İÖ 90'dan beri hemen hemen aralıksız olarak iç savaş sürüyordu ve bu iç savaşı, Caesar'ın varisi Octavianus, İÖ 31 yılında Actium Savaşı'nı kazanarak sona erdirdi. Orduyu yansızlaştırarak devletin denetimi altına sokan Octavianus, iki yüzyıl kadar sürecek olan ve savaşların sürmesine rağmen, *Pax Romana* (Roma Barışı) olarak adlandırılan dönemi başlattı. Fakat onun bu başarısı iç savaşın olduğu gibi cumhuriyetin de sonunu getirmiştir. Octavianus, *imperator* (muzaffer bir kumandana birlikleri tarafından verilen ödül) unvanını benimsemiş ve senatörlerle birlikte çökmüş cumhuriyeti imparatorluğa dönüştüren kalıcı bir anlaşmayı şekillendirmiştir. İÖ 27 yılında iktidarının temelini *imperium* yetkisi üzerine kuran Octavianus'un ismine Augustus (yüce, görkemli) unvanı eklenmiştir. Daha sonra Augustus'a, *Pater Patriae*, yani ülkenin babası unvanı verilmiş ve Roma'da *princeps* yerine yeğlenen Augustus unvanı bütün siyasi etkinliklerin odağı haline gelmiştir.

Augustus'un resmi yetkileri cumhuriyetçi gelenekte temellenmekle

Roma Barışı - Janus

Janus, geçişlerin, kapıların, başlangıç ve sonların çift yüzlü tanrısıdır. Farklı taraflara bakan iki yüz ve baş ile sembolize edilmiştir. *Janus*'un geçmişi ve geleceği bildiği düşünülmektedir. *Janus*'a Roma forumunda bulunan duvarlarla çevrili *Janus Geminus*'ta tapınılırdı. Tapınağın kapıları savaş zamanlarında açık olur barış zamanlarında ise kapatılırdı. Tapınağın kapılarının çok nadiren –bazı kaynaklara göre sadece iki kez– kapalı olması Roma'da savaşların ne kadar uzun sürdüğünün bir göstergesidir.

beraber, bunların birlikteliğinin ve sürekliliğinin gücü cumhuriyetin bir kişinin otoritesi için tanıdığı sınırların çok ötesine uzanmıştır. Bu yetki genişlemesi sürecinde *Senato* bizzat aktif rol oynamıştır. Her ne kadar Augustus'un, kararnamelelerinde "Senato bunu müzakere edinceye kadar," gibi açıklamalar bulunsada, artık Augustus'un kendi *auctoritası* bulunmaktaydı. Bu dönemde cumhuriyetin kimi öğelerinin muhafaza edilmesine karşın devletin monarşik bir kalıba girmeye başladığı ortadaydı. Ancak bütün bu gelişmelere rağmen Augustus, yönetiminin cumhuriyetin bir devamı olduğunu iddia etmiş ve *princeps* terimini kullanmaya devam etmiştir. Bundan dolayı imparatorluğun ilk dönemleri *principatus* (birinci yurttaşın yönetimi) olarak anılırken, daha sonra Roma imparatorlarının monarşik öğeleri tamamen benimsemesi sonucu *principatus* yerini *dominatusa* (yurttaşların değil de uyrukların üzerinde hüküm süren efendinin yönetimi) bırakmıştır. İÖ 81-96 yıllarında hüküm süren imparator Domitianus, *dominus* (efendi) unvanını alan ilk hükümdar olmuştur.

İmparatorun kim olacağı, Roma'nın bundan sonraki en önemli siyasal sorunlarından biri olmuştur. İmparator olmak için büyük kavgaların yaşandığı bu dönemde imparatorlar önemli ailelerden çıkmışlardır. İmparatorluk yönetimi Roma'nın istikrarsızlığına son verememiş; fakat İS 395 yılında İmparator Theodosius'un ölümünün ardından imparatorluğun Doğu ve Batı olmak üzere ikiye ayrılmasına kadar uzun bir süre Roma'yı ayakta tutmuştur. İmparatorluk döneminde kurgusal olarak Senato'nun rolü korunmuş ve yönetim bir *diarşi* (iki başlı yönetim) olarak görülmüş olsa da, imparatorlar tek yetkili olmuşlardır. Bu tek kişinin yönetiminin etrafında, Augustus'tan itibaren bir imparatorluk kültürü inşa edilmiştir. Roma'da imparatorların *dominus* niteliği daha da belirginleşip Doğu tipi bir monarşie gidilmesi sonucu, hiyerarşi düşüncesi ön plana çıkartılarak iktidar dinselikle donatılmıştır. İmparatorluk kültürü, imparatorun yüceliği düşüncesinin aşılmasını ve Roma'nın birliğini kendisinde bedenleştirmiş olduğu kabul edilen imparatora tapılmasını sağlamıştır.

İmparatorluk dönemi Roma'sında siyaset artık *res publica* terimi etrafında sorunsallaştırılmaz. Temel sorun Roma'nın evrenselliği ve yazgısı ve bu yazgı ile dünyanın yazgısının birlikteliğidir. İmparator Caracalla'nın emriyle imparatorluk topraklarında yaşayan bütün özgür insanların Roma yurttaşı olarak kabul edilmesiyle, Roma yurttaşlığı genişlemiş ve Roma'nın yazgısı diğer ulusları hukuk ve otorite bağlarıyla da kendine bağlamıştır. Zaten kuramsal olarak bütün dünya, Roma İmparatorluğu'nun mekanıdır. Romalılar imparatorluk kavramının ardındaki evrensellik, tanrısallık ve sonsuzluk gibi fikirleri, başta Büyük İskender olmak üzere kendilerinden önceki imparatorluklardan devralmış ve geliştirmişlerdir. Bu dönem Roma'sında siyasetin temel sorunu bundan böyle siyasal bir topluluğun nasıl istikrara kavuşturulacağı ve hukuk ile ahlakın bu bağlamda oynayacağı rol değil, imparatorluk ile özgürlük arasındaki ilişkilerin nasıl düzenleneceğidir. Siyasal alandaki bu daralma ile birlikte kişinin kendi benliğiyle kurduğu ilişki, benlik bilinci ve özel yaşamı da önem kazanmaya başlamıştır. Bu gelişmelerin sonucu olarak, Roma'da kişinin kendine özen göstermesine

Roma'da din

Religio (din) kavramının *religiare*den türetildiği düşünülmektedir. *Religiare*, “temelleri atan, taşı koyan, ebedi kenti kuran o muazzam, neredeyse insanüstü, efsanevi çabaya bağlı olmak, ona ödev duygusuyla bağlanmak,” anlamına gelir. Roma'da din, toplumu bir arada tutan en önemli bağlar arasındadır. Roma dininde en önemli kurumsal görev, en yüksek rahiplik olan ve başlangıçta sadece *patriciler* arasından seçilen *pontifex maximus*luktur (en büyük köprü yapıcı anlamına gelmektedir). İmparatorluk döneminde bu görev İmparatorlar tarafından üstlenilmiş ve imparator ile onu çevreleyen kültün kutsallığı yüceltilerek, bu yüceltme Roma dininin önemli bir parçası haline getirilmiştir. Ritüel ve kültlere dayanan erken dönem Roma dini, animist (canlı) özellikler sergilemektedir. Tarıma dayalı bir toplumun gereksinimlerini karşılayan Roma tanrılarının her biri *kosmosun* farklı bir bölümünden sorumludurlar. Tanrıların önemli bir kısmı ocak tanrısı *Vesta*, ev halkını koruyan toprak perileri *Lares*, ambar tanrıları *Penat*, kapıların tanrısı *Janus* gibi ev ile ilişkilidir. Roma dini, Antik Yunan ve Etrüsk mitolojisinin etkisiyle biçimlenmiştir, Yunan kent devletlerinin fethi sonrası Romalılar Yunan tanrılarını alarak onlara Romalı benzerleri ile beraber tapınmışlardır. Devleti temsil ettiğine inanılan *Jüpiter*, savaş tanrısı *Mars*, doğurganlık ile özdeşleştirilen tanrıça *Iuno* Roma devletinin resmi tanrıları olarak devlet ritüelleri ile onurlandırılmıştır. İmparatorluk dönemi Roma'sında, başta Mısır ve Pers esinli olmak üzere başka dinlerden pek çok kültün etkinlik kazandığı bilinmektedir. İmparator I. Theodosius'un Hristiyanlığı devlet dini yaparak paganlığı yasaklamasına kadar, Roma çok tanrılı bir toplum olma özelliğini korumuştur. Hristiyanlığın resmi devlet dini haline gelmesinden sonra bile Roma'da pagan etkisi sürmüştür. Başlangıçta hoşgörü ile karşılanan Hristiyanlık daha sonra kovuşturmalara uğrasa da, imparatorların Hristiyanlığı seçmesi sonucu Roma'nın evrensel dini haline gelmiştir.

ve kendisini eylemlerinin öznesi olarak kurmasına dayalı içe dönük bir “benlik kültürü” açığa çıkmıştır. Fakat bu benlik kültürü ve içe dönme, Roma'da insanın kamusal yönünün tamamen ortadan kalktığı anlamına gelmemektedir. Yurttaşlığa ilişkin siyasal etkinlik biçim değiştirmekle beraber üst sınıflarda yaşamın önemli bir bölümü olmayı sürdürmüş, bu toplumsal kesimler yaşamın ‘kamu önünde’ sürdüğü bir “iç içelik toplumu olarak” kalmıştır. Bu benlik kültürü diğer insanlarla yazışmaların, tartışmaların yapıldığı bir iletişimi kendi içerisinde barındırmaktadır. Bu bağlamda özellikle mektuplaşmalar siyaset üzerine düşünmenin yeni kamusal biçimi haline gelmiştir.

Roma'da siyaset, artık bireyin kendi benliği ile kurduğu ilişki, yani kendisini yönetme, arzularına ve isteklerine düzen ve biçim verme, onları dizginleme tarzı üzerinden sorunsallaştırılmaktadır. Yönetici için kendini nasıl yöneteceği üzerine sahip olduğu düşünceler, ona devleti yönetmesi için bir model sağlamaktayken, bu tür düşünceler yönetilenlere de parçası olduğu düzen ile “özgürlüğünü” yitirmeksizin uyumlu olmasını olanaklı kılacak bir felsefi çerçeve sunmuştur. Bu bağlamda en büyük felsefi zemini ise kuşkusuz Roma Stoa'sı sağlamıştır. İnsanın mutluluğunu bireyin içe dönük yaşantısında arayan Roma Stoa'sı, erken dönem Stoa düşüncesinin ikilikleri reddeden ve evren ile bütün insan-

lardaki ortak akılı vurgulayan felsefi tutumunu, imparatorluk düzeni ile uyumlu hale getirmişlerdir. Bu dönemde aynı zamanda erken dönem Stoa düşüncesinin monizminin ve logos kavramının içerisinde barındırdığı eşitlikçi eğilimler geri plana itilmiştir.

b. Seneca ve imparatorluk Stoası

Roma'nın imparatorluk düzeni, Roma'daki anayasal biçim ile yönetimin pratik işleyişi arasındaki örtüşmezliğe dayanıyordu. Bu örtüşmezlikten kaynaklı olarak anayasa, yönetim ve toplumun anlaşılması ve istikrarın sağlanması için yapılan siyasal tartışmanın odağı olmaktan artık çıkmıştı. Özellikle imparatorluğun ilk yüzyıllarında felsefecilere ve siyaset kuramcılarına göre en önemli sorun, *principatus* ile Romalı soylular için önemli olan özgürlük arasındaki ilişkinin düzenlenmesiydi. Romalıların gözünde bunu en iyi sağlayacak olan ise yine ahlakı; fakat bu ahlak bizzat akılla temellendirilmiş olan bir ahlakıdır. Roma'da Stoa öğretisi gerek *princeps*e tavsiyelerde bulunmak için, gerekse siyasal düzen ile özgürlük arasındaki ilişkiyi düzenlemek için en uygun ve önemli kaynak olmuştur.

Kararlılık, metanet, göreve bağlılık ve zevklerin çekiciliğinden kurtulmak gibi erdemleri öğretisinin merkezine alan Stoa felsefesi için, bireyin kendine yeterliliği ve mutluluğu temel amaçtı. Stoacılar bunun bireyin sıkı bir şekilde eğitilmesi ile mümkün olacağını öne sürüyorlardı. Stoacılık, dünya çapında bir devlet ve evrensel hukuk fikirlerinin gelişmesine de en önemli katkısı yapmıştı. Stoa bilgilerinin katı bir yazgı anlayışları vardır ve bir Stoacı için bu dünyada oynayacağımız rol önceden belirlenmiştir. İnsanın kendisine aklın egemen olması ve doğaya uygun yaşamak gerektiği, ödevlerini yerine getirmenin önemli olduğu ve Tanrı'nın her şeyi kapsayan bir doğa yasası olduğu görüşlerini benimseyen Roma Stoası'nı dönemi için asıl çekici kılan ise içsel özgürlüğü yüceltmesidir. Roma Stoacıları dışsal kurallara uymak ile insan özgürlüğü arasındaki ilişkiyi iki farklı özgürlük anlayışını devreye sokarak gidermişlerdir. Bir taraftan bilge kişi içsel olarak özgürdür ve dışsal hiçbir şey onun bu özgürlüğünü ortadan kaldıramaz, fakat öte taraftan dışsal olarak özgür olabilmek için bir düzene uyum sağlamak gerekir. Uyulan bu dışsal düzenin kişiye ussal görünmesi de gerekmektedir. Peki, ussal düzen nedir? Stoacılar için "kişinin uymayı kabul ettiği düzen, doğal olarak ona ussal görünen düzendir". Stoacıların düzen, ussalık, birey ve özgürlük arasında kurdukları bu ilişki, kuşkusuz Roma'da var olan düzenin olumlanmasıya yol açmış ve meşrulaştırılmasını sağlamıştır.

Lucius Annaeus Seneca (İÖ 4-İS 65) Roma'da Stoacılığın en önemli temsilcisidir. Seneca'nın siyasal teoriyi bireysel ahlaka indirgediği düşünülmektedir. Seneca, en önemli eserlerini ahlak üzerine vermiş, toplumsal ve siyasal sorunları ahlaki bir incelemeye tâbi tutmuştur. Bu ahlaki metinlerinde Seneca'nın amacı, hem imparatora hem de içerisinden geldiği atlılar sınıfına davranış kuralları bütününe sağlamaktır. Seneca insanın ortak iyi için doğmuş sosyal bir hayvan ol-

duğunu söyler. *Lucilius'a Ahlak Mektupları*'nda, Antik Yunan düşüncesinde yer alan Altın Çağ mitosuna göndermede bulunarak, insanların devlet öncesi yaşadıkları doğal toplumsal durumda, eşit, özgür, yalın ve mutlu bir yaşam sürdürdüklerini belirtir. İnsanlar bir daha geri dönülemez olan bu doğal yaşamdan ayrılmışlardır ve artık tek yapılabilecek, doğal yaşamdan ayrılmanın bir sonucu olan özel mülkiyet ile kölelik gibi kurumları ortadan kaldırmak değil, "bu kurumlar içerisinde kalarak doğruluğun sağlanmasına çalışmaktır".

Yönetimler söz konusu olduğunda ise Seneca seçimini açık bir şekilde monarşiden yana koyar. Monarşi Roma için en iyi yönetim biçimidir. Seneca'nın *Merhamet Üzerine (De Clementia)* isimli eseri, *res publicayı* bir arada tutan bağ olan imparatora tavsiyelerde bulunur. Ona göre merhamet, aklın kullanılması'nın bir sonucudur ve bu yönüyle acımadan ve affetmeden ayrılır. Aynı zamanda merhamet kralın şerefi ile birlikte güvenliğini de artırır. Kral ve tiran arasındaki fark nedir ve niçin tiranların iktidarı kısa ömürlüdür sorularını soran Seneca, tiranlar vahşice zevkleri için hareket edip öldürürlerken, krallar sadece zorunluluk dolayısıyla ve akıldan dolayı böyle davranırlar, yoksa talih ve iktidarlara aynıdır demektedir. Kral sadece kamusal iyi gerektirdiğinde öldürmelidir.

Seneca, kendinden önceki düşünürlerden farklı olarak, yönetimleri hukuk eksenli değil de hükümdarın erdemli ya da erdemsiz olmasına, kötü davranış ve zorbalığa karşı merhamet gösterip göstermemesine göre değerlendirmektedir ve bu nedenle de merhamet, hayırseverlik gibi kavramlar üzerinde durmaktadır. Bu nedenle de Seneca, hükümdarların nasıl iktidara geldiği ya da yönetimin meşruluğunun kaynakları gibi sorunlarla ilgilenmemektedir. Seneca, yöneticinin *res publica* (cumhuriyet/devlet) ile olan ilişkisini, Stoacıların kutsal akıl (*logos*) ya da ilahi takdir ile dünya arasındaki ilişkiyi anlamak için başvurdukları akıl ve beden metaforundan hareketle kavrar. Caesar ile *res publica* özdeşleşmiş olduğundan, bunların her ikisini de yok etmeden birbirinden ayırmak olanaksızdır; bunun nedeni, "birinin güce, diğerinin ise başa gereksinim duymasıdır". *Res publica* kralın bedeni ise, kral da onun aklısıdır. Kral kendi bedenine karşı merhametli olmalı ve kendi parçasıymış gibi *res publicanın* bütün parçalarını ile ilgilenmelidir. Aslında kral, uyruğunun hayatını esirgemekteyken, kendisini esirgemektedir. Kralın gerçek merhameti, kendini kontrol ederek uyguladığı üstün gücünün bir ifadesidir.

Seneca, imparatorun yanında soylular sınıfına yönelik de ahlaki öneriler getirmiştir. İmparator Neron'un danışmanı olan ve hayatı onun emri üzerine inhiyar etmesiyle sona eren Seneca, kişinin kamusal hayata katılması konusunda birbiri ile çelişkili tutumlar takınmış ve bu çelişkili tutumunu eserlerinde dile getirmiştir. *De Tranquillitate Animi (Ruhsal Dinginlik Üzerine)* isimli eserinde görev kavramına eğilerek, bilgenin devlet işlerinden uzak durmaması gerektiğini söylemektedir. Diğer taraftan *De Otio (Kamu İşlerinden Uzak Durma)* isimli çalışmasında, eğer devlet kendisine yardım edilemeyecek ölçüde bozuk ya da kötülüklerle karartılmış ise, bilgenin boşu boşuna çaba göstermemesini ve hiçbir yararının olmayacağı bu durumda kendisini devlete adamamasını salık ver-

mektedir. Sonuçta doğa bizi hem evreni tefekkür etmek hem de eylem için yarattığından, böyle durumlarda tefekkürü seçmek daha doğrudur.

Bilgenin hangi devlette görev alacağını soran Seneca, Stoa'nın *kozmopolis* fikri ile kamu görevi arasında da ilişki kurar. Seneca'ya göre iki devlet vardır: "Biri büyük ve gerçekten kamunun olan, tanrıları ve insanları kapsayan (...) ülkemizin sınırlarını güneşle ölçtüğümüz devlet; öbürü bütün insanları değil de, belli bir bölümünü içine alan, doğuş koşullarımızın bizi içine yazdığı devlet. (...) Bu büyük devlete kamu işlerinden uzak kalarak da, üstelik uzak kalarak daha da iyi hizmet edebiliriz; çünkü böylece erdemin ne olduğunu, bir tek mi, pek çok mu olduğunu, kişinin doğasının mı yoksa sanatın mı kişileri iyi kıldığını araştırırız." Seneca bir anlamda aktif yurttaşlık yerine, *kozmopolis*'in pasif üyesi olarak felsefe ile ilgilenmeyi önermektedir.

Seneca, bu çelişkili tutumunu kölelik kurumu üzerine düşüncelerinde de sergilemiştir. Köleliği olduğu gibi kabul etmiş; fakat kölelere iyi davranılmasını istemiştir. Ona göre önemli olan ruhun özgür olmasıdır, dışsal kölelik değildir; yoksa insanın iç evreni hiçbir zaman köleleştirilemez. Lucilius'a "bizim de onlar kadar kaderin elinde olduğumuzu düşünürsen, biz de onlar gibi birer köle değil miyiz?" diye sormaktadır. Zaten insanın kendi yazgısını değiştirmesi de mümkün değildir. Bu anlamda köleliğe karşı çıkmak da gereksizdir. Fakat bu gerçekler kölelere iyi davranmamıza engel olmamalıdır. Seneca'ya göre kendimizden üstün olanın bize nasıl davranmasını istiyorsak, bizden alçak olana da öyle davranmalıyız. Sonuç olarak Seneca'nın görüşleri köleciliği doğrulamaya varmaktadır.

Seneca yapıtlarında, iyi yönetimin güvenliğini sağlamakta en önemli şeyin anayasanın biçimi ya da yasal kısıtlamalar değil, hükümdara doğru eğitim ve iyi karakterin kazandırılması ve iktidarını en iyi şekilde kullanmasını sağlayacak doğru tavsiyelerin verilmesi olduğunu düşünmüştür. Bununla beraber sadece soylular için değil, aynı zamanda diğer sınıfların da içinde bulundukları durumu kabullenmelerini sağlayacak olan felsefi dünya görüşünü vermeye çalışmıştır. Seneca'nın yazgı ile özgürlük arasında kurduğu ilişki daha sonra Roma Stocılığının diğer büyük iki düşünürü, köle olan Epiktetos (İS 50?-138) ve İmparator Marcus Aurelius (İS 121-180) tarafından da sürdürülmüştür. Bu iki düşünür de insanın yazgısına boyun eğmesi gerektiğini, insanın ancak Tanrı'nın onlara verdiği rolü oynayarak mutlu olabileceğini ve insanın evrensel devlet ile Roma arasında bir ayrım gözetmeden her ikisine de itaat etmesi gerektiğini belirtmişlerdir.

Roma'da İmparatorluk düşüncesi şiddetli eleştirilerle karşılaşmıştır. İmparatorluğu Romalılara verilmiş bir ceza olarak gören tarihçi Tacitus (İS 55-120), Roma yönetimini "tek kişinin hükmü" olarak adlandırmıştır. Tacitus'un Roma için çözümü despotizme varmayan bir monarşidir. Tacitus'un yanında Pilinius (İS 61-113) gibi başka düşünürler de monarşiye evrilen imparatorluk ile özgürlük arasındaki ilişkiye eğilmiş ve imparatorun özgürlüklere saygılı olmasını istemişlerdir. Roma toplumu imparatorun tek siyasal özne konumunu edindiği

bir toplum haline dönüştükçe, Roma'nın bu yeni haline uygun düşen ve onu temellendiren düşünceler de ortaya çıkmıştır. İmparatorun tek adam haline geldiği Roma'ya sonradan, *princeps*'in iradesini yasa olarak gören ve halkın bütün *imperium* ve *potestas*ını imparatora devrettiğini düşünen hukukçu Ulpianus'un (öl. İS 228) görüşleri hakim olacaktır.

Roma'nın siyasal çatışmaları, bu çatışmaların ürünü olan siyasal deneyimi ve bu deneyimi taçlandıran siyasal düşünceleri, modern siyaset felsefesi ile geleneğini derinden etkilemiştir. İnsanların uyacağı normları usun ortaya koyması gerektiğini düşünen Stoacılar, Roma Hukuku fikrinin gelişmesine önemli katkılarda bulunmuşlardır. Stoacı doğal hukuk öğretisi, Cicero'nun eserleri sonucu Roma hukukçularına, oradan da kilise babalarına geçmiş ve XIX. yüzyıla kadar siyaset tartışmalarında önemli bir yer işgal etmiştir. Yöneticinin otoritesini halkta temellendiren Roma Hukuku ve özellikle Roma medeni hukuku (*ius civile*), modern hukuk anlayışının biçimlenmesinde de önemli bir rol oynamıştır. Hukuk ile beraber, karma anayasa düşüncesine dayalı hukuki olarak yapılandırılmış güçler dengesi anlayışı, modern çağlarda devleti oluşturan erkler arasındaki ilişkilerin nasıl düzenlenmesi gerektiği söz konusu olduğunda, Roma'ya yapılan referanslarla özellikle gündeme gelmiştir. *Res publican*ın halkın mülkü olarak görülmesi ve devlet-yurttaş ilişkisinin mülkiyet metaforu etrafında kavramlaştırılması da sonradan egemen, yurttaş ve yurttaşın hakları arasındaki ilişkiyi ele alan modern siyasal düşüncede ifadesini bulmuştur. Roma Cumhuriyeti, Machiavelli'den Montesquieu'ye, büyük siyaset düşünürlerinin her daim en temel ilgi alanı olmuştur. Yolu Roma'dan geçmeyen bir siyaset düşünürü, henüz büyüklüğünü hak etmemiştir denebilir. Kısacası modern dünya için siyaset söz konusu olduğunda Romalıların deneyimleri ve sözleri, her zaman için bir başvuru kaynağıdır; çünkü Romalıların dediği gibi *omnia dicta fortiora si dicta Latina* (Eğer bir söz Latince söylenirse, her zaman daha güçlüdür). Artık Latince konuşma sırası yeni bir dinde, Hıristiyanlıktadır.

İLAHİ SİYASET

Roma İmparatorluğu olmasaydı başlangıçta kavimsel bir özellik gösteren Hristiyanlık evrensel bir din olarak tarih sahnesinde hiç görülmeyebilir, herhangi bir Yahudi mezhebi olarak kalabilirdi ve etkinliği de ancak onunla sınırlı olurdu. Her ne kadar evrensellik savında olan bütün dinler gibi, Hristiyanlık da tarihten günümüze büyük etkisini ve bugün dünya üzerindeki en yaygın tek tanrıcı din oluşunu kendi teolojik “doğruluğunun,” biricikliğinin ve tanrısal onanmışlığının kanıtı olarak görse de, en azından Hristiyan inanç çerçevesinin dışında kalanlar için Roma İmparatorluğu’nun Hristiyanlığa olmazsa olmaz bir temel ve çerçeve sağladığı son derece açıktır. Bu saptamanın yaygınlığı ve genelliği ölçeğinde, karşılaşılan ikinci saptama Roma’nın Hristiyanlığa, kendi emperyal yapısı gereği, içinde bir balık gibi yüzeceği emperyal bir dünyayı sunmasının ötesinde düşünsel bir zemin de hazırlamış olduğudur. Bu bağlamda Roma stoacılığının vicdani-kişisel sorumluluk ve görev duygusuna yaptığı vurgu; Yunan-Roma paganlığının İmparatorluk sayesinde Doğu Akdeniz’de de yaygınlaşması; Helenistik krallık mirası gereği kralların tanrılaşdırılmasının yaygınlığı ölçeğinde Yahudilikte zaten var olan “Kurtarıcı Tanrı” fikrinin hem siyasallaşması hem de “Beden Bulmuş Tanrı” fikrine uygun beklentilerin yoğunlaşması; İmparatorluk sayesinde yine özellikle Roma Stoası üzerinden Doğu Akdeniz dünyasına taşınan Yunan felsefe geleneğinin varlığı vb. gibi etkiler öncelikle sıralanabilir. Ancak Hristiyanlığın ileride yararlanacağı bu düşünsel ön hazırlık evresinin yanı sıra, Roma’nın Yahudi dünyasına doğrudan siyasal müdahalelerinin Hristiyanlığın gerek doğuşunda ve gerekse evrensel bir din haline gelişinde oynadığı rol de ihmal edilmemelidir.

İmparatorluğun çeşitli bölgelerine dağılmış olarak yaşayan Yahudiler, Yunan

kent devlet geleneğinin izlerini taşıyan belirli bir özerklik çerçevesinde varlıklarını sürdürüyorlardı. Yahudilerin sahip olduğu kimi muafiyetler vardı. Örneğin İmparatorluğun tümünde putlara tapmaktan ve krallık ritüellerinden istisna tutuldukları gibi, kendi inançları gereği çalışmadıkları kutsal Sept günü de onlar için tatil kabul ediliyordu.

Sept günü

Cuma günbatımından Cumartesi günbatımına kadar süren ve kaynağını *Eski Ahit*'ten alan – “Ve Allah yedinci günü mübarek kıldı, ve onu takdis etti; çünkü Allah yaratıp yaptığı bütün işten o günde istirahat etti” (*Tekvin* 2: 3) Yahudilerin kutsal dinlenme ve tapınma günü.

Yahudilerin çoğunlukta olduğu Yahudiye ve Kudüs'te bir özyönetim modeli uygulanıyordu. Kudüs'te önderlik, babadan oğula geçen başrahiplerin elindeydi. Kent yönetimini başrahiple birlikte, Yunan kent meclislerinden esinlenilmiş, bir kent meclisi

yürütüyordu. Başrahip ve kent meclisi bölgeyi atalarından kaldığı kabul edilen geleneksel yasaları uyarınca yönetiyordu. Hatta kendi yasalarını zaman zaman bölgenin Yahudi olmayan halklarına uygulamalarına da göz yumulduğu anlaşılmaktadır. Fakat bu dönem, Yahudiye'de patlak veren oldukça karmaşık bir iç savaşa, Romalı komutan Pompeius'un müdahalesiyle son bulacaktır. Pompeius, İÖ 63'te üç aylık bir kuşatmanın ardından Kudüs'ü zapt edecek ve daha da ötesi, Yahudi kültür dünyasında derin izler bırakan bir hamle yaparak, yanındakilerle birlikte, şimdiye değin yalnızca Yahudi başrahiplerin girişine özgülenen tapınanın kutsal iç kısmına girecektir. Artık Yahudiye kesin olarak ve hiçbir özerkliğe sahip olmadan, çeşitli kısa kesintiler dışında 700 yıl boyunca boyunduruğunda kalacağı Roma sınırlarına dahil olmuştur. Pompeius'un bu hamlesiyle artık katı Yahudi cemaat yapısıyla buna karşılık gelen siyasal-yönetimsel yapılar tümüyle yıkılmıştır. Ayrıca yıkılan yalnızca bu siyasal yapılar değil, aynı zamanda Yahudiliğin Tanrı'yla cemaat arasında varsaydığı “ahde” dayalı kibridir de. Roma nezdinde Yahudiliğin ve Yahudiye'nin hiçbir özelliği yoktur ve diğer Roma bölgeleri ne anlam taşıyorsa, Yahudiye de o anlamı taşıyacaktı.

Bu büyük değişikliğin Yahudi dünyasında karşılık bulmaması elbette olanaksızdır. İÖ 63-İS 135 arasındaki dönem boyunca Yahudilerin bağımsız bir devlet kurma umutları yoğunlaşmış ve aynı anda da, kavime vaat edilen kurtarıcı Mesih'in geleceğine ilişkin beklentiler de zirveye ulaşmıştır. Mesih gelecek ve Tanrı'nın vaat ettiği hükümlerlik tanrısal kralın bedeninde somutlaşacaktır ki işte İsa tam da bu dönemde sahneye çıkacaktır.

Roma'nın Yahudilere siyasal anlamda müdahale ederek Hristiyanlığa ikinci büyük katkısı (İsa'nın çarmıha gerilişi bir yana bırakılırsa), İS 66-70 ve İS 132-135'teki büyük Yahudi ayaklanmalarını başarıyla ortadan kaldırmasıdır. İS 70'te Roma'nın Yahudi ayaklanmacıları kesin bir yenilgiye uğratarak Kudüs ve Yahudi tapınaklarını yıkmasıyla artık bir daha Yahudi devletinden söz edilemez hale gelecektir. İS 135'teki ayaklanmadan sonra ise Yahudilerin Kudüs'e girmesi bile yasaklanacaktır. Gerek doğuşunda ve gerekse kurumsallaşma sürecinde Hristiyanlığın, farklı çevrelerden, başta da Yahudi mezheplerden kaynaklanan

tepkilerle karşılaşması ve bu tepkiler ölçüsünde kendi sınırlarını belirginleştirmesi bu siyasal ortam içinde düşünülmelidir.

Bu siyasal ortam içinde, İsa'nın söylencesel yaşamını geçirdiği dönemde (İÖ 4?-İS 29?) Yahudiliğin dört ayrı biçimi, Hristiyanlığın da biçimlenmesinde doğrudan ve dolaylı etkilerde bulunmuştur. Bunların en başta geleni, Roma egemenliğine girmeden önce Yahudiye'nin yönetimini elinde tutan, zengin, aristokratik, ruhban kesimlerin oluşturduğu Saddukilerdir. Saddukiler yönetsel ayrıcalıklarını yitirdikten sonra Roma yönetimiyle işbirliği yapmayı tercih etmişlerdi ve Yahudi şeriatının yazılı olduğu haliyle katı bir biçimde uygulanmasını savunuyorlardı. Bunun karşısında ise daha çok halktan kesimleri kendine çeken ve yazılı yasanın yanı sıra sözlü geleneğe de büyük önem veren, dolayısıyla yasanın farklı biçimlerde yorumlanabileceğini kabul eden ve Hristiyanlık bakımından daha da önemlisi, Saddukilerden farklı olarak, meleklerin varlığına, ruhun ölümsüzlüğüne, dolayısıyla ölümden sonra yaşama inanan Ferisiler vardı. Ferisilerin içinden çıkan Zelotlar ise Roma'ya karşı radikal bir çıkışı temsil ediyorlardı. Roma'ya vergi verilmesine kesinlikle karşı çıkarken, açık bir "Yahudi milliyetçiliğiyle" hareket ediyor ve Roma'ya karşı çeşitli direnişler örgütlemeye çalışıyorlardı. Son olarak Essen mezhebi ise Kurtarıcı Tanrı fikrine dayalı manastır örgütlenmeleriyle ayakta duruyor ve bedeninin yeniden dirilişi inancıyla birlikte Kurtarıcı Tanrı'nın bedenleneceği inancını yayıyordu. Özetle, İsa, işbirlikçi ruhban Saddukilere karşı tepki duyulan ve halk içinde en yaygın olan Ferisilerin ruhun ölümsüzlüğü inancıyla sarılıp sarmalanan, Zelotların isyankâr tutumlarıyla beslenen, Essenlilerin bedenlenmiş bir Tanrı-kral, Mesih düşüncesiyle aşılana bir siyasal ortamda, Vaftizci Yahya'nın müjdesiyle belirdi.

"Roma olmasaydı Hristiyanlık olmazdı" savının güçlü bir sav olarak belirmesi, Roma'nın yalnızca Hristiyanlığın doğum evresinde Yahudi kavmi ve bölgelerine yaptığı müdahalelerle yarattığı değişiklikler ölçeğinde düşünülmemelidir. Hristiyanlığın özellikle birinci, yani doğuş ve kurumsallaşma evresindeki bütün dönüm noktalarında doğrudan ya da dolaylı, olumlu ya da olumsuz ama mutlaka Roma siyasal toplumunun belirgin bir rolü ve ağırlığı vardır. İS I. yüzyıl ile VI. yüzyıl arasında-

Vaftizci Yahya

Kişinin cemaate (kiliseye) kabul edildiğini gösteren vaftiz işlemi, kişiyi eski yaşamından arındırılarak yeni bir yaşama kavuşturduğunu simgeleyen suyla yıkayarak ya da suya daldırarak yapılan kutsama işlemidir ve günümüzde kutsanan kişinin üstüne su serpilerek de gerçekleştirilmektedir. *İncil'e göre, İsa'yı vaftiz eden ve geleceğini haber veren kişi Vaftizci Yahya'dır. İsa'dan önce ortaya çıktığı ve Yahudileri tövbeye çağırarak İsa'nın geleceğini haber verdiği iddia edilir. "O günlerde Vaftizci Yahya ortaya çıktı. Yahudiye çölünde şu çağrıda bulunuyordu: Tövbe edin! Göklerin egemenliği yaklaşmıştır" (Matta, 3: 1-2). "Bu sırada İsa, Yahya tarafından vaftiz edilmek üzere (...) yanına geldi. Yahya, 'Benim senin tarafından vaftiz edilmem gerekirken sen mi bana geliyorsun?' diyerek O'na engel olmak istedi" (Matta, 3: 13-14). Kimi savlara göre İsa diye biri hiç yaşamamıştır ve Vaftizci Yahya İsa'dan başkası değildir.*

ki bu dönemde ilk kırılma noktasını, Hristiyanlığın yeni, evrensel bir din olma savıyla öncelikle Yahudilik'le çatışmaya başlaması ve aynı anda Roma tarafından baskılanması oluşturur. Hristiyanlığın evrensellik savıyla Yahudi olmayan topluluklara açılması ve "müjde"nin Yahudi olmayanları da kapsayarak diğer kavimlere de tanrısal bir kurtuluş vaadinde bulunması Yahudilik için kesinlikle kabul edilemez bir durumu işaret ediyordu. Aynı şekilde, pagan inançlardan kaynaklanan tepkiler bir yana, "Baba" ya da Tanrı'yla taçlanmış düşünsel yapısı içinde, baştan beri her türlü otoritenin kaynağı olarak Tanrı'yı kabul eden Hristiyanlığın, bunun yerine otorite kaynağı olarak toplumu gören Roma düşüncesiyle çatışacağı da açıktır. Ayrıca Roma'da hakim olan Stoacı düşüncelerle de beslenen toplumsal-siyasal dengenin dinsel meşruluk temelleri için de, Hristiyanlık kavimsel bir din olmayıp evrenselliği amaçlaması nedeniyle önemli bir tehdit oluştuyordu. Bu anlamda örneğin Yahudilik, yalnızca belirli bir kavme özgülenmesi ve başka kavimlere yönelmeyen yapısı gereği, hiçbir zaman Roma için ciddi bir tehdit kaynağı olarak görülmedi.

Roma'nın Hristiyanlara karşı tutumu başlangıçta çok da genel olmayan bir sertlik politikası iken, sonradan bu genelleşmiştir. Hristiyanlığın kendisinin ciddi bir tehdit oluşturmamasından çok imparatorluğun III. yüzyıldaki bunalımlarıyla ilgilidir bu genelleşme de. Bu durumu Afrika kilisesinin yetiştirdiği ünlü Hristiyan yazar Tertullianus (170-220) şöyle ifade eder: "Tiberis taşsa ya da Nilus taşmayacak olsa, hemen çılgınlık yükselir: Hristiyanları aslanlara atın!" Ayrıca Hristiyanların insan eti yedikleri, insan kanı içtikleri (İsa'nın havarileriyle yediği Son Akşam yemeğine atfen, eti simgeleyen ekmek, kanı simgeleyen şarabı birlikte kutsadıkları "Kudas ya da Aşa-i Rabbanî ayını"), ensest yasağını çiğnedikleri (erkek ve kız kardeşleri sevmeyi öğütlediği için) biçimindeki söylentiler epeyce yaygınlık gösteriyordu. Romalılar, evrenin, toplumun kolektif din-darlığıyla yürütülen ritüellere bağlı olarak dengede durduğuna, tanrıların iyi niyetini bunun mümkün kıldığına, Hristiyanların ise bu kolektifin dışında kalarak tanrıların öfkelenmesine neden olduğuna inanıyorlardı. Her ne kadar Hı-

Farklı inançlar

Özellikle biriciklik savında olan tek tanrılı dinlerin ortaya çıkışıyla birlikte, farklı inançlar her zaman tehdit olarak algılanmış, çeşitli baskılarla ve iftiralarla karşı karşıya kalmıştır. Bu Hristiyanlığın erken dönem tarihinde görüldüğü gibi, örneğin İslam'ın erken dönem tarihinde de benzer bir biçimde karşımıza çıkar. Doğum ve yayılma süreci içinde "sapma" olarak kabul edilen yeni inançlar sıklıkla "sapıklıkla" eş görülmüş; ancak yeni inanç hakim hale gelince, bu kez tersine, azınlıkta kalanı sapıklıkla eş değer kılmıştır. Bir kez sapıklık kabul edildi mi, buna uygun bütün unsurlar da azınlıkta olana karşı seferber edilir ki bunların en başında ensest yasağını çiğnemek gelir. Bu noktada Hristiyanlığın Yahudiliğe tarih boyunca yapıp ettikleri hatırlanabilir. Ayrıca örneğin Türkiye'de cemaat-dışı bir Müslümanlık biçiminin adı olan Kızılbaşlık hâlâ ensest yasağını çiğnemek anlamında yaygınca kullanıldığı gibi, on yıllar boyunca Türkiye'de komünistlerin ensest yasağını çiğnediklerine ciddi ciddi inanan ve bunu savunan kesimler olmuştur.

ristiyanlar karşı karşıya kaldıkları baskılarda kendi “tanrısal onanmışlıklarının ve doğruluklarının” kanıtını görüyor olsalar da, bu durum hiç de Hristiyanlığa özgü olmayıp yerleşik ve baskın inanç sistemlerinden farklı inançların yaşadığı tecrübelerden biridir.

Hristiyanlar III. yüzyılda vahşi şiddet hareketlerine maruz kaldılar ama asıl yok etme girişimi İmparator Diocletianus zamanında (284-305) 303'teki Büyük Kovuşturma'ydı. Büyük Kovuşturma aynı zamanda Hristiyanlığın yaygınlaşma derecesini de açığa çıkarmıştı. Yeni din artık imparatorun yakın çevresine bile sızmıştı. Bu zor dönemin ardından tahta kendisi Hristiyan olan Constantinus geçti. 313'te Milano Fermanı'nı yayınlayan Constantinus ve ardılları Hristiyanlığı özgürleştirdiler. Devamla, Byzantium, Constantinus tarafından yedi tepe üzerine inşa edilen yeni bir kente, Constantinopolis'e dönüştürülerek burası bir kiliseler kenti olarak inşa edilecektir. Sonra I. Theodosius, 392'de, yeni dini devlet dini yapacak, eski dinleri şiddetle bastırmaya girişecektir. Böylece bu ilk evrenin ilk dönüm noktası tamamlanacaktır.

Bu evrenin ikinci aşamasında Roma Kilisesi'nin (Vatikan, Papalığı elinde tutan Katolik –*katholikos*, evrensel– Kilisesi) açık üstünlüğüne dayalı hiyerarşik örgütlenme gerçekleştirilecek ve Papalık kurumsal olarak belirecektir. Aslında Hristiyanlık baştan beri belirli bir hiyerarşi içinde örgütlenmiştir. Hristiyan topluluklar ya da “kiliseler” içinde, topluluğun tüm dinsel faaliyetleri, on iki havarinin ardılları olarak kabul edilen piskoposların denetimi altındaydı.

Fakat başlangıçta hiyerarşik bir düzen içinde de olsa piskoposların yetkileri sınırlıydı ve temel “hakları”

Aşa-i Rabbani ayinine başkanlık etmekten ibaretti. Üstelik bunu üstlenebilmek için cemaat tarafından atanmış olmak gerekirdi; fakat bu atama giderek cemaatin elinden alınıp cemaat içindeki dinsel sorunları çözmeye yetkili tek bir rahibin eline verildi. Bu şekilde yavaşça şekillenen Kilise örgütlenmesi Roma'nın idari bölünmesine uygun bir çeşitlilik gösterdi. Bunlar arasında patlak veren öğreti tartışmalarında Roma Kilisesi, kendi hiyerarşik üstünlüğünü teolojik olarak da temellendirme becerisiyle öne çıkacak ve kiliseler arasında merkezi bir kurum haline gelecektir.

Kilise

Kilise sözcüğü Yunanca *ekklesia*'dan geliyor. Eski Yunan'da bu Halk Meclisi'nin adıydı. Ayrıca *ekklesia* sözcüğü Eski Ahit'in Yunanca çevirilerinde, Yahudilerin Tanrı yasalarını dinlemek için bir araya geldiği toplantıları nitelemek için de kullanılmıştır. Bugün kilise sözcüğü birden fazla anlam taşımaktadır. Öncelikle kilise Hristiyanların ibadetlerini yaptıkları binanın, yani ibadethanenin adıdır; ikinci olarak kilise, Hristiyanlıkta dini hizmet ve görevleri tekellerinde tutan rahipler kesimi ya da ruhbanı nitelemek için kullanılır; üçüncü olarak, Hristiyanlığın kurumsal-örgütsel ifadesi de kilise adını taşır (Roma Kilisesi, Ortodoks Kilisesi gibi) ve nihayet kilise, Hristiyan toplulukları nitelemek için kullanılır (Bu kitapta kilise sözcüğü bina, ibadethane ve topluluklar için kullanıldığında küçük harfle, ruhban ve Hristiyanlığın örgütsel-kurumsal ifadesi kastedildiğinde büyük harfle yazılacaktır).

Öğreti tartışmaları

İlk temel tartışma konusu Tanrı ile İsa arasındaki ilişkinin niteliğiyle ilgiliydi. İskenderiyeli Arius'a göre (250-336) İsa insanüstü bir özellik taşıyordu ama Tanrı değildi. İsa kutsal bir insandı ama mutlak olarak kutsal olan Tanrı'ydı. Karşı görüş ise, Baba-Oğul ve Kutsal Ruh'un birliğini savunuyordu. 325'te İznik (Nicaea) Konsili'nde Arius'un görüşleri reddedildi. Diğer önemli tartışma, yine benzer bir biçimde, İsa'nın kutsal yanıyla insani yanı arasındaki ilişki konusuydu. İsa'nın insanı doğasını gözetken kimi Hristiyan yazarlar İsa'yı bir ahlakçı olarak görüp kutsallığı Tanrı'ya hasrettiler. Bu sorun da İS 451'de Kadıköy (Chalcedon) Konsili'nde ele alındı ve İsa'nın hem hakiki Tanrı, hem hakiki insan olarak iki özelliği birleştiren bir figür olduğu kabul edilerek farklı görüşler sapkın (*heretik*) ilan edildi.

Bu tartışmalar bu yeni dinin daha çok öbür dünyayla ilgili olduğu gibi bir yanılsamaya da neden oldu. Ayrıca Hristiyanlığın bu ilk dönemde dünyevi sorunlar karşısındaki tavrı da bunu besledi. Devamla bu tavır *İncil*'den kimi savlarla da desteklenince, yanılsama iyice yaygınlaştı: Pagan Roma'da Hristiyanlığın hayatta kalabilmek adına öncelikle siyasal sorunlara karşı ilgisizliği ve dünyevi eşitsizlikleri ikincilleştiren, asli olarak Tanrı önünde eşitliği vurgulayan yaklaşımı bu yanılsamanın ilk nedenlerinden biridir. Ayrıca bu yeni dinin başlangıçta kan dökücü eylemleri kınaması ve toplumsal yaşamda otoriteye itaati öne çıkarması diğer bir nedendir. Fakat Hristiyanlığın bu yaklaşımı bütün tarihine içkin olarak düşünülmemelidir. Örneğin, çok geçmeden Hristiyanlık kan dökmeye karşı

olan tutumundan vazgeçecek ve barbar akınlarına karşı savaşı haklılaştırmaya girişecektir. Ayrıca İsa'nın dünyevi sorunlar karşısındaki edilgenliği ve kendisiyle dünya arasında sınır çizgisi çekme girişimini, hemen ardından Pavlus'un dünyayı onaylayan tutumuyla bir tutmamak gerekir. Hristiyanlığın başlangıçta izlediği yolu bütün tarihine içkin kılmak, yine bu tarihin olmazsa olmaz kimi bileşenlerini bilinemezciğe terk etmek anlamına gelecektir ki bunun en önemli örneklerinin başında manastırlar gelir.

Manastırlar

Manastırlar kendi kendine yeterli dinsel birimlerdir. Hristiyanlık dünyevi bir kurum haline geldikçe belirli bir anlamda tepki olarak manastırlar belirdi. Bedeni değil ruhu merkeze alan, bedensel arzuları dizginlemeyi savunan, bedene acı çektiren, çalışmaya ve sınırlı gereksinimler çerçevesinde yoksulluğa dayanan yalıtılmış bir hayat deneyimidir manastır deneyimi. İlk ünlü örneği Benedictus tarafından Monte Cassino'da 529'da kurulan Benedictus Manastırı'ydı. Kilise hiyerarşik olarak örgütlenip dünyanın bir parçası haline gelirken manastırlar bu sistemi deliyor ve onaylanan dünyanın sınır bölgelerine yerleşmeyi tercih ediyorlardı. Böylece dünyayı onaylayan ve meşrulaştıran Kilise ile dünyayı onaylamayı reddeden, kendini dünyanın karşısına bir örnekçe olarak koyan manastırlar arasında gözle görülür bir farklılık belirdi. Aslında bu farklılaşma da Hristiyanlığa özgü değildir. Örneğin İslam tarihinde tarikatların belirmesi ve kurumsallaşması sürecinin dinamiklerinden biri de, benzer bir biçimde, din ve dünya ilişkisinin nasıl olacağı ya da olmayacağıyla ilgilidir.

İncil (Müjde) ya da Yeni Ahit (Ahd-i Cedit)

Yunanca *kanonikos*, “sahih, kurallara uygun” olduğu kabul edilen dört İncil’i, Yunanca *evangelion*, “iyi haber, müjde” anlamına gelen metinler bütününü ifade eder. Özgün metinler Yunanca’dır. Yaklaşık olarak 150’de Suriye’de Tatitanos tarafından birleştirildi ve *Diatessaron* (Yunanca ‘dörtten’ anlamında) adıyla tek metin kabul edildi. Bu birleştirilmiş metnin başlangıçta Yunanca mı Süryanice mi kaleme alındığı kesin değildir. Bu metinlerden *Matta, Markos, Luka İncilleri* İsa’nın hayatını benzer biçimde verdiklerinden XVII. yüzyıldan beri *synoptikos*, “bir arada görülmüş” adıyla da anılır. Bunların dışında *Barnabas İncili*’yle birlikte, Roma Kilisesi’ni kurduğu kabul edilen havari Petrus, İsa’nın kardeşi Yakup ve en ilginç İsa’yı ele vererek ona ihanet eden havari Yahuda İskariyot’a atfedilen *İnciller* de bulunmaktadır. Ama bunlar *apokrif*, yani Yunanca “saklanmış”, Latince “gizli, kanonik olmayan, sahihliği kuşkulu” metinlerden sayılır.

İncil’in iki bölümü, İsa’nın havarileri olan *Matta ve Yuhanna* tarafından, *Luka ve Markos* ismini taşıyan bölümler ise havarilerin yakınları tarafından kaleme alınmıştır. Bu bölümlerde İsa’nın yaşamı ve temel öğretilerine, Yahudilerle ilişkilerine ve tartışmalarına ve nihayet çarmıha geriliş ve diriliş hikayelerine yer verilir. İlk dört kitapçığın ardından gelen bölüm havarilerin işlerine ayrılmıştır. Bunu izleyen on dört bölüm, Hristiyanlığın yepyeni bir din olarak inşasında en önemli rolü üstlenen Pavlus’un mektuplarını içerir. Bu mektuplarıyla Pavlus, yeni dinin mensupları için yepyeni bir “şariat” oluşturur. Kalan yedi bölümde de yine Hristiyanlığın kurucu babalarının çeşitli mektuplarına yer verilir. *İncil*’in sonuncu ve yirmi yedinci bölümü olan *Vahiy* ya da *Esinleme* bölümü ise metnin tümünden farklıdır. Bu son bölümde havarilerden Yuhanna’nın geleceğe ilişkin “vahiy” yoluyla edindiği “bilgilere” yer verilir. Bu bölüm, Hristiyan bilinçaltını anlamak, bir bütün olarak Hristiyan kültürün çerçevesini kavrayabilmek bakımından, bütün ürkütücü-lüğüne karşın, son derece değerlidir.

Hristiyanlığın ilk evresinin son aşamasını ise, Hristiyanlığı evrensel yeni bir din haline getirerek diğer kavimlere açan Pavlus’un mektuplarının yazılı hale getirilip derlenmesi ve nihayet *İncil*’in kanonizasyon sürecinin tamamlanmasıyla Hristiyan teolojisinin felsefi olarak temellendirilmesi girişimleri oluşturur.

1. “ESKİ” DİNİN “YENİ” GÜNÜ: HİRİSTİYANLIĞIN DOĞUŞU VE KURUMSALLAŞMASI

A. Dünya karşısında İsa

Bir Roma dini olarak diğer topluluklara açılmadan önce İsa’nın iletisi öncelikle ve özellikle Yahudilere dönüktü. Her ne kadar *İncil*’de yeni yaklaşımın Yahudi olmayan topluluklara da açılabileceğine ilişkin kimi ipuçları olsa da mesaj doğrudan Yahudilereydi ve bu anlamda İsa da zaten bir Yahudi olarak doğdu, bir Yahudi olarak yaşadı ve bir Yahudi olarak, Yahudilerce öldürüldü. Gerçi İsa’yı çarmıha geren Roma yöneticisi Pontius Pilatus ise de ölümünden sorumlu olan Pontius Pilatus değildir. Saddukilerce yakalanarak Pontius Pilatus’a teslim edi-

İsa

İsa'nın İbranice karşılığı *Yeşu*, Yunanca *İesus*, Latince *İesus* olmak üzere, sözcük İbranice "Yehova'nın yardımı" anlamına gelmektedir. Ancak genelde yalnızca İsa olarak anılmak yerine İsa Mesih olarak zikredilir. Mesih, Yunanca karşılığıyla *hristos*, İbranice karşılığıyla ise *maşiah*'tır. Yeni dinin adı olacak "Hristiyanlık" ve bu dine mensup olanlar için kullanılan "Hristiyan" terimi de doğrudan "Mesih" terimiyle ilişkilidir. Yunanca *Hristianismos* Hristiyanlık, *Hristos* Hristiyan (çoğulu *Hristianos*,) Latince karşılığıyla *Christus*; Türkçe'de ise Hristiyanlık, bu terim dışında, peygamberi olduğu kabul edilen İsa'dan ötürü İsevilik, İsaçılık; İsa'nın söylencesel doğum yerine atfen Nasranilik olarak da adlandırılır. Müslümanlar da İsa'yı Mesih adıyla zikrederler. Ayrıca İsa'yı nitelemek için "Tanrı'nın sözü" anlamında *Kelimetullah*, tanrısal niteliğine atfen "Kutsal ruh" anlamında *Ruhü'l kudüs* de kullanılır.

len İsa, Pilatus tarafından masum bulunur ve bölge yöneticisine gönderilir. O da İsa'ya cezalandırmayı gerektiren herhangi bir suç konduramayınca, Sadduki liderlerin ısrarlı tutumu sonucu Pilatus, sorumluluğu Yahudilerde olmak üzere, İsa'yı çarmıhla ölüm cezasına çarptırır.

İsa'ya *İncil*'de sıklıkla *Rabbi* olarak seslendiği de (İbranice hoca, öğretmen) gözetildiğinde, İsa'nın bir Yahudi olarak sıkı bir dinsel eğitimden geçmiş olduğu düşünülebilir. Zaten İsa, kendine inananlar bakımından, İsrailoğullarının Davut soyundan geleceği beklenen kurtarıcı kral olan Mesih, *Maşiah*'tan başkası da değildi.

İsa'nın Yahudilere mesajını tebliğ dönemi aslında çok da uzun değildir. İsa, Yahudi topluluk içinde hakim olan Musacı şeriati veri sayarak mesajını yaymaya girer ve doğrudan Yahudilere yönelir. "Kenanlı bir kadın

İsa'ya gelip 'Ya Rab (...) Kızım cine tutsak, çok kötü durumda,' diye feryat etti. İsa, 'Ben yalnız İsrail halkının kaybolmuş koyunlarına gönderildim,' diye cevap verdi. Kadın ise (...) 'Ya Rab, bana yardım et,' diyerek O'nun önünde yere kapandı. İsa ona, 'Çocukların ekmeğini alıp köpeklere atmak doğru değildir,' dedi. Kadın, 'Haklısın Rab,' dedi ama 'köpekler de efendilerinin sofrasından düşen kırıntıları yer.' O zaman İsa ona şu karşılığı verdi: 'Ey kadın, imanının büyük! Sana dilediğin gibi olsun.' Ve kadının kızı o saatte iyileşti" (*Matta*, 15: 22-28). Aynı şekilde, İsa havarilerini de başlangıçta yalnızca Yahudiler için görevlendirir: "Diğer uluslara ait yerlere gitmeyin. (...) Bunun yerine, İsrail halkının kaybolmuş koyunlarına gidin" (*Matta*, 10: 5-6).

Ancak daha sonra bu tutumun değiştiği ve İsa'nın diğer toplulukları da işaret ettiği görülür: "Onlara dedi ki, şöyle yazılmıştır: Mesih acı çekecek ve üçüncü gün ölümden dirilecek. Günahların bağışlanması için tövbe çağrısı da Kudüs'ten başlayarak tüm uluslara O'nun adıyla duyurulacak (...) Sizler bu olayların tanıkları-sınız" (*Luka*, 24: 46-48). Bir diğer metinde İsa daha açık ve kesin konuşur: "İsa onlara şöyle buyurdu: 'Bütün dünyaya gidin, Müjde'yi bütün yaradılışa duyurun. İman edip vaftiz olan kurtulacak, iman etmeyen ise hüküm giyecek" (*Markos*, 16: 15-16). *Matta* da *Markos*'un bu açıklığını desteklemektedir: "İsa yanlarına gelip kendilerine şunları söyledi: 'Gökte ve yeryüzünde bütün

yetki bana verildi. Bu nedenle gidin, bütün ulusları öğrencim olarak yetiştirin” (Matta, 28: 18-19). Ancak bütün bu pasajlarda dikkat edilirse, İsa ancak kendi ölümünden sonra, diğer toplulukları işaret etmiştir. Çünkü “bir Peygamber, kendi memleketinden ve evinden başka yerde hor görülmez” (Matta, 13: 57).

İsa’nın yönelişi başlangıçta yalnızca Yahudilere olduğu içindir ki İsa’nın temel kabulü de ilk elde, Musa’nın sözlerinin Yahudilerce terk edildiği, doğru yoldan sapıldığıdır. Musevilik dünyayı kendine göre şekillendirmek isteyen bir din olmaktan çıkarılmış, tersine dünyaya boğazına kadar batmış ayrıcalıklı kesimlerin elinde oyuncak olmuştur. Bu yüzden İsa’nın iletisinin ilk alıcıları ezilenler ve genel olarak yoksullar olacaktır. Bu temel kabulden hareket eden İsa’nın ilk refleksi kendi öğretisinin sınırlarıyla, dünyaya batmış ve kendini Musevilik olarak gösteren dinin sınırlarını birbirinden ayırmak olmuştur. Buna dönük olarak İsa, daha sonra, yukarıda değinilen o büyük yanılsamayı (Hıristiyanlığın bu dünyanın işleriyle ilgili olmadığı ya da her nasıl oluyorsa ‘laik’ bir din olduğu yanılsamasını) desteklemek üzere kullanılacak olan “Baba’nın krallığı”, “Göksel krallığı” özenle öne çıkaracaktır: “İsa, ‘benim krallığım bu dünyadan değildir,’ diye karşılık verdi. [Sen Yahudilerin kralı mısın? sorusu üzerine] ‘Krallığım bu dünyadan olsaydı, yandaşlarım Yahudilere teslim edilmemem için savaşırıldardı. Oysa benim krallığım buradan değildir’” (Yuhanna, 18: 36).

İsa, mevcut dünyanın olduğu haliyle farkındadır ve özellikle bu dünya tarafından kırılmamayı istemektedir. O yüzden bu dünyaya ilişkin hüküm vermeyi de reddeder: “Ferisiler (...) İsa’yı kendi söyleyeceği sözlerle tuzaga düşürmek amacıyla bir düzen kurdular. (...) [ve ona sordular] ‘Söyle bize, Sezar’a vergi vermek Kutsal Yasa’ya uygun mu, değil mi?’ İsa ise onların kötü niyetlerini bildiğinden, ‘Ey iki yüzlüler!’ dedi, ‘Beni neden sınıyorsunuz? Vergi ödemekte kullandığınız parayı gösterin bana!’ O’na bir dinar getirdiler. İsa onlara ‘Bu resim, bu yazı kimin?’ diye sordu. ‘Sezar’ın,’ dediler. O zaman İsa onlara, ‘Öyleyse Sezar’ın hakkını Sezar’a, Tanrı’nın hakkını da Tanrı’ya verin,’ dedi” (Matta, 22: 15-22). Burada ilginç ve yanlış yorumlanmaya da son derece elverişli olan yan, İsa’nın bu dünyaya ilişkin hüküm kurmayı reddetmesinin –kendisinin dünyanın mevcut halinin farkındalığı ölçeğinde– en azından Yahudi hakim sınıflarını rahatsız edecek devrimci bir potansiyele sahip olduğudur. Kalabalığın içinden biri İsa’ya, “Öğretmenim, kardeşime söyle de mirası benimle paylaşsın,” dedi. İsa ona şöyle dedi: “Behey adam! Kim beni üzerinizde yargıç ya da hakem yaptı?” (Luka, 12: 13-14). “Tanrı, Oğlunu dünyayı yargılamak için dünyaya göndermedi, dünya O’nun aracılığıyla kurtulsun diye gönderdi. O’na iman eden yargılanmaz, iman etmeyen ise zaten yargılanmıştır” (Yuhanna, 3: 17-18).

İsa, yersel-dünyevi krallıkla göksel krallığı özenle birbirinden soyutlayarak ve bu dünya üzerinde hüküm kurmayı reddederek, yargılamayı ve yargılanmayı da reddetmektedir. Bunun açık anlamı ise bu dünyada yargılayıcı otoritenin kendisinin problem haline getirilişidir: “Din bilginleri ve Ferisiler, zinada yakalanmış bir kadın getirdiler. Kadını orta yere çıkararak (...) ‘Musa Yasa’da bize böyle kadınların taşlanması buyurdu, sen ne dersin?’ Bunları, İsa’yı sınamak

ve suçlayabilmek için söylüyorlardı. (...) İsa eğilmiş, parmağıyla toprağa yazı yazıyordu. (...) Doğruldu ve 'Aranızda günahsız olan, ona ilk taşı atsin,' dedi. Sonra yine eğildi, toprağa yazmaya koyuldu. Bunu işittikleri zaman (...) İsa'yı yalnız bıraktılar. Kadın da orta yerde duruyordu. İsa, doğrulup ona, 'Kadın, nerede onlar? Hiçbiri seni yargılamadı mı?' diye sordu. (...) İsa, 'Ben de seni yargılamıyorum,' dedi" (Yuhanna, 8: 3-11). İsa, Göksel krallıkla mevcut dünyayı birbirinden soyutladığı gibi, kendisine uyanlara da bunu öğütleyecektir: "Hiç kimse iki efendiye kulluk edemez. Ya birinden nefret edip öbürünü sever, ya da birine bağlanıp öbürünü hor görür. Siz hem Tanrı'ya, hem de paraya kulluk edemezsiniz" (Matta, 6: 24).

İsa'nın bu soyutlayıcı yaklaşımından, dünyanın mevcut haline karşı etkin devrimci bir tutum çıkartmak ya da İsa'nın bir tür itaatsizliğe çağrı yaptığı gibi bir sonuca ulaşmak için acele etmemek gerekir. [Aynı zamanda dikkatli olunması gereken bir diğer yan şudur: İki ayrı dünyanın arasına mesafe konulması ve bu dünyanın kirinden pasından uzak kalmak üzere dünyaya bulaşmama hali; İsa'nın bu dünya ile Göksel krallığın ya da Baba'nın bağını tümüyle kestiği, dolayısıyla yaydığı mesajın dünyanın mevcut haline bir müdahale olmadığı anlamına kesinlikle gelmemektedir.] Mesaj bu konuda son derece açıktır: [Pilat'us'un kendisini salıvermeye de çarmlıha germeye de yetkisi olduğunu hatırlatması üzerine] "İsa, 'Sana gökten verilmemiş olsaydı, benim üzerimde hiçbir yetkin olmazdı,' diye karşılık verdi" (Yuhanna, 19: 11).

O halde İsa, yeryüzünde kendisini otorite ya da yargılayıcı güç olarak kuranın, bu gücünü ya da iktidarını Tanrı'dan aldığını kabul etmektedir. Ancak Tanrı'dan kaynaklanan otorite Tanrı için kullanılmamıştır; Tanrı'nın yoluna gidileceğine, dünya nimetlerinin, "paranın" peşine düşülmüştür. Bu andan itibaren İsa sözünü sakınmadan söylemeye girişir ve iki dünya soyutlamasının tehdit edici, potansiyel devrimci yanı ve bu bağlamda yoksullara, ezilenlere çekici gelen yönü de belirginleşmeye başlar: "İsa, öğrencilerine, 'Size doğrusunu söyleyeyim' dedi, 'zengin bir kişinin Göklerin Egemenliğine girmesi güç olacak. Yine şunu söyleyeyim ki, devenin iğne deliğinden geçmesi, zenginin Tanrı Egemenliğine girmesinden daha kolaydır'" (Matta, 19: 23-24). Bu dünyada "Kendini yücelten herkes alçaltılacak, kendini alçaltan yüceltilecektir" (Luka, 14: 11). Kimlerdir kendini alçaltanlar ve yükseltilecek olanlar? İsa'nın yanıtı açıktır: "Ne mutlu ruhta yoksul olanlara! Göklerin Egemenliği onlarındır. Ne mutlu yaslı olanlara! Onlar teselli edilecekler. (...) Ne Mutlu yüreği temiz olanlara! Onlar Tanrı'yı görecekler. (...) Ne mutlu doğruluk uğruna zulüm görenlere! Göklerin Egemenliği onlarındır" (Matta, 5: 3-10). Bu mesajın izi İsa'nın çarmlıha geriilişinden sonra da sürülebilir: "Kardeşlerim, yüce Rabbimiz İsa Mesih'e iman edenler olarak insanlar arasında ayrım yapmayın. (...) Tanrı, bu dünyada yoksul olanları imanda zengin olmak ve kendisini sevenlere vaat ettiği egemenliğin mirasçıları olarak seçmedi mi? (...) Sizi sömüren zenginler değil mi? Sizi mahkemelere sürükleyen onlar değil mi?" (Yakup, 2: 1-7). Bu yaklaşım hakim sınıflar için potansiyel olarak devrimci bir tehdit oluştursa da fiili bir tehdit oluşturmaz.

maktan, açık bir itaatsizlik çağrısından çok uzaktır. Çünkü bir yandan hakim sınıflar uyanılmakta ama öbür yandan mevcut eşitsizliğin telafisi Göksel krallığa gönderilmektedir.

Aynı şekilde, bu açık mesajı, mülkiyet düşmanlığı üzerinden okumaya girişerek ilkel Hristiyanlığın bir tür ilkel komünizmi öngördüğünü ileri sürmek de abartılı bir yaklaşım olacaktır. *İncil*, bir tür ilkel dinsel komünizme gönderme yapan kimi bölümlere kuşkusuz sahiptir: “İmanlıların tümü bir arada bulunuyor, her şeyi ortaklaşa kullanıyorlardı. Mallarını mülklerini satıyor ve bunun parasını herkese ihtiyacına göre dağıtıyorlardı” (*Elçilerin İşleri*, 2: 44-45). Bir diğer örnek: “İnananların topluluğu yürekte ve düşüncede birdi. Hiç kimse sahip olduğu herhangi bir şey için ‘bu benimdir’ demiyordu; her şeylerini ortak kabul ediyorlardı. (...) Aralarında yoksul olan yoktu. Çünkü toprak ya da ev sahibi olanlar bunları satar, sattıklarının bedelini getirip elçilerin buyruğuna verirdi; bu da herkese ihtiyacına göre dağıtılırdı” (*Elçilerin İşleri*, 4: 32-35). Ancak bu örneklerde özellikle vurgulanarak öne çıkarılan ya da bir karşı model olarak sunulan bir tür kolektivizm olarak ilkel bir komünizm olmaktan çok, mevcut dünyanın mevcut yapılanmasının reddidir. İsa’nın kendisine inananlara birbirlerini sevmeyi ve buna dayalı bir dayanışmayı öğütlediği açıktır. Ancak bu öneri, mevcut haliyle olumsuzlanan dünyanın karşısında yeni bir dünyayı işaretlemekten çok, mevcut dünyanın içinde yer alan Hristiyan toplulukları işaretlemek amacına yöneliktir: “Size yeni bir buyruk veriyorum: Birbirinizi sevin. Sizi sevdiğim gibi siz de birbirinizi sevin. Birbirinize sevginiz olursa, herkes bununla benim öğrencilerim olduğunuzu anlayacaktır” (*Yuhanna*, 13: 34-35).

Aksi halde, İsa’nın mesajını bir tür ‘komünizm’ ya da ‘devrimci savaş’ çağrısı olarak okumak, bu kez barışçıl mesajlarını anlaşılmaz kılacaktır: “İsa’yı yakalayıp tutukladılar. İsa’yla birlikte olanlardan biri, ani bir hareketle kılıcını çekti. (...) İsa ona ‘Kılıcını yerine koy!’ dedi, ‘Kılıç çekenlerin hepsi kılıçla ölecek’” (*Matta*, 26: 48-53). İsa’nın dünyanın mevcut halini mevcut olduğu haliyle kabulü bu anlamda sınır tanımaz: “‘Göze göz, dişe diş’ denildiğini duydunuz. Ama ben size diyorum ki, kötüyü karşı direnmeyin. Sağ yanağınıza bir tokat atana öbürünü de çevirin. Size karşı davacı olup mintanınızı almak isteyeneye abanınızı da verin” (*Matta*, 5: 38-41).

Ama bu edilgen kabullenişin ve farkındalığın anlamı, kurtuluş için İsa’nın kendine inananları belirli bir davranış ve eyleyiş koduna çağırmadığı değildir; ancak bu kod *Eski Ahit*’in, yolundan çıkarılan “doğru çizgisi” üzerinde yer almaktadır: “‘Zina etme’ denildiğini duydunuz. Ama ben size diyorum ki, bir kadına bakıp onu arzulayan her adam, zaten yüreğinde o kadınla zina etmiştir. Eğer sağ gözün seni günaha sokarsa, onu çıkar, at. Çünkü vücudunun bir üyesinin yok olması, tüm vücudunun cehenneme atılmasından iyidir” (*Matta*, 5: 27-30).

Bu anlamda İsa kendi topluluğunun dış sınırlarını, mevcut dünyanın olumsuz sınırlarının karşısında çizer ama dünyevi geçerliliklerle çizmez: “Kimdir anem, kimdir kardeşlerim? (...) Göklerdeki babamın isteğini kim yerine getirirse,

Eski Ahit

Türk ve İslam dünyasında *Tevrat* diye bilinen, *Zebur'u (Mezmurları)* da içeren, daha çok söylencesel bir tarih metni olarak kabul edilebilecek, 39 bölümden oluşan Yahudilerin kutsal kitabı. *İncil* kendisini buna referansla *Yeni Ahit* olarak nitelendirir ve ikisi birden *Kitab-ı Mukaddes* olarak anılır. İnsanlar tarafından derlendiği genel olarak kabul edilir ama özellikle ilk beş bölümünün (*Tekvin, Çıkış, Levililer, Sayılar, Tesniye*) doğrudan vahiy ürünü olduğu ileri sürülür ve bu beş bölüme *Tora* denir. Çoğu tarihçi, metnin İÖ XIII. yüzyılda biçimlendiğini, son metinlerin İÖ II. yüzyılda oluştuğunu kabul eder. İS 70 yılında hahamlar toplanarak bugünkü *Tevrat'ı* bağlayıcı metin olarak kabul etmişlerdir. Müslümanlar da *Tora'nın* Musa'nın kitabının korunamamış özünü içerdiğini belli bir ölçüde kabul ederler ve *Eş'ar-ı Hamse* olarak adlandırırlar.

kardeşim, kız kardeşim ve annem odur" (*Matta*, 12: 48-50). Çağrı ve yönelim, Tanrı'ya, Baba'ya olmalıdır: "Dileyin, size verilecek; arayın, bulacaksınız; kapıyı çalın, size açılacaktır. Çünkü her dileyen alır, arayan bulur, kapıyı çalana kapı açılır" (*Matta*, 7: 7-8). Bu yanılla İsa, Tanrı'ya yönelenle yönelmeyen arasındaki sınırı dünyevi bir ölçüt üzerinden belirlememekte, insanları da buna göre ayırmamaktadır. Ölçüt İsa'nın ve O'na uyup uymamanın ta kendisidir. Bu haliyle Göksel krallığa yönelen insanla dünyaya batmış insan arasına kan girmiştir ve İsa bu kanı cisimleştirerek sınırı belirginleştiren ve kurtuluşun neye yönelecek sağlanabileceğini gösteren bir figürden başka bir şey değildir; ama bu figür insanı kurtarmak için bedenlenen Tanrı'nın ta kendisidir de: "Yeryüzüne barış getirmeye geldiğimi sanmayın! Ben barış değil, kılıç getirmeye geldim. Çünkü ben oğulla babasının, kızla annesinin, gelinle kaynanasının arasına ayrılık sokmaya geldim. İnsanın düşmanları kendi ev halkı olacaktır. Annesini ya da babasını beni sevdiğinden çok seven, bana layık değildir. (...) Çarmıhını yüklenip ardımdan gelmeyen, bana layık değildir. Canını kurtaran, onu yitirecek. Benim uğruma canını yitiren ise onu kurtaracaktır" (*Matta*, 10: 34-39).

Burada bir "İsa problemi"nin olduğu düşünülebilir. Şöyle ki, biraz yukarıda sevgiyi önemseyen, yanağına bir tokat atana diğer yanağını da çevirmesini öğütleyen İsa ile burada barış getirmediğini söyleyen İsa arasında bariz bir farklılık vardır. Bu problem hakkında çeşitli bilimsel ve teolojik disiplinler tarafından yürütülen canlı bir tartışma vardır. Ancak şu kadarı belirtilebilir ki İsa'nın anarşist-devrimci bir Yahudi mirasa sahip olduğu, bu mirasın Roma Kilisesi'nin kendini merkezileştirmesi sürecinde Kilise tarafından tasfiye edilerek yerine barışçı bir İsa portresinin geçirildiğine ilişkin ciddi savlar söz konusudur.

İsa'ya ilişkin bu problem saklı kalmak kaydıyla, bir anlamda İsa, Yahudi cemaatini göksel ve yersel krallık soyutlamasıyla işaretliyor, sınıflandırıyor; herkeşe yaklaşması gereken sınır taşıını işaret ediyordu. Mesih olarak İsa, insan soyunun yazgısını ve kurtuluşunun bedelini bütünüyle üstlenmek üzere Tanrı'nın eksiksiz insan bedeninde cisimleşmesiydi. Böylece kurtuluş ya da Mesih'in öz görevi İsrailoğullarıyla sınırlı kalmıyordu; insan olarak herkesi kapsıyordu.

Dinin “özü” ve insanın görevi artık *Eski Ahit*’e sadakatten öte, İsa’nın acısına ortak olarak *Yeni Ahit*’e katılmaktı. *Yeni Ahit*’e katılmak ve ahde vefa göstermek, kişilerin kendi sorumluluklarına terk edilmiş, kavimsel bağlar koparılmıştı. İsa kişisel sorumluluğu ölmeden hemen önce özenle işaret etmekten geri durmaz: “İsa, öğrencilerine ‘Bu gece hepiniz benden ötürü sendeleyip düşeceksiniz,’ dedi. (...) Petrus O’na, ‘Herkes senden ötürü sendeleyip düşse de, ben asla düşmem,’ dedi. ‘Sana doğrusunu söyleyeyim,’ dedi İsa, ‘bu gece horoz ötmeden sen beni üç kez inkar edeceksin.’ Petrus, ‘Seninle birlikte ölmem gerekse bile, seni asla inkar etmem,’ dedi” (*Matta*, 26: 31-35). *İncil*’e göre, öykünün devamında Petrus, horoz ötmeden İsa’yı üç kez inkar edecektir ama bunun yükü kendi üzerinde kalacaktır.

Aynı Petrus, Roma Kilisesi’nin üstünlük savını temellendirmek üzere kullandığı teolojik referans noktasıdır da: İsa, öğrencilerine kendisinin kim olduğunu sorduğunda “Simun Petrus, ‘sen, yaşayan Tanrı’nın oğlu Mesih’sin,’ cevabını verdi. İsa ona ‘Ne mutlu sana, Yunus oğlu Simun!’ dedi. ‘Bu sırrı sana açan insan değil, göklerdeki babamdır.’ Ben de sana şunu söyleyeyim, sen Petrus’sun ve ben topluluğumu bu kayanın üzerine kuracağım. [Petrus, Yunanca’da *petros*, yani kaya parçası, taş anlamına da gelmektedir.] Ölüler diyarının kapıları ona karşı direnemeyecek. Göklerin egemenliğinin anahtarlarını sana vereceğim. Yeryüzünde bağlayacağın her şey göklerde de bağlanmış olacak; yeryüzünde çözeceğin her şey göklerde de çözülmüş olacak” (*Matta*, 16: 16-19). Ancak her ne kadar, yalnızca *Matta*’da geçen bu pasaj Petrus’u özel bir görevle donatıyor gözükse de, öbür yandan görev tüm havarilere verilmiştir: “Baba beni gönderdiği gibi, ben de sizi gönderiyorum. (...) Kutsal Ruh’u alın’ dedi. Kimin günahlarını bağışlarsanız, bağışlanmış olur; kimin günahlarını bağışlamazsanız, bağışlanmamış kalır” (*Yuhanna*, 20: 21-23). Görüldüğü gibi, Hristiyanlıkta daha baştan ve kendi teolojik çerçevesine içkin olarak Tanrı ile insan arasında bir dolayım kurulmaktadır.

Bundan sonra havarilerin ellerinde İsa’nın öğretisi, daha farklı bir çehre ve zenginlik kazanacaktır. Ancak bu zenginlik içinde, evrensel bir din olarak Hristiyanlığın gerçek kurucusu Pavlus’un yorumu baskın hale gelecektir. Dünyanın farkında ama onu onaylamak yerine, kendini ondan ayırmaya çalışan İsa’nın silüeti

Yaşayan, ölen ve dirilen Tanrı söylencesi

Bu söylence insanlık tarihinin en yaygın söylenceler başında gelir ve en ünlüleri, İsa dışta bırakılırsa eğer, Baal, Osiris, Temmuz ayına adını veren Tammuz, Attis olmak üzere sıralanabilir. Söylenceye göre, tanrıların gücü belirli bir anda tükenir ve dünya bir sessizliğe gömülür, bekleyişe. Nihayet baharda tanrılar yeniden güçlenerek dönerler. Anlaşıldığı gibi, bu söylenceler daha çok doğal, mevsimsel döngülere ilişkindir. Buna uygun olarak insanlar doğal dönüm noktalarını yas ya da bayram günü olarak kutlarlar. Hemen çoğu kültürde Mart ayının son günlerinde kutlanan bayramlar vardır; Ortadoğu’nun hemen tüm topluluklarında olduğu gibi, Türk ve Kürt topluluklarda da kutlanan 21 Mart Nevruz Bayramı en yaygın bilinen örneklerin başında gelir.

İsa'nın söylencesel yaşamı

İsa'nın yaşamı, bütün evreleriyle, doğumundan ölümüne, birçok söylenceye kaynaklık ettiği gibi, sanatın klasik ya da modern, hemen tüm dallarında sayısız kereler ele alınmış ve alınmaya devam etmektedir; filmlerden resimlere, heykellere, minyatürlere, şiirlere kadar. Örneğin klasik ve çağdaş edebiyatın büyük isimleri, D. H. Lawrence ve J. Saramago gibi isimler hemen anımsanabilir. Saramago, bu söylencesel yaşam öyküsünü *İncil* metinlerine öykünerek bambaşka bir biçimde *İsa'ya Göre İncil*'inde ele alır; Lawrence, *Ölen Adam*'da ölen ve dirilen Tanrı olarak İsa'yı, dirilişten sonra yeniden dünyanın kirinin pasının içine salar. Aynı şekilde, özellikle 1990'lı yıllardan itibaren tüm dünyada dinin yükselişe geçmesiyle birlikte "best-seller", çok satanlar listelerinin zirvelerini işgal eden ucuz edebiyat metinlerinin en gözde konularının başında gelmektedir bu söylencesel yaşam. Örneğin Dan Brown ve *Da Vinci Şifresi* bunların en ünlü örneklerindedir. Ayrıca elbette bu konuda en ünlü örneklerden biri Nicos Kazancakis'in, 1975'te Martin Scorsese tarafından filme de uyarlanan *Günaha Son Çağrı* adlı romanıdır. Aynı konuda sinema dünyasının ünlü yönetmenleri çeşitli filmlere imza atmışlardır. Örneğin John Huston (1966), *The Bible: In the Beginning*, Norman Jewison (1973), müzikal bir film olarak *Jesus, Super Star*, Franco Zeffirelli (1977), *Jesus of Nazareth* ve görece yeni bir örnek olarak Mel Gibson'un (2004), *Tutku, Hz. İsa'nın Çilesi* sayılabilir. Ancak kuşkusuz en çok tartışma yaratan filmlerden birini, Pier Paolo Pasolini'nin (1964) *Aziz Matta'ya Göre İncil*'ini (*Il Vangelo Secondo Matteo*), unutmamak gerekir. Elbette Hz. İsa'nın yaşamından söz edildiğinde, sanatın bir diğer dalından, resim dünyasından Leonardo da Vinci'nin *Son Akşam Yemeği* adlı tablosu hemen akla gelebilir.

yavaşça silinecek, onun yerine dünyayı olduğu haliyle onaylayan Pavlus'un si-lüeti geçecektir. Böylece İsa'nın çarmıhtaki son seslenişi de karşılığını bulacaktır: İsa çarmıha gerildikten sonra, "Bütün ülkenin üzerine öğleyin saat on ikiden saat üçe kadar süren bir karanlık çöktü. Saat üçe doğru İsa yüksek sesle, 'Eli, Eli, lema şevaktani?' yani 'Tanrım, Tanrım, beni niçin terk ettin?' diye bağırdı. (...) İsa, yüksek sesle bir kez daha bağırdı ve ruhunu teslim etti" (*Matta*, 27: 45-50). Böylece, günümüz dünyasında gerçekten yaşayıp yaşamadığı bile hâlâ tartışılıp duran ve hakkında sayısız söylenti, sav ve tartışmaya kapı aralanan İsa'nın söylencesel yaşamı sona erdi.

B. "Yeni" din: Pavlus ve dünyanın onaylanması

İsa'nın çarmıha gerilmesinin ardından havarileri İsa'nın öğretisini yayma çalışmalarını sürdürürler. Ama biri, havarilerinden biri olmayan Tarsuslu Pavlus özellikle öne çıkacak ve görüşleriyle Hristiyanlık için yeni bir şariat inşa edecektir. Artık Hristiyanlığın Yahudi olmayan halklara (*gentile*) açılma süreci başlamıştır.

Pavlus (İÖ 10-12?/MS 67), başlangıçta Hristiyanlara zulmeden Yahudilerin önde gelenlerinden biridir ve bu dönemdeki adı da Saul'dur. Bu yanılla Pavlus'un hikayesi diğer tek tanrılı dinlerde de karşılaşılan sıradan bir hikayedir:

Yeni dini inatla reddeden bir zalim, sonunda mucizevi bir biçimde bu dine katılır ve bu dinin en önemli portrelerinden biri olur. Örneğin, İslam tarihinde de Ömer böyle bir figürün ilk akla gelen isimlerinden biridir. Pavlus, Hristiyanlığı seçtikten sonra hem bu yeni inancın yaygınlaşması, hem de kurumlaşarak bir şeriat oluşturması için en önemli çalışmaları yapan kişidir ve yakalanıp Roma'da öldürülünceye değin bu faaliyetini sürdürmüştür.

Pavlus faaliyetlerini, Yahudilerin İsa'nın "mesajını" reddetmesi nedeniyle diğer topluluklara yönelerek başlattı: "Yahudiler karşı gelip ona sövmeye başlayınca Pavlus, giysilerini silkerek onlara, 'Başınıza geleceklerin sorumlusu sizsiniz!' dedi. 'Sorumluluk benden gitti. Bundan böyle diğer uluslara gideceğim'" (Elçilerin İşleri, 18: 6). Bu dönüm noktasından itibaren Pavlus Hristiyanlığı bir kavim dini olarak değil, *oikoumene*, yani 'dünya cemaati'ne ait bir din olarak gördü. "Artık ne Yahudi ne Grek, ne köle ne özgür, ne erkek ne dişi ayrımı vardır. Hepiniz Mesih İsa'da birsiniz" (Galatyalılar, 3: 28). Mesih İsa'da bütün toplulukların soyut "bir"liği ve "aynı"lığı vurgusuyla Pavlus, Yahudilerin üstünlük savlarını açıkça reddeder: "Şimdi ne diyelim? Biz Yahudiler diğer uluslardan üstün müyüz? Elbette değiliz" (Romalılar, 3: 9). Bu kabulde birlikte Pavlus Roma İmparatorluğu'nun hemen her bölgesini, (örneğin Şam Kudüs, Antakya, Kıbrıs, Makedonya, Yunan yarımadası) gezerek vaazlar verdi, tartışmalar yürüttü, yeni kiliseler örgütledi ve mevcut kiliselerin gerek kendi içlerindeki, gerek kendi aralarındaki ve diğer dinsel topluluklarla olan sorunlarına çözümler geliştirmeye çalıştı.

Pavlus'un gezdiği dünya aynı zamanda, Hristiyanlığın yaygınlaşması için gerekli koşulları hazırlanmış bir zemindi. Öncelikle Pavlus gezilerinde *diaspora* Yahudilerine (yani Yahudi bölgelerinin dışında yaşayan Yahudilere) öncelik veriyordu. Özellikle *diaspora* Yahudileri arasında yaygın olan Platoncu idealizm, Stoacı ahlak ve Kurtarıcı Tanrı fikri işleri kolaylaştırdı. Eski Yunan ve Roma'nın kent devletine dayalı cemaatçi yapısının çözülmüş olması, buna bağlı olarak yalnızlaşma ve anlam arayışı, Doğu Akdeniz'deki mistik inançlar, Stoacı yaklaşımlar Hristiyanlığın yaygınlaşması için elverişli bir ortam oluşturmuyordu. Bu çerçevede özellikle Stoacılığın üç temel katkısı anımsanmalıdır. Bunlar, insanları birbirlerine karşı görevli ve sorumlu kılan vicdan ve görev anlayışı; insanın iki ayrı topluluğa üye olabileceğine ilişkin yaklaşımı ile siyasal bağ ve ahlaki bağ arasındaki ilişkiyi kurma biçimidir. Ayrıca, yine Stoacılardan, Pavlus ile mektuplaştığı ileri sürülen Seneca'nın insanın bedensel arzularını kontrol etmek üzere, bedensel arzulardan mümkün olduğunca kurtulmayı içeren "günahkâr" insan doğası algısından hareket etmesi ve buna dayalı çilecilik pratiklerinin varlığı da Pavlusçu yaklaşım için elverişli bir zemin oluşturmuştur. Ek olarak Doğu Akdeniz mistisizmi, özellikle İran kökenli *Mithraizm*'in cesaret, yoldaşlık, erkeklik gibi değerleri öne çıkaran erdem anlayışıyla, doğum günü 25 Aralık'ta kutlanan Işık Tanrı Mithra'nın insanı kötülükten kurtarma göreviyle donatılmış olması, onun ruhları ölümünden sonra yargılayacağı ve imanlılara ebedi bir yaşam sunacağı vaadi, nihai olarak Roma dünyasında Yunan-Roma geleneğinin

krize girmesiyle toplulukların anlamlandırıcı dünyasından kopan insana yeni bir cemaat vaadi, Hristiyanlık için önemli avantajlar sağlamıştır.

Bu yeni cemaatin bir parçası olabilmek için, öncelikle Hristiyanlığın Yahudi mirasının reddedilmesi gerekiyordu ve Pavlus da bu reddiyeyle başladı işe: İlk elde Yahudilerin Tanrı ile aralarındaki ahitleşmenin bir işareti olan sünnet gerekliliği ortadan kaldırıldı (Yahudilikte dinsel özne olarak yalnızca erkekler kabul edilir. Çünkü insan erkektir; kadın ise erkekten yapıldığı için nisadır; eksik, hariç. Bu yüzden ahit insan-erkek ile Tanrı arasındadır.).

Pavlus buradan hareketle yeni dinin çağrısına uyan kişinin, hangi koşullar altında bu çağrıya uyduysa, o koşulları muhafaza etmesinde hiçbir sakınca görmez; hatta bunu açıkça savunur: “Bütün inanlı topluluklarına buyuruyorum. Bir kimse sünnetliyen mi çağrıldı, sünnetsiz olmasın. Bir kimse sünnetsizken mi çağrıldı, sünnet olmasın. Sünnetli olup olmamak önemli değildir. (...) Herkes ne durumda çağrıldıysa, o durumda kalsın. Köleyken mi çağrıldın, üzülme. (...) Rab’bin çağrısını aldığı zaman köle olan kimse, şimdi Rab’bin azatlısıdır. Özgürken çağırılmış olan da Mesih’in kölesidir. (...) Kardeşler, herkes ne durumda çağrıldıysa, Tanrı önünde o durumda kalsın” (I. Korintliler, 7: 17-24). Pavlus’un mevcut dünyayı olduğu haliyle onaylamaya başlaması böylece daha ilk adımda yeni dine çağrısıyla başlar.

Pavlus’un Hristiyanlığı Yahudilikten arındırma girişiminin ikinci adımı Yahudilikçe domuz eti ve benzeri yiyeceklere konulan yasağın ortadan kaldırılmasıdır: “Kasaplar çarşısında satılan her çeşit eti vicdan sorunu yapmadan, sorgusuz sualsiz yiyin. Çünkü yeryüzü ve yeryüzündeki her şey Rab’bindir” (I. Korintliler, 10: 25-26). Pavlus Yahudilikten gelen sınırları ortadan kaldırırken diğer topluluklardan Hristiyanlığa katılacaklara pek fazla bir yük yüklememekte; koşulları olabildiğince hafifletmektedir: “Kutsal Ruh ve bizler, gerekli olan şu kuralların dışında size herhangi bir şey yüklememeyi uygun gördük: Putlara sunulan kurbanların etinden, kandan, boğularak öldürülen hayvanların etinden ve cinsel ahlaksızlıktan sakınmanız gerektir” (Elçilerin İşleri, 15: 28-29).

Pavlus, yeni dini inşa edip yaygınlaştırırken mevcut bütün eşitsizlikleri onaylaya onaylaya ilerler. Böylece var olan eşitsizlik halleri, yeni bir dinsel meşruluk zeminine kavuşturulmuş olur. Bunun en açık örneği, Pavlus’un kadınlar ve kölelere karşı tutumunda gözlenir. Hristiyanlık, Yahudilik’ten farklı olarak, kadınları da dinsel cemaatin bir parçası sayar. Ama Pavlus’un elinde yoğrulan yeni din, kadınları üye olarak kabul etmekle birlikte, çağrıldıkları anda çağrıldıkları konumlarıyla sabitler ve bu durumu meşrulaştırmak için de *Eski Ahit*’e yaslanmaktan geri durmaz: “Erkek başını örtmemelidir. Çünkü erkek Tanrı’nın benzeyişinde olup Tanrı’nın yüceliğini yansıtır. Kadın ise erkeğin yüceliğini yansıtır. Çünkü erkek kadından değil, kadın erkekten yaratıldı. Erkek kadın için değil, kadın erkek için yaratıldı. Bu nedenle (...) kadın buyruk altında olduğunu göstermek için başını örtmelidir” (I. Korintliler, 11: 7-10).

Buyruk altında konumlandırılan kadınlar hızla ikincilleştirilirler: “Kadınlar, kutsalların bütün topluluklarında olduğu gibi, toplantılarınızda sessiz kalsın.

Konuşmalarına izin yoktur. Kutsal Yasa'nın da belirttiği gibi, uysal olsunlar. Öğrenmek istedikleri bir şey varsa, evde kendi kocalarına sorsunlar. Çünkü kadının toplantı sırasında konuşması ayıptır" (I. Korintliler, 14: 34-36). Pavlus, bununla yetinmez ve açık bir itaat talep eder: "Ey kadınlar, Rab'be boyun eğdiğiniz gibi, kocalarınıza boyun eğin. Çünkü Mesih (...) inanlılar topluluğunun başı olduğu gibi, erkek de kadının başıdır. İnanlılar topluluğu Mesih'e boyun eğdiği gibi, kadınlar da her durumda kocalarına boyun eğsinler" (Efesliler, 5: 22-24). Pavlus, kadının hiçbir biçimde öne geçmesine katlanamaz; çünkü kadın doğuştan suçludur: "Kadın sükunet ve tam bir uysallık içinde öğrensin. Kadının ders verip erkeğe egemen olmasına izin vermiyorum; kadın sükunet içinde dinlesin. Çünkü önce Adem, sonra Havva yaratıldı. Aldatılan da Adem değildi, kadın aldatılıp suç işledi" (I. Timoteyus, 2: 11-14). Görüldüğü gibi, Pavlus mevcut eşitsizliği, yeni dinin içine olduğu gibi almakta ve üstelik bunun için eski dini referans göstermektedir: Düşüş ya da ilk günah söylencesini.

Kuşkusuz, dünyadaki mevcut eşitsizliklere yeni bir dinsel meşruluk temeli oluşturan her yeni din, eski eşitsizlikçi duruma müdahale ettiğini ve eşitsiz durumda bulunanların hayatını değiştirdiğini, buna uygun teolojik bir zeminin de kendisinde var olduğunu ileri sürer. Hristiyanlıkta da bu sava rastlanabilir. Örneğin kadınlara mevcut durumu kabullenmeleri için seslenen *İncil*, erkeklere de şöyle seslenir: "Ey kocalar, aynı şekilde siz de karılarınızla olan yaşayışınızda anlayışlı olun. Daha zayıf varlıklar (...) oldukları için onlara saygı gösterin" (I. Petrus, 3: 7). Fakat görüldüğü gibi, eşitsiz durumda olan her halükarda doğal olarak eşitsiz sayılmakta ve hakim olanın anlayışına terk edilmektedir.

Bu dönemde kölelik kurumuna karşı geliştirilen tutum da aynıdır; yani mevcut toplumsal eşitsizliğin dinsel olarak meşrulaştırılması. Bunun için daha önce Stoacılar da karşılaşılan içsel özgürlük-dışsal özgürlük anlayışı da dinselleştirilerek seferber edilir. Ancak, Hristiyanlık ve Pavlus, yeni bir şeriat oluşturmaktadır ve bu da inanırlara yeni görev ve sorumluluklar yüklemek, yeni sınırlar çizmek anlamına gelmektedir. Bu nedenle Pavlus, köleliği meşrulaştırmakla yetinmemekte, onları doğrudan belirli bir davranış koduna çağırmaktadır: "Ey köleler, dünyadaki efendilerinizin sözünü Mesih'in sözünü dinler gibi, saygı ve korkuyla, saf yürekle dinleyin. (...) İnsanlara değil, Rab'be hizmet eder gibi gayretle hizmet edin. Çünkü (...) herkesin (...) karşılığını Rab'den alacağını bilirsiniz (Efesliler, 6: 5-8). Ey köleler, dünyadaki efendilerinizin her sözünü dinleyin. Bunu, (...) Rab korkusuyla yapın" (Koloseliler, 3: 22).

Pavlus, bu alanda yalnız da değildir: "Ey hizmetkârlar, efendilerinizin yalnız iyi ve yumuşak huylu olanlarına değil, ters huylu olanlarına da tam bir saygıyla boyun eğin. Eğer bir kimse haksız yere elem çektiğinde Tanrı bilinciyle acılara katlanırsa, Tanrı'yı hoşnut eder" (I. Petrus, 2: 18-19). Bu mesajların bağlandığı yer de kadınların bağlandığı yer gibidir; köleler efendilerinin anlayışına terk edilmektedir: "Ey Efendiler, gökte sizin de bir Efendiniz olduğunu bilerek kölelerinize karşı adalet ve eşitlikle davranın" (Koloseliler, 4: 1).

Artık sıra siyasal sistemin bir bütün olarak onaylanmasına, devletin, mevcut

Düşüş ya da ilk günah söylencesi

Türk yaratılış söylencesi dahil, hemen birçok yaratılış söylencesinin bir alt bileşeni olarak farklı kültürlerde, farklı biçimlerde görülür. Ancak en sistemli haliyle *Eski Ahit*'te yer alır. Kimi satır başlarıyla *Eski Ahit*'e göre söylence özetle şöyledir: "Ve RAB Allah adamı aldı, (...) Aden bahçesine koydu (...) ve adama emredip dedi: Bahçenin her ağacından istediğin gibi ye; fakat iyilik ve kötülüğü bilme ağacından yemeyeceksin; çünkü ondan yediğin günde mutlaka öleceksin. Ve RAB Allah dedi: Adamın yalnız olması iyi değildir; kendisine uygun bir yardımcı yapacağım. (...) Ve RAB Allah adamın üzerine derin uykuyu getirdi (...) ve onun kaburga kemiklerinden birini aldı, ve yerini etle kapladı, (...) adamdan aldığı kaburga kemiğinden bir kadın yaptı, onu adama getirdi. Ve adam dedi: Şimdi bu benim kemiklerimden kemik, ve etimden ettir, buna Nisa denilecek, çünkü o İnsandan alındı." Tanrı'nın yasaklamasına karşın kadın, yılanın baştan çıkarmasıyla kendilerine yasaklanan ağaçtan yiyecek, kendisi yemekle kalmayacak, adama da yedirecektir. Bunun üstüne "Ve RAB Allah yılanı dedi: Bunu yaptığın için (...) lanetlisin; karnının üzerinde yürüyeceksin, ve ömrünün bütün günlerinde toprak yiyeceksin; ve seninle kadın arasına, ve senin zürriyetinle onun zürriyeti arasına düşmanlık koyacağım; o senin başına saldırarak, ve sen onun topuğuna saldıracaksın. Kadına dedi: Zahmetini ve gebeliğini ziyadesiyle çoğaltacağım; ağrı ile evlat doğuracaksın; ve arzun kocana olacak, o da sana hakim olacaktır. Ve Adem'e dedi: Karının sözünü dinlediğin (...) için toprak senin yüzünden lanetli oldu; ömrünün bütün günlerinde zahmetle ondan yiyeceksin. (...) Toprağa dönünceye kadar, alının teriyle ekmek yiyeceksin (...) ve toprağa döneceksin. (...) Ve Adam karısının adını Havva koydu. [Hayatı olan] (...) Ve RAB Allah dedi: İşte adam iyiyi ve kötüyü bilmekle bizden biri gibi oldu; ve şimdi elini uzatmasın ve hayat ağacından almasın, ve yemesin ve ebediyen yaşamasın diye (...) adamı kovdu" (*Tekvin*, 2: 15-24).

Hristiyanlık buradan hareketle insanın doğal kötülüğünü, kadının ikincilliğini, doğurmanın kadının cezası olduğunu ve doğum acısını hafifletmenin Tanrı'ya karşı gelmek olduğunu –bu yüzden Orta Çağ boyunca ebeler cadılıkla suçlanıp yakılacaklardır– insanların birbirleri üstündeki hakimiyetini, –yani yöneten yönetilen ayrımını– çalışmanın erkeğin cezası olduğunu savunur. Söylence aslında kendi başına son derece zengindir ve çeşitli kültürlerce de farklılaştırılarak zenginleştirilmiştir. Örneğin insanın bilebilmesinin kadın ürünü olduğu, şeylerin adını bilen insanın farklılığı, kötülüğün niçin ve nasıl var olduğu, aşkın ve cinselliğin bilmekle ilişkisi vb. bu söylenceyle ilişkilendirilerek anlamlandırılabilir.

dünyevi iktidarın onaylanmasına gelmiştir: "Herkes altında bulunduğu yönetime boyun eğsin. Çünkü Tanrı'dan olmayan yönetim yoktur. Var olanlar Tanrı tarafından kurulmuştur. Bu nedenle yönetime karşı direnen, Tanrı'nın düzenlediğine karşı gelmiş olur. Karşı gelenler yargılanırlar. (...) Çünkü yönetim, senin iyiliğin için Tanrı'nın hizmetindedir. (...) Yönetim kılıcını boş yere taşımıyor; kötülük yapanın üzerine Tanrı'nın gazabını salacak olan öç alıcı olarak Tanrı'nın hizmetindedir. Bunun için yalnız Tanrı'nın gazabı nedeniyle değil, vicdan nedeniyle de yönetime boyun eğmek gerekir. İşte yöneticiler, Tanrı'nın bu amaç için gayretle çalışan hizmetkârlarıdır. Vergi hakkı olana vergiyi, gümrük hakkı olana gümrüğü, korku hakkı olana korkuyu, saygı hakkı olana saygıyı, herkese hakkını verin" (*Romalılar*, 13: 1-7).

Bu kısacık pasaj Hıristiyanlıktaki büyük dönüşümü ya da İsa ile Pavlus arasındaki siyasal yaklaşım farkını keskin bir biçimde işaretlemektedir. İsa, edilgen ve dünyadan uzak duran bir tutum içinde, siyasal iradenin kaynağının tanrısal irade olduğunu saptamakla yetiniyordu. Pavlus ise bununla yetinmez. Siyasal iradenin kaynağı tanrısal iradedir ama var olan siyasal düzen de Tanrı tarafından kurulmuştur. Bu yanıyla var olan otoriteye karşı direniş doğrudan, onun kurduğu düzene direniş olması anlamında Tanrı'ya karşı direnişe dönüşecektir. Aynı şekilde, siyasal otorite Tanrı'nın hizmetine koşulmakta, bu hizmet tanrısal meşruiyetle donatılarak inananlardan etkin itaat talep edilmektedir. Bu çerçevede içinde yönetimin elinde tuttuğu kılıç tanrısal bir işlevle donatılmaktadır. Ancak kılıç onun tanrısal işlevine karşı olanlar için işlevsel kılınırken, inananlardan kılıç zoruyla değil, –çünkü bu halde tanrısal iradeye asi olunmuş olur– kendi vicdanlarıyla, yani Tanrı'ya yönelimleriyle itaat, etkin bir boyun eğme istenmektedir. Bu yaklaşım *İncil*'de yalnızca en tepedeki yöneticilere karşı talep edilmemekte, aynı zamanda en alt düzey yöneticilere de aynı şekilde itaat istenmektedir: “İnsanlar arasında yetkili kılınmış her kuruma, gerek her şeyin üstünde olan krala, gerekse kötülük yapanların cezalandırılması ve iyilik edenlerin onurlandırılması için kral tarafından gönderilen valilere Rab'bin adına boyun eğin. (...) Tanrı'dan korkun, krala saygı gösterin” (1. Petrus, 2: 13-17).

Özetle, ilk tutum ya da İsa'nın tutumu bir tür pasifizm, dünyevi iktidarı, kaynağının Tanrı olduğunu bilerek ama düzeni tanrısalılaştırmadan kabullenmek ve buna bağlı olarak siyasal işlerden kendini uzak tutmak ve cemaati korumak biçiminde kendini gösterirken; ikinci tutum, Pavlus'ta, pasiflikten sıyrılmak ve her türlü iktidara boyun eğmek biçiminde şekillenmektedir. Mademki kurtuluş Tanrı katındadır, o halde kulluk, kölelik bu dünyanın kategorileri olduğundan önemli değildir. Ayrıca itaat organizmacı bir görüşle de temellendirilir. “Bir bedende ayrı ayrı görevleri olan çok sayıda üyemiz olduğu gibi, çok sayıda olan bizler de Mesih'te bir bedeniz ve birbirimizin üyeleri” (Romalılara Mektup, 12: 4-5). Bu görüşleriyle Pavlus geri dönüşsüz bir biçimde tanrısal otorite ile dünyevi iktidar arasındaki ilişki sorununu yeni dinin tam ortasına yerleştirmiş olur.

Pavlus'un bu yaklaşımının tarihsel arka planında kuşkusuz, öncelikle yeni dindarların Roma'ya karşı hareketlerini önlemek ve bundan kaynaklanabilecek tehditler yüzünden yeni dini riske atmamak amacı olduğu açıktır. Bu yanıyla Pavlus'un İsa'dan beri gelen bir izi sürdüğü, din ve dünya kürelerini özenle birbirinden ayrı tutmaya çalıştığı ileri sürülebilir ama aynı anda da pagan Roma'ya yeni bir dinsel meşruluk zeminini altın tepsi içinde sunduğu da açıktır. Bütün iktidarların Tanrı'dan kaynaklandığını (*omnis potestas a deo*), Tanrı'dan kaynaklanmayan hiçbir iktidarın olmadığını belirtmek, eğer yalnızca iktidarın kaynağını ifade etmiyor, aynı zamanda bütün bir siyasal düzeni de kapsıyorsa, bunun anlamı dinin aynı zamanda siyasal düzeni, salt kaynağı itibarıyla değil, tüm boyutlarıyla meşrulaştırmak için kullanıldığıdır.

Burada önemli bir sorun ortaya çıkar. Peki ya yönetici tanrısal iradeye göre değil, kendi iradesine göre eylese yine de itaat edilecek midir? İşte bu soruy-

la birlikte dünyevi ve ruhani iktidarın ilişkisi gündeme gelecektir. Pavlus'un bu soruya yanıtı tartışmasız "evet"tir. Pavlus böylece yeni dindarları etkin itaat göreviyle yükümlendirirken, aynı anda yeni dindarların etkin itaatkârlığı sayesinde Roma'nın yeni dindarlara karşı harekete geçmemesini sağlamaya çalışmaktadır. Fakat bunu yaparken her tür iktidarın kaynağının Tanrı olarak gösterilmesi ve meşrulaştırılması, bu uzlaşmacı ve korunmacı tutumun ötesinde bir yeri işaret etmektedir.

Yeni dinin, ortaya çıkan her yeni din gibi, her koşul altında bir kılıca gereksinimi vardır. Hem farklı kesimlerden kendisine yönelebilecek tehditlere karşı korunabilmek için, hem de kendi teolojik savları ve hiyerarşik örgütlenmesi çerçevesinde mevcut dünyayı dönüştürebilmek için. Dahası, Hıristiyanlık insan doğasına, Eski Ahit ve ilk günah söylencesi referansı ile bir kötülük atfettiği ve dünyanın mevcut halini ilk günah kaynaklı bu kötülüğe bağladığı için, kendisini kılıca muhtaç ya da mahkûm kılmaktadır.

İnsanın kurtuluşunun anlamı, genel olarak, ilk günahın cezasından kurtulmak olarak gözükmektedir. Bu ise İsa'nın sesine kulak vermekle mümkündür. Yani kovulmadan, düşüşten önceki insana yaklaşmakla. O halde insanın özgürlüğü, gerçekte tanrısal iradeye tâbi olmasından başka bir anlama gelmemektedir. Ama insan daha ölümsüz bir varlıkken bile tanrısal iradeyi çiğnemiş ve tanrılığa soyunmuştur. O halde kendi iradesiyle İsa'nın sesine, hem de bu dünyada kulak verebilir mi? "Günah bir insan yoluyla, ölüm de günah yoluyla dünyaya girdi. Böylece ölüm bütün insanlara yayıldı. Çünkü hepsi günah işledi" (Roma'lılara Mektup, 5: 12). Madem insan iradesiyle ya da aynı anlama gelmek üzere, iradesizliğiyle, bir kadın yüzünden günaha batarak ölüme mahkûm oldu; o halde aynı yolla kurtulamaz. Öncelikle insanı günaha sürükleyen bedensel hazların, cinselliğin denetlenmesi ve bastırılması gerekmektedir.

Engizisyon

Latince *inquiri* (araştırmak-soruşturmak) sözünden türeyen *engizisyon*, Katolik Kilisesi'nin yani Papalığın, Katolik öğretinin genel kabul gören inanma, iman etme, anlamlandırma ve yorumlama biçimlerinin dışında kalan sapkın (*heretik*) yani örf-dışı dinsel akımları, büyücülüğü, cadılığı, simyacılığı vb. uygulamaları kendiliğinden kovuşturmak ve cezalandırmakla görevli, Orta Çağ boyunca büyük bir güç kazanan yargı kurumu. Kurumun soruşturma ve kovuşturma için başvurduğu itiraf ve işken-ce yöntemleriyle biricik ceza olarak ölüm cezasını uygulama biçimleri büyük tepki çekmiştir.

İnsan doğasına karşı duyulan bu köklü ve teolojik temelleri olan kuşku, ister istemez insan iradesine karşı köklü bir kuşkuya dönüşmektedir. Bu yaklaşım daha sonra, Skolastik dönemde "insanın kendisine rağmen Kilise tarafından arındırılabilceği ve kurtarılabilceği" fikrinin ve dolayısıyla engizisyonun yolunu açacaktır. Binlerce insan kötülükten arındırılmak üzere ateşlere atılacaktır.

İnsan doğasına ve buna bağlı olarak iradesine duyulan kuşku, ister istemez insanın tepesinde bir kılıcı zorunlu kılmaktadır. Ama aynı Hıristiyanlık, etkin itaat yoluyla insanın başının üstüne astığı kılıcın Kilise'nin

boynuna inebileceğinin de farkındadır. Bu nedenle bundan sonraki asıl sorun Kilise ile devlet ilişkilerinin nasıl düzenleneceği olacaktır. Üstelik bu sorun, özellikle Roma'nın resmi din olarak Hristiyanlığı kabulüyle birlikte giderek can yakıcı hale gelecek, Batı Roma'nın çöküşüyle birlikte, Doğu Roma'da imparatorun kutsallaştırılarak aynı zamanda Kilise'nin başı sayılmasıyla da (*Sezaropapizm*) iyice karmaşıklaşacaktır. İşte bu karmaşık soruna ilk sistematik yanıtı verecek olan, Patristik düşüncenin en büyük ismi kabul edilen Augustinus olacaktır.

Pavlus'un ardından, genel olarak onun görüşlerini yineleyen Hristiyan kilise babalarının oluşturduğu düşünsel eğilime Patristik düşünüş ya da Patristik felsefe adı verilir. **Patristik düşünce**, Hristiyan öğretisini Antik felsefenin kavramlarıyla biçimlendirerek sistemli bir dünya görüşü ortaya koymak amacıyla, kilisenin o dönemdeki ileri gelenlerinin, Roma Kilisesi tarafından aziz sayılmış

Patristik düşünce

Bu düşüncenin ilk örneklerinden birini II. yüzyılda Antakyalı Thomas verir. Thomas'a göre Sezar Tanrı olmadığından, ona ibadet edilemez ama Tanrı tarafından iktidarda tutulduğundan meşrudur ve itaati hak etmiştir. Patristik düşüncenin en ünlü isimlerinden biri de Kartacalı Tertullianus'tur (155-220). Tertullianus, Hristiyanlığın Antik pagan kültür karşısında açık ara üstün olduğunu, bu nedenle felsefeye ihtiyacı olmadığını öne sürer. Siyasal iktidarların ise Tanrı'dan geldiğini ama Hristiyanlığı benimsemedikleri ölçüde bu iktidarların tanrısal olmadığını belirtir. Fakat bu iktidarlar Hristiyan olmasa da, Roma'nın yıkılışı dünya için felaket olacağından, Roma'nın esenliği için de gereken yapılmalıdır. Bu yanıla Tertullianus ruhani ve dünyevi iktidar ayrımını açıkça savunan isimlerin başında gelir. Tertullianus'tan farklı olarak İskenderiyeli Clementus (150-215) ile öğrencisi, yine İskenderiyeli Origenes (185-250), Hristiyanlığın felsefi olarak temellendirilmesi gerektiğini savunacaklardır. Bu bağlamda Platon'un öğretileri, Stoacı ahlak ve yeni din kaynaştırılmaya çalışılacaktır. Patristik düşüncenin bir diğer önemli ismi, kilisenin ilk tarihçisi kabul edilen Caeserea piskoposu Eusebios'tur (263-339). Constantinus'un destekçisi olan Eusebios, Constantinus'un imparatorluğunu Göksel krallığın yeryüzündeki yansıması olarak düşünür. O'na göre, Tanrı'nın tekliği gibi imparator da tektir. Burada özellikle dikkat çeken yan, Eusebios'un imparatora kutsallık atfederek, devletin Kilise'ye karşı üstünlük iddialarına uygun bir zemin hazırlamasıdır. Daha sonra, XI. yüzyılda Doğu ve Batı Kiliselerinin ayrılmasıyla, Eusebios'un görüşleri özellikle Doğu'da yani Ortodoks Kilisesi'nde etkili olacaktır. Bu yanıla da Eusebios Doğu Roma siyasal düşüncesi'nin kurucu isimlerinden kabul edilir. Eusebios'un aksine, Patristik düşüncenin Augustinus'tan sonraki son büyük ismi olan Milano piskoposu Ambrosius (340-397) ise Kilise üstünlüğüne dönük görüşler geliştirecektir. Ambrosius, kendi döneminde yaşanan kimi siyasal olaylar çerçevesinde imparatoru yönlendirmek konusunda pek mahir bir isimdir. O'na göre imparator diğer bütün Hristiyanlar gibi Kilise'nin oğlu olarak Kilise'nin içindedir ama üstünde değildir. Dolayısıyla dinle ilgili alanlarda yetki piskoposlardadır, imparatorlarda değil. Bu yanıla Ambrosius, dünyevi alanda, örneğin Kilise'nin elinde bulunan mülkler konusunda imparatoru yetkili otorite olarak tanıır ama dini alanda otorite Kilise'nin kendisi olmalıdır. Hatta Ambrosius giderek Kilise'nin yetki kapsamına dünyevi alanı da katacaktır.

olanların düşünsel girişimlerinin tümüne verilen addır. Bunların en ünlüsü ise Augustinus'tur.

2. AUGUSTINUS: İRADENİN REDDİ

“Tanrı ve ruh. Bilmek istediğim şey bu. Başka hiçbir şeyi bilmek istemiyorum,” diyordu, Patristik düşüncenin en büyük ismi Augustinus. İnsan aklı ve iradesinin, dolayısıyla ussal bir etkinlik olarak da felsefenin bundan daha açık bir reddi söz konusu bile olamazdı.

Aurelius Augustinus (354-430) bugünkü Cezayir'in küçük bir kentinde, Tagaste'de doğdu. Babası pagan, annesi tutkulu bir Hristiyandı ve oğlunu Katolik Kilisesi'ne kaydettirmişti ama Augustinus vaftiz edilmemişti. Eğitimi sırasında oldukça “keyifli” bir hayat sürdüğü anlaşıyor, evlilik dışı bir çocuğu vardı. Kartaca'da retorik eğitimi gördüğü sırada din ve felsefeyi uzlaştırmaya çalıştı ve edebiyata yöneldi. Milano'da teklif edilen bir görevi kabul eden Augustinus, burada piskopos Ambrosius'tan etkilendi ve 386'da nihayet Hristiyan olmaya karar verdi. 391 yılında ise rahip olmuştu. Bundan sonra ömrünü Hristiyanlığı savunmaya adanmış ve ölümünden kısa bir süre sonra Kilise tarafından aziz, ermiş sayıldı. Belli başlı yapıtlarından bazıları şunlardır: *Contra academicos* (Akademikliler'a Karşı), *De beata vita* (Mutlu Yaşam Üstüne), *De doctrina christiana* (Hristiyan Öğretisi Üzerine), *Confessiones* (İtiraf), *De civitate dei* (Tanrı Devleti Üstüne), ki son çalışma on üç yıl süreyle dizi halinde yayımlanmıştır.

Augustinus, Antik Yunan düşünürleri gibi, bilginin kendisine sevgiyle bağlı değildi. Zaten bu ona göre olanaksızdı. Çünkü insan, eksik ve üstelik günahkâr bir varlık olarak zaten belirli bir yere kadar bilgiye yaklaşabilirdi ki bunun da bir ön koşulu vardı: İman ve Tanrı korkusu. Tanrı korkusu bilgeliliğin başlangıç noktasını oluşturuyordu. Tanrı korkusu insanın kendisini bilmesini sağlar ve kendini bilmek, bilmenin ilk koşuludur; insan ancak daha sonra hakikati bilir. Tıpkı Platon'un bir köleye karmaşık bir geometri problemini çözdürek aslında bildiğini bilmediğini, yani kendinden bihaberliğini göstererek ona hakikatın yolunu açması gibi, Platoncu öğelerden beslenen Augustinus da önce kişinin Tanrı korkusuyla kendisini bilmesini ister: “Eğer bende mevcut olmasaydın ben var olmazdım, bir hiç olurum. Her şey Sen'den, Sen'in aracılığıyla ve Sen'in için var olur, Sen'de olmasaydım hiç olurum.” Öyleyse bilinecek şey Tanrı'dan başka bir şey değildir.

Ancak bu Augustinusçu Tanrı Yunan dünyasının zanaatkâr, ustabaşı Tanrı kavrayışından kökten farklıdır. Augustinus'un Tanrı'sı evreni yaratmakla kalmamış, onu düzenlemiştir de. Düzenlemeyi tamamladıktan sonra da sürekli müdahale etmektedir. İsteddiği zaman, istediği olayların seyrine müdahale etmekte, mucizeleriyle tarihin akışını değiştirmektedir. Bu Tanrı Eski Ahit'in Tanrı'sıdır; kendisinden başka hiçbir şey olmayan, dolayısıyla aynı anda her şey olmaya ve kendisinden başka hiçbir şeye de fırsat vermemeye hazır bir Tanrı: “Ve Musa Allah'a dedi: İşte, ben İsrailoğullarına geldiğim zaman, onlara: Atalarımı-

zın Allahı beni size gönderdi, dersem ve onlar bana: Onun ismi nedir? derlerse, onlara ne diyeyim? Ve Allah Musa'ya dedi: Ben, BEN OLANIM; ve dedi: İsrailoğullarına böyle diyeceksin: Beni size BEN İM gönderdi" (Çıkış, 3: 13-14).

Augustinus için, ancak bu Tanrı bilindikten sonradır ki hakikatın kapıları aralanabilir; hakikat aslında insanın içindedir ve İsa Mesih'ten, Tanrı'dan başka bir şey değildir. Burada Antik Yunan'ın akla atfettiği rol Tanrı korkusuna ve imana atfedilmektedir. Akıl, Tanrı korkusu ve vahye dayalı imandan yoksunsa hiçbir şeydir. Aklın hakikati aydınlatmak için kendinde bir ışığı yoktur. Hakikatı aydınlatan ancak vahyin ışığıdır. O halde, akıl Antik Yunan'da olduğu gibi artık tek başına değerli bir "şey" olmaktan çıkacak, bağımsızlığını yitirecektir. Tanrı'nın iradesiyle koşullu olacaktır; çünkü Tanrı'nın ışığı olmadan hiçbir şey bilinemez. Özerkliğini ya da kendinde değerini kaybeden, Augustinus'ta yalnızca akıl değildir. Yalnız aklın değil, yaratılmış olan her şeyin Tanrı'nın kılavuzluğuna gereksinimi vardır. Her şey, insan, doğa, akıl; bütün bağımsızlık ya da özerkliklerini yitirmişlerdir.

Tanrı karşısında her şeyin özerkliğini, kendinde değerini ve gücünü yitirmesinin altında Augustinusçu kuşku anlayışı yatmaktadır. Augustinus var olan her şeyden kuşku duyulabileceğini ama kuşku duyulmayacak zaman-dışı, ki bunun anlamı ilk günahla malul olmayan, ölüm-dışı bir şey olması gerektiğini, onun da Tanrı olduğunu söyler. Tanrı zamanın tümüyle dışındadır; insansa içinde. İnsan başta özgür yaratılmıştı ama ilk günah nedeniyle iradesini kötülüğe yöneltmiştir. O halde irade yoluyla insanın kurtuluşu mümkün değildir. Ancak Tanrı'nın inayetiyle kurtuluş mümkün olacaktır. Her şeyin özerkliğini yitirmesiyle, başlangıçta Kilise ile devlet arasındaki korunmaya çalışılan mesafe de anlamını yitirecektir. Artık insanlığın tümü Tanrı tarafından kurulmuş bir birliğin üyesidir ve devlet de bu birlik içinde önemli bir yer kaplar.

Devlet, amacı ve adaleti yönetmesi bakımından iyiydi ama kökeni bakımından kötü. Devlet gerekli kılınmıştı çünkü insanlar Tanrı'dan ayrılıp kargaşaya düştüler ve Tanrı bu yüzden insanları birbirinin başına geçirdi. O halde devlet, kökeni bakımından ilk günahla malul, bir cezadan öte değildi. Burada da Antik Yunan düşüncesiyle farklılık çok belirgindir. Yunan için devlet güzelliğin ta kendisiydi, oysa artık devlet kökensel bir kötülükle maluldü ve güzellik olmaktan çıkmıştı. Çünkü güzellik Tanrı'dan başkasına atfedilemezdi. Devletin nihai nedeni de Tanrı'dan başkası olamazdı. Siyasal otoriteyi somutlaştıran yasa da bu anlamda yalnızca Tanrı'dan kaynaklanabilirdi. *Eski Ahit* yasa koyucuyu baştan varsayıyordu. Hristiyanlık da, Augustinus eliyle, bunu olduğu gibi izledi. Yasayı güvence altına alan üstün, zaman-dışı bir irade yoksa yasa anlamsızdır. Augustinus, daha sonra Aquinumlu Thomas tarafından geliştirilecek olan yasa sınıflandırmasıyla bu bağlantıyı kurar. Kutsal aklın ürünü olan ebedi yasa ya da Tanrı iradesi, doğal düzenin korunmasını ve çiğnenmemesini buyurur. Bu yasanın insan tarafından duyulur biçimi, insanın günahkarlığı yüzünden ebedi yasaya göre bozulmuş hali, doğal yasadır. Bundan sonra devlet içinde geçerli dünyevi pozitif yasa gelir. Böylece yasalar sınıflandırılmış ve her biri tanrısal yasa-

ya bağlanmış olur. Bu nedenle en alttaki yasaya uyumdan başlanarak en üstteki yasaya yönelmek gerekir. Bu bağ kurma girişimi aynı zamanda, en alta dünyevi pozitif yasa, en üstte ebedi yasa olmak üzere, iki ayrı yasa koyucu iradenin sergilendiği iki ayrı düzen, iki ayrı birlik formu, iki ayrı “devlet”i de işaretlemiş olur. Bunlardan ilki Yeryüzü Devleti’dir (*civitas terrana*), ikincisi ise Tanrı Devleti (*civitas dei*).

Augustinus’un buna ilişkin görüşlerini sistemli bir biçimde sunduğu *Tanrı Devleti* adlı yapıtı öncelikle bir savunma metnidir. Vizigotların Alaric’in önderliğinde Roma’yı yağmalamasından ve İmparatorluğu çöküşün eşiğine getirmesinden sorumlu tutulan Hristiyanlığı savunmak için, bu dizinin ilk on kitabı savunmaya ayrılmıştır. Dizi, toplam yirmi iki kitaptan oluşmaktadır.

Roma’nın çöküş süreci içine girmesinde Hristiyanlığın rolünü reddeden Augustinus, Hristiyanlıktan önce de imparatorlukların çöktüğünü, dünyevi devletlerin çöküşünün Hristiyanlığa bağlanamayacağını belirtir. Onun yerine kökeninin paganlık olduğunu iddia ettiği zulüm, zorbalık, kibir ve lüksü işaret eder. İddia edilenin tersine, Hristiyanlık çöküşü geciktirmiştir. Augustinus, bundan sonra ikinci soruyu sorar: Dünyevi hükümlarlığın sonu yok olmak ise, yok olmayan bir hükümlarlık yok mudur? Vardır. Bu da tanrısal hükümlarlık ya da Tanrı Devleti’dir. Çünkü Tanrı Devleti zaman-dışıdır. Tarih, Yeryüzü Devleti ve Tanrı Devleti’ni birbirinden ayıran ve *Eski Ahit*’in çizgisel-doğrusal zaman algısına, yani bir başı ve bir sonu olan zaman algısına uygun olarak tasarlanan bir akıştan başka bir şey değildir. Yeryüzü Devleti şeytana ve nefsi-ne uyanların devletidir.

Eğer ilk günah olmasaydı bu devlet de olmayacaktı. Dolayısıyla devletin kökünde kötülük, ilk günah vardır. O halde insanları doğuştan sürükleyip getirdikleri ilk günahı arındıracak ve Tanrı’nın istenci doğrultusunda Tanrı Devleti’ne hazırlayacak olan da Kilise’nin kendisidir. Böylece Kilise devletin üstünde konumlandırılmış olur. Çünkü Kilise Tanrı Devleti’nin yeryüzündeki tem-

Şeytana ve nefsi-ne uyanların devleti

İlk günah ve düşüş söylencesi dışında, *Eski Ahit*’te buna uygun başka pasajlara da rastlanır. “Ve İsrail’in bütün ihtiyarları toplanıp ‘bize hükmetmek için bize bir kral ver,’ dedikleri zaman, bu söz Samuel’in gözünde kötü göründü. Ve Samuel RABBE dua etti (...) ve RAB Samuel’e dedi: (...) ‘Reddettikleri sen değilsin, ancak üzerlerine krallık etmeye-yim diye beni reddettiler. (...) Ve şimdi onların sözünü dinle; ancak onlara açıkça şehadet edeceksin, ve onlar üzerinde krallık edecek olan kralın hükmünün ne olacağını onlara bildireceksin.’ Ve Samuel, kendisinden kral isteyen kavme, RABBİN bütün sözlerini söyledi (...): ‘Üzerinize krallık edecek kralın hükmü şu olacak: Oğullarınızı kendisine alıp cenk arabaları üzerine (...) koyacak (...) ve aşçı, ve ekmekçi olmak üzere kızlarınızı alacak. Ve tarlalarınızı, ve bağlarınızı, (...) en iyisini alıp kullarına verecek (...) ve kullarınızla cariyelerinizi, ve en seçme gençlerinizi, ve eşeklerinizi alıp onları işe koşacak (...) ve siz onun kulları olacaksınız. Ve kendiniz için seçmiş olacağınız kralınız yüzünden o gün fer-yat edeceksiniz’; ve RAB o gün size cevap vermeyecek” (1. Samuel, 8: 4-19).

silcisidir. Şimdi soru şudur: Kilise'nin Yeryüzü Devleti karşısındaki üstünlüğünün anlamı nedir?

Augustinus başlangıçta Yeryüzü Devleti'yle Kilise arasına Kilise'nin temsilciliğini üstlendiği Tanrı Devleti üzerinden bir mesafe koyar gibidir. Şöyle ki iki ayrı devlet iki ayrı sevgi tarafından kurulmuştur. Tanrı Devleti benliği horlamaya dayalı Tanrı sevgisiyle, Yeryüzü Devleti ise Tanrı'yı horlamaya varan benlik sevgisiyle kurulmuştur. Kilise'yle devlet arasına konulan bu mesafe, bir uçurum değil, tersine Kilise üstünlüğüne zemin hazırlayan bir mesafedir oysa. Buradan hareketle halihazırda yeryüzünde somut olarak var olan devletler, halihazırda olmayan, bir soyutluktan ibaret Tanrı Devleti aracılığıyla kötülenmekte, mahkûm mu edilmektedir? Kilise'nin benlik sevgisi ya da ilk günahla lekeleli Yeryüzü Devleti üstündeki üstünlüğü buradan mı türemektedir ve bu anlamda mutlak mıdır?

Bu iki devletin birbirinin tam karşıtı olduğu açıktır ama yeterince açık olmayan şey Augustinus'un her iki devlet tipinin de bir soyutlamadan ibaret olup olmadığıdır. Eğer her iki devlet tipi de bir soyutlamadan ibaretse, bunun anlamı Yeryüzü Devleti'nin mutlak olarak kötü olmadığı gibi, Tanrı Devleti'ni temsilen Kilise'nin de mutlak olarak iyi olmayabileceğidir. Bu tartışma özellikle Skolastik dönemde Kilise üstünlüğünü temellendirmek için önem taşıyacaktı. Oysa, ilk elde Augustinus'un yaptığı şey ideal tipler ortaya koymaktan ibarettir.

İnsan topluluklarını aileden evrene kadar uzanan bir bağlantı içinde sınıflandıran Augustinus, her topluluk biçiminde iyilikle kötülüğün iç içe geçtiğini belirtir. Yani *domus* (aile), aileden daha geniş bir birliklilik biçimi olarak *civitas* (kent devleti), kent-devletini aşacak bir biçimde *orbis terrae* (yeryüzü) ve nihayet, yeryüzünü ve gökyüzünü, Tanrı'yı ve melekleri, bedenleri ve ruhları kapsayan *mundus* (evren). Bu toplulukların tümünde iyilik ve kötülük, tanrısallık ve şeytanilik, benlik sevgisi ve Tanrı sevgisi iç içedir. O halde yeryüzünde bulunan devlet de kendi başına ne kutsaldır, ne şeytansı.

Ancak kuşkusuz hakiki devlet Tanrı Devleti'dir. Bunun nedeni de devletin temelinde adaletin bulunmasıdır. Burada Cicero'nun *res publica* tanımından, yani "bir hukuk düzeni ve ortak yarar üzerine anlaşmış insan topluluğu"ndan hareket eden Augustinus, öncelikle tanımdaki hukuk terimini adalet olarak okuyarak, adaletin ancak mükemmel olarak Tanrı'da ve onun devletinde tezahür edebileceği sonucunu çıkarır. O halde adalet, Tanrı ile insanlar arasındaki bir ilişkiler sistemidir. İnsan önce bu sisteme iman etmeli ve Tanrı'nın hakkaniyetiyle insanları, imanlılarla imansızları birbirinden ayıracağını bilmelidir. Bu ayrım varlık nedenini insan doğasının günahkârlığında bulmaktadır. İlk günah nedeniyle düşen insan ölüme, zamana, yeryüzüne mahkûm edilmiştir. Ama nihayetinde buna mahkûm olsalar da ruhsal bir yanları da vardır. Bu yanıyla bedenlerine, benliklerine teslim olanlar Yeryüzü Devleti'ne aittir. Ancak buna kim karar verecektir? Elbette Tanrı. Bu durumda kimin Tanrı Devleti'ne kimin Yeryüzü Devleti'ne ait olduğu ancak Tanrı tarafından bilinebilir, insan ise ancak bu bilgiye yaklaşımaya çalışabilir, ona layık olmaya. Eğer tek karar verici Tanrı ise,

bu durumda insanların Kilise'ye dahil olması, Tanrı Devleti'ne ait olduklarına ilişkin bir güvence oluşturmaz. Aynı şekilde tersi de doğrudur.

Yeryüzü Devleti'nin benlikle malul olması, Tanrı Devleti'yle karşı karşıya konumlanması, onun kendinde içkin bir adalet içermediği, bir düzen oluşturmadığı anlamına da gelmez. Her iki devlet de düzeni sağlamayı amaçlar ve kendi amaçlarında da haklıdırlar. Düzeni sağlama amacına yöneldikleri için de aslında her biri, yani Yeryüzü Devleti ve Kilise, Tanrı Devleti'ne giden yolda insanın yardımcısıdır. Kuşkusuz Yeryüzü Devleti'nin eksik ve görelî bir adaleti vardır ama olsun. Bu ilke sayesinde günahın sakatlığından insanı uzak tutmaya çalışır. Bu nitelikleriyle yeryüzündeki tüm devletler ve aynı şekilde egemenlik biçimleri, mülkiyet, kölelik iyidir ama koşullu bir iyiliktir bu; hiçbirî doğal ve evrensel değildir, her biri günahın ürünüdür.

Sonuç olarak, Tanrı Devleti Kilise ile aynı şey olmadığı gibi; Yeryüzü Devleti de Roma ile aynı şey değildir. Üstelik Kilise aynı zamanda bir cemaattir ve yalnızca ruhbandan oluşmaz; tüm vaftiz edilmiş Hristiyanlardan oluşur. O halde Augustinus'tan devlet karşısında ruhbanın üstünlüğüne dönük tezler çıkarmak pek de doğru değildir. Bu gelişme daha sonra olacaktır. Kilise'nin anlamının giderek ruhbanı ifade edecek biçimde daraltılması, bu anlamda ruhban otoritesinin imparator iktidarı karşısında üstünlüğünün savunulması, dünyevi iktidarın Kilise'ye bağımlı olduğunun ileri sürülmesi, daha sonra ortaya çıkacaktır. Ama kuşkusuz Augustinus, belirli bir anlamda buna uygun bir zemin inşa etmiştir: Evrensel olarak Roma Devleti'nin yarattığı boşluğu doldurabilecek sistemli bir düşünceyi, Kilise evrenselciliğini inşa eden kişiydi Augustinus. Ancak bu evrenselcilik zemininde Augustinus'un işaret ettiği şey, Kilise'nin bir örgüt olarak devlete ağır basması değil, onun temsil ettiği Tanrı sevgisinin Yeryüzü Devleti'ndeki benlik sevgisinden önce gelmesi gerektiğiydi. Ancak Kuzey Afrika'ya İspanya'dan gelen Vandallar Augustinus'un piskoposluğunu yaptığı Hippo'yu kuşattı. Bu kuşatmada yaşamını yitiren Augustinus'la birlikte artık evrensel bir devlet olarak Roma'nın da yaşamını sürdürmeyeceği anlaşılmıştı ve Kilise kendi üstünlüğüne dayalı bir "söz"e hazırlanacaktı.

3. ANTİK DÜNYANIN SONU

A. Roma'nın yıkılışı ve Orta Çağ

476'da Batı Roma İmparatorluğu'nun yıkılışıyla birlikte, yaygınlıkla yeni bir çağın, Orta Çağ'ın başladığı kabul edilir. Ancak bu adlandırmanın kendisi bile (Orta) sorunludur. Neyin ortasıdır bu çağ? Bu adlandırma, tarihe belirli bir bakışın, tarihi ileriye doğru akan bir süreç olarak gören ve ileride kavuşacağı bir hedef koyan bir bakış açısının ürünüdür ve adlandırma da zaten bu hedefin gerçekleştiğinin kabul edildiği bir noktadan yapılmaktadır. Adlandırmanın sorunlu oluşu gibi, bu çağa atfedilen temel özellikler ve bu özelliklerin kapsadıkları da sorunludur. Aynı şekilde ne zaman başlayıp bittiği üzerinde de herhangi bir

uzlaşma yoktur. Ayrıca bu dönemselleştirme girişimi tüm dünyaya yaygın olarak giydirilmektedir ama bu da sorunludur. “Batı” dünyası sözüm ona karanlık bir Orta Çağ yaşarken, “Doğu” pek de karanlık bir dönem geçirmemiştir. Bu anlamda özellikle Batı Avrupa için geçerli olmak üzere, Orta Çağ denildiğinde, 476’dan başlayarak XV. yüzyılın sonuna kadar süren bir dönem anlaşılır. Ancak kimi tarihçiler, ölçü olarak neyin alındığına bağlı olarak bu dönemi XII. yüzyılın sonunda keserler.

Orta Çağ’ı nitelediği ileri sürülen temel özellikler iktisadi düzeyde feodalite, siyasal düzeyde merkezi iktidarın yokluğu ya da yerel iktidarların öne çıkması, kültürel düzeyde ise Hristiyanlığın kurumsallaşması olarak ifade edilir ama bu niteliklerin hemen tümü üzerinde de canlı tartışmalar vardır. Örneğin Orta Çağ’ı nitelediği yaygınlıkla kabul edilen, feodalite teriminde bile bir uzlaşma yoktur. Orta Çağ’a sıklıkla atfedilen “karanlık” nitelemesi de, kendisinden sonra geldiği kabul edilen “yeni dönemin ışığı” ölçeğinde bir adlandırmadan ibarettir. Orta Çağ yerine, neredeyse farklı isimlere ve bilimlere göre farklı orta çağlardan söz etmek mümkün olduğu ölçüde, kesin olan tek şey, Batı Avrupa dünyası için Batı Roma’nın yıkılışıyla yeni bir dönemin başladığıdır.

III. yüzyıla gelindiğinde Roma İmparatorluğu önemli sorunlarla karşı karşıyadır. Bunların en başında kuşkusuz İmparatorluğun fiilen Doğu ve Batı olmak üzere ikiye ayrılmış olması gelir. Bunu izleyen temel sorun ise sınırlarda giderek artan biçimde barbar kavimlerin yığılması ve Roma ordu sisteminin bunların yattığı basıncı soğuramaması anlamında bozulmasıdır. Görünürde Batı Roma’nın yıkılışının ardında bu iki temel dinamğin rol oynadığı kesinlikle söylenebilirse de, bu iki dinamğin ancak ekonomik-toplumsal ve siyasal sistemin kökten bozulmasıyla çöküşü hazırladığı ihmal edilmemelidir. Buna göre, barbar kavimlerin yığılmalarına karşı, kendini savunabilmek için Roma rejimi giderek askerileşecek ve bu da Roma’nın temel siyasal değerlerini imha ederek diktatörlüğün süregelenleşmesine giden yolu açacaktır. Artan savunma ve karşı saldırı gereksinimi, artan asker gereksinimini beraberinde getirecek, bu da Roma ordu sistemine parayla, savaşçı barbar toplulukların dahil edilmelerini kolaylaştıracaktır. Bu toplulukların kendi iç ilişkilerindeki bağıllık ilişkilerinin Roma yurttaşlığı üzerinden olmadığı gözetildiğinde, askeri sistemin içine bozucu etki yaratan kavimsel şefe ve kavme bağıllık ilkesinin sızdığı açıktır. Ordu sistemi bozulup Roma’ya bağıllık ilkesi ikincilleşirken, askeri sistemin gereksinimlerinin artması ve bunun ekonomi üzerinde bir basınç yaratması ekonominin bozulmasını, tarımdan kaçışın kısıtlanmasını sağlamıştır. Tarımdan kaçış, tarımsal üretimin düşüşünü ve nihayet krizini, bu kriz de tarımsal ürünlerin ticaretinin yoğunlaştığı kentlerin ekonomik bir bunalımla karşı karşıya kalmasını doğurmuştur. Tarımsal ekonominin çöküşü, büyük çiftliklerde temel üretim gücü olan geniş köle yığınlarının azat edilmesini ve bunların da kaçınılmaz olarak kentlere yönelişini teşvik etmiştir. Aynı anda kentsel ekonomilerin bunalımıyla birlikte, kentlerdeki soylu kesimlerin kırsal alanlardaki malikânelere sığınma eğiliminin başlaması yani kentlerden kaçışla kentlere yönelişin karşılıklılığı ya da eşzamanlılığı söz konusu olmuştur.

Roma'nın çöküşü genellikle barbar akınlarıyla yükselen Hristiyanlığa bağlanırsa da Hristiyanlığın bu çöküşteki rolü pek de önemsenemez. Çöküşte rol üstlenmek şöyle dursun, tersine ilk dönem Hristiyanlık için Roma'nın çöküşü, evrenselliğin kaybı anlamında korkutucu büyük bir felaket olacaktır. Onun için Hristiyanlık çözülüş sürecinde Roma'ya bütün dinsel olanaklarıyla hizmet etmeye koşullanacaktır.

Roma'nın çöküşünün bağlandığı barbar saldırıları, aynı anda Roma'nın sosyo-ekonomik sisteminin yıkılışı doğrultusunda ekonomik bir dinamîge dönüşmüştür. Geniş ölçekli ve kitlesel köle emeğiyle üretim yapan *latifundia* sistemi, barbar kavimlerin köle kaynaklarını kurutmasıyla zora girmiştir. Ucuz köle kaynaklarının kuruması, köle maliyetlerini artırmış ve kölelerin yeniden üretimi için ekonomiden daha fazla kaynak artırılmasını gerekli kılmıştır. Ancak bu dönem aynı zamanda, ekonominin üstündeki askeri yükün de arttığı dönemdir. Emeğin verimliliğini artırmak ya da en azından aynı düzeyde tutabilmek ve aynı zamanda üretici emeği yeniden üretebilmek için *latifundia* sistemi içinde kölelere pay ayrılmak zorunda kalınacak; bu da *latifundiaların kolon ve villa dominica* olarak bölünüşünü getirecektir.

Askeri sistemin çöküşü ise, belirtildiği gibi, orduya para karşılığı savaşçı barbar kavimlerin dahil edilmesi ve bu dahil oluşla birlikte Roma'ya bağlılık yerine kişisel bağlılık ilişkilerinin ve ordu içinde, yerel iktidar odaklarının doğuşuyla belirginleşir. Ordu içinde yerel şefler çevresinde yerel iktidar odaklarının oluşması ve bunların kendi kavimsel ve kişisel çıkarlarının peşinde koşmaları, aynı zamanda siyasal istikrar bakımından ordunun istikrarsızlık kaynağı haline gelmesine neden olmuştur. Siyasal sistemin istikrarsızlaşması merkezi otoritenin gücünü zayıflatırken, bu da askeri odakların siyasal iktidara daha kolay müdahale etmesinin yolunu açacaktır. Bu kargaşa ortamında merkezi otoritenin güvenliği sağlamak karşısında acze düşmesiyle, özellikle tehditle karşılaşan küçük ve orta büyüklükteki toprak sahipleri himaye arayışına girerler. Bu himaye arayışı Roma ailesi ve hukukuna içkin olan *pater familias*'ın bütün toplumsal düzeylerde yaygınlaşmasına vesile olur. Nihayet 476'da Roma yıkılır.

Batı Roma'nın yıkılışıyla birlikte siyasal düşünce de yön değiştirecektir. Bu değişikliği kuşatan çerçeve ise Hristiyanlıktan başka bir şey değildir. Hakim olmaya başlayan yeni "ruh"u anlayabilmek için, bir Orta Çağ dönem romanı olan Umberto Eco'nun *Gülün Adı*'ndan bir örnek verilebilir. Romanın genç kahramanı Adso, Rahip William'a sorar: "Niçin bana gerçeğin nerede yattığını söylemiyorsunuz?" Rahibin yanıtı şudur: "Yapılacak iş eldeki her tür aracı kullanarak gerçeğe daha yakından bakabilmeyi sağlamaktır." Çünkü gerçeğin nerede yattığını rahip de bilmemektedir aslında. Orta Çağ'da baskın anlayış sadece Tanrı'nın bilgisinin tam ve eksiksiz olduğudur. Tanrı yetkin, insan ise eksik ve kusurludur; dolayısıyla ya gerçeği güç kavrar ya da zaten kavrayamaz. Ona düşen temel görev duyguda, kanıda sağlam olanı, tartışmasız olanı, elde bulunanı, pekiştirilmiş ve güvence altına alınmış olanı düşünceyle açığa kavuşturmak ve ku-

ramsal olarak dile getirmektedir. Bu nedenle de Orta Çağ'da dinselleştirilmiş bir Antik Yunan düşüncesi etkisi baskın olarak görülür.

Antik Yunan'ın kuramsal bilme çabasının Orta Çağ Hristiyan düşüncesi için tek başına fazlaca bir anlamı yoktur. Antik Yunan düşünüşünün bilmeye çalıştığı şey, Orta Çağ düşüncesi için zaten en yetkin haliyle Tanrı tarafından bilinmektedir. O halde düşünceye düşen şey, buna olabildiğince yaklaşmak, anlamak ve meşrulaştırmaktır. Bu köklü farklılığa karşın yine de Orta Çağ, kendisini Antik Yunan'ın hem düşünsel mirasçısı hem de onu ileri taşıyan olarak görür. Clairvauxlu Aziz Bernardus (1090/91-1153) şöyle der: "Biz devlerin omuzlarına oturmuş cüceler gibiyiz; daha çok şeyi görüyor olmamız uzak görüşlü olmamızdan değil, onların bizi omuzlarında yükseltmiş olmasındandır."

Orta Çağ siyasal düşüncesi Antik Yunan'la bu ilişki içinde düşünülmelidir. Siyasal düşünce eğer modern anlamda devlet merkezli bir düşünce olarak kabul edilirse, bu anlamda Orta Çağ'da siyasal düşünceden söz edilemez. Orta Çağ siyasal düşüncesi, Antik Yunan'ın polis içinde yanıtını aradığı ve kent devletiyle koşullu olarak düşündüğü 'iyi yaşam'a Hristiyan evrenselciliği içinde yanıt arama girişimidir. Ancak hiç kuşkusuz aranan yanıt yalnızca ve mutlak olarak Tanrı bilmektedir. Bu girişim dinle temellenir ve yöneldiği hedef yine dinsel dogmanın ta kendisidir. Buradan hareketle Orta Çağ'ın siyasal düşüncesinde anahtar rolün teokrasiye verilmesi yine de sorunlu olacaktır. Her ne kadar Batı Avrupa'da ruhban önemli bir rol üstlense ve siyasal düşüncüyü belirleyen daha çok ruhbanın görüşleri olsa da, nihayetinde bu görüşlerin arkasında yoğun bir felsefi gelenek ve bu gelenek üstünde ve içinde dönen bir tartışma vardır.

B. Roma'dan sonra: "Yolları Çatallanan Bahçe"

Batı Roma'nın yıkılışıyla birlikte Doğu Roma İmparatorluğu kendisini Batı Roma'nın varisi ilan etti ve bu doğrultuda da Roma Kilisesi, bu kez özerkliğini Konstantinopolis'e karşı savunmak zorunluluğuyla karşı karşıya geldi. İşte bu zorunlulukla yüzleşmek ve Kilise'yi Doğu Roma'ya karşı savunmak zorunda kalan Papa I. Gelasius (Papalık süresi 492-496), bu özerkliği formüle etmeye girişti. Gelasius'un İmparator I. Anastasius'a 494'te yazdığı mektup bu yeniden formülasyonu ifade eder.

Burada sorun (Eusebios gibi kuramcılarının da katkılarıyla), Doğu Roma İmparatoru'nun hem kutsal otoriteyi, hem dünyevi iktidarı kendi kişiliğinde, imparatorluk makamında temsil etme savından kaynaklanmaktadır. İsa'nın kişiliğinde Kilise'nin tek bir beden (*corpus christi*), imparatorun kişiliğinde ise dünyevi iktidarın ayrı bir varlık, dünyevi beden niteliğinde olması Kilise'yi şöyle bir sorunla karşı karşıya bırakmıştı: Kilise mensupları Romalı olarak imparatora, papa ve rahip olarak İsa ve Tanrı'ya bağlıydılar. Ancak Doğu'daki imparator, her ikisinin de kendi bedeninde birleştiğini öne sürerek Kilise'nin de kendisine tâbi olduğunu ileri sürüyordu. Gelasius ise tam da buna karşı çıkıyor ve iki ayrı yolun, iki ayrı alanın varlığını işaret ediyor; Kilise'nin Doğu Roma İmparato-

Gelasius'un mektubundan bir bölüm

"Bu dünyanın yönetiminde başlıca iki iktidar vardır; (...) piskoposların kutsanmış otoriteleri (*auctoritas*) ve kral iktidarı (*potestas*). Bunlardan piskoposların [otoritesi] kutsal yargılamada insanlığın kralları hakkında bile bir hesaplama yaratacağı için, daha ağır bir yük altındadır. Bilirsin, en merhametli oğlum, onurda bütün insanlığa üstün gelsen de, yine de kutsal işlerde yetkili olanların önünde imanla boynunu eğersin ve onlardan kendi kurtuluşunun araçlarını istersin. Ve gördüğün gibi, kutsal ayinlerin kabulü ve gereği gibi yürütülmesinde, din alanında yönetici olmaktan çok, tâbi olmalısın. O halde bu işlerde onların yargısına bağımlısın ve onları kendi iradene boyun eğdirmeyi amaçlamıyorsun. Çünkü kamu düzeni alanı söz konusu olduğu ölçüde, piskoposlar imparatorluk makamının size kutsal olarak tevdi edilmiş olduğunu bilirler ve dünyevi işlerin yürütülmesindeki kararınıza karşı görünmesinler diye sizin yasalarınıza itaat ederler."

ru'na karşı özerkliğini korumayı amaçlıyordu. Ancak Gelasius'un mektubunda geçen iki önemli terim nedeniyle zengin bir tartışma doğdu ve oldukça karmaşık bir görünüm kazandı. Bu terimler özellikle piskoposların kutsanmış otoritelerini ifade etmek üzere kullanılan *auctoritas* terimi ile dünyevi iktidarı ifade eden *potestas* terimleri idi.

Auctoritas, eylem açısından bağlayıcı kurallar koyan, nihai, üstün iktidarı işaret ederken, aynı zamanda, bölünemez ve tek adamda, tek mevkiide tecelli eden vasfıyla öne çıkar ve Roma siyasal sistemi içinde iktidarın ilkesini ifade eder; *potestas* ise iktidarın kullanılış biçimidir ve bölünebilir. Buna göre, eğer Gelasius, bu terimlerin Roma siyasal sistemi içindeki anlamlarını bilerek kullandıysa *sacrata auctoritastan*, *piskoposların kutsal otoritesinden* söz etmesi açıkça Kilise'nin imparator karşısındaki üstünlüğünden söz etmesi demektir. *Kutsal olan otorite*, *auctoritas sacerdotium* ancak Kilise'de tecelli eder. Kutsal olmayan dünyevi iktidar ya da *krallık iktidarı*, *regalis potestas*, bu durumda Kilise'ye tâbi olacaktır. Oysa Gelasius'un mektubundaki temel kaygı gözetildiğinde bu sonuca ulaşmak zordur. Gelasius'un iki ayrı "iktidar"dan söz ettiği doğrudur ama bunların birini, Kilise iktidarını dünyevi iktidar üzerinde konumlandırması pek de kolay değildir: Gelasius aslında Kilise'nin devlet karşısındaki özerkliğini savunuyor; daha doğrusu Kilise'yi Doğu Roma'ya yem olmaktan kurtarmaya çalışıyordu. Gelasius'un kastettiği en fazla manevi bir üstünlüktü. Ancak daha sonra bu manevi üstünlük, özellikle 590-603 yıllarında Papalık yapan I. Gregorius'un uygulamalarıyla Kilise'nin mutlak üstünlüğüne doğru evrilecektir. Bu doğrultuda, kimi kaynaklarda karşılaşılan (kutsal otoriteyi ve dünyevi iktidarı temsil etmek üzere) "iki kılıç" metaforu da Gelasius'a sonradan atfedilmiş bir metafordur.

590'da Papa olan Büyük ya da I. Gregorius, bu sorunu ustalıkla yönetmeyi bilmiştir. Kendisi daha önce Doğu Roma'da görev yaptığı için burada dünyevi olanla kutsal olan arasındaki bütünleşmenin ne denli önemli olduğunun ve buna karşı çıkarak Kilise'nin üstünlüğünü ileri sürmenin ne denli vahim sonuçla-

ra yol açabileceğinin farkındaydı. Bu nedenle, Gelasius'un yaklaşımını en fazlasından Kilise'nin manevi üstünlüğüyle sınırlı olarak okumayı seçti. Ama aynı Gregorius, Batı'da merkezi iktidarın çıktığı bir dönemde, Kilise'nin doldurabileceği büyük bir otorite boşluğunun da farkındaydı ve bu boşluğu doldurmak üzere hızla harekete geçti. Batı'da Kilise'nin dünyevi iktidar üzerindeki üstünlüğüne dayalı bir Hristiyan monarşisi için gerekli zemin vardı. Batı'da savunulan tez, dünyevi krallığın Papalık karşısında ikincilleştirilmesine dayanıyordu. Krallık her yerde nasılsa vardı, önemli olan Hristiyan krallığının olmasıydı. I. Gregorius, Frank Kralı II. Childebert'e yazdığı mektupta tam da bunu söylüyordu: "Kral olmak olağanüstü bir şey değildir; çünkü başkaları da kraldır. Önemli olan Katolik bir kral olmaktır."

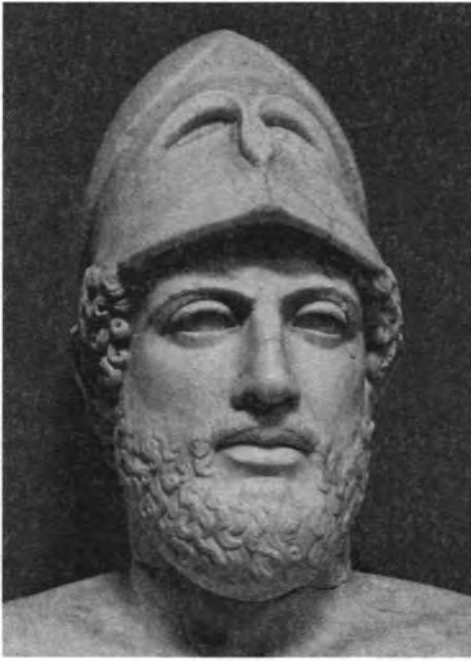
Özellikle Kutsal Roma-Cermen İmparatorluğu'nun kurulması evresinde Charlemagne'nin Papa tarafından imparator ilan edilmesi tam da, hiçbir zaman tam olarak gerçekleştirilemeyen ama terk de edilmeyen bu büyük ideali yansıtıyordu. Papa Gregorius, bu ideal doğrultusunda önemli bir adım daha attı. İktidarını Tanrı'dan alan imparatorun ya da kralın yani dünyevi iktidarı elinde tutan kimsenin, Hristiyanlığa, yani aslında Papalığa karşı çıkamayacağını, Papalık buyruklarına ve kurallarına mutlaka uyması gerektiğini ve ancak böylece bir Hristiyan monark olabileceği fikrini bir yaptırıma bağladı: Bu yaptırım Orta Çağ dünyasına damgasını vuracak olan *aforoz* silahından başka bir şey değil-

Aforoz

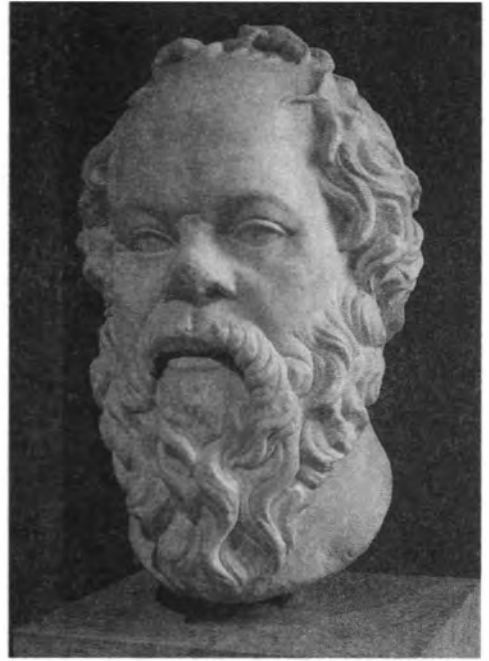
Bu terime kaynaklık eden Yunanca sözcük *aphorizō*; sınırlamak, belirlemek, tanımlamak, sürgün etmek, dışlamak gibi anlamlar taşımaktadır. *Aforoz*un İngilizce ve Fransızca karşılığı ise *excommunication*, yani birini bir iletişimsel çevrenin dışında bırakma ya da dışarı atmadır. Din dışına atma ya da cemaatten çıkarma olarak *aforoz* temellerini *Eski Ahit*'te bulur: "...kendisi sürgünler cemaatinden çıkarılacaktır..." (*Tevrat-Ezra*, 10: 8). *Aforoz*un Yahudilikteki izlerine ilişkin *Yuhanna* da bir nota yer verir: "Sizi havralardan kovacaklar" (*Yuhanna*, 16: 2). *Aforoz*un dışlayıcı bir biçimde işlemesi *İncil*'de geçen *anathema* sözcüğüyle ilişkilidir. *Anathema*, *excommunication* ile birlikte *aforoz*un karşılığı olarak da kullanılır. *İncil*'in farklı bölümlerinde bu Yunanca sözcük lanetlenmişliği anlatmaktadır. Buna göre, *Galatyalılar*'da şöyle denir: "Biz, ya da gökten bir melek bile, size bildirdiğimiz müjdeye ters düşen bir müjde bildirirse, lanet olsun ona!" (1: 8) *Korintliler I*'de ise "Rab'bi sevmeyene lanet" (16: 22) okunur. Yine *Korintliler I* "kötü adamı aranızdan kovun" diyerek (5: 13) cemaatten dışlamayı buyurur. *Romalılar* da, aynı doğrultuda cemaati uyarır: "Kardeşler, size yalvarırım, aldığınız öğretişe karşı gelerek ayrılıklara ve sapmalara neden olanlara dikkat edin ve onlardan sakının" (16: 17). Hristiyanlığın uzun tarihi boyunca aforozu uğratılan kimi ünlü isimler şunlardır: İmparator IV. Heinrich (1076), İmparator I. Friedrich Barbarossa (1160), İngiltere kralı Yurtsuz John (1209), Fransa kralı IV. Philippe (1303), Jeanne d'Arc (1431), İngiltere kraliçesi I. Elizabeth (1570), Napoléon Bonaparte (1809), İtalya kralı II. Vittorio Emanuele (1860), Juan Perón (1955) ve Fidel Castro (1962). Bu siyasal figürlerin dışında, 1989 yılında yayınladığı *Like a Prayer* albümüyle Papa II. Jean-Paul'un hışmına uğrayarak aforoz edilen Madonna da listeye eklenebilir.

di. Yani ilgili kişinin cemaatten kovulması ve ilgilinin üstünde artık hiçbir dinsel koruyucu zırhın kalmaması. Kestirilebileceği gibi, baştan sona Kilise'nin hükümlerle kavgalarıyla çevrili bir dünyada ve aynı ölçüde dinle kuşatılmış bir toplumsal ve kültürel ortamda dinsel zırhlarından soyundurulmuş olmak son derece tehdit edici ve ürkütücüdür.

Büyük Gregorius'un temellerini attığı bu ideal, daha sonra, Hristiyan dünyadaki büyük yarılmanın, Kilise'nin Batı (Roma-Katolik) ve Doğu (Bizans-Ortodoks) Kiliseleri diye ikiye ayrıldığı XI. yüzyılda, VII. Gregorius adıyla (Papalık süresi 1073-1085) Papa olan Hildebrand tarafından kuramsal temellerine de kavuşturuldu.



Perikles.



Sokrates.



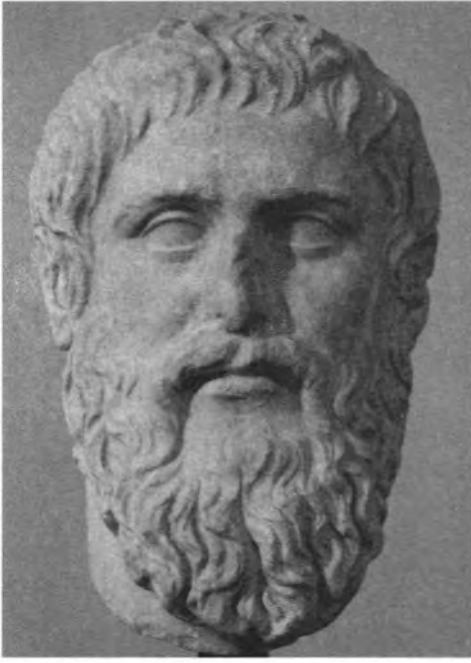
Romulus ile Remus'u besleyen Roma kurdu.



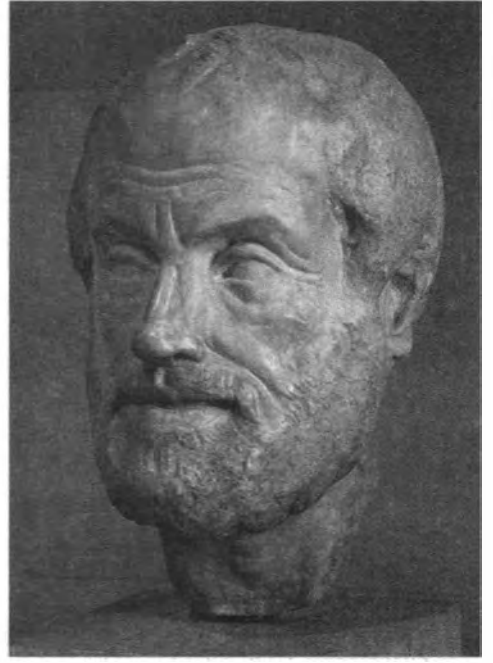
Sokrates'in Ölüümü (David).



*Atina Okulu'ndan detay.
Platon ve Aristoteles
(Raphaello)*



Platon.



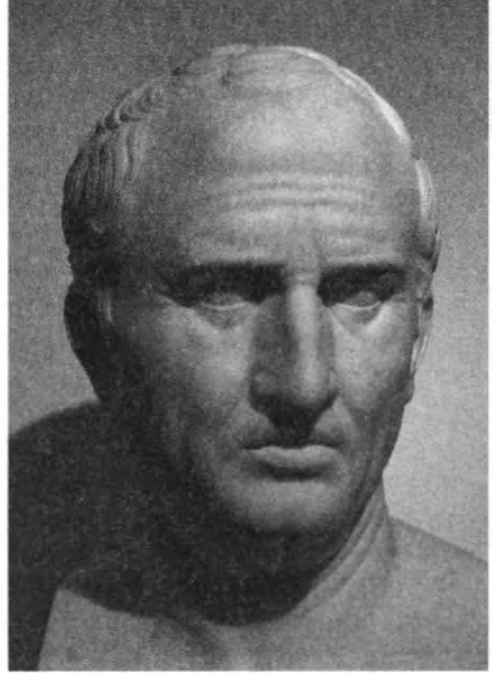
Aristoteles.



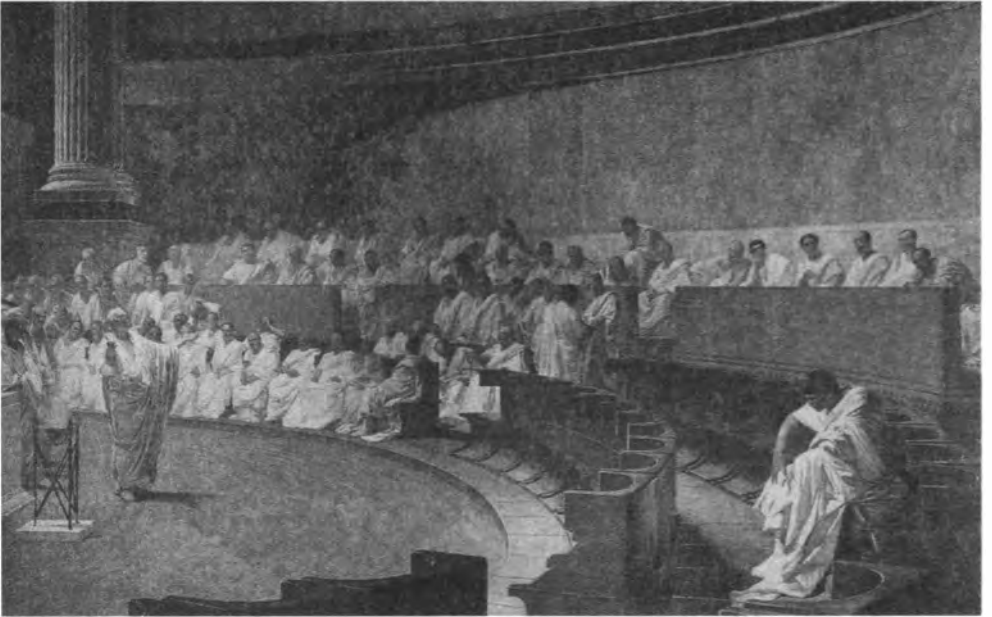
*İskender-Diogenes
karşılaşması
(Langetti).*



Epikuros.



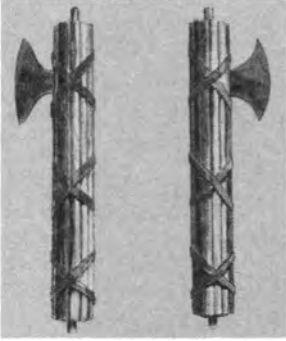
Cicero.



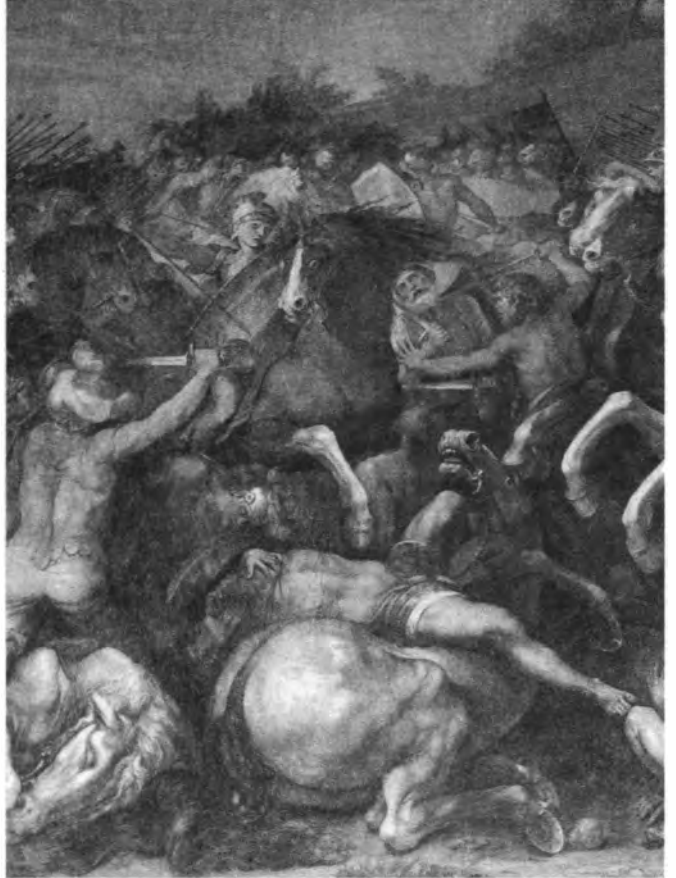
Maccari'nin freski: Cicero'nun Senato'da Catilina'yı suçlaması.



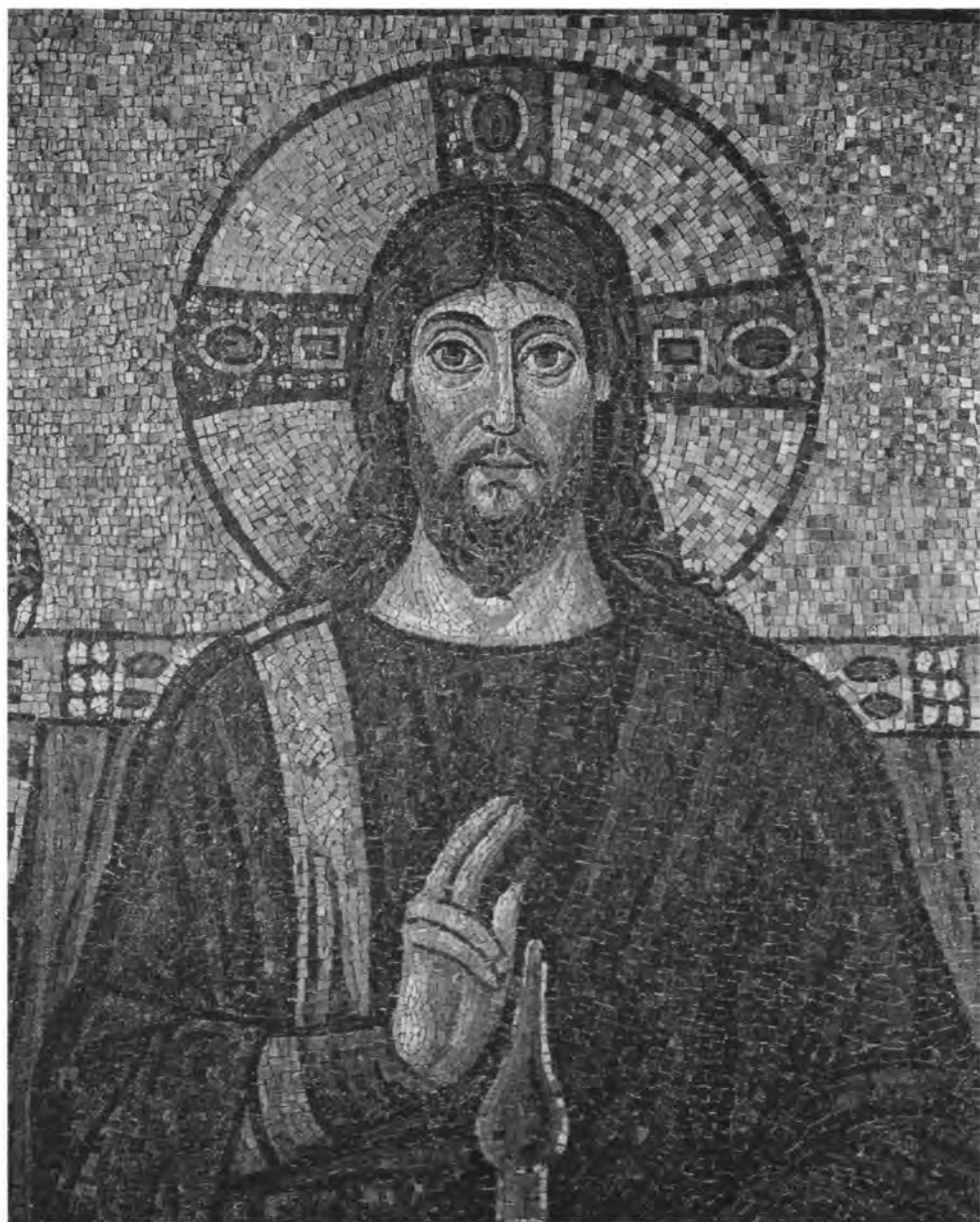
Brutus'un Sezar'ı hançerlemesi (Camuccini).



*"Fasces" (eski Roma'dan
balta demeti).*



*Barbarlar-Romalılar
savaşlarından...*



İsa (mozaik, Ravenna'da bulunan Sant'Apollinare Nuovo Bazilikası'ndan).

İKİNCİ BÖLÜM

Tanrı: İktidar

ORTA ÇAĞ VE FEODALİTE: BİTMİYEN TARTIŞMA VE SİYASAL DÜŞÜNCE

Orta Çağ teriminin kapsamı ve bu kapsamda atf yapılan özellikler (Karanlık Orta Çağ ya da evrenselciliğin hakim olduğu Orta Çağ gibi) üzerinde genel olarak bir uzlaşma olmadığı gibi, Orta Çağ'ı anlamak için kullanılan en temel kavramlardan biri olan feodalite kavramı üzerinde de bir uzlaşma yoktur. Orta Çağ denildiğinde genel olarak V. yüzyıldan XVI. yüzyıla kadar uzatılabilen bir dönem anlaşılmaktadır. Orta Çağ nitelemesinin kendisi de zaten XV. yüzyıldan kalmaz ve Roma İmparatorluğu'nun çöküşüyle kapandığı kabul edilen Antik Çağ ile Rönesans'la birlikte açıldığı düşünülen kültürel ilerleme çağının arasındaki dönemi ifade etmektedir. Ancak bu uzun dönem tarihsel, sosyolojik ve siyasal olarak bir homojenlik göstermediği için, kaçınılmaz olarak kendi içinde de dönemlere ayrılmak zorunda kalınır. Buna göre, Orta Çağ genellikle üç aşamaya ayrılır: İlk dönem "eski, alt, erken Orta Çağ" denilen dönemdir ve V. yüzyıl ile XI. yüzyıl arasını kapsamaktadır. İkinci dönem "asıl ya da tipik Orta Çağ" olarak kabul edilir ve XI. yüzyıl ile XV. yüzyıl arasına yerleştirilir. Nihayet, son olarak "yukarı, geç ya da üst Orta Çağ" olarak anılan ve XV ile XVI. yüzyılları kapsayan dönem gelir. Ancak tüm bu dönemselleştirme ve adlandırma girişimlerinin Avrupa'yla, özellikle de Batı Avrupa'nın belirli bir kesiminin tarihsel deneyimleriyle işaretlendiğini ve hatta yer yer onunla sınırlı olmaktan öteye gitmediğini unutmamak gerekir.

Bu dönemselleştirme girişimleri içinde, feodalite terimi de daha çok asıl ya da tipik Orta Çağ olarak adlandırılan tarihsel kesitle ilgilidir; yoksa feodalite Orta Çağ'ın bütününe boydan boya kat etmez. Bu, iki anlam taşımaktadır: Feodalite hem zaman, hem de coğrafya olarak tüm Orta Çağ dönemini kapsamaz. Yani eğer İngiltere feodaliteyi yaşamış coğrafya parçalarından biri olarak kabul edile-

cekse, hemen yanı başında İrlanda coğrafyası, feodaliteyle kolaylıkla ilişkilendirilemez. Aynı şekilde, bugünkü Alman coğrafyasını o dönem için feodal olarak nitelemek, aynı zamanda daha kuzeyde, İskandinav yarımadasının feodal olmadığını görmeyi de gerektirir. Dahası, feodal tecrübeye sahip olduğu kabul edilebilecek olan bugünkü Fransa, Almanya, İtalya ve İspanya gibi coğrafya parçalarının tümünü de aynı tecrübenin bir parçası olarak saymak çok zordur. Adı geçen coğrafya parçalarının kendi içinde de feodal tecrübeler bakımından farklılıklar ve boşluklar vardır. Kaldı ki feodal tecrübenin ne olduğu da henüz çok net ve üzerinde uzlaşmış olarak ileri sürülemez. Eğer feodalite, bir ilişkiyi, örneğin, biraz ileride üzerinde durulacak olan senyörlük ve vasallık ilişkisini ifade ediyorsa, senyörlük feodal olduğu iddia edilen dönemden çok önce de vardı ve sonra da var olmayı sürdürmüştür.

Bu nedenle, ünlü feodalite araştırmacısı Marc Bloch'a uyarak belki de feodalitenin ne olduğunu anlamaya çalışmadan önce ne olmadığını anlamaya çalışmak daha önemli olabilir. Buna göre, ilk dikkat çeken şey, feodalite akrabalığa ya da soya dayalı yükümlülükler sisteminin çok katı bir biçimde uygulanmasıysa da, gerçekte, feodal ilişki soy ya da kan bağı ilişkisine indirgenemez; tersine feodalite soy bağlarının yetersizliği nedeniyle ortaya çıkmıştır. Feodaliteyi niteleyen ikinci unsur küçük iktidarlar topluluğunun varlığıdır; özellikle devletin güvenlik ihtiyacını karşılayamaması küçük iktidarlara "büyütmüştür," yani yaygınlaştırmıştır. Yani feodalite iktidarın yokluğu değil, "çokluğudur".

Orta Çağ'ı nitelediği düşünülen bir diğer terim Skolastik terimidir. Genellikle IX. yüzyılda İrlanda'da yaşayan (doğum ve ölüm tarihleri belirsiz olan) İskoçya asıllı Johannes Scotus Eriugena tarafından başlatıldığı kabul edilen Skolastik düşünce akımı, imanla akli bağdaştırmaya çalışan bir özelliğe sahiptir ve tipik olarak, burada aynı zamanda feodalite olarak kabul edilen dönemin bir bölümünün, yani XI. ve XII. yüzyılların düşünce akımı olarak ele alınır. Etkileri daha sonra devam etse de bu yüzyıldan sonra solgunlaşmıştır. Skolastik düşünce temelde bir okul öğretisidir. Zaten bu yüzden Latince *schola* (okul) sözcüğünden, okul felsefesi anlamında türetilmiştir. Başlangıçta yalnızca yedi özgür sanatı (*septem artes liberales*) öğreten hocalar için kullanılırken, giderek öğrenciler için ve nihayet bu öğrenme ortamının ürünleri için de kullanılır olmuştur. En ünlü temsilcilerini de XI. yüzyılda vermiştir ve hatta bu yüzden kuruluşunu da bu yüzyıla taşıyan yaklaşımlar bulunmaktadır. Buna göre, Skolastiğin kurucusu olarak Anselmus (1033-1109) kabul edilir. Bir diğer büyük temsilcisi Duns Scotus'tur (1270-1308). Fakat hiç kuşkusuz en ünlü Skolastik düşünürü, ileride ele alınacak olan Aquinumlu Thomas'dır. Thomas, "İnanayım diye biliyorum," diyerek Patristik dönem boyunca ikincilleştirilen ve imanın gölgesi altında kalan akıl ve bilgiye Hristiyan teolojisi içinde yeniden yer açar. Skolastiğin son büyük temsilcisi ise Ockhamlı William (1300-1349) olacaktır.

Görüldüğü gibi, düşünsel ve daha özel olarak dinsel dünyayı işaretleyen Skolastik düşüncenin hangi yüzyılda, kim tarafından başlatılacağına bile tartışma konusu olması gibi, Orta Çağ'ın hemen her bileşeni üzerinde bir tartışma

vardır. Bu henüz bitmeyen tartışma içinde, burada Orta Çağ, feodalite, Skolastik ve siyasal düşünceden söz edildiği yerde, yukarıda belirtilmeye çalışıldığı üzere belirli bir soyutlukta ve soyutlamanın gerektirdiği genellik içinde söz edileceğinden, bu soyut genelliğin Avrupa'nın tümünde geçerli bir hakikati ifade etme iddiasında olması şöyle dursun, tersine, özellikle siyasal düşünce tarihi disipliniinde hakim Avrupa merkeziliğin kısıtlılıklarını gösterdiği unutulmamalıdır.

1. ROMA'NIN HAYALETİ: YENİ AVRUPA

A. *Pax romana*'dan *pax francorum*'a

Batı Roma'nın yıkılışı, Akdeniz çevresindeki büyük düzenin, *Roma Barışı*'nın da yıkılışı anlamına geliyordu. Artık "Yeni Avrupa"yı şekillendirecek iki önemli aktör tarih sahnesinde karşı karşıyadır: Roma İmparatorluğu'nun yıkılışında önemli bir rol üstlenen Cermen krallıkları ve Roma'nın yıkıntıları arasında merkezi bir güç olarak tek başına öne çıkan Roma Kilisesi. Her ne kadar bu aktörlerin dışında, üçüncü bir aktör olarak Doğu Roma İmparatorluğu da Orta Çağ Avrupası'nın inşasında belirli ve önemli bir rol üstlenecekse de bu etki başlangıçta daha doğrudan olmasına karşın, giderek daha dolaylı bir hal alacaktır.

Roma İmparatorluğu'nu yıkma başarısını gösterecekler de, Cermen krallıklarının siyasal ömrü, biri dışında, çok sürmedi. İtalya'da Ostrogotlar, Galya'da Burgondlar, İspanya'da Vizigotlar ve nihayet Galya'nın büyük bir bölümünü de ele geçirerek kabileleri birleştirmeye başaran Franklar, büyük Roma mirasının üzerinde yerleşmelerine ve bu mirasa uyum göstermeye çalışmalarına karşın, esasta Roma siyasal sistemi ve hukukuyla kan uyuşmazlığı içindeydiler. Bunun en temel gösterge ve nedenlerinden biri, bu toplulukların kabile örgütlenmesine dayalı, barbar topluluklar oluşudur. Adı geçen toplulukları öncelikle niteleyen temel şey, kabile ve şefe bağlılık ilkesi çerçevesinde kendini gösteren savaşkanlıklarıdır. Kabile üyelerinin her birinin varlık nedeni ve varlığının anlamı, kabile ve sadakat ilişkileri içinde anlamlıdır. Bu ölçüde de bu toplulukların üyeleri için, üzerine oturdukları görkemli Roma Hukuku gariptir. Gariptir; çünkü kişiyi eğer sadakat ilkesi denetleyip kontrol edemiyorsa, kişi için sadakat zaten anlamsızsa, yazılı kurallarla onu denetlemek ve bir şeyden alıkoymak ya da bir şeye zorlamak zaten mümkün olmadığı gibi, anlamlı da değildir. Aynı şekilde, yok eğer kişi halihazırda sadakat ilkeleriyle çevrili ve onları içselleştirmişse, bu durumda da yazılı hukuk kurallarına zaten gereksinim yoktur.

Cermen krallıkları her ne kadar Roma Hukuku'na uyum gösterememişlerse de, Roma'nın önemli bir mirasına, özel mülkiyet anlayışına kendilerince kolayca uyum göstermeyi başarmışlardır. Ancak burada da topluluk üyelerini sadakat ilkesiyle kendi çevresinde toparlamayı başaran savaşçı şefler, savaş sonucu elde edilen her tür ganimeti, toprak, çeşitli mallar ve nihayet köleleri, kendi ölümleri halinde oğullarına geçecek kişisel bir mülk gözüyle görüyorlardı. Bu anlayış, ister istemez, savaşçı kabile şefinin, sahibi olduğu tüm mülkün ko-

runup kollarlanması için, bu mülkü kendisine kişisel sadakatle bağlı yoldaşlarının ya da savaş beylerinin denetimi ve kullanımına vermesini beraberinde getiriyordu ki bu eğilim, feodalitenin toplumsal ve ekonomik olarak inşasında önemli bir rol üstlenecektir.

Cermen krallıklarının, hemen çoğu Kilise tarafından sapkınlık sayılan Ariusçuluğu benimserken, Frank Krallığı Katolikliği seçmiş ve hatta Roma imparatorlarının unvanlarına sahip çıkmıştı ve bu da onu öncelikle Roma Kilisesi nezdinde tercihe şayan kılıyordu. Zaten iki yüz yıl içinde, Frank Krallığı dışındaki-ler, Kuzey Afrika'daki Vandal Krallığı ve İtalya'daki Ostrogot Krallığı Doğu Roma İmparatorluğu tarafından, İspanya'daki Vizigot Krallığı da, Akdeniz'de hızla güçlenen bir diğer aktör olan Müslümanlar tarafından ortadan kaldırılacaktır. Frank Krallığını Kilise nezdinde tercihe şayan kılan bir diğer neden ise, bu krallığın küçük Cermen krallıklarını tasfiye ederek genişlemesinin yanı sıra, Akdeniz'in yeni gücü olmaya aday Müslümanları, 732'de, Charles Martel (Çekiç Charles) önderliğinde Poitiers'de yenerek Müslüman yayılmacılığına karşı bir set oluşturmayı başarmasıdır. Çekiç Charles'in bu başarısı Papalık nezdinde övgüyle karşılanacak ve ardılı, oğlu Kısa Pepin'e tacı –bizzat papalığın onayı dahilinde– önde gelen piskoposlardan olan Bonifacius tarafından giydirilecektir. Papalık kısa zamanda Frank Krallığı'na yönelttiği övgülerin ödülünü de alacaktır. VIII. yüzyıla gelindiğinde Kilise'yi tehdit eden en önemli güç İtalya'da egemen olan Lombardlardır ve Papalık Kısa Pepin'i özellikle Lombardlara karşı kullanmayı planlamaktadır. Nitekim bu politika sonuç verecek ve Kısa Pepin Lombardları ezerek Kilise'yi başlı başına bir devlet haline getirecektir.

“Carolus Magnus”tan “Kral”a

Charlemagne, Doğu Avrupa'ya yerleşmiş olan çeşitli Slav boylarını birçok savaşta yendi. 805-806'da Bohemya Çekleri ile bugünkü Güney Avusturya-Slovenya bölgesinde bulunan Slavları haraç ödemesine mahkûm etti. Slavlar bu büyük savaşçı düşmanlarına duydukları saygının sonucu olarak onun Latince *Carolus*, Almanca *Karl* olan adını “kral” sözcüğünün karşılığı olarak benimsediler: *Karol* Çekçe'de, *Krol* Lehçe'de, *Korol* Rusça'da kral anlamına geldi. Bu sözcük küçük bir değişim geçirerek Türkçe'ye kral olarak yerleşti.

Papalık ve Frank Krallığı arasındaki bu ittifak özellikle Charlemagne (Büyük Charles), Latinceyle **Carolus Magnus** döneminde (768-814) doruk noktasına ulaşır. 800 yılının Noel'inde Papa III. Leo, Charlemagne'i Roma İmparatoru ilan eder.

Roma İmparatorluğu, 476'da yıkılmış olsa da bu sembolik olay, bir yandan yeni Avrupa'da imparatorluk geleneğinin devam ettiğini göstermesi, bir yandan da imparatorluğu ilan eden Papa olduğuna göre, imparatorun Papa'ya karşı sorumluluğunu ve yükümlülüklerini göstermesi bakı-

mından son derece anlamlıdır. Artık, Charlemagne yönetimindeki Karolenj Hanedanı'nın hakimiyetindeki Frank Krallığı, Kutsal Roma-Cermen İmparatorluğu adıyla, Britanya adaları dışında, hemen tüm Batı Hristiyanlığını kapsayan coğrafyaya hakimiyetiyle Roma Barışı'nı, üstelik bu kez Hristiyanlıkla nitelenen bir Roma Barışı'nı kurmaya en yakın adaydır ve hatta bu yüzden Roma Ba-

nşı'nın yerini artık Frank Barışı'nın (*Pax Francorum*) aldığı bile söylenebilmektedir. Ama Roma'nın hayaletinden yeni bir evrensel siyasal bünye inşa etmeyi içeren bu hayal çok uzun sürmez.

Bir imparatorluk olarak kutsansa da, Frankların yönetim sistemi esasında kişisel bağlılık ve sadakat ilkelerine dayanıyordu. Buna göre, imparatorluk coğrafyası, başında imparatora kişisel olarak bağlı ve sadık bir yöneticinin bulunduğu iki yüz elli kontluk bölgesine ayrılmıştı. Her ne kadar, Karolenj İmparatorluğu, merkezi ve yukarıdan aşağıya hiyerarşik bir denetim mekanizması kurmak için çeşitli yollar denemişse de bunda başarılı olamamıştır. Bu başarısızlık ölçeğinde her bir kontluk aynı zamanda potansiyel bir özerk iktidar merkezi durumundaydı ki gerçekten de yeni yerel özerk iktidarların ya da küçük krallıkların sahneye çıkması hiç gecikmeyecektir. Charlemagne'ın 814'te ölümüyle yerine geçen oğlu Sofu Louis, babasının kişisel niteliklerinden yoksundur ve imparatorluğu bir arada tutan bu nitelikler ortadan kalkınca, sistem dağılmaya başlar. Özellikle Louis'nin de 840'taki ölümüyle, imparatorluk onun oğulları arasında parçalanır ve neredeyse her bir kontluk yeni bir iktidar odağı olarak belirir. Durumu daha da ağırlaştıran bir diğer etken ise, aynı dönemde, VIII., IX. ve X. yüzyıllarda, Avrupa'nın özellikle Afrika ve İspanya üzerinden Müslümanların, Tuna üzerinden Macarlar ile Moğolların, İskandinavya üzerinden Vikingler ile Normanların yeni saldırılarıyla karşı karşıya kalmasıdır. Artık Avrupa'nın öncelikli sorunu güvenlik sorunudur ve bu temel gereksinim, farklı bir toplumsal ve siyasal örgütlenmeyi de beraberinde getirir. İşte feodalite bu yeni dönemin adıdır.

B. Feodal toplum

Yukarıda belirtildiği gibi, “Orta Çağ” kavramı üzerinde olduğunca, “feodalite, feodalizm” ya da “feodal toplum” kavramsallaştırmaları üzerinde de herhangi bir uzlaşma bulunmamaktadır. Örneğin Maurice Dobb için feodalite “bağlı bulunduğu bir beyin belirli iktisadi taleplerini –ki bunlar hizmet ya da ürün olabilir– karşılamak üzere üreticiye cebren, kendi iradesinden bağımsız olarak yüklenen bir yükümlülüğe dayanan bir üretim biçimidir.” Marc Bloch'a göre ise feodaliteden söz edebilmek için öncelikle ve özellikle bağımlı köylülüğün varlığından söz edebilmek gerekir. Kimi Marksistler için feodalite köleciliği izleyen bütünsel bir üretim tarzı ve toplum biçiminin adyken, tersine başka bazı Marksistler feodalitenin hiç de köleciliği izlemek zorunda olmadığını savunurlar. Benzer bir biçimde, feodaliteden söz edildiğinde, bunun ön koşulları üzerinde de uzlaşma sağlanamamaktadır. Henri Pirenne için feodal toplumun oluşumunda en önemli rol İslam'a düşmektedir. İslam işgaliyle Doğu-Batı bağlantısı ve deniz ticareti kesilince feodalite doğmuştur. William McNeil ise savaş ve üretim teknolojilerindeki değişiklikleri öne çıkarır. Bunca farklı yaklaşım içinde burada özel olarak feodalite tartışmasına girilmeyecektir. Ancak feodalite denildiğinde, bu terimin, farklı yaklaşımları içinde barındırmakla birlikte, ilk elde

bir üretim tarzını, ikinci olarak buna bağlı olarak gelişmiş bir toplumsal tabakalar düzeni ile toplumsal ilişkiler sistemini ve nihayet bu toplumsallığa eşlik eden değerler kümesini işaret ettiği anlaşılmalıdır.

Feodal üretim tarzının temelini *manoryal* örgütlenme adı verilen, özel bir tür köy örgütlenmesi oluşturur. Bu özel örgütlenmenin en tepesinde manor lordu ya da senyör denilen feodal bir bey yer alır ve toprağı terk etmesi kesinlikle yasak olan köylülerin ya da serflerin gerek kendilerine tahsis edilmiş olan küçük ölçekli topraklarından elde ettikleri ürünün bir bölümü olarak ürün-rant ve gerekse manor topraklarının belirli bir *-demesne*, efendi toprağı, hassa çiftlik diye adlandırılan- kısmındaki karşılıksız çalışmaları olarak emek-rant hep bu beye gider.

Manor örgütlenmesi Roma İmparatorluğu'nun pazara dayalı, geniş ölçekli köle emeğiyle üretim yapan, büyük çiftlikleri olan *latifundiumun* dönüşümü-

Emek-rant, ürün-rant (aynı rant), para rant

Feodalitede feodal beylerin toprak mülkiyeti ikiye ayrılır: Karşılığı ödenmeyen emek ya da zora dayalı çalıştırmayla (angaryayla) işlenen, efendinin öz toprakları (hassa toprağı) ve mülkiyeti feodal beye ama kullanımı serfe terk edilmiş topraklar. Bu toprak sistemi içinde feodal üretim ilişkisi, emek-ranttan para-rant ilişkisine doğru evrilir. Buna göre, feodalitenin emek-rant evresinde üretici kendi iş araçlarıyla, belirli bir zaman diliminde efendinin öz topraklarında çalışır. Bu emek tümüyle karşılıksızdır ve ancak zor yoluyla el konulabilir. Aynı anda, üretici kendini yeniden üretebilmek için de kendi kullanımına ayrılmış toprakta da çalışmak zorundadır ve efendi bundan da belirli bir pay alır. Bu evrede artı-emek (emeğin, kendisini yeniden üretebilmek için gereken kısmından fazlası), gerekli-emekten (emeğin, kendisini yeniden üretebilmek için gerekli kısmı) yer açısından ayrılmıştır. Bu yanılla da kendi iş aletlerine sahip olan, kendisine belirli bir toprak parçası hasredilen köylünün, efendinin toprağında da çalıştırılması ancak zor yoluyla ve köylü toprağına bağlı kılınarak olabilir. Bu rant ilişkisi feodalizme geçiş evresinde kendini gösterir. Tipik feodal rant ilişkisi ise ürün-rant ilişkisidir. Bu aşamada toprakların parçalanması artık ikincildir. Mülkiyeti feodal beye, kullanımı köylüye ait olan topraklarda ürünün belirli bir bölümüne efendi tarafından el konulur. Bu anlamda emeğe zor yoluyla el koyma artık ikincilleşmiştir. Üreticilerin artı emeği ile gerekli emeği yer açısından ayrılmamıştır; aksine iç içe geçmiştir; yani efendinin ürün olarak el koyduğu artı-emek miktarı, artı-emeğin tümü olmayabilir. Bu da üreticiler arasında farklılaşmalara ve daha fazla harekete olanak tanır. Feodalizmden kapitalizme geçiş aşamasında karşılaşılan rant ilişkisi ise para-rant ilişkisidir. Bu ilişkide ise üretici, ürün yerine onun fiyatını feodal beye aktarır. Yani ürünü paraya dönüştürmek zorundadır. Üretici, geçim araçlarının bir bölümünü kendisi için üretmeyi sürdürür ama aynı anda, ürünün bir kısmını meta olarak üretmek zorunda kalmıştır. Bu da üretici, bir yandan emekçi vasfını korurken, aynı anda onun bir burjuva gibi piyasa hareketlerini izlemesini ve adımlarını buna uydurmasını zorunlu kılar. Bunun ortaya çıkması için feodaliteyi niteleyen kapalı ekonominin çözülmesi, piyasa ekonomisinin canlanması, para dolaşımının yaygınlaşması gereklidir. Görüldüğü gibi feodalitede, sömürünün kaynağı köylülerin elinden toprağının alınması değil, tersine onların kullanımına toprak verilmesidir.

le ortaya çıkmıştır ve ondan farklı olarak, pazara dönük üretim yapmaktan çok, kendine yeterli, kapalı bir ekonomi oluşturur. Ancak ilgili dönemde merkezi iktidarın yokluğu ya da güçsüzlüğü ve Avrupa'nın ciddi güvenlik sorunuyla yüz yüze olduğu anımsanırsa, *manor lordu* ya da senyörünün tek başına hakimiyetini sağlayamayacağı ya da bu hakimiyeti uzun süre devam ettiremeyeceği açıktır. İşte bu gereksinim, feodal efendiler ya da senyörler arasında bir bağlılık zinciriyle karşılanmaya çalışılmıştır. Bu anlamda aralarında güç, büyüklük vb. eşitsizlikler bulunan iki feodal bey birbirine bağlılık ilişkisiyle bağlanır. Buna göre, üstün ve güçlü olan lord ya da senyör, belirli bir toprak parçasını ve toprağın üstündeki bütün hakları, –yani insanlar, araçlar, dini haklar, yargılama, yönetme haklarıyla birlikte– bir diğer feodal beye ya da vasala devretmektedir. Vasal konumundaki senyör de bunun karşılığında diğer senyöre karşı çeşitli yükümlülükler üstlenmektedir. Bu yükümlülükler, gerektiğinde bir şey yapmayı, –örneğin senyör kendisinden askeri ya da lojistik destek istediğinde destek vermeyi– ya da bir şey yapmamayı, –örneğin senyöre sadakat gereği, onun düşmanlarıyla işbirliği yapmamak ya da şatosundan, mahremiyetinden vb. uzak durmak gibi– içerebilmektedir. Bu ilişki tarzında Roma'yı yıkan Cermen kavimlerinin sahip olduğu sadakat bağlarının izi hemen fark edilmektedir.

Gerçekten de feodal beyleri birbirine bağlayan bu feodal anlaşma Roma'nın son dönemlerinde görülen *commendatio* ilişkisinin Cermen kökenli *gefolgschaft* ilişkisiyle birleşmesi sonucu ortaya çıkmıştır. *Commendatio* ilişkisi, özgür ama görece zayıf birinin, korunmak üzere, kendinden daha güçlü ve üstün bir başkasının korunması altına girmesi olarak eşitsizlikçi bir ilişkidir. Ancak *gefolgschaft* ilişkisi bu düzeyde eşitsizlikçi olmaktan çok, kral ve onun yakın adamları, güvendikleri, akrabaları arasındaki sadakat ilişkisini ifade eder. Bu ikisinin birleşmesiyle ortaya çıkan şey ise, bir anlamda feodal beyleri birbirlerine karşı hem korumaya, hem de tehdit oluşturmama yükümlülüğüyle bağlantılıdır.

Senyör-vasal ilişkisinin ya da anlaşmasının esası belirli bir toprak parçası üzerinde düzenin ve feodal beyin “egemenliğinin” güvence altına alınmasıdır. Bu da toprak üzerinde belli hakların senyörden vasala devrini içermektedir ki işte buna da *beneficium*, sonraları *feodal* sözcüğüne de kaynaklık edecek olan *feudum* ya da bir diğer ifadeyle *fief* denilmektedir. Dolayısıyla toprak üzerindeki belli hakların devrini içeren bu anlaşmaya *fief* sözleşmesi adı verilmektedir. *Fief* sözleşmesi içerik olarak *commendatio*dan farklılaşır ya da diğer bir ifadeyle, *commendatio* ilişkisi ancak *fief* sözleşmesiyle hukuksal bir içeriğe kavuşur.

Fief sözleşmesinin izlerine ilk kez 757'de rastlanır. Sözleşme yoluyla, vasal olan kişi, *dominusuna* yani efendisi haline gelen senyörüne zarar vermekten uzak kalacak, efendi de onun belirli bir toprak parçası üzerindeki hakimiyetini güvence altına alacaktır. *Fief* sözleşmesi yoluyla senyörler birbirlerine senyör-vasal ilişkisi içinde bağlanarak bir sistem oluştursa da bu sistem hiyerarşik, yani yukarıdan aşağıya işleyebilen bir sistem değildir. Her senyör, en tepedeki krala kadar ve kral dışta tutulmak üzere, bir diğerinin vasalı ve senyörüdür ve her vasal yalnızca kendi senyörüne karşı sorumlu ve yükümlüdür. Bunun açık an-

lamı da, örneğin en tepedeki senyör olan ve genelde bir başkasının vasalı olmayan kralın, kendisine doğrudan bağlı, yani vasalı durumunda olan senyörler dışında kalan senyörlere doğrudan buyuramaması, buyurabilmek için ilgili vasalların senyörlerinden dolayımlanması gerektiğidir. Bu da kralı yalnızca *Primus inter pares*, yani eşitler arasında birinci yaparken, aynı anda 'adamımın adamı adamım değildir' ilkesini de işaret etmektedir. Bu ilke gereği örneğin en tepedeki senyör olan kral, kendisine doğrudan sözleşme yoluyla bağlı olmayan bir vasalın elinden onun fief konusu haklarını alamaz; bu hak yalnızca sözleşmeye doğrudan taraf olan senyöründür. Bu bağlamda senyör, bir vasalın ölmesi durumunda, varisi gerekli yaşa ulaşıncaya değin, ilgili fiefi ve ailesini elinde tutabilir; varis yoksa fief olduğu gibi senyöre döner.

Belirli bir soylulukla donanmış senyörler (ve aynı dünyanın savaşçı gücü olarak şövalyeler) feodal toplumun hakim sınıfının en önemli tabakasını oluşturmaktadır. Ancak hakim sınıfın bir diğer önemli bileşeni de rahiplerdir. Bu

iki bileşenli hakim sınıfın karşısında ise, yine iki bileşenli, özgür köylülerden ve toprağa bağımlı kılınmış serflerden oluşan üreticiler vardır.

Orta Çağ'ın feodal toplumu işbölümü esasına göre belli sınıflara bölünmüştür. Genellikle *oratores* (dua edenler), *laboratores* (çalışanlar) ve *bellatores* (savaşanlar) olarak tasnif edilen bu sınıflar anlamlı bir birlik içinde düşünülür. Bu üçlü ayrım adeta Hristiyanlık'taki *teslisin* (üçlemenin) ete kemige bürünmüş hali gibidir ve aynı anda, işbölümüne dayalı bu üçlü ayrım, doğrudan Platoncu yaklaşımı anımsatmaktadır; şu farkla ki Platon için sınıflar arasındaki ayrımın, anlamını insanlara içkin olduğu kabul edilen erdemlerarası farklılıklarda bulurken, feodalite için bu farklılık meşruluğunu Tanrı'dan almaktadır. Bu meşruluk kaynağı gereği de, sınıflar arasında herhangi bir geçiş-

Serflik ve kölelik

Feodal toplumun en önemli bileşenlerinden biri olan serflik, toprağa bağımlı kılınmış, yani toprağı terk etmesi yasaklanmış köylülüğü ifade eder. Osmanlı İmparatorluğu'nda da, benzer bir biçimde toprağı terk etmesi yasaklanmış bu kesime reaya denilmektedir. Bu sınıf, toprağa bağlı olsa da köle değildir; aynı şekilde bağıllığı gereği özgür de değildir. Bu nedenle, köle ve köylü terimlerinin yerine serf terimi tercih edilmelidir. Kölelik rejimi içinde, kölenin, toprağın ve üretim aletlerinin sahibi olan efendi ekonomiden çekip alındığında, geriye kalan köleler kendi başına bir ekonomi oluşturmaz. Bundan farklı olarak serfler, toprağa bağlı kılınmakla birlikte, küçük işletme sermayelerine, toprağın tasarruf hakkına ve küçük üretim araçlarına sahiptir. Yani toprak sahibi sistemin dışına atılsa bile, serfler hâlâ bir ekonomi oluşturmaya devam ederler.

kenlik söz konusu değildir. Örneğin Charlemagne herkesin kendi yaşam tarzı ya da mesleği içinde kalması gerektiğini savunuyordu. Aynı şekilde Piskopos Jonas d'Orléans da herkesin kendi zümresi içinde kalmasının zorunlu olduğunu belirtiyordu.

Özellikle hakim sınıf içindeki tabakalaşmayı mümkün kılan bağıllık ve sözleşme ilişkileri ve bileşenlerin (soylular, şövalyeler ve rahipler) üstlendikleri yö-

netset ve siyasal roller gereği, feodal dönemde krallar ya da prensler belirli dönemlerde zorunlu olarak bu kesimlerin temsilcilerini bir araya getirerek rızalarını ve onaylarını alma yükümlülüğüyle karşı karşıya kalmıştır. Süreç içinde, temsilcilerin bir araya gelişı kurumsallaşacak ve bugünkü parlamentoların çekirdeğini oluşturacak olan, Tabakalar Genel Meclisi (* tats G n raux*) oluşacaktır. Krallık iktidarı g cs zleştik  bu temsili meclisler siyasal yaşamda daha da ağırlıklı bir yer kazanacaktır. Ayrıca, krallıkların g c kaybının yanı sıra, XI. yüzyıldan itibaren g cленerek özerk birer siyasal birim haline gelen ve özerkliklerini krallara kabul ettirmeyi başaran kent yönetimlerinin varlığı da bu temsili kurumların rollerini daha da önemli hale getirecektir. Ancak Orta  ağ'a neredeyse bütün ruhunu kazandıran Kilise'nin ya da rahipler tabakasının, feodal dünya içindeki siyasal rolüne ayrıca değinmek gereklidir.

C. Feodalite içinde kilise

Feodal dönemde, özellikle X. yüzyılda Kilise, Batı Avrupa'nın en önemli kurumuymdu. Çünkü Kilise, aynı zamanda en büyük toprak sahibiydi de. İtalya'nın neredeyse tamamını elinde tutan Kilise, ayrıca Avrupa'nın farklı coğrafyalarında da geniş m klere sahipti. Bu büyük ekonomik gücüne karşın, Kilise'nin Orta  ağ'da baskın siyasal g c haline gelmesi daha geç bir dönemde gerçekleşecektir. Çünkü Kilise'nin kurumsal varlığına karşın, feodal ilişki sistemi içinde, feodal aristokrasi dinsel alanda belli bir rol üstleniyor; örneğin kilise kurup başına rahip atayabiliyor ve dahası aynı sistem içinde kiliseleri vergilendirebiliyordu. Aristokrasinin Kilise'ye müdahalesinin en önemli  rneği ise, 1059 yılına kadar Kutsal Roma-Cermen imparatorlarının papalık seçiminde doğrudan taraf olmasıdır. Bu yıldan itibaren ise, Papa II. Nicholas'ın girişimiyle *cardinal* adı verilen üst düzey rahipler papalık seçimini kendi başlarına yapma hakkını ele geçireceklerdir. Ancak Kilise'nin dünyevi iktidar üzerindeki üstünlük iddiası asıl, 1073'te VII. Gregorius adıyla Papa olan Hildebrand'ın girişimleriyle somutlaşmaya başlar.

Papa VII. Gregorius'un attığı en önemli adım, öncelikle Kilise'yi fief sözleşme sisteminin olabildiğince dışına çıkarmak olmuştur. Papa, bulundukları dinsel makamları belirli karşılıklar sayesinde edinmiş olan din adamlarını, m klelerini fief ilişkisine bağlı olarak seny rlerden almış olan piskoposları ve manastır başkanlarını aforoz ederek doğrudan din dışına attı. Ayrıca ruhbanın dünyevi ilişkilerini kontrol etmek için din adamlarının evlenmelerini yasakladı.

Aynı şekilde rahiplere piskoposluk vererek kendilerine bağlayan senyörler de Kilise dışına itildi. Böylece VII. Gregorius öncelikle piskopos tayinlerinin tümüyle Roma'nın tekelinde kalmasını amaçlıyordu. Papalığın bu girişimi elbette Kutsal Roma-Cermen İmparatorluğu'yla Kilise'yi karşı karşıya getirdi. Buradaki temel problem piskoposların ikili konumundan kaynaklanıyordu. Piskoposlar bir yandan din adamı olarak Kilise'ye bağlıydı ama aynı anda fief sahibi olarak soyluydular ve feodal tabakalar sistemi içinde bir yerleri vardı; bu yerle-

ri gereği de en tepedeki senyöre, Kutsal Roma-Cermen İmparatoru'na karşı da en azından dolaylı olarak sorumlulukları bulunuyordu. Bu yanıyla piskoposlar hem dünyevi, hem ilahi otoritelerini imparatora borçluydular. Bu da din adamlarını Cermen kralları açısından devletin hizmetkârı kılıyordu. Bu nedenle papalığın devreye girerek devleti aradan çıkarma girişimi, dünyevi iktidarı zayıflatan bir girişim olarak belirliyordu. Daha açıkçası Papa VII. Gregorius, İmparator IV. Heinrich'in iktidarı için bir tehdit oluşturmaya başlamıştı.

Bu kaçınılmaz çatışma sonunda patlak verecek ve İmparator IV. Heinrich'in Papa'yı Papalık tahtından inmeye davet etmesiyle, Papa da aforoz silahını çekerek imparatoru kilise dışına atacaktır. IV. Heinrich'in aforoz edilmesi Cermen prenslerinin imparatoru tanınamasıyla baş kaldırmasına neden olunca, İmparator zorunlu olarak Papa'ya giderek af diler ve aforozun kaldırılmasını talep eder. İmparatorun, sonradan affedilse bile, tahtından uzaklaştırılabilmesi, açıkça Kilise'nin büyük gücünü göstermektedir. Ancak IV. Heinrich bu büyük güce karşı mücadelesini yılmadan sürdürür ve Roma'ya başarılı bir saldırıyla VII. Gregorius'u Papalık tahtından indirmeyi başarır. Bu fiili çatışma süreci nihayet 1122'de yapılan Worms Anlaşması'yla durulacak gibi olur ama gerçekte çatışmalar farklı ölçek ve düzeylerde bütün Orta Çağ boyunca sürer. Worms Anlaşması Kilise açısından tam bir zaferdir. Çünkü bu anlaşmayla dünyevi otorite, Kilise'nin piskopos tayinlerinde tek ve mutlak söz sahibi olduğunu kabul etmiş oluyordu. Ancak Kilise'nin dünyevi işlerdeki büyük gücünü işaret eden asıl olay XI. yüzyılın sonunda başlayan Haçlı Seferleri olur.

Haçlı Seferleri'yle birlikte Kilise'nin dünyevi işlerde söz sahibi olduğu, sahibi olduğu söz için gerektiğinde savaşa girebileceği ve kan dökebileceği açıkça ortaya çıkmıştır. Aynı zamanda Haçlı Seferleri, bu seferlere katılan şövalyelerin yani soyluların belirli bir bölümünün tasfiyesini de beraberinde getirecek ve önemli bir tabakayı oldukça zayıflatacaktır. Haçlı Seferleri, Papa VII. Gregorius'un Kilise'ye yüklediği en önemli misyon olan dünya üzerinde Hristiyan bir toplum kurma projesinin nihayet ete kemiğe bürünmüş en önemli girişimlerindenidir. Kilise'yi böylesine bir misyonla donatan VII. Gregorius için elbette Papa'nın egemenlik alanı yalnızca Kilise'yle sınırlı olamazdı. Kilise, kralların ya da dünyevi iktidarların, güçlerini Hristiyanlığın amaçları doğrultusunda kullanıp kullanmadığını denetleme ve gereğini yapma hakkına sahipti. Bu yanıyla dünyevi krallar Kilise'ye tâbi olmalıydılar. Ayrıca unutulmamalıydı ki kralların iktidarları Tanrı tarafından verildiğine göre, krallar Tanrı'nın temsilcisi olan Papa'nın buyruklarına tâbi olacaklardı. VII. Gregorius'un nihayet çıkardığı sonuç şudur: Tanrı'nın yasasıyla bağlı olan Papa, imparatorun yasasıyla bağlı değildir; tersine gücünü Tanrı'dan alan imparator, Tanrı'nın yani aslında Papa'nın "yasalarıyla" bağlıdır. Bu yaklaşım nihayet, eski bir öğretinin, Gelasius öğretisinin iki kılıç kuramına dönüştürülmesiyle taçlanacaktır.

Özetle Roma Kilisesi, Haçlı Seferleri dolayısıyla gücünü pekiştirirken aslında umulmadık bir başka dinamigi harekete geçirdiğinin ve bu dinamigin öncelikle kendi üstünlüğünü paramparça edeceğinin pek de farkında değildir. Haç-

Haçlı Seferleri (1096-1204)

Kilise'nin işgal altında olduğunu kabul ettiği Kudüs merkezli kutsal toprakları işgalden kurtarma gerekçesiyle örgütlediği, gerek Doğu ve gerekse Batı dünyası açısından birçok nedeni ve sonucu olan ve sayılarının genellikle üç ya da dört olduğu kabul edilen seferler. Ancak bu seferler çeşitli aralıklarla ve yoğunluklarda, 1270'e kadar devam edecek ve yedi-sekiz kez yapılmış olacaktır. I. Haçlı Seferi, 1096'da başlar ve başlangıçta dağınık bir serresi güruhunun hamlesi gibi görünmektedir. Bu yüzden de Anadolu Selçukluları bu ilk birlikleri kolayca imha eder. Bunun üzerine 600.000 kişilik ikinci bir ordu Anadolu'ya yönlendirilir. Bu orduyu yenemeyeceğini anlayan Kılıç Arslan, Anadolu içlerinde yıpratma savaşına girişir. Gerçekten de Haçlılar yakıp yıkarak Çukurova'ya inmeyi başardıklarında güçlerinin yarım milyonunu arkalarında ölü olarak bırakmışlardır. Yine de bu yıpranmış ordu 1099'da Kudüs'ü ele geçirmeyi başarır ve burada 70.000 kadar Müslüman ve Yahudi katledilir. 1147'de II. Haçlı Seferi başlar. Bu kez önce Alman İmparatoru III. Konrad, Selçuklu Sultanı I. Mesut'un karşısında ağır bir yenilgi alır. 1148'de ise Fransa Kralı VII. Louis, daha büyük bir güçle Anadolu'ya gelirse de o da yenilmekten kurtulamaz. 1149'da Haçlılar, bütün güçleriyle Şam'ı kuşatmalarına karşın başarılı olamazlar ve ikinci dönem böylece kapanır. III. Haçlı Seferi 1187'de Kudüs'ün Müslümanların eline geçmesinin ardından, 1189-1192 arasında gerçekleşir. Bu sefere İngiltere Kralı Arslan Yürekli Richard, Fransa Kralı Philippe Auguste, Alman İmparatoru Frederich Barbarossa katılır. Barbarossa bu sefer sırasında bir ırmakta boğulacaktır. Sefer sonunda yapılan anlaşmalarla Kudüs Müslümanlarda kalacak ama Hristiyan hacılara açılacaktır. Bu seferlerden farklı olarak IV. Haçlı Seferi olarak kabul edilen sefer doğrudan Latinlerin, özellikle altın bulma hevesiyle Bizans'ı işgal etmelerine ve eşi görülmedik bir biçimde yağmalayarak tahrip etmelerine verilen addır. Kilise, Haçlı idealini bir süre daha zorlar ve hatta 1212'de karşı cinsi bilmedikleri ölçüde saf, masum ve temiz olduğu kabul edilen, dolayısıyla da mucizeler yaratacağı inancıyla bir çocuk Haçlı ordusu bile toplar. Özellikle Fransa ve Almanya'nın yoksul, öksüz ve yetim çocukları Marsilya'ya getirilir ve bu "ordunun" büyük bölümü burada hastalıktan, açlıktan kırılırken, bir bölümü Kudüs'e götürülmek vaadiyle köle pazarlarına sürülür. Böylece Batı Avrupa Haçlı Seferleri'yle adeta safalarını atmış olur. Haçlı seferleri, aynı zamanda Katolik Kilisesi'nin hakimiyetini pekiştirme süreci içinde, "dinsel safraları" atmasına da vesile olmuştur. Bunun en önemli örneği 1209-1271 arasında, Fransa'nın güneyinde, Albili sapkınlar (*Katharlara*) karşı dönem dönem yürütülen Haçlı savaşlarıdır.

II. Haçlı Seferleri sayesinde Haçlıların gerek duyduğu mal ve hizmetleri sağlayan İtalyan kentleri güçlenecek ve zayıflayan krallıklar karşısında özerk birer siyasal birim haline gelecektir. Ancak daha önemlisi, bu yeni, özerk siyasal birimler içinde, feodal tabakanın dışında kalan, piyasa ilişkilerine tâbi ve onunla güçlenen yeni bir kesim, sözcüğün düz anlamıyla kenterler ya da burjuvazi tarih sahnesine çıkmaya hazırlanmaktadır. Ayrıca kentli nüfusun önemli bir bölümünün oluşturan zanaatkarlar ve benzeri çeşitli tabakaların örgütleri olarak lonca örgütleri giderek önemli bir rol üstlenmeye başlamıştır. Öyle ki bundan böyle krallar soylulara ve din adamlarına karşı verdikleri her mücadelede burjuvazinin ve bu kesimlerin desteğini arayacak ve bu destek sayesinde merkezi otoritelerini gi-

derek güçlendirerek ulus-devlete giden yolu inşa etmeye girişeceklerdir. Ama kendi üstünlüğünden zerre kuşku duymayan ve elde ettiği başarıyla başı dönmüş Kilise'nin bunu fark etmesi için henüz çok erkendir. Kilise, harekete geçirdiği dinamiklerin orta ve uzun erimli etkilerini öngörmeksizin, artık el eriminde tuttuğuna "iman ettiği" bütün iktidarı arzulamaktadır: Hem dünyevi, hem ilahi iktidarı!

2. KİLİSE VE SİYASAL DÜŞÜNCE

A. Bütün iktidar Kilise'ye: İki kılıç kuramı

Batı Avrupa'da merkezi bir krallığın, daha genel olarak merkezi bir otoritenin giderek güç kaybettiği, ilgili coğrafyanın boydan boya feodal özerk birimlerce kat edildiği siyasal ve toplumsal koşullar altında Roma Kilisesi, en büyük ekonomik güç ve biricik merkezi otorite olarak, ilahi alanda kabul ettirdiği söz söyleme hakkının biricikliğini, dünyevi alanda da kabul ettirmenin, kısaca hem dünyevi, hem ilahi iktidarı kendi elinde toplamanın peşindedir. Bunun açık anlamı, Kilise'nin artık dünyevi iktidarla ruhani iktidar arasındaki farklılığı ve ayrışmayı ortadan kaldırmak istediği, iki ayrı iktidarı temsil eden iki ayrı kılıcı tek bir elde, papalığın elinde birleştirmek istediğidir. Kilise'nin ya da ilahi iktidarın dünyevi iktidar üzerindeki varsayımsal üstünlüğünden hareket eden Kilise böylece, bütün Orta Çağ boyunca ciddi çatışmalara neden olacak *plenitudo potestatis* savını, yani Kilise'nin varsayımsal üstünlüğü nedeniyle her iki kılıcın ya da iktidarın da Kilise'ye tâbi olması gerektiği savını ortaya atar. Artık bütün iktidarı arzulayan Kilise, bunun için kendi tarihine ve temel metinlerine dönecek ve başka bağlamlarda, başka amaçlarla ileri sürülen savları ve yaklaşım biçimlerini, iktidarın biricik sahibinin kendisi olduğunu ileri sürmek, temellendirmek ve meşrulaştırmak için kullanacaktır.

Bu yaklaşımın ilk örneğiyle kardinal Petrus Damianus'un bir mektubunda, 1065 yılında, Damianus'un IV. Heinrich'e seslenişinde karşılaşılır. Damianus'a göre, eğer kral-imparator kılıcı Tanrı'ya karşı gelenleri cezalandırmak için taşımıyorsa, boşuna taşıyordur. Damianus, bu yaklaşımıyla kralın elindeki kılıçla dünyayı düzenleme ve cezalandırma hakkına apaçık bir misyon biçiyor; bu misyonu krala yükleyen de doğrudan Tanrı olduğunu söylüyordu. Ancak öte yandan, bu saptama açıkça olmasa bile, krala yönelmiş bir tehditti de. Çünkü Damianus açısından ancak Tanrı'nın hizmetkârı olan bir krala itaat edilebilirdi. Hizmetkârlığını kılıcının misyonuna uygun bir biçimde göstermeyen kral ise uyruklarından elbette itaat ve saygı bekleyemezdi.

Daha önce değinilen, Papa I. Gelasius'un (Papalık süresi 492-496), Batı Roma İmparatorluğu'nun yıkılışının ardından, Kilise'nin Doğu Roma İmparatorluğu karşısında özerkliğini güvence altına almak için ortaya attığı iki ayrı iktidara sahip iki ayrı elin görev, hak ve yetki alanlarının birbirinden ayrı olması gerektiği biçimindeki sav; yani ruhani otorite (*auctoritas sacerdotium*) ve dünyevi-

vi iktidar (*regalis potestatis*) ayrımı çerçevesindeki yaklaşımı yerini ayrımın ortadan kaldırılmasına bırakmıştır. Her iki iktidarı birbirinden farklı ve ayrı alanlara yerleştirerek Kilise'nin imparatorluk karşısında özerkliğini amaçlamış olan Gelasius öğretisinden farklı olarak iki kılıç kuramı, Kilise'ye hem dünyevi işleri idare etme, düzeni ve adaleti sağlama, hem de ilahi alanı çekip çevirme hakkını ileri sürme imkanı veriyordu. Kilise, bir yandan maddi ya da dünyevi kılıcın kralların ya da imparatorların elinde olduğunu söylüyor ama öbür yandan bu kılıcın ancak Kilise'nin buyruklarına tâbi olarak kullanılması gerektiğini ileri sürüyordu. Böylece, krallar ya da imparatorlar adeta Kilise'nin vasalı haline getirilmiş oluyordu.

Kilise, yine iki ayrı iktidardan, iki ayrı kılıçtan söz etmekte ve bunu da *İncil*'le temellendirmektedir, küçük bir farkla: Her iki kılıç da, biri kral tarafından kullanılıyor olsa da Kilise'ye aittir ve Kilise'ye tâbi olmalıdır. Bu çerçevede özellikle Papa VII. Gregorius, iki kılıç arasındaki uyumu bozmuş, Petrus'un (Roma Kilisesi'nin kurucusu olduğu kabul edilen havari) otoritesinin bölünmez olduğunu, Roma Hukuku'nda devletin zorlayıcı ve cezalandırıcı gücünü ifade eden *gladius* (kılıç) terimine gönderme yaparak Papa'nın maddi zor ve cezalandırma gücünü (*materialis gladius*) kendi denetiminde tuttuğunu, dolayısıyla tüm dünyevi yöneticilerin Tanrı'nın hizmetkârları olarak önce Petrus'un ve onun vekili olan Papa'nın hizmetinde olduklarını ileri sürmüştür.

Papa VII. Gregorius, daha ötesini de söylüyordu: "Bir Hıristiyan kral, olması gerektiği gibi, yani Kutsal Kilise karşısında itaatkâr, alçak gönüllülükle boyun eğen ve ona yararlı olan bir kimse değilse, o zaman Kutsal Kilise'nin sadece ona yardım etmemekle kalmayıp aynı zamanda ona karşı çıkacağı da kuşkusuzdur." Bu çerçevede VII. Gregorius'un fermanı son derece manidardır.

Papalığın yönlendiriciliğindeki Haçlı Seferleri sırasında keşiş Clairvauxlu Bernardus, Papa III. Eugenius'a (1145-1153) şunları yazmaktadır: "İki kılıcı da sür ortaya, İsa şimdi eskiden acı çektiği yerlerde yeniden acı çekmektedir. Bunu senden başka kim yapabilir? İkisi de [iki kılıç da] Petrus'undur, gerektiğinde biri onun izniyle, diğeri de onun eliyle kınından çıkarılır. (...) [Maddi kılıç] senin olmasaydı, havariler, 'Ya Rab! İşte burada iki kılıç,' dediklerinde İsa onlara 'yeter' diye cevap vermez, 'bu çok fazla,' derdi." Dolayısıyla hem ruhani hem de maddi kılıç Kilise'ye aittir; ancak bunlardan ilki Kilise tarafından kınından çıkarılmıştır, buna karşılık ikincisi Kilise için çekilmiştir.

VII. Gregorius'un fermanı

Papa tarafından 1075'te yayımlanan 27 maddelik ferman. Bu fermanın bazı hükümleri şunlardır: Madde 2: Yalnızca Roma Baş Papası Katolik ve Ekümenik unvanını kullanma hakkına sahiptir. Madde 3: Piskoposları atama ve görevden alma hakkı yalnızca Papa'ya aittir. Madde 12: Papa, imparatorları [dolayısıyla tüm siyasal iktidar sahiplerini] azletme hakkına sahiptir. Madde 22: Roma Kilisesi asla hata yapmaz. Madde 27: Papa, adil olmayan kişilerin vasallarını onlara karşı olan sadakat yemininden azat etme hakkına sahiptir.

Oysa Bernardus'un atfı yaptığı havariler ve İsa arasında geçen konuşmada, bununla ilgili hiçbir şey yoktur. *Luka*'ya göre *İncil*'de geçen kısım şöyledir: "O da onlara, 'Şimdi ise kesesi olan onu yanına alsın, torbası olan da onu alsın,' dedi. 'Kılıcı olmayan, abasını satın bir kılıç alsın. (...)' 'Rab, işte burada iki kılıç var,' dediler. O da onlara, 'yeter' dedi" (*Luka*, 22: 36-38). Bu pasajda, yüzyıllar boyunca "barışçı" bir portre olarak inşa edilen "barışın ve sevginin Rabbi İsa Mesih" kurgusunu alt üst eden, savaşçı bir İsa Mesih portresiyle karşılaşılır. Pasajda İsa, havarilere ihtiyaçları sıralamakta ve bunların içinde kılıca da yer vermektedir. Havariler bunun üzerine halihazırda iki kılıç olduğunu belirtince, İsa da onlara bunun yeterli olduğunu söylemektedir. Bu yanılla metinde geçen iki kılıç ile Kilise'nin kullandığı iki kılıç benzetmesi arasında hiçbir ilişki yoktur. Ancak Kilise bu benzetme aracılığıyla dünyevi ve ruhani iktidarlar arasındaki farklılığın İsa Mesih'de ortadan kalktığını, ondan Petrus'a, Petrus'tan kendisine uzanan bir süreklilik zinciri içinde, artık iki kılıcın da Papa'ya tâbi olduğu sonucunu çıkarmaya çalışmaktadır.

Papa III. Innocentius döneminde (1198-1216) bu yaklaşım doruk noktasına varacaktır. Papa III. Innocentius şunu iddia ediyordu: "Prensler dünyada [beden üzerinde] iktidar sahibidir, papazlar ise ruh üzerinde. Ruh bedenden ne kadar değerli ise, papazlık da monarşiden o kadar değerlidir. (...) Hiçbir kral, İsa'nın vekiline kendini adayarak hizmet etmediği sürece doğru bir hükümlanlık süremez." Ya sürmeye kalkarsa? İşte bu sorunun yanıtını Salisbury'li John verecektir.

B. Salisbury'li John: Tiranı öldürmek

İngiltere'de doğan Salisbury'li John (1115?-1120-1180) eğitiminin büyük bir bölümünü Fransa'da görmüş, ardından Canterbury başpiskoposunun hizmetine girmiştir. Kral II. Henry ile Kilise arasında çıkan yetki tartışması sonucunda, 1164 yılında sürgüne gönderilmiştir. Fransa Kralı VII. Louis'nin davetiyle 1176'da Chartres piskoposu olmuş ve ölene değin de bu görevde kalmıştır. Salisbury'li John, Skolastiğin en görkemli okullarından biri olan Paris'te eğitim görmüş ve Pierre Abelardus gibi dönemin büyük hocalarından ders almıştır. John'un siyasal görüşlerinin tümünü kapsayan *Policraticus* (*Devlet Adamının Kitabı*) (1159), Augustinus'un *Tanrı Devleti*'nden sonra, Orta Çağ'da üretilmiş ilk kapsamlı siyasal inceleme metnidir. Bu kitabın Orta Çağ bakımından bir diğer önemi, henüz Aristoteles'in *Politika*'sının Latince'ye çevrilmediği, dolayısıyla Batı Avrupa tarafından pek de bilinmediği bir dönemde, John'un *policraticus* sözcüğünü ilk kez devletin kurumlarını anlatmak üzere kullanmasıdır. Salisbury'li John'un bir diğer önemli yapıtı ise, *Policraticus*'la aynı yıl yazdığı *Metialogicus*'tur.

Salisbury'li John'un Kilise'nin buyruklarına uymayan krala ilişkin düşüncesi son derece açıktır: "Tanrı'nın, dolayısıyla Kilise'nin buyruklarına aykırı davranan bir prens, yasa dışına çıkmış olur ve bir zorba, 'tiran' haline gelir. Bu ne-

denle *Kitab-ı Mukaddes*'in verdiği yetkiyle tiranları öldürmek, yasaya uygun ve şanlı bir harekettir.”

Salisburyli John'un temel çıkış noktası da diğer Orta Çağ düşünürlerinden farklı değildir. Yani ona göre de dünyevi ve ruhani iktidarın kaynağı hiç kuşkusuz Tanrı'dır ve Tanrı her iki kılıcı da yine kuşkusuz, Kilise'ye vermiştir. Kilise ise dünyevi kılıcı, kendisi kan dökücü olmadığından, prenslerin kullanımına devretmiştir. Bu durumda “prens Kilise erkinin bir temsilcisi ve kutsal görevlerin rahipler aracılığıyla yürütülmesine değmeyen yanlarının uygulayıcısıdır.” Bunun açık anlamı, Kilise'nin prensi bir tür cellatlıkla görevlendirmiş olduğudur. Salisburyli John, görevlendiren Kilise ile görevlendirilen prens arasındaki hiyerarşik ilişkiyi meşrulaştırabilmek için, yine dini metinlere ve ek olarak Roma Hukuku'na başvurur. Buna göre, *İncil*'de Pavlus'un İbranilere Mektubu'nda, kutsayanın kutsanandan üstün olduğu açıkça belirtilmiştir (VII/7). Benzer biçimde, *Kitab-ı Mukaddes*'te Samuel Peygamber sözünü dinlemediği için, Kral Saul'u tahttan indirmiştir (I. Samuel, 15: 23, 26 ve 28). Keza Roma Hukuku'nda da bir hakkı yasal olarak veren, onu geri alma hakkına da sahiptir.

Bu sınırlı çerçeve içinden bakıldığında, her ne kadar farklı referanslara sahip olsa da Salisburyli John'un herhangi bir özgünlüğü yok gibi görünür. Çünkü dile getirdiği şey, nihayetinde dünyevi iktidar karşısında Kilise'nin üstünlüğünden, yani geleneksel *plenitudo potestatis* savından başka bir şey değildir. Ancak biraz daha yakından bakıldığında, Salisburyli John'un bu geleneksel görüşün ötesinde, bütünlüklü, sistematik bir yaklaşım içinde hareket ettiği ve tiranlık yaklaşımının esasen siyasal iktidar ile hukuk ilişkileri, hukuk kurallarına uymayan iktidarın keyfiliği karşısında meşruluk sorunu ve bu iktidara karşı koymanın meşruluğu gibi, modern siyasal düşüncenin ana temalarına bir giriş yaptığı görülebilir.

Öncelikle John, tiranın kim olduğunu işaret eder ya da tanımlarken, tiranlığı yalnızca Kilise dışında yer alan prence ya da krala atfediyor değildir. Tersine, “hem insani, hem de kutsal yasa uyarınca dünyevi tiranı yok etmek bizim görevimizse, rahiplikteki bir tiranı sevip yüceltmenin de bizim görevimiz olduğunu kim düşünebilir?” diye soran John, tiranlaşmanın pekala Kilise mensupları için de geçerli olabileceğine işaret etmiş ve aynı ölçüde onlara karşı direnişin meşruluğunu baştan onaylamış olur. Ancak, bir Kilise mensubu olarak hiç kuşkusuz bu direnişi potansiyel olarak işaret etse de, asla somutlaştırmayacak, bir anlamda karşılığı olmayan bir şeyye dönüştürecektir.

John'a göre üç tür tiran olabilir. Bunlardan ilki ailede ve iş yerinde tiranlaşanlardır. Bu “küçük tiranlar” kolaylıkla dünyevi yasalarla denetlenip sınırlandırılabilirler. İkincisi Kilise mensuplarının tiranlaşmasıdır. İşte John bu potansiyel tiranlara ne yapılacağı konusunda suskun olduğu gibi, onları dünyevi yasaların müdahalesine karşı da korur. Tiranlaşan Kilise mensubu olduğuna göre, ona dünyevi yasalar uygulanamaz. Kilise yasaları konusunda da tam yetkili Kilise'nin kendisi olduğuna göre, bu başkalarının müdahale edemeyeceği, Kilise'nin bir iç sorunu olarak kalmaya mahkûmdur. Bu durumda,

tiranlaşan Kilise mensubuna karşı, Kilise mensubu olmayanların yapabileceği hiçbir şey yoktur; katlanmak ve sabretmekten başka. Üçüncü tiran türü ise prensler ya da krallardır. Tiranlaşmış bir prene karşı, Salisburyli John'a göre, adeta her şey mubahtır. Örneğin onlara dalkavukluk etmek, kandırmak vb. yöntemlerle müdahale etmek yasalara uygun sayılmaktadır. Ancak tiranlaşan prens artık mevcut araçlarla düzeltilemiyorsa, yapılacak tek bir şerefli şey kalmıştır; onu kılıçtan geçirmek. Böylece, tiranın ldrlmesi yoluyla halkı Tanrı buyruklarına uymaktan alıkoyan bir engel ortadan kaldırılmış ve Tanrı'ya hizmet edebilmesi için halk zgrleştirilmış de olacaktır. Sonuç olarak, John için tiranlık, yalnızca prene özgülenen bir durumu işaret etmemektedir. Onun için tiranlık, herhangi bir biçimde dünyevi ya da ruhani bir iktidar sahibinin, hak ve adalet tanımaksızın davranmasını işaret etmektedir; ister ailede, ister Kilise'de, isterse krallıkta.

Burada gözden kaçırılmaması gereken nokta, tiranlığın ls olarak hak ve adalet tanımamanın ne çıkarılmasıdır. Peki, hak ve adalet nerede ve nasıl tecelli etmektedir? Örneğin dünyevi yasalara uygun bir davranış hak ve adaletin tecellisi için yeterli midir? Ya da dünyevi yasaları tümden hiçe sayarak, kişinin kendini tanrısal yasalara adanmış olması, hak ve adaletin sağlanması için bir güvence oluşturur mu? John, bir prensin tiranlaşmasının Kilise ve Kilise mensuplarından ayrı ve bağımsız dşnlemeyeceğini belirttiğine göre, bu iki sorunun yanıtı da olumsuz olacaktır. Çünkü John'a göre, toplum bir organizma gibi düşünülür ve devlet adı verilen siyasal bünye ruh, baş ve uzuvlardan oluşur. Hal böyle olunca, baş olarak prensin tiranlaşması yalnızca başla ilgili bir sorun olmaktan çıkar; aynı zamanda uzuvların ve ruhun da problemi haline gelir. O halde öncelikle anlaşılması ve gözetilmesi gereken şey, bir organizma olarak toplumun ve siyasal bünyenin ta kendisidir. Zaten Kilise'yi dünyevi iktidar karşısında üstün kılan da bu bünyenin yapısından başka bir şey değildir.

Salisburyli John, bu organizmacı yaklaşımını ayrıntılı bir biçimde sunar. "Bizde dine bağlılığı yaratan ve aklımıza yerleştiren Tanrı'ya tapınmayı ileten şeyler [yani Kilise] bir devletin yapısında ruhun yerini doldurur. (...) Başın ruh tarafından uyarılıp yönetilmesi gibi, devletin gövdesinde de başın yeri, sadece Tanrı'nın uyuğu olan, O'nun görevini yerine getiren, O'nu dünyada temsil eden prens tarafından doldurulur. (...)" John, her bir organla her bir siyasal işlev arasında bir koşutluk kurmayı sürdürür. Örneğin göz, kulak, dil yargıçlar ve valilerdir; memurlar ve askerler ellerdir; köylüler ayaklardır vb. Böylece John, ruhun bedendeki varsayımsal üstünlüğünden hareketle, Kilise'yi kraldan üstün kılar. Ruh yoksa, baş hiçtir! Elbette bu ilişkilendirme biçimi de ilk elde pek de özgün görünmemektedir. Çünkü siyasal beden ile biyolojik beden arasında ilişki kurulması, Yunan dünyasından beri alışık olunan bir yaklaşımdır. Ancak burada da gözden kaçırılmaması gereken şey, Salisburyli John'un bu ilişkiyi feodal bir toplumsal-siyasal ereve içinde kuruyor olması ve bunun da kimi özgünlükler içermesidir.

Buna göre, yukarıda da değinildiği üzere, feodal dönem boyunca, Batı Avrupa'da baskın siyasal birimler feodal sözleşme bağlarıyla birbirine bağlı, yerel iktidar odaklarıydı. Bu yerel iktidar odakları bir yandan ciddi bir güvenlik sorununu doğururken, öte yandan Kilise'nin gerçekleştirmek istediği, Kilise'ye tâbi, büyük bir Hristiyan toplumu idealini de uzak bir hayal kılıyordu. Bu yüzden, Kilise, kendisine tâbi ya da bağımlı, kendisinin üstünlüğünü sorgulamayan, güvenlik ihtiyacını karşılayabilecek düzenleyici bir monarşi fikrine sıcak bakıyordu. Bunun açık anlamı da devleti, bir anlamda kişisel sadakat ilişkileri temelinde gerçekleşen bir sözleşmeyle açıklama girişiminin Kilise'nin mevcut çıkarları bakımından işlevsizliğidir. Salisbury John'un, devleti, bu çerçevede içinde, feodal zihniyete uygun olacak bir biçimde, sözleşmeye dayalı olarak değil de, ruhun belirleyiciliğinde bir araya gelmiş bir siyasal bünyenin ortak iyiliği temelinde açıklama girişimi anlamlıdır. Bu yaklaşımıyla John, siyasal bünmeyi –tek tek uzuvların iyiliğinin ötesinde– ruhun belirleyiciliği altında, bağımsız, ortak bir iyilik anlayışı temelinde ele almaktadır ki işte bu, feodalite için özgündür.

Salisbury John'da karşılaşılan bir diğer yenilik, ortak iyiliğin ifadesi olarak devlet anlayışının, Aristoteles'te ifadesini bulduğu haliyle, polis merkezli politika kavramının, feodal dönemde ilk kez yeniden hayat bulmakta oluşudur. Bu yaklaşım kuşkusuz Antik Yunan'ın görkemli bir geri dönüşüne işaret etmemektedir. Aksine John'un ayaklardan başa, baştan ruha uzanan bir hiyerarşi içinde örgütlenmiş toplum ve siyasal bünye anlayışı, Orta Çağ'ın Skolastik dünya görüşüyle son derece uyumludur. Bu bakımdan John, feodal tabakalara karşı bir tutum almadığı gibi, gözlerini tarihe açmakta olan burjuvaziyi de özellikle görmezden gelir gibidir. Onun istediği şey, feodal özerk siyasal birimler çoğulluğu içinde bir türlü gerçekleşemeyen Kilise'nin evrenselci iddialarını gerçekleştirecek bir siyasal birliktir. John'un, tiranlaştığını iddia ettiği prensin ölüm fermanını vermesi de bunun önünde engel olarak gördüğü içindir.

Ancak Salisbury John bir açmaz içindedir. Bir yandan, öldürülmeyi hak eden tiranın nasıl ve kim tarafından öldürülebileceğine dair kafa karışıklığı, onun hâlâ feodal yapıyı olduğu gibi veri ve meşru saydığını gösterir. Öyle ki John tiranlaşmış bir prensin kendisine karşı yeminle bağlı bulunanlarca öldürülmemesi gerektiğini; öldürme eyleminin dine ve şerefe aykırı olmamasını, ayrıca eylemin belli başlı bazı yöntemlerle, zehirlemek gibi, yapılmasının uygun olmadığını belirtir. Fakat aynı anda John'un, organizmacı siyaset algısı içinde, Tanrı referanslı ve Kilise üstünlüğüne dayanacak şekilde de olsa, siyaseti feodal, yerel özerk birimlerin dayandığı sözleşme ve sadakat ilişkilerinin dışında, farklı işlevlere sahip organlerin oluşturduğu bünyenin ortak iyiliği temelinde alması bu açmazı işaretlemektedir. Bu açmazın temel nedeni de Salisbury John'un yaşadığı dönem olan XII. yüzyılda feodal Orta Çağ'da uç vermeye başlayan yeniliklerin John tarafından yeterince iyi okunamamasıdır. Bu değişimi okuyacak ve Kilise'nin hem temel dogmalarını, hem siyasetle ilişkisini yeniden ve daha ılımlı bir biçimde tanımlayacak olan Aquinumlu Thomas'tır.

C. Aquinumlu Thomas ve denge arayışı

1322'de, Papa XXII. İonnes'in Aziz (Saint) ilan ettiği, 1567'de Papa V. Pius tarafından Katolik Kilisesi'nin uluları arasına alınan, 1879'da Papa XIII. Leo tarafından görüşleri teolojinin gerçek temeli olarak nitelenen ve sonradan *Doctor Universalis* ve *Doctor Angelicus* diye anılan, 1914'ten, yani Papa X. Pius'tan sonra görüşlerini tartışmanın günaha girmekle eş değer sayıldığı, 1917'de yürürlüğe giren Kilise yasasıyla görüşleri Katolikliğin resmi görüşü haline gelen Aquinumlu Thomas, 1224 sonlarında ya da 1225 başlarında Aquino kontlarının tarihsel kenti, Napoli yakınlarında, soylu bir ailenin çocuğu olarak doğar.

Daha beş yaşındayken, dini eğitim almak üzere Benedikten tarikatının elinde olan Monte Cassino'ya gönderilir. Burada dokuz yıl eğitim gördükten sonra altı yıl fen, tarih ve felsefe okuyacağı Napoli Üniversitesi'ne girer ve burada dilenci tarikatlarından olan Dominikenlerin kurduğu bir teoloji okuluna katılır. Daha sonra Aristotelesçiliğin yaygın ilgi gördüğü Paris Üniversitesi'nde ünlü Albertus Magnus'tan dersler alır. Bu arada Kilise Aristotelesçi etkiden ürkmekte ve Paris'te Aristoteles okunmasını yasaklamaya çalışmaktadır. Hocasıyla birlikte Paris'ten ayrılan Thomas, Köln'e gider ve burada da dört yıl eğitim görür. Buradan aldığı bakalorya ile teoloji *masterını* tamamlamak üzere Paris'e döner ve burada özellikle öğrenciler arasında büyük bir üne kavuşur. Paris Üniversitesi, teoloji *masterı* için 34 yaş koşulunu ileri sürse de Thomas 1256'da bu dereceyi alır ve burada Dominikenlere ayrılmış iki kürsüden birinin başına geçer.

1259 yılına kadar Paris'te *De Veritate* (Hakikat Üstüne) adlı yapıtını tamamlayıp ülkesi İtalya'ya dönen Aquinumlu Thomas, kendisine gelen Napoli piskoposluğu, Monte Cassino başrahipliği gibi dini görev önerilerini, hocalık yapmak isteğiyle reddeder. 1269'da, yani on yıl sonra yeniden Paris'e dönen Thomas, burada bir yandan Aristoteles'in teolojide kullanılmasına karşı çıkan Kilise'yle mücadele ederken, aynı zamanda Latin İbn-i Rüşçülerinin (Averroist) Aristotelesçi savlarına karşı da tartışmaya girişir.

Bu tartışmaların ürünü Thomas'ın en ünlü eseri olan *Summa Theologica* (Toplu Dinbilim) olacaktır. 1267'de İtalya'da yazmaya başladığı bu yapıt Paris'te olgunlaşır. Ayrıca Aristoteles'in kimi yapıtları üstüne şerhler, yorumlar yazmayı sürdüren Thomas, siyasal görüşlerini 1265'te yazmaya başladığı *De Regimine Principum* (Prenslük Yönetim Düzeni Üstüne) toplamaya başlar ama ömrü yetmez. Bu yapıt daha sonra öğrencisi Aegidius Romanus tarafından tamamlanacaktır. Üstlerince 1272'de İtalya'ya çağrılan Thomas, 1273 yılında bir ayın sırasında, birden bire yazarlık yaşamını sona erdirir. "Artık hiçbir şey yapmayacağım, çünkü bana öyle şeyler ilham oldu ki yazmış olduğum her şey bir zerre kadar önemsiz oldu ve artık hayatımın sona ermesini bekliyorum." Gerçekten de Aquinumlu Thomas 7 Mart 1274'te ölür. Thomas ile birlikte, artık Kilise çatısı altında, Aristoteles, tümüyle dinselleştirilerek de olsa, siyasal düşüncenin omurgası olarak yeniden hayata dönmüş olur. Bu omurga, aynı zamanda Kilise'nin *plenitudo potestatis* savının yumuşatılarak geri çekilmesine de –her ne kadar Kilise bu

Latin Aristotelesçiliği, İbn-i Rüşçülük ya da Averroizm

Doğu ve İslam düşüncesi içinde yarattığı etki bir yana, daha çok Batı felsefesi üzerindeki büyük etkisiyle bilinen ve Dante'nin *İlahi Komedyası*'da kendisinden Büyük Şarih (büyük yorumcu) olarak bahsederek Eukleides'in, Batlamyus'un ve Hipokrates'in yanına yerleştirdiği, Arapçasıyla Şarih-i Azam olarak anılan, tam adıyla Ebu'l-Velid Muhammed ibn Ahmed ibn Muhammed ibn-i Rüşd, 1126'da Endülüs, Kurtuba'da doğmuş, 1198'de ölmüştür. İslam dünyasında daha çok, Gazzali'nin filozoflara saldırı metni olan *Tehafüt*'üne karşı kaleme aldığı *Tehafüt-el Tehafüt*'üyle bilinirse de Batı'da en büyük Aristoteles yorumcularının başında gelir. Eserlerinin hemen tümü Aristoteles'i şerh eder. Latin İbn-i Rüşdçüleri özellikle Paris Üniversitesi'nde ve Fransiskan tarikatı içinde örgütlenmişlerdi. En ünlü temsilcileri Brabantlı Siger'dir. Siger, Aristotelesçi evren ve hareketin öncesizliği ve sonrasızlığı fikriyle, İbn-i Rüşd'ün evrensel tek-ruhçuluğunu (*monopsychism*) birleştiriyordu. Yani evrensel tek bir ruh, ayrı ayrı her insanda kişileşiyordu ve ölümsüz olan bu tek ruhtu. Bu görüş, yaratıcı ve yaratılan arasındaki uçurumu bir anda kat etmekle dinsel hiyerarşik yaklaşımı tehdit altında bıraktığı gibi, aynı zamanda Hristiyanlığın ve hemen tüm tek tanrılı dinlerin evrenin belirli bir başı ve sonu olduğu yolundaki görüşleriyle çatışmaya düşer.

olanağı kullanmasa da— olanak sağlayacaktır. Ancak bunu biraz daha açabilmek için, bir yüzyıl öncesine dönmek yararlı olacaktır.

a. Aquinumlu Thomas'ı hazırlayan koşullar

XII. yüzyıl Avrupası'nda belli başlı bazı temel değişiklikler hemen dikkat çekmektedir. Bunların başında, toplumsal düzeyde, ticaretin canlanmasıyla kentlerin ve kentli yeni sınıfların giderek önem kazanmaya başlaması, teolojik düzeyde Augustinus tarafından Platoncu etkilerle biçimlendirilen Patristik düşüncenin yerini, Aristoteles referanslı Skolastiğin alması, siyasal düzeyde ise krallıklara bölünmüş Avrupa'da, artık yönetimin salt kral merkezli olarak anlaşılacak ölçüde, aristokratik tabakaların yönetimde ve kurumsal düzeyde ağırlıklı olarak söz sahibi olmaları hemen sayılabilir. Zaten çok geçmeden, 1215'te *Mag-na Carta* bunun tipik ifadesi olacaktır.

Toplumsal düzeyde kentlerin ve yeni kentli sınıfların belirmeye başlamasıyla feodal toplumsal tabakaların ve bunlara dayalı siyasal anlayışların meşruluğunun yeniden sorgulanmaya başlandığı belirtilmelidir. Özellikle şimdiye değin, toplumsal ve siyasal rolleri ikincil düzeyde kalan tüccar ve zanaatkarların, kentlerin önem kazanmasıyla birlikte öne çıkması en azından Kilise bakımından başlı başına bir problemdir. Örneğin Rahip Honorius Augustodunensis, bu kesimleri korku verici bulmakta ve "ne yapacakları belli olmayan insanlar" olarak nitelemekte, köylüleri alın teriyle çalışan kesimler olarak kurtuluşa layık görürken, kentliler için asla kurtuluş olmadığını belirtmektedir. Kentler, bir yandan mensupları için bir dayanışma odağı olarak belirirken, öbür yandan prenslerin iradesiyle toplanan meclisler, kentin yükselişe geçmesiyle birlikte, prens-

Magna Carta

Tarafları İngiltere Kralı John, Kilise ve soylular olan, esasen kralın Kilise ve baronlar üzerindeki yetkilerini kısıtlayan ama aynı zamanda dönemin başlıca tabakalarının (köylüler, tüccarlar, vb.) belirli haklarını tanıyan, hem İngiltere tarihinin bir dönüm noktasını oluşturan, hem de kendisinden yüzyıllar sonra bile, insan haklarının, anayasacı hareketlerin ve genel olarak demokrasi mücadelesinin esin kaynağı olan, İngilizce'siyle *Great Charter* (*Büyük Berat*) belge (*Magna Carta* ifadesi Latince'dir.). Bir giriş ve 63 maddeden oluştuğu kabul edilir. Metin farklı bölümler halinde, Kilise'nin özgürlüğünü, feodal aristokrasinin ve kiracılarının, tüccarların ve kentlerin haklarını, hukuk ve yargı alanındaki düzenlemeleri, krallık memurlarının denetlenmesini güvence altına alır. Son bölüm ise kralın fermana bağlı kalmasını sağlamak üzere, 25 barondan oluşan bir kurula yer verir ve bu kurul, kralın fermanı ciddi bir biçimde ihlal ettiğine ilişkin bir kanaate sahipse, ona karşı savaş açma hakkına sahip kılınır. Beratin en önemli özelliği artık kral iradesinin tek başına belirleyici olmaktan çıktığını tescil etmesi, bu iradenin üstünde toplumsal olarak desteklenen soyut bir hukuka atıf yapmasıdır. Beratin 39. maddesi şöyle der: "Hiçbir özgür kişi, kendi denkleminin hükuken geçerli bir hükmü ya da ülke yasalarının gerektirdiği durumlar dışında tutuklanamaz, hapse atılmaz, mallarından ve yasal haklarından yoksun bırakılamaz, sürgüne gönderilemez."

lerin iradesinden bağımsız kurumsal-kentsel kimlikler üstlenmeye başlamıştır. Kentlerin bu biçimde, kendi kurumsal yönetim mekanizmalarını oluşturmaya başlamaları, aynı zamanda feodal bağlılık, sadakat ve sözleşme ilişkilerini de ciddi bir biçimde sarsmış, farklı bir ifadeyle "kent havası özgür kılmaya başlamıştır." (Almanca'sıyla *Stadtluft macht frei*.) Artık kişisel tâbiyet ilişkilerinin yerini, bizzat kente tâbiyet almaya, yani toprak temelli aidiyet duygusu gelişmeye başlamıştır ki toprak temelli bu aidiyet duygusu giderek ülke ya da vatan toprağı duygusuna da giden yolu açacaktır.

Kentlerin canlanmasıyla, Hristiyan teolojisi de kültürel bir dönüşüm geçirmeye başlayacaktır. Bu dönüşümün merkezi ise, giderek manastırların yerini alan ilk üniversitelerdir. Çoğu, planlanmadan ve öngörülmeden, öğrencilerin belli hocaların etrafında toplanması ve örgütlenmeye başlamasıyla beliren üniversitelerin bir bölümü, doğrudan bir öğrenci örgütlenmesi olarak sahneye çıkmışlardı. Öğrenciler hocaların ücretini ödüyor ve aynı şekilde kendilerinden fazla fiyat isteyen ev sahiplerine karşı tavır almak gibi, dayanışmacı bir tutum sergiliyorlardı. Bu ilk üniversitelerde gramer, retorik, mantık, aritmetik, astronomi ve müzik gibi temel bilimler okutuluyor, ardından bilimlerin kraliçesi diye anılan kilise hukuku ve teoloji geliyordu. Ders programı ağırlıklı olarak Latince'ye yeni yeni çevrilmeye başlanan Antik Çağ metinlerine, özellikle Aristoteles'in çalışmalarına dayanıyordu.

Üniversitelerde gelişen Aristotelesçi eğilimler sonucunda Hristiyan teolojisi Platoncu çerçeve yerine, Aristotelesçi temeller üzerinde yeniden şekillenmeye başlayacaktır. Bunun anlamı akıl ve vahiy arasındaki ilişkilerin yeniden inşa edilmesidir. Bu inşa, aynı zamanda Kilise'nin siyasete yaklaşımını da değiş-

İlk “üniversiteler”

Üniversiteleri Orta Çağ'a özgü feodal bir kurumlaşma olarak ele alan yaklaşımlar için üniversitenin kökeni doğrudan bu dönemde aranmalıdır. Ancak, bu kurumlaşmadan öte, üniversite verilen eğitimle ilişkilendirilecekse, örneğin öğretim halkasının son ve özellikle yönetici ya da belli alanlarda uzman yetiştiren kurumlar olarak ele alınacaksa, feodal dönemde ortaya çıkan bu üniversiteler ilk örnek olarak ele alınamaz. Örneğin daha IV. yüzyılda İskenderiye, üniversite adını layıkıyla taşımaya uygun mekanları barındırıyordu. Aynı şekilde, Antakya, Beyrut ve nihayet Konstantinopolis birer üniversite şehri sayılmalıdır. Ya da antik çağlarda Platon'un *Akademia'sı*, Epikuros'un *Kepos'u* ya da Aristoteles'in *Lykeion'u* da tanıma bağlı olarak üniversite sayılabilir. Öte yandan feodal dönemde üniversiteler, feodal bir statüyü işaretler, *Universitas* sözcüğü de zaten lonca anlamına gelmektedir. Bu kuruluşlar, ya Paris ve Oxford'da olduğunca, ustaların, hocaların bir araya gelmesiyle ya da Bologna ve Güney Avrupa'da olduğu gibi, öğrencilerin bir araya gelmesiyle oluşturuldular. Bu kurumların ilk örnekleri, Bologna (1088), Paris (1150), Toulouse (1233), Salamanca (1248), Oxford (1258) ve Montpellier'dir (1289). Bu kurumlarda genel olarak benzer bir okuma programı vardı. Örneğin Paris Üniversitesi dört ana fakülteye bölünmüştü. Bunlar ilahiyat, hukuk, tıp ve liberal (özgür) sanatlar (*septem artes liberales*) fakülteleriydi. Liberal (özgür) sanatlar bir tür üniversiteye giriş niteliği taşıyordu ve kendi içinde üçlü (*trivium*) ve dörtlü (*quadrivium*) olmak üzere iki aşamaya ayrılıyordu. Gramer, retorik ve diyalektik üçlü kanadı, aritmetik, geometri, astronomi ve müzik ise dörtlü kanadı oluşturuyordu. Bu sanatların karşısında ise, özgür insana yakışmayan *artes illiberales*, yani özellikle el zanaatları vardı. Aynı bağlamdan olmak üzere, XI. yüzyılda İslam dünyasında da, yine üniversitenin tanımına bağlı olarak, benzer kurumsallaşmalar, medrese adıyla görülmektedir.

tirecektir. Bu yanıyla en mükemmel ifadesini Thomas'ta bulacak olan bu büyük yenilik aslında Aristoteles ile Hristiyan teolojisinin bir senteziyle sonuçlanacaktır. Bu sentezin teolojik vafına burada girilmeyecektir. Ancak şu kadarı belirtilmelidir ki akıl ve vahiy ilişkisi çerçevesinde Patristik felsefe önceliği imana vermiş, yani bilmek için imanı şart koşturmuştur. İman öncelikli temel şart olarak konulduğunda, kaçınılmaz olarak vahiy, bilginin ya da aklın önüne geçmiş, onu ikincilleştirmiştir. Aristotelesçi Skolastik felsefe ise akli bu rolden kurtaracaktır ama kesinlikle vahyin rakibi olarak konumlandırmayı da reddedecektir.

Bunun en önemli örneğini veren Thomas akıl ve vahyin ya da bilgiyle imanın birbirinin düşmanı değil, birbirinin tamamlayıcısı olduğunu ileri sürmektedir. Hakikatin öyle alanları vardır ki akıl yoluyla kavranabilir ama aynı zamanda öyle alanları da vardır ki ancak iman konusudur. Ancak, iman konusu olan alanların akıl dışı olduğu anlamı da çıkarılmamalıdır buradan; söz konusu olan, bu alanda yer alan unsurların aklın dışında değil, üstünde olduğudur. Akıl ve vahiy arasında bir düşmanlık söz konusu olmadığına göre, bu ikisini karşılıklı olarak birbirine uygulamaktan korkmamak gerekir. Özetlemek gerekirse, Patristik ve Skolastik arasındaki temel fark, “bilmek için inanmak gerekir” ile “inanmak

için bilmek gerekir” karşılığına indirgenmemelidir. Patristiğin imanı bilmenin temeline koyduğu doğrudur ama Skolastiğin, imanın temeline bilmeyi koyduğu yanlıştır. Skolastik, imanın temeline değil, yanına bilmeyi koymuştur.

Son olarak bir diğer fark işaret edilebilir. Patristik felsefe, Augustinusçu bir çerçevede daha çok Platoncu etkiler taşıyordu. Yani, tümel kavramların idealar evreninde olduğunu kabul etmekteydi. Buradan hareketle de, bunu dinselileştiren Patristik düşünce, bilginin tanrısal ya da inanç kaynaklı olduğu sonucuna ulaşmıştı. Oysa, haurulanacağı gibi Aristoteles idealar evreni-nesneler ayrımını reddediyor, her şeyi (nesnenin özelliklerini, nasıl hareket ettiğinin bilgisini vb.) nesneye içkin kılıyordu. Buna göre, dünyanın, her bir nesnenin kendi özünde var olan, gerçekleştirmeye yöneldiği bir ereği (*telos*) vardı ve her şey kendine içkin bu *telos*a doğru, *telos* doğrultusunda hareket ediyordu. Bu hareketin esası da kendisini mükemmelleştirmek, tamamen erdirmekten başka bir şey değildi. Bu yaklaşımın Hristiyanlığın evrenin merkezine insanı ve dünyayı koyduğu, hiyerarşik bir zincir içinde nihayet en mükemmel olan Tanrı'yla taçlandığı dünya görüşü için kolaylıkla dönüştürülebileceği açıktır. Fakat Aquinumlu Thomas'ın Aristoteles'ten aldığı yalnızca teleoloji değildir.

b. *Zoon politikon* ya da *animal politicum et sociale*

Aquinumlu Thomas, kendi döneminde Latince'ye çevrilmiş olan Aristoteles'in *Politika*'sını okuyup değerlendiren ilk Skolastik düşünürdür. Buradan hareketle de Aristoteles'in siyasal görüşlerinin anahtarı durumundaki *zoon politikon* kavramsallaştırmasını, dinselileştirerek de olsa, benimser ve kendi siyasal algısını temellendirmek üzere kullanır. Aristoteles'in insanı ifade etmek için bu kavramsallaştırmaya başvururken, Eski Yunan'da *polis* içinde insan yaşamının toplumsal (özel) ve siyasal (kamusal) gibi bir ayrıma tâbi olmadığı, insanın özel yaşamındaki yön verici ilkeleri de bütünlüklü olarak *polis*in, yani kamusal yaşamın belirlediği hatırlanacaktır. Ancak kavram, Skolastik bir düşünür olarak Thomas için, aynı anlama gelemezdi. Gerçekten de Thomas, Aristoteles üzerine yorum ve şerhlerinde, *zoon politikon*un bire bir Latince'ye çevirisi olan *animal civile*i kullanırken, diğer tüm yapıtlarında aynı kavramı *animal politicum et sociale* (siyasal ve toplumsal hayvan) biçiminde kullanır. Bu tercih, Thomas'ın kavramı Aristotelyen bağlamıyla sınırlı olarak kullanmadığını da göstermektedir. En temelde, Thomas, artık *polis*in-siyasetin ya da kamusal alanın toplumsal ilişkilerden ve bunlara yön veren ilkelerden ayrı bir alan ve ayrı bir ilkeler setine sahip olduğunun farkındadır.

Bunun bir diğer ifadesi, Thomas'ın insan ile yurttaşın aynı şeyler olmadığını farkındalığıdır. Kuşkusuz, aynı farkındalık Aristoteles'e de kolaylıkla atfedilebilir. Ancak Aristoteles'te siyaset ya da *polis*, biyolojik bir varlıktan ibaret olan kişiyi yurttaşlık üzerinden insana dönüştürürken, Thomas bakımından, kişi yurttaşlık bağının dışında da olsa, salt biyolojik bir varlığa indirgenemez; insan olarak kalmaya devam eder. Bu anlamda iyi insan olmak için, iyi yurt-

taş olmaya gerek olmadığı gibi, iyi yurttaş olmak için de iyi insan olmaya gerek yoktur.

Thomas, siyaset anlayışını, Aristotelesçi bu çıkış noktasından hareketle kurmaya başlar. Öncelikle insanların birlikte yaşamaları doğal bir zorunluluktur ve siyasal iktidarın varlığı da bu doğal zorunlulukla temellendirilir. İnsanların bir arada yaşayabilmesi için yol gösterici bir yöneticiye ihtiyacı vardır. Eğer insanlar tek başlarına yaşamaya muktedir varlıklar olsaydı, her birinin kralı olan Tanrı onlara yetecekti. Ama bu mümkün değildir; kuşkusuz yine Tanrı'nın istenci doğrultusunda. Mademki yönetici ya da siyasal iktidar, ancak insanların birlikte yaşama zorunluluğundan kaynaklanmaktadır, yani varlığını bu zorunluluğa borçludur; o halde bunun açık anlamı yöneticinin ya da siyasal iktidarın birlikte yaşamanın gerekleriyle sınırlı olduğudur. Yani yönetici kendi kişisel çıkarlarıyla değil, topluluğun ortak çıkarlarıyla bağlıdır. Bu da göstermektedir ki insanlar tikel varlıklar olarak tek tek kişisel çıkarlarının peşinde koşabilirler ama bu koşu onlar için bir yöneticiyi şart koşturmaz; ne zaman ki ortak çıkarlar peşindedirler, yöneticiye o zaman gereksinimleri olur. O halde yönetici ya da siyasal iktidar topluluğun ortak iyisiyle koşulludur. Yönetici bunu gözetmedikçe, o topluluk, siyasal bir topluluk olmaktan çıkacaktır.

Buraya kadarki çizgi izlendiğinde, Thomas'ın devlet ile Kilise arasındaki bağı kestiği kolayca fark edilecektir. Doğal bir varlık olarak insanın özel niteliğinin ürünü olan devletin ne kökeni, ne de işleyişi bakımından Kilise otoritesiyle hiçbir ilişkisi bulunmamaktadır. Devleti var eden ortak yarardan başka bir şey değildir; bu ortak yarar ise, işlevlerine göre farklılaşmış bir organizmalar bütünü olan toplumda tecelli eder. Bu yanı sıra Salisburyli John'un organizmacılığını paylaşan Thomas, devleti siyasal ve ahlaki amaçları bulunan bir canlı organizma gibi tasarlar (*corpus politicum et morale*). Ancak işlev ve köken bakımından Kilise ile ilişkisi kesilen devleti, başka bir düzeyde Kilise'yle yeniden ilişkilendirecektir Thomas. Bu ilişkilendirmeyi ise yasayı merkeze alarak yapar.

Thomas'a göre yasa (*lex*) bağlamak (*ligando*) sözcüğünden gelir ve insanın belli bir eyleme bağlanışını ifade eder. Bu bağlanma nedeniyledir ki yasa insana bir şeyi yapmasını ya da yapmamasını, yani uzak durmasını buyurur. Bunu buyuran yasa ise öncelikle aklidir. Bu ne anlama gelmektedir? Thomas için insan eyleminin nihai amacı mutluluktur. Kişisel mutluluk ise ortak mutluluktan ayrılamaz. Çünkü kişinin varlığı, toplumsal varlığın bir parçasıdır. Kişisel varlığın tikel, toplumsal varlığın tümel olduğu yerde, kişisel varlık yani tikel, eksik ya da noksan ve kusurluyken, toplumsal varlık ya da tümel, tamam ya da mükemmeldir. O halde yasa temelde kişisel varlığı ve onun çıkarlarını aşan, toplumsal varlığın mutluluğunu gözetken bir özelliğe sahiptir ya da bununla yükümlüdür. Eğer yasa, ortak iyiye, ortak çıkara yönelmiyor, bu zorunluluğu yerine getirmiyorsa akıl dışıdır, yani yasa değildir; keyfi bir iradenin buyruğu olmaktan öteye gitmez. Görüldüğü gibi, Thomas yasanın akli niteliğinden söz ederken ölçü olarak ortak iyi ya da toplumsal yararı gözetmektedir. Bu durumda yasayı ilan etme ya da buyurma hakkı da yalnızca ortak ya-

rarı gözetenin üstündedir. Thomas yasa üzerinden ilerleyerek devleti nihayet Kilise'ye bağlayacaktır.

Thomas için başlıca dört tür yasa vardır. Bunlardan ilki, sonsuz yasadır (*lex aeterna*), ikincisi doğal yasa (*lex naturalis*), üçüncüsü insani yasa (*lex humana*) ve nihayet sonuncusu tanrısal yasadır (*lex divina*).

Sonsuz yasa, bir anlamda tanrısal akli ifade eder ve evrendeki tüm varlıklara uygulanır ve zaten onlara içkindir de. Her varlığın kendine içkin *telosu* doğrultusunda ilerlemesini sağlar. Bundan türeyen doğal yasa ise, insana kendi potansiyel varlığını hem tikel, hem tümel düzeyde nasıl mükemmelleştirebileceğini gösteren, insanın doğal amaçlarına ve eylemlerine uygun düşen (yani aslında sonsuz yasaya uygun düşen) kurallar bütününden başka bir şey değildir. Fakat, sonsuz ve doğal yasanın bu soyut niteliğinin dışında, bir de insanların birlikte yaşama deneyimleri içinde ortaya çıkan kurallar bütünü vardır ki bu da insani yasadır zaten. İnsani yasa kaçınılmaz olarak sonsuz ve doğal yasayla koşullu ya da onlara uygun olmak zorundadır. Ya tanrısal yasanın işlevi nedir? Burada Thomas'ın teolojik düzeyde vahyin yanına akli da koyduğu anımsanmalıdır. Hakikati kavramak için akıl kesinlikle vazgeçilmez bir araçtır, ancak unutulmamalıdır ki aklın belli sınırları vardır ve hakikatin belirli alanları akli aşar. İşte tam bu noktada tanrısal yasa devreye girecektir. Akıl nihayetinde insanın ve toplumun somut varlığıyla sınırlıdır; oysa insan bu somut varlığın dışında tanrısal bir boyuta da sahiptir. Bu boyutu da akıl yoluyla kavrayamaz. Bu yüzden imana ve dolayısıyla vahye gereksinimi vardır ki iman ya da vahiy yoluyla insana iletilen de tanrısal yasadır gayrisi değildir. Böylece Thomas, insanı ve devleti yumuşak bir biçimde, Kilise'nin kapısına kadar getirmiş olur. Ancak o kapıdan içeri sokup kapıyı dışarıdan kilitlemez. Kilise, her ne kadar tanrısal yasanın söyleyeni de olsa ve diğer tüm yasalar kaçınılmaz olarak bununla ilişkilendirilse bile, bunun anlamı Thomas bakımından, Kilise'nin, sonsuz yasanın da, doğal yasanın da ve nihayet insani yasanın da biricik söyleyeni ve sahibi olduğu değildir.

Doğal bir varlık olarak insan sonsuz ve doğal yasaya tâbidir. İçinde yer aldığı bütünün yani toplumun bir parçası ya da yurttaş olarak insani yasaya, iman sahibi bir Hristiyan olarak da Tanrı yasasına tâbidir. Bu yaklaşım kaçınılmaz olarak insani yasayla işleyen devlet ile tanrısal yasayı söyleyen Kilise arasında belirli bir mesafe olduğunu göstermektedir. Kuşkusuz her yasanın kaynağı tanrısal aklın ifadesi olan sonsuz yasadır. Bu yanı sıra insani yasaya dayalı devlet de bütün gücünü Tanrı'dan ya da sonsuz yasadır alır. Ancak burada Thomas, yapabilecekken açık ve sert bir biçimde, *plenitudo potestatis* savına, yani Kilise'nin üstünlüğü savına ulaşmaz. Kuşkusuz iktidar Tanrı'dan gelmektedir ama egemenlik ya da *dominium*, kavimlerin kendi koyduğu kuralların, *ius gentium*un yani *kavimler yasa*sının ürünüdür. Bu ifade salt insani yasayla sınırlı olarak düşünülmemeli, doğal yasayı içerdiği ihmal edilmemelidir. Çünkü devlet, kaynağı sonsuz yasa da olsa, ondan dolayım lansa da en nihayetinde doğaldır. *Ius gentium*, yukarıda insan için söylendiği gibi, topluluğun kendi potansiyel varlığını hem tikel, hem tümel düzeyde nasıl mükemmelleştirebileceğini gösteren, top-

luluğun doğal amaçlarına ve eylemlerine uygun düşen (yani aslında sonsuz ya-
saya uygun düşen) kurallar bütününden başka bir şey olmadığından aynı za-
manda doğal yasadır da. Bu bakımdan doğal yasaya uygun olmak zorundadır.
Ius gentium, kaynağını elbette doğal ve sonsuz yasadan alır, ondandır bu zorun-
luluk. Bu yaklaşımıyla Thomas, iki kılıç kuramı yerine, Kilise ve devletin alan-
larını ayrı özerk alanlar olarak tanımlamak isteyen Gelasius'un yaklaşımına ya-
kın durur ve aynı ölçüde de tiranlaşan prensin öldürülebileceğini savunan Sa-
lisburyli John'un görüşlerinden uzaklaşır. Peki ama ya bir prens ortak amaç ve
iyiden uzaklaşıp kişisel çıkarlarının peşine düşmüşse, yani tiranlaşmışsa ne ya-
pılacaktır?

Thomas'ın tiranlara ilişkin tutumu, Patristik dönemin savlarından türetil-
mektedir. Yani, eğer bir tiranlaşmadan söz ediliyorsa, burada da elbette Tan-
rı'nın istenci ve rızası söz konusudur. Ola ki Tanrı bazılarını cezalandırmak için
prensın tiranlığından razıdır. Bu bilinemeyeceğine göre, insana düşen şey 'ilke-
sel olarak' tirana katlanmaktan başka bir şey değildir. Tiranı öldürmenin *Eski*
Ahit'te savunulduğu itirazına karşı ise Thomas, *Yeni Ahit*'te yani *İncil*'de böyle
bir uygulamanın yer almadığı savıyla karşı çıkar. Ancak bu yine de özellikle ti-
ranlaşan yöneticiye karşı Kilise'nin, öldürmek dışında, belli bir rol üstlenmesini
engellemeyecektir. Ama bu rol son derece sınırlıdır.

Buna göre, eğer tiranlaşan prens halk tarafından seçilmişse, onu seçenlerce
denetlenebilir ve hatta yerinden edilebilir. Yok, prens daha üst bir makamdan
ya da tabakadan prenslik hakkını almışsa, ona bu hakkı veren üst otorite geri
de alabilir. Yok eğer, insani çözümler dünyasında tiranlaşan prense bir şey yapı-
lamıyorsa, o halde evrensel yönetici olan Tanrı'ya dönmek, ondan yardım dile-
mek gerekir ama bu yardım dileğinin gerçekleşebilmesi için de ilgili topluluğun
böylesi bir dilekte bulunmaya hakkı olması zorunludur. Bu nokta, yani evren-
sel yönetici olarak Tanrı'ya dönme aşamasında, Kilise'nin devletle karşı karşı-
ya geldiği noktadır aynı zamanda. Ancak Thomas bu karşılaşma anını da olduk-
ça yumuşak bir şekilde geçirir. Kilise'yi, tiranlaşan yönetici üstündeki doğru-
dan ve sonuç alıcı müdahalesinden daha çok, olabilecek olumsuz yönetimlere
engel olabilmesini önemseyerek öne çıkarır. Bu yanıyla, tiranlık bile söz konu-
su olsa, Kilise'yi devlet üstünde bir rolle donatmamaya özen gösterir. Bunun tek
bir istisnası vardır; o da eğitim alanıdır. İnsanların kişisel olarak hangi amaçlara
yöneceklerini, hangi değerlerle donanacaklarını belirleyen eğitim alanında en
üstün otorite olarak Kilise'yi işaret eder Thomas.

Tiranlığa karşı müdahil olmayı pek sıcak karşılamasa da Thomas'ın tiranlık-
tan hazzetmediği de açıktır. O'nun için en iyi yönetim biçimi Aristotelesçi etki-
ler altında, karma bir yönetim biçimidir. Karma yönetim insan doğasına en uy-
gun olan yönetimdir. Çünkü mademki devlet bir organizmadır; bileşenlerinin
tek tek kişisel çıkarlarından öte ortak bir çıkara sahiptir, o halde, örneğin tek
kişinin yönetimi olan monarşiden öte, bileşenlerin de söz sahibi olduğu karma
yönetim en iyisi olmalıdır. Buna göre, en iyi yönetim, herkesin üzerinde hüküm
sürme erkinin bir kişiye verildiği, bununla birlikte diğerlerinin de yönetici erke

sahip oldukları bir devlet ya da krallıkta tecelli edecektir. Bu krallık ya da devlet, herkesin başında tek bir hükümrân olduğu için kısmen krallık ya da monarşi, birkaç kişinin ayrıca otorite sahibi olmalarından ötürü kısmen aristokrasi, yöneticilerin halk tarafından seçilebilmeleri bakımından kısmen demokrasidir ve Kutsal yasa tarafından kurulmuş yönetim biçimidir.

Aquinumlu Thomas'ı kuşatan Aristotelesçi etki, görüldüğü gibi, onun evrenselcilik iddiasıyla hareket eden Kilise'nin kendi dışındaki her şeyi yutmasını meşrulaştıran eğilimlerin dışında kalmasını sağlamıştır. Dahası, Aristotelesçi bilim anlayışının en kaba anlamıyla bile sınırlı kalınsa, bir sınıflandırma ve saymaca etkinliği olarak Thomas'a kattığı en önemli şey, her ne kadar kendisi seçkin bir din adamı da olsa, en yüksek bilim olarak kutsal öğreti ile diğer bilim dalları arasındaki farkı algılamasını sağlamıştır. Bu bağlamda, Thomas'ın yönetim işiyle ilgili ilkeleri araştıran, bu ilkeleri kuramlaştırıp pratik eylem düzeyine aktarmaya yönelen alana siyaset bilimi (*scientia politica*) adını vermesi hem son derece anlamlı, hem de siyaseti, ileride dinden ve genel olarak değerler alanından tümüyle soyutlayarak ele alacak olan Machivelli tarafından temellendirilecek ayrımın başlangıcını göstermesi bakımından son derece önemlidir. Ayrıca Thomas'ın insanı farklı kategoriler halinde (insan, yurttaş, Hristiyan gibi) ele alması önemli bir yeniliktir ve insanın yurttaş olarak kavranması, toplumsal ve siyasal kararlar içinde kendi tikelliğini aşabilen bir varlık olarak onanmasının da yolunu açmıştır.

DÜNYEVİ İKTİDARA DOĞRU

Orta Çağ'ın sonlarında, Roma Kilisesi, Aquinumlu Thomas'ın düşüncelerini benimseyerek elindeki manevi otoriteyle yetinip siyasal iktidarlarla (imparatorluk ve krallıklarla) uzlaşma sağlamak yerine, *plenitudo potestatis* savında ısrar etmeyi sürdürdü. Oysa papalığın bu yaklaşımı artık çağdışı (anakronik) bir nitelik taşıdığından başarısız kalmaya mahkûmdu. Çünkü yalnızca zaman zaman belli bir kişisel güç elde eden imparatorlar değil, güçlerini giderek sağlam ve sürekli temellere (yani kurumlara ve halka) dayandıran krallar da, papalığın hükmünü reddetmeye başlamışlardı.

Belli ölçüde merkezi ve “ulusal” bir nitelik gösteren devletler ve bunların başlarında bulunan krallar, bu dönemin yeni siyasal aktörleriydi. Özellikle İngiltere ve Fransa'da henüz XII. yüzyılın ortalarından başlayarak, krala bağımlı bir “bürokrasi” belirmiş ve krallık buyrukları tüm ülke topraklarında geçerli kılınmaya başlanmıştı. Kral, paradoksal bir biçimde, feodal hukuk kurallarını kullanarak feodal beylerin güçlerini kırmaya ve ilk aşamada küçük senyörlerin haklarını ayrıcalıklara dönüştürerek onları kendine bağımlı kılmaya girişmişti. Güvenlik nedeniyle küçük senyörlerden başka özerk kentler ile komünler de, krala asker ve para sağlayıp ona uyrukluk ilişkileriyle bağlanıyorlardı. Burjuvazi, kendisinin de gelişmesini engelleyen en büyük feodal güce, yani Kilise'ye karşı yürütülecek mücadelede kralı desteklemeye hazırды.

Kralın kişiliğinde somutlaşan egemen devletin, gerek pratikte gerek kuramda belirginleşmesi için katedilmesi gereken çok uzun ve çetin bir yol vardı. Ülkedeki bütün (dini ve laik) feodal beylerin güçlerinin kırılganlığına siyasal “bir”liğin gerçekleştirilmesi ve böylece ülke sınırları içinde yaşayan herkesin (sınıfsal konumuna bakılmaksızın) devlete bağımlı uyruklar haline getirilmesi hiç de ko-

lay değildi. Üstelik içeride bu işin başarıyla sonuçlandırılması için yerine getirilmesi gereken bir ön koşul vardı: Kralın dışarıya karşı bağımsızlığını kazanması. Çünkü dış bir gücün ya da güçlerin hükmü altında bulunan bir kralın kendi ülkesinde mutlak bir otoriteye sahip olması olanaksızdı. Bunun nedeni, böyle bir durumda yerel güçlerin kralı atlayıp kralın üstünde yer alan dışsal otoriteyle bağımlılık ilişkileri içine girmeleriydi.

Dolayısıyla kralın ivedilikle çözmesi gereken temel sorunu, dışsal iki güç, yani imparator ile papaya karşı bağımsızlığını kazanmasıydı. İmparatorlar, türdeş olmayan topraklar üzerinde hüküm süren sıradan krallara dönüştüklerinden çok ciddi bir tehdit oluşturmuyorlardı. Buna karşılık papalar, yüzyılların birikimi sonucunda Hristiyan halklar üzerinde manevi bir otorite kurmuşlar ve feodal sözleşmeler yoluyla da ekonomik ve siyasal bir güce ulaşmışlardı; ayrıca geçmişte etkinliğini kanıtlamış olan aforoz gibi bir yaptırım silahına sahiptiler. Demek ki asıl dışsal mücadele, siyasal iktidarın (dini otoriteden ve dini kurallardan bağımsız kılınması anlamında) laikleştirilmesi ya da bir başka deyişle dünyevileştirilmesi yolunda Roma Kilisesi'ne karşı verilmek zorundaydı.

1. KRAL-PAPA ÇATIŞMASI

XII. yüzyılın ikinci yarısından itibaren Hohenstaufen von Weiblingen hanedanının üç güçlü imparatoru, I. Friedrich Barbarossa (imparatorluk dönemi 1155-1190), VI. Heinrich (i. d. 1190-1211) ve II. Friedrich (i. d. 1211-1250), Papalık ile sürekli bir çatışma içinde bulunmuşlardı. İmparatorların toprakları üzerindeki yüksek din adamlarını kendilerinin atamak istemeleri ve İtalya üzerindeki otoritelerini pekiştirmek amacı gütmeleri ve bu girişimlere karşı papaların direnmeleri, hatta *plenitudo potestatis*te ısrar etmeleri, bu çatışmaların başlıca nedeniydi. Dönemin papaları, I. Friedrich'i bir kez, II. Friedrich'i ise iki kez aforoz ettiler; ama imparatorların siyasal ve askeri gücü, bu aforozların etkisiz kalmasına yol açtı. Hatta II. Friedrich, "tüm kralların ve devletlerin düşmanları asiler ile rahiplerdir" diye yazarak, Avrupalı hükümdarlara papaya karşı birleşme çağrısında bulundu.

XIII. yüzyılın sonlarına gelindiğinde, Papalık, imparatorlardan başka kent devletlerinin ve özellikle de kralların direnciyle karşılaştı. Fransa Kralı IV. (Güzel) Philippe ile Papa VIII. Bonifacius arasında 1296'da patlak veren çatışmanın nedeni, din adamlarının kral tarafından vergilendirilmesi idi. Çatışmanın nedeni yeni değildi; paraya gereksinim duyan prensler, uzun zamandır, büyük servetler toplamış olan Kilise'nin vergi ödeyerek devletin harcamalarına katkıda bulunmasını istiyorlardı. İngiltere ile Fransa arasındaki savaş, bu isteğin uygulanma aşamasına konulması sonucunu doğurdu. Papa'nın bu karara aforoz tehdidini kullanarak tepki göstermesine Güzel Philippe kulak asmadı. Üstelik Fransa Kralı, bu girişiminde yalnız da kalmadı. İngiltere Kralı I. Edward, onu izleyerek toprakları üzerindeki din adamlarını vergiye bağladı. Böylece birbiri-

le savaş içinde olan bu iki krallık, “ortak düşmanlarına”, yani Roma Kilisesi’ne karşı aynı tutumu benimsemiş oldu.

“Böl-yönet” politikasının iflas ettiğini gören ve kralların ülkelerindeki laik kesimlerin desteğini kazandıklarını kavrayan Papa, 1297’de geri adım atıp din adamlarının vergilendirilmesine ilişkin yasağını kaldırdı. Çatışma sona ermişti; ancak, “merkezi ulusal” bir krallık kurma yolunda ilerleyen IV. Philippe, bu kadar küçük bir kazançla yetinmek niyetinde değildi. Buna karşılık Kilise de, siyasal iktidarlar karşısındaki üstünlük savından vazgeçmeye hiç de gönüllü değildi. Bu nedenle, kral-papa çatışması, dört yıl sonra küllerinin arasından yeniden alevlendi ve bu kez çok daha büyük boyutlara ulaştı.

1301 yılında, Fransa Kralı’nın Pamiers Piskoposu’nu İngiltere ile işbirliği yaptığı gerekçesiyle tutuklatıp yargılaması, Papa tarafından mahkûm edildi. Fakat Güzel Philippe, yine saldırgan bir tutum benimseyerek Papalığın bir fermanını yaktırdı ve üç toplumsal tabaka (ruhban, soylular ve diğerleri) temsilcilerinin ilk kez hepsinin birlikte katıldığı *États Généraux*’yu (Tabakalar Genel Meclisi) 1302’de toplayarak tüm ülkenin desteğini sağladı. Ardından bakanlarından Nogaret’yi İtalya’ya göndererek Papa VIII. Bonifacius’u Anagni kentinde tutuklattı. Kent halkı iki gün sonra papayı kurtardı; ancak yaşlı papa, kendisine karşı kullanılan şiddetin etkisinden kurtulamadı ve bir ay sonra öldü.

Çatışmanın bu şekilde sona ermesi, Fransız monarşisinin Roma Kilisesi karşısında güçlü bir konum elde etmesine yol açtı. VIII. Bonifacius’un ardılları, Güzel Philippe’e karşı yayımlanmış fermanları geri aldılar ve din adamlarının yargılama yetkilerinin (kral lehine) büyük ölçüde kısıtlanmasını kabul etmek zorunda kaldılar. Böylece Fransa Krallığı, dünyevi konularda Kilise’ye karşı bağımsızlığını ilan ederek egemenliği yolunda önemli bir adım atmış oluyordu. Bu çatışmanın bir diğer sonucu ise, imparator-papa çatışmasıyla birlikte başlayan düşünsel-polemik mücadelenin daha da canlanmasıydı.

États Généraux

1302 yılına kadar Fransa kralları, zaman zaman soylular ile din adamları tabakalarının (ya da katmanlarının) temsilcilerini ayrı ayrı ya da birlikte topluyor ve çeşitli konularda onların görüşlerini ya da onaylarını alıyorlardı. İlk kez Güzel Philippe, ilk iki toplumsal tabakanın yanında (halkı ifade eden ama temsilcileri genellikle burjuvalar arasından seçilen) üçüncü tabakayı, yani *tiers état*’ı da toplantıya çağırdı. Böylece her üç tabaka temsilcilerinin genellikle ayrı oturumlarının olduğu *États Généraux* ortaya çıkmış oldu.

Tarih boyunca *États Généraux*, kralın sözünden çıkmayan, dolayısıyla onun iktidarını güçlendirmeye yarayan bir mekanizma gibi işlev görmesine karşın, belli dönemlerde isteklerini dayatabilmiş ve krallık iktidarının sınırları olduğunu dile getirebilmiştir. Kral XIII. Louis’nin gençlik dönemindeki 1614 yılı *États Généraux*’sunun ardından 175 yıl boyunca toplantıya çağırılmamıştır. 1789’da XVI. Louis’nin buyruğuyla toplanan tarihin son *États Généraux*’su ise Fransız Devrimi’ni başlatan kıvılcım olacaktır.

2. ÇATIŞMA ORTAMINDA KARŞIT SAVLAR

Kral-papa çatışması, özelde kralın Kilise mülklerini vergilendirme ve din adamlarını yargılama yetkisi konusunda patlak vermişti. Fakat bu konuların ardındaki asıl sorun, ruhani iktidar ile dünyevi iktidar arasındaki sınırın ya da daha doğrusu ilişkilerin belirginleştirilip saptanması konusunda ortaya çıkıyordu. Papalık savunucuları, dünyevi alanla ilgili her şeyin gerçekte ruhani amaçlara hizmet eden birer araç konumunda olduğunu, dolayısıyla dünyevi işlerde bile son sözü söyleme yetkisinin ruhani otoritenin, yani papanın elinde bulunduğunu ileri sürdüler. Buna karşılık, imparatorluk-krallık yandaşları, görüşlerini, dünyevi olan hiçbir şeyin ruhani amaçları gerçekleştirmede bir araç olmadığı ve dünyevi düzenin kendine özgü bir doğası ve bir amacı bulunduğu savı üzerine oturttular. İşin ilginç yanı, her iki tarafın da düşünsel misyonlarını yerine getirebilmek amacıyla kendi yorumları doğrultusunda bir biçimde Aristotelesçiliği kullanmalarıydı.

A. Papalık savunucuları

Roma Kilisesi, iki kılıç kuramını *plenitudo potestatis* savını doğrulamak yönünde kullanmayı sürdürüyordu. Örneğin Papa VIII. Bonifacius, 1302'de Fransa Kralı IV. Philippe'e karşı yayımladığı bir fermanla bu görüşü açıkça dile getirmekteydi: "Biri dünyevi, diğeri ruhani olan her iki kılıç da Kilise erkine aittir; ruhani kılıç Kilise tarafından, dünyevi kılıç ise Kilise için kullanılır; ruhani kılıcı rahip kullanır, dünyevi kılıç ise rahibin onayı ve izniyle kral ile şövalyeler tarafından kullanılır. Demek ki kılıç kılıcın altında bulunmalı ve dünyevi otorite ruhani otoriteye bağımlı olmalıdır." Görüldüğü üzere bu ferman, kralı papanın hükmü altına sokmakla kalmıyor, ayrıca siyasal iktidarın kullanımında kralın yanında soylulara da yer vererek iktidarı iki başlı hale getiriyordu.

VIII. Bonifacius'un en önemli savunucusu, Paris'te Aquinumlu Thomas'ın öğrencisi olan ve 1295'te Bourges piskoposluğuna atanan Aegidius Colonna Romanus'tur. 1301'de kaleme aldığı *De potestate ecclesiastica* (Kilise İktidarı Üzerine) adlı yapıt, papanın üstünlüğü savını, teolojik kanıtların dışında Aristotelesçi temeller (yani Aristoteles'in form-madde öğretisi ile evrensel hiyerarşik düzen kuramı) üzerine oturtur. Romanus'a göre, ruhun maddeye, ruhani olanın dünyevi olana üstünlüğü doğal hiyerarşinin gereği olduğundan, "ruhani otorite de dünyevi iktidara üstündür ve ondan daha saygındır." Ayrıca, bu yeryüzündeki her şey Tanrı'dan gelmektedir; dolayısıyla bir kişinin başkaları üzerindeki iktidarı (siyasal otorite) ya da bir kişinin bir nesne üzerindeki iktidarı (mülkiyet iyeliği) Tanrı yolunda kullanılmalıdır. Bu da, ancak Kilise içinde olmakla ve onun gösterdiği biçimde davranmakla olasıdır. Böylece Romanus, pozitif hukuka teolojinin dışında bir gerçeklik tanımamakla Aquinumlu Thomas'ın tam karşıt kutbunda yer alır. Ama yine de siyasal iktidarın "özerkliğini" yadsımak gi-

bi bir amacı olmadığını açıklayıp iki ayrı kılıcın bulunduğunu ve bunların farklı işlevleri olduğunu belirtir.

Fakat Romanus'a göre, dünyevi iktidarın kendine özgü bir alanının ve işlevinin olması, onun ruhani iktidarın hükmü altında bulunmadığı anlamına gelmez. Çünkü siyasal iktidarın (yani prensin, kralın ya da imparatorun) hüküm sürdüğü alan, iktidarın kullanımına (*potestas*) ilişkindir. Oysa iktidarın ilkesi (*auctoritas*) Kilise'nin başı olan papanın elindedir. Dolayısıyla, dünyevi düzeyde tanrısal (doğal) düzene uygun olma bakımından en iyi yönetim biçimi olan monarşi (tıpkı maddenin forma ya da bedeninin ruha bağımlı olması gibi), daha üstün bir amacın bir aracı konumunda bulunması ve gerçekte iktidarını ondan alması nedeniyle ruhani iktidarın denetimi altındadır. Öyle ki, Tanrı'nın bu yeryüzündeki temsilcisi olan papa, her ne kadar prense belli bir dünyevi işlev tanıtmışsa da, ruhani alanı ilgilendirdiği gerekçesiyle her türlü dünyevi soruna müdahale etme ve siyasal iktidarı yargılama yetkisine sahiptir.

Plenitudo potestatis savunan bir diğer düşünür Viterbolu Jacobus'tur. Bu din adamının da, tıpkı Romanus gibi "farklı iki iktidar" düşüncesini kabul edip kullanmasının tek bir nedeni vardır; o da dünyevi iktidarı mutlak bir biçimde ruhani iktidarın hükmü altına sokmaktır. Jacobus, 1301-1302 yılları arasında yazdığı *De regimine christiano* (Hıristiyan Yönetimi Üzerine) adlı yapıtında, Kilise'nin bu yeryüzündeki tek gerçek krallık, papanın da tek gerçek kral olduğunu ileri sürer. Çünkü Kilise, evrensel bir boyuta ve üstün bir işleve sahiptir. Bu nedenle tüm siyasal iktidarlara, her ne kadar doğal bir gereksinimin sonucuysalar da, yetkinliğe yönelebilmek için Tanrı'nın yardımına, yani Kilise'ye muhtaçtırlar. Bunun anlamı, dünyevi alanın ruhani iktidarın her türlü müdahalesine açık olması demektir. Bir başka deyişle, eylemlerini ruhani toplumun (Kilise'nin) gözettiği yüce amaca uygun kılmayan bir kralı ya da imparatoru yargılayıp cezalandırmak, hatta gerekliyse iktidardan almak papanın hem hakkı hem de görevidir. Bu bakımdan bütün prensler, papanın vasalı konumundadırlar ve iktidarlارını ona karşı sorumlu olarak yürütmek zorundadırlar.

B. Krallık savunucuları

Papalık savlarını çürütmeyi amaçlayan krallık savunucuları, bu uğraşlarında Roma Hukuku'ndan ve Aristotelesçilikten büyük ölçüde yararlandılar. Roma Hukuku, XII. yüzyılın ikinci yarısında, imparator-papa çatışması döneminde yeniden gündeme getirilmişti. Temel amaç, Kilise ile rekabet içinde olan imparatorlara, dünyevi üstünlüklerini kabul ettirebilmeleri için gereken hukuksal kanıtları sağlamaktı. Krallar, imparatorun bir silah olarak kullandığını gördükleri Roma Hukuku'na ilk önce kuşkuyla yaklaştılar. Ama sonraları, hukukçularının da yardımıyla, bunun kendilerine ne denli yararlı olacağının farkına vardılar. Böylece XIII. yüzyılın sonlarına doğru Napoli, İngiltere ve Fransa'daki krallık hukukçuları, Roma Hukuku'nu incelikle yorumlayıp kullanarak kral iktidarının hizmetine koştular.

Roma Hukuku'nun krala verdiği ilk hizmet, feodal güçlere karşı giriştiği mücadeleden ona gerekli olan kavramsal malzemeyi sağlamasıydı. Çünkü bu hukuk, feodalizme içkin bir anlayışın (yani, siyasal iktidarı parçalayıp kamusal ve özel alanları birbirine karıştıran anlayışın) karşısına, kamusal alan (*res publica*) ile kamusal güç (*imperium*) kavramlarını dikiyordu. Bu kavramlarla ise, ülkede tek bir kamusal gücün bulunduğu ve bu gücün de tek bir merkezde, kralın elinde toplanması gerektiği sonucuna ulaşıyordu. Ayrıca bu yapılanma, "kamusal çıkar"ın ya da "ortak iyilik"ın gerçekleştirilmesi olarak doğrulanıyordu.

İkinci hizmet, kral hukukçularının Roma Hukuku'nu evirip çevirerek "*Rex est imperator in regno suo*" (Kral kendi hükümdarlığında imparatordur) formülünü ortaya atmalarıydı. Çünkü kralın kendi toprakları içinde imparator olması, kralın Roma Hukuku'nun imparatora tanıdığı tüm yetkilere ve haklara sahip bulunduğu anlamına geliyordu. Bu ise, kralın yerel güçlerin üstünde bulunmasının ötesinde, hem imparatorluktan hem de Papalık'tan bağımsız olması demekti. Ayrıca krallık hukukçuları, papayı devre dışı bırakmak amacıyla Roma Hukuku'nun temel taşlarından birisi olan "*imperiumun* halktan kaynaklandığı" ilkesine de yeniden canlılık kazandırdılar. Bundan başka, bu ilkeyle çelişir gibi görünen kutsal yazılardaki "her türlü iktidarın Tanrı'dan geldiği" ilkesini ele alıp bunu "kralın kutsal hakkı" öğretisi biçimine soktular. Böylece, dünyevi kılıcın doğrudan doğruya Tanrı'dan krala indiğini, bu nedenle de kralın siyasal iktidarını kullanırken yeryüzündeki hiçbir otoriteye karşı sorumlu olmadığını savundular.

Ayrıca, Aquinumlu Thomas'ın katkılarıyla Hristiyan düşüncesinin içine sızmış bulunan Aristotelesçilik, Roma Hukuku kadar doğrudan olmasa da, krallık savunucularına misyonlarını yerine getirebilmeleri için önemli bir katkı sağlamaktaydı. Thomas, siyasal toplumun doğal olduğunu ortaya koymuş, fakat bu Aristotelesçi düşüncüyü mantıksal sonuçlarına kadar götürmemişti. Oysa siyasal toplumun doğallığı (ve dahası kendi kendine yeterli yetkin bir birim olduğu) kabul edildiği takdirde, kaçınılmaz olarak devletin, oluşumunda yer almayan dışsal bir otoritenin, yani Kilise'nin hükmü altında bulunmasının akla aykırı olduğu sonucuna varılıyordu.

Aristotelesçi yaklaşımı Thomas'tan başka İbn-i Rüşd (1126-1198) aracılığıyla öğrenmiş olan kral hukukçularının bu sonuca ulaşmaları hiç de zor değildi. Ayrıca Batı'da Averroës adıyla bilinen İbn-i Rüşd'ün düşünceleri ya da en azından Batı'nın onu okuması olan Latin İbn-i Rüşdçülük, Kilise savlarına karşı kullanılacak önemli bir donanım sunuyordu. Bu öğretilerde, akıl ile iman kesin çizgilerle birbirinden ayrılıyor ve bu dünyada mutlu olmak için salt aklın (felsefenin) yeterli olduğu kabul ediliyordu. Böylece din, bu dünya işleriyle hiçbir ilgisi olmayan bir inanç sorunu haline getiriliyordu. Bu anlayışın siyasal düzeye uyarlanması, devleti Kilise'den bağımsız kılma sonucunu doğuruyordu. Hatta bu yorum daha da ileriye götürülerek, Kilise –aynı zamanda dünyevi bir kurum olma özelliği nedeniyle– belli ölçüde devlet iktidarının denetimi altına sokulabilirdi.

Yukarıda sözü edilen tüm bu yaklaşımları teolojik kanıtlarla harmanlayıp

kullanan en önemli krallık savunucusu, 1302 tarihli *De potestate regia et papali* (Krallık ve Papalık İktidarı Üzerine) adlı kitabın yazarı Parisli Jean'dır. Domini-ken bir din adamı olan, ama kalemle Fransa Kralı Güzel Philippe'in davasını destekleyen Jean, kuramını siyasal toplumun doğallığı varsayımı üzerine oturtur. Ona göre doğal toplumsallaşmanın zorunlu bir sonucu olan devlet, yalnızca maddi sorunlarla ilgilenmeyip iyi bir yaşam için gerekli olan ahlaki ilkeleri de ortaya koyar. Dolayısıyla devlet (ya da Fransa Krallığı), gerek bu yönüyle, gerek Kilise'den önce olması nedeniyle, Papalık'tan bağımsızdır. Devletin kendi kendine yeterli doğal bir birim olması, imparatorluk savlarının da geçersizliğini kanıtlamaktadır. Bu bağlamda Parisli Jean, doğal hukuk gereği bu dünyada insanlığın birçok ayrı devlet içinde örgütlendiğini ve hiçbir siyasal iktidarın diğerlerinden üstün olmadığını belirtir. Ayrıca imparatorun Roma İmparatorluğu'nun mirasını öne sürerek Fransa üzerinde bir hak iddia etmesinin hiçbir tarihsel gerçeğe bağdaşmadığını ileri sürer. Bu usamlamanın sonucu, Fransa kralı ile imparator arasında bir alt-üst ilişkisinin bulunmadığı ve her ikisinin de kendi toprakları üzerinde hüküm süren birer kral ya da birer imparator olduğudur.

Birçok krallığa bölünmüş dünyevi iktidarın karşısında evrensel olduğundan tek elde toplanmış ruhani iktidar bulunmaktadır. Fakat bu durum, devletin Kilise'nin hükmü altında olması anlamına gelmez. Çünkü her iki iktidarın yetki alanları ayrıdır. Bu konuda Parisli Jean, Aegidius Colonna Romanus ya da Viterbolu Jacobus gibi Papalık savunucularının kullandıkları silahları kendilerine karşı çevirme yöntemini benimser. Dünyevi iktidarın din kurallarından ve Papalık buyruklarından bağımsızlaştırılması anlamında "dünyevileştirilmesine" ilişkin Jean'ın ortaya koyduğu düşünceleri birkaç maddede özetlemek mümkündür.

a/ "Konstantinus Bağı" belgesi- ne dayanılarak papanın Fransa kralı üzerinde herhangi bir hakka sahip olduğu iddia edilemez. Çünkü bu belge, ne şekilde yorumlanırsa yorumlansın Fransa Krallığı'nı bağlamamaktadır; Franklar, dolayısıyla Fransa toprakları, hiçbir zaman Roma egemenliği altına girmemişlerdir.

b/ Kilise'nin başındaki papanın dünyevi iktidarlara ve mülkler üzerinde hakkının bulunduğunu İsa'ya dayandıran görüşler, kutsal yazılarla bağdaşmamaktadır. İsa'nın Tanrı olarak ya da Tanrı adına davrandığı kabul edilse bile, "ruhani kılıç Petrus'a, dünyevi kılıç [siyasal iktidar sahiplerini simgeleyen] Caesar'a verilmiştir.

Konstantinus Bağı

Latincesi "*Donatio Constantini*" olan bu metin, İmparator Konstantinus'un Papa I. Sylvestre'nin kendisini cüzzamdan kurtarması nedeniyle 317 yılında Papalığa Roma, İtalya ve genel olarak Batı İmparatorluğu toprakları üzerinde *imperium* hakkını bağışladığını gösteren belgedir. Bu belge X. yüzyıl sonlarında ortaya çıkar ve Roma Kilisesi tarafından da 1053'ten itibaren *plenitudo potestatis* savını desteklemek amacıyla kullanılmaya başlanır. İtalyan hümanist düşünür Lorenzo Valla, 1440'lardaki çalışmalarıyla bu belgenin gerçekte VIII. yüzyılda kaleme alınmış olduğunu, dolayısıyla düzmece olduğunu kanıtlar. Katolik Kilisesi bu metnin sahte olduğunu ancak XIX. yüzyılda kabul edecektir.

(...) Ne papa kılıcını imparatorundan, ne de imparator kılıcını papadan almıştır.” Demek ki iki iktidarın yetki alanları birbirinden tümüyle ayrıdır.

c/ İmparatorun ya da kralın iktidarı Tanrı tarafından geliyorsa da, burada bir aracı vardır. Bu aracı, Kilise değil, halktır. Jean’ın deyişiyle, “krallık iktidarı, ne özü, ne de kullanımı bakımından papaya değil, fakat yalnız Tanrı’ya ve gerek kralı gerek kralın ailesini seçen halka bağımlıdır.” Halka (kralı seçmek ya da tanrısal atamayı onaylamak şeklinde) iktidar kuramı içinde bir yer verilmesiyle hem papa devre dışı bırakılır, hem de kralın iktidarına bir sınırlama getirilir. Aristokratik ve demokratik öğelerle bezenmiş monarşide, kraldan yasalara ve halkın özel mülkiyet gibi haklarına saygılı olması beklenmektedir.

ç/ Bu bağlamda, Kilise’nin ruhani görevlerini yerine getirebilmek için dünyevi alanda sahip olduğu mal ve mülkleri, tabii ki kralın güvencesi altındadır. Ama kral, kamusal çıkar amacıyla bunları denetlemek ve vergilendirmek hakkını elinde bulundurur.

d/ Papa, tıpkı kral gibi, kendi yetki alanı içinde sınırlıdır. Daha açıkçası, ruhani iktidar yalnız papaya değil, bütün Kilise’ye verilmiştir. Bu nedenle, “dünyanın Roma’dan ve papadan büyük olması gibi, Kilise Genel Kurulu da tek başına olan papadan büyüktür.”

e/ Gerek papa, gerek kral, kendi alanlarında mutlak egemen değillerse de, her biri diğerine karşı kendi alanı içinde üstün konumdadırlar. Bir başka deyişle, papa ruhani konularda kraldan, kral da dünyevi konularda papadan üstündür. Dini bir suç işleyen, sapkın olan bir krala karşı papa aforoz cezasını kullanır, ama Kilise’nin elinde zor kullanmayı içeren bir yaptırım gücü bulunmadığından, aforozla işlerlik kazandırarak kralı tahtından indirebilecek olan yalnızca halktır. Buna karşılık, dünyevi alanı ihlal edip devletin düzenini bozan papaya karşı kralın müdahale hakkı vardır. Jean’ın deyişiyle, “prens, papanın kılıcının yol açtığı şiddete kendi kılıcının şiddetiyle karşı koyar.” Bunun pratik anlamı ise, Kral Güzel Philippe’in Papa VIII. Bonifacius’a karşı 1303’te başvuracağı şiddetin bir yıl öncesinden haklı gösterilip doğrulanmasıdır.

Bu dönemde, Fransa kralını desteklemek amacı güden daha birçok kitap ya da risale yayımlanmıştır. Gerek bu yapıtların yazarları, gerek Parisli Jean, iki iktidarın birbirinden bağımsız olduğu savını benimsemişlerdi. Ancak iki alan arasındaki zorunlu ilişkiler nedeniyle, bu bağımsızlık, dünyevi konular söz konusu olduğunda, Kilise kurumlarının devletin müdahalesine açık olduğu şeklinde anlaşıyordu. Demek ki, siyasal iktidarın dünyevileşmesini savunan düşünürler, kralı devlet yönetimi bakımından papadan bağımsız kılmakla yetinmiyorlar, ayrıca krala kamusal çıkar gerekçesiyle dini alana karşıma hakkı da tanıyorlardı.

3. İMPARATOR-PAPA ÇATIŞMALARI

XIV. yüzyılın hemen başında İtalya kent devletlerinde, siyasal ve ekonomik üstünlük sağlamak isteyen imparatorluk yanlısı Ghibellinolar ile Papalık yanlısı Guelfolar arasında şiddetli çatışmalar yaşanıyordu. Lüksemburg hanedanının-

dan VII. Heinrich, 1308'de Kutsal Roma-Germen İmparatorluğu'nu ele geçirmesinden birkaç yıl sonra, İtalya'ya bir sefer düzenledi. Amacı, bu çatışmalara son verip İtalya kentlerini egemenliği altına almak ve papanın elinden imparatorluk tacını giymektir.

VII. Heinrich, 1311'de Milano'da Lombardiya tacını giydi; ama kısa sürede geniş bir muhalefetle karşılaştı. Papa V. Clemens, imparatorluk ordusu henüz İtalya'ya girmeden önce 1309'da Roma'yı terk edip Fransa'nın güneyindeki Avignon'a yerleşmişti. VII. Heinrich, Roma'da kardinallerin elinden imparatorluk tacını

giymeyi başardı, ama Guelfoların hüküm sürdüğü Floransa'yı kuşatmasına karşın ele geçiremedi. Sonra gözlerini Napoli Krallığı'na çevirdi. Bu girişimini tepkiyle karşılayan V. Clemens, onu aforoz ile tehdit etti. Bu çatışma ve savaş ortamı, VII. Heinrich'in 1313'te hastalanıp ölmesiyle kısa bir süre için son buldu.

Fakat VII. Heinrich'in yerine kimin imparator olacağı sorunu, bu çatışmayı 1322'de yeniden alevlendirdi. İmparatorluk tahtı için çekişen iki hanedan sonunda silahlara başvurdular. Papa'nın desteklediği Avusturya Kralı Friedrich'i Mühldorf Savaşı'nda yenen Bavyera Kralı Ludwig, Papa'nın onayını beklemezsin kendini imparator ilan etti ve Ghibellino "partisinin" de kışkırtmasıyla Kuzey İtalya'daki kent devletlerini etkisi altına almaya girişti. Avignon'da yaşayan Papa XXII. Johannes, otoritesinin sarsılmasını önlemek için bu girişimlere karşı bir tepki göstermek zorundaydı: 1323 sonlarında, Ludwig'e bir mektup yazarak imparatorluktan vazgeçmesini ve üç ay içinde huzuruna çıkıp hesap vermesini buyurdu. Bu süre sonunda da, Ludwig'i sapkınlıkla (heretiklikle) suçlayıp aforoz etti ve imparatorluktan azlettiğini açıkladı.

Papa'nın bu katı tutumuna karşı İmparator IV. Ludwig'in yanıtı çok sert oldu. 1324'te bir bildiri yayımlayıp Papa'yı dünyevi iktidarı gaspetmekle ve dinsel sapkın olmakla suçladı. Üç yıl sonra da İtalya'ya bir sefer düzenledi. Kuzey İtalya kent devletlerini zaptedip 1328 başında Roma kent halkının temsilcilerinin kendisine sunduğu imparatorluk tacını giydi ve V. Nicolaus adında bir karşı-papa atadı. IV. Ludwig, bu başarılarına karşın uzun süre İtalya'da barınamayıp 1330'da Almanya'ya geri döndü; bunun üzerine yalnız kalan karşı-papa, XXII. Johannes ile uzlaşp onun papalığını kabul etmek zorunda kaldı.

Bu her iki çatışma döneminde, imparatorların safında yer alıp Roma Kilisesi'nin savlarına karşı yapıtlar yayımlamış çeşitli düşünürlerle karşılaşılır. Bu düşünürler arasında öne çıkan üç isim vardır: Dante, Ockhamlı William ve Padovalı Marsilius. Bu yazarların siyasi düşünceler tarihindeki önemi, impara-

Guelfo ve Ghibellino

Guelfo adı XII. yüzyıl ile XIII. yüzyıl başlarında Kutsal Roma-Cermen tahtı için mücadele veren Welf Ailesi'nden, Ghibellino adı ise Welflerin rakipleri Hohenstaufenlere ait bir şato olan Waiblingen'den gelmektedir. İtalya'da Papalık ile imparatorluk yandaşlarının Guelfo ve Ghibellino adlarını almaları, İmparator II. Friedrich ile papalar arasındaki çatışma sırasında gerçekleşmiştir. Bu iki hizip arasındaki karışıklık, imparator-papa çatışmasından başka, izledikleri farklı politikalarla ya da önderleri arasındaki kişisel çekişmelerle de besleniyordu.

torluğun Avrupa için ne denli gerekli olduğunu kanıtlama çabaları değildi. Zaten tüm Hristiyanları kapsayacak bir imparatorluk düşüncesi, zamanını çoktan doldurmuştu: “Cermen ulusunun” dışındaki diğer Avrupa halkları bu ideal paylaşımdan çok uzaktaydılar ve uluslaşma yolunda ilerleyen krallıklar gerçeği karşısında bu düşünce bir düş olarak kalmaya mahkûmdu. Her üç düşünün de siyasal düşünceye asıl katkısı, devletin toplumsal arka planını ve devletin özünde din dışı olan bağımsız karakterini ortaya koymuş olmalarıdır. Bu bağlamda Dante ile Ockhamlı William, dünyevi iktidar ile ruhani iktidar arasındaki ilişkileri düzenlerlerken, “karşılıklı bağımsızlık” savını benimserler. Padova’lı Marsilius ise, onlardan daha ileri giderek, devletin Kilise üzerindeki üstünlüğü savını açıkça dile getiren ilk düşünür olarak sivrilir.

4. DÜNYEVİ İKTİDARIN BAĞIMSIZLIĞI

A. Dante ve evrensel monarşi

1265’te Floransa’da doğan ve 1321’de Ravenna’da ölen Dante Alighieri, İtalya’nın ve Avrupa’nın en büyük ozanlarından biri olarak kabul edilmektedir. Edebiyatçı kimliğinin yanında bir siyaset adamı da olan Dante, Floransa’daki iktidar mücadeleleri içinde yer alıp fırtınalı bir yaşam sürmüştür. 1300 yılında, ılımlı “Beyaz” Guelfoların adayı olarak Floransa Cumhuriyeti’nin en yüksek yöneticilik görevi olan *priore*liğe seçildi. Fakat bir yıl sonra, Fransa kralının yardımıyla iktidarı ele geçiren aşırı “Siyah” Guelfolar, Beyaz Guelfolar ile Ghibellinoları yargılamaya koyuldular. Bu yargılamada Dante, iki yıl sürgüne, yaşamı boyunca kamu görevlerinden uzak kalmaya ve ağır bir para cezasına çarptırıldı. Floransa dışında bulunan Dante’nin, suçlamaları kabul etmemesi karşısında bu kez Floransa’ya ayak bastığı takdirde diri diri yakılarak idam edilmesine karar verildi. Böylece Dante, yaşam boyu sürgüne mahkûm edilmiş oluyordu.

1308’de VII. Heinrich’in imparator olması, Dante’yi Floransa’ya dönme bakımından umutlandırdı. Ghibellino politikasını büyük ölçüde benimseyen Dante, 1311’de VII. Heinrich’e bir mektup yazarak Floransa üzerine yürümesini önerdi. Fakat imparatorun başarısızlığı ve ani ölümü, Dante’nin tüm umutlarını boşa çıkardı. Yaşamının geri kalan yıllarını Floransa’dan uzakta geçirmek zorunda kalan Dante, bu süreyi başyapıtı olan *Divina Commedia*’yı (İlahi Komedya) tamamlamaya adanmıştı. Ama bu edebi yapıtından önce, imparatorun İtalya seferi döneminde, siyasal görüşlerini dile getirdiği *De Monarchia* (Monarşi Üzerine) adlı bir kitabı kaleme almıştı. Bu kitap, Kilise tezleriyle bağdaşmayacak bir şekilde imparatorluk düşüncesini savunduğundan, daha sonraları *Index Librorum Prohibitorum*’a dahil edilecek ve 1897’ye kadar burada kalacaktır.

Kitap, her ne kadar *Monarşi Üzerine* başlığını taşıyorsa da, gerçekte evrensel monarşi, yani imparatorluk hakkındadır. Dante, yapıtının hemen başında, çok yararlı olmasına karşın pek az bilinen dünyevi monarşinin bilimini yapmayı amaçladığını belirtip “dünyevi monarşi” kavramından ne anladığını ortaya

Index Librorum Prohibitorum

Roma Kilisesi, V. yüzyıldan başlayarak kendisi için tehlikeli gördüğü yazarlara her türlü yasağı uygulamıştır. Rönesans ve Reform döneminde üretilen kitap seli karşısında Kilise hiyerarşisi, Vatikan'dan gittikçe daha çok talimat istemeye başlamıştır. Bunun üzerine 1559 yılında, *Index Librorum Prohibitorum* (Yasaklı Kitaplar Listesi) Papa IV. Paulus tarafından düzenlenip yayımlanmıştır. Kilise'nin "Kara Liste"si, bu tarihten itibaren sürekli olarak uzatılmış, ancak pek de etkili olamamıştır. İlginçtir ki, *Index*'te bulunan kitaplar, genellikle "en çok satanlar listesi"nde de yer almışlardır. Vatikan İman Doktrini Meclisi, ancak 1966 gibi yakın bir tarihte yayın yasaklamanın askıya alındığını ilan etmiştir. Bu tarihte *Index*, 4.000 civarında yasak kitap içermekteydi. Bazıları tek bir kitabıyla bazılarıysa tüm yapıtlarıyla *Index*'te yer alan yazarlardan birkaçı şunlardır:

Felsefeciler ve siyasal yazarlar: Bodin, Calvin, Condorcet, Descartes, Diderot, Erasmus, Freud, Hobbes, Hume, Kant, Locke, Machiavelli, Marx, J.S. Mill, Montaigne, Montesquieu, Rousseau, Spinoza, Voltaire.

Bilim adamları ve edebiyatçılar: Simone de Beauvoir, Copernicus, Daniel Defoë, Alexandre Dumas, Gustave Flaubert, Anatole France, Galileo Galilei, André Gide, Victor Hugo, John Milton, François Rabelais, Jean-Paul Sartre, Jonathan Swift, Émile Zola.

koyar: "İmparatorluk olarak adlandırılan dünyevi monarşi, tek kişinin üstünlüğüdür; bu üstünlük, zaman içinde yaşayan bütün varlıkları ve zaman ile ölçülen bütün nesneleri kapsar." Bu evrensel monarşi, yani imparatorluk konusunda çözüme kavuşturulması gereken üç sorun bulunmaktadır. Dante'nin deyişiyle bu sorunlar şunlardır: "Monarşi dünyevi düzen için gerekli midir? Monarşi Roma halkının meşru hakkı mıdır? Monarşinin otoritesi doğrudan Tanrı'dan mı yoksa Tanrı'nın bir temsilcisinden mi gelir?" Dante, bu sorulardan ilk ikisini olumlu bir biçimde, üçüncüsünü ise imparatorun otoritesinin doğrudan Tanrı'dan kaynaklandığı yönünde yanıtlıyacak; bu amaçla da Aristoteles'ten, Roma Hukuku'ndan ve kutsal kitaplardan yararlanarak çok karmaşık bir uslamlama yöntemine başvuracaktır.

a. Evrensel monarşinin gerekliliği

Dante, Aristoteles gibi toplumun doğal bir özü olduğu varsayımından yola çıkar. Ardından, toplumun düzenini sağlayacak bir gücün zorunluluğuna vurgu yapar. Böylece siyasal toplum ya da devlet adıyla karşımıza çıkan bu güç, doğal bir zorunluluk olarak belirlemektedir. Bunun anlamı, devletin (ya da siyasal iktidarın) oluşumunda Kilise'nin hiçbir rolünün bulunmaması, dahası devletin Kilise'den önce olmasıdır. Ayrıca devlet, amacı bakımından da Kilise'den bağımsızdır. Dante'ye göre, insanların bu yeryüzündeki temel erekleri mutluluktur; mutluluk ise, ancak barışın sağlanmasıyla olasıdır. İşte devlet, elindeki zorlayıcı güçle barış ortamını yaratıp sürdürme işlevini yerine getirmektedir.

Bu amacın tam anlamıyla gerçekleştirilmesi için, devletin evrensel bir nitelik taşıması ve başında da tek bir kişinin bulunması kaçınılmazdır. Dante'nin

deyişyle, “amacı insanlara daha güvenli ve daha rahat bir iyi yaşam sağlamak olan krallıkta [devlette], (...) tek kişi buyurmalı, tek kişi yönetmelidir; ve bu kişi Monark ya da İmparator olarak adlandırılmalıdır. Demek ki dünyanın iyi olmasının Monarşinin ya da İmparatorluğun varlığını gereksindirdiği açıkça ortadadır.” Dante, bu görüşünü desteklemek amacıyla daha birçok kanıt ileri sürer. Örneğin, imparatorluk, tanrısal düzenin yeryüzüne yansımadır: Nasıl gökteki her şey Tanrı tarafından yönetiliyorsa, insanların da tek bir yöneticisi olmalıdır. Ayrıca imparatorluk, bu yeryüzünde adaleti sağlamanın biricik yoludur. Çünkü yetkin adalet, adaleti belirleyen kişinin sağlam iradeli ve çok güçlü olmasıyla doğru orantılıdır. Evrensel monark, dünyaya hakim olduğundan hem mutlak bir güce sahiptir, hem de iradesini zayıflatacak her türlü istekten ve tutkudan yoksundur. Dahası, herkesin efendisi olmasına karşın, güttüğü amaç bakımından “bütün yurttaşların hizmetkârıdır”; bu nedenle de, özgürlüğün temel güvencesidir. Demek ki, insanlara adaleti ve özgürlüğü veren tek yönetim biçimi evrensel monarşidir.

Dante’nin imparatorluk lehine dile getirdiği bir diğer kanıt, “bir”in yapabileceği bir şeyin çokluk yerine “bir” tarafından yapılmasının daha iyi olduğu ilkesidir. Bu bağlamda, Aristoteles ile Pythagoras’a göndermede bulunan Dante, mutlak bir’in mutlak iyiliği içerdiğini savunur. “İyilik bir’den, kötülük çokluktan kaynaklandığına” göre, tek kişinin krallığı ahlaki bir zorunluluk olarak da belirmektedir. Üstelik toplumda uyumun, düzenin tam anlamıyla gerçekleşebilmesi için bütün iradeleri birlik içine sokup yönlendirecek üstün bir iradeye gereksinim vardır. Bu üstün irade, bütün insanların üstünde yer alan monarkın iradesinden başka bir şey değildir.

Bununla birlikte, farklı koşullar farklı yasalara yol açtığından, çeşitli devletlerin bulunması kaçınılmazdır. Fakat bu durum, krallıklar ve kentler biçiminde örgütlenmiş siyasal birimlerin bağımsız (ve egemen) oldukları anlamına gelmez. Dante’ye göre, parçaların bütüne bağımlı olması gibi, bu devletler de evrensel devlete, yani imparatorluğa bağımlıdırlar. Bütün insanlığın ortak yasasını, ortak kuralını belirleyen imparatordur. Bu bakımdan bu devletlerin yasaları ortak yasaya uygun olmalı ve yöneticileri de imparatorun hükmü altında bulunmalıdırlar. Böylece Dante, Parisli Jean gibi krallık savunucularının savlarını da yadsımış olmaktadır.

b. Roma İmparatorluğu’nun meşruluğu

Dante, kurulmasını arzu ettiği yeni imparatorluğun yönetiminin Romalıların doğal kalıtcıları olan İtalyanların hakkı olduğunu savunur. Bu amacına ulaşmak için, imparatorluğun Romalıların (dolayısıyla İtalyanların) hakkı olduğunu Tanrı’ya, tanrısal iradeye göndermede bulunarak kanıtlamaya çalışır. Ona göre, “bazı insanlar, dahası bazı halklar yönetmek, diğerleri boyun eğmek ve hizmet etmek için doğarlar; (...) bazıları için yönetilmek, bu duruma zorla sokulmuş olsalar bile, yalnızca uygun değil, haklıdır da.” Dolayısıyla, Romalıların

ataları Aeneas'tan ötürü soylu bir halk olmaları, başarılarında tanrısal mucizelerin büyük bir rol oynaması, düşmanlarıyla yaptıkları düelloları hep kazanmaları ve tabii tarihteki tek dünya imparatorluğunu kurmaları, Romalıların Tanrı tarafından seçilmiş bir halk olduğunu göstermektedir.

Ayrıca Dante'ye göre, "Roma halkı, dünyayı fethederek bütün insanlığın ortak iyiliğini sağlamayı kendine amaç edinmiştir." Burada, emperyalizmin tarih boyunca başvuracağı bir savı kullanan Dante, ortak iyiliğin hakkı içerdiğini ileri sürüp Romalıların güç, şiddet kullandıkları zaman bile haklı bir amaç güttüklerinden ötürü imparatorluğa meşru bir biçimde sahip oldukları sonucuna ulaşır.

c. İmparator-papa ilişkisi

Dante, kitabının başında sorduğu üçüncü soruyu yanıtlarken, ilk olarak Kili-se'nin savunduğu *plenitudo potestatis* savının hem teolojik, hem tarihsel dayanaklarını çürütmeye girişir. Bu çerçevede, "Konstantinus Bağışı" belgesinden papa lehine herhangi bir hak türetilmeyeceğini ileri sürer. Üstelik, imparatorluk Kilise'den öncedir. Dolayısıyla Kilise imparatorluğun nedeni olmadığından, imparator, otoritesi bakımından papaya hiçbir şey borçlu değildir.

Bunun anlamı, yeryüzünde birbirinden bağımsız iki iktidarın bulunduğu-dur. Bu savını kanıtlamak için Dante, insanın "biri dünyevi yaşamın mutluluğu, öteki ebedi yaşamın mutluluğu olmak üzere iki ayrı ereği bulunduğunu" belirtir. Bu çift ereğe ulaşılmasının da iki ayrı yönlendirici iktidarı gerekli kıldığı sonucuna varır. Böylece her biri insanların bir yönüyle ilgilenen iki ayrı üst yönetici ya da "insanlığın iki babası" ortaya çıkmış olur: İmparator ve papa. Dünyevi babanın (ya da diğer adlarıyla, monarkın, evrensel kralın, Roma prensinin, dünyanın koruyucusunun, yani kısaca imparatorun) "yeryüzündeki insanların barış içinde özgürce yaşamalarını gözetmek" olan görevini tam anlamıyla gerçekleştirebilmesi için iktidarının doğrudan doğruya Tanrı'dan gelmiş olması gerekmektedir. Bir başka deyişle, imparatoru seçip onaylayan Tanrı'dır; imparatorun iktidarı hiçbir aracı olmaksızın doğrudan doğruya Tanrı'dan inmektedir.

Demek ki, iktidارlarını Tanrı'dan alan imparator dünyevi alanda, papa ruhani alanda hüküm sürmektedirler. Bu iki iktidarın kesinlikle birbirlerinin alanlarına karışmamalarını isteyen Dante, bu yapılmadığı taktirde barışın, düzenin sağlanamayacağını belirtir ve gerek VIII. Bonifacius gibi papaları, gerekse Güzel Philippe gibi kralları tutumlarından dolayı kınar. Ancak iki iktidar arasında bağımlılık şeklinde bir alt-üst ilişkisinin bulunmamasına karşın, her insan gibi ebedi mutluluğa ulaşmak isteyen imparator, bu konuda Kilise'nin aracılığına gereksinim duymaktadır. Dante'nin deyişiyle, "büyük oğlun babaya saygı duyması gibi Caesar [imparator] da Petrus'a [papaya] karşı saygılı olmak zorundadır." Fakat *De Monarchia*'nın son satırlarında papaya tanınan bu "üstünlük", salt manevi bir nitelik taşımaktadır, kesinlikle dünyevi bir boyutu yoktur. Papanın herhangi bir nedenle imparatora müdahale etme yetkisi bulunmamaktadır.

Sonuçta Dante, iki iktidar arasındaki ilişkilerde herhangi bir sorunun yaşandığı bir durumu öngörmez. Örneğin, imparatorun ruhanî, papanın da dünyevi alana karışmaları durumunda ne olacağı hakkında hiçbir şey söylemez. Karşılıklı bağımsızlık ilkesini, hem imparatorun hem papanın uyması gereken temel kural olarak vurgulamakla yetinir. Bununla birlikte, papanın otoritesi ruhanî alanla sınırlanmış ve imparator bu yeryüzünde kimseye hesap vermeyen büryük bir güç durumuna getirilmiş olmaktadır. Dante'nin imparator için ortaya koyduğu bu düşünceler, düşüş içindeki imparatorluktan çok yükselmekte olan monarşilerin işine yarayacaktır.

B. Ockhamlı William ve sınırlı iktidarlara

1290 yılı dolaylarında İngiltere'nin Ockham kasabasında doğan William, genç yaşta Fransisken tarikatına katılmıştır. Oxford Üniversitesi'nde teoloji öğrenimi görmüş, ardından bu kurumda öğretim üyesi olarak görev almıştır. Gerek Fransiskenlerin görüşlerini paylaşması, gerek Roscelinus'un ortaya attığı nominalizm (adcılık) öğretisini üstlenip derslerini bu yönde vermesi, William'ın başının Papalık ile derde girmesine yol açmıştır.

Çünkü Fransiskenler, İsa ile havarilerinin ne kişisel ne de ortak mülkiyet edindiklerini ve yoksul yaşayıp sadece yoksullardan yana olduklarını ileri sürerek Kilise'nin mal-mülk edinmesini yadıyorlardı. Öte yanda nominalizm, Kilise'nin benimsediği realizm (gerçekçilik) akımının "tümel gerçektir" savına karşı, genel kavramların, tümellerin hiçbir somut gerçekliklerinin bulunmadığını; bunların insanların düşünce biçimlerine yakıştırdıkları birer "ad"dan (*nomen*) ibaret olduklarını savunuyordu. Roscelinus'un öğretisini sürdüren William, "nesneler zorunlu olanlar dışında çoğaltılmamalıdır" deyişiyile "Ockham'ın usturası" olarak bilinen görüşünü ortaya koymuş ve insanın yalnız duyularıyla algıladığı tikel varlıkları bilebildiğini kabul edip başta Tanrı olmak üzere tüm doğaüstü varlıkların akıl ilkelerine göre açıklanamayacağını, bunların imanının (inancın) konusu olduklarını savunmuştur. Böylece, bilgi ile imanı, felsefe ile teolojiyi birbirinden ayırmıştır. Bunun anlamı, bir addan ibaret olan Kilise'nin ne imanlar üzerinde hüküm sürebileceği ne de dünyevi alanı düzenleyebileceğidir.

Bu görüşlerinden ötürü Papalık tarafından hakkında soruşturma açılan Ockhamlı, savunmasını yapmak üzere Avignon'a çağrıldı. 1324 yılında Avignon'a giden William, mahkûm edilmemesine karşın, kentin dışına çıkması yasaklandığından buradaki bir Fransisken manastırına yerleşti. Üç yıl sonra, Fransisken tarikatının başkanı Michele de Cesena ile tanıştı ve papaya karşı onun yanında yer aldı. Aynı dönemde papayla çatışma içine giren İmparator IV. Ludwig'in kendi konumunu güçlendirmek için Fransiskenleri savunmasını fırsat bilen Ockhamlı, 1328'de Michele ile birlikte Avignon'dan kaçıp İtalya'da imparatora sığındı. IV. Ludwig'le karşılaştığında, "Sen beni kılıçla koru, ben de seni kalemimle koruyacağım" dediği söylenen Ockhamlı, Papa XXII. Johannes'i dinsel

sapkın (heretik) olmakla suçladığı çeşitli yazılar kaleme aldı. Bu saldırıları nedeniyle Papa tarafından aforoz edilen William, 1330 yılında IV. Ludwig'in Almanya'ya geri dönmesinin ardından Münih'e gitti ve 1349'da büyük veba salgısını sırasında bu kentteki bir manastırda öldü.

a. Siyasal iktidarın sınırları

Ockhamlı William'a göre soyut bir kavramdan başka bir şey olmayan devlet (siyasal toplum), gerçek bir varlığa sahip değildir; kendisini oluşturan bireylerin toplamından ibarettir. Daha açıkçası devlet, insanlar tarafından ve insanlar için yaratılmıştır; kendisini oluşturan bireylerin ve toplulukların hakları ile özgürlüklerini gözetip korumakla yükümlüdür. Kendi deyişiyle, siyasal iktidarın işlevi, "herkesin haklarını korumak, gerekli yasaları yayımlamak, alt yargıçları ve diğer görevlileri atamaktır."

Barışı sağlayıp sürdürmede en yetkin yönetim monarşidir; ancak monarşinin "iyi" sıfatını kazanması için bazı niteliklere sahip olması gerekir. Örneğin, kral ya da prens, kendi çıkarını değil, uyruklarının ortak iyiliğini, toplumun ortak yararını gözetmeli; yaptığı (pozitif) yasaların üstünde olmasına karşın, doğal hukuk ilkelerine ve feodal içerikli haklar ile özgürlüklere saygılı olmalıdır. Dolayısıyla, siyasal iktidar mutlak bir nitelik taşımamaktadır. Öyleyse prens, halkın her koşulda kendisine itaat etmekle yükümlü olmadığını bilincine varmalıdır.

Bu noktada Ockhamlı, bir yanda yöneten ile yönetilenler, öte yanda alt yönetici ile üst yönetici arasındaki ilişkileri sergilemek amacıyla epey karmaşık bir kuram ortaya atar. Ona göre her monark (ister bir derebeyi, bir prens, bir kral ya da bir imparator olsun), iktidarını halktan almaktadır. Halkın devreye sokulması, siyasal iktidarın zımni ya da doğrudan bir seçimle ve halkın temsilcileri aracılığıyla monarka verilmesi demektir. Buna göre, her monark, kendi toprakları içinde gerektiği gibi yönettiği sürece mutlak bağımsızdır ve halkı ona itaat etmek zorundadır. Fakat ortak iyilikten saparsa, hak ve özgürlükleri çiğnerse, halkın direnip onu devirme hakkı belirir. Hatta yönetilenler bu hakkı herhangi bir nedenden ötürü kullanmazlar ya da kullanamazlarsa, bir üst yöneticinin müdahale edip kötü monarkı cezalandırması söz konusu olur. Somut olarak söylersek, kötü bir derebeyi kral tarafından, kötü bir kral da imparator tarafından alaşağı edilir. İmparatorun bu yeryüzünde en üst yönetici olması ve iktidarının halkın seçiminin yanında Tanrı'dan da kaynaklanması, sonuçta bir şey değiştirmez. Çünkü imparator, olağan bir yönetim gösterdiği sürece hiç kimseye hesap vermek zorunda değilse de, iktidarını kötüye kullanıp despotizme kaydığı anda halka karşı sorumlu hale gelir. Bunun anlamı ise, itaat etme yükümlülüğünden kurtulan halkın böyle bir imparatoru tahttan indirme hakkına sahip olup bu hakkı kullanmasıdır.

Sonuçta Ockhamlı William, siyasal iktidarın kökenine halkı yerleştirerek, bir yanda çeşitli iktidar düzeyindeki otoritelerin özerkliğini güvence altına al-

mayı, öte yanda bu otoritelerin aşırıya kaçmalarını önlemeyi amaçlamaktadır. Ama bunların dışında güttüğü bir başka amaç daha vardır: Papanın *plenitudo potestatis* savını çürütmek.

b. Ruhani iktidarın sınırları

Ockhamlı, papanın otoritesinin dünyevi alanı kapsamadığını açıkça dile getirir: “Papanın otoritesi, kural gereği, başkalarının, özellikle de imparatorların, kralların, prenslerin ve diğer laiklerin haklarını ve özgürlüklerini ortadan kaldırmaya ya da kısıtlamaya kadar varmaz; çünkü bu hak ve özgürlükler, bu dünyanın şeyleri arasındadır ve papanın onlar üzerinde hiçbir otoritesi yoktur.” Kilise’nin başında bulunan papanın otoritesi ruhani alanla sınırlıdır. Fakat nasıl prensin ya da imparatorun keyfilige varan mutlak bir dünyevi iktidarı yoksa, papanın da ruhani iktidarı mutlak değildir. Çünkü Ockhamlı, Kilise’yi salt din adamlarının değil, bütün iman etmişlerin, bütün Hristiyanların toplamı olarak algılar. Dolayısıyla, iman konusunda papaya mutlak bir yetki vermek, “*Kutsal Kitap*’ın Hristiyanlara tanıdığı özgürlüğü yok etmek, bütün Hristiyanları köle konumuna indirgemek anlamına gelir.”

Böyle bir anlayışın din açısından bir küfür, bir sapkınlık olduğunu ileri süren ve papanın iman konusunda yanılmazlığını yadsıyan Ockhamlı, papayı denetim altına sokmak için Kilise Genel Kurulu düşüncesini öne çıkartır. Ona göre bu kurul, temsil mekanizması yoluyla Hristiyan dünyasının her yöresinden gelen çeşitli din adamlarından ve laiklerden oluşmaktadır. Genel Kurul, bütün Hristiyan bilgeliliğini temsil etmekle birlikte tümüyle yanılmaz değildir. İmana ilişkin gerçeklere ancak *Kutsal Kitap*’a dayanılarak ve buradan hareketle akıl yürütülerek ulaşılabilir. Dolayısıyla din alanında, hem araştırma hem de tartışma özgürlüğünün olması gerekir. Demek ki, Hristiyanlarca seçilip Tanrı tarafından onaylanan papa, kendisinden üstün olan Genel Kurul’un kararlarına boyun eğmeli ve çeşitli tarikatlara, dinsel cemaatlere saygı göstermelidir.

Ockhamlı, papanın dinsel erkini sınırlamakla birlikte, Hristiyanların ruhani birliğinin papanın kişiliğinde temsil edildiğini kabul eder. Nasıl halk siyasal iktidarı prensin, kralın ya da imparatorun ellerine bırakmışsa, ruhani iktidar da Hristiyanlar tarafından papaya teslim edilmiştir. Mutlak olmayan bu iki iktidar, birbirinden ayrı olmalarına karşın yine de çeşitli ilişkiler içindedir. Her şeyden önce, her biri kendi alanı içinde diğerinin üstü konumundadır. Daha açıkçası, herhangi bir monark, Hristiyan olması nedeniyle, iman konusunda, ruhani otoriteyi temsil eden papaya tâbidir. Papa ile diğer din adamları ise, dünyevi devletin içinde yer aldıklarından dolayı, bu dünyaya ilişkin konularda imparatora ya da ilgili monarka boyun eğmek zorundadırlar.

Ancak Ockhamlı, bu olağan durumlarda geçerli olan alt-üst ilişkisinin dışında, olağanüstü durumlarda bu iki otoritenin birbirlerinin alanlarına müdahale etme yetkilerinin bulunduğunu da belirtir. Buna göre, imparator da dahil olmak üzere herhangi bir monarkın devlet işlerini yürütürken günaha girmesi ya da

despotizme kayması durumunda, papanın ya alt yöneticilerin (prenslerin, soyluların) aracılığıyla ya da doğrudan doğruya dünyevi alana karışması söz konusu olur. Buna karşılık, papanın sapkınlığa kayması ya da Papalık dinsel kararlarının ve uygulamalarının devlete zarar vermesi durumunda ise, monarkın ruhani alana müdahale etme hakkı doğar. Örneğin bir imparator, uyruklarının imanını korumak amacıyla, günah işleyen bir papaya karşı Kilise Genel Kurulu'nu toplama ve bunun sonucunda da papayı zorlama gücünü kullanarak makamından uzaklaştırma yetkisine sahiptir.

Dante ile Ockhamlı William, siyasal iktidarın Kilise'den bağımsız olduğu konusunda hemfikirdirler. Her ne kadar Ockhamlı Dante'ye göre iki iktidar arasında daha karmaşık ilişkiler ağı kurmuşsa da, her iki düşünür, temelde (ya da olağan durumlarda) siyasal iktidarın dünyevi alanda, dinsel iktidarın da ruhani alanda hüküm sürdüğünü kabul ediyorlardı. Ortaya koydukları bu iki iktidara ilişkin "karşılıklı bağımsızlık" ya da "çift bağımsızlık" olarak nitelendirilebilecek bu yaklaşım, bir bakıma iki iktidar arasındaki düşmanlığı, çatışmayı sona erdirecek bir tür "ateşkes anlaşması" özelliği taşıyordu. Ama bu anlaşmaya her iki tarafın da uymaya niyeti yoktu. Birisi yüzyıllarca süren uğraş sonunda Hristiyan dünyası üzerinde kurduğu büyük güçten, diğeri ise egemenlik yolundaki ilerleyişinden vazgeçmeyecektir. Dolayısıyla, Sacerdoti'nin deyişiyle, bu "çift bağımsızlık teorisi bir 'şanlı hayal' olarak kalmak [zorundaydı]: Çünkü hem devlet hem de Kilise, Tanrı'dan dolaysız ayrıcalıklar talep edebilecekleri için, rakiplerin hiçbiri, üstünlüğü elde etmedikçe, kendisini gerçekten emniyette hissetmeyecektir." İşte bu dönemde, Hristiyan dünyası için öngörülen "çift baş-çift bağımsızlık" düşüncesini yadsıyan ve *plenitudo potestatis* tersine çevirip devletin eline veren bir düşünür ortaya çıkacaktır: Padova'lı Marsilius.

5. DÜNYEVİ İKTİDARIN ÜSTÜNLÜĞÜ: PADOVALI MARSİLİUS

1275-1280 yılları arasında İtalya'da Padova'nın burjuva kökenli bir ailesinin üyesi olarak dünyaya gelen Marsilius, kapsamlı bir öğrenim görmüş ve İbn-i Rüşcû Aristotelesçilik çizgisini benimsemiştir. Paris Üniversitesi'nde kısa süre (1312-1313) profesörlük ve rektörlük yaptıktan sonra İtalya'da imparatorluk yanlısı Ghibellinoların siyasal danışmanı olmuştur. 1320'de yeniden Paris Üniversitesi'ne dönmüş ve arkadaşı Jean de Jandun'un yardım ettiği kabul edilen başyapıtı *Defensor Pacis*'i (*Barış Savunucusu*) kaleme alıp 1324'te tamamlamıştır. İki yıl sonra kitabın yazarı olduğu ortaya çıkınca Papa XXII. Johannes tarafından aforoz edilen Marsilius, IV. Ludwig'in yanına sığınmıştır. Ardından imparatorun İtalya seferine katılmış ve hatta onun tarafından Milano Başpiskoposluğu'na atanmıştır. 1330'da Almanya'ya dönüşünde imparatora eşlik eden Marsilius, 1343'te ölünceye dek IV. Ludwig'in Münih'teki sarayında yaşamıştır.

A. Yetkin toplum

Padovalı Marsilius, başyapıtının son sayfalarında, “iç barışı yaratan ve sürmesine katkıda bulunan nedenler ile iç çatışmayı doğuran nedenleri” incelediğinden ötürü kitabına *Defensor Pacis* başlığını uygun bulduğunu belirtir. Buradan da anlaşıldığı üzere, çağının diğer yazarları gibi Marsilius’a göre de iç barış (ya da huzur) her devletin ulaşması gereken en büyük iyiliktir. Fakat nasıl her şey kendi karıştını doğuruyorsa, huzurun karıştı olan çatışma da bir ülke içinde büyük kötülöklere yol açmaktadır. Her bakımdan parçalanmış olan İtalya ise, bunun en tipik örneğini oluşturmaktadır.

Bir devletteki kargaşaların ve çatışmaların bir hastalık gibi çeşitli nedenleri olduğunu söyleyen Marsilius, devrimlere (*stasis*) yol açan nedenleri Aristoteles’in ayrıntılı bir biçimde incelediğini, ama onun bilmediği, daha doğrusu bilmesinin olanaksız olduğu çok önemli bir nedenin daha bulunduğunu ileri sürer. Bu neden, geçmişte Roma İmparatorluğu’nu yıkmış olan ve bugün birçok devleti tehdit eden Papalık savıdır. Marsilius, papanın siyasal iktidarlar üzerinde hak iddia etmesinin insanlık için ne denli büyük bir bela oluşturduğunu çok keskin bir biçimde dile getirir: “Bu piskoposların yalanlarını açığa çıkarmak için gerçeğin habercisi olarak karşınıza dikiliyorum ve hepinize, siz krallara, prenslere, halklara, her dilden kavimlere, bütün gücümle haykırıyorum: Bu Romalı piskoposun kendi kendine bütün prensler, bütün krallar üzerinde egemenlik yetkisi verdiğini görmüyor musunuz? (...) Bütün insan soyunun rahatı, esenliği ve mutluluğu için bundan daha tehlikeli ve daha zararlı bir veba düşünülebilir mi?” Böylece, bu veba ile mücadele etmek, yani *plenitudo potestatis* ilkesinin ne denli gerçek dışı olduğunu ortaya koymak, Marsilius’un temel uğraşı olarak belirmektedir.

Padovalı, siyasal iktidarı Kilise’den özerk kılmak amacıyla, siyasal iktidarın üzerinde yükseldiği toplumun kökenini ve yapısını araştırmakla işe başlar. Ona göre, insanları bir toplum içinde birleşmeye iten tek neden gereksinimlerin karşılanmasıdır. Daha açıkçası, insanlar doğal olarak yeterli (doyurucu) bir yaşam (*vita sufficiens*) sürmek isterler; bu nedenle de, doğal olarak topluca yaşayan insanlar, aile ve köy aşamasından geçip gereksinimlerin tam olarak karşılandığı yetkin toplum (*communitas perfecta*) biçimi olan siyasal topluma (*civitas*) ulaşırlar. Bu yetkinlik, Marsilius’un deyişiyile *civitasın* “bütün yeterli öğelerini kendi içinde barındırarak yalnız yaşamayı değil fakat iyi yaşamayı da sağlamasından” kaynaklanır. İyi yaşamının insanların gereksinim içinde olmamaları, bir başka deyişle yeterli yaşam için gerekli olan her şeyin üretilip mübadele edilmesi anlamına gelmesi, toplumun baştan aşağı dünyevi olması demektir.

Ayrıca yeterli yaşam, bedenden başka ruhu da ilgilendirmektedir. Dolayısıyla toplumda, ruhsal esenliğin sağlanması işlevi de yerine getirilmektedir. Bu noktada Marsilius, çok çeşitli toplumsal işlevlerin, görevlerin bulunduğunu, yani toplumun bir iş bölümünün sonucu olduğunu belirtip toplumun farklı bölümlerden oluştuğunu ileri sürer. Ayrıca bu görüşünü, *civitası* canlı bir organizmaya benzeterek destekler: “*Civitas*, yaşayan ya da canlı olan bir doğal varlık gi-

bidir. (...) Akla uygun olarak kurulan *civitas* ile bölümleri, doğa tarafından yetkince oluşturulan canlı beden ile bölümlerini andırır.” Bu bakımdan siyasal toplum, doğal toplumsallık eğilimi taşıyan insanların akıllarını kullanıp doğaya öykünerek gerçekleştirdikleri yapay bir bütün olma özelliği de gösterir.

Yetkin toplumda her biri belli gereksinimleri karşılayan başlıca altı bölüm ya da meslek grubu bulunmaktadır. Bu bölümlerin başında, insanlar arasında çıkabilecek tartışmaları ve çatışmaları engelleyecek ya da yargılayacak adalet kurallarını gözeten ve gerektiğinde zor kullanan yönetim bölümü gelir. Yargı bölümü olarak da adlandırılan bu toplumsal görev prensin kişiliğinde somutlaşır. Bunun ardından gelen bölüm, dışarıda düşmanlara, içeride asilere karşı kullanılan zorlayıcı güçle donanmış askeri bölümdür. Üçüncü sırada, din adamlarını kapsayan dinsel bölüm bulunur. Bunun işlevi, yukarıda belirtildiği üzere, ruhsal esenliğin sağlanmasına yardımcı olmaktır; ya da Marsilius’un deyişiyle, “insanlara sonsuz esenliğe ulaşmaları amacıyla *İncil*’in yasasına göre neye inancaklarını, neyi yapıp neden kaçınacaklarını öğretmek ve böylece onları eğitmektir.” Son üç sıradaki bölümler, yeterli yaşam için gerekli olan malları üreten ve bunların mübadelelerini gerçekleştiren meslek gruplarıdır; yani köylüler, zanaatkarlar ve maliyecilerdir.

Marsilius’un *civitası* altı bölümden oluşan bir bütün olarak algılamasının yol açtığı iki önemli sonuç vardır. İlk sonuç, yönetim bölümü olarak adlandırılan prensin elindeki siyasal iktidarın tümüyle dünyevileştirilmesidir. Açıkçası, prens, iktidarını ne Tanrı’dan, ne onun bir temsilcisinden, ne de herhangi bir aşkın güçten almıştır. Prensın iktidarı ya da siyasal iktidar, toplumun bağrından, onun bir gereği, ayrılmaz bir parçası olarak ortaya çıkmıştır. Bir başka deyişle, insanlar arasındaki anlaşmazlıkları adalete uygun bir biçimde çözecek ve ortak çıkarı gözetecek bir iktidar odağının zorunluluğu onu var kılmıştır. Dolayısıyla meşruluğu da buradan kaynaklanmaktadır.

İkinci sonucun bir kısmı kendiliğinden ortaya çıkmıştır bile; bu, Kilise’nin ya da papanın siyasal iktidar üzerinde herhangi bir hak iddia etmesinin olanaksızlığıdır. Fakat dahası da vardır: Din adamlarının diğer meslek grupları gibi toplumun bölümlerinden birini oluşturması, dini toplumsal bir kurum haline getirmiştir. Kilise toplumun içindedir, *civitası* içkindir; bu nedenle de toplumsal-siyasal otoritenin (yani prensin) yetki alanında bulunmaktadır.

B. Yasalar ve prens

Marsilius’a göre, siyasal toplumun kendisini oluşturan bölümlerden bağımsız bir bütün olmasını sağlayan ilke yasadır. Kendi tanımıyla, “duygu ve tutkular-dan soyutlanmış akıl olan yasa”, bu dünyada haklıyı haksızı, yararlıyı yararsızı gösteren ve olumlu ya da olumsuz yaptırımlar içeren zorlayıcı güçle donanmış bir buyruktur. Demek ki yasa, soyut (ya da ideal) bir adalet düşüncesine bağlı değildir; daha doğrusu, adalet, ortak iyiliği amaçlayan yasanın uygulanmasından ortaya çıkar.

Padovalı, döneminin çok ilerisinde bir görüşü savunarak yasama erkinin halka ait olduğunu açıklar: “Yasamacı, halktır, yani bütün yurttaşlar topluluğudur ya da onun ağır basan bölümüdür (*pars valentior*). Ağır basan bölümü derken, yasanın kendisi için yapıldığı o topluluktaki insanların nicelik ile niteliğinin göz önünde tutulmasından söz ediyorum. Bütün yurttaşlar topluluğu ya da onun ağır basan bölümü, ister yasaı doğrudan doğruya kendisi yapsın, ister bir kimseye ya da birçok kişiye bıraksın, yasamacı kendisidir.” Halkın yasa yapma işini bir ya da birkaç kişiye vermesi, bu kişi ya da kişilerin yasama erkine sahip olmaları anlamına gelmez. Bu kişiler, bu işi (hatta görevi) belli bir süre içinde ve gerçek yasamacının otoritesi altında yerine getirirler. Burada, modern siyasal temsil mekanizmasının “ilkel” biçimiyle karşılaştığı söylenebilir: Yasa yapıcılar, yasamacının, yani halkın temsilcisidirler ve onun istencini tam anlamıyla yasaya yansıtmak zorundadırlar. Ayrıca yasanın gerçekte yasa olabilmesi için, şiddet-zor kullanma gücüyle donanmış olması gerekir. Bu düzlemde halkın ve yasanın silah tutan kolu olarak beliren prens, yasanın kararlarını uygulamak ve yasalara uyulmasını sağlar.

Marsilius, yasama erkini halka, yani toplumun bütününe vermesini, bir yanda bütünün parçalardan daha büyük olduğu mantığını ileri sürerek, öte yanda yasanın bütünüle ilişkili olduğunu, bütünün çıkarını gözettiğini savunarak gerekçelendirir. Ayrıca ona göre, her yurttaşın temsil yoluyla da olsa yasaların yapımına bireysel olarak katılması, yasaların genel kabul görmesini sağlamaktadır. Kendi deyişiyle, “yurttaşların hepsi, yasaları kendilerinin yaptığı duygusuna sahip olunca yasalara karşı çıkmaları için bir neden kalmaz, onlara gönülden boyun eğler.”

Marsilius'un kuramında halk, yasayla olan ilişkisinde böylesine “yüceltilmiş” olmasına karşın, gerçekte “nominal” bir varlığa sahiptir; bir başka deyişle, bir “ad”dan başka bir şey değildir. Bu bakımdan gerçek bir erki de olamaz. Aslında halk kavramının iki kuramsal işlevi bulunmaktadır. İlk olarak, yasanın halktan kaynaklandırılıp yalnız bu dünyadaki insan işleriyle sınırlandırılmasıyla (yani yasanın doğal ya da kutsal yasa olarak değil de salt pozitif yasa olarak algılanmasıyla), Kilise'nin yasama hakkı ortadan kaldırılmaktadır. İkinci olarak, prensin iktidarı hiçbir dinsel temele dayandırılmadan meşrulaştırılmaktadır. Çünkü prens meşruluğunu halkta, halkın yaptığı (ya da onun adına yapılan) yasaların uygulayıcısı olmasında bulmaktadır.

Padovalı, yasama erkini halka vermesine karşın, prensin ya da kralın seçimle iş başına geldiği ve yasalara göre yönettiği “monarşik krallık”ın en iyi yönetim biçimi olduğunu savunur. Her ne kadar *civitası* var kılan yasalar ise de, bu toplumsal bütünün birliğini kuran ve ayakta kalıp sürmesini sağlayan yönetim bölümüdür, yani prestir. Marsilius'a göre yönetim bölümünün birliği (yani yöneticinin tek bir prens olması), devletin birliğini karşılamaktadır: “Eğer *civitas*ta ya da krallıkta birçok prenslik olursa ve bunlar yüce bir prene bağımlı degillerse, ortak iyilik ile adaletin gerçekleştirilip uygulanması olanaksızlaşır; (...) [Bu nedenle] canlı bedendeki yürek gibi *civitas*taki prensin etkinliği de hiçbir zaman sona ermemelidir.”

Prens, diğer toplumsal bölümlerin üstünde bulunur, birinci konumdadır (*pars principans*). Bunun anlamı, “bölümlerin hepsinin prens tarafından düzenlenmesidir”, daha açıkçası prene bağımlı olmasıdır. Tıpkı bir canlı organizmadaki gibi her şeyi yönetip hareket ettiren prens (yönetim bölümü) birdir. Onun “bir”liği, bir oluşu, toplumun birliğinin hizmetindedir. *Civitasın* ya da krallığın bir olması, kısacası devlete bir denmesi, ancak yönetimin “bir”liği ile olasıdır. Siyasal toplum çokluğu içermesine karşın, prensin varlığı nedeniyle bir birlik olma özelliği kazanmaktadır. Marsilius’un deyişiyle, “toplumun her bölümü kendisine sayısal olarak bir der; çünkü her bölüm, yasanın belirlemesine göre prensin birliğine dayanır.” Açıkçası, *civitasta* birbirinden farklı birçok insan, birçok bölüm vardır; fakat bunlar yönetimin bir oluşu ile bir olmakta, tek bir devleti oluşturmaktadırlar. Böylece, insanlar çok farklı kişisel, özel çıkarlarının ötesinde devlete içkin tek bir ortak çıkarda birleşmektedirler.

Marsilius’un kuramında siyasal iktidar “bir” olarak algılanmasına, modern devletin düşünülebilmesi için gerekli olan “bir” ilkesi ortaya konmasına karşın, egemenlik anlayışından söz etmek olanaksızdır. Çünkü bu kuramsal çerçevede ne prens, ne de halk egemendir. Prens egemen değildir, çünkü yasama erki halka aittir. Halk yasa yapma işini prene bırakabilir; ama prens, yasaları halkın istenci doğrultusunda, halk adına yapmak zorundadır ve hem yaptığı hem de yapılmış tüm yasalara mutlak olarak bağımlıdır. Ayrıca prens yönetme erkini halktan almaktadır. Çünkü prensi belirleyen ya da seçen yurttaşlar topluludur ve kararlarını uygulatabilmek için gereksinim duyduğu silahlı güç (ordu) yine halk (yasamacı) tarafından ona verilmektedir. Bu nedenlerden ötürü prens, halka karşı sorumludur.

Demek ki prens, halkın seçimiyle eline geçirdiği iktidarın kullanımına (*potestas*) sahiptir; ama iktidarın ilkesinden (*auctoritas*) yoksundur. Dolayısıyla, yasaları çiğneyen ya da iktidarını kötüye kullanan prens meşruluğunu yitirir; bu durumda da halkın direnme hakkı gündeme gelir. Marsilius, her ne kadar direnme hakkına ilişkin çeşitli ayrıntılara değinmişse de, bunun yasamacı (ya da onun tarafından atanmış kişiler) tarafından hangi güçle ve nasıl uygulanacağını açıklamamıştır. Gerçekte, suç işlemiş prene yönelik olumsuz yaptırımların pratikte bir anlamı yok gibi görünmektedir. Çünkü, nominal bir varlığı olan halkın karşısında, somut olarak şiddet-zor kullanma yetkisine ve olanağına yalnızca prens sahiptir.

Kuramsal olarak iktidarını verdiği prensi denetleyen halk da egemen değildir. Çünkü halk, iktidarın ilkesini (*auctoritas*) kendisinde bulundurmakla birlikte, prene, onun *potestasına* muhtaçtır. Prens olmazsa, halkın doğrudan ya da dolaylı olarak yaptığı yasa, prensin kılıcıyla, şiddet kullanmaya varan erkiyle korunmamış olur. Bu durumda yasanın bir anlamı kalmaz. Marsilius’un deyişiyle, “uygulanmayan yasalar ve toplumsal kararlar birer hiçtir.” Yasanın bir hiçliğe indirgenmesi de, *civitasın* çözülmesi, halkın yok olması demektir.

Marsilius’un *auctoritas* ile *potestası* iki ayrı ele vermesi ve bunları birbirine bağımlı duruma getirmesi, onun egemenlik anlayışından ne denli uzak olduğu-

nu göstermektedir. Ama kuramsallaştırdığı halk-prens ilişkisinin dönemi için çok radikal olan ve bir bakıma Hobbes'un egemenini haber veren bir sonucu vardır: Dünyevi iktidar - ruhani iktidar ikiliğini ortadan kaldırıp Kilise'yi prensin, bir başka deyişle devletin boyunduruğu altına sokması.

C. Kilise-devlet ilişkisi

Padovalı'ya göre, Kilise'nin *plenitudo potestatis*te ısrar etmesi durumunda, siyasal iktidarın birliği, dolayısıyla da *civitas*ın varlığı tehlike içine düşmektedir. Çünkü iki iktidara birden itaat edildiğinde, hiçbirine tam olarak itaat edilemez. Karşıt iki iktidarın yan yana (ya da karşı karşıya) bulunduğu bir siyasal toplum olamaz; bunun sonucunda insanlara ne barış verilebilir, ne de yeterli bir yaşam. Öyleyse yapılması gereken, bu ikiliği ortadan kaldırmaktır. Bu amaçla Marsilius, ilk önce Kilise'nin, daha doğrusu papanın (sahip olduğu ileri sürülen) otoritesini çürütmeye yönelir. Bu çürütme işlemini iki koldan, hem ruhani erk, hem de dünyevi erk açısından yerine getirir.

Papanın dinsel erki bir gasptır. Çünkü Marsilius'a göre, din adamlarının toplamı anlamında Kilise, hiyerarşik bir toplumsal örgütlenme değildir. Din adamlarının birbirlerine karşı ruhani bir üstünlükleri yoktur. Zaten İsa'nın bütün havarileri eşitti; dolayısıyla Roma piskoposunun (papanın), ardılı olduğunu öne sürdüğü Petrus'a dayanarak kendisinin en üst dinsel otorite olduğunu iddia etmesinin hiçbir sağlam dayanağı yoktur. Dahası, gerçekten Kilise, yalnız din adamlarını değil, fakat İsa'nın adını anan inananların tümünü içermektedir. Aynı imanı paylaşan din adamları ile laiklerin toplamından oluşan Kilise, gerçek anlamda yasalara, yani zorlayıcı güçle donanmış yasalara sahip olmadığından, bir toplumsal beden değildir. Öyleyse, onun içinde yer alan herhangi bir kişinin (özellikle papanın) diğerleri üzerinde hiçbir dinsel iktidarı yoktur.

Papanın dinsel iktidarı gibi dünyevi iktidarı da meşru değildir, bir gasptır. Çünkü din adamlarının (dolayısıyla papanın) işlevi, ruhların kurtuluşuyla ilgili olarak insanlara öğüt ve eğitim vermekle sınırlıdır; bu dünya işlerini kesinlikle kapsamaz. Kutsal işlevi bakımından Kilise dünyevi bir nitelik taşımamasına karşın, siyasal toplumun dışında değildir. Çünkü Kilise, toplumsal bölümlerden biridir. Daha açıkçası, dinsel işlemleri yerine getirmek olan papazlık tanrısal bir özellik içeriyorsa da, papazlık görevine atanma insani kökenlidir ve bu görev yeryüzünde yerine getirilmektedir. Dolayısıyla papazlık, siyasal iktidarın yetki alanı içinde bulunmaktadır. Böylece din adamlığının tanrısal niteliğiyle dünyevi (kamusal) niteliği birbirinden ayrılmakta ve bu ikinci niteliğinden ötürü din adamları sınıfı toplumun yönetim bölümüne bağlanmaktadır. Kısacası devlet içinde devlet olamayacağına göre, Kilise yasaya ve bu yasayı uygulayan prene boyun eğmekle yükümlüdür.

Böylece Marsilius, Kilise ile devleti birbirinden ayırmak yerine bunları kaynaştırmaya gider. Daha açıkçası, bu yeryüzünde ruhani bir toplum ve iktidar yoktur; tek toplum *civitas*tır, tek iktidar ise ona içkin olan iktidardır; ki bun-

lar da tümüyle dünyevidir. Bir başka deyişle, zorlayıcı yargı gücüne sahip otorite demek olan iktidar, bu yeryüzünde halkın seçimi ya da onayıyla prens tarafından kullanılan devlet iktidarındır yalnızca. Bu saptamanın sonucu, din işleri ile Kilise'nin devletin boyunduruğu altına sokulmasıdır. Devletin her bakımdan Kilise'yi denetleyip düzenleme hakkı vardır. Siyasal iktidar, din görevlilerini atayıp bunlar arasındaki hiyerarşiyi belirlemesinin yanı sıra, Kilise'nin dinsel etkinliklerini karşılamak amacıyla sahip olabileceği mal-mülkün sınırını saptar ve bunları vergiye bağlayabilir. Dahası prens, bu dünyada sivil suçlular gibi dinsel sapkınları da yargılayıp cezalandırabilecek, gerekirse aforozla çarptırabilecek tek otoritedir.

Padovalı'nın dini devlete tâbi kılan kuramının, mantıksal olarak, ne kadar devlet varsa o kadar da kilise olmalı anlayışına varması beklenebilirdi. Ancak Marsilius, ulusal kiliseler anlayışına kadar götürmez düşüncelerini ve birçok siyasal iktidara bağlı tek bir Evrensel Kilise anlayışına saplanıp kalır. Bunun birkaç nedeni olduğu söylenebilir: Evrensel Kilise düşüncesinin terk edilmesi için gerekli koşullar henüz oluşmuş değildir; Marsilius bütün “modernliğine” karşın hâlâ Orta Çağ evrenselliğinin eskimiş değerlerine, özellikle de Bavyeralı Ludwig'in imparatorluk davasına bağlıdır.

Padovalı, birçok devlet ile bunlara bağlı tek bir Kilise (ve papa) çelişisini birbiriyle ilişkili evrensel nitelik taşıyan iki kavramla, “Kilise Genel Kurulu” ile “imanlı üstün yasamacı” kavramlarıyla aşmaya çalışır. Genel Kurul, iman konusunda kesin karar veren ve *Kutsal Kitap*'tan hareketle dinsel gerçekleri (Ockhamlı'nın “tartışılabilirlik” vurgusunun aksine) yanılmaz bir biçimde ortaya koyan üstün otoritedir. Nasıl siyasal alanda otorite yurttaşların bütünüyse, iman alanında da otorite inananların bütünüdür. Fakat inananların hepsinin Kurul'a katılmaları olanaksızdır; her yasamacı kendi temsilcilerini seçip Kurul'a gönderir.

Kilise Genel Kurulu'nun evrensel bir niteliği olmasından dolayı, onu toplanmaya çağırarak ve aldığı kararları gerektiğinde zorlayıcı güce başvurarak uygulayacak bir yüce evrensel otoriteye gereksinim vardır. Bu otorite, bütün Hristiyanların temsilcisi olan ve üzerinde bir başka güç tanımayan “imanlı üstün yasamacı”dır, daha açıkça söylemek gerekirse imparatorun ta kendisidir. İmparator, Genel Kurul'un temsilcisi ve kararlarının uygulayıcısı olarak, Roma piskoposunu (papayı) seçmek, göreve atamak ya da görevden almak yetkisine sahiptir.

Böylece Padovalı Marsilius, *plenitudo potestatis* öğretisine karşı, onun kadar “tekçi” olan, yani ruhani ile dünyevi olanı yine bütünleyen bir anlayışa ulaşmıştır. Ama bu kez bu bütünsellik, dünyevi olanın ruhani olanı içermesiyle oluşturulmuştur. Bir başka deyişle, *plenitudo potestatis*in özüne dokunulmamış, fakat bu öğreti tersine çevrilmiş, papa ilk önce prensin, sonra da (evrensellik kaygısıyla) imparatorun hükmü altına yerleştirilmiştir.

Marsilius'un kuramında döneminin koşullarını aşan çok radikal düşünceler vardır. Teorik de olsa siyasal yöneticinin iktidarını halktan kaynaklandırıp onu halka karşı sorumlu hale getirmesi, dönemin prenslerinin ya da krallarının

hiç de hoşlanacakları düşünceler değildir. Kilise'yi devletin boyunduruğu altına sokan öğretisi ise, o sıralarda var olan güçler dengesini yansıtmaktan uzaktır. Çünkü ne Kilise bu öğretiyi sineye çekecek kadar güçsüz, ne de siyasal iktidar bunu uygulayacak kadar güçlüdür. Ancak, egemenlik yolunda yürüyen prensler ile kralların güçlerinin artmasıyla Marsilius'un kuramının geçerliliği gündeme gelecek, hatta bu kuramın mantıksal sonucu olmasına karşın Marsilius'un dile getirmedığı ulusal kiliseler anlayışının hayata geçirildiğine tanık olunacaktır.

6. REFORM'A DOĞRU

Siyasal iktidarlara çatışma içine giren Papalık, gerek halklar üzerinde sistemli bir biçimde uyguladığı sömürü politikası, gerek vazgeçemediği lüks tutkusu nedeniyle, Avrupa'nın çeşitli yörelerinde geniş kitlelerin tepkisini çekmeye başlamıştı. Ayrıca Kilise'nin zaman zaman bazı kralların ya da imparatorların müdahalesine açık hale gelmesi ya da kendi içinde çatışmalar yaşaması, Papalık makamına geleneksel olarak gösterilen saygının iyice azalmasına neden olmaktadır. 1309-1377 yılları arasında yaşanan "Babil Sürgünü" sırasında papaların Roma'yı terk edip Avignon'da ikamet etmeleri, (bu dönemdeki yedi papanın hepsinin Fransız kökenli olmasının da gösterdiği gibi) Kilise'nin Fransa Krallığı'nın etkisi altına girmesine ve diğer kral ve prenslerden büyük tepki görmesine yol açtı. Papalığın Roma'ya geri dönmesinden bir yıl sonra da, bu kez tarihte "Büyük Ayrım" ya da "Büyük Bölünme" adıyla bilinen büyük kriz patlak verdi. 1378'den 1417'ye kadar süren bu dönem boyunca, farklı devletlerin desteğiyle hüküm süren iki, hatta bazen üç rakip papanın varlığına tanık olundu. Konstanz'da toplanan Kilise Genel Kurulu'nun katkısıyla bu duruma 1417'de son verildi; ama Avrupa'nın iki ucundan Kilise'yi ağır bir dille eleştiren ve onun yeniden düzenlenmesi gerektiğini savunan düşüncelerin yükselmesini engellemek için artık çok geçti.

İngiltere'de John Wycliffe (1320-1384) ile Bohemya'da Jan Hus (1373-1415), ortaya attıkları düşüncelerle Avrupa'yı geri dönülemez bir süreç içine sokmuşlardı. Her iki düşünürün reform tasarılarında kendi ülkelerine özgü "ulusal" çıkarların gözetilmesi önemli bir yer tutuyordu; fakat aynı zamanda birçok konuda tam bir görüş birliği içindeydiler. Wycliffe ile (onun birçok düşüncesini benimsediğini söyleyen) Hus, bir yanda dinsel törenciliğe, iman konusundaki dinsel hiyerarşi anlayışına ve papanın Kilise içindeki mutlak egemenliğine karşı çıkıyorlar, öte yanda Kilise'nin servet edinmesini eleştirip Kilise mallarından vergi alınmasını, Kilise'ye ödenen vergilerin kısıtlanmasını ya da kaldırılmasını ve endüljans satışlarının yasaklanmasını savunuyorlardı.

Kutsal Kitap'ın ilk İngilizce çevirisini yapan Wycliffe, Papalık kurumunun *Kutsal Kitap*'ta hiçbir dayanağı olmadığını ileri sürerek papayı Deccal ile özdeşleştirdi ve "Büyük Ayrım"ı papalığın ortadan kalkışının habercisi olarak sevinçle karşıladı. Dinsel sapkınlıkla (heretiklikle) suçlanmasına karşın hiçbir zaman yargılanmayan Wycliffe'in düşüncelerini benimseyenler, Lollardlar denilen bir

topluluk oluşturdular. Bunların sürüklediği dinsel reform hareketi, aşağı sınıflar arasında ilkel Hıristiyanlığın kardeşlik, eşitlik gibi idealleriyle de yoğrularak toplumsal bir boyut aldı. 1381'deki İngiliz Köylü Ayaklanması bunun sonucuydu. Wycliffe'den farklı olarak Papalık kurumunu tümüyle yadsımamasına karşın yine de sapkınlıkla suçlanıp Konstanz Genel Kurulu'nun kararıyla yakılan Hus'un düşünceleri de benzer sonuçlar doğurdu. Hus'un ardılları, özellikle Bohemyalı köylüler arasında, bir tür komünistçe yaşamı savunan çeşitli tarikatlar oluşturdular.

Papalık iktidarını zayıflatma hatta yok etme amacı güden bu dinsel reformcular, kaçınılmaz olarak dünyevi iktidarın güçlenmesine katkıda bulundular. Çünkü Kilise hiyerarşisinden kurtulmak, siyasal iktidara daha bağımlı olmak demekti. Reform yapabilmek için krallığın zorlayıcı gücüne gereksinim vardı; dolayısıyla bu güç daha da artırılmalı ve daha sağlam temeller üzerine oturtulmalıydı. Bunun bilincinde olan Wycliffe, kralın kutsal hakkı öğretisini savunmakta gecikmedi. Ona göre, "kral Tanrı'nın temsilcisidir ve krala karşı çıkmak doğru değildir. Piskoposlar iktidarlarını ondan alırlar ve bu dünya söz konusu olduğunda kral din adamlarından daha saygındır." Üstelik kral yasaya ve adalete uygun olarak yönetmese bile, yine de ona itaat edilmelidir. Ayrıca kralın Kilise'ye müdahale ederek bunun içindeki bozuklukları düzeltme yetkisi de vardır.

Bu düşünceler ulusal kiliselerin habercisiydi. Güç peşinde koşan krallar için, evrensel bir Kilise'ye bağımlı olmaktansa, Kilise'yi kendi sınırları içinde örgütleyip denetimleri altına almak çok daha uygundu. Ama bunun ön koşulu, ulusal gücün tek bir merkezde (yani kralda) toplanmasıydı. Ancak kralların mutlak birer monark haline gelebilmeleri için aşılması gereken daha çok engel vardı. Örneğin, İngiltere'deki anayasal gelenek, kralın karşısına görenek yasaları ve katmanları temsil eden parlamentoyu dikmeyi sürdürüyordu. Fransa'da ise kral, feodal yapıya özgü güçlerle ve zaman zaman da *États Généraux*'yla sınırlı bir konumda bulunuyordu. Üstelik her iki krallık aralarında sürüp giden Yüz Yıl Savaşları (1337-1453) nedeniyle epey yıpranmıştı. Ama yine de, bir devlet bürokrasisinin, ulusal bir vergi sisteminin ve sürekli bir ordunun oluşturulması çabaları doğrultusunda, egemen krala doğru giden yolun taşları döşenmekteydi.

"Büyük Ayrım"ın iyice zayıflattığı papalığın bu gidişe karşı yapabileceği pek bir şey de yoktu. Üstelik "Büyük Ayrım"ın sona ermesiyle Kilise kendi içinde bir düzene kavuşamamış, bu kez de papa ile Genel Kurul arasında çatışma baş göstermişti. 1431-1448 yılları arasında süren bu çatışma sonucunda kurul politikası iflas etti ve papa yeniden Kilise içindeki otoritesini kurdu. Fakat bu zaman dilimi içinde bazı krallıklar, Roma Kilisesi ile kendi topraklarındaki Kilise arasına önemli bir mesafe koymaya yönelmişlerdi bile.

Bu konuda en büyük atılım Fransa'da gerçekleştirildi. Jeanne d'Arc'ın katkısıyla kendi çevresinde ulusal kenetlenmeyi sağlayan ve böylece iktidarını güçlendiren VII. Charles, Fransa Krallığı'nı Gallikanizm diye bilinecek dinsel ve siyasal öğretiyle donatmaya yöneldi. Bu amaçla 1438'de Bourges kentinde topladığı bir Fransız din adamları meclisinde bir ferman çıkardı. Bu fermanla papalı-

ğın yargı yetkisi kralın istencine bağı kılınıyor ve kralın Kilise gelirleri üzerindeki denetimi artırılıyordu. Böylece Fransa, Gallikanizm sayesinde, Roma Kilisesi'nden tümüyle kopmadan kendi "reform"unu gerçekleştirip bir bakıma ulusal Katolik Kilisesi'ni kurmuş oldu. Oysa diğer ülkelerdeki ulusal hareketler dinsel (ve siyasal) parçalanmalara yol açacaklardır: XVI. yüzyılın başlarında, İngiltere Kralı VIII. Henry'nin Papalık ile çatışması Anglikan Kilisesi'ni Roma Kilisesi'nden ayıracak; Luther ile Calvin'in başını çektiği Reform Hareketi ise Avrupa'yı baştan aşağı Katolikler-Protestanlar şeklinde bir bölünmüşlük içine sokacaktır.

.

REFORM VE RÖNESANS

1. AYRILAN VE BİRLEŞEN YOLLAR: KENTLERİN YENİ İŞİĞİ

XVI. yüzyılda Avrupa'nın Katolik dünyasını bir baştan bir başa katederek Katolikler ve Protestanlar olmak üzere büyük bir yarılmaya uğratabacak olan Reform hareketi, ikiz kardeşi Rönesans'la birlikte, adeta mahşerin çocuğudur. Bu yüzyılda Avrupa mahşeri bir anı tecrübe etmektedir. Hem sözün kalabalığı çağrıştıran anlamıyla –çünkü XIV. yüzyılda yaşanmış olan büyük veba salgını geride kalmıştır ve bundan ötürü nüfus hızla artmaktadır– hem de dirilişi içeren mecazi anlamıyla: Bir mahşer günü gibi, öldüğü sanılan hemen her şey geri dönmekte, söz istemekte ve sınırlarını Katolik inancın belirlediği bir dünyada bütün anlamlar ve değerler yerinden olmakta, hiç çatlamayacakmış gibi katılaştığı düşünülebilecek Katolik Avrupa birçok bölgede hızla çatlamaktadır. İşte Reform ve Rönesans bu çatlamanın artık hem geri dönülmez bir biçimde ifadesi, hem de doğrudan en önemli rol sahibidir. Yer yer birbirine rakip, hatta düşman anlayışların temsilcileri olarak görülen Rönesans ve Reform'u emziren ise, artık tarihteki örneklerinden farklı bir biçimde yaşanan yeni kentleşme süreçleridir.

XVI. yüzyılda Avrupa'nın çeşitli kentleri, bugünkü kentlerle karşılaştırıldığında, elbette gerek niceliksel, gerek niteliksel olarak küçük yerleşim birimleri olmaktan öteye gitmiyordu. Örneğin, belki de o yüzyılda Avrupa'nın en büyük kenti sayılabilecek Napoli'nin yüzyıl başındaki nüfusu 200 bin civarındaydı; hele Martin Luther'in Reform hareketinin kıvılcımını çaktığı Wittenberg, adı bile anılmaya değmeyecek ölçüde küçük, 2500 nüfuslu bir köy görünümündeydi. Burada önemli olan kentlerin niceliksel büyüklüklerinden çok, bu mekanların

yeni ilişkilerin, yeni sınıfların, yeni talep ve beklentilerin, yeni siyasal mücadelelerin, yeni enerjilerin bütün sinir uçlarının birleştiği ve yeniden dağıldığı merkezler haline gelmiş olmasıydı.

Feodalite döneminde, varlıklarını sürdürseler de bu anlamda giderek “solgunlaşan” Avrupa kentleri, özellikle XII. yüzyıldan itibaren para ekonomisinin merkezleri haline gelmeye başlamışlardı. Örneğin Reform’un en çok yayılma gösterdiği Alman kentlerine bakıldığında, bu kentlerin özellikle madencilik ve ticaret sayesinde Avrupa’nın neredeyse en zengin kentleri olduğu görülür. XIII. yüzyıldan itibaren Nurnberg, Ausburg ve Ulmlu tacirler Venedik ve Cenevizlilerin Akdeniz üzerinden sağladığı malı Kuzey Denizi’ne kadar aktaran en önemli tekel durumundaydılar. İstanbul’un fethedilmesiyle birlikte yeni ticari yollar ve pazarlar aramak zorunda kalan Avrupalı tacirler Akdeniz’den Atlantik Okyanusu’na ve Kuzey Denizi’ne kaymak zorunda kaldılar ve karşılıklarına çıkan, iktisadi gelişmişlik seviyesi kendilerinden geri bütün toprakları hızla sömürgeleştirerek buralardaki hemen her şeyi ticari meta haline getirdiler. Özellikle ticaret yoluyla sağlanan para kentlere akıyor ve burada da kendine yeni alanlar açmak üzere genç sanayi yatırımlarına aktarılıyordu. Kuşkusuz İstanbul’un ele geçirilmesiyle Akdeniz bir Türk gölüne dönmüş, yani Türkler dışındakilere kapanmış değildir. Bu anlamda ticaret yollarının alternatif güzergâhlara da kayması salt askeri nedenlere bağlanmamalıdır.

Alman kentleriyle benzer iktisadi gelişmeleri yaşayan ve Rönesans’ın beşiği olan İtalyan kentleriyle Alman kentlerinin çok önemli bir başka benzerlikleri daha vardı: İngiltere ve Fransa, çoktan feodal bağlılık ilişkileri yerine, *territorial* yani belirli coğrafi sınırlara sahip bir ülke, toprak üzerinde “ulusal” nitelikte egemenlik tesisine girişmişlerdi. Oysa İtalya ve Almanya’nın siyasal, toplumsal

İstanbul’un fethi

Bu fetihle ilgili olarak milliyetçi Türk tarih yazımının ürettiği bir söylence (*mitos*) vardır. Buna göre, Fatih Sultan Mehmet öncülüğünde, Türkler 1453 tarihinde İstanbul’u ele geçirerek, dünya tarihinde Orta Çağ’ı kapatan, Yeni Çağ’ı açan bir rolle donatılmaktadır. Ancak sözcüğün düz anlamıyla bu bir “efsaneden” öteye gitmez. İstanbul’un el değiştirmesi, kuşkusuz o günkü uluslararası konjonktür bakımından son derece büyük bir olaydır ve asla hafife alınamaz. Bu büyük olayın Akdeniz ticaret yollarının Türkler tarafından istikrarsızlaştırılmasıyla, yeni ticaret yolları arayışını kışkırttığı, aynı şekilde İstanbul’da o güne değin biriken entelektüel, kültürel enerjinin İtalyan kentleri başta olmak üzere Avrupa’ya aktığı ve bunun da özellikle Rönesans’ta belirli bir rol oynadığı doğrudur. Ancak hem Orta Çağ-Yeni Çağ sınıflandırmasının kendi içinde sorunlu olduğu, hem Avrupa’da Rönesans ve Reform’a temel oluşturacak gelişmelerin neredeyse XI. yüzyılın sonundan itibaren başladığı gözetilirse, çağ açıp kapatma savının son derece abartılı olduğu anlaşılır. Ayrıca bu “efsaneyi” sahiplenenler Osmanlı İmparatorluğu’nun farklılıklara karşı hem hoşgörülü olduğu iddiasını savunmakta, hem de aynı anda fetihden önce İstanbul’da yaşayan klasik dönem bilgin ve sanatçıların fetihle İstanbul’u terk ettiklerini, yani kendilerine pek de hoşgörü gösterilmediğini kabul etmektedirler.

örgütlenişinde kentsel prenslikler hâlâ başat bir rol oynuyordu. Bu anlamda Almanya ve İtalya kent ölçeği temelinde bölünmüş siyasal birimler durumundaydılar. Temel siyasal birimin kentler olduğu bir ortamda, doğaldır ki hemen tüm siyasal toplumsal değerler de kentlere göre biçimleniyordu. Örneğin özgürlük kavramı tüm kentlilerin ortak çıkarlarını dışı karşı korumak anlamında bir ortaklık bilincine, kentlerin temsil ettikleri “komünal ilişki” (*Genossenschaft*) bağlamında bir kardeşlik içeriğine sahipti. Özgürlük kentin siyasal olarak bağımsızlığı anlamına geliyordu; kent, özgür kıldığı ölçüde de statükoyu korumak isteyenler bakımından tehdit edici ve korkutucu mekanlar haline gelmişti. Ancak burada kentin siyasal olarak bağımsızlığı, somut olarak kentin kentliler tarafından yönetilmesini de içermektedir. Bu bakımdan kentler aynı zamanda bireylerin siyasal yaşama katılabilmek için verdikleri siyasal mücadelelerin de alanıydı; yeni ekonomik ilişkilerin alanı olduğu kadar.

Kentler her ne kadar belirli bir anlamda özgürlüğün mekanlarıysa da aynı zamanda çatışmanın da mekanlarıydı. Genel olarak bakıldığında kentlerde belli başlı birkaç çatışma odağı göze çarpar ki bunların başında burjuvazinin yarattığı çatışma alanları gelir. Ticaretten gelen paranın farklı alanlarda kendini çoğaltmak üzere yatırıma dönüşmesi, bu sayede zenginleşen burjuvazinin giderek kent yönetimlerini bir oligarşiye dönüştürmesi, ister istemez kentleri burjuvazi ile diğer toplumsal sınıflar arasındaki çatışmanın başlıca mekanı haline getirmişti. Ama unutulmamalıdır ki giderek zenginleşen bu yeni sınıf ve genel olarak kentli orta sınıf Rönesans’ın ve Reform’un arkasındaki temel destekleyici güçlerden biri olacaktır. Bir diğer güç ise, Reform hareketini bambaşka bir düzlemde siyasallaştıran köylüler olacaktır.

Paranın yeni merkezi olarak kentlerin belirmesi ve bu mekanlarda paranın kontrolünün bankerler ve tefecilerde yoğunlaşması, ister istemez prenslerle, imparatorlarla kentsel tabakaları da karşı karşıya getirecektir. İmparatorların karşı karşıya bulunduğu temel sorunların başında savaş teknolojisinin değişmesi gelmektedir. Gelişen teknolojiyle birlikte savaş işi büyük ve yeni bir örgütlenmeyi gerektiren, “kışın saraylı, yazın asker” şövalyelik kurumuyla yürütülemez hale gelmişti ve bu da artık profesyonel bir ordu gereksinimini işaret ediyordu ki Türkler, İstanbul’u ele geçirerek bunun mükemmel bir örneğini vermişlerdi. Yeni ordu gereksinimi yeni kaynak gereksinimiydi. Kaynağın yeri kentler olduğu için, siyasal iktidar sahipleri kent yönetimlerini kendilerine bağlamak arayışına girecekti. Ama aynı anda gerekli kaynağı sağlamak için artık can çekişen feodal yükümlülükler siyasal irade tarafından canlandırılmaya ve bu yükümlülükler yoluyla köylülerin yeniden vergilendirilmesine de başvurulacaktı ki bu da köylü ayaklanmalarının tetikleyicisi olacaktır zaten.

Kentlerdeki bir diğer çatışma ekseninin odağında Kilise durmaktadır. Kilise, bir yandan geleneksel alışkanlıklarını terk etmemekte ve buna bağlı olarak özellikle faiz kazançlarını “haram” saymaya devam etmekte, ticarete kötü gözle bakmayı ve asli olarak tarım ekonomisine sahip çıkmayı sürdürmektedir; ama aynı anda, ekonomik yapı değiştiği ölçüde kendi gelir düzeyini artırabilmek ya da en

azından koruyabilmek için yeni koşullara uymak gibi bir zorunlulukla da karşı karşıyadır. Kilise, bunun için olabildiğince merkezileşme düzeyini artırmaya çalışmaktadır. Buna dönük her girişim ister istemez kentsel tabakalar ve kent yönetimleriyle Kilise'yi karşı karşıya getirirken, aynı anda iktidarlarını genişletmek ve olabildiğince merkezileştirmek isteyen krallıklara da bunun için gerekli zemini sağlamış oluyordu. Örneğin uluslaşma yolunda büyük adımlar atan İngiltere ve Fransa kendi toprakları dahilinde, ikinci bir ulusa, "kilise ulusuna" izin vermeyeceklerini her vesileyle göstermekteydiler.

Kilise'nin yeni toplumsal ve siyasal koşullar karşısında, ticarete ve faize ilişkin tutumunu gözden geçirmeden, daha da merkezileşerek tutunma ve statüko-yu koruma arzusu, Roma Kilisesi'nin temsil etme ve sahip olma iddiasında olduğu "Katolik evrenselciliğinin" kesin bir biçimde zedelenmesiyle sonuçlanmıştır. Çünkü Kilise, bir yandan kent yönetimleri ve krallıklarla ve aynı anda kentlerde yeşeren yeni insan tipiyle kendisini karşı karşıya bulurken, aynı anda köylülerin artan vergi yükleriyle birlikte huzursuzlanmaya başlamasının yarattığı büyük bir basınçla mücadele etmek zorunda kalmıştır. Kilise evrenselliğinin kendisinde belirlediği bir merci olmaktan çıkmış, doğrudan toplumsal ve siyasal mücadelenin taraflarından biri haline gelmiştir. Artık yeni bir "evrenselliğin" inşası gerekmektedir. Bunun içinse kendini dinin tek sahibi olarak gören Roma Kilisesi'nin koşulladığı haliyle dindar insanın yerinden edilmesi gerekmektedir.

Bu, Roma Kilisesi'nden ve onun tanımladığı biçimiyle dindarlıktan arınma olarak bir "öze dönüş, saf Hristiyanlığa yönelme" olarak yeni bir dindarlığın inşasıyla, yani artık kendi eksenini üzerinde birleştirici olamayan Roma Kilisesi'ne karşı yeni ama yine bütünleştirici bir eksenin inşa arayışı olarak dinsel planda Reform hareketiyle kendini dışa vuracaktır. Yeni insana bağlı olarak gelişen evrensellik arayışı ise Rönesans'ta, Rönesans'ın hümanizm algısında tezahür edecektir. Bu bakımdan Rönesans ve Reform Orta Çağ dünyasının temsil ettiği dinsel evrenselliğin, dinsel insanın kesin bir biçimde çözülüşüyle de evrensellik arayışından ve dindarlıktan tümüyle kopuş anlamına gelmemektedir; yeni bir evrensellik arayışı olarak düşünülmelidir. Ama bu arayış her ikisi açısından da hiç umulmadık sonuçlara yol açacak ve Avrupa, yalnızca tek bir noktada "evrensel bir dinin, evrensel bir insanın, evrensel bir Avrupa'nın" olamayacağı konusunda uzlaşacak, Rönesans ve Reform, başlangıçtaki çıkış noktalarının aksine siyasal ve kültürel bir parçalanmaya ya da çoğulculuğa giden yolu açacaktır. Bu anlamda Rönesans ve Reform bir yandan ulusal oluşumlar için gerekli toplumsal ve siyasal koşulları sağlayarak yeni bütünlükleri işaret ederken aynı anda bütün yerelliklerin de canlanmasına, gerek yeni bütünlükler olarak ulusallıklar arasındaki sınırların belirginleştirilerek derinleştirilmesine ve gerekse aynı anda ilgili ulusal bütünlükler içinde dinsel çeşitlenmeye, zenginleşmeye vesile olmuşlardır. Bu itibarla Rönesans ve Reform, her ikisi de ilk elde artık kaybolduğu düşünülen anlam ve değerler dünyasının bir tür geriye dönüşüdür.

Ancak bu geriye dönüş, kentlerdeki bir diğer gelişme olmasaydı, Alman ya da İtalyan kentlerinin kendi koşulları içinde boğulup gidebilirdi. Roma Kili-

sesi'nin de başlangıçta Reformcu girişimlere karşı hareketsiz kalmasından, bir karşı hareket üretmemesinden böyle bir beklenti içinde olduğu düşünülebilir. Ancak XV. yüzyılın ortalarında **matbaa** teknolojisinin çıkışı açıcı bir biçimde yenilenmiş olması ve özellikle bugünkü Hollanda ile Almanya'nın Mainz kentinin **kitap** basım merkezleri olarak hızla parlamaları ortaya atılan küçücük düşüncelerin, yöneltilen küçük itirazların bile, bugünle karşılaştırılamasa da, umulmadık bir hızla yaygınlaşmasına ve haberdar olunmasına yol açtı. Bu sayededir ki Wittenberg gibi küçücük bir kasaba bir anda büyük bir toplumsal ve dinsel dönüşümün ateşleyicisi konumuna gelebildi.

Matbaa teknolojisiyle giderek yayılan bu ateşin ortasında ise Kilise kalmıştı. Rönesans'ın en tipik temsilcilerinden biri olan Machiavelli "dinsizliğimizi Roma Kilisesi'ne borçlu olduğumuzu" yazıyor, bununla yetinmeyen bir diğer Rönesans ismi Erasmus ise Kilise'yi açıkça küçük düşürüyordu: "En yüksek dindarlığın en kaba cahillikten ibaret olduğuna inanan bu adamlar, (...) kiliselerinde ahmak bir tavırla anlattıkları mezmurları anırdıkları zaman, Allah'ın, meleklerin ve cennetteki bütün ermişlerin onları dinlemekle büyük bir haz duyduklarından pek emindirler. Aralarında bazıları vardır ki bunlar pislikleri ve sefaletleriyle gururlanarak, son derece büyük bir küstahlık ve yüzüzlükle kapı kapı gezip sadaka dilenirler. (...) Böylece asıl fakirleri sadakalarından mahrum ederler. İşte pislikleri, cahillikleri, kabalıkları, edepsizlikleriyle bize havarilerin hayatını canlandırdıklarını iddia eden şanlı adamlar."

Rönesans'ın önemli isimleri Roma Kilisesi'ne karşı yalnız değildiler. Doğrudan Katolik dünyadan gelen Martin Luther'in sesi de benzer şeyler söylemektedir: "Roma Kilisesi yeryüzünün gelmiş geçmiş ve gelecek en büyük hırsızdır. Biz zavallı Cermenler aldatıldık. Efendi olmak için doğduk; tiranların boyunduruğu altına alındık. Görkemli Töton halkının Roma Piskoposu'nun kuklası olmaktan kurtulmasının zamanıdır."

Matbaa ve kitap

Alman bir kuyumcu olan Johannes Gutenberg 1450'de tipo baskı yöntemini geliştirdiğinde, belki de dünyanın artık eski dünya olamayacağını farkında bile değildi. Basım tekniğinin geliştirilmesi sayesinde Rönesans ve Reform yerel sınırlarla koşullu olmaktan kurtuldular. Bu yeni teknik öylesine yaygınlaştı ki bütün Avrupa'da yüzyılın ortalarından sonuna kadar 35 bin civarında kitap basıldığı tahmin edilmektedir. Bu sayıya kısa ömürlü edebi ürünler, broşürler dahil değildir. 1450'lerden 1500'lere kadar basılan bu kitaplara Latince "beşikler" anlamına gelen *Incunabula* denmektedir. Osmanlı İmparatorluğu'na ise matbaa yaygınca yanlış bilindiği gibi, İbrahim Müteferrika tarafından getirilmiş değildir. Gutenberg'den çok kısa bir süre sonra 1493'te, İspanya'dan göç eden Museviler İstanbul'da ilk basımevini kurdular. Bunun 1567'de Ermeni basımevi, 1627'de de Rum basımevi izledi. 1727'de Müteferrika ilk Türk basımevini kurdu ve basılan ilk kitap *Vankulu Lugati* idi. Bu ilk basımevinde toplam 23 kitap basılabildi ve basımevi 1794'te kapandı. Basımevleriyle olan ilişkilerine bakıldığında Osmanlı İmparatorluğu'nda ilk ulusal kıpırdanmaların ilgili topluluklar içinde başlamasının rastlantı olmadığı anlaşılmaktadır.

2. YENİ BİR DİN, YENİ BİR İNSAN: PROBLEMLER

“Reform” ve Rönesans” sözcüklerine yalın olarak bakıldığında her ikisinde de bir “yeniden” vurgusu göze çarpar (Rönesans sözcüğü Latince ‘yeniden doğmak’ anlamındaki *renasci* sözcüğünden gelmektedir. Ancak Türkçe’ye Fransızca üzerinden –*Renaissance*– geldiği için, Fransızca okunuşuyla yerleşmiştir.). Reform, bir yeniden biçimlenmeyi, Rönesans ise bir yeniden doğuşu ifade etmektedir. Ama yeniden biçimlenen ve yeniden doğan nedir? Burada öncelikle karıştırılmaması gereken şeylerin başında sözcüklerin düz olarak bir “yeniliği” değil, “yenidenliği” ifade ettiğidir. Elbette bu farklı düzlemlerde her iki hareketin de herhangi bir yenilik içermediği anlamına gelmemekte, doğrudan ortaya çıkan yeniliğin zaten mevcut olanın ya da bir zamanlar mevcut olmuş olanın yeni koşullar çerçevesinde yeniden canlandırılarak anlamlandırılmasıyla bir yeniliğin varlığını işaret etmektedir. Bununla sınırlı olarak düşünüldüğünde bunun anlamı, kendilerinden önceki anlayış ve düzlemlerden kesin bir kopuş ya da tersine dümdüz kesintisiz bir süreklilik olarak ele alınamayacakları, her ikisinin de kendi alanları içinde önemli bir kırılma anını işaret etmekte olduklarıdır.

Özellikle Rönesans’ın XIV. yüzyılda başladığı ve etkilerini XV. yüzyıl boyunca yayılarak gösterdiği gözetildiğinde, Reform’dan farklı olarak, bir dönüşüm olmaktan öte, bir kopuş olduğu yolunda savlar bulunmaktadır. Ancak bu tartışma bir anlamda sonuçlanabilecek bir tartışma da değildir. Çünkü hem kesin bir kopuş, hem de süreklilik içinde değişim ve kırılma olduğu tezini destekleyecek örnekler kolaylıkla bulunabilmektedir. Örneğin Rönesans’ın kimi önemli isimlerine bakıldığında, hiç umulmayacak biçimde bu isimlerin Orta Çağ Katolik dünyasının organik parçaları olduğu görülecektir. Bu isimlerden biri bir papaz olan François Rabelais’dır. Bir diğeri yine papaz olan ünlü hümanist Desiderius Erasmus’tur. Yine, dönemin en ilginç isimlerinden biri ve Rönesans erotik edebiyatının önde gelen kurucusu Gianfrancisco Poggio, bir yandan birçok dile çevrilen erotik hikayelerini yazarken, aynı anda elli yıl boyunca Papa IX. Bonifacius tarafından atandığı Vatikan’da Papalık genel sekreterliği görevini yürütüyordu.

Kopuş ya da süreklilik tezlerinin temel açmazı, yeniden doğan ya da biçimlenen şeye ilişkin verdikleri yanıtlardan kaynaklanmaktadır. Eğer Rönesans Eski Yunan ve Roma kültürünün, Reform ise Hristiyanlığın başlangıçtaki yalınlığının yeniden doğuşu olarak kabul edilirse, bu yaklaşım hem kopuşu hem sürekliliği işaret eden boyutlara sahiptir. Ayrıca özellikle tarihsel dönemselleştirme girişimlerinin belli ölçüde öznel olduğu da unutulmadığı takdirde, kopuş ya da süreklilik gibi karşıt kutuplar içinde düşünmektense; süreklilik içinde bir kırılmanın, değişimin gerçekleştiğini görmek, yeniden doğan şeylerin tarihsel kökenleri olsa bile, nihayetinde yeni koşullar içinde canlandırıldıkları ve mevcut olana karşı yeni bir anlamlandırma biçimini ortaya atıklarını saptamak, bu anlamda da mevcut olanda bir kırılmaya neden olduklarını görmek önemlidir.

Rabelais, Erasmus ve Poggio

François Rabelais (1494?-1553) *Montaigne* ve *Erasmus*'la birlikte, Rönesans denildiğinde akla gelebilecek ilk isimlerden biridir ve bu iki ismin tam ortasında yer alır. Erasmus'tan genç, Montaigne'den yaşlıdır. "Gülmektir çünkü insanı insan eden" diye söze giren Rabelais, gülmenin insana özgüllüğünden hareketle gülüşü özgürleştirici bir güce dönüşür. Bu anlamda Rönesans hümanizminin en önemli temsilcilerinden biri sayılır. Türkçesi de bulunan *Gargantua* ve *Pantagruel* adlı yapıtlarıyla ünlüdür. Bu iki yapıt da bugün düşünce özgürlüğünün merkezi olarak kutsanan ünlü Sorbonne Üniversitesi'nin sansürüne uğramıştır. **Desiderius Erasmus** (1466?-1536) *Deliliğe Övgü* adlı yapıtıyla tüm dünyada tanınan, eski kilise metinleri ve klasik edebiyat uzmanı hümanist bir bilgidir. 1508'de İngiltere'ye giderek Thomas More'un evinde *Deliliğe Övgü*'yü kaleme alır ve ona adar. Neredeyse tüm yapıtlarını Latince yazan Erasmus'un son sözleri, ana dilinde, Flemenkçe'ydi: *Lieve God! (Sevgili Tanrı!)* Gülmeyi ve hicvi özgürleştirici bir silaha dönüştüren, kitabını kendini eğlendirmek için yazdığını söyleyen Erasmus, farklı bir düzlemde, Rabelais'nin öncüsüdür. **Gianfrancisco Poggio** (1380-1459) elli yıl boyunca Papalık sekreterliği yaparak papanın mektuplarını redakte eder. Çalışmalarını Papalık sarayının herkeşe açık bir odasında yaptığından, burada duyduğu ve tanık olduğu dedikodu ve şakaları küçük notlar halinde derler ve bu notlardan hareketle 1450'ye doğru *Şaklabanlıklar* adıyla erotik bir derleme yapar ve bu derleme Avrupa'nın tüm dillerine çevrilir. Bu derlemede kocalarını aldatan kadınların hikayesi, çeşitli cinsel tecrübeler çekinilmeksizin ve güldürücü bir biçimde yer alıyordu. 1453'te Floransa Cumhuriyeti'nin başkanlığına atanır ve öldüğünde Floransa'da görkemli bir cenaze töreni düzenlenir.

Bu üç isim de, klasik çağ bilgini ve din adamıydı. Bu üç ismin de gülmeceye verdiği önem ve atfettiği anlam, özellikle Orta Çağ dünyasını olabildiğince karanlık, netameli, özgürlükten ve gülmeden yoksun olarak sunup Rönesans'ı özel bir başlangıç ya da kopuş noktası olarak işaretleme girişiminin çok da yerinde olmadığını açıkça göstermektedir. Elbette bu üç ismin öncesinde, aynı bağlamda, *Decameron Hikayeleri*'yle **Giovanni Boccaccio** da (1313-1375) anımsanmalıdır.

Bu anlamda bir diğer sorun, Rönesans ve Reform'un birbirleriyle nasıl ilişkilendirilecekleri, hangisinin diğerinin öncüsü/takipçisi, oğlu/kızı, anası/babası, dostu/düşmanı olduğudur. Burada da her iki olguyu karşıt kutuplar içinde düşünmemek gerekir. Şöyle ki her ikisinin de ekonomik ve toplumsal arka planı aynıdır; ticaretin ve kentlerin yeni bir biçimde canlanması ve anlam dünyasının buna bağlı olarak değişmesi, yeni sınıfların ağırlığını hissettirmesi. Ayrıca, her ikisinin tecrübe edildiği Alman ve İtalyan kentlerinin benzer siyasal mücadelelere tanık olduğuna değinilmişti. Aynı şekilde, düşünsel bakımdan da her iki hareket arasında köken birliği vardır. Örneğin her ne kadar Rönesans'ın önemli isimlerinden Erasmus ile Reform'un önde gelen isimlerinden Luther arasında sert tartışmalar yaşanmış olsa da ve Luther Rönesans hümanizminden nefret etse de, yönelimleri itibarıyla her ikisinin de Augustinusçu köklerden beslendiği görülmektedir. Ayrıca örneğin bir diğer önemli reformcu olan Zwingli dinsel görüşlerini doğrudan Rönesans hümanizminin etkisiyle olgunlaştırmış-

tır. Sonuç olarak Rönesans ve Reform'un yer yer birbirine düşman, yer yer birbirinden beslenen ama her halükarda ikiz kardeşler olduklarını kabul etmek daha makul görünmektedir.

Bu kardeşlerden biri Reform, genel olarak, kökleri daha geriye götürülebilirse de, XV. yüzyılda, Avrupa Katolik dünyasının parçalanmasıyla Hristiyanlığın üçüncü büyük ana akımı olan Protestanlığın (diğer ana akım Ortodoks Kilisesi'dir) doğuşuyla sonuçlanan dinsel değişimi ve bu değişimi mümkün kılan dinsel, toplumsal hareketleri; Rönesans ise, yine kökleri daha geriye gitmekle birlikte, etkilerini özellikle XV. ve XVI. yüzyıllarda gösteren, Eski Yunan ve Roma kültürünün yeniden canlandırılması ve hümanist dünya görüşüyle karakterize olan kültürel hareketi ifade etmektedir. Ancak bu kültürel hareket siyasal düşünce tarihinin en önemli isimlerinden biri olan Machiavelli'yle taçlanarak siyasal bir değişimin de ifadesi olacaktır.

Bu aşamada karşılaşılan bir diğer problem, bu ansiklopedik çerçevenin dışında, Rönesans ve Reform'un nasıl anlamlandırılması gerektiğidir. Özellikle yukarıda değinilen, kopuş ve süreklilik problemiyle de yakından ilgili olarak, bu gelişmelerin yaygınca birkaç biçimde anlamlandırıldığı görülmektedir. Bunlardan ilki, Rönesans ve Reform'un, farklı düzeylerde üzerinde uzlaşılmış gibi görünen Orta Çağ karanlığını temsilen Kilise bağnazlığına karşı bir özgürleşmeyi temsil ve ifade ettikleridir. Fakat özellikle, birazdan üzerinde durulacak olan Luther göz önüne alındığında, "köle efendisine boyun eğmeli, efendisi bir Türk bile olsa bırakıp kaçmamalı" diyen Luther'in ne ölçüde özgürlükçü olduğu son derece tartışmalı hale gelir. Aynı yerden hareketle Reform'u modernliğin başlangıcına yerleştiren anlamlandırma girişimleri de sorunlu olacaktır.

Modernliğin yeni insan ya da birey anlayışıyla ve özel olarak kapitalizmle ilişkisi gözetildiğinde, Reform'da dile gelen bireysel dindarlık algısıyla modernlik arasında bir başlangıç-köken ilişkisi kurulmaktadır. Ancak genel olarak reformcu isimlerin yeni bir tür cemaatçiliği önemsemeleri, özellikle yine Luther'in koyu bir Yahudi düşmanı olduğu ve para ekonomisi ve yeni sınıflar hakkında Katolik Kilisesi'nden pek de farklı düşünmediği, insan iradesinin yerine iman ve kitap temelli olarak yeniden ifade edilmiş ama her halükarda insan iradesini hiçe sayan tanrısal iradenin konulmakta olduğu bir reform ne kadar modernliğin başlangıcına yerleştirilebilir? Ancak özellikle Max Weber'in savları üzerinden kapitalizmle Protestanlık arasında bir ilişki kurulması oldukça yaygın karşılaşılan bir durumdur. Bu bağlantıda öne çıkarılan ise Lutherci reformculuktan çok, biraz ileride değinilecek olan Kalvinist reformculuktur.

Aynı sorunlar Rönesans için de geçerlidir. Kuşkusuz Rönesans'ın akli, bireysel akli yücelttiği, bu bakımdan bireyin kendi kaderini belirleme hakkına vurgu yaptığı ve bireyin mutluluğunu bu çerçevede kavradığı doğrudur. Özellikle Rönesans sanatçıları gözetildiğinde bu kolaylıkla anlaşılabilir. Ancak yine de İngiliz şairi Alexander Pope'un (1688-1744) "Avrupa ve Avrupa'nın akli ge-

ceye gizlenmişti / Tanrı Rönesans olsun! dedi ve her şey ışık oldu” dizele-
rinde ifade ettiği gibi, Rönesans’ı ak-
lın tam bir özgürleşmesi olarak oku-
mak, bu özgürleşmeyle özdeş tutulan
modern toplum ve buna karşı olarak
kurulan geleneksel toplum ikiliği-
ne savrularak Batı tarihini yüceltmek
belirli bir ölçüde problemlili olacaktır.

Son olarak değinilmesi gereken
bir diğer problem özellikle Reform’la
ilgilidir. Reform, hem dinsel bir ye-
nilenme hareketinin, hem de özellik-
le Almanya’da ve Cenevre’de tecrü-
be edilen siyasal-toplumsal bir hare-
ketin adıdır. Siyasal-toplumsal bir ni-
telik kazanmış ve bu ölçüde yaygın-
laşmış bir hareketin, reform sözcüğü-
nün bu kez diğer anlamıyla, “düzelt-
tim” anlamıyla sınırlı kalabilmesi, ya-
ni kimi savların aksine toplumsal bir
devrime (*révolution*) dönüşmemesi,
başka bazı etkenlerin yanı sıra, aynı
zamanda bir karşı-reformun varlığı
sayesindedir.

Burada karşı-reform, Reform’un
getirdiklerine, Reformcu yaklaşımlara
kesinkes bir karşı oluşu ve buna bağ-
lı bir reddi ifade etmemektedir. Ter-
sine, karşı-reform Roma Kilisesi’nin
ve dolayısıyla Papalığın konumu gi-
bi konularda, Reform’a karşı kesin
bir reddiyeyi içerse de, Katolik Kilise-
si’nin Reformcu büyük dalga karşısın-
da ayakta kalabilmek ve gücünü ko-
ruyabilmek için, yöneltlen eleştiriler

doğrultusunda kendisini gözden geçirmesini, yeni koşullara uyum göstermek
için gerekli adımları atmasını, Reformcu hareketlerle benzer araçları kullanma-
ya başlamasını da ifade etmektedir. Bu anlamda, Reform hareketini modernliğin
başlangıcına yerleştirmek, aynı zamanda Katolik Kilisesi’ni de bu başlangıca da-
hil etmek anlamına gelecektir ki bu da son derece sorunlu olacaktır.

Karşı-reform

Katolik Kilisesi Reform hareketine baş-
langıçta oldukça temkinli yaklaştı. Fakat
bu tutum çok uzun zaman sürdürüleme-
di ve özellikle Aziz İgnatius Loyola (1491-
1556) tarafından örgütlenen Cizvit (*Jesuit*)
tarikatı karşı-reformun vurucu gücü hali-
ne geldi. Cizvitler Papa’ya bağlılıktan as-
la taviz vermeden Katolik Kilisesi’nde kimi
değişikliklere imza atmayı başardılar. Ta-
rikat mensupları, özellikle hem Avrupa’da
hem denizaşırı ülkelerde Katolikliğin ya-
yılması ve savunulması için yoğun olarak
misyonerlik ve eğitim faaliyetlerine giriş-
tiler. Rahat hareket edebilmek ve koşullara
uyum sağlayabilmek için de bir örnek giy-
si ve korolu ayın gibi Katolik uygulamala-
rı esnettiler. Cizvitlerin en önemli özelliği
başlangıçta kadınları tümüyle dışarıda bı-
rakan katı, tarikat liderine ve Papa’ya kesin
bir teslimiyeti öngören örgütlenmeleridir.
Cizvitlerin öncelikle mücadele ettiği re-
formcu yaklaşım ise özellikle Calvinist re-
formculardır. Çünkü Calvinist reformcular
da Katolik Kilisesi gibi sıkı ve disiplinli bir
örgütlenme yaratmayı başarmışlardı. Ciz-
vitler Kalvinizmin etkisini kırmak ve Katoli-
sizmi yaygınlaştırmak için toplumun hem
en altta yer alan fahişeler, gençler, hasta-
lar, mahkûmlar gibi kesimlerine, hem de
en üst tabakadaki soylulara aynı anda yö-
neldiler. Bunun için de reformcuların kul-
landığı araçları kullanmaktan çekinmedi-
ler. Ama asıl araçları eğitimdi ve bu aracı
kullanarak dünden bugüne misyonerlik fa-
aliyetlerini sürdürmektedirler.

3. MAHŞERİN ÜÇ ATLISI: LUTHER, MÜNZER, CALVIN

A. Martin Luther

Reform hareketinin fitilini ateşleyen olayın Martin Luther'in 31 Ekim 1517'de, Wittenberg saray kilisesinin kapısına *Doksan Beş Tez*'i asması olduğu, kimi tartışmalar saklı kalmak kaydıyla genel olarak kabul görür. Bu tezlerde dile gelen teolojik görüşler aynı zamanda yeni toplumsal ve siyasal talepler de içeriyordu. Bu talepler, hem Katolik Hristiyanlık algısının yeni teolojik yaklaşımlar ışığında dönüşümünü, yeniden biçimlenmesini sağlayacak, hem de aynı zamanda Hristiyanlığın özünde olduğu ileri sürülen eşitlikçi düşüncelerin canlanmasına ve bu düşünceler doğrultusunda siyasal ve toplumsal hareketlerin yaygınlaşmasına vesile olacaktı. Bu, özellikle Münzer'de kendisini gösterecektir. Fakat Luther'in yaklaşımının etkisi yalnızca eşitlikçi görüşler doğrultusunda gelişmeyecek, aynı zamanda kapitalizmle Reform arasında ilişki kurulmasını mümkün kılan yaklaşımlara temel olmak üzere, Calvin'de başka bir yaklaşıma bürünecektir. Bu anlamda Luther'in fitilini ateşlediği hareket, birden fazla etki göstermiştir denebilir. Buna göre, Katolik dünyası geri dönüşsüz bir biçimde kesin olarak bölünmüştür. İkinci olarak devlet ve kilise ilişkilerinde geri dönülmez bir adım atılmış, kiliseler devlet kontrolüne girmiştir. Üçüncü olarak eşitlikçi toplumsal hareketler köylü ayaklanmaları biçiminde bütün Avrupa'da kendini gösterirken, aynı anda genç burjuvazi, Luther'in tezlerinin, dinsel görüşleri kendi çıkarlarıyla uyumlu olmasa da, en önemli düşmanı ve rakibi olan aristokrasi ve Roma Kilisesi'ne karşı doğrultulmuş bir silah olduğunu fark etmiş ve bu tezlere sahip çıkarak yayımlarını sağlamış ve nihayet özellikle Calvin tarafından bu tezler geliştirilerek burjuvazinin çıkarlarına uyumlu hale getirilmiştir. Oysa tezlerini kilise kapısına asan Luther, ne toplumsal bir hareket başlatmak peşindeydi, ne başlangıçta Katolik dünyasını bölmek! O, döneminde yaygın olarak yapıldığı gibi, kilise kapısı aracılığıyla salt teolojik bir tartışma başlattığı kanısındaydı belki de.

a. Luther'in yaşamı ve "dini"

1483'te doğan Reform'un öncü ismi Martin Luther köylü kökenli ama daha sonra Almanya'da giderek en önemli ekonomik sektörlerden biri olan madencilige girişen ve iyi para kazanan bir babanın oğluydu. 1501'de hukuk öğrenimi görmek üzere Erfurt Üniversitesi'ne giden Luther, burada Ockhamlı William'ın öğretileri üzerinden Aristoteles'i inceledi. Burada öğrendiği en önemli şey, Hristiyanlığın kurucu düşüncesi olan düşünüş fikrine (ilk günaha) karşın insanın özgür iradesiyle tanrısal kurtuluşa erişebileceğiydi.

İnsanın kendi iradesiyle tanrısal kurtuluşa erebileceği fikrinin dinsel olarak anlamlı olabilmesi için tanrısal iradeyle uyumlu hale getirilmesi gerektiği açıktır. Burada da Luther, tanrısal iradenin insanı günahlarından dolayı cezalandır-

masının öncelikle Tanrı'nın insana duyduğu bir kızgınlığın sonucu değil, tersine insanı günaha kurtarma arzusunun bir sonucu olduğu düşüncesine ulaştı. Böylece Luther'in temel savı biçimlenmişti: İnsan yalnızca iman ederek (*sola fide*) tanrısal kurtuluşa erişebilirdi. Bir anlamda bu sonuç pek de özgün değildi ve dönemin hemen başında yaygınlık kazanmaya başlamış olan Hristiyan gizemciliğinin temel düsturlarının başında geliyordu.

Luther'in yaklaşımında görece özgün olan yan, eylemden çok, imanı tek başına öne çıkarırken, bu iman adresi olarak Kelâm'ı, tanrısal sözü göstermiş oluşudur. Luther'e göre, nihayetinde kimin kurtuluşa erip eremeyeceğini yalnızca Tanrı bilir.

Bu anlamda kişilerin eylemlilikleri kurtuluşu sağlamaz; kişiye düşen şey yalnızca Kelâm'a iman etmektir. Bu haliyle Katolik Kilisesi kurtuluş için devre dışı bırakılmakta ama aynı anda iman kişiselleştirilmekte ve kiliseden koparılan bu inanma biçimi, topluluk yaşamından da koparılmaktadır. Böylece Luther kendini Modern Adanmışlık (*Devotio Moderna*) hareketinden de ayırmış oluyordu.

Luther'in ulaştığı sonuç, aslında tümüyle edilgen bir teslimiyeti içeriyordu. Kurtuluşun önündeki engel Papalık ve Kilise olduğu kadar, insanın kendisiydi de. İnsan iradesi bu anlamda kurtuluşu sağlayacak olan etkin bir güç olarak ele alınmıyordu. Bu iradenin en önemli ve belki de en nihai etkinliği, Kelâm'a teslim olmaktan başka bir şey değildi. Bu yaklaşımın arkasında yatan temel kabuller Luther'in insan doğasına ilişkin kabulleridir.

Buna göre, Luther öncelikle Augustinusçuluğa bir dönüşü temsil etmektedir. Yani insan ilk günah nedeniyle düşmüştür. "Biz, hepimiz ilk

Hristiyan gizemciliği (*mistisizmi*)

Tıpkı İslam mistisizmi gibi, Hristiyan mistisizmi de Yeni-Platoncu etkiler altında biçimlenmiştir. Hemen tüm tek tanrılı dinler için geçerli olmak üzere, mistikler için dindarlık daha çok bir iç-dindarlık, gönül dindarlığı olarak kendini gösterir. Bunun altında yatan varsayım ise yaygın olarak karışılan, insan ile Tanrı arasındaki özdeşliktir; aynılık değil; bunu "aynılık" olarak okuyan akımlar olsa da. Buna göre, insan ile Tanrı aynı özendir, çünkü insan tanrısal özden fıskırmıştır. Bu anlamda Tanrı insanı yoktan var etmemiş, insan Tanrı'nın kendi özünden belirmiştir. Bu durumda insan Tanrı'yı kendi özünü bildiği ölçüde bilebilir. O halde tanrısal kurtuluş için esas olan şey tanrısal iradeyi bilmek ve onunla bir olmaktır.

Modern Adanmışlık Hareketi

Bu hareket tanrısal kurtuluş için imanı temel kabul etmekle birlikte bununla yetinmiyor, kurtuluş ile insan arasından Kilise'yi kovarken, açılan boşluğa topluluk yaşamını yerleştiriyordu. Buna göre, kişi bütün yaşamını topluluk yaşamına adanmıştı ve imanın göstergesi de öncelikle buydu. Kişinin yaşamını topluluğa adanması açıkça Hristiyanlığın kurumsallaşma öncesi dönemine bir atıf yapıyor, eşitlikçi, kolektif bir hayatı imanın ve kurtuluşun ön koşulu olarak kutsuyordu. Bu haliyle de bu hareket XV. yüzyılın sonunda Kilise'ye en sert eleştirileri yöneltecek ve Hristiyanlık içinde yeşeren en radikal, eşitlikçi görüşlere zemin hazırlayacaktır.

günah nedeniyle günahkâr yaratıklar olduğumuzdan Tanrı tarafından terk edilmiş haldeyiz. Bu nedenle bağımlı, lanetli, tutsak, hasta ve ölüyüz. Öyleyse, Tanrı'yı insan aklı ile ölçülebilir, kavranılabilir, bilenebilir bir varlık diye kabul etmek günahkârcadır. İnsanlar, Tanrı'dan öyle uzaktırlar ki Tanrı'nın neyi isteyip istemediğini bilme umutları bile yoktur." Bu durumda imanın kaynağı bilme değil, bilgiye dayalı haklılık ve akla uygunluk değil, Kelâm'ın salt Tanrı buyruğu oluşudur. Bu nedenle kurtuluş yolunda insan iradesinin ilk ve son eylemliliği buna teslim olmaktan başka bir şey olmamalıdır. Böylece Luther'in inanan Hristiyanın önüne koyduğu biricik seçenek, Kelâm yoluyla kendini dışa vuran Tanrı'ya iman ve her alanda tezahür eden gizli tanrısal irade bilinemediğinden ötürü de Tanrı korkusudur (takva).

Bu anlamda Tanrı iki düzlemde ele alınmaktadır: Kelâm'da kendini açığa vuran Tanrı ve insanın kesinlikle bilemeyeceği ama her alanda iradesi yaygın olan gizli Tanrı (*Deus Absconditus*). Bu gizli tanrısal iradenin kimi kurtarıp kurtarmayacağını, kimi sonsuza dek lanetlediğini, Kilise dahil kimse bilemez. Ancak insanlar yine de kurtuluşa erebilirler. Bunun yolu ise, gizli Tanrı iradesinden korkmak ve Kelâm'a iman etmekten başka bir şey olmayacaktır. Ama yine de insan bundan nasıl emin olabilir? Bu soruyla birlikte Luther en başa dönmüş olur: İnsan iman ve takva sayesinde kurtuluşa ereceğinden emin olmalıdır, çünkü tanrısal irade günahkârı cezalandırırken, esas olarak cezayı değil, günahkârın kurtuluşunu arzular! Kurtuluşun önündeki en önemli engellerden biri olan insanın kendisini ve insan iradesinin günaha batmışlığını iman yoluyla aşan Luther, asıl büyük darbeyi kurtuluşun önündeki bir diğer önemli engel olarak gördüğü, Papalık ile Roma Kilisesi'ne vuracaktır.

Luther'in Wittenberg'de kilise kapısından ilan ettiği tezlerin öncelikli hedefinde endüljans belgesi vardı ama burada karşılaşılan itiraz özel bir itiraz olarak okunmamalıdır. Luther daha çok bu belgelerin dağıtımının dinin özel bir gerekliliği olup olmadığını sorguluyordu. Kendi döneminde Kilise, para ekonomisi karşısında gücünü artırarak koruyabilmek için, yoğun olarak bu uygulamaya başvuruyordu. Luther'in tepkisi de öncelikle bu sınırlılık içinde anlaşılmalıdır.

Endüljans belgesi

Katolik anlayışa göre, rahipler tarafından, herhangi bir karşılık beklemezsizin, inananlara verilen ve ilgilinin günahlarının affedildiğini gösteren belge. Belge, ilkesel olarak ücretsiz olsa da, belge verilen kişilerin bunun karşılığında kiliseye bağışta bulunmasına bir engel olmadığından, giderek Kilise'nin belge ticaretine başladığı eleştirisi gündeme gelmiştir ki bunu ileri sürenlerden biri de Luther'dir zaten.

Luther, *Doksan Beş Tez*'inde özetle Papa'nın bütün cezaları kaldırma yetkisinin olmadığını ileri sürüyor, Papa'nın ceza kaldırma yetkisini kendi verdiği cezalarla sınırlandırıyordu. Bu anlamda, Kilise'nin bağışlama yetkisinden söz edip bir belgeyle kişilerin her çeşit cezadan kurtulduğu gibi bir sav öne sürülemezdi. Araftaki ruhların bu dünyada çekmeleri gereken cezayı hiç kimse kaldıramazdı, hele hele bütün günahlarından arındırmak

kimsenin, hiçbir kurumun haddine değildi. Öyleyse sonuç olarak insanların çoğunluğu endüljans belgesi aracılığıyla aldatılmaktaydı.

Doksan Beş Tez umulmadık bir etki yarattı; buna karşın, Katolik Kilisesi Luther'in Kilise'yi yerinden edecek bir devrim peşinde olmadığını da farkındaydı. Luther, hem aldığı retorik eğitimi sayesinde iyi bir hatipti, hem de inatçı. Kilise'den gelen tepkilere karşı da bu inatçılığını sergilemekten geri durmadı. 1518'den itibaren konuşma ve yazılarıyla taraftar kitlesini daha da artırdı. 1520 yılında üç manifesto birden yayımlayarak temel görüşlerini ortaya koydu: *An den Christlichen Adel Deutscher Nation (Alman Ulusundan Hristiyan Soylulara [Bir Sesleniş], Von der Babylonischen Gefangenschaft der Kirsche, (Kilise'nin Babil Tutsaklığı Üzerine)* ve *Von der Freiheit ein Christienmenschen (Bir Hristiyan'ın Özgürlüğü Üstüne)*. Bu manifestolardan yalnızca biri (*Babil Tutsaklığı*) Latince idi; diğerleri ise Almanca. Bu sayede ve matbaanın etkisiyle görüşleri hızla yayıldı ve nihayet aynı yıl Papalık Luther'in görüşlerini mahkûm etti. Ama bu Luther'i daha da ateşledi ve Papalık buyruğunu Wittenberg'de, kendisine muhalif başka bazı kitaplarla birlikte, törenle yaktı. 1521'de ise Luther hem papa tarafından aforozu uğradı, hem de İmparator V. Karl (Şarlken) tarafından yasadışı ilan edildi. Bunun üzerine rahip giysilerini çıkaran Luther Saksonya elektörü Friedrich tarafından kaçırılarak saklandı ve uzun yıllar yarı-tutsak bir yaşam sürmek zorunda kaldı. Bu tutsaklık döneminde *İncil*'i Almanca'ya çevirdi ve bu çeviri tam metin olarak ilk kez 1534'te yayımlandı ve bu da Reform'un daha da yayılmasına hizmet etti. 1521'de başlayan saklı yaşamı Luther'i kendi haklılığına daha da inandırmaktan başka bir işe yaramadı. Artık onun gözünde Papalık gerçekten de Deccal'e (*Anti-Christ*) dönüşmüştü. Fakat yine de bu arada başka bir gelişme olmasaydı, Luther'in görüşleri, ne kadar yayılırsa yayılsın, Papalık tarafından sönmölendirilebilirdi.

Luther'in görüşlerini daha da radikalleştirerek bir adım öteye götüren Köylü Ayaklanmaları 1524 dolaylarında uç vermeye başladı ve bu ayaklanmalar sırasında Luther'i saklayan Saksonya Prensi öldü ve yerine Luther'in görüşlerine sempati duyan Elektör Johann geçti. Johann, aynı zamanda Roma Kilisesi'ne karşı, kendi bölgelerindeki kiliselerin denetimini ele geçirmek isteyen soylu ittifakının önde gelenlerinden biriydi de.

Saksonya başta olmak üzere, Almanya'nın hemen birçok bölgesinde, başlangıçta masummuş gibi görünen bir gelişme yaşandı. Prenslerin saraylarından gelen iki üye ile iki din bilgininin oluşturduğu bir komite, bölgelerdeki kiliseleri ziyaret ediyor ve sözüm ona *İncil*'in mesajını (*Evanjelizm* sözüne kaynaklık eden *evangelionu*) iletliyordu.

Bu ziyaretler kısa zamanda kiliselerin denetlenmesini ve nihayet kontrolün prenslerin eline geçmesini sağladı. Böylece kiliseler yavaşça devlete bağlı hale getirildiler. Fakat Almanya'nın parçalanmışlığı Lutherciliğin yayılmasının önündeki en büyük engel olmayı sürdürüyordu. Bu açmaz da umulmadık biçimde, yeni ekonomik koşullar, prenslerin gücünün artması, kentlerin belirleyici role yükselmesi nedeniyle geleneksel rollerini yitiren şövalyelerin Lut-

Evanjelizm ya da Evanjelik kiliseler

Lutherci Protestan kiliseleri nitelemek için kullanılan asıl terim budur. Terim, özellikle Calvin ve yandaşlarının "Reform kiliseleri" adıyla örgütlenmesinden ötürü, bundan kendini ayırmak isteyen Luthercilerce tercih edilir. Yunanca *evangelion* –müjde, incil– sözünden gelmektedir. Bir bütün olarak Reform hareketinin, özellikle Lutherciliğin, en dikkate değer özelliklerinden birisi iman ile kişiselilik arasında kurulan ilişki gereği kendi içinde farklılaşmalara, ayrışmalara, bölünmelere, kısaca çoğulluğa uygun bir zemin oluşturmaya idi. Bu nedenle de Reform hareketi içinde ortaya çıkan farklı yaklaşımlar kendilerini diğerlerinden ayırmaya özel bir önem gösterir. Günümüzde Reform kiliseleri ile Evanjelik kiliseleri birleştiren ortak kurumlar da bulunmaktadır. Evanjelizm özellikle ABD'de de çok yayılmış, kendi içinde ayrışmalara uğramışsa da, özellikle de 1980'li yıllardan itibaren tüm dünyada kaydedilen dinsel canlanmaya koşut olarak siyasal iktidarlarda, etkisini artırmaya başlamış ve yoğun misyonerlik faaliyetlerinde bulunan bir akım olarak öne çıkmıştır.

hercilikte kendilerine uygun bir çözüm olduğu sanısına kapılmalarıyla aşıldı ve şövalye tabakası Lutherciliğin bütün Almanya'da yaygınlaşmasına neden oldu. Böylece Luthercilik artık Almanya'nın ulusal hareketine dönüşmüştü. Nihayet 1529 yılında bir araya gelen Evanjelik prensler, Katolik çoğunluğu protesto eden (ki *Protestanlık* sözü buradan gelmektedir) bir bildiri (*protestation*) yayınladılar: "Tanrı'nın onuru ile kurtuluşu ve ruhlarımızın ebedi yaşamını ilgilendiren konularda, herkes kendi başına ve kendi adına hesap vermelidir" diyen prensler bundan böyle, Luther'in görüşlerine uygun olarak yalnızca *İncil*'i esas alacaklarını ve Katolik Kilisesi'ni tanımayacaklarını açık bir dille ifade ettiler.

Bu arada 1525'ten itibaren Köylü Ayaklanmalarına karşı son derece katı ve muhafazakâr bir çizgi izleyen Luther, bu ayaklanmanın önemli isimlerinden Münzer'e ve İsviçre reformasyonunun önemli ismi Zwingli'ye karşı dinsel görüşlerini yaymaya devam etti ve 1546'da da, doğduğu yerde, Eisleben'de ölünceye dek Lutherci kiliselerin sağlamlaştırılması için uğraş verdi.

b. Kilise, siyasal iktidar ve Luther

Luther'in iman yoluyla tanrısal kurtuluşun mümkün olduğu yolundaki temel yaklaşımı, başlangıçta ve yaygın olarak Roma Kilisesi'ni Tanrı ile insan ilişkisinden kovmaya dönük olarak okunmaya uygunsu da, bu yaklaşım aynı zamanda kategorik olarak kiliseye karşı bir tutumu da ifade etmektedir. Yani eğer Roma Kilisesi kurtuluş için gerekli ve işlevsel değilse, herhangi bir kilise de gerekli değildir. Mantıksal bir çıkarım olarak bu ileri sürülebilirse de Luther'in ortaya attığı bir ayrım bu çıkarımı biraz bulanıklaştırır. Buna göre, Luther gerçek kilise ile kurumsal Kilise arasında bir ayrım yapar. Gerçek kilise yalnızca iman edenlerin dinsel birliğini ifade etmektedir. Luther, buna karşı çıkmamaktadır. O'nun karşı çıktığı şey, artık tümüyle yozlaştığını kabul ettiği kurumsal Kilise'dir. Ancak bu anlayış taraftarlarının ve Luther'in yeni bir Kilise kurumsallaşmasına girişmele-

rini kuşkusuz önlememiştir. Bu ayrım, bu kez de yeni kurumsallaşan ve kendini gerçek kilise olarak sunan Lutherci Protestan Kilisesi'nin işlevini tanımlamak ve sınırlandırmakta kullanılacaktır.

Gerçek kilise, mademki inananların oluşturduğu kurumsallaşmamış bir bütünlüktür (*congregatio fidelium*); o halde bunu ifade eden kurumsal Kilise'nin de Hristiyanların yaşamını bu dünyada düzenleyen güç ve yetkilere sahip olmaması gereklidir. Aksi takdirde yalnızca kişisel imana bağlı kurtuluş tezi zedeleneyecektir. Kilise'nin kurumsal olarak güç ve yetkiye sahip olması, kilise mensuplarının, ruhbanın toplumsal tabakalanmada en üst sırada yer almaları, nihayet Papalığın toplumsal hiyerarşinin en tepesindeki konumu, Kilise'nin yeni tanımını karşısında tümüyle reddedilir. "Bizler," der Luther, "hepimiz vaftiz yoluyla kutsanmış olarak rahibiz de." O halde, bundan sonra kurumsal olarak Kilise'nin rolü tümüyle ruhsal alanla sınırlanmaktadır. Kilise ancak manevi alanda söz söyleme hakkına sahiptir. Bir Hristiyan'ın ait olduğu dünya yalnızca ruhani alanla sınırlı olmadığına göre, dindarın dünyevi alanda da tâbi olduğu bir dünyevi iktidar vardır kuşkusuz ve bu iktidar da, yine kuşkusuz Tanrı kaynaklıdır ama Tanrı kaynaklı olmakla birlikte, ruhani alandan tümüyle farklı bir alanda işler bu iktidar. Luther'e göre, zor kullanma gücüne sahip tüm iktidarlar, tanım gereği dünyevidir. O halde, Papalık ya da herhangi bir ruhbanlığın dünyevi iktidar üzerinde hak talebinde bulunması, yetki gaspından başka bir anlam taşımamaktadır.

Zor kullanma hakkına sahip tüm iktidarlar tanım gereği dünyevi olduğuna göre, dünyevi alanda işleyen ve işletilen her türlü zora başvurma yetkisinin tümü dünyevidir. Bunun açık anlamı da şudur: Kilise, bir kurum olarak, manevi alana hükmeden bir oluşum olması vasfıyla dünyevi alanda işliyorsa, dünyevi iktidara tâbi olacaktır. Yani, dünyevi iktidarın başı Kilise'yi kendi zor kullanma hak ve yetkisinin alanı içinde tutar ve gerekirse Kilise'ye karşı zor kullanır. Burada gözden kaçırılmaması gereken ayrım, dünyevi iktidarın yetki alanı içinde kalan Kilise'nin inananların gerçek, imanlı birliği anlamındaki manevi birlik olarak kilise değil, bunun kurumsallaşmış ifade biçimleri olduğudur.

Böylece Luther, Hristiyanlığın en önemli siyasal yaklaşımlarından birini, iki kılıç kuramını ortadan kaldırmakta, kılıcın tek olduğunu ilan etmektedir. Ancak, Luther'in özellikle zor kullanma gücü üzerinde durduğu gözden kaçırılmamalıdır. Bunun anlamı Luther'in, sistemli bir biçimde işlenmiş bir kurumlar birliği olarak devletten değil, düzeni sağlamak için zor kullanan bir siyasal iktidardan (prenslerden) ve onun Tanrı nezdinde meşruluğundan söz etmekte olduğudur.

Dünyevi iktidarın meşruluğu konusunda Luther'in çıkış noktası Pavlusçu yaklaşımdır: "Herkes üzerindeki yönetimlere tâbi olsun!" Fakat burada Luther açısından önemli bir sorun göze çarpmaktadır. Herkesin tâbi olmasını önerdiği siyasal iktidar ya doğru dine tâbi olmazsa ne olacaktır? Yine de inananlar bu yöneticiye itaat edecekler midir? Öncelikle yöneticinin kimi temel özellikler taşıması gerektiğini belirten Luther, çözümü kendi din ve kurtuluş anlayışının ya-

rattığı temel düsturda bulur. Buna göre, Lutherci Protestanlığın en önemli özelliklerinden biri, herkesin Kelâm'ı kendince değerlendirmeye, yorumlama hakkına sahip olmasıdır. Hiç kimse ya da herhangi bir kurum kimseye kurtuluşun ve iman etmenin şu ya da bu biçimini dayatamaz. Bir anlamda Luther şunu söylemektedir: "Kelâm bir ummandır amma herkes kendi kabıyla alır." O halde, bir yönetici de bu ummandan kendi kabıyla almaktadır. Yani ne ölçüde doğru dine uygun davrandığı ya da davranmadığı kendi vicdanıyla ilgili bir sorundur; buna kimse karışamaz. O halde, bir yönetici kötülük yapıyorsa bile, inananlar buna karışamaz, bu Tanrı ile onun arasındaki bir problemdir. Yönetilen bakımından sorun yoktur ve onun itaat yükümlülüğü hiçbir biçimde değişmez. Nihayetinde her şeye gücü yeten ve her şeye, her yere yayılmış olan gizli Tanrı dilemeseydi, zaten o yönetici zorbalık yapamazdı. Bu durumda, yöneticinin keyfi zorbalığı bile tanrısal kayra tarafından meşrulaştırılmış ve itaate uygun hale getirilmiş olur. Luther'e göre, özetle, tirana direnmek günahdır, çünkü nihayetinde Tanrı'dan gelmeyen iktidar yoktur ve tiran bile olsa, birilerini cezalandırma hakkı yalnızca Tanrı'ya aittir.

Ayrıca itaat yükümlülüğü konusunda Lutherci din anlayışının bir diğer temel özelliği de önemli bir rol oynamaktadır. Buna göre, insan iradesinin ilk ve son eyleminin imana teslimiyetten başka bir şey olmadığı belirtilmişti. Yani, insan istese de istemese de kendi iradesine dayalı eylemlilikle, pratik davranışla tanrısal kurtuluşa eremez. O halde, mademki eylemlilikle kurtuluş mümkün değildir, yönetilenler hiçbir biçimde kendi eylemleriyle tiranlaşmış bir yöneticiyi yerinden edip daha iyisini yerine koyamazlar. Yapılması gereken tek şey yönetici, nasıl yönetiyor olursa olsun, itaat etmektir.

Luther'in gerçek kilise ve kurumsal Kilise arasında yaptığı ayrım ve buna dayalı olarak dünyevi iktidarın biricikliğini ve meşruluğunu ilan etmesi, görüşlerinin radikalleştirilerek yayılmasını önlemeye yetmemiştir. Luther'in izleyicileri Lutherci itaat yaklaşımına aldırış etmeksizin, bir bütün olarak, hiçbir ayrım yapmadan Kilise düzeninin tümüyle tasfiyesine yönelmekten geri durmamışlardır ve bu özellikle Köylü Ayaklanmaları'nda kendini göstermiştir. Aynı şekilde, Luther'den bir devrimci yaratmak isteyen görüşlerin önünde en önemli engel olarak duran yine Luther'in kendisi de tutuculuğunun doruk noktasını, *Katil ve Hırsız Köylü Sürülerine Karşı* adlı risalesinde, bu ayaklanmalara karşı yaklaşımında sergilemekten kaçınmamıştır.

Katil ve Hırsız Köylü Sürülerine Karşı

Bu risalede Luther, yakın dostları Alman soylularına şöyle seslenmektedir: "Gizlice ve herkesin gözü önünde, kudurmuş köpekleri gebertir gibi bunları parça parça etmeli, boğmalı, boğazlarını kesmeli. İşte bunun için aziz efendilerim, onların kafalarını kopartın, gebertin, boğun, burasını ve orasını kurtarın. Bu mücadelede ölseniz de, bundan daha kutsal bir ölüm olamaz. (...) Köylüler Tanrı'nın sözlerine kulak vermiyorlar; bunun için kamçının, tüfeğin sesini duyurmak gerek onlara ve bunu hak etmişlerdir. Boyun eğmeleri için dua edelim. Yoksa acımak da yok, konuşturun tüfekleri, aksi halde işler çok daha kötü olacak."

Buna karşın Luther'i devrimci bir biçimde yorumlayan kimi yaklaşımlar vardır. Fakat bu yaklaşımların vurgulayarak öne çıkardığı şey, Luther'in kendi görüşleri ve savlarından öte, Lutherci hareketin toplumsal ve siyasal anlamıdır. Luther'e ilişkin bir diğer yaklaşım ise, O'nun kendi görüşleriyle sınırlı olarak değerlendirilmesinden kaynaklanmaktadır ve bu görüşlerle sınırlı olarak bakıldığında, Luther'in neredeyse tam bir "gerici" olduğuna da kuşku yoktur. İkisi de doğru, ikisi de yanlıştır. Hemen herkes gibi, Luther'in bir yüzü yazı, bir yüzü tura-radır. Tura, insanı kuşatan, koşullayan bir bütün olarak tarihsel dönem tarafından, bir mühür gibi, insana kazılır; yazı ise insanın "kendini yazmasıdır." Unutulmamalıdır ki havaya fırlatılan paranın yazı yüzüne mi tura yüzüne mi düşeceği, fırlatan ele, o elin gücüne ve becerisine, fırlatıldığı ortamdaki hava akımına, fırlama yüksekliğine, atılan paranın ağırlığına, üretildiği metalin cinsine, düştüğü zeminin neyle kaplı olduğuna ya da olmadığına, özetle birçok değişkene bağlıdır. Luther, parayı fırlatmış ve fırlayan para şimdilik yazı yüzü üste gelecek şekilde düşmüştür. Oysa aynı parayı şimdi Thomas Münzer fırlatacak ve tura düşecektir.

B. Thomas Münzer

Luther'in Roma Kilisesi'nden özgürleşmeyi vaaz eden Hristiyanların özgürlüğü savını Alman köylüleri "sömürüden özgürleşmek" olarak okumak ve anlamlandırmakta gecikmediler. 1525'ten itibaren giderek yaygınlaşan köylü ayaklanmaları kendisine uygun bir başka dinsel algı ve bu dinsel algının önderlerini (ve elbette şehitlerini de) bulmakta gecikmedi. İşte bu önder ve şehitlerin başında gelen Thomas Münzer, kısacık ömrüne birçok şey sığdırmış, Luther gibi Saksonyalı bir din adamıdır.

1489 ya da 1491'de doğduğu kabul edilen Münzer, engin teolojik bilgisiyle genç yaşta teoloji doktoru unvanını almıştır; ama Münzer'i Münzer yapan, daha on beş yaşında bir öğrenciyken Magdeburg Başpiskoposuna ve Roma Kilisesi'ne karşı gizli bir komite örgütlenmeye yönelten, daha küçücük bir çocukken yöresindeki prensin haksız yere babasını idam ettirmesinden kaynaklanan, dinmek bilmez öfkesidir. 1519'da Luther'le tanışarak onun etkisinde kalan Münzer, yine onun önerisiyle Zwickau'ya vaiz olarak gider ama bu gidiş onu, köylü ayaklanmalarının organik parçası olan Anabaptistlerle tanıştıracak ve Münzer'in dinmeyen öfkesi nihayet yöneleceği asıl hedefi ve akacağı büyük denizi bulacaktır. Anabaptistler, Münzer'in soylulara olan nefretinin kiliseye olan tepkisiyle birleşmesini sağlamışlardır. Bu, aynı zamanda Münzer'in soylulardan ve Lutherci din anlayışından kopuşunu da işaretlemektedir. Ayrıca Münzer'le birlikte Anabaptistleri etkileyip biçimlendiren bir diğer kaynak İsviçre reformunun önde gelen ismi Ulrich Zwingli'nin (1484-1531) öğretileridir.

Bu etkiler altında biçimlenen Münzer'in yaklaşımı Luther'le başlayan dinsel reformun daha da ilerletilmesine ve toplumsal-siyasal bir dönüşüme çağrı niteliğindeydi. Bu nedenle Münzer Luther'den öteye gidip dinsel törenlerden Latin-

Anabaptistler

Sözcük anlamı, düz olarak “vaftizsizler” anlamına gelmektedir ama bu yanıltıcıdır. Bunun yerine “yeniden vaftizciler” (*baptise*, vaftiz anlamına gelmektedir) demek daha doğrudur. Çünkü Anabaptistler, vaftizin kendisine değil, bebekleri vaftiz ederek cemaate kabul eden Katolik biçimine karşı çıkıyorlardı. Onlara göre, Tanrı ile insan arasında dolaysız bir ilişki olmalıydı ve bu anlamda Roma Kilisesi’ni devreden çıkaran Luther’le uzlaşıyorlardı; ama Kilise’nin aradan çıkarılmasıyla oluşan boşluğa Luther imanı yerleştirirken, Anabaptistler akli yerleştiriyordu. Bu yanıla henüz akıl sahibi bir varlık olarak konumlandırılamayacak bebekler açısından vaftizin anlamlı olmadığını savunuyor, dinsel bağlanmanın akla dayalı olarak ancak bilinçli bir biçimde seçiliyorsa anlamlı olacağını ileri sürüyor; bu nedenle de inananlar topluluğuna katılan yetişkinleri yeniden vaftiz ediyorlardı. Anabaptistler Hristiyanlığın başlangıç dönemindeki eşitlikçi, cemaatçi saflığı yeniden diriltmek istiyorlardı. Bu nedenle küçük kolektif hayat süren topluluklar olarak bugün daha çok ABD’de ve Kanada’da varlıklarını sürdürmekte ve dışa kapalı bir hayat sürmektedirler.

ce’yi tümüyle kaldırttı. Halkın kendi dilinde verdiği vaazlarda da halkı hem rahiplere karşı ayaklanmaya çağırırken, hem de soylulara ve prenslere karşı isyanı örgütlemeye girişiyordu. Bu nedenle kısa zamanda Köylü Ayaklanmaları’nın önemli isimlerinden biri haline geldi.

1524’te Mülhausen’e yerleşen ve kentte mal ortaklığına, herkesin eşit iş yükümlülüğüne dayanan ve topluluğun üstünde ve dışında her tür otoritenin ortadan kaldırıldığı bir düzen kurma çabasına girişen Münzer, Mülhausen’in çehresini değiştirse de kendisini yakalamak isteyenlerden daha fazla kaçamadı. Köylü ayaklanmalarının vahşice bastırılması sürecinde 1525’te Frankhausen’de yaralı olarak yakalanan Münzer, uzun ve vahşi işkence uygulamalarına maruz bırakıldıktan sonra, başı kesilerek idam edildi.

Thomas Münzer’in görüşlerini anlayabilmek için kısaca da olsa Köylü Ayaklanmaları ve Anabaptist hareket ile Zwingli’nin görüşlerine değinmek bir zorunluluktur.

a. Köylü ayaklanmaları ve Anabaptist hareket

Köylü Ayaklanmaları 1525’te bütün Almanya’ya yayılmıştı. “Köylü Ayaklanmaları” ifadesi her ne kadar sanki örgütlü, ortak talepler çevresinde bir araya gelmiş, belirli bir önderlik merkezi ve kadrosu tarafından yönetiliyormuş gibi bir izlenim uyandırса da, tersine bu ayaklanmalar genellikle birbiriyle eşgüdümlememiş, iyi örgütlenmemiş, bölgesel, hatta kentsel ölçekte başlayıp sönen, birbirinden farklı taleplere yönelik bir dizi ayaklanmadan ibarettir. Ayaklanma kentsel grupları barındırса da asıl büyük gücü köylüler oluşturuyordu. Bu ayaklanmalarda birden fazla eğilim kendini gösteriyordu. Bir yandan topraksız köylüler toprak talep ederken, öte yandan toprak sahibi aristokrasinin baskı ve sömürsünden yılanlar, toprak ve vergi rejiminin yeniden düzenlenmesini talep edi-

yor; köylülerin bir kısmı eksiksiz bir Hristiyan komünizminin peşinde koşarken, bir başka bölümü Zwingli'nin tezleri doğrultusunda cemaatçi bir demokrasiyi hayal ediyordu. Talepler nasıl çeşitlenirse çeşitlensin, dile getirilme biçimi dinsel ve Katolik din anlayışının yerine, *Kutsal Kitabı* esas alan bir dinselliği geçiriyordu.

Bu dinsel dil, ilk elde dinsel talepler biçiminde kendini göstermektedir. Buna göre, köylülerin ilk isteği, köylü toplulukların kendi papazını kendi seçme hakkına sahip olması ve gerektiğinde ilgili papazın görevine son verebilme yetkisidir. Aynı şekilde, tümüyle toplumsal bir talep olan toprak köleliğine ilişkin itiraz da dinsel bir biçimde ifade edilmektedir: “Bugüne kadar bize acınacak toprak köleleri gözüyle bakıldı, oysa İsa, büyük toprak sahipleri için olduğu kadar çobanlar için de, yani bütün insanlar için o kıymetli kanını dökerek bizi kurtardı ve affettirdi. *Kutsal Kitaba* göre bizler özgür doğmuş bulunuyoruz; öyleyse özgür insanlar olalım.” Köylüler, taleplerini *Kutsal Kitap* referansı ile ifade ettikleri ölçüde, bu taleplere itirazı da ancak *Kutsal Kitap* ölçeğinde kanıtlanırsa kabul edebileceklerini bildirmektedirler. “Yazdığımız maddelerden biri ya da daha fazlası Tanrı'nın Kelâmı'na uymuyorsa, bu uymazlık gösterildiği takdirde, sözü geçen maddeden vazgeçmeyi kabul ediyoruz. Yeter ki sözü geçen uymazlık *Kutsal Kitap*lardan deliller getirerek ispatlanmış olsun.”

Köylüler özetle kilisenin demokratik yönetimini, ruhbanın keyfi davranışlarının sona ermesini, Kelâm'la temellenmeyen bütün vergilerin kalkmasını, toprak köleliğinin lağvedilmesini, senyörlerin haksız gaspıyla kaybedilen toprakların topluluklara iadesini, makul bir vergilendirmeyi ve makul bir yargı düzenini talep ediyorlardı. Fakat köylüler ne istediklerini bilseler de karşılarındaki gücü tartmaktan uzaktılar ve kısmi başarılar elde etseler de düşmanlarının toparlanmasına hizmet eden nafile görüşmelerle zaman yitirdikleri gibi, savaş işinden de pek anladıkları söylenemezdi.

Beklenen oldu. Köylüler, ağır bir yenilgiye uğradılar. “Yenilenler sopayla değil, akreplerle cezalandırıldılar.” Katolik ve Protestan prenslerin oluşturduğu “askeri koalisyon” tarafından ayaklanmanın bastırılmasında kullanılan şiddet ve sergilenen vahşet, ayaklanmanın yarattığı dehşeti kat be kat aşmıştı. Öldürülen köylülerin sayısının 130 bini geçtiği tahmin edilir. Sağ kalanlar topraklarından kovuldular; kovulmayanlar eskisinden daha beter bir toprak köleliğinin pençesine düştüler. Luther'in Alman soylulara seslenişi karşılığını bulmuştu. Ama artık köylüler de Luther'e sesleniyordu: “Bize Tanrı'dan söz etmeye kalkışan şu pis papaz da kim? Tanrı'nın kim olduğunu ya da var olup olmadığını bilen var mı?”

Köylü Ayaklanmaları bastırıldıktan sonra, Alman soylularının saldırganlığı, önemli bir tehdit olarak görülen Anabaptist harekete yöneldi. Bu hareket kuruluşundan beri gerek Protestan, gerek Katolik saldırganlıkla karşı karşıyaydı; öyle ki hemen tüm Anabaptist kurucu önderler öldürülmüş, taraftarları sıklıkla sürülmüş, kentten kente kovalanmış ya da öldürülmüşlerdi. Anabaptistlerin sürekli tehdit olarak kabul edilmelerinin altında devlete karşı tutumları yat-

maktadır. Devleti yalnızca günahkârları cezalandırıcı bir aygıt olarak kabul ediyor, kendilerini ise “kurtarılmış cemaat” olarak görüyorlardı. Bu da onları devlet otoritesini kabul etmemeye itiyordu. Büyük çoğunluğu bu anlamda dünyevi şiddete de karşıydı ve kendilerini savunmak dışında, neredeyse tümüyle barışçıydılar. Devlet otoritesiyle sorunlu olan bu hareket Kilise otoritesiyle de sorunluydu. Kendilerini Hristiyanlığın başlangıcındaki saf kilisenin, inananlar topluluğunun canlandırılmasına ve o eşitlikçi cemaat ruhunun diriltilmesine adanmışlardı. Çünkü Katolik Kilisesi’nin meşruluğunu kabul etmiyorlardı. Seçilmiş bir cemaat olduklarına inanıyor, önderlerini ilk Hristiyan şehitlerle özdeşleştiriyorlardı ve bu önderlerin çoğu da gerçekten buna layık olarak, gözünü kırpmadan ölüme meydan okudu. Anabaptistler bir çağın kapandığını, kıyametin yakın olduğunu, kıyametle yeni bir çağ doğacağına inanıyorlardı ki bunun habercisi de Türklerden başkası değildi.

Köylü Ayaklanmaları Anabaptistlerin yoğun olarak yaşadığı Münster’de de etkilerini hissettirmişti. Ama asıl gelişme 1534’te yaşandı. Kent konsey seçimlerinde Anabaptistler, özellikle Leydenli Terzi Johann, tacir Bernhard Knipperdolling ve işçi olduğu sanılan Jan Mathys öncülüğünde seçimi kazanarak yönetimi ele geçirdiler. Böylece Anabaptist ütopyanın gerçekleştirilmesi için her şey hazır. *Kutsal Kitaba* göre, topluluğun adı *Yeni İsrail* oldu, topluluk şefi ise “Kral.” Kent konseyi on iki kabilenin ihtiyarlarıydı, Münster’in adı ise *Yeni Kudüs* olmuştu. Kentte yaşayanların bütün malları ortak hazineye aktarıldı. *İncil*

Reform, Anabaptistler ve Türkler

Avrupa Reform süreci ve Köylü Ayaklanmalarıyla sarsılırken Osmanlı İmparatorluğu da Avrupa’nın içlerine doğru yürüyüşünü sürdürüyordu. Bu nedenle, Türkler, farkında olmaksızın, bu süreçte, Avrupa kültür tarihinin önemli bir parçası oldular. Bunun en iyi işareti, gerek Katolik Kilisesi’nin, gerek Luther’in ve nihayet Anabaptistlerin Türkler hakkında değerlendirme yapma gereğini duymaları ve kendi iç tartışmalarına Türkleri de dahil etmeleridir. Buna göre, Katolik Kilisesi için Türkler Lutherci reformist yıkıcılığın neden olduğu ve Tanrı’nın bu yıkıcıları cezalandırmak için gönderdiği bir beladan, cezalandırıcı bir görevliden başka bir şey değildir. Luther için de, Türkler yine cezalandırmakla görevli ve Tanrı’dan gelen bir beladır; ancak belayı ve cezayı hak eden ve çağıran kesim Papalığın ta kendisidir. Papalığın yarattığı yıkım yüzünden Tanrı, Türkler eliyle Hristiyanları cezalandırmaktadır. Bu karşıt kutuplu değerlendirmelere bir de Anabaptistlerin çoğul yaklaşımları eklenir. Anabaptistler Türklerle karşı üç ayrı refleksle sahiptir. Buna göre, ilk refleksleri Türklerle karşı barışçı, edilgen ve hoşgörülü bir tutum geliştirmektir. Türklerin “dinsiz” olduğu bellidir ama bu onlara kılıç çekmeyi gerektirmez, çünkü *İncil*, kan dökmeyi yasaklamıştır. Anabaptistler arasında sıkça karşılaşılan ikinci tutum, Türklerin *Deccal*’den (*Anti-Christ*) başka bir şey olmadığı, yani kıyamet öncesi gelen ve bir çağı kapatan aktör oldukları yönündeki yaklaşımdır. Türkler dünyayı ele geçirecektir. Onlar dinliyle dinsizden birbirinden ayrılmasını sağlayan, İsa Mesih’in gerçek kuzularının kimler olduğunu belli edecek bir tür turnusol kağıdı gibidirler. Üçüncü yaklaşım ise, birinci tutumla birleşir ve bu anlamda Türklerle karşı direnmeyi ya da kılıç çekmeyi kabul etmez ama “Türk ruhu” bir Hristiyan cemaati kurmayı önemser.

doğrultusunda ticaret yasaklandı, tarım ve zanaatkârlık esas kabul edildi. Nüfusun bütün ihtiyaçları ortak bütçeden karşılanmaya başlandı ve genel yemek düzeni oluşturuldu. Fakat bu arada Münster kendini savunmak gibi bir problemle de karşı karşıyaydı. Her ne kadar Hollandalı Anabaptistler Münster'in kendini savunmasına destek olmak istedilerse de onlar da şiddetle bastırılınca Münster yalnız kaldı.

Münster, saldırılara karşı on beş ay direnebildi. Sonunda bütün savunma gücünü yitirmiş, açlıkla karşı karşıya kalmış kent 1535 Haziran'ında teslim olmak zorunda kaldı. Münzer görememişti ama Münster, onun ölümünden on yıl sonra hayalini gerçekleştirmişti. Bu hayalin önderleri terzi Johann ve tacir Knipperdolling, Münzer gibi uzun ve vahşi işkencelere maruz kaldıktan sonra 22 Ocak 1536'da idam edildiler.

b. Zwingli'nin cemaat demokrasisi

İsviçreli reformcu Ulrich Zwingli'nin temel çıkış noktası, Hıristiyanlığı yaratan mucizelere inanmakla birlikte, kurumsallaşmış dini olabildiğince akıldışı öğelerden arındırmaktı. Bir yandan Tanrı'nın "kişiseliliğini" savunuyor, aynı anda da imanlı bireyin bu yeni dinsel algıya uygun disiplinli bir yaşam sürebileceği yeni bir örgütlenmenin yaratılabileceğini düşünüyordu. Bu yeni örgütlenme ister istemez aynı anda iktidara yeni bir bakışı da içermektedir.

Zwingli de, Luther gibi, iktidarı tek bir kılıca indirger. Bunun için önce, tanrısal ve dünyevi adalet arasında bir ayrım koyan Zwingli, bunları birbirinden ayırmakla birlikte ilişkisini kesmez; aslında bu ayrımın soyut bir ayrımdır. Buna göre, insanın ruhsal, manevi yönüne ilişkin bir mesaj olarak beliren, örneğin "insanları seveceksin" mesajı gibi mesajlar içeren tanrısal adalet bir yanda, tanrısal adaletle karşılaştırıldığında adalet sayılmaya bile layık olmayan ama dünyevi, maddi alana ilişkin dünyevi adalet öte yandadır. Bu adalet kendisini hukuk kuralları biçiminde gösterir. Buna göre, örneğin, insanları seveceksin mesajı, dünyevi planda "öldürme yasağına" dönüşür. Bu çerçeve içinde tanrısal adaletin öğreticisi imandan başka bir şey değilken, dünyevi adaletin temsilcisi devlet iktidarı ya da sivil otoritedir. Bu durumda yöneticilerin temel görevi kötülükleri cezalandırmaktan başka bir şey değildir. Dikkat edilirse, Zwingli siyasal iktidarı aslında teolojik bir işlevle donatmaktadır. Çünkü siyasal iktidarın elindeki başlıca yaptırım gücü olan zor kullanmayı ya da dünyevi adalet biçiminde tezahür eden şeyi mümkün kılan, aslında arkasındaki tanrısal adalet fikridir. O halde siyasal iktidarın temel görevi Tanrı'ya hizmettir. Bundan saptığı takdirde tiranlaşır.

Prensın tiranlaşması Zwingli açısından, belli sınırlar çerçevesinde, direnme hakkını da doğurur. Tiranlaşan yönetici eğer seçim yoluyla iktidara gelmişse onu seçenlerin çoğunluğu, yok eğer kalıtım yoluyla iktidarda bulunuyorsa, basit bir halk çoğunluğu tarafından yerinden edilebilir. Buna karşın, çoğunluk sağlanamıyor ve tiran yerinden edilemiyorsa, yapılacak bir şey yoktur; demek ki

Tanrı iradesi bu yöndedir ve “Tanrı’nın yumruğu halkın üzerine inmiştir.” Bir yandan yöneticiyi Tanrı’ya hizmetle koşullayan, yöneticinin yönetim hakkının Tanrı’dan kaynaklandığını belirten Zwingli, aynı anda, tanrısal meşruiyete dayanarak yöneticinin her biçim ve içerikteki uygulamasını meşru kabul etmez. Çünkü Zwingli, nihayetinde doğru dinin, doğru din çevresinde bir araya gelmiş bir cemaatte, herhangi bir kişi ya da kurumda değil, cemaat içi örgütlenmede tezahür edeceğini kabul eder.

Buna göre, Kelâm adına hiç kimse, hiçbir din adamı otoriteyi tekelleştiremez, ayrı bir otorite sahibi olamaz. Bunu savunmak, cemaatin parçalanmasını, iç farklılaşmasını savunmaktır. Din adamlarının nasıl seçileceği, tapınma ritüelleri, disiplin ve öğretiyi ilgili tüm sorunlar, cemaatin oluşturduğu bir meclis tarafından kararlaştırılır. Ayrıca her biri özerk dinsel cemaatlerin belli bir discipline gereksinimi olduğu da açıktır. Bu durumda cemaat düzeyinde tek yetkili olanlar, onu oluşturanlardır, yani halktır. O halde, dünyevi iktidar ya da prensin bu halkın kolektif iradesinin bir ifadesi olması gerekmektedir. İşte Zwingli’nin tıranlaşan prensin yerinden edilebileceğine ilişkin kabulünün arkasında yatan bu düşünce tarzıdır. Ancak bu düşünce tarzının sınırlarının Kelâm tarafından çizilmiş olduğuna dikkat edilmeli, bu ölçüde de Zwingli’nin kurmaya çalıştığı şeyin Hristiyan bir otoriteden başka bir şey olmadığı gözden kaçırılmamalıdır; bu anlamda cemaatçi bir demokrasiyi savunsa da Zwingli, sonunda teokratik bir monarşi fikrine ulaşacaktır.

c. Münzer’in çekici

Başlangıçta Luther’in Katolik Kilisesi’ne karşı özgürlük çağrısı çıkaran ateşli vazalarından etkilenen Münzer, köylü ayaklanmalarının ateşinin bütün Almanya’yı sardığı dönemde bu özgürlüğü toplumsal bir özgürlük arayışı olarak okumuştur. Münzer, Anabaptist etkiler altında, Luther’in iman dediği şeyin “insanda can bulan akıldan başka bir şey olmadığına”, cemaatçi kolektivizme ve yeni bir çağın eşliğinde olunduğuna inanmıştır. Nihayet Münzer, Zwingli’nin ruhbana karşı cemaati öne çıkaran algısından hareketle “kılıcın topluluğun ortak malı olduğuna” hükmetmişti. Münzer’in düşünsel gelişimi de bu çizgiyi izlemektedir.

Münzer’in ilk kopuşu doğal olarak ilk etkilendiği Luther’den olmuştur. Köylü ayaklanmalarına karşı tavrı nedeniyle Luther’i “Dr. Yalancı” olarak niteleyen Münzer, *Yeterince Gerekli Olan Bir Savunma ve Wittenberg’de Ruhsuz Bir Tatlı Hayat Süren Et Parçası’na Cevap* adlı yazısında, Luther’i doğrudan dalkavuklukla eleştirmiştir. Münzer’in ikinci kopuşu soylulardan olacaktır. “İsa, ‘ben size barış değil kılıç getirdim’ demedi mi? Peki siz [Saksonya Prensleri] bu kılıçla ne gibi bir iş göreceksiniz? Tanrı’nın iyi kulları olmak istiyorsanız, bu kılıcı *İncil*’in yolunu tıkayan kafirleri [Katolik Kilisesi’nin mensuplarını] yok etmek için kullanacaksınız. İsa, ‘düşmanlarınızı yakalayın, hepsini benim gözümün önünde öldürün’ demedi mi?” Prensleri ellerindeki kılıcı doğru din için kullanmaya çağıran Münzer, aksi halde ne olacağını da söylemektedir: “Eğer prensler din-

sizleri yok etmezlerse, Tanrı onların kılıçlarını geri alacaktır, *çünkü kılıcın gücü topluluğun malıdır.*”

Bu anlamda prensleri Katolik Kilisesi'ne itaat etmemeye çağıran Münzer, hemen ardından Köylü Savaşları'nda prenslerden tümüyle kopacak ve doğrudan prenslere karşı konumlanacaktır: “Yoksulların prenslere düşman kesilmelerinden prenslerin kendileri sorumludurlar. İsyan sebebini ortadan kaldırmak istemeyenler, ne yüzle isyanı ortadan kaldırmak isterler? Ah aziz senyörlerim, (...) eğer bundan ötürü bana asi diyorsanız, peki, kabul, ben bir asiyim.” Nihayet Thomas Münzer kendi eşitlikçi, özel mülkiyete karşı çıkan ortaklaşmacı öğretisini, kendi dinsel diliyle ifade edecek ve bu dinsel dil, Münzer'in dönemini bir bıçak gibi ikiye ayıracaktır. “Elinde çekici ile Thomas Münzer” adlı bildirisinde Münzer şöyle seslenmektedir: “Dinle, (...) parçalayasın, yıkasın, deviresin diye; yapasın ve dikesin diye bu sözleri senin ağzına koydum. *Krallar, prensler, rahipler ile halk arasına demirden bir duvar çekildi. Döğüşünler. Zafer kazanılacak, güçlü, kafir zorbalar mutlaka mahvolup gidecekler*” (vurgular bize ait). Ama mahvolup giden dinsel yenilenme içinden toplumsal bir devrim çıkarmak isteyen Münzer'in düşünceleri ve uygulamaları olmuştur ne yazık ki. Münzer'in kesilen başından damlayan kan toprağa düşerken, Luther'i ve Reform'u bambaşka bir biçimde okuyan bir diğer reformcu isim, Jean Calvin'in parmakları arasında para, sermaye olarak Tanrı'nın tahtına oturtulmak üzere biçimlendirilmektedir.

C. Jean Calvin

Luther'in önerdiği yeni, kişisel din nasıl köylü yığınlarının gereksinimlerini karşılamaktan uzak kalmışsa, aynı zamanda tarih sahnesinde bütün ağırlığıyla yer almaya hazırlanan genç burjuvazinin gereksinimleri için de çok uygun değildi. Dahası, Luther eninde sonunda köylü yığınlarının huzursuzluğunun farkındaydı ama genç burjuvazinin dinamizminin önemini kavradığı pek de söylenemezdi. Eğer bunun önemini kavrayabilseydi, Katolik Kilisesi'nin anti-bankerci, anti-finansçı ve bu çizgi üzerinden de beslenen anti-semitik tutumunu benimsemezdi; bu tutumun Hristiyanları ikiye böldüğünü en azından kavramış olurdu. Örneğin Kilise, faize karşı katı tutumunu sürdürmektedir ve Luther de anti-faizci bir din adamından başka bir şey değildir.

Gelişen para ekonomisinin önemini fark eden Calvin olacaktır. Calvin sayesinde bir yanda bu dünyanın nimetleri için didinip duran Hristiyanlar, öbür yanda bu dünyadan vazgeçmiş ve tümüyle tanrısal krallığa adanmış Hristiyanlar arasındaki uçurum kapatılacaktır. Luther, açıkça Hristiyanlara şunu söylüyordu: Kimin kurtulup kurtulamayacağını yalnızca Tanrı bilir. Dolayısıyla dünyevi etkinliklerle, örneğin iktisadi etkinliklerle kurtuluşu satın almak olanaksızdır. Öyleyse niye çalışmalı? Yapılacak şey Kelâm'a pasif bir teslimiyetten öte bir şey değildir. Calvin ise bunu reddedecektir; elbette kimin kurtulacağı önceden bellidir ve yalnızca Tanrı tarafından bilinmektedir ama bu durumda inananın görevi, etkin bir biçimde çalışmak, Tanrı'nın zaferi için uğraşmak, Tanrı'nın iradesine karşılık

gelecek şekilde dünyevi alanda başarılı bir hayat sürmektir. Eğer kişi dünyevi başarılar elde ediyorsa, Tanrı'nın iradesine rağmen bir başarı söz konusu olmadığına göre, bu zaten onun seçilmişliğini gösterecektir. Fakat Calvini düşüncesi kapitalizmle paralelleştiren asıl büyük adım, bu çalışmanın kazançlarının nasıl kullanılacağıyla ilişkilidir. Kişi, elde ettiği kazancı israf etmemelidir; bunu lüks tüketim vesilesi yapmamalıdır. Kazandığını kazancını daha da artırmak üzere yeniden dolaşıma sokmalıdır. Bir Calvini tıpkı bir burjuva gibi, tanrısal zafer için dünyevi başarıyı rasyonel bir biçimde düşünmeli, hesabını iyi yapmalıdır.

O halde, Calvini yaklaşım, dünyevi bir başarıyı sınırsız bir kazanç arzusu olarak ele almamaktadır. Dünyevi başarı yeniden başka dünyevi başarılar için sermaye haline getirilmektedir. Artık kutsanan paranın kendisi değildir; sermaye olarak paradır. Böylece Tanrı para kılığında Calvin'in ellerinde yeniden biçimlenmektedir. O halde, Luther'in savladığı gibi, kurtuluş için imanla bu dünyadan uzaklaşmaya gerek yoktur. Kişi, bizzat Tanrı'nın bizi içine yerleştirdiği konum ve meslek dahilinde ödevini dünyada yerine getirmelidir. *Beruf*, meslek kelimesi ilk kez Luther'ce çevrilen *Kitabı Mukaddes*'te belirmemiş midir? Buna göre, mesleğinin gereklerini yerine getirmek, Tanrı tarafından konulduğu meslekte başarıdan başarıya koşmak insanın temel ödevinden başka bir şey değildir. Yani Tanrı dünya durdukça insanın, kendi koyduğu yerde, çalışmasını istemektedir. Çalışma yeni bir din olarak belirir Calvin'de. Çalışan kazanacaktır. Ama kazanç aylaklığa yol açıyorsa kötüdür. Kötü olan bunun ürünlerini eğlence ve zevke koşturmak, buna dayanarak çalışmayı terk etmektir. Öyleyse iş dünyasında başarıya ulaşmak Tanrı tarafından kutsanmışlığın işaretidir de. Böylece Calvin genç burjuvaziyi gerçek dindar olarak kutsamaktadır da.

a. Calvin'in yaşamı ve "dini"

1509'da, Fransa'da doğan Jean Calvin, çocukluğundan beri zayıf ve hastalıklıdır ve ömrü neredeyse baştan sona kendi kendisiyle mücadeleyle geçmiştir. Bu da onu ister istemez insanın sürekli kendi kendini disiplin altında alması gerektiğine ilişkin bir anlayışa götürmüştür. Disiplin takıntısı ister istemez disiplinden uzak görünen kitlelerle arasında hep bir mesafe olmasına neden olmuştur; bu haliyle Calvin tutucu, seçkin, hatta aristokrat bir portre çizer. Hukuk öğrenimi gören Calvin Protestan eğilimleri yüzünden Fransa'da barınmayınca İsviçre'nin Basel kentine yerleşir ve 1536'da, en önemli eseri olan *Hristiyan Dininin Kurumları*'nı kaleme alır. Aynı yıl gittiği Cenevre'de Protestanlığı örgütlemek için uğraşır ama hoşnutsuzluk yaratınca ayrılmak zorunda kalır. Ama bu ayrılık geçicidir: 13 Eylül 1541 kararnameyle ile Cenevre'nin statüsünün belirlendiği dönemde kente yönetici olarak dönen Calvin özellikle 1543'te burjuvazinin seçme hakkını kısıtlayan yeni Cenevre Anayasası sayesinde kentte katı, teokratik bir yönetim kurar. 1555 seçimlerinde iktidarını iyice pekiştiren Calvin, disiplin tutkusunu kentsel yönetime de yansıtır. Örneğin ölçsüz içki içmek, dans etmek, tiyatro ve tavernalar yasaklanır. Giyim kuşamla ilgili sınırlamalar getiri-

lir. Fahşelik yapanlar Rhône Nehri'ne atılarak boğulur, farklı inançlılar diri diri yakılır. Özetle Calvin'in uygulamaları, arkasındaki zihniyet farklı da olsa, Katolik Kilisesi'nin uygulamalarını pek de aratmamaktadır.

Kilise'nin dinsel rolü konusunda Luther'le Calvin arasında belirgin bir farklılık göze çarpmaktadır. Calvin de Luther gibi başlangıçta kurumsal Kilise'ye karşı çıkmaktadır. Ama kurumsal Kilise'ye karşıtlık, Calvin'i kiliseyi manevi bir biçimde inananların birliğiyle sınırlandırmaya götürmez; aksine doğru dine uygun yeni bir Kilise kurumu pekala oluşturulabilir. Buna göre, doğru dine inananların denetlenmesi, öğreti ve ritüellerin standardizasyonu için kurumsal yeni bir Kilise'ye gereksinim vardır. Burada Katolik anlayıştan farklı olarak, Kilise'nin meşruluğu, Protestan zihniyete uygun biçimde, *İncil*'den kaynaklanmaktadır; *İncil*'in meşruluğu Kilise'den değil. Asıl vurgu yine Kelâm üzerinedir ve inanan, kutsal yazı aracılığıyla başka bir aracıya gereksinim duymaksızın Tanrı ile ilişki kurabilir. Ama bu ilişki, Luther'de olduğu gibi edilgen bir ilişki olmayacaktır. Aksine, inanan kişi kutsal buyruklara tam tamına itaat etmeli, bunun için sürekli kendini kollamalı, nefsini disiplin altına almalı, zevklerin tuzağına düşmemeli ve sürekli tanrısal zafer için çalışmalı, çalışmalıydı. O halde, Kilise'nin rolü, Katolik Kilisesi'nde olduğu gibi, öğretiyi yeniden anlamlandırmak, yazılı Kelâm'dan başka yeni bir din şekillendirmek olmayacaktır. Kilise'nin rolü, tümüyle dünyevidir. Inananların dünyevi alanda bu inanca layık olmak için yanlış sapmalarını önlemek üzere denetlenmesi ve standartlaştırılması için Kilise'ye ihtiyaç vardır; yani Kilise ruhani otorite olarak tezahür eder.

Kilise'yi ruhani otorite olarak konumlandıran Calvin dünyevi iktidarla ruhani iktidarın alanını birbirinden ayırır. Birçok Hristiyan düşünürde karşılaşılan iki ayrı dünya, iki ayrı iktidar alanı yaklaşımı Calvin için de geçerlidir. Ancak bu ayrım mutlak bir ayrım değildir. En azından, Calvin'in iki alanı birbirine karşıt olarak konumlandırmadığı açıktır. Dünyevi iktidarın asli görevlerinden biri ruhani iktidarı savunma, hatta daha da geliştirme görevidir. Böylece dünyevi iktidar ruhani iktidarın üstünde konumlandırılrsa da, temel görevlerinden biri onu koruyup kollamak oldukça, dünyevi iktidarın bu temel görevine sadık kalmadığı takdirde kendisine itaat edilip edilmeyeceği önemli bir sorun olarak belirir.

Calvin, devlete attığı rol gereği, Cenevre'de, kendi dinsel öğretisinin devlet eliyle yaygınlaştırılması için dinsel ayinleri, okula gitmeyi zorunlu kılar. Bununla da yetinmez, kimi kurumların "laik" üyelerini bile Tanrı ve Kelâm adına yemin ettirerek yönetimi tümüyle dinselleştirir. Bu yaklaşım imanın gücüyle devletin gücü arasında bir paralellik olduğunu düşünen, biri zayıfladıkça ötekini de zayıflayacağını düşünen kitleler eliyle daha da güçlendirilir.

1564'te Cenevre'de ölen Calvin'in görüşleri, bu çerçeve içinde özellikle Kuzey Amerika'nın doğu yakasında ve Avrupa ülkelerinden Hollanda, İskoçya ve İskandinavya'da yaygınlaşmıştır. Adı geçen bölgelerde yaygınlaşarak püriten (*puritan*) anlayışlara temel oluşturmuş ve özellikle Max Weber'in çözümlemeleri sayesinde de modern kapitalizmin beşiği sayılan bu ülkelerdeki ekonomik gelişmenin temel etmenlerinden biri sayılmıştır.

Püriten, püritenlik

Özellikle XVI. yüzyıl ve XVII. yüzyılda, İngiltere'de kilise içindeki son Katolik kalıntıları temizlemeyi amaçlayan reformcu hareketin adıyla da, insan hayatının tüm boyutlarıyla doğru dine uydurulması ve buna göre örgütlenmesi gerekliliğini savunan Calvinci dinsel zihniyeti ifade etmektedir.

b. Siyasal iktidar karşısında Calvin

Dünyevi iktidarı dinsel, tanrısal görevlerle yükümlü kılan Calvin, buna bağlı olarak, bu görevini yerine getirmek için dünyevi iktidarın kaçınılmaz olarak şiddete de başvuracağını kabul eder. Çünkü, kötü insanlar o kadar küstahlırlar ki yasalar ne kadar katı olursa olsun, bu insanları durdurmak olanaksızdır. Bu durumda yönetici kaçınılmaz olarak şiddete başvuracaktır. Bu çerçevede Calvin, Luther'in mutlak itaat anlayışını savunacak gibi durur. Ama Luther'den farklı olarak dünyevi iktidarı dinsel görevlerle yükümlendiren Calvin, önceliği dinsel olana verdikçe ister istemez, itaatin sınırlarını çizecek olan şey de, dünyevi iktidarın bu görevini ne ölçüde yerine getirip getirmediği olacaktır. Öyle ki örneğin dünyevi iktidar dinsel yükümlülüklerini terk etmiş ve itaat talep etmeyi sürdürüyorsa, inananın görevi, öncelikle Tanrı'ya itaattir, dünyevi iktidara değil. Buna göre "Petrus, 'insanlara değil, Tanrı'ya itaat etmeliyiz' dediğine göre, dine bağlılığı terk etmektense her şeyi göze aldığımızda, Tanrı'ya gösterilmesi gereken itaate bağlı kaldığımızı düşünerek kendimizi teselli edelim. (...) Eğer kralların Tanrı'ya karşı gelen emirleri varsa, bunlara hiç önem vermeyelim; yönetici olarak sahip oldukları vakar bizi etkilemesin."

Calvin'in itaatin ön koşulu olarak dünyevi iktidarın tanrısal göreve bağımlılığını işaret ettiği açıktır ama aynı ölçüde açık olmayan şey, itaatsizliğin nasıl tezahür edeceğidir. Bu, etkin bir direnme olarak mı belirecektir, yoksa edilgen bir itaat etmeme hali olarak mı? İlk elde, kitlelere karşı sürekli bir korku besleyen Calvin'in aynı kitlelere dünyevi iktidara karşı etkin bir direnme hakkını tanımayacağı, bunu bir tür kaos ortamı olarak okuyacağı bellidir. Calvin'in yönetilenlere biçtiği rol, adeta dinsel bir kendinden geçiş içinde, gönül rahatlığıyla kendini yönetenlere teslimiyetidir. O halde halk, dünyevi iktidar Tanrı'ya karşı çıkan bir iktidar olsa bile, ona direnemez. Bu noktada Lutheryen edilgen tutuma sığınır Calvin de. Böylesi bir otoriteye pasif ve saygılı bir direnç göstermekten öte hiçbir şey yapılamaz. O halde, Tanrı'ya, tanrısal görevlere karşı çıkan bir yöneticiye kim direnecektir? Bu noktada Calvin, ikinci derece yöneticileri adres olarak gösterir. Bu yöneticiler bir kralın tiranlaşmasını da önleyebilir. İkinci derece yöneticiler halkı bir tirana karşı korumakla yükümlüdürler, çünkü onlar Tanrı tarafından halkın koruyucusu olarak atanmışlardır. Calvin'in ikinci derece ya da ara yöneticilere gönderme yaparken, gerek Antik dönemdeki Sparta, Atina ve Roma'daki kimi ikinci derece kurumları ve bunların memurlarını ve gerekse, aynı zamanda kendi dönemindeki Tabakalar Genel Meclisi'ni (*États Généraux*) düşündüğü açıktır.

İtaat ve direnme hakkı konusunda, Calvin'de bir belirsizliğin olduğu kesindir. Örneğin Calvin'in kitlelere genel bir direnme hakkını tanımayışı ne tür bir toplumsal düzen için geçerlidir? Bu reddediş, Calvini "doğru dine uygun" olarak örgütlenmiş bir toplumsal düzen için mi geçerlidir, yoksa doğru dine uygun olmayan toplumsal düzenler için de geçerli midir? Calvin'in yanıtı daha çok ilk seçenek için geçerli gözükmektedir. Buna göre, doğru dine uygun olarak örgütlenmiş bir toplumsal düzen üç ana bölümden oluşmaktadır: Birinci bölüm yönetici tarafından doldurulmuştur ve yöneticinin görevi kutsaldır, çünkü görevin kaynağı Tanrı'dır. İkinci bölümde yasa yer alır. Yasalar ise Tanrı'nın ürünü olan doğa tarafından herkesin zihnine yerleştirilmiş bulunan adalet duygusunun ürünleridirler. Yani yasalar biçim açısından farklı farklı da olsa, öz itibarıyla hepsi aynıdır. Toplumsal düzenin üçüncü bölümünde ise yönetilenler yer almaktadır. Bu durumda, yönetilenler kaynağı her halükarda Tanrı olan yasalara da, en az yöneticiye olduğu kadar, itaatle yükümlü kılınmaktadır. Peki ama ya toplumsal düzen doğru dine uygun değilse? Bu sorunun açık seçik bir yanıtı yoktur Calvin'de. Ama Calvin'in Cenevre'de yerleştirmeye çalıştığı model ve dünyevi hayatın bir bütün olarak doğru din merkezli olarak yeniden örgütlenmesi gerektiğine ilişkin yaklaşımı gözetildiğinde, Calvin'in kitlelere genel bir direnme hakkı tanımasının önündeki tek engel, kendi yaşamıyla doğrudan ilgili seçkinciliği, kitle korkusu ve tutuculuğu görünmektedir.

4. YENİ DINDARLIK, YENİ SİYASALLIK

Bir bütün olarak Reform'un değerlendirmesi yapıldığında, Reform'un etkili olduğu tüm alanlarda yeni bir din ve siyaset algısına ve buna dayalı olarak yeni bir dindarlığa ve siyasallığa yol açtığı kesindir. Ama bu yeni dindarlığı ve siyasallığı yalnızca Reform hareketi içinde anlamlandırmak, aynı zamanda hem eksik, hem de yanlış bir anlamlandırmaya giden yolu açmak demek olacaktır. Bu yeni dindar-siyasal insanın portresi, ancak Rönesans'ın yarattığı etkiler de göz önüne alındığında tamamlanabilir.

Bu yeni dindar-siyasal insanın ilk göze çarpan özelliği, inanan kimliği ile şimdilik bir siyasal birliğin üyesi olmak anlamında sınırlı olarak kullanılan "yurttaş" kimliğinin üst üste binmesi, hatta neredeyse aynı anlama gelmesidir. Bunun arkasındaki temel neden ise, özellikle Reform'un etkili olduğu ülkelerde dinsel alan ile dünyevi alan arasındaki ayırım ya da gerilimin, dünyevi alan lehine çözülmesi ya da ortadan kalkmasıdır. Katolik Kilisesi'nin otoritesi tümüyle kırılmış, onun yerini farklı biçim ve adlarda Protestan kiliseleri almıştır. Protestan kiliseleri Reform hareketinin çoğulluğa ve iç farklılaşmaya açık yapısı nedeniyle aynı zamanda, güçlenen uluslaşma eğilimi çerçevesinde, ulusal kiliseler olarak belirlemektedir. Bu anlamda, giderek ulusal bir nitelik kazanan bir kilisenin üyesi olmak, aynı anda ilgili siyasal birliğin de üyesi olmayı beraberinde getirmiştir. Ancak bunun ulusal bir dil, ulusal bir kültürle taçlanabilmesi, ulusal sınırların farklılaşması için Rönesans'ın yarattığı etkiyi hesaba katmak zorunludur.

Rönesans bu anlamda, yalnızca Reform'un etkili olduğu bölgelerde değil, Katolik Kilisesi'ne bağlılığı süren ülkelerde de, örneğin İspanya ve Fransa'da da ulusal edebiyatın biçimlenmesine katkıda bulunarak ulusal sınırların belirginleşmesi yoluyla ulusal aidiyetlerin gelişmesine hizmet etmiştir. Örneğin İspanya'da Miguel de Cervantes (1547-1616), ünlü yapıtı *Don Quijote* aracılığıyla İspanyolca'yı yeniden biçimlendirmişti. Rabelais, Fransızca'yı edebi bir dil olarak yeniden inşa ederken, edebi İngilizce varlığını 1611'de Kral I. James tarafından yapılan *Kitab-ı Mukaddes* çevirisine borçluydu. Aynı şekilde edebi Almanca Luther'in *İncil* çevirisi olmaksızın düşünülemez. Bu anlamda Rönesans ve Reform'un etkileri iç içe geçmiştir ve birlikte değerlendirilmelidir. Bugün William Shakespeare'den (1564-1616) söz edilebiliyorsa, bu iç içe geçmişliğin yarattığı birikim ve katlanmış etki nedeniyle söz edilebilmektedir.

Reform hareketinin yarattığı en önemli olanaklardan biri Kelâm'a dayalı oluşu nedeniyle dindarlığın çoğullanabilir okumalar üzerinden çeşitlenmesi ve bu anlamda Hristiyanlığın yepyeni bir biçimde ve üstelik daha derinlikli bir bağlılıkla taçlanması ve yaygınlaşması olmuştur. Bu olanak, bir yandan Protestan hareketi sürekli "bölüne bölüne büyüyen" bir hareket haline getirirken, daha genel planda Hristiyanlığın büyümesine hizmet etmiştir. Ama aynı anda Rönesans'ın etkileriyle birlikte, bu yeni Hristiyan insan, kişisel imanı ya da eylemi ya da çalışkanlığı üzerinden kendi kurtuluşunun anahtarı haline gelmiştir. Artık insan hem dindar kimliğini korumakta, hem de kendi dünyevi ve ilahi yazgısını kendi yapıp etmeleriyle biçimlendiren insan olarak karşımıza çıkmaktadır. Ama bu yine de, her türlü kuşkudan uzak bir biçimde, insanın özgürleşmesi olarak okunabilir mi? Bu şüphelidir. Eğer Katolik Kilisesi insanın özgürlüğünün önündeki biricik engel olarak kabul edilirse, bu engelin belirli bir anlamda ortadan kalktığı elbette doğrudur ama bunun ortadan kalkması, doğan şeyin boşluk olduğu ve her insanın bu boşluğu keyfince doldurabileceği anlamına gelmemektedir. İlk elde doğan boşluğa bizzat siyasal iktidarın kendisi, üstelik artık üstünde rahip cübbesi de olarak, yerleşmektedir. Vurgulanmaya çalışılan şey, dünyevi iktidarın ya da prenslerin Kilise üstünde kesin bir hükümrانlık kazanmasıdır.

Yine de Reform'un insanı kuşatıp koşullayan Katolik dünyasının sınırlarında bir oynamaya neden olduğu açıktır. Şöyle ki Hristiyan insan, inancın klasik başlangıç ve bitiş noktalarıyla sınırlıdır. Yani insanın tarihi, düşünüş ya da ilk günahla başlar ve son yargıyla biter. Bu iki sabitlenmiş nokta arasındaki düz çizgide var olan insan, bütün hayatını bu noktaları gözeterek yaşamalıdır. Reform, bu iki sabit noktanın nasıl anlamlandırılacağını Kelâm üzerinden insani kişiseliliğin alanına terk ederken, aynı anda bu noktaların sabit, hareketsiz vasfını da ister istemez sarsmıştır. Bu sarsıntı Rönesans'ın etkileriyle birleşince tarih, insan için kendisinin şekillendirebileceği, yaşadıklarından, halihazırda yaşamakta olduğundan ve yaşayacağından kendisinin sorumlu olacağı dinamik bir süreç dönüşmüştür. Rönesans ile Reform'un özgürlükle birlikte anılmasının altında yatan budur. Ancak bu noktada ihmal edilmemesi gereken bir başka şey "insan ve insanlığın" taşıdığı anlamdır.

Reform'un dinsel ve ulusal, Rönesans'ın kültürel, özel olarak dinsel ve edebi anlamda bir çoğullanmaya zemin hazırlaması, ister istemez "insan ve insanlığın" da heterojen bir çeşitlilik içinde kavranılmasına uygun gözükmektedir. Bu bir yanıyla doğrudur da; her iki hareketin yarattığı kaçınılmaz sonuç "evrensel bir insan"ın olmadığıdır; ama bu heterojenliğin işaret ettiği bir başka şey, evrensel bir insanlığın olmamasının, insanın türdeş olduğunu göstermesidir. Bu türdeş insan, farklı siyasal sınırlar içinde, farklı siyasal birliklerin üyesi olarak, farklı dillerin, kültürlerin ve nihayet farklı dinsel aidiyetlerin bir parçası olarak belirmektedir. Özgürlük, evet ama yeni aidiyetler ve değişen yeni sınırlarla birlikte. Bu anda Reform'dan farklı olarak Rönesans'ın en önemli katkısı, türdeş insanlığın temel birimi olarak bireyin yavaş yavaş tarihe gözlerini açmasıdır. Kendisini kuşatan çeşitli toplumsallıkların ötesinde, insanın bireysel potansiyelleriyle farklılaştırıldığı ve toplumsal birlikteliklerin temel birimi haline getirildiği bir dönüşüm anını işaretlemektedir Rönesans.

Rönesans'ın kültürel olarak işlediği bireyin alt yapısını ise özellikle Calvinci reformla paralel ilerleyen kapitalizm hazırlayacaktır. Calvinci reformculuğun çalışmayı ve kişisel başarıyı kutsallaştırarak yüceltmesi kapitalizmin gelişmesi için uygun zemini hazırlamış, gelişen kapitalizm de bireysel beceri, çalışkanlık ve başarıyı inananlar topluluğunun doğru diniyle çevrelemeye kalkan Calvinci sınırları ortadan kaldırmıştır.

Reformcu eğilimler her ne ölçüde yeni dinsel sınırlarla çevrelemeye çalışsalar da, insanın bir kez, dinsel dil içinden ifade edilse bile, irade sahibi, eyleyen ve iradesiyle eylemleriyle kurtuluşu mümkün olan bir varlık olarak konumlandırılması, ister istemez bu yeni dindar insanı, Rönesans'ın insanıyla bir araya getirmiştir. Geçmiş, bugün ve geleceği, bizzat kendi seçimleri ve eylemleriyle yaratan Rönesans'ın yeni insan algısı, kuşkusuz geçmişin birikimleriyle aşama aşama ilerleyen bir tarihin parçası kılınamamıştır. Bu daha sonra, XVIII. yüzyılda gerçekleşecektir. İnsan aklının sürekli ileriye doğru ilerlemesiyle, aklın önündeki akıldışı engellerin tümüyle tasfiyesiyle, akla uygun bir düzen kurmanın gerekli olduğu biçimindeki toplumsal proje henüz ortada yoktur ama en azından Rönesans, zamanın ilerleyişi ile insanın bireysel seçimleri arasındaki bağlantıyı kurmayı başarmıştır. Bunun en önemli siyasal tezahürü ise *auctoritas* ile *potestas*ın kendisinde birleştiği prenten başkası değildir. Prens, artık kendi iradesi, kendi seçimleri, eylemlilikleriyle ya iktidarın sahibidir ve prentir ya da prens değildir zaten!

Auctoritas ile *potestas*ın, iktidarın ilkesi ile uygulamasının birleşmesi; zorun kullananın bunun haklılığını da kendinde bulmasıyla zorun tekelleştirilmesi, yani zorun kullanımı ile bu kullanımın tekelleştirilmiş haklılaştırımının ayrı kaynakları gerektirmemesi; iktidarın varlığıyla kendisinden başka bir meşruluk kaynağı ya da ilkesine muhtaç olmaktan kurtulması; ilkesinin uygulamadan, uygulamanın ilkeden bağımsız düşünülmemesi; dolayısıyla iktidar var olduğu anda meşrudur, varlığı dışında bir meşruluk kaynağına da ihtiyacı yoktur yolundaki anlayışın prensin bedeninde cisimleşerek modern egemenlik kuramla-

rına giden yolun açılması, Reformı'un dōşediđi teolojik zeminin Rōnesans'ın bi-
çimlendirdiđi prenslik taçlarıyla sūslenmesiyle mōmkōn olabilmıştir. Artık bek-
lenen gelmek üzeredir: Başında krallık tacıyla, irade sahibi bir varlık olarak, ik-
tidarının hem sahibi, hem kaynağı, hem kendisi olan prens, Machiavelli'nin ku-
ramında kapıda belirmek üzeredir.

NİCCOLÒ MACHIAVELLİ: PRENSİN İKTİDARINDAN DEVLETE

Rönesans döneminin en özgün siyasal düşünürü olan Niccolò Machiavelli, beş yüz yıla yakın bir süredir insanları etkileyip büyülemeye devam ediyor. Machiavelli adını ya da ondan türetilip onunla özdeşleştirilen Makyavelizm sözcüğünü, siyaset bilimiyle hatta genel olarak siyasetle yakından uzaktan ilişkisi olmayan insanların ağzından duymak hiç de şaşırtıcı değil. Machiavelli'yi bu denli “güncel”, bu denli “capcanlı” kılan temel neden, onun “kışkırtıcı” düşüncelerinin günümüze kadar uzanan bu süreçte çok farklı ve karşıt yorumlar içinde ele alınıp değerlendirilmiş olmasıdır. Öyle ki, her dönemde değişik ideolojilere sahip kişilerce göklere çıkartılan ya da yerin dibine batırılan ama asla ilgisiz kalmamayan bir başka düşünürden söz etmek çok güçtür. Machiavelli'nin bu özelliği, onun başyapıtı olarak kabul edilen ve genelde “okunan tek kitabı” olan *Il Principe*'den kaynaklanmaktadır. Ancak Machiavelli'nin siyasal kuramının ne anlama geldiğini kavrayabilmek, siyasal düşünceler tarihi içindeki yerinin ve öneminin ne olduğunu saptayabilmek için yapıtlarının bir bütün oluşturduğunu göz ardı etmemek ve onları bu şekilde incelemek gerekmektedir.

1. FLORANSALI SEKRETERİ ANLAMAK

A. Yaşamı ve yapıtları

Niccolò Machiavelli, günümüz İtalya'sının Floransa kentinde 3 Mayıs 1469'da dünyaya geldi. Ailesi, Floransa'nın eski, köklü bir ailesi olmasına karşın, zaman içinde soyluluktan burjuvalığa düşmüştü. Babası Bernardo, dönemin ölçütlerine göre orta halli bir avukattı ve hümanist kültüre hiç de yabancı değildi. Mac-

hiavelli'nin ilk kez adının duyulduğu 1498'e kadar yaşamı, özellikle de öğrenimi hakkında pek bir bilgi yoktur. Kesin olarak bilinen tek şey, Latince öğrenmiş olduğudur. Bunun dışında, klasik Latin ve Yunan edebiyatı öğrendiği, babasından hukuk bilgisi edindiği ve Floransa Üniversitesi'nde eğitimini tamamladığı ileri sürülmektedir. Ancak, daha çok kendi kendini yetiştirmiş bir kişi, bir "autodidacte" olduğu kabul edilmektedir.

Machiavelli'nin İtalya'sı, çeşitli kent devletleri ile feodal beyliklere bölünmüş çok parçalı bir yapı görünümündedir. Bu devletçikler içinde en önemlileri Venedik Cumhuriyeti, Milano Dükalığı, Floransa Cumhuriyeti, Napoli Kralığı ve Roma Papalık Devleti'dir. Aralarında sürekli bir çekişme-çatışma olan bu "beş büyük", nüfuz mücadelelerine diğer kent devletlerini de sürüklemekte ve İtalya'yı bir savaş alanına dönüştürmektedirler. Üstelik "ulusal" siyasal birliğini sağlamış Fransa, İspanya gibi güçlü komşu devletler, İtalyan kent devletlerinin aralarındaki sürtüşmelerden yararlanarak İtalya'ya istedikleri zaman girip çıkmakta ve hatta birbirleriyle olan silahlı hesaplaşmalarını bu topraklar üzerinde sürdürmektedirler. İtalya'nın bu siyasal zayıflığı yanında, feodal yapıların ve bölünmüşlüğün doğmakta olan "kapitalizm" üzerindeki olumsuz etkileri nedeniyle bir ekonomik çöküş de yaşanmaktadır. Ayrıca orta sınıfın belli bir güce ulaştığı kentlerde, burjuvazi ile soylular arasında sonu gelmeyen bir iktidar savaşı da söz konusudur. Machiavelli'nin kenti Floransa, bu sınıflar arasındaki iktidar savaşlarının yaşandığı en tipik sahnelerden biridir.

Floransa, gerçekte kağıt üzerinde bir cumhuriyettir; çünkü 1434 yılından beri Medici ailesi siyasal iktidarı elinde tutmaktadır. Ancak 1494'te, Fransa Kralı VIII. Charles'ın ordusunun Toskana bölgesini istila edip Floransa'yı teslim alması sonucunda halk isyan eder ve Medicileri kentten sürer. Bunun üzerine, Savonarola adlı bir Dominiken rahibi, dört yıl sürecek teokratik ve püriten bir yönetim oluşturur. 1498'de burjuvazinin Savonarola'yı devirip öldürmesinin ardından, nüfusun ancak çok küçük bir azınlığının yurttaş ayrıcalığına sahip olduğu cumhuriyet yeniden kurulur. Bu tarihte 29 yaşında olan Machiavelli, yeni yönetimin en önemli organlarından biri olan "Özgürlük ve Barış İçin Onlar Kurulu"nun sekreterliğine atanır. Yaklaşık 14 yıl boyunca Floransa Cumhuriyeti'ne hizmet eden Machiavelli, iç siyaset sorunlarıyla ilgilenmesi dışında çeşitli diplomatik görevlerde de bulunur. Bu sayede, hem dönemin önemli liderlerini, yani Fransa Kralı XII. Louis'yi, Kutsal Roma-Cermen İmparatoru Maximilian'ı, Papa VI. Alexander ile Papa II. Julius'u ve sonradan ideal prens için örnek göstereceği Romagna Dükü Cesare Borgia'yı tanımak, hem de türlü koşullar altında farklı siyasal yönetim uygulamalarını yakından gözlemlemek fırsatını bulur.

1501 yılında evlenmiş olan Machiavelli'nin "Onlar Kurulu" sekreterliği, 1512'de son bulur. Bu tarihte İtalya'ya girip Fransızları bozguna uğratan İspanyollar, Fransa'nın müttefiği konumundaki Floransa'yı teslim olmaya zorlarlar. Bu olay, Medici Ailesi'nin kente geri dönüp iktidarı yeniden eline geçirmesine yol açar. Cumhuriyetin yıkılmasıyla birlikte, Machiavelli, görevinden uzaklaştırılır; ayrıca, ağır bir para cezasına çarptırılır ve bir yıl boyunca Floransa'yı terk

etmesi yasaklanır. Machiavelli için kötü günler bitmiş değildir: 1513 Şubat'ında, bu kez Medicilere karşı düzenlenen bir komploya adının karışması nedeniyle üç ay boyunca hapsedilip işkence görür. Sonuçta serbest ama işsiz kalan Machiavelli, Floransa'ya birkaç kilometre uzaklıkta bulunan Santa Andrea'daki küçük çiftliğine çekilir.

Yeni yaşamını dostu Francesco Vettori'ye 10 Aralık 1513'te yazdığı mektupta anlatan Machiavelli, bir kitap hazırlamış olduğundan da söz eder: "Akşam olunca evime döner ve çalışma odama girerim; kapıda çamura ve toza belenmiş gündelik elbiselerimi çıkarır, kralların huzurunda giyilmeye yaraşacak elbiseler giyerim; sonra bu uygun elbiselerle, eski kralların huzuruna girerim ve orada onların sevecenliğiyle karşılanarak sadece benim olan ve sahibi olmak için doğduğum besini alırım, orada eski krallarla konuşmaktan ve onlara eylemlerinin nedenini sormaktan utanmam; onlar da bana lütfedip cevap verirler. Dört saatliğine can sıkıntısı nedir bilmem, her derdi unuturum, yoksulluğu düşünüp üzülmem, ölümden korkmam; kendimi tümüyle onlara bırakırım. Dante, 'duyup da hatırlamadıklarımız bilgi üretmez' dediği için, onlarla yaptığım konuşmalardan yanıma kâr kalan her ne varsa bir deftere geçirdim ve 'De Principatus' adlı küçük bir eser yazdım."

Machiavelli'nin burada *De Principatus* (Prenslükler Üzerine) olarak adlandırdığı kitabı, sonraları *Il Principe* (Türkçe'de "Prens" ya da "Hükümdar") adıyla yayımlanacak olan yapıtıdır. Mektupta sözünü ettiği defteri ise, 1515 yılı dolaylarında kendisinin de katıldığı "Orti Oricellari" olarak bilinen bir aydınlar tartışma grubu içinde geliştirip biçimlendirir ve 1518 ya da 1519 yılında tamamlayarak bir kitap haline getirir. Ortaya çıkan bu kitap, Romalı tarihçi Titus Livius'un Roma tarihini anlatan 142 kitaplık eserinin ilk on kitabı üzerinde bir tür açıklama niteliği taşıyan *Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio* (Titus Livius'un İlk On Kitabı Üzerine Söylevler ya da kısaca *Discorsi*) adlı yapıttır. Machiavelli, 1513'te tamamladığı *Il Principe*'yi ilk önce II. Giuliano Medici'ye, sonra da onun 1516'da ölmesi üzerine II. Lorenzo Medici'ye adar. Machiavelli'nin bu davranışıyla, bir yanda kendisini bağışlatarak siyasal görevlerinin başına dönmeyi, öte yanda Medici Ailesi'ne İtalyan birliğini sağlamanın yollarını göstermeyi amaçladığı söylenebilir. Ancak, 1518'de ölen Lorenzo'nun kendisine sunulmuş kitabı okuduğu bile şüphelidir.

Machiavelli, 1518'de farklı bir alana el atıp *La Mandragola* (Adamotu) adlı bir komediyi kaleme alır ve bu oyununun iki yıl sonra Floransa ile Roma'da sahneye konduğunu görür. Bu arada Floransa'da iktidar, Lorenzo'nun zamansız ölümü üzerine (1524'te VII. Cleo adıyla Papa seçilecek olan) Kardinal Giulio De Medici'nin eline geçmiştir. Araya dostlarını koyarak Kardinal'in güvenini kazanmayı başaran Machiavelli, nihayet Medicilerin himayesine kavuşur. Bu sayede, yaşamı süresince yayımlanmış tek yapıtı olan *L'arte della guerra*'yı (Savaş Sanatı) 1521'de piyasaya çıkartır ve Kardinal tarafından hem Floransa için bir anayasa taslağı hazırlamakla, hem de Floransa tarihini yazmakla görevlendirilir. Bunun üzerine Machiavelli, "Floransa Devletinin Yeniden Düzenlenme-

si Üzerine Söylevler” adıyla bilinen bir anayasa tasarısını kaleme alır. Ardından, tarih çalışmalarına bir alıştırma niteliğinde olan *La vita di Castruccio Castracani da Lucca*’yı (Luccalı Castruccio Castracani’nin Yaşamı) yazar ve son yapıtı olan *Le Istorie Fiorentine*’yi (Floransa Tarihi) 1525’te tamamlayıp Papa VII. Cleo’ya sunar.

1527 Mayıs’ında, Papa’nın tutarsız politikası, İmparator Şarlken’in (V. Karl) İtalya’ya girmesine yol açar. Roma’yı yağmalayan İmparatorluk ordusu karşısında VII. Cleo canını zor kurtarır. Floransa’daki Medici yönetimi ise, Papa’nın desteğini yitirmesiyle birlikte çabucak yıkılır ve bir kez daha cumhuriyet kurulur. İş başına gelen yeni cumhuriyetçiler, Medicilerle işbirliği içine girmiş olan (gerçekte her siyasal rejime aynı sadakatle hizmet etmiş olan) bu eski cumhuriyetçiye güvenmeyip ona hiçbir görev vermezler. Düş kırıklığına uğrayan Machiavelli hastalanır ve 22 Haziran 1527’de Floransa’da yaşama gözlerini kapar.

B. Tartışılan düşünür

Machiavelli, özellikle *Il Principe* ile *Discorsi* adlı yapıtlarında, siyasal düşünceye özgün ve yenilik yaratıcı katkılar yapmış, bu katkılarıyla da “modern siyaset kuramı”nın, hatta “siyaset bilimi”nin en önemli kurucusu sayılmıştır. Ama aynı zamanda, onun hakkında bir yanda “kötülüğün öğretmeni” ya da “despotizmin destekleyicisi”, öte yanda “özgürlüğün savunucusu” ya da “modern cumhuriyetçiliğin kurucusu” gibi değerlendirmeler hiç eksik olmamıştır. Siyasetin her türlü değer yargısından soyutlanarak ele alınması gerektiğini ortaya koymuş olan bir düşünürün, onu okuyan ya da incelemeye kalkışan her kişi tarafından olumlu ya da olumsuz bir değer yargısına muhatap olması, tarihin bir cilvesi midir acaba?

Machiavelli hakkında bu tür değerlendirmelerin oluşmasında başrolü oynamış olan *Il Principe*, ilk kez 1532’de papanın izniyle yayımlanır. İlk zamanlarda pek ilgi uyandırmayan ve herhangi bir olumsuz tepkiyle karşılaşmayan bu kitap, 1550’lerden başlayarak din çatışmalarının yarattığı şiddet ortamı içinde, çeşitli çevrelerce dinsizliğin, ahlaksızlığın, zorbalığın övgüsü olarak değerlendirilip suçlanmaya başlanır. Öyle ki, kısa bir süre içinde, düşünürün soyadından “iktidar amacıyla ahlaksız da olsa her türlü araca başvurma”nın meşru sayılması anlamında “Makyavelizm” sözcüğü türetilir; ilk adından ise onun şeytanın (*Old Nick*) ta kendisi olduğu anlamı çıkartılır.

Machiavelli ile *Il Principe*’ye karşı oluşan bu saldırının ilk ateşi, İngiltere’de yakılır. Henüz 1547 yılında, Kral VIII. Henry ile Papalık arasındaki tartışmada Başbakan Thomas Cromwell, Roma Kilisesi’nin savlarına karşı *Il Principe*’de dile getirilen bazı görüşleri öne sürer. Bunun üzerine Papalık yandaşı Canterbury Piskoposu Reginald Pole, *Il Principe*’nin şeytan eliyle yazıldığını söyler. Kitabın Roma Kilisesi karşıtı akımların elinde bir silah olduğunun görülmesi üzerine Papalık, Machiavelli’yi mahkûm edip *Il Principe*’yi yasaklar. Bu karar, karşı-Reform hareketinin en önemli kurumu olan Trento Konsili tarafından 1563’te onaylanır.

Ancak, Machiavelli'ye yönelik bu saldırılar, başını Cizvitlerin çektiği Papalık yandaşlarıyla sınırlı kalmaz. Onların karşısında yer alan Protestanlar da, Machiavelli'yi aynı şekilde değerlendirip Katolikleri karalamak için kullanırlar. Örneğin, *huguenot*'lar (Fransız Protestanları), Saint-Barthélemy kıyımının *Il Principe*'den esinlenmiş bir Floransa kurnazlığı olduğunu ileri sürüp Machiavelli'ye Cizvitliği yakıştırırlar. Shakespeare, ondan "katil" diye söz eder. Prusya Kralı olduğunda Polonya'yı parçalayarak Makyavelist politikanın en iyi örneklerinden birini veren II. Friedrich, veliaht Prens iken Machiavelli'yi çürütmek amacıyla kaleme aldığı *Anti-Machiavelli* adlı denemesinde, onu "insanlığın düşmanı canavar" olarak nitelendirir. Sonuçta, Machiavelli'nin adını anmak bile suç haline gelir ve ondan genellikle "Floransalı Sekreter" olarak söz edilmesi alışkanlığı yerleşir.

Bu arada krallar ile devlet adamları, *Il Principe*'yi monarşinin el kitabı olarak kabul edip başuçlarından ayırmazlar. Papa V. Sixtus, kendi el yazısıyla *Il Principe*'nin bir özetini çıkarır. Fransa Kraliçesi Catherine de Médicis, İmparator Şarlken, İngiltere Kralı VIII. Henry, Fransa Kralı IV. Henri ile Richelieu'nün Machiavelli hayranları oldukları bilinmektedir. Osmanlı Padişahları III. Murat ile III. Mustafa'nın *Il Principe*'yi çevirterek ilgiyle okudukları ileri sürülmektedir. Napoléon Bonaparte'ın Machiavelli'yi "okunabilecek tek kitabın yazarı" olarak nitelendirdiği ve yeğeni III. Napoléon'un iktidara gelmeden önce hapisanede okuduğu tek kitabın *Il Principe* olduğu, Victor Hugo gibi kişiler tarafından dile getirilir.

XVIII. yüzyılda siyasal liberalizm akımlarının Avrupa'da yaygınlaşmasıyla birlikte, Machiavelli bir başka gözle görülmeye başlanır. Özellikle, *Il Principe*'nin Makyavelist bir yapıt olarak yorumlanmasıyla Machiavelli bir "özgür-lük savunucusu, halk egemenliği yandaşı" haline getirilir. Machiavelli'ye yönelik olumlu değerlendirmeler, Fransız Devrimi'nden kaynaklanan ulusalcılık akımlarının gelişmesi sonucunda yeni bir boyut kazanır. Machiavelli, artık ulusalcılığı (nasyonalizm) savunmuş ve ulusal devletin gerekliliğini ortaya koymuş ilk önemli düşünürdür. Bu yorumu benimsemiş olanlar arasındaki en tanınmış isim Hegel'dir. İtalya'daki ulusalcılık hareketi ise, Machiavelli'yi bir "ulusal kahraman"a dönüştürür. XX. yüzyıl başlarında İtalya'daki karşıt siyasal akımlar, bu ulusal kahramana ve onun siyasal gerçekçiliğine sahip çıkma yarışına girerler. Gramsci, Machiavelli'nin devrimci niteliğini vurgular ve "modern prens" üzerine kaleme aldığı denemesiyle onun düşünsel mirasına İtalyan komünizmi adına sahip çıkar. Buna karşılık Mussolini, "Machiavelli'nin öğretisi, bu gün, dört yüz yıl öncesine göre daha canlıdır" diyerek, onu faşizm ile ilişkilendirir.

XX. yüzyılda, Machiavelli'nin, bu "militan okumalar" dışında, olabildiğince nesnel-bilimsel bir şekilde değerlendirilmesi, yani siyasal kuramlar tarihi içindeki yerinin saptanması çabaları da gündeme gelir. Ancak çeşitli çağdaş yorumcular arasında bile, onun hakkında, Leo Strauss'un "kötülüğün öğretmeni" tanımlamasına benzer nitelendirmeler eksik olmaz. Fakat bu bağlamda asıl önem-

“Özgürlük Savunucusu Machiavelli” yorumları

Spinoza, *Tractatus Politicus*’ta Machiavelli’yi şöyle yorumlar: “Bu denli bilge bir insan olan Machiavelli’nin insanlara yararlı bir ders verdiği düşünülebilir. (...) Belki Machiavelli, özgür bir halkın, her ne pahasına olursa olsun, kaderini tek bir kişinin ellerine terk etmemesi gerektiğini göstermek istemişti. (...) Böylesine öngörülü olan bu insanın özgürlüğü sevdiği ve özgürlüğün korunmasına yönelik çok iyi öğütler verdiği kesindir.” Rousseau’nun *Toplum Sözleşmesi*’deki yargısı, Spinoza’ninkinden pek farklı değildir: “Machiavelli, krallara öğüt verir gibi yapıp halklara büyük öğütler vermiştir. Machiavelli’nin *Il Principe*’si, cumhuriyetçilerin elkitabıdır. (...) Machiavelli dürüst bir insan ve iyi bir yurttastı; ama Medicilere bağlı olduğu için, yurduna yapılan baskı altında, özgürlük aşkını gizlemek zorundaydı.” Diderot, *Ansiklopedi*’de Makyavelizmi “tiranlık yapma sanatı” olarak tanımlamasına karşın, Machiavelli’yi yukarıdaki bu yorumlar doğrultusunda değerlendirir; Montesquieu ise, *Yasaların Ruhu*’nda ondan “büyük adam” diye söz eder. Machiavelli’yi bu “aklama” çabaları, 1787’de doruk noktasına ulaşır. Bu tarihte, Papalık ile çatışma içinde olan Toskana’nın “aydın despotu” Grandük Leopoldo, Floransa’ya Machiavelli’nin heykelini diktirir ve mezar taşına “Hiçbir övgü bu adın büyüklüğüne erişemez” sözlerini yazdırır.

li olan, Machiavelli’ye yönelik yeni bir eleştirinin ortaya çıkmasıdır. Çünkü bu “bilimsel” çabaların bir gereği olarak, *Il Principe*’den başka artık *Discorsi* de okunur ve iki yapının farklı konular içerdiği görüşünden hareketle Machiavelli’nin kendi içinde çelişkili bir düşünür olduğu ileri sürülür. Bu sava göre, *Il Principe*’de monarşilerin, *Discorsi*’de cumhuriyetlerin savunusu yapılmaktadır; dolaısıyla Machiavelli, kitaplarının birinde despotizmin, diğerinde özgürlüğün ideoloğluğuna soyunmaktadır.

Gerçekte bu iki kitap, farklı siyasal rejimlere vurgu yapıyorsa da, aynı öze, “iktidarın kazanımı ve korunması” biçiminde ifade edilebilecek olan aynı temaya sahiptir. Her ikisi de, Machiavelli’nin bazı yorumcular tarafından bir “devrim” olarak nitelendirilen yeni siyasal yaklaşımının birer ürünüdür.

2. MACHIAVELLİ DEVRİMİ

A. Yeni siyaset kitabı

Machiavelli, Platon’dan, Cicero’dan, Aquinumlu Thomas’tan, kısacası kendisinden önceki klasik siyasal düşünce geleneginden farklı olarak, siyaseti salt bir eylemler bütünü olarak algılayıp “kurgusal olmayan” bir siyaset kuramı geliştirir. Ona göre siyaset biliminin ya da siyaset sanatının ereği, olması gerekeni düşünüp tasarlamak değil, olanı inceleyip açıklamaktır. Bu bağlamda, *Discorsi*’nin hemen başında, kendisini “bilinmeyen denizler ile karalar keşfetmek amacıyla yeni bir yol izleyen bir gemiciye” benzeten Machiavelli, yeni siyaset kitabını keşfettiğini, yani siyasete yeni bir yaklaşım getirdiğini *Il Principe*’de açıkça dile getirir.

Machiavelli'ye göre, siyasal öğreti-
lerle ya da kuramlarla ilgili tartışma-
lara girmeye gerek yoktur; ele alınıp
incelenmesi gerekenler, yalnızca siya-
sal yaşamın olgularıdır. Bu olguların
odağında da, siyasal iktidar sorunsalı
bulunmaktadır. Dolayısıyla, tüm si-
yasal olgular, "iktidarın kazanılması
ya da korunması"yla ilişkilidir ve bu
şekilde anlaşılmaktadır. Bu bakımdan
siyaset bilimi ya da sanatı, Machiavelli'nin deyişiyle (eğer Vettori'ye
yazdığı mektuptaki "prenslik" sözcüğünü "iktidar" sözcüğüyle değiştirecek) "iktidar nedir, türleri nelerdir, nasıl kazanılır, nasıl elde tutulur, neden kaybedilir" sorularına olgular-
dan hareket ederek yanıtlar getirme
çabasıdır.

Machiavelli'nin keşfettiği yeni si-
yaset kıtasının salt olgular üzerine
kurulu olması ya da siyasetin iktidara gelmek ve iktidarı korumak anlamında
bir stratejik ve teknik beceri konusu haline gelmesi, siyasal alanın her türlü nor-
matif yaklaşımla ilişkisinin kesilip özerkleşmesi demektir. Daha açıkçası, Machiavelli, siyaseti, hem aşkın ya da göksel bir güce ve ondan kaynaklanan dinsel
dogmalara, hem de geleneksel ahlaki değer yargılarına bağımlı olmaktan kurtarır. Böylece, siyaseti Orta Çağ'da Hristiyanlık ile, Antik Çağ'da da ahlak ile yo-
ğuran anlayışlar, bir kalemde silinip atılır. Ancak, siyasal alanın dinden ve ahlak-
tan soyutlanmış olması, bunlar arasında hiçbir ilişkinin bulunmaması anla-
mına gelmez. Görüleceği üzere Machiavelli, klasik düşünürlerin tam tersi bir
yol izleyerek, din ile ahlaki siyasetin ya da daha doğrusu siyasal iktidarın belir-
leyiciliği altına sokacaktır.

Machiavelli, siyasal düşünceyi *a priori* (deney öncesi) kuramlardan, değer
yargılarından kurtarmış olması nedeniyle, Bacon'dan önce deneysel yöntemi
başlatan ve bunu siyaset alanına uygulayan düşünür olarak kabul edilebilir. Ni-
tekim Bacon'ın kendisi de, Machiavelli'yi tüm Skolastik yöntemleri yıkmış ve si-
yaseti deneysel yöntemlere göre incelemiş bir düşünür olarak değerlendirmiş-
ti: "Biz insanların ne yapmaları gerektiğini değil de ne yaptıklarını açıkça ve dü-
rüst bir şekilde dile getiren Machiavelli'ye ve onun sınıfından öteki düşünürle-
re çok şey borçluyuz." Machiavelli, bu *a priori* tutumu yadsıyarak, kendinden
önceki birçok düşünürün kafa yormaktan kaçınmadığı temel bir sorunu, ya-
ni "en iyi devlet biçimi nedir?" sorusunu ilgi alanının dışında bırakır. Ona gö-
re, tüm zamanlar ve mekanlar için geçerli olan bir ideal devlet biçiminden söz

Yeni siyasal yaklaşım

"Bu konuda [siyaset hakkında] çok şey ya-
zılmış olduğunu biliyorum. Bu yüzden be-
nim de bu konuda yazdığımı görenlerin
beni kendini beğenmiş biri sanmalarından
çekiniyorum; kaldı ki, bunu yaparken, şim-
diye kadar izlenmiş olan yolun da dışına
çıkacağım. Fakat beni okuyacak olanlara
hizmet etmek amacıyla olduğumdan, ha-
yallere kapılmaktansa, şeylerin fiili gerçe-
ğine [*verità effettuale della cosa*] bağlanmak
bana daha gerekli gözükmektedir. Birçok
kişi, gerçekten hiç kimsenin fiilen görme-
diği ve tanımadığı cumhuriyetler ile prens-
likler hayal etmişlerdir. Ama yaşanan du-
rum ile yaşanılması gereken durum ara-
sında o kadar büyük fark vardır ki, olana
gözlerini kapayıp yalnızca olması gereke-
ni görmek isteyen her kimse, varlığını ko-
rumaktan çok yok olmayı öğrenmiş olur."

edilemez. Bu anlayış, meşruluk kavramının teorik açıdan dışarıda bırakılması na yol açar. Fakat yine de, meşruluk sorunsalı tümüyle terk edilmemiştir: Teorik plandan pratik plana oturtulmuştur. Bu açıdan bakıldığında, meşruluğun iktidarı elde etme ve koruma olgusu içinde bulunduğu görülür. Bir başka deyişle, iktidarı ele geçirmek ve korumak amacıyla girişilen her eylem, başarıya ulaştığı anda meşrudur.

Machiavelli için siyasal başarı bir giz değildir, bunun reçeteleri vardır. İşte gerçek siyasal bilimci ya da siyasal düşünür (bir bakıma Machiavelli'nin kendisi), bu reçetelere sahip olan ve bunları siyasal öznelerin hizmetine sunan kişidir. Bu reçetelere sahip olmak, siyasal eylemleri çözümleyip siyasetin özünü kavramakla ve bunun ardından evrensel genellemelere ulaşmakla mümkündür. Böylece, farklı koşullar altında ortaya çıkan değişik durumlara uygulanabilecek olasılıklar matematiksel bir şekilde hesaplanabilir ve başarıya giden yol saptanabilir. Bu “bilimsel” donanımı elde edebilmek için, olguları dikkatlice gözlemlemeyi ve bu olguları karşılaştırarak aralarındaki benzerlikler ile farklılıkları saptamayı bilmek gerekir. Gözlemden daha önemli bir diğer yöntem ise, kişiye çok daha fazla malzeme sunan tarih bilgisine sahip olmaktır.

Ancak tarih yapıtları dikkatli bir biçimde ele alınmalıdır. Çünkü bu yapıtlar olayları şu ya da bu amaçla çarpıttıklarından, tarihi yeniden yorumlamak gerekir. Tarihin yorumlanması ya da anlaşılır kılınması ise, özellikle “Eskiler” ile “Modernlerin” karşılaştırılması yapılarak, olayların görünürdeki çeşitliliğinin ve farklılığının ardındaki tarih yasalarının kavranması demektir. Machiavelli'ye göre çağdaşlarının en önemli eksikliklerinden biri, tarihten ders almayı bilmeyip “Eskilerin” bize sunduğu örneklerden yararlanamamalarıdır. Bu yüzden Machiavelli, tıp ya da mimarlık alanlarında “Eskilere” öykünülmesine karşın, “bir cumhuriyet kurmak, bir devleti korumak, bir krallığı yönetmek, bir orduyu düzenlemek, bir savaşı sürdürmek, adalet dağıtmak, bir imparatorluğu büyütmek” gibi siyasal konularda “antik örneklere başvuran” hiç kimsenin olmasından yakınmaktadır.

Oysa ona göre, tarihin en önemli yasası, tarihin bir anlamda “tekerrür” etmesidir. Bu nedenle, geçmişten alınan dersler sayesinde, beliren bir olay karşısında kullanılması gereken araçları ve bunların sonuçlarını kestirmek mümkündür. Kendi deyişiyle, “Bilge kişiler, haklı olarak, geleceği öngörmek için geçmişin incelenmesi gerektiğini söylerler; çünkü bu dünyadaki olaylar, her zaman kendilerinden önceki olaylarla belirgin bir ilişki içindedir. Aynı tutkularla hareket eden ve hareket etmiş olan insanlar tarafından yaratılan olaylar, zorunlu olarak aynı sonuçları doğurur. (...) Şimdiki zamanla geçmiş karşılaştıran her kimse, aynı arzuların ve aynı tutkuların bütün kentlerde ve bütün halklarda hüküm sürdüğünü ve sürmekte olduğunu görür. Dolayısıyla, geçmiş olayları derinlemesine inceleyen birisi için, bir cumhuriyetin başına neler geleceğini öngörmek ve böylece eskilerin kullandığı yöntemlere başvurmak ya da kullanılmış yöntemler bulamazsa olayların benzerliğinden hareketle yeni yöntemler yaratmak çok kolaydır.” Demek ki, insanlarda her zaman ve her yerde aynı

tutkular bulunduğu içindir ki tarih tekerrür etmektedir. Dolayısıyla, siyasal alanın ve bu alanın odak noktasında bulunan siyasal iktidarın tam anlamıyla kavranabilmesi için, bu “aynı tutkuların” ya da bir başka deyişle değişmeyen insan doğasının, insan psikolojisinin ne olduğunu ortaya koymakla işe başlanmalıdır.

B. İnsan doğası ve iktidarın zorunluluğu

Machiavelli, çeşitli yapıtlarında, insanın özünde kötülük bulunduğunu sık sık dile getirmektedir: “İnsanlar, genellikle nankör, kaypak, ikiyüzlü, tehlikeler karşısında ürkek ve kazanç düşkünü yaratıklardır. (...) Kötü olan ve verdikleri sözlerde durmayan insanlar, (...) ancak zorunlu oldukları zaman iyi davranırlar. Fakat yakalanmadan kötülük yapmak seçeneğine ve özgürlüğüne sahip oldukları an, her yere kargaşa ile düzensizliği götürmekten kesinlikle geri kalmazlar. (...) İnsanlar, iyiliğe öykünmektense kötülüğü izlemeye daha eğilimlidirler.” Machiavelli’nin insan doğasına yakıştırdığı kötülük, dini bir anlam taşımamakta, özellikle de insanı özünde günahkâr, dolayısıyla mutlak kötü bir varlık olarak kabul eden Kilise öğretisiyle bir koşutluk göstermemektedir. Çünkü “insanlar, tam anlamıyla ne iyi ne de kötü olmayı bilirler. (...) İnsanlar, bu kadar büyük nankörlük yapabilecek kadar vefasız değillerdir” diyen Machiavelli’ye göre, insanın kötülüğünün bir sınırı vardır, yani Tanrı’dan kaynaklanan bir mutlaklıkla donanmış değildir. Ayrıca bu kötülük, bütünüyle dünyevi yaşama ilişkindir.

Bu bağlamda Machiavelli, insanın doğası gereği kötü oluşunu insanın temel bir içgüdüsünden kaynaklandırır ve bu kötülüğü insanlar arasındaki ilişkiler içinde anlamlandırıp görecelikle donatır. Çünkü Machiavelli, kendisinden kabaca 130 yıl sonra Thomas Hobbes’un insan davranışlarının temeline yerleştireceği “sahiplenici bireycilik” anlayışına benzer bir şekilde, insanların sürekli bir elde etme isteği ve sahiplenme güdüsü tarafından yönlendirildiklerini kabul eder. *Il Principe*’deki “elde etme [bazı Türkçe çevirilerde “fethetme”, İtalyanca *acquistare*] arzusu hiç şüphesiz bildik ve pek doğal bir şeydir; gücü yeten insanlar buna her kalkıştıklarında övgü alacaklardır, en azından kınanmayacaklardır” deyişi, buna iyi bir örnektir. Yine Machiavelli, *Discorsi*’nin ya da *Floransa Tarihi*’nin çeşitli sayfalarında, insanın doğası gereği her şeyi arzu edip ele geçirmeye çalıştığını, ama güçlerinin sınırlı olması nedeniyle bunu hiçbir zaman başaramadığını vurgulamaktadır. Böylece, sahip olduklarıyla tatmin olmayan, sürekli yeni arayışlar içinde bulunan ve başkalarını kıskanan bir insan çıkmaktadır karşımıza. Bu durumda “gerçekçi” olmayı savunan Machiavelli, insanın elde edemeyeceği ya da elde etmeye gücünün yetmeyeceği şeylerin peşinden koşmasını olumsuz bir özellik olarak değerlendirmektedir: “Olanakları olmadan fethe kalkışan insanlar, hata yapıyorlardır ve kınanmayı hak ederler.”

Demek ki insanoğlu, her zaman ve her yerde elde etme tutkusuyla davranmıştır ve davranmaktadır. “İnsan hırsının bir sınırının olmamasından” dolayı da, bireysel arzular ile çıkarlar sürekli olarak çatışır. Machiavelli’nin deyişiy-

le, “birileri elde etmek isterken, diğerleri elde ettiklerini yitirmekten korkarlar.” Üstelik “her insan, elindekini yeni şeyler elde ederek korumayı düşünür.” Bunun anlamı, herkesin daha fazla güç, daha fazla iktidar peşinde koşmasıdır. İktidar, elde etmek istenen diğer şeyleri sağladığından, elde edilmesi arzulanan en üstün şeydir. Bu bakımdan, insanların sürekli bir iktidar mücadelesi içinde olmaları, insan doğasının bir gereğidir ve kaçınılmaz bir durumdur.

İşte insanın kötü oluşu, bu mekanizma içinde bir anlam kazanmaktadır: Her insan, bir diğerinin karşısındaki engeldir ve bu nedenle ona göre kötüdür. Üstelik

Sıfır toplamı iktidar

Bu anlayışa göre, belli bir alanda bulunan iktidar, miktarı hiçbir zaman değişmeyen bir pastaya benzetilebilir. Sizin bu pastadan aldığınız pay ne denli büyürse, diğerlerine kalan paylar da o denli küçülür, hatta bazılarına hiç pay kalmaz. Üstelik pastayı tek bir kişinin sahiplenmesi, diğerlerini bundan tümüyle yoksun bırakır. Bu anlayış dünya ölçeğindeki iktidara (ya da kendi deyişiyle *virtü*ya uyarlayan) Machiavelli, *Discorsi*’de şu saptamada bulunur: “Dünya her zaman aynıydı. Yalnızca şu fark vardı ki, ilk önce Asur’da bulunan büyük yetenekler ile büyük *virtü*lar, Med ülkesine yerleşti, sonra da Pers ülkesine, oradan da Roma ile İtalya’ya geçti. Roma İmparatorluğu’nun düşüşünden sonra, dünya üzerinde varolan *virtü* miktarı, tek bir imparatorluk tarafından ele geçirilememişse de, birçok ulus arasında paylaşılmış durumdadır. İlk başta Frankların, Türklerin ve Mısır sultanının imparatorlukları ve bugün de Alman halklarının imparatorluğu pay alanlar arasındadır; bunlardan önce de, büyük şeyler başarmış, Roma İmparatorluğu’nun Doğu’daki topraklarını fethetmiş olan şu ünlü Araplar vardı.”

“sıfır toplamı iktidar” anlayışını benimseyen Machiavelli’ye göre, iktidarın miktarı değişmez; dolaşısıyla birisinin iktidarının artması, diğerlerinin iktidalarının azalması, hatta yok olması demektir. Bu anlayış, insanların birbirlerine kötü gözle bakmalarına ve kişisel çıkarları uğruna birbirlerine kötülük yapmalarına neden olur. Ayrıca, insan doğasının özünü oluşturan bencillik, insanların gerek birbirlerinden kuşkulanmalarına, gerek bu kuşkunun yarattığı zorunluluk sonucunda kötülük olarak nitelendirilen her türlü davranış içine girmelerine yol açar.

Bu durum, insan eylemlerinin özgül bir düzeyi olan siyasal alan için de geçerlidir. Siyasette yer alan bireysel özneler ya da kolektif özneler (halklar ya da devletler), elde etme, yani büyüme, yükselme tutkusunun hükmü altındadırlar. Bu bakımdan siyaset, siyasal aktörlerin siyasal iktidarı ele geçirmek ya da korumak amacıyla birbirleriyle giriştikleri mücadeleden, hatta savaştan başka bir şey değildir.

Bu iktidar mücadelesinin kaçınılmaz-

lığını, Machiavelli özellikle *Discorsi*’de ele alıp örneklerle gözler önüne sermeye çalışır. Ona göre, “belli bir konumda olan insanlar, kendi varoluş biçimlerini seçemezler”; yani, hiçbir tutkuları olmasa bile iktidarın dışında kalmayı başaramazlar. Çünkü iktidar sahibi, “kendini nasıl biliyorsan başkalarını da öyle bil” mantığından ya da Machiavelli’nin “bir devlet kurmak ve ona yasalar vermek isteyen her kişi, insanları baştan kötü olarak kabul etmeli” deyişinden hareketle, çevresindeki kişilerden kuşkulanır, onları kendisi için bir tehdit olarak görür;

ama aynı zamanda, bu yaklaşımı nedeniyle kendisi de onlar için bir tehdide dönüşür. Belli bir niteliğe, yeteneğe sahip olan bir kişi ise, üzerindeki bu kuşku-ları dağıtmak için kendisini gözlerden saklamaya çalışır, ama sonuçta yaşamını sürdürürebilmek için ister istemez iktidar sahibini yok etmeye yönelir; tıpkı Bru-tus'un ilk önce delilik numarasına başvurması, ama daha fazla dikkati çekince “en iyi savunma saldırıdır” mantığını benimsemesi ve bir komplocuya dönüşüp son Roma Kralı Tarquinius'u tahtından devirmesi gibi.

Aynı şekilde, her kolektif siyasal özne, hem yaşamını sürdürmenin hem de tehdit altında bulunmanın getirdiği zorunluluklar nedeniyle, kendini sürekli bir iktidar savaşı içinde bulur. Bir devlet, başarılı olup büyümek ya da tam ter-si başarısız olup sonunda yıkılmak seçenekleriyle karşı karşıyadır. Bu bakımdan bir cumhuriyetin (ya da herhangi bir devletin) dar sınırlar içinde kalıp yaşamını sürdürürebilmesi olanaksızdır. Machiavelli'nin deyişiyle, “Yeryüzündeki her şey bir hareketlilik içinde olduğundan ve aynı durumda kalamadığından, bu de-ğişkenlik cumhuriyetleri ya yükselişe ya da düşüşe götürür. Zorunluluk, genellik-le aklın yönlendirmeyi düşünmediği bir ereğe doğru yöneltir bizi: Büyümeden varlığını sürdürmesini istediğiniz bir cumhuriyet kurmuşsunuzdur; oysa zorun-luluk, kuruluşunun amacına karşın yine de onu büyümeye zorlar.” Zorunlulu-ğa getirilen yanıt, siyasal erkin arttırılarak diğer devletlerin aleyhine büyümek-tir; tıpkı küçük Roma Cumhuriyeti'nin bir imparatorluğa dönüşmesi gibi.

Demek ki, bireylerin komplolara girişmeleri ya da halkların (devletlerin) sa-vaşmaları, bir yanda elde etme güdüsüyle hareket etmelerinden, öte yanda bi-rer siyasal özne olarak tehditle karşı karşıya bulunmalarından dolayıdır. Siyasal yaşamda gözlemlenen şiddet, zalimlik, yalancılık, ihanet, ikiyüzlülük gibi tu-tumlar, gerçekte insanların özde kötü olmalarından değil, fakat siyasal öznele-rin birbirlerinden kopuk bir şekilde, dolayısıyla güç ilişkilerinin körüklediği sü-rekli bir rekabet içinde bulunmalarından kaynaklanır. Bu açıdan bakıldığında, Machiavelli'nin iktidarın yüceltilmesine ilişkin bir öğretiyi savunduğu söylene-mez. Çünkü ona göre, iktidarı elde etmek ya da korumak için verilen mücade-leler, zorunlu fenomenlerdir. İnsanın siyasal özne olarak var olması, yaşamını sürdürürebilmek için her türlü araca başvurarak iktidarını sürekli olarak arttırma-ya yönelmesi demektir.

3. İKTİDAR MÜCADELELERİ VE BAŞARININ REÇETELERİ

A. Araçların seçimi

İktidar mücadeleleri zorunluluğu ve sürekliliği içerdiğinden, siyasal öznenin, bu ortamda başarılı olabilmek için doğru araçları seçebilecek bir “kişiliğe” sahip olması büyük önem kazanmaktadır. Machiavelli, özgür iradeye sahip bireyin ta-rihten aldığı derslerle geleceği öngörme ve başarıyı getirecek eylemleri belirle-me yeteneğini elde edeceğini ileri sürer, ama onun hiçbir zaman tam anlamı-yla kaderine hakim olamayacağını da vurgular. Çünkü en iyi şekilde düşünülüp

Virtù ve Fortuna

Türkçe'ye şans, yazgı ya da talih olarak çevrilebilecek olan *fortuna*, nesnelere (olaylara) dışsal olan ve insanları keyfi bir şekilde yöneten aşkın bir güç anlamına gelmez. Machiavelli, bu kavram ile insani şeylerin kayganlığını, belirsizliğini dile getirmektedir.

Virtù sözcüğü, tıpkı *fortuna* sözcüğü gibi, eril (erkek) değil, dişi bir sözcüktür (yani *la fortuna* gibi *la virtù*); ancak kökeni nedeniyle erkeklikle ilgilidir. Çünkü *virtù*nün kökeninde Latince *virtus* sözcüğü, bunun kökeninde de yine Latince *vir* sözcüğü bulunmaktadır. *Vir* "erkek insan, adam" anlamını taşıırken, *virtus* "erkeksi güç" anlamını içermektedir. İtalyanca'daki yaygın kullanımında erdem anlamına gelen *virtù* kavramına Machiavelli, "insanın (ya da halkın) yaratıcı enerjisini harekete geçiren yetenek ve beceri" anlamını yükler; ayrıca bu yeteneğin "güç, kurnazlık, yiğitlik, cesaret, azim, kararlılık" gibi özellikleri de içinde barındırdığını kabul eder.

tasarlanmış planların bile başarısızlığa uğrama olasılığı vardır. Tarihteki bir örneğine bakıldığında yengiyle sonuçlanması beklenen bir eylem, olayların akışı nedeniyle bir bozgun durumuna dönüşebilir. Bu yüzden Machiavelli, "*fortunanın*, eylemlerimizin yarısına hükmedebildiğini, aşağı yukarı öbür yarısını ise bizim ellerimize bıraktığını düşünüyorum" diyerek, işin içine *fortuna* kavramını sokar ve bunun karşısına da *virtù* kavramını diker.

Machiavelli'ye göre, *fortunanın* karşı konulamaz gibi görünmesi, insanların kadercilik anlayışının içine gömülüp edilgin bir tutum takınmalarından kaynaklanır. Oysa siyasette başarılı olmanın ilk koşulu, insanın *virtù* sayesinde *fortunayla* baş etmeyi bilmesidir. Hatta siyaset, zorunluluk ifade eden koşullar altında *fortunayı* düzenleme, *fortunaya* gerekli yanıtlar getirme sanatıdır. İnsan, her şeyden

önce, her türlü değişime hazırlıklı olmalı ve *fortunanın* iyi ya da kötü yanıyla karşılaştığında ondan körü körüne etkilenmemelidir. Daha açıkçası, bir olumsuz *fortuna* durumunda karamsarlığa kapılmamalı, olumlu *fortuna* nedeniyle de her şeyi tozpembe görmemelidir. Machiavelli'ye göre, Romalıların şanssızlıklar karşısında cesaretlerini yitirmemeleri ve başarılar karşısında da küstahlaşmamları, bu halkın ne denli *virtù* sahibi olduğunu göstermektedir.

Bu bağlamda Machiavelli, *Il Principe*'de farklı prenslik (monarşi) türlerinden söz ederken tercihinin "yeni prenslik" olduğunu açıkça ortaya koyar. Ona göre, bu tür bir devletin en önemli özelliklerinden biri, prensin (daha sonraları Bodin'in yaratacağı kavramla ifade edersek) "egemen" olmasını sağlayan merkezi bir yapılanmayı içermesidir. Bir diğer özelliği ise, bu devletin *virtù* ile kurulmasıdır. Daha açıkçası, kişinin kendi becerileriyle, yetenekleriyle, güçleriyle, kısacası *virtüsüyle* iktidarı elde etmesidir. Böyle iktidara gelmek zordur, ama yeteneklerini kullanan kişinin iktidarını güçlü kılıp sürdürmesi kolaydır; ama tabii temel bir koşulla, yani iktidarını kullanırken karşısına çıkacak çeşitli durumlarda en uygun, en gerekli araçları (bir bakıma, tutum ve davranışları) seçip kullanması ve *fortunayı* doğru düzenlemeyi, doğru kullanmayı bilmesi koşuluyla.

İnsanın *fortunayı* düzenlemesi demek, ona karşı koyınası, hatta ona hakim olması demektir. Bu bağlamda Machiavelli, *Il Principe*'nin 25. kitabında, açıkla-

malarna erotik (ya da cinsiyetçi) bir boyut kazandırarak, “*fortunanın* kadın olduğunu” ve bu nedenle erkeksi nitelikler (yani *virtü*) tarafından cezbedilmeyi beklediğini ileri sürer. Arından, “ona hükmetmek için, onu dövüp hırpalamak gerektiğini” iddia etmekle kalmaz, “*fortunanın* soğuk hesapçılardan çok, böyle davrananlara kendisini teslim ettiğini” vurgular.

Ancak böylesine atılğan, ateşli bir tutum, *fortunaya* karşı uygulanabilecek tek yöntem değildir. Çünkü Machiavelli, *fortunaya* egemen olmak için izlenmesi gereken bir başka yolun, ona uyum sağlamak, ona ayak uydurmak ya da kendi deyişiyle “onun ördüğü ağları izlemek” olduğunu belirtir. Bunun anlamı, “*fortunanın* rüzgarlarına ve değişen koşullara göre hareket etmeye hazır olunması”dır. *Discorsi*’nin 3. kitap 9. bölümüne “Her zaman başarılı olmak isteniyorsa zamana göre değişmek gerekir” başlığını koyan Machiavelli, geleneksel felsefenin “ruhsal bütünlük, değişmezlik” anlayışına karşı çıkarak, insanın, ruhunu *fortunadaki* ve *doğadaki* sonsuz değişkenliğe açıp özgürlüğü, erki ve mutluluğu ele geçirebileceğini açıkça dile getirir. Böyle bir davranış içindeki siyasal özne, en kötü düşma-

nı olan “alışkanlığı” yenmiş ve kendisini katı değer yargılarının etkisinden kurtarmış demektir. Kısacası, insan, doğasına esnek, değişken bir nitelik kazandırılabildiği sürece yaşamda, özellikle de siyaset sahnesinde başarılı olabilmektedir. Bu bakımdan *virtü*, ahlaki esnekliğe, yani değişen koşulların getirdiği zorunluluklar doğrultusunda her türlü aracı kullanma yeteneğine karşılık gelmektedir.

İnsanın değişken bir kişilik gösterebilmesi, onun doğasının çift yönlü olmasıyla, daha açıkçası hem insan hem de hayvan özelliklerini kendinde toplamasıyla yakından ilişkilidir. Machiavelli, *Il Principe*’nin 18. kitabında, “Mücadele etmenin iki yolu vardır: Biri yasalarla, diğeri güçle,” dedikten sonra, birinci yolun insanlara, ikinci yolun ise hayvanlara özgü olduğunu belirtir. Ancak başarılı olmak isteyen her prensin (ya da devletin) hem insan hem hayvan gibi davran-

Merkezi devlet: Osmanlı İmparatorluğu

Machiavelli, *Il Principe*’nin 4. bölümünde, monarşilerin “merkezi” ya da “feodal” bir biçimde yönetildiklerini ileri sürer. Merkezi monarşide, devlet tek başına prens tarafından yönetilir ve devlet görevlileri doğrudan doğruya prene bağlı hizmetkârlardır, kullardır. Feodal monarşide ise, devletin başındaki prens, iktidarı ayrıcalıklı konumları olan soylularla paylaşmaktadır. Machiavelli, birinci yönetim biçimine örnek olarak “Türk monarşisini”, ikincisine örnek olarak da Fransa Krallığı’nı gösterir. Ona göre, Türk monarşisi türü bir devleti ele geçirmek çok zordur. Çünkü prensin çevresindeki kişilerin saldırgan girişimini kolaylaştıracak bir başkaldırısına bel bağlanamaz, bu kişilerin yozlaştırılması çok zordur, dahası yozlaştırılabilir bile halkı arkalarından sürükleyemezler. Dolayısıyla “kim ki Türk’le [Padişah’la] savaşmak ister, hasmının güçlerini karşısında birlik halinde bulmaya hazır olmalıdır.” Fakat Türk monarşisi türü bir devlet fethedildiği zaman onu elde tutmak kolaydır. Çünkü prensin soyu bir kez ortadan kaldırıldı mı, halk üzerinde hiçbir nüfuzları olmayan diğeryöneticilerden hiçbir direnç gelemmez. Oysa Fransa Krallığı, içerdiği karşı özelliklerden ötürü fethedilmesi kolay, ama elde tutulması çok zor olan bir devlettir.

mayı bilmesi gerektiğini de sözlerine ekler. Ahlakın insan ile hayvanı birbirinden ayırmasına karşılık, siyaset bunları birleştirmektedir. Bu bakımdan siyaset, hayvani şiddetin yasaların üstünlüğü sayesinde dışlanarak insani bir dünyanın kurulması değil, fakat sağlam bir hükmetmenin araçlarının hayvanlığın içinden elde edilmesi demektir. Bu hayvani doğa da çift yönlüdür: Prens, hem aslan hem tilki özelliklerini edinmelidir. “Çünkü aslan ağlara, tilki de kurtlara karşı kendini savunamaz. Tuzakları tanımak için tilki olmak gerekir, kurtları korkutmak için de aslan.” Demek ki siyasal özne, yalnızca kaba güç kullanmakla yetinmeyecek, kurnaz da olacaktır.

İnsani doğa ile hayvani doğa arasındaki bağlantıyı, hayvansallığın iki yönünden biri olan kurnazlık (tilki) sağlar. Kurnazlık demek, kişinin kurnaz olduğunu saklayarak, insancıl, eliaçık, dindar, sözlerine sadık, namuslu vb. bir görünüm takınmasıdır. Prens insan doğası, gerçekte görünüştedir, yüzeyseldir. Bir başka deyişle, prens, kendini halka, halkın onu görmek istediği gibi, yani insani niteliklere, erdemlere sahipmiş gibi gösterir. Nasıl olsa halk, yalnızca görünüşe baktığından, görünüşe göre değerlendirdiğinden, aldatılması kolaydır. Machiavelli'nin *Discorsi* 2. kitap 13. bölümde, güçten genellikle daha yararlı olduğunu söylediği kurnazlık, *fortunaya* uyum sağlanması ve böylece gerekli durumlarda kullanılan şiddetin (ve her türlü kötülüğün) halktan gizlenmesidir. Zaten değişen zamana ve koşullara ayak uydurmak, hayvani ve insani doğaların sunduğu tüm olanakların değerlendirilmesinden başka bir şey değildir. Bu yüzden Machiavelli, zorunluluklar karşısında ne zaman iyilik ne zaman kötülük yapılacağına iyice hesaplanması gerektiğini vurgulayıp şu öğüdü verir: “Prens, devletin korunması için gerekli olan kusurlara [kötülüklere], ne denli utanç verici gözükseler de, sahip olmakta duraksamasın; çünkü iyice düşünüldüğünde anlaşılır ki, bir erdemmiş gibi gözükken bir nitelik felaketine yol açabilir; tersine bir kusurmuş gibi gözükken bir başka nitelik ise yönetimine esenlik ve güvenlik sağlayabilir.”

Demek ki siyasal özne, hiçbir ahlaki kritere, değer yargısına ya da hukuki kurala aldırış etmeksizin, içinde bulunduğu duruma göre en uygun aracı kullanılmalı, en uygun eylemi gerçekleştirmelidir. Dolayısıyla, siyaset alanındaki “araçların” seçimi görecelik göstermektedir. Örneğin, “verilen söze sadık kalınmalı mı, kalınmamalı mı?” sorusunun kesin bir yanıtı yoktur. Koşullar gereği kişinin sözüne sadık kalması iktidarı elde etmesine ya da korumasına yararlıysa, böyle davranmalıdır; durum bunun tam tersi olduğunda ise, sözünden caymakta bir an bile tereddüt etmemelidir. Bununla birlikte Machiavelli, siyaset alanında koşullara bağlı olmayan, dolayısıyla her zaman ve her yerde geçerli olan tutum ve davranışların bulunduğunu da kabul eder; bir başka deyişle, evrensel genellemeler ortaya koyar. Örneğin, şiddet bir kerede ve yoğun bir biçimde uygulanmalıdır, halkın nefreti kazanılmamalıdır ya da fethedilen yerlere yerleşilme-lidir. Bu çerçevede, siyaset zaten iktidar mücadelesi olduğundan, savaş sanatını bilmek ve savaşa her an hazır olmak, siyasal başarının olmazsa olmaz koşullarından biridir.

B. Savaşlar ve ordular

Savaşa ilişkin görüşlerini yalnız *Savaş Sanatı*'nda değil, diğer yapıtlarında da ayrıntılı bir biçimde ortaya koyan Machiavelli, *Il Principe*'nin 14. bölümüne şu satırlarla başlar: “Bir prensin savaştan ve onunla ilgili hazırlıklardan başka bir işi, düşüncesi, uğraşı olmamalıdır; çünkü komuta eden kişiye uygun tek sanat budur.” Savaş sanatına yapılan bu vurgu, yalnızca tarihsel ortamla (yani, İtalyan devletlerinin birbirleriyle çatışma içinde olmalarıyla) ve prensin görevinin devletin korunması olduğunu savunan geleneksel görüşle açıklanamaz. Machiavelli'nin siyaset anlayışı, savaşı kaçınılmaz kılmakta ve savaş sanatının hayati önemini gözler önüne sermektedir. “Saldırmayan saldırıya uğrar” diyen Machiavelli'ye göre, her siyasal özne, güç ilişkileri sisteminin bir parçası olduğundan, kendisini sürekli bir savaş ortamı içinde bulur. Siyasete içkin zorunluluk, savaşı da zorunlu kılar; ya da Titus Livius'tan ödünç aldığı deyişle, “savaş kimlere gerekli ise onlar için haklıdır ve silahlar tek umut olduğunda kutsaldır.”

Bu bakımdan Machiavelli'nin gözünde, savaşın siyasete hizmet ettiği gerçeği bir yana, siyaset ile savaş bir çeşit fonksiyonel, hatta organik birlik içindedirler. Siyasetin iflas ettiği yerde savaş belirmez; tersine savaş, siyasetin özündedir, siyaset yapmanın zorunlu bir biçimidir. Dolayısıyla, barış zamanı ile savaş zamanı arasında gerçek bir fark yoktur. Üstelik barış aldatıcıdır. Barış düşüncesi ne kapılmak, insanların her şeyin durağan olduğu yanılgısına sürüklenip tembellişmesine ve *virtülerini* yitirip *fortunaya* hazırlıksız yakalanmalarına yol açar; bu da devletin yok olması demektir. Bu nedenle, savaş barış için yapılmaz; tam tersine, barışı kısa bir mola olarak algılamak ve onu salt savaşa yönelik bir biçimde, savaşı hazırlamak için yaşamak gerekir.

Siyaset ile savaş arasındaki ilişki, en açık şekliyle, Machiavelli'nin askeri gücü yasalarla birlikte devletin temeline yerleştirmesinde görülür: “Bütün devletlerin temel ilkeleri, iyi yasalar ile iyi silahlardır.” Ancak bu iki ilke eşit değildir, aralarında hiyerarşik bir ilişki vardır: “Orduların iyi olmadığı bir yerde iyi yasalar olamaz.” Demek ki bir devletin kendi içinde adaleti sağlaması ve dışarıda gücüne güç katıp varlığını sürdürmesi, iyi düzenlenmiş disiplinli bir orduya sahip olmasına bağlıdır. “Savaşlar altınla değil de, çelikle”, iyi askerlerle kazanıldığından, bir ordunun iyi olup olmaması, onu oluşturan askerlerin niteliğiyle doğrudan bağlantılıdır. Bu noktada Machiavelli, döneminin İtalyan devletleri ordularına “düzensiz, disiplinsiz, sadakatsiz, korkak, aşağılık” gibi sıfatlar yükleyip bunların yarardan çok zarar getirdiğini ve bunlarla hiçbir yere varılamayacağını vurgular. Bu orduların bu denli kötü olmalarının temel nedeni, *condottieriden*, yani paralı askerlerden kurulu olmalarıdır.

Machiavelli'ye göre tarihsel örnekler ve karşılaştırmalar, savaşların ertelenmemesi, savaşlarda hem aslan hem tilki gibi davranılması, “büyük ve kısa savaşlar” yapılması, kaleler ile surlara bel bağlanılmaması, süvariden çok piyadeye önem verilmesi ve ateşli silahların etkisinin abartılmaması gerektiğini ortaya koymaktadır. Machiavelli, bu son görüşünü desteklemek için Osmanlı'dan

Condottieri

Machiavelli'ye göre yardımcı askerler gibi paralı askerler de yalnızca ceplerini doldurmayı düşündüklerinden, onları kullanan her devlet için büyük bir tehlike oluştururlar: "Barışta onlar tarafından, savaşta düşmanlar tarafından soyulursunuz." Bir devletin paralı askerler yoluyla güç artırımı hesabı içine girmesi boşunadır; çünkü savaşmazlar; daha doğrusu paralı askerlerden oluşmuş ordular arasındaki her savaş, bir tür danışıklı dövüş, bir "şike" savaştır. Machiavelli, özellikle *Floransa Tarihi*'nin çeşitli sayfalarında bu olguya değinir. Örneğin, Floransalılar ile Milanolular Anghiari'de 24 saat boyunca savaşırlar ve bir asker ölür; o da attan düşüp ezildiği için. Floransa ile Venedik arasındaki 1467 yılı savaşı ise yarım gün sürer ve ölen hiç kimse olmaz.

bir örnek verir. Ona göre, "Türkler, Persler ile Mısırlıları toprakları sayesinde yenmişlerdi"; ama toprakların yarattığı tahribat sayesinde değil de, çıkarttığı gürültünün düşman saflarında yarattığı panik nedeniyle. Machiavelli'ye göre savaş konusunda tarihin verdiği asıl ders, *condottieri* sisteminin terk edilip antik toplumların örnek alınması, özellikle Roma'nın "yurttaşlar ordusu" uygulamasının yeniden hayata geçirilmesidir. Machiavelli, bu düşüncesini kitaplarında savunmadan önce, henüz Onlar Kurulu sekreteryken gerçekleştirmeye çalışmış ve bu amaçla bir milis kuvvetinin kurulmasına ön ayak olmuştu. Ancak bu milis, onun düşündüğü ordu değildi; çünkü yurttaşlık haklarından yoksun köylülerden oluşturulmuştu. Dolayısıyla silah altına alınan bu kişilerin Floransa burjuvazisinin cumhuriyetini yürekten savunmaları için bir nedenleri yoktu. Bu yüzden de bu milis kuvveti, 1512'de İspanyol askerleri tarafından bozguna uğratılmıştı.

Başından geçen bu deneyimden de yararlanmış olan Machiavelli, bir anlamda "ulusal ordu" düşüncesini dile getirerek, gerek monarşilerde gerek cumhuriyetlerde, iyi bir savaş gücüne sahip olunmak isteniyorsa, ülke sakinlerinin silahlandırılması gerektiğini savunur. Çünkü bu insanlar, savaşlarda ülkelerinin, dolayısıyla kendilerinin kaderinin belirlendiğini düşünerek, en iyi askerler olurlar. Ayrıca bir monarşide uyrukların eline silah verilmesi, prensin onları kendi davasına kazandırmasına ve böylece iktidarını güçlendirmesine yardım eder.

Ama böyle bir askeri yapılanma, monarşiden çok cumhuriyet için daha önemlidir. Çünkü ordunun yurttaşlardan oluşturulması sayesinde içeride birliğin sağlanıp sürdürülmesi kolaylaşır. Silah altında toplanan yurttaşlar, birbirlerini severler, aralarındaki anlaşmazlıkları unutup dayanışma içine girerler, düzen ile disiplinin önemini kavrarlar ve sonuçta tam anlamıyla yurttaşlık *virtüsü*na sahip olurlar, yani kamusal çıkarı kişisel çıkarlarına yeğlerler. Bu bakımdan bir cumhuriyet, dış düşman tehlikesini yurttaşlarının kafasında hep canlı tutmalı ve sürekli olarak savaşa yönelik olmalıdır. Ancak ordunun cumhuriyetin hizmetinde olduğu da unutulmamalıdır; bir başka deyişle, nasıl bir prens kendi ordusunu yönetiyorsa cumhuriyet de yurttaşlar ordusunu yönetmeli ve herhangi bir komutanın gereğinden fazla erk elde edip cumhuriyeti tehdit etmesine izin verilmemelidir.

Demek ki yurttaşlık *virtüsünü* ya da cumhuriyetçi erdemleri tüm toplumun benimseyebilmesi, ordunun “doğru” bir şekilde yapılanmasına bağlıdır. Ama bu, yeterli olmaz. Ayrıca dinin de “doğru” bir biçimde düzenlenmesi gerekmektedir.

C. Hristiyanlık ve ulusal din

Machiavelli, siyasal alanı özerkleştirmesine karşın, iktidara ilişkin pratikler bütününü olarak ele aldığı siyaseti dinden ayırmaz, hatta dini siyasetin hizmetine sokar. Dinin teolojik anlamı üzerinde hiç durmayan, dinin aşkın bir güçten kaynaklanıp kaynaklanmadığını ya da bu dünyayı aşan bir hakikati içinde barındırıp barındırmadığını kesinlikle sorgulamayan Machiavelli, dini salt sosyolojik bir öge olarak değerlendirir. Bu bakımdan din, kendi başına bir amaç değildir; önemi, toplumsal-siyasal bir araç olmasından kaynaklanmaktadır. Bir devletin temelinde yer alan sacayağı, “iyi silahlar ile iyi yasalar”ın dışında “iyi din”den oluşur. İyi silahlar ile iyi yasaların birbirini desteklemesi gibi, din de diğer iki ayakla ilişki içindedir: İyi silahlar olmadan iyi bir din kurulamaz, ama böyle bir din yoksa da askeri *virtü* sürdürülemez; ya da iyi yasalar olmadan iyi bir dinin, iyi bir din olmadan da iyi yasaların varlığından söz edilemez.

Machiavelli, dünyevi bir kurum olarak ele aldığı dine insani bir köken yükler. Dinleri yaratanlar peygamberler ya da krallardır. Bir dinin başarısı, onu yaratan kişiyle, onun *virtüsü* ve gücüyle doğrudan bağlantılıdır. İşte bu nedenle, Savonarola gibi “silahsız peygamberler” kaçınılmaz olarak başarısızlığa mahkûmdurlar. Buna karşılık, Roma’nın kurucusu Romulus’un kendisine bıraktığı silahlı güçten destek alan ikinci kral Numa, Romalılar için yarattığı dini sağlam temeller üzerinde kurmuştur. Böylece yaratılan “bu din, Roma’nın gönencini sağlayan en önemli nedenlerden biri olmuştur.”

Discorsi’de Romalıların din anlayışına ve dini kullanış biçimine övgüler düzen Machiavelli, yüreklerde yaratılan Tanrı korkusunun “halkı iyi kılmada ve birlik içinde tutmada” çok önemli bir işlevi yerine getirdiğini belirtir. Ona göre, halkın yasalara, dolayısıyla siyasal iktidara boyun eğmesini ve ülkede düzenin sürmesini sağlayan en güçlü duygular dinsel duygulardır. Bu yüzden, halkın dinsel inancının sürekli canlı tutulması ve bu inancı zedeleyecek hiçbir şeye izin verilmesi gerekir. Öyle ki, bir prens dindar olmasa bile dindarmış gibi gözükmelidir. Ayrıca, dinin saflığı, ilkeleri, ritüelleri olduğu gibi korunmalıdır ve

Güçlü din – güçsüz Kilise

Machiavelli’ye göre, dinin devletin güdümünde ve onun hizmetinde güçlenmesi yararlı iken, dinsel kurumun ya da Kilise’nin devlete rakip olarak güçlenip dünya işlerine el atmasının büyük sakıncaları vardır. Bu nedenle Machiavelli, *Il Principe*’nin üçüncü bölümünde, kendisine İtalyanların savaş işlerinden hiçbir şey anlamadıklarını söyleyen Fransız bakan Rouen Kardinali’ne şu yanıtı verdiğini belirtir: “Fransızlar da devlet işlerinden hiçbir şey anlamıyorlar; eğer anlasalardı, Kilise’nin bu denli büyümesine izin vermezlerdi.”

dini güçlendiren her şey, mucizeler ya da hurafeler gibi yanlış oldukları bilinse bile, kutsal olarak kabul edilmelidir. Çünkü “dinin aşağılanması, devletin yıkımının kesin nedenidir.”

Machiavelli, Roma örneğinden hareketle dinin devlet için ne denli yaşamsal bir işlev yerine getirdiğini vurgulamakla birlikte, Hristiyan dinine ya da daha doğrusu Hristiyanlığın Roma Kilisesi “versiyonuna” karşı çok olumsuz bir tavır takınır. Ona göre Hristiyanlık, kurucusunun ilkelerine sadık kalınmaması nedeniyle bir yozlaşmışlık içine girmiştir ve hatta (her dinin 1600 ile 3000 yıl arasında bir ömrü olduğundan) yok oluşa doğru gitmektedir. Bunun sorumlusu Papalık kurumudur. “Dinsizliğimizi Kilise’ye borçluyuz” diyen Machiavelli, tüm yapıtlarında, Papalık kurumu ile adlarını verdiği çeşitli Papaları çok ağır bir dille eleştirir.

Roma Kilisesi’nin yaptığı ilk büyük kötülük, “İtalya’yı bölmüş olması ve bu bölünmüşlük içinde tutması” nedeniyle ülkeyi “yalnızca güçlü barbarların değil, aynı zamanda her türlü saldırganın avı” haline getirmesidir. Kilise’nin bu kötülüğü, aslında yol açtığı daha büyük bir kötülüğün, yani Hristiyanlığa kendi yorumunu getirip onu insanlara güçsüzlüğü aşıl原因 bir inanç sistemine dönüştürmesinin bir sonucudur. Roma Kilisesi’nin Hristiyanlığı, “sıradan ve basiretsiz insanları yüceltmekte”, “tevazuyu, sefilliği ve insani şeylerin aşağılanmasını yüce mutluluk olarak kabul etmekte”, “bu dünyadaki başarıları önemsemeyerek” gözleri öte dünyaya çevirtmekte, kısacası, halkları özgürlük tutkusundan, atılganlık ruhundan, yurttaşlık virtüsünden yoksun bırakmaktadır. Oysa Romalıların dini, Hristiyanlığın tam tersi özelliklere sahiptir.

Buradan hareketle, Machiavelli’nin çağdaşlarına, özellikle de İtalyanlara pagan dinine geri dönülmesini salık verdiği sonucuna ulaşılabilir mi? Yoksa Machiavelli, Hristiyanlığın yeniden yorumlanarak devlete uygun bir din haline getirilebileceğine mi inanmaktadır? Machiavelli, bu konuda açık değildir. Ancak yanıt ne olursa olsun, Machiavelli için, bu çağda başarıya götürecek yeni bir siyasal eylemin yeni bir din anlayışına gereksinim duyduğu kesindir. Bir başka deyişle, Antikitenin sunduğu örneklerden yararlanıp yeni bir inanç sistemi yaratılmazsa, bir devleti kurmak da sürdürmek de olanaksızlaşır.

Bu “yeni ve iyi din”, Romalıların dininde de görüldüğü üzere, “orduları yönetmek, halkı yüreklendirmek, iyi insanları kollayıp korumak ve kötü insanların yüzlerini kızartmak için çok yararlı” bir tür ulusal dindir ve cumhuriyetlere prensliklerden çok daha gereklidir. Çünkü bir cumhuriyet, prensin saldırgan korkudan yoksundur ve yalnız Tanrı korkusunu kullanabilir. İşte böyle bir din, içerdığı Tanrı korkusu sayesinde insanları bir zorunluluk içine sokarak, halkı Hristiyanlık nedeniyle içine düştüğü uyuşukluktan kurtarıp yeniden yüreklilik, savaşkanlık, vatanseverlik, disiplini özümsemek, yasalara itaat etmek, kamusal çıkarı gözetmek gibi yurttaşlık erdemlerine yöneltir; kısacası, bir cumhuriyeti var kılar ve yaşatır.

4. “HALKIN SESİ, HAKKIN SESİDİR”

A. Cumhuriyetin erdemleri

Din konusunda Roma Kilisesi'ne yönelttiği eleştirilerle Padova'lı Marsilius'un devamacısı ve bir tür “ulusal dini” ya da “yurttaşlık dinini” yüceltmesiyle Jean-Jacques Rousseau'nun habercisi olan Machiavelli, özellikle *Discorsi*'de ortaya koyduğu düşünceleriyle de cumhuriyetçiliğin “erken bir kuramcısı” olarak kabul edilir. Ancak sözünü ettiği cumhuriyet, demokratik bir cumhuriyet ya da bir demokrasi değildir.

Discorsi'nin hemen başında, Platon'dan beri süregelen “monarşi, aristokrasi, demokrasi” şeklindeki devlet (ya da yönetim) biçimleri sınıflandırmasını yinelen, ama bu rejimlerin süreklilik göstermeyip yozlaşmaya açık olduğunu belirten Machiavelli; Aristoteles, Polybios, Cicero gibi antik düşünürleri izleyerek, “karma yönetim”in üstünlüğü görüşüne ulaşır: “Bütün bilge yasamacılar, tüm yönetimleri kendi içinde barındıran bir yönetim biçimini seçmişler ve bunun daha sağlam ve daha sürekli olduğunu düşünmüşlerdir. Gerçekten, aynı anayasada, bir prensi, büyükleri ve halkın gücünü bir araya getirdiğinizde, bu üç erk karşılıklı olarak birbirlerini dengeler.” Bu dengelenmiş iktidar, cumhuriyettir. Sparta'da, Lykurgos'un yasalarıyla yürürlüğe konan ve “sekiz yüz yılı aşkın bir süre” ayakta kalmayı başaran yönetim biçimi budur. Ama bu karma anayasanın tarihteki en belirgin örneği, Roma Cumhuriyeti'dir. Tıpkı Roma'da olduğu gibi bir cumhuriyetin sürekliliği içermesi, “saf yönetimlerin” istikrarsız yönlerini törpüleyip bunların güçlerini kendi bünyesinde toplamış olmasından kaynaklanır. Machiavelli, cumhuriyetlere özgü bu sürekliliği *Il Principe*'de, “özgür yaşamaya alışmış bir kenti kim ele geçirir de yıkmaz ise onun tarafından yıkılmayı beklemelidir,” diyerek dile getirir.

Bu alıntıda görüldüğü üzere, Machiavelli, cumhuriyet ile “özgür kent” ya da “özgür yönetim” kavramlarını eşanlamlı olarak kullanır. Bu bağlamda özgürlük, biri dışsal diğeri içsel olan iki boyuta sahiptir. Dışsal özgürlük, cumhuriyetin dış güçlere, diğer devletlere karşı bağımsız olması ve dışarıdan dayatılacak herhangi bir siyasal köleliğe boyun eğmemesidir. İçsel özgürlüğün ne olduğunu saptayabilmek için, “kimin özgürlüğü?” sorusunu sormak gerekir. Machiavelli'nin buna verdiği yanıt, “halkın özgürlüğü”dür. Daha açıkçası, cumhuriyetin içsel özgürlüğünden söz etmek, ülkenin yönetiminde halkın otoritesi ya da daha geniş anlamda toplumun otoritesi dışında hiçbir otoriteyi kabul etmemek ve tüm yönetim erklerinin halktan kaynaklanıp ona karşı sorumlu olması demektir. Bu yüzden cumhuriyet, halkçı bir yönetimdir; ancak bir demokrasi değildir; çünkü hiyerarşik bir örgüte dayanan güçlü bir merkezi yönetimi de içerir, yani aristokratik ve monarşik öğelerle bezenmiştir; ki bundan dolayı da bir karma anayasadır.

Cumhuriyetin tam anlamıyla bir karma yönetim olması, karşıt toplumsal güçlerin siyasal bir denge içine oturtulmuş olmasından ileri gelir. Ancak bu

denge dinamiklidir ve işleyebilmesi için çatışmacı bir ortamın varlığını zorunlu kılar. Her toplumda halk ve büyükler (soylular) olmak üzere iki temel toplumsal gücün (sınıfın) bulunduğunu belirten Machiavelli, övgüler düzdüğü Roma Cumhuriyeti'nin bu sınıfların (ya da Roma'daki adlandırmayla *pleb* ile *patrici*-nin) uzlaşmaz çatışmasının bir ürünü olduğunu ileri sürer. Ona göre, birbirine üstünlük sağlayamayan bu iki sınıf arasındaki çatışma, bir noktada hukuksal yapıya yansıyor özgürlüğü güvenceleyen yasaların yapılmasına ve aynı zamanda bu yasalar sayesinde iktidar mücadelesinin yasallaştırılıp kurumsallaştırılarak bir düzen içine oturtulmasına neden olmuştur. Dolayısıyla, Roma'da yaşanmış *pleb-patrici* çatışması ile İtalyan kent devletlerinde gözlemlenen hizipler çatışmasını aynı kefeye koymamak gerekir. Machiavelli, özellikle *Floransa Tarihi*'nde, İtalyan kent devletlerinin içine düştüğü kaos, iç savaş ve siyasal kölelik ortamının baş sorumlusunun hizipçilik anlayışı olduğunu vurgular. Buna karşılık, Roma'daki sınıfsal karşıtlık sayesinde "özgürlüğü sağlayan yasalar" ortaya çıkmış; bu yasalar sayesinde de "erdemleri yaratan iyi bir eğitim" gerçekleşmiştir.

"Her özgür devlet, halka tutkularını açığa vurma araçlarını sağlamalıdır," diyen Machiavelli için cumhuriyet, bireyin kamusal alanda sürekli yer almasına olanak tanıyarak onu tam anlamıyla bir yurttaş kılar. Daha açıkçası, özgürlük tutkusu ile düzen sevgisini canlı tutan ve her şeyi kamusal şeye (*res publica*) yönlendirip kamusal iyiliğe "endeksleyen" cumhuriyet, insanların *virtù* sahibi yapar ve bu *virtü*yu sürekli yeniden üretir. Cumhuriyetin bu özelliği, Machiavelli'nin onu monarşiye yeğlemesinin en önemli nedenidir. Ancak Machiavelli, "halk yönetimi" ya da "özgür yönetim" dediği cumhuriyeti prenslik ile kıyaslayarak, bu tercihini destekleyen başka gerekçeler de ortaya koyar: "Halk, bir prenstan daha ihtiyatlı, daha tutarlı ve daha akıllıdır. 'Halkın sesi, Hakkın sesidir' sözü boşuna söylenmemiştir. Kamuoyunun geleceği öngörme bakımından harika bir yeteneği vardır. (...) Halk, yargılama konusunda çok ender yanılır. (...) Halkın yönettiği kentler, prenslerinkine göre kısa sürede büyük ilerlemeler gerçekleştirir; bu da, halkın yönetiminin prensin yönetiminden daha üstün olduğunu gösterir." Ayrıca, halk, devlet görevlilerini seçerken ya da mevkileri dağıtırken kesinlikle yanılmaz; prenstan daha fazla erdeme sahiptir ve düzeni daha iyi korur; kendi içinden birçok yetenekli yönetici çıkarabildiğinden, *fortuna*ya daha iyi ayak uydurur; hatalarından daha kolay geri döner, oysa bir prens ancak kılıç ile yola getirilir.

Machiavelli'nin cumhuriyeti monarşiye yeğlemesinin son nedeni, cumhuriyetin "kurumsallaşmış iktidar" anlamında tam bir devlet özelliği taşıması; bir başka deyişle, güçlü bir kurumsal yapılanma olarak kalıcılığa, sürekliliğe sahip olmasıdır. Yalnızca *Il Principe*'yi okuduğu anlaşılan Jean Bodin, Machiavelli'yi egemenlik ile egemeni birbirine karıştırmakla, dolayısıyla devlet gerçeğini kavrayamamakla suçlar. Oysa Machiavelli, *Il Principe*'de her ne kadar prensle vurgu yapıyorsa da, prensi devlet ile özdeşleştirmez ve "prens ardında, iktidarın yüceliği, yasalar ve devlet [*stato*] ile yakınlarının desteği vardır," ya da "Fran-

sa Krallığı'nda, krala hareket özgürlüğü ve güvenlik sağlayan çok sayıda ve mükemmel kurumlar vardır," diyerek bir devlet anlayışına sahip olduğunu ortaya koyar.

Fakat ona göre, tam anlamıyla devlet olma bakımından cumhuriyet ile prenslik arasında önemli bir fark bulunmaktadır. Bu konuyu *Discorsi*'de ayrıntılı bir biçimde ele alan Machiavelli, bir monarşide ister istemez devlet iktidarının prensin kişiliğinde somutlaştığını ve devletin kaderinin büyük ölçüde prensin kişiliğine bağlı olduğunu belirtir. Örneğin, Sultan II. Beyazıt, güçsüz bir padişah olmasına karşın, II. Mehmet'in ona bıraktığı sağlam krallık yapısı sayesinde Osmanlı İmparatorluğu varlığını sürdürebilmişti. "Ama bugün iktidarda olan oğlu Selim, dedesinden çok babasına benzeseydi, bu imparatorluğun işi bitikti." Kişisel iktidar anlayışı, monarşilerin en zayıf noktasını oluşturmaktadır. Machiavelli'nin deyişiyle, "yönetenin [olumlu] niteliklerine bağlı olan imparatorluklar, kısa sürelidir; çünkü bu nitelikler, o kişiyle birlikte yok olur." İşte Machiavelli'ye göre, iktidarın (halkın katılımı nedeniyle) kişisizleşmesi ve kurumlar aracılığıyla işlemesi anlamında "modern devlet" ya da "gerçek devlet" adını hak eden tek siyasal yapılanma cumhuriyettir. Cumhuriyette kurumsallaşmanın temel yapı taşlarını oluşturan din ile yasalar, bir yanda sürekliliği güvenceler, öte yanda *virtünün* tüm halka aşılmasında önemli bir rol oynar.

B. Prenslikten cumhuriyete ya da ulusal devlet

Machiavelli, *Il Principe*'de monarşiyi, *Discorsi*'de cumhuriyeti savunuyormuş gibi görünmektedir. Bu yüzden onun, siyasetin ne olduğunu olabildiğince objektif bir yaklaşımla açıklama çabası sergilemesi dışında, kişisel tercihi olmayan ve bu iki yönetim biçimi arasında gidip gelen bir düşünür olduğu sonucuna mı varmak gerekmektedir? Sorunun yanıtı olumsuzdur. Çünkü Machiavelli'nin gönlünde yatan bir aslan vardır: İtalya'nın ulusal birliğinin kurulması. İşte bu birliğin nasıl bir siyasal yapılanmayı gerektirdiği sorusu sorulduğunda, prenslik ile cumhuriyet arasında bir bağlantının, hatta bir bütünlüğün olduğu anlaşılır. Bu bütünlüğü, bir Machiavelli yorumcusunun deyişiyle, "cumhuriyeti hazırlayan diktatörlük" şeklinde ifade etmek mümkündür.

Vettori'ye 1527'de yazdığı mektubunda "Vatanımı ruhumdan daha çok seviyorum," diyen Machiavelli, başta *Floransa Tarihi* olmak üzere çeşitli yapıtlarında, İtalya'nın parçalanmışlığından yakınır ve İtalyanların içine düştükleri sefil durumdan ancak merkezi (ulusal) bir devlet kurarak kurtulabileceklerini ileri sürer. Özellikle, *Il Principe*'nin "İtalya'yı Almanya ve barbarların elinden kurtarmaya teşvik" başlığını taşıyan son bölümünde, İtalyanların bir ulusal devlet çatısı altında birleşmeleri düşüncesini, hatta bu düşüncenin de ötesinde bir "İtalyan ulusçuluğu" anlayışını açıkça dile getirir. Ayrıca, "kurtarıcı tek kişiden" söz ederek, prensi işaret eder, yani bu işin bir prenslik şeklinde gerçekleştirilebileceğini vurgular. Siyasal eylemin biri iktidarı kazanmak (devleti kurmak) diğeri iktidarı korumak (devleti sürdürmek) olan iki aşamayı kapsadığı göz önü-

ne alındığında, prenslik ilk aşamanın zorunlu siyasal yapılanması olarak belirmektedir.

Üstelik Machiavelli, bu düşüncesini salt İtalya'nın özel koşullarıyla ilişkilendirerek savunmaz, fakat bir genelleme olarak ortaya koyar. *Discorsi*'nin 1. kitap 9. bölümü, "Bir cumhuriyet kurmak ya da onu tümüyle yeniden düzenlemek için tek kişi olmalıdır" başlığını taşımaktadır. Machiavelli, gerek bu bölümde, gerek yapıtının çeşitli sayfalarında, Romulus, Musa, Lykurgos ya da Solon gibi kişileri örnek vererek, kuruluş işleminin tek kişi tarafından yapılması gerekliliği üzerinde durur. Kendi deyişiyle, "genel iyiliği kişisel çıkarına ve vatanını ardıllarına yegleyen usta bir yasamacı, tüm iktidarı elinde toplayabilmek için her şeyi yapmalıdır. Bilge olan hiçbir kişi, bir monarşiyi düzeltmek ya da bir cumhuriyeti kurmak amacıyla sıradan kurallar dışındaki araçlara başvuran üstün bir insanı kınamaya kalkışmaz."

Mutlak bir iktidara sahip olarak koşulların gerektirdiği her türlü aracı kullanmaktan kaçınmayan kurucu tek bir kişinin gerekli oluşu, doğrudan doğruya Machiavelli'nin "insan doğası" anlayışından beslenmektedir. Salt kendilerini düşünen "insanlar kötülüğe eğilimli olduklarından" ve "ancak bir zorlama karşısında iyilik yaptıklarından", bir halkın kendi başına yeni bir devlet, bir cumhuriyet kurması olanaksızdır. Bu nedenle, ancak *virtù* sahibi bir kişi, bir anlamda "karizmatik" bir önder, "kurucu şiddeti" kullanarak ve yüreklere korku salarak insanları bir zorunluluk içine sokabilir ve onları ortak bir amaç doğrultusunda harekete geçirebilir. Aynı durum, yozlaşmış köhneleşmiş bir cumhuriyetin yeniden canlandırılması için de geçerlidir. Döngüsel tarih anlayışı doğrultusunda her devletin "doğma, büyüme, yaşlanma ve ölme" aşamalarından geçtiğini kabul eden Machiavelli'ye göre, gerileme süreci içine giren bir cumhuriyet, yine ancak *virtù* sahibi tek bir yurttaş tarafından kurucu ilkelerine geri götürülerek yeniden ayakları üzerine dikilebilir; böylece de ömrü uzatılmış olur.

İtalya, içinde bulunduğu koşullar nedeniyle, böylesine üstün kurucu bir kişiye çok fazla gereksinim duymaktadır. Çünkü İtalyan halkı, özellikle Roma Kilisesi Hristiyanlığı'nın etkisiyle, yaratıcı ve kurucu şiddetten, kararlılıktan, atılganlıktan, savaşıcılıktan, kısacası yurttaşlık erdemlerinden tümüyle yoksun kalmıştır. Bu yozlaşmış halk, gerçek savaşın ne olduğunu bile bilmemektedir. *Floransa Tarihi*'ndeki deyişle, bu ülkede "savaş olarak adlandırılmayacak savaşlar, yani insanların öldürülmediği, kentlerin yağmalanmadığı ve prensliklerin yok edilmediği savaşlar yapılmaktadır." Oysa insanları zorunluluk içine sokacak gerçek savaşlar olmaksızın İtalyan devleti de kurulamaz. Dolayısıyla yeni bir prensin, yani *virtüs*uyla *fortunaya* hakim olacak ve savaşçı gücüyle tüm halkı ulusal birliğe doğru yönlendirecek bir prensin ortaya çıkması, bu devletin kurulması için "olmazsa olmaz" bir koşuldur.

Machiavelli, kuruluş aşamasında monarşiyi zorunlu görmesine karşın, sürdürülme aşaması söz konusu olduğunda, bu kez cumhuriyetin zorunlu olduğunu vurgular. "Bir cumhuriyetin ya da bir monarşinin mutluluğu için yaşamı boyunca bilgelikle yönetecek bir prensin olması yeterli değildir; ölümünden sonra

da yönetimin ayakta kalmasını sağlayan yasaları koyacak birisinin olması gerekir.” Cumhuriyet gibi monarşi de yasalara sahip olabilir. Fakat, bir anlamda yasaları “egemen” kılan, bu sayede iktidarı kişisizleştirip tümüyle kurumsallaştıran ve üstelik insanları kamusal sorunlarla ilgili yurttaşlara dönüştüren tek yönetim biçimi cumhuriyettir. Cumhuriyetin, daha önce de belirtildiği üzere, sürekliliğe yol açan bu özelliği, onu ikinci aşama için en uygun siyasal yapılanma haline getirmektedir.

Kısacası, Machiavelli’ye göre, devlet tek kişi tarafından (bir prenslik olarak) kurulur ve daha sonra halk tarafından (bir cumhuriyet) olarak sürdürülür: “Tek bir kişinin devleti kurması uygunsa da, eğer yönetim yine tek bir kişinin ellerine bırakılırsa, devletin ve yasalarının süresi çok kısa olur; devleti sağlamlaştırmanın tek yolu, yönetimi çokluğun [halkın] özenli bakımına ve koruyuculuğuna bırakmaktır. (...) Prensler yasalar koymak, ülkeye bir anayasa vermek ve yeni yapılar oluşturmak bakımından halklardan üstünseler de; halklar, kurulmuş yapıları korumak bakımından prenslerden öyle üstündürler ki, yasamacılarının görkemine görkem katarlar.”

Demek ki, hem prenslik hem de cumhuriyet, devletin belli aşamalarında gerekli olan siyasal yapılanmalardır. Ama tabii ki Machiavelli için asıl önemli olan, iktidarın biçimsel yapılanması değil, fakat yönetimin (yani duruma göre prensin ya da halkın) *virtù* sahibi olarak devletin iyiliğini sağlayacak her türlü aracı kullanma yeteneğini sergileyebilmesidir.

5. MAKYAVELİZMDEN HİKMET-İ HÜKÜMETE

Siyasal araçların seçiminde hiçbir ahlaki ölçüte yer vermeyen Machiavelli, bu nedenle Makyavelist olarak, kuramı da Makyavelizm olarak nitelendirilebilir mi? Eğer Makyavelizm sözcüğüne “siyasal başarı için kötülük yapmak” anlamı yükleniyorsa, bu sorunun yanıtı olumsuzdur. Buna karşılık, Makyavelizmden “siyasal başarı için zorunluluk doğrultusunda davranmak, dolayısıyla gerekiyorsa kötülüğü seçmek” anlaşıyorsa, Machiavelli’de kesinlikle **Makyavelizmin** bulunduğunu kabul etmek gerekir.

Machiavelli, amaç-araç ilişkisini, üzerinde hiçbir tartışmaya yer vermeyecek denli açık bir şekilde ortaya koyar. *Il Principe*’de şu satırlar yer almaktadır: “İnsanların hele hele hiçbir itiraz mahkemesine izin vermeyen prenslerin eylemlerini yargılamak söz konusu olduğunda, araçlara değil amaca bakılır. Bir prens, amaç olarak

Machiavelli’nin Makyavelizmi

Machiavelli, Onlar Kurulu’nun sekreterliğini yaptığı bir dönemde, Floransa’nın Venedik’e olan borcuna ilişkin bir rapor hazırlamış ve kurulun başkanına sunmuştur. Bu raporda şu satırlar göze çarpmaktadır: “Venediklilerin durumunu ele alalım. Bu konuda fazla kafa yormaya gerek yok. Herkes onların hırslarını iyi biliyor ve bu insanlar sizden 180.000 düka alacaklılar; bekleyip dursunlar; bu dükaları onlara size savaş açmaları için vermektense, sizin onlara savaş açmak için bu paraları kullanmanız daha yerinde olur.”

devleti elde etmeyi ve korumayı seçsin. O zaman araçları hep övgüye değer bulunacak ve herkesçe övülecektir.” Bu durum, bir cumhuriyet için de geçerlidir. *Discorsi*’de bu konunun incelendiği 3. kitap 41. bölüm, “Vatanı, ister alçaklıkla ister onurla olsun, korumak gerekir. Bütün araçlar iyidir, yeter ki vatan korunsun” başlığını taşımaktadır. 1. kitap 9. bölümde verilen Romulus örneği, Machiavelli’nin amaç-arac ilişkisine bakışına daha bir açıklık kazandırmaktadır. Romulus, Roma’yı kurarken, iktidarı kendi ellerinde toplayabilmek için kardeşini öldürmüştür. Machiavelli’ye göre, “yaptığı şey Romulus’u suçlu kılsada da, elde ettiği sonuç onu affettirir... Kurucu şiddeti değil, yıkıcı şiddeti mahkûm etmek gerekir.” Demek ki, kardeş katili olan bir kişi, ahlaki bakımdan suçludur; ama siyasal bakımdan, eğer bu eylemi devleti kurmaya ya da korumaya katkıda bulunmuşsa, suçsuzdur, hatta övgüye layıktır.

Burada söz konusu olan amaç, ahlaki değil, siyasal bir amaçtır. Dolayısıyla, bu doğrultuda kullanılan araçları da salt siyasal açıdan ve doğurdıkları sonuçlar bakımından değerlendirmek gerekir. Üstelik, bu araçlar, keyfi bir biçimde belirlenmezler, fakat siyasete içkin zorunluluklara birer yanıt olarak ortaya çıkarlar ve bu yüzden gayri ahlaki olabilecekleri gibi ahlaki de olabilirler. İşte bu görüşleri nedeniyle Machiavelli’yi ahlaksızlığı (immoralizm) savunmuş, ahlaki kötülüğün övgüsünü yapmış bir düşünür olarak nitelendirmek olanaksızdır. Ona göre, güç ve şiddet, hiçbir ahlaki değer taşımaz. Ama ne var ki, siyasette son hükmü veren daima güçtür ya da gücü içeren *virtüdür*; ahlakilik ise, hemen her zaman acizdir. Öyleyse, yapılması gereken şey, ahlak ile siyasetin birbirinden ayrı tutulması, ya da daha doğrusu siyasetin ahlaki değerlerin hükümünden kurtarılmasıdır. İşte Makyavelizm bir siyasal gerçekçilik damgası vuran yaklaşım da budur.

Machiavelli, siyaseti ahlaktan ayırmakla birlikte, ahlaki görüş açısını reddetmez. Toplumun oluşma aşamasında, önceleri hayvanlar gibi yaşayan “insanların iyi ve dürüst olanı kötü ve fena olandan ayırdetmeyi öğrendiklerini” belirten Machiavelli, devletle birlikte insanların disiplin altına alındıklarını ve bu disiplinin gerisinde ise “iyi ile kötüyü” birbirinden ayırma yetisinin gelişmesinin yattığını kabul eder. Ayrıca, daha önce belirttiğimiz gibi, ahlaki açıdan kötü olarak nitelendirdiği Caesar gibi tiranları kınar ve çeşitli yapıtlarında, sürekli olarak iyilikseverlik, açıksozluluk, dürüstlük, sadakat, adalet gibi ahlaksal erdemlerin altını çizer. Bu nitelikler, insanların iyi yurttaşlara, yani kamusal iyiliği hedefleyen *virtü* sahibi kişilere dönüşmeleri için gereklidir. Bu noktada, siyaset, ya da daha doğrusu devlet ile ahlak arasında bir ilişki gündeme gelir. Çünkü bir güç tekeli olan devlet, “insanların tutkularını frenleyerek” ve isteklerine bir sınır getirerek, onları iyiliğe güdümler ve toplumda adaletin hüküm sürmesini sağlar. Bu bakımdan devlet, ahlakın varlığı için adeta bir önkoşuldur ve ne kadar güçlüyse, ne denli zorlayıcı bir güçle donanmışsa, bu işlevini de o kadar iyi bir şekilde yerine getirir.

Bireysel ya da kolektif siyasal öznenin, kurulmasını ve korunmasını kendisine bir amaç yaptığı ve bu uğurda her türlü araca başvurmaktan kaçınmadığı bu

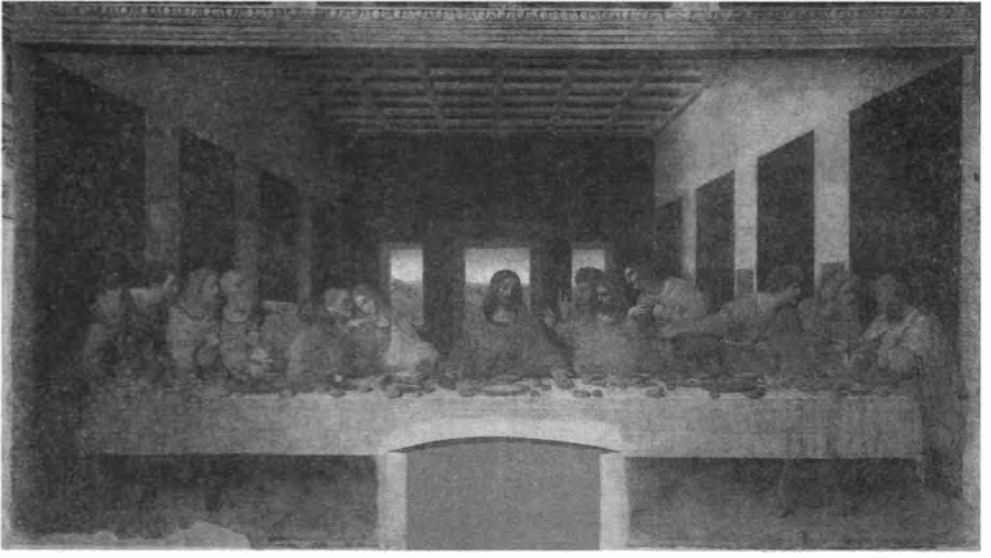
devlet, aslında daha üstün bir amacın hizmetine koşulmuştur. Devletin frenleyici gücüyle kişisel ya da özel çıkarları bastırması, genel iyiliğin gerçekleşmesi için gerekli olan zemini hazırlar. Bu olmadığı takdirde, dolayısıyla genelin yani halkın desteği sağlanamadığı durumda, devlet gerçekte güçlü değildir. Machiavelli'nin *Discorsi*'deki deyişiyle, "bir devletin gücünü yapan, özel çıkar değil, genel iyiliktir." Ortak yararın geçerli kılınması ise, adaleti gerçekleştiren iyi yasaların herkesin itaatini sağlamasıyla mümkündür. Bu durum, cumhuriyetler için olduğu kadar monarşiler için de geçerlidir: Çünkü "prensler, yasaları çiğnedikleri anda tahtlarını da kaybetmeye başlarlar. (...) Kötü insanlar yerine iyi insanlar tarafından sevilme ve yasaları yönetmek yerine onlara itaat etmek daha kolaydır." Ancak yine de prenslikler, bu üstün amacı sağlayabilecek uygun yönetimler değildir. "Kamusal iyilik yalnızca cumhuriyetlerde gözetilir" diyen Machiavelli'ye göre, "prensın kişisel çıkarı, çoğu kez devletin çıkarına karşıttır." Böylece cumhuriyetin monarşiye göre sahip olduğu üstünlük bir kez daha dile getirilmiş olmaktadır.

Bununla birlikte, ister bir monarşi ister bir cumhuriyet olsun, Machiavelli için gerçek bir devlet, yasalarla işlemeli ve genel iyiliği gözetmelidir. Ancak devlete yüklenen bu özellik, Makyavelizmi dışlamamakta, hatta hikmet-i hükümet (*raison d'État*) anlayışına kapıyı açmaktadır. Amaç devletin kurulup sürdürülmesi ve bu sayede ortak iyiliğin gerçekleştirilmesi olduğunda, en ahlaksız olarak nitelendirilebilecek bir araç bile siyasal açıdan meşruluk kazanmaktadır. Giovanni Botero'nun 1589 tarihli *Ragione di Stato* kitabıyla siyaset alanına giren hikmet-i hükümet kavramı, anlam olarak Machiavelli'nin düşünceleri arasında yer almaktadır. Çünkü Machiavelli, Makyavelizminin bir uzantısı olarak, devletin iyiliği için yapılan hiçbir eylemin ahlaki açıdan sorgulanmamasını ya da hukuksal kurallarla bağlanılmamasını kabul eder. İster prens, ister halk (ya da yöneticiler), zorunlu ise yasaların bile dışına çıkabilirler; ama bu durumda gözetilmesi gereken tek bir koşul vardır: Ortak iyilik.

Siyasal özneler, tıpkı Brutus'un yeni kurduğu Roma Cumhuriyeti'ne ihanet eden oğullarını acımasızca idam ettirmesi gibi, herhangi bir özel çıkarı değil, genel çıkarı amaçlamalıdır. Bir devlette, iyilik maskesi altında kötülüklerin yapılmasına ya da genel iyilik bahanesiyle kişisel çıkar hesaplarının güdülmesine kesinlikle izin verilmemelidir. Zaten Machiavelli'nin prenslik yönetimini devletin sürdürülmesi aşaması için uygun bulmamasının bir nedeni de, bu yönetimde hikmet-i hükümet anlayışını bu yönde yozlaştırma eğiliminin epey güçlü olmasıdır; buna karşılık, cumhuriyetlerdeki çeşitli kurumlar ile mekanizmalar ve özellikle de yurttaşlık bilinci, böyle bir yozlaşmanın yaşanmasının karşısındaki ciddi engellerdir.

Aslında, hem kötülüğe başvurma anlamında Makyavelizm, hem de bu kötülüğün sorgulanmaması anlamında hikmet-i hükümet, başarılı bir siyasal eylemin olmazsa olmaz koşulları değildir. Machiavelli'nin bize verdiği son ders şudur: Bir siyasal özne, ne kadar güçlü olursa, varlığını sürdürebilmek için şiddet, hileye, yasasızlığa başvurmaya ve bunları hikmet-i hükümet mantığı altında

gizlemeye de o kadar az gereksinim duyar. Ama “her şeyin değışkenlik içinde olduğu” ve güç ilişkilerinin her an değışebildiği bir dünyada, hiçbir özne, gerek devlet içi gerek devletler arası alanda, Makyavelizmden ya da hikmet-i hükümet anlayışından vazgeçebilecek kadar güçlü değildir, güçlü de olamaz.



İsa ve havarilerinin yemeği (Da Vinci).



*Papa'nın
Charlemange'a
taç giydirmesi.*



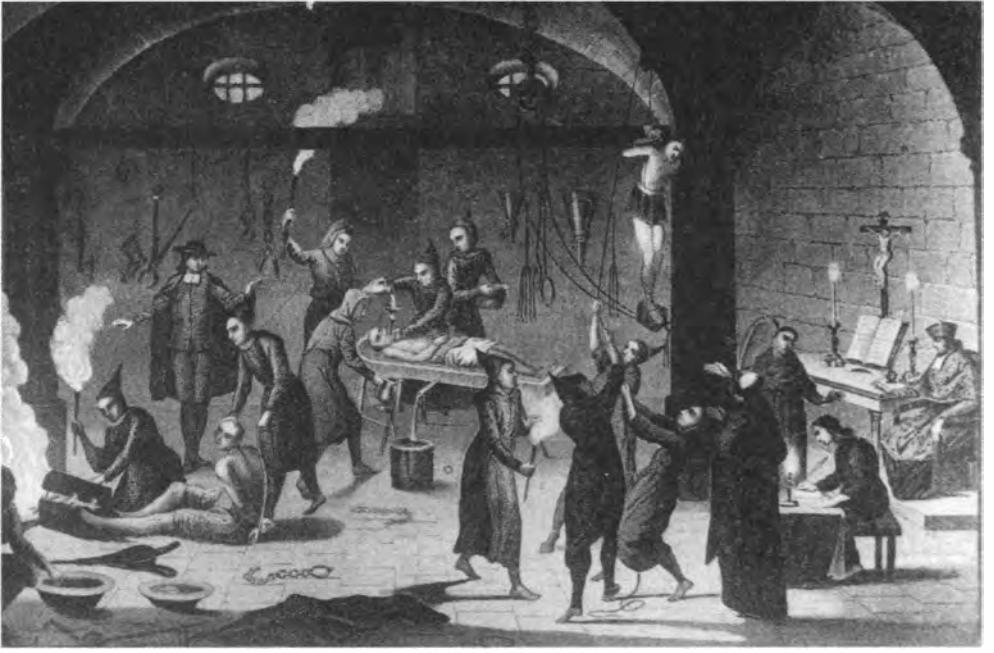
Bir monastır (Koch).



"Dünyevi Lezzetler Bahçesi" (Bosch).



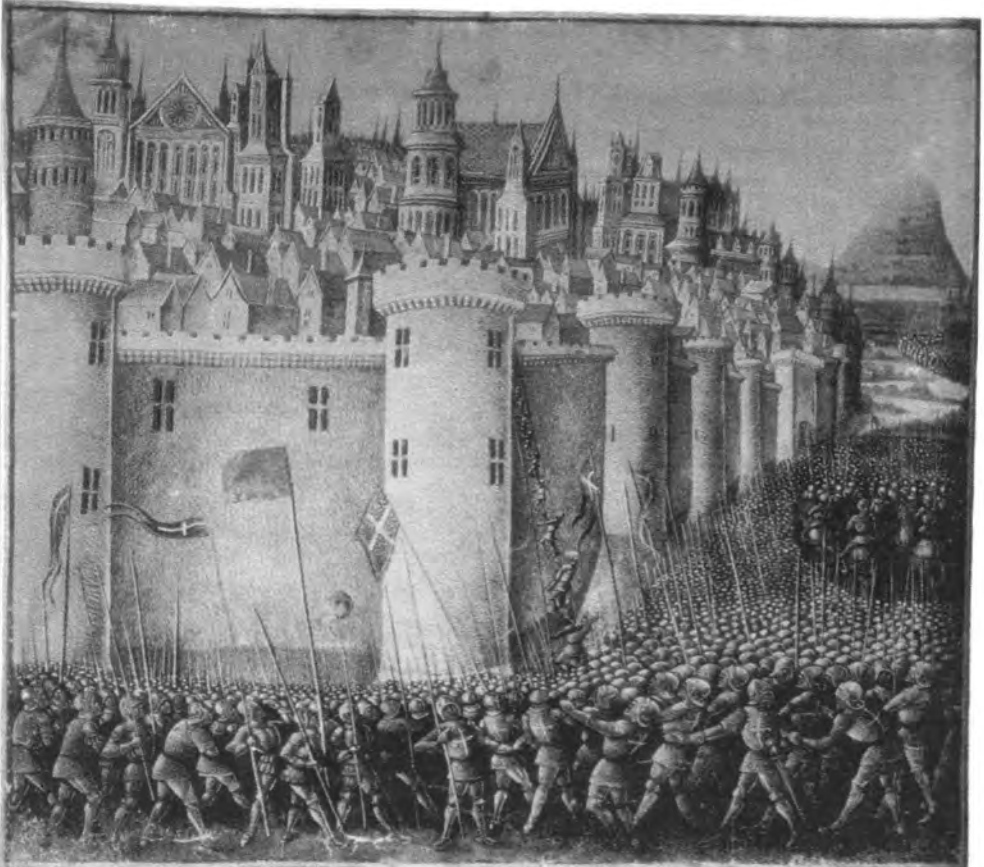
Siena'daki "İyi Yönetim" freskinden detay (Lorenzetti).



Engizisyon: işkence, idam, mahkeme.



Hristiyan feodal beyler savaşırken (minyatür).

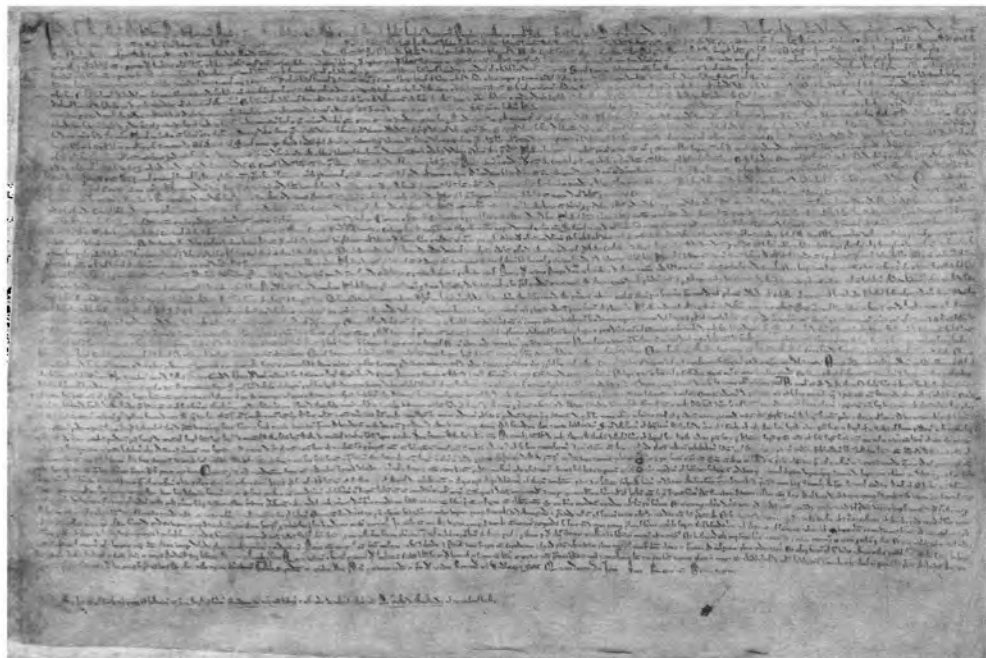


son entrepise fu se ressaillor. un
quatre feust a compie. Et son de
tourna a une des chues fenestre
et venant des murs pres de
la tour devant la quelle estoit
l'ordon. Jusques au piet. L'ami
mond et les autres permes et
sauons qui sauoient l'entree
se dont chascun avoit vu de
ses gens avec soy pour la com

mutuer, mais done haillants
et courtois. Enuierus mist
sa teste hors et les salua. Et les
autres lui. L'ues il auant une
arde et il lui doient une eschue
le mist de corde dont il sauoit
amache le piet a gous ave de
fer pa lui et l'entree lui
tutur. Les autres auant de la
fenestre. Et combien quelle



Haçlı ordularının Antakya'yı kuşatması (minyatür).



Magna Carta.

Dante.





Jan Hus'un yakılması.



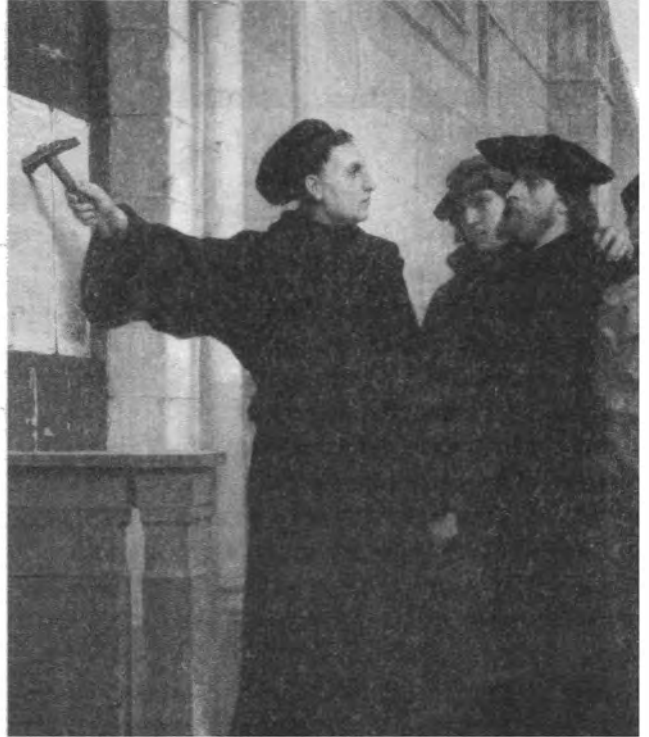
*Machiavelli'nin
Floransa'daki heykeli.*



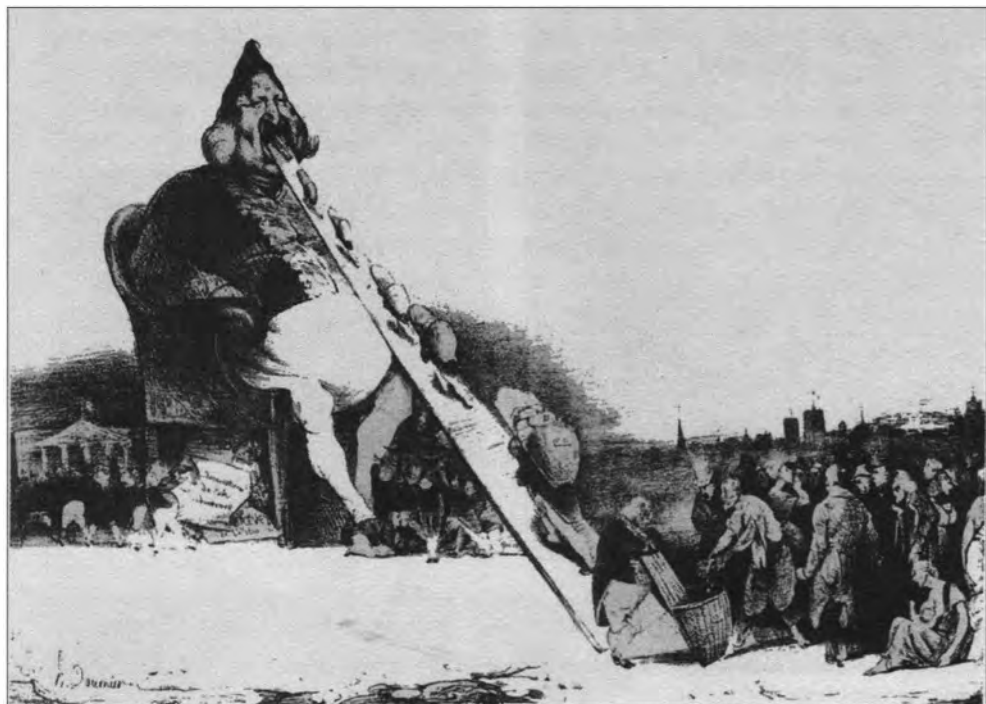
Machiavelli.



Luther.



Luther'in tezlerini kilise kapısına çakması ve aforoz kararını yakışı.



Rabelais: Gargantua.



Müntzer.



Calvin.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

Egemen: Devlet



Westphalia dönemi Avrupası.

Machiavelli'nin haber verdiği "güçlü iktidar," XVI. yüzyıl Batı Avrupa-sı'nda, kralların kendilerini frenleyen mekanizmaların gücünü kırmaya başlaması ve yöneten olmaktan çok, sınırsızca hükmeden monarklara dönüşmeleriyle kendisini göstermeye başlamıştı. Örneğin ılımlı monarşi yanlısı Claude de Seyssel (1450-1520) 1519'da yayımlanan *La Grand'Monarchie de France* (Büyük Fransız Monarşisi) adlı yapıtında, kralların mutlak monarklara dönüşümünün önünde engel olarak en başta kralların kendi vicdani yükümlülükleri ile krallığın Hristiyan niteliğini, çeşitli yerel meclisleri ve nihayet temel yasaları, gelenekleri ve yönetmelikleri sıralıyordu. Oysa krallıklar geleneksel aristokrasinin aleyhine, kendilerine siyasal ve toplumsal düzeyde alan açmak ya da mevcut alanlarını genişletmek isteyen genç burjuvazinin de desteğiyle, hızla bu ve benzeri fren mekanizmalarını aştılar. Artık "Devlet benim!" diyecek olan kralın önünde çok fazla engel kalmamıştı. Ama bu, beraberinde karşı çıkışları ve tepkileri de getirdi.

Bu tepkiler üç ayrı başlıkta ele alınabilir. Bunlardan ilki, Thomas More ile başlatılması geleneksel olarak kabul gören ütopyacı tepkidir. Bu tepki, her ne kadar başlangıçta mutlak monarşiye karşı görünüyormuş gibi ele alınabilirse de, hem More, hem de onun temsil ettiği klasik ütopyacı gelenek ve nihayet bir bütün olarak ütopyacı düşünüş bakımından ele alındığında, giderek salt mutlak monarşiye dönük bir tepki, doğrudan devletle sınırlı bir tartışma olmaktan çıkacak, bir bütün olarak siyasal olanın, topluluğun yeniden inşasına dönük düşünsel bir arayışa ulaşacaktır. İkinci tepki, Etienne de La Boétie'de dile gelen ve doğrudan siyasal çözümlemenin merkezini devlet olmaktan çıkararak, dikkatini yönetenlerden ya da krallardan çok, yönetilenlere çeviren tepkidir ki bu tep-

ki de, anlaşılacağı gibi, özel olarak mutlak monarşiyle sınırlı olarak düşünülmemelidir. Üçüncü tepki ise, Monarkomak düşünürlerden gelir. Muhafazakâr bir yaklaşımı temsil eden Monarkomaklar, ne bir bütün olarak siyasal olanın kuruluşuyla ve yeniden inşasıyla, ne de devlet iktidarının “özüyle” ilgilenirler. Onları ilgilendiren şey, daha çok mutlak bir nitelik kazanan monarşinin, alışıldık, geleneksel sınırlarına geri çekilmesidir.

DEVLET, NE SENİNLE NE SENSİZ!

1. ÜTOPYACI TEPKİ VE ÜTOPYALAR¹

Bu bölümde ütopyalar ve ütopycılık üzerinde durulacaktır. Ancak ütopycacı düşünüş, yalnızca XVI. yüzyılla sınırlı kalmadığı, aksine etkilerini farklı biçimler altında artırarak sürdürdüğü ve bugün de geçerli bir düşünüş biçimi olduğundan, bu gelenegın izi, temel başlıklarıyla, XIX. yüzyıla değin sürülecektir.

A. “Ütopya”nın icadı

Thomas More’un icat ettiğı ütopya sözcüğünün kökeni Yunancadır. More, “yer” anlamına gelen *topos* kelimesinin önüne “yok” anlamına gelen “ou” takısını getirerek, “olmayan yer, yok yer, hiçbir yer, yersiz” anlamına gelen bu terimi (*U-Topos*) türetmiş ve 1516 yılında Latince olarak yayınlattığı kitabına da *utopia* adını vermiştir. Bu tarihten sonra sözcük genel olarak, bilinen coğrafi ve insani deneyim dünyasının sınırları dışında bulunan bir yer için kullanılmıştır. Ancak, terimin tarihi More ile başlatılabilirse de, bu, terimin karşılık geldiğı anlam ya da anlamlar bütünüünün de More ile başladığı biçiminde düşünülmemelidir. Ütopya teriminin genel olarak ifade ettiğı, hiçbir yerde olmayan ama gerçekleşmesi arzulanan yetkin toplumsal siyasal düzen tasarımları, çok önceden, Antik Yunan dünyasından More’a değin ortaya çıkmışlardır.

Ütopya terimi insan bilgilerinin dışında kalan bir coğrafi yere atıf yaptığı içindir ki, ütopyanın, nadiren de olsa düşsel gezileri anlatan belli edebi eserleri nitelediğı de görülmektedir.

1 Ütopyalarla ilgili bu bölüm Arş. Gör. Ezgi Ören’le birlikte kaleme alınmıştır.

Antik Yunan dünyasından More'a ütopyalar

More'dan önce, klasik ütopyalara öncülük etmiş yapıtların büyük çoğunluğu günümüze ulaşamamıştır. Bu yapıtların varlığına, kitaplarında bunlardan söz etmiş olan diğer düşünürlerde ya da tarihçilerde rastlanılmaktadır. Bu bakımdan ilk örnek Aristoteles'in *Politika*'sıdır: Khalkedonlu (Kadıköylü) Phaleas ile Miletoslu Hippodamos. Phaleas mülkiyet eşitliğini temel alan bir toplum tasarlarlarken, bir kent mimarı olan Hippodamos üç sınıftan oluşan bir toplum kurgulamıştır. Bu ütöpik düşüncelere karşı çıkan, kapalı kapılar ardında ideal devlet modelleri kurma çabalarının ne denli yersiz olduğunu göstermeye çalışan Aristophanes ise, *Kadınlar Halk Meclisinde* adlı komedyası ile hem ütopyayı hicveden ütopya tarzını yaratmış, hem de bu tarzı tiyatro sahnesine taşıyan ilk kişi olmuştur. Bu dönemin en büyük filozofu olan Platon, aynı zamanda ütopya yazınının gerçek yaratıcısı olarak da kabul edilir. Gerek *Devlet*'te gerek *Yasalar*'da, coğrafi yapılarıyla, sosyo-ekonomik kurumlarıyla, hukuksal ve siyasal düzenleriyle ayrıntılı bir biçimde betimlediği devlet modelleri, klasik ütopyanın temel özelliklerine sahiptir. Platon dışında diğer filozofların, örneğin Kinik Antisthenes ile Stoacı Zenon'un da bilgelere özgü ortaklaşacı topluluk tasarımları geliştirdikleri bilinmektedir. İÖ IV. yüzyıl boyunca kaleme alınmış ütopyalar, fragmanlar şeklinde ya da başka yazarların aktarmasıyla günümüze kadar ulaşmıştır: Chiolu Theopompeus, kuzeye yerleştirdiği çeşitli ütöpik sitelerden söz etmiş; Abderalı Hecate, bir bilgeler adası tasarlamış; Evhemeros, Hint Okyanusu'ndaki bilinmeyen (olmayan) bir ada devletinin betimlemesini sunmuştur. Bu dönemin son ütopyası, Sicilyalı Diodoros'un özetleyerek aktardığı İambules'in *Güneş Ülkesi*'dir. Bu yapıt, klasik ütopyacıların uzun yüzyıllar sadık kalacakları anlatım şemasına, yani "düşsel gezi, fırtına sonrası adaya ulaşan gezgin, adanın coğrafyası, yabancı gezginin adayı gezmesi ve hayranlıkla buradaki yaşamı, siyasal ve toplumsal düzeni keşfetmesi" gibi temalara sahiptir.

Önce İngiliz daha sonra da Fransız Devrimlerinin etkisi ile ütopya sözcüğünün, ideal, mutlu toplum taslakları anlamında da yaygın olarak kullanılmaya başlanmasıyla birlikte, "*ou-topos*"daki "*ou*"nun yerine, Yunanca iyi anlamına gelen "*eu*" takısı getirildi ve *olmayan yer*, anlam olarak *iyi yere, mutlu yere* dönüştü. XVIII. yüzyıla gelindiğinde iki farklı Fransız sözlüğünün her iki anlamı da içeren tanımlar yaptığı görülür: Ütopya, "hiçbir yerde olmayan bölge, Platon'un devlet örneğindeki gibi bir düş ülkesi" ve "genelde, her şeyin ortak mutluluk için düzenlenmiş olduğu düşsel bir yönetim planıdır." Fransız Devrimi'nden sonra ayrıca, dönemin siyasal eylemcilerinin tutum ve davranışlarının da, polemiksel bir biçimde *ütöpik* kavramıyla ifade edilmeye başlandığı gözlemlenmektedir. Örneğin Jeremy Bentham, Fransız devrimcilerinin gelecek tasarımlarına yönelik sosyal ve siyasal somutlaştırmalarını "teoride iyi fakat pratikte kötü" diyerek, ütöpik olarak nitelendirmiştir. Bu gerçek dışılığa, dolayısıyla olanaksızlığa vurgu yapan kötuleyici anlamın yanı sıra, Türkçe'de ütopyacılık, diğer dillerde de olduğu gibi, bir sistemin girdisi ile çıktısı, faydası ile maliyeti, getirisi ile götürüsü arasındaki açıklığı ifade etmek için de, olumsuzlayıcı anlamda çok yaygın olarak kullanılmaktadır. Eğer bir sistemin faydası maliyetinden daha dü-

şükse, o sistem ütöpik olarak nitele-
nebilmektedir. Bu bakımdan ütopya
ya bir yaklaşım biçimini ya da bir tu-
tumu ifade edebileceği gibi, aynı za-
manda yazınsal bir türü, sosyal bi-
limler içinde teorik bir yaklaşımı, ya-
ni bir çözümleme biçimini ve nihayet
bir siyasal seçişi ifade etmektedir. Bu
nedenle ütopya terimiyle karşılaştı-
ldığında, ilgili kullanımın neye karşılık
geldiğine dikkat edilmelidir.

Görüldüğü üzere ütopya kavramı,
olanaksızlık, düşsellik, imgelem, ta-
sarımlar, ideal ülke, mutlu yaşam, mü-
kemmellik düzen, yetkin yönetim, uzak-
lık, yüksek maliyet vb. ölçütlerle ya-
pılan farklı vurgular ile ilişkilendiril-
mektedir. Burada, bütün bu farklı öl-
çütlerin ve bu ölçütlerden hareketle
yapılan vurguların farkında olun-
makla birlikte, bu çok genel ve kap-
sayıcı ütopyacı yaklaşımların aksine,
ütopya ve ütopyacılık, insan doğası-
na özgü ve evrensel bir arzu, bir dür-
tü olarak değil de sadece klasik ve Hı-
ristiyan mirasa sahip Batı modernliği-
ne özgü yapılar oldukları düşüncesi-
ne bağlı kalınarak ele alınmakla yeti-
nilecektir. Bu anlamda klasik ütopyacı
düşüncenin ilk örneğini veren Thomas
More'un yanında, hem genel olarak bu
düşünüş biçiminin bazı temel özellikler-
ine, hem de More'un dışındaki örnek-
lere de değinilecektir. Ancak klasik ütopya-
cı geleneğin kuşkusuz en önde gelen ismi
Thomas More'dur.

Düşsel geziler

*Voyage imaginaire, seyahatname, robinso-
nade* gibi terimlerle ifade edilen düşsel ge-
ziler içinde sıklıkla ütopyalara da yer veril-
diği görülür. Ancak yine de Fransız Devri-
mi'nden önce kütüphane kataloglarında
ütopya adında bir türsel tanıma rastlan-
mamaktadır. Düzen tasarımları, ideal top-
lum ve devlet yapısını vb. konu alan eser-
ler ise genelde *Staatsroman* (devlet roma-
nı) başlığı altında tasnif edilir. Aynı şekil-
de, özellikle günümüzde sıklıkla ütopya
terimi altında tasnif edilen ya da ütopyayla
karıştırılan bir diğer tür bilim-kurgu'dur.
Ütopya, XVIII. yüzyıl sonundan itibaren
utopianın yanında "*uchronie*" (tıpkı ütopyanın
yok-yer, olmayan yer anlamına gelmesi
gibi, *u-chronie* terimi de yok-zaman,
olmayan zaman, henüz gelmemiş zaman,
gelecek zaman gibi vurgulara sahiptir) bo-
yutuna da sahip olduğundan, yani olma-
yan (gelecekteki) zaman içine yerleştirildi-
ğinden, ütopya ile bilim-kurguyu birbirin-
den ayırdetmek çok güçleşmiştir. Karak-
teristik temel farklılıklardan biri olarak bi-
lim-kurgu türünün özel olarak yetkin bir
siyasal toplum anlatısına yönelmediği be-
lirtilebilir.

B. Thomas More ve *Utopia*'nın İngiltere'si

More'un *Utopia*'yı yazdığı dönemde, yalnızca Londra'da 70 bin dolayında dilenci vardı. VII. Henry zamanında bir yıl içinde, soygun ve cinayet gibi suçlamlar nedeniyle asılanların sayısı, aynı suçlar için Fransa'da yedi yılda asılanlardan daha fazlaydı. Bir dönem sonra, VIII. Henry'nin son dört yılında ise hırsızlık ve serserilik suçundan idam edilenlerin sayısı 70 bindir.

İşte Thomas More'un (ya da Latinceyle Morus'un) 1478'de doğduğu koşullar buydu. Ailesi soylulaştırılmış burjuva kökenli bir aileydi. Klasik temel eğitiminin ardından hukuk eğitimi görmüş ve 21 yaşında Londra Barosu'na avu-

kat olarak kaydolmuştu. Bu arada 1499'da büyük Hollandalı hümanist ve düşünür Erasmus'la tanışmış ve aralarında sıkı bir dostluk başlamıştı. 1501-1504 yılları arasında rahip olma düşüncesiyle manastıra çekilen More, 1504'te Avam Kamarası üyeliğine seçilecek, evlenecek ve manastır yaşantısına son verecektir. Avukatlık yapan bu parlak parlamento üyesi kısa zamanda kral VII. Henry'nin öfkesini üstüne çekecektir, çünkü More kralın sınırsız iktidarına şiddetle karşı çıkmaktadır. Kralın öfkesinden kurtulmak için seyahate çıkmak zorunda kalan More, 1509'da VII. Henry'nin ölümü, VIII. Henry'nin tahta geçmesiyle yeniden Londra'ya döner ve bir yıl sonra da yargıçlığa atanarak hümanist tutumuyla halkın sevgisini kazanır. Örneğin Chelsea'de bir yaşlılar evi kuran More, 1517'de ayaklanan yoksul halkı yatıştırarak isyanı önleyecek, elebaşlarının da idamını durduracaktır. Ancak halk tarafından sevilen More, çelişkili bir tutumla, aynı zamanda Londra tüccarlarının da avukatlığını yapmaktadır.

More'un İngiltere'si bu dönemde 3.5 milyonluk nüfusunun büyük çoğunluğunun kırlarda yaşadığı küçük bir ülkedir. İrlanda ve İskoçya bağımsızdır. Serflik sistemi, XIV. yüzyıl sonundan itibaren tasfiye edilmeye başlanmıştır. Bu anlamda XV. yüzyıl, İngiltere köylülerinin altın çağıdır. Çünkü serflikin tasfiyesiyle birlikte hem küçük mülk sahibi olarak, hem de toprak kiralayarak geçimini sürdüren özgür köylülük belirmiştir. Soylular serflikin tasfiyesine direnecek bir sınıf olmaktan epeydir uzaklaşmıştır. 1452-1485 yılları arasında kırmızı gül sembolünü taşıyan Lancaster Hanedanı ile beyaz gül sembolüne sahip York Hanedanı arasındaki İki Gül Savaşı ya da taht savaşı soylu sınıfı ciddi bir biçimde zayıflatmıştır. 1485'te Lancaster Hanedanı'ndan Henry Tudor'un savaşı kazanarak VII. Henry adıyla tahta çıkışı soylular arasındaki savaşı bitirir. Bu uzun süren savaşın en önemli etkisi, soylu sınıfın güç kaybıyla birlikte, parlamentonun da, giderek gücünü artıran ve merkezileştiren kralın karşısında etkisizleşmesidir.

Gücünü artıran krallık ayrıca toplumsal kesimlerden de destek almaktadır. Bunların başında da *yeoman* adı verilen, çeşitli siyasal haklara sahip olabilecek kadar gelire sahip çiftçiler gelmektedir. Bu çiftçiler kendi yükselişlerini geleneksel soyluluğun aleyhine kaydettikleri için, doğal olarak mutlak monarşiyi, yani tek hükümlan olarak kralı desteklemektedirler. Mutlak monarşinin diğer destekçisi, More'un da avukatlıklarını üstlendiği tüccarlardır. VII. Henry'nin özellikle deniz ticaretine önem vermesi nedeniyle hızla yükselen bir sınıfa dönüşen ticaret burjuvazisi, artık siyasal alanda da söz sahibi olmaya başlamıştır. Bunun dışında *gentry* denilen ve kırsal bölgelerde, soy üzerine değil de zenginlik üzerine inşa edilmiş bir tür küçük aristokrasi de anılmalıdır.

VII. Henry, 24 yıl süren hükümlanlığı boyunca sürekli gücünü artırarak parlamentoyu neredeyse tümüyle etkisizleştirir. Bu dönemde parlamento yalnızca yedi kez toplanmıştır. Kral, aynı zamanda yönetilenler üzerinde de demirden yumruğunu hiç eksik etmemektedir: Herkes hafta içinde çalışmak ve hafta sonunda da kiliseye gitmek zorundadır. Hiç kimse yargıç izni almaksızın kilise bölgesinden dışarı çıkamaz. Ancak bu demir yumruk bile, büyük toplumsal ha-

rekettiliği önlemeye yetmeyecektir. Özellikle dokuma endüstrisinin büyük bir aşama kaydetmesi ve yün fiyatlarının artmasıyla kırsal alanlarda topraklar çitlerle çevrilerek koyun sürüleri yetiştirilmeye başlanır. Büyük toprak sahipleri ve yeomanlar, küçük toprak sahiplerini çeşitli yollarla topraklarından koparırlar. Topraktan geçinen köylüler, bunu yitirince, kaçınılmaz olarak kent merkezlerine doğru akmaya başlarlar. Bu anlamda İngiltere köylüsü “proleterleşmeden lümpen proletaryaya” dönüşmüştür.

Suç oranları, serserilik ve dilencililiğin akıl almaz boyutlara ulaşması ve bunu önlemek üzere yığinsal boyutlara varan idam cezalarının arka planında, Karl Marx'ın deyişiyle bu “vahşi devrim” vardır. Feodalizmi çözerek dağıtmaya başlayan kapitalizm, köylüleri aç bırakmış, köylülerin geçindiği topraklar koyunlara teslim edilmiştir. Bir anlamda İngiltere “koyunların insanları yediği bir ülke”ye dönüşmüştür. Artık kırlardaki malikaneler tarım merkezleri olmaktan çıkıp tümüyle ticarileşmeye başlamışlardır. More'un ifadesiyle “başka yerlerde o kadar tatlı, o kadar tok gözlü olan bu hayvanlar sizin memleketinizde öyle aç gözlü, öyle doymak bilmez olmuşlar ki insanları bile yiyorlar, kırları, köyleri, evleri silip süpürüyorlar.” VII. ve VIII. Henry bu süreci yavaşlatmaya, köylülerin topraklarından sürülüp atılmasına engel olmaya çalışırlarsa da, gerek yeni duruma çok çabuk ayak uyduran geleneksel büyük toprak sahiplerinin artık toprağı modern bir yatırım amacı olarak görmeye başlamaları, gerek genç burjuvazinin özgür emeğe duyduğu gereksinim karşısında pek etkili olamazlar.

Thomas More, etkin siyasal yaşamını daha çok VIII. Henry döneminde geçirir. More'un yargıç ve ticaret elçisi olarak gösterdiği başarı üstüne VIII. Henry, More'u devlet düzeyinde görevlendirmek ister ama More, bu önerilere karşı bir süre direnmeyi başarır. Ancak bu fazla sürmez. 1518'de VIII. Henry'nin özel danışmanı olur ve üç yıl sonra da “sir” unvanını alır. 1525'te ise karşı çıkmasına rağmen, More parlamento başkanı (*speaker*) olur. Sonunda More, 1529'da *Lord High Chancellor* (bugünkü karşılığıyla başbakan) olacaktır. Bu aynı zamanda More için sonun başlangıcıdır.

Aynı dönemde, VIII. Henry, Anne Boleyn ile evlenmek için karısı Catherine d'Aragon'dan boşanmak üzere harekete geçer ama bir sorun vardır: Papalığın, öncelikle dinsel ama özellikle siyasal nedenlerle bu boşanmayı kabul etmeyişi. Bunun üzerine, More ve parlamentoyu Papalığa karşı seferber etmek isteyen Kral, 1532'de “*Act of Supremacy*” adlı yasayla kendini aynı zamanda İngiliz Kilisesi'nin başı olarak kabul ettirecektir. Artık İngiltere Katolik dünyadan ayrılmakta, Anglikan Kilisesi inşa edilmektedir. More ise İngiltere'nin Katolik dünyanın bir parçası olarak kalmasından yanadır ve bu yasayı onaylamamak için sağlık nedenlerini ileri sürerek 1532'de devlet görevlerinden ayrılır. Ama bu istifa More'u kurtarmaya yetmeyecektir. Önce malları elinden alınan, sonra göstermelik nedenlerle sorgulanan More, nihayet 1534 Mart'ında *Act of Supremacy*'yi kabul ettiğine dair yemin etmeye zorlanır. More'un bunu reddetmesiyle kendini Londra Kulesi'ne hapsedilmiş olarak bulması uzun sürmez. Bir yıl sonra yargılanmaya başlandığında susmakla yetinir ama bu suskunluk, yalancı tanık-

larla vatan hainliğiyle suçlanınca, sona ermek zorunda kalır. Konuştuğunda, adı geçen yasanın Tanrı'nın yasasına aykırı olduğunu ve parlamentonun bir kişiyi, o kişi kral bile olsa, Kilise'nin başı olarak ilan etmeye hakkı olmadığını ileri sürer. Bu aynı zamanda Thomas More'un ölüm fermanıdır da. Ölümü soğukkanlılıkla karşılayan Thomas More, 6 Temmuz 1535'te başı kesilerek idam edilir.

Her ne kadar kökleri Platon'un *Devlet*'ine kadar geri götürülse de yeni bir düşünüş biçimine, yeni bir edebi türe adını veren, Thomas More'un eğlenmek için yazdığını söylediği *Utopia*'sı 1516'da Latince olarak Louvain'de yayımlanmıştır. Kendi dilinde ve ülkesinde yayımlanabilmesi içinse 1551'i beklemek gerekecektir.

Ütopya'nın temelde gözettiği şey, insanların mutluluğudur. İnsanlar mutluluğa layıktır ama mutluluk asla bireysel, tekil bir şey değildir. İnsanların mutluluğu ancak toplumun mutluluğuyla mümkün olabilir. Bu bakımdan mutluluğun kolektif niteliğine özel olarak vurgu yapar More. İnsanları mutluluğa ulaştırmanın tek yolu ise eşitlik ilkesini uygulamaktır. "Oysa mülkün tekelde ve mutlak olduğu bir devlette eşitlik kurulamaz (...), çünkü orada herkes türlü yollarla kazanabildiği kadar kazanmakta haklı görür kendini." O halde "mülk sahipliğini ortadan kaldırmak memleketin zenginliğini eşitçe, doğrulukla dağıtabilmenin ve insanı mutluluğa kavuşturmanın biricik yoludur. Mülkiyet hakkı toplumsal yapının temeli oldukça en kalabalık, en işe yarar sınıf yoksulluk, açlık, umutsuzluk içinde yaşayacaktır." Bunun açık anlamı şudur: Mevcut toplumsal yapı temelinden değiştirilmelidir. Temel özel mülkiyet oldukça hiçbir şey yapılamaz. Bu bakımdan ütopyacı düşünüş, More'dan başlayarak, ilk elde bir *tabula rasa*, boş bir levha yaratarak, bu levha üzerinde, en mükemmel siyasal toplumu yoktan var eder. İşte Thomas More bu düşünsel girişimin öncüsüdür.

C. Klasik ütopyalar: Bir geleneğin inşası

Klasik ütopyacı gelenek söz konusu edildiğinde More ile birlikte **Campanella** ve **Bacon**'ı da anmak bir zorunluluktur.

Ütopyalar çoğunlukla üretildikleri dönemin özelliklerini hammadde olarak kullanırlar. Örneğin More'un ütopyası, bir anlamda 1500'lü yılların İngilteresi'nin yansımasıdır. Bu anlamda ütopyalar tarihsel bir özellik gösterirler ama bu tarihe ilişkin eleştirel bir nitelikleri vardır. Yani ütopyaların tarihle ilişkisi gerilimli bir ilişkidir. Bu bakımdan ütopyaların eleştirel niteliğini besleyen arka plana bakmak gerekir.

Bu bağlamda, dönem ütopyalarının ilk önemli hammaddesi, Antik Yunan ve Roma felsefesi ile kültürünün yeniden okunup yorumlanmasının yarattığı kavramsal coşkuyla yükselen Rönesans hümanizma düşüncesidir. Ütopyacılığın eleştirel ve yaratıcı anlayışının özünü oluşturan bu yeni tip insan felsefesine göre, insan aklı ve buna bağlı iradesi potansiyel olarak yaratıcı, kurucu bir güce sahiptir. Artık tanrısal referanslarından bağımsızlaştırılmış, dünyevileşti-

Campanella ve Bacon

Tommaso Campanella (1568-1639), İtalya'nın küçük bir kasabasında Stilo'da doğdu. On beş yaşında manastıra girdi ve okumaya olan düşkünlüğüyle dikkat çekti. İlk yapıtını yazdığı anda 22 yaşındaydı. Bu yapıt aynı zamanda Campanella'yı Cizvitlerle karşı karşıya getirdi. Sapkınlık ve büyücülükle suçlandı. Bir süre manastır hayatına devam etti ama ardından İtalya'yı dolaşmaya çıktı. 1600'lerde Güney İtalya, İspanya'nın sömürgesi durumundaydı ve yoksulluk içinde kıvranıyordu. Campanella, yaşadığı bölgeyi İspanyol boyunduruğundan kurtarmak üzere bir ayaklanma örgütlemeye girişti. Ancak ayaklanma girişimi öğrenilecek ve önlenecektir. Campanella, ayaklanma öncesi desteği sağlanan Türk donanmasına ait bir gemiye kaçmak üzere kayıkçıyı beklerken yakalanıp Napoli'ye götürüldü ve ağır işkencelere uğradı. Campanella'nın hapis hayatı 27 yıldır. 1621'de İspanya kralı III. Philip'in ölümüyle Papa VIII. Urbanus, Campanella'nın serbest kalması için girişimlere başladı ve nihayet 1626'da Campanella serbest bırakıldı. Ancak düşmanları kendisini rahat bırakmadı ve Fransa'ya kaçmak zorunda kaldı. Campanella 1639'da Paris'te bir Dominiken manastırında öldü. Campanella'nın ütöpik metni *Güneş Ülkesi (Civitas Solis)* ise Latince olarak 1623'te Frankfurt'ta basıldı.

Francis Bacon'ın (1561-1626) hayatı More ile benzerlikler taşır. O da, More gibi bir devlet adamı, düşünür ve avukattır. Babası İngiltere krallık mühürdarıdır. Ancak babasının ölümüyle eline çok az bir miras geçince, zorunlu olarak hukuk öğrenimine başlar ve avukat olur. 1584'te parlamentoya girer. Ama o da krallıkla karşı karşıya gelmekten kurtulamaz. Fakat bundan bir ders çıkardığı da anlaşılıyor. İleride krala karşı kendini koruyan Essex kontunu yalnız bırakır, hatta onun vatan haini olduğuna dair bir suçlama kaleme alır. Bununla yetinmeyip krallığın üstünlüğünü savunur ve geleneksel olarak hukukun ve yargıçların bağımsızlığını ileri süren görüşlerle karşı karşıya gelir. Değişimden ürken Bacon, tam da değişim çağında krala yaranmak için elinden geleni yapar. Ama bu pek de işine yaramaz. 1621'de rüşvet almaktan suçlanır, More gibi Londra Kulesi'ne hapsedilir ve nihayet ağır bir para cezasıyla tümüyle yoksullaşmış olarak özgürlüğüne kavuşur. Devlet adamlığı vasfını kaybeden Bacon bundan sonra kendini tümüyle felsefeye verir. Siyasal faaliyetleri yüzünden felsefi uğraşlarına epeyce ara vermek zorunda kalmıştır. Oysa en ünlü yapıtı olan *Novum Organum*, suçlanmasından bir yıl önce yayınlanmıştır. 1610'da yazmaya başladığı ütöpik metni *Nova Atlantis (Yeni Atlantis)* ise ancak ölümünden sonra, tam metin olarak 1627'de yayımlanır.

rilmiş zaman ve mekan sadece bu kurucu gücün zihinsel ve maddi eylemlerinin bir eseridir.

Antik Yunan felsefesi de (özellikle Platonculuk) ütopyacılığa önemli kuramsal temeller sağlamıştır. Örneğin dönem ütopyalarının tümünde, kötü ve bozuk olan mevcut düzenin alternatifi olan ideal düzen, rasyonel olarak bulunur ve farklı bir mekana, olmayan bir mekana yerleştirilerek, gerçeklik aşılar. Köken ve geleneği kurma adına More'un ütopya adasının sakinleri Yunan asıllıdır. Bacon'da topluluk Atlantisliyle birlikte İbrani ve Pers asıllı, Campanella'da ise Hint asıllıdır. Kökenleri ne olursa olsun, hepsi Antik büyük kültürleri ve uygarlıkları, dilleriyle birlikte, çok iyi tanımış ve benimsemişlerdir. Dönemin "bozulmuş" Avrupa halklarının aksine, uzun yıllardır süren yalıtılmış-

hıklarından ötürü, bu uygarlıkların en olumlu yanlarını koruyarak sürdürmüş gibidirler.

Klasik ütopyalarda ayrıca, “iyi yaşam” nedir konusuna dair Antik dönemde ortaya atılmış olan tüm düşünceler yeniden ele alınmıştır: Toplumun her yönüyle ahlaki ve rasyonel planlanması, her türlü bireyselliğin aşıldığı insan-toplum ilişkilerindeki doğal ve organizmacı toplum görüşü, ortak ahlaki ve rasyonel öncüller temelinde hem gönüllülüğü sağlayacak hem de düzeni yeniden üretecek olan eğitime verilen önem, doğuştan gelen toplumsal statüden çok yetenek ve bilgelik üzerine dayanan seçkinci bir yönetim anlayışı.

Ütopyalar için, bir diğer belirleyici etken Reform hareketidir. Orta Çağ’daki egemen dinsel dünya görüşünün insan zihnini tekeline almasının sona ermeye başlamasıyla ortaya çıkan ütopyalar, öncelikle, doğal insani erdeme, akla ve iradeye kötü gözle bakan ilk günah kavrayışına tam cepheden bir karşı duruş gösterirler. Reform’la birlikte, dinsel metinleri anadillerinden okuyan ve yorumlayan laik (kilise dışı) kesimlerin, *doğru dine* (bu doğru din, eşitlikçi ve ortaklaşmacı bir yaşamın hüküm sürdüğü iddia edilen, bireyin içsel ve doğrudan –ruhban kesimin aracılığı olmadan– Tanrı ile iletişime geçtiği ilkel Hristiyanlıktı) dönme talepleri de yaygınlaşıp gelişmeye başlamıştı. Örneğin More’un ütopyasında, Hristiyanlığın Kilise ve yozlaşmış din adamları elinde çarpıtılması çok açık bir biçimde eleştirilmiştir. More, ütopyasında ilkel Hristiyan ruhuna geri dönüşün entelektüel coşkusu olarak görebileceğimiz hususları dile getirir: Rahipler evlenebilir, din adamları halkın oyuyla seçilir vb. Bacon’ın ütopya adası sakinleri olan Bensalemliler ise Hristiyanlığı ilk elden, bozulmamış ve yozlaştırılmamış *Tevrat* ve *İncil*’den öğrendikleri ve yalıtılmış bir yaşam sürdükleri için Hristiyanlığı halen ilk çıktığı biçimiyle yaşarlar. Dolayısıyla diyebiliriz ki, her üç ütopyada da akıl ve felsefe, *doğru dine* ulaşmayı sağlayan en önemli araçlardır.

Bacon’ın Hristiyan Bensalemlileri hariç, More ve Campanella’nın ütopya adalarında her ne kadar çoğulcu, hoşgörülü (sadece *ateizm* dışlanır) ve *deist* (yasadancı) bir din hüküm sürüyorsa da, her üç ütopyadaki ada sakinleri de, ideal ve ilkel Hristiyanlığı yaşayan toplulukları temsil ediyor gibidir. More ve Campanella’nın ütopyalarındaki çoğulcu ve hoşgörülü *deizm* anlayışı, XVI. ve XVII. yüzyıl Avrupası’nın çok şiddetli din savaşları ve çatışmalarının karmaşası içinde olduğu gerçeğiyle yakından bağlantılı olabilir. Gerçek dünyadaki çatışma ve uyumsuzluk, mutlak bir varlığa tapınmanın ortaklığında eritilmeye, yok edilmeye çalışılmıştır. Ayrıca özellikle More’da din, özel alana hapsedilmiş, siyaset ve din tamamen birbirinden ayrılmıştır. Çatışma, bu dünyanın mutlak iktidarına sahip Platon’un filozof kralına benzeyen Kral Utopus’un, birleştirici ve koruyucu *babalığıyla* çözülmüştür.

Tüm bu etkilere rağmen, modern ütopyacılığın, Reform hareketinin tam karşısında yer almış, bu nedenle Katolik Kilisesi tarafından takdis edilerek aziz ilan edilmiş, bir Hristiyan “şehidi” olan Thomas More tarafından icat edildiği de unutulmamalıdır. More, ilkel Hristiyanlığın canlandırılması gerektiğine vurgu yaparken aynı zamanda da Orta Çağ’a özgü Hristiyan birliği düşüncesi-

ne bağlıdır. O'na göre, Papalık kurumu, mevcut dinsel çatışmaları çözecek, birleştirici bir işleve sahiptir. Ama bu işlevi gerçekleştirmesinin koşulu, Papalığın kendi içinde hoşgörüyü birleşen hümanizmacı reformları yapmasıdır.

Ütopyanın diğer bir hammaddesi de, Orta Çağ'da, Avrupa'da etrafındaki tüm sosyo-ekonomik yapılardan yalıtık bir biçimde varlığını sürdüren ve dönemin en önemli toplumsal kurumlarından biri olan manastırlardır. Bu yalıtılmışlık, ibadet ve günlük yaşam mekanları, etrafında kendine yeterli tarım arazileri ve çiftlikleriyle her şeyden önce mekansal bir düzenlemedir: Manastırlar ve manastırlardaki hayat, ütopyalar için bir anlamda örnek bir model oluşturur: Manastırlar, öncelikle bireysel hırsların, gözü doymazlığın, çıkarıcılığın, insanlar arasındaki vahşi rekabetin yerini düzenin ve disiplinin aldığı yerlerdir. Gerek mekansal yalıtılmışlık ve dışa kapalılıkları, gerek kendine yeterlilik, gerekse de içinde belli bir kilise hiyerarşisini barındırmasına rağmen yüz yüze küçük cemaatçi kolektivizmine dayalı eşitlik anlayışları, ütopyacılar için cezbedicidir.

Ayrıca, ilginçtir ki, Orta Çağ'ın manastır yalıtılmışlığı, her üç ütopyada, dini kurumların toplum ile bitişik değil, toplumdan neredeyse tamamen koparılmış bölgelerde tecrübe edilmeleriyle de kendini gösterir: More'un ütopyasında Buthrescas, Bacon'da Salomon Evi Rahipleri, Campenalla'da Güneş Tapınağı Rahipleri bu tecrübenin örnekleridir. Ancak, örneğin Thomas More'un *Utopia*'sında çok daha açık bir biçimde görüldüğü üzere, ütopyalarda manastır geleneginin katı ve çileci erdem anlayışının yine de tümüyle onaylanmadığının burada altını çizmek gerekir. Tam tersine, tüm ütopyalılar, manastır tecrübesinin tersine, hazzın peşinde koşmayı, mutluluğun en temel kaynağı olarak görmektedir.

Aynı dönemlerde Avrupalıların, Yeni Dünya'yı keşfediyor olmaları, dönem ütopyalarının içine işleyen ve onları şekillendiren bir başka önemli etkidir. Yeni Dünya kaşiflerinin bu gizemli seyahatlerinden getirdikleri hikayeler kaçınılmaz olarak ütopyacı düşüncüyü etkilemiş ve ütopyalara ilham kaynağı olmuştur. Bu anlamda özellikle Amerigo Vespucci'nin 1507 yılında basılan ve dört yıl içinde on üç baskı yapıp birçok Avrupa diline çevrilen yolculuk öykülerinde anlatılan Yeni Dünya yerlileri ile ütopya adaları sakinlerinin yaşayış tarzları arasındaki benzerlik dikkat çekicidir. Seyahatnamesinde Vespucci, uzun uzun, Amerikan yerlilerinin kişisel hiçbir şeyleri olmamasından, her şeyin ortak ve herkesin kendisinin efendisi olmasından, bu insanların hakimiyet arzuları uğruna savaşmadıklarından, zenginlik ve dolayısıyla altın, elmas, inci ve bu gibi değerli şeylerin onlar için anlamsızlığından, verilmiş olan doğa ile yetinip ona uygun yaşadıklarından bahseder.

Vespucci'nin aktardığı bu mutlu doğa hali tasvirinin ütopyaları beslemesinin yanı sıra her üç ütopyada da "gerçek dünya"nın dışında ve çok uzaklarda konumlanmış yalıtılmış bir adayı keşfeden ve gerçek dünyadakilere aktaran kişilerin hep denizci olmaları da ayrıca dikkate değerdir (More'da Raphael Hythloday, Campanella'da Cenovalı Kaptan, Bacon'da Avrupalı denizciler). Keşfedilen uzak adaların ve olumlanan yabancı kültürlerin, ütopyacıların sunmayı amaçla-

dıkları alternatifleri önerirken kendi toplumlarıyla aralarına eleştirel bir mesafe koymalarına olanak sağladığını da ayrıca belirtmek gerekir.

Son olarak, içlerine doğdukları sosyo-ekonomik koşullar, ütopyaların düzen eleştirilerinin ve çözüm önerilerinin sınırlarını belirleyen ve derinden etkileyen önemli bir konuma sahiptir. Örneğin More'un *Utopia*'sının ilk bölümünde anlatıldığı İngiltere, feodalizmden kapitalizme geçişin ilk, çalkantılı, istikrarsız ve çok sancılı bir evresini yaşamaktaydı. Ancak bu dönemde, çözülme sürecine giren feodalizm de tamamen yok olmamıştı. Toprak hâlâ ekonomik ve buna bağlı siyasi gücün temeli olmaya devam ediyordu. Başka bir ifadeyle bu, ne tam anlamıyla bir feodalizmin ne de tam anlamıyla bir kapitalizmin yaşandığı kaotik bir geçiş anıydı. Ama her halükarda ütopya, özel mülkiyetin, para ekonomisi ve ticaretin, kişisel servet edinmenin yani sermaye birikiminin ve buna bağlı bireyci hırs ve tutkunun, aşırı lüks tüketimin ve gösterişin, tüm bunlara bağlı toplumsal çatışmanın eleştirisi ve reddidir.

Bu genel çerçeveyi biraz daha somutlaştırabilmek için, klasik ütopya geleceğin ilk örneğine, Thomas More'un *Utopia*'sına biraz daha yakından bakılmalıdır.

Ç. Ütopyaya yolculuk: *Utopia*'nın temel özellikleri

Gerek siyasal bir eleştiri ve alternatif bir siyasal yaklaşım türü, gerekse bir yazınsal tür olarak ele alınsın, ütopyaya öncülük eden More'un *Utopia* adlı yapıtı, bu türün, her anlamda hemen tüm temel özelliklerinin de ev sahibi durumundadır. Kendi yaşadığı dönemin İngilteresi'ni ağır bir biçimde eleştiren More, iki ana bölümden oluşan kitabının ilk bölümünde diyalog yöntemini kullanarak cılız savlarla hakim siyasal anlayışı savunan tezler geliştirir. Asıl amaç, bu cılız savlar karşısında kitabın anlatıcısı Raphael Hythloday'in ütopya ülkesine ilişkin anlatısını ve bu anlatıda dile gelen, ideal siyasal düzeni daha güçlü ve parlak bir biçimde öne çıkarmaktır.

Burada More'un gerilimli bir düzlemde yer aldığı açıktır. Bir yandan bir Rönesans aydını olarak More, Batı Avrupa'yı Batı Avrupa yapan temel değerlere sıkı sıkıya bağlıdır. Öyle ki ütopyasının bütün malzemelerini bu kültürden devşirir; düş ülkesinin halkının eski Yunan köklerinin işaret edilmesi gibi. Ama aynı anda More, kendisi ne kadar bağımlı olursa olsun, mevcut haliyle Avrupa'dan kopmak zorundadır. Çünkü bu Avrupa, kesinlikle adaletsizliğin, yoksulluğun, pisliğin, eşitsizliğin dünyasıdır. Bu bakımdan sahip olduğu Rönesans kültüründe olumladığı ne varsa, hepsini yükler ve tüm dünyayla bağını keserek, sözüm ona kirinden pasından arındırdığı *Utopia* adasına göç eder. Fakat More, aynı zamanda göç edeceği, bir boşluktan yeni bir dünya kuracağı adayı da kendisi yaratmak zorundadır. Bu bakımdan Avrupa'nın şiddetine de mahkûmdur.

Kral Utopos, Abraxa yarımadasını ele geçirerek Abraxahılarla kendi askerlerini bir araya getirir ve yarımadayı bir adaya dönüştürür. Kral Utopos'un kurucu şiddetiyle bu vahşi, kaba Abraxahılar uygar, kibar, uslu ütopyalılara dönü-

şürler. Bu dönüşümün tamamlanmasının ardından zaten *Utopia*'da artık şiddetle yer kalmamıştır; ortaya çıkan mükemmel bir toplumdur. Bu toplumun mükemmelliğine halel gelmemesi için gerçeklikle her tür bağıni özenle keser More. Öyle ki anlatıdaki her bir özel isim gerçekliği reddetmek üzere özel olarak tasarlanmıştır. Örneğin asli anlatıcı Raphael'in ikinci adı *Hythloday* boş konuşan, geveze anlamına gelmektedir. *Utopia*'daki büyük nehrin adı olan *Anydra* (*an-hydra*) yine Eski Yunanca'dan bozulmuştur ve suyu olmayan nehir demektir. Kent başkanının adı olan *Adamus* da benzer biçimde Yunanca'dan alınmıştır ve *a-demos*, halkı, yönetileni olmayan yönetici anlamında kullanılmaktadır. Öyle ki *Utopia*'nın başkenti *Amaurote* aynı şekilde, açık seçik görülemeyen anlamı taşımaktadır. Ancak More, mükemmellik adına ütopyasının gerçeklikle bağıni ne kadar kesmeye çalışırsa çalışsın, gerçeklik acımasız yüzünü sürekli More'a gösterir ve *Utopia*'ya sızmayı başarır.

a. *Utopia*'nın fiziğı

Dışa kapalılık, bir örneklik, eşitlik ve kendine yeterliliğe dayalı, topluluk merkezli bir "bencilik"; işte *Utopia*'nın en karakteristik unsurları bunlardır ve bunlar da *Utopia* şehirlerinde ete kemiğe bürünmüş, somutlaşmıştır. *Utopia* adası en geniş yeri iki yüz mil olan bir adadır. Adanın ana limanı hilal gibi bir körfezde yer almaktadır ve kayalıklarla dolu bir limandır bu. Öyle ki hiçbir gemi bu suları bilen bir kılavuz ve fenerler olmadan bu limana giremez; öylesine korunaklı, kapalı bir liman.

Utopia'nın 54 büyük ve güzel şehri vardır. Hepsinde aynı dil, töreler, kurumlar, yasalar geçerlidir. Hepsi aynı planla kurulmuştur. Şehirlerin arası cetvelle ölçölüp biçilmiş gibi 24 mil, yani bir günlük yürüme mesafesidir. Her şehrin tarının için 20 millik toprağı vardır. Hiçbir şehir sınırlarını genişletemez. Halk kendisini toprağın sahibi değil, çiftçisi, işçisi diye görür. Tarlaların ortasında çiftlik evleri bulunur ve her mevsim nöbetleşe işçi gönderilir tarlalara. Tüm *utopialılar* çiftçiliğı öğrenmek zorundadır. Bu nedenle de birlikler halinde iki yıllık süreyle çiftçilik yaparlar. Ama hiç kimse toprakların sahibi değildir, çünkü *Utopia*'da özel mülkiyet yoktur. Mülkiyet ortaktır.

Kitabın özellikle ilk bölümünde More, bu konuda doğrudan Platon'a başvur-maktan geri durmaz: "Bu büyük dâhi çok önceden görmüş ki insanları mutluluğa ulaştırmanın tek yolu, eşitlik ilkesini uygulamaktır. Oysa mülkün tek elde ve mutlak olduğı bir devlette eşitlik kurulamaz." *Utopia*'ya göre, "mülk sahipliğini ortadan kaldırmak memleketin zenginliğini eşitçe, doğrulukla dağıtabilmenin ve insanlığı mutluluğa kavuşturmanın biricik yoludur. Mülkiyet hakkı toplumsal yapının temeli oldukça en kalabalık ve en işe yarar sınıf yoksulluk, açlık, umutsuzluk içinde yaşayacaktır." O halde yapılacak şey bellidir: Malın mülkün kişisel bir hak olmaktan çıkarılması!

Utopia'nın bütün şehirleri, bölgesel özellikleri dışında birbirine benzer. Biri-ni görmek tümünü görmektir. Bu yüzden metnin anlatıcısı başkent Amaurote'u

anlatmakla yetinir. Buna göre şehir yüksek, kalın duvarlarla, surlarla, bu surlar derin hendekler ve çitlerle çevrilidir. Evler sıra sıra sokaklara düzgün bir biçimde yerleşmişlerdir; temiz ve düzenli. Evlerde kilit ve anahtar yoktur, çünkü evdeki hiçbir şey özel değildir, ne varsa herkesin malıdır; hatta evin kendisi özel değildir. Evlerde yaşayanlar evle aralarında özel bağılıklar geliştirmesinler diye, dolayısıyla sahiplenmeye ya da genel olarak mülk hassasiyetine karşı her on yılda bir, evler değişir, herkesin evi kura ile seçilir.

Her şehir ailelerden meydana gelir. Akrabalar genellikle bir aradadır. Akrabalık bağlarının ataerkil olduğu anlaşılıyor. Her şehirde altı bin aile vardır, köyler hariç. Yurttaş sayısının sabitlenmesine, değişmemesine özen gösterilir. Çocuğu izin verilen sayıdan fazla olan aileler, fazlayı az olan ailelere verirler. Bir şehirde nüfus çok artarsa bazıları nüfusu az olan şehre gönderilir. Bütün ada da nüfus artarsa, her şehirden seçilen gruplar anakaradaki boş bir arazide yeni bir ütopya şehri kurarlar. More, her ne kadar boş dese de arazinin boş olmadığı ya da en azından “sahipsiz” olmadığı anlaşılmaktadır. Anlaşılan o ki bir arazinin boş olup olmadığına, yeterince verimli kullanılıp kullanılmadığına karar verme hakkı, o araziye “istila eden” *utopialılara* tanınmıştır; yerleşiklerine değil. Dolayısıyla istilacı *utopialılar* yerleşik halkı ikna etmeye çalışır ama başaramazlarsa savaş yoluyla, yani geride kaldığı iddia edilen o kurucu şiddet yeniden, hemen sözde unutulduğu delikten çıkarılıp seferber edilerek yeni şehri kuruverirler! Bu bakımdan More metin boyunca benzer çelişkilere sivrulur.

Bunun bir diğer önemli örneği *utopialıların* savaşla ve kölelikle ilişkilerinde belirir. Sözde savaşla bağıni kesen *Utopia* halkı, bu bağı kesmesine karşın her nasılsa savaşın bütün soysuz biçimlerini bilip uygulamaya devam eder. Aynı şekilde özgürlüğü önemsiyormuş ve hatta bağımsızlığına pek düşkünmüş gibi görünen *Utopia* halkı kendi özgürlüğü için başka halkların köleleştirilmesini, alınıp satılmasını umursamaz bile. Bu bakımdan dünyanın merkezine kendisini yerleştiren *utopialılar*, aynı zamanda dünyanın en bencil, en kibirli topluluğu olarak da belirirler. Ama gerçeğin soğuk yüzü, bununla yetinmeyecektir.

Her sokakta bir halk evi vardır. *Syphograntlar* ya da *philarclar* burada oturur. *Syphogrant* otuz ailelik bir birliğin başıdır ve aileler tarafından seçilir. *Syphograntın* oturduğu halk evinin çevresinde on beş bir yanda, on beş diğer yanda otuz ailenin evi bulunur. Her halk evinin sorumlusu belli bir saatte, üretilen her şeyin getirilip yurttaşlara sunulduğu pazara gidip bu ailelerin ihtiyaçlarını temin eder. Temin eder çünkü halk evlerinde, bu otuz ailelik birliğin öğle ve akşam yemekleri ortaktır. Yemekler kölelerce hazırlanır ama onları örgütlemek, pişirip kotarmak, çeki düzen vermek kadınların işidir. Bu bakımdan *Utopia* bir kez daha gerçeğe teslim oluverir. Bir yandan eşitlik vurgusu yapılır ama aynı anda, geleneksel işbölümü temel alınır: Mutfak, yemek, çocuk işleri doğrudan kadınlara havale edilir. Hatta tam da bu yüzden ortak yemekler sırasında erkekler duvardan yana otururlar; kadınlar karşılarında yer alır ki birden bire, yemekle ya da çocuklarla ilgili bir iş çıkarsa erkekleri kaldırmadan rahatça sofradan kalkabilsinler. Evlenemeyecek yaşta olan kızlar ve erkekler sofrada

da hizmet eder. Sofradan kendilerine verilen yerler. Ayrıca onların bir yemek saati yoktur.

More, bütün *Utopia*'yı bir aile gibi tasarlamıştır. Aile içinde hangi ilişkiler baskınsa *Utopia*'da da karakteristik olan o ilişkilerdir. Örneğin evlenemeyecek yaşta olan çocukların yetişkinlere hizmet etmesi gibi, kadınlar erkeklere, bir bütün olarak herkes yaşlılara hizmete adeta memur kılınmıştır. *Utopialıların* gündelik yaşamı bu ilişkiler ağı içinde örgütlenir. Öyle ki bir *utopialı* kendi şehri içinde ancak öncelikle aile büyüğünün ve ardından karısının vereceği izinle gezintiye çıkabilir. Gezinti eğer şehirlerarası yapılacaksa bu kez izin başkanlık düzeyinde sağlanmak ve belgelenmek zorundadır.

Utopia mutlu yer olarak varlığını fiziksel omurgası olan çalışma ve işe dayalı, eşitsizlikçi yapısına borçludur. Bazı işlerin, özellikle kirli, sağlıksız, insanı ruh-hen, beden ve ahlaken düşünleştireceği düşünülen işlerin (örneğin hayvanların avlanması ve kesilmesi, şehre girecek yiyecek maddelerinin temizlenmesi gibi) yapılabilmesi için kölelerin ve dışarıdan gelen köle statüsüne razı işçilerin varlığı; savaş işi için paralı askerlerin varlığı; eril hakimiyet için kadınların zayıflığının öne sürülmesi, nihayet mevcut toplum düzeninin belirli bir disiplin içinde yeniden üretilebilmesi için herkesin bulunduğu mevkiyi, aksi bir gereklilik olmadıkça koruması gibi gereklilikler ya da eşitsizlikler, *Utopia*'nın mutlu ve eşit bir yer olabilmesi için şarttır! *Utopialıların* bedenini ve ruhunu şekillendiren de bu fiziksel atmosferden başka bir şey değildir.

b. *Utopia*'nın bio-kimyası

Utopialıların ruhu ve bedeni çalışma merkezli olarak örgütlenmiştir. Bunu en iyi işaretleyen şeylerin başında *Utopia*'da gün ve gecenin, yirmi dört saatin eşit parçalara bölünmüş olması gösterilebilir. Bu bölünmüşlük içinde *Utopia*'da yalnızca altı saat çalışılır. Ama sanılmasın ki çalışma zamanlarının dışında *utopialılar* dilediklerini yapabilirler. Görünüşte yapabilirler gibi duruyorsa da, yani açıktan onları durduran kurumsal, siyasal bir engel yokmuş gibi görünse de toplumsal yaşamın kendisi buna izin vermez. Akşam yemeklerinden sonra yazın bahçelerde, kışın kapalı yerlerde günün bir saati türlü eğlencelere ayrılmıştır. *Utopialılar* zar, iskambil, kumar gibi 'budalaca' oyunları zaten bilmezler. *Utopia*'da "amaç önce halkın somut ihtiyaçlarını gidermek, sonra [halkı] bedenin köleliğinden kurtarmaktır." Yani "düşünceyi özgürce işletmek, kafa yetilerini bilim ve sanatla geliştirmek." Her şey buna dönüktür. Bu bağlamda akşam sekizde yatılır ve sekiz saat uykuya verilir. Çalışma, uyku ve yemek dışındaki zamanları herkes dilediği gibi kullanabilir. Ama her sabah gün doğmadan serbest ders saatleri vardır, dileyen herkes buna katılabilir. Tahmin edilebilir ki zaten tüm *utopialılar* koşa koşa bu dersleri izleyeceklerdir. İzlemeyenler ise kendi zanaat kolları her ne ise onunla ilgileneceklerdir.

Utopialıların hepsi usta birer çiftçidir. Ayrıca herkes özel bir iş eğitimi alır, dokumacılık, kunduracılık gibi bir zanaatta. Herkes genel olarak ana babasının

zanaatında çalışır. Ama dilerse değiştirebilir de. Utopialıların hayatı baştan sona bir eğitim sürecidir. Öyle ki nöbetleşe yapılan çiftçilikten, ortaklaşa yenilen yemeklere kadar her şey bu eğitimin bir parçasıdır. Ama bu eğitim daha çok Epikürosçu esintiler taşır. Yani eğer somut yaşamda bir karşılığı yoksa felsefe ne işe yarar ki diyen bir yaklaşımı vardır More'un; bu yüzden de utopialıların felsefeyi, özellikle de metafiziği pek umursamadıklarını işaret eder. Ama bunun tersine, tıpkı doğa filozofları gibi, astronomiyi, gezegenlerin hareketlerini, bu hareketlerle iklim arasındaki ilişkileri çok iyi bilirler. Anlaşılabileceği gibi spekülâtif her şeyden uzak durmaya çalışırlar. Bu ahlak için de geçerlidir. Örneğin ahlak utopialılar bakımından neyin iyi ya da kötü olduğunu bilmekle, herkesin toplum içindeki görevlerini bilmesiyle sınırlıdır. Bu bakımdan görevlerinin ve işlevlerinin ne olduğunu bilmek ve buna uygun davranmak, iyi ahlakla donanmış olmanın biricik ölçüsüdür neredeyse!

Aynı sadelik din için de geçerlidir. Utopialılar türlü türlü dinlere tapmakta serbest olmakla birlikte ve bu serbestlik ölçüğünde tapınmaları özgür sayılsa da, esasen tümünün tapıncı aynıdır: Tüm utopialılar aslında doğaya tapınırlar. Çoğu tek tanrıcidir, ona baba derler. Din değiştirmenin önünde bir engel yoktur; dini propaganda yapmanın önünde de bir engel yoktur; hayatın olağan disiplininin aksatmamak ve en önemlisi diğer dinleri aşağılamamak kaydıyla. Bir inanan diğer dinleri ya da tanrıları kötülerse derhal cezalandırılmakta; sürgüne gönderilmekte ya da köleleştirilmektedir. Bu bakımdan dinlerarası hoşgörü ve vicdan özgürlüğü, *Utopia*'da esastır. Ancak bu vicdan özgürlüğü *ateizmi* kapsamaz. Aksine yurttaşların en büyük korkusu dinsizlik cezasına çarptırılmaktır.

Anlaşıldığı kadarıyla More, bir yandan ruhban sınıfının varlığını kabul etmekle ama aynı anda bu ruhbanlığı bir anlamda demokratikleştirmektedir. Şöyle ki bir yandan rahipleri seçime tâbi kılmakta, aynı anda sayılarını son derece sınırlandırarak toplum içinde güçlü bir konum almalarının önüne geçmektedir. Ama bu çok az sayıdaki rahipten oluşan dinsel kesime *afroz* yetkisi vererek dinin mevcut sistemin dengesi için etkin bir biçimde kullanılmasının da önünü açmaktadır.

Gerçekten de dinsel ilkeyi aklileştiren, dinin dogmatik yapısını kabul etmekle birlikte bu dogmalara akıl yoluyla da ulaşılabilirliğini savunan More, dini, bir anlamda mevcut toplumun değişim tehdidinden bağışık kılınması için, önce topluluk üyelerini dinen birbirine bağlayan itiraf mekanizmasıyla donatmakta, ardından özellikle öte dünyacı bir algıyı başlıca dinsel tezahür olarak öne sürmektedir. Bu çerçevede ölümden ya da mezardan sonra, iyiliğin de kötülüğün de bir karşılığının olduğu bir "hayat" vardır. Bu hayata layık olabilmek içinse ruhen yetkinleşmek gerekmektedir. Ruhen yetkinleşmenin yolu ise bedenden geçmektedir. Buna göre, *Utopia*'da herkes bir örnek giyinir. Ama kadınlarla erkeklerin ve evlilerle bekarların giysileri farklıdır. Keten ya da yün giysi yaygındır; giyside önemli olan temizlik ve beyazlıktır. Genel olarak bir giysi iki yıl gider. Utopialılar süse kesinlikle meraklı değildir; hatta buna tepki gösterirler. Beden güzelliğine saygı duyulmalıdır ama bunu abartmak anlam-

lı değildir. Hele de giyilen giysi üzerinden üstünlük taslamak kadar budalaca bir şey yoktur.

Öncelikle insanlar bilmelidirler ki “bütün erdemlerimizin amacı keyiftir.” Keyif ise, insanın doğal olarak tat aldığı ruh ve beden halidir. Bu bakımdan “duyularımız ve aklımız bizi doğal zevklere doğru çeker.” O halde tabiat dışı zevkler reddedilmelidir ki bunların başında topluluktan ayrı bir varlığı varmış gibi, kendini beğenmişlik, üstünlük taslamak, soyluluk iddiası, kibir vb. gelmektedir. More bedensel zevklerin geliştirilmesine karşı değildir ama bir koşulla: “Daha büyük bir zevki tatmamıza engel olacak ve sonunda acı getirecek her zevkten kaçınılmalıdır.” Bu bağlamda örneğin ruhu yetkinleştirmek adına, bedene eziyet veren pratiklerden de, oruç gibi, kaçınılmalıdır. Amaç hep aynıdır: Ruhun zevklerini geliştirmek, düşünceyi geliştirmek ve gerçeği görmek. Bu ise, yine öncelikle aynı şeyi gerektirmektedir: Beden merkezli her tecrübenin disiplin altına alınmasını. Elbette bunların başında da evlilikler gelmektedir.

Utopia’da kadınlar on sekiz, erkekler yirmi iki yaşından önce evlenemez ve bir kez evlilik gerçekleşti mi ya ölümle biter ya da evliliği gerçekleştirenin iradesiyle. Ama evliliği bitirmeye, asla evlilik bağının taraflarının, yani karı ve kocanın iradesi tek başına yeterli değildir. Eğer bir evlilik içinde taraflardan birinin kusurları nedeniyle durum çekilmez hale gelmişse, yöneticiler kurulunun izniyle evlilik bitirilebilir. Ama suçlu sayılan eş bir daha evlenemeyeceği gibi, herkesin gözünde de rezil olur. Görüldüğü gibi, *Utopia* rejimi, evliliği bile bir ödül olarak kurmayı başarmıştır. Ama ödülün karşısında elbette cezai yaptırımlar da bulunmaktadır. Örneğin evlilik kurallarına bağlı kalmayanlar, yani aslında sadakat yeminine bağlı kalmayanlar, köleleştirilir. Açıkça söylenen, zina halinde zina edenlerin köleleştirileceğidir.

Buraya kadar doğrudan *Utopia*’dan örnekleri verilen bu sıkı düzenlemelerin ve disiplinli hayatın hem mümkün olabilmesi, hem de anlamının ve amacının açık seçik ortaya çıkması için, elbette ütopyalarda dile gelen siyasal yaklaşıma bakmak kaçınılmaz bir zorunluluktur. Bir cümleyle özetlemek gerekirse, ütopyacı için siyaset, halihazırda mükemmel olduğu kabul edilen mevcut düzenin her gününün, bugünkü gibi kendini yinelemesi amacını güder. Ancak bu sağlanabildiği ölçüde, yani değişim sistemin dışına atılabildiği ölçüde ütopyacının öngördüğü eşitlikçi, kolektif mutluluk garantisi altına alınabilecektir.

D. Klasik ütopyacı siyaset: Daima şimdi

Yukarıda değinildiği gibi, ütopya sözcüğünün anlamı hem ‘bir yerde olmayan’ hem de ‘mutlu olunan’ düşsel bir siyasal toplumla bağlantılıdır. Ütopyalarda karşılaşılan bu yer ya da mekan vurgusu, ütopyaların amaçladığı ahlaki düzenlerin mekanda bir karşılığının olduğunu, yani mekansal düzenlemelerin ahlaki düzenlemeler bakımından işlev ve önemine dikkat çekmektedir. Başka bir ifadeyle klasik ütopyalarda tasarlanan, sabitlenen ve kapatılan ideal sistem, başka bir zamanda (geçmişte ve gelecekte) değil, farklı bir yerdedir (ada ve şe-

hir). Dolayısıyla, bu ütopyalarda gelecek diye bir şey yoktur. Yalnızca mekan-
da dondurulmuş bulunan ve kendini sonsuzca yineleyen bir şimdiki zaman
vardır. Bunun için de ütopya ülkesinin mekansal olarak dışa kapatılması, de-
ğişimlerden, özellikle de olumsuz olacağı kabul edilen değişimlerden uzak tu-
tulması gerekmektedir. Bu da genellikle ütopyaların inşa edildiği adalar yolu-
yla gerçekleştirilir.

Ütopyaların adaları, coğrafi olarak mümkün değilse bile, aynı *Utopia*'nın ku-
rucusu Kral Utopus'un yarınadayı, berzahı yardırarak adaya dönüştürmesi gi-
bi sonradan yaratılır. Yaratılan adanın coğrafi olarak nasıl mükemmel bir yalıtıl-
mışlık ve güvenlik sağladığını More uzun uzun anlatır. Aynı şekilde Campanel-
la *Güneş Ülkesi*'nin müthiş surlarını, savunma ve savaş sistemlerini över. Büy-
lelikle önerilen iyi toplumun dış dünyayla kirlenmesi önlenmiş olur ve aynı za-
manda bütünlüğe zarar verici, uyum ve istikrarı bozucu tüm unsurlar adanın dı-
şında tutulur. Bu mekansal içe kapanma, öteki/bozucu/düşman insanlar için ol-
duğu kadar ada sakinleri için de işler. Ütopya yurttaşlarının dış dünyaya gitme-
leri her üç ütopyada da yasaktır. Bunun istisnası toplum çıkarına hizmet eden
elçiler, gözlemci bilginler ve tacirlerdir. Adalara tesadüfi olarak gelen ve kendi-
leri için bir tehdit oluşturmayan ziyaretçilerin bile ada ile ilişkileri sıkı bir bi-
çimde denetlenir; örneğin Bacon'ın ütopyasında olduğu gibi ada toplumundan
ayrı olarak Konuk Evi'nde misafir edilirler ve "gizlilik yasasına" tâbi tutulurlar.
Ayrıca, More ve Campanella'da yurttaşlığa girmek isteyenler çeşitli deneme ve
testlerden geçmek zorundadırlar.

Klasik ütopyalar dış dünyanın bozucu olduğu kabul edilen etkilerine karşı
kapalı bir sistem oluştursalar da, modern emperyalizmin öncüsü gibidirler. Ör-
neğin More'da olduğu gibi, kontrol edilemeyen nüfus baskısını hafifletmek ve-
ya Campanella'da olduğu gibi, doğal hakları ve dini savunmak için, her zaman
kapandıkları dış dünyaya doğru genişlemek durumunda kalırlar. Kendileri gibi
mükemmel olmayan, hatta More'a göre, boş tarım arazilerini bile, doğa yasasını
çiğneyip değerlendirmekten aciz bu halklar ikna veya öykünme yoluyla ütopya-
cı toplumsal sisteme dahil edilirler.

Ütopyacı toplumsal sistemler, her üç ütopyada da, Platon'un filozof kralına
benzer ve dönem hümanistlerinin arzu ettikleri gibi yetkin ve bilgili bir kral ta-
rafından kurulmuştur: Bu ideal yasa koyucular, daha başka bir ifade ile ada ana-
yasalarını yazanlar More'da Kral Utopus, Campanella'da Sol, Bacon'da Kral So-
lomana'dır. İlk ve temel yasalar bu bilgiler tarafından bir kere oluşturulduktan
sonra, akıl ve sağduyu sahibi ada sakinleri bu mükemmel düzen içerisinde yaşa-
mayı kabul etmişlerdir. Görüldüğü üzere, siyasal birliği ada halkı kurmamış ol-
sa bile, rasyonel oydaşma ve rıza ile bütüne dahil olmuşlardır. Ayrıca, More'da
kuruluş süreci, bir savaş ile birlikte gerçekleşirken, Campanella ve Bacon'da fi-
lozofça, güvenli ve mutlu yaşam için boş bir adaya yerleşilmiş gibidir.

Klasik ütopyalarda hem iç, hem de dış mekanlar çok ayrıntılı ve sanki so-
mut, gerçek bir yerdeymiş gibi tasvir edilir. Bu bağlamda, toplumsal düzen ide-
alleri ile kentlerin inşasının birbirinin içine geçtiği söylenebilir. Kentler, doğal

yaşam üzerinde insanın rasyonel hakimiyetinin bir ifadesi, ideal olanın, mükemmel olanın, iyi yaşamın rasyonel olarak tasarlandığı bir mekandır ve iyi yaşam, yalnızca ideal sosyal ve politik çevreye değil, aynı zamanda ideal fiziki çevreye de bağlıdır. Bu kabulün açık bir örneğini Campanella'da görebiliriz. Güneş Kenti, mekansal bir düzenleme olmasının yanı sıra, kendisi aynı zamanda bütün bilgilerin bir özetidir; iyi yaşam için gerekli tüm sanat ve bilimlerin cisimleşmiş halidir. Bütünlük ve kapanma, mükemmellik ve korunma, uyum ve istikrar, eğitim ve denetim; her şey öncelikle fiziksel bir düzenleme ile sağlanır. More ve Campanella'da gördüğümüz ortak yaşam ülküsü uyarınca, tüm açık ve kapalı mekanlar bu ortaklığa izin verecek şekilde tasarlanmıştır. Tasarın, hem eğitim, çalışma, yemek gibi faaliyetlerdeki bu ortaklığı mümkün kılar, hem de kolektif bütünlüğü ve ortaklığı yeniden üretir. Tek tip geometrik plana göre inşa edilmiş olan konutlar, bahçeler, sokaklar, ortak yaşam alanları, aynı zamanda saydamdır: Kilit yoktur, herkes istediği yere girip çıkabilir. Bu saydamlık, yıkıcı bencilliği yok eden ahlaki bir işlev de üstlenir.

Siyasal yönetim bakımından her üç ütopyanın da paylaştığı en önemli nokta, dönemin mutlak krallıklarının aksine, doğuştan gelen toplumsal statüden çok yetenek ve bilgelik üzerine dayanan seçkin bir yönetim anlayışına sahip olmalarıdır. En baştaki yöneticiler, sanki kurucu kralların (Utopus, Sol ve Solomana) birer kopyasıdır ve tüm diğer yöneticiler gibi çok yoğun bir eğitim sürecinden sonra bu göreve en uygun kişilerin arasından, More'da halkın oyuyla veya Campanella'da bir önceki yöneticinin kararıyla başa geçerler. Baş yöneticiler, zorbalığa, adaletsizliğe başvurmadıkları, başka bir ifadeyle kurucu kralların koydukları temel kurallara uygun hareket ettikleri sürece iş başında kalırlar. Bu bağlamda, her üç ütopyada da ılımlı, seçkin ve *paternalist* bir tek kişinin iktidarı olduğu söylenebilir. Baş yöneticiler, toplum içerisindeki en bilge, en yetenekli, en ahlaklı ve en dürüst kişilerdir. Yasama faaliyeti, aynı biçimde yetenek ve bilgelik üzerinden seçilmiş kişilerden oluşan kurullarda gerçekleşir. Ancak bu yasalar mutlak değildir ve gerektiğinde başkanlar tarafından değiştirilip kaldırılabilir.

Bu ütopyalarda, sistemi üreten ve yeniden-üreten en önemli kurum, toplumsal alan içinde sürekli işleyen eğitimidir. Her üç ütopyada da, eğitim çok küçük yaşta başlatılır ve bütün doğa ve beşeri bilimlerin yanı sıra, beden eğitimi, savaş sanatı, tarımın başta olmak üzere dokumacılık, hayvancılık gibi zanaatlara yönelik olarak gün boyu devam eder. Bu eğitimler sonucunda herkes yeteneğine göre bir alanda uzmanlaşır. Bu bağlamda, ütopya toplumlarında, her ne kadar görece eşitlikçi bir yapı varsa da, aslında bilgi ve yetenek düzleminde birbirinden ayrılmış tabakalaşma mevcuttur: Alt tabaka (kol gücü ağırlıklı işleri yapanlar) ve üst tabaka (bilim, yönetim gibi kafa işleri yapanlar, entelektüeller). Bu eğitim süreci, aynı zamanda sistemin mutlu, uyumlu ve istikrarlı bir durağanlık durumunu ve kolektif bütünlüğü mümkün kılan, potansiyel yıkıcı bireyciliğin yok edilmesi, yani toplumsal bir güdüleme, koşullandırma eğitimidir de.

Ütopyalar, mevcut toplumsal düzene karşı hayal kırıklığının eşlik ettiği bir rahatsızlığı, eleştiriye, başkaldırıya, kısaca bir olumsuzlamayı niteler. Bu olum-

suzlama, bir çaresizlik, nihilizm veya kadercilik ile değil, evrensel insan doğasının potansiyeline duyduğu inanç ve müthiş iyimserlik ile yüklüdür. Var olan olumsuz düzenin ne yönde ve neden değişmesi gerektiğini, sunulan alternatif toplumsal modelin ayrıntılı tasarısını, önerilen yeni düzenin maddi ve manevi tüm kurumlarının betimlemelerini ve bunların üstünlüğüne dair açıklamaları barındırır. Tüm bunlar, bazı önemli önkabullerden kaynaklanır: İnsan özsel olarak iyi bir doğaya sahiptir ve sonsuza kadar güven içinde, mutlu yaşamaya layıktır. Mevcut bütün insani ve toplumsal kötülüklerin sebebi, toplumsal sistemin, bütünüyle yanlış düzenlenip kurulmasıdır. Sistemi, hemen yıkmak ve yeni sistemi, şimdi ve bu dünyada, en mükemmel formda yeniden kurup her şeyiyle sil baştan yeniden düzenlemek gerekir. Böylece, insana uygun bir toplumsal yaşam kurulacak, geçmiş sistemin kötülük bulaştırdığı insanlar yeniden biçimlendirilecek ve gerçek mutluluğa kavuşulacaktır. Ütopya özünde toplumsal düşünce biçimidir ve iyi insan ancak iyi bir toplumsal düzenleme ile mümkündür. Sorun, mevcut sistemdedir, çare de yine sistemde ama alternatif bir sistemde olmalıdır.

Dolayısıyla ütopyalar, eleştirdiği toplumsal düzenden radikal derecede farklı bir toplumsal düzen hayal eder ve bunu kurgularken de, düzeni kelimenin tam anlamıyla düzen yapan, uyum ve istikrarı sağlayacak toplumsal bütünlüğün doğası üzerine yeniden düşünürler. Önerilen sistemin en önemli kurucu ögesi ise, sistemde farklılaşma yaratacak bir değişime kapalıdır. Bununla birlikte özellikle XX. yüzyılın son çeyreğinde üretilen ütopyalar değişimi barındıracaklardır.

Ütopyacı uğraşı, modern mucit veya mimar figürü ile bir yakınlığa sahiptir. Ütopyalar, yoğun bir muhalif ve eleştirel içerikle birlikte, çözülmesi gereken sorunların tanımlanması, bir dizi alternatif çözümlerin önerilmesi, bu önerilerin test edilmesini sağlayan yaratıcı hayal gücü ve imgelemenin bir bileşimini ifade etmektedir. Sorunların tanımlanmasına ve çözüme olanak sağlayan veya hiç olmazsa çözümün olabilirliğini belirleyen şey, ütopyacının içinde bulunduğu sosyo-ekonomik durumdur. Ütopyanın nesnel önkoşulu veya hammaddesi diyebileceğimiz bu bağlam nedeniyle, ütopyacı kelimenin basit anlamıyla bir düşüce değildir. İçinde yaşadığı ve bir sorun olarak gördüğü durumu kendince tam olarak kavramaya ve gerçekçi (*doğru* değil) çözümlemeler üretmeye çalışır. Ütopyaların, tarihsel olarak şimdinin sosyo-ekonomik gerçekliğiyle belirlenmiş olması ve dolayısıyla gücünü mevcut durumun gerçekçi çözümlemelerinden alması, hem ütopyacının daha iyi bir modelin, planın gerçekleştirilebilirliğine duyduğu iyimser inancını besler ve ısrarlı arayışını yeniden üretir, hem de –ütopyanın gücüyle bağlantılı– sunulan alternatif modelin muhatabı olanlar nezdinde (bu toplumsal ikna, krala veya yönetici sınıfa tavsiye, tüm insanlığa çağrı, dilek vb. nasıl ifade edilirse edilsin) inandırıcılığını güçlendirir.

Ancak sadece eleştiri ögesi, bir arzuyu ütopya yapmaz. Eleştiriler, kişisel düşüleri, umutları yansıtır olabilir. Veya mevcut sistemde olumsuz olan sadece bir yönü eleştirerek o yönün etkilerini azaltmak, o yönü başka bir şey ile telafi etmek anlamına gelebilir. Mannheim'ın yaklaşımına göre bu eleştirel bilinç,

eyleme geçerek kurulu varoluşsal düzeni tamamıyla parçalayıcı yönelimlere sahip olursa ütopyadır. Mannheimci anlamda reformist eleştiri, kurulu düzeni koruyan ve sağlamlaştıran ideolojinin ta kendisidir. Aynı biçimde Bloch da, daha iyi bir yaşam için yapılan reformist eleştiriye arzunun politika-öncesi biçimleri olarak tanımlar. Bloch'un *somut ütopya* dediği şey, sistemi kökten değiştiren, toplumun devrimci yeniden inşasının etkin-bilinçli teori ve pratiğidir. Dolayısıyla, burada önemli olan nokta, ütopyacı eleştirinin, mevcut sistemi sadece bir yönüyle değil tümüyle sorgulaması ve yıkmasıdır. Ütopyacı, öncelikle imgesinde, radikal derecede farklı yepyeni bir düzen kurar. Bu düzeni koruyacak, kolayacak sınırlar (kurumsal, ahlaki, yasal, coğrafi vb.) yaratır ve bu düzeni yönetir. İşte bu nedenle, ütopyalar asıl olarak, her zaman siyasal bir sorun olmuştur. Ütopyaların tarihsel olarak kendi zamanının sosyo-ekonomik gerçekliğiyle belirlenmiş olması gerçeğini de hesaba katarak ütopyalar üzerine düşünmenin, siyasal üzerine, şimdiki zamanının siyasetinin daha iyi bütünsel bir sisteme doğru nasıl dönüştürülebileceğinin potansiyel zeminleri üzerine düşünmek olduğu söylenebilir.

Bu düşünsel girişimin klasik örnekleri olarak More ve Campanella'nın ütopyalarındaki sistemlerin en temel yapıtaşı, özel mülkiyetin ve buna bağlı olarak paranın olmamasıdır. Ütopyacı sistemin radikal farklılığı ortaklaşmacı esaslar üzerinde inşa edilmiş olmasıdır: Bütün yurttaşlar için ortak eğitim, ortak çalışma, ortak eğlence, ortak beslenme, ortak mülkiyet, ortak giyinme. Dolayısıyla özel mülkiyetin yokluğu, paranın kötülüğünü ve günahkârlığını yok edip gösteriş ve müsrifliğin olmadığı bir kanaatkârlık üzerinden oluşan ortaklığı doğurmuş, ortaklığın varlığı ise toplumsal hiyerarşiyi dağıtıp görece eşitlikçi bir düzeni inşa etmiş, tüm bunların sonucu olarak da sosyal çatışmalar düzenin dışına itilmiştir. Ancak, tüm yöneticilerin rahip olduğu Campanella'nın alternatif sisteminde, Orta Çağ manastır anlayışının daha belirleyici olduğu söylenebilir.

More ve Campanella'nın ütopyaları, fazla ve hep daha fazla üretim ve tüketimin olduğu bolluk ütopyaları değildir. Basit ve sade yaşam, temel olarak ütopyalıların ihtiyaç duydukları şeylerin ihtiyaç duydukları oranda sağlanmasıyla kurulur ve eğitim de, temel ihtiyaçların tatmininden fazlasının istenmemesinin en önemli aracıdır. Temel gereksinimler öncelikle, ayrıcalıksız olarak herkesin zorunlu olarak katıldığı tarım ve el zanaatlarından elde edilir. Bu faaliyetlerin yüceltilmesine, çalışma ortaklığının kurulabilmesi ve sürdürülebilmesi adına çok önem verilir. Bölüşüm, herkesin ihtiyacına göredir. İhtiyaçlar az, çalışan sayısı da fazla olduğu için çalışma süreleri çok düşüktür. Diğer zamanlarında ise insanlar, hayatın tadının çıkarılabileceği (her iki ütopyada da eğlenceler ayrıntılı olarak tasvir edilir) alanlara yönelirler. Bu sınırlandırılmış ihtiyaç ve arzu felsefesinin en özlü ifadesi Campanella'da bulunur: "Onlar zengindirler çünkü hiçbir şey istemezler, fakirdirler çünkü hiçbir şeye sahip değillerdir. Bunun sonucu olarak koşulların kölesi değillerdir, koşullar onlara hizmet eder."

İnsani ihtiyaçlara yönelik böyle bir tutum, bilimsel olanaklara karşı da tetikte olmayı beraberinde getirir. Her ne kadar bilim ve bilimsel araştırmayı ütopya-

nın merkezine ilk olarak koyan Campanella olsa da, onun betimlediği bilim, bütün zamanlar için ortaya atılmış, yeni icat ve keşifleri mümkün kılmayan, o anda sabitlenmiş bir bilimdir. Oysa bilimsel gelişme ve değişim, kusursuzlaştırılmış ve sabitlenen, değişimi korkutucu olarak kabul eden ütopya düzenini tehdit eden en önemli şeylerin başında gelmektedir. Bu anlamıyla ilk bilimsel ütopyayı yazan Bacon'dır.

Bacon'a göre günah, cehalet ve yoksulluğun sonucudur. Bu olumsuzluklar, paranın ve özel mülkiyetin yok edilmesiyle değil, doğanın ve evrenselliğin saf bilgisi olan bilimle giderilir. Doğa üzerinde bilimle kurulacak hakimiyet, tüm insanlığın yaşamını daha kolay, sağlıklı, zengin ve mutlu kılacaktır. Büyük bir bilimsel laboratuvar gibi tasvir edilen adanın en temel ve önemli mekanı olan Solomana Evi'nde yerleşik *bilim tarikatı* mensupları, bu düşünceyi, Bensalem adasının halkı için hayata geçirmişler ve o mükemmel ülkeyi yaratmışlardır. Bacon'ın ütopyasıyla birlikte, ütopyalar da artık çok daha gerçekleştirilebilir projeler olarak görülmeye başlanacak ve takipçileri Solomona Evi benzeri bir kurumu 1662'de Kraliyet Topluluğu adıyla İngiltere'de kuracaklardır. Yani artık ütopyalar yalnızca düşünsel girişimler olmaktan çıkacaktır. Bu bakımdan ütopyaların dönüşümünü izlemek için More'dan sonraki gelişime de özet olarak bakmakta yarar vardır.

E. Ütopyanın yolculuğu: *Utopia*'dan sonra ütopya

More'un ardından, sanki bugüne kadar kapalı olan bir kapı ardına kadar açılmışçasına, çeşitli yazarlar, düşüncelerini, eleştirilerini, özlemlerini, düşlerini ütopya tarzında kaleme almaya koyulurlar. Bunların tümüne birden, burada değinmek elbette olanaksızdır. Bu nedenle kimi örneklerle değinmekle yetinilecektir.

İlk örnek, Katolik fanatizmine ve Sorbonne'un Skolastisizmine karşı cephe almış olan François Rabelais'dir ve doğrudan bir ütopya yazmasa da *Pantagruel* (1532) ile *Gargantua* (1534) adlı yapıtları, çeşitli ütöpik öğeler içerir; öyle ki, Pantagruel'in ülkesinin adı *Utopia*'dır. *Gargantua* kitabında yer alan ve "Thélème ütopyası" diye bilinen bölüm, ütöpik özellikler olan tekdüzeliğe ve gönül birliğine vurgu yapıyorsa da, manastır sistemini hicvetmekte ve içerdiği "evlilik, zenginlik ve özgürlük" sloganıyla bir karşı-manastır modeli sunmaktadır. Ancak Rabelais'nin bu hamlesi pek de karşılıksız kalmamıştır. Katolik Kilisesi'nin Reform'a karşı savaş başlatmasıyla birlikte, dinsel nitelikli ütopyalar ağırlık kazanır, ama aynı zamanda düş gücü büyük bir darbe yer. Bu bağlamda ortaya çıkan Katolik ütopyalara Ludovico Agostini'nin *Repubblica immaginaria*'sı (1591) ile Ludovico Zuccolo'nun *Repubblica di Evandria*'sı (1625), örnek verilebilir.

XVII. yüzyıla gelindiğinde ise bu yüzyıl, ütopyaların tam karşıt kutbunda yer alan bir başka aşırı ucun ortaya çıktığı çağdır. Bazı yazarlar, düş güçlerine sınır tanımaksızın ütopyayı fantastik öğelerle yoğururlar, hatta fantastik anlatılarını ütöpik bir tarzda kaleme alırlar. Üstelik bu "fantastik ütopyalar", ütopyayı yer-

yüzünden kurtarıp uzaydaki çeşitli mekanlara, özellikle aya taşırlar. Bu ütopyalardan ilki, Francis Godwin'in yazdığı *The Man in the Moon*'dur (1638). Aynı tarihte, Godwin gibi bir din adamı olan Peter Wilkins, *The discovery of a world in the Moon*'u (1638) yayımlar. İngilizlerin başı çektiği bu ütopya türüne, daha sonra Fransızlardan da bir katkı gelir: Cyrano de Bergerac, 1657'de *Histoire comique des États et Empires de la Lune* ve 1662'de *Histoire comique des États et Empires du Soleil* adlı kitaplarını yayımlar. Bu çağın diğer ütopyaları, genelde ortaklaşıcı toplum ile dinsel hoşgörü özlemini dile getiren yapıtlardır. Bunlara örnek olarak, Gabriel de Foigny'nin *Les aventures de Jacques Sadeur dans la découverte et le voyage de la Terre australe*'ı (1676), Denis Veiras'ın *The History of the Sevarites*'i (1675) verilebilir.

XVIII. yüzyıl ya da Aydınlanma Dönemi, ütopyaların altın çağı olarak kabul edilir. Çünkü bu yüzyılda çok sayıda ütopya yazılmış ve yayımlanmıştır. Bu yüzyıl ütopyanın sorgulanmaya, hatta mahkûm edilmeye başlandığı çağdır da. Bernard de Mandeville, 1714 tarihli *Fable of the Bees* adlı öyküsünde, ütopyaların insani ve toplumsal gerçekleri göz ardı ettiklerini, dolayısıyla erdemli cennetlerin olanaksız olduğunu ileri sürer. Jonathan Swift, *Gulliver's Travels* (1726) (*Gulliver'in Seyahatleri*) adlı kitabında, düşsel gezi, ada, yeni diller, simetrik mimari gibi çeşitli ütöpik öğeleri abartarak, karikatürleştirerek kullanır ve böylece ütopyayı yıkar. Abbé Prévost ise, *Cleveland*'ta (1731), doğal düzen üzerine kurulu bir toplumun insanın en doğal duygusu olan aşkı düzenlemeye, hatta yok etmeye kalktığını anlatarak ütopya yazın tarzını, ütopyayı yadsımak için kullanır.

Aydınlanma Çağı'nda son olarak ütopya, yeni bir biçim alarak *uchronie*ye dönüşür. Olmayan mekanın yerini olmayan zaman alır; daha doğrusu, ideal toplum kurgusu, gelecekteki bir zamanın içine yerleştirilir. Böylece ütopya, şimdiki zamanın verileri doğrultusunda olasılıkların hesap edilmesiyle geleceğin kurgulanması haline gelir. Ütopyaya bu biçimi kazandıran yazar Louis-Sébastien Mercier'dir. 1771'de piyasaya çıkardığı *L'an 2440* adlı yapıtı, uyuyup 2440 yılında Paris'te uyanan kahramanın ağzından felsefi devrimini gerçekleştirmiş Fransa'nın betimlenmesidir. Mercier'nin yarattığı *uchronie*, ütopya yazarlarının hemen ilgisini çekecek ve günümüze dek birçok ütopyacı ütopyasını bu biçimde kaleme alacaktır.

XIX. yüzyıl, özellikle ilk yarısında, edebi ütopyalar bakımından epey yoksuldur. Bu dönemde ön plana çıkan ütopyacılar, Marx ile Engels'in ütöpik sosyalistler olarak adlandırdıkları Saint-Simon, Robert Owen ve Charles Fourier'dir. 1789 Devrimi'nin yol açtığı düş kırıklığının ardından ortaya çıkan bu yazarlar, ütöpik yapıtlarını, teorik bir çerçeve içine yerleştirdikleri projeler şeklinde sunarlar. Özel mülkiyetin özüne değil kapitalist işleyişine karşı çıkan bu ütopyacılar, ya sanayinin ve bilimin geliştirilmesiyle ya da *falanster*ler gibi gönüllü toplulukların oluşturulmasıyla tüm toplumsal sorunların üstesinden gelineceğine ve bunun için insanların ikna edilmesinin yeterli olacağına inanırlar. Engels, *Anti-Dühring*'te, bu yazarların düşüncelerini "gelişmemiş, olgunlaşmamış kapitalist üretime tekabül eden olgunlaşmamış kuramlar" olarak nitelendirmektedir. Da-

ha açıkçası, Engels'e göre bu kuramcılar, kapitalist toplumun gelişme yasalarını göremedikleri için, eleştirdikleri toplum ile düşledikleri toplum arasındaki nesnel bağı bulup ortaya koyamamışlar, toplumsal kötülüklerin yok edilmesinin nesnel koşullarını belirleyememişler ve proletaryanın tarihsel konumunu kavrayamamışlardır; dolayısıyla da ütöpik kalmaya mahkûm olmuşlardır.

Ütopyanın yolculuğu burada bitmez. XIX. yüzyılın ikinci yarısında bir yandan sınıf savaşları, diğer yandan bilimsel-teknolojik gelişim ütopyaların ilgi alanı içine girecektir. Nihayet yüzyılın sonunda, ütopya bir bütün olarak insan doğasını ve insanın geleceğini odağa yerleştirir. Böylece entellektüel ortam, XX. yüzyılın karşı ütopyalarının belirmesi için elverişli bir hale gelmiştir artık. Karşı ütopyalar farklı kültürlerde farklı biçimlerde, *anti-ütopya*, *ters ütopya*, *distopya*, *negatif (olumsuz) ütopya*, *satirik ütopya* ya da *kara ütopya* gibi çok çeşitli terimlerle adlandırılır ve XX. yüzyıla damgasını vuracak olan ürünler de bunlardır.

Bunlardan özellikle dört isim sayılmalıdır: Sovyet deneyimden esinlenen ve karşı ütopyacılığın en parlak örneklerinden birini oluşturan, Yevgeni Zamiatin'in 1920'de yazılan, 1924'te basılan *Biz'i (Mıy)*, İngiliz yazar Aldous Huxley'in, ilk baskısı 1932'de yapılan *Cesur Yeni Dünya'sı* ve George Orwell'in 1949 tarihini taşıyan 1984'ü ile ABD'li yazar Ray Bradbury'nin 1953'te yayımlanan *Fahrenheit 451'i*. Ütopyanın serüveni, Ursula K. Leguin'in özellikle 1974'te yayımlanan *Mülksüzler'i*yle birlikte, anarşist, feminist ve ekolojist bir çizgide, yer yer yolları bilim-kurgu yazınıyla kesişerek sürmektedir. Ütopya, More'dan bugüne üretildiği tarihsel koşullara ve o koşulların temel niteliklerine göre dönüşerek ve farklı biçimler alarak yolculuğunu sürdürmektedir. Ancak ne ölçüde dönüşürse dönüşsün, yine de bütün bu örneklerle ütopya adının verilmesini mümkün kılan temel nitelikler, şöyle ya da böyle, baki kalmaktadır.

2. ETIENNE DE LA BOÉTIE: DEVLET YA DA KÖLENİN EFENDİYE AŞKI

XVI. yüzyılda siyasal merkezileşme düzeyi arttıkça ve iktidarlar mutlak biçimler almaya başladıkça, bunun beraberinde üç ayrı tepkiyi de getirdiğine yukarıda değinilmişti. İşte bu tepkilerden ikincisini ve belki de en önemlisini Etienne de La Boétie ve küçük yapıtı *Gönüllü Kulluk Üzerine Söylev (Le Discours de la Servitude Volontaire)* temsil etmektedir. İlk tepkiyi temsil eden ütopyacı düşünüşten farklı olarak La Boétie, siyasal iktidar sorununu, onu kuşatan sosyo-ekonomik çerçeveyi değerlendirerek ve bu çerçeveyi yeniden yapılandırarak aşma yolunu seçmez. La Boétie'nin hedefinde doğrudan siyasal iktidarın ve hatta iktidar ya da devlet merkezli olarak ele alınıp anlamlandırılan "siyasetin" ve "siyasal olanın" ta kendisi vardır. Siyaseti devlet merkezli kavrayan La Boétie, devleti reddetmek için en başta siyaseti reddeder ve siyasal düşüncenin en temel savlarından birine, insanın "*zoon politikon*" olduğu savına saldırır. La Boétie'ye göre, insan doğuştan ya da doğal olarak siyasal bir hayvan değildir; insan sonradan siyasal bir hayvan haline gelir. La Boétie siyasal iktidarın ya da devle-

tin özünün tiranlıktan, bu özü arzulamanın ise gönüllü kulluktan başka bir şey olmadığını savunduğu için, bu vasfıyla sıklıkla anarşist bir yaklaşımın da savunucusu sayılagelmiştir ama bu, biraz ileride görülebileceği gibi, çok da yerinde bir saptama değildir.

La Boétie, Machiavelli gibi, başlangıçta siyaseti iktidar ilişkileri olarak kavrar; hükmeden ile hükmedilen arasındaki ilişkiden başka bir şey değildir siyaset. Öyleyse, siyaseti incelemek ve anlamak demek, hükmedenle hükmedilen arasındaki ilişkiyi incelemek demek olacaktır. Bu yaklaşımın siyasal düşünce tarihi içinde önemli bir kırılmayı temsil ettiği ihmal edilmemelidir. İşte La Boétie'nin de öncelikle fark ettiği ve vurguladığı nokta budur ama hemen ardından La Boétie'nin bakış açısının Machiavelli'den tümüyle farklı olduğu anlaşılır: Machiavelli, hükmeden-hükmedilen ilişkisi olarak iktidarı ele alıp yeni bir siyaset bilimi inşa ederken, temel çıkış noktası hükmedenin iradesi ya da *volontarizmi*dir. Bu anlamda Machiavelli için siyaset sanatı ya da bilimi, hükmedenin ya da prensin iktidarı ele geçirme, elde tutma ve yeniden üretme yol ve yordamlarının incelenmesinden başka bir anlama gelmemektedir.

Oysa La Boétie, bunun yerine hükmedilenlerin iradesinin iktidar ilişkisini mümkün kıldığını, var ettiğini ve yeniden ürettiğini işaret eder. Üstelik bunu saptarken, ilk anda şaşırtıcı görünen bir savla söze girer: Hükmedilenler iktidarı arzulamaktadır ama arzuladıkları şey kölelikten başka bir şey değildir. Çünkü her iktidarın özü tiranlıktan başka bir şey değildir. O halde Machiavelli'nin özenle üzerinde durduğunun tersine, tiran kendi becerileri, *siyaset* sanatkarlığı ya da "*virtü*"su sayesinde iktidar sahibi değildir; tersine onu hüküm sahibi kılan, tam da köleliği arzulayanların, hükmedilenlerin iradesidir. Yani La Boétie bir yandan iktidar ilişkileri olarak siyasetin kötülükten başka bir şey olmadığını söylemekte, bir yandan da bizzat bu kötülüğe maruz kalanların bu kötülüğü arzuladıklarını ve sürdürdüklerini savunmaktadır. Peki, bu nasıl gerçekleşmektedir? Bunun yanıtı birazdan verilmeye çalışılacaktır. Ama burada Machiavelli ile La Boétie'nin bir başka ilginç ortaklığına da değinilmelidir ki bu her ikisinin de aktif siyasal görevler üstlenmiş olmasıdır. Machiavelli nasıl bir yandan olabildiğince bilimin soğuk diliyle değerlerden arındırılmış olarak iktidar ilişkilerini çözümlmeye çalışırken aynı anda da değerlerden asla arındırmayacak olan gerçek siyasal dünyada önemli görevler üstlenmiş ise, iktidar ilişkilerinin kötülükten başka bir şey olmadığını ileri süren La Boétie de siyasetin dışında kalmamış, onun bir parçası olmuştur.

Özetle, XVI. yüzyıl Batı Avrupa dünyasında en üstün, en mutlak hüküm sahibi olarak devlet, giderek merkezileşen ve mutlak biçimler alan kralların ya da Machiavelli'nin terimiyle prensin şahsında ve bedeninde egemen bir varlık olarak cisimleşmeye başlamıştır. Prens bedeniyile devleti birbirinden ayırarak egemenliği krallarla özdeş tutan zihniyeti değiştirecek olan Bodin henüz söze girmemiştir ama La Boétie, sözü alıp Bodin'den çok daha radikal bir adım atar ve egemenliğin egemen varlıktan hareketle değil, onu egemen kılanlardan hareketle anlaşılabilirliğini ve bu egemenliğin özünün kötülükten ibaret olduğunu söyler.

A. La Boétie ve Gönüllü Kulluk Üzerine Söylev

Etienne de La Boétie (1530-1563) zenginliğini ve başarısını tümüyle monarşiye borçlu olan soylulaştırılmış bir burjuva ailesine mensuptur. Bu sınıf, monarşinin en temel destekçilerinin başında gelmektedir. Dinamik bir sınıfın üyesi olmasının yanı sıra özellikle Fransa'da hümanizm ve reform hareketinin son derece canlı olduğu Orléans Üniversitesi'nin Hukuk Fakültesi'nde eğitim gören La Boétie, eğitiminin hemen ardından aktif siyasal yaşama katılır ve Kral II. Henri'nin onayıyla Bordeaux Parlamentosu'nda danışmanlık görevine başlar; ölümüne dek de bu görevi sürdürecektir. Bu görev sırasında ünlü Fransız düşün adamı Montaigne (1533-1593) ile tanışan La Boétie onunla derin bir dostluk kuracaktır. Öyle ki ölümü üzerine Montaigne, La Boétie için "kanımca çağımızın en büyük insanıydı" diyecektir.

La Boétie'nin yaşadığı dönemde Fransız monarşisinin temel sorunu ülkedeki din çatışmalarıydı. Bu çatışmalar içinde ise üç ana eğilim kendini gösteriyordu. Birinci eğilim "Katolik Parti", ikinci eğilim ise tam karşı kutupta yer alan ve Fransız Calvincileri olan *Huguenot*ların başını çektiği "Protestan Parti" idi. Bu iki karşıt kutup arasında ise dinsel hoşgörü yanlısı olan "Politikler Partisi" yer alıyordu. Politikler, Katolikliğin devletin dini olarak kalmasını ama aynı anda, Protestanlar için de dinsel özgürlüğün güvence altına alınmasını savunuyorlardı. Bunun mümkün olabilmesi için Katolik Kilisesi başta olmak üzere bütün kiliselerin mutlak bir biçimde monarşiye bağlı olması gerektiğini öne sürüyorlardı. Bu yaklaşımın, zaten gücünü merkezileştirerek mutlaklaştırmak isteyen monarşinin çıkarlarına uygun olduğu çok açıktır. Bu nedenle monarşi bu yaklaşıma uygun olarak 1562 tarihli Ocak Fermanı'yla bütün Protestanlara ibadet özgürlüğünü tanıyacaktı ama bu, ülkedeki dinsel çatışmaları sona erdirmek için yeterli olmaz. Bu ortamda La Boétie, dinsel bölünmelerin kötülüklerin başlıca kaynağı olduğunu belirterek, bu bölünmenin ülkede adeta iki ayrı devlet varmış gibi bir sonuca yol açtığını saptar ve bölünmenin ortadan kalkması için krala büyük iş düştüğünü belirtir. La Boétie'nin bu görüşlerini dile getirdiği metni, *Mémoire touchant l'Edit de Janvier (Ocak Fermanı Hakkında İnceleme)* ancak 1917 yılında bulunabilmiştir.

La Boétie'nin asıl metni olan *Gönüllü Kulluk Üzerine Söylev*'in ise ne zaman yazıldığı kesin olarak bilinmemektedir. Montaigne bu denemenin La Boétie tarafından 16-18 yaşlarında yazıldığını belirtse de, en azından metnin 1548'den sonra gözden geçirildiği açıktır. *Söylev*'in el yazması Montaigne'nin elindeydi ve Montaigne, dostunun kısa şiirlerini ve çevirilerini 1570'de yayınlamış ama *Söylev*'i elde tutmayı sürdürmüştü. Fakat 1572'deki Saint-Barthélemy Kiyımı *Söylev*'in de kaderini değiştirecektir. Kiyıma uğrayan Protestanlar artık krala karşı etkin bir direniş gerektiğini, başkaldırının ve tiranın öldürülmesinin meşru olduğunu savunacaklar, bu görüşün en önemli savunucuları ise bir sonraki kısımda değinilecek olan Monarkomaklar olacaktır. *Söylev* de bu görüşleri temellendirmek için kullanılan metinlerden biridir. Nasıl ele geçirildiği anlaşıl-

maz bir biçimde, ad verilmeden, 1574'te *Söylev*'den bazı kısımlar yayımlanacaktır. Bu yayının devamı gelir ve dolayısıyla, pek de ilgili olmadığı halde La Boétie uzun yıllar Monarkomak olarak nitelenir. Bunun üzerine devreye giren Montaigne, dostunu savunmak zorunda kalır ve *Söylev*'in "ülke güvenliğini bozmak ve düzeni değiştirmek isteyen kişilerin kendi amaçları doğrultusunda kullanılmak üzere gün ışığına çıkarıldığını" iddia eder. Montaigne'in gerçekten de haklı olduğu bir yan vardır: *Söylev* özel olarak bir tirana karşı ya da tiranlığa karşı yazılmış bir metin değildir; niteliği ne olursa olsun, doğrudan siyasal iktidara karşı kaleme alınmıştır. Din savaşlarının yatışmasıyla *Söylev* iki yüz yıl boyunca unutulur. Fransız Devrimi'yle birlikte yeniden hatırlanan yapıt bu kez demokrasi-nin övgüsü olarak selamlanmaktadır. 1851'deki Louis-Napoléon'un darbesi ardından ise *Söylev*'in anti-tirançı yanı yeniden öne çıkarılır. Politik çatışmaların yeniden yatışmasıyla *Söylev* de yeniden unutulur. Yapıt, 1970'li yıllarda bu kez "evrensel" boyutu itibarıyla bir kez daha keşfedilir. Buna göre, "iktidarın ya da devletin baskıcı, otoriter bir özü vardır" ve *Söylev* yüzyıllar öncesinden tam da bu özü tartışan bir ilk metin niteliğindedir.

La Boétie'nin yaşamı ile *Söylev*'in yazgısı adeta iç içe geçer; unutulur ve anımsanarak. Bir yandan devlet aygıtının içinde yer alan ve monarşinin din çatışmaları zemininde daha da güçlenmesine hizmet eden La Boétie, öte yandan mutlak monarşiye şiddetle karşıdır. Bu karşıtlık *Söylev*'de, metnin tümüyle yanlış anlaşılmasına yol açacak kadar güçlüdür. Ama aynı anda *Söylev*, bu karşıtlığın ötesinde, hümanist bir çılgılık niteliğindedir. Çılgıktır, çünkü *Söylev* okuruna bir çıkış yolu da göstermez; son derece kötümser bir metindir. Devlet ya da hükmeden-hükmedilen ilişkisi olarak iktidar bir kez belirdi mi, tarih geriye yürümez ve devlet ortadan kaldırılamaz. Bu açıdan, onu anarşizmin babası sayan değerlendirmeler olsa da, anarşist bir düşünür değildir La Boétie; onunkisi, özü tiranlık olan iktidara karşı umutsuz bir çılgıktır. Farklı zamanlarda, farklı kesimlerce, farklı biçimlerde anlamlandırılan bir çılgılık.

B. Kulluk arzusu

La Boétie açısından insanın siyasal bir hayvan olarak konumlandırılması, doğrudan, insanın mutsuz olarak konumlandırılması demektir. Çünkü, O'na göre, nerede siyasetten söz ediliyorsa, orada siyasal iktidardan söz edilmektedir ve siyasal iktidarın olduğu yerde de insanların mutluluğundan söz etmek olanaksızdır. Çünkü mutluluğun en temel gereksinimi olarak kabul edilen özgürlük, siyasal iktidar tarafından ortadan kaldırılmaktadır. Siyasal iktidarın şöyle ya da böyle, şu ya da bu biçimde kendini göstermesi; örneğin monarşiden ya da aristokrasiden, hatta demokrasiden söz etmek, insanın özgürlük kaybı ya da mutsuzluğu bakımından hiçbir şeyi değiştirmez. Bu nedenle La Boétie iyi ya da kötü yönetimlerden söz etmemektedir. Doğrudan artık hükme dayanan, hüküm kur-maktan ibaret olan siyasal iktidarın kendisinden söz etmektedir.

Söylev'in daha başında Homeros'un *Ilyada* adlı yapıtından hareketle şöyle

der La Boétie: “Göremem hiçbir iyilik birçok efendinin olmasından, yalnız tek bir kişinin efendi, tek bir kişinin kral olmasıdır gereken” diyor Homeros yanılmaktadır. Asıl söylenmesi gereken “Birçok kişinin hükmünün iyi olamayacağı, çünkü efendi sıfatını almış tek bir kişinin erkinin bile katı ve saçma olduğu”dur. Efendi, tek bir kişiden de ibaret olsa, birçok kişiden de, insanı özgürlüğünden eder. O halde efendinin tek ya da çok olması, kötülüğün azlığı ya da çokluğu farkından başka bir sonuç doğurmayacaktır. Bu durumda siyasal iktidarın biçimleriyle uğraşmak nafidir. Bu saptama yapıldığı anda La Boétie’nin yaklaşımının ütopyacı düşünceden de bir farkı olduğu anlaşılır: Biçimi ne olursa olsun, bir toplum siyasal iktidarı içerdikçe, o toplumun insanlar için en iyi, en ideal, onların özgürlük ve mutluluklarını güvence altına alan bir toplum olduğu ileri sürülemez. Bu yanılla La Boétie, ideal bir siyasal toplum projesi çizmeye kalkmaz; bunu uğraşı konusu haline bile getirmez. Mademki özgürlük eksikliğinin ve mutsuzluğun kaynağı, biçimi ne olursa olsun siyasal iktidar ya da devlettir; o halde öncelikle La Boétie’nin bundan neyi anladığı üzerinde durmak gerekir.

a. Devlet olarak tiran, tiran olarak devlet

Söylev, kimi yanlış anlamlandırmalara da uygun bir biçimde, sürekli olarak tiran ve tiranlıktan söz etmektedir. Ama bunun anlamı La Boétie’nin sözcüğün düz anlamıyla tiranı ve tiranlığı kastettiği değildir. Eğer tiran, tek başına hüküm süren, yalnızlığı ölçüsünde de hükmünü devam ettirebilmek için, kimseye güvenemediğinden sürekli şiddet uygulayarak kendini tiran olarak koruyabilen, kendi keyfi seçimlerinin esiri olmuş bir siyasal portreyi ifade ediyorsa La Boétie tiran dediğinde bu anlaşılmalıdır. Öncelikle belirtilmelidir ki La Boétie’nin tiranı aynı zamanda çeşitli biçimler ve araçlarla meşruluğunu sağlayan bir hükümdardır da; zaten hüküm altında olanların gönüllü kulluğundan da ancak böyle söz edilebilmektedir. O halde, Söylev’in tiranı egemenden, tiranlık da kurumsallaşmış merkezi siyasal iktidardan başka bir şey değildir. Öyle ki La Boétie, tiranı bir heykele, onu ayakta tutan kurumsal yapı olarak devleti ise onun kaidesine benzetir. Bu anlamda dikkat edilmesi ve asıl anlaşılması gereken şey, kaidenin üstündeki heykel değil, kaidenin kendisidir. Söylev’de buna ilişkin olarak şöyle yazar La Boétie: “Tiranı koruyanlar atlı insan bölükleri, yaya sürüleri ya da silahlar değildir. İlk bakışta inanmak istenmez, fakat gerçektir: Tirana destek olan ve tüm ülkeyi kulluk altında tutan hep dört ya da beş kişidir. Bu beş kişi onun zevklerinin pezevengi ve yağmaladıklarının ortağıdır. (...) Bu altı kişinin de çıkar sağladıkları altı yüz kişisi vardır. Altı kişi tirana ne yapıyorsa, bu altı yüz kişi de altı kişiye aynı biçimde davranır. Bu altı yüz kişi, buyrukları altında altı bin kişiyi tutar. (...) Bunlardan sonra gelenler çok daha fazla kalabalıktır. (...) Kısacası hemen hemen, özgürlükten hoşlanan insanlar kadar, tiranlığın onlara faydalı görüldüğü insanlar da vardır. Böylece tiran, uyruklarını birbirlerine kırdırarak kulluklaştırır. (...) Yaygın olan şu sözdeki gibi, tiran odunu yarmak için yine odundan çıkardığı yongayı kullanmaktadır.”

Kaidenin üstündeki heykelin, yani egemen varlık olarak devleti cisimleştirenin önemi, kaidenin önemi karşısında ikincil değerdedir. La Boétie bu bakımdan siyasal iktidarın biçimleri arasında özde bir fark gözetmez: “Üç çeşit tiran vardır. (...) Krallığı, bir bölümü halkın seçimiyle, ikinci bir bölümü silah zoruyla ve son bölümü soylarının mirası yoluyla elde ederler. Tiranlık biçimleri arasında birkaç fark gördüğümü, fakat bir seçenek göremediğimi belirtmeliyim; (...) seçimle gelmiş olanlar uyruklara sanki onlar uysallaştırılacak boğalarmış gibi davranırlar; fatihler (...) avlarının üzerindeki gibi haklara sahip olduklarını düşünürler, mirasçılar ise uyrukları doğal köleleriymişçesine kullanırlar.” Görüldüğü gibi, farklı siyasal iktidar biçimleri arasında fark, yalnızca farklı kötülük seçenekleri arasındaki farktan ibarettir. Tiranlığın biçimi ne olursa olsun, tiranın “bir” olarak görülmesini mümkün kılan şey, La Boétie’nin işaret ettiği kaid ile heykelin oluşturduğu bütünlüktür.

Bu bütünlük ise tiranın kendisinden kaynaklanmaz. Büyük tiranın altında yer alanların kendilerini başkalarının üstünde tiranlaştırma arzularından kaynaklanır. Büyük tirana özenen küçük tiranların varlığı, herkesi birbirine adeta tirani bağlarla bağlar. Bunun açık anlamı, iktidar ilişkilerinin bütün toplumsal ilişkilerin temelinde olduğudur. Toplumsal alan, adeta herkesin birbirine karşı küçük tiranlar rolüne çıktığı, bir hükümranlıktan başka bir şey değildir. Birbirlerine iktidar ilişkileriyle bağlı oldukları içindir ki insanlar, nihayetinde en tepedeki tirana ve tiranlığa kendi arzularıyla boyun eğerler. Bu noktada La Boétie, son derece etkileyici bir üslupla tiranlığı anlayabilmek için asıl bakılması gereken şeyi bir kez daha işaret eder: “Size böylesine hakim olan kişinin iki gözü, iki eli, bir bedeni var ve herhangi bir insandan daha fazla bir şeye sahip de değil. Yalnızca sizden fazla bir şeyi var: O da sizi ezmek için ona sağlamış olduğunuz üstünlük. Eğer siz vermediyseniz, sizi gözetlediği bu kadar gözü nereden buldu? Sizden almadıysa, nasıl oluyor da sizleri dövdüğü bu kadar çok eli olabiliyor? Kentlerinizi çiğnediği ayaklar sizinkiler değilse bunları nereden almıştır?”

La Boétie, her ne kadar toplumsal alanın iktidar ilişkileriyle örüldüğünü fark ediyorsa da, bütün iktidar ilişkilerine karşı çıkmaz. Örneğin aile içindeki iktidar ilişkilerini doğal karşılar. Onun karşı çıktığı şey, özenle ayırt etmeye çalıştığı siyasal iktidar ilişkileridir. Aile ve benzeri yapılar içinde ortaya çıkan iktidar ilişkileri doğal ilişkiler olarak kabul edilir.

Tiranlığı ya da egemen varlık olarak devleti mümkün kılan ve besleyen şey, mademki toplumsal alanın bütününe yayılmış iktidar ilişkileridir, o halde La Boétie onu yıkmak için özel olarak bir şey yapmayı bile gereksiz görür: “Eğer onlara hiçbir şey verilmezse, savaşmaya ve vuruşmaya gerek olmadan tiranlar (...) tıpkı su ve besi bulamayıp kuru ve ölü bir dal durumuna dönüşen bir kök gibidirler. (...) Ondandır herhangi bir şeyi eksiltmek gerekmez, ona hiçbir şeyi vermemek yeterli olur.” Bu anlamda La Boétie devlete karşı açık ve etkin bir itaatsizliği ya da direnişi öngörmemekte, tersine devletten kurtulmak için sivil itaatsizliğin yeterli olacağını savunmaktadır.

Sivil itaatsizlik

Sivil itaatsizlik, bazan pasif direniş olarak da adlandırılır. Bu bakımdan pasif direniş ya da sivil itaatsizlik siyasal iktidara karşı aktif bir karşı çıkışı içermekten çok, siyasal iktidarın “yap” ya da “yapma” biçimindeki buyruklarını, buyruğun içeriğini mantıksal en uç noktasına kadar taşıyarak boşa çıkartan, aleni, kimileyin kendiliğinden örgütlenen, şiddet içermeyen, yasaların düzenlemediği boşluklara yerleşen ya da yasaı lafzıyla alıp boşa çıkartan, bu nedenle biçimsel olarak yasa dışı olmasa da, esasta yasanın dışında konumlanan eylemlerle ifade edilir. Örneğin aşırı vergilendirme siyasasına karşı yüz bin kişinin aynı anda bir vergi dairesine yığılarak vergi ödemeye kalkışması ya da yasal bir hak olan yurttaşlıktan çıkma hakkının aynı anda bir milyon yurttaş tarafından kullanılmaya çalışılması ve bunun için dilekçe verilmesi gibi. Bu eylemler yer yer yasa dışına çıksa da esasta yaygınlıkla meşru kabul edilir. Örneğin siyasal iktidarın bir kitabı yasaklaması ve bulunduranları cezalandıracağını beyanla bulunduranların kitabı ilgili savcılıklara teslim etmesi buyruğuna karşı binlerce kişinin “o kitap bende de var” diyerek kendini savcılıklara ihbar etmesi gibi eylemler bu cinstendir. Sivil itaatsizlik kavramını ilk ortaya atan Henry David Thoreau’dur (1817-1862). Fakat bugün Thoreau’nun adı yanında hemen Mahatma Gandhi’nin (1869-1948) de adı anılır.

Sivil itaatsizlik ya da pasif direniş her ne kadar mevcut hukuksal düzenlemeye karşı bir muhalefeti dillendirse de esasta, ilgili hukuksal düzenlemenin daha üstünde yer alan değerler sistemiyle kendini donatır. Bu bakımdan bu eylemler örneğin üçüncü kişilerin haklarını çiğnemekten ya da onlara zarar vermekten özenle kaçınırlar. Bu çerçevede bu eylemlerin en karakteristik unsuru şiddet içermemesi, barışçıl olması ve eylemi yapanların eylemden ötürü kabul edilemez bir riskle karşı karşıya bırakılmamasıdır. Sivil itaatsizlik ya da pasif direniş eylemlerine verilecek en yaygın örnekler oturma eylemleri (Galatasaray Lisesi önünde kayıp yakınlarının yürüttüğü Cumartesi Annelerinin eylemi gibi), mevzuatın suç saydığı bir düşünce, görüş ve inancı benimsediğini ihbar etme eylemleri, açlık grevi ya da ölüm oruçları ve sınır ihlalleridir (örneğin İsrail’in dünyadan yalıtıldığı Gazze bölgesine, komşu ülke Mısır’dan bir milyon kişinin yürüme eylemi yapması gibi). Son olarak bulunulan mekanları terk etmemek gibi eylemlere de sıklıkla rastlanmaktadır.

Fakat mademki büyük tiranlığı mümkün kılan küçük tiranlıklardır, öncelikle beslenmekten vazgeçilmesi gereken de bu olmalıdır. Ama bu mümkün değildir. Çünkü kendisini büyük tiranla özdeşleştirerek kendi dışındakileri tirani ilişkiler içinde kavrayan insanlar, sorunun asıl kaynağının devlet olduğunu bir türlü kavrayamazlar; kendilerine gelen belanın devletten değil, devletin çeşitli görevlilerinden kaynaklandığını sanırlar ve öfkelerini onlara yöneltirler. Bu da devletin yıkılmamasını sağlar.

Bu anlamda büyük tiranlık olarak devlete bağılılıkları sürer ve devlete karşı özgürlüklerini ileri süremezler. Aksine kendi küçük tiranlıklarının sürmesi için o büyük tiranlığa gereksinimleri vardır ve bu ölçüde gönüllü olarak büyük tiranın kölesi olurlar. “Demek ki halklardır kendilerini teslim edenler, daha doğrusu kendilerini ezdirenler; çünkü kulluk etmeye son verdikleri an üstlerindeki bu yükten de kurtulmuş olacaklardır.” O halde, La Boétie’ye göre, iktidar ilişkileri bir kez ortaya çıktıktan sonra geriye dönüş yoktur; devlet yıki-

lamaz. Peki, bu geri dönüşü olmayan yola nasıl girilmiştir ya da devletin kökeni nedir?

La Boétie devletin ya da siyasal iktidar ilişkisinin kökeni sorununu çok fazla önemsemmez. Kendi yaklaşımı çerçevesinde önemsememekte de haklıdır. Çünkü La Boétie'ye göre, doğa ile akıl özdeştir ve siyasal iktidarın ortaya çıkışı apaçık akıl dışı bir duruma işaret etmektedir; yani doğal olmayan bir duruma. Akıl dışı olan da akıl ile açıklanamayacağına göre, bunu önemsemenin kendisi sorunlu olacaktır ama yine de kuşkusuz bir-iki olasılıktan söz etmektedir La Boétie: Buna göre, hükmetme ilişkilerini mümkün kılan ilk yol kuvvet kullanımı olmalıdır, silah zoruyla boyun eğme ya da hile gibi; örneğin Dionysios'un Sirakuzalılara kendini önce kral seçtirip sonra tiranlaşması böyle bir hileyi işaret etmektedir. Ayrıca bir diğer olasılık, Yahudilerin durup dururken kendilerine bir kral seçmesi gibi, halkın hiçbir zorlama ya da hileyle karşılaşmaksızın kendi arzusuyla kendini köleleştirmesidir; fakat her halükarda, hükmetme ilişkilerinin ortaya çıkışı kötü bir yazgı ya da kazadır.

Siyasal iktidardan gerçek anlamda söz edebilmek için asıl ikinci boyuta dikkat çeker La Boétie: Yani siyasal iktidarın buyruğunun o buyruğa maruz kalanlarca onanması aşamasına. Çünkü hükmeden taraf, iktidar ilişkileri içinde, kendisini buyuran ve buyruğuna gönüllü olarak uyulan taraf olarak kuramazsa yıkılır gider. Yalnızca şiddete ya da hileye dayanılarak hüküm sürülemez. O halde hükmeden taraf kendisini hükmeden olarak kurabilmek ve varlığını sürdürrebilmek için, karşı tarafı, hükmedilen tarafı da gönüllü olarak kendi buyruklarına uyan, yani o buyrukları onayan taraf haline getirmek zorundadır. İşte La Boétie'nin "gönüllü kulluk" dediği boyun eğme ve kölelik ilişkisi bu sayede ortaya çıkacaktır. Böylece hükmeden kendisini buyuran olarak inşa edebilecektir.

b. Gönüllü kulluk ya da iktidar ilişkileri

Asıl soruyu şimdi sormaktadır La Boétie: Hükmedilen halk niçin ve nasıl boyun eğerek onaylayana, yani gönüllü kullar toplamına dönüşür? Gelen yanıt çok serttir: Alçaklığından! Ama alçaklık nereden türemektedir? Halk özgürlüğünü ve daha da önemlisi özgürlük istencini yitirdiği için alçaklaşır. La Boétie'nin buradaki özgün yanı gözden kaçırılmamalıdır: La Boétie halkın rolünü kesinlikle yok saymadığı gibi, mazur da göstermemekte, öncelikle bu rolün altını kalın çizgilerle çizmektedir: "Eğer tirana katlanma arzuları olmasaydı, tiranın onlara zarar veren erki olmayacaktı. (...) Yüz kişi, bin kişi tek bir kişiye katlanıyorsa, bu insanlar ona karşı çıkmak istemiyorlar, kendilerini bunu yapmaktan alıkoyuyorlar demek gerekmez mi?" Bu boyun eğiş açıkça halkın erdemden yoksunluğunu işaret etmektedir ve "her erdemsizliğin ileriye gidemeyeceği bir sınırdır." Peki ama bu durumda halkı erdemsizliğe, alçaklığa iten şeyin kaynağı, ana nedeni yine kendisi midir? La Boétie bunu "hayır" diye yanıtlayacaktır.

La Boétie'ye göre, insan bir *zoon politikon* değildir; sonradan siyasallaşır. Halkın erdemsizliğinin altında da bu yatar. Yoksa insan hiçbir zaman gönüllü ola-

rak, doğal bir şeymişçesine köleliği istemez ama bunu ister hale getirilir. Gerçekten de La Boétie'ye göre, asıl ve doğal olan özgürlüktür. Çünkü "özgürlüğün doğal olup olmadığını tartışmak boşunadır. (...) Hiç kimse zarar verilmeden köle durumunda tutulamaz ve dünyada hiçbir şey haksızlık kadar (bütünüyle ussal olan) doğaya aykırı değildir. (...) Oysa şimdi bunun üzerinde bir kuşkuya kapılıyorsak, bu bizim iyi yönlerimizi ve doğal duygularımızı tanımayacak kadar yozlaştığımızı gösterir." O halde, insanın doğal istenci özgürlük istenci olmasına karşın, başka bazı faktörler bu istencin yerine kulluk istencini geçirmekte ve üstelik bu istenci de doğallaştırmaktadır. Nasıl? "İnsanın doğal özelliği özgür olmak ve özgür olmayı istemektir; fakat doğası öyle bir biçimde yapılmıştır ki doğal olarak insanın *doğal özelliği*, eğitimin kendisine verdiği biçimi alır. Öyleyse insanın eğitim ve alışkanlıkla kazandığı her şeyin doğal olduğunu söyleyelim. Fakat yalın ve yozlaşmamış doğasının belirttiği, yalnızca doğasının özüne ilişkin olandır. Böylece gönüllü kulluğun ilk nedeninin görenekler olduğunu belirtebiliriz."

Görüldüğü gibi, La Boétie "doğal" ile "doğal olanın özü" arasında bir ayrım yapmaktadır. Özel olarak doğal olan insani nitelik, özgürlük istencine ilişkindir; ama bu doğal nitelik öylesine yapılandırılmıştır ki eğitim yoluyla da kendisine biçim verilebilmektedir. İnsanı kuşatan görenekler bu anlamda adeta insana ikinci bir doğa kazandırmaktadır. Bu kaçınılmazdır da, çünkü "doğanın göreneklerden daha az erke sahip olduğunu da itiraf etmek gerekir. Doğal olan ne kadar iyi olursa olsun, eğer onun bakımı yapılmazsa, yok olur gider ve doğaya karşın, eğitim bizi, her zaman için, istediği biçime sokar." Eğer bu biçimlendirme olmasaydı, insan doğası göreneklerle, eğitimle biçimlendirilemeyen bir yapıya sahip olsaydı, insan "doğanın kendisine verdiği haklarla ve kendisine öğrettiği bilgilerle" yaşayacak, "doğal olarak aile büyüklerine itaat" dışında bir şey tanımayacak ve "aklın buyruğunda" bir hayat sürerek kimsenin kölesi olmayacaktı. Doğanın özüne uygun olan da budur zaten.

Doğanın özüne uygun ya da akli olan insanların kardeşliğidir. Doğa bu kardeşliği ve kardeşliğe dayalı dayanışmayı sağlamak üzere insana, ilki ilk elde paradoksal görünse de, iki armağan vermiştir. Birinci armağan insanlar arasındaki farklılıklardır. "Tanrı'nın vekili ve insanların yöneticisi olan Doğa, birbirimizi yoldaş olarak ya da daha doğrusu kardeş olarak bilelim diye, hepimizi, bir tek dökme kalıbından çıkmışçasına, aynı biçimde yapmıştır. Bize verdiği armağanları paylaştırırken bazılarına, gerek beden, gerekse akıl açısından diğer kişilere göre çeşitli üstünlükler sağlamıştır. (...) Bazılarına büyük, diğerlerine küçük paylar vererek Doğa'nın kardeşçe bir sevgiyi gerçekleştirdiğini düşünmek gerekir. Böylece bu sevgi, bazılarının yardım etme erkine sahip olmaları, diğerlerinin ise yardıma gereksinim duymalarıyla oluşur." İşte ilk armağan insanların birbirlerine göre eksiklikleri ve fazlalıkları biçiminde kendini gösteren farklılıklardır ama bu farklılıklarla, La Boétie'nin –eşitsizliği doğallaştırıyormuş gibi görünse de– yapmak istediği şey, kardeşliği, işbirliğini ve dayanışma ilişkilerini doğallaştırmaktır.

Doğanın ikinci armağanı ise dildir. “Birbirimize daha fazla yakınlaşıp kardeşçe geçinmek, düşüncelerimizin ortak ve karşılıklı bildirisiyle istençlerimizin ortaklığını oluşturmak için hepimize birden bu büyük armağanı, ses ve konuşma armağanını vermiştir. (...) Doğanın hepimizi birleştirmekten çok *birler* yapmayı istediğini her durumda göstermesinden dolayı, tüm insanların doğal olarak özgür olduğu üzerine kuşkuya düşmemek gerekir.” Dil aracılığıyla insanlar birbirlerini tanırlar ve aslında doğanın kendilerini “bir” yani her birini birer özgün tikellik yapmak istediğini görürler. La Boétie, bu anlamda dilin ve diyalogun, siyasal önem ve işlevini ilk fark eden düşünürlerin başında gelmektedir. İnsanlar diyalog içinde kaldıkça, birbirlerinin “birliğini” ve kardeşliğini fark ettikçe köleleştirilemezler. Çünkü diyalogun içindeki söz birbirini tamamlamakta, en önemlisi birbirine gereksinim duymakta, diyalogu mümkün kılan şey karşılıklılık olmaktadır. İşte siyasal iktidar ortaya çıktığında, bu nedenle öncelikle karşılıklı konuşmayı, yani diyalogu monoloğa, buyurmaya ve onamaya dönüştürmek zorundadır. Bu işi de öncelikle eğitim ve görenekler üstlenirler. Bu sayede iktidar kendisini bir hegemonya olarak kurabilmektedir.

Bu durumda gönüllü kulluğun birinci nedeni başta görenekler olmak üzere eğitimidir. İnsanın içine doğduğu görenekler ve bu görenekler çerçevesinde kendisini biçimlendiren eğitim. Yani şu ya da bu nedenle hüküm sahibi olarak kendini kuranın, kendisini aynı zamanda onaylatabilmesi, onaylanan, kabul edilen, meşru sayılan, razı olunan haline getirebilmesi için, hükmü altında tuttuklarının istencini şiddet ya da başka araçlarla kırması ve boyunduruk altına alması yetmez; kendi istencinin, hüküm altında olanların istenci haline gelmesini sağlamak zorundadır. Henüz tarih sahnesine *ideoloji* terimi çıkmamıştır ama La Boétie’nin anlatmaya çalıştığı şey, hüküm sahibi tiranın ideolojik araçlara başvurup bir hegemonya kurmayı başaramazsa kendini uzun süre tiran olarak koruyamayacağıdır. Bu nedenle tiran, tümüyle kontrolü altında tutmaya çalıştığı eğitim, görenekler ve toplumsal alışkanlıklar yoluyla, öncelikle insanlar arasındaki kardeşlik bağlarını tasfiye eder ama bu yetmez. Nasıl ki doğanın insana verdiği özgürlük istenci bakımı yapıp yeniden üretilmediği ölçüde kaybolup gidiyorsa, tiranik eğitimin ve benzeri araçların insana kattıklarının da sürekli kılınması gerekir. Bu nedenle siyasal iktidar başka bazı yollara da başvurur ve bunlar da halkın gönüllü kulluğunun sürmesine hizmet ederler.

Bu yöntemlerin başında, ilk olarak halkın güçsüzleştirilmesi gelmektedir. Bu durum halkın zevke, eğlenceye, sefahate yönlendirilmesiyle ya da halkın ağzına çalınan bir parmak bala bağımlı hale getirilmesiyle sağlanır. Halk, tiyatro-lara, maceralara, oyunlara, eğlencelere, gösterilere, çeşitli uyuşturuculara yönlendirilir ve bunlara bağımlı olması istenir. Böylece halk, özgürlüğünü yitirmenin bedeli olarak, özgürlüğünü yitirdiğini bile fark edemeyecek şekilde, bunlarla oyalanır. Bu oyalanmanın nasıl gerçekleştiğine, yakın dönemden bir örnek vermek gerekirse, 1932-1968 arasında hüküm süren Portekiz’in faşist diktatörü Salazar’ın ünlü sözleri anımsanabilir. Salazar, Portekiz’i yıllarca “üç F” ile yönettiğini söyler; *fado*, *fiesta* ve *futbol* (*Fado*, daha çok yazgıyla ilgili ve bir tür

La Boétie'nin Osmanlı algısı

Osmanlı La Boétie için hep olumsuz bir örnektir. Bu nedenle, kendi savlarını doğrulamak için bir-iki kez Osmanlı'ya atıf yapar. Bilginin ve kültürel üretimin denetlenmesi konusunda da Osmanlı padişahı örneğine başvurur ve şöyle der: "Büyük Türk [Osmanlı padişahı] her şeyden çok kitap ve doktrinlerin, insanların kendilerini tanımalarına ve tiranlıktan nefret etmelerine yardımcı olduğunu çok iyi anlamıştır. Topraklarında, onun istemediğinden fazla bilge kişinin bulunmadığını duydum." La Boétie, ileride, bağımsızlıklarına düşkünlüğüyle tanındığı belirtilen Venediklilerle karşılaştırmalı olarak, ikinci kez Osmanlı'yı işaret eder: "Bu insanları [Venedikliler] gören bir kişi kalkıp da bizim Büyük Efendi diye adlandırdığımız [Osmanlı padişahının] insanın topraklarına gitse, burada sanki bu Büyük Efendi'ye kulluk-kölelik etmek için doğan ve onu yerinde tutmak uğruna canlarını veren insanlarla karşılaşacak. Bu kişi, bu insanlarla diğerlerinin aynı doğal yapıya mı sahip olduklarını yoksa bir insanlar sitesinden çıkıp bir hayvanlar parkına mı girdiğini düşünecektir?"

ağıt içeren, kederli Portekiz halk müziği türlerinden birinin adıdır. *Fiesta* ise tersine, bir şenliğin adıdır). İktidarın başvurduğu ikinci yöntem, halkı çok düşünürmüş gibi, ona arada sırada maddi çıkarlar da sağlamasıdır. Üçüncüsü, halkın kölece alışkanlıklarını tehdit edebileceği düşünülen bilginin ve kültürel üretimin iktidar tarafından bir bütün olarak denetlenmesidir; tıpkı Osmanlı padişahının yaptığı gibi.

Elbette en önemlisi, halkın itaatini ve onayını üretebilmek için tiran, dine başvurur; cehaletin ve hurafelerin yayılması için elinden geleni yapar.

Siyasal iktidar bu araçlar sayesinde halka kendisini, onu çok düşünen bir baba, onu besleyen bir el, kendisine itaat edilmesi çok doğal olan ve dünyanın asla onsuz düşünülemediği bir Tanrı gibi sunar. Bunun için halktan kepçeyle aldığının bir bölümünü kaşıkla geri vermesi yeter de artar bile. Halk, kendisine sunulanın bir lütuf olduğunu düşünür, kendisine verilenin zaten kendisine ait olduğunu,

üstelik büyük bölümünün de elinden alındığını düşünmez bile. Çünkü güçsüzleştirilen halk, doğanın özsel olarak insana sunduğu kardeşliği ve özgürlük istencini yitirmiştir. Onun görüp görebildiği tek şey, tirani ilişkiler ve duyup duyabildiği tek ses de bu ilişkiler içinde tirandan kendisine yönelen sestir; sonuçta halk *doğal olarak* bunun *doğal* olduğuna inanır. "Halk her zaman yalanları kendisi yaratmış, sonra da bunlara inanmıştır." La Boétie, yüzyıllar öncesiinden şair Tevfik Fikret'in şu dizelerini haber verir gibidir: "Beşerin böyle dalaletleri vardır; putunu kendi yapar, kendi tapar." Kendi tapar, çünkü kendisinin yaptığını unutmuştur; kendisinin yaptığı unutturulmuştur. "Elbette tüm insanlar kendilerinde insansal bir şey kaldığı sürece kulluklaşmalarını, iki durumdan biri olduğu zaman yani zorlandıkları ya da aldatıldıkları için kabul ederler. (...) İnsanlar çoğu kez aldatılma ile özgürlüklerini kaybederler; bu durumda başkaları tarafından kandırılmaktan çok kendi kendilerini aldatırlar."

Halkın bu aldanışının sürekli olabilmesi için siyasal iktidarın bir heykel-den ya da prensten ibaret olmaması, bu heykelin üzerinde yükseleceği kaide-nin inşası, yani siyasal iktidarın kurumsallaşması ve bu kurumsallığın da mer-

kezileşmesi gerekir. Burada merkezileşmeden iki şeyi anlamak gerekir. İlki, kaideyi oluşturan bütün halkın tavandan tabana doğru, tiranik ilişkiler içinde örgütlenmesi yani siyasal iktidarın kendisini, kendi biçimiyle halk içinde üretebilecek ölçüde toplumsal planda yaygınlaştırması ve bu yaygınlığın kaidenin üstündeki heykelle taçlanması; ikincisi ise tiranlığın merkez noktasının tiranlığın kendisinden başka bir şey olmaması; yani Tanrı'nın ya da başka meşruluk kaynaklarının kovulması, Machiavelli'de olduğu gibi prensin ortaya çıktığı anda meşru olması, kendisinden başka meşruluk kaynağının olmaması, yani *autoritas* ile *potestas*ın, iktidarın ilkesi ile kullanımının aynı elde birleşmesi. Tıpkı ideoloji terimi daha sahneye çıkmamışken La Boétie onu nasıl öncelemişse, egemenlik terimi de henüz sahnede yoktur ama La Boétie keskin görüşüyle onu da incelemektedir. Böylece La Boétie başa dönmüş olur: Halk kulluğu gönüllü olarak seçmektedir ve evet, halk kendi alçaklığıyla kendini mahkûm etmektedir ama halkı alçaklığa mahkûm eden devletin ta kendisidir ve devlet bir kez belirdi mi geriye dönüş yoktur.

C. Entelektüel elitizm

La Boétie'nin yaklaşımının çeşitli bakımlardan çığır açıcı olduğuna kuşku yoktur, ama aynı ölçüde açtığı çığırın ucunun kör olduğuna da kuşku yoktur. Şöyle ki La Boétie, kulluk istencini, özgürlüğü yitiren halkın çeşitli yöntemlerle biçimlendirilen ikinci doğasına içkin hale getirmiştir. Bu durumda halkın ikinci doğasından kurtulup doğal özüne dönmesi nasıl mümkün olacaktır? Halk, hakim ideolojinin pençesindedir ve orada kaldığı sürece öz doğasını anımsaması mümkün değildir. Oysa mevcut hegemonyadan kurtulabilmesi için de bunu anımsaması temel koşuldur. Görüldüğü gibi bir kısır döngü vardır.

Bu kısır döngünün kırılabilmesini birkaç kişiye özgüler La Boétie; halkın büyük çoğunluğundan umudunu kesmiştir; çünkü büyük çoğunluk acınacak bir biçimde “bilge olmak istemez.” Bu çoğunluğun dışında kalan insanlar da vardır oysa. Bu nasıl olmuştur bilinmez ama vardır. “Her dönemde, diğer insanlardan daha iyi doğmuş bazı kişiler bulunur. Bunlar boyunduruğun ağırlığını hissedip sürekli ondan kurtulmaya çalışırlar. (...) Kendiliğinden iyi bir kafa yapısına sahip olan bu kişiler, kafalarını eğitim ve bilgiyle daha da sağlamlaştırmışlardır. Bu kişiler, özgürlük yeryüzünde tümüyle yok olsa bile, özgürlüğü düşleyerek, hissederek ve hâlâ onun tadını duyarak kölelikten (ki bu süslenip püslense de, yine) en ufak bir tat alamazlar.” Herkesin tâbi olduğu eğitsel araçların, görevlerin, alışkanlıkların dışında kalmayı başardığı anlaşılan bu “aydınların” yapabileceği ne vardır peki; bireysel girişimler dışında? La Boétie de bunun farkındadır ve böylesi örneklerin en azından onurlu ölümlerini özgürlük adına selamlamakla yetinir. Ama bu yetinme bile, La Boétie'nin bir başka öncü yanını işaret etmeye yeterlidir: Kendisi ne kadar tiranlığın bir parçası, bir memuru da olsa, La Boétie, onurlu aydınları topluma karşı sorumlu olduklarını hatırlamaya çağırmaktadır.

La Boétie'nin siyasal düşünce tarihi içinde, burada yer yer değinilen öncülük ettiği noktalarla birlikte, özgün bir yeri vardır. La Boétie, siyasal iktidar ve devleti araçsallık-işlevsellik ve yapaylık-doğallık tartışmalarının üstüne çıkarak, ilk kez, yönetilenler açısından anlamlandırmayı başarmıştır. Bu başarı aynı zamanda, kendisinden yüzyıllar sonra, özellikle siyasal antropoloji disiplini açısından 'siyaset-siz' bir birlikteliğin tasarlanabilmesi ve kavranabilmesi açısından da öncü bir adım anlamına gelmektedir. Ancak La Boétie'nin siyaseti yönetilenler cephesinden de olsa, iktidar ilişkilerine indirgemesi ve iktidar ilişkilerinin olduğu yerde kulluğu görmesi, kaçınılmaz olarak kendisinden sonra yaygınca karşılaşılabilecek olan devlet-siyaset özdeşliğine giden yolu açacaktır. Bu özdeşlik ölçeğinde La Boétie'nin siyaseti olumsuzlaması, ister istemez siyasal iktidar ilişkilerinin ya da devletin belirmediği toplulukların, siyasal antropoloji tarafından "siyaset-siz topluluklar" olarak kavranması yönüne bir dayanak oluşturmuştur. Ama her şey bir yana, La Boétie'nin dil ile siyaset arasında kurduğu ilişki ve kendi yaklaşımı nasıl anlamlandırılırsa anlamlandırılınsın, bu ilişkiden hareketle siyasal olanı ve olmayanı teşhise yönelmesi vazgeçilmez önemdedir. Zaten zenginliği ölçüsünde farklı biçimlerde, farklı amaçlara dönük olarak okunma olanağına sahip bir yazardır La Boétie; kaldı ki yazdıklarının üstünden daha çok geçmeden, *Söylev*, Monarkomak düşünce tarafından, sözcüğün düz anlamıyla tirana ve tiranlığa karşı bir manifesto gibi kullanılacaktır.

3. MONARKOMAKLAR: TİRANI ÖLDÜRMEK, ÖLÜYÜ DİRİLTMEK

A. Mutlak monarşi: "Bir" ya da "birlik"

Monarşinin mutlak monarşiye evrilerek güçlenmesine karşı üçüncü tepkiyi oluşturan Monarkomakları anlayabilmek için, öncelikle bu güçlenmeyi çevreleyen iki temel öğeyi bir kez daha anımsamak gereklidir. Bunlardan ilki, Reform'un yarattığı etkinin yeni ve daha derinlikli bir dinsel bağlılığı doğurması; bunun da dinsel farklılıkları kökten karşıtlık olarak okumaya uygun, çatışmacı bir ortamı hazırlaması; ikincisi ise Rönesansçı etkinin bununla birleşerek uluslaşma sürecini hızlandırmasıyla monarşilerin güçlerini artırabilmek ve merkezileştirmek üzere homojenliği zorlayıcı etkisi. Reform'un yol açtığı dinsel çoğulculuk, paradoksal olarak, dinsel homojenlik arayışını da kışkırtıyordu ve bu arayış, yeni dindarlık çerçevesinde, farklı dinselciliklere karşı giderek sertleşen bir söylemi de beraberinde getiriyordu. Dinsel homojenlik, Rönesans edebiyatının yeniden yapılandığı diller çerçevesinde, ulusal homojenlik arayışıyla ve bu da monarşinin merkezi olarak güçlenme gereksinimiyle örtüştü. Dolayısıyla özellikle Fransa, İngiltere, İskoçya, Hollanda gibi ülkelerde nüfusun kendi içindeki dinsel çeşitlilikler ya da dinsel çoğunluk ile krallıkların dinsel aidiyetleri arasındaki gerilimlerin, gerek aynı ülkenin sınırları içinde, gerekse krallıklar arasında din savaşlarına giden yolu açacağını kestirebilmek için kahin ol-

maya gerek yoktu. Gerçekten de özellikle XVII. yüzyılın ilk yarısında Avrupa kanlı din savaşlarıyla sarsılacaktır. Bunun simgesel işaret fişeklerinden biri **Saint-Barthélemy Kıyımı**'dir.

Saint-Barthélemy Kıyımı aynı zamanda Luther'den Calvin'e kadar, önemli reformcuların "siyasal otoriteye itaat" yaklaşımının da sonu oldu. Anımsanacağı gibi, dünyevi iktidarın meşruluğu konusunda Luther'in çıkış noktası Pavlusçu yaklaşımdır: "Herkes üzerindeki yönetimlere tâbi olsun!" Luther'in herkesin tâbi olmasını önerdiği siyasal iktidara doğru dine tâbi olmazsa ne olacaktır? Yine de inananlar bu yöneticiye itaat edecekler midir? Bu soru, Protestanların varlığı tehdit altında kalmadığı sürece teolojik-siyasal bir soru olarak ertelenebilir bir sorudur ama doğrudan inananların varlığının tehdit edilmesi soruyu ve verilen yanıtı yeniden güncellemeyi zorunlu kılmıştır. Artık "bir yönetici kötülük yapıyorsa bile, inananlar buna karışamaz, bu Tanrı ile onun arasındaki bir problemdir" demek mümkün değildir, çünkü bu problem doğrudan Protestanların varlık problemi haline gelmiştir. Luther'in, Pavlusçu bir zihniyetle çerçevesini çizdiği itaatkâr ve edilgen yaklaşım, kimi değişikliklere karşın, esasta Calvin'in öğretisinde de karşılaşılan yaklaşımdır. Calvin de "doğru dine" mensup olmayan ya da doğru din mensuplarına zulmeden krallara karşı ne yapılacağını açık seçik ortaya koymamıştır. İşte Monarkomaklar bu soruyu yanıtlayacaklardır: Artık iktidara edilgen itaat terk edilmeli, mutlak monarşiye karşı çıkılmalı ve hatta doğru dine mensup olmadığı ölçüde tiran kabul edilen Katolik krallar tahttan indirilmeli ve öldürülmelidir (*tyrannicide*).

Tiranlaşan kralın öldürülebileceği, hatta onu öldürmenin bir hakkın ötesinde bir görev olduğu yolundaki yaklaşım özellikle İngiltere'de ve İskoçya'da hayat buldu. Bu ülkelerde *tyrannicidei* savunan ilk Protestan (Anglikan-Kalvinci) düşünürler-papazlar arasında John Ponet'nin, John Knox'un ya da Christopher Goodman'ın isimleri sayılabilir. Örneğin Goodman, *tyrannicidei* şöyle savunmaktaydı: Yaşadığımız çağda "artık uyrukların kaba hayvanlar gibi her şeye katlanmaları gerekmiyor. Böyle bir davranış, eşekler gibi başlarını eğen Türkler, Sarazenler ve Papacılar için iyidir. Ancak bu davranış Tanrı'ya karşı çıaktır. Ti-

Saint-Barthélemy Kıyımı

Fransa'da 1572 yılında Fransız Protestanları olan *Huguenot*lara –Fransız Kalvinistlere– karşı, aşırı Katoliklerin devlet desteğinde giriştiği büyük katliam. Michel de L'Hospital'in önderliğindeki Politik Parti'nin dinsel hoşgörü temelinde, Katolikliğin resmi din olarak korunması ama Protestanlara da ibadet özgürlüğünün tanınarak güvence altına alınması biçimindeki uzlaştırma girişiminin başarısızlıkla sona ermesi üzerine, Fransız monarşisinin dinsel gerilimler nedeniyle güç kaybını göze alamaması ve Katolikliğin yanında saf tutmasıyla katliamın fitili ateşlenmiş oldu. 24 Ağustos 1572'de Saint-Barthélemy Yortusu günü, bizzat Kral IX. Charles ve annesi Catherine de Médicis'nin onayıyla Katolikler, Paris'te, Protestanları kılıçtan geçirmeye başladılar. Paris'ten dalga dalga taşraya da yayılan bu kıyım boyunca çeşitli tahminlere göre 30 ila 70 bin arası *Huguenot* öldürüldü.

ranı cezalandırmak, yalnızca bir hak değil, bir ödevdir de; Tanrı kelamına verilen önemi gösteren dindar bir davranıştır.”

Bunun nedeni de açıktır: İngiltere’de 1553’te tahta çıkan Kraliçe Mary Tudor, babasının tersine, Katolikliğin yeniden resmi din olması için mücadele etmeye başlamış ve bu yolda birçok Protestan katlederek Kanlı Mary unvanına layık görülmüştü. İskoçya’da da benzer bir durum yaşanıyordu. Ülkenin resmi dini Protestanlık olmasına karşın ülkeyi 1542’den 1561’e kadar Fransız aşırı Katolik Duc de Guise’in kız kardeşi Katolik Marie de Lorraine, kızı adına krallık naibesi olarak yönetmişti. Kızı Mary Stuart 1561’de kraliçe oldu ama o da Katolikti ve İskoçyalıların gözünde Katolikler tahtı gasp etmişlerdi.

Fransa’da ise durum biraz daha farklıdır. Huguenotlar Katolik krala boyun eğme ve direnme arasında sıkışmışlardı çünkü kendileri de en az Katolikler kadar bağnaz bir tutum içindeydiler. Cenevre yönetimi Katoliklere karşı katı bir tutum sürdürürken, Huguenotlar bu tutumu doğru din adına olumluyor, insanların yanlış dinden arındırıldığını savunuyorlardı. Ama kılıç kendilerine dönme eğilimini gösterince Katolikleri hoşgörüsüzlükle suçlamaya başlıyorlardı. Ancak bu sıkışmışlık hali Saint-Barthélemy Katliamı’yla birlikte sona erdi ve Fransız Protestanlar da krala karşı direnmek ve hatta tiranlaşan kralı öldürmek gerektiğine ikna oldular ve bunu yaygınlaştırmak için, ciddi bir yayın faaliyetine giriştiler ki anımsanacağı gibi, La Boétie’nin gün ışığına çıkmasına da onların yayınları vesile olmuştu.

İşte genel olarak monarşinin mutlak monarşiye evrilmesine karşı çıkan, bunu tiranlaşmak olarak okuyan ve tiranlaşan krala karşı direnişi ve tiranın öldürülmesini savunan bu görüş sahipleri Monarkomak olarak adlandırılmıştır. Monarkomak sözcüğü ilk kez 1600 yılında Guillaume Barclay tarafından bir grup yazarı dile getirmek için kullanılmıştır ki bu yazarların önemli bölümü Protestandır ve Protestanlığın aldığı yeni siyasal tavrı işaretlemektedir. Ancak daha sonra bu Protestan eğilim Katolik yazarlar arasında da kendini gösterecektir.

Monarkomaklar mutlak iktidara direnmeyi doğrulamak üzere iki temel kaniya başvuruyorlardı: İlk olarak, Orta Çağ devlet geleneğini öne sürüyor ve tarihsel-anayasal olarak mutlak monarşinin bir gasptan başka bir şey olmadığını göstermeye çalışıyorlardı; ikinci olarak ise mutlak monarşinin her türlü yönetimin temelinde olduğu savlanan evrensel ilkelere yoksun ve bu ilkelere ters düştüğünü savunarak teolojik-felsefi bir usa vurmaya başvuruyorlardı. Ek olarak doğrudan dinsel bir üçüncü savdan da söz edilebilir. Buna göre, kralın doğru dinden olmaması ya da doğru dindeyken sapkınlığa kaymasıyla doğru dine ve ona inananlara baskı uygulamaya başlaması direnişin meşru zeminini oluşturuyordu. Fakat her halükarda Monarkomak akım, feodal değerleri ve kurumları yeniden canlandırmayı savunuyor, artık ölmeye yazgılı olduğu apaçık belli olan soyluluğu diriltmeye ve ayakta tutmaya çalışmanın ötesinde, bu sınıfı siyasal olarak yeniden işlevsel kılmaya çalışıyordu. Oysa, sahneye yeni çıkan sınıf olarak burjuvazi mutlak monarşinin yanında çoktan saf tutmuştu.

Monarkomaklar kral ile krallığı birbirinden ayırıyor, krallığa değil, tiranlaş-tığını savundukları krala karşı çıkıyorlardı. Bu noktada temel referans çerçeve-lerini elbette “doğru din” olarak kabul ettikleri Protestanlık ve biricik dayanak-larını ise feodal hiyerarşinin en tepesindeki soylular oluşturunuyordu. Bu nedenle Monarkomak yazarların özellikle Machiavelli’yle hesaplaşmaya çalışmaları bo-şuna değildir. Monarkomaklar için meşruluğu kendiyle koşullu prens, tiranın ta kendisiydi. Monarkomakların diriltmeye çalıştığı gücü ile meşruluğunu Tan-rı’dan alan ve hem Tanrı hem halkla yaptığı sözleşmelerle ve de evrensel yasa-larla bağlı olan kral portresi Machiavelli tarafından dağıtılmıştı çünkü. Kral var-dı, kendi iradesi ve gücüyle vardı; var ve meşru olmak için kendi güç ve isten-cinden başka bir şeye gereksinim duymadığı gibi, bunlar dışında başka bir şeyle sınırlı da değildi. İşte Monarkomakların öldürmeye çalıştığı ve kendilerini tam bu nedenle tarih dışına düşüren de bu kralın portresinden başka bir şey değildi.

B. Monarkomak yazarlar

Burada Monarkomak yazarlar üstünde ayrıntılı olarak durulmayacak, yukarı-da çizilen genel çerçeve içinde kalan kimi örneklerle hızlıca göz atmakla yetini-lecektir. İlk ele alınacak isim olan François Hotman (1524-1590), Saint-Barthé-lemey Kıyımı’ndan kaçarak Cenevre’ye sığınmış ve hukuk profesörlüğü yapmış-tır. Hotman’ın başlıca yapıtı *Franco-Gallia* felsefi bir yapıt olmayıp tarihsel ka-nıtlardan hareketle Fransa’da hiçbir zaman monarşinin mutlak bir nitelik alma-dığını göstermeyi amaçlayan bir yapıttır. Yapıtın tam adı, *Franco gallia seu trac-tatus isagogicus de regimine regni Gallia et de jure successionis*’dir. (Frank Galya’sı ya da Galya Krallığı Yönetimi ile Taht Veraseti Hukuku Üzerine.)

Hotman’ın amacı, artık geride kalmış olan ataların anayasasını canlandır-maktır; kökene geri dönmek gereklidir. O’na göre Frankların Galya Krallığı’nda krallar seçimle iş başına gelirdi; *état*ların, yani din adamlarının, soyluların ve halkın oluşturduğu katmanların seçimiyle. Öyle ki krallığın soydan geçmesi bile kralın kendi istencinden kaynaklanmamaktadır. Krala erkini veren *États Géné-raux* olduğuna göre taht sırasını belirleyen de o olmalıdır. Krallığın sınırlarını belirleyen temel bazı yasalar vardır. Örneğin buna göre, krallık en büyük er-kek çocuğun hakkıdır, kadınlar tahta oturamazlar. Hotman’ın kadınları özellik-le zikretmesi anlamlıdır. Çünkü canını zor kurtardığı katliamın biricik sorum-lularından biri bir kadın, Catherine de Médicis’tir. Kralı olabildiğince sınırlandırmaya çalışan Hotman, birçok hakkı kralın elinden almaya uğraşır. Örneğin, kral devlet görevlilerini işten atamaz, devlet topraklarını satamaz, ülkenin para değeriyle oynayamaz vb.

Hotman’a göre, kralı başa geçirenin onu tahtan indirmeye de hakkı vardı. Yani halk, temsilcileri aracılığıyla, *États Généraux* aracılığıyla kralı tahttan indi-rebilir. Kralın tahttan indirilme olanağı bile krallığın, Hotman’a göre, mutlak ol-madığını gösterir. Fransa Krallığı’nın karma bir krallık olduğunu savunan Hot-man, krallık gücüyle halk gücü arasında kan uyuşmazlığı olduğunu kabul eder.

Bunun açık anlamı iki aşırı uçta yer alan halk ve kralın, hiçbir biçimde mutlak olarak iktidar sahibi olmaması gerektiğidir. İktidar mutlak olarak bunlardan birinin eline geçerse felaket olacaktır. Bu durumda, bu iki aşırı ucun arasında tampon olarak soylular yer almalıdır. Yani soylular özgürlüğün biricik güvencesi durumundadır. Siyasal koşullardaki değişime gözlerini kapatır Hotman; burjuvazinin siyasal önemini ve konumunu kavrayamaz. Soyluluğu başat siyasal bir rolle donatarak burjuvazinin ellerinde biçimlenmeye başlayan modern devlete giden yolu kapatmaya çalışır.

Bir diğer Monarkomak, Théodore de Bèze de (1519-1605) Hotman gibi hukuk öğrenimi görmüştür. Daha sonra Cenevre'ye yerleşmiş ve Calvin'in 1564'te ölümüyle onun yerine geçmiştir. De Bèze farklı dönemlerde yazdığı iki kitapla Kalvinciliğin siyasal tutumunda meydana gelen değişimi en iyi gösteren örneklerin başında gelmektedir.

İlk önemli yapıtı 1554'de yayınladığı *De Haereticis a civili magistratu puniendis* adıyla, yani *Yöneticinin Dinsel Sapkınları Cezalandırmasına ve Bunu Uygulamasına İlişkin Otoritesi* başlığıyla yayımlanmıştır. Kalvincilerin iktidarda olduğu Cenevre için yazılmıştır. Bu metinde De Bèze açıkça sivil otoriteye ruhani alana karışma ve sapkınları cezalandırma yetkisi tanır. Yani yönetici yalnızca dünyevi alanı değil, dinsel alanı da düzenleme yetkisine sahiptir. Çünkü yöneticinin ilk görevi zaten yurttaşların *Kutsal Kitabın* buyruklarına uymasını sağlamaktır. Bu anlamda yönetici Tanrı'nın temsilcisidir. Bu sıfatıyla her şeyi yalnızca Kelam'a uydurmakla kalmaz; herkesin bunlara uymasını da sağlar. Ancak De Bèze'in bunları söylerken çoğunluğun Protestan olduğu bir toplumu gözettiği unutulmamalıdır. Böyle bir ülkede yönetici tersine davransa bile, De Bèze Kalvinci edilgenliğe sadık kalır ve "bize zulmedenler için dua edelim" demekle yetinir. Ama ya Protestanlar azınlıktaysa?

De Bèze, ikinci temel kitabında, *De Jure magistratum in subditos* (*Yöneticilerin Uyrukları Üzerindeki Hakları*) adlı yapıtında bu yaklaşımının Katoliklerin çoğunluk olduğu yerlerde geçerli olmadığını yazacaktır. Bu metinde De Bèze açıkça aktif direnmeye çağrı çıkarır. Temelde siyasal otoritenin Tanrı'dan geldiğine ilişkin temel tezini yadsımaz ama bunu belli koşullara bağlar. Her şeyden önce artık iktidar, dindarlık ve Tanrı sevgisi ile sınırlandırılmaktadır. Eğer bir kral bunun dışına çıkmışsa tiranlaşmış demektir. Yani kralın tiran sayılmasının ölçüsü, De Bèze'in sahip olduğu dinsel anlayışa sahip olmamasıdır ki bu durumda bütün Katolik krallar sapkın sayılarak tiran ilan edilebilecektir. Kralı önce Tanrı'yla, "doğru din" ile sınırlayan De Bèze, bununla yetinmez, ikinci bir sınır olarak halkı işaret eder. Siyasal iktidar özünde halka aittir. Dolayısıyla monarkın mutlak iktidarından söz edilemez. Kralın tahta geçişi ancak halkın açık ya da örtülü bir onayıyla olabildiğine göre, kral bu onayla bağlıdır ve bunun gereğini yerine getirmelidir.

De Bèze, buradan hareketle, Katolik kralların halkın onayıyla tahta olmasına karşın halka zulmettiğini, Protestanlara zulmettiğini söylemektedir. O halde Katolik krallar hem doğru dine mensup olmamalarıyla, hem de halkın onayı-

na bağılı iktidarlarını mutlaklaştırmalarıyla tiran haline gelmişlerdir. Peki bu durumda halk aktif olarak direnmeli midir? Elbette hayır. Burada tipik bir Calvinçi gibi davranır De Bèze. Toplumsal yapı belli bir hiyerarşi içerdiğine göre, halk da ancak bu hiyerarşi içinde hareket edebilir. Halk üst yöneticiye karşı doğrudan harekete geçemez; harekete geçecek olan ara yöneticilerdir. Zaten krala onayı veren de ara yöneticilerdir. O halde kralı tahttan indirme hakkı ve yetkisi de doğrudan halkın değil, bu yöneticilerin yani *États Généraux*'nundur. Bu durumda, hakka sahip olan ara yöneticiler, tiranlaşan krala karşı direnmek ve gerekiyorsa onu öldürmek zorundadırlar. Eğer *États Généraux* dağıtılmış ve toplanamıyorsa, bu durumda direnme hakkı ülkede en sağlam kalmış kesimin eline geçecektir. Bu sağlam kesim, ihtiyaç duyuyorsa kralı devirmek için gerekirse dışarıdan, örneğin Protestan bir devletten de yardım alabilir. Böylece De Bèze din adına ülkelerin birbirlerinin iç işlerine karışmalarını da doğrulamış olur ve XVII. yüzyılın ilk yarısında Avrupa'yı kana bulayacak olan din savaşlarının müjdecisi rolüne çıkar.

Sonuç olarak Calvin'in, tiranları halkları cezalandırmaları için Tanrı'nın gönderdiği tezini, "halkların tiran tarafından cezalandırılması kadar, tiranların da halk tarafından cezalandırılması Tanrı'nın istencinden kaynaklanmaktadır" biçimine dönüştüren De Bèze, Protestanların çoğunlukta olduğu Cenevre'de Katolik azınlığa baskıyı açıkça meşrulaştırırken, Protestanların azınlıkta olduğu Paris'te ayaklanma çağrısı yapmaktadır. Ama o da nihayetinde feodal sınıflara çağrı çıkarmaktadır.

Tiranlık sorunuyla ilgili bir diğer yazar, George Buchanan (1506-1582) ise yaşamının büyük bir bölümünü Fransa'da geçirmişse de İskoçyalıdır. Buchanan teolojik eğilimler sergilemekten çok hümanist bir yaklaşıma sahiptir. Onun tiranlıkla ilgilenmesi, iki olaydan ötürüdür. Biri Saint-Barthélemy Kiyımı, ikincisi ise 1567'de bir ayaklanmayla İskoçya'da Mary Stuart'ın kovulması. Buchanan bu iki olaydan hareketle kaleme aldığı *De Jure regni apud Scotus'ta* (İskoçya'daki Krallık Yönetimi Üstüne) önce krallığı ele alır, sonra tiranı tanımlayarak ne yapılması gerektiğini saptar.

Buchanan'a göre, toplumsal yaşam, insanın toplumsallaşma içgüdüsünden kaynaklanmaktadır ve doğaldır. Ama siyasal iktidar toplumla beraber belirmez. İnsanlar toplumsal yaşamdaki adaletsizliklerden kurtulmak için anlaşarak iktidarı yaratırlar ve yönetimi kendi içlerindeki en erdemliye teslim ederler. O halde kral halk tarafından, halk için yaratılmıştır. Ayrıca, kral da nihayetinde insandır, yani mükemmel değildir. Bu nedenle krala yardım etsin, insani tutkularının esiri olmasın diye ayrıca bir de yasa konulur. Böylece krallık iktidarını frenleyen ilk şey yasadır. Kral bu yasaya uymak zorunda olduğuna göre, yasa kraldan üstündür, onu var eden halk ise ikisinden de üstündür. Halk en üstün olduğuna göre, istediğini kral olarak seçmekte ve koşullarını ona dayatmaktadır. Bu durumda halkla arasındaki sözleşmeyi çiğneyen ve keyfi bir yönetim süren kişi tiranlaşmış demektir. Ayrıca krallık halkla sözleşmeye dayandığına göre, sözleşme olmaksızın krallığı gasp eden kişi de tirandır. Her iki tiranlık bi-

çiminde de, birinde sözleşme bozulduğu, ötekinde sözleşme olmadığı için halk başlangıçtaki özgürlüğüne geri döner. Bu durumda halk tirana karşı direnecektir. Peki, kimdir bu direnecek halk? Hotman ve De Bèze'den farklı olarak Buchanan doğrudan ara yöneticiler ya da soyluları işaret etmez. Doğrudan halkın direneceğini belirtir. Bu nedenle Buchanan'ı feodal özgürlükçü değil, modern anlamda demokratik bir düşünür sayanlar olmuştur ama Buchanan'ın verdiği örneklerle ve birikimine göz atıldığında, Buchanan'ın da halkın direnişinden soylular dışında bir toplumsal gücü tasarlamasının olanaksız olduğu görülmektedir. Gerçekten de İskoçya'da XV. ve XVI. yüzyıllarda meydana gelen ayaklanmalarda başrolde olan hep soylulardır.

Protestan gelenek içinden üzerinde durulacak son Monarkomak isim, hâlâ gerçek kimliği bilinmeyen Stephanus Junius Brutus'tur; bu bir takma addır ve İsviçre'de 1579'da yayımlanan *Vindiciae contra tyrannos* (Tiranlara Karşı Direnme ya da *Öç Alma Hakkı*) adlı kitabın yazarıdır. Kitabın gerçek yazarı ya da yazarları bilinmemekle birlikte, son zamanlarda bunun ortak bir yayın olduğu ve Hubert Languet (1519-1581) ile Philippe du Plessis-Mornay (1549-1623) tarafından yazıldığı görüşü ağırlık kazanmıştır. Ama bu bilgi kesin olmadığından burada bu takma adla yetinilecektir. Yapıtta inşa edilen zemin kralın Katolik, uyrukların Protestan olduğu bir zemindir. Ancak teokratik bir model düşünülmemiştir. Brutus, savlarını kanıtlayabilmek için hem sözleşmecî yaklaşım gibi feodaliteye özgü kanıtlara, hem de iktidarın halkın iyiliği için varolduğuna ilişkin felsefi kanıtlara başvurur.

Brutus'a göre, prens iktidarını Tanrı'dan almıştır ve Tanrı onun efendisidir. Dolayısıyla kral bu efendinin buyruklarına tâbidir ve uyruklar bu koşul varlığını sürdürdüğü sürece krala boyun eğeceklerdir. O halde Tanrı, kral ve halk arasında bir sözleşme vardır. Halk ve kral, birlikte tanrısal buyruklara uyacaklarına dair bir yükümlülük altındadırlar. Eğer bu yükümlülüğe uyulmazsa Tanrı'ya karşı çıkmış olur ve taraflar birbirlerini tanrısal buyruğa uydurmak üzere harekete geçebilirler; örneğin tanrısal yükümlülüğünü terk eden krala karşı halkın direnme hakkı doğar. Bu bir tür sözleşmedir. Halk, ayrıca ancak belli koşullar altında, krala sadakatla, itaatle yükümlüdür. Kral bu şartlara uymazsa halkın krala karşı sadakat borcu da ortadan kalkar. Yani kral hem halka, hem Tanrı'ya karşı sorumludur. Brutus, burada iki kuramı birden seferber etmektedir: İktidar Tanrı'dan inmektedir çünkü kralları seçen ve atayan Tanrı'dır ama iktidar aynı zamanda halktan kaynaklanmaktadır, çünkü asayı kralın eline tutuşturana halktır. O halde kralı seçmek Tanrı'nın, başa geçirmek halkın elindedir. Bu durumda halkı halk yapan kral değildir ama kralı kral yapan halktır. Kral varlığını ve gücünü halktan almaktadır. Ayrıca bir üçüncü sınırlama daha getirir Brutus: Yasalar. Kral temel yasalara da uymak zorundadır.

Peki, Brutus'un kralı borçlandırdığı bu halk kimdir? Kimdir bu “çok başlı canavar?” Brutus halk dediği zaman, otoritelerini halktan alıp kraldan aşağıda bulunan yöneticileri, halkın temsilcilerini, krallığın bir özeti olarak gördüğü Tabakalar Meclisi yani *États Généraux*'yü anlamaktadır. Kral tiranlaşır, Tanrı'yla olan

birinci sözleşmeyi çiğnerse direnme yalnızca bir hak değil, günaha girmemek için yerine getirilmesi gereken bir görevdir de; çünkü Tanrı'ya karşı halk da yükümlendirilmiştir. Halk bunun gereğini yerine getirmese Tanrı'ya karşı günah işlemiş olacaktır. Böylece Brutus, Protestanları Katolik krallara karşı etkin direnişe çağırmaktadır; tiranlaşan krala karşı. Ama burada o kadar geniş bir tanım verir ki bütün Katolik krallar tiran sayılmaya uygun hale gelir: "Bir prens devleti kasten yıkarsa, yasal süreçleri ya da yasaya dayanan hakları üstünlük taslayıp saptırır ve bunlara karşı direnirse, antlaşmaya, adalete, dine kulak asmazsa, uyruklarını düşman gibi kovalarsa... işte o zaman kesinlikle onu insanların olduğu kadar Tanrı'nın da düşmanı olan bir tiran diye niteleyebiliriz."

Tiranlaşana karşı direnmek – ama kim direnecektir? Eğer tiran kökten tiransa, yani sözleşmeye dayanmadan iktidarı gasp etmişse, herkes, sıradan insan bile onu öldürebilir. Yok, sonradan tiranlaşmışsa, direnme hak ve görevi tabakaların, soyluların, temsilcilerin elindedir. Onlar öncülük etmezse, yine de ikinci durumda halka doğrudan direnme hakkı tanınmaz; halk boyun eğmelidir. Son olarak Brutus da, De Bèze gibi, iyi bir prensin komşu ülke halkını baskı altında tutan, onu doğru dinden saptırmaya kalkan tirana karşı kılıç çekmek zorunda olduğunu belirtir.

Monarkomakların, Katolik kralları tiran ilan ederek öldürülmelerine zemin hazırlayan ve din savaşlarını körükleyen bu saldırgan tutumları karşısında, kimi Katolik yazarlar da aynı yaklaşımları savunmaya başlamışlardır. Bu yazarların en önemlisi Jean Boucher'dir. Bir din adamı olan Boucher, *De justa Henrici tertii abdicatione (III. Henri'nin Tahttan Feragat Etmesinin Doğruluğu)* adlı yapıtında Brutus'un yukarıda temel çizgileriyle yer verilen görüşlerini, Katolikliği doğru din sayarak yinelemek dışında bir özgünlüğe sahip değildir. Tek farkı Papalığı da devreye sokmasıdır. Buna göre, kralın Tanrı'ya karşı sorumluluğu, Papa'ya karşı da sorumluluğu anlamına gelmektedir. Böylece Papa'ya halkın yanı sıra, kralı iktidardan uzaklaştırmak ve yeni kralı belirlemek yetkisinin yolu açılmaktadır. Aynı tezi, bir diğer Katolik Monarkomak olan Guillaume Rose da 1590'da yayınladığı *De justa Reipublicae christianae in reges impios et haereticos auctoritate (Dinsiz ve Sapkın Krallara Karşı Hristiyan Devletin Haklı Otoritesi)* adlı kitabında yineleyecektir.

Görüldüğü gibi, De Bèze'in "vicdan özgürlüğü şeytanın bir dogmasıdır" yaklaşımına uygun olarak, gerek Protestanlar, gerekse Katolikler çoğunluğu oluşturdıkları her yerde, kendi dinsel bağlılıklarını biricik dinsel doğruluk olarak diğerlerine dayatmakta ve evrensel olduğunu savladıkları kendi ilkelerini koşullara göre eğip bükmekte hiçbir sınır tanımamaktadırlar. Montaigne, 1580'de bu durumdan şöyle yakınır: "Ne denli bir saygısızlıkla tanrısal ilkeleri mıcıklayıp durduğumuza bakın; kamusal fırtınaların estiği bu dönemde yazgının yerlerimizi değiştirmesine göre bu ilkeleri ne denli dinsizce bir tutumla yadsıdığımıza ya da onları yeniden sahiplenmemize bakın." Montaigne'in isabetle vurguladığı gibi, bu bakımdan genel olarak Monarkomak yazarlarda tutarlılık aramak ve onları tutarlılıkları ölçğinde vicdan özgürlüğü gibi demokratik değerlerle ilişki-

lendirmek boşuna bir çabadır. Tirana karşı direnmek ve hatta öldürmekten söz edilen yerde yüceltilen şu ya da bu boyutuyla insanın özgürlüğü değil, en fazlasından tiran olduğu iddia edilen Katolik bir kralın yerine Protestan bir kralı geçirmekten ve Katolik kılıcı nasıl Protestanları kesiyorsa, bu kez kılıcı tersine işleterek Protestan kılıcının Katolikleri kesmesini önermekten ibarettir. Bu dinsel körlük içinde ve Machiavelli ile girdikleri hesaplaşma çerçevesinde, Monarkomakların mutlak monark olarak kralın ya da prensin bedeniyle yürüttüğü kavga içinde, fark edemedikleri şey, artık kralın kişiliğinde somutlaşan ama ona indirgenemeyecek olan egemen devletin sağlam ve emin adımlarla kurumsallaşmaya yöneldiği ve buna uygun kuramsal bir zeminin çoktan inşa edilmiş olduğudur. Gerçekten de Bodin bu işi, 1576'da çoktan yapmıştı.

BODİN'DEN HOBBS'A DOĞRU

1. JEAN BODİN: EGEMENLİKLE DONATILAN DEVLET

Jean Bodin'in siyaset felsefesine yaptığı en önemli katkı, egemenlik kavramını siyasal düşünceye armağan etmesidir. Orta Çağ'dan kopup gelen “kralın kut-sal hakkı” kuramını yadsıyan Bodin, monarşiyi felsefi-hukuksal temeller üzerine oturtmuş ve ona din dışı bir anlam kazandırmıştır. Machiavelli, *Il Principe* adlı yapıtında siyaset alanını prensin iktidarı biçiminde formüle etmişti. Bu iktidarı egemenlik erki şeklinde kavramlaştırma işlemini Bodin gerçekleştirmiş ve böylece modern devlet kuramının gereksinim duyduğu temel düşünsel kategoriye ortaya koymuştur.

A. Yaşamı ve yapıtları

Jean Bodin, 1529 ya da 1530 yılında Fransa'nın Angers kentinde, yedi çocuklu bir burjuva ailesinin dördüncü çocuğu olarak dünyaya geldi. Teolojiye ilgi duymadığı için, ailesinin onu yerleştirdiği manastır okulundan ayrılıp 1545'te Paris'e gitti. Fransa'nın başkentinde, iki yıl boyunca çeşitli felsefe dersleri izledi ve birçok yabancı dil öğrendi. 1548 yılında, Bodin, önemli bir Protestan nüfusuna sahip olan Toulouse'dadır. Toulouse Üniversitesi'nde hukuk öğrenimi aldı ve ardından 1561'e kadar bu kentin Hukuk Fakültesi'nde öğretim üyeliği görevinde bulundu. Bu tarihte akademik kariyerine son verip avukatlık yapmak için başkente dönen ve bu amaçla Paris barosuna yazılan Bodin, ilgisini yalnız hukukla sınırlı tutmayıp tarih, iktisat ve doğa bilimleri alanlarında da çalışmaya koyuldu. Bu çalışmalarının sonucu olarak, maliye ve iktisat sorunlarını ele aldı-

ğı birkaç kitap yayımladı; ayrıca 1566 yılında, “çok sayıda güvenilir tarihlerden güvenilir evrensel tarihe yükselme” amacıyla kaleme aldığını belirttiği *Methodus ad facilem historiarum cognitionem* (Tarihin Kolay Bilgisi İçin Yöntem) adlı yapıtını piyasaya çıkardı.

Gerek mahkemelerdeki başarılarıyla gerek yayınlarıyla adını duyuran Bodin, 1571’de, Politikler Partisi’nin liderlerinden biri olan Kral IX. Charles’ın küçük kardeşi Alençon Dükü François’nın hizmetine girdi. Bodin’in, dinsel uzlaşma ortamının sağlanmasını krallık erkinin güçlendirilmesine bağlayan Politiklerin görüşünü henüz genç yaşlarında benimsemiş olduğu söylenebilir. Örneğin, Toulouse Üniversitesi’nden ayrılırken yaptığı konuşmasında, “devlet gerğinin özel görüşlerden önce gelmesi gerektiğini” açıkça dile getirmişti. Ayrıca Bodin, Katolikler ile Huguenotlar (Fransız Protestanlar) arasındaki savaşların dinsel hoşgörünün hakim kılınmasıyla önlenebileceğini ve iktidar boşluğu ile bunun doğurduğu kargaşadan ancak egemenliğin tek kişinin elinde bulunduğu mutlak monarşi sistemiyle çıkılabileceğini düşünmekteydi.

1572’deki Saint-Barthélemy Kıyımı, Bodin’e düşüncelerinde ne denli haklı olduğunu gösterdi. Çünkü dinsel bağnazlığın yol açtığı bu şiddet eylemi, ülkeyi bölünmeye, hatta bir iç savaşa sürükleyerek Fransa Krallığı’nın geleceğini tehlike içine atmıştı. Bodin’in kendisi de, gerek epey gevşek görünen dinsel tutumundan, gerekse bazı aşırı Katoliklerce bir Protestan, hatta bir Yahudi olarak tanınmasından dolayı, Huguenotlara yönelik bu “soykırımdan” canını zor kurtarabilmişti. Fransa’nın içine düştüğü bu zor dönemi aşabilmesi için siyasetin ahlakileştirilerek bir an önce düzenin kurulması gerektiğine inanan Bodin, bu amaçla kralın mutlak erkini savunan ve bunu egemenlik kavramıyla pekiştiren başyapıtı *Les six livres de la République*’i (Devletin Altı Kitabı) 1576’da yayımladı.

1576 yılı, Bodin’in yükseldiği tarihtir. Laon kenti Kraliyet savcılığına atandı ve siyasal yaşama girip Blois’da toplanan *États Généraux*’ya Vermandois bölgesinin *tiers état* (üçüncü tabaka), yani burjuvazi temsilcisi olarak katıldı. Burada burjuvazinin ve bir ölçüde Kral III. Henri’nin görüşlerini dile getirerek, toplumsal barış ve düzenin sağlanması için, Huguenotlara karşı uygulanan baskıların son bulmasını ve hoşgörüye dayalı bir politika izlenilmesini savundu. Ancak, devlet mülkünün dokunulmazlığı üzerinde ısrarla durması, kralın tepkisiyle karşılaştı. Ardından Alençon Dükü’nün yanına geri dönen Bodin, onunla birlikte çeşitli gezilere çıktı. Bunlardan birisi, gözü Fransa tahtında olan dükün İngiltere Kraliçesi I. Elizabeth ile evlenmek amacıyla 1581’de İngiltere’ye yaptığı geziydi. Bodin, bu ülkedeki siyasal kurum ve göreneklerin, *Les six livres de la République*’te savunduğu görüşleri doğrulayan bir yönde bulunduğunu gözlemledi. Fransa’ya dönünce de, yapıtının Latince çevirisini yapıp 1586’da yayımladı.

1583 yılında Alençon Dükü’nün ölmesi üzerine Laon’a çekilen ve burada savcı olarak görev yapmaya başlayan Bodin, 1589’da şaşırtıcı bir kararla, aşırı Katoliklerin kurmuş olduğu *La Sainte Ligue*’e (Kutsal Birlik) üye oldu. Bodin’in bu kararının oportünist bir nitelik taşıdığı, daha açıkçası III. Henri’nin bir suikast sonucu öldürülmesinin ardından Laon’u ele geçiren Kutsal Birlikçilere hoş

görünmek amacı güttüğü söylenebilir. Gerçekten de Bodin, Fransa'da rüzgârların başka yönden esmeye başlamasıyla 1593'te Kutsal Birlik'ten ayrıldı ve dinsel uzlaşmayı sağlayacak olan Kral IV. Henri'ye katıldı.

Bu süre içinde Bodin, kitap çalışmalarını da sürdürmekteydi: 1578'de, çok önceden kaleme aldığı *Juris universi Distributio*'yu (Evrensel Hukuk Açıklaması) yayımlamaya karar verdi. 1580'de, büyük bir ilgiyle karşılanan *La démonomanie des sorciers* (Cadıların Şeytani Çılgınlığı) adlı kitabında, "cadı avı"nı savunan bir tutum takındı. Ancak, din konusundaki gerçek düşüncelerini, 1593 yılına doğru yazdığı *Colloquium Heptaplomeres*'te (Yedili Görüşme) sergiledi. Bodin, farklı dinlere sahip yedi kişiyi konuşturduğu bu yapıtında, din ya da mezhep ayrımını kabul etmeyip bütün dinlerin özünün aynı olduğu görüşünü ileri sürdü. Dinsel sorunlarda hoşgörüyü ön plana koyan Bodin'in bu yaklaşımı nedeniyle Hristiyanlık'tan çok deizm ya da doğal din anlayışına sahip olduğu söylenebilir. Zaten bir yüzyıl sonra Leibniz, bu yapıtın yayımlanmasının Hristiyan inancı için büyük bir tehlike oluşturduğunu savunacaktır. Bodin, son kitabı olan *Universae Naturae Theatrum*'u (Evrensel Doğanın Sahnesi) piyasaya çıkardıktan üç ay sonra, 1596'da Laon'daki veba salgını sırasında öldü.

B. Ahlaki siyaset

Bodin'in siyasal kuramını içeren *Devletin Altı Kitabı*, gerek kapsamı, gerek derinliği bakımından, hem ardındaki Aristoteles'in *Politika*'sıyla, hem de önündeki Montesquieu'nün *Yasaların Ruhu*'yla boy ölçüşebilecek dev bir yapıttır. Yazarın bu yapıtını kaleme almasındaki temel amacı, ülkesinin içine düştüğü dinsel-siyasal çatışma ortamından kurtulmasını sağlayacak temel siyasal ilkeleri ortaya koymaktır. Bu nedenle Bodin, gerçekte etkilenmiş olduğu fakat "ahlak dışı" düşüncelerinden korktuğu Machiavelli ile hesaplaşarak işe başlar. Ardından *tyrannicide* (tiranların öldürülmesi hakkı) savunucuları Monarkomak düşünürleri, isimlerini açıkça belirtmeden eleştirir.

Bodin'e göre, çağdaşı olan yazarlar, siyasetin içermesi gereken ahlaksal ilkeleri dışlamışlar, adaletin önemini kavrayamamışlardır; Machiavelli prensle-

Machiavelli ile Monarkomaklara eleştiri

Machiavelli'ye yönelik: "Bireylerden çıkar sağlamak amacıyla arka planda kalıp, yasalar ile kamu hukuku hakkında hiçbir bilgileri olmaksızın ülkeler üzerinde yazan ve dünya sorunlarını tartışan kişiler, siyaset felsefesinin kutsal gizlerini lanetlemiştir; bu durum da, güzel devletlerin karışmasına ve yıkılmasına yol açmıştır. Bu kişilere örnek, tiranların dalkavukları arasında çok rağbette olan Machiavelli'dir... O, devletlerin temeline dinsizliği ve adaletsizliği yerleştiren kişidir."

Monarkomaklara yönelik: "Sözü edilen [Machiavelli gibi] kişilerden farklı, hatta onların doğrudan düşmanları olan başkaları vardır. (...) Bu kişiler, yükümlülüklerden başışıklık ve halk özgürlüğü örtüsü altında uyrukları doğal prenslerine karşı ayaklandırıp dünyadaki en güçlü tiranlıktan daha kötü olan bir başıbozuk anarşiye kapıyı açmaktadırlar."

re güçlerine güç katabilmeleri için adaletsiz yöntemler öğütleyerek, Monarkomaklar ise uyrukları meşru otoritelere karşı kıskırtarak, siyaset sapkınlığı yapmışlardır. Bunun sonucunda birçok devlet, özellikle de Fransa, büyük bir siyasal kargaşa ortamı içine girmiş bulunmaktadır. Bundan kurtulabilmek için evrende hüküm süren düzeni siyasete de uyarlamak gerekir. Daha açıkçası, hiyerarşik bir yapıya uygun olarak, yurttaşların yöneticiye itaat ettiği, yöneticilerin prense sadık olduğu, prensin de Tanrı yasaları doğrultusunda yönettiği bir düzen kurulmalı ve siyaset ahlakla yoğrulmalıdır. Bu görüşleri, Bodin'i Antik düşünürlerle yaklaştırmaktadır.

Ancak Bodin, kendilerine çok şey borçlu olduğu Platon, Aristoteles ya da Cicero gibi Antik düşünürleri oldukları gibi yinelemekle yetinmez. Tersine onları da eleştirerek, siyasal konuları enine boyuna incelemediklerini, ortaya koydukları öğretilerin günün sorunlarına cevap vermekten uzak kaldıklarını öne sürer: “Çünkü Platon ile Aristoteles siyasal söylemlerini öyle kısa kesmişlerdir ki, onları okuyan kişileri tatmin etmekten çok aç bırakmışlardır. Üstelik yaklaşık iki bin yıl önce yazdıkları şeylerin denenmesi, bize açıkça, o dönemlerde hâlâ siyaset biliminin çok kalın gölgeler altında saklı bulunduğunu göstermiştir.” Hem eski hem yeni düşünürleri bir kalemde silip atan Bodin, adaletin hüküm sürdüğü bir devlet kurmak için ütopyaya kaymayacağını da kesin bir biçimde dile getirir: “Doğru yönetime ulaşmak ya da hiç olmazsa yaklaşmak için daha yüksek bir hedef seçeceğiz. Bununla birlikte biz, devleti, Platon ile İngiltere şansölyesi Thomas More'un düşledikleri gibi etkisiz bir düşünce olarak da tasarlamak istemiyoruz; fakat yalnızca siyasal kuralları mümkün olduğunca yakından izlemekle yetineceğiz.”

Böylece Bodin, siyasetin genel ilkelerini ortaya koyabilmek amacıyla, geniş bilgisinden yararlanarak çok sayıda tarihsel ve hukuksal örneğe başvurur, bunlar arasında karşılaştırmalar yapar ve hepsini teorik bir çerçeve içine yerleştirmeye çalışır. Bu yönüyle *Devletin Altı Kitabı*, ne salt pragmatik, ne de yalnızca teorik bir yapıttır. Bodin'e göre, teori ile pratik arasında bire bir ilişki bulunmalıdır: Teori değerini kanıtlayabilmek için pratik düzeyde gerçekleşmeli, pratik ise uygun olabilmek için teori üzerine oturmalıdır. Bu yaklaşım, siyasal bilgelğin gereğidir; ya da daha doğrusu, Bodin, yapıtını siyasal düzeni kurup devleti kurtarmaya yönelik bir siyasal bilgelik çalışması şeklinde algılamaktadır. Çünkü siyasal ve dinsel çatışmaların iktidar boşluğu yarattığı Fransa gibi zor günler geçiren ülkelerde, herkes elinden geldigince devletin yeniden doğrultulup güçlendirilmesine katkıda bulunmak zorundadır. Dolayısıyla, *Devletin Altı Kitabı* da, bu katkının ürünlerinden birisidir.

C. Devletin tanımı

Bir konunun iyi anlaşılıp kavranabilmesi için işe doğru bir tanım vererek başlanması gerektiğini belirten Bodin, yapıtının ilk tümcesini devletin tanımına ayırır: “Devlet, birçok ailenin ve bu ailelere ortak olan şeylerin egemen erk tarafın-

dan doğrulukla yönetilmesidir.” Devlete özgü temel nitelik, egemen erk (ya da egemenlik) ile donanmış olmasıdır. Ancak, birleşmiş ve birleştirici kamusal iktidar anlamındaki devleti, diğer iktidar yapılarından ayıran üç öge daha vardır: Doğruluk, aileler ve ortak şeyler.

Doğru Yönetim: Bodin, devletin kökenini zaptetmek isteginin yol açtığı “güç ile şiddete” dayandırır. Bu yaklaşım, Orta Çağ’a damgasını vurmuş olan “her türlü iktidarın Tanrı’dan geldiği” (*omnis potestas a Deo*) anlayışını bir kalemde silip atar ve devleti Tanrı’dan, dinden, dolayısıyla da Kilise’den bağımsız kılar. Zaten Bodin, “yalnızca dünyevi egemenlikten söz edeceğim” diyerek, devleti salt bu dünyaya özgü insani bir yapı olarak algıladığını vurgulamaktadır.

Güç ile şiddet olgusu, devletten başka herhangi bir eşkıya sürüsünün iktidarına da kaynak teşkil etmektedir. Bu nedenle Bodin, devlet erkini, eşkıyaların, korsanların ya da zorbaların hükmünden ayıran önemli bir özelliğin bulunduğunu belirtir. Bu özellik, devlet yönetiminin doğruluğu, adaleti içermesi, bir başka deyişle hakça olmasıdır. Kendi deyişiyle “iyi düzenlenmiş devlet” yönetiminin hakça olmasından ne anlaşılması gerektiğini, Bodin, gerek “her devletin birinci ve temel amacı erdem olmalıdır”, gerekse Aristoteles’i anımsatırcasına “bir devlet ile bir insanın gerçek mutlulukları aynı şeydir” diyerek dile getirir. Buna göre, bir devlet ile bir bireyin en yüce iyilikleri olan erdemleri arasında hiçbir fark yoktur. Demek ki erdemli bir insan, iyi bir yurttaştır ve ortak iyiliğe hizmet eder. Bu anlayış, devlet bakımından iki anlam taşır: Birincisi, ahlak ile siyasetin birbirinden ayrılmaz olması; ikincisi, insanların gerek ahlaki gerek siyasi yaşamlarının doğanın (ya da Tanrı’nın) temel yasalarına bağlı bulunmasıdır. Çünkü bir halk, en yüce iyiliğe, ancak “doğal, insani ve tanrısal şeyleri temaşa edip doğanın büyük Prensi’ne şükrettiği” zaman ulaşmaktadır. Görüldüğü üzere Bodin, devletin oluşumunda Tanrı’ya yer vermemesine karşın, devletin yüce amacı ya da daha doğrusu devletin işleyişi söz konusu olduğunda, bir tür meşruluk kaygısıyla Tanrı’yı işin içine sokmaktadır.

Ailelerin Yönetimi: Bodin’e göre aile, özel mülkiyet hakkı bulunan ve babanın otoritesi altında örgütlenen doğal bir birimdir; bu birimler devleti oluşturan ilk hücrelerdir. Üstelik aile, iyi düzenlenmiş siyasal toplumun mikro düzeydeki modelidir: “İyi yönetilen aile, devletin gerçek suretidir ve ailedeki erk ege-

Osmanlı korsanları ve devlet

Bodin, *Les Six Livres de la République*’te “doğru yönetim” konusunu işlerken prensin (egemenin) adaletli bir biçimde davranarak ülkesindeki korsanları kendisine bağlamasının övgüye değer olduğunu ileri sürer. Bu görüşünü desteklemek amacıyla verdiği örneklerden birisi Osmanlı Devleti’ne ilişkindir. Kendi deyişiyle, “çağımızda, Sultan Suliman [Kanuni Sultan Süleyman], gerek denizleri diğer korsanlardan temizlemek, gerek kendi konumu ile deniz ticaretini güvence altına almak amacıyla, bugüne kadar bilinen en saygın korsanlardan ikisini, yani Ariadin Barberousse [Hayrettin Barbaros] ile Dragut Reis’i [Turgut Reis] birisini Amiral [Kaptan-ı Derya] diğerini Bascha [Paşa] yaparak yönetimine dahil etti.”

men erke benzer. Ayrıca evin doğru yönetimi, devlet yönetiminin gerçek modelidir.” Bodin’in aileyi açıklarken Roma Hukuku’ndaki *pater familias* (aile başkanı) kurumunu benimsemesinin ve ailedeki otorite ile devletteki otorite arasında bir koşutluk kurmasının yol açtığı iki önemli sonuç vardır.

İlk olarak Bodin, devleti aileye benzetmekle, babanın aile içindeki yerini ve rolünü devlet içinde krala vermiş olur. Devletteki iktidar ilişkileri, bir bakıma ailedeki iktidar ilişkilerinden türemektedir. Nasıl ki *pater familias*ın aile üyelerinin canları üzerinde “tanrısal ve doğal yasalardan kaynaklanan” karar verme hakkı varsa, kralın uyrukları ya da yurttaşları üzerindeki hakkı da aynıdır. Yani kralın kullandığı egemenlik hakkı, babanın hükmetme hakkı gibi mutlaklıktır. Otoriteye boyun eğme konusunda da baba ile kral arasında bir koşutluk bulunmaktadır: Aile içinde otoriteye boyun eğmeyi öğrenen çocuk, ileride yurttaş olarak devletin yasalarına ve başkalarının haklarına saygılı olmayı bilir, kamusal görevlerini yerine getirmekte zorluk çekmez. Demek ki kişilerin, babaya boyun eğmeye alıştırmalarıyla, “paternalist” bir görünüm kazandırılan siyasal iktidara itaat etmeleri kolaylıkla sağlanmış olur.

İkinci olarak, devletin ailelerin yönetimi olması, kralın uyruklarının aile babaları, yani özgür yurttaşlar olduğu anlamına gelir. Bu, devleti tiranlıktan, zorbalıktan ayıran önemli bir kıstastır: Tiranlık erki yalnızca köleler, kullar, serfler üzerinde bulunur; oysa devlette egemen erk, özgür insanlar olan aile babaları üzerinde hüküm sürer. Daha açıkçası, her *pater familias* yönettiği evinden dışarıya adım atınca, “efendi, başkan, senyör sıfatlarından yoksun kalıp yurttaş adını alır” ve egemen erkin yetki alanı içine girer. Bu bakımdan bütün yurttaşlar, egemenin karşısında eşit bir konumda bulunurlar. Bu durum, siyasal bağımlılığın kişisizleştirilmiş olması demektir. Böylece, egemene aynı şekilde boyun eğen yurttaşlar, devletin onlara tanıdığı çeşitli yurttaşlık haklarına da sahip olurlar. Ancak yurttaşlar kendi aralarında eşit değildirler, toplumsal bakımdan farklılıklar gösterirler. Bodin, açıkça feodal yapıdan esinlenerek yurttaşların “din adamları, soylular ve halk” olmak üzere üç sınıfa ayrılmış olduğunu, hatta belli toplumlarda yurttaşların dışında özgür olmayan insanların, yani kölelerin de bulunduğunu vurgular. Ona göre kölelik, tarihsel bir gerçekse de adalet ilkeleriyle bağdaşmamaktadır.

Yurttaşlar, kendi aralarında toplumsal statü ya da ekonomik güç bakımından farklılaşsalar da, egemene olan bağımlılık ilişkileri bakımından aynı konum içindedirler. Yani, bir soylu ile bir halk adamının egemen erk karşısındaki konumları hiçbir fark içermez; her ikisi de mutlak bir biçimde egemene itaat etmekle yükümlüdür. Buna karşılık, egemen de yurttaşlara “adalet, öğüt, yardım ve koruma” götürür. Daha açıkçası, kişiyi “yurttaş yapan, bir yanda özgür uyruğun egemen prensini tanıması ve ona itaat etmesi, öte yanda prensin uyruk için koruma, adalet ve savunmada bulunmasıdır.” Demek ki egemen ile yurttaş arasında ontolojik bir ilişki vardır; varoluşlarını birbirleriyle olan ilişkide bulurlar: Egemen, yurttaşın ona mutlak boyun eğmesiyle varolur; yurttaş ise, varolabilmek için egemenin korumasına ve yardımına gereksinim duyar.

Ortak Şeylerin Yönetimi: Devlet tanımında yer alan bu üçüncü öge, devleti tam anlamıyla kamusalılık ile bezendirmeye yarar. Zaten Bodin'in devleti ifade etmek için Fransızca *état* (ya da eski yazılışıyla *estat*) sözcüğü yerine, Latincedeki "kamusal şey" ya da "kamusal olan" anlamına gelen *res publicadan* türetilmiş *république* sözcüğünü kullanmasının bir nedeni de budur. Toplumda ortak ya da kamusal bazı şeylerin olmaması durumunda devletin de olamayacağını Bodin açıkça dile getirir: "Egemenlikten başka ortak ve kamusal bir şeylerin olması gerekir; tıpkı ortak ya da kamusal olan, ya da her ikisi birden olan kamu mülkü, kamu hazinesi, kentler, sokaklar, duvarlar, alanlar, tapınaklar, pazar yerleri, gelenek ve görenekler, yasalar, adalet, cezalar ve bunlara benzer şeyler gibi; çünkü kamusal hiçbir şey olmazsa devlet de olmaz."

Ancak devletteki bu ortak şeylerin varlığı, Platon'un önerdiği tam ortaklaşıcı bir sisteme yol açmaz, tersine özel şeylerin de bulunmasını zorunlu kılar: "Herhangi özel bir şey olmazsa kamusal bir şey de olmaz; kişisel bir şeyin olmadığı durumda ortak bir şeyin olması bile düşünülemez." Devletin tanımı, başta mülkiyet olmak üzere ailelere özgü olan özel ya da kişisel şeyleri egemen erkin ilgi alanının dışında bırakmaktadır. Böylece Bodin, özel ile kamusala farklı alanlar tanıyıp bunların arasında uyumlu bir ilişki olduğunu ileri sürerek, burjuvazinin devlet kuramının temel taşı olan devlet-toplum (ya da sivil toplum) ayrımının ilk tohumlarını ortaya atmış olur.

Ç. Egemenlik

Bodin'e göre, kendisinden önce hiçbir hukukçunun ya da siyaset bilimcinin doğru bir şekilde açıklayamadığı egemen erk ya da egemenlik, siyasal topluma içkindir; devleti diğer topluluk biçimlerinden ayıran başat öğedir: "Nasıl ki kenarları, pruvayı, pupayı, güverteyi bir arada tutan omurgaya sahip olamamış bir gemi biçimsiz bir tahta yığımından başka bir şey değilse; bütün üyeleri ve bunların parçalarını, bütün aileleri ve dernekleri tek bir beden şeklinde birleştiren egemen erki olmayan bir devlet de devlet değildir." Bu nedenle egemenlik, devletin özüdür, varolmasını sağlayan temel ilkedir, hatta Aristoteles felsefesindeki maddeye (*hy-le*) biçimini verip devinim kazandıran form (*eidos*) gibidir. Dolayısıyla, egemenliğin olmadığı yerde devletten de söz edilemeyeceği açıktır. Bodin, Roma Hukuku'nda *majestatem* ya da *summum imperium* olarak yer aldığını belirttiği egemenliği "yurttaşlar üzerindeki en yüksek, en mutlak ve en sürekli güç" olarak nitelendirir ve ardından özünü ortaya koyabilmek için özelliklerini sıralar.

Egemenlik mutlaktır: En yüksek buyurma-yönetme erki olan egemenlik, bir başka güç tarafından sınırlandırılmış değildir. Çünkü "bir prenze belli yükümlülükler ve koşullar altında verilmiş olan egemenlik, ne egemenliktir, ne de mutlak erktir." Toplumdaki çeşitli iktidar odakları egemenden kaynaklanırlar; daha doğrusu, onun izniyle, onun izin verdiği ölçü ve süre içinde vardırılar. Osmanlı Devleti'ndeki tımarların "Türklerin kralının keyfine bağlı olduğunu" yazan Bodin, böylece feodal sistemi ve bu sisteme özgü haklar anlayışını bir ka-

lemde silip atar. Daha açıkçası, bir toplumda gözlemlenen çeşitli unvanlar, statüler, yetkiler ya da erkler, egemen tarafından bağışlanan ve gerekli görüldüğünde geri alınan birer ayrıcalıktan başka bir şey değildir.

Egemenliğin mutlak oluşu, en açık biçimde egemenin yasalarla olan ilişkisi içinde görülür: “Egemenliğin ve mutlak erkin temel noktası, genel olarak bütün uyruklara onaylarını almaksızın yasa vermekte yatar.” Dolayısıyla egemen, ne kendi yaptığı yasalarla, ne de kendinden öncekilerin yaptıklarıyla bağlıdır. Bunun anlamı, egemenin yeni yasalar yaparken gereksiz gördüğü yasaları bozma ya da ortadan kaldırma gücüne sahip olmasıdır. Ayrıca Bodin, “yasayı, genel olarak bütün uyrukları ya da ortak şeyleri ilgilendiren egemenin buyruğu” şeklinde tanımlayarak, tıpkı Padovalı Marsilius gibi yasaya bu düzeyde salt pozitif bir anlam yükler ve dahası yasayı hukuktan ayırır. Yasa egemenin güçle donanmış buyruğu olmasına karşı, hukuk sadece hakkaniyettir ya da adalettir (doğruluk). Bu bakımdan yasa hukuktan önce gelir, ya da bir başka deyişle prensin iradesi adalet düşüncesine üstündür. Bununla birlikte, egemenin erkinin bu mutlaklığı onun keyfi olduğu anlamına gelmez. Çünkü gerçekte söz konusu olan irade, egemenin kişisel iradesi değil, fakat kamusal iyiliği gözetten devletin iradesidir; dolayısıyla, bunun da adaletin sınırlarının dışında olması beklenemez.

Egemen, yasaları koyarken bir başka gücün, örneğin bir senatonun, bir halk meclisinin ya da herhangi bir kurulun onayını almak zorunda değildir. Yasaların salt egemenin (ya da bir anlamda devletin) iradesine bağlı olması, egemenliğin en önemli niteliğidir ve egemenin diğer mutlak hakları buradan kaynaklanır. Böylece egemen, yasaların nasıl uygulanacağına, savaşa ve barışa, kamu görevlilerinin atanmasına, adaletin dağıtılmasına, para basılmasına, vergi konmasına vb. tek başına karar verir. Ayrıca Bodin, “yasa görenekleri ortadan kaldıracı, ama görenek yasayı değiştiremez” diyerek, egemenin gelenek ve göreneklerle de bağlı olmadığını açıkça vurgular.

Egemenlik süreklidir: Bodin, birçok yazarı egemen ile yöneticiyi birbirine karıştırdıklarından dolayı sert bir dille kınar. Çünkü ona göre, süreyle kısıtlı olan ya da istendiği zaman geri alınabilen bir iktidar, egemenlik değil, olsa olsa bir yetkidir. Bu yetkiyi kullanan kişi de, egemen değil, yalnızca bir yöneticidir. Her yönetici, egemenin iradesi sayesinde meşru olduğundan, “yasalara ve egemene bağımlıdır”, “ne prensin iradesine, ne de prensin çiğneyebileceği insani [pozitif] yasalara karşı çıkabilir.”

Yöneticiden çok farklı olan egemen prens, egemenlik hakkını ömür boyu kullandıktan sonra, tacıyla birlikte kendinden sonrakine aktarır. Bodin’in egemenliğin özelliği olarak ortaya koyduğu süreklilik ilkesi, onun modern devlet kuramına getirdiği en önemli katkılardan biridir. Devlet erki ya da egemenlik *auctoritas* (iktidarın ilkesi) ile *potestas*ın (iktidarın kullanımı) tek bir yerde birleşmesi şeklinde ele alındığında, özellikle *auctoritas*a özgü olan süreklilik sayesinde devlet iktidarı onu kullanan kişiden (ya da kişilerden) bağımsızlaşır ve devlet düşünülebilir bir olgu durumuna gelir. Daha açıkçası, egemenlik ile egemen arasında bir ayrım gözetilir ve devlet, prensin eylemlerine indirgenme-

yip onu aşan bir “gerçekliğe” sahip olur. Egemenliğin sürekliliği, devletin egemenle, yani prensin yaşamıyla, dolayısıyla belli bir zamanla sınırlı olmadığı anlamına gelir. Fransa Krallığı’ndaki “kral öldü, yaşasın kral” deyişi, bu anlayışın en açık göstergesidir. Egemenler (krallar) gelir geçer, ama egemenlik yaşatıldığı sürece devlet bâki kalır.

Egemenlik birdir, bölünmez, devredilmez: Egemenliğin mutlak ve sürekli oluşu, onun “bir” olmasını gerektirir. Bu bakımdan egemenlik, parçalanmamak ve bir bütün olarak kalmak koşuluyla bir prenste, bir azınlıkta ya da toplumun tümünde olabilir. Ancak bu üstün erkin bir yanda prens, soylular ve halk arasında paylaşılmaması, öte yanda devredilerek iki ya da ikiden fazla “egemen” arasında bölüştürülmesi, feodalite ya da “karma anayasa” gibi oluşumların ortaya çıkmasına yol açar. Bu durumda, “bir”lik yani egemenlik yok olmuş, devlet yıkılmış demektir.

Bir, bölünmez ve devredilmez olan egemenlik, her ne kadar devlete içkin ise de ve bu nedenle kişisizleştirilmiş bir iktidar anlamı taşıyorsa da, kaçınılmaz olarak *potestas* düzeyinde bir kişide (ya da kişilerde) somutlaşmak zorundadır. İşte egemen bu somutlaşma işleminin bir sonucudur ve egemenliğin bir olması gibi egemen de birdir; yani, bir kraldır ya da bir meclis. İleride görüleceği üzere, her ne kadar Bodin, üç çeşit devlet biçiminin bulunduğunu kabul ediyorsa da, bunların içinde egemenliğe en uygun düşenin monarşi olduğunu ileri sürer. Yani egemenlik, en iyi şekilde kralın, prensin kişiliğinde somutlaşmaktadır.

Ancak bir yanlış anlaşılmaya yol açmamak için şu noktayı bir kez daha vurgulamak gerekir: Prens egemendir, fakat egemenlik demek değildir. Bununla birlikte, devlet ister istemez kralda somutlaştığı için, egemenlik ile kralın birbirine karıştırılması kaçınılmaz olur. Ancak kralın, biri özel diğeri kamusal iki kişiliğe birden sahip olduğu gözden kaçırılmamalıdır. Bu bağlamda, dönemin İngiliz kraliyet hukukçuları, bu anlayışı “kralın iki bedeni” kurgusuyla ortaya koymuşlardır. Bu kurguya göre kral, ölümlü olan doğal bedeninin ötesinde ölümsüz olan siyasal bedene sahiptir. İşte Bodin, “kral” ya da “egemen” derken bu siyasal bedenden söz etmektedir. Kral, doğal bedeniyle (ya da özel kişiliğiyle) değil, siyasal bedeniyle (ya da kamusal kişiliğiyle) egemenliğin sahibi olarak belirlemektedir. Böylece devlet egemenliği ile (siyasal beden ya da kamusal kişi şeklindeki) kralın egemenliği arasındaki birlikte, modern devletin merkezileşmesinin, “bir” oluşunun gereği olarak karışımıza çıkmaktadır.

Kralların ölümsüzlüğü

1610 yılında Fransa Kralı IV. Henri’nin öldürüldüğünü haber veren kraliçe Marie de Médicis’yi dönemin şansölyesi “Madam, Fransa’da krallar ölmez,” diye yanıtlamıştır. Kralların ölümsüzlüğü düşüncesi, İngiltere Krallığı’nda da geçerlidir. Örneğin, 1557’de İngiltere’de açılan bir davaya on yıl önce ölmüş Kral VIII. Henry’nin adı karışmış ve dava yargıcının “Kral, bir siyasal bedendir” kararından sonra, diğer yargıçlar şu metni imzalamışlardır: “Kral, Yasa tarafından halkın başı ve yöneticisi olarak kabul edildiğinden ötürü, sonsuza dek sürececek bir süreklilik adıdır. Bu nedenle Kral, hiçbir zaman ölmez.”

Egemenlik bağımsızlıktır: Her ne kadar Bodin açıkça dile getirmemişse de, yukarıda sayılan özelliklerin kaçınılmaz sonucu, egemenliğin, dolayısıyla devletin, herhangi bir dışsal güçten bağımsız olmasıdır. Bunun anlamı, egemenin bu yeryüzündeki çeşitli otoritelerden hiçbirisine karşı yükümlülük altında bulunmamasıdır; daha açıkçası, o dönemdeki İmparatorluğun ya da Papalığın Fransa Krallığı üzerindeki üstünlük savlarının tümüyle geçersiz olmasıdır.

D. Egemenin sınırları

Bodin'in egemenlik kuramı, buraya kadar belli bir iç tutarlılığa sahiptir. Fakat daha sonra çeşitli sınırlamaların getirilmesiyle bu tutarlılık belli ölçüde zedelenir. Machiavelli'nin *Il Principe*'sini tiranlığın el kitabı olarak nitelendiren Bodin'in kendi prensinin de bir tiran gibi görülmesini istemeyeceği açıktır. Bu nedenle Bodin, Machiavelli'den farklı olarak, egemenin erkinin mutlak olmasının sınırsız olduğu anlamına gelmediğini ileri sürer. Egemene sınırlar getirmesinin ikinci nedeni, Fransız anayasa hukukuna belli bir önem vermesidir. Ayrıca Bodin'in ahlaksal değer yargılarını siyasetten soyutlayan bir anlayışı benimsemediğini ve üst sınıfların (özellikle burjuvazinin) haklarını (özellikle mülkiyet hakkını) gözetken bir tutum içinde bulunduğunu da belirtmek gerekir.

Bodin'in sözünü ettiği ilk sınırlama, tanrısal ve doğal yasalara ilişkindir: "Yeryüzünün bütün prensleri tanrısal ve doğal yasaların uyruklarıdır ve bu yasalara karşı çıkmak onların erki içinde değildir; yoksa yeryüzündeki bütün monarkların korkuyla ve saygıyla boyun eğmek zorunda oldukları Tanrı'ya karşı savaş açarak en ağır suçu işlemiş olurlar... Bu nedenle prenslerin ve egemen senyörlerin mutlak erki, kesinlikle Tanrı'nın ve doğanın yasalarına kadar uzanmaz." Bu bakımdan egemenin yaptığı (pozitif) yasalar, adaleti, özgürlüğü, güvenliği ve barışı işaret eden bu evrensel yasalarla uyum içinde olmalıdır. Ayrıca bu sınırlama, egemeni, yaptığı anlaşmalardan doğan yükümlülükleri yerine getirme ya da verdiği sözleri tutma zorunluluğu içine de sokar.

Bodin'in deyişiyle krallığın "temel yasaları" ya da "üstün yasaları", egemene getirilmiş ikinci sınırlamayı oluşturur. Buna göre, Fransa kralı, tahta geçişteki ardıllık ilkesini değiştiremez ya da çiğneyemez ve kamu topraklarını, mülklerini bir başkasına devredemez ya da sahiplenemez. Demek ki egemen, doğrudan doğruya yasanın kaynağı olarak tanımlanmış olmasına karşın, kendisinin yapmadığı, üstelik değiştirme hakkının da bulunmadığı temel yasalara (yani anayasa) bağımlı kılınmaktadır.

Egemen, son olarak, ekonomik olarak nitelendirilebilecek sınırlamalarla karşı karşıyadır. Özel mülkiyetin doğallığını benimseyen Bodin, yapıtının çeşitli bölümlerinde Platon'u, Thomas More'u, Anabaptistleri eleştirip ortak mülkiyet anlayışını kesin bir dille yadsır. Ona göre mülkiyet, doğal olarak aileye ait olduğundan egemenliğin erk alanının dışındadır; egemen, özel mülkiyete sahibinin onayı olmaksızın karışma ya da dokunma hakkından yoksundur. Bundan başka egemen, vergi salmak istediği zaman toplumsal tabakaların ya da da-

ha doğrusu, onların genel meclisi olan *États Généraux*'nun onayını almak durumundadır.

Bodin'in bir yanda düzen kaygısıyla hareket edip kralın erkini mutlak olarak nitelendirmesi, öte yanda eski kurumlara özgü özgürlükler ile burjuvazinin çıkarlarını kollamak amacıyla bu erki sınırlandırması, egemenlik kuramının içerdiği çelişki şeklinde değerlendirilebilir. Fakat görünürdeki bu çelişki, iki farklı yorumlamayla aşılabılır. Birinci yorum, egemenliğin devlete içkin oluşundan yola çıkıp egemenliğin (ya da bunu kullanan egemenin) devletin ereğine ters düşmeyeceği mantığına dayanır. Daha açıkçası, devletin tanımı gereği kamusal alanın adaletli yönetimi olmasından ötürü, bu sınırlamalar egemenliğin özünde bulunmaktadır. Bu bakımdan egemen, kendisine dışarıdan dayatılmamış olan ve kullandığı erkin özünde bulunan bu sınırlamalar sayesinde devleti, dolayısıyla kendi varlığını tehlikeye atmamış olur. Örneğin, kralın özel mülkiyetleri yok etmesi ya da aşırı vergiler koyarak özel mülkiyetleri yok etmeye yönelmesi, aileleri (özel alanları) yıkıma sürükler; aileler siyasal toplumun temel öğeleri oldukları için de devletin yok olması gündeme gelir. Devlet yok olursa, egemenlik ortadan kalkar. Buna göre, egemenliğin sınırlarını ya da çerçevesini aşan bir prens, egemen olarak kendi sonunu da hazırlıyor demektir. Bu bakımdan ontolojik bir anlam taşıyan bu sınırlamalar, egemenliğin özünde bulunduklarından "sınırlamalar" olarak algılanmamalıdır. İkinci yorum, bu sınırlamaları egemenliğin özünüyle (*auctoritas*) değil, egemenliğin kullanımıyla (*potestas*) ilişkilendirir; bir başka deyişle sözü edilen sınırlar, egemenlik için değil, egemen içindir. Egemenlik özünde sınırsızdır; onu kullanan prene getirilmiş sınırlamalar, erkinin mutlak oluşunu ortadan kaldırmaz, sadece keyfi olmadığını işaret eder.

Ayrıca bu kuramsal sınırlamaların hiçbir pratik anlamı yoktur ya da bir başka deyişle, sınırlamalar egemeni ancak vicdanen bağlayabilir. Çünkü kral, doğal-tanrısal yasalara aykırı birtakım işlere girişse, adaleti ayaklar altına alsaydı, ona karşı hukuki anlamda bir yaptırım uygulanamaz. Kral, bu tür davranışlarından dolayı tiranlığa kaymış olmasına karşın, yeryüzünde hiçbir güç tarafından sorumlu tutulamaz, yargılanamaz, cezaya çarptırılamaz. Hatta doğal-tanrısal yasaların sahibi olan Tanrı'nın bile egemeni bu dünyada zorlama gücü yoktur. Bodin'in deyişiyle, "bir monark akla gelebilecek her türlü kötülüğü, dinsizliği ve gaddarlığı yapmış olsa da, uyruklar, gerek bireysel, gerek toplu olarak, ne *de facto* [fiili], ne de *de jure* [hukuki] biçimde onun saygınlığına ve yaşamına kastetme hakkına sahiptirler." Demek ki keyfiliğe kaçıp tiranlığa sapmış krala karşı halkın (ya da halkın herhangi bir bölümünün) direnme hakkı bulunmamaktadır. Çocuğun kötü babasını cezalandıramaması gibi, uyruk da tiranlaşan kralına el kaldırma hakkından yoksundur. Böylece Monarkomakların savlarını bir kez daha yadsıyan Bodin, egemene getirdiği sınırlamaları "olan" değil, "olması gereken" alan içine yerleştirmektedir. Daha açıkçası, bu sınırlamalar, egemen olan her devlete değil, fakat "iyi düzenlenmiş devlet"e gönderme yapmaktadır.

E. Devlet biçimleri ve yönetimler

“Nitelik, nesnelerin doğasını değiştirmez” diyen Bodin, öz bakımından bütün devletlerin egemenliği içermesi nedeniyle aralarında bir fark olmadığını ileri sürer. Fakat aynı zamanda, egemenliğin farklı biçimlerde somutlaştığını belirtip klasik bir sınıflandırma yapar: “Monarşi, aristokrasi ve demokrasi olmak üzere üç çeşit devlet vardır. Devlet, tek bir kişi egemenliğe sahip olduğu ve halkın geri kalanı bunun dışında tutulduğu zaman monarşi, halkın bütünü ya da büyük bir bölümü bir beden olarak egemen güce sahip olduğu zaman demokrasi ya da halk devleti, halkın küçük bir bölümü bir beden olarak egemenliğe sahip olup halkın geri kalanına yasa yaptığı zaman aristokrasi olarak adlandırılır.”

Ancak Bodin, bu sınıflandırma ile yetinmez. İlk önce, egemenliğin bölünmezliğine karşın iktidarın kullanımının (*potestas*) farklı ellere verilebileceğini belirtip devlet ile yönetimi (hükümeti) birbirine karıştırmamak gerektiğini vurgular. Bunun sonucu, her devletin üç ayrı şekilde, yani monarşik, aristokratik ve demokratik olarak yönetilebilmesidir. Örneğin, bir monarşide, bütün yönetsel yetkiler kralın elinde toplanmışsa monarşik (kralcı), soyluların eline bırakılmışsa aristokratik, halka dağıtılmışsa demokratik bir yönetim var demektir. Böylece üç devlet biçiminin altında dokuz yönetim biçimi ortaya çıkmaktadır. İkinci olarak Bodin, niteliğe önem vermemiş olmasına karşın, yine de iktidarın kullanılma şeklini (yani niteliği) bir ölçüt olarak ele alıp bir alt sınıflandırma daha yapar. Buna göre, her devlet biçimi üç farklı özelliğe sahip olabilmekte; örneğin, bir monarşi, “meşru, senyörce ya da despotça” olabilmektedir.

Sonuçta bu denli karmaşık bir sınıflandırmaya ulaşan Bodin, döneminin Aristoteles'i olmak hatta Aristoteles'i aşmak amacı güderek siyaseti salt statik değil, dinamik bir açıdan da ele almaya çalışır. Ona göre, devlet biçimlerinin karşılaştırmalı incelenmesi, bir yanda hepsinin doğup geliştiğini, doruğa ulaştığını ve sonra bir çöküş evresi içine girip öldüğünü, öte yanda farklı uluslara farklı devlet biçimlerinin uygun düştüğünü gösterir. Siyasal yapılarda gözlemlenen bu değişim-dönüşümlerin ardında doğrudan doğruya siyasal faktörlerin bulunmasının dışında, Bodin'in “ulusal doğa” dediği bir başka faktör de önemli bir yer tutar. Bu konuda büyük ölçüde Aristoteles'i izleyen ve bir bakıma Montesquieu'yü haber veren Bodin, bu ulusal doğanın kendiliğinden bir veri olmadığını, ülkenin coğrafi yapısından, ikliminden, yerleşim şeklinden kaynaklandığını ileri sürer. Ayrıca dinsel, düşünsel, sanatsal ya da ekonomik olarak nitelendirilebilecek çok çeşitli toplumsal faktör de ulusal doğa üzerinde etkide bulunmaktadır. Dolayısıyla bu faktörlerde yaşanan değişiklikler ulusal karakteri değişime uğratar ve sonuçta devlet bir başka egemenlik biçimine doğru evrilir. Bu açıklamalarıyla Bodin, olabildiğince nesnel bir yaklaşım sergilemekte ve siyaset biliminin temel amacının her farklı ulusa uygun düşen farklı devlet-yönetim biçiminin saptanması olduğunu belirtmektedir.

Fakat Bodin, “olan”ın dışında “olması gereken”i de açığa vurmak isteyen bir düşünürdür. Öznel-kişisel tercihi, özellikle ülkesi Fransa için istediği devlet-

yönetim biçimi, kralca yönetilen meşru monarşidir; bu siyasal toplum modeli, onun yapısının hemen başında sözünü ettiği “iyi düzenlenmiş devlet”ten başka bir şey değildir. Bodin, bu amacına ulaşmak için sözde nesnel bir yöntem kullanır: Aristokrasi ile demokrasiyi tümüyle karalayıp bir kalemde silip atmaz. Her üç devlet biçiminin olumlu ve olumsuz yönlerini sıralayıp, bunları karşılıklı tartar ve sonuçta olumsuz yönleri en hafif olan, olumlu yönleri ise en ağır basanın monarşi olduğunu açıklar. Ayrıca monarşiyi yeglemesini üç temel nedene bağlar. İlk olarak, “bütün doğa yasaları bizi monarşiye götürür” diyerek monarşinin doğaya en uygun devlet biçimi olduğunu savlar. Ardından, ülkedeki en yetenekli kişilerin ancak monarşide ön plana çıktığını iddia eder. Son olarak da, egemenliğin mutlak, bölünmez, sürekli olmasının yalnızca monarşide gerçekleştiğini ileri sürer. Kendi deyişiyle, “devletin temel ilkesi olan egemenlik hakkı, monarşinin dışında ne var olabilir, ne de varlığını sürdürebilir; çünkü bir devlette tek kişiden başkası egemen olamaz.”

Bodin’in bu denli yücelttiği bu monarşi, ahlakla yoğrulmuş meşru monarşidir. “Meşru monarşi, uyrukların monarkın yasalarına boyun eğdiği ve monarkın doğa yasalarına uyarak uyruklarının doğal özgürlüklerine ve mülkiyetlerine saygılı olduğu monarşidir.” Mutlak erkini keyfiliğe dönüştürmeyen egemen, devleti kralca yönetip adaleti uygulayarak hem soyluları hem halkı hoşnut kılar ve tüm toplumun ortak iyiliğini sağlar. Dolayısıyla, “kralca, yani uyumluca yönetilen krallık, bütün devletlerin en güzeli, en mutlusu ve en yetkinidir.” Bir bakıma Bodin’in “ideal devleti” olan kralca yönetilen meşru monarşi, ona göre yalnızca tek gerçek monarşi değil, fakat aynı zamanda tek gerçek devlettir de.

F. Din ve meşruluk

Bir devletin yetkin olup olmaması, kaçınılmaz olarak egemenin kişiliğiyle bağlantılıdır. Her ne kadar egemenlik ile egemen birbirinden farklı ise de, egemenin yozlaşması devleti bozulmaya götürebilir. Kralın yozlaşmasının temel nedeni ise, elinde bulundurduğu mutlak iktidardır: “Egemenliğin şöyle bir kötülüğü vardır ki, çoğu kez bilgiler delilere, cesurlar korkaklara, iyiler kötülere dönüşür.” Bu durumun oluşmasını, doğal-tanrısal yasalar önleyebilir. Daha açıkçası, prensin kendisini egemenliğin kötü etkilerinden korumasının tek yolu, tanrısal yasalara uygun davranmasıdır. Bir bakıma, tanrısal yasalar ya da din, iyi siyasetin tek güvencesi olarak belirmektedir.

Bu noktada meşruluk konusunun sorunlu bir hale geldiği söylenebilir. Bodin, devleti egemenlik (yani iktidarın ilkesi ile kullanımının birleştirilmesi) olarak tanımlamasıyla, meşruluğa modern bir anlam kazandırmıştı. Kurumsallaşmış siyasal iktidar, ilkesini (*auctoritas*) kendi içinde barındırdığından, meşru olabilmek için dışsal ya da aşkın bir güce gereksinim duymamaktadır. Bir başka deyişle, devlet, meşruluğunu Tanrı’dan değil kendinden alır; ya da daha doğrusu, devlet doğrudan doğruya meşruluktur. Bu durumda, devletin egemen erkini kullanan prensin de meşru olmaması olanaksızdır.

Fakat daha sonra, egemenliğin kullanımı aşaması söz konusu olduğunda, yalnızca tanrısal yasalara uyan kral ile onun kişiliğinde somutlaşan devletin meşru olduğu anlayışı gündeme gelir. Böylece devletin oluşumunda ya da egemenliğin özünde hiçbir yere sahip olmayan Tanrı, bir çırpıda siyasal otoritenin meşruluk kaynağına dönüştürülür. Bodin'in deyişiyle, "yeryüzünde Tanrı'dan sonra egemen prenslerden daha büyük hiç kimse bulunmadığından ve bu prensler diğer insanları yönetmek için Tanrı'nın temsilcileri olarak atandıklarından, (...) kim egemen prensini hor görürse, Tanrı'yı da hor görmüş demektir; ki zaten egemen prens Tanrı'nın yeryüzündeki görüntüsüdür." Böylece, Tanrı'ya karşı sorumlu olan prens, artık meşruluğunu devletten aldığı egemenlikte değil, Tanrı'da bulmaktadır. Buna rağmen, meşruluk konusunda bir çelişki olduğu kanısına varılmamalıdır. Meşruluğun farklı düzlemleri olduğu göz önünde bulundurulduğunda, Bodin'in tanrısalığa, devletin oluşumundaki meşruluk düzleminde değil, yalnızca devlet iktidarının kullanımındaki meşruluk düzleminde yer verdiği görülür. Bir Bodin yorumcusunun deyişiyle, "egemenlik, özünde değil, görünümünde tanrısaldır." Devlet iktidarının kullanımı bakımından Tanrı ile ilişkilendirilmesi sayesinde, hem prensin bu yeryüzünde Tanrı gibi mutlak ve sınırsız bir güce sahip olduğu vurgulanmakta, hem de uyrukların tıpkı Tanrı'ya itaat edercesine prense mutlak bir şekilde boyun eğmelerinin altı çizilmektedir.

Bir bakıma, Tanrı'ya ve tanrısal yasalara (dolayısıyla dine) göndermede bulunularak, prensin eline bir yönetme-hükmetme aracı verilmektedir. Yoksa Bodin'in bu düzlemde Tanrı'yı işin içine sokarak, Kilise'ye ya da papaya prens karşısında bir üstünlük tanımak gibi bir niyeti yoktur. Tam tersine Bodin, iki kılıcın ayrı ellerde bulunduğunu ve yetki alanlarının farklı olduğunu belirtir. Fransa'daki Gallikanizm'e uygun olarak, "Fransa krallarının, hatta yöneticilerinin Papalık buyruklarına uyma yükümlülüğü yoktur" diye yazıp bir tür "laiklik" anlayışına ulaşır.

Ancak benimsediği bu laikliğe göre Kilise devlete karışmıyorsa da, devlet gerekli gördüğü durumlarda dinsel alana müdahale etme hakkına sahiptir. Örneğin, Fransa Kralı Güzel Philippe'in İtalya'ya askeri bir birlik gönderip Papa VIII. Bonifacius'u tutuklatmış olmasından övgüyle söz etmektedir Bodin. Kısacası prens, hem dini bir siyasal araç olarak kullanabilmekte, hem de dini ülkenin gerekleri doğrultusunda düzenleyebilmektedir. Bu bağlamda Bodin, egemen den, doğru din-yanlış din ayırımına gitmeksizin, devletin temelinde bulunan dinin tartışma konusu yapılmamasına özen göstermesini ister: "Din ortak bir onayla kabul edildiğinden ötürü, onun tartışılması kabul edilemez; çünkü tartışmaya açılan her şey kuşkuyla karşılanıp geçersiz kınılır. (...) Böylesine kutusal bir şeyin aşağılanmamasına ya da tartışmaya açılarak yadsınmamasına dikkat edilmelidir; yoksa devletin yıkımına yol açılır." Bununla birlikte eğer ülkede farklı dinler ya da mezhepler varsa, prens, geleneksel dinin karşısında yer alanlara baskı uygulamayıp hoşgörüsüyle davranmalıdır.

Fransa'daki din çatışmalarının ülkeyi ne hale getirdiğini gören Bodin, şiddet-

tin kaçınılmaz olarak şiddeti çağrıştırdığını düşünerek, prens bu konuda ılımlı bir yol izlemesini öğütlemektedir. Bu bakımdan Bodin'deki dinsel hoşgörünün "sınırlı" bir nitelik taşıdığı söylenebilir. Çünkü Bodin, siyasal-ulusal birliği dinsel birlik üzerinde temellendirmeyi tercih etmekte, bu alanda değişikliklere gidilerek farklı dinlerin oluşturulmasına olumlu bir gözle bakmamaktadır. Ama bu birliği sağlamak için de farklı inançta olan kişilere baskı yapılarak bir iç savaşa yol açmanın daha kötü olduğuna inanmaktadır. İşte Bodin'de dinsel hoşgörü bu noktada söz konusu olmaktadır; yani Bodin, din sorununa yalnızca kamusal düzen açısından yaklaştığı için (sınırlı da olsa) bir hoşgörü düşüncesine ulaşmaktadır.

G. Modern devlete doğru

Machiavelli'nin siyasal düşüncelerinin ardında yatan sonul erek, İtalyan ulusal birliğinin kurulmasıydı; oysa Bodin, siyasal kuramını "ulusal devletini" çoktan gerçekleştirmiş olan Fransa üzerine yapılandırmıştır. Ama Fransa, İtalya gibi parçalanmış bir siyasal yapı görüntüsü vermiyorsa da, dinsel bölünmeler (ve bu bölünmelerin uzantısı olan feodal siyasal hesaplaşmalar) nedeniyle büyük çalkantılarla sarsılmakta, hatta bir iç savaş içinde bulunmaktaydı. İşte Bodin, din çatışmalarının sona erdirilip düzenin sağlanması için krala bütün partiler, hizipler, dinsel topluluklar ve toplumsal tabakalar tarafından saygı gösterilecek bir "statü", bir erk görünümünü kazandırılmasının gerektiği inancıyla yapıtını kaleme almıştır. Dolayısıyla Bodin'i ilgilendiren, kurucu güç-şiddet evresi değil, fakat sürdürücü meşruluk ve onama (*consensus*) evresi olmuştur. Böylece Bodin, Machiavelli'nin tersine, kurulmuş bir devletin sorunlarına eğilerek bu yapıya sağlam hukuksal temeller kazandırmaya çalışmıştır.

Bodin'in bu amaçla ortaya attığı egemenlik kuramı, feodal çağın kalıntılarına ya da feodal içerikli yönetim arayışlarına karşı, mutlak monarşiye getirilmiş önemli bir dayanaktır. Ona göre, siyasal otoriteyi dağıtan ve gelenek ile örnekleri ön plana koyan feodal sistem, merkezi devlet anlayışının tam karşı kutbunda yer alır. Bu nedenle feodalite, hukuk öncesi ve devlet öncesi bir yapılanmayı ifade eder. Bodin, Fransa kralını tüm siyasal toplumun mutlak başkanı, tek egemeni konumuna getirerek, Machiavelli'nin Fransa'yı feodal bir kralılık şeklindeki betimlemesinin yanlış olduğunu belirtir. Ona göre Fransa bir devlettir; çünkü kral, egemenliğini soylularla paylaşmadığından başka, bütün uyrukları üzerinde mutlak bir biçimde hüküm sürer. Fransa'da üç devlet biçimini içeren karma bir anayasa bulunduğunu ileri sürmek, ölüm cezasını gerektiren çok ağır bir suçtur.

Egemenlik kuramı, hem karma anayasayı hem feodal siyasal yapıyı dışladığından başka, Papalık ile İmparatorluğun Fransa Krallığı üzerinde hiçbir hak iddiasında bulunamayacaklarını da göstermiş olur. Egemen olan Fransa kralı, erkini ne papadan, ne de imparatorlardan almıştır; bunlara karşı hiçbir bağımlılığı, hiçbir sorumluluğu yoktur. Böylece devlete içkin olan ve kralda somutlaşan

egemenlik, “ulusal devlet” ile “ulusal özgürlük” kavramlarını havada asılı kalmaktan kurtarıp sağlam temeller üzerine oturtmuş olur.

Bodin’in *Les six livres de la République*’te dile getirdiği egemenlik kavramı modern devleti açıklamada öylesine önemli bir düşünsel kategori haline gelecektir ki, Bodin’den sonra devleti ele almaya kalkışan hemen hiçbir düşünür bu kavramı kullanmamazlık edemeyecektir. Ancak Bodin’in egemenlik kuramı, tam bir içsel bütünlüğe sahip değildir ve belli sorunları içinde barındırmaktadır. Çünkü Bodin, egemenin kişiliğine vurgu yaptığından egemenlik ile egemen arasındaki ayrımı tam anlamıyla keskinleştirememiş, nedenleri ne olursa olsun egemenliği aşkın bir güçten (Tanrı’dan) tümüyle soyutlayamamış ve egemenliği olmasa da egemeni (*potestas* düzeyinde) sınırlardan kurtaramamış, ayrıca egemenliğin kökenine yeterince açıklık kazandıramayıp onu rasyonalite ile donatmamıştır. Bu nedenle, egemenlik kavramının mantıksal en uç noktasına götürülmesi ve böylece tutarlı bir biçimde modern devlet kuramının gerçekleştirilmesi için Thomas Hobbes’u beklemek gerekecektir.

2. AİLEDEN SÖZLEŞMEYE EGEMENLİK: DOĞAL AMA YAPAY

Modern devletin ayırddedici özelliği olan egemenlik kavramını, Bodin doğal bir birlik olarak aile temelli açıklarken Hobbes, birey temelli sözleşme ile temellendirecektir. Bu bölümde genel bir çerçeve içinde, kısaca değinilecek olan Althusius, Grotius ve İspanyol düşünürlerinin ortak noktası ise, Bodin’den Hobbes’a giden yolun üstünde yer almalarıdır. Bir yandan egemenliği Bodin gibi anlarlar ve devleti insan doğasının bir uzantısı olarak görürler, öte yandan sözleşme kavramına da başvurarak egemenliğin bir yapıntı, insanlar tarafından ortaya konulmuş yapay bir şey olduğu düşüncesini ortaya atarlar.

A. Johannes Althusius

“Son monarkomak” olarak da nitelenen Johannes Althusius (1557-1638) Almanya’nın Westphalia bölgesinde Diedenhausen’de doğdu. Hukuk öğrenimi gördü; üniversitede hocalık ve rektörlük görevinde bulundu ve 1604 yılında kuzeyin Cenevresi olarak bilinen Emden kentinde *syndicli*ğe (özerk bir kentin yurttaşlarının o kentin *süzeren* senyörü nezdindeki temsilcisi) atandı. Başyapıtı *Politica Methodice Digesta* (Yönetim Politikası Yöntemleri) 1603’te yayımlandı ama Althusius bu yapıtı sürekli güncelledi. Öyle ki 1614’te yapılan üçüncü baskı, birinci baskının iki katıydı.

Althusius’a göre siyaset özerktir ama bu özerklik siyasetin başka alanlarla arasında bir ilişki olmadığı anlamına da gelmez. Siyaset bu yanı sıra yalnızca devlete ilişkin olarak düşünülmemelidir. Aileden başlayarak çeşitli insan toplulukları siyasetin ilgi alanı içindedir. Althusius siyaseti nitelemek için *sembiyotik* kavramını kullanır. Yunanca kökenli olan bu sözcük toplumsal yaşamın kurulması, yönetilmesi ve korunması için insanları bir araya getirme sanatı anlamına

gelmektedir. Bu insan topluluklarına *sembiyotik* topluluklar (*consociato symbiotica*) denir. Her topluluk ilkesel olarak organik bir birliğe sahiptir ve sonuçta üyelerini birlikte yaşayan insanlara dönüştürür. Bu durumda insan *birlikte yaşayan* bir hayvandır denilebilir. İnsanlar gereksinimlerini karşılayabilmek için doğal olarak topluluklara üye olurlar. Yani insanların topluluklara üyeliği özgür bir seçimin sonucu değildir; doğal bir zorunluluktur. Althusius insanlar arasındaki ortak yaşama *communicatio* adını vermektedir. İnsanlararası ortak yaşamın da üç boyutu vardır: Mal birlikteliği (mülklerin alışverişi için bir aradalığı ile ortak yaşamın gereği olarak bazı malların ortak oluşu anlamına gelir; yoksa kolektif mülkiyet değildir), görev birlikteliği ve hukuk birlikteliği. Ama temelde bütün bu birliktelik biçimleri yöneten-yönetilen ayrımına dayanır. Bu olmadan toplumsal yaşam mümkün değildir çünkü. Althusius'a göre birlikte yaşayan toplulukların varlığı doğal ve zorunlu ise de birlikte yaşam biçimleri aynı zamanda bir sözleşmeyi de barındırmaktadır.

İnsanlar arasındaki birlikte yaşam biçimlerini ya da birlikte yaşamı içeren toplulukları Althusius yalın ve özel, karmaşık ya da kamusal olmak üzere iki kümeye ayırır. Devamla, Althusius 'her karmaşık topluluk kendinden önceki yalın toplulukların bir karışımı olarak belirir' der. Devlete gelinceye değin dört topluluk vardır: Aile, *korporasyon*, *site* ve eyalet. İlk topluluk olan aile sözleşmeyle kurulmaz, tümüyle doğal bir zorunluluğun ürünüdür ve bu yanılla biriciktir. *Korporasyon* ise aile babası üyelerin bir tür sözleşmeyle katıldıkları özel topluluktur; insanların belli doğal gereksinimlerini karşılamak üzere kurulan mesleki dernekler gibi. *Site*, aile babaları ya da *korporasyon* üyelerinin bir araya gelmesiyle oluşur ve *site* içinde bu insanlar yurttaşa dönüşürler. *Sitelerin* üstünde yer alan *eyalet* ise *siteleri* aşan büyüklükte kamusal bir topluluktur ve üyeleri daha önceki topluluklar değil, toplumsal tabakalardır: Din adamları, soylular, burjuvalar gibi.

Bütün bunların üstünde yer alan devlet en kapsayıcı ve bütüncül topluluktur. Devletin üyeleri Althusius'un deyişiyle "bireyler, aileler, dernekler değil, birleşmeleri ve böylece tek bir beden oluşturmalarıyla kentler, eyaletler ve bölgelerdir." Devlet, üyelerinin katıldığı bir toplumsal sözleşmeyle ortaya çıkar. Bu sözleşme aynı zamanda yeni bir hukuk doğurur: Devlet ya da egemenlik hukuku. Bu hukuk kentlerin, eyaletlerin kendi hukuklarının üstünde yer alır. Buna göre, egemenlik "devletin ya da *res publicanın* üyelerinin ruhsal ve bedensel esenliği için gerekli her şeyi yapmaya yönelik üstün ve evrensel erktir." Bu yanılla egemenlik kralın kişiliği ile özdeşleştirilmemektedir. Egemenlik zorunlu olarak topluluğun elindedir. Egemenliğin sahibi tek bir beden oluşturan halktır; kral ise yalnızca bir yöneticiden ibarettir. Halk istese bile bu egemenlik hakkını krala devredemez, bu hakkını terk edemez; terk etmesi intiharı demektir. Eğer egemenlik halkta değilse, devlet de yoktur. Öyleyse egemenliği kullananlar yani yöneticiler *potestas* yetkisini *auctoritasa* sahip olan halktan almışlardır.

Halk, egemenliği yöneticiler eliyle kullanır ve yöneticiler ikiye ayrılır: Bir yanda ara yöneticiler olan *eforlar* (*ephores*) öte yanda üst yönetici, yani kral.

Kral devletin birinci görevlisinden başka bir şey değildir. Sözleşme halk ile kral arasında yapılır. Ama önce üst yöneticiyi belirlemek için seçim yapılır ve bu seçimi halk adına hareket eden *eforlar* meclisi gerçekleştirir. Seçim yapıldıktan sonra uyruklar üst yöneticiye itaat sözü vererek kralı onaylamış olurlar. Bu koşullu bir onaydır. Eğer üst yönetici adil ve dürüst olmaktan vazgeçerse halkın itaat yükümlülüğü de kalkar. Kralı seçen *eforlar* tek tek kralın altında yer alırlar ama birleşip bir meclis oluşturdıklarında halkı temsil ederler ve bu nedenle kralın üstünde bulunurlar. Bu çerçevede içinde Althusius'a göre farklı devlet biçimleri yoktur. Ama egemenlik halka ait olsa da kullanımının tek bir kişiye ya da bir meclise verilmesine göre, farklı yönetim biçimleri, yani monarşi, aristok-rasi ya da demokrasi gibi biçimler doğar.

Halk, egemenliğin sahibi olduğu için, koşullara uymayan krala karşı direnme hakkına da sahiptir. Tiranlaşan, yani devletin topraklarını başkalarına veren, topluluk içinde kargaşaya yol açan, kilise ve eğitim sistemini değiştiren, devletin anayasasını çiğneyen, özetle devletin esenliğini tehdit eden krala karşı direnilir; ama halk kralı, nasıl *eforlar* aracılığıyla seçmişse, direnme hakkını da onlar eliyle kullanır. Eğer *eforların* bu çabası yeterli olmuyorsa, her toplumsal birim sözleşme öncesindeki özgürlüğüne dönecektir. Bunun açık anlamı, hiçbir düşünürün cesaret edemediği bir şeydir: Bütüncül topluluk üyelerinin devletten ayrılma hakkı vardır! Bu topluluklar başka bir devlete katılabilir, yeni bir devlet oluşturabilir ve bu durumda da ayrıldıkları eski devlete karşı silahla karşılık verme hakkına sahiptirler. Althusius tiranlığı dinsel sapkınlıkla da ilişkilendirir. Devlette tek bir din, yani Protestanlık olmalıdır. Üst yönetici Tanrı'nın dinini benimseme ve sürdürme sözü vermiştir. Dolayısıyla buna uymazsa tiran sayılır ve direnme hakkı gündeme gelir.

Althusius böylece bir yandan egemenliği devlete içkin hale getirir ve aynı anda halk egemenliği kavramını ortaya atar. Ama bu halk bireylerden değil, kendisini oluşturan alt topluluklardan oluşur. Yani *korporatif* bir devlet söz konusudur. Bu anlamda Althusius bireylerin hak ve özgürlüklerini değil, toplulukların haklarını savunmaktadır. Fakat her halükarda *korporasyon* modeli örgütlenme feodaliteyi andırsa da onu diriltmek istemez Althusius; gerçekte merkezi bir yönetim modelini savunmaktadır. Bu yanıyları ulus-devlete giden yolda yer alır ama aynı anda da burjuvazinin yerel özerkliğinden ödün vermek istemez.

B. Hugo Grotius

Çocukluğundan itibaren yetenekleriyle dikkatleri üstüne çeken Hugo Grotius ya da Hugeianus de Groot (1583-1645), Hollanda'nın Delft kentinde doğdu. Bir çocuk olarak Hugo Grotius gerçekten de çok yetenekliydi; örneğin sekiz yaşında Latince şiirler yazıyordu; on bir yaşında Leiden Üniversitesi'ne kabul edilmiş, on beş yaşında hukuk doktoru unvanını almayı başarmıştı. Grotius'un en önemli yapıtı 1625'te yayımlanan *De Iure Belli Ac Pacis*'dir (*Savaş ve Barış Hukuku*).

Grotius, doğal hukukçu bir düşündürdür. Grotius'a göre doğal hukuk şöyle anlaşılmalıdır: "Doğal" terimi varlıkların değişmez, evrensel özlerinden çıkan zorunluluğu ifade eder. Bu özellikle fizikte böyledir ama ahlak alanında da insanların ilişkilerinden zorunlu olarak türeyen şeylere de, örneğin yalan söylemenin ahlaka aykırı olması gibi, doğru anlamında doğal denmektedir. Hukuk ise, insanlararası ilişkileri düzenleyen davranış kurallarıdır. Bu durumda doğal hukuk, insan doğasından zorunlu olarak türeyen evrensel hukuk ilkelerini içermektedir. Peki bunun kaynağı nedir; Tanrı mı? Bu bilindik bir şeydir. Ama Grotius bu ikisinin ilişkisine farklı bir biçimde yaklaşır. Buna göre, ilahi hukuk şeylerin niteliğine bakarak bir şeyi yasaklamaz; Tanrı, şeyleri yasakladığı için hukuka aykırılık doğar. Ya da ona, tanrısal irade gereği uymak gerekir. Oysa doğal hukuk, doğallığı gereği zorunlu ve değişmezdir, şeylerin özünden kaynaklanır ve Tanrı bile onu değiştiremez. Nasıl ki iki çarpı ikinin dört ettiğini Tanrı değiştiremiyorsa, özü kötü olan bir şeyin kötü olmamasını sağlamak da Tanrı'nın elinde değildir. Bu durumda iki ayrı hukukla karşılaşmaktadır: Iradeye dayanmayan hukuk, yani doğal hukuk ve iradeye, insanın ya da Tanrı'nın iradesine dayanan hukuk.

Artık sıra doğal hukukun kanıtlanmasına gelir. Buna göre, bir şeyin doğal hukuka uygunluğu, ya kendinden önceki bir şeye dayanılarak (*a priori*) ya da kendisinden sonraki bir şeye dayanılarak (*a posteriori*) yapılır. Grotius yöntemi gereği ilkinin savunur ve insanın *zoon politikon* oluşundan hareketle, insanın özünde toplum içinde yaşama isteği olduğunu söyler; böylece düzen ve barış içinde birlikte yaşama isteğini insanın doğasına yerleştirmiş olur.

İnsanın doğasında birlikte yaşam olduğuna göre, bu yaşam içinde insanın ilk görevi kendisinin bütünlüğünü korumaktır. Kişinin kendi bütünlüğü mülkiyetin neredeyse ilk ve temel konusu olarak kabul edilir ve buna göre de hiç kimsenin kendi sakatlığını isteyemeyeceği vurgulanır. Yani herkes kendisine ait olan şeylerden güvenlik içinde yararlanmak ister. Böylece insanın toplumsallığı aynı zamanda mülkiyetle ilişkilendirilmiş olur. Yani doğal hukuk, kişilere kendilerini ve kendilerine ait şeyleri korumayı bir hak olarak tanımaktadır. Bu bağlamda hem birlikte yaşam, yani toplumsallık doğaldır, hem de bu toplumsallık içinde herkesin kendine ait olandan güvenlik içinde, dilediği gibi yararlanması doğaldır. Bu çerçevede mülkiyet dar anlamda maddi şeyler üzerinde bir hak olmanın ötesinde, Hobbes ve Locke'un da ileride tanımlayacağı gibi çok geniş bir kavrama dönüşmektedir. Herkesin canı, bedeni, özgürlüğü, malları hep mülkiyet konusudur. Kişinin kendi varlığını korumak için gerekli maddi şeyler üstünde de tam anlamıyla bir hakkı vardır ve bu hakkın korunması doğal hukukun en temel ilkelerinden biridir. Fakat bu durumda insanlar –Hobbes'un söyleyeceği gibi– bir savaş durumuna savrulmazlar mı? Hayır. Başkalarının haklarını çiğnemek koşuluyla birlikte yaşamak doğru akıl gereğidir. Ya çiğnenirse? İşte buradan devlete geçer Grotius.

Grotius'a göre egemenlik, eylemleri bir başkasının denetimine bağlı olmayan, bir başkasının iradesiyle iradesi geçersiz kılınamayan bir güçtür. Bu gücün

iki taşıyıcısı vardır. Çünkü her gücün biri ortaklaşa, diğeri özel iki taşıyıcısı vardır. Örneğin görme gücünün ortaklaşa taşıyıcısı gövde ama özel taşıyıcısı gözdür. Bunun gibi, egemenliğin de ortaklaşa taşıyıcısı devlettir. Devlet gövdeye benzetilir ama örneğin Platon'da olduğu gibi bir organizma olarak gövde değildir bu. Buradaki gövde, farklı ve birden çok gövdeleri bir araya getiren, gerçek değil, hukuksal bir nitelik taşıyan bir gövdedir. Ancak yine de Grotius, devletin tam anlamıyla yapıntı olduğunu söylemeye çalışmamaktadır. Devletin kendi gövdesinin hukuk yoluyla oluştuğunu söylemektedir. Ama bu hukuk, hem insanların doğal yapılarından yani zorunluluktan kaynaklanmakta, hem de devlet kurma yönündeki iradeye dayandığı için sözleşmeye dayanmaktadır.

Egemenliğin özel taşıyıcısı ise, her ulusun yasaları ya da görenekleri uyarınca ya tek kişidir ya da daha çok kimse. Bu durumda egemenliğin özü, yani bölünmez bir güç oluşu ile ortak taşıyıcısı, yani devlet değişmemektedir ama biçimi ve özel taşıyıcısı her ulusa göre değişebilmektedir. Bir başka ifadeyle egemenliğin özü doğal hukuktan, iradeye dayanmayan hukuktan, biçimi ise pozitif hukuktan, yani bir iradeye dayanan hukuktan türemektedir.

Egemenliği taşıyan devlet doğal hukukla ilişkili olduğuna göre, bu durumda devlete karşı çıkılabilir mi, direnilebilir mi? Yoksa bu olanaksız mıdır? Devlet tek tek bireyleri aşan bir özelliğe sahip olduğuna göre, aslında direnme hakkının da çerçevesini belirlemektedir. Ancak yine de Grotius bazı istisnaları tanımadan edemez. Buna göre, eğer egemenlik zorbalıkla ele geçirilmişse, egemenliğin özel taşıyıcısı kral yasaları çiğnerse ya da haksızlıklar yüzünden bıçak kemiğe dayanmışsa ve kral devlet işlerinden elini eteğini çekmişse, direnme kaçınılmaz olabilir.

Özetle Grotius, devleti bir yandan doğal ya da iradeye dayanmayan hukukla temellendirirken, öte yandan devletin biçimini pozitif hukukla açıklamakta, böylece devleti egemenlikle donatıp egemenliği iradeye dayalı hukuka ve buna bağlı ilişkilere bağımlı kılarak yapaylığını işaret etmekte ve kendi döneminin temsil ettiği bir şizofreniyi, bölünmüşlüğü temsil etmektedir.

C. İspanyol “altın” çağı düşüncesi

1492 yılı hem Avrupa, hem dünya için önemli bir değişimin ifadesidir. Bu tarihte Avrupa yeni bir dünyayı “keşfetmekte” ve bu dünyayı sömürgeleştirirken kendisini de dönüştürmektedir. Bu sürecin öncüsü hem pratik hem kuramsal düzeyde İspanya'dır. 1492'de Cristóbal Colón'u (Fransızcasıyla Christophe Colombe) yeni bir kıtayı, **Amerika'yı** fethetme gönderen İspanyollar, aynı yıl bir iç fetih de gerçekleştirmişlerdi. Granada'yı ele geçirip Iberik yarımadasındaki Müslümanların hakimiyetine son verirken Musevileri de (*Sefaradim*) kitlesel olarak ülke dışına sürmüşlerdi. Ancak İspanya'nın açtığı fetih yolundan ilerleyen yeni sömürgeciler, İspanya'nın Katolik dünyanın yeni imparatorluğu olma hayallerini kısa sürede suya gömecekler ve bunun yanı sıra XV. yüzyıl sonlarından XVI. yüzyıl ortalarına kadar uzanan görkemli bir düşünsel çaba da suya gömülecek

Amerika'nın fethi

Yaygınca "Amerika'nın keşfi" diye bilinen olay, Cristóbal Colón'un (Kristof Kolomb'un) 1492'de, her ne kadar kendisi "yeni" bir anakaraya ayak bastığını bilmesede, Amerika anakarasına ayak basmasıyla gerçekleşti. Bu olay ve bunu izleyen süreç bir "keşif" süreci değildir. Çünkü Avrupalılar gelmeden önce de bu anakara insanlar tarafından biliniyor, burada insanlar yaşıyordu. Colón anakaraya geldiğinde boş, insansız bir coğrafyayla karşılaşmadı. Tersine, insanlar orada büyük uygarlıklar kurmayı başarmışlardı. Dolayısıyla Amerika'nın keşfinden söz etmek için oradayışayan insanları gerçek insan saymamak ve insan olarak yalnızca Avrupalıyı kabul etmek gerekir ki gerçekten de insan olmak için Avrupalı olmanın da ötesinde, neredeyse Hristiyanlığı şart koşan zihniyet, uzun yıllar boyunca anakaranın yerlilerinin insan olma vasfını kabul etmemiştir. Bir din adamı olan Antonio de Montesinas, "keşiften" yıllar sonra bile, 1511'de, vaaz verirken, "yerlilerin de insan olup olmadıklarını, yerlileri de sevme yükümlülüğü altında olup olmadıklarını" sorma cesaretini gösterecek ve saraya şikâyet edilecektir. Yerlilerin Hristiyan olmadıkları ölçüde inançsız oldukları, inançsızlıkları nedeniyle de insan kurban etme, yamyamlık, sodomi, ensest gibi kötülüklerle malul oldukları gibi savlar sömürgeci yazının sıradan saptamalarıdır: "Yerliler aptal, köle ruhlu, inançsız ve sınırsız ölçüde zalimdirler; bu nedenle kendilerinden daha kültürlü, inançlı, uygar ve insan olan Avrupalılara boyun eğmelidirler."

Anakarayı fethetme ve yağmalamaya girişen sömürgeciliğin geliştirdiği bu yazın, tümüyle İspanya'nın yaşamsal bir gereksinimini, altın gereksinimini gizlemeye, sömürgeci amaçları meşrulaştırmaya yaramaktadır. Oysa başlangıçta Colón bile, sömürgeci yazının savlarının aksine, yerlileri şöyle betimlemektedir: "Hemcinslerini kendileri kadar seviyorlar. Sevimli ve yumuşak bir konuşma tarzları var. Hep gülümsüyorlar." Hatta anti-sömürgeci yazının önemli bir ismi olan Las Casas daha ötesini de söyler: "Ne hırs, ne gurur, ne küfür. (...) Belli bir bilgi ayrıcalığı sayılmazsa, yerlilerden üstün olduğumuzu söyleyerek övünmek mümkün mü?" İşte sömürgecinin insan yerine koymadığı yerliler bu insanlardır. Ama Colón örneğinde olduğu gibi, sömürgeci, art niyetli, ihtiyatlı, silahlı ve köpekli dir. Köpeklerle insan avlama yöntemini Colón'un "icat ettiği" söylenir.

Dünyaya çıkar gözetmeyen, iyi niyetli bir kaşif olarak sunulan bu iki yüzlü sömürgeci sayesinde ki yalnızca İspanya'ya değil, tüm Avrupa'ya yılda ortalama iki yüz elli ton gümüş, beş ton altın, madenlerde yok olup giden köleleştirilmiş nüfus sayılmazsa, neredeyse karşılıksız akmaktadır. Bu sözüm ona iyi niyetli kaşif kısa zamanda dostlarını dediği yerlileri tutsaklaştıracak, 1495'te de beş yüzden fazla yerliyi köle olarak satılmak üzere gemilere bindiriverecektir. Kadın ve çocukların ırzına geçmek, bebekleri analarının kucağından alıp gözleri önünde köpeklerle parçalatmak ya da bacaklarından tutup kayalara vurmak, öldürmek, dil, dudak, kulak, meme kesmek, insanları canlı canlı yakmak ya da aç bırakarak öldürmek yaygın sömürgeci eğlenceleridir. Yerliler çareyi çocuk yapmamakta, -yapsalar da yaşama şansı zaten yoktur- ve beyazların ellerine düşeceklerini anladıklarında kendilerini öldürmekte bulurlar. 1500'den 1650'ye kadar Meksika yerli nüfusu yirmi beş milyondan bir milyona, yeni kıtanın toplam yerli nüfusu seksen milyondan on milyona iner. Sömürgecilerin giriştiği katliamların yanı sıra, Avrupalıların anakaraya taşıdığı bulaşıcı hastalıklar, kölelik, açlık, öldürücü çalışma koşulları bu sonucu yaratmıştır. Sonunda ise ortaya çıkan şey, milyonlarca yerlinin cesedi ve yok edilmiş Aztek uygarlığının külleri üstünde yükselen Meksika şehri gibi şehirler, Santa Fe gibi bir tür Hristiyan ütopyası olan mekanlardır. Sömürgecinin keşif diye sunduğu budur işte.

ve unutuluşa terk edilecektir. Oysa burada özetle ve en genel çizgileriyle değini-
lecek de olsa, Vitoria'nın başlattığı Suárez'in pekiştirdiği düşünsel akım sayesinde
artık devlet denen soyut gücü düşünmek, yasaı ve hakları da düşündürmektedir
ya da yasa ve haklardan söz etmek devletten de söz etmektir.

a. Francisco de Vitoria

Francisco de Vitoria'nın (1480?-1546) Alava'nın merkezi Vitoria'da doğduğu
sanılmaktadır. Eğitimine bir manastırda başlamış ama üstün nitelikleri fark edi-
lince Dominiken tarikatınca Paris'e gönderilmiştir. Salamanca Üniversitesi'nin
adını duyuran en önemli isimlerden biridir. Öğrencilere hocalarının vardığı so-
nuçları not etme olanağını ilk kez tanıyan da odur. En ünlü yapıtı da bu not-
lardan yapılmış bir derleme olarak 1557'de basılan *Relectiones Theologicae*'dir
(*Dinbilimsel Düşünceler*).

Vitoria'ya göre, siyasal toplum ancak doğal hukuk kuramı içinde anlaşılabi-
lir. Kamusal yaşamın şöyle ya da böyle var olmadığı bir toplum öncesi doğal-
lıktan söz etmek mümkün değildir. Devlet ya da *res publica* bu anlamda insa-
nın doğal toplumsallığından kaynaklanır ve onun salt toplumsal gereksinimle-
rine yöneliktir. Vitoria bu bütünü "kamusal güçle donanmış eksiksiz toplum"
diye adlandırır.

Bu bütün içinde siyasal iktidarın kaynağı Tanrı'dır ama Tanrı bunu dolay-
sız olarak yöneticilere vermemiştir. Siyasal iktidarı *auctoritas* sahibi toplum kul-
landırır ve krala *potestas* o verir. Ancak Vitoria *potestas* toplumdan kaynaklan-
dırsa da sözleşme düşüncesine karşıdır. Çünkü sözleşme düşüncesi siyasal bü-
tünü yapaylaştırmakta, yapıtı haline getirmektedir, oysa Vitoria onun doğallı-
ğını savunur. Bu durumda her ne kadar krala *potestas* toplum veriyorsa da, bir
kez bu hakkı verdikten sonra toplum hükümdarın şu ya da bu davranışından
ötürü ona karşı çıkamaz. Hükümdar yasalara uymak zorundaysa da bu tümü-
le onun sorunudur.

Vitoria'nın en özgün yanı, bu siyasal bütünü sömürgecilik çağında başka si-
yasal bütünlerle, yani uluslararası ilişkiler içinde düşünmesidir. Bu da onun
yaklaşımını İspanya'nın Katolik Dünya İmparatorluğu hayalleriyle çatışmaya
sokar. Çünkü Vitoria'ya göre her toplumun kendi kaderini özgürce belirleme
hakkı vardır. Farklı siyasal bütünlükleri oluşturan şey ortak insan doğasından
başka bir şey olmadığına göre, uluslararası toplumun kaynağı da insanın doğal
toplumsallığı ya da eşitliğinden başka bir şey değildir. Bu durumda, sömürge-
cilerin beynine kan sıçratacak şekilde, Vitoria, Hristiyan olmayan toplumların
da uluslararası düzende eşit hukuksal kişilikler olduğunu söylemektedir. Vito-
ria bununla da yetinmez. Yeni Dünya'da karşılaşılan yerlilerin topraklarına el
konulmasını, katledilmesini, zenginliklerinin yağmalanmasını yasa dışı bulur.
Siyasal egemenliğin meşruluk gerekçesi hiçbir biçimde dinsel olamaz. Aynı şe-
kilde herkesin özgürlüğünü, canını malını koruması, her türlü dinsel gerekçe-
yi aşan doğal bir haktır. Hiçbir egemenlik türü bu hakların çiğnenmesini meş-

Zorla Hıristiyanlaştırma

Zorla Hıristiyanlaştırma yalnızca yerli toplulukları “insanlaştırma” ya da aynı bağlamdan olmak üzere “uygarlaştırma” anlamına gelmemektedir. X. yüzyılda bugünkü İspanya’da büyük bir Müslüman çoğunluk yaşarken 1600’de bu sayının hızla azaldığı gözlenir. Bu dönemde İspanya’nın nüfusu sekiz milyonken, Müslümanların sayısının sekiz yüz bin dolayında olduğu sanılmaktadır. Bunların yaklaşık altı yüz bini Kuzey Afrika’ya gönderilmek üzere yurtlarından kovulacak, dört yüz elli bin kadarı kötü yolculuk koşullarında hayatını kaybedecektir. Musevilerle birlikte Müslümanlardan da kurtulan İspanya, gönderdiklerinin tüm zenginliklerine el koyacaktır. Bunu meşrulaştırabilmek için de Müslümanların da, Museviler gibi, doğruluğu tartışılmayacak Hıristiyan ilkeler karşısında sefih bir yaşam sürdürdükleri iddia edilecektir. Las Casas’ın yaşamının sonuna doğru vasiyetnamesinde işaret ettiği kehanet temelsiz değildir: “İnanıyorum ki, bu kadar haksız, zorba, barbar bir biçimde işlenen iğrenç, şerefsiz, inançsız suçlar yüzünden Tanrı öfkesini İspanya üzerine boşaltacaktır; çünkü böylesine bir yıkım ve kıyım pahasına el koyulan kanlı zenginliklerden tüm ülke pay aldı.” İspanya örneğinde olduğu gibi, yalnızca bu ülkeye özgü olmamakla birlikte, nüfusun homojenleştirilmesi girişimi aynı zamanda modern devlete giden yolu işaretleyen tezahürlerden biridir. Geleneksel, emperyal devletler özellikle inanç bakımından homojen olmayan uyruklarına, itaat sınırları içinde kaldıkça, tek bir inancı dayatmazlar; aksine uyruklar arasındaki inanç farklılıklarından bir yönetim stratejisinin parçası olarak yararlanırlar. Modern ulus-devlete giden sürecin en önemli işaretlerinden biri nüfusun dinsel, dilsel, etnik, kültürel vb. bakımlardan homojenleştirilmesidir.

ru gösteremez. Bu anlamda Vitoria, yeni dünyada olup biten katliamları Hıristiyanlık adına meşrulaştırmaya yanaşmaz. O’na göre, zaten papanın sınırları Hıristiyan dünyanın sınırlarında bitmektedir. O halde bu sınırların dışında ne bir inanç zorla aşılanabilir, ne de inançsız oldukları gerekçesiyle insanlar özgürlüklerinden edilebilir. Vitoria bu tavrıyla zorla Hıristiyanlaştırmaya kesin olarak karşı çıkar.

Aynı şekilde, yerli toplulukların yöneticilerinin aldatılarak servetlerine el konulmasına da karşıdır Vitoria. Çünkü bu anlaşmaların hukuk karşısında hiçbir değeri yoktur. Yani özetle, Vitoria İspanyolların yeni dünya üzerinde bir hak ileri süremeyeceğini savunmaktadır. Bu anlamda belirli sınırlar çerçevesinde, yerli yanlısı düşünürler içinde yer alır.

Vitoria’nın bu yaklaşımının arkasında bütün insanlığı içine alacak şekilde genişlettiği haklar kuramı vardır. Bu yaklaşıma göre yerlilerin ya da Hıristiyan olmayanların da hakları da vardır. Çünkü haklar, inançtan değil, evrensel insan doğasından kaynaklanır. Bu anlamda uluslararası ilişkilerde bir toplumun bir başka topluma açacağı savaşı da son derece sınırlamaya çalışır. Vitoria için sınırlanamayacak iki şey vardır: Serbest ticaret ve dolaşım özgürlüğü. Öyle ki yerliler İspanya’yı “keşfetseydi” hiç kimse onların İspanyollarla eşit bir biçimde ticaret yapmasını ve dolaşımını engelleyemezdi. Öyleyse, İspanyolların “keşfettiği” yerlilere de aynı haklar tanınmak zorundadır. Vitoria bu bakış açısıyla, siyasal

Yerli yanlısı düşünürler

Aralarında Julián Garcés (1457-1547), Juan de Zumárraga (1476-1548), Domingo de Soto (1494-1560), Alonso Gutiérrez de Veracruz (1507-1584), Bartolomé de Las Casas (1474-1566) gibi isimlerin bulunduğu düşünürler grubu. Bu grupta yer alan isimlerin yerli yanlısı kabul edilen görüşleri ve yapıtları sıklıkla sansürlenmiştir. Bu isimlerin önde gelenlerinden biri olan Las Casas Dominiken bir din adamıdır ama yerlilere yapılanlar sonunda onu öyle bir noktaya getirir ki yerlilerin siyasal ve dinsel olarak özerkliğini savunur. Las Casas, Hristiyan kimliğinden sıyrılarak çok kapsayıcı bir antropolojik perspektif geliştirir: “Herkes dilini bilmediği kişinin barbarıdır.” Vitoria’dan derinden etkilenmiştir ve insanların evrensel eşitliğini savunur, haklar bakımından insanlar arasında hiçbir fark yoktur der; insan haklarının tanınması ilkesi onun tarafından ortaya atılır. Las Casas ayrıca sözleşme kuramlarıyla temeli atılan ve olumsuzlanan Batı uygarlığının almaşığı olarak sunulan “iyi vahşi” kavramının da yaratıcısıdır. Yerli yanlısı düşünsel çizgi burada sayılan isimlerle sınırlı olmayıp oldukça zengin bir çizgidir. Hatta bu çizgi üzerinde yer alan bazı din adamları yerlileri tecrit ederek kölecilerin baskısından kurtarmayı amaçlayan misyon alanları oluştururlar. Bu yüzden de kölecilerin saldırılarıyla karşılaşan bu din adamları aforoz tehlikesini de göze alarak silaha sarılıp yerlileri savunurlar. Özellikle XX. yüzyılda, Güney Amerika’daki siyasal ve toplumsal mücadeleler içinde, yaygınca karşılaşılan silahlı din adamı portresi ya da “rahip gerilla” tipinin tarihi, bu anlamda anakarının sömürgeleştirilme tarihiyle birlikte düşünülmelidir.

alana, halklar arasında serbest iletişim, iktidarın sınırlayıcısı olarak doğal eşitlik ve özgürlük, otoritenin seçiminde bir yöntem olarak *plebisit*, dinsel hoşgörü gibi yaşadığı çağ açısından sarsıcı birçok düşüncüyü kazandırmıştır.

b. Francisco Suárez

Soylu ve zengin bir ailenin çocuğu olan Francisco Suárez (1548-1617) Granada’da doğmuştur. Daha on üç yaşındayken Latin dili ve edebiyatıyla hukuk eğitimi almak üzere Salamanca Üniversitesi’ne yollanır. Bu dönemde sessiz, yeteneksiz, akılsız bir öğrenci olarak kabul edilir ama üniversiteyi tamamladığında parlak zekası ve çalışkanlığıyla tanınan ünlü bir sima olmuştur. En ünlü yapıtları *Tractatus de legibus ac deo legislatore* (Yasamacı Tanrı Gibi Yasalar Üzerine, 1612) ve *Defensio fidei catholicae et apostolicae adversus anglicanae sectae*’dir (Anglikan Mezhebine Karşı Katolik ve Apostolik [Papalık] İnancın Savunusu, 1613). Suárez bireyci modern devlet ve modern halk egemenliği kavramlarının habercisidir.

Suárez’e göre, insan doğal olarak toplumsal yaşama yönelir. Bunun ilk örneği de akrabalık ilişkileri ve ailedir; ama akrabalık ilişkileri insanın maddi sorunlarının çözülmesinde tek başına yetmez; aksi halde hiçbir şey aile aşamasından öteye gitmezdi. İnsanlar doğal olarak daha büyük bir siyasal bütünün parçası olmak ya da sivil toplum içinde bir araya gelmek zorundadırlar. Bu da aile önderinin, yani babanın gücü (*potestas dominative*) dışında farklı bir gücü yaratır: Yar-

gılayıcı güç ya da *potestas jurisdictionis*. Özetle doğal zorunluluk yüzünden, toplumsallığa siyasallık da eklenir; bunun ilk örneği de *sitedir*.

Suárez'in özgün yanı sözleşme kavramıyla ortaya çıkar. Bir yönüyle doğal olan siyasal iktidar, diğer yönüyle doğal olmayan bir kurguya dönüşür. Siyasal iktidar, tanrısal kökenli ama kişisel görüntülü bir ilişki olarak insanların bağımsız iradeleriyle, toplumsal sözleşmeyle kurulur. Bu durumda siyasal topluluk, bir zorunluluk olsa da insanların bağımsızca kendi aralarında aldığı bir kararla oluşturulmuş olur. Böylece insanların oluşturduğu kalabalık siyasal, ahlaksal, kurgusal bir kişilik kazanır. Suárez toplumsal sözleşme bakımından Aquinumlu Thomas'ın "her türlü iktidar Tanrı'dan gelir ama halk aracılığıyla gelir" önermesini yinelemektedir. Ancak bunu incelikli bir biçimde geliştirir ve yetkinleştirir. Yani *auctoritas* ile *potestas* arasındaki doğrusal bağı keser, araya toplumu yerleştirir. Ancak burada sözü edilen topluluğun, üyelerinden oluşan bir bütün olduğu unutulmamalıdır. Sonuç olarak insanlar sözleşmeyle kendi aralarında bir bütün oluştururlar; sonra da belli bir yönetim biçimini seçerek yetkilendirirler. Özetle siyasal iktidar *a priori* topluma verilmiştir ve ilk elde demokratik bir yapı oluşur. İkinci yetkilendirmeye ise bu demokratik yapı sürdürülebileceği gibi, iktidar aristokratik ya da monarşik bir biçimde de kullanılabilir.

Suárez monarşiden yanadır ama bunu sınırlandırır. Kurulan kamusal gücün temel işlevi yasa yapma işlevidir. Yasaları kim yapıyorsa kamusal gücün taşıyıcısı da odur. Yasa yapma yetkisi de doğuştan özgür olan insanların tümüne aittir. Suárez artık son adımı atar ve Bodin'in yaklaşımını mükemmel hale getirir: Egemen güç yalnızca toplumdaki kaynaklanabilir ve yöneticiler, özel olarak krallar siyasal iktidarın sahipleri değil, yalnızca siyasal toplumun hizmetkârları, delegasyonla siyasal iktidarı kullananlardır. Ancak yine de bunu çok modern bir biçimde değerlendirmemek, yani toplumu kralın karşısında biricik değer olarak kabul etmemek gerekir. Çünkü kral doğrudan kişiler topluluğuna değil, o topluluğun oluşturduğu siyasal bütüne karşı sorumludur. Kral, siyasal toplum kurulduğu anda var olur ve ondan sonra da halk devlet içinde eriyerek yok olur. Dolayısıyla Suárez'in yaklaşımında geçerli olan şey, kralın da toplumun da devlet egemenliği karşısında sınırlandırılmasıdır. Bu durumda siyasal iktidarı kullananlar da, kullandıranlar da ortak yararla sınırlandırılmaktadır. Kestirileceği gibi, bu nokta aynı zamanda Suárez'in direnme hakkını savunduğu noktadır. Ortak yararı gözetmeyen yöneticiye karşı direnmek meşru hale gelir.

Kralı ortak yararla sınırlandıran Suárez, Kilise karşısında da sınırlar. Devletin amacı sonsuz mutluluğu sağlamak değildir. Onun amacı dünyevi düzlemde topluluk üyelerinin, barış ve adalet içinde ortak yarara yönelik olarak sağlanacak siyasal mutluluğudur. Bu ölçü aynı zamanda papayı da sınırlar. Dinsel ve dünyevi alan tümüyle birbirinden farklı amaçlara sahip alanlardır ve papanın kral üzerinde hiçbir gücü olamaz.

Özetle Suárez, Bodin'den aldığı egemenliğin sürekliliği kavramını siyasal bütünün sürekliliğine dönüştürerek, krallık tacı karşısında modern devlet kavra-

mini kusursuzlaştırınaya çalışmaktadır. Bu bakımdan Hobbes'un, Bodin ve Suárez'in mirasından yararlandığı yadsınamaz.

Hobbes'un Suárez ve benzerlerinin yapamadığı bir şeyi yaptığı sıklıkla söylenir: İnsanla maskeyi, kurgusal kişiyle gerçek kişiyi birbirinden ayırarak *Leviathan*'ı inşa etmek. Oysa siyasal *corpus* (beden) için "kurgusal kişilik" deyimini ortaya atılarak zaten bu yol açılmıştı. Fakat kuşkusuz Hobbes'la Suárez arasında köprü görevini üstlenen düşünürler de vardır ve bunların en önemlilerinden biri Cizvit Baltasar Gracián'dır (1601-1658). *El Criticón* (Eleştirici, 1651, 1653 ve 1657) adlı üç bölümlük yapıtında ilk kurgusal doğa durumunu dramatize eden Gracián, *Leviathan*'la aynı yıl yayımlanan *El Criticon I*'de antropolojik bir temel ilke olarak Plautus'un 'her insan bir başkasının kurdudur' önermesini benimser. Daha önce Saavedra Fajardo da aynı karamsarlıkla 'insanın en azılı düşmanı yine insandır' demişti. Bu ve benzeri örneklerde olduğu gibi Hobbes, kendisinden öncekilerin adeta onun için hazırladığı dağınık parçaları bir araya getirecek ve sistemli bir devlet düşüncesinin yetkin bir örneğini verecektir.

THOMAS HOBBS: DEVLET YA DA “ÖLÜMLÜ TANRI”YA ÖVGÜ

Dönemindeki bilimsel gelişmelerden, özellikle Galileo’nun “yeni bilimi”nden etkilenecek, siyasal düşüncüyü materyalist bir temele dayandırmayı amaçlayan Hobbes, çağının en büyük sorunu olan dinsel, siyasal çatışmaları ve iç savaş sona erdirmenin mutlak bir egemen sayesinde gerçekleşeceğini kabul etmiştir. Hobbes’un *auctoritas* ile *potestas*ı tek elde birleştirerek sınırsız ve bölünmez yetkilerle donattığı egemen, çıkarları nedeniyle savaşan insanları barışçıl bir düzen içinde bir araya getirmekte ve gücünün kaynağını, sözleşme yaparak kendisine rıza gösteren bu insanlardan almaktadır. Toplum sözleşmesi kuramı ile devleti laik bir temele oturtan düşünür, tıpkı Bodin gibi sürekli, kalıcı, kurumsallaşmış bir egemenliğin (yani modern devletin) felsefi temellerini son derece sistematik ve tutarlı bir kuram ile ortaya koymuştur.

1. YAŞAMI, YAPITLARI VE İNGİLTERE’DE SİYASAL ORTAM

Thomas Hobbes 5 Nisan 1588’de İngiltere’de Malmesbury yakınlarındaki Westport’ta doğdu. Bir söylentiye göre, İspanyol Armadası İngiltere kıyılarına yaklaşırken, annesi korku ve heyecan nedeniyle Hobbes’u erken doğurmuştur. Tartışmalı olsa da, düşünürün, ölüm korkusu ile barış arayışını felsefesinin temeli-ne yerleştirmesinin bundan kaynaklandığı ileri sürülür.

Babası yoksul bir Anglikan papazı olan Hobbes’un eğitimini amcası üstlenir. On beş yaşına geldiğinde, Oxford’daki Magdelen College’a gider. Burada ki Skolastik eğitimden pek haz etmemekle birlikte, beş yılda yüksek öğrenimini tamamlar ve dönemin önemli soylu ailelerinden olan Cavendishlerin evinde özel öğretmen-yazman olarak çalışmaya başlar. William Cavendish ile yaptır-

gı Avrupa gezileri sırasında felsefi ilgileri gelişir ve klasikleri okur. Bu dönemde özellikle tarihe meraklı olan Hobbes, Thukydides'in *Peloponnesos Savaşının Tarihi*'ni İngilizceye çevirir; kitap 1629 yılında basılır. Bu kitapla, Atinalıların başına gelenlerden yola çıkarak, demokrasinin tehlikeleri konusunda İngiltere'ye bir uyarı göndermek ister.

Avrupa'ya ikinci gezisi (1629-1631), matematiğe ve diğer bilimsel çalışmalara ilgisinin gelişmesini sağlar. Özellikle Eukleides'in *Elements* (Öğeler) başlıklı kitabındaki mantık kurgusunun etkisi altında kalır ve kendi düşüncelerini de benzer bir düşünsel disiplin içinde geliştirmeye çalışır. Üçüncü gezisi sırasında ise, Galileo ile tanışır ve onun yeni bilimine (mekanik fizik) kendini adar.

Yeni bilime karşı duyduğu tutku içinde Hobbes üç kitap yazar. *De Corpore* (Cisim Üzerine-1655) ile hareketin fiziksel yaşamda aldığı biçimi keşfetmeye çalışır. *De Homine*'de (İnsan Üzerine-1658) insanın eylem ve davranışları üzerinde odaklanır. *De Cive*'de (Yurttaş Üzerine-1642) mekanığın ilkelerini sosyal ve siyasal yaşama uyarlama çabası içine girer.

Hobbes, 1637 yılında son Avrupa gezisinden döndüğünde, İngiltere'de kral ve parlamento arasındaki gerginlik gittikçe büyümektedir. Egemenliğin kimin elinde olduğu yönündeki tartışma ülkeyi bir iç savaşa doğru sürüklerken, Hobbes'un ilgisi de siyasal konulara doğru yönelir. 1640'ta, on yıl sonra yayımlanacak olan *Elements of Law, Natural and Politic* (Doğal ve Siyasal Yasaların Öğeleri) adlı kitabı yazar. Bu kitabın tezleri ne Kralcılar ne de Parlamentocuları memnun eder. Kendini güvende hissetmeyen Hobbes, Fransa'ya gider; çok geçmeden de İngiltere'de iç savaş patlak verir.

İngiltere'de 1640 yılında patlak veren iç savaşın nedenlerinden biri, yazılı olmayan ama İngiliz anayasal sisteminin özünü oluşturan *Crown in Parliament* uygulamasının gittikçe çözülmeye başlamasıdır (*Crown in Parliament* bir tür "karma yönetim" örneğidir. Bu anayasal ilkeye göre, siyasal erk, iki meclisten oluşan parlamento ile kral arasında paylaşılmıştı). Sınıfsal olarak ele alındığında kapitalistleşen toprak sahipleri ve ticaretle uğraşan yeni orta sınıfın ya da burjuvazinin iradesinin hakim olduğu parlamentodaki grup ile soylular ve monarşi arasında bir uzlaşma sağlanmıştı. Ancak, XVII. yüzyılın başlarında bu uzlaşma yavaş yavaş ortadan kalkmaya başladı. Bunun nedenlerinden birincisi, zenginleşen yeni sınıfların mülkiyet haklarını korumak için kralın vergi salma ve özel mülkiyete el koyma gibi yetkilerini sınırlandırmak istemeleridir. İkincisi, o dönemde İngiltere'de dinsel tarikatlar ve mezhepler alabildiğince çoğalmış ve kendilerine özgü ibadet biçimlerini gerçekleştirme özgürlüğü için Anglikan Kilisesi ve kral ile bir çatışma içine girmişlerdir. Üçüncüsü ise, Tudor hanedanından sonra tahta geçen Stuartların sert bir siyasetten yana olmalarıdır.

Tudor hanedanına mensup olan I. Elizabeth'in (1558-1603) arkasında bir çocuk bırakmadan ölümünden sonra iktidara gelen Stuartlar, yeni sınıfsal ayrımların ve dinsel özerklik taleplerinin de hız kazanması dolayısıyla pek çok siyasi sorunla yüzleşmek zorunda kaldı. Üstelik I. James, kralın erkinin kaynağı-

nın tanrısal olduğunu ileri sürüyor ve yasa yapma hakkının sınırlandırılmamış bir biçimde krala ait olduğunu, yani mutlak monarşiyi savunuyordu.

Kral, bekleneceği üzere, devlet hazinesi, dış politika ve din olmak üzere üç temel konuda Parlamento ile uzlaşmazlığa düştü. 1611 yılında, vergi salma hakkını sınırlandırmak isteyen Parlamento'yu feshetti. I. James ve ondan sonra 1625 yılında taç giyen I. Charles'ın iktidarları süresince, parlamento ve kral çatışması, aralıklarla Parlamento'nun dağıtılmasına neden olacak şekilde sürdü. Parlamento'yu toplantıya çağırmamak ve feshetmek kralın kullandığı kozlardan biriydi. Öte yandan, Parlamento, savaşlar nedeniyle sıkışan I. Charles'ın vergi istemini reddetti ve dış politika konusunda engeller yarattı. Bunun üzerine 1640 yılında iç savaş patlak verdi; 1648'de burjuvazinin ve dinsel özgürlükten yana kesimlerin desteğini sağlayan ve köylü ile zanaatkârlardan güçlü bir ordu oluşturan Oliver Cromwell, I. Charles'ın ordusunu kesin bir yenilgiye uğrattı. 1649'da, Cromwell, Parlamento'daki radikaller sayesinde I. Charles'ın yargılanması kararını çıkarttı. Parlamento Kralı yargılayarak suçlu buldu ve 30 Ocak 1649 yılında I. Charles başı kesilerek idam edildi. Cromwell, "Commonwealth" adı altında bir cumhuriyet yönetimi kurdu, ama aslında söz konusu olan askeri bir diktatörlüktü.

İç savaşın bütün acımasızlığıyla sürdüğü yıllarda Hobbes Paris'tedir. 1646 yılında, Fransa'da sürgünde olan veliaht prens II. Charles'a matematik dersleri verir. Sürgünde geçirdiği on bir yıl boyunca, *De Cive*'yi ve siyasal yapıyı olan *Leviathan or the Matter, Forme and Power of a Commonwealth Ecclesiastical and Civil* (*Leviathan ya da Bir Din ve Dünya Devletinin Özü, Biçimi ve Erki*) başlıklı çalışmasını kaleme alır. İngiliz dilinde yazılmış en yetkin siyaset felsefesi çalışması olarak bilinen *Leviathan*, yazarının beklediği etkiyi yaratmaz; kitabın İngiltere'de yayımlandığı dönemde ülke "Lord Protector" (Koruyucu Lord) olarak anılan Oliver Cromwell'in katı yönetimi altına girmiştir. *Leviathan*, içerdiği tezlerden dolayı, hem Kralcılar hem de Parlamentocuları tedirgin eder. Hobbes kitabında, kraliyet taraftarlarının savunduğu, kralın tanrısal haklara sahip olduğu savını terk etmekte ve siyasal erkin kaynağını insanların kendi rızaları ile yaptıkları bir sözleşmeye dayandırmaktadır. "Tanrısal hak" düşüncesi yerine "sözleşme" düşüncesini geçirmiş olması, kralcıların öfkesini bilemek için yeterlidir. Öte yandan, sınırsız ve üstün yetkilerle donatılmış mutlak bir erkten yana savlar geliştirdiği için de kralın iktidarını sınırlandırmak isteyen Parlamentocuların tepkisini çekmektedir. Ayrıca kitabı, içerdiği dinsel görüşler nedeniyle Fransız Katolik Kilisesi ile hükümetinden yükselen eleştirilerle karşılaşmaktadır.

Leviathan ve Behemoth

Kökenleri Babil mitolojisine uzanan bu iki sözcüğü Hobbes, *Eski Ahit*'ten ödünç alarak kullanmaktadır. Hobbes'un egemen devletin simgesi olarak kullandığı İbranice *Leviathan* sözcüğü, "bir görünüşüyle insanları yıkan" ve "gurur oğulları üzerinde kral olan" büyük bir su canavarını anlatmaktadır. Hobbes'un İngiliz Devrimi'ndeki parlamentoyu simgelemek amacıyla kullandığı İbranice *Behemoth* sözcüğü ise, yine *Eski Ahit*'te geçen bir kara canavardır.

Kendisini Fransa'da güvende hissetmeyen Hobbes 1652'de İngiltere'ye geri döner ve Cromwell'in yönetimine bağlı olduğunu açıklar. Cromwell'in ölümünden sonra yerine geçen oğlu iktidarı koruyamaz; II. Charles'in iktidara gelmesiyle Restorasyon dönemi başlar. Hobbes, eski öğrencisi II. Charles'e bir daha siyasi polemikler içeren yapıtlar üretmeme konusunda söz verse de, iç savaşın nedenlerini anlattığı ve ölümünden sonra yayımlanacak olan *Behemoth, or the Long Parliament* (Behemoth ya da Uzun Parlamento) adlı kitabı yazmaktan kendini alıkoyamaz. İleriki yıllarda, daha çok matematik ve geometri ile ilgilenen, Homeros'un bütün yapıtlarını İngilizceye çeviren düşünür, 1679 yılında 91 yaşındayken hayata gözlerini yumar.

2. SKOLASTİK FELSEFENİN ELEŞTİRİSİ VE YENİ BİLİM

Hobbes'un felsefesine özgünlüğünü ve gücünü veren iki temel özellik bulunur:

1. Dinsel otorite ile onu besleyen Skolastik felsefeye karşı duyduğu tepki.
2. Yeni gelişen bilimsel yöneme, özellikle de geometriye karşı duyduğu derin hayranlık.

Skolastik felsefenin eleştirisi: Hobbes'un Skolastik felsefeden kopuşu oldukça genç yaşta gerçekleşmiştir. *Leviathan* ve diğer kitaplarında, Hristiyan teolojisi ile Aristotelesçi metafiziğin bir karışımı olan Skolastik felsefi spekülasyonlara karşı eleştirel bir üslup geliştirir, hatta bunların tamamen boş konuşmalar olduğunu söyler. Düşünürün, felsefi olarak "beyhude" nitelemesinde bulunduğu Skolastiğe yönelik tepkisi, sadece düşünsel kaygılardan kaynaklanmıyordu; din ve siyaset arasındaki ilişkilere yönelik geliştirdiği tezler, özellikle de teolojik tartışmaların siyasete bulaşmaması gerektiği yönündeki ısrarı bunda etkili olmuştur.

Skolastik felsefenin eleştirisi, Hobbes'un kendi fikirlerini biçimlendirme ve sunmasında belli bir etkiye sahiptir. Ona göre, bir felsefecinin kullandığı terimler, çok açık bir biçimde tanımlanmalıdır ve somut deneyimlerle bağlantıları kurulmalıdır. *Leviathan*'ın başlangıç bölümleri bu yüzden bir sözlük gibidir. Kavranıları açık ve kesin bir biçimde tanımlama çabası, Hobbes'un dönemindeki bilimsel yeniliklere, özellikle de geometriye duyduğu ilgi ile örtüşmektedir.

Yeni bilime yöneliş: XVII. yüzyılda henüz felsefe ve bilim arasında ayrımın gerçekleşmiş değildi. Dolayısıyla Hobbes, "doğru akıl yürütme" olarak felsefeden söz ederken, aslında bilimsel yöntem sorunu üzerinde durmaktadır. Yaşadığı dönemde belli bir ivme kazanmış olan deneysel bilimlere ve bunların yöntemlerine karşı ilgisi olsa da, asıl olarak geometri ve "dedüktif" bilimler, çalışmalarında kullandığı yöntem olmuştur. Eukleides geometrisiyle tanıştıktan sonra, geometriye sevdalanan Hobbes, İngiliz görgücülüğü (ampirisizm) yerine Kıta Avrupası'nın rasyonalizminin etkisi altında kalmıştır. Rasyonalizmi temel alan ve geometriye dayanan bu yöntem, şeylerin nedenlerini ve hareketlerini açıklamaya çalışırken, önce basit ve temel ilkelerden, doğruluğu açık olan önermelerden yola çıkar.

Hobbes'un felsefesi üzerinde yeni doğan bilimsel anlayışın en büyük temsilcilerinden olan Galileo'nun büyük etkisi vardır. Galileo, fiziksel dünyanın cisimlerin devinimine dayalı mekanik bir sistem olduğu anlayışını geliştirmişti. Hobbes için bu anlayış hem kendi materyalist bilgi kuramını geliştirmesi ve aynı zamanda Aristotelesçi teleolojiye dayanan Skolastik düşünceyi terk etmesi için kalkış noktası olmuştur. Skolastik düşünceye göre, canlı ya da cansız dünyanın devinimleri, daha önceden belirlenmiş olup amaçlı ya da erekseldir. Yani cisimlerin kendi içlerinde taşıdığı ve ulaşmaya çalıştığı bir son nokta vardır. Hobbes'a göre ise, devinim için bir durak, bir son nokta yoktur; hareket halindeki bir cisim, devinimini ancak çarptığı başka bir cisme aktardığı zaman durur. Dolayısıyla, "devinim bir ereğe yönelik olmayıp, kesintisizdir."

Cismin doğasına ilişkin Hobbes'un temel aldığı *kesintisiz devinime dayalı mekanik sistem anlayışı* şöyle özetlenebilir:

1. Her şeyin kökeninde devinim bulunur.
2. Her devinimi belirleyen bir neden vardır.
3. Devinim içinde olan bir cisim engellenmediği sürece sonsuza kadar böyle olacaktır.

Hobbes, böylece dinsel ya da metafizik kavramlardan hareket etmeden, materyalist bir felsefi sistem yaratmıştır. Düşünürün insana ve siyasete ilişkin geliştirdiği yaklaşımın temelinde bu mekanik materyalist felsefe yer alacaktır.

3. FELSEFE YA DA BİLİMİN KONUSU

Hobbes, aklın dünyayı açıklamada temel bir ilke olduğunu düşünür. Felsefe ya da bilim etkinliği akla dayanır; ama bu "akıl" ne varlığın kaynağı olan bir akıldır ne de yaşamdan soyutlanmış, tarih üstü, aşkın bir akıldır. Akıl, düşünmenin temel aracıdır. Ayırıştırmak ve birleştirmek, yani bütünü parçalarına bölmek ya da parçalardan bütüne varmak için kullanılan zihinsel bir yetidir.

Aklın bu şekilde tanımlanması, Hobbes'un felsefenin sınırlarını nasıl çizdiğini de gösterir. Ona göre, felsefe ya da bilim, sadece cisimsel olan şeylerle ilgilidir. Birleşebilen ve ayrışabilen şeyler sadece cisimlerdir. Tanrı, ruh, melekler gibi konular, felsefenin alanı dışında kalırlar. Ayrıca sadece hareket eden şeyler hesaplanabilir. Buradaki hesaplama, elbette basit bir matematiksel işlem değildir; cisimlerin hareketlerinden ve bu hareketler arası ilişkilerden, yani neden-selliklerden yola çıkarak, gelecekte bu hareketlerin alabileceği yönü saptayabilmek, yani öngöründe bulunabilmektir. Dolayısıyla Hobbes, esas olarak neden-sonuç ilişkileri üzerine dikkatini yoğunlaştırır. Bu ilişkiler anlaşıldığı ölçüde, insan yaşamının daha iyi düzenlenebileceği düşüncesini taşır.

Bu anlamda felsefe ya da bilim, hareket eden cisimler dışındaki her şeyi inceleme alanı dışında bırakır. Hobbes, felsefe ve teoloji arasına bir çizgi çekerek, felsefenin, "yaratılmaz olan ve ne bölünebilecek ne de birleştirilebilecek bir şey içeren Tanrı'ya ilişkin öğretisi"den tamamen bağımsız olduğunu söyler. Felsefenin konusu, maddedir; amacı ise, maddi olan ilişkileri kavramak ve bu ilişkile-

rin nedenlerini, etkilerini, sonuçlarını öngörebilmek, yaşamı bu öngörüler doğrultusunda düzenleyebilmektir.

Felsefenin konusu oluşturan cisimler doğal ve yapay olmak üzere ikiye ayrılırlar. Doğanın ürünü olanlar ile insan yapımı olanları birbirinden ayıran Hobbes, bunların özelliklerinin ya da yapılarının kavranabilmesi için devinimlerinin ve devinimlerini oluşturan nedenlerin bilinmesi gerektiğini söyler. Cisimler yalın hareketlerle başlarlar ve “ilk bakışta anlaşılmayacak kadar karmaşık durumlara geçerler.” Doğanın cisimleri daha yalındır, en karmaşık cisim ise insan yapımı olan devlettir.

Hobbes, konusunu bu şekilde tanımladığı felsefenin üç bölümden oluştuğunu söyler:

1. Cisimle ilgili geometri ve mekanik fizik: Her ikisinin de konusu, evrendeki en yalın cisimlerin devinimlerinin nedenlerini keşfetmektir.

2. İnsanla ilgili fizyoloji ve psikoloji (insan bilimi): İnsan doğadaki diğer cisimlerden daha karmaşık bir yapıya sahip olmakla birlikte onu da harekete geçiren içsel ve dışsal bazı nedenler bulunur. Bu nedenle, Hobbes’un felsefesinin ikinci bölümü, insanın fizyolojisini ve psikolojisini anlamakla ilgilidir.

3. En karmaşık yapay cisim olan devletle ilgili siyaset bilimi: Cisimlerin en karmaşığı olan toplumsal ve siyasal olguları, bunların nedenleri ve alacakları yönü inceler. Özellikle, neden-sonuç ilişkileri içinde insan davranışlarının bulunduğu yapay bir kurum olarak “devlet” Hobbes’un felsefesinin merkezinde yer alır.

4. İNSAN BİLİMİ

Hobbes’un siyaset felsefesinin başlangıç noktası, insan davranışlarının nedenlerini keşfetmek ve bu sayede barışçıl, istikrarlı bir toplumun nasıl kurulabileceğini kavrayabilmektir. Bu düşüncesini şöyle dile getirir: “Doğal hukuk ile siyasetin öğeleri hakkında açık bir düşünceye sahip olunmasında, insan doğasının bilinmesi çok önemli bir yer tutar.” “(...) İnsanların doğal yapılarının ne olduğunu, hangi nedenlerin onları siteler kurmaya ya da kuramamaya yönelttiğini, bir devlet çatısı altında birleşmek isteyenlerin nasıl davranmak zorunda olduklarını anlamak gerekir.” Bu cümleler doğrudan onun yönteminin ipuçlarını verir: Herhangi bir şeyi bilebilmek için onu oluşturan parçalarına ayırıştırmalı ve bu parçaların devinimini anlamaya çalışmalı. Karmaşık bir bütün olan siyasal toplumu anlamak için de aynı şekilde, onun parçalarını oluşturan insandan ve insanın temel devinimlerinden yola çıkmak gerekir. Kendi başına devinen bir cisim olarak insanın psikolojisini ve fizyolojisini anlamak, yani insan doğasını keşfetmek, işte bu yüzden Hobbes için vazgeçilmezdir.

Geometrinin ve mekanik fiziğin konusunu oluşturan cisimlerden daha karmaşık bir doğaya sahip olan insanda, hayvanlarla ortak olan iki devinim türü vardır:

1. Yaşamsal devinim: “Doğum ile başlayan ve yaşam boyu kesintisiz devam

eden”, kanın dolaşımı, nabız, solunum, beslenme, sindirim gibi herhangi bir bilinçli çaba ya da düşünce olmaksızın gerçekleşen süreçlerdir.

2. Hayvansal devinim: İradi eylemleri, yani yürümek, vurmak, konuşmak, ellerimizi ve kollarımızı oynatmak gibi eylemleri kapsar. Yaşamsal devinimden farklı olarak bu eylemlerin arkasında belli imgelemler bulunur. Sözelimi, bir yere gitmeden önce, nereye, ne yoldan, nasıl gidileceğine dair bir ön düşünce bulunur. Gitme eylemi bu ön düşünceye dayanarak yapılır. Dolayısıyla imgelem, bütün hayvansal devinimlerin ya da iradi eylemlerin “ilk içsel başlangıcıdır”. Eğitimli olup olmamayla bağlantısız bir biçimde, bütün insanlarda bu tür imgelemler bulunur. “Yürüme, konuşma, vurma ve diğer görülebilir eylemler biçiminde tezahür etmeden önce, insan vücudundaki bu küçük hareket başlangıçlarına, genellikle, ÇABA denir.”

“Çaba” kavramı ile Hobbes, daha sonra Spinoza’da *conatus* kavramı ile karşılanan, insanın hayatta kalabilmek için gerçekleştirdiği içsel eylemleri anlatır. Yaşamsal devinimi sürdürmeye yönelik çabalar, *istek* (iştah ya da arzu) adını alır. Örneğin, açlığı karşılamaya yönelik çaba, yemek isteğidir. Çaba, yaşama zararlı olan bir şeyden uzaklaşmaya yöneldiğinde ise *nefret* (tiksinme) olarak adlandırılır. *İstek*, yaşama yararlı olana yaklaşmayı, *nefret* ise zararlı olandan uzaklaşmayı ifade eder. Böylece, Hobbes için insan, kendi varlığını sürdürebilmek için elemenden, kendine zararlı olan şeylerden uzaklaşan, yaşamını sürdürmeye yararlı olan şeylere, hazza ulaşmaya çalışan “bencil” bir varlıktır.

İnsanın yaşamını sürdürebilmek için içsel ve dışsal devinimler içinde olması, onu hayvandan ayırt eden özellikler değildir, çünkü eninde sonunda hayvanlar da bu itki ile hareket ederler. O halde insanı hayvandan üstün kılan özelliği nedir? İki özellikten söz eder Hobbes:

a. Konuşmak: Doğadan gelen bir yeti olmayan, insanın kendi iradesiyle oluşturduğu sözcükler yardımıyla gerçekleştirdiği konuşma, bilimsel yeteneğe ve doğayı aşma gücüne işaret eder. Hayvanlardan farklı olarak kavramlara sahip olan insan, yine yapay bir varlık olan toplum ya da devleti yaratma kapasitesini de içinde barındırır. Bu insanı insan kılan, insanın kendini yapma, insanlığını yaratma gücünü gösterir.

b. Geleceği düşünmek: İnsan aklını kullanarak hesap etme, yani olabilecekleri öngörebilme yetisine de sahiptir. Akıl yoluyla neden-sonuç ilişkilerini kavrayabilen, bunu sözcükler ve kavramlar yoluyla gerçekleştiren insan, kendisini gelecekte bekleyen iyi ya da kötü şeyler olduğu bilgisini edinir. Akıl sayesinde gelecekte kendisine haz verecek şeyleri bulup onlara yönelmek durumundadır. Aynı zamanda elem kaygısı, özellikle de ölüm korkusu, geleceği düşünebilen insanı kendini korumak için güvenlik arayışına yöneltir.

Hobbes bu düşünceleriyle sadece insan psikolojisini bilimsel bir temele dayandırmaya çalışmaz, aynı zamanda ahlak ölçütlerinin göreceli olduğunu, insan-daki iyi ve kötü değerlerinin ya da hemen hemen bütün değer yargılarının insana ait devinimlere dayandığını göstermeye uğraşır. Ahlaklılık için nesnel bir ölçütün yadsınması, onun mekanik ve nedensel dünya tablosunun bir sonucudur.

Gerçekten de, Hobbes'a göre, iyi ve kötü sözcükleri hiçbir şekilde cisimlerdeki ahlaksal nitelikleri dile getirmezler. İnsanlar için isteklerinin yöneldiği şey iyi, nefretin yöneldiği şey ise kötüdür. Yani bir kişi için, yaşamına yararlı şeyler iyi, zararlı olanlar ise kötü olarak tanımlanır ve adlandırılır.

Hobbes, devletin olmadığı durumda, iyi ve kötü yargılarının kişiden kişiye değişebileceğini, yani *görelî* olduğunu söyler. Nesnelerin doğasından çıkarsayabileceğimiz iyi ve kötüye ilişkin genel kurallar ve yargılar bulunmaz. Bu yargılar tamamen insanın devinimlerine bağlı olarak ortaya çıkarlar. Devletin bulunduğu durumda, iyi ve kötü hakkında karar verici güç ise *egemendir*. Ancak, ege-men ortaya çıkmadan önce insanların kendi iyilerini gerçekleştirmek için giriştikleri amansız rekabet, herkesin herkesle savaş içinde olduğu doğa durumunu yaratır.

5. DOĞA DURUMU

Hobbes, doğa durumu ile insanları düzene sokacak belli bir siyasal iktidarın yokluğunda, yani bir egemenin bulunmadığı durumda insanların hangi koşullarda yaşayacağını göstermek ister. Atalarımızın, vahşi ulusların ya da Amerika'daki yerlilerin doğa durumuna benzer bir yaşam tarzına sahip olduklarını ima etse de, doğa durumunun *tarihsel olmadığını* belirtir. Korkulacak bir güç olmadığında hayatın nasıl olacağını, tarihsel örneklerden yararlanarak açıklamak yerine, akıl yürütme yoluyla varılan doğa tasarımı ile gözler önüne sermeyi amaçlar. Hobbes, bunu, İngiltere'nin tarihinden belli kesitleri alarak ya da Avrupa'nın diğer bölgelerinde yaşanan din ve mezhep savaşlarını örnek göstererek yapamaz mıydı? İç savaşlara ait ya da kendi deyimiyle “vahşi” dönemlere ait tarihsel olgulardan hareket etmek yerine, neden tarihsel olmayan, varsayımsal (*hipotetik*) bir doğa durumu tasarımına başvurmuştur?

Hobbes için doğa durumunun tarihsel olup olmaması pek fazla önem taşımamaktaydı. Yapmaya çalıştığı şey, insanların üstün bir güce ya da devlete neden itaat ettiklerini ya da neden itaat etmeleri gerektiğini “mantıksal bir çıkarsama” ile göstermekti. Herhangi bir ülkedeki halkın devlete neden itaat ettiği sorusunu sormuyordu; “devlet”in doğasını ve kökenini araştırıyordu, devlete ait “genel” ve “evrensel” bilgilere ulaşmaya çalışıyordu. Doğa durumuna kimse tanık olmamıştı, ama Galileo da düşen cisimlerin hızını gözlemleyerek ölçmüyordu ya da Kepler gezegenlerin yörüngelerinin elips olduğunu söylerken saf gözlemden hareket etmiyordu. Her ikisi de bazı matematiksel hesaplar yoluyla yasalara varmışlardı. Hobbes ise, doğa durumu “varsayımı”nı kullanarak, devletin olmadığı bir durumda insan davranışındaki düzenlilikleri ve bu davranışın sonuçlarını göstermeye çalışmıştır. İnsanın doğasından, psikolojisinden hareket ederek, devletin kaynağını ve amacını açıklamıştır.

İnsanlar doğa durumunda iken, kendi doğalarından kaynaklanan nedenler yüzünden sürekli bir belirsizlik, çatışma ve şiddet yaşarlar. Doğa durumu, Hobbes'un “insan insanın kurdudur” (*homo homini lupus*) şeklinde kısaca formüle

ettiği bir savaş durumudur. “Hepsinden kötüsü, hep şiddetli ölüm korkusu ve tehlikesi vardır; ve insan yaşamı yalnız, yoksul, kötü, vahşi ve kısıdır” diye ekler Hobbes. Savaş durumunu yaratan nedenler zincirini şöyle aktarır:

1. İnsanlar doğa durumunda eşittirler (doğal eşitlik): Doğa durumunda savaş doğuran temel neden insanların bedensel ve zihinsel yetileri bakımından eşit olmalarıdır. Bu eşitlik, herkesin aynı oranda güç ve yetilere sahip oldukları anlamına gelmez. Ancak, kişisel yetersizlikler ya da zayıflıklar, başka yetilerle dengelenebilir. Sözelimi, fiziksel olarak zayıf olanlar, hile ile ya da birleşerek, kendilerinden daha güçlü olanları alt edebilirler. Zihinsel yetiler söz konusu olduğunda, insanlar arasında daha büyük bir eşitlik söz konusudur, çünkü basiret (ya da sağduyu) insanların eşit ölçüde ve eşit zamanlarda edindikleri deneyimlerin ürünüdür. Ayrıca insanlar kendi zihinsel yetilerinden ve akıl yürütmelelerinden eşit derecede hoşnutturlar. Her insan kendi düşüncesinin doğru olduğunu kabul eder ve bu anlamda kendisini diğerlerinden üstün görür. Bu da kendini üstün görmede bir eşitlik durumu yaratır.

2. Eşitlik güvensizliğe neden olur: Doğal eşitlik, “amaçlara erişme umudunun eşitliğini doğurur”. Her insan amaçlarına ulaşma konusunda eşit şansa sahip olmasından dolayı, eşit umutlar taşırlar. İki kişi aynı şeyi istiyorlarsa, sorun burada baş gösterir; çünkü her ikisi de doğaları gereği isteklerini yerine getirmek isteyecekler ve bundan dolayı birbirlerine düşman olacaklardır. “Birbirlerini yok etmeye ve egemenlik altına almaya” çalışacaklardır. Her bireyin diğeri için bir rakip olması, karşılıklı güvensizliği doğurur.

3. Güvensizliğin sonucu savaştır: Bireyler güvensizlik durumundan kurtulabilmek için başkalarına hükmetmek, onları kendi egemenlikleri altına almak isterler. Eşitlik durumu, hayatta kalabilmek için sürekli tehlikelerle baş etmek ve varlığı korumak için başkaları üstünde hakimiyet kurmayı gerektirir. İnsanlar, kendilerini korumak için, sonu gelmez bir “güç isteği” içindedirler. Kısaca, her bireyin kendi hazzını ve kendi güvenliğini arıyor olması, karşılıklı güç kullanmayı, yani bir çatışma durumunu yaratır. Üstelik güç isteğini yaratan sadece bu iki unsur değildir. İnsanlar başkalarının gözünde değerli, saygın olmak, şereflerini (onur) korumak isterler.

Dolayısıyla Hobbes, doğa durumunda, insan doğasına ait ve çatışmaya yol açan üç temel özelliğin bulunduğunu söyler: Rekabet, güvensizlik ve şeref. Birincisi insanların isteklerini gerçekleştirirken aynı şeyi istemelerinden, kaynakların kıt olması ya da isteklerin çatışması durumunda birbirleri için rakip olmalarından kaynaklanır. İkincisi, rekabetten kaynaklanan bir çatışmanın ya da düşmanlığın yarattığı güvensizliktir. İnsanlar sadece bugünkü isteklerinin doyurulması ile yetinmezler, gelecekteki istekleri için de bir güvence ararlar. Üstelik hayvanlardan farklı olarak taşıdıkları yetenekler ile geleceği öngörebilirler. Bu, insanlarda sürekli bir gelecek korkusu yaratır. Üçüncüsü, insanların sadece bedensel ve duyuusal hazlar peşinde olmadıkları, zihinsel ya da manevi bir üstünlük arayışı içinde olduğu gerçeğini dile getirir. Şeref elde etme isteği kadar, insan onurunu yaralayacak, “bir söz, bir gülümseme, farklı bir görüş ve baş-

Geleceği öngörme ve Prometheus

Hobbes, arzu ettiği iyilikleri elde etmek için sürekli çabalayan insanoğlunun yazgısını Prometheus'unkine benzetir: "İnsanoğlu, mutlaka, sürekli bir gelecek endişesi içindedir; böylece her insan, özellikle aşırı ihtiyatlı olanlar, Prometheus'unkine benzer bir durumdadırlar. Çünkü kelime anlamı olarak dilimize çevrildiğinde, basiretli, geleceği öngören adam demek olan Prometheus, görüş alanı büyük bir yer olan Kafkas tepesine bağlanmıştı ve burada onun karaciğeri ile beslenen bir kartal, geceleyin yenilenen karaciğerini gündüz yiyordu. Yani gelecekte kaygı duyduğu için çok ileriye bakan bir insanın kalbi, bütün gün ölüm, yoksulluk ve başka bir felaketin korkusuyla tükenip durur ve sadece uykuda iken bu insan huzura kavuşabilir ya da kaygı dolu kalbi dinlenebilir."

ka bir aşağılama işareti" de çatışmaya yol açabilir.

Doğa durumunda çatışmaya yol açan bu özellikleri sıralayarak Hobbes, devletin olmadığı durumda, insanların çok hafif nedenlerle dahi bir savaşa sürükleneceklerini göstermek ister. Bu savaş taraflar arasında değildir, "herkesin herkese karşı savaşıdır". Üstelik bir muharebe veya doğrudan bir çatışmanın olması gerekli değildir. *Sürekli bir savaş olasılığının* bulunması da savaşın varlığı için yeterlidir. Hobbes, bunu bir benzetmeyle anlatır: "Nasıl kötü havanın doğası bir veya iki yağmur sağanağından ibaret olmayıp, birçok günlerin eğiliminden oluşursa, savaşın doğası da, çarpışma eyleminden ibaret olmayıp, tersine bir güvencenin bulunmadığı, çarpışmaya yönelik kesinleşmiş eğilimden oluşur."

Her an bir çatışmanın ortaya çıkabilme olasılığı, insanın en temel güvencelerden, özellikle de yaşam güvencesinden yoksun olduğu bir durumu yaratır.

6. DOĞA DURUMUNUN SONUÇLARI

Herkesin herkese düşman olduğu ve insanın sadece kendi gücüne ve yaratıcılığına güvendiği doğa durumunun, insanlar için yol açtığı sonuçlar nelerdir?

Doğa durumu uygarlığı ve toplumu içermez: Hobbes, bunu ünlü bir pasajında şöyle açıklar: "Böyle bir ortamda, çalışmaya yer yoktur; çünkü çalışmanın karşılığı belirsizdir, dolayısıyla toprağın işlenmesine de gerek yoktur; ne denizcilik, ne deniz yoluyla ithal edilebilecek malların kullanılması, ne rahat yapılar, ne fazla güç gerektiren şeyleri kaldırmak ve taşımak için gereken şeyler, ne yeryüzü hakkında bilgi, ne zaman hesabı, ne sanat, ne yazı, ne de toplum vardır." Doğa durumu, barış içermediği gibi, *uygarlıktan* da yoksundur. Aslında doğa durumunda, insanlar bir *toplum* dahi oluşturmazlar; olsa olsa her kişinin tek başına olduğu bir "insan kalabalığı"ndan söz edilebilir ancak. İnsanın temel özelliklerinden yola çıkarak doğa durumu tasarımına varan Hobbes, insanın doğası gereği toplumsal olduğunu düşünen Aristoteles ve Aquinumlu Thomas gibi düşünürlerden ayrılır.

Doğa durumunda ahlaki ölçütler ve yasalar bulunmaz: Doğal savaş durumunda insanlar için nesnel ahlaki ölçütlerden söz edilemediği gibi adalet dü-

şüncesi de varlık gösteremez. Hobbes'un deyişiyle, "Bu herkesin herkese karşı savaşının bir sonucu da, böyle bir savaşta hiçbir şeyin adalete aykırı olamayacağıdır. Orada doğru ve yanlış, adalet ve adaletsizlik kavramlarına yer yoktur." Doğa durumunda insanlar "en yüksek iyi"ye ulaşmak gibi bir amaç peşinde değillerdir; herkes kendi isteğini karşılama peşindedir. Bu nedenle, (tıpkı Machiavelli'nin vurguladığı gibi) güç kullanımı, hatta "şiddet ve hile" en büyük "erdem" olarak görülebilir. Üstün bir gücün bulunmadığı yerde yasa da yoktur. Üstelik adalet ve adaletsizlik duyguları tamamen insanın toplum halinde yaşayışının bir sonucudur; beden ve zihnin yetilerinin bir ürünü değildir. Doğa durumunda toplum haline ulaşamamış insan, adalet duygusuna sahip değildir.

Egemenin olmadığı yerde mülkiyet de yoktur: Üstün bir yasa yapıcı gücün olmaması, "benim senin ayrımının" yani *mülkiyetin* bulunmadığı, insanların gücü yettiğinde bir şeye sahip oldukları bir duruma neden olur.

Doğa durumunun içerdiği tüm bu olumsuz özelliklerin, insanın *ilkel ya da hayvansı* yanlarından değil, *insansı* yanlarından çıkarsanmış olması dikkate değerdir. Doğa durumundaki insan, ahlak, yasa, toplum gibi bütün dışsal sınırlamalardan azadedir, yani kendi doğası ile baş başadır. Bu doğa, aslında onun önündeki en büyük engeldir. İnsan, doğası gereği başkalarıyla yarışma ve çatışma içinde olmak zorundadır. Bugününü güvence altına almak amacıyla kendi yararını gerçekleştirme ve isteklerini doyurması için ulaşabildiklerini elde etmesi yetmez; akılcı hesaplama yeteneğine sahip olan insanın geleceğini de güvence altına alabilmesi için daha fazla şeye, gereksiniminin ötesindeki şeylere ulaşması gerekir. Ahlaki ölçütlerin, yasaların olmadığı ve mülkiyetin korunmadığı bir yerde, insan geleceği öngörme yetisi ile elindekileri yitirebileceğini sezer. Kendi varlığını güvence altına alabilmek, yani elindekileri kaybetmemek için daha fazla güç kazanmak ve insanlar üzerinde daha fazla güç uygulamak zorundadır. Yani insanın var olabilmesinin tek koşulu "kudret sahibi" olmasıdır. Ancak herkesin güç isteği, var olan savaş durumunu sürekli kılacaktır.

Hobbes, bir egemenin bulunmadığı durumda, insanın akılcı hesaplama yetisini kullanarak sınırsız güç isteği içinde olmasının, onun varlığını yok eden bir tehlikeye dönüşeceğini göstermek ister. Aslında insanın doğasında taşıdığı paradoksu, doğa durumu tasarımı ile göz önüne serer. Ancak insan sürekli bir savaş durumu içinde yaşamayı kabullenebilir mi? Geleceğini güvence altına alma ve varlığını koruma ile belirsizlik, çatışma ve savaş birbiriyle çelişkili değil mi? İnsanları, savaşa götüren duyguları kadar, barışa yönelten duyguları da var mıdır? Üstelik insanın akılcı kendini korumaya ve güç sahibi olmaya doğru iterken, aynı akıl nasıl olur da savaş durumundan çıkıp, barışa ulaşmayı amaçlar? Başka bir deyişle, herkesin kendi isteğini elde etme için birbirleriyle rekabet içinde ve sonunda savaş içinde olduğu bir durumdan, herkesin barış için birbirleriyle anlaştığı bir duruma nasıl geçilir?

7. BARIŞA ADIM ATMA: DOĞAL HAK VE DOĞAL YASA AYRIMI

İnsanları barışa yönelten temel şey, kendilerini koruma istekleridir. Geleceği öngörebilme yetisine sahip olan insan, savaş durumunun eninde sonunda bütün insanların sonunu hazırlayacağını kavrayabilir. Doğal savaş durumundan çıkmak, insanın çıkarına olduğu için, barış koşulları üzerinde bir anlaşmaya varılır. Bir başka deyişle, insanların barış istemeleri, kendi çıkarlarını korumak gibi bireyci bir neden yüzündendir; daha yüksek ve yetkin bir birliktelik kurmak gibi bir amaç söz konusu değildir.

Hobbes, barışa yönelen insanı, savaş durumundaki insandan farklı olarak betimlemez. İster doğal savaş durumunda ister barış durumunda ya da devletin olduğu koşullarda olsun, insanı harekete geçiren duygular ve tutkular aynıdır. Savaş durumunu yaratan duygular gibi, barışa götüren duygular da, varlığını koruma ve elde etme arzusuna, bunun için de geleceğini güvence altına alma isteğine bağlıdır. Onu barışa götüren duygular, “ölüm korkusu, rahat bir hayat için gerekli şeyleri elde etmek arzusu ve çalışarak onları elde etme umudu”dur. Ama insan sadece duygu ve tutkudan ibaret bir varlık değildir; aynı zamanda akılcıdır. Hobbes’u Yunan felsefecilerinden farklılaştıran bir diğer nokta, akıl ile duyguların karşıtlık içinde olmamasıdır; tersine bunlar birbirleriyle uyum içindedirler. Duygular ve istekler insanları harekete geçirir, akıl ise isteklerin doyurulmasının en iyi yollarını gösterir. Barış durumu için de benzer bir işleyiş söz konusudur. İnsanları barışa yönlendiren duygular vardır; akıl ise “insanların üzerinde anlaşabilecekleri barış şartlarını gösterir”. Bu şartları, Hobbes *doğal yasalar* şeklinde adlandırır.

Stoacılar, Cicero, Aquinumlu Thomas gibi daha önceki düşünürler, insanların doğalarından kaynaklanan ortak bir akli kullanma yetisine sahip oldukları ve bu aklın “içkin bir ahlaksal buyruk” olarak insanların davranışlarını düzenleyebileceği görüşünü geliştirmişlerdir. Hobbes, böyle bir ahlaksal buyruğu kabul etmez; “iyi” ve “kötü” gibi değerlerin biricik kaynağı, isteklerimizin karşılanması ve varlığımızın korunmasıdır. Daha önceki düşünürlerin doğal yasayı insanların ortak âdetleri olarak tanımlamasını da kabul etmez. Hangi âdetlerin benimseneceği hangilerinin yadsınacağı konusunda insanların ortak bir görüşe varmaları zordur. Üstelik, “evrensel bir iyi” arayışı insanlar için bir yanılsamadan başka bir şey değildir. O halde Hobbes, insanların davranışlarını yönlendiren ve düzenleyen genel ilkeler olarak doğal yasa ile ne anlatmaktadır?

Hobbes’un doğal yasa kavramıyla ne kastettiğini anlamak için doğal hak ile doğal yasa arasında yaptığı ayrımı gözden kaçırmamak gerekir. Doğal hak (*ius naturale*), insanın “kendi doğasını, yani kendi hayatını korumak için kendi gücünü dilediği gibi kullanmak ve kendi muhakemesi ve aklı ile, bu amaca ulaşmaya yönelik en uygun yöntem olarak kabul ettiği her şeyi yapmak özgürlüğüdür”. Hak, bir “özgürlüktür”, yani, “dış engeller” olmadan insanın istediği şeyi yapma durumudur.

Doğal yasa (*lex naturalis*) ise “akılla bulunan ve insanın kendi hayatı için za-

rarlı veya hayatını koruma yollarını azaltıcı olan şeyleri yapmasını yasaklayan veya insanın hayatını en iyi şekilde koruyabileceğini düşündüğü bir ilke ya da genel kuraldır". Hobbes, hak ve yasa terimlerinin karıştırıldığını, ama bunların birbirlerinden ayrı olarak tanımlanması gerektiğini önemle belirtir: "HAK, yapmak veya yapmamak özgürlüğünden oluşur; YASA ise, bunlardan birini belirler ve zorunlu kılar; yani, yasa ve hak, aynı konuda birbiriyle tutarlı olmayan yükümlülük ve özgürlük kadar ayrı şeylerdir."

Doğal hak, *her bir kişinin* yapma ve yapmama özgürlüğü iken, doğal yasa *herkes* için geçerli olan bir ilke ve "akıl genel kuralı"dır. Ancak, Hobbes ne ahlaksal bir ilkenin ne Tanrısal bir buyruğun ne de örf ve adetlerin ortak kural olamayacağını ileri sürüyordu. O halde, doğal yasanın kaynağı ne olabilir?

Hobbes'un temel yasa olarak adlandırdığı *birinci doğal yasa*, barışın aranmasını ve izlenmesi işaret eder. İnsan doğa durumunda, kendi hayatını koruyabilmek için her şeyi elde edebilme ve düşmanlarına karşı her şeyi yapabilme hakkına sahiptir. Hobbes'un deyişiyle "herkesin her şeye hakkı vardır". Herkesin her şey üzerindeki bu doğal hakkı devam ettiği sürece, insanlar yaşam güvencesine sahip olamazlar. Hatta bütün insanların en fazla korktuğu şey ölümdür. Ölüm korkusu, insanları barışa yönelten temel bir duygudur. Doğa durumunda, yani doğal hakkın sınırsızca kullanıldığı durumda, en temel güvence, yaşam güvencesi sağlanamayacağı için, *herkes aklını kullanarak, barışı aramak ve izlemek gerektiği ilkesine ve genel kuralına varır*.

Demek ki insanların akıllarını kullanarak barışı istemelerine neden olan şey, bir duygu, ölüm korkusudur. Yani, bu korku insanı barışa doğru bir devinime iten temel nedendir. Ancak akıl olmasa, bu sadece bir duygu, bir korku olarak kalırdı. Geçmiş, bugün ve gelecek arasındaki bağlantıları kuran ve gelecekte en iyi şartlara sahip olması için insana ne yapması gerektiğini gösteren akıldır. Bir benzetme ile, duygu, insanı belli bir mekanizmayı oluşturmaya yönelten bir korku, bir istek ya da bir gereksinimdir; akıl ise mekanizmayı çalıştırabilmek için fizik kurallarına uygun bir tasarım geliştiren ve bunu uygulamaya geçiren yetilerin ve uğraşların bütünüdür. Barışa yönelik ilk kıvılcımı çakan ölüm korkusudur; akıl ise herkes için barışın gerekli olduğu konusunda genel bir ilkeye varır ve hangi koşullarda barışın yapılabileceğini gösterir. Dolayısıyla birinci doğal yasa, insanlara "barışa ulaşmak için çalışmalarını emreder". Barışın elde edilememesi durumunda "savaşın bütün yardımlarını ve yararlarını araması ve kullanması" gerekir. Bu artık herkes için geçerli olan bir ilkedir; çünkü ölümden korkmak ve kaçınmak da tüm insanlara özgü genel bir duygudur. Konuşma, geleceği öngörme ve akıl yürütme (yani neden-sonuç ilişkilerini kurma) yetilerine sahip olan insan, uzun dönemli çıkarlarını görebilmekte ve bu çıkarların ancak herkesin ortak olarak hareket etmesi durumunda gerçekleşeceği sonucuna varabilmektedir.

İnsanın doğal hakkından vazgeçmesini buyuran *ikinci doğal yasa*, doğal haklardan vazgeçmektir. Barışa ulaşmak için insanlara çalışmayı emreden temel yasadan çıkan sonuç şudur: "Bir insan, barışı ve kendini korumayı istiyorsa, başkaları da aynı şekilde düşündüğü durumda, her şey üzerindeki bu hakkını bırak-

malı.” Herkes her istediğini yaptığı sürece savaş durumu ortaya çıktığı için, ikinci doğal yasa, insanların en temel haklarından, yani özgürlüklerinden vazgeçmeleri gerektiğini buyurur. Ancak, bunun, aklın buyurduğu bir koşulu vardır. Doğal haktan vazgeçmek *herkes* için söz konusu olmalıdır: “Başka insanlar da, onun gibi, haklarını bırakmazlarsa, o zaman onun da kendi hakkını bırakması için bir neden yoktur. Çünkü böyle bir şey, onu, başkaları için bir av yapardı ve hiç kimse de, barıştan yararlanmak yerine, böyle bir duruma düşmek istemez.”

Hobbes, doğa durumunda bir hak olan kendini savunma eyleminden hiç kimsenin tek başına vazgeçmeye zorlanamayacağını, çünkü bunun kendini yok etmek anlamına geleceğini ve bir kişinin kendini yok etmeye zorlanamayacağını söyler. Eğer biri, yumuşak başlı davranıp verdiği sözü tutuyor, bütün haklarından vazgeçiyor, ama diğerleri aynı şekilde davranmıyorsa, kişi başkaları için sadece bir yem olacak, kendi yıkımını hazırlayacaktır. Herkesin aynı şeyi yapması durumunda, doğal haktan vazgeçmek aklın gereğidir; çünkü doğal hakkın sınırsızca kullanımı da sonuçta insanın can güvenliği için tehlike oluşturur. İşte bu yüzden, insanlar, akıl yürüterek ulaştıkları barış için çalışmak ilkesine uygun olarak, kendileri gibi doğal haklarından vazgeçen diğer insanlarla bir sözleşme yaparlar ve barışı koruyacak olan devleti kurarlar.

8. DEVLETİN KURULUŞU: TOPLUM SÖZLEŞMESİ

Doğa durumunda, “ölüm ve şiddet korkusu” içinde geçen bir yaşam, akılcı hesaplama yeteneğine sahip olan insanı, barışı sağlayacak ve sürekli kılacak devleti kurmaya doğru iter. Hobbes, devletin kuruluşunun nasıl gerçekleştiğini, tıpkı doğa durumunda olduğu gibi tarihsel kaynaklara dayanarak anlatma çabası içinde değildir. Tarihsel bir sözleşmenin yapılmış olduğu gibi bir iddiayı kesinlikle öne sürmez. Zaten, *Leviathan*’da kuruluş kısmını fazla geniş bir biçimde ele almaz; sözleşmenin koşullarını enine boyuna incelemez. Hobbes’u asıl ilgilendiren, var olan bir egemenlik biçiminde, yani kurulmuş olan bir devlette, uyruklar ile egemen arasındaki ilişkinin ne olması gerektiğidir. Temel amacı barışın korunması olan Hobbes, bunun için siyasal bir düzenin, siyasal birliğin, yani devletin varlığını gerekli görür. Siyasal düzenin çökmesini önlemek için insanların siyasal tutum ve davranışlarının nasıl olması gerektiğini incelemeye yönelir. Bu inceleme, hem uyruklar hem de yönetenler açısından en uygun, en akılcı siyasal davranışları betimlemek, “koruma ile boyun eğme” arasındaki ilişkiyi gözler önüne sermek amacındadır. Düşünür, sadece iç savaş koşullarında olan İngiltere için değil, tüm zamanlar ve tüm toplumlar için barış koşullarının nasıl yaratılabileceği konusunda bir siyasal değerlendirme sunar.

A. Devlete doğru

İkinci doğal yasa, barışın sağlanması için insanların sahip oldukları doğal özgürlüklerinden, yani doğal haklarından vazgeçmeleri gerektiğini gösteriyor-

du. Doğal yasalar yukarıda belirtilenlerle sınırlı değildir. Hobbes, *Leviathan*'da toplam on dokuz doğal yasa sıralar. Bunlar arasında adalet, hakkaniyet, tevazu, merhamet ve "başkalarının sana ne yapmalarını istiyorsan, sen de onlara onu yap" gibi genel ilkeler yer alır. Doğal yasa, doğa durumunda var olan ve herkes için geçerli olan dışsal yasalar ya da ahlaki ilkeler değil, her bireyin, hiçbir dışsal otoriteye boyun eğme durumunda olmadan, kendi akli yoluyla, "içsel olarak" verdiği "vicdani yükümlülükler"dir. Barış durumunun sağlanması için, doğal yasalar bir başlangıç niteliğindedir, ama tek başına yeterli değildir. İnsanın yaşam güvenliği Hobbes'a göre "doğal hukuk" ile sağlanamaz; eğer "kurulu bir iktidar yoksa" ya da var olan bir iktidar güvenliği sağlayacak denli güçlü değilse, "herkes bütün diğer insanlara karşı korunmak için, kendi kurnazlığına ve gücüne dayanacak ve üstelik bunu meşru olarak yapabilecektir". Dolayısıyla, kurulu bir iktidarın yokluğunda, doğa durumundaki savaş süreklilik gösterecek ve doğal yasalara rağmen sona erdirilemeyecektir. Bu nedenledir ki aslında "doğal olarak özgürlüğü ve başkalarına egemen olmayı seven insanlar", kendilerini bir kısıtlama altına alacak olan devleti oluşturma yoluna giderler.

Güvenliği sağlayacak böyle bir gücün kurulması ve bu gücün süreklilik göstermesi, insanlar için ancak sözleşme ile mümkün olabilir. İnsanlar, akıl ve konuşmadan yoksun arılar ve karıncalar gibi bazı canlılardan farklı olarak, doğal toplumsallaşma yetisine sahip değildirler. Arılar ve karıncalar, bireysel bir muhakmeden ve dilden yoksun oldukları halde doğal bir itki ile ya da güdülerini toplumsallaşma eğilimi taşırlar. Oysa insanlar, doğaları gereği sürekli rekabet içinde olduklarından, söz sanatına sahip olduklarından, akıldan faydalananak yenilik ve değişiklik istediklerinden ve kişisel çıkar göttüklerinden dolayı, ancak "sözleşmeye" dayalı olarak, yani "yapay" bir uzlaşma ile toplumsallaşırlar; devleti kendi özgür seçimleri sonucu kurarlar.

Devlet yapay olduğundan, yani sözleşmeye dayandığından, uzlaşmayı sürekli kılabilmek için başka bir şey daha gereklidir: "Hepsini korku içinde tutacak ve eylemlerini ortak faydaya yöneltecek bir güç." Bu güç nasıl ortaya çıkar? Hobbes bunu şöyle açıklar: "Böylesi bir genel gücü kurmanın tek yolu; [insanların] bütün kudret ve güçlerini, tek bir kişiye veya hepsinin iradesini oyların çokluğu ile tek bir iradeye indirgeyecek bir kurula devretmeleridir." Doğa durumunda, dışsal bir otoritenin yokluğunda sadece kendi muhakemesi ile hareket eden özgür insan, güvenliği için kendi muhakemesini, bir kişi ya da bir kurulun muhakemesine tâbi kılmaktadır. "Bu onaylamak ve rıza göstermekten öte bir şeydir," diye ekler Hobbes: "Herkesin herkesle anlaşması sonucunda ve herkesin herkeşe, *senin de hakkını ona bırakman ve onu bütün eylemlerinde benim yaptığım gibi yetkili kılman koşuluyla, kendimi yönetmek hakkımı bu kimseye ya da bu kurula bırakıyorum ve onu yetkili kılıyorum* demişçesine, gerçekten birleşmesidir. Böyle bir kişide birleşmiş olan çokluk, DEVLET [Commonwealth], Latince CIVITAS diye adlandırılır. İşte büyük LEVIATHAN'ın veya daha saygılı konuşursak, *ölümsüz Tanrı'dan sonra barış ve savunmamızı kendisine borçlu olduğumuz o ölümlü tanrının doğuşu böyle olur.*"

B. Sözleşmenin özellikleri

Bu sözleşmenin özellikleri şöyle özetlenebilir:

1. Her şeyden önce insanlar doğal bir yolla değil, kendi aralarında anlaşarak, bir uzlaşmaya vararak devleti oluştururlar. Bu anlamda, devlet yapay bir varlıktır.

2. İnsanların üzerinde uzlaştıkları konu, barışı ve güvenliklerini sağlayabilmek için sahip oldukları doğal haklardan vazgeçmek, bu hakları devretmektir.

3. Doğal haklar, herkesin herkesle yaptığı bir sözleşme ile bir kişi ya da bir kurula, yani bir *egemen* devredilir. Sözleşmeye katılan herkes eşit bir ilişki içindedir. Bütün insanlar eşit bir biçimde haklarını tek bir kişiye devrederler.

4. Bu yapıldığında çokluk tek bir kişilik halinde birleşmiş olur; yani egemen ve uyruklar bir bütündürler.

5. Egemen, sözleşmeye katılmamıştır; yani sözleşme sadece haklarını devredenler arasında yapılmıştır. Sözleşme, bir egemen lehine haklarından vazgeçen potansiyel uyrukların ürünüdür. Bu anlamda, egemen sözleşmenin tarafı değildir. Sonuç olarak egemen ve uyruklar arasında bir eşitsizlik ilişkisi bulunur.

6. Sözleşmeye katılan herkes, kendi muhakemesini kullanma hakkından, güç kullanma hakkından, her şeyden istediği gibi yararlanma hakkından vazgeçip, zorlayıcı bir iktidar olan *Leviathan*'ı kendileri hakkında karar verme konusunda yetkili kılarlar. Ortaya çıkan üstün irade ya da egemen güç, bütün insanların "gücünü ve imkanlarını" kullanabilir.

7. Sözleşmenin geçerli ve sürekli olabilmesi, ancak bu egemen güç sayesinde olanaklıdır; çünkü Hobbes'un ünlü deyişiyle "Kılıcın zoru olmadan, sözleşmeler sözlerden ibarettir ve insanı güvence altına almaya yetmez". Zorlayıcı bir

Toplum sözleşmesi kavramının XVII. yüzyıldaki önemi

Sözleşme, esasen feodal dönemdeki bir uygulama (fief sözleşmesi) olmakla birlikte, XVII. yüzyıl ortalarında sadece kitaplarda ve kuramlarda değil, toplumsal ve siyasal yaşamda da canlanan bir kavram haline gelmiştir. Protestan teologlar, Tevrat'ta geçen, Tanrı ile seçilmişler arasındaki sözleşme düşüncesini yeniden diriltmeye çalışmışlar; İskoçyalı Presbiteryenler ise, kendi dinlerini korumak için aralarında sözleşme yapmışlardır. Gerek Kıta Avrupası'nda gerekse İngiltere'de, anayasacı düşünürler, taç giyme törenindeki yeminleri bir çeşit sözleşme olarak tanımlamışlardır. İngiltere'deki iç savaşta, anayasacı bir hareket olan *Düzleyiciler*, *Magna Carta*'nın kral ve halk arasındaki bir sözleşme olduğunu, o zamandan beri kralın taç giyme töreninde bir daha bozulmayacak bir yemin ettiğini ileri sürmüşlerdir. Bu yeminin anlamı, kralın halkın iradesini temsil eden yasalara saygılı olmasıdır. Sözleşme düşüncesi, bu dönemde asıl olarak devleti sınırlandırma amacı taşıyan siyasal hareketlerin düşünsel bir dayanağıydı. Ancak, Hobbes, sınırlanmış değil, mutlak bir egemenin gerekli olduğu savını desteklemek üzere toplum sözleşmesi düşüncesinden yararlanmıştır.

güç kullanan siyasal irade olmaksızın tıpkı doğal yasalar gibi toplum sözleşmesinin de bir hükmü olmayacaktır.

Hobbes'un sözleşme kuramının akıllarda bıraktığı ve kolaylıkla yanıtlanmayan birkaç soru bulunur. Bunlardan birisi, sözleşmenin oybirliğiyle mi yoksa oy çokluğuyla mı yapıldığıdır. *Leviathan*'da sözleşmenin yapılışını ve amacını açıklarken Hobbes, herkesin herkesle anlaşması yoluyla, yani oybirliği ile insanların haklarını tek bir kişiye devrettiklerini söyler. Hemen bir sonraki bölümde ise, oy çokluğundan söz eder: "Bir insan topluluğu, kendi arasında sözleşme yaparak, hepsinin birden kişiliğini temsil etmek (yani onların temsilcisi olmak) hakkının hangi kişiye ya da kurula verileceği konusunda çoğunlukla anlaştığında, bir devlet kurulmuştur denir." Burada, öncelikle herkesin haklarını bir egemene devretmeleri konusunda hemfikir oldukları, yani devleti, *commonwealthi* kurmada, oybirliğinin söz konusu olduğu; ancak, hangi kişi ya da kurulun yetkilendirileceği konusunda oy çokluğunun olabileceği anlatılmak istenmiştir diye düşünebiliriz. Devletin kurulması konusunda herkes hemfikirdir; ancak yönetim biçiminin ne olacağı oy çokluğu ile kararlaştırılır. Fakat lehte ve aleyhte oy verenlerin hepsi, "o kişi veya heyetin bütün eylemlerini ve kararlarını, bunlar kendi eylem ve kararları imişçesine, yetkili kılacaktır."

Toplum sözleşmesi ile ilgili bir başka tartışma konusu, sözleşmenin tek mi yoksa çift mi olduğudur. Bazı toplum sözleşmesi düşünürlerinin kuramlarında çift sözleşme bulunur; önce toplum durumuna geçilir, daha sonra devlet kurulur. Bunun nedeni, genellikle bu düşünürlerin siyasal iktidarı sınırlama istekleridir. Ne var ki Hobbes'un böyle bir kaygısı bulunmaz; onun için devlet, bir daha savaş koşullarına geri dönmek için karşı konulmaz güçlerle donatılmalıdır. Üstelik savaş durumu, daha önce belirtildiği gibi toplum durumu da değildir. Yapılan tek bir sözleşme ile hem toplum hem de devlet kurulur. Devletin kurulması, insanların uygarlık ve toplum durumuna geçmelerini sağlayan bir aşamadır.

Toplum sözleşmesi, tıpkı doğa durumu gibi varsayımsaldır. Nitekim Hobbes, insanların sözleşme yapmalarından söz ederken, insanların yönetme hakkını bir kişiye ya da bir kurula bırakıyorlarmış gibi yaptıklarını, aslında böyle bir sözleşmenin olmadığını vurgular. Özellikle vurguladığı bir başka nokta, sözleşmeye herkesin onay verdiği, egemene kendi iradelerini kattıklarıdır. Egemen ya da *Leviathan*, insanların yarattıkları bir eser olarak, onlardan bir parça taşır; her bir bireyin iradesini temsil eder. Aynı zamanda, toplum sözleşmesi sonucu ortaya çıkmış olan yurttaşlar topluluğu olarak halk da kendisini temsil eden devlet dışında bağımsız bir varlığa sahip değildir. O halde, bu güçlü temsil ilişkisi ile beliren egemenin yetkileri ne olacaktır?

9. DEVLETİN YA DA EGEMENİN NİTELİĞİ

Devletin doğasını, en temel niteliklerini gözler önüne sermeye çalışan Hobbes, ülkesindeki iç savaş sırasında kral ile Parlamento arasındaki temel çatışma konularına gönderme yapar. Kral I. Charles döneminde Kısa Parlamento Iskoç-

ya'ya açılacak savaşın giderlerini sağlamak üzere yapılacak vergilendirmeye bağlantılı olarak mülkiyet konusunu tartışmıştır. Ayrıca, Parlamento, kralın sınırsız yetkilere sahip mahkemesi olan Star Chamber'ı feshetmiş ve bazı başarılı hukukçular, kralın hakem sıfatı ile anlaşmazlıkları çözme konusundaki yetkisini reddetmişler, hukukun ve yargının bağımsızlığını savunmuşlardır. Kralın zorla asker ve para toplama yetkisi ile bakanları seçme yetkisi sert bir dille eleştirilmiştir. Hobbes *Leviathan*'da egemenin haklarını sıralarken bu sorunlara parmak basmakta ve kendi önerilerini geliştirerek, egemenin hangi erklerle sahip olması gerektiğini belirlemeye uğraşmaktadır. Sözgelimi yargı bağımsızlığı konusunda Hobbes, hiç de parlamento taraftarları gibi düşünmez; "yargılama ve anlaşmazlıkları çözme hakkı"nın doğrudan krala olmasa bile, "tek bir kişilik" olan, bölünmemiş bir siyasal iktidar olan egemene ait olduğunu vurgular. Yine Hobbes, anayasacıların ya da Cumhuriyetçilerin tersine, "bütün barış ve savaş danışmanlarını ve bakanlarını seçme hakkı"nın egemene ait olduğunu belirtir. Ona göre, "hem barışta hem de savaşta bütün danışmanların, bakanların, yargıçların, memurların seçilmesi de egemenliğin bir parçasıdır". Ayrıca, kral ve Parlamento arasındaki en keskin çatışmanın konusunu oluşturan savaş harcamaları için vergi salma ve asker toplama konularında da Hobbes egemeni sınırsız bir yetkiyle donatır: "Diğer milletler ve devletlerle savaş ve barış yapma hakkı; yani bunun ne zaman kamu menfaatine olduğuna ve bu amaçla hangi büyüklükte güçlerin toplanacağına, silahlandırılacağına ve bunlara ödeme yapılacağına karar vermek ve bunun masraflarını karşılamak için uyruklara vergi salmak hakkı da egemenliğin bir parçasıdır."

Dolayısıyla, Hobbes, egemenin hakları arasında,

- Yargılama ve anlaşmazlıkları çözme hakkını,
- Uygun gördüğü şekilde savaş ve barış yapma hakkını,
- Bütün barış ve savaş danışmanlarını ve bakanlarını seçme hakkını,
- Başkomutanlık egemen gücün elinde olmak üzere tek bir komuta altında askeri güçleri toplama, yani orduyu kurma hakkını,
- Şeref ve paye vermek hakkını,
- Uyruklarını mal ve mülk ile ödüllendirmek ya da para veya bedensel cezalar verme hakkını saymaktadır.

Her ne kadar çağının ve ülkesinin temel sorunlarına çözüm üretmek gibi bir kaygıdan hareket etse de, Hobbes, modern siyasal egemenliğin tanımlayıcı özelliklerinin neler olduğunu gösterme açısından neredeyse Bodin kadar önemli bir kuramsal katkı yapar. Onun tek sorunu, İngiltere'deki egemenin hangi özelliklere sahip olması gerektiği değil; egemenliğin içermesi gereken vazgeçilmez erklerin neler olduğu konusudur. Bir başka deyişle, egemenden sadece bir kurul ya da bir kişi olarak söz etmekten uzaklaşır, soyut ve evrensel devletin ya da egemenliğin yapısal özelliklerinin belirlenmesi için çaba gösterir. Bu egemenliğin en temel özellikleri vazgeçilmez, mutlak ve bölünmez olmasıdır.

Egemenlikten vazgeçilemez: Toplum sözleşmesi, egemen ve halk arasında değil, haklarından vazgeçen kişiler arasında yapılmıştır. Egemen, toplum sözleş-

mesine taraf olmadığından bu sözleşmeyi bozamaz. Daha açıkçası, egemen sözleşmeyi ihlal edip kendi egemenliğine son vermek gibi bir hakka sahip değildir. Ama sözleşmeyi yapmış olanlar da bu sözleşmeden vazgeçemezler. Sözleşme yoluyla kurdukları devlete kendi iradelerini tâbi kılmakta ve devletin zor kullanma gücünü, yani şiddet kullanma tekeli elinde bulundurduğunu kabul etmektedirler. Devletin kurulması aşamasından sonra, sözleşmeden vazgeçme, bu konuda yeni bir uzlaşmaya varma gibi bir hakları bulunmaz. Sözleşmeyi yapanlar, sözleşmeden vazgeçtiklerini ifade etseler dahi bu bir anlam taşımaz. Egemen ile uyruklar arasındaki anlaşmazlıkları son kertede çözecek olan egemen ve onun dayanağı olan zorlayıcı güçtür.

Egemen güç bütün devletlerde mutlak olmalıdır: Egemenliğin mutlak olduğu yönündeki savı Hobbes, şu ya da bu yönetim biçimi için değil, devletin doğasına ilişkin bir özellik olarak geliştirir. Yani mutlak egemenlik, tüm yönetim biçimleri için doğru ve geçerlidir. “Mutlak” olmanın temel göstergelerinden biri, egemenin yasaları yapma hakkına sahip olması ve yaptığı yasalarla sınırlı olmasıdır. Hangi yönetim biçiminde olursa olsun, tek yasa koyucu güç, egemendir. Hobbes’un *toplum yasası* olarak adlandırdığı pozitif hukuk, “her uyruk için, sözle, yazıyla veya iradenin bir başka yeterli işaretiyle, doğru ve yanlışın ayırt edilmesi için, yani neyin kurala aykırı olup neyin olmadığıнын ayırt edilebilmesi için kullanılmak üzere, devletin uyruklarına emrettiği kurallardır”. Bunlar, “tavsiye” niteliğinde değildir, “emirdir”; herhangi bir kişinin değil, *persona civitatisin*, yani devletin verdiği emirler olduğu için uyulması zorunludur. Toplum yasaları, doğa durumunda insanları barışa ve uyuma yönelten ahlaki erdemlerden oluşan, ama hiçbir biçimde zorlayıcı olmayan doğal hukuktan da farklıdır. “Doğal hukuk, ancak bir devlet kurulduğunda, gerçekten yasa hükmü kazanır, daha önce değil; çünkü ancak o zaman devletin buyruğu ve devletin yasası hali-ne gelir. İnsanları ona uymaya zorlayan şey egemen güçtür.”

Aslında doğal yasalar ve toplum yasaları, Hobbes’a göre, aynı bütünün parçalarıdır; yazılı olamayanlara doğal yasalar, yazılı olanlara ise toplum yasaları denir. “Ancak doğal haklar, yani insanın doğal özgürlüğü toplum yasalarıyla sınırlandırılabilir; gerçekte yasa koymanın amacı bu sınırlamadan başka bir şey değildir. Doğal yasalar toplum yasalarıyla sınırlandırmazsa zaten barış ve huzur da olmaz. (Pozitif) Hukukun yaratılış nedeni, insanların doğal özgürlüğünü sınırlamaktan başka bir şey değildir; öyle ki insanlar birbirlerine zarar vermesinler, fakat yardım etsinler ve ortak düşmanlarına karşı bir araya gelsinler.” Dolayısıyla, devletin varlığı her şeyden önce, emredici yazılı kurallar bütününe yaratan, yani hukuk düzenini kuran bir egemen gücü gerekli kılar.

Egemenin iradesiyle konulan yasalar, sadece onun iradesiyle değiştirilebilir ya da kaldırılabilir. Yasa koyucu olan egemen güç, Hobbes’a göre, yaptığı yasalara tâbi değildir. Egemen güç, “onu rahatsız eden yasaları kaldırıp yenilerini koyarak” kendini yasalara tâbi olmaktan kurtarır. Egemenin mutlak olması, egemen gücün iradesinin üzerinde hiçbir şeyin olmaması, yasaların dahi egemen güç için bağlayıcı olmaması anlamına gelir. Egemen, doğası gereği, kendisinden

üstün bir gücü kabul edemez; kendi koyduğu kurallar ile sınırlanamaz; yaptığı yasalara uymak zorunda bırakılamaz. Egemenliğin mutlak olması, devletin varlığı ve sürekliliği için zorunludur. Egemen bir anlamda tek başına doğa durumunda bulunur. Onun doğal özgürlüğünü sınırlayan hiçbir güç ve yükümlülük yoktur. Oysa o yaptığı yasalar ile uyrukların doğal özgürlüklerine ciddi kısıtlamalar getirir.

Bu kısıtlamalardan ikisi, mülkiyet ve düşüncelerin denetlenmesi konusundadır. Uyrukların yararlanabileceği şeyleri ve yapabilecekleri eylemleri belirleme ya da sınırlama yetkisi, yasa yapma hakkı ile birlikte egemene bırakıldığından, uyrukların hangi şeyler üzerinde hak sahibi olabilecekleri konusunda yani mülkiyetle ilgili olarak kural koyma yetkisi egemenin elindedir. Aslında daha önce üzerinde durulduğu gibi, sınırsız elde etme isteği savaş durumunu doğuran en önemli nedenlerden biri olduğu için, egemenin yetkileri arasında, barışın ve güvenliğin sağlanması için zorunlu olarak uyrukların yararlanabileceği ve yapabileceği şeylerin toplamı olarak kavramsallaştırdığı mülkiyete ilişkin düzenlemeler gelir. Çok açık olarak ifade etmese de düşünür, kişilerin özgürlük alanları ile sahip olabilecekleri şeylerin miktarı konusunda devletin kural koyma yetkisine sahip olduğunu ifade etmektedir.

Hobbes, bununla yetinmez, “hangi görüş ve düşüncelerin barışa aykırı, hangilerinin ise uygun olduğuna ve dolayısıyla, hangi durumlarda nereye kadar ve hangi insanların topluluklar karşısında konuşmalarına izin verileceğine ve yayımlanmadan önce kitaplardaki düşünceleri kimin inceleyeceğine karar verilmesi de egemenliğin bir parçasıdır,” der. Düşüncelerin sansüre uğraması zorunludur, çünkü eylemler düşüncelerden doğar. İnsanları yeniden savaş durumuna sürükleyecek eylemleri engellemek ve kamu barışını sağlamak adına, görüşler ve düşünceler hakkında karar verme ya da karar verecek olan yargıçları atama yetkisini egemen güç elinde tutmalıdır.

Devletin doğası gereği mutlak bir egemenliği içermesi, “zorba” olması sonucunu doğurmaz. İlk olarak, yasalarla yönetildiği için, bir hukuk devleti olmasa dahi yasa devletidir. Hukuk devleti olabilmesinin en önemli koşullarından biri, yönetenlerin karar ve eylemlerinin yasalar ile sınırlandırılabilmesi ve denetlenebilmesidir. Oysa Hobbes, böyle bir sınırlamayı ve denetimi kabul etmez. Yine de devlet, yazılı yasalara yani pozitif hukuka dayalı olarak ortaya çıkan ve kurumsallaşan bir yapıdır. Zaten pozitif hukuk, yani toplum yasası, insanların doğa durumundan çıkmaları ve barış içinde yaşamaları için gerekli olan sınırlamaları belirler ve insanların bu sınırlamalara uymalarını buyurur. Yasaların bu buyurma gücü, kendi niteliklerinden değil, fiziksel şiddet kullanma tekeli elinde bulunduran egemen güçten kaynaklanır. Zorlayıcı, sınırlandırıcı ve cezalandırıcı böyle bir güç gereklidir, aksi takdirde insanların eşit bir biçimde birbirlerine fiziksel şiddet uygulayabildikleri o savaş durumuna geri dönlür. İnsan, doğası gereği, isteklerini doyurmaya yönelen, bencillik, rekabet, şeref gibi tutkulara sahip bir varlıktır. Dolayısıyla, devletin elinde bulundurduğu buyurma gücü ve şiddet uygulama hakkı, aslında insanları kendi doğalarından ve birbirlerinden

korumak içindir; egemenliği elinde bulunduranların iktidar ve güç isteklerinin bir ürünü değildir, olmamalıdır.

İkinci olarak, Hobbes, yapılmış ama duyurulmamış bir yasanın, yasa olmayacağını belirtir. “Yani yasa bir buyruktur ve bir buyruk, onun sözle, yazıyla veya başka bir yoldan duyurulması ve açıklanması ile oluşur.” Bundan dolayıdır ki, açıkça ilan edilmemiş bir yasanın ihlal edilmesi suç sayılmaz. Yasanın yazılı olması ve ilan edilmesi de yeterli değildir; yasayı yapanın yasama organı olduğu da açıkça görülmelidir. Yani egemen güç herkesçe bilinmeli ve tanınmalıdır.

Üçüncü olarak, adalet ancak toplum ya da devlet durumunda ortaya çıktığı için, toplum yasaları adaletin temel ölçütüdür. Doğa durumunda neyin iyi neyin kötü olduğu, yani iyiyi ve kötüyü birbirinden ayıran temel ölçüt, sadece insanların isteklerinin doyurulmasına bağlıdır. Adalet ve iyi-kötü kavramları bu yüzden doğa durumunda bulunmaz; iyilik ve kötülük, ancak egemen gücün saptayabileceği bir şeydir. Dolayısıyla, siyasal toplum durumunda, egemenin varlığı sayesinde insanların birbirlerine kötülük yapmaları engellendiği içindir ki, iyilik ve adalet durumu ortaya çıkar.

Egemenlik devredilemez ve bölünmez: Hobbes’a göre, İngiltere’deki siyasal iktidarın yetkilerinin Kral, Lordlar Kamarası ve Avam Kamarası arasında bölünmesi, halkın çoğunluğu tarafından en başta reddedilseydi, ülke bir iç savaşa sürüklenmeyecekti. O yüzden Hobbes’un egemeni asla bölünmeyen haklara sahiptir. Devlet, insanların rızası ile bir kez kurulduktan sonra, yani iç savaşı sona erdirecek ve barışı sağlayacak kudretli bir kişi ya da bir kurul ortaya çıktıktan sonra, bir daha ne başka kişiye ne de bir meclise devredilmeyecek ve vazgeçilmeyecek yetkilerle donatılmış olmalıdır. Hatta bu o kadar ayan beyandır ki, İngiltere’deki bölünme ve iç savaş insanlara öyle bir ders vermiştir ki, Hobbes, barış geri geldiğinde, egemenliğin kesinlikle bölünmez olduğunun çoğunluk tarafından kabul edileceğini, bunu görmeyen çok az insan olacağını ifade eder.

Egemenliğin temelini oluşturan haklar aynı zamanda devredilemez. Ancak başka aktörler tarafından kullanılabilecek bir takım yetkiler vardır; sözgelimi “para bastırma, reşit olmayan mirasçıların mallarını ve kendilerini yönetme, piyasalarda ilk alıcı olma” gibi. Ancak “uyrukları koruma hakkı” hiçbir biçimde devredilemez, çünkü bu hak egemenliğin üstün güçle yetkilendirilmesinin esas nedenidir. Bu nedenle, ordunun yönetimi, vergi toplama yetkisi ve insanların düşüncelerini yönlendirmek gibi yetkiler asla devredilmez.

Daha önce de üzerinde durulduğu gibi Hobbes’un kuramının önemli özelliklerinden biri, kendinden önceki pek çok düşünürün aksine devleti doğal görmemesidir. Devlet, insanların yarattığı en karmaşık yapay cisimdir; insanların doğal güdülerini yoluyla değil, özgür seçimleri ve akıl yürütmeleri sonucu ortaya çıkardıkları bir yapıdır.

İnsanlar, kendi çıkarları gereği, boyun eğecekleri dev bir yapıyı ortaya çıkarırlar; ama Hobbes, böyle bir yapının, onu ortaya çıkaran insanlardan tümüyle ayrı bir kişilik olacağını öne sürmez. Devlet ve halk ya da *egemen temsilci* ile *temsil edilenler* arasında bir özdeşlik kurar. Devleti yaratan insanlar, egemen ta-

rafından temsil edilir; ama ister tek bir kişi ister bir meclis olsun egemen, temsil ettiği halk ile bir bütündür. Egemen, ya da Hobbes'un deyimiyle "yapay kişi" sözlerini ve eylemlerini temsil ettiği kişilerden alır. Temsil edilenler ise, egemeni kendileri hakkında karar alma konusunda yetkilendirmişlerdir. Bir bakıma, belli bir eylemi gerçekleştirme ya da belli bir işi yapma hakkı, insanlar tarafından egemene devredilmiştir. Bu yetkilendirme sayesinde, "çok sayıda insan tek bir kişiye" dönüşmüştür. Aslında temsil edilenleri tek yapan, onların birliği değil, temsil edenin "birliği"dir. Halk değil, onların egemen ile birlikte oluşturdukları devlet ya da "temsilci", tek bir kişiliği taşır. Bir başka deyişle, sözleşme yapan insanlar çokluktur, ama sözleşme yaptıktan sonra yetkilendirme yoluyla yarattıkları temsilci yani egemen artık tektir; böylece kendileri de halk olarak bir birliğe kavuşur. Halk, temsilciye yetki verdiği için, onun yaptığı bütün işleri üstlenir, yani temsilcinin yaptığı bütün eylemlerin ve işlerin sorumluluğunu taşır. Bu anlamda, halkın iradesi, egemenin iradesi şeklinde yansımaları bulur.

Halkın ve devletin, bir başka deyişle temsil edilen ile temsilcinin varlıkları karşılıklı olarak birbirine bağımlı olduğu için, yani bir diğeri olmadan gerçekleşemediği için, egemenin iradesi ile halkın iradesi bir ve aynı şeydir. Egemenin "ölümlü tanrı" olarak gücü, her bir kişinin onun iradesini kendi iradesiymiş gibi benimsemesinden, yani onu kendi temsilcisi olarak görmesinden kaynaklanır.

Egemenin kişiliği ile halkın kişiliği arasında özdeşlik: Leviathan'ın kapağı

Leviathan'ın 1651 basımındaki kapağında, bir elinde asa bir elinde kılıç taşıyan egemen, devletin topraklarının üstüne adeta bir güneş gibi doğarken resmedilmiştir. Hobbes'un egemen ile halk özdeşliği anlayışını çarpıcı bir biçimde yansıtmak için egemenin vücudu, tüm dokuları ile minik insan bedenleriyle örülmüş şekilde temsil edilmiştir. Bu resimde sembolik olarak anlatıldığı gibi kralın iki vücudu vardır: Kendi fiziksel varlığı ve halkın birliğini tek bir kişilik olarak bünyesinde topayan egemen (devlet) olarak tanrısal varlığı. Büyük bir gücü simgeleyecek şekilde dağların arkasında heybetli bir biçimde dikilen egemenin yüzü ve gözleri topraklarına değil doğrudan kitap okuyucusuna yöneliktir; sanki okuyucular için de tanrısal ve mutlak varlığını garantilemek ve sabitlemek istemektedir.

Hobbes, *De Cive*'de "çok acayip görünse de, kral halk diye adlandırıldığıdır" (*rex est populus*) ifadesiyle egemenin kişiliği ile halkın kişiliği arasında bir özdeşlik kurmuş olduğunu göstermektedir. Düşünürün kuramının özgünlüğü, halkı ve egemeni birbirlerinden farklı ve karşıt konumlarda düşünmemesinde yatmaktadır. Halkı, egemenin iradesinin ya da kişiliğinin içine taşır; çokluk halindeki insanlar, herkes adına karar alma yetkisini egemene vererek, onu tek bir kişilik olarak cisimleştirirler; en üstün otoriteyi, nihai karar verici güç olarak yetkilendirirler.

Hobbes, diğer siyasi düşünürlerin tersine, yönetim biçimleri ile pek fazla ilgilenmemiş, kuramında bu konuya ağırlıklı bir yer vermemiştir. Bunun nedeni, en iyi yönetim biçiminin ne olacağı gibi bir sorudan değil, devletin doğasının ve içermesi gere-

ken temel, kurucu özelliklerinin ne olması gerektiği sorusundan hareket etmesidir.

Kısa bir biçimde ele alsa da Hobbes, klasik yönetimler sınıflandırmasına sadık kalır ve üç yönetim biçiminden söz eder: Monarşi, demokrasi ve aristokrasi. Yönetim biçimleri arasında fark yaratan öge, temsilcinin bir ya da birden fazla kişi olmasıdır. Temsilci tek bir kişi olduğunda, yönetim *monarşidir*; herkesin bir araya gelerek oluşturduğu bir kurul ise *demokrasi*; sadece bir kesimden oluşan bir kurul ise *aristokrasidir*. Klasik sınıflandırmadan ayrıldığı nokta, saydığı yönetim biçimlerinin bozulmuş şekilleri olduğunu kabul etmemesidir. Tiranlık, oligarşi ya da anarşi, monarşi, aristokrasi ve demokrasinin bozulmuş, yozlaşmış biçimleri değil, bu yönetimleri benimsemeyenlerin onlara yakıştırdıkları adlardır. Bir başka nokta, Hobbes'un karma yönetimi, iç kargaşaya ve bölünmeye neden olacağı için kabul etmemesidir.

Aslında Hobbes yönetim biçimleri üzerinde dururken, sistematik bir sınıflandırma yapmak yerine, daha çok monarşinin diğer yönetim biçimlerine göre sahip olduğu üstün özelliklerinden söz etmeyi amaçlar. Yönetim biçimleri arasındaki farkın, erk farkında değil, halkın barış ve güvenliğini sağlamada yattığını vurgulayan düşünür, demokrasinin, egemenliğin sürekliliği açısından uygun bir rejim olmadığı sonucuna varır. Bütün yurttaşların katılımına açık bir meclisin sürekli toplanması zor olduğu gibi, demagoglara ve hiziplere açık bu rejim kısa zaman içinde aristokrasiye veya monarşiye dönüşebilir.

Monarşiyi diğer rejimlere göre üstün kılan özellikleri şöyle sıralar:

– Kamu yararı ile kişisel yarar özdeşdir. Tek kişinin yararı ile kamu yararı arasında özdeşlik kurulması diğer rejimlere göre daha kolaydır. Kralın kendi öz çıkarını düşünmesi kaçınılmazdır; ama uyruklarının zengin ve güçlü olması kendisinin de şeref kazanmasını getireceği için, bir kral uyruklarının çıkarını göz ardı edemez.

– Yönetimde gizlilik daha kolay sağlanır. Bir kral etrafındaki kimselerden tavsiyeler almak istediğinde, eylem zamanından önce gerekli gizlilikte istediği kişilerin düşüncelerini dinleyebilir. Oysa, “kalabalık olması nedeniyle hiçbir meclis gizlilik içinde görüş alamaz”.

– Monarkın kararları çelişkili değildir. Bir monarkın kararı, insan doğasının getirdiği çelişkiler dışında bir karmaşa ve tutarsızlık içermez. Oysa meclislerdeki kalabalık, sürekli bir fikir anlaşmazlığı içinde olabileceği gibi, kararlarda süreklilik sağlamak da zordur. Alınmış bir kararın sağlam biçimde uygulanması ve süreklilik taşıması açısından monarşi daha elverişli bir rejimdir. Üstelik kıskançlık ve çıkar çatışması gibi nedenlerle bir monark kendi kendisiyle çatışmaz, oysa meclislerde bu türden anlaşmazlıklar çıkabilir, hatta bunlar iç savaş kadar gidebilir.

Monarşinin bu üstünlüklerine karşın, bazı zayıf yönleri de bulunur. Söz gelimi, egemenden sonraki varisi belirleme hakkının kimin elinde olduğu konusu monarşide belirsizdir. Bu hak, egemenliği kullanan kişide mi olacaktır yoksa ona egemenlik hakkını veren halk mı yeni egemeni seçecektir? Bir iç savaş

durumuna sürüklenmemek için monarkların kendilerinden sonra egemen gücünün elinde tutacağı konusunda varis belirleme haklarının olması gerektiğini vurgular Hobbes. Bu aslında egemenliğin sürekliliği açısından can alıcı bir öneme sahiptir; çünkü bir toplumun egemensiz kalması bir iç savaşa kolaylıkla yol açabilir.

10. EGEMENİN GÖREVLERİ

Hobbes'un kuramının, pek fazla tartışmaya yer vermeyen, kesin sonuçlarından biri, devletin en temel görevinin *güvenlik* olduğudur. Yönetim biçimi ne olursa olsun, egemenin mutlak olması ve uyrukların ona itaat ile yükümlü olmalarının biricik nedeni, "halkın güvenliği"nin sağlanmasıdır. Hobbes şunu ekler: "Güvenlikle burada kastedilen, sadece koruma değil; aynı zamanda her insanın meşru emeğiyle, devlete tehlike ve zarar gelmeksizin elde edeceği hayatın bütün konforlarıdır." Bu sözler, korunmanın sadece can güvenliği ile sınırlı olmadığı, mülkiyet hakkının korunmasına doğru genişlediğini gösterir. Demek ki söz konusu olan can ve mal güvenliğidir; egemen gücün (sözleşmeden kaynaklanan) meşruluğunun sürekliliğini sağlayan temel görevi budur.

Egemenin bir başka görevi, *adaleti eşit bir biçimde uygulamadır*. Uyrukların dinsel inançları, siyasi görüşleri, tercihleri ne olursa olsun, yasalar önünde eşit oldukları ve devletten eşit uygulama görme hakkına sahip oldukları düşüncesi, modern devletin oluşturunca öğelerinden biridir. Kuşkusuz Hobbes, mevki ve şeref dağıtılması açısından herkese eşit bir uygulamanın olacağını söylemez; onun ifade ettiği şey, "hukuki eşitlik"tir: "Öyle ki güçlüler, zayıflara herhangi bir saldırı, hakaret veya haksızlık yaptıklarında, zayıfların güçlülere aynı şeyi yaptıklarındaki duruma kıyasla, ceza almama konusunda daha büyük bir umut beslemesinler; çünkü hakkaniyet bundan oluşur; doğal hukukun bir ilkesi olan hakkaniyete, bir egemen, halkının en aşağı üyeleri kadar tâbidir." Yargılama ve cezalandırmada eşitlik ilkesi kadar, Hobbes için vergilendirmede eşitlik de önem taşır. Yoksul ve zengin ayrımı gözetilmeksizin herkesten aynı oranda vergi alınamayacağı için, bu konuda Hobbes'un geliştirdiği çözüm, vergilendirmenin tüketim üzerinden yapılmasıdır. Aslında bu çözüm, daha fazla üreten, fakat fazla tüketmeyip tasarruf yapan, böylelikle kapitalist sermaye birikimini gerçekleştiren burjuvaziyi korumak için geliştirilmiş gibi görünür. Hobbes açıkça şunu sorar: "Çok çalışan ve emeğinin meyvelerini tasarruf ederek az tüketen bir insan, tembelce yaşayan, pek az şey elde eden ve elde ettiği her şeyi de harcayan bir kişiye göre niçin daha çok vergilendirilsin ki; üstelik diğerine göre, devletten daha çok koruma almadığına göre?" Tüketim üzerinden vergilendirme, yani kullandığı miktar üzerinden devlete ödeme yapma, sadece egemen gücün adaleti sağlamanın yollarından biri değildir; ekonomik olarak gelişme için gerekli birikimin yapılmasının da temel bir aracıdır.

Egemenin görevlerinden bir diğeri, *kamu esenliğinin sağlanmasıdır*. Çağdaşlarından farklı olarak Hobbes, ileri görüşlülüğü ile devletin uyruklarının refa-

hını sağlama gibi bir görevi olması gerektiğini düşünür. Onun, zamanından önce, bir tür “sosyal devlet” anlayışını geliştirmiş olduğu söylenebilir. Devlet, hayırseverlerin iyi niyetine bırakmayacak bir şekilde, kendi emekleri ile hayatlarını sürdüremeyen insanların doğal gereksinimlerini sağlayacak sosyal işlevlerle donatılmalıdır. Ancak bu tembelliğe meydan verilmesi anlamına gelmez; devlet güçlü kuvvetli olanları çalışmaya özendirmeli, iş yerleri açmalı hatta işsizleri sömürgeleştirilmiş ülkelere yönlendirmelidir.

Egemenin en önemli görevlerinden biri de *halkın eğitimidir*. Hobbes, mutlak yönetimin halkın cahilliği üzerinde yükselen ve hüküm süren

bir egemenlik tarzı olduğunu düşünmez; egemen düşünceleri denetleme hakkına sahiptir ama, aynı zamanda egemenliğin kaynakları, yani neden bir egemene gereksinim olduğu konusunda halkın bilgilendirilmesi gerekir. Düşünür, iyi yönetimlerin akılcı ilkeler üzerinde yükseldiğini, akılcı düşünme yönteminin aslında olabildiğince yaygınlaşmasının, hatta dinsel düşünme biçiminden sıyrılarak, bilimsel düşünme ilkelerinin geniş kesimlerce benimsenmesinin, egemen için bir tehdit oluşturduğu görüşünü taşımaz. Tersine, akılcı düşünme yöntemini kullanan kişiler, neden-sonuç ilişkilerini kavrayarak geleceklerini öngörebilecekler ve barışın sağlanması için bir egemenin şart olduğunu fark edecekler, bu sayede itaat etmelerinin kendi yararlarına olduğunu anlayacaklardır. Böylece Hobbes, egemenin neden devredilmez, vazgeçilmez ve mutlak haklara sahip olduğu konusunda adeta halkın bir bilinç edinmesini ve bu sayede yönetime rıza gösterip toplumda konsensüsün sağlanmasını amaçlamaktadır.

Egemenlik hakkını korumak da egemenin temel görevlerinden biridir ve bu görev egemenin sınırını da gösterir. Temel egemenlik haklarını terk etmek egemenin görevlerine aykırıdır ve egemen sözleşmeye taraf olmadığı için böyle bir hakka sahip değildir. Egemen her şeyden önce, mutlak egemenliği sürdürmekle yükümlüdür; devleti ortadan kaldıramaz, bölemez, erkinin bir kısmını başkalarına bırakamaz. “Bu hakları eksiksiz olarak sürdürmek egemenin görevi olup, bunlardan herhangi birini başkasına devretmek ya da terk etmek egemenin görevine aykırıdır.” Dolayısıyla egemen, en başta egemenliğin korunması ve sürdürülmesi görevi ile yükümlü kılınmıştır, çünkü aksi durumda, istenmeyen savaş durumuna geri dönülmesi kaçınılmazdır.

Devletin sosyal işlevleri

Hobbes, yoksullara sadece sosyal yardım yapan bir “sadaka devlet” değil, istihdam yaratacak yatırımları gerçekleştiren ve böylece ekonomik yaşamda da aktif olan bir devlet öngörür. Kapitalist sermaye birikim sürecinin hız kazandığı, küçük ve orta ölçekte mülkiyete dayalı tarımsal üretim ile zanaatkarlığın ve ev ekonomisinin çökmeye yöneldiği İngiltere’de, büyük bir mülksüzleşme ve yoksulluk kendini göstermeye başlamıştır. İç savaş koşullarının getirdiği gıda konusundaki kıtlık ve maddi yıklarlar da bunlara eklenince, Hobbes’un devletin sosyal işlevlerini sadece bir vicdan meselesi olarak görmeyip, öncelikle istikrarlı bir siyasal yaşam için önerdiği göz önünde bulundurulmalıdır.

11. UYRUKLARIN HAK VE ÖZGÜRLÜKLERİ

Hobbes, özgürlük teriminin çok geniş anlaşılmasını, iç savaşa yol açan nedenler arasında sayıyordu. Hatta öyle ki, Aristoteles ve Cicero gibi Antik yazarların okutulmasının Batı'da yaşayan insanları "sahte bir özgürlük" düşüncesine, yani egemenlerin eylemlerini başıbozuk bir biçimde denetleme alışkanlığına sürüklediğini öne sürüyordu. Aslında onun özgürlük tanımı, genel felsefesiyle uyumlu bir içerik taşır. Cisimler engellenmediği sürece nasıl hareket halinde oluyorsa, insanının özgürlüğü de devinimlerinin engellenmemesidir. Ne var ki, insanların devinimlerinin ya da devinimlerinin nedeni olan isteklerinin engellenmemesi, yani sınırlanmamış bir özgürlük durumu eninde sonunda bir savaş durumuna yol açar. Doğa durumu, özgürlüklerin sınırsızca yaşandığı ya da isteklerin hiçbir engelleme olmadan doyurulduğu bir durumdur; ama bu durum insanın yıkımını hazırlayan bir şiddet ve çatışma ortamını kaçınılmaz bir biçimde içerir. Bu yüzden Hobbes, hak ve yasa arasında bir ayrım yaptığı gibi, özgürlük ve yükümlülük arasına da sınır çeker. İnsanlar, birbirleriyle yaptıkları sözleşme ile haklarından yani özgürlüklerinden vazgeçerek, bağlayıcı bir hukuk sisteminin bulunduğu devlet durumuna geçmeyi tercih ederler ve devlete itaat edeceklerine dair söz verirler. Sözleşme ile kendilerini bir egemene bağlayan insanlar, artık egemenin izin verdiği ölçüde özgür olmaya da rıza göstermişlerdir, yani itaat etme sözü vererek siyasal yükümlülük altına girmişlerdir.

Hobbes'a göre, bir uyruğun özgürlüğü, sadece egemenin uyrukların eylemlerini düzenlerken yasaklamamış olduğu şeylerdir. Sözelimi "birbirleriyle alım ve satım yapmak ve başka türden anlaşmalara girmek; evlerini, gıdalarını ve mesleklerini seçmek ve çocuklarını uygun gördükleri şekilde yetiştirmek özgürlüğü" gibi. Bu özgürlükler egemeni asla ortadan kaldırmaya ve sınırlandırmaya yönelik eylemleri içeremez. Çünkü bir egemenin uyruğa yapacağı hiçbir şey bir adaletsizlik olarak görülemez. Aslında her bir uyruk, sözleşme ile egemene bu hakları sağlamış olduğu için egemenin her bir eyleminin nedenidir. Bir egemen, uyruğunun haksız bir biçimde öldürülmesini buyursa dahi, bu bir adaletsizlik olarak görülmeyebilir.

Hobbes, egemenin yetkileri ile uyrukların özgürlüğü arasındaki gerilime işaret ederken, devleti doğası itibariyle inceler, şu ya bu yönetim biçimi arasında fark gözetmez. Bir başka deyişle, ister monarşi isterse demokrasi olsun egemen ile uyrukları arasındaki ilişki pek fazla değişikliğe uğramaz. Devletin doğası gereği mutlak bir yapıda olması, egemenin sınırsız yetkilerle donatılmış olduğu ve özgürlüklerin neler olduğunun bizzatıhi egemen tarafından belirlendiği, yani uyrukların doğuştan gelen özgürlüklere sahip olmadıkları anlamına gelir. Devletin, bireysel hak ve özgürlüklerin üzerinde, bunları sınırlandırıcı bir konumda bulunmasına koşut olarak, Hobbes bir de **devletlerin özgürlüğünden** söz eder. İnsanlar arası ilişkilerde yasaların (ya da egemenin) düzenleyici ve sınırlandırıcı uygulamaları ile özgürlükler belirlenmiştir. Oysa devletlerarası ilişkilerde her bir devlet, doğa durumundaki insan gibidir. Henüz merkezi devletlerin yeni ye-

ni geliştiği ve devletlerarası hukukun bulunmadığı bir dönemde Hobbes, devletler arası ilişkiyi bir tür savaş durumu olarak yorumlar ve özgürlüğün devletler açısından ne anlam geldiğini belirlemeye çalışır. Devletlerin birbirleriyle ilişkilerini belirleyen ve belli yaptırımlar getiren düzenlemeler olmadığı için egemenler, başka bir devlete karşı kendi çıkarını savunmada ve gerçekleştirmede sınırsız bir özgürlüğe sahiptirler. Bu da devletlerarası ilişkilerde sürekli bir savaş durumunun yaşandığını gösterir.

Hobbes'un kuramının en fazla tartışma yaratan savlarından biri, sözleşmenin sorgusuz sualsiz bir itaati doğurmuş olduğudur. Bu itaati ya da boyun eğmeyi meşru gösteren sav ise, insanların korunmak için haklarından ve özgürlüklerinden vazgeçmiş olmalarıdır. Peki ama insanların doğa durumundaki haklarını gönüllü bir biçimde devrettikleri egemen güç ortadan kalkarsa, bu birey için nasıl bir sonuç doğurur. Savaş durumuna dönülmemesi için Hobbes, uyrukların yeni bir egemene bağlılık göstermekte özgür oldukları savını öne sürer. Sözgelimi, uyruk esir düştüğünde ve onu esir alan egemen özgür bırakacağı sözü verdiğinde veya koruması altındaki egemen, uyruğu sürgüne gönderip kendi korumasından çıkardığında bu koşul gerçekleşmiş olur. Benzer bir durum, egemen kendi yerine geçecek birini bırakmadan öldüğünde ya da bir başka egemene boyun eğdiğinde de ortaya çıkar. Bu savın Hobbes'un yaşadığı dönemde ortaya çıkan bir sorunu çözüme bağlama açısından önemi vardır. Hobbes, kral hayatta iken ve egemen güç sadece o iken, Parlamenterlerin ona karşı muhalefet etmelerini asla onaylamamıştır. Ama kral idam edildikten sonra, ona sadık uyrukları yeni egemene (Cumhuriyetçilere) itaat etmekte özgürdürler. Çünkü uyruklar için en temel amaç can ve mal güvenliklerinin sağlanmasıdır ve uyrukların egemene itaatleri, ancak egemen onları koruyacak bir güce sahipse anlamlıdır.

Devletlerin özgürlüğü

Hobbes, *Leviathan*'da, Eski Yunan ve Roma tarihi ile felsefesinde övülen özgürlüğün, tek tek insanların özgürlüğü değil, devletlerin özgürlüğü olduğunu söyler: "Atinalılar ve Romalılar özgürdüler; yani özgür devletlerdi. Fakat tek tek insanlar kendi temsilcilerine direnmek özgürlüğüne sahip oldukları için değil; onların temsilcisi, başkalarına direnme ve onları istila etme özgürlüğüne sahip olduğu için. *Lucca* şehrinin surlarında, bugün hâlâ, büyük harflerle LIBERTAS kelimesi yazılıdır; ancak hiç kimse, bundan, herhangi bir insanın *Konstantinopolis*'te olduğundan daha fazla bir özgürlüğe veya devlete hizmetten muafiyete sahip olduğu sonucunu çıkaramaz. Bir devlet, ister monarşik isterse halkçı olsun, özgürlük aynıdır."

12. DİN VE SİYASET İLİŞKİSİ

Hobbes, İngiltere'de iç savaşı yaratan nedenlerden biri olarak ruhani ve dünyevi iktidar arasındaki çatışmayı görüyordu. Barışa dayalı bir siyasal düzenin kurulabilmesi için dinin siyaset üzerinde bir etkisi olmaması gerektiğini düşünüyordu. Onun aklında iç savaşı yaratan nedenler arasında parlamentonun kralın

vergi salma ve savaş açma yetkilerini ortadan kaldırma girişimi kadar, çeşitli kiliselerin ve mezheplerin kralın kararlarına karşı kendi kararlarının öncelik taşıması talebi de bulunuyordu.

Düşünür için yeni bilimin en ilgi çekici yanı, siyaseti teolojiden ve metafizikten koparabilmek için uygun bir zemin sunmasıdır. Ona göre hiçbir dinsel sav, siyasal alanla ilgili değerlendirmelere temel oluşturmamalıydı. Bunu gerçekleştirebilmek için Hobbes, dinsel bilgiyi, diğer bilgiler düzeyine indirdi; onun ayrıcalıklı statüsünü yerle bir etti. *Kutsal Kitap*'ın bir "insan ürünü" yapıt olduğunu, herhangi bir yapıt gibi farklı yorumları olabileceğini öne sürdü. Ancak, düşünüre göre, bu farklı yorumlar nedeniyle, dinsel ve mezhepsel çatışmalar boy vermekte, bitmek bilmez anlaşmazlıklar siyasal alana sıçramaktadır. Bu nedenle, *Kutsal Kitap*'ın "kamusal yorum"unun mutlaka egemen güç, yani devlet tarafından yapılması gerekir. Dikkat çekici nokta, Hobbes'un bu yorumu, İngiltere'de devlete bağlı resmi bir kilise olan Anglikan Kilisesi'nden değil, bizatihi devletten beklemesidir.

Hobbes, "devlet içinde devlet olmaz" görüşünü billurlaştıracak şekilde, tüm egemenliğin dünyevi otoritede toplandığını, ne ulusal Kilise'nin ne de Papalığın insanları yargılamak, cezalandırmak, bağışlamak ya da başka tür eylemlerde bulunmak gibi yetkilere sahip olduğunu ısrarla dile getirir. Ona göre, ruhani iktidar ile dünyevi iktidar arasında bir ayrım yoktur; ruhani olan tümüyle dünyevi olanın egemenliği altındadır; iki ayrı meşru egemenlikten söz edilemez; egemenlik tektir ve bölünemez. "Dünyevi ve ruhani yönetim, insanlar çift görüşünler ve yasal egemenlerini bilmekte yanılınsınlar diye icat edilmiş iki kelimeden ibarettir (...) Dolayısıyla bu hayatta, dinin ve devletin her ikisinin de dünyevi yönetiminden başka bir yönetim yoktur." Hem devleti hem dini yönetenin tek bir dünyevi yönetici olması gerekir: "Yoksa, *Kilise ve devlet arasında; ruhâniciler ve dünyeviciler arasında; adaletin kılıcı ve imanın halkanı arasında; ve (dahası) her Hristiyanın kendi içinde, Hristiyan ve insan arasında nifak ve iç savaş çıkması kaçınılmazdır.*" Burada Hobbes, uyrukları devletin belirlediği dinsel yoruma uymaları için zorlamak gibi bir amaç peşinde değildir; devletten başka itaat edilecek bir üstün gücün bulunmaması gerektiğini vurgulamak için, devleti dini belirleyen bir kurum olarak görmek istemektedir. Bu, ona göre İngiltere'de barışın sağlanmasının koşullarından birisidir. İç barışın sağlanması açısından egemene itaat o kadar önemlidir ki, egemen dinsiz bile olsa Hobbes uyruklarının ona uymasını şart koşar. Uyuğun egemene itaat etmesi, içsel düşünceleri ve inançları gereği değildir; bu ancak kişinin bir Hristiyan olarak iman etmesi ile ilgilidir. Oysa itaat dış düzlemde gerçekleşir; yani egemen ancak dışa vurulan düşünceler üzerinde bir erke sahiptir. Bundan dolayıdır ki, insanların kendi dinsel inançlarıyla uyuşmuyor diye bir egemene karşı çıkmaları gibi bir durum söz konusu olamaz.

Kuşkusuz Hobbes bir tanrıtanımaç değildir; Tanrı'nın olmadığını söylemez ya da Tanrı'nın varlığını tanıtlamak için felsefi savlara başvurmaz, Tanrı'nın felsefenin konusu olmadığını vurgular. Yapmak istediği, felsefe ile teoloji arasına

bir sınır çekmek, dinsel savları, bilimin (yani o dönemde ayrı olarak görülme-
yen felsefi düşüncenin) temellerinden söküp atmaktır. Hobbes, Aristotelesçili-
ğe bulanmış Skolastik felsefenin de gerçekliğin bilgisine ulaşmayı engellediği-
ni düşünür. Ona göre bilgi, bilimsel bilgidir ve “akıl yürütme” ile, yani bilinen
sonuçlardan nedenlerin bilgisine ya da bilinen nedenlerden sonuçların bilgisine
varılarak elde edilir. Kısacası, bilim, olgusal ve nedensel ilişkilerle ilgilenir. Bu-
nun siyasal kuramındaki yansıması kolaylıkla görülebilir: Yönetimin ve itaatın
nedenleri ve sonuçları, dinsel bilgiler ya da Skolastik bir felsefe ile değil, tama-
men laik savlar ile açıklanır.

Egemenlik kavramına kattığı yeni ve zengin boyutun yanı sıra, Hobbes’un
kuramının değeri, siyaset felsefesini metafizikten ve teolojiden koparmış olma-
sı, insan psikolojisini dayanak alarak materyalist bir bakış açısıyla siyaseti ve
devleti çözümlemesidir. Bu yöntemiyle düşünür, kendisinin de ifade ettiği gibi,
siyaset felsefesini (yani bilimini) kurma yolunda önemli bir adım atar.

Hobbes’un siyasal kuramının en özgün ve aynı zamanda en önemli ya-
nı, egemenliğin kaynağını tanrısal haklara gönderme yapmadan açıklaması ve
toplumsal sözleşme kuramına bağlamasıdır. Düşünsel ilgilerini tümüyle bilim-
sel olana yöneltmiş olan düşünür, olguların bilgisiyle yetinmeyip, “sonuçların
bilgisi”ne ulaşmayı hedefler. Bilimsel düşüncenin sonuçların bilgisi ile, bir baş-
ka deyişle kuramsal bilgi ile gerçekleşeceğini düşündüğünden, soyut bir ege-
menlik kuramına ulaşmaya çalışır. Egemenlik ya da siyasal iktidar, Machiavel-
li’nin benimsediği gibi, esas olarak sarsılmaz, kalıcı ve sınırsız bir gücü içerir.
Ancak Machiavelli, iktidarı elde etme ve koruma yolları üzerinde odaklanır-
ken, Hobbes, modern egemenlik düşüncesinin sistematik ve derinlikli bir kur-
gu içinde işlendiği bir siyasal kuram sunar. Yine iç savaş koşullarında yaşayan
Hobbes’tan sonraki iki büyük düşünür, Spinoza ve Locke, onun toplum sözleş-
mesi kuramından yararlanacak, fakat özgürlükler konusunu daha ileri nokta-
lara taşıyacaklardır.

SPİNOZA VE LOCKE: SİYASAL ÖZGÜRLEŞMEDEN BİREYSEL ÖZGÜRLÜĞE

1. BENEDİCTUS (BARUCH) SPİNOZA: “DEVLETİN GERÇEK AMACI ÖZGÜRLÜKTÜR”

Çağdaş felsefede adından en çok söz edilen ve en etkili felsefecilerden biri olan Spinoza'nın siyasete ilişkin bakış açısı, kopmaz bir biçimde insana, doğaya ve Tanrı'ya ilişkin kavrayışına bağlanır. Doğasının getirdiği zorunlulukların farkında olmayan, korkularıyla hareket eden, bu yüzden de kolayca hükmedilip köleleştirilen insandan, akıl yoluyla zorunlulukların bilgisine (gerçek bilgi) ulaşan, hayatı değiştirip dönüştürme gücüne sahip, muktedir ve özgür insana geçişin yollarını siyasal mercekten sunan Spinoza, özgür ve ortak irade ile yapılan toplum sözleşmesinin, bu geçiş için sağladığı olanakları araştırır.

A. Yaşamı, yapıtları ve Hollanda'da siyasal çekişmeler

Benedictus (Baruch) Spinoza, canlı düşünsel tartışmaların, görkemli bilimsel buluşların yaşandığı, bunların arka planında ise devletlerarası savaşların, dinsel mezhep kavgalarının ve siyasal çekişmelerin hüküm sürdüğü XVII. yüzyılda yaşadı. 1632 yılında Amsterdam'da dünyaya gelen Spinoza'nın ataları, XIV. yüzyılda dini baskı nedeniyle Hollanda'ya göç etmiş İspanyol Yahudileriydi.

Spinoza, Yahudi geleneklere ve inançlara uygun bir eğitim alıp *Eski Ahit* ve *Talmud*'u öğrendi. Döneminde hayli etkili olan ve laik eğilimleriyle bilinen haham Manasseh ben Israel'in yanı sıra Arap teologların da felsefelerinden etkilendi. Aynı zamanda Hollanda'nın hoşgörüyü dayanan, laik ve sorgulayıcı kültürünün de Spinoza'nın felsefesinin gelişmesinde önemli bir yeri olmuştur.

Talmud

İbranice'de "ders" ya da "öğrenim" anlamlarına gelen Talmud, Yahudilerin sözlü *şeriatını*, medeni kanununu, dinsel tören ve uygulamalar ile kurallarını kapsayan dini metinlerdir. Filistinli ve Babilli Yahudi bilginlerinin çalışmaları sonucunda Filistin (İS IV. yüzyıl) ve Babil (İS V. yüzyıl) Talmud'u olmak üzere iki ayrı versiyonu oluşmuştur. Talmud'un ne zaman yazıya geçirildiği konusunda kesin bir bilgi yoktur. Ancak Filistin Talmudu'nun ilk kez 1523-24 yıllarında Venedik'te, Babil Talmudu'nun ise muhtemelen 1482'de İspanya'da basıldığı bilinmektedir. Talmud, Yeşiva adı verilen haham yetiştiren okullarda, öğrencilere İbranice ve Aramice öğretildikten sonra, bir haham eşliğinde her bölüm üzerine uzun ve hararetli tartışmalar yapılarak okutulur.

Spinoza, İbranice ve Felemenkçe yanında İspanyolca, Portekizce ve Latince bilmektedir. Latince'yi öğrendikten sonra, Avrupa'nın büyük bilginlerinin ve felsefecilerinin yapıtlarına erişme şansı olur. Okulundaki ağır dinsel eğitimden hoşnut olmayan Spinoza, onu Descartes ve Giordano Bruno gibi düşünürlerin eserleriyle tanıştıracak olan Van den Ende'nin okuluna devam etmeye başlar. 20 yaşındayken babasının ölümü üzerine, aile şirketinin başına geçer ve özellikle dinsel inançlara ve kutsal kitaplara karşı takındığı eleştirel tavrı yüzünden Yahudi cemaatinin kızgınlığını üzerine çeker. Farklı kişiliği ve yaşam tarzı da göze batan Spinoza, ağır bir cezayla sinagogtan atılır, Yahudi cemaatinden bir daha dönememek üzere dışlanır.

1660 yılında özgür bir düşünsel ortamın olduğu Rijnsburg'a gider. Burada bitmemiş bir yapıt olan *İnsan Anlağının İyileştirilmesi Üzerine İnceleme*'yi yazar ve anıtsal yapıtı *Etika* üzerinde çalışmaya başlar. 1663 yılında Voorburg'a taşınır, burada Descartes'ın metafiziğinin bir açıklaması olan *Kartezyen Felsefenin*

Spinoza'ya verilen ağır ceza

26 Temmuz 1656'da sinagogta okunan Spinoza'nın yahudi cemaatinden ihraç kararında çok ağır ifadeler yer alır: "Ma'amad'ın (cemaatin dünyevi işlerinden sorumlu yönetim kurulu) ileri gelenleri, uzun süredir kötü düşüncelerini ve davranışlarını bildikleri Baruch de Spinoza'yı çeşitli yöntemler ve vaatlerle bu kötü yoldan döndürmeye çalışmışlardır. Fakat onu bu şer yolundan döndürmeyi başaramadıkları gibi, uyguladığı ve öğrettiği iğrenç sapkınlıklar ve gerçekleştirdiği korkunç edimler hakkında her geçen gün daha geniş bilgiler edinmişler; bunlarla ilgili olarak, özellikle bahsi geçen Spinoza'nın huzurunda birçok güvenilir tanığın ifadesine başvurmuşlar ve meselinin doğruluğuna ikna olmuşlardır. (...) Baruch de Spinoza'yı ihraç ediyor, kovuyor, lanetliyor ve ona beddua ediyoruz. (...) Gün içinde kahrolsun; yattığında kahrolsun, kalktığında kahrolsun. Tanrı onu hiçbir zaman bağışlamasın, Tanrının gazabı ve kıskançlığı hep bu adamın üzerinde tutsün. (...) Bilesiniz ki, kimse onunla sözlü ya da yazılı iletişim kurmamalı, kimse ona hizmet etmemeli, kimse onunla aynı çatı altında bulunmamalı, kimse ona dört arşından fazla yaklaşmamalı, kimse onun yazdığı herhangi bir metni okumamalıdır." Alber Nahum'un *Sunuş'u, Kötülük Mektupları*.

İlkeleri adlı kitabı yayımlanır. 1669 yılında siyasal başyapıtı *Tractatus Theologico-Politicus*'u (*Teolojik-Politik İnceleme*) yayımlanması için teslim ettikten sonra Lahey'e gider. 1670 yılında, Hollanda'da siyasal gerilim hat safhaya varmışken, Spinoza'nın adı açıklanmadan, laik ve anayasal düzenin savunusunu yapan bu kitap yayımlanır. Yapıt, Reformasyon Kilisesi Konseyi tarafından 1674'te resmi olarak yasaklanır.

Geçimini sağlamak üzere yaptığı, optik aletler için mercek işleme işi sağlığını olumsuz yönde etkiler. Özgürlüğüne düşkün, lanetlenmeyi ve yalnızlığı göze alacak kadar düşüncelerinde ödünsüz, ama alçakgönüllü ve sade bir yaşamdan vazgeçmeyen, üzerine ilgi çekmekten hoşlanmayan Spinoza, hiçbir zaman akademik bir konumda bulunmaz; gelen teklifleri geri çevirir. Yine de sadece Hollanda'da değil, Avrupa'da da ünü yayılmaktadır; 1676 yılında Leibniz kendisini ziyaret eder. Bu sırada Spinoza, *Tractatus Politicus*'u (*Politik İnceleme*) yazmaya başlamıştır. Bu kitabı tamamlayamadan, henüz 45 yaşındayken, 1677 yılında hayata gözlerini yumar. Felemenkçe yazılmış *Tanrı, İnsan ve İnsanın Mutluluğu Üzerine Kısa İnceleme*'nin el yazmaları ölümünden sonra çekmecesinde bulunmuştur.

Spinoza'nın, döneminin yaşamsal siyasal sorunlarını felsefi kavramlarla tanımlamaya ve çözümler üretmeye yöneldiği, laik bir siyasal düzenin savunusunu yaptığı kitabı *Teolojik-Politik İnceleme* yazıldığı sırada, Birleşik Eyaletler (çeşitli eyaletleri bir araya getiren federal bir cumhuriyet olarak o dönem Hollanda'nın adı) bir yandan Avrupa'da hegemonik bir güç olmaya çalışıyor, öte yandan siyasal isyanlar ve iktidar değişiklikleri ile sarsılıyordu. Dışarıya karşı bağımsızlık savaşı yürüten ve bir ulus-devlet oluşturma sorunu ile karşı karşıya olan Eyaletler'de, siyasal olarak farklı duruşları benimseyen iki yönetici sınıf arasında kıyasıya bir mücadele sürüyordu. Taraflardan biri olan, küçük toprak sahibi aristokrasinin lideri Orange Ailesi, yürütme yetkisini ve ordunun yönetimini elinde bulunduruyordu. Sanayici ve tüccarlardan oluşan yeni burjuvaziyi temsil eden Regent grubu ise, kentlerin yönetiminde ve kamu finansmanında etkiliydi.

Orange ailesi monarşik eğilimleri simgeliyordu ve Cumhuriyetçi Regentlerle bir yetki paylaşımına girmek istemiyordu. Siyasal mücadelenin bütün hızı ve şiddeti ile sürdüğü 1660'lı yıllarda, Regentler ve liderleri John de Witt belli bir üstünlük elde etmişken, Orange Partisi Regentlere karşı halkı kışkırtma siyaseti izlemiş ve 1672 yılında Fransızların istilasıyla eş zamanlı olarak gerçekleşen bir halk ayaklanmasıyla Spinoza'nın yakın dostu ve hamisi olan John de Witt ile kardeşleri linç edilmiştir. Sonrasında monarşik eğilimler Birleşik Eyaletler'de hakim olmaya başlamıştır.

Aslında yaşanan sadece askeri ve siyasal bir kriz değildir; geniş halk tabakalarının Orange Partisi'nden yana hareket etmesinde, dinsel ayrışmaların da büyük bir etkisi vardır. Ülkenin resmi dini olan Kalvinciliğin ikiye bölünmesi, siyasal partiler arasındaki ayrışmaya eşlik ediyordu. "Özgür irade"yi savunan taraf, düşünsel özgürlük ve dinsel hoşgöründen yanaydı. Dinsel kurumsal yapıya

(Kilise) karşılık düşen “dışsal din” ile tamamen insan ile Tanrı arasındaki aracı ilişkiye dayanan “içsel din” arasında bir ayrım gözetiyorlardı ve bu ayrım modern, laik bir devlet anlayışının doğal hukuk teorisine dayanan temellerini oluşturuyordu. Cumhuriyetçi Regent Partisi böyle bir din yorumunu benimsiyordu. Ortodoks Calvinciler ise uhrevi konularda Kilise’ye, dünyevi konularda ise prenslere “itaat”ı öğütleyen, ama otoritenin kaynağının sadece Tanrı olduğu öğretisini benimseyen ve gerektiğinde dinsel-siyasal baskıdan yana olan bir geleneği temsil ediyorlardı.

Genç yaşta kendisini Yahudi cemaatinin ağır dinsel baskısından kurtaran Spinoza, döneminin bilimsel buluşlarını ve yöntemsel yeniliklerini tutkuyla izliyor ve felsefesine uyarlamaya çalışıyordu. Birleşik Eyaletler’in dinsel hoşgörüyü ve düşünsel özgürlüğü yayan havası, onu besleyen en önemli kaynaklardan biridir. Ancak dostu olan John de Witt’in linç edilmesi ve halkın dini duygularının kullanılarak kışkırtılması, Spinoza’nın siyasal düşünceleri üzerinde derin bir iz bırakacaktır. Hatta John de Witt’in ölüm haberini duyduktan sonra, uzun bir aradan sonra ilk kez dışarı çıktığı ve sessizliğini bozarak sokaklarda bağırarak anlatılır. Halka itaati aşılayan ve “duygular” kullanarak kolayca yönlendirilmesini sağlayan *din* ile *gerçek din* arasındaki ayrım üzerinde durması; bununla kalmayıp *din* ile “gerçek bilgi”nin yolunu açan *felsefe* arasında ayrım yapması, Spinoza’nın siyasal kaygılarından bağımsız değildir.

Özgürlüğün savunucusu Spinoza, her şeyden önce bilimsel yeniliklerden, eleştirel ve sorgulayıcı düşünceden, fikirlerin özgürce ifade edilmesinden yanadır. Her kişinin inancını serbestçe seçmesini ve yaşamasını, yani dinsel çoğulculuğu ve hoşgörüyü benimser. Düşünce özgürlüğünü, batıl itikatlara, sofuluğa ve dogmalara karşı savunur. İnsanın, akıl yoluyla gerçek bilgiye yönelmedikçe, özgürleşmesinin olanaklı olamayacağını düşünür. Bunun yöntemlerini keşfe daldığı kadar, asla kendisini siyasal ortamdan soyutlamış bir münzevi olmayan Spinoza, insanların özgürleşmesinin önünde duran engelleri, insan psikolojisine, politik koşullara, dinsel metinlere göndermeler yaparak açıklamaya çalışır. Siyaset felsefesinin dayandığı ana düşünce, böyle bir özgürleşmenin, ancak dinsel kurallara bağlı olmayan, insanların akıllarını kullanarak yaptıkları bir sözleşmeye dayanan, özgürlükçü bir siyasal düzende, yani demokraside gerçekleşebileceğidir.

B. Genel felsefesi

Spinoza’nın kusursuz bir yapı inşa edercesine her bir parçasını tutarlı bir biçimde diğerine bağladığı, sistematik yapısı ve mantık kurgusuyla göz kamaştıran felsefesi, çeşitli düşünsel unsurları bir araya getirir ve bir senteze ulaştırır. Düşüncesi, dinsel, bilimsel ve felsefi pek çok kaynaktan beslenir: Ortodoks Yahudi geleneği ve Kabala felsefesi, Hristiyan teolojisi, İslam bilginleri, Grotius, Machiavelli ve Hobbes gibi Batı felsefesinin büyük düşünürleri, **panteist** eğilimli Rönesans filozofları, döneminde hızlı bir ilerleme gösteren pozitif bilimler ve elbette en güçlü etkisiyle Descartes...

Panteizm (Tümtanrıcılık ya da Kamutanrıcılık)

Yunanca *pan* (tüm) ve *theo* (tanrı) kavramlarının birleşiminden oluşan panteizm, bir bütün olarak kavranan Tanrı'nın doğayla özdeş olduğunu, Tanrı'nın evrenden ayrı ve bağımsız bir varlığının olmadığını öne süren bir öğretilerdir. Tanrı-evren-insan ayrımının olmadığı, böyle bir ayrımın sadece aklın yanılsaması olduğu gibi düşünceleri içeren *panteizmin* temellerini Ksenophanes, Herakleitos, Anaksagoras ile bir ölçüde de Platon, Plotinos ve Stoacılar atmıştır. Yakın dönem Batı felsefesinde *panteizm* öğretisini en yetkin biçimde işleyen düşünür ise Spinoza'dır. Panteizmin Arapça karşılığı olarak *vücutiyye* sözcüğü üzerinde bir uzlaşma varmış gibi gözükse de, bunun yerine daha çok *vahdet-i vücud* (yani vücut bulmuş olanın, var olanın birliği anlamında) terimi kullanılır. Bruno, Boehme ve Spinoza gibi filozoflarca benimsenen panteist düşünce, tasavvuf içinde de etkili olmuş, Hallac-ı Mansur ve Mevlana gibi mutasavvıflar var olan her şeye Tanrı'nın içkin olduğunu düşünerek *vahdet-i vücud* felsefesini geliştirmişlerdir. Hallac-ı Mansur, "Enel Hakk" (Ben Hakk'ım-Tanrı'yım) ifadesinden dolayı Abbasi yöneticileri tarafından yargılanıp mahkûm edilmiş, 11 yıl hapisshane de kaldıktan sonra halkın önünde işkence edilerek öldürülmüştür.

Kimi yorumculara göre, Spinoza, Descartes'in felsefesini mantıksal olarak geliştirmiştir ve bu filozofun tezlerini, metafiziğinde, "*monist*" (birci) bir anlayış içinde yeniden yorumlanmıştır. Ama şunu unutmamak gerekir ki, güçlü bir Yahudi mistisizmi geleneği içinden gelen Spinoza, metafiziğinin ve etik öğretisinin temelinde yer alan Tanrı kavramı ve Tanrı-doğa özdeşliği anlayışı için mistik ve Kabalist Musevi yazarlar kadar (aynı zamanda onları şiddetli bir eleştiriye tâbi tuttuğu ve düşüncelerini "ıvır zıvır" olarak adlandırdığı için bu etkiyi abartmamak gerekir) Rönesans'ın panteist filozof ve sanatçılarından da etkilenmiştir.

XVII. yüzyılın diğer iki büyük rasyonalisti Descartes ve Leibniz gibi Spinoza da, görünür gerçekliğin arkasında, gündelik gözlem ve deneyle ulaşılamayan, sadece filozofların ya da bilginlerin akıl yolu ile kavrayabilecekleri bir *temel gerçeklik* olduğunu düşünür. Spinoza'nın felsefesinin temelini oluşturan bir başka düşünce, maddi varlıklar ile zihinsel yapıların bir *birlik* içinde olduğudur. Dünyada var olan her şey, insan ruhu, bedeni ve maddi nesneler tek bir "töz"den, yani Tanrı'dan çıkmıştır. Düşünürün anıt kitabı olan *Etika*'da, Tanrı sorunu ve felsefesinin diğer unsurları, bütünlüklü bir sistemin parçaları olarak ele alınırlar.

a. *Etika*'da Tanrı kavrayışı ve özgürlük sorunu

Etika, tümdengelim yöntemine dayanan geometrik bir yapı içerir. Beş bölümünden her biri aksiyomlar (belitler) ile başlar ve matematiksel tanıtlama yöntemi ile sonuçlara doğru ilerler. Düşünsel bir mimari içinde savlarını geliştiren Spinoza, Tanrı'nın varlığı, doğa ve insan doğası, toplumun en yüksek ilkesi, din ve iyi yaşamla ilgili "gerçekler"e ulaşmaya çalışmaktadır (Gerçek bilginin Spinoza açısından ne denli önemli olduğunu bundan sonraki bölümlerde de hep göre-

ceğiz). Birinci bölümden üçüncü bölüme kadar metafizik, fizik, antropoloji ve psikoloji gibi konularla uğraşır, ancak eserinin temel sorunu etikdir. Mutluluğa ulaşmanın ve iyi bir yaşam sürmenin, tutkular ve duygulara esir olarak değil, hatta dinsel inançlara bağlılık ile hiç değil, sadece akla dayalı bir düşünme ile olanaklı olacağını ısrarla belirtir.

Aristoteles'in *Nikhomakos'a Etik* kitabının Spinoza üzerindeki etkisi büyüktür. Aristoteles gibi Spinoza da insan için iyi bir yaşamın ne olduğu sorusunu yanıtlayabilmek için insanın temel niteliklerden yola çıkılması gerektiğini düşünür. İnsanı diğer canlılardan ayırt eden şey, aklını kullanma yeteneğidir ve bu yetenek sayesinde insan, mutluluğu bilebilme, ona ulaşabilme yollarını bulabilir.

Spinoza'ya göre, insan saf akıldan oluşmaz; o aynı zamanda duyguları olan, tutkulara sahip bir varlıktır. Aristoteles'le aynı görüşü paylaşarak, aklın duygularımızı ve tutkularımızı düzenlemesi, onlara gem vurması gerektiğini düşünür. Aklın işleyişi ve duygular üzerindeki etkisi, belirleyiciliği, mutluluğa giden yolu hazırlamaktadır. Spinoza, *Etik*'te, insan doğasına ilişkin savlarını geliştirmeden önce, Tanrı kavrayışını sunar.

Spinoza'nın Tanrı ile ilgili tanımı, XVII. yüzyıl düşünürlerinin tanrı kavrayışına oldukça yakındır: "Tözden, kendisi ile dolu olan ve kendisi ile kavranamıyor", "Tanrı ile mutlak anlamda sonsuz bir varlığı, yani, her biri ezelî ve ebedî bir özü ifade eden sonsuz yüklemelerden oluşmuş tözü anlıyorum."

Spinoza Tanrı'ya ilişkin apaçık ve kesin bir tanımdan başlayıp ilerlemeyi düşünmüştür. Tanrı'nın varlığını engelleyecek ya da ortadan kaldıracak herhangi bir şey düşünülemez. Çünkü varlığını dışsal bir nedene borçlu değildir. Üstelik sonsuz olmasından dolayı başka bir şey tarafından sınırlandırılmaz. Varlığının amacının nedeni kendisi olduğu için, başka bir varlığa bağlı olmadığı için sınırsız, sonsuz bir doğaya sahiptir.

Tanrı biricik gerçek tözdür. Bu biricik şey, yarattığı şeyden ayrı bir varlığa sahip olan bir Tanrı değil, var olan her şeyin toplamıdır. Dolayısıyla Tanrı ile doğa, beden ile ruh ya da maddî dünya ile ruhsal dünya arasında bir ayrım yapmak söz konusu değildir. Mademki her şey Tanrı'nın sonsuz doğasından türemiştir, var olan her şey onun 'özel birlik'ini içinde taşır. Tanrı'dan ayrılan ya da farklılaşan bir şey yoktur. Eğer doğanın Tanrı'dan ayrı olduğunu söylersek, doğa ile Tanrı arasına bir sınır koymuş olur ve Tanrı'nın sonlu olduğunu, doğanın başladığı yerde Tanrı'nın sınırlarının belirdiğini söylemiş oluruz. Oysa Tanrı sonsuzdur ve var olan her şeyi kapsar. Her şeyi kapsaması ve her şeyin özünü oluşturması ise, her şeyle bir ve aynı olduğu anlamına gelir.

Tanrı ve doğa arasında bir ayrım olmadığını öne sürmek, doğanın Tanrı'nın etkinliklerinin "pasif bir yan ürünü" olmadığı sonucuna varmayı beraberinde getirir. Spinoza'ya göre, Tanrı kendi kendini harekete geçiren nedendir, düzenliliğini kendi içinde taşıyabilen en yetkin şeydir. Gerek varoluşları gerekse hareket yasaları açısından Tanrı ile doğa arasında bir ayrım yoktur; Tanrı doğayı yaratmaz, doğada var olur. Her şey doğa olduğu için doğaya üstün ve doğa-

ya aşkın bir varlık yoktur. Tanrı, insan gibi sevinçleri, öfkeleri, istekleri, kısıcası kişiliği olan bir varlık değildir. Ne insanları ödüllendirir ne de cezalandırır; daha doğrusu insan biçimli bir tanrı anlayışı Spinoza'ya göre büsbütün yanlışır. Tanrı, bir yaratıcı değil, var olan her şey içindeki üretken güçtür. Böylece düşünür, Tanrı ve doğa arasına sınır çeken Ortodoks din geleneğinden kopar ve bu onun, söz konusu geleneğe bağlı kişilerce dinsiz, hatta ateist olarak nitelendirilmesine yol açar.

b. İnsanın doğası ve özgür olma

Spinoza, tıpkı Aristoteles gibi iyi bir yaşama ulaşmanın yolu olarak görür etiği. Ona göre etik, ahlaklı olma ile ilgili değildir; belli sorumlulukların ve ödevlerin yerine getirilmesi yoluyla iyi ve doğru bir yaşama nasıl yönelebileceğimiz sorusunu yanıtlama amacı taşımaz. Yani, iyi ve kötüyü ya da doğru ve yanlış bir “değer” olarak tanımlamaya çalışmaz. Spinoza için etik, değer yargıları ile ilgili bir düşünme etkinliği değil, “gerçeği bilmek”tir. O, evrensel idealler ve soyut ahlaki ölçütlere dayanmayı doğru bulmaz. Etik, doğrudan insanla, insanın yaşamıyla ilgilidir; yaşama duyulan hoşnutsuzlukla yeni bir insani varoluşu arama girişimidir. Bu arayış, insana ait “gerçek bilgi”ye varma ile at başı gider.

İnsanın dünyasını ve yaşamını anlamak, bireyin “özel” dünyasından hareket ederek değil, onu oluşturan yasaları kavrayarak olanaklı olabilir. Bir başka deyişle, kendi davranışlarımızı yönetmemiz, ancak davranışlarımızın nedenlerini bilerek sağlanır. Neden bazı şeylerden üzüntü duyduğumuzu ya da neden bazı şeylerin bize acı verdiğini bilmemiz gerekir. Sevinçlerimizin nedeni nedir? Bazı şeyler neden bizi hüzünlendirir?

Dışımızdaki dünyanın çeşitli parçalarının bizim üzerimizdeki engelleyici etkilerinin yarattığı korku, endişe, kızgınlık gibi duygular vardır. Ancak insan duyguları bunlardan ibaret değildir; bir de dünyayı gerçek temelleriyle kavramamızın, gerçeğin ne olduğunu bilmenin yarattığı olumlu duygular vardır. Bizim davranışlarımızı yönlendiren şeyler, ne kadar çok bu olumlu duygular olursa o kadar özgür olabiliriz. Yani özgür olabilmemiz, düşüncelerimizin ve duygularımızın gizli kaynaklarını bilebilmemize bağlıdır. Spinoza'nın bu düşüncesine biraz daha yakından bakalım.

c. İyiliğin ve kötülüğün ötesinde etik

Spinoza, iyiliği ve kötülüğü bir değer yargısı, ahlaki değerler olarak tanımlamak yerine, iyi ve kötü duygularına ya da *idealarına* nasıl sahip olduğumuzu araştırır. Ahlaki yargıları, insan psikolojisinin temel özelliklerine dayanarak açıklar. Hobbes'u anımsatır bir şekilde, insanın varlığına hakim olan temel tutkunun, kendi varlığını korumak ve ilerletmek (*conatus*) olduğunu düşünür. İnsan, kendi varlığına zararlı olan şeylerden uzak durur, yararlı olana doğru yönelir. Varlığı destekleyen şeyler sevinç duygusu yaratır, zararlı olan şeyler ise üzüntü ve-

Ahlaki yargıların ötesinde bir varoluş tarzı olarak etik

Spinoza'nın en güçlü yorumlarından birini sunan Fransız felsefeci Deleuze (1925-1995), *Spinoza: Pratik Felsefe* adlı kitabında, düşünürün, etiği değer yargılarının ötesinde bir varoluş biçimi olarak tanımlamasını şu cümlelerle açıklığa kavuşturmaktadır: "(...) İyi ve kötü, nesnel ama görel ve kısmi bir ilk anlam taşırlar: Doğamızla uyuşan ya da uyuşmayan. Ve sonuç olarak, iyi ve kötü, insanın iki varoluş türünü ve kipini adlandıran, öznel ve kipsel olan ikinci bir anlama sahiptir: İyi (veya özgür, veya akılcı, veya güçlü) diye adlandırılan kişi, elinde olduğu ölçüde karşılaşmalarını düzenlemek, doğasıyla uyuşan şeylerle bir araya gelmek, ilişkilerini kendi içinde uyumlu ilişkilerle bileştirmek ve böylece kudretini artırmak için çaba gösterendir. Çünkü iyi olma bir canlılık, kudret ve kudretlerin bileşimi meselesidir. Kötü veya köle, veya aciz veya sağduyusuz olarak adlandırılan kişi ise, karşılaşmaların tesadüfünde yaşayan, karşılaştığı şeylerin sonuçlarına katlanmaktan rahatsız olmayandır, her defasında yakınsa ve suçlasa bile, katlandığı sonuç tam tersini gösterir ve ona kendi kudretsizliğini bildirir. (...) Nasıl olur da bir kimse kendi güçsüzlüğünü ve köleliğini, hastalığını, hazımsızlıklarını ve zehirlerini her tarafa yayarak kendisini suçluluk duygusuyla ve başkalarını da hınçla yok etmekten kendini alıkoyabilir?"

rir. Böylece Spinoza, insanda iki tür temel duygunun (*affectus*) oluştuğunu söyler: Sevinç ve üzüntü. İyi ve kötüye ilişkin tanımlar bu iki temel tutkuyla bağlantılı bir biçimde gelişir. Bize sevinç veren şeyleri iyi olarak tanımlarız, üzüntü veren şeyler ise kötüdür. "Bir şeyi onu iyi olarak değerlendirdiğimiz için istiyor, arzuluyor ya da diliyor değiliz; aksine, bir şeyi iyi olarak değerlendiririz çünkü o şeyi ister, arzular ya da dileriz." Dolayısıyla, kişilerin iyi ve kötü kavramları, **ahlaki yargıları** içermez, kişinin istekleri ve kaçındığı şeyler tarafından yönlendirilir.

Spinoza doğanın kendi içinde bir amaç taşıdığı düşüncesini reddetmekle birlikte, insanın, düşüncenin bir yüklemi olacak şekilde belli bir amaç taşıyacağını kabul eder. Bu amaç üzüntüden kaçmak ve sevince yönelmektir. Ancak insan eğer özgür değilse, bunu nasıl gerçekleştirecektir?

Eğer insanın iyi bir yaşama ulaşması kendi doğasını bilmekle, kendi gerçekliğinin bilgisine ulaşması ile mümkünse, o zaman özgür olabilir. Özgürlük, zorunluluklar dünyasının bilgisine sahip olmakla yakalanabilecek bir durumdur. Kişi davranışlarını ya da eylemlerini yönlendiren zorunlu nedenlerin bilgisini edindiğinde, özgürlüğe doğru bir adım atmış olur.

Bu türden bilgi "apaçık ve kesin"dir; adeta insan doğası üzerine "geometrik" bir araştırma sonucunda ulaşılabilir bir bilgidir. "İyi terimiyle, bizim açımızdan yararlı olduğunu *kesin bildiğimiz* şeyleri kastediyorum", "ancak kötü terimiyle, bizim iyiliği paylaşmamızı engelleyeceğini *kesin olarak bildiğimiz* şeyleri kastediyorum." İyi bir yaşam, bizim kendimizi korumamız açısından yararlı, arzulanır ve doğamıza uygun olan bir yaşamdır. İyi bir yaşamı yaratmanın yolu dinsel ve ahlaksal kuralları benimsemek ve uygulamak değildir. Kötülükten uzak durmak gerekir, ama kötülük bir dinsel yasak ya da ahlak dışılık olarak görüldüğü için değil, insan doğasına aykırı olduğu için; insanın varlığını bozacak bir ni-

telik içerdği için, dolayısıyla üzüntü verdiği için ondan kaçınmak gerekir. Kötü bir şey yaptığında kişi bir günah işlemiş ya da bir ahlak kuralını çiğnemiş olmaz; bilgisizliğinden dolayı kendisine zarar vermiş olur. Spinoza, Adem'in yasak meyveyi yiyerek, mutlak yetkinlik durumundan bir düşüş durumuna, bir günahkâr durumunu geçtiğini kabul etmez. Tanrı, Adem'i, elmanın onun varlığına zararlı olacağı konusunda uyarır. Adem Tanrı'yı dinlemez; ama bu itaatsizlikten değil, bilgisizlikten, elmanın ona zarar vereceğini bilmemekten kaynaklanır. O halde, ilk olarak kendi doğamızın bize dayattığı zorunlulukların bilgisine sahip olmamız gerekir.

Özgür olabilmemiz, zihnin bu bilgileri edinecek *etkin* bir durumda olmasını gerektirir: "Zihnimiz bazı şeyleri gerçekleştirip bazılarına da maruz kalır: Yeterli fikirlere sahip olduğu derecede belirli şeyleri gerçekleştirir ve yetersiz fikirlere sahip olduğu derecede de belirli şeylere maruz kalır." Bir şeyleri yapma gücüne sahip olma ile bir şeylere maruz kalma arasında bir ayrım vardır. Sadece Tanrı, dış bir gücün varlığına maruz kalmadan hareket eder. Ama bu Tanrı'nın tamamen özgür olduğu anlamına gelmez, Tanrı dahi kendi yasalarındaki zorunluluğa uygun bir biçimde hareket eder; yani özdeş olduğu doğanın yasaları ile onun yasaları aynıdır. Doğanın yasaları gereği içinden geçtiği üretken süreci Tanrı bile değiştiremez. Sonlu varlıklar olarak insanlar da, denetleyemedikleri süreçlerin içinde, edilgin bir durumdadırlar. Bu bir anlamda kölelik durumudur; zorunlu nedenlerin belirlediği şeylerin dışına çıkamamanın getirdiği bir kölelik... Ama yine de insanlar edilgin durumdan etkin bir duruma doğru ilerleyebilirler.

d. Edilginlikten etkinliğe: Muktedir olma

Spinoza, insanı özgür bir iradeye sahip olarak düşünmemiş olsa da (çünkü ona göre insan kendi doğasından kaynaklanan zorunluluklarla belirlenmiştir), insanın zihinsel etkinlik yoluyla, yani açık ve kesin fikirlere sahip olması sayesinde, etkin duruma geçeceğini kabul eder. Etkin duruma geçme, zorunlu olanı bilme, dolayısıyla *insan olarak* gücünün neye yettiğini kestirebilme durumudur. Spinoza'nın "iyi olanı bilme" ile "gücümüzün neye yettiğini bilme" arasında bir özdeşlik kurmuş olduğunu söyleyebiliriz. Zaten *Etika*'da "erdem" ve "güç" ile aynı şeyi anladığını söyler: "Saltuk erdeme göre davranmak bizde kendi yararımızı arama temelinde usun yönetimi altında davranmaktan, yaşamaktan ve varlığını sakınmaktan başka bir şey değildir." Erdemli olmak, bedenimizi neyin bozduğunu bilmek, varlığımıza neyin zararlı olduğunu anlamaktan geçer.

Bu önerme, oldukça tuhaf ve yararcı görünebilir. Ama, Spinoza, erdemi ahlaki bir sorun olmaktan çıkarır, kendimiz hakkındaki bilgiyle ilişkilendirir. Bizi herhangi bir hayvandan ayıran temel özelliğimiz, doğamız hakkında bilgi sahibi olmamız ve neyin bize sevinç ve üzüntü vereceği konusunda kesin bilgilere erişebilmemizdir. Sevinç içinde olduğumuz zaman kendimizi "muktedir" hissederiz; eyleme geçme, etkin olma gücümüz artar; tersine, üzüntü durumunda ise, kendimizi güçsüz ve edilgin hissederiz. O halde, var olma kuvvetini duyabil-

mek için, kendimizi kötülüklerden uzak tutmamız gerekir; bunu ise ancak *akıl* sayesinde gerçekleştirebiliriz. *Erdemli olma, akıl sayesinde zorunlulukların bilgisine varma, kendini bilme ve bu sayede muktedir olma durumuna geçmez.* Spinoza için tek erdem, insanın akıl ve bilgi ile özgürleşme yolunda ilerlemesidir. Bunu zorunlulukların bilincine vararak yapabilir; zorunluluklardan kurtularak ya da kaçarak değil.

Akıl, dışımızdaki nesnelerin bize etki etmesiyle, onlara maruz kalmamızla oluşan duyguları ya da tutkuları aşmamızı, yani *tutkuları düzenlememizi* sağlar. Her şeyden önce, tutkuyu tanımamız gerekir: “Bir tutku olan duygu, onun hakkında apaçık ve kesin bir fikir oluşturduğumuz an tutku olmaktan çıkar.” Bir duyguyu ya da tutkuyu ne kadar iyi tanırsak, ona o kadar hakim oluruz ve zihnimiz o kadar etkinleşir. Dolayısıyla “tutkuların düzeltimi”, tutkudan eyleme geçişi; kendini muktedir görmeyi içerir. Önemli olan kendi duygularımız üzerinde belirleyici, etkin ve karar verici olabilmemizdir. Bu sayede bizim dışımızdaki süreçlerin bizim üzerimizdeki duygu şeklindeki etkilerinden bağımsız olabiliriz.

C. Siyaset felsefesi

Etika kitabı, gözlem ve deneylerle edindiğimiz dış dünyanın bilgisinin ötesine geçerek, nedenlerin bilgisine ulaşmanın insanı muktedir kıldığı ve bu sayede özgür bir birey haline getirdiği düşüncesi üzerine kuruludur. Düşünürün siyaset felsefesinin de özgürleşme sorunundan ayrı olarak anlaşılması zordur. İnsan bilmediği şeyin tutsağıdır, özgür olabilmek zorunlulukların bilgisine ulaşmak ile mümkün olur. İnsanın özgürleşmesi, “toplumsal ve siyasal birlik”in kendisi için zorunlu olduğu bilgisi ile gerçekleşir. Gelgelelim, böyle bir birlik, üstün bir buyurma gücünü, yani egemenliği, hükmetme hakkını elinde bulunduruyorsa, özgürlüklerin nasıl koruyucusu olabilir?

Üstelik, sadece görünür dünyanın bilgisiyle yetindiği için çoğunluk böyle bir bilgiden yoksundur. Çoğunluğu ya da halkı, gerçekliğin bilgisini edinmekten alıkoyan şey nedir? İnsanlar neden özgür olmaktan korkarlar ya da kendi köleliklerini kabullenme içindedirler?

Spinoza’nın yanıtlamaya çalıştığı bu ve benzeri sorular sadece felsefi bir özgürleşme kaygısının doğurduğu sorunlar değildir; doğal haklar, hukukun doğası, egemenlik gibi siyasal kuramın merkezi temaları etrafında, modern laik ve özgürlükçü bir devletin olanaklarını araştırmaktadır.

a. Doğal hak

Grotius’tan etkilenmiş olan ve Hobbes’un kitapları *De Cive* ile *Leviathan*’ı okuduğu bilinen Spinoza’nın siyasal kuramı, Hobbes’unki ile benzer özellikler gösterir ve şu iki temel önerme her iki filozofun siyasal kuramı için başlangıç noktasıdır:

1. İnsanlar doğa tarafından kendi yararlarını gerçekleştirecek şekilde koşullandırılırlar.

2. Siyasal düzen ya da devlet, insanı sınırlandıran bir yapı içerse de, akılcı temellere dayandığı için, insan ancak bu düzen içinde kendi yararını gerçekleştirebilir.

Birinci önerme insan doğası ile ilişkilidir. Spinoza insan doğasını ve doğa yasasını incelerken, ne ahlaki ne de dinsel önermelere gönderme yapar; tıpkı Hobbes gibi “hak” kavramını “güç” ile ilişkilendirir, hatta ikisi arasında bir fark gözetmez.

Spinoza, “doğal hak”k, insan psikolojisinden yola çıkarak, insan türüne ait bir hak olarak düşünür. İnsanı, daha önce üzerinde durulduğu gibi, sadece akıl değil, hatta daha fazla tutkularla dolu bir varlık olarak tanımlar.

Bir başka deyişle, insanların eylemlerini yönlendiren temel şey, akıl olmaktan çok var olma ve varlığını sürdürme yönündeki istek ve tutkularıdır. Doğal hak ise, doğanın evrensel gücü, yani insanları varlıklarını sürdürmeye yönelten şeyin kendisidir. O halde var olma yönündeki istek ve varlığını sürdürme yönündeki güç, doğal hak ile özdeştir.

Bir bireyin doğal hakkı, onun var olmaya yönelik çabasıdır. Her canlı varlık, var olma ve varlığını sürdürme yönünde doğa tarafından koşullandırılmıştır. Bireyin belli bir yönde hareket etmesini sağlayan şey ya da belli davranışlar içinde bulunmaya yönlendiren şey kendi iradesi değil, doğanın var olma yönünde bütün varlıkları koşullandırmış olmasıdır. Bu yüzden her varlık, doğası gereği, belli bir biçimde var olmak durumundadır. “Örneğin doğa, balıkları yüzmek, büyük balıkları da küçükleri yemek üzere belirlemiştir. Dolayısıyla üstün bir doğal hak uyarınca balıklar suların efendisidir ve büyük balık küçük balığı yer.”

Bireyin hakkını var olma ve varlığını sürdürebilmek için de güçlü olma ile ilişkilendiren Spinoza, böylece doğal hakkın temelini “istek ve güç” olarak belirler. Eğitimli ya da cahil bütün insanlar bu doğa yasasının etkisi altındadırlar. Yaşamak ve varlığını korumak, bir insan için doğasından gelen en temel isteklerdir; bu anlamda akıl yürütme ve akli kullanma ile doğrudan bağlantısı yoktur. Aslında doğa, insanları “sağlıklı akli” izleyerek eylemlerini düzenleme gücünden yoksun bırakmıştır. “Bu yüzden bir kedi aslan doğasının yasalarına ne kadar uymak zorundaysa, onlar da sağlıklı bir zihnin yasalarına o kadar uymak zorundadır.” Kısacası, insanlar akıldan çok istekleri tarafından yönetilirler. Bu

Grotius'un Spinoza ve Hobbes üzerindeki etkisi

Spinoza, ilk kez uluslararası bir hukuk felsefesi geliştiren ve bu felsefenin temel tezlerini yaşamı boyunca savunan Grotius'un (1583-1645) doğal hukuk kuramından derinden etkilenmişti. Grotius, hukuku, tanrısal ya da ilahi temellerinden kurtarıyor; devleti, kendi çıkarlarını ve haklarını korumak için bir araya gelen insanların hukuki birliği olarak tanımlıyor ve pozitif hukukun ya da devletin yasalarının kaynağının bütün insanlar için geçerli olacak daha üst ve evrensel bir hukuktan, doğal hukuktan kaynaklandığını öne sürüyordu. Hobbes da doğal hukukun temel önermelerini Grotius'un dile getirdiği şekliyle benimsemekteydi; ancak doğal hukukun, onu uygulamaya sokacak bir erk olmaksızın bir şey ifade etmeyeceğini dile getiriyordu.

önermeyi bütün insanlar için geliştirmiş gibi görünmesine karşın, düşünür, aklını kullanarak zorunlukların bilincine varan özgürleşmiş bir azınlık ile özgürleşemeyen çoğunluk arasında örtük bir ayırım yapar.

Spinoza'ya göre, insan doğasının bize gülünç, korkutucu, saçma ve kötü görünmesi, sadece bilgisizliğimizdendir: "Her zaman şeyler hakkında kısmi bilgimiz olması ve doğanın tamamının düzeniyle iç bağlantılarının büyük bölümünden habersiz olmamız[dan]dır." Spinoza, *Politik İnceleme*'nin ilk sayfalarında, insanların eylemlerinin nedenlerini anlamaya, "onlara dair gerçek bir bilgi elde etmeye" tüm dikkatini verdiğini özellikle vurgular. Bu, filozofça bir bilme tarzıdır; insanın isteklerini, kötü, yanlış, yasak gibi ahlaki ya da dinsel yargılamalar içinde değil, insan olmanın birer parçası, insani durumlar olarak anlama biçimidir. "(...) Sevgi, nefret, öfke, kırgınlık, kıskançlık, kibirlilik, acıma (*miseri-cordia*) ve ruhun diğer devinimleri gibi insani duyguları kötülükler olarak değil, ama insan doğasının özellikleri olarak göz önüne aldım: Bunlar sıcaklığın, soğukluğun, fırtınanın, yıldırımın ve tüm hava durumlarının havanın doğasına ait olması gibi insanın doğasına ait var olma tarzlarıdır."

b. Siyasal toplumun oluşumu: Sözleşme

Spinoza, "hak" ve haksızlık kavramlarını, dinsel ve ahlaki göndermelerden bağımsızlaştırıp insan doğasının bir uzantısı olarak ele alarak dünyevi bir yorum ulaştır. İnsanın kendini koruması ve kendine yararlı olan şeyi seçmesi bir "hak"tır. Haklılık ise istek ve güçle ilişkilidir.

Ne var ki, insanın aklın kuralları uyarınca yaşaması da onun için yararlıdır. Her insan kendi istek ve gücü ile kendi yararını gerçekleştirmeye yöneldiğinde, karşılıklı bir düşmanlık duygusunun ve korkunun ortaya çıkması kaçınılmazdır. Bu nedenle Spinoza, tıpkı Grotius ve Hobbes gibi, insanın doğal hakkını sınırsızca kullandığı "doğa durumu"nda, sürekli güvensizlik duygusu içinde bulunacağını kabul eder. "Oysa her insan, mümkün olduğunca, güvenlik içinde ve korkudan uzak yaşamak ister."

İnsanın, güven içinde yaşayacağı düzenli bir toplum oluşturması "yardımlaşma" gereksiniminden de kaynaklanır. Her insan başkalarının varlığı ve yardım olmaksızın, yani toplumdan soyutlanmış bir biçimde tek başına yaşayamayacağını ayırdındadır. Toplum, bu anlamda sadece ortak güvenliğin sağlanması açısından değil, karşılıklı yardımlaşmayı yani bir tür işbölümünü sağladığı için de "çok yararlı ve bütünüyle zorunlu olan bir şeydir". "Çünkü insanlar, karşılıklı olarak birbirlerine yardımcı olmazlarsa, kendi imkanlarıyla ayakta kalabilmek ve korunabilmek için gerekli beceriye ve zamana sahip olamazlar."

Karşılıklı yardımlaşma ve aklın kullanımı olmaksızın, insanların zorunlu olarak sefil bir biçimde yaşayacakları doğa durumu sürecektir. "O zaman şunu açıkça görürüz: İnsanlar güvenlik içinde ve elden geldikince iyi yaşamak için, birlikte hareket etmek zorunda kalırlar." Çünkü insanlar, barışçıl ve düzenli bir toplum oluşturmak için birleşmedikçe doğal haklarının da tehlikeye düşeceği-

ni bilirler. Bu nedenle, yalnız isteklerinin gereğini izlemeyi bırakmaları, her şey üzerinde hak sahibi oldukları duruma son vermeleri ve “sağlam bir düzenleme” ile “kesin bir söz vermeleri” gerekmiştir. Böyle bir sözleşme ile insanlar, sadece aklın buyruklarına göre hareket etmek, başkasına zarar vermemek için isteklerini ve güçlerini dizginlemek, başkasının hakkını kendi hakkı gibi savunmak konularında birbirlerine söz verirler.

İnsanın doğal hakkı olan kendi varlığını koruması için böyle bir sözleşme gereklidir; yani insanlar kendileri için daha yararlı olanı gözeterek siyasal toplumu oluşturmaya karar verirler. “İnsan doğasının evrensel bir yasası uyarınca, kimse iyi olduğuna karar verdiği bir şeyden vazgeçmez; yeter ki daha büyük bir iyilik ummasın ya da daha büyük bir kötülükten çekinmesin.” Gelgelelim insanların salt akıllarının buyruklarına uyarak böyle bir sözü tutmaya devam edeceklerini ummak hayalperestlik olacaktır. Her insan doğal hakkı uyarınca “hilekar” davranabilir. Bu nedenle insanları bir arada tutacak ve bir aradalığın kurallarını koyacak üstün bir güce gereksinim vardır. Bunun yolu ise, her bireyin sahip olduğu tüm gücü topluma, yani egemen güce devretmesidir.

Düşünür, herkesin tüm gücünü “topluma” devretmesi ile “egemen bir güce” devretmesi arasında bir fark gözetmez. Egemen güç, toplumun bizzatı kendisidir. Her birey kendi haklarını topluma devrettiği için, üstün gücü elinde tutacaktır; itaat edeceği güç kendisi olacaktır. Bir başka deyişle, her insan itaat edeceği üstün gücü elinde tutacaktır. Spinoza’nın felsefesinin temelinde yer alan bütün ile parça arasındaki birlik anlayışı, devlet kuramında da bir kez daha sistemini tamamlayacak şekilde formüle edilir. Her canlının Tanrı’yı içinde taşıması gibi, her birey de haklarının toplamı olan üstün gücün kendisidir.

Spinoza, sözleşme ile ortaya çıkan siyasal toplumu “demokrasi” olarak adlandırır. Demokrasi, “üstün hakka toplu olarak sahip evrensel insan birliğidir”. Devlet, insani birliği, yani insanın kendi yararını koruması için gerekli olan karşılıklı yardımlaşma, hoşgörü ve işbirliğini içeren bir siyasal/toplumsal düzendir. Demokratik bir toplumun temeli ve amacı, insanı isteklerinin kölesi olmaktan kurtarmak, aklın sınırları içinde tutmak, yani barış ve uzlaşma içinde yaşamalarını sağlamaktır. Bu nedenle üstün gücü kullananların, siyasal birliği korumak, “ortak yararı gözetmek ve her şeyi aklın buyruklarına uygun yönetmek” için “istedikleri buyruğu vermeye hakları vardır”.

Burada iki sorunun belirdiğini söyleyebiliriz. Birincisi, “demokrasi” kavramı, bir yönetim tarzının adı olarak değil, devletle ya da siyasal toplumla özdeş olarak kullanılmaktadır. Bu sorunu daha sonra ele alacağız. İkincisi ise, üstün gücün niteliği ile ilgili olarak ortaya çıkan bir sorundur. Üstün güç, insanları kendi isteklerinin kölesi olmaktan kurtarmak, aklın buyruklarına uygun yaşamalarını sağlamak gibi bir işlevle donatılmışken, aynı zamanda onun bütün buyruklarına uyulmasının zorunlu olması böyle bir işlevin yaşama geçirilmesi önünde bir engel oluşturmaz mı? Yani insanları özgürleştirmek amacı taşıyan devlet, bütün buyruklarına uyulmayı zorunlu kıldığı takdirde, özgürleştireceği insanı aslında köleleştiriyor olmaz mı? Bu sorular bizi Spinoza’nın kuramının

önemli bir parçasını oluşturan özgürlük sorununa ve özellikle düşünce ve ifade özgürlüğü sorununa götürür.

c. Özgürlük: Düşünce ve eylem arasındaki sınır

Spinoza, *Etika*'da özgürlüğün akıl ile ilişkisini dile getirir ve insanın akli tarafından yönlendirildiği ölçüde, yani zorunlulukların bilgisine vardıkça özgürlüğe adım atacağını söyler. *Teolojik-Politik İnceleme*'de bu tez, siyasal düzenin varlığı ve sürekliliğinin bir gereği olarak ifade edilir. Siyasal bir düzeni oluşturma yolunda insanı yönlendiren şey aklıdır; insanın kendini yıkıma götürecektir doğa durumuna son vermesi, kendi doğasına hükmetmesi ve kendi doğasının zorunluluklarından özgürleşmesi akıl sayesinde gerçekleşir. Aslında siyasal düzen, insanların akıllarını kullanabilecekleri tek varoluş olanağıdır; bu yüzden ona itaat bir kölelik değil, biricik özgürlük tarzıdır.

Bir devlette, yönetim kimin elinde olursa olsun, insanların kendi akıllarını kullanabilmeleri temel hedeftir. O halde, insanların akıllarını kullanmalarını engelleyecek şekilde devletin tek bir düşünceyi ya da tek bir hakikati dayatması düşünülemez. Böyle bir dayatma, devletin varlık nedeni ile çelişen bir uygulama olacaktır. Spinoza şöyle der: “Devletin nihai amacı insanları akıllı varlıklardan hayvanlara ya da otomatlara dönüştürmek değildir. Tersine bu amaç, zihinsel ve bedensel işlevlerini güvenlik içinde yerine getirmelerinden ibarettir. Bu amaç, insanların kinle, öfkeyle, hilekarca rekabete girmeden ve kötü niyetli bir çatışmaya sürüklenmeden, özgür akli kullanmalarından başka bir şey değildir. Demek ki devletin gerçek amacı özgürlüktür.”

Devletin sınırlarını gösteren ve özgürlük için tanımlayıcı olan bir başka nokta, hakların devredilmesine ilişkin tezde ifadesini bulur. Her insan sözleşme sırasında “akıl yürütme ve yargılama hakkını değil, yalnızca kendi kararına göre davranma hakkını” devreder. Bu cümle düşünme ve ifade özgürlüğü ile eyleme geçme özgürlüğü arasındaki ince ve belirsiz sınırı açığa vurduğu için önemlidir. Her insan, aklını kullanma, hiçbir sınır olmadan düşünme ve yargıda bulunma hakkına sahiptir. Bu aynı zamanda “konuşma”nın da özgürce gerçekleştirileceği anlamına gelir. Yeter ki kişi “konuşmak ve öğretmekle yetinsin”. Bu hak, zaten sözleşme sırasında da üstün güce devredilmemiştir. Örneğin, kişi bir yasanın akla uygun olmadığını gösterip onun kaldırılması gerektiğini söylerse, bunu yaparken isyan ve kışkırtmaya başvurmadan düşüncelerini egemen güce açıklarsa ve doğru bulmasa dahi yasaya uygun davranırsa iyi bir yurttaş olarak ifade özgürlüğünü kullanmış olur.

Ne var ki konuşmanın ve öğretmenin ötesine geçmek, “yöneticiyi eşitsiz davranmakla suçlamak ve yığınların ona karşı öfke duymasını sağlamak” ve “yöneticinin isteğine karşı, bu yasayı kışkırtıcı bir biçimde kaldırmaya” çalışmak, kişiyi bir “asi ve bozguncu” yapar. Bu nedenle, ifade özgürlüğünün sınırları, devletin varlığının tehlikeye girdiği yerde başlamaktadır. Temel nokta, “üstün gücü kullananların haklarını” tehlikeye düşürmemektir. Bir başka ifadeyle,

ifade özgürlüğü, üstün gücün otoritesini ve devletin huzurunu tehlikeye atmadan yargıda bulunma özgürlüğüdür.

Demek ki Spinoza, yasaları eleştirmek ile yasaları ortadan kaldırmaya kalkışmak arasındaki ayrımı, ifade özgürlüğü ile eyleme geçme hakkı arasındaki ayrımı göstermek için tanımlar. İnsanlar, elbette ki farklı düşüncelere ve yargılara sahiptirler; bunları ifade etmeleri de en doğal haklarıdır; ancak barış içinde yaşamak için yasalara aykırı bir biçimde eyleme geçme hakkından vazgeçmek zorunludur. Herkes kendi doğru bildiği şeyi yaşama geçirmeye kalkıştığında, uzlaşma ve düzen tamamen ortadan kalkacak, adeta doğa durumuna geri dönüş söz konusu olacaktır. Ancak Spinoza sadece bu iki özgürlük arasındaki farkı gözetmekle kalmaz, bazı fikirlerin de “kışkırtıcı” olabileceği, dolayısıyla bunların da ifade edilemeyeceği yolunda bir sav öne sürer. Hangi fikirlerin “kışkırtıcı” olduğu konusunda nasıl karar verilecektir?

Spinoza’ya göre, devletin temellerine gönderme yaparak yargıda bulunma özgürlüğünden hangi koşullarda yararlanacağımızı belirliyorsak, düşünceler arasında ayrım yapmak için de aynı şeyi kullanabiliriz. “Aynı temellerden yola çıkarak, devlet içinde hangi fikirlerin kışkırtıcı olduğunu kolayca belirleyebiliriz. Bunlar, her insanı kendi iradesine göre davranma hakkından vazgeçiren antlaşma ortadan kaldırılmazsa savunulamayacak olan fikirlerdir. Örneğin biri şunları düşünebilir: Üstün güç kendi hakkına dayanmamaktadır; hiç kimse verdiği sözü yerine getirmek zorunda değildir; her insan kendi iradesine göre yaşmalıdır. Ya da söz konusu antlaşmaya doğrudan aykırı herhangi bir başka şey. (...) Bunları düşünen bir kışkırtıcıdır; vardığı yargı ve sahip olduğu fikirlerin kendilerinden çok, böyle yargıların içerdiği eylem yüzünden. (...) Çünkü tam da bu fikre sahip olduğu için, üstün güce verdiği sözden üstü kapalı ya da açık olarak dönmüş olur.”

Elbette ki düşünmeye sınır getirilemez, ancak düşüncenin özgürce bildirilmesi sınırlanabilir. Kışkırtıcı, öfke, kin içeren, özellikle de kamu düzenini bozucu, ayaklanmaya yöneltici, yasaları çiğnemeye yönelik ya da insanları bu yönde kışkırtan ifadelerin sınırlandırılması meşrudur. Çünkü bu tür ifadeler de aslında “eylem” niteliği taşır. Herhangi bir düşünce sözlere döküldüğü zaman, kamu yaşamında etkiye sahip olur; bu nedenle kamu barışını tehdit eden, ifade özgürlüğünün biricik koruyucusu olan devleti ve demokratik düzeni sarsacak düşünceler sınırlamaya dahil olurlar. Şöyle özetleyebiliriz: Devletin temel amacı özgürlüktür; yurttaşların akıl yürütme özgürlüğünü güvence altına almaktır. Devlet, düşünce ve ifade özgürlüğünü ortadan kaldırdığı zaman kendi amacını ve varoluş nedenini de yok etmiş olur. Bu nedenle devletin temel işlevlerinden biri, bu özgürlüklerin sağlanması ve korunmasıdır. Devletin olmadığı bir durumda bu özgürlükler hiçbir biçimde sağlanamaz. Zaten bireyler de bu nedenle birbirlerine söz vererek, bir sözleşme ile siyasal düzenin kurulmasını sağlarlar. Bu yüzden yasaları çiğneyen ya da siyasal düzeni, yani devleti sarsan ifadeler ve eylemler, düşünce ve ifade özgürlüğü sadece devlet tarafından korunduğu için, bu özgürlüğü de ortadan kaldırıcı olur ve suç kapsamına girer.

Spinoza'nın yasaları ve siyasal düzeni eleştiren düşüncelere ve bunların ifade edilmesine karşı olmadığını bir kere daha belirtmek gerekir. Akli kullanma ve felsefe yapma özgürlüğünün ya da inanç özgürlüğünün ortadan kaldırılması kesinlikle söz konusu değildir. İfade özgürlüğünün tamamen ortadan kaldırıldığı durumda, ne erdemli ve özgür mizaçlı insanların kamu yaşamında bir etkisi kalır, ne de doğal ve sosyal bilimlerin ilerlemesi söz konusu olur. Aslında ifade özgürlüğüne sınırlama getiren yasalar, "kısıktırmaya hazır halk tabakasının sofuluğunu kolaylıkla kudurganlığa dönüştürüp, onları istedikleri kişinin üstüne saldırtabilenlerin öfkesini yatıştırmak, daha doğrusu bu öfke karşısında geri adım attırmak için koyulmuştur. (...) Farklı düşündükleri ve kendilerini gizlemeyi bilmedikleri için, adil insanların, birer haydut gibi sürgüne yollanmasına göz yummaktan daha büyük bir kötülük düşünülebilir mi devlet için?" Kısacası, özgür düşünceye sahip olanların cezalandırılmaları ve düşman sayılmalarından daha büyük bir kötülük olamaz Spinoza'ya göre.

ç. Dinsel sorun ve siyasal sorun

Spinoza'nın devleti, tüm siyasal görüş ayrılıklarının, inanç farklılıklarının, mezhep ayrımlarının üstünde, bütün bunlardan (parçalardan) hem özerkleşmiş hem de onların koruyucusu olma özelliği edinmiş bir otoritedir. Ona, nihai karar alma ya da üstün buyurma gücünü, bir başka deyişle egemenlik hakkını veren, bu koruyucu niteliğidir. Devlete itaatin temel nedeni (iktidarın meşruluğunun kaynağı); devletin insanı koruyarak özgürleştirilmesi, yani herkesin aklını özgürce kullanmasının ve inanç özgürlüğünün koşullarını yaratmasıdır. Bütün farklı düşüncelerin ve inançların bir arada yaşayabileceği, bir barış ve uzlaşma düzeninin garantisidir devlet. Spinoza'nın sözleşme sonrası kurulan devleti "demokrasi" olarak adlandırmasının nedeni böyle bir devlet anlayışına dayandırılabilir. *Teolojik-Politik İnceleme*'de demokrasi bir yönetim biçimi olmaktan çok, devletin "özel" bir niteliği, bir özgürlük rejimi olarak ele alınır. Ancak *Politik İnceleme*'de demokrasi, **çokluğun** (*multitudo*), "genel irade yoluyla", kamu işlerine bakması, yasaları yapması, yorumlaması ve yürürlükten kaldırması, savunmayı gerçekleştirilmesi, savaş ve barış ilan etmesi gibi görevleri bir meclis aracılığıyla yerine getirmesi durumunda ortaya çıkan yönetim biçimidir. Meclis, çokluk tarafından değil de "seçilmiş bazı kişiler"den oluşuyorsa aristokrasi; kamu otoritesinin kullanımı tek kişinin elindeyse monarşi ortaya çıkacaktır.

Spinoza için yönetim biçimi ne olursa olsun, devletin temel amacı özgürlük-tür ve bu özgürlük, yöneticilerin erdemlerine bırakılamayacak kadar önemlidir. Yönetenin kişiliğinden bağımsız olarak, erdemli olup olmamasının hiçbir şekilde etki etmeyeceği, nesnel bir düzenlemeye gereksinim vardır ki bu da ancak bir "anayasa" ile sağlanır. Anayasal bir devlet kadar, hukuku yorumlayanların yöneticilerden bağımsız olmalarının, yani yargı bağımsızlığının da, özgürlüklerin korunması açısından vazgeçilmez bir değeri vardır.

Çokluk

İlk izleri Padovalı Marsilius'a kadar gidebilen çokluk (*multitudo*) kavramı, esas olarak Hobbes ve Spinoza tarafından, devlet ya da siyasal toplum oluşmadan önce, insanların bir aradalıklarını ifade etmek için kullanılan bir kavram olarak siyasal kurama hediye edilmiştir. Padovalı Marsilius'ta çokluk, bir prensin varlığında birleşmiş ve merkezi iktidara dayalı egemen bir devletten önce, *civitas* içinde çıkarları açısından bölünmüş zümrelerden oluşan parçalı ve dağınık bir iktidara dayalı birlikteliği ifade eder. Devlet-yurttaş ilişkisi ve özgürlükler açısından aralarında derin farklar olmasına karşın, Hobbes ve Spinoza ise, tersine, siyasal yapı öncesi ya da devlet öncesi durumda insanların birlikteliğini anlatmak için bu kavramı kullanırlar. Çokluk halindeki insanlar, toplum sözleşmesi ile kendi iradelerini üst bir iktidara devrederek egemeni yaratırlarken kendilerini de belli bir toprak parçası üzerinde yaşayan ve ortak bir çıkar etrafında birleşmiş "halk"a dönüştürürler. Bu dönüşüm, ileride ulus-devlete evrilecek olan merkezi devletlerin ve bu devletler içindeki siyasi bir topluluk olarak halkın doğuşunun siyasal düşüncedeki ifadesidir. Tam da 2000'li yılların başında yazılan ve tersi bir tarihsel gelişim içinde siyasal topluluğa ilişkin değişimi çözümlemeye çalışan A. Negri ve M. Hardt'ın *İmparatorluk* kitabı, çokluk kavramını bambaşka bir içerik ve siyasi argümanlarla yeniden gündeme getirdi. Yazarlar, ulus-devlet egemenliğinin çözülmeye, ulusüstü ve ulusaltı yeni iktidar yapılarının belirmeye başladığı ve yeni bir "ağ tipi" egemenlik yapısının ortaya çıktığı "küresel egemenlik" dönemi olarak adlandırdıkları süreçte, "halk", "kitle" ve "sınıf" gibi toplumsal öznelerden farklı olarak asla tekilliğe ve özdeşliğe indirgenemeyecek "sayısız içsel fark"tan oluşan çokluğun demokrasi için yeni bir olanak sunduğu görüşündedirler. Hobbes ve Spinoza, çokluğun bir egemen devletin erki altında halk olarak birleşmesini demokrasi olarak tanımlarlarken Hardt ve Negri tersine, egemen devletlerin zayıfladığı bir süreçte, halk ya da ulus olmaktan çıkıp yeniden dağınık, belirsiz bir görünüme, ama aynı zamanda farklılıklara ve çoğulluğa kavuşan çokluğun demokrasi için bir fırsat yarattığını düşünürler.

Devlete ilişkin geliştirdiği bu anayasal model, Spinoza'nın en önemli siyasal öngörülerinden biridir ve sonrasında Montesquieu gibi düşünürler tarafından geliştirilecektir. Ancak Spinoza'nın felsefesinin asıl radikal yanı, çağının genel anlayışlarına aykırı bir biçimde, siyasal toplumu dinden özerkleştirerek, bir kamu otoritesi olarak hukuk üzerinde temellendirmesidir. Ancak bunu yaparken, devletin din üzerinde belirleyici bir etkisi ve denetimi olması yolunda bir sav geliştirmiştir. Spinoza, en az bu savı kadar önemli ve yaşadığı dönem açısından bakıldığında büyük cesaret gerektiren başka bir sav daha ortaya atmıştır: Felsefe ve din birbirinden koparılmalıdır. Bu ikinci savın da siyasal açıdan önemi büyüktür. Siyasal kuramı açısından merkezi bir önem taşıdığından bu iki savın üzerinde çok kısa da olsa durmak gerekir.

1. Sav: Felsefe ve teoloji birbirinden ayrılır.

Kendimizi edilgen durumda hissetmemizin, üzüntü içinde olmamızın, yani eyleme kudretimizdeki azalmanın siyasal ve dinsel bir bağlantısı vardır. Spino-

za'ya göre hem dinsel hem de dünyevi otorite, aslında insanların böyle bir durumda olmaları sayesinde iktidARLARINI İŞLETİRLER. Dolayısıyla siyasal ve dini iktidarları ellerinde tutanlar, insanların kendileri hakkındaki gerçekliği kavramaları önündeki en önemli engellerdir. Mevcut dinlerin tümü, Tanrı'yı insanbiçimci bir şekilde sunarlar. Tanrı insanlara ait ihtiraslara, isteklere ve zaafllara sahip biri olarak temsil edilir. Oysa ne Tanrı'nın İsa'da vücut bulması ne de kızgınlık, cezalandırma, ödüllendirme, bağışlama gibi insana ait davranışlara sahip olması düşünülemez.

Kalabalıkların batıl inançlara, irrasyonel düşüncelere, hurafelere sahip olduğunu kabul eder Spinoza; bu türden "saçma" bilgilere sahip insanlar mucizelere de inanırlar. İnsanbiçimci dinin içerdİğİ düşüncelerden biridir mucizeler ve özel bir cahillik türünden başka bir şey değildir. Oysa "Mucizeler, ne tanrısal tözü, ne Tanrı'nın varoluşunu, dolayısıyla ne de esirgeyciliğini tanınamamızı sağlar. Tüm bunlar, tabiatın sabit ve değişmez düzeninden hareketle çok daha iyi kavranır."

Bu düşünceler, mucizelere inanma ve insanbiçimci Tanrı anlayışı, insanları itaatkâr uyruklar haline getirmektedir. İnsan için artık korkularından kurtulmanın, huzura ve mutluluğA kavuşmanın tek kaynağı dinsel kitaplar ve tek yolu ise dinsel buyrukları yerine getirmektir. Üstelik *Kutsal Kitap*, sadece itaat bekler, bu yüzden felsefeyle hiçbir bağlantısı yoktur. Zaten Spinoza, "Özellikle, bu önyargılar, insanların akıllarını felsefeye vermelerinin önünde bir engel" oluşturdukları için, mektuplarından birinde çalışmalarının temel amaçlarından birinin teologların önyargılarını yıkmak olduğunu söyler. İtaatkâr kılan dinsel buyruklar, siyasal otoritenin de korunmasını sağlamaktadır. İnsanın özgürleşmesinin önünde bir engel oluşturan bu türden bir din ile "gerçek din" arasında bir ayrım gözetilmesi gerektiğini söyler Spinoza. Teologların yorumları, aslında "gerçek din"e aykırıdır, hatta din karşıtıdır.

İtaatkâr uyruk için din ve Türkler

Spinoza, *Teolojik-Politik İnceleme*'de, hurafeler ve dinin insanları nasıl itaatkâr hale getirdiğİ üzerinde durur ve bunun en iyi örneğİ olarak Türkleri (Osmanlıları) gösterir. Ona göre: "Quintus Curtius'un *Kitap IV-10*'da çok iyi fark ettiğİ gibi, kalabalığı yönetmek için hurafeden daha etkili bir şey yoktur. Bu yüzden o (halk tabakaları), din maskesi altında, büyük bir kolaylıkla, bazen krallara tanrılar gibi tapınmayı, bazen de insan türünün baş belalarıymışçasına onlardan nefret etmeye itilir... Bu Türkler'de son derece başarılı oldu. Onlar tartışmayı bile küfür sayar ve insanın kişisel yargısını öylesine çok önyargının boyunduruğA altına alırlar ki, sağlıklı akla zihinde hiç yer bırakmazlar. (...) Monarşik yönetimin en büyük sırrı ve tüm çıkarı, insanları aldatmakta ve onları dizginlemesi gereken korkuya din maskesi takmakta yatar. Onlar böylece, sanki kurtuluşları için savaşıyormuşçasına, köleleşmek için savaşırlar."

Gerçek din, insanın iç dünyasına ait bir yaşantıdır; onun *Kutsal Kitap* ile başka bir aracı olmaksızın kurduğU ilişkidir ve kimsenin bu inanca ya da yaşantıya müdahale etme hakkı yoktur. Ne teologlar ne de kilise, inanan kişi ile Tanrı arasına giremez. Bu

nedenle inanç konusunda kişisel yorumlar ve farklılıklar söz konusu olabilir ve kimse bir başkasına kendi dinini ya da inancını dayatamaz. Üstelik gerçek din, teologların yaptıkları gibi yüksek düzeyde spekülasyonları içermez, basit ilkelere dayanır: Komşunu sevmek ve adaletli olmak gibi...

2. Sav: Hukuk ve iktidar sadece dünyevi olana, yani devlete ait özelliklerdir.

Spinoza'nın temel amaçlarından biri de siyasal alanı dinsel olandan bağımsızlaştırmaktır. Ruhani otorite tek olmak durumunda değildir. İnsanlar farklı inançlara sahip olabilirler; her kişinin kendi inancını belirleme ve kendine göre yorumlama hakkı vardır. Oysa siyasal alanda durum değişiktir; kişiler yasaları istedikleri gibi yorumlayıp uygulayamazlar. İnsanları, yasaları benimsemeseler bile onlara uymaya yönlendiren üstün ve tek bir otorite vardır. Oysa dinsel alanda kimse, belli bir yasa uyarınca, şiddet uygulanarak inanmaya zorlanamaz. Dünyevi otorite ya da devlet ise, doğası gereği, amacı özgürlük dahi olsa, üstün buyurma gücünü ve yasaların tek bir yorumunu dayatmadan varlık gösteremez.

Spinoza'da inanç özgürlüğü ile ifade özgürlüğü birbirinden farklıdır. Çünkü dünyevi olan otorite, "toplular" olanla, "birlik" ile ilişkilidir, ruhani olan ise tamamen kişiseldir. Başka terimlerle ifade edilecek olursa, "felsefe yapma özgürlüğü" ile inanç özgürlüğü aynı görülemez. Felsefe yapma özgürlüğü bilgilendirme ve ifade özgürlüğüdür, alanı ise tamamen dünyevidir; ifade özgürlüğünün çerçevesi siyasal iktidar tarafından belirlenir. *Kutsal Kitap* ise, bir yasa kitabı değildir, kişiler basit bir iki dogma arasında seçim yapma ya da onları yorumlama konusunda özgürdür.

Hukuk, siyasal toplumu oluşturan çokluk'un (*multitudo*) kararlarına bağlıdır. Dini inançlar kesinlikle, siyasal iktidara itaati ortadan kaldırmaz; insanlar dini inançlarına uymadığı için siyasal düzeni değiştirme gibi bir eylem içine girmezler. Devlet, farklı inançların koruyucusu ve güvencesidir. Ancak Spinoza, bilgisiz insanların inançları konusundaki bağınazlıklarının, savaşların temel nedenlerinden biri olduğunu düşünür. Bu nedenle, inanç özgürlüğü ve devletin farklı inançları güvence altına alma işlevi ile çelişiyor olsa da onun asli görevlerinden birinin de, insanlar arasında uzlaşmayı sağlamak ve asgari ölçüde herkes tarafından kabul edilebilecek bir dinsel uygulamayı seçmek olduğu sonucuna varır. Egemen güç, bu anlamda, dinsel uygulamaların neler olacağını, kiliseye kimlerin atanacağını, temel öğretinin ne olacağını ve diğer dinsel konuları saptayacak ve uygulamaya koyacak tek otoritedir.

Spinoza, dünyevi olan her şey yanında dinsel olanı da siyasal egemenliğin alanına almıştır. Siyasal birliğin kurulması, cemaatlerin ve dinsel kimliklerin aşılması, Birleşik Eyaletler'in bir üyesi, yurttaşı olma anlamında daha yüksek bir kimlik içinde uzlaşılması ancak bu sayede gerçekleşecektir. Ancak unutmamak gerekir ki, Spinoza, hâlâ insanların içsel özgürlükleri, inançları konusunda devletin herhangi bir baskısı olabileceğini kabul etmez, içsel din kesinlikle yasalara tâbi olamaz. Ancak yine de neyin yasalar ve kamu otoritesi dışında kaldığı soru-

su tam yanıtlanmadan bırakılmıştır denilebilir. Üstelik dinin üzerinde devletin tamamen belirleyici olduğu bir durumda, inanç ve ifade özgürlüğünden ne derece söz edilebileceği bir diğer sorundur.

Hukuk, hak, egemenlik, devlet, din ve özgürlük... Bütün bu kavramlar Spinoza'nın siyaset felsefesinin köşe taşlarını oluşturmakta ve birbirlerine modern devletin bir betimlemesini verecek şekilde bağlanmaktadır. Sayısız yoruma ve son derece farklı değerlendirmelere esin kaynağı olsa da, Spinoza'nın felsefesi, çağdaş dünyanın sorunlarını anlamada ve onlara çözüm üretmede eşsiz bir düşünsel miras olarak hâlâ parlıyor. Onun dile getirdiği “devletin gerçek amacı özgürlüktür” düşüncesi, Locke ve Montesquieu'nün kuramları aracılığıyla yeniden işlenmiş ve Batı siyaset felsefesinin özgürlükçü damarının önemli bir savı haline gelmiştir.

2. JOHN LOCKE: SİYASAL LİBERALİZMİN İLK ADIMLARI

John Locke, sadece liberal düşünce üzerindeki etkisinden dolayı değil, ilgi alanının zenginliğinden dolayı da düşünce tarihinin temel figürlerinden biridir. Locke, bir öğretici olarak siyaset liberalizmin ana temalarını tutarlı bir biçimde bir araya getiren ilk düşünür olarak kabul edilir.

A. Locke'dan önce İngiltere'de siyaset hareketler: Düzleyiciler ve kazıcılar (1642-1652)

İngiliz Devrimi'nin en özgün yanlarından biri, dinsel ayrımlarla, sınıfsal ve siyaset ayrımlarının iç içe girmiş olmasıdır. Bunu, iç savaşta radikal düşünceler geliştiren “Kazıcılar”ın (*Diggers*) ve “Düzleyiciler”in (*Levellers*) siyaset görüşlerinde ve istemlerinde de izlemek olanaklıdır. Düzleyiciler ve Kazıcılar savaşta krala karşı mücadele eden ve kendilerini Anglikan Kilisesi'nden ayırmaya çalışan Presbiteryenlerden yana tavır almışlardı. Ancak, parlamento için savaşan bu kesim, savaş sonrasında umduğunu bulamamıştı. İç Savaş sırasında Presbiteryenlerin en büyük korkularından biri, krala karşı giriştikleri ortak mücadelede, halktan gelecek radikal demokratik istemlerin kendilerini bir yol ayrımında bırakmasıydı. Gerçekten de bu kesim, Düzleyiciler hareketinin ortaya çıkışıyla bir yol ayrımına sürüklendi. 16 Mayıs 1649'da ilan edilen cumhuriyet (*commonwealth*), Düzleyicilerin ekonomik ve siyaset istemlerine tamamen kendini kapattı. 1649 yılı Mart ayında önderleri tutuklanınca Düzleyicilerin Londra'da başlattıkları ayaklanma Cromwell tarafından bastırıldı ve ayaklanmanın liderleri idam edildi. 1649'un sonunda Düzleyicilerin önderleri serbest bırakıldı fakat hareket artık sönmüştü.

Düzleyiciler, devrimci dönemde, parlamento liderlerinin ve çoğunluktaki Presbiteryenlerin görmezden geldikleri “halk egemenliği” düşüncesini dile getiren grupların en ünlüsüdür. “Düzleyiciler” olarak adlandırılmalarının nedeni, siyaset alanda ayrıcalıkları kaldırmak istemeleri ve eşit siyaset hakları savunma-

larıdır. En önemli temsilcisi John Lilburne (1615-1657), parlamentonun krala karşı geliştirdiği mücadelenin ateşli bir savunucusudur. Ancak zamanla, parlamentonun kendi özgürlük istemlerini gerçekleştirmekten uzak olduğunun farkına varmıştır. Bu uyanış Düzleyicileri parlamentonun yetkilerinin de sınırlandırılması gerektiği düşüncesine götürmüştür.

Genel olarak bakıldığında Düzleyicilerin “küçük” ve “orta” ölçekli mülkiyet sahiplerini, tüccarları ve *yeoman* çiftçileri temsil ettiği görülür. Özellikle büyük toprak sahiplerine, zenginleşmiş tüccarlara karşı durarak siyasal görüşlerini geliştirmişlerdir. Düzleyicilerin mülkiyete karşı olmadıklarını vurgulamak gerekir. Mülkiyete karşı değillerdir; ancak mülkiyetin yoğunlaşmasına sınıfsal kökenlerinden dolayı karşı çıkmaktadırlar. Düzleyiciler’in programı, vergi reformu ile yargı alanında bazı değişiklikler yapılmasını ve oy hakkının genişletilmesini önermektedir. Ekonomik alanda, ticaret tekellerine saldırmakta ve serbest ticareti savunmaktadırlar. Ayrıca, dinsel hoşgörü üzerinde durmaktadırlar. Ancak hemen belirtmek gerekir ki, programları tamamen akılcı bir tarzda yazılmıştır. Akıl yürütmelelerinde ve siyasal inançlarını temellendirmede *Kutsal Kitap*’a ya da dinsel inançlara çok az yer verilmiştir.

Düzleyiciler’den başka bir isim Richard Overton (1625-64), doğal haklar anlayışını sistematik bir biçimde işler. Doğa durumundan getirilen, bu yüzden de “doğuştan” ve “devredilmez” olan haklar anlayışı, Düzleyiciler’in sadece eşit oy hakkı için değil, vicdan ve din özgürlüğü ve diğer siyasal hakları temellendirirken de başvurdukları bir düşünce olmuştur. Ancak pek çok tarihçinin ve yorumcunun belirttiği gibi, Düzleyiciler aslında “eşit oy hakkı”ndan yana olmamışlardır. Kadınları, dilencileri, hizmetçileri ve hatta “kiralanan” emek sahiplerini dışarıda bırakmışlardır. Bunun nedeni, hakların doğa durumunda kazanılmış mülkiyet hakkıyla birlikte ele alınmasıdır. Düzleyiciler’in usavurmaları izlendiğinde, mülkiyet sahibi olmayanın, uygar yönetim içinde siyasal haklara da sahip olmayacağı önermesine ulaşıldıkları görülür. Başka bir deyişle, aslında savundukları “eşitlik” değil, mülkiyet üzerinde temellenmiş bir özgürlük anlayışıdır.

Mülksüzlerin çıkarını temsil etmeye en çok yaklaşan kesim, ekonomik eşitlik düşüncesini öne çıkaran Kazıcılar oldu. Düzleyiciler’in siyasal reform önerilerini ve doğal haklar öğretisini yetersiz bulan Kazıcılar, İngiliz Devrimi’nin en radikal grubu olarak tanımlanır. Kazıcılar, sıradan insanların, halkın istemlerini

Düzleyiciler’in programı ve İç Savaş’ta kamusal alan

İngiltere’deki iç savaş, sadece taraflar arasındaki şiddet dolu çatışmaları içermiyordu. İç savaş dönemi, İngiltere’de kelimenin tam anlamıyla “kamusal” tartışmaların yaşandığı, halkın bu tartışmalara etkin bir biçimde katıldığı, “demokratik” kültürün yeşerdiği bir evreydi. Düzleyiciler’in programı, okuma yazma bilen herkesin ulaşabileceği bir metin olmuştur; ordu içinde ve sokaklarda dağıtılmış, kitapevlerinde satılmıştı. Bu program üzerinden yürüyen tartışmalar tarihin ilk “modern” kamusal tartışma örneklerinden biri olarak görülmektedir.

dile getirdikleri için, kendilerini “Gerçek Düzleyiciler” olarak tanımlamışlardır. Bu hareket, birkaç kişinin 8 Nisan 1649’da, Lilburne ile Düzleyiciler’in diğer liderleri hapisteyken, Surrey’deki St. George Tepesi’ne giderek mısır ve benzeri ürünleri yetiştirmek için kamu arazisini işgal etmeleri ile başlar.

Kazıcılar’ın ortak mülkiyete dayalı bir üretim sistemini amaçlayan ve bunu belli bir toprak parçası üzerinde gerçekleştirmeye çalışan deneyimleri çok uzun sürmemiş, bir yıl içinde sönüştür. Toprak sahiplerinin olduğu kadar *gentry*-nin ve serbest çiftçilerin de tepkilerini toplamışlar, hatta ürettikleri mısır yağmalanmış ve ortadan kaldırılmıştır. Kazıcılar’ın önderleri Cromwell tarafından idam edilmiş, hareket kanlı bir biçimde bastırılmıştır.

Hareketin liderleri William Everard (1575-1650) ve Gerrard Winstanley’e (1609-76) göre, özgürlük ancak eşitlik ile sağlanabilir ve “demokrasi” ekonomik sömürü ile birlikte düşünülemez. Bu nedenle “gerçek demokrasi”nin amacı, ortak mülkiyetin ya da “ortak korunma”nın sağlanmasıdır. Toplumsal ve siyasal kötülüklerin birçoğu özel mülkiyet yüzünden ortaya çıkmaktadır. Dolayısıyla, bunların engellenmesi için özel mülkiyet kaldırılmalıdır.

Kazıcıların ortak üretim ve ortak tüketimden yana komünist toplum ütopyası, zamanını aşan ve erken doğmuş bir düşünce olarak ortaya çıkmıştı. Kazıcılar da tıpkı Düzleyiciler gibi siyasal bir etkiye sahip olamamışlardır. Düzleyiciler’in siyasal istemlerinin bazıları (sözelimi erkekler için eşit ve gizli oy hakkı) XIX. yüzyılda işçi sınıfının siyasal bir güç olarak belirmesiyle gerçekleşecektir. Düzleyiciler’den daha eşitlikçi olan ve adaletsizliğin temel nedeninin ekonomik olduğunu kavrayan Kazıcılar’ın düşünceleri ise dönemi için ütöpik olmanın öteye gidememiştir.

İç savaş sırasında cumhuriyetçi düşüncülerin önemli bir ismi olan James Harrington da (1611-77) ünlü kitabı *The Commonwealth of Oceana*’da (*Okyanusya Cumhuriyeti*) ütöpik bir bakış açısı sergilemiştir. Harrington, dönemindeki İngiltere’nin siyasal sorunlarını değerlendirdiği gibi, bir daha mutlak monarşiye dönüşün olanaklı olmadığı saptamasından yola çıkarak yeni düzenin temel unsurlarının neler olabileceğini öngörmeye çalışmıştır. Monarşi yanında soylular ve ruhban sınıfının da kan kaybettiğini gören düşünür, güçlenen yeni sınıfın, burjuvazinin kuracağı bir siyasal sistem olarak cumhuriyeti önermektedir.

B. Locke’un yaşamı, yapıtları ve İngiltere’de siyasal ortam

John Locke, 26 Ağustos 1632’de Bristol yakınlarında Wrington-Sommerset’te doğar. Küçük toprak sahibi, orta sınıftan bir ailenin oğludur. 1640’lardaki iç savaşta Cromwell’in ordusunda savaşmış olan babası, püriten bir hukukçudur. İngiltere’nin en iyi okullarında eğitim görüp Oxford Christ Church’te 1660’lı yıllarda öğretim üyeliği yapan Locke, bilimsel konulara olduğu kadar siyasal sorunlara da ilgi duyar, hatta siyasal çevreler içinde yer almaya başlar. Oxford’daki yıllarında, daha sonra Shaftesbury Kontu olacak ve bu isimle anılacak Lord Ashley Cooper (1622-1683) ile tanışması, onun siyasal görüşlerini ve geleceğini de-

rinden etkiler. Locke, 15 yıl süreyle, yani Shaftesbury'nin ölümüne kadar onun hem hekimi hem de yazmanı ve siyasi danışmanı olur. Aynı zamanda oğlunun eğitimini üstlenir. O sıralarda Shaftesbury, özgürlükçü eğilimleri savunan ve II. Charles'a muhalefet eden Whig Partisi'nin önderlerindendir.

Shaftesbury, 1672 yılında *Lord Chancellor* (Lordlar Kamarası Başkanı ve Adalet Bakanı) olduğunda, Locke da onun sekreteri olarak resmi göreve atanır. Bir yıl sonra, Ticaret Kurulu'nun sekreterliğini yapmaya başlar. 1675 yılında vatan hainliğiyle suçlanan Shaftesbury'nin bu unvanı yitirmesiyle onun da devlet memurluğu görevi sona erer.

Bir süre Fransa'da kalan Locke, İngiltere'ye döndüğünde, Shaftesbury'nin siyasi girişimleriyle yakından bağlantılı görünmez. Fakat şüpheler onun üzerinde de toplanır. Locke artık din ve siyasetle ilgili konularda özgürlükçü düşünceleriyle tanınmaktadır. Bu yüzden 1683 yılında yedi yıl kalacağı Hollanda'ya kaçmak zorunda kalır. Locke'un Hollanda'ya geçişinden önce Shaftesbury Kontu ölmüştür.

Locke'un Hollanda'daki yaşamı güvenli değildir. İngiliz hükümetinin takibinde olduğundan şehir şehir dolaşır ve takma bir isimle yaşar. Ancak, bu durum onu siyasi bağlantılar kurmaktan alıkoymaz. 1688'deki İngiliz Devrimi'ni hazırlayan siyasi çevrenin içine girer. Kurduğu ilişkiler, daha sonra yazacağı *Two Treatises of Government*'ta (Yönetim Üzerine İki İnceleme-bundan sonra *İki İnceleme* olarak adlandırılacak) yansımaları bulacak olan düşüncelerinin gelişmesine olanak sağlar. Locke'un Hollanda'daki yılları oldukça verimli geçer. 1685'te Latince yazdığı *Epistola de Tolerantia*'yı (*Hoşgörü Üstüne Bir Mektup* [A Letter Concerning Toleration]) tamamlar. *Essay Concerning Human Understanding* (İnsan Anlığı Üzerine Bir Deneme) son şeklini almaya başlar. 1684-1688 yılları arasında arkadaşı Edward Clark'la çocuklarının eğitimi konusundaki yazışmalarından esinlenerek biçimlendirdiği *Some Thoughts Concerning Education*'a (Eğitim Üzerine Düşünceler) son şeklini verir. 1693 yılında basılan bu eserde geleneksel eğitim sistemine eleştirel bir yaklaşım sergiler.

Locke Hollanda'da bulunduğu sırada, daha sonra İngiltere tahtına çıkacak olan William of Orange ile tanışır. 1685'te II. Charles öldüğünde ve yerine II. James geçtiğinde Locke hâlâ Hollanda'dadır. Bir ayaklanma ile tahttan indirilen II. James Fransa'ya sürgüne gönderilirken William İngiltere'ye çağrılır. 1688'de yaşanan ve "Şanlı Devrim" (*Glorious Revolution*) olarak adlandırılan bu olay, İngiltere'de yönetimin kraldan parlamento'ya geçmesinde bir dönüm noktası olur. Locke'un siyasi görüşlerini ve *İki İnceleme*'nin yazıldığı siyasi ortamı daha iyi anlamak için bu dönemdeki gelişmeleri gözden geçirmek gerekir.

İngiliz Devrimi'nin 1649'dan 1660'a kadarki tarihi, Cromwell'in askeri diktatörlüğü ve İngiltere'nin güçlü bir orduya, özellikle de deniz gücüne sahip olması nedeniyle, dışarıya karşı savaşçı ve emperyal bir siyaset gütmesiyle belirlenmiştir. Aynı zamanda Parlamento ile Cromwell'in kişisel iktidarı arasındaki çatışma birkaç kere Parlamento'nun feshedilmesine neden olacak bir boyuta ulaşmıştır.

Kasım 1653'te Cromwell Uzun Parlamento'yu feshettikten sonra *Lord Protector* (Koruyucu Lord ya da Cumhuriyetin Koruyucusu) olarak atanmıştır. Bu atama "Yönetim Belgesi" adı verilen ve siyasal iktidarın tek kişi ve parlamento arasında paylaşılmasını öngören bir anayasa ile sağlanıyordu. Ancak, bu anayasa Cromwell'in kişisel iktidarı ile Parlamento arasındaki sürtüşmeleri ortadan kaldırmadı. 1657 yılında hazırlanan bir başka anayasa (Alçakgönüllü Rica ve Öğüt) ile Cromwell'in Devlet Konsey'i aracılığıyla elinde tuttuğu yürütme erki Parlamento'nun denetimindeki bir başka konseye aktarıldı. Cromwell, 1658 yılında çıkmış olduğu İrlanda seferinden sonra sıtmaya yakalandı ve 3 Eylül 1658'de öldü. Cromwell'in ardılları, onun ordu üzerindeki etkisine sahip değillerdi. Büyük toprak sahipleri ve zenginleşmiş mülk sahibi sınıfların, ordunun iktidarındansa monarşiyi tercih edecekleri kesindi. Nitekim "Büyükbaşlar" Cromwell'in yerine geçen oğlu Richard Cromwell'i iktidardan indirdi ve İskoçya'daki Monck yönetimindeki İngiliz ordusuna yönetimi devretti. Monck, büyük toprak ve mülk sahiplerinin alkışları arasında iktidarı teslim aldı ve hemen "özgür" bir parlamentonun açılacağı haberini verdi. "Özgür" parlamentonun artık büyük mülk sahiplerinin parlamentosu olacağı açıktı. Ve nihayet bu Parlamento 1660 yılında II. Charles'ı iktidara çağırdı.

II. Charles, iktidarını, idam edilen babası I. Charles'tan kalan "tanrısal hak" mirasına bağlıyordu. Fakat artık çok şey değişmişti; mutlak monarşilerin zamanı kapanıyordu. II. Charles hiçbir zaman babasının sahip olduğu yetkilere ulaşamadı, yani bağımsız bir yürütme yetkisini kullanamadı. Kral, parlamentonun izni olmadan vergi koyamıyordu. Ancak yerine geçen kardeşi II. James, bu sınırlamaları tanımada daha az ısrarlı davrandı.

II. James'in üç yıl süren iktidarı boyunca Katolikler ile Protestanlar arasındaki çatışmanın yanı sıra, kralın "tanrısal hakkı" ile parlamentonun "siyasal hakkı" arasındaki mücadele de sürdü. James'in bir Katolik olması, hiçbir şey yapmasına gerek olmadan onu doğrudan Parlamento'nun hedefi haline getiriyordu. Ancak II. James de boş durmuyor, Katolikler'in idari görevlerde bulunmasını engelleyen *Test Yasası*'na karşı çıkıyordu. Kral, sürekli bir ordunun kurulması ve Katolikliğin yeniden güçlenebilmesi için dinsel hoşgörüyü kabul ettirme gibi belli politikaları uygulamaya geçirme isteği içindeydi. Ortada garip bir durum vardı: Özgürlükleri ve hoşgörüyü savunan Parlamentocular şimdi dinsel hoşgörüyü savunan Kral'a karşı koyma durumunda kalmışlardı. Bütün bu huzursuzluklar 1688 yılında James'in bir oğlu olunca doruğa çıktı. Bu zamana kadar, Tacın II. James'in Protestan kızı Mary'e geçeceği bekleniyordu. Oysa şimdi Katolik bir kral adayı ortaya çıkmıştı. Bu durum, Kralcı Tory Partisi'ni muhalif Whig'lerle birleşmeye yöneltti. Bir komplo, James'in tahttan inmesinin ve yerine kızı II. Mary ve kocası William of Orange'in gelmesinin ortamını hazırladı. William büyük bir donanma ile birlikte 5 Kasım 1688'de İngiltere topraklarına ayak bastı.

1689 Ocak ayında oluşturulan Konvansiyon Parlamentosu, Mary ve William'ın birlikte tahta getirilmesini önerdi. 13 Şubat 1689'da II. Mary ve III. Wil-

liam İngiltere tahtına getirildi. İktidarın bu el değıştirişı nispeten kansız bir biçimde gerçekleşmişti.

1688 “Şanlı Devrim”i, İngiltere’de uzun bir zamandır süren ve farklı biçimler alan kral ve parlamento arasındaki iktidar çatışmasının en önemli olaylarından biridir. Kralın yasaları yürürlükten kaldırma yetkisini elinden alan, parlamentonun izni olmadan vergi ve asker toplamasını engelleyen, yargısız tutukluğu ortadan kaldıran “Haklar Yasası”nın 1689 yılında Parlamento’dan geçmesi ile birlikte, İngiltere’de mutlak monarşi olasılığı tamamen ortadan kalkmıştır. Bu tarihten sonra artık başlayan, bir daha kesintiye uğramayacak olan anayasal monarşinin tarihidir.

İşte 1670 ve 1690 yılları arasında en önemli siyasi ve felsefi eserlerini veren John Locke’un düşünceleri, 1688 Devrimi’ni hazırlayan koşullar içinde biçimlenmişti. İngiltere’ye döndüğünde, kendisine yeni hükümete diplomatik bir görev önerildi; 1665 yılında gitmiş olduğu Branderburg Sarayı’na elçi olması istendi. Locke bu öneriyi sağlık nedenleriyle reddetti. Kendisini yormayacak görevler olarak gördüğü için önce İstinaf Komiserliği’nde, sonra da Ticaret Bakanlığı’nda kısa dönemli olarak çalıştı.

Locke, *İki İnceleme*’ye, henüz Whig Devrimi tamamlanmamışken, 1680’de başlamıştır. Locke’un başyapıtı ve liberal siyaset felsefesinin en iyi işlenmiş eseri olarak görülen *İki İnceleme*, 1688 Devrimi’nin düşünsel temellerini döşemeye çalışan bir kitaptır. Yapıt, *İnsan Anlığı Üzerine Bir Deneme* ile aynı yıl, 1690’da basılır. Ancak, *Hoşgörü Üzerine Bir Mektup*’ta yaptığı gibi *İki İnceleme*’de de Locke, imzasını koymamıştır; kitaplarını isimsiz yayımlamıştır. Ayrıca bu kitapların kendisinin olduğunu hiçbir zaman açıkça kabul etmemiştir.

Ömrünün son yıllarında Locke, siyasal çevrelerden ve çalışmalardan kendini sıyırmak istemiştir. Zamanını tümüyle felsefi çalışmalara vermeyi düşündüğünden 1691 yılında Essex’teki Oates’e yerleşmiş ve öldüğü tarih olan 28 Eylül 1704’e kadar teoloji üzerinde yoğunlaşmıştır.

C. Bilgi ve ahlak felsefesi

Locke, *İnsan Anlığı Üzerine Deneme*’de bizi çevreleyen dünyayı nasıl bilebildiğimiz sorusundan hareket ederek bir bilgi kuramı kurar. Amacı eleştirel bir bilgi kuramı geliştirmektir. Geliştirmiş olduğu kuram, bugün bile insan bilgisini anlamanın geçerli yollarından biri olarak varlığını korumaktadır.

İnsan Anlığı Üzerine Deneme, insan zihninin temel özellikleri ve sınırları üzerine bir çalışmadır. Kitabın en temel önermesi, insan zihninin doğuştan bilgiler taşımadığı, üzerine deneyimlerin yazılacağı “boş bir beyaz kağıt” ya da “*tabula rasa*” olduğudur. Bu düşünceleriyle Locke’un ampirik bir bilgi kuramının köşe taşlarını döşediği söylenebilir.

Locke, düşünmeyi sağlayan temel hammaddenin, zihinde var olan ve zihin dışındaki şeyleri temsil eden bir dizi “*ide*” olduğunu öne sürer. Onun öncelikli sorunu, idelerin kaynağının izlerini bulmak ve anlığın idelere nasıl eriştiği-

ni açığa çıkarmaktır. Locke, ide terimini Descartes'ten ödünç almıştır ve bu anlamda Platon'un *ideası* ile arasında fark vardır. Ide, imgeleri, algıları, kavramları ya da fikirleri içerir.

Locke'un amacı, genel kabul gören doğuştan gelen *ideler* anlayışını eleştirmektir. Locke, bu düşünceyi eleştirmeyi, felsefe açısından önemli görür, çünkü doğuştan sahip olduğumuz ilkeler ya da *ideler* anlayışı, onların sorgulanmaksızın kabul edileceği, kuşku götürmez olduğu ve aklın eleştirisi dışında kaldığı anlamına gelmektedir. Düşünürün asıl hesaplaştığı, dinsel fikirlerini donatmak için dogmatik bir bilgi kuramına sarılan kendi kuşağından felsefecilerdir. Bunlar, spekülative ve pratik aklın Tanrı tarafından insan aklına yazılmış olduğunu düşünüyorlardı.

Eğer bilgiler doğuştan değillerse zihnimize nasıl gelirler? Bilgimizin kaynağının ne olduğu, Locke'un yanıtlamaya çalıştığı ikinci sorudur. Bilgilerimizin bütün parçaları, kaynağını "deneyimde" bulur. İnsanların bazı *idelere* varmaları, örneğin, "siyah ve beyaz" *idelerini* edinmeleri ancak duyu-deneyimi yoluyla olur. Bilgiler zihnimize "doğal olarak basılmış olamaz". Beyaz nesneler görmemiş birisi, hiçbir zaman "beyaz"ın ne olduğunu bilemeyecektir. Beyaz ve siyah arasındaki ayrıma varma da ancak deneyimle mümkündür ve doğruluğu bir kez kabul edildikten sonra, insanların ortak olarak benimsedikleri önermeler, ilkel haline gelirler. Dolayısıyla, bir önermenin herkesçe kabul edilmesi, insanların "acı, tatlı değildir" ya da "beyaz ve siyah farklı renklerdir" gibi bazı önermelere sahip olmaları onların doğuştan olduğunu göstermez.

Deneyim iki türdür: *duyum (sensation)* ve *düşünüm (reflection)*. Duyum, duyularımıza dayanarak elde ettiğimiz bilgilerdir ve bilgilerimizin büyük bir kısmını bunlar oluşturur. Bir başka deyişle, duyum için düşüncenin "ham maddeleri" diyebiliriz. Duyumlar sayesinde, bize "dışsal" olan gerçeklik ya da nesneler hakkında bilgi ediniriz. Düşünüm ise, bir tür "iç duyum" olarak nitelenir. Zihin, doğuştan *idelere* sahip değildir, ama doğuştan belli yetenekleri vardır: Zihnin algılar, hatırlar, *ideleri* birleştirir, ayrıca arzular, karar verir ve irade kullanır. Bütün bu zihinsel etkinliklerin kendisi, yeni bir tür bilginin kaynağıdır. Dolayısıyla düşünüm, dış dünyaya ait bir deneyim değildir; dış dünyadan duyum yoluyla elde edilen bilgilerin birleştirilmesi, sınıflandırılması, karşılaştırılması ve soyutlamalar elde edilmesidir.

İnsanların duyum ve düşünüm ile elde ettikleri *ideler* basit ve karmaşık olmak üzere ikiye ayrılır. Bazı *ideler* oldukça basit ve açıktır; örneğin sıcak, kırmızı, sesli, tatlı gibi. Bunlar duyumların beslediği doğrudan verilerdir. Karmaşık *ideler* ise, basit *idelerin* bir araya getirilmesiyle elde edilirler. Zihin, basit *ideleri* işleyerek ve birleştirerek karmaşık *ideleri* oluşturur. Zihin bu ilk verileri karmaşık yapılara dönüştürecektir; örneğin, kategoriler, ilişkilerin neden ve sonuçları ve karmaşık mantıksal ilişkiler gibi. Zihin bunu yapmayı deneyim sonucu öğrenir. Deneme ve yanılma süreci, zihnin olgunlaşmasının bir gereğidir.

Locke ampirik bir bilgi kuramının köşe taşlarını döşemekle kalmaz, "adıl" (*nominalist*) anlayışı da bilgi kuramına yerleştirir. Locke, duyumlarımızın nes-

nelerin tıpatıp benzeri ya da kopyaları olmadığını söylüyordu. Duyumlar ya da düşünüm, yani genel olarak ideler, nesnelerin üzerimizde yarattığı etkilere. Biz bunların nesnelerin gerçekliğiyle ne derece örtüştüğünü bilemeyiz. Dolayısıyla, bilginiz aslında nesnelere yüklediğimiz niteliklerdir. Nesne hakkındaki duyularımız, nesnenin gerçekliğini tam olarak aktaramayabilir. Bunun için, bir nesneyi kendi gerçekliği içinde bildiğimizi, yani “açık ve kesin” olarak bildiğimizi öne süremeyiz. Duyularımızın gerçek bir karşılığı olmadığı gibi, duyuların belli bir biçimde ilişkilendirilmesinden ve işlenmesinden elde edilen “soyutlamaların” yani kavramlarımızın da somut karşılıkları bulunmaz.

Locke ahlak felsefesinde farklı bir tutum sergileyerek, ampirik bilgi felsefesinden uzaklaşır. Ahlak, tıpkı matematik gibi, deneyime hiç başvurmadan elde edilen bilgiye dayanır. Bu nedenle, Locke ahlaksal göreliliğe sapmak yerine tam tersi bir önermeyle çıkar karşımıza ve ahlaksal yasalardan söz eder. Gerçi, ahlakla ilgili düşüncelerini geliştirirken, önce insanın iyi ve kötü hakkındaki bilgisini, haz ve acı duygularına veya daha doğrusu bunları üreten nedene bağlar. Buraya kadar, bilgi kuramı ile uyumlu düşünceler geliştirir. Ancak, bireysel fayda üzerinden geliştirdiği “ahlak” anlayışını, birdenbire ardından gelen satırlarda bu kez üstün bir istencin yasaları ile ilişkilendirir. “Yasa yapıcı”nın istenç ve gücü, ahlaksal iyi ve kötüyü belirler. Dolayısıyla “yasalar” olmadıkça, ahlaksal doğruların ve yanlışların belirlenmesi söz konusu olmayacaktır. O halde bu yasalar nelerdir?

Locke, “insanların eylemlerinin doğruluk ya da yanlışlığını saptamak üzere başvurdukları” üç tür yasadaki söz eder:

- i. Tanrısal yasa.
- ii. Yurttaşlık yasası.
- iii. Düşünce ya da saygınlık yasası.

Kuşkusuz Tanrı'nın koyduğu yasalar, diğerlerine göre üstündür. Tanrısal yasalara göre, insanların iyilik ve kötülükleri “günah ve sevap” ölçütlerine bağlı kalınarak yargılanır. Yurttaşlık yasalarında insanların eylemlerinin “suç” olup olmadığı saptanır. Düşünce ve saygınlık yasasında ise ahlaksal ölçütleri “erdem” ve “kötülük” oluşturur. Çeşitli uluslar ve ülkelerde erdem ve kötülüğün yakıştırıldığı eylemler farklı olabilir, çünkü insanlar haz ve acı duygularıyla iyiyi ve kötüyü ayırt etmeye çabalayabilirler. Bu nedenle, hem yurttaşlık yasası hem de düşünce ya da saygınlık yasası “nihai” iyi ve kötü ölçütlerini bize vermekten uzaktır. Bunu ancak tanrısal yasa yapabilir. O halde, her iki yasanın da tanrısal yasa ya uydurulması gerekir.

İnsanlar tanrısal yasayı nasıl bilebilirler? İşte, bu noktada Locke tekrar “akıl”a döner. İnsan, akıl ile kendiliğinden açık olan ahlaksal ilkelere, yani tanrısal yasanın bildirdiği ilkelere varabilir. Demek ki ahlak ilkelerinin temel kaynağı tanrısal yasadır ve bizler akılcı varlıklar olarak bu yasanın bildirdiği ilkeleri bilebiliriz. “Tikel yasalar” da ancak bu genel ilkelere çıkarsanabilir.

Locke'un siyasal kuramında kritik bir önemi olan “doğal haklar” anlayışı, “ahlaksal dürüstlüğü biricik denek taşı” olarak adlandırdığı ve tüm yaşamımızı be-

lirlmesi gereken ilkeleri içerdigini söylediği tanrısal yasadān kaynağını alır. Ancak, Locke'un genel felsefesi belirsizlik içerir. Bu belirsizlik, bir yandan bilgi kuramını duyumlara dayandırırken, öte yandan ahlaksal ilkelerin temelini tanrısal yasa-ya bağlamasından kaynaklanır. Ahlak felsefesinde ahlakın matematiksel önermeler kadar açık ve kesin olduğunu belirtir. Bu nedenle, Locke'un bilgi kuramı ile ahlak felsefesinin birbiriyle tutarlı olduğu söylenemez. Bilgi kuramında doğuştan düşünceler anlayışını çürütmeye çalışsan Locke, bütünüyle deneycilik üzerine oturtur yorumunu; ancak ahlak felsefesinde tersi bir bakış açısına yönelir. Ahlaksal ilkelerimiz, ona göre, duyumlarla elde edilmiş değildir. Çünkü ahlaksal ilkelermizin varlık nedeni kendimizdir; kendimiz dışındaki bir nesnel gerçeklik değildir. Ve insanın akıl yoluyla ulaştığı, bilebildiği tanrısal yasadır elbette.

Bilgi kuramı ile siyaset felsefesi arasındaki ilişki söz konusu olduğunda da benzer bir uyumsuzluğun kendini gösterdiğini söyleyebiliriz. Her şeyden önce, Locke'un siyaset felsefesi "doğal hukuk" kuramına bağlanır. Bilindiği gibi, doğal hukuku deneyci bir bilgi kuramı üzerinde temellendirmek mümkün değildir. Çünkü doğal hukukun omurgasını oluşturan doğal yasalar tarih dışıdır, evrensel ve tıpkı Locke'ta olduğu gibi çoğu kez tanrısal bir kaynağa sahiptir.

Bilgi kuramıyla uyuşmamalarına karşın, Locke'un ahlak ve siyaset felsefesinin aynı mantıksal temeller üzerinde yükseldikleri söylenebilir. Locke, bir yanda insanın tanrısal yasa ve düzen anlayışına bağlılığını (ya da bağımlılığını) göstermeye çalışır; öte yanda, insanın kendi irade ve eylemi ile oluşturacağı bir düzenin (ahlaksal ve siyasal bir düzenin) olanaklarını araştırır. Dolayısıyla Locke'un siyaset felsefesi tıpkı ahlak felsefesi gibi bu iki mantıksal temele dayanır.

Ç. Siyaset felsefesi

İki İnceleme, yazıldığı dönemde, İngiltere'deki siyasal gelişmelerden ve tartışılan temel sorunlardan enikonu etkilenmiştir elbette. Bunun yanı sıra, diğer

başyapıtlar gibi bu kitap da, yönetimin sınırları ve meşruiyeti, siyasal yükümlölük, eşitlik gibi siyaset felsefesinin "evrensel" konularını tartışmaya açmıştır.

İki İnceleme'nin ilki, yani *Birinci İnceleme*, Locke'un yaşadığı dönemde tutucu düşüncenin temsilcilerinden olan Sir Robert Filmer'in *Patriarcha* adlı kitabına bir saldırı niteliğindedir.

Yapıtın ikinci kısmını oluşturan *İkinci İnceleme* (*Uygar Yönetimin Gerçek Kökeni, Kapsamı ve Amacı Üzerine Bir Deneme*) ise meşru ve sınırlandırılmış bir siyasal iktidar kuramının

Patriarcha

1588-1653 yılları arasında yaşamış olan Filmer, kitabında, insanların siyasal açıdan eşit olmadıklarını, birbirleriyle olan ilişkilerinin ilahi bir hiyerarşi içinde belirlendiğini ve kralın bu hiyerarşinin en tepesinde bulunduğunu öne sürer. Kral üstün konumunu "ilahi yasa"dan almıştır. Yani, Tanrı'nın ilk krallık hakkını bahşettiği Adem'den aktarılan bir haktır bu. Dolayısıyla, kralın iktidarının varlığı ve devamlılığı, uyruklarının rızasına bağlı değildir. Uyruklar hiçbir şekilde ve hiçbir zaman krallarına karşı gelemezler ve onu tahttan indiremezler.

sergilenmesini içerir. *İkinci İnceleme*'de Locke, Hobbes'la aynı siyasal dil dağarcığını kullanır. Tıpkı onun gibi “doğa durumu” tasarımı ile başlar ve siyasal toplumun, yani devletin “neden gerekli olduğunu” doğa durumunun özelliklerinden çıkarsar. Ne var ki Hobbes'la arasında önemli bir fark vardır: Hobbes, mutlak siyasal iktidarı, doğa durumundaki belirsizliklere ve anarşiye yeğ tutar. Locke ise ne olursa olsun sınırsız ve keyfi bir iktidardan yana tavır koymaz ve hatta Hobbes'un savunduğu türden bir iktidar anlayışını çürütmeye çalışır. Ona göre, bir hükümetin yurttaşlarını savaş durumundan uzak tutması, hem meşru olması ve hem de ona itaat edilmesi için yeterli değildir. O halde siyasal iktidarın meşruluğunun ya da yurttaşların siyasal yükümlülüklerinin temeli nedir? Locke'un bu soruya yanıtı doğa durumu tasarımıdır.

a. Doğal yasa

Klasik toplum sözleşmesi kuramlarında, doğa durumu, bireylere yaptırım gücü uygulayacak bir üstün otoritenin bulunmadığı durum olarak betimlenir. Doğa durumunu niteleyen bu temel özelliği Locke, sınırsız ve keyfi iktidarı eleştirmek amacıyla kullanır. Yoksa Locke'un amacı “devletsiz bir toplumu” anlatmak değildir.

Locke'a göre, “siyasal iktidarı doğru olarak anlamak ve onu kaynağından türetmek için, bütün insanların doğada ne durumda olduklarına bakmalıyız”. Hobbes'un tersine Locke, doğa durumunu, barış, eşitlik ve özgürlük durumu olarak kavrar. Özgürlük, insanın istediği her şeyi yapması anlamına gelmez. İnsanlar doğal yasaya karşı gelme konusunda özgür değildirler. Doğa durumunda özgürlük, doğal yasanın izin verdiği şeyleri yapma özgürlüğüdür. Doğa durumunun bu şekilde betimlenmesi, doğal yasa kavramına güçlü bir gönderme olduğunu bize göstermektedir.

Eğer Locke, mutlak bir iktidarı yermek amacıyla doğa durumuna başvuruyorsa, doğa durumu tasarımıyla çıkarsayacağı bazı temel ilkeler olmalıdır. Bu ilkeler bütün insanlar için geçerli ve bütün iktidamlar için de bağlayıcı bir nitelik göstermelidir. İşte bu ilkeler “doğal yasa” şeklinde ifadesini bulmaktadır.

Locke'un felsefesindeki “doğal yasa”, Newton'un veya Galileo'nun kullandığı, fiziksel görüngülerle, onların hareketleriyle veya düzenlilikleriyle ilgili olan “doğa yasaları”yla aynı değildir. Locke, bu terimi “insan davranışına ve ahlak yasasına karşılık gelecek şekilde” kullanır. *İkinci İnceleme*'de “doğa durumunu yöneten ve herkesi bağlayan bir doğal yasa” olduğunu söyler. Doğal yasa, doğa durumundaki barış, özgürlük ve eşitliğin güvencesidir. Aslında “akıl”dan başka bir şey olmayan doğal yasa, “bütün insanlığa, eşit ve özgür olduklarından, kimse'nin başkasının yaşamına, sağlığına, özgürlüğüne ve mallarına zarar vermemesi gerektiğini öğretir”.

Doğal yasa, belli bir zamanda, belli bir devlette var olan yerleşik gelenekler ve âdetlerden farklı olduğu gibi, pozitif hukuktan da bağımsızdır. Yani doğal yasa, ne insanlar arasındaki uzlaşmalarla varılmış yerleşik kurallardır ne de bel-

li bir devletin uygulamadaki yasalarıdır. Doğal yasa, olması gerekeni gösteren, yani “normatif” kuralları içerir. Bu açıdan “evrenselidir”. Tüm zamanlar ve tüm yerler için geçerli olduğu gibi tüm insanlar için de geçerlidir. “Doğal yasa, akıl yasasıdır. Doğal yasaya uygun bir biçimde hareket etmek akla uygun hareket etmek demektir, onun tersi yönde hareket etmek ise akla karşı hareket etmektir.”

Doğal yasaya ilişkin bu bilgilerden sonra Locke’un doğa durumundaki eşitlik, özgürlük ve akılcılığı nasıl tanımladığına daha yakından bakılabilir:

– Eşitlik: Locke, bütün insanların doğa durumunda eşit olduklarını söylemesine rağmen, bunun her tür eşitliği içermediğini; eşitlik durumunun başka birinin iradesine ve otoritesine tâbi olmadan, her insanın kendi doğal özgürlüğünü sağlayacak eşit haklara sahip olması anlamında bir eşitlik olduğunu belirtir. Eşitlik, doğal yasaya bağlı olmanın bir sonucudur aynı zamanda. Çünkü her kişi, doğal yasanın uygulanması konusunda “eşit haklara” sahiptir. Bu eşit haklar, özellikle savaş durumu ve toplum sözleşmesine giden süreçte kritik bir önem taşıyacak olan “cezalandırma hakkı” açısından yorumlanır. Çünkü Locke, “bir kimse başka birini yaptığı kötülükten ötürü cezalandırabilirse, o zaman herkes bunu yapabilir,” der. Bu herkesin eşit bir biçimde cezalandırma, yani yargılama gücünü elinde bulundurduğunu gösterir. Bu durum, doğa durumunda başkaları hakkında “nihai söz söyleme hakkına sahip” bir siyasal iktidarın olmadığı anlamına gelir. Dolayısıyla, eşitliğin temel koşulu, başkalarını kendine tâbi kılacak, üstün bir iradenin ya da siyasal iktidarın olmayışıdır. Doğa durumu, bir başkası üzerinde hakimiyet kurma ve yargılama açısından herkesin eşit hakka sahip olduğu bir durumdur. Özgürlüğü yaratan budur: “Kimseye bağlı ya da uyruk olmadan” yaşayabilmek. Eşit haklara sahip olma ve özgür olma, bu anlamda, birbirlerine sıkı sıkıya bağlıdır.

– Özgürlük: Locke’a göre insanlar doğa durumunda özgürdürler; ama bu “başıboşluk” anlamına gelmez. Özgürlük durumunda, “insanın kendi kişiliğini ve mallarını kullanmada denetlenemez bir özgürlüğü olmakla birlikte, yine de onun yalnızca korunmasından daha soylu bir gerekçe olmadıkça, kendini ya da sahip olduğu bir varlığı ortadan kaldırma özgürlüğü yoktur”. Özgürlüğün sınırları, doğal yasadan türetilen yükümlülüklerle belirlenir. Ancak Locke, insanın doğuştan getirdiği yükümlülükleri olmadığını düşündüğü gibi, doğa durumunda siyasal yükümlülükten de söz edilemeyeceğini belirtir. Dolayısıyla, “doğa durumunda özgür olmak, doğal siyasal yükümlülüklerin olmamasıdır”.

– Akılcılık: Eşitlik ve özgürlük önemli olmalarına karşın, kendi başlarına sözleşmenin yapılmasını gerektirmezler. Doğa durumundaki insanların bir sözleşme yapmak üzere bir araya gelmeleri ve anlaşmaya varmaları için, bundan elde edecekleri çıkarları olması gerekir. İşte, insanları sözleşme yapmaya iten çıkarlar, bizi doğa durumunda insanların sahip olduğu bir başka öğeye, “akılcılık”a götürür. İnsanların akılcı olduklarını varsaymak, “çıkartlarını artırmak için” bir anlaşma yapabilecekleri anlamına gelir. Eğer insanlar, doğa durumunda, eşit, özgür ve barış içinde yaşıyorlarsa, çıkarlarını artırmak diye bir sorunlarının da olmaması gerekir. O halde ne tür bir akıl yürütme, insanları uy-

gar topluma geçmeye yöneltilmektedir? Bu soru bizi başka bir soruya sürüklemektedir: İnsanları bir siyasal iktidarın yönetimi altına geçmeye ne zorlar? İnsanlar doğal özgürlüklerine neden son verir ve bazı siyasal yükümlülükler altına girerler?

b. Doğa durumunda eşitlikten savaşa

Locke insanların doğa durumundan toplum durumuna geçişlerini çıkarları açısından “doğru” gösterecek bir “savaş senaryosu” yazmak zorundadır. Başka türlü insan aklı, özgürlüğü sınırlandıracak yeni bir duruma geçmek için haklı gerekçeler bulamaz. Savaş durumunun nasıl ortaya çıktığını görmek için, doğa durumu tasarımına ve doğal yasayı herkesin eşit bir biçimde uygulama hakkı olduğu savına geri dönmek gerekir.

İnsanların barış ve güven içinde yaşaması, özgürlüğünün kaynağı ve güvenesi olan doğal yasanın yürütülmesi ve gözetilmesi için, herkesin bu yasaya karşı gelenleri cezalandırma hakkına sahip olması gerekir. Neden herkesin cezalandırma hakkı vardır? Locke’a göre, doğal yasayı çiğnemiş olan birisi, insanların barış ve güven içinde yaşamalarının yegane koşulunu ortadan kaldırmaya yeltenmiş olur ve bu kişi tüm insanlık için bir “tehlike” oluşturur. Bu nedenle, “herkesin saldırganı cezalandırmaya ve doğal yasanın uygulayıcısı olmaya hakkı vardır”.

Ancak, herkesten, verilecek cezanın oranını “soğukkanlı düşünce ve vicdan ışığı” altında belirlemesi beklenemez. Aslında, insanların kendi davalarının yargıcı olmaları akla aykırı bir durumdur. Birincisi, insanlar tarafgirdirler; kendilerini ve yakınlarını kayırırlar. İkincisi ise, “huy kötülüğü, tutkunluk ve öç alma duygusu” cezalandırmada hakkaniyetli olmayan bir duruma yol açabilir. İşte bu yüzden yönetim insanlar için gereklidir ve “uygar yönetim doğa durumunun aksaklıklarını gidermek için yerinde bir çare” olacaktır.

Dolayısıyla, savaş durumunu ortaya çıkaran neden, yargı ve cezalandırma erkini elinde tutan üst bir irade olmadığından, birinin güç kullanarak bir başkasını mutlak iktidarı altına almaya, yani özgürlüklerinden mahrum kılıp köleleştirmeye yönelik bir irade sergileyebilmesidir. Eğer bir kişi bir başkasının özgürlüğünü ortadan kaldıracak bir plana sahipse ya da böyle bir girişim içindeyse, diğerine karşı bir savaş durumunu başlatmış olur. Bu durumda özgürlüğü tehdit altında olan kişi, aklının emirlerine uyarak kendi özgürlüğünü korumak ve karşısındakini düşman olarak görmek durumundadır.

Savaş durumu, Locke’un felsefi inşası için zorunludur; çünkü anayasal yönetiminin kaynağı ve meşruluğu ona dayandırılacaktır. Mutlak kralın konumu tıpkı savaş durumunda, bir başkasını erki altına almaya kalkışan ya da alan kişinin konumu gibidir; potansiyel olarak mutlak kral uyruklarının mallarını müsadere edebilir; onları köleleştirebilir ve yaşamlarına son verebilir. Böyle bir eyleme maruz kalanların, kendilerini korumaları en doğal hakkıdır: “(...) Özgürlüğü elimden alan kişiye güvenliğimin düşmanı gözüyle bakmamı da akıl bana

buyurur; böylelikle beni köle yapmaya kalkan kişi, böyle yapmakla benimle savaş durumuna girer,” diyen Locke, hakkı olmadığı halde bir başkasını boyun-duruğu altına alan, onun özgürlüğünü ortadan kaldıran kişiye karşı koyma, hat-ta öldürme hakkının doğduğunu belirtir. Bu doğal yasanın gereğidir; akılcı ve meşru bir eylemdir.

Locke, savaş durumunu sona erdiren toplum sözleşmesinin yapılması ve uy-gar yönetimin oluşturulması konusuna gelmezden önce, mülkiyet kavramına başvurup, insanların hangi koşullarda mülkiyet edinmelerinin olanaklı oldu-ğunu enikonu irdeler. Aslında toplum sözleşmesiyle bağlantısız gibi görünen bu konu üzerinde önemle durmasının nedeni, sözleşme öncesi ve sonrasında mül-kiyet rejimine ilişkin bir fikir geliştirme gereksinimi içinde olmasıdır. Doğa du-rumunda insanların iktidarlar ve özgürlükler açısından eşit durumda olduğunu vurgulayan düşünür, mülk edinme konusunu işlerken eşitlik varsayımını or-tadan kaldıracak tezler öne sürer. Mülkiyete dayalı eşitsizliğin doğa durumun-da gerçekleştiği ve sözleşme ile birlikte buna herkesin rıza göstererek bu eşit-sizliğin ya da servet edinme hakkının siyasal topluma aktarıldığını göstermeye, böylece mülkiyet sahibi olmanın meşru zeminini oluşturmaya çalışır. Bu sonu-ca nasıl ulaştığını görmek için, onun mülkiyet hakkındaki görüşlerini daha ay-rıntılı gözden geçirmek gerekir.

c. Locke'un mülkiyet kavramı

Locke, tıpkı yönetimin kaynağı ve meşruluğu konusunda olduğu gibi, mülkiyet kavramının sınırları konusunda da Filmer'le hesaplaşmayı seçer. Bu düşünürün tezlerini çürütmeye girişmesinin temel nedeni, kralın mülkiyet üzerindeki hak-larına yönelik yerleşmiş kanıları ve uygulamaları eleştirmektir. On yedinci yüz-yıldaki kralcıların büyük bir çoğunluğu, Filmer'in özel mülkiyet ve siyasal iktidarın işleyişi arasında kurduğu ilişkiyi kabul ederek, krallık içindeki bütün mülkiyetin krala ait olduğunu kabul ediyorlardı. Bireyler topraklarını ve mallar-ını kralın egemenlik yetkileri içerisinde kullanabilirlerdi. Dolayısıyla mülkiyet hakkı kralın “lütuf”u ile edinilen bir haktı. Kral istediğinde, uyruklarının ken-di topraklarına sahip olmalarını sağlayacak ayrıcalıkları onlara “bağışlayabilirdi”. Bunun anlamı, mülkiyetin, egemenin otoritesine karşı dayatılacak, otorite-sini sınırlandırmada kullanılacak “hukuki bir hak” olmadığıydı.

Birinci İnceleme'de Filmer'in tezlerini eleştiren Locke'un, *İkinci İnceleme*'de uygar toplumun ve yönetimin kaynağını açıklarken geliştirdiği mülkiyet kura-mı, her şeyden önce mülkiyetin bir “hak” olduğu önermesini içermektedir.

Locke mülkiyeti iki şekilde kullanır: Birincisinde, sahip olunan mallar, ikin-cisinde ise, “yaşam, özgürlükler ve mallar”. İkinci tanımda mülkiyet daha geniş bir şekilde ele alınır ve uygar yönetime geçerken korunması gereken bu geniş anlamdaki mülkiyettir. Locke'un ifadesiyle, “İnsan doğa durumunda (...) mül-kiyetini, yani Yaşamını, Özgürlüğünü ve Malını koruma iktidarına sahiptir”. Ve insanlar, “Yaşamlarını, Özgürlüklerini ve Mallarını, ki ben genel adıyla *mülkiyet*

diyorum, karşılıklı korumak için (...) toplum halinde birleşmeye istek duyarlar". Bu ifadelerden anlaşılacağı üzere, uygar yönetime geçilmesinin temel nedeni, geniş anlamdaki mülkiyetin korunmasıdır. Mülkiyet bu geniş anlamı içinde bir "hak" olarak ele alınır. Mülkiyet sahiplenilen şey değil, bir şeye sahip olma hakkı anlamına gelir.

Ancak, Locke'un mülkiyeti her zaman bu geniş anlamıyla kullanmadığını görüyoruz. Özellikle yönetimin sınırlarını belirleme noktasına geldiğinde, Locke, mülkiyeti, toprakları ve malları içerek şekilde kullanır. Bu durumda mülkiyet sahip olunan şeyler anlamına gelir.

Locke mülkiyeti ister geniş anlamda, isterse dar anlamda kullansın, öne sürdüğü savlar ve ulaştığı sonuçlar açısından bir farklılık doğmaz. Onun için önemli olan, insanların uygar toplumu ve yönetimi kurmasının nedeninin mülkiyet hakkının korunması olduğunu göstermektir. Başka bir deyişle, yönetimin nihai amacının mülkiyeti korumak olduğu düşüncesini sağlam felsefi temelle-re oturtmaktadır.

i. Doğal bir hak olarak mülkiyet

Mülkiyet her şeyden önce doğal bir haktır; toplum sözleşmesinden önce vardır. Aşağıdaki sözlerinde, Locke, mülkiyetin neden doğal bir hak olduğunu açıklar: "Dünyayı insanlara ortak olarak vermiş olan Tanrı, aynı zamanda yaşamalarını ve rahatlarını en iyi bir biçimde sağlamak için kullanacakları akıllı da onlara vermiştir. Yeryüzü ve üstündeki her şey, varlıklarına destek ve rahatlık sağlamak için insanlara verilmiştir. Doğanın kendiliğinden işleyen eliyle üretilmiş olduğu için bütün meyveler (...) ve böcekler (...) insanlara ortaklaşa aittir. Ve kimse insanlığın geri kalanını bunları kullanmaktan alıkoyacak özel bir Hakimiyete sahip değildir."

Eğer, yeryüzündeki bütün varlıklar başlangıçta insanlığın ortak malı ise, nasıl özel mülkiyet kurumu ortaya çıkar? Locke, Tanrı'nın insanlara ortak mülkiyet biçiminde verdiği yeryüzünün, insanların yararına kullanılabilmesi için mülk edinmenin gerekli olduğunu belirtir. Yeryüzündeki her şey insanlara ortak olarak verilmiştir. Mülk edinmenin nedeni ise, kişinin yaşamını sürdürmesini sağlamaktır ki bunu zaten Tanrı ister. Bizim yaşamımızı sürdürmemiz için yediğimiz ya da doğadan aldığımız her şey, mülkiyetimiz olur. Dolayısıyla özel mülkiyet Tanrı'nın istenci ile ve elbette aynı zamanda doğal yasa (akıl yasası) ile uyumludur.

Kuşkusuz Locke ortak mülkiyetin nasıl özel mülkiyete konu olduğunu göstermekte zorluk çekmektedir. Eğer tüm doğa insanlara ortak olarak verilmişse ve kimse onu edinmede, yani yaşamını sürdürmek için gereksinmelerini sağlamada diğerleri üzerinde dışlayıcı bir üstünlüğe sahip değilse, kişilerin ortak sahip oldukları bir nesneye "benimdir" deme ve başkalarını bu şekilde o nesneden dışlama durumu nasıl ortaya çıkar? İşte bu soruyu Locke mülkiyeti "emek"le ilişkilendirerek yanıtlamaya çalışır ve emek-mülkiyet ilişkisine öz-

Emek, mülkiyet ve uygarlık

Locke, *İkinci İnceleme*'de "emek" kavramını geliştirirken sık sık Amerikan yerlilerinden örnekler verir. Bunun nedeni "ilkel" olarak tanımlanan bu toplulukların yaşamı ile, yani doğa durumu ile uygar durum arasındaki farklılığı göstermektir. Örneğin Locke, "emek" ve "refah" arasındaki ilişkiyi gösterirken, Amerikan yerlilerinin toprağı islah etmeyi bilmedikleri için (ki bu onların topraklarına emek katamadıkları anlamına gelir) uygarlık düzeyine erişememiş olduklarını, hâlâ doğa durumu içinde bulunduklarını ima eder. Dolayısıyla herhangi bir nesneye emek katarak onu mülk edinmek, doğa durumundan uygar duruma geçmenin koşullarından biridir. Uygarlığı ve refahı ortaya çıkaran şey, emeğin belli bir nesneye katılarak bir "değer" yaratılmasıdır. Locke, topraklarına emek katmamış, dolayısıyla uygarlığın bir getirisi olan refahı yaratamamış olan Amerikalı bir "kral"ın (burada herhalde bir Kızılderili şefini anlatmak istemiştir) geniş ve verimli topraklara sahip olmasına karşın, İngiltere'deki bir emekçiden daha kötü beslendiğini, barındığını ve giyindiğini öne sürer.

gün bir katkı yapar. Bir şeye "benimdir" demenin koşulu ona emek katmaktır: "(...) İnsan, doğanın sağladığı durumdan [nesneyi] alıp çıkarır; onun içine Emeğini katar ve ona kendisine ait olan bir şeyler ekler. Böylece onu mülkiyeti haline getirir."

Demek ki ortak yararlanma hakkından özel mülkiyete geçiş ancak kişinin kendi mülkiyetinde olan "emek" dolayımı ile söz konusu olur. Herhangi bir nesne emek katıldığında doğa durumundan çıkarılır. Aynı zamanda diğer insanların bu şey üzerindeki hakları da dışlanmış olur. Buradaki dışlamanın "güç kullanarak" ya da "hakimiyet kurarak" yaratılan bir dışlama olmadığını, bir insanın salt yaşamak için bir şeyi kullanmasının yarattığı bir dışlama olduğunu belirtmek gerekir. Yeryüzünün nimetlerinden yararlanmak doğal bir haktır, aksi takdirde insan varlığını sürdüremeyecektir. Kısacası mülk edinme insan yaşamı için zorunludur.

ii. Mülk edinmenin sınırları

İnsanlar Tanrı tarafından ortak olarak verilen şeylerden kendi emeklerini kattıklarına sahip olabilmektedirler. Ancak, Locke mülk edinme hakkına belli sınırlar çizer. Neden insanlar istedikleri kadar şeyi mülk edemezler?

Locke bu soruya doğal yasadan hareket ederek yanıt verir. Doğal yasa, insanın hem mülk edinmesini gerekli kılmakta hem de mülk edineceği miktara belli sınırlar koymaktadır:

1. Yeterlilik sınırı: Sınırlardan birincisi, herkesin, başkaları için yetecek miktarda olanı bırakacak şekilde mülk edinme hakkına sahip olmasıdır. Bunun anlamı, herkesin mülk edinme hakkına sahip olabilmesi için, birisinin mülk edinirken, başkalarının mülk edinecek miktarını da kendi üzerine geçiremeyeceğidir.

2. Bozulma sınırı: Tanrı, yeryüzünü ve nimetlerini, insana bozması ya da yok etmesi için sunmaz. Bunlar, insanın yaşamını desteklemek ve onun gereksinmelerini karşılamak içindir. Bu yüzden insanlar kullanabileceklerinden fazlasını mülk edinmemelidirler. Eğer, edindiklerini tüketemeyip bozacak, çürütecek ve savuracak denli çok şey alırlarsa, paylarına düşenden fazlasını almışlar ve o anlamda da başkalarını soymuşlar demektir.

3. Emek sınırı: İnsan sadece emeğini kattığı şeyi mülk edinebilir.

Bu sınırlar, doğal yasanın çiğnenmemesi için konulmuştur. Mülk edinme, doğal yasayı gerçekleştirmek, yaşama geçirmek içindir; ancak bu sınırsız bir şekilde gerçekleşirse bu kez doğal yasa çiğnenmiş olur. Dolayısıyla, yasanın kendisi bu sınırları öngörür. Locke'a göre, insan ne kadar emeğini katarsa katsın, hakkı olandan fazlasını aldığında doğal yasayı çiğnenmiş olur. Bu, başkalarının kendisini korumak için gereksindiği şeye el koymak ve başkalarını "hakimiyet" altına almak anlamına gelir.

Bu sınırları koymakla birlikte, Locke'un amacı, mülkiyet hakkını olumlamaktır. Bu nedenle, mülkiyet tartışmalarına bu noktada son vermez. Çünkü hâlâ doğa durumundaki mülkiyet hakkından söz etmektedir ve henüz uygar toplumda bu hakkın nasıl bir görünüm alacağı konusuna değinmemiştir. Ancak uygar toplum durumuna geçmeden önce Locke mülkiyet üzerindeki sınırları birer birer etkisiz hale getirir. Bu da, insanın doğa durumundayken para ile tanışması sayesinde gerçekleşir.

iii. Paranın devreye girmesi ve sınırların yıkılışı

Locke, mülkiyet kuramına parayı sokarak, özel mülkiyet üzerindeki sınırlamaları pratik olarak kaldırmının çözümünü bulmuştur. Bu sınırlar "teorik" olarak varlıklarını sürdürüyorlarsa da bir değişim aracı olarak paranın kabul görmesi, her şeyden önce "bozulma sınırı"nı işlevsiz hale getirir. Çünkü insan, istediği kadar malı bozmadan paraya dönüştürebilir; yani kendisinin tüketemeyeceği mallarını başkalarının kullanması için para karşılığında onlara verir. Bu nedenle, para, insanın tüketemeyip bozabileceği kadar miktarı mülk edinmesinin ve mülkiyetini istediği kadar artırmasının kapısını açar.

Paranın devreye girmesi, her tür mülk edinmenin başkalarına yetecek ve başkalarının iyiliğini sağlayacak kadarını bırakması zorunluluğunu da (yeterlilik sınırı) ortadan kaldırır. Kendisine yeterli bir mülk, örneğin bir toprak parçası bırakılmamış bir kişi de, başkalarının ürettiği malları, ürünleri para karşılığında satın alıp "yeterli ve doyurucu bir yaşam"a sahip olabilir.

Üçüncü sınırlamaya, yani emek sınırlamasına geldiğimizde, kişinin ancak emeğini kattığı şeyi mülk edinebilmesi sınırının da paranın devreye girmesinden sonra aşıldığını görürüz. Aslında bu aşılması en güç olan sınırlamadır; çünkü Locke, özel mülkiyeti meşrulaştırmak için doğrudan emek kategorisine başvurur. O halde, özel mülkiyetin temelini oluşturan emek sınırlamasını aşmak için Locke nasıl bir sav öne sürmüştür?

Locke'un burjuva anlamda özel mülkiyeti düşündüğünün ipuçları bu sorunun yanıtında yatar. Topluma sınıf ayrımları çerçevesinde bakması da en çok kendisini bu noktada açığa vurur. Çünkü Locke, bu noktada ücretli emekten ve onun mülkiyete konu olmasından söz eder.

Locke'un tezi şudur: Toprağın özel mülkiyete geçmesinden sonra, başkalarına yetecek kadar toprak kalmadığı için, toprağı olamayanlar emeklerini ücret karşılığı toprağı olanlara satmak durumunda kalırlar. Eğer Locke'un sözlerine kulak verirsek: "İnsanlarla ortak paylaşma hakkımın olduğu her yerde, atımın dişlediği ot, uşağımın kestiği çimenler, kazdığım maden cevheri, kimse-nin onayı ya da rızası(na gerek) olmadan, benim mülkiyetime geçer. Bana ait olan emek, bütün bunları içinde bulundukları ortaklaşa mülkiyet durumundan uzaklaştırarak, onların içine *mülkiyetimi sabitlemiştir*."

Locke'un kitabının yukarıda bir kısmından alıntı yapılan "çimenler bölümü" olarak bilinen pasajı şunu çok açık bir biçimde ortaya koyar: Sadece benim emeğim özel mülkiyeti yaratmaz; benim hizmetimde olan bir kişinin emeğini kattığı şey de benim mülkiyetime girer. Çünkü hizmetimde olan kişinin emeği bana aittir, benim mülkiyetimdir. Locke, ücretli emek ve ücretli işçinin konumu üzerine doğrudan düşünceler öne sürmemiş olsa da, ücret ilişkisinin, başkasının emeğiyle doğan ürünün mülk edinme hakkını doğurduğunu düşünür. Belirtmek gerekir ki, bu ilişki doğa durumunda ortaya çıkar ve bu nedenle "doğal bir hak" olarak kendisini gösterir. Bu sayede, aynı zamanda emek sınırlaması da aşılmıştır. Çünkü "kişi, sadece kendi emeğini kattığı şeyi mülk edinebilir" önermesinden, "kişi, ücret ilişkisi içinde çalıştırdığı kimselerin emeğinin ürününü de özel mülkiyetine katabilir" önermesine geçilmiştir.

Locke, sonuç olarak, paranın kullanımıyla birlikte mülkiyeti, özellikle toprak mülkiyetini genişletmenin önünde bir engel kalmadığını, doğal yasa çiğnenmeden servet artırmanın olanaklı hale geldiğini göstermek ister. Bir başka deyişle, paranın kullanımıyla birlikte gereksinimden fazlasını edinme ve başkasının emeğini kendi mülküne katma doğal yasaya aykırı olmaktan çıkar. İnsanlar böylece "ürününü kullanabileceğinden fazla toprağı meşru biçimde nasıl sahiplenebileceğinin bir yolunu" bulmuş olurlar. Ayrıca doğa durumunda bulunanlar buna örtük bir rıza gösterirler. Paranın kullanımı konusunda bir uzlaşma sağlanır; bu aynı zamanda servetin sınırsız bir biçimde artırılması konusunda insanlar arasında sağlanan bir uzlaşmadır. Böylelikle, uygar yönetime geçmeden önce mülkiyet konusunda var olan eşitsizlikler meşru bir temel kazanmış olur; toprak üzerinde var olan mülkiyet rejiminin doğrudan uygar topluma aktarılabilmesinin kapıları bu sayede açılır.

Locke'un toplum sözleşmesi yolu ile uygar toplumun yani devletin kuruluşunu anlatmaya geçmeden önce mülkiyet konusu üzerinde durmasının önemli bir nedeni vardır: Mülkiyet doğa durumunda kazanılmış bir hak olduğu için ve hatta para ile mülk edinme üzerinde sınırlar daha doğa durumunda iken ortadan kalktığı için, siyasal iktidar, tıpkı yaşam ve özgürlük hakları gibi bu hak-kı da ortadan kaldırmak yönünde bir müdahalede bulunamaz.

Macpherson'ın Locke'daki emek-mülkiyet-ücret ilişkisine ait yorumu

Macpherson'ın, *The Political Theory of Possessive Individualism: Hobbes to Locke* (Sahiplenici Bireyciliğin Siyasal Kuramı: Hobbes'tan Locke'a) başlıklı kitabı, Locke hakkında yazılmış en özgün yorumlardan birini sunar. Bu kitabında Macpherson, Locke'un doğrudan ifade etmediği, "örtük varsayımları"ndan yola çıkarak, onun kuramının aslında kapitalizmin ruhunu yansıttığını, XVII. yüzyıl İngilteresi'ndeki kapitalist gelişime akılcı ve ahlaki bir temel kazandığını öne sürer. Sözleşme ilişkisi içinde olan Locke'un bireyi, ona göre, özel mülkiyete sahip ve bu mülkiyeti artırmayı hedefleyen, akılcı burjuva bireyidir.

Macpherson, Locke yorumunu öyle tutarlı ve sağlam gerekçelerle temellendirmiştir ki, çok fazla tartışmaya ve eleştiriye konu olsa da diğer yorumcuları büyük ölçüde etkilemiş ve yönlendirmiştir. En fazla tartışmaya konu olan yorumu ise emekçi ya da ücretli kesimlerin konumlarına ilişkindir. Macpherson sınıfsal bir analiz içinde, Locke'un daha doğa durumunda mülkiyet sahibi olanlar ve olmayanlar arasında bir ayrıma gittiğini ve mülkiyet sahibi olmayanları akılcı davranamayan dolayısıyla toplum sözleşmesine katılamayan kesimler olarak betimlediğini ifade eder. Ona göre, Locke'un kuramında iki varsayım örtük olarak bulunur: Birincisi, emekçi sınıf, siyasal toplumun ya da uygar toplumun tam üyesi değildir. Bu varsayım, ikinci örtük varsayımın, yani emekçi sınıfın aslında akılcı davranmadığı yolundaki varsayımın bir sonucudur.

Macpherson, mülk sahibi olmayan emekçilerin sözleşmeye katılmayıp toplumun tam anlamıyla yurttaşı olmamalarını, akılcı davranamamaları dışında iki nedene dayandırır: Birincisi, devletin, sözleşme anında cezalandırma hakkının bırakılmasıyla oluşmasıdır. Bu hak kendilerine saldırılan mülk sahiplerinin elindedir, dolayısıyla sözleşmeyi yalnızca onlar yapmıştır. İkincisi, devletin ereğinin (geniş ve dar anlamda) mülkiyetin korunması olmasıdır. Dolayısıyla dar anlamda mülkiyetin korunmasından çıkarılıp sözleşmeyi yapanlar sadece mülk sahipleridir.

Mülksüzler, siyasal toplumun kurallarına tâbi olmakla birlikte sözleşmeye katılmadıkları için siyasal haklardan, yani seçme ve seçilme haklarından yoksunlardır. Akılcı davranamayan mülksüzler, hem doğa yasasını çiğneyerek savaş durumuna neden olurlar hem de barışı yaratacak toplum sözleşmesine sadece akılcı olanlar katılabildikleri için sözleşmede yer alamazlar. Dolayısıyla, emekçiler ile sahiplenici bireyler arasındaki sınıfsal ayrım, akılcı olmak ve olmamak arasındaki keskin ayrıma karşılık düşmektedir. Macpherson'a göre, Locke, mülksüzlerin siyasal yaşama katılmamasını doğal bir olgu olarak ele almıştır, çünkü bu İngiltere'de o dönemde genel kabul gören bir siyasal gerçekliktir.

D. Toplum sözleşmesi: Uygar yönetime atılan adım

Eşit ve özgür olan insanların kendilerini neden bir otoriteye bağlı kıldıkları sorusunun yanıtı, doğa durumunun her an tehlikelerle ve korkularla dolu olmasında yatıyordu. İnsanların doğal özgürlükleri ve hakları vardır; ama bu haklar güvende değildir; daima başkalarının saldırılarına maruz kalabilirler. Locke'a göre, mutlak olmaması koşuluyla siyasal iktidar gereklidir, çünkü "otoriteye sahip bir ortak yargıcın yokluğu bütün insanları bir savaş durumuna sokar". İnsanların haksızlığa uğraması durumunda başvuracakları bir makamın olmama-

si, taraflar arası anlaşmazlıkları uzlaştıracak bir otoritenin bulunmaması durumu, insanları toplum haline geçmeye ve savaş halini sonlandırmaya iten temel nedendir. Bu durumda insanlar, çıkarları gereği, kendi aralarında bir anlaşma yaparak, Locke'un "mülkiyet" adı altında topladığı canlarını, özgürlüklerini ve mallarını korumak için topluma katılırlar.

a. Sözleşmenin sayısı ve amacı

Locke'un toplum sözleşmesi kuramında bir belirsizlik vardır. Sözleşmenin tek mi yoksa çift mi olduğu açık değildir. Hobbes'u bir kenara bırakacak olursak, sözleşme kuramlarında genellikle iki sözleşme bulunur: Birinci sözleşme ile "toplum" durumuna geçilir (toplum sözleşmesi); ikinci sözleşme ise siyasal iktidarın oluşturulduğu sözleşmedir (siyasal sözleşme).

Bazı Locke yorumcuları, Locke'un birden fazla sözleşmeyi öngördüğünü belirtirler. Bu yoruma göre, siyasal toplumun kuruluşu iki aşamada gerçekleşmiştir: İlk aşamada insanlar bir araya gelerek toplumu oluşturur. Bunun koşulu bir araya gelen insanların doğa durumunda taşıdıkları iktidarlara son vermeleridir. İkinci aşamada devlet, *civitas* ya da bağımsız toplum oluşturulur. Toplumun yetkilerini yönetime devrettiği bu aşamada, yönetim biçimi belirlenir.

Locke'un kuramında sözleşmenin tek ya da çift olması; siyasal topluma bir ya da iki aşamalı şekilde varılması, sözleşmenin sonuçları açısından farklılık yaratmamaktadır. Doğa durumundaki insanlar, Locke'un mülkiyet adı altında topladığı, "canlarını, özgürlüklerini ve mallarını" korumak amacıyla sözleşme yaparak, siyasal iktidarın bulunduğu bir toplumu kendi güvenlikleri açısından tercih etmektedirler. Başka bir deyişle, sözleşmenin temel nedeni, mülkiyetin doğa durumunda olduğundan daha iyi bir biçimde korunacağı düşüncesidir. Locke'un deyişiyle, "İnsanların devletlerde birleşmelerinin ve kendilerini yönetimlerin altına sokmalarının asıl amacı, mülkiyetlerinin korunmasıdır; doğa durumunda ise bundan pek çok şey eksiktir".

Dolayısıyla Locke'un kendi sözleriyle özetleyecek olursak, doğa durumundan siyasal topluma geçilmesinin nedenleri şunlardır:

- i. İnsanlar arasındaki anlaşmazlıklarda başvurulacak, "ortak rıza" ile oluşturulmuş, yerleşik ve herkesçe bilinen bir yasanın bulunmayışı.
- ii. Anlaşmazlıklar durumunda böyle bir yasaya bağlı olarak karar verecek tarafsız bir yargıcın bulunmayışı.
- iii. Son olarak haklı olarak verilmiş bir cezanın arkasında duracak ve uygulamaya geçirecek bir "iktidar"ın (yargılama gücünün) bulunmayışı.

Bütün bunların bulunmayışı, mülkiyeti riskli bir duruma getirir. Mülkiyetlerini korumak için ise insanlar bazı iktidarlarından vazgeçmek zorunluluğu ile karşılaşılırlar.

b. Vazgeçilen iktidarlar

İnsanların doğa durumuna son verip siyasal toplumu kurmalarının nedeni, doğal yasa gereği eşit haklara sahip olmalarının doğurduğu savaş durumuydu. İnsanlar, eşit bir biçimde, kendini koruma ve başkalarını cezalandırma haklarına sahiptirler. Bu hakların herkes tarafından eşit bir biçimde kullanılıyor olması savaş durumuna yol açmışsa, yapılması gereken şey bu haklardan vazgeçmektir. İşte, Locke'un, insanların toplum durumuna geçerken son vermesi gerektiğini söylediği iktidarlar bu haklardır. Vazgeçilen bu iktidarlardan iki siyasal erk doğar.

İlk iktidar, kişinin "toplum tarafından yapılan yasalarca düzenlenmek üzere son verdiği, kendisinin ve insanlığın geri kalanının korunması için gerekli bulunduğu her şeyi yapma iktidarı"dır. Bu iktidar, toplumun yaptığı yasalarca yönetilmek üzere bırakılır. Artık yasama organının yaptığı yasalara kendini bağlı kılan insanın doğal özgürlük alanı da sınırlanır.

İkinci iktidar, "kişinin tümüyle son verdiği cezalandırma iktidarındır". Doğa durumunda, doğal yasanın yürütülmesinde kullandığı bu "doğal gücünü" insan, toplum haline geçtikten sonra yürütme gücüne aktarır.

İnsanların doğa durumunda sahip oldukları bu iktidarlara yitirmeleri, doğal özgürlüklerini de yitirmeleri anlamına gelmez mi? Locke, insanların "toplumun iyiliği, refahı ve güvenliği" için iktidarlarnı kullanma özgürlüklerinden vazgeçtiklerini; herkesin aynı şeyi yapmasından dolayı adaletsiz bir durumun

Sözleşmeye katılanlar ve katılamayanlar

Locke'un kuramının "demokratik" görünümünü zedeleyen varsayımlarından biri ve belki de en önemlisi insanların bir kısmının toplum sözleşmesinden dışlanmasıdır. Sözleşmeden dışlanma, yurttaşlık haklarına sahip olmama anlamına geldiği için, Locke aslında siyasal alana katılabilecek sınırlı sayıda insan olduğu görüşünü savunur.

Locke'un sözleşme dışında bıraktığı kesimler, her şeyden önce çocuklar, akıl sağlığı yerinde olmayanlar ve kölelerdir. Bu kesimler kendi başlarına, özgür bir biçimde akıllarını kullanarak karar verme yetisine ya da durumuna sahip olmadıkları için sözleşmeye katılamazlar. Sözleşmeye katılmanın temel koşulları akıl sahibi olma ve akli özgür bir biçimde kullanabilmedir.

Akil sahibi olmakla birlikte yabancılar da sözleşmeye katılamazlar; çünkü başka hükümetlerin sunduğu koruma ve ayrıcalıklardan yararlanmaktadırlar. Kadınların durumu ise belirsizdir. Locke açıkça kadınların sözleşmeye katılmadığı yolunda bir düşünce sergilemese de, akıl sayesinde doğa yasasını bilme yeteneğinin babadan oğula aktarıldığını söyleyerek örtük olarak kadınları sözleşme dışı bırakır.

Yinelersek, mülk sahibi olmayanların durumu ise, Locke yorumcularının en fazla üzerinde anlaşmazlığa düştükleri konudur. Kimi yorumcular mülksüzlerin akıl sahibi görülmediği için sözleşmeden dışlandığını öne sürerken, bazıları ise Locke'un mülkiyet sahiplerinin ayrıcalıklarının korunmasına hassas olmakla birlikte, sözleşmeye katılmayı mülkiyet sahibi olma koşuluna bağlamadığını dile getirmektedirler.

ortaya çıkmadığını söyler. Aynı zamanda özgürlüklerinden vazgeçmeleri kendi yararlarıdır ve aklın gereği olarak yapılmaktadır. Bu durumda toplum üyelerinin ya da bu üyeler tarafından oluşturulmuş yasamanın “ortak yarar”ı hiçbir zaman aşması düşünülemez. Toplumun ya da sözleşmeye katılanların elinde tuttuğu iktidar ya da yasama, yerleşik hukuk kurallarıyla kendisini bağlı hissetmek zorundadır. Madem onun iktidar yapılması, insanların mülkiyetini koruma amacını taşıyor, o halde iktidara rıza göstermenin tek koşulu da bu amacı gerçekleştirmesidir.

E. Uygar yönetimin meşruluk temelleri

a. Rıza

Siyasal meşruluk konusunda, Locke’un önemle vurguladığı kavram “rıza”dır. Düşünre göre, “İnsanlar (...) doğa durumunda özgür, eşit ve bağımsızdır, kimse bunlardan mahrum bırakılamaz ve kimse kendi rızası olmaksızın başkasının siyasal iktidarına tâbi kılınmaz”.

İnsanların toplumun bir üyesi olmalarını ve yasamanın çıkardığı yasalara uymalarını sağlayan şey rızadır. Rıza sayesinde, insanlar kendi iktidارlarını toplumun ortak yargı gücüne bırakırlar ve bu sayede kendilerini iç ve dış tehditlere karşı korurlar.

Siyasal toplumu oluşturma nın nedenlerinden biri, doğa durumunda ortak bir yargıcın eksikliğidir. Bu nedenle oluşturulan siyasal toplumun böyle bir gereksinimi sağlaması gerekir ki amacına ulaşsın. Bu yargıç “bütün anlaşmazlıkları sona erdirecek ve zararları telafi edecek otorite” ile donanmış olacaktır. Ortaya çıkan bu yeni yapıya “Yasama” adı verilmesine karşın, onun yargı gücünü temsil etmesi, “uzlaştırıcı” olması ve nihai kararı vermesi önemlidir. Dolayısıyla “yasama” adı verilen “Yargıç”, siyasal toplumun en önemli ögesi olarak belirir. İnsanın bir kamu hakemine başvurma durumunun olmadığı yerde doğa durumu söz konusudur. Locke aynı zamanda şuna da dikkat çeker: Yasalarca bağlı olamayan keyfi ve mutlak bir iktidarın bulunduğu yerde de hâlâ doğa durumundayız demektir. Çünkü insanlar bir anlaşmazlık durumunda belli bir yargıca başvuracaklardır ama o kendi rızaları ile oluşturdukları bir toplumun yargıcı olmayacaktır. Başka bir deyişle “ortak bir yargıç”ın bulunmadığı durum, Locke’a göre doğa durumu olacaktır. Ancak rızaya dayanmayan keyfi ve mutlak bir iktidarın bulunduğu durum, doğa durumundan daha kötü olacaktır.

Uygar toplumun ya da yönetimin oluşması için neden rızanın gerekli olduğu sorusunun yanıtı, doğa durumundaki insanın özgür ve bağımsız varlığında yatar. Locke, rızanın siyasal bir toplumun oluşması için zorunlu olduğunu düşünür. İnsanlar doğa durumunda özgür oldukları için, siyasal toplum, ancak onların özgür iradeleriyle rıza göstermeleri sonucu oluşabilir.

Locke toplum sözleşmesini insanların ortak rızası üstüne oturtmakla birlikte, sözleşmenin niteliğini göstermek açısından başka bir kavrama daha başvuru-

rur: Güven (*trust*). İnsanların doğal haklarını *emanet etmesinden* dolayı, yönetim bir *sorumluluk* altına girmiştir. Bu nedenle, toplumla kamu yetkilileri arasındaki ilişki sadece bir sözleşme ilişkisi değildir; halk açısından bir güven ilişkisi, kamu yetkilileri açısından ise bir sorumluluk ilişkisidir. Locke'un toplum sözleşmesi kuramında "rıza"nın bu denli önemli bir yer tutmasının nedeni, sıvrılı ve keyfi olmayan bir yönetim biçiminin, yani anayasal monarşinin meşruluk kaynaklarını göstermek içindir. Rıza, sadece uygar toplum ve yönetimin kurulmasında kendini göstermekle kalmaz, yönetiminin sürekliliğinin sağlanmasında da aynı derecede önemlidir. Dolayısıyla, toplum sözleşmesi esnasında ortaya çıkan ilk rızanın (insanların toplum ve yönetim oluşturma konusundaki ortak rızalarının), yönetimin meşruluğunu sağlaması için sürekli bir rıza haline gelmesi gerekir. Bunun nasıl gerçekleştiği Locke'un çoğunluk yönetimi ile ilgili düşüncelerinde sergilenir.

b. Çoğunluk yönetimi

"Herhangi sayıdaki insanlar *bir topluluğu ya da yönetimi oluşturmak için rıza gösterdiklerinde*, bu suretle birleşmiş ve bir siyasal yapı oluşturmuş olurlar. Bu siyasal yapının içindeki *çoğunluk*, diğerleri adına eylemek ve sonuca varmak hakkına sahiptir." Locke'un bu sözlere, toplum sözleşmesinde "çoğunluk kuralı"nın işlediği yolunda düşünceler doğurur. Aynı zamanda, Locke'un bir türlü açık bir biçimde ortaya koymadığı tek mi yoksa iki sözleşme mi olduğu konusu burada kendisini yine gösterir.

Düşünüre göre, sadece bir **topluluk** oluşturmak için yapılan sözleşme, her bir bireyin rızasını gerektirir. Bu nedenle, sözleşme oy birliği ile yapılır. Ondan sonra, toplumun alacağı kararlarda, çoğunluğun rızası yeterlidir. Çünkü bireyler, önce bir toplum olmak için rıza gösterirler, sonra çoğunluğun iradesine ve kararlarına uyacaklarına dair rıza verirler. Dolayısıyla, Locke'un iki tür rızadan söz ettiğini söyleyebiliriz.

Birleşerek bir toplum ortaya çıkaran insanlar, doğa durumundaki iktidarlarına da son vermişlerdir. İkinci olarak örtük bir biçimde bir çoğunluğu kendileri hakkında karar vermeye yetkili kılmışlardır. İşte siyasal toplumu oluşturan ve bir devlete girilmesini veya devletin oluşturulmasını sağlayan şey bu anlaşmadır. Dolayısıyla bir toplum oluşturmak üzere açık rızaları ile birleşen

Topluluk kavramı

"Topluluk" kavramı, Locke'un siyasal kurama bir katkısı olarak değerlendirilir. Hatta, topluluk düşüncesinin *Whiglerin* siyasal istemlerini dile getirmede önemli bir rol oynadığı öne sürülür. Buna göre, kral parlamentoyu feshettiğinde dahi halkın "iradesi" yani egemenliği devam etmektedir. Dolayısıyla, devlet öncesi "toplum" ya da "topluluk" terimi ile halkın iradesinin içerildiği bir "bütün" ifade edilmektedir. Parlamento feshedilmiş olsa dahi yeni bir parlamentonun kurulması açısından gerekli koşullar ve meşru bir zemin vardır. Bu örnek, siyasal tezler için kavramların ne denli önemli olduğunu gösteriyor.

insanlar daha sonra çoğunluğun iradesine uyacakları konusunda örtük bir r za gösterirler. Bu sayede, siyasal toplum veya uygar yönetim ya da devlet oluşturulur. Ancak, Locke için önemli olan nokta, sadece siyasal toplumun oluşturulması değil, aynı zamanda yönetim biçimine de karar verilmesidir. Burada başka bir değişkenin yani yönetim biçiminin Locke’un sözleşme kuramında yer aldığı görülür. Locke’a göre, siyasal toplumun oluşmasını sağlayan insanlar, bu toplumu oluşturmak için birleştiklerinde, hangi yönetim biçiminin onlara uygun olduğunu da kararlaştırabilirler. Işte, toplumu oluşturan kişilerin çoğunluğun harekete geçmesi için gösterdikleri örtük r za burada önemli olmaktadır. Çünkü ne tür bir yönetim biçiminin seçileceğine çoğunluk karar verecektir. Dolayısıyla, çoğunluğun harekete geçmesi ve toplum üyelerinin geri kalanları adına karar veriyor olması yönetim biçiminin belirlenmesi sürecinde önem kazanır.

Çoğunluk, “Locke’a göre yönetimin çekirdeği olan” yasama gücünü kimin kullanacağı konusunda karar verecektir. Bu anlamda, eğer Locke’un kuramında bir “egemen”den söz edilecekse, bu “ oğunluğun egemenliği”dir. Demek ki, ikinci r za ile halk, çoğunluğa, yasama gücünü kimin kullanacağı konusunda, yani hangi yönetim biçiminin seçileceği konusunda karar verme sorumluluğunu yüklemektedir. Dolayısıyla  oğunluk yasama gücünü belli organlara devredecektir.

c. Yönetim biçimleri

Locke’un çizdiği r za ve çoğunluk yönetimi ilkeleri, yönetimin siyasal meşruluğunun temel taşlarıdır. Bu nedenle, Locke, açık bir biçimde mutlak monarşinin, tercih edilecek yönetim biçimlerinin tamamen dışında olduğunu savunur. Ona göre, mutlak monarşi, uygar toplumla hiçbir şekilde uyulaşmaz ve bu nedenle uygar yönetim biçimlerinden biri olamaz. Diğer yönetim biçimleri yasama gücünün kimin eline verileceğine bağlı olarak değişecektir.

Locke’a göre “toplumun tüm iktidarını” elinde tutan çoğunluk, yasa yapmak için tüm iktidarı kullanabilir ve kendi atadığı görevlilerin bu yasaları uygulamasını sağlayabilir. Bu durumda, söz konusu olan yönetim biçimi “tam” ya da “doğrudan” *demokrasidir*. Yürütme gücü ise, yasamanın atadığı görevlilerden oluşur. Çoğunluk, yasa yapma gücünü “seçilmiş birkaç kişinin” veya onların mirasçılarının ya da haleflerinin eline verdiğinde, yönetim biçimi *oligarşi* olur. Yasama gücü eğer tek bir kişiye bırakılırsa, hiç kuşku yok ki yönetim biçimi monarşidir. Eğer, yasama gücünün verildiği kişi, bu gücü mirasçılarına aktarabilirse *kalıt cı monarşiden* söz edilir. Ancak, yasama gücünün yaşam süresi boyunca verildiği kişi öldüğünde, çoğunluğun bu kişinin halefini ataması söz konusu oluyorsa, bu durumda yönetim biçimi *seçimli monarşi* olur.

Locke yönetim biçimlerini bu şekilde sınıflandırdıktan sonra, uygar yönetim olarak adlandırdığı kendi siyasal toplum modelini sunar.

F. Uygar yönetimin ya da siyasal toplumun yapısı

a. Yönetimin sınırları

Uygur yönetimin yapısı ve sınırları, doğa durumunda betimlenen kendi kökenlerinden kaynağını alır. Yönetim, insanlara kendi doğal haklarının daha iyi korunacağı düşüncesi ve güvencesi ile doğmuştur. Devletin uyguladığı “pozitif yasalar”, doğal yasalara uygun olmalıdır. Devletin temel amacı, bireylerin canlarını, mallarını ve özgürlüklerini “bunları keyfiyete karşı koruyarak güvence altına almaktır”.

Bundan dolayı Locke, belli bir zamandaki çoğunluğun yarattığı toplumun, hangi yönetim biçimini tercih ederse onu kuracağını ve ne zaman isterse bu yönetim biçimini değiştirebileceğini; fakat hiçbir yönetime mutlak ve keyfi bir iktidar veremeyeceğini belirtir. Toplumun oluşturulmasının asıl amacı kişilerin korunmasıdır. Toplum kendi rızası ile, kişilerin korunması için yasa yapma yetkisini devretmiştir. Bu nedenle, bir devlette “egemen iktidar” konumunda olan yasama organı için belli sınırlar söz konusudur. Bu sınırlar, mutlak ve keyfi bir iktidarın engellenmesinin dayanaklarını oluşturur:

1. Doğa durumunda insanlar, kendi yaşamlarını ya da başkalarının yaşamalarını ve mülkiyetini ortadan kaldıracak keyfi bir iktidar kullanamazlar. İnsanlar, doğa yasasının öngördüğü ölçüde, kendi yaşamlarını ve insanlığın geri kalanını korumak amacıyla güç kullanabilirler. Doğa durumunda keyfi bir iktidara sahip olmadıkları için, herhangi bir yasama organına ya da siyasal iktidara bu iktidarı devredemezler.

2. Yasama ya da “egemen iktidar” kendisini keyfi bir iktidar olarak göremez. Yasalar kamu yararı dışında başka bir amaç gözetemez.

3. Siyasal iktidar hiç kimseden rızası olmaksızın mülkiyetini alamaz. Çünkü genel anlamıyla mülkiyetin korunması siyasal bir toplum oluşturmanın amacıdır; aynı zamanda bu devletin de amacıdır.

4. Yasama, halktan iktidarını aldığı için, bu iktidarı başka bir kişiye ya da organa devredemez.

Eğer doğal haklar ve iktidarlara mutlak bir yönetime devredilirse, bu haklar (mülkiyet) doğa durumunda olduğundan daha güvencesiz bir hale gelecektir. Çünkü doğa durumunda hiç değilse her bir kişi kendi korunmasını sağlayacak belli bir iktidara sahiptir. İktidarın sınırlandırılması ve keyfilikten uzak tutulması için bir başka yol güçler ayrılığıdır.

b. Güçler ayrılığı

Güçler ayrılığı dendiğinde genellikle yasama, yürütme ve yargı erklerinin farklı organlar biçiminde düzenlenmesi anlaşılır. Ancak Locke, yasama ve yürütme erklerinden söz ettiği halde, yargı gücünü dışarıda bırakır, onun yerine federatif güçten söz eder.

Locke, yasama ve yürütme erklerinin ayrı ellerde toplandığını öne sürer. Ancak, bu görüşü, siyasal iktidarı benzer ağırlıklar taşıyan erkler bölüğü ve aralarında belli bir denge sistemi yaratmaya çalıştığı anlamına gelmez. Locke, her zaman için yasamanın üstünlüğü görüşünü savunur. Yürütme gücü, yasamanın yaptığı yasalara bağlı kalmak durumundadır.

Yasama erki, topluluğu ve üyelerini korumak için oluşturulmuş devlet gücünün nasıl kullanılacağını belirleyen bir erktir ve çoğunluk ilkesine göre karar alır. Yasama bir kişiye ya da kurula bırakılabilir, ayrıca süreklilik gösteren bir kurum da olmayabilir. Yasa yapmak gerekmedikçe, yasamanın varlığını sürdürmesi zorunlu değildir. Yasamanın belli zamanlarda varlık gösteren bir güç olarak düşünülmesi, kamu yararı gereğidir. Locke'a göre, kamu yararının "gereği gibi" düşünüldüğü ülkelerde, yasama yaptığı yasalara kendini de bağlı kılar ve yasa yaptıktan sonra dağılır. Bu durum, yasa yapıcıları kişisel çıkarlarını uygulamaya çalışmaktan uzak tutar.

Yürütme erki, yasamanın tersine süreklilik gösterir. Yasama belli dönemlerde toplandığı ve yasalar kısa bir zaman dilimi içinde yapıldığı için, yasaların yürütülmesi "her zaman var olan bir erkin" bulunmasını gerekli kılar. Bu yürütme erki olacaktır.

Locke yasama ve yürütmenin yanında başka bir güçten daha söz eder: Federatif erk. Federatif erke her devlette rastlanır. Çünkü bu güç insanlar henüz uygar topluma girmeden, doğa durumunda bulunur. Bu nedenle Locke, federatif erki "doğal denebilecek bir erk" olarak tanımlar. Belli bir devletin üyeleri ile o devlet dışında yer alan kişiler arasındaki anlaşmazlıklara federatif erk bakacaktır. Dolayısıyla, savaş, barış, ittifak gibi konular yanında devletin dışındaki kişilerle ilgili bütün işlemler federatif erkin kapsamı içine girer. Locke, muhtemelen, ortak bir yargı organının bulunmadığı uluslararası alanı hâlâ bir doğa durumu olarak görmekteydi ve dış politika sorunlarıyla ilgili olarak federatif erki bu nedenle önermekteydi.

Hiç kuşkusuz Locke anayasal bir monarşiden yanadır. Yürütme erkini elinde bulunduran kralın yetkilerinin sınırlandırılması konusunda ısrarlıdır. Ancak, onun kuramı açısından belirleyici olan bu eğilimine ters düşen bir önerme geliştirdiğine tanık oluruz: Locke, kamu yararının gerektirdiği durumlarda yürütmenin, yasalara bağlı olmadan ve hatta yasalara aykırı bir şekilde karar alabileceğini belirtir. Bu yürütmenin kullanacağı "ayrıcalıklı bir hak"tır. Böyle bir hakkı temellendirirken, yasamanın, her zaman toplantı halinde olmamasını ve yasama erkini elinde bulunduranların bazen kamu yararını öngöremeyeceklerini gerekçe gösterir. En azından, yasama, ortaya çıkan sorunlara çözüm oluşturmak için toplanıncaya kadar, yürütme, iktidarı toplum adına kullanma yetkisine sahip olur.

Locke'un İngiltere'de yaşadığı dönemde mevcut olan geleneksel *Crown in Parliament*'e (parlamento yanında kralın da yasa yapmada pay sahibi olduğu bir tür karma yönetim) göre, monarşi, iktidarı yasama ile paylaşmaktadır. Locke'un yasama ve yürütme arasındaki ilişkilere getirdiği yorum, uzun zamandır

süren karma monarşilerde egemenlik sorununun nasıl çözüleceği tartışmasına bir nokta koyar. İngiltere’de yasama, yürütmeye aykırı bir şekilde hareket edemezdi. Yasamanın yürütmeyi, yani kralı yargılama ya da uzaklaştırma gibi bir yetkisi olsaydı, bu durumda sistem “parlamentar egemenlik” sistemi olurdu ve *Crown in Parliament* sistemiyle uyumsuzdu. Ancak, başka bir açıdan yaklaşıldığında, yasamanın krala sınırsız yönetim gücünü vermiş olduğunu görüyoruz. Bu ise, mutlak monarşiye kapı açan bir uygulamadır. İşte, İngiltere’deki İç Savaş’ın ve Locke’un *İki İnceleme*’yi yazmaya başladığı dönemdeki siyasal çatışmaların temel ikilemi budur. II. Charles parlamento dağıtmıştır ve artık parlamento olmadan, tek başına yürüteceği bir iktidarın peşinde olduğunu işaretlerini vermiştir. Benzer bir durum, Locke’un *İkinci İnceleme*’yi yeniden yazdığı yıllar olan 1687-88 yılları arasında da yaşanmıştır. O zaman da II. James, parlamentonun kararlarıyla çelişen uygulamalar başlatmıştır.

Locke bu tartışmayı sona erdirmek için bir çözüm yolu bulur: Yürütmeyi kullanan ve yasamada da pay sahibi olan kişi (kral) parlamento ile birlikte yasamanın bir bölümünü oluşturduğundan onun onayından geçmeyen hiçbir yasa yürürlüğe sokulamaz. Dolayısıyla kral parlamento ile birlikte tam anlamıyla egemendir. Ancak, krala duyulan sadakat yasalara itaat ettiği sürece devam eder. Dolayısıyla bu iktidar, kaynağını yasalardan almakta ve yasalarca sınırlandırılmaktadır. Kral, “kendi özel iradesine göre hareket ettiğinde”, “iktidarsız” bir kişi haline gelir ve “itaat edilmeye dair bir hakkı” olmaz. İşte bu, halkın doğal yasaları uygulayabilmek için devrim ya da direnme hakkının doğduğu durumlardan biridir.

G. Yönetimlerin bozulması ve direnme hakkı

İnsanlar hangi durumda yönetime karşı direnme hakkını kullanabilirler? Ya da soruyu başka bir biçimde soracak olursak, bir yönetime karşı direnme ne zaman meşru bir eylem haline gelir?

a. Despotik iktidar

Direnme hakkının doğduğu durumlardan biri despotik bir iktidarın belirmesidir. “*Despotik iktidar*, bir insanın başkaları üzerinde, istediği zaman onların yaşamlarını ellerinden alacak şekilde uyguladığı, mutlak, keyfi bir iktidardır.” Despotik iktidar, doğa durumunda bulunmaz, bu nedenle insanların anlaşmalarını ya da ortak rızaları ile ortaya çıkmamıştır. Bir başkası üzerinde mutlak bir hakimiyete sahip olduğunu ileri süren kişi, siyasal iktidarın dayandığı hak ve sorumlulukları reddediyor, siyasal iktidarın varlık nedenini ortadan kaldırıyor demektir. Böyle bir hakimiyeti ileri süren kişi ya da kişiler “zarar gören kişi ya da insanlığın geri kalanı tarafından yok edilmeye maruz kalırlar”.

Locke, despotik iktidarın ortaya çıkış biçimlerini açıklamak amacıyla “fetih” üzerine düşüncelerine geçer ve tartışmasız bir biçimde yönetimin ana kaynağı-

nın rıza olduğunu bir kez daha ifade eder. Ne var ki, “rıza”nın çok az dikkate alındığı savaş durumları insanlık tarihinin önemli bir bölümünü oluşturmaktadır. Birçok kişinin fethi “yönetimin kaynağı” olarak gördüklerini, fakat fethin rızaya dayalı olmamasından dolayı bunun geçerli bir yöntem sayılamayacağını vurgular. Başkalarının haklarına tecavüz eden kişi, haksız bir biçimde bunu gerçekleştirdiği için, hiçbir zaman fetih yoluyla bir hak elde edemez. Bir hırsız, ne gibi bir nitelemeyi hak edebilir? Locke’a göre o olsa olsa bir “haksız (adaletsiz) fatih” olarak anılacaktır. Büyük hırsız ile küçük hırsız arasında da pek nitelik farkı yoktur.

Meşru olmayan siyasal iktidarın başka bir biçimi, “gasp” ile edinilmiş iktidardır. Locke, gaspı, “bir tür yerli fetih” olarak tanımlar. Çünkü burada da, bir başkasının mülkiyetine zorla el konulması söz konusudur. Gaspa başvuran yöneticiler, bunu toplumun ona verdiği bir izin dahilinde yapmıyorlardır. Bu nedenle, toplumun yani halkın bu tür yöneticilere uyma yükümlülüğü yoktur.

Locke’un ne tür bir yönetimin meşru sayılmayacağını göstermek için kullandığı kavramlardan biri de tiranlıktır. Bir yöneticinin “tiran” olması için, zora dayalı olarak yönetimi ele geçirmesi zorunlu değildir. Rızaya dayalı olarak yetkilendirilmiş bir yönetici de tiranlığa yönelebilir. Locke, yasalarla kendini sınırlı görmeyen ve kamu iyiliğini kollamayan yöneticilerin tiran olacaklarını söyler. İkinci olarak, kralın kamunun ya da halkının iyiliğini değil de kendi çıkarlarını gözetmesi ya da elinde tuttuğu iktidarı kendi isteklerine, tutkularına ve öfkesine alet etmesi onun bir tiran haline geldiğinin göstergesidir. Locke’a göre, tiranlık sadece monarşilere özgü değildir, diğer yönetim biçimlerinin de belirtilen durumlarda bir tiranlığa dönüşmesi mümkündür. “Egemenlik hakkı”nın kötüye kullanılması, yasaların dışına çıkılması ve kamu refahının gözetilmemesi hemen hemen her yönetim biçiminde rastlanabilecek durumlardır.

Tiranlık kavramının Locke’un siyasal düşüncesi açısından en önemli yanı, yönetimlerin bozulması anlayışına bu ara noktadan sonra geçmesi ve direnme hakkına varmasıdır.

b. Direnme hakkı

“Otoriteyi elinde bulunduran her kim olursa olsun kendisine yasalarca tanınan iktidarın sınırlarını aştığı ve buyruğu altında tuttuğu gücü yasaların izin vermediği şekilde uyrukları üstünde kullandığı yerde, hükümlan olma durumu sona erer (...) ve başkasının hakkını ihlal eden bir kişiye karşı konulduğu gibi ona karşı da konabilir.” Locke bu sözleriyle, yasaların belirlediği sınırları aşan ya da yetkisini kamu yararı doğrultusunda kullanmayan yöneticiye karşı direnme hakkının bulunduğunu dile getirir. Yöneticiye karşı direnme hakkı, Locke’un felsefesinin “demokratik” yanı olarak gözükse de onun bu hakkı “dar” sınırlar içinde tanımladığı gözden kaçırılmamalıdır. Şöyle sorar Locke: “O halde bir prensin buyruklarına karşı konabilir mi? Prens kendisine haksızlık ettiğini, ancak bunu yapmaya hakkı olmadığını düşünen herkes ona karşı direnebilir mi?”

Direnme hakkının doğacağı durumların esnek ve geniş bir biçimde yorumlanması söz konusu olamaz. Locke, önemle, yöneticinin haksız bir eyleminin gerçekleştiği her durumda direnme hakkının doğmayacağını belirtir. Kendisine haksızlık edildiğini düşünen ve her aklına esen prence ya da krala karşı koymaya, onu tanımamaya başlarsa, bu durumun siyasal toplumun üzerinde yükseldiği temeli sarsacağını ve yerinden oynatacağını, topluluğu büyük bir “anarşi ve karmaşa” içine iteceğini söyler. O halde, direnme hakkının sınırları çizilmiştir. Nelerdir bu sınırlar?

i/ Bazı ülkelerde (buna İngiltere de dahildir) kralın kişiliğine bir kutsallık atfedilir. Bu kutsallık yasanın bir gereğidir; bu nedenle de kral “herhangi bir yasa organı tarafından” suçlanamaz, mahkûm edilemez. İnsanlar, kralın atamış olduğu görevlilere karşı direnme hakkına sahiptir, ancak kralın kişiliğinin dokunulmazlığı, ona fiziksel bir karşı koyuşu engeller. Bunun da bir istisnası vardır: Prens ya da kral, kendisini halkıyla bir savaş durumuna sokacak şekilde davranıyorsa, yönetimi de dağıtıyordur. O halde, yönetimin üzerinde yükseldiği bütün meşru temeller de ortadan kalkıyordur. Bu durumda, insanların direnme hakkı doğar ve kralın dokunulmazlığı sınırlayıcı olmaktan çıkar (Locke, burada I. Charles’ın idamını onaylıyor).

ii/ Kralın yetkilendirdiğini öne sürseler de, haksız bir eylemde bulunan, adalete aykırı davranan görevlilere karşı direnme hakkı vardır. Ancak, bu durum, kralın kişiliğini ve “otoritesini” ortadan kaldırmaz. Yönetimin ve yöneticinin varlığı tehlikeye girmez.

iii/ Haksız bir eylemden zarar gören kişinin, hakkını aramasının yasal yolları mevcutsa, bu durumda direnme hakkı doğmaz. Çünkü “yasaya başvurarak zararın tazmin edildiği yerde, güç kullanmaya gerek olmaz”. Ancak, yasaya başvurmamasının yolları ortadan kaldırılmış ve yaşamı elinden alınmak gibi zararın tazmin edilemeyecek bir tehlikeyle karşılaşan kişi, savaş durumuna sokulmuş demektir. Böyle bir durumda, direnme hakkı söz konusu olur.

iv/ Son olarak, yöneticinin yasalara aykırı bir biçimde davrandığı ve ortaya çıkan zararların tazmin edilmesinin yine yönetimde bulunan kişi tarafından engellendiği durumda dahi (ki bu Locke’a göre artık açık bir tiranlıktır) direnme hakkı, “aniden ya da küçük fırsatlarla” öne sürülemez. Yasalara aykırı bir biçimde hareket edilerek, haksızlık edilen kişiler eğer birkaç kişiyi geçmiyorsa ve geniş kitleler kendilerini bu sorunla ilgili görmüyorsa, bu durumda az sayıdaki kişinin yönetimi devirme durumu olamaz.

Locke, direnme hakkının sınırlarını bu şekilde çizer. Ancak, hemen arkasından şöyle ekler: “Fakat ya bu yasa dışı eylemler halkın çoğunluğunu kapsayacak denli genişlemiştir ya da zarar ve baskı sadece birkaç kişi üzerinde gerçekleşmiştir ama (...) sonuçları herkesi tehdit ediyor görünmektedir. İnsanlar, mülkleri, özgürlükleri ve canlarıyla birlikte yasalarının ve belki de dinlerinin tehdit edildiğine ikna olmuşlardır. Bu durumda, kendilerine karşı kullanılan yasa dışı güce direnmekten insanlar nasıl alıkonurlar, açıklamakta zorlanıyorum.”

Artık bu durumda, Locke'un kafasında kuşkuya yer bırakmayacak bir biçimde yönetime direnme hakkı doğuyordur. Yönetimi yetkilendiren ve rıza gösteren halk yönetime karşı "güven"ini kaybetmiştir. Özgürlüklerinin, mülklerinin ve canlarının teminatı olarak gördükleri yönetim, bunları tehdit eder bir hale gelmiştir ya da halk artık böyle bir kaniya sahiptir. Bu tiranlıktan başka bir şey değildir. Ancak hemen hatırlatılması gereken, bu tehdidin birkaç kişiye yönelik değil, halkın büyük bir kısmına yönelik olması gerektiğidir.

Locke'un temel sorunu, yasamanın önemini ve bağımsızlığını vurgulamaktır. "Toplumun özü ve birliğini" içinde taşıyan ve siyasal toplum olmanın koşulu olan yasama organının zarar görmesi ya da yok olması yönetimin çözülmesini ve sonuç olarak da iç savaş koşullarını yaratır. Locke, yönetimin içerden çözülmesi ile aslında Stuart monarşisinin seçimleri etkileme gayretlerine, yasama etkinliğini ortadan kaldıran, dolayısıyla devletin "ruhunu" yok eden eylemlerine gönderme yapar.

H. Hoşgörü üzerine düşünceleri

Hoşgörü Üstüne Bir Mektup, Locke'un *İkinci İnceleme*'de sergilediği yaklaşımı destekler ve tamamlar niteliktedir. Bu kitabında, Locke "özgürlük felsefesinin pratik açıklamasını" yapar. Açıklamalardan bir kısmı "siyasal özgürlük", diğer kısmı ise din tartışmasına ayrılmıştır. Aslında iki konu birbiriyle yakından ilişkilidir, çünkü dinsel hoşgörünün gerçekleşmesi, bu alanda siyasal bir "zor"un bulunmamasına bağlıdır. Bu nedenle, öncelikle ifade özgürlüğünün ne denli önemli olduğunu tanıtlamaya çalışır Locke ve "hakikatin" siyasal zor ile belirlenemeyeceğini savunur. Onun hoşgörü üzerine düşünceleri daha sonra Mill ve diğer büyük liberaller tarafından savunulan, hakikatin, düşüncelerin birbiriyle rekabeti içinde belirleneceği anlayışına kapı açacaktır.

Dinsel hoşgörü konusunda Locke'un düşünsel çabası, iki nokta üzerinden gelişmektedir: Birincisi, devletin insanların düşüncelerine müdahale edemeyeceği gibi onların düşüncelerini açıklama özgürlüklerini de ortadan kaldıramayacağını savunmaktır. İkincisi ise, Hristiyanlık içindeki mezhepler arasındaki çatışmayı engelleyecek felsefi zeminler bulabilmeyi hedeflemektir. Locke'un vurgulamaya çalıştığı şeylerden biri de Kilise'nin "başlıca niteliği" olarak hoşgörü-yü benimsemesi gerekliliğidir.

İngiltere'de Anglikan Kilisesi'nin devlet kilisesi olduğu düşünüldüğünde, aslında Locke'un birbirinden ayrı hatlar üzerinde gelişmiş gibi duran bu iki düşüncesinin tek bir eksende bulunduğu görülür: Devletin vicdan ve din özgürlüğünde zorlayıcı bir etkisi olmaması gerektiğini söylerken, Kilise ve devletin birbirinden kesin bir biçimde ayrılmasını istemektedir.

Devletin sınırlarını göstermeye çalışırken, siyaset felsefesinin kilit kavramı "mülkiyet"e yeniden başvurur ve bu sınırın kişilerin mülkiyet haklarında başladığı önermesini tekrarlar. Devlet, aynı zamanda, yurttaşlarının inançlarına ve düşüncelerine karışamaz; kimseyi zor yoluyla "hakiki" inanca kavuştur-

mayı amaçlayamaz. Hatta inanç özgürlüğü, insanların kendi rızasıyla bile ortadan kaldırılamaz.

Kiliselerin “gönüllü bir insan topluluğu” olduğunu düşünen Locke, devletten bağımsız olmaları ve farklı kiliselere devletin hoşgörü göstermesi gerektiğini öne sürer. Kara Avrupası ülkelerinde olduğu gibi, İngiltere’de “kanlı” bir Katolik-Protestan çatışması yaşanmamıştır. Sorun, farklı dinsel mezheplere sağlanacak hoşgördür ve bunun yolu devlet ve Kilise’nin varlık alanlarını ayırmaktır. Ancak bu şekilde devletin dinsel cemaatlara aynı mesafeyle yaklaşması söz konusu olabilir ve dinsel hoşgörü gerçekleşebilir. İnsanların hiçbirinin “dış baskıyla” belli bir inancı ya da dini seçmeye zorlanamayacağı; farklı ibadet biçimlerinin özgürce gerçekleşebileceği düşünceleriyle Locke, inanç ve vicdan özgürlüğü konusunda önemli bir adım atmış olur.

Locke, kendinden sonra gelen liberal düşünürler kadar liberal kurumsallaşmaları da dikkate değer ölçüde etkilemiştir. Amerikan Bağımsızlık Bildirgesi’nde ve Amerikan Anayasası’nda Locke’un etkisi açık bir biçimde görülür. Bunun nedeni kuşkusuz Locke’un anayasal yönetimin ilkelerini az çok şekillendirmiş olmasıdır. Diğer “haklar” bildirgeleri gibi Amerikan Bağımsızlık Bildirgesi de doğuştan kazanılmış, vazgeçilmez ve devredilmez hakları kendisine temel alır ve bunların siyasal iktidar tarafından ortadan kaldırılamayacağını belirtir.

Düşünce tarihi açısından baktığımızda, Locke’tan etkilenen düşünürler arasına hemen Hume, Burke, Rousseau, Humbolt, Kant, Jefferson, Madison gibi isimleri yerleştirebiliriz. Ama Locke’un asıl olarak Montesquieu ve Voltaire üzerinde derin bir etkisi olduğunu belirtmek gerekir. Montesquieu erkler ayrımı doktrinini geliştirirken veya Voltaire özgürlüklerin savunuculuğunu yaparken, Locke’dan alınmış düşünsel mirası hemen fark edebiliriz.

İngiltere’de Locke, Hobbes’la birlikte faydacı yaklaşıma da etki yapmıştır. Fakat Locke’un kendi ülkesindeki düşünsel geleneğe asıl olarak parlamentonun üstünlüğü ya da parlamenter egemenlik düşünceleriyle katkı yaptığını vurgulamak gerekir. Locke’un emek üzerinde temellendirerek açıkladığı mülkiyet kavramı, ironik bir biçimde Ricardo ve Marksist düşünceye kadar uzanmaktadır. Ama bu kez Marksizmde, bireyciliğin, özel mülkiyetin reddi ve sınıfsız bir toplumun savunusu için... Locke ise alt sınıfları siyasal haklardan (tam anlamıyla yurttaşlıktan) dışlayan ve yönetimde (yasamada) yer alan mülk sahiplerinin (bir anlamda soylu-burjuva koalisyonunun) görüşlerini bütün toplumun iradesiymişçesine sunan bir anlayışın tipik sözcülerindendir.

Locke, hayatının büyük bir kısmını XVII. yüzyılda yaşadı. Yine de onun bir XVIII. yüzyıl düşünürü veya bir “Aydınlanmacı” olarak anıldığını görmek şaşırtıcı değildir. Doğuştan düşüncelerin olmadığını söyleyerek teolojik düşünceye bir darbe indirmiş, din konusunda her zaman eleştirel ve özgürlükçü, laik bir tutum benimsemiştir. Ama bu onun “Tanrı” düşüncesini bir kenara bıraktığı anlamına gelmez. Gerek bilgi kuramında (Tanrı’nın bilgisine açık ve seçik ulaşabileceğini savunur) gerekse doğal haklar kuramında (doğa yasasının kaynağını Tanrı’da görür) inançlı birinin felsefi tutunuşlarını görebiliriz. Her şeye kar-

şın o bir hoşgörü düşünürüdür. Zamanının büyük çatışmalarını görür ve bunların başında dinsel dogmatizmin geldiğini ayırt eder. Sadece zamanı için değil, insanlık için bunun taşıdığı tehlikenin farkındadır. İşte bu yüzden dinsel hoşgörü ve çoğulculuğun en az doğal haklar kadar vazgeçilmez olduğunu göstermeye çalışır.

Locke'un siyasal kuramının etkisi kuşku götürmez. Ancak onun siyasal pratik açısından diğerleri kadar üzerinde durulmayan, fakat en az onlar kadar önemli olan "direnme hakkı" düşüncesi zamanının ilerisinde bir kavrayıştır. Her ne kadar, bu hakkı dile getirmesi, zamanında II. James'in tahttan indirilmesini meşru göstermek için de olsa, keyfi ve sınırsız bir yönetime karşı halkın ayaklanma hakkı olduğu ve bunun da ötesinde bir siyasal ilke olarak, halkın "hesap sorma" hakkı bulunduğu düşüncesini yerleştirmesi açısından son derece önemlidir.

Thomas More.



V T O P I A E I N S V L A E T A B V L A .



Thomas More'un
Ütopya ülkesinin
gravürü (Holbein).



Kolomb'un Amerika'ya çıkışı.



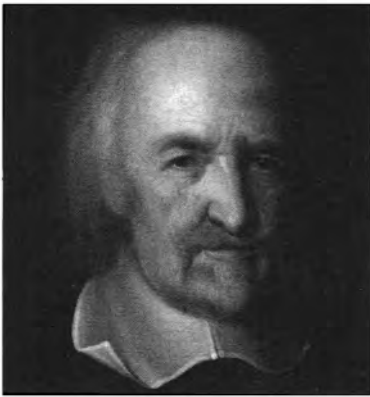
Amerika'daki yerli kıyımı.



Bodin.



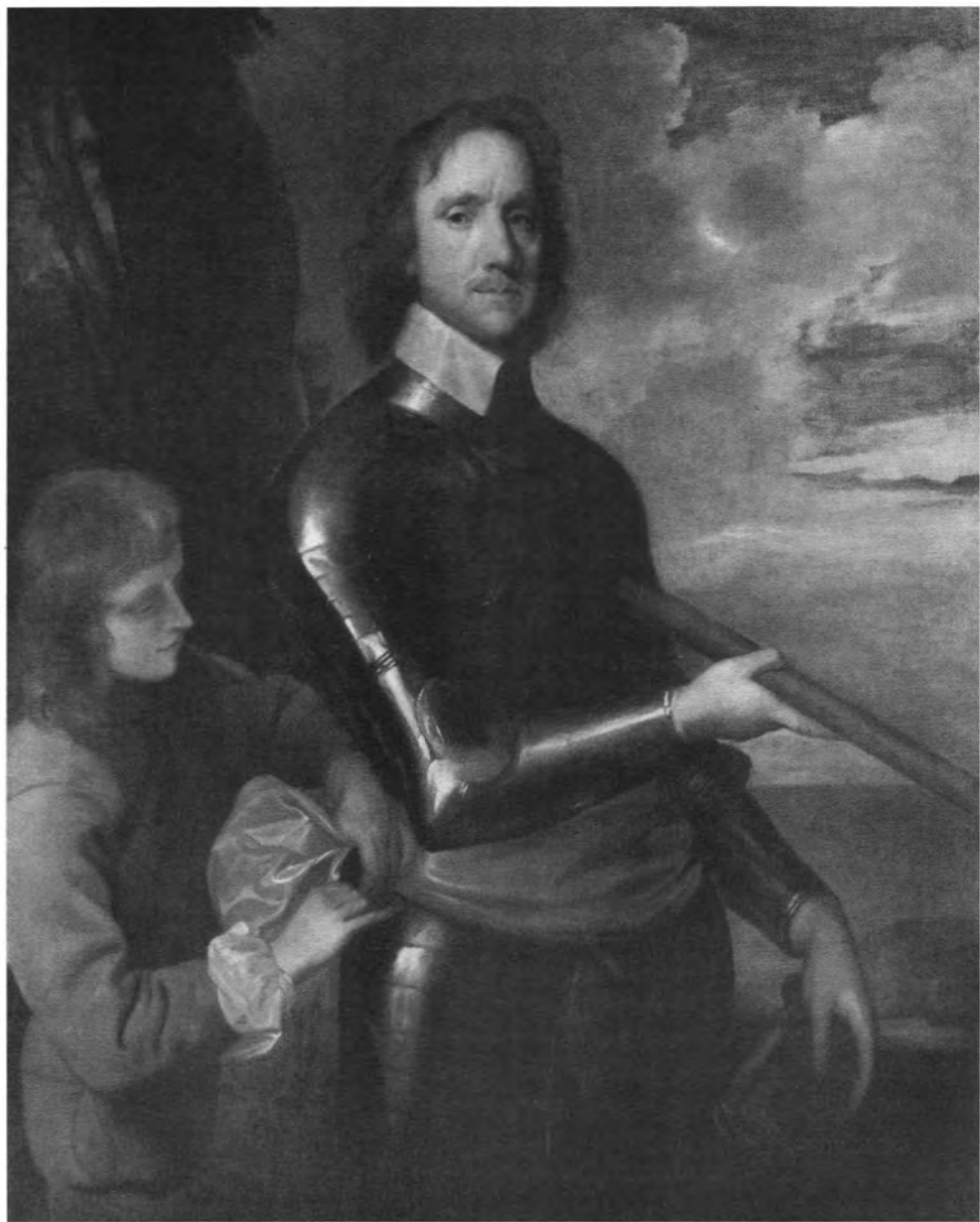
Saint-Barthélemy kıyımı.



Hobbes.



Leviathan'ın ilk baskısının kapağı.



Oliver Cromwell.



I. Charles'in idamı.



"Gece Milisleri" (Rembrandt).



Münster Banşı'nın imzalanması (Borch).



Spinoza.



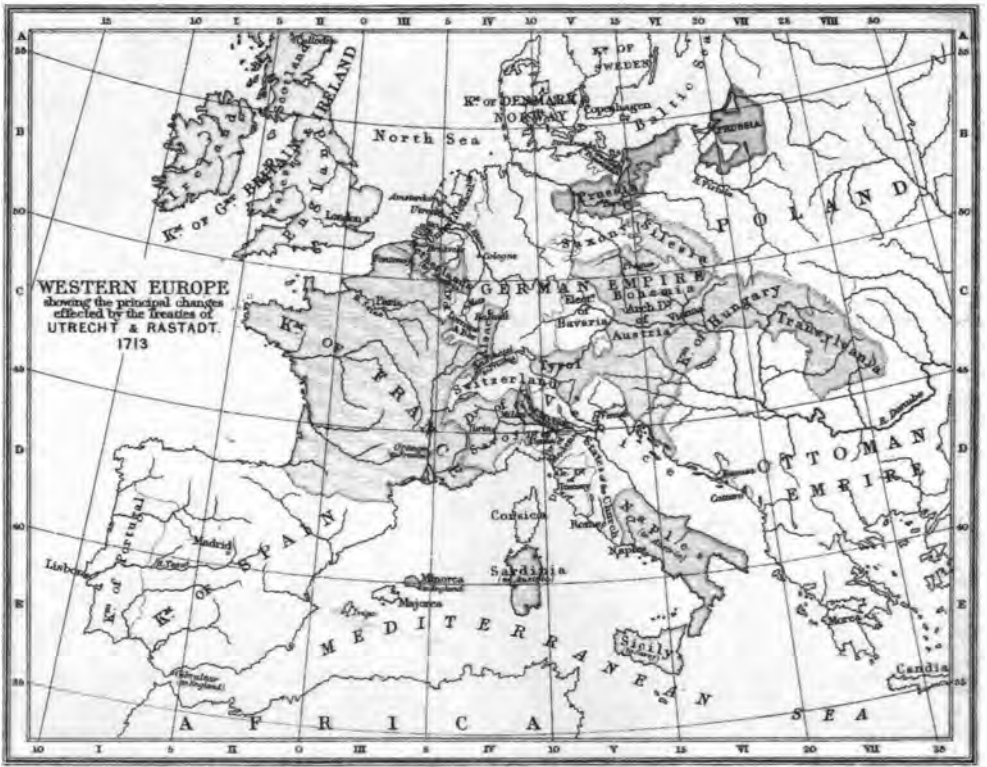
Locke.



Rus Karadeniz donanmasının Osmanlı donanmasına ağır bir darbe indirdiği ve Kırım Savaşı'nı başlatan Sinop Baskını'ndan (1853) sonra Rus Karadeniz donanması (Krassovski).

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM

Halk: Devrim



XVIII. yüzyıl Avrupası.

AYDINLANMA: DÜŞÜNCELER YUMAĞI

Avrupa'da 1688 İngiliz Devrimi'nden 1789 Fransız Devrimi'ne kadar uzanan zaman dilimi ya da kabaca XVIII. yüzyıl, Aydınlanma Çağı ve bu dönemin birçok düşünürü de Aydınlanmacılar ya da **Aydınlanma filozofları** olarak adlandırılır. Bu yüzyıl, burjuvazinin, İngiltere'de Avam Kamarası aracılığıyla iktidardan pay aldığı ve diğer ülkelerde *Ancien Régime* olarak bilinen geleneksel düzeni değiştirmek ya da hiç olmazsa yeniden düzeltmek (reform etmek) amacı güttüğü bir çağdır. Dolayısıyla sınıfsal açıdan Aydınlanma, her ne kadar kendi içinde çeşitli soylu düşünürleri barındırmış ise de, burjuvazinin bir sınıf olarak kendini gerçekleştirebilmesi için giriştiği özgürleşme hareketinin ve buna bağlı ideoloji ile edebiyatının belirli bir tarihsel biçimi olarak nitelendirilebilir.

Bununla birlikte, farklı ülkelerde (İngiliz-İskoç, Fransız, Alman ve hatta İspanyol ve Amerikan Aydınlanmaları şeklinde) farklı Aydınlanma felsefeleri ortaya çıkmıştır. Bu ülkesel ayrımın dışında, doktrin bakımından da büyük bir çeşitlilik söz konusudur. Daha doğrusu Aydınlanma, bir düşünceler yumağıdır; üstelik bu yu-

Aydınlanma ve filozofları

Aydınlanma sözcüğünün bazı Avrupa dillerindeki karşılığı, İngilizcede "Enlightenment", Almancada "Aufklärung", İtalyancada "illuminismo", İspanyolcada "ilustración" ve Fransızcada "Lumières" dir.

Aydınlanma'nın en önemli temsilcileri şunlardır: François Marie Arouet Voltaire (1694-1778), David Hume (1711-1776), Denis Diderot (1713-1784), Claude Adrien Helvétius (1715-1771), Etienne Bonnot de Condillac (1715-1780), Jean-Baptiste Le Rond D'Alembert (1717-1783), Paul Henry Thiry-Baron D'Holbach (1723-1789), İmmanuel Kant (1724-1804), Moses Mendelssohn (1729-1786), Jean Antoine Nicolas de Caritat-Marquis de Condorcet (1743-1794).

makta ipler birbirlerine dolanmıştır ve karmakarışıktır. Düşünürler, el attıkları çeşitli konular bakımından hem kendi aralarında, hem zaman zaman kendi içlerinde karşıtlıklar sergilemiş ve çelişkili görüşler ortaya koymuşlardır. Bu düşünsel çelişkilerin bir bakıma çağın değişik alanlarında gözlemlenen çeşitli çelişkilerinin bir yansıması olduğu söylenebilir.

Aydınlanma filozofları, çelişkiden kaçınmadıklarından başka bir sistem kurma anlayışına da genellikle rağbet etmemişlerdir. Bu nedenle, Aydınlanma düşüncesi, (birkaç istisna dışında) bir sistem kuran kuramsal kitaplarla değil, deneme, roman, hikaye, tiyatro eseri gibi edebi yapıtlarla ve tarihsel ya da ansiklopedik çalışmalarla dile getirilmiştir. Düşüncelerin ve bilgilerin bu şekilde ortaya konmasının bir nedeni de, filozofların felsefeyi basitleştirerek gündelik yaşamın içine sokmak ve yaşamı dönüştürmede bir araç olarak kullanmak istemeleridir. Kısacası amaç, kurgusal yapılar içinde sıkışıp kalmaktansa, düşünceye pratik bir boyut kazandırmak ve böylece insanı iyileştirip toplumu yeniden düzenlemektir.

Aydınlanma düşüncesi, yukarıda belirtilen bu niteliklerinden, özellikle de karşıtlıklarla yoğrulmuş ve karşı savlar düzeni içinde devinmiş olmasından ötürü, bir bütünlük içinde incelenmesi hiç de kolay olmayan bir konudur. Bununla birlikte, bütün Aydınlanma düşünürleri, aralarındaki büyük farklılıklara rağmen, belli bir anlayışı paylaşırlar: Her türlü önyargıya, boşinanca karşı çıkıp insanın bu dünyada mutlu olmasını sağlayacak bir toplumsal-siyasal düzen özlemini dile getirirler. Tocqueville'in *Eski Rejim ve Devrim* kitabındaki deyişyle, "hepsi de, kendi zamanlarının toplumunu düzenleyen karmaşık ve geleneksel âdetlerin yerine akıldan ve doğal yasadan devşirilmiş basit ve temel kurallar koymanın uygun olduğunu düşünmektedirler."

Bu anlayış, Aydınlanma'nın genel eğilimini ifade eder; bu genel eğilimin yapı taşlarını ise "ana fikirler" ya da "ana temalar" oluşturur. İlk önce filozofların kendi çağlarındaki düşünsel değişime ilişkin değerlendirmeleri ışığında bu genel eğilimi açıkça sergilemek ve ardından ana temaları incelemek sayesinde, Aydınlanma'yı olabildiğince bir bütünlük içinde kavramak mümkün olacaktır.

1. ERGİN OLMAYIŞTAN KURTULUŞ YA DA "SAPERE AUDE"

Dönemin yazarları, düşünürleri, edebiyatçıları, bilim adamları, kısacası "aydınları", içinde bulundukları eleştirel entelektüel hareketi belirtmek için sık sık "aydınlanma", "aydınlık" ya da "ışık" eğretilmesine başvurmuşlardır. Onlara göre, aklın ve felsefenin gelişmesiyle ve bilgilerin yaygınlaşmasıyla her yerde gerçek ışımakta, böylece yüzyıllardır önyargıların, dogmaların, geleneklerin karanlığa mahkûm ettiği insanlık aydınlığa kavuşmaya başlamaktadır. Bu işi başaranlar filozoflardır. Daha açıkçası filozof, gerçeğe ulaştığı içindir ki, eski düşünsel yapıları yıkarak insanların karanlıktan kurtulmasının yolunu açmaktadır. Bu bakımdan Aydınlanma, karanlığın yıkılmasıdır ya da Kant'ın "karanlık" eğretilmesine karşılık kullandığı "ergin olmama durumu"ndan çıkıştır.

Immanuel Kant'ın 1784 yılında kaleme aldığı 'Aydınlanma Nedir?' Sorusuna Yanıt adlı makalesi şu paragrafla başlar: "Aydınlanma, insanın kendi suçu ile düşmüş olduğu bir *ergin olmama* durumundan kurtulmasıdır. Bu *ergin olmayış* durumu ise, insanın kendi aklını bir başkasının kılavuzluğuna başvurmaksızın kullanamayışıdır. İşte bu *ergin olmayışa insan kendi suçu ile düşmüştür*; bunun nedenini de aklın kendisinde değil, fakat aklını başkasının kılavuzluğu ve yardımı olmaksızın kullanmak kararlılığını ve yürekliğini gösteremeyen insanda aramalıdır. '*Sapere aude!* Aklını kendin kullanma cesaretini göster!' sözü şimdi Aydınlanma'nın parolası olmaktadır."

Fakat yüzyıllardır insanlar akıllarını kullanmamaktadırlar. Doğaya aykırı bu durumun nedenini araştıran Kant, gerçek sorumluluğun düzeni sürdüren iktidara ait olduğunu ortaya koyar. Bu noktada Kant, La Boétie'nin "gönüllü kul-luk" çözümlemesini andıran bir irdelemeye girişir: Başta din olmak üzere çeşitli kurumlardan, geleneklerden, "dogmalardan ve kurallardan" yararlanan siyasal iktidar, ilk önce halkı "sersemleştirip aptallaştırır"; ardından, özgürlük olan birinci doğasını insana unutturur ve onun *ergin olmayışı* sanki ikinci doğasıymış gibi yaşamasını sağlar. Bunun sonucu, insanın gönüllü olarak *ergin olmayış* durumunu benimsemesi, yerleşik otoritelere gönüllü olarak kul-köle olmasıdır.

Kant'a göre bu durumdan kurtulmak için özgürlük ortamının gerçekleştirilmesi yeterlidir. Burada sözünü ettiği özgürlük, özellikle her bireyin bağımsızca aklını kullanıp düşüncelerini topluma sunması, yayması, yayımlaması özgürlüğüdür. Kant'ın deyişiyle, bireysel aklın "kitle önünde, kamuoyu önünde ve hizmetinde serbestçe ve açık bir biçimde kullanılması her zaman özgürce olmalıdır ve yalnızca bu tutum insanlara ışık ve aydınlanma getirebilir." Çünkü bu sayede, filozofların bilgileri özgürce dolaşıp her bireye ulaşabilir; böylece bireyler otoritelerden bağımsızca düşünebilecekleri bilincine varıp akıllarını körelten dogmalardan, önyargılardan, dinsel hurafelerden kurtulabilirler; bunun anlamı ise, "insan doğasının köktenci amacı ve belirlenim ilkelerinden biri olan ilerlemenin", yani Aydınlanma'nın gerçekleşmesidir.

Bilgilerin derlenip toplanması ve kamuya sunulmasının bu çağdaki en tipik örneğini *Ansiklopedi* oluşturur. Ama *Ansiklopedi*'nin, bu açık işlevinin yanında bir de "gizli" amacı vardır. Yazarlarının hemen hepsi, otoritelerin tepkisini çekmemek için kaleme aldıkları maddelerde zaman zaman ılımlı bir dil kullanmış ve eleştirilerini satır aralarına yerleştirmişlerse de, *Ansiklopedi*'nin, çağlarındaki cehalete, önyargılara, hoşgörüsüzlük ile bağnazlığı körükleyen dinsel baskılara, siyasal haksızlıklara ve toplumsal aşağılanmalara, kısacası kurulu düzenin her alanına karşı güçlü bir saldırı silahı olmasını tasarlamışlardı. Örneğin Diderot, Voltaire'e yazdığı bir mektupta, Ansiklopedistlerin parolasının "çürük inançlara, softalara, yobazlara, cahillere, kaçıklara, kötülere ve zorbalara aman yok!" olduğunu belirtirken, bu gizli amacı ortaya koymaktaydı.

Sonuçta, Aydınlanmacıların içinde yaşadıkları Aydınlanma'yı, insanlarda cehaletin doğurduğu korkuyu ortadan kaldırmak ve onları kendilerinin efendisi durumuna getirmek olarak algıladıklarını söylemek mümkündür. Korkuyu yok

Ansiklopedi

Tam adı *Encyclopédie ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers* (Ansiklopedi ya da Bilimler, Sanatlar ve Zanaatlar Açıklamalı Sözlüğü) olan bu büyük yapının yayımı, Diderot ile D'Alembert'in yönetiminde, 1751'de başlayıp 1777'de noktalanmıştır. Bu süre boyunca, A'dan Z'ye metinleri içeren 17 cilt ile resimlerden-tablolardan oluşan 11 cildin basımı gerçekleştirilmiştir. Voltaire'den Rousseau'ya, Montesquieu'den d'Holbach'a 150'ye yakın yazarın katkıda bulunduğu *Ansiklopedi*, bu 26 yıllık serüveni boyunca epey fırtınalı günler atlatmıştır: Devlet sansürü sorumlusu Malesherbes ile Kral XV. Louis'nin gözdesi Madame de Pompadour gibi etkili kişilerin desteğine karşın iki kez yasaklanmıştır. Çeşitli saldırılar karşısında bunalan D'Alembert 1757'de buradaki görevinden ayrılp Diderot'yu yalnız bırakmıştır. Ama tek başına beş binden fazla maddeyi kaleme alan Diderot, sebat edip bu girişimi sonuna değin götürmeyi bilmiştir. *Ansiklopedi*'nin Fransız Devrimi'ne kadar 3 baskısı gerçekleştirilmiş, ayrıca İtalya ile İsviçre'de 2 korsan baskısı piyasaya sürülmüştür.

etmek ise, bu korkuyu besleyen yanlış ve boş inançların, saçma düşüncelerin, önyargıların yıkılması demektir. Bu yıkım işlemini gerçekleştirecek olan eleştirel aklıdır; yıkımdan sonra yeni zihinsel kategorilerin oluşumunu sağlayacak ve böylece insanı kendisinin efendisi konumuna getirip özgürleştirecek olan da yine aklıdır, ama bu kez yapıcı akıl. Dolayısıyla Aydınlanma'nın el attığı ana temaların başında, akıl konusu ile bu konunun uzantısı olarak beliren ilerleme inancı bulunmaktadır.

2. AKLIN EGEMENLİĞİ VE İLERLEME İNANCI

Antik Yunan'dan bu yana felsefenin ve bilgi kuramlarının temel kavramlarından biri olan akıl, filozofların elinde, önceki yüzyıllardaki anlamlandırmalardan farklı olarak yeni bir içerikle donatılır: Akla, insanın her türlü dışsal belirlenimden bağımsız, etkin, eleştirel ve değiştirici yetisi anlamı kazandırılır. Bu yeti her bireyde bulunmaktadır: Her birey bu yeti sayesinde öğrenen, bilgi edinen ve aydınlanan bir kişi konumuna yükselebilir; yeter ki bu yetisini işletebilsin ya da Kant'ın deyişle aklını başkasının kılavuzluğuna başvurmaksızın kendi kullanmak cesaretini gösterebilsin. Bu bağlamda, akıl, Newton ile Locke'un yaklaşımları ödünç alınarak, gözlem ve deney ile ilişkilendirilir. Aklın bilgiye, gerçeğe ulaşması bu yöntemlerle mümkündür. Bir başka deyişle, akıl yürütmek, gözlem sayesinde nesneleri ve olguları çözümleyerek (analiz ederek) açıklayıcı ilkelere ulaşmak ve bu ilkelerin geçerliliğini de ampirik deneylerle sınamak demektir.

Aydınlanma'nın akıl kavramına yüklediği tek anlam bu değildir. Özellikle Fransız Aydınlanmacıları, aklın tek tek bireylere özgü en üstün yeti olduğu anlayışıyla yetinmezler ve akla kendiliğinden bir değer atfedip onun genel geçer, nesnel bir ilke olduğunu ileri sürerler. Bunun anlamı, düşünebilen bütün özneler, bütün uluslar, bütün dönemler ve bütün kültürler için aklın tek ve bir ol-

duğudur. Böylece doğrunun ve yanlışın biricik ölçütü (kriteri) olan akıl, her şeyi yargılayabilecek ve her şeyi yeniden yapılandırabilecek bir güç haline gelir ve “akıl adına” denildiğinde de akan suların durması sağlanır.

Demek ki Aydınlanma’ya özgü tek bir akıl kavramından söz edilmesi olanaksızdır. Filozoflara göre akıl, bazen bireysel bir yeti, bazen evrensel bir değerdir; bazen olguların ve nesnelerin kavranması, bazen de olguların ötesindeki özle- rin, evrensel ilkelerin açığa çıkartılmasıdır. Ayrıca akla bir yanda mutlaklık atfe- dilir ve onun her şeyin üzerindeki otorite olduğu benimsenir, öte yanda (Hume, Diderot ya da Helvétius’ta) aklın yanında duygular ile tutkuların öneminin altı çizilir, (Hume’da) kuşkucu yaklaşım aklın kendisine uygulanır ya da (Kant’ta) aklın sınırlarının bulunduğu ileri sürülür. Ancak akla hangi anlam yüklenirse yüklensin, tüm filozoflar, en azından içine yerleştirdikleri (bireyci ya da evren- selci, mutlak ya da göreceli) çerçeve doğrultusunda akla büyük güven beslerler. Bu güvenin uzantısı olarak da aklı (zaman zaman da akıl ile özdeşleştirdikleri felsefeyi) biri yıkıcı diğeri yapıcı iki temel işlevle donatırlar.

Yıkıcı işlev, aklın sorgulayıcı-eleştirci boyutunun ön plana çıkarılmasıyla gerçekleştirilir. Kant’ın “çağımız eleştiri çağıdır” ya da Diderot’nun “her şey eleştirilmelidir” derken kastettikleri şey, kabullenilmiş bütün inançların, bilgi- lerin, değerlerin, geleneklerin, toplumsal-siyasal kurumların aklın süzgecinden geçirilip acımasızca eleştirilmesidir. Bu entelektüel tutumun ardındaki toplum- sal-siyasal amaç, burjuvazinin kurtulmak istediği feodal düzenin ve bu düzenle ilişkilendirilen her şeyin düşünsel düzeyde eleştirilip çürütülerek yerle bir edil- mesi ve böylece somut değişim için gerekli olan zeminin hazırlanmasıdır. Akla yüklenen bu yıkım işlevi, filozoflara göre, karanlıkların sürmesini sağlayan hu- rafelerin, boş inançların, önyargıların, yanlış düşünce ve değerlerin dışlanması, bir bakıma zihnin bunlardan temizlenerek bir *tabula rasa* haline getirilmesidir.

Bunun ardından gelen yapıcı işlevle amaçlanan, her türlü otoriteden bağım- sız olarak aklını kullanıp kendi kaderini belirleyen ve iyi, erdemli bir yaşam sü- ren insanın yaratılmasıdır. Ama insanın toplumsal bir varlık olması, bu yapım işlevinin toplumu da kapsamasına yol açar. Dolayısıyla filozoflar, akla toplumu yapma ya da daha doğrusu, yeniden düzenleyip yapılandırma işlevi yüklerler. Bir tür “toplum mühendisliğine” soyunan filozoflar, akıl sayesinde tüm insanlar için doğru, iyi, erdemli bir toplum modelinin ortaya konabileceği inancındadırlar. Bu nedenle, genelde Platon’daki gibi bütüncül bir ütopya ortaya koymazlar- sa da, kafalarındaki modelin içerdiği (temelde burjuvaziye özgü) değerleri, ilke- leri, kurumları dile getirirler ve bunları, yine akla göndermede bulunarak, ev- rensellik etiketi altında sunarlar.

Aydınlanma’nın akla dayanarak geçmişi kötü olarak algılayıp yadsıması ve yetkin bir geleceği en azından kurgusal düzeyde kurması, ilerlemeci bir anlayı- şa sahip olduğunun göstergesidir. Genelde bütün filozofların paylaştığı bu iler- leme düşüncesi, doğrudan doğruya akılla, felsefeyle bağlantılıdır. Aklın (bazen gelişmesi, bazen de yaygınlaşması anlamında) ilerlediği konusunda hiçbir kuş- kuları olmayan filozoflar, içinde bulundukları çağda açıkça gözlemlenen mad-

di gelişmelerin bu entelektüel ilerlemenin göstergeleri olduğu görüşündedirler. Onlara göre, bilgilerin birikmesi, teknolojinin gelişmesi, bilimsel buluşlarda büyük adımlar atılması ve bunlara paralel olarak ekonominin büyümesi, zenginliklerin artması, yaşam koşullarının iyileşmesi, uygarlığın yayılması, yalnızca aklın ilerlemesi sayesinde mümkün olmaktadır.

Filozofların çoğu, bu ilerleme anlayışını sadece içinde yaşadıkları XVIII. yüzyıl ortamında ele alıp geleceğe yönelik bir açılımda bulunmak amacıyla kullanırlar. Fakat bazıları, bu sınırlı kullanışla yetinmeyip ilerleme düşüncesini bir tarih felsefesi içine oturturlar ya da bir başka deyişle ilerlemeci bir tarih tasarımı gerçekleştirirler. İnsanlık tarihinin genelde tek bir çizgi üzerinde kaçınılmaz bir biçimde ilerlediği inancı temelinde yapılandırılan bu tasarımın önemli temsilcileri Turgot, Marquis de Chastellux ile Condorcet'dir. Condorcet, Fransız Devrimi döneminde Jakoben iktidarın hışmından korunmak için gizlendiği odasında kaleme aldığı ve ölümünden sonra *Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain* (İnsan Zekasının İlerlemeleri Üzerine Tarihi Bir Tablo Taslağı) başlığıyla yayımlanan yapıtında, insanlığın dokuz tarihsel dönemden geçtiğini ve karşı konulamaz bir şekilde onuncu döneme doğru ilerlediğini ileri sürer. Bu son döneme ilişkin öngörüler, hem kendisinin hem de Aydınlanma Çağı'nın vasiyeti niteliğindedir: "İnsan soyunun gelecek durumuna ilişkin umutlarımız, şu üç noktada toplanabilir: Uluslar arasındaki eşitsizliğin yıkılması, her halk içinde [sınıflar arasındaki] eşitliğin gelişmesi ve insanın gerçekten yetkinleşmesi. (...) Öyle bir gün gelecek ki, güneş, bu yeryüzünde, akıllarından başka bir efendi tanımayan özgür insanları aydınlatacak yalnızca; tiranlar ile köleler, papazlar ile onların aptal ya da ikiyüzlü yardakçıları, tarihin tozlu sayfalarında ya da tiyatro sahnelerinde var olmaya devam edecekler yalnızca."

Kant'ın deyişiyle "insan doğasının köktenci amacı ve belirlenim ilkelerinden biri olan ilerleme" düşüncesi, ister Voltaire, Condillac ya da D'Alembert gibi düşünürlerce kısaca dile getirilmiş, ister Turgot ve Condorcet gibi düşünürlerce bir tarih felsefesi içinde sergilenmiş olsun, sonuçta hepsi tarafından "mutluluk" kavramıyla ilişkilendirilmiştir. Bu mutluluk anlayışı da, toplumlar arasındaki kültürel farklılıklar göz önüne alınmaksızın bütün insanlık için sunulacaktır.

3. MUTLULUK YA DA AHLAKLI TOPLUM

İnsanın aklını kullanıp ergin olması ile bu yeryüzünde mutluluğu yakalaması arasında yakın bir bağ kuran Aydınlanmacılar, yüzyıllardır hüküm süren mutsuzluğun geleneksel değerler ile kurumların beslediği yanlışlardan, yanılgılardan ve yanılsamalardan kaynaklandığını belirtirler. Bu bakımdan bireysel mutluluk, aklın ilerlemesi sayesinde kişinin kendisini rasyonel kılmasıyla, dahası gündelik yaşam koşullarının iyileşmesiyle özdeşleştirilir. Ancak insan toplumsal bir yaratık olduğundan, mutluluğun toplumsal bir boyutunun olduğu ve buradan hareketle de bireysel mutluluk ile toplumsal mutluluk arasında belli bir ilişkinin bulunduğu kabul edilir. İşin içine toplum dahil edildiğinde, insanlar

arasındaki ilişkileri, yani insanların birbirlerine karşı olan tutum ve davranışlarını belirleyen belli kuralların gündeme gelmesi de kaçınılmazdır.

İnsanların kötü olmamaları, tersine erdemli olup birbirlerine iyi davranmaları demek, mutluluk için ahlakın, ahlaki kuralların gerekliliğinin altını çizmek demektir. İşte Aydınlanma düşüncesi, bu noktada, dilinden düşürmediği mutluluğu ahlaki bir çerçeve içine oturtur: Gerek iyi bir insan olma (kişisel ahlak ya da aktöre) gerek insanların birbirlerine iyi davranması (toplumsal ahlak ya da töre), hem bireysel hem de toplumsal bakımdan mutluluğu yakalamanın önkoşulları olarak belirir.

Aydınlanmacılar, ahlakın kökenini birbirinden farklı, hatta karşıt iki yaklaşımla açıklamaya yönelirler. Voltaire ya da Diderot'nun yapıtlarında yansıyan ve “evrenselci yaklaşım” olarak nitelenebilecek olan birinci yaklaşım, insanın doğasına kazanmış doğal (evrensel) ahlaki değerler anlayışından hareket eder. Buna karşılık, d'Holbach, Helvétius ya da Hume'un başını çektiği “göreceli yaklaşım”, ahlaki yapıyı insanın tutkulu ve çıkarıcı (egoist) doğasından türeten anlayış üzerine temellenir. Aslında her iki yaklaşım da, karşıt önkabulleri benimsemelerine karşın, hem Hıristiyanlığın ahlak anlayışını yadsırlar, hem de ortak iyiliği ya da toplumsal mutluluğu hedeflerler.

Hem Voltaire hem Diderot için erdem, iyilikseverliktir, ya da daha açıkçası, insanların değişmez evrensel ahlak ilkelerini kavrayıp birbirlerine iyilik yapmalarıdır. Dolayısıyla, evrenselci yaklaşımda ahlak, “iyilik yap, iyilik gör” şeklinde nitelendirilebilecek yararçı bir anlamla donanmıştır: İyi insan olmak toplumun yararını gözetmek demektir; ama aynı zamanda böyle bir tutum ve davranış, bireyin de yararınadır. Çünkü birey, toplumsallığın gereğini yerine getirdiği zaman kendi çıkarlarını gerçekleştirmiş olmaktadır. Bu durum, hem bireysel hem toplumsal mutluluğa kapıların açılmasıdır.

Evrensel ahlak kurallarının varlığının kabul edilmesi, ayrıca doğal hukuk öğretisinin benimsenip doğal (hukuksal) yasalar ile doğal (insani) haklar kavramlarının gündeme getirilmesi sonucunu doğurur. Bu yasalar ya da haklar da, belli bir toplumla değil, fakat tüm insanlıkla ilişkilendirilir. Örneğin Diderot, “Benim gerçekten elimden alınamayacak doğal haklarım ancak, insanlığın haklarıdır,” diye yazar. Filozofların bu yaklaşımları, Aydınlanma düşüncesinin bir genel eğilim olarak hümanizmi (insancılık) ve kozmopolitizmi içinde barındırdığı şeklinde yorumlanabilir. Bu bağlamda, savaş karşıtlığının filozoflar arasında çok yaygın olduğunu belirtmek gerekir. Ancak, filozoflarda gözlemlenen hümanist tutum, onların “Yahudi düşmanlığı” gibi çağlarının bazı önyargılarına saplanıp kalmalarına engel teşkil etmez. Örneğin Voltaire, *Felsefe Sözlüğü* kitabında, Yahudileri “cahil, barbar, cimri, hurafeci, başkalarına karşı nefret dolu” bir halk olarak resmeder. Ardından sözlerini “yine de onları yakmamak gerekir” diye tamamlar!

Göreceli yaklaşımın en önemli temsilcileri olan d'Holbach ile Helvétius, insanın doğarken iyi ile kötü, haklı ile haksız kavramlarını beraberinde getirdiği, dolayısıyla (dinsel ya da laik) değişmez evrensel ahlak ilkelerinin bulun-

Voltaire ve savaş karşıtlığı

Voltaire, çeşitli yapıtlarında zaman zaman hicvederek ya da ironik bir dil kullanarak, insanlığın başındaki en büyük felaket olarak gördüğü savaşa (ve militarizme) karşı bir "savaş" yürütür. Örneğin, *Micromegas* masasında, insanları hayvanlar gibi gören dev Siriuslu'ya savaşın anlamsızlığı ve monarkların sorumluluğu şöyle anlatılır: "Mesele sadece, bu toprakların Sultan denilen bir adamın mı, yoksa bilmem neden Çar denilen bir adamın mı olacağından ibaret. Bunlardan ne biri ne diğeri kavga konusu toprağı ömründe görmüştür, ne de görecekler; bu birbirini boğazlamakta olan hayvanlardan da hemen hemen hiçbirisi diğerk hayvanı ömründe görmemiştir." *Dictionnaire philosophique*'te (Felsefe Sözlüğü) ise daha tutkulu bir dille, iktidar sahiplerinin yanında askerler de suçlanır: "İnsanlığı bin parçaya bölen hastalık hakkında hiçbir söz etmeyen ahlakçı filozoflar, yakın bütün kitaplarınızı! Birkaç kişinin kaprisi kardeşlerimizin binlercesini düzene uygun olarak boğazlattığı sürece, insan soyunun kahramanlığa adanmış bölümü tüm doğa içindeki en iğrenç şey olacaktır."

madığı savından hareket ederler. Onlara göre insan, tıpkı Hobbes'taki gibi, acıdan kaçıp hazza yönelen çıkarıcı-bencil bir varlıktır. Her insanın iyi olarak algıladığı şey, onun kendi çıkarlarına hizmet ettiğine inandığı şeydir. D'Holbach ile Helvétius'un insana böylesine faydacı-bencil bir doğa biçimleri, onları toplumsal mutluluk hakkında en ufak bir kaygısızlığa yöneltmez. Tam tersine. Her iki düşünür de, bireyden yola çıkıp topluma ulaşırlar ve "gerçek" ya da "yararlı" bir ahlaki toplumsal iyilikle bir tutarlar. Bu sonuca varmalarını sağlayan akıl yürütmelerinin temelinde, insanın toplumsal bir varlık olduğu savı yer almaktadır. Onlara göre, her toplumun iyiliğı ve adaleti içeren ahlak kurallarıyla donanmış olması ve tüm bireylerin bu kurallar doğrultusunda birbirlerine iyiliksever bir tutumla davranmaları, yine bireylerin kendi kişisel çıkarları gereğidir. Bir başka deyişle, kişinin mutluluğı başkalarına bağı olduğundan, diğerk insanlara iyilikle yaklaşıp genelin mutluluğunu gözetmesi, yani kendini ahlaklı, erdemli kılması, kendi yararınadır. İnsanların tutkularını genel iyiliğe doğru yönlendirecek bir ahlaki yaratacak olan ise, felsefedir; yani filozoflardır ya da daha doğrusu filozoflarca aydınlatılmış siyasal iktidardır.

Aydınlanma filozofları, ister evrenselci ister göreceli yaklaşımı benimsemiş olsunlar, bilinçli ya da bilinçsiz olarak, burjuvazinin bireyci toplum anlayışını savunmaktadırlar. Bunu yaparken işin içine ahlakı sokmakta, erdem dolayımıyla bireysel çıkar ile ortak çıkar arasında uyumun kurulduğunu varsaymaktadırlar. Onlara göre, kişisel yararını gözetken insan, erdemle donanarak ortak iyiliğı içeren uygarlığın gelişmesine katkıda bulunmakta ve böylece hem kendini hem toplumu daha mutlu kılmaktadır. Filozofların ağızlarından düşürmedikleri erdem kavramı, bu bakımdan, burjuva dünya görüşünü meşrulaştıran düşünsel bir kılıf işlevi görmektedir.

Bu çağda, filozofların bu yaklaşımına karşı, burjuva toplumu mekanizmasının erdem değil, fakat bencillikten kaynaklanan kötülükler üzerine inşa edilip

işlediğini açıkça gözler önüne seren düşünürler de vardır. Örneğin, Bernard de Mandeville (1670-1733), 1714 tarihli *The Fable of the Bees: or Private Vices, Public Benefits* (Arıların Masalı ya da Özel Kötülükler, Kamusal Yararlar) adlı öyküsünde, kibir, kıskançlık, açgözlülük, sahtekârlık gibi kötülüklerin ortak mutluluğa katkıda bulunduğunu; buna karşılık namusluluk, dürüstlük, alçakgönüllülük, kanaatkârlık gibi erdemlerin hüküm sürdüğü bir toplumda ise gönencin ve buna bağlı olarak da mutluluğun ortadan kalktığını eğlenceli bir dille anlatmaktadır.

4. DOĞAL ÖZGÜRLÜK VE SINIRLI EŞİTLİK

Aydınlanma filozoflarının erdem-mutluluk konusuyla ilişkilendirdikleri ve çeşitli yazılarında sık sık gündeme getirdikleri bir başka kavram, özgürlük kavramıdır. Aydınlanma düşüncesi pratik yaşamla doğrudan ilişkili olduğundan, filozoflar, özgürlük konusunu, felsefi (ya da metafiziksel) boyutundan çok, pratik boyutu içinde ele alıp tartışırlar. Onlar için önemli olan, toplum içindeki insanın, hatta bir devletin üyesi anlamındaki yurttaşın özgürlüğü sorunudur. Bunun anlamı da, bireyin-yurttaşın mutlu olabilmek için yaşamının, güvenliğinin, emeğinin ürünlerinin (mülkiyetinin) ne ölçüde korunup korunmadığı sorunudur. Bu bakımdan özgürlük düşüncesi, Locke'ta dile getirilen insan hakları düşüncesiyle bağlantılıdır, hatta bu bakımdan özgürlüğün kendisi, en önemli doğal haklardan birisidir. Dolayısıyla toplumdaki özgürlük (ya da sivil özgürlük) insanın doğasına içkin olan özgürlükten (ya da doğal özgürlükten) türetilmektedir.

Filozoflara göre, toplumdaki özgürlüğün ilk anlamı, hiçbir insanın bir başkasının mülkiyetinde bulunmaması, yani köle olmamasıdır. Bu bağlamda, feodal düzene içkin olan serflik düzeni de, bir tür kölelik olarak kabul edilip yadsınmaktadır. Filozoflar, eleştirdikleri kölelik kurumunun sahiplenme hırsı, yani özel mülkiyet tutkusu tarafından beslendiğine dikkat çekerler; ama aynı zamanda mülk edinmeyi ve bunun uzantıları olan ticaret yapma gibi ekonomik faaliyetlerde bulunmayı en önemli özgürlükler olarak savunurlar. Bu bağlamda mülkiyet doğal bir hak olarak kabul edilir; fakat onun aristokratik mülkiyet anlayışından farklılığının vurgulanması amacıyla emek de işin içine katılır. Örneğin, D'Alembert “namuslu olarak servet sahibi olmanın araçları, yetenek ve çalışmadır,” derken, Diderot “mülkiyeti yaratan, başlangıçta, emek ile sahip olmadır,” diye yazar.

Filozoflara göre, insan doğasına içkin özgürlükler (dolayısıyla haklar), Avrupa'nın uygar toplumlarında ayaklar altındadır. Öyle ki, çok daha karmaşık bir kölelik durumu yaratılmıştır. Bu modern kölelikten ya da Voltaire'in deyişiyle “zihinsel kölelik”ten kurtulmak için yapılması gereken ilk iş, “düşünce ve ifade özgürlüğünü” kazanmaktır.

Filozoflar, gerek insan hakları ile özgürlüklerinin tanınmasının, gerek kişisel görüşlerini rahatça yayabilmelerinin temel güvencesi olarak gördükleri düşün-

ce ve ifade özgürlüğüne çok büyük önem atfederler. Hatta Voltaire'den Kant'a dek, "özgürlük" adı altında en büyük mücadeleyi bu alanda verirler. Onlara göre, düşünme yetisine sahip olan insanın düşüncelerini dile getirmesi ve basın yoluyla yayması, en temel doğal haklarından birisidir. Düşünce ve ifade özgürlüğünün sağlanmadığı bir ortamda, diğer özgürlüklerin yeşermesi de mümkün değildir. "Düşünceyi açığa vurma özgürlüğü yoksa, insanların özgürlüğünden de söz edilemez," diyen Voltaire, ifade özgürlüğünün herkes için olması gerektiğini Rousseau'ya yazdığı bir mektupta şöyle dile getirmektedir: "Söylediklerinizin hiçbirinde sizinle aynı düşüncede değilim; ancak onları söyleme hakkınızı ölünceye değin savunacağım."

Düşünce ve ifade özgürlüğünü savunmak, her şeyden önce bu özgürlüğü yadsıyan kişilere ve onların bu amaçla ileri sürdükleri gerekçelere karşı mücadele etmek demektir. Bu mücadelede siyasal iktidarı bu özgürlüğün gerekliliğine inandırmak, büyük önem arz etmektedir. Bu nedenle, basın özgürlüğünün İngiltere'de bulunduğunu ileri süren Hume'a göre, "bu özgürlüğün yol açtığı olumsuzluklar öylesine az sayıda ve öylesine önemsizdir ki, hiçbir yönetim bu özgürlüğe izin vermemezlik etmemelidir." Çünkü basın özgürlüğü sayesinde insanlar, özgürce tartışma ve daha sağlam bir biçimde yargılama olanağına kavuşurlar; böylece iktidar için tehlikeli olabilecek "söylentilerin ve dedikoduların cazibesine kapılmaktan kurtulurlar."

Hume'un bu sözlerinden de anlaşıldığı üzere, düşünce ve ifade özgürlüğünün sağladığı en büyük yarar, cehaleti ortadan kaldırmasıdır; insanlar akıllarını kullanmayı öğrenerek doğruyu, gerçeği kavrarlar ve mutlu bir toplum kurma yolunda ilerlerler. Demek ki özgürlük (özellikle de düşünce ve ifade özgürlüğü ile mülkiyet özgürlüğü), doğru bir toplumun ve insan mutluluğunun olmazsa olmaz koşulu olarak belirlemektedir.

Filozoflar, özgürlüğe tutkuyla bağlı olmalarına karşın, özgürlük sözcüğünün çağrıştırdığı eşitlik konusunda epey ikircikli bir tutum sergilerler. Aydınlanmacıların eşitliğe ilişkin yaklaşımları, dönemin yükselen sınıfı olan burjuvaziye içkin temel bir çelişkiyi yansıtmaktadır: Bir yanda halkın yardımıyla feodal sistemden kurtulmak isteği, dolayısıyla eşitlikçi bir söylem tutturulması; öte yanda bu halkı kendi çıkarı için sömürmek arzusu, dolayısıyla eşitliğin olanaksızlığının vurgulanması.

Filozofların büyük bir bölümü, insanların doğal eşitliği düşüncesini benimserler. Gerçekte bu düzeyde anladıkları eşitlik, insanların insan olmaları sıfatıyla, yani insani bir doğayı içermeleri nedeniyle eşit olmalarıdır. Bu bağlamda doğal eşitliğin özgürlük ile ilişkilendirilmesi, her insanın kendi bedeni üzerinde eşit hakka sahip olması, dolayısıyla bir başkasının mülkiyeti (kölesi ya da serfi) konumunda bulunmaması anlamına gelmektedir.

Özgürlük doğallığından soyutlanıp toplumsal açıdan ele alındığında, filozofların onun hakkındaki yargıları önemli ölçüde değişir. Aslında Aydınlanmacılar, feodal düzene karşı bir savaş yürüttüklerinden ve genelde Montesquieu'nün "yasa fetişizmi" anlayışını benimsediklerinden, hukuksal eşitlik konusunda

hemfikirlerdir. Buna göre, bir toplumdaki tüm insanlar (yurttaşlar) eşit şekilde yasalara bağımlı olmalıdırlar; özellikle de kalıtımsal ayrıcalık düşüncesi ileri sürülerek yasalar önünde soylu-avam ayırımına denk düşen bir eşitsizliğe kesinlikle yer verilmemelidir. Örneğin Diderot, *Ansiklopedi*'nin "Yurttaş" maddesinde, kalıtımsal soyluluk savının ne denli saçma olduğunu belirtip "tüm yurttaşlar, yurttaş olma sıfatıyla eşit olarak soyludurlar," diye yazar. Fakat Aydınlanma'da genel bir eğilim olarak beliren bu hukuksal eşitlik anlayışı, sosyo-ekonomik eşitliğin benimsenmesine yol açmaz. Hatta tam tersine, ağız birliği edilmiş çesine bu eşitlik yadsınır.

Aydınlanmacıların gözünde, Diderot'nun deyişiyle "mutlak eşitlik" ya da sosyo-ekonomik eşitlik, bir düştür, bir kuruntudur ya da bir ütopyadır. Bir toplumdaki tüm insanların, toplumsal statü, mevki ya da servet bakımından eşit olmaları mümkün değildir. Bu konuda en fazla kalem oynatmış olan filozof Voltaire'dir: "Hepimiz insan olarak eşitiz, ama toplumun eşit üyeleri değiliz. (...) Bazı Sofistlerin moda haline getirdikleri insanların sözde eşitliği, çok tehlikeli bir düştür. Bir efendi için otuz tane ırgat olmazsa, toprak ekilip biçilmez. (...) İşçi ya da ırgat, temel ihtiyaçlara muhtaç olmalıdır ki çalışsın; çünkü insanın doğası böyledir. Bu büyük sayıdaki insan yoksul olmalıdır, ama sefalet içinde bulunmamalıdır. (...) Bütün insanlar eşit olurlardı, eğer gereksinimleri olmasaydı. Türemüze özgü bu zayıflık, bir insanı bir başkasına muhtaç kılar; gerçek kötülük, eşitsizlik değil, bağımlılıktır."

Sosyo-ekonomik eşitsizliği "insan doğası"ndan "toplumsal işbölümü"ne kadar uzanan çeşitli gerekçelerle savunan filozoflar, cinsiyetler arası eşitlik konusunda da olumsuz bir tutum içindedirler. Genelde bu konu hakkında bir fikir yürütmekten kaçınırlar; ama bu konuya bilinçli ya da bilinçsizce değinmek durumunda kaldıklarında, dönemlerinin kadınlara ilişkin önyargılarını büyük ölçüde paylaşırlar; yani kadının erkeğe göre, hem bedensel hem entelektüel bakımdan daha zayıf olduğunu kabul ederler ve cinsiyetlerin hukuksal eşitliğini de yadsırlar. Voltaire'in, aşık olduğu Marquise du Châtelet'yi, hayranlığını dile getirmek ve övmek amacıyla "kadın olmaktan başka eksikliği olmayan büyük insan" diye nitelendirmesi, Aydınlanma'nın kadına bakışını epey iyi özetlemektedir.

Filozoflar, toplumda insanlar arasında zeka, servet ya da cinsiyet bakımından eşitsizliklerin kaçınılmaz olduğunu ileri sürmelerine karşın, akli körelten dogmalardan, önyargılardan, boş inançlardan kurtulmak anlamında özgürleşmeyi bütün insanlar için talep ederler. Bir başka deyişle, akılsal körelmeyi beslediğine inandıkları dine ya da Kilise'ye (özellikle Katolik Kilisesi'ne) karşı verdikleri mücadeleyi insanlık adına yürütürler.

5. "ALÇAĞI EZİN"

Aydınlanma felsefesine genellikle yüklenen en önemli özellik, dine yönelik kuşku ve eleştirel bir tutum takınmış olmasıdır. Daha çok Fransız filozofları arasında gözlemlenen bu özellik, zamanla tüm Aydınlanma'nın başat özelliği ola-

rak kabul edilmiştir. Aslında, diğer konularda olduğu gibi bu konuda da, düşünürler arasında çeşitli farklılıklar bulunmakta; daha doğrusu, düşünürlerin bu konuya ilişkin kişisel felsefi yaklaşımları deizmden (yaradancılıktan) ateizme (tanrıtanımazlığa) uzanan bir yelpaze oluşturmaktadır. Ancak, filozofların büyük çoğunluğu, geleneksel Hristiyanlık ile Kilise'ye karşı düşmanlıkta ve hoşgörüyü savunmada birleşmişler ve böylece Voltaire'in "*Ecrasez l'infâme!*" (Alçağı [ya da rezili] ezin!) sloganıyla başlattığı bu savaşta aynı cephede yer almışlardır.

Felsefi düzeyde filozoflar arasında yaygın olan din anlayışından biri deizmdir. Tanrı'nın varlığı ile ruhun ölümsüzlüğüne ilişkin inançların insanın doğasında (aklında) yerleşik olduğunu kabul eden deistler, doğanın gözleminin bir Yaratıcı'yı zorunlu kıldığını ileri sürerler. Hatta Voltaire, "Tanrı olmasaydı bile, onu yaratmak gerekcekti," diyerek, Tanrı inancının ahlaki yaşamı güvenceleyen bir temel olduğunu ileri sürer. Kendi deyişiyle, "güzel eylemleri ödüllendirip kötülerini de cezalandıran, hafif kusurları bağışlayan bir Tanrı'ya inanç, insan soyuna en yararlı inançtır."

Voltaire'in, elitist bir dünya görüşüne sahip olduğu için, Tanrı inancını özellikle kitleleri yönlendirmek bakımından zorunlu gördüğü söylenebilir. Fakat ardından gelen Hume, Diderot, Helvétius, D'Holbach gibi Aydınlanmacılar, Voltaire'in elitizmini benimsemelerine karşın, deist öğretisini aşıp Tanrı'yı ve her türlü dinsel inancı sorgulamaya, hatta yadsımaya varırlar. Örneğin Diderot, akıl-inanç karşıtlığını savunarak, Tanrı düşüncesi ile dinsel inançların kökeninde aklın körelmesinin, Kant'ın deyişiyle ergin olmayışın bulunduğunu ima eder. "Tanrı düşüncesi, insan türünün ortaklaşa bir yanılgısıdır," diyen D'Holbach ise, ateizmi salt teorik gerekçelerle değil, ahlaki-siyasal nedenlerle de savunur. Çünkü ona göre yalnızca ateizm, metafizik korkuları besleyen ve boşinançları üreten Tanrı inancını yıkarak, insanın özgürleşmesine ve tiranlıktan kurtulup doğasına yaradır. Akılcı bir toplumsal-siyasal düzen kurmasına olanak sağlamaktadır.

Dine ilişkin felsefi görüşlerinde farklılıklar sergileyen filozoflar, Kilise'ye ve din adamlarına karşı açılan savaşta bir araya gelirler. Kalemliyle verdikleri bu savaş, Hristiyanlığın (ya da en azından dönemlerinin Hristiyanlık anlayışlarının) içerdiğini ya da yol açtığını iddia ettikleri (birbiriyle bağlantılı boşinançlar, bağnazlık, şiddet gibi) kötülükleri sıralayarak ve bu kötülüklere karşı bir panzehir şeklinde sundukları hoşgörü düşüncesini savunarak yürütürler; bazen de, dinsizlikle suçlanan ya da mahkûm edilen kişilere yardım etmeye ya da hiç olmazsa itibarlarının iade edilmesine çalışırlar. Ayrıca, düşüncelerini çok daha geniş kitlelere ulaştırabilmek amacıyla, dinsel çevrelerle polemige girmekten kaçınmazlar, hatta bu çevreleri bu yönde kışkırtmaktan geri kalmazlar.

Filozoflara göre, genel olarak din (özel olarak da Hristiyanlık), iktidarlarını kurmak ve pekiştirmek isteyen din adamlarının elinde, dogmalarla, gizemlerle, boşinançlarla donatılır. Cehaletin ürettiği ve beslediği din, böylece cehaleti sürekli olarak yeniden üretir, hatta daha da koyulaştırır. Böylesine dogmatik bir toplumun bağnazlığın (fanatizmin) pençesine düşmesi kaçınılmazdır. *Ansiklopedi*'nin yazarlarından De Jaucourt'un deyişiyle, "cehalet ve barbarlık, boşinanç"

getirir; ikiye bölünme, onu beyhude törenlerle destekler ve sürdürür; sahte gayret-keşlik yaygınlaştırır ve menfaat devam ettirir. (...) Boşanmış somutlaştığı ve eylemselleştirdiği zaman, bağnazlık dediğimiz şeyi doğurur.”

Aydınlanmacılara göre, bağnazlık ve onunla at başı giden hoşgörüsüzlük, insanların birbirlerine kin, öfke, düşmanlık duymalarına neden olarak toplumları adaletsizliğe ve savaşa sürükleyen büyük bir beladır. Tarihin sayfaları, Tanrı adına hareket ettiğine inanan bağnaz kitlelerin yarattığı katliamlarla doludur. De Jaucourt’a göre, bir yanda İspanyolların Magribiler ile Amerika yerlilerine, öte yanda Haçlıların Kudüslü Müslümanlara “yaptıkları inanılmaz barbarlıkların kaynağı” bu bağnazlıktır. De Jaucourt’un bu barbarlıklardan Hristiyanlığın özünü değil, ama (belki de sansür kaygısıyla) bu özü yozlaştıran din adamlarını, Kilise’yi sorumlu tuttuğu anlaşılmaktadır. Diğer Aydınlanmacılar, bu konuda ortaya koydukları görüşlerinde bazen aynı sakıncalı tutumu benimserler, bazen de sözlerini esirgemeyip doğrudan doğruya Hristiyanlığı hedef alırlar. Hume, Hristiyan barbarlığına Roma ve Madrid’teki engizisyon uygulamalarını örnek verir ve bu uygulamaların çoktanrı dinlerdeki insan kurban etme törenlerinden çok daha fazla kan döktüğünü belirtir. “Putperestlik [paganizm] çok az kan döktü, bizim dinimiz ise yeryüzünü kana buladı,” diye yazan Voltaire gibi Condorcet de eleştiri oklarını açıkça Hristiyanlığa yöneltir: “Hristiyanlık, insanları yırtıcı hayvanlara dönüştürdüğü için iğrençtir; papazlar da onların çılgınlıklarını istedikleri gibi yönetirler.”

Filozoflar, dinin ya da din adamlarının yarattığı bu korkunç ortamdan kurtulmak için, hoşgörünün (toleransın) toplumda hakim kılınmasının zorunlu olduğunda birleşirler. Diderot, hoşgörüyü şöyle tanımlar: “İnsanlar Tanrı hakkında ne istiyorlarsa onu düşününler, yeter ki kendilerinden farklı düşünenleri rahat bıraksınlar.” Hume ile Voltaire, hoşgörünün ne olduğunu anlayabilmek için tarihe bakılması, Roma gibi antik uygarlıklardan ders alınması gerektiğini belirtirler. Ayrıca Aydınlanmacılar, Osmanlı İmparatorluğu’nu despotizmle bir tutmalarına karşın, onu hoşgörüyü örnek gösterirler. Çünkü onlara göre, bağnazlığı ezebilecek ve hoşgörüyü toplum için bir yaşam tarzı haline getirebilecek tek güç, merkezi iktidardır ve bu iktidarın en tepesinde yer alan monarktır. İşte “Büyük Türk”, bu anlamda bir örnek teşkil etmektedir.

Osmanlı İmparatorluğu’nun hoşgörüsü

Voltaire’e göre, “Ülkenizde iki din varsa, bunlar birbirinin boğazını keser; otuz tane dininiz olduğunda ise, hepsi barış içinde yaşar. Büyük Türk’e [padişaha] bakınız: Gebrileri [Zerdüş dininden olanları], Brahmanları, Yunan Hristiyanları [Ortodoksları], Nasturileri, Katolikleri yönetiyor. Gürültü patırtı çıkarmaya kalkışan ilk kişi kazığa geçirilir ve herkes sessiz sakin yaşar.” (*Dictionnaire philosophique* [Felsefe Sözlüğü]) “Bu imparatorluk, Jakobitlerle [Jakobenlerle], Nasturilerle, Monotelitlerle doludur; ayrıca Koptlar, Saint-Jean Hristiyanları, Yahudiler, Gebriler, Brahmanlar bulunmaktadır. Türk tarih arşivleri, bu dinlerin herhangi birisi tarafından kışkırtılmış hiçbir ayaklanmadan söz etmemektedir.” (*Traité sur la tolérance* [Hoşgörü Üzerine Deneme])

Böyle bir anlayıştan hareket eden Aydınlanmacılar, din ile devlet işlerinin kesin çizgilerle birbirinden ayrılması anlamında laikliğe değil, fakat dinsel alanın mutlak bir biçimde siyasal iktidara tâbi kılınması anlamında dünyeviliğe varırlar. Bir ülkede bir ya da birden çok dinin bulunması, bu bakımdan bir şey değiştirmez: Devlet içinde devlet olamayacağına göre, bütün güç siyasal iktidarın elinde toplanmalı ve dinsel alan monarkın (siyasal yönetimin) denetiminde bulunmalıdır. Voltaire'in sözcükleriyle, “din adamları, her durumda yönetime bağımlı olmalıydılar, çünkü devletin uyruğudurlar.”

Filozoflar, Kilise'ye karşı açtıkları savaşta kralları yanlarına çekebilmek amacıyla, bir yanda toplumdaki tüm kötülüklerden yalnızca din adamlarını sorumlu tutarlar, öte yanda din adamlarının iktidar hırsının doğrudan doğruya siyasal otoriteyi tehdit ettiğini kanıtlamaya çalışırlar. Örneğin D'Holbach, tarih boyunca “bağnazlık ve boşınaçlar, monarkların tepesinde Damokles'in kılıcı gibi sallanıyordu,” dedikten sonra, başta papalar olmak üzere “halkların boşınaçlarla yüklü ahmaklıklarından yararlanan” din adamlarının fırsat buldukça devlete karşı isyan bayrağı açtıklarını ileri sürer. Buna benzer bir şekilde, Diderot da şu görüşlere yer verir: “Egemene saplanan bıçağı bileyen boşınaçtır; papaz, her zaman boşınaç yaratıp körükleyen olmuştur ve olacaktır.” Öyleyse, egemenin, devletin ve uyrukların güvenliği ile huzuru için “papaz ile boşınaçın yok edilmesi gerekmektedir.” Din adamlarının üstesinden gelmek için kılıç yeterli olabilir; ama yüzlerce yıldır boşınaçlar ile bağnazlığın pençesinde bulunan halkları kurtarmak için eğitimden başka bir yol yoktur. Bu nedenle filozoflar, eğitimi, insanların aydınlatılmasını sağlayacak en önemli araç olarak ele alırlar.

6. BÜTÜN İYİLİKLERİN ANASI: EĞİTİM

Aydınlanmacılara göre insanın ergin olmayıştan kurtulması, yani aklını kullanabilmesi için doğru bilgilerle donanmış olması gerekir; bunu sağlayacak olan ise eğitimidir. İnsanın, dolayısıyla toplumun iyiliği ya da kötülüğü, doğuştan değil, fakat verilen eğitimin niteliğinden kaynaklanmaktadır. Bu yüzden filozofların hemen hepsi, bir eğitim fetişizmine kapılmış ve eğitimin önemi ile gücünü sergileyen, çocuğun yaşamının bütünüyle pedagojik bir denetim altına alınmasının gerekliliğini vurgulayan yapıtlar kaleme almışlardır.

Örneğin D'Holbach, bu konudaki görüşünü şöyle dile getirir: “Kötüleri yaratan hiçbir zaman doğa değildir; kişiyi belirleyen bizim eğitimimizdir.” Eğitim konusunda D'Holbach'tan daha fazla kalem oynatmış olan Helvétius, “insanın gerçekten sadece eğitimin ürünü olduğunu kanıtlayabilirsem, hiç kuşkusuz, uluslara büyük bir gerçeği açıklamış olurum,” dedikten sonra, kesin yargılarda bulunur: “Eğitim her şeyi yapabilir. (...) Bizi biz yapan eğitimidir.” Diderot, eğitimin dâhiler yaratmadığını, ama zihinleri açıp erdem, doğruluk, adalet, iyilik duygularının yeşermesini sağladığını ve böylece çocukların aydın insanlar, hoşgörülü yurttaşlar haline gelmesine katkıda bulunduğunu ileri sürer. “İnsanlar, ne kadar aydınlanırlarsa o kadar özgür olurlar,” diyen Voltaire'e gö-

re de, aydınlanma ancak eğitimle, tabii kafaları ve yürekleri değiştirecek bir eğitimle gerçekleştirilebilir.

Filozoflar eğitimin değeri konusunda hemfikirdirler. Ancak, “kim eğitilmelidir?” veya “halkın ya da aşağı sınıfların eğitilmesi gerekli midir?” sorusunu yanıtlamaları söz konusu olduğunda, görüşleri arasında tam bir tutarlılık olduğunu söylemek çok güçtür. Aslında filozoflar, zaman zaman “kalabalık”, “ayak takımı” ya da “kitleler” şeklinde tanımladıkları “halk”a (yani din adamları, soylular ve varlıklı burjuvazi dışında kalan nüfusun büyük çoğunluğuna) genellikle olumlu bir biçimde yaklaşmazlar. “Akıllı-aptal”, “cahil-aydın”, “bilgili-bilgisiz” ya da “bağnaz-hoşgörülü” gibi karşıtlıklar kullanarak akıl yürütmeye eğilimli olduklarından, tüm olumsuzlukları halka yüklerler. Ne de olsa okuma-yazma oranının çok düşük olduğu halkın, onlara göre, yüzyıllardır içinde debelendiği kara cehaletten kurtulması hiç de kolay değildir ya da en azından kısa vadede kurtulmasını beklemek boşunadır. Dolayısıyla, “aptal, cahil, bilgisiz, bağnaz” olarak algıladıkları halktan hiçbir beklentileri yoktur.

Böylece Aydınlanmacılar, insanların doğal eşitliğini vurgulamalarına karşın, toplumsal bakımdan olduğu gibi zihinsel (ya da entelektüel) bakımdan da eşitsizliğin var olduğunu kabul ederler. Entelektüel elitizm olarak nitelenebilecek bu tutum, filozofların yapıtlarını cahil kitleler için değil, fakat küçük bir aydınlar grubu ya da en azından aydınlanmaya yetenekli “saygın insanlar” azınlığı için yazdıklarını çeşitli vesilerle dile getirmiş olmalarında açıkça görülmektedir. Örneğin Voltaire, *Dictionnaire philosophique*’in 1765’te Amsterdam’da yapılmış basımına yazdığı Önsöz’de şu satırlara yer verir: “Bu kitap, yalnız aydın kişilerce okunabilir; ayak takımı bu tür bilgiler için yaratılmamıştır; felsefe, hiçbir zaman nasibi olamayacaktır onun.” Diderot, Voltaire’in bu düşüncesini benimsemekle kalmaz, fakat daha da ileri gidip *Filozofça Düşünceler*’in hemen başında, kitabını okuyacak bütün kişilerin kitabını beğenmelerinden kaygı duyduğunu açıklar: “Okuyucunun pek azına güvenim var, gene de birkaç kişi beğenir diye umuyorum. Bu düşünceler hiç kimsenin hoşuna gitmezse onlara kötü denebilir, ama herkesin hoşuna giderse kötünden de beter sayarım.”

Aydınlanmacılar, sergiledikleri bu entelektüel elitist yaklaşımları nedeniyle, halkın eğitilip eğitilmemesi konusunda ikircikli bir tutum takınırlar. İçlerinden bir bölümü, cehalete karşı verilecek savaşın başarıya ulaşabilmesinin ancak toplumun en cahil kesiminin (yani halkın) eğitilmesiyle mümkün olacağı düşüncesindedir. Diğer bölümü ise, elitizmi eğitimin de içine sokarak, herkesin eğitilmesinin gereksiz olduğunu, yalnızca layık olanların eğitim-öğretimden geçirilmeleri gerektiğini kabul eder. Bu görüşün en önemli temsilcisi olan Voltaire, Prusya Kralı II. Friedrich’e yazdığı bir mektupta, boşanç konusundan hareketle eğitim eşitsizliği savunusunu şöyle dile getirir: “Kral Hazretleri, bu alçak boşanççı yıkarak sonsuz bir hizmette bulunacaktır insan soyuna. Aydınlatılmaya değmeyen ve bütün boyunduruklara layık ayaktakımındaki boşanççı kastetmiyorum; kastettiğim, namuslu insanlardaki, düşünen insanlardaki, dü-

şünmek isteyen insanlardaki boşınançtır. (...) Size düşüyor onların ruhunu eğitip zenginleştirmek.”

Aydınlanmacılar, eğitimi ister bir azınlığın ayrıcalığı olarak görseler, ister herkese (tabii, erkeklerden oluşan herkese) açık olarak tasarlasalar da, “eğitimi kim vermelidir?” sorusuna, genellikle devlet ya da siyasal iktidar diye yanıt verirler. Bu yanıtın arka planında, bireylerin biçimlendirilmesi ile toplumun düzenlenmesinde siyasal yönetimin etkili olduğuna, kısacası siyasal yapının her bakımdan belirleyici bir rol oynadığına ilişkin bir anlayış yatmaktadır.

7. SİYASETİN BELİRLEYİCİLİĞİ

Filozoflar, göreceğimiz üzere, doğrudan doğruya siyaset konusunda çok çeşitli ve farklı görüşler ortaya koymalarına karşın, bir noktada birleşirler. “Her halk, yönetimi onu nasıl yapıyorsa öyledir” anlayışını kabullenip Fransız devrimcilerine miras bırakacakları “siyasal belirleyicilik” (ya da üstyapısal belirleyicilik) yaklaşımını benimserler ve bunu her şeyi açıklayıcı ve değiştirip-dönüştürücü bir ilke olarak kullanırlar. Bu bağlamda, bir halkın özgür ve erdemli ya da köle ve yoz olmasının asıl sorumlusu siyasal iktidardır.

Aydınlanmacılar, özellikle de Fransız filozoflar, içinde bulundukları siyasal yapıyı, adalet ilkelerini çiğneyen, haklar ile özgürlükleri ayaklar altına alan ve yasaları hiçe sayan keyfi bir iktidar olarak algıladılar. Dolayısıyla, onlara göre, haklar ve özgürlükler adına *Ancien Régime*’e karşı verilen mücadelenin başarıya ulaşabilmesi, bir başka deyişle aydınlanmış bir toplumun kurulabilmesi, ancak varolan siyasal yapının değiştirilmesi ya da düzeltilmesiyle mümkündür. Bu hedef doğrultusunda yapılması gereken ilk iş, siyasal otoritenin geleneksel ilkelerinin gözden geçirilmesidir. Böylece, iktidara denetlenemez keyfi bir güç sağlayan “kralların kutsal hakkı” ilkesinin yadsınmasına varılır. Tanrı’nın siyasal alanın dışına çıkarılması, iktidara yeni bir meşruluk kaynağının bulunmasını zorunlu kılar. Bu amaçla da “halk” kavramı işin içine sokulur; siyasal sözleşme kurgusu ister kullanılarak ister kullanılmadan, halkın açık ya da zımnî (örtük) onayı siyasal meşruluğun temeline yerleştirilir. Ama aslında, iktidarın kuruluş aşamasındaki meşruluğundan çok, işleyiş aşamasındaki meşruluğu sorunu daha önemlidir. Açıkçası, halkın çıkarını gözeterek, genel iyiliği sağlayarak yönetmek, iktidarın meşruluğu için yeterli görülmektedir.

Buraya kadar filozofların bir görüş birliği içinde oldukları söylenebilir. Fakat bundan sonra, siyasal alana ilişkin ortaya koydukları çeşitli saptamalar, değerlendirmeler, öneriler, filozofların hem kendi aralarında hem kendi içlerinde, çelişkilerle doludur: Halk siyasal otoritenin temeline yerleştirilir, ama bir siyasal özne olarak kabul edilmez; cumhuriyetin erdeminden söz edilir, ama monarşiden vazgeçilmez; İngiliz modeline övgüler düzülür, ama örnek olarak Prusya gösterilir; paylaşılmış sınırlı iktidara vurgu yapılır, ama tüm güçlerin tek elde toplanması gerektiğinin altı çizilir; despotizmden nefret edilir, ama aydınlanmış olduğu varsayılan mutlak hükümdardan medet umulur. Bu çelişkili görüşlerin,

filozofların siyaset sorununa bazen teorik bazen pratik açıdan yaklaşmış, yani bir yanda genel ilkelerden hareket etmiş, öte yanda somut durumlara pratik çözümler getirmiş olmalarından kaynaklandığı ileri sürülebilir.

Ayrıca, siyasal görüşlerdeki bu dağınıklığın ve tutarsızlıkların ardında bir “Aydınlanma siyasal öğretisi” bulunduğu, bu öğretinin üç temel kaygıyı ya da sorunu yansıtan üç farklı düzlemde olduğu ve çelişkilerin de kaçınılmaz olarak bu üç farklı düzleme ilişkin düşüncelerden beslendiği kabul edilebilir. Gerçekte filozofların sistematik ve bilinçli bir şekilde bir siyasal öğreti ortaya koydukları düşünülmemelidir. Fakat Aydınlanma’nın karmakarışık siyasal düşüncelerini anlaşılır kılabilmek, hatta çelişkileri açıklayabilmek için böyle bir öğretinin varsayılması uygundur. Bu öğretinin birinci düzlemini, siyasal iktidarın düzeltilmesi kaygısına getirilen reformcu anlayış oluşturur; ikinci düzlemi, reformları kim, nasıl yapacak kaygısının yol açtığı “aydın despotizmi” anlayışı kapsar; son düzlemde ise, olması gereken en iyi siyasal sistemin ne olduğu sorusuna yanıt olarak verilen liberal iktidar anlayışı yer alır.

A. Reformcu yaklaşım

Aydınlanmacılar, aklın ve felsefenin ilerleyişinin önünü açacak siyasal değişim uğruna kitaplarının yasaklanmasını, kovuşturmayla uğramayı ve hatta hapse atılmayı göze alırlar; ama aynı zamanda, bu mücadelelerini olabildiğince yasal bir zeminde sürdürmeye özen gösterirler. Onlara göre, kötü kurumlar, kurallar, yasalar acımasızca eleştirilmeli, bunların değiştirilmesi talep edilmeli, ama toplumu kuralsızlığa, şiddet ortamına götürecek bir yasadışılık örneği verilmemelidir. Diderot’nun deyişiyle, “akla aykırı yasalara karşı, bunlar düzeltilinceye kadar, sesimizi yükselteceğiz; ancak bunu beklerken, bu yasalara itaat edeceğiz. Kendi özel girişimiyle kötü bir yasayı çiğneyen bir kişi, başkalarının da iyi yasaları çiğnemesine izin vermiş olur.” Diderot’nun bu mantık yürütüşünün temelinde yasallık kaygısının bulunduğu açıkça görülmektedir. Bu kaygı ise, varolan düzenin (toplumsal bir hareket şeklinde) bir anda zorla değiştirilmesi anlamında devrim düşüncesinin yadsınmasına, bunun yerine değişimi üst-

Devrimin yadsınması

Örneğin, Voltaire, kökten bir devrim anlayışını “kişi, her zaman kendisinin bulunduğu ve ulusların ulaştığı noktadan hareket etmelidir,” diyerek yadsır ve evrimci tutumunu “bir gün hasat verebilecek bir tohum dikiyorum. Bekleyelim her zaman; kralın iyiliğinden, bakanlarının bilgeliğinden ve her yana ışıklarını yaymaya başlayan aklın ruhundan bekleyelim [değişimi],” diyerek dile getirir (*Traité sur la tolérance*). “Tıpta olduğu gibi, politikada şiddet araçlarının, her zaman en tehlikeli araçlar olduğuna” inandığını belirten D’Holbach’a göre, “şiddet içeren çareler, yok edilmek istenen kötülüklerden çok daha acımasızdır. Yıldızlar [ışık, aydınlanma] gerçeğin yardımıyla yeryüzündeki insanlar arasına indirilebilir. Aklın yolu, ne ayaklandıracı, ne de kan dökücüdür. Onun önerdiği reformlar en uygun olanlardır.” (*Système social [Toplumsal Düzen]*)

ten yapılan reformlara (düzeltmelere) bağlayan evrimci yaklaşımın benimsenmesine yol açar.

Aydınlanma'nın bu reformist yaklaşımı, daha önce görmüş olduğumuz "en-telektüel elitizm"den ve bununla bağlantılı olan halk kitlelerine duyulan güvensizlikten (ve hatta korkudan) beslenmektedir. Değişim konusunda halkı devre dışı bırakıp yukarıdan gerçekleştirilecek reformlara bel bağlayan filozoflar, ağırlıklı bir biçimde hukuk alanına eğilirler. Özellikle Beccaria'nın 1764 tarihli *Suçlar ve Cezalar Hakkında* adlı yapıtının çeşitli dillere çevirisinin ardından, yasalar önünde eşitliğin kurulmasından işkencenin, hatta ölüm cezasının kaldırılmasına dek, birçok hukuksal düzeltimin gerekliliğinin altı çizilir. Ayrıca hukuk alanının dışında, vergilerden memuriyet koşullarına, tarımdan ticarete kadar çok değişik alanlarda çeşitli reform önerileri getirilir.

Sorun, tüm bu reform önerilerini kimin uygulayabileceğidir. Aslında filozoflar bakımından bir sorun yoktur. İçlerinde en liberali olarak bilinen Condorcet, Beccaria'ya 1771'de yazdığı mektupta, kralı *parlements* (Fransa'da yüksek yargı organları olan Parlamentolar) üyelerine yeğlediğini şöyle dile getirir: "Bize adil bir hukuk sistemi verecek olan insanı kutsarız ve bizi iyi yasalarla yönetecek olan bir despotu, yasalara dönüştürdükleri korkunç âdetleri keyfince uygulayan iki yüz tirandan daha çok severiz." Voltaire ise, işkenceye karşı yazdığı 1777 tarihli bir makalesinde, XIV. Louis'yi eleştirip genç Kral XVI. Louis'yi reformları yapmaya çağırır: "XIV. Louis'nin işkence uygulamalarına nasıl izin verdiğini anlamıyorum. Fakat bayramlarıyla, fetihleriyle ve metresleriyle meşgul olan bir kralın bu iğrençliklerin basit ayrıntılarıyla ilgilenecek zamanı var mıydı ki? Ey XVI. Louis, siz ki bu tür eğlencelerin hiçbirine sahip değilsiniz, bunlarla ilgilenmeye tenezzül ediniz!" Condorcet ile Voltaire'in yukarıdaki bu değerlendirmelerinden anlaşılacağı üzere, halktan hiçbir beklentileri olmayan ve siyasetin belirleyici olduğunu düşünen filozofların gösterebilecekleri tek adres, monarktır, bir despot olsa bile; ama Aydınlanma'nın düşüncelerini benimsemiş olan bir despot.

B. Aydın despotizmi

XIX. yüzyılda kavramsallaştırılmış olan aydın despotizmi, bir doktrin (öğreti) olarak dönemin Fizyokratlar adı verilen iktisatçıları tarafından ortaya konmuştur. Önemli temsilcileri olan Turgot (1727-1781), Quesnay (1694-1774) ve Mercier de la Rivière (1720-1793) "yasal despotizm" olarak adlandırdıkları aydın despotizmini, doğal yasaların uygulanmasının, dolayısıyla doğal düzenin sürdürülmesinin gereği olarak doğrulamışlardır. "Mutlak bir güçle donanmış bulunan ve Aydınlanma'nın ilkelerini benimseyip uygulayan monarşik bir siyasal iktidar" olarak kısaca tanımlanabilecek olan aydın despotizmi anlayışı, Fizyokratlarla aynı ortamı paylaşan birçok filozof tarafından da benimsenir; ama bir öğreti olarak değil de, bölük pörçük ortaya konan düşünceler olarak. Aydınlanmacıların, liberal siyasal düzen özelemleriyle çelişen aydın despotizmini za-

man zaman savunmuş olmalarının ardında (birbiriyle ilintili, hatta iç içe geçmiş) dört temel neden bulunmaktadır.

Bu nedenlerden ilki, Aydınlanmacıların kendilerini (yani filozofları) gerçeğin bilgisine sahip kişiler olarak görmeleri ve gerçeği topluma dayatmak için de prensleri, kralları eğitip aydınlatmayı görevleri olarak kabul etmeleridir. Demek ki, aydın despotizmi anlayışlarının temelinde Platon'un "filozof-kral" saptaması yatmaktadır. Buradan ikinci neden belirir: "İktidarda akıllı ya da felsefeyi hakim kılma", "siyasetin belirleyiciliği", "kitlelere inançsızlık" gibi düşünceleri savunan filozoflar, halk kitlelerinden hiçbir beklentileri olmadığından, entelektüel elitizmden siyasal elitizme doğru kayarak, toplumun kaderinin aydın danışmanlarca çevrili tek bir "filozof kralın" ya da "aydın despotun" ellerinde olmasında hiçbir sakınca görmezler, hatta bunun gerekliliğini vurgularlar. Onlara göre, her şey siyasal yapı tarafından belirlendiği, yani her halk siyasal iktidar tarafından biçimlendirildiği içindir ki, böyle bir monark ne denli mutlak bir güce sahip olursa o kadar iyidir. Bu mantık, üçüncü nedene yol açar: Aydınlanmacılar toplum-siyasal sorunlara reformlar yoluyla hemen çözüm bulma arzusundadırlar. Dolayısıyla, reformlar üstten yapılacağı için, toplumun en üstünde bulunan ve aydınlanmış olduğu varsayılan bir despottan başka hiçbir çıkar yol yoktur.

Filozofların aydın despotizmi anlayışına sapmalarında ya da bu anlayışı pekiştirmelerinde etkili olan dördüncü neden, dönemlerindeki aydınlanmış veya aydınlanmaya yatkın olarak kabul ettikleri bazı monarklarla

(en azından belli bir süre) yakın kişisel ilişkiler kurmuş olmalarıdır. Örneğin Voltaire, henüz veliaht iken yazışmaya başladığı Prusya Kralı II. (Büyük) Friedrich'i birkaç kez ziyaret eder ve 1750-1753 yılları arasındaki üç yılını onun Berlin'deki sarayında geçirir. Diderot'nun ilişki kurduğu monark ise, Rus Çariçesi II. Yekaterina'dır (Büyük Katerina). Çariçe, Diderot'yu mali sıkıntıdan kurtarmak için kütüphanesini satın alır, ama kitapları kendisi adına korumasını ister; daha sonra da yaşamı boyunca yıllık bir ücret karşılığı onu kütüphanecisi yapar. Diderot, teşekkür etmek için 1773'te Rusya'ya gider ve beş ay burada kalır. Bu iki monarkın dışında, Avusturya-Macaristan İmparatoru II. Joseph, İsveç Kra-

Aydınlanma'da "Filozof-Kral"

Ansiklopedi'nin "Filozof" maddesi, bu anlayışı Roma İmparatoru Antoninus'a göndermede bulunarak dile getirir: "Filozofun topluma duyduğu belirleyici sevgi, imparator Antoninus'un şu sözünün ne denli doğru olduğunu ortaya koyar: 'Krallar filozof ya da filozoflar kral olduğu zaman halklar da mutlu olacaktır.' Demek ki filozof, her konuda akılla hareket eden ve düşünceli adalet zihniyetine toplumcul nitelikler ile görenekleri bağlayan namuslu bir insandır. Bir egemene bu kumaştaki bir filozof kimliği aşılayın, o zaman mükemmel bir egemeniniz olur." D'Holbach ise *Éthocratie* adlı yapıtında şu satırlara yer verir: "Dünyaya Traianus'lar, Antoninus'lar, Marcus Aurelius'lar veriniz; böylece onların iktidarını sınırlamak gereği kalmayacaktır. Otoriteleri daha büyük olduğu ölçüde uyrukları da daha varlıklı olacaktır; ne kadar fazla güçleri olursa kötülüklerle o kadar kolay mücadele edebileceklerdir."

lı III. Gustaf, İspanya Kralı III. Carlos ve Toscana Grandükü Leopold da “aydın despotlar” olarak değerlendirilirler.

Filozofların, “Kuzey” adlandırması altında başta Prusya ile Rusya olmak üzere bu monarşileri desteklemelerindeki en önemli etken, bu ülkelerin monarklarının “modernleşme” çabası doğrultusunda feodal yapılara ve köhnemiş geleneksel kurumlar ile değerlere karşı bazı yönetsel, hukuksal, kültürel reformlar gerçekleştirmeleridir. Fakat gerçekte, filozoflar ile monarklar arasındaki bu “işbirliğinde”, her iki taraf da belirli amaçlar için birbirlerini kullanmaya çalışırlar. Dolayısıyla bu işbirliği, felsefi olmaktan çok gerçekçi politik kaygılara göre biçimlenir. “Despotlar”, filozofların Avrupa çapında elde ettikleri saygıdan yararlanıp bunu kendileri için bir propaganda malzemesine dönüştürme amacındadırlar. Filozoflar ise, savundukları belli görüşlerin bu monarklarca hayata geçirilebileceği inancındadırlar. Hatta eğitim ya da din konusunda atılan somut bir adım bile, filozofların bu mutlakiyetçi rejimleri desteklemeleri için yeterli olabilmektedir. Kilise’nin bağınazlığıyla mücadele eden, din adamlarını vergiye bağlayan ya da Cizvitleri ülkeden kovan her hükümdar, onların gözünde büyük bir saygınlık kazanmaktadır.

Ancak filozoflar, bu monarkları yakından tanıyıp tiranlığa kayan keyfi uygulamalarına şahit olmalarının ve özellikle 1772’de Prusya, Rusya ve Avusturya’nın “uluslararası hukuk”u hiçe sayarak Polonya’yı kendi aralarında paylaşmalarının ardından, aydın despotizmi konusundaki görüşlerini tümüyle değiştirirler. Voltaire, II. Friedrich’in kendisine verdiği mabeyinci madalyasını “Bu, tutsaklığın utanç verici belgesidir,” diyerek geri yollar ve ölümünden sonra yayımlanan *Mémoires (Hatıralar)* adlı yapıtında, eski dostunu “Büyük Türk’ten [Padişah’tan] daha mutlak bir kral” ve Prusya’yı da “despotik bir ülke” olarak tanımlar. II. Friedrich için “Tanrı bizi bu filozof bozuntusu hükümdardan korusun,” diyen Diderot ise, 1774’te, sözünü esirgmeden II. Yekaterina’nın liberalizminin bir tuzak, akılcı siyasetinin bir aldatmaca, reformculuğunun ikiyüzlülük, insancılığının da bir düş olduğunu belirtir. Yine Diderot, yazdığı bir mektupta, “Beğendiğim kitap, Brutus’ların doğmasını sağlayan kitaptır,” diyerek bu kez bir despotu değil, tam tersine despota suikast düzenlemiş bir kişiyi yüceltir ve “Tiranların içinde en kötüsü, erdemli tirandır” sözünü de, bu monarkların eleştirisiyle yetinmeyip aydın despot anlayışının kendisini yadsımaya varır.

Filozoflar, kişisel olarak yaşadıkları bu düş kırıklığının ötesinde, aydın mertebesine yükselttikleri monarklara övgüler düzdükleri dönemlerde bile, ilkesel bir yaklaşımla despotizmi eleştirip siyasal liberalizm olarak nitelendirilebilecek çeşitli görüşlerin sözcülüğünü yapmayı sürdürmüşlerdir. Çünkü hedefledikleri sonul amaç, hakların ve özgürlüklerin güvence altına alındığı liberal bir siyasal düzendir. Bu bakımdan, filozofların (savundukları dönemde) aydın despotizmini böyle bir düzenin kurulmasını sağlayacak geçici bir yapılanma olarak gördükleri söylenebilir.

C. Liberal siyasi düzen

Filozoflar, siyasi toplumun (devletin) kökeni konusunda farklı savlar ileri sürmelerine karşın, amacı konusunda aynı görüşü paylaşırlar: Bütünün iyiliği doğrultusunda özgürlüğü, barışı, düzeni, adaleti sağlamak ve böylece toplumun mutluluğuna katkıda bulunmak. Hume'un deyişiyle, toplumun farklı bölümlerine ya da sınıflarına özgü "çıkarlar bir bütün olarak kamusal çıkara yöneliyorsa, orada bilge bir yönetimin ve mutlu bir devletin var olduğu iddia edilebilir." Bu noktada temel bir sorun ortaya çıkmaktadır: Böyle bir devletin, yani haklar ile özgürlükleri koruyup gözetken ve ortak iyiliği sağlayan bir siyasi iktidarın yaratılıp sürdürülmesi için hangi düzenlemelere gereksinim vardır? Aydınlanmacıların bu amaçla önerdikleri (birbirleriyle ilintili) düzenlemeleri dört çerçeveye içinde toplamak mümkündür: Yasaların egemenliği (ve anayasacılık), iktidarın sınırlanması, erkler ayrımı ve siyasi temsil (ya da katılım).

Locke ile Montesquieu'den büyük ölçüde yararlandıkları görülen *Ansiklopedi* yazarları, yasa kavramını yüceltip yasaların mutlak bir güçle donanması gerektiği üzerinde dururlar. Öyle ki, D'Holbach, "egemen hiçbir zaman despot olmamalıdır, ama yasa despotik olmalıdır" demektedir bir sakınca görmez. Tabii, sözü edilen yasalar, Leviathan'ın iki dudağı arasından dökülen sözcükler değil, fakat (yazarların sergiledikleri farklı yaklaşımlara göre) ya akıldan, ya doğadan, ya sözleşmeden, ya da halkın rızasından kaynaklanan ve ortak yararı gözetken yasalarlardır, yani "iyi yasalar"dır. İşte bu yüzden, Voltaire için "özgürlük, yalnızca yasalara bağımlı olmak demektir."

Yasaların yurttaşların hak ve özgürlüklerini yönetime karşı koruma altına alması, siyasi iktidarın sınırlı olduğunun ve sınırlarının da akılcıl yasalar tarafından belirlendiğinin bir göstergesidir. Monarkın iktidarının sınırlılığının gerekçelendirilmesi için doğal hukuk gündeme getirilir, monark ile halk arasında olduğu varsayılan bir siyasi sözleşmeye atıfta bulunulur, hatta siyasi iktidarın kökenine halk yerleştirilir. Örneğin Diderot'a göre, "hükümdar, otoritesini, otoritesi altında olan uyruklarından alır ve bu otorite, doğanın ve devletin yasalarıyla sınırlanmıştır."

Bununla birlikte, filozoflar, sınırlı bir siyasi yapının kurulup sürdürülebilmesi için anayasal güvencelere gerek olduğunun da bilincindedirler. Bu nedenle, D'Holbach ile Hume, siyasi iktidarın anayasal bir düzenlemeyle toplumun farklı katmanları ya da sınıfları arasında bölünmesi gerektiğine işaret ederler. *Ansiklopedi* yazarlarından De Jaucourt ise, Locke ile Montesquieu'den esinlenerek, bu bölünme işlemini anayasal erklerin ayrımı biçiminde ortaya koyar: "Yasama gücü ile yürütme gücünün tek elde toplandığı devletlerde özgürlük diye bir şey söz konusu olamaz. Yargı gücünün yasama ve yürütme güçlerinden ayrılmadığı devletlerde ise, özgürlük hiç mi hiç yoktur."

Siyasi güçlerin farklı ellere verilmesine, özellikle de kraldan bağımsız bir yasama organının bulunmasına yapılan vurgu, siyasi temsil anlayışını çağrıştırmaktadır. Filozoflar, genelde, siyasi temsile, dolayısıyla siyasi katılıma vurgu

Mülkiyet: Yurttaşlığın ölçütü

D'Holbach'a göre, "yararlı ve hakça olmaları için, bu meclislerin para ve mülk sahibi olmaları dolayısıyla yurttaşlık niteliğini edinmiş olanlardan ve hem durumları hem de bilgileri sayesinde ulusun çıkarlarını ve halkların gereksinimlerini bilen kişilerden oluşması gerekir; kısacası, yurttaş yurttaş yapan mülkiyettir." (*Ansiklopedi*) Condorcet'e göre ise, "medeni ülkelerde devleti devlet yapan topraktır. Demek ki yurttaş yurttaş yapan mülkiyet olmalıdır. (...) Mülk sahiplerinin yaşamaya ilişkin her konuda mülksüzlerle aynı çıkarları vardır; ancak, medeni yasalar ile vergi yasaları bakımından daha büyük çıkarları bulunmaktadır. Bu bakımdan, onları toplumun geri kalanlarının çıkarlarının temsilçisi ve koruyucusu yapmanın hiçbir tehlikesi yoktur." (*Lettre d'un bourgeois de New Haven [New Havenlı Bir Burjuvanın Mektubu]*)

yaparlar ve yurttaşlığı soyluluğa bağlayan feodal anlayışı yadsırlar. Fakat bu, onları, toplumdaki herkesi yurttaş saymaya ya da tüm yurttaşlara aynı siyasal hakları vermeye götürmez. Genelde, mülkiyet ölçütünü işin içine sokarlar ve yurttaşlığı ya da siyasal katılım hakkını yalnızca "zenginlere" tanırlar.

Özgürlükçü siyasal yapının ilkelerini bu şekilde saptayan ve halka kuşkuyla yaklaşan Aydınlanmacılar, bu ilkelerin hangi yönetim biçiminde gerçekleşebileceği sorusunu sorduklarında, buna yanıt olarak cumhuriyet (ya da genellikle cumhuriyet ile bir tuttukları demokrasi) demezler. Onlara göre, önlerinde yüzyıllardır süren bir monarşi vardır; öyleyse, yapılması gereken, bu monarşiye özgürlükçü bir yapı kazandırmak olmasıdır. Ayrıca, dile getirdikleri siyasal

liberalizmin ilkeleri de monarşik bir yapıyı, daha doğrusu yasalarla sınırlı parlamenter monarşiyi işaret etmektedir. Üstelik bu özgürlükçü monarşinin somut bir örneği karşılarında durmaktadır: İngiltere Krallığı. Ona öykünülmesi, arzulanan siyasal düzenin kurulması için yeterli olacaktır.

Bir İngiliz olan Hume, ülkesindeki siyasal düzenin özgürlüğü içerdiğini, oysa Fransa'da mutlakiyetçi bir yapının hüküm sürdüğünü ileri sürer. Hume'un ülkeleri hakkındaki bu yargısını büyük ölçüde paylaşan Fransız filozoflar, İngiltere'deki bazı uygulamalara eleştirel bir gözle yaklaşırlarsa da, genelde bir İngiliz hayranlığı sergilerler. Gerçekte İngiliz sistemini doğru bir biçimde anlayıp anlayamadıkları tartışmalıdır; ama onlar için önemli olan, bu sistemi gerçeklere uygun bir biçimde analiz etmek değil, fakat "idealleştirdikleri" İngiltere'yi, kendi arzuları doğrultusunda kurguladıkları İngiltere'yi, Fransa monarşisinin karşısına örnek alınacak bir model olarak dikmektir. Örneğin, İngiliz hayranlığının bayraktarlığını yapan Voltaire'e göre, "kralın, soyluların ve halkın haklarını düzenleyen ve herkesin güvenliğini sağlayan böyle bir anayasanın [İngiliz siyasal sisteminin], insanlık var olduğu sürece var olacağına inanmak gerekir." Üstelik bu anayasa, bir devrime karşı da en iyi panzehirdir. Çünkü ona göre, "bu tür ilkeler üzerine kurulmamış devletlerin devrimler yaşayacağına da inanılmamalıdır." Devrimden çekinen, hatta korkan Voltaire'in –ve diğer filozofların– daha sonraları Fransız Devrimi'nin hazırlayıcıları olarak nitelendirilmeleri, acaba ne ölçüde doğrudur?

8. DEĞİŞİME ÇAĞRI

Çelişkiler içeren, hatta çelişkilerle beslenen bir düşünceler yumağı olan Aydınlanma'nın gerçekte ne olduğu hakkında, günümüzde de sürüp giden sonu gelmez tartışmalar yaşanmaktadır. Bu tartışmalara hiç değinilmeyecektir. Çünkü kitabın konusu bakımından yanıtlanması gereken asıl sorun, kral-devletten ulus-devlete giden süreçte yer alan Aydınlanma'nın, bir düşünce akımı olarak nerede durduğu, ne anlama geldiğidir. Bir başka deyişle, ulus-devletin tarih sahnesine çıkmasına yol açan Fransız Devrimi üzerinde Aydınlanma'nın bir etkisinin olup olmadığının sorgulanması gerekmektedir.

Her ne kadar 1789 devrimcileri Devrim'e hem bir köken hem bir meşruluk kazandırmak amacıyla Aydınlanma'nın Devrim'i doğurduğunu savunmuş ve bu görüş gerek karşı-devrimciler gerekse daha sonraları tarihçiler tarafından büyük ölçüde paylaşılmış olsa da, Devrim'in doğrudan doğruya Aydınlanma sayesinde gerçekleştiğini ileri sürmek pek de tutarlı gözükmemektedir. Aynı şekilde, 1789'un monarşist liderlerinden Mounier'nin "Devrim'e Aydınlanma ilkelerinin etkisi yol açmamıştır, tersine bu ilkelerin etkili olmasına Devrim neden olmuştur," deyişinde dile getirilen karşı savın da tam anlamıyla gerçekleri yansıttığı söylenemez. Gerçek, bu iki savın arasındadır; yani, Aydınlanma, bir yanda sunduğu düşünsel malzemeleriyle 1789'un aktörlerinin entelektüel formasyonunun oluşumunda rol oynamış ve böylece dolaylı bir biçimde Devrim'e etkide bulunmuş, öte yanda bu aktörlerin ona göndermede bulunmalarıyla günümüzde de etkisini sürdürecektir denli önem kazanmıştır.

Aydınlanma filozoflarının hiçbirisi, görmüş olduğumuz üzere, devrimci değildir. Bir devrim çağrısında bulunmaları şöyle dursun, devrim düşüncesinden bile korkmuşlar, olası bir devrimi engellemenin çarelerini araştırmışlardır. Ayrıca Aydınlanma, *de jure* ya da en azından *de facto* olarak Cumhuriyet'e yol açan bir ulus-devlet projesine de sahip değildir. Filozoflar, İngiltere benzeri bir anayasal monarşi talebiyle yetinmişler, hatta dönemlerinin sorunlarına somut bir çözüm olarak aydın despotizmini savunmaktan da geri kalmamışlardır. Bununla birlikte, Aydınlanma, içerdiği tüm çelişkili önermeleriyle, ulus-devlet anlayışının kafalarda oluşması için gerekli olan düşünsel malzemeleri sağlamış ve üstelik bilinçsiz bir şekilde de olsa, devrim için uygun bir entelektüel zemin hazırlamıştır.

Ulus-devletin düşünülebilir olması için, ondan önce varolanın, yani bir bakıma feodalitenin sürdürülmesinin üstyapısal kurumu olan kral-devletin (dolaşısıyla, *Ancien Régime*'in) yadsınması gerekmektedir. İşte, hiçbir şeyin akıl süzgecinden geçirilmeden kabul edilmemesini savunan Aydınlanmacılar, feodal sömürüye, soylu-avam ayrımına, feodal yapıdan kaynaklanan adaletsizliklere ve haksızlıklara, krallığın keyfi uygulamalarına ve baskılarına karşı çıkarak ve *Ancien Régime*'in temel dayanağı olan Kilise'yi yerden yere vurarak bu yıkım işlevini gerçekleştirmişlerdir. Ayrıca, bir yanda, insanların felsefi eşitliğini dile getirerek ve toplumdaki tüm bireylerin yasalar önünde eşit yurttaşlar olduğunun

altını çizerek, toplumsal tabakalar üzerinde yükselen feodal düzenin anlamsızlığını ortaya koymuşlar; öte yanda, monarşinin meşruluk temelini (yani krallanın kutsal hakkı savını) yıkarak ve devletin kökenine halkı ya da en azından halkın rızasını yerleştirerek, monarşinin gereksizliğine vurgu yapıp cumhuriyetçi olmamalarına karşın cumhuriyetçilik anlayışının yeşermesine yol açmışlardır.

Demek ki Aydınlanma, bu yönüyle değişime bir çağrıdır. Aklını başkasının kılavuzluğuna başvurmaksızın kullanma cesaretini gösteren ve evrensel akıl ilkeleri doğrultusunda davranan insanların, halkların kendi kaderlerini kendilerinin çizereklerine ve köhnemiş yapıları değiştirerek mutlu bir düzen kurabileceklerine olan bir inançtır. Aydınlanmacıların gözünde bu değişim, (siyaseti her türlü toplumsal değişimin belirleyici odağı olarak algılamaları nedeniyle) siyasal iktidar düzeyinden başlatılmalıdır. Dolayısıyla filozoflar, her ne kadar değişimin yumuşak bir yöntemle olmasını, yani elitler eliyle ve reformlar yoluyla gerçekleşmesini savunmuşlarsa da, farkında olmadan devrim düşüncesine kapıyı aralamışlardır. Çünkü değişim gerekliyse, yani aklın gereğiye ve buna karşı yerleşik iktidar tarafından bir direnç varsa, devrim zorunlu hale gelmez mi, hatta aklın buyruğunu gerçekleştirme anlamında meşrulukla donanmaz mı? Bu bakımdan Aydınlanma'nın (filozoflarının kişisel elitist ve reformist görüşlerine rağmen) ulus-devlet düşüncesinin oluşmasına ve bu düşüncüyü hayata geçiren Fransız Devrimi'ne önemli bir katkıda bulunmuş olduğu söylenebilir. Ama tabii asıl katkı, bundan sonra göreceğimiz Montesquieu'den ve özellikle de Rousseau'dan gelecektir.

MONTESQUIEU: YASALARIN RUHU VE SİYASAL ÖZGÜRLÜK

İnsanları aydınlatmaya çalışmayı bir erdem olarak gören Montesquieu, tarihten felsefeye, edebiyattan doğa bilimlerine kadar çok geniş bir alanda bilgi birikimine sahip tipik bir Aydınlanma felsefesi düşünürüdür. Döneminin genel düşünsel atmosferini yansıtacak bir biçimde, hem klasik siyaset felsefesinin etkisi altındadır hem de felsefeden kopup kendi bağımsız alanını kurmaya başlayan bilimsel çalışmaların içerdiği ampirik araştırmalara yönelmiştir. Bir yandan olguları inceleyerek somut gerçekliği çözümlemeye çalışır, öte yandan özgürlüklerin korunduğu bir siyasal rejimin nasıl olması gerektiği sorusunu yanıtlamayı önemser. Montesquieu, yöntemi açısından olgular ve olması gereken arasında bir denge kurmaya çalışırken, insanlığın başına gelebilecek en kötü şeylerden birisi olarak gördüğü despotik yönetimlerden kaçınmak için toplumsal güçler arasında nasıl bir denge kurulabileceği düşüncesi üzerinde yoğunlaşır. Özgürlüklerin korunması için geliştirdiği erkler ayrımı kuramı, anayasal yönetimler ve anayasacı hareketler üzerinde önemli bir etkiye sahip olmuştur.

1. YAŞAMI, YAPITLARI VE FRANSA'DA SİYASAL ORTAM

Charles-Louis de Secondat Baron de la Brède et de Montesquieu, Bordeaux yakınlarında La Brède'de soylu ve zengin bir ailenin çocuğu olarak 1689'da dünyaya gelir. Küçük yaşta annesinin ölümüyle La Brède Baronu unvanını alır. Bordeaux Üniversitesi'nde 1708'de hukuk öğretimini tamamladıktan sonra, çalışmalarını sürdürmek için Paris'e gider. 1713 yılında babasının ölümü üzerine, kendisine kalan mirası yönetmek zorunda kaldığından La Brède'e geri döner. 1716 yılında ise bu kez amcasının ölümü sonucunda onun servetini ve Montes-

quieu Baronu unvanı yanı sıra Bordeaux Parlamentosu'ndaki başkanlık görevini devralır.

Montesquieu kendisine büyük bir ün sağlayacak olan *Lettres persanes*'ı (*Acem Mektupları*) bastırmadan önce, bir Aydınlanma çağı düşünürü olarak çeşitli alanlarda bilgi edinme uğraşı içindedir; sadece klasik felsefenin temel yapıtlarını okumakla kalmaz doğa bilimlerine de ilgi duyar, bu alanda çalışmalar yapar. 1721 yılında isimsiz basılan *Acem Mektupları* hiç beklemediği bir ilgi görür. İki İranlı'nın Fransa hakkındaki gözlemlerini yarı alaycı ve akıcı bir dille anlattığı kitap, düşünürün ülkesi ve genel olarak Avrupa uygarlığı hakkındaki eleştirel fikirlerini sergiler.

Montesquieu, *Acem Mektupları*'nın gördüğü ilgiden sonra Paris'te daha fazla zaman geçirmeye başlar, bu süre boyunca küçük yapıtlar üretir. Düşünsel çalışmalara daha fazla zaman ayırabilmek için 1725 yılında Bourdeaux Parlamentosu'ndaki görevini bir başkasına satar ve daha önce seçilmiş olup da Kral onaylamadığı için giremediği Fransız Akademisi'nde 1728'de bir koltuk edinir. Kısa bir süre sonra da yurt dışı gezilerine çıkar; İtalya, Almanya, Avusturya ve diğer ülkeleri gezdikten sonra iki yıl kalacağı İngiltere'ye gider. İngiltere'nin siyasal sisteminden çok etkilenir ve daha sonraki çalışmalarında bu ülkeyle ilgili gözlemlerini aktarır.

1731 yılında Fransa'ya döndüğünde görme yetisi epeyce azalmıştır. Buna rağmen La Brède şatosuna gider ve yoğun bir çalışma temposu içine girer. Önce, 1734'te *Considérations sur les causes de la grandeur des romains et de leur decadence* (Romalıların Büyüklüğü ve Çöküşünün Nedenleri Üzerine Düşünceler) adlı yapıtını bastırır. Bu kitapta, Roma'nın yükselişi ile düşüşünün nedenlerini gerçekçi bir yöntemle inceleyerek, Fransa monarşisi için bazı dersler çıkarır. Arkasından yirmi yıllık bir çalışmanın ürünü olan başyapıtı *De l'esprit des lois* (Yasaların Ruhu Üzerine) adlı çalışmasını 1748'de yine adını koymadan yayımlattır. Bir önceki kitapta yer verdiği düşüncelerini, bu kitapta devasa bir veri yığını içinde işlemeye çalışır. Kitap büyük yankı uyandırır; aynı zamanda özellikle maddeci bir dünya görüşü geliştirdiği için tepki görür, hatta Papalık tarafından "Yasak Kitaplar Listesi"ne alınır.

Montesquieu bu eleştirilere karşı 1750'de *Yasaların Ruhunun Savunmasını* bastırır. 1755'te, Diderot ve D'Alembert'in *Ansiklopedi*'si için hazırladığı "Beğeni Üzerine Deneme" başlıklı makalesinin yayımlandığını göremeden, Paris'te hayata gözlerini yumar.

Avrupa'da, XVI. yüzyılda genel bir eğilim olarak beliren siyasal erkin merkezileşmesinin en başarılı örnekleri arasında genellikle Fransa, İspanya ve İsveç yer almaktaydı. Avrupa toprakları bu dönemde bir yandan merkezi krallıklar arasında pay edilirken, öte yandan bu krallıklar içindeki küçük, bölünmüş iktidarlar da merkezi devlete yani egemene bağlandı. Daha önce, kent devletleri, prenslikler ve kiliseler gibi çeşitli birimler arasında bölüşülmüş olan siyasal iktidar, tek bir merkezde, kralın egemen yetkesinde toplanmaya başladı.

İktidarın merkezileşmesi sürecinde önemli adımlar atılan Fransa'da, bu dö-

nemde, yerel iktidarları egemenlik alanı içine alan devletin gücünde sınırsız bir artış oldu. Kilise'nin yetkileri, kentlerin özerklikleri ve soyluların sahip olduğu hak ve ayrıcalıklar, süreklilik kazanan ve kurumsallaşan merkezi yönetimin karşısında bir bir çözülmeye başladılar. Fransa'da kralın iktidarına rakip olabilecek bütün güçlerin ve yerel iktidarların bastırılması politikası XVII. yüzyıl boyunca, özellikle Kral XIII. Louis (1601-1643) ve Başbakanı Kardinal Richelieu (1585-1642) ile çocuk yaşta tahta çıkan Kral XIV. Louis (1638-1715) döneminde başarıyla sürdürüldü.

Bu kralların “mutlak monarşi” olarak adlandırılan sınırsız yetkilerle donatılmış yönetimleri altında, soyluların toplumsal ayrıcalıkları korunmakla birlikte, yönetsel ve siyasal işlevleri bir bir ortadan kaldırıldı. Özel ordular ve kent milisleri dağıtıldı, eyaletlerde ve kentlerdeki yönetimlere merkezden memurlar atanmaya başlandı. Bütün bu gelişmelere tepki olarak, soyluların ayaklanmasıyla karşı karşıya kalan XIV. Louis, böyle bir girişimin bir daha yaşanmaması için, kendine bağlı konseyler (bakanlıklar) oluşturdu ve soyluların içinde yer aldığı yüksek yargı organları olan parlamentoların (*parlements*) yargısal denetim haklarını ellerinden alarak onları etkisiz hale getirdi. Yürütme organı içinden atadığı görevlilerden oluşan olağanüstü mahkemeler kurdu; bu, bağımsız yargının tamamen devre dışı kalması anlamını taşıyordu. Üstelik son olarak 1614 yılında toplanmış olan *États Généraux*'yu (Toplumsal Tabakalar Meclisi) da bir daha toplantıya çağırarak, bu kurumun işlevsiz kalmasına neden oldu. Bütün bu gelişmeler tepkilere neden oluyor ve **mutlak monarşiye özellikle aristokratik düşüncüler tarafından ciddi bir eleştiri dalgası yükseliyordu.**

Kısacası, “Devlet benim” sözü ile devletin birliğini ve varlığını kralın kişiliğinde bulduğunu ifade eden ve “güneş kral” olarak adlandırılan XIV. Louis döneminde, mutlak monarşi en belirgin özellikleriyle yerleşmiştir. Onun ölümünden sonra başa geçen XV. Louis'nin (1710-1774) iktidarının ilk döneminde soylular bir güç yenileme içine girmiş olmalarına karşın, Kral'ın 1743'te Krallık Konseyi'ni kaldırıp tek kişilik hakimiyetini yeniden kurması fazla gecikme-

Mutlak monarşiyi eleştiren aristokratik düşüncüler

Mutlak monarşiyi savunan Bossuet (1627-1704) bir kenara bırakılacak olursa, Fransa'da aristokratik kökenli düşüncülerin pek çoğu bu süreçte, mutlak monarşiden büyük rahatsızlık duyuyor ve tepkilerini dile getiriyorlardı. Mutlak monarşiye karşı aristokratik muhalefetin en önde gelen isimleri olan Fénelon (1651-1715), Saint-Simon (1675-1755) ve Boulainvilliers (1658-1722) aralarında düşünsel farklılıklar olmasına karşın, soyluların siyasal gücü ellerinde tuttıkları eski rejime özlem duymakta ve aristokratik, hiyerarşik bir toplumsal-siyasal modelden yana tavır almaktaydılar. Bu düşüncüler, merkezi devleti simgeleyen kralın mutlak yetkilerinin sınırlandırılmasını savunmaktaydılar; ama kesinlikle anayasal monarşiden yana değillerdi. Soyluların ayrıcalıklarını ve çıkarlarını güvence altına alacak bir takım reformların yapılmasını istiyorlardı. Geçmişe duyulan özlemin körüklediği muhalefetin bu önemli kalemleri, monarşiye değil, keyfi ve sınırsız uygulamalara cephe alıyorlardı.

miştir. Montesquieu siyasal yapıyı *Yasaların Ruhu Üzerine*'yi bu koşullar altında yazmıştır.

2. YÖNTEM

Kimilerine göre siyaset biliminin kimilerine göre ise sosyolojinin kurucu ismi olan Montesquieu, bu sıfatları, olgulara yeni bir yöntem ile bakma sonucu elde etmiştir. Bir yoruma göre düşünür, yöntem açısından bir “devrim” yaratmış, doğal hukuk felsefesinden koparak, siyasal incelemeyi gerçekçi bir temel üzerine oturtmuştur. Gerçekten de Montesquieu; Hobbes, Locke ya da Spinoza'nın yaptığı gibi doğa durumu ya da toplum sözleşmesi gibi kurgusal bir durumdan yola çıkmak yerine, olguları anlamayı ve açıklamayı kendine düstur edinir. Amaçladığı şey, toplumun “özünü” keşfetmek ve açığa çıkarmak değil, olguları incelemek ve bu inceleme sonunda bazı yasalara varmaktır. Düşünür, gözlerini somut olana çevirir; spekülasyonlara değil, olgusal olana değer verir.

Montesquieu, doğal hukuka olduğu kadar Skolastik felsefeye de eleştirel bir tutum içindedir. Gençliğinde amatör bir doğa bilimci olan düşünür, bilimi ve ampirizmi aynı şey olarak ele alır; deney ve gözlem onun için gerçeğe yakın olmanın tek yoludur. Ancak sadece gözlem yeterli değildir. Olgular arası ilişkileri ve düzenlilikleri bularak bilimsel yasaları keşfetmek gerekir. Montesquieu, *Yasaların Ruhu Üzerine* adlı eserinin hemen başlangıç kısmında “Yasalar [kanunlar], en geniş anlamı içinde, nesnelerin doğasından türeyen zorunlu ilişkilerdir,” der. Burada ifade ettiği “yasalar”, sadece bir ülkedeki mevcut kurallar bütünü değil, Tanrı'dan cansız varlıklara dek bütün varlıkların yasalarıdır. Olguları incelemeyi kendine görev edinmiş olan düşünür çok sayıda ve çeşitlilik gösteren karmaşık olgular bütününe bir açıklamaya kavuşturmak gibi zor bir görevle karşı karşıya kalmıştır. XVIII. yüzyıl Aydınlanma filozoflarında ve tarihçilerinde rastlanan bir tutum ile karmaşık olgular bütününden düzenlilikler çıkararak görünmez olanı aydınlığa kavuşturmayı hedefler. Bu ancak süreklilik gösteren, düzenli olgular arası ilişkileri kavramakla mümkün olur.

Tarihteki ya da çevresindeki sosyal ve siyasal olguları gözlemleyen kişi; adetler, gelenekler, yasalar, davranış biçimleri, yaşam tarzları gibi çok büyük bir çeşitlilik ile karşılaşır. Üstelik sanki bütün olgular sonsuz bir değişim içindeymiş gibi bir izlenime kapılır. Oysa düşünüre göre, gözlemciye sonsuz bir çeşitlilik ve karmaşıklık olarak görünen olguların arkasında gerçekte süreklilik gösteren ilişkiler bulunur. Gerek tarihsel, gerek somut olgular bütününe anlaşılması için, karmaşanın ardındaki düzenin açığa çıkarılması gerekir. İşte bu düzeni ortaya koymak Montesquieu'nun yönteminin birinci unsurudur. Ona göre olgusal düzeydeki çeşitlilik, az sayıdaki tipler içinde örgütlenebilir, yani bunlar temel ilkeler ve bilimsel yasalar içine yerleştirilebilir. Neden-sonuç ilişkisini kavramaya yönelik bu bilimsel kaygı, Newtoncu bilimsel “yasa” kategorisini, toplumsal ve siyasal olguların anlaşılmasında kullanılan bir kavram haline getirir.

Yönteminin ikinci unsuru, olgular arasında benzerlikler yanında farklılıkla-

rı da görmeye çalışmaktır. Montesquieu bilimsel yasalara varma yönünde ilerleyen bir çabanın, sadece olgular arasındaki benzerlikleri ortaya koymaya niyetlendiğinde indirgemeci ve tek yönlü bir açıklama sunacağıının bilincindedir. Bu nedenle, olgular arasındaki ayrılıkları keşfetmeyi, yönteminin ayırt edici bir unsuru olarak belirtmek gereğini duyar.

Montesquieu'nun yönteminin üçüncü unsuru "nesnel" olma kaygısıdır. "İlkelerimi ön yargılarımdan değil, nesnelerin doğasından çıkardım," diyen düşünür, düzenlilikleri ya da yasaları keşfetmeye çalışırken, ahlaki, dinsel ve siyasal ön yargılarını değil, gözlemlerini kendine temel aldığını belirtmek ister. Bu anlamda Montesquieu'nun "olması gereken"den değil, "olan"dan yola çıktığı ve Machiavelli'nin realist tutumunu benimsediği söylenebilir.

Dördüncü unsur ise, nedensellikleri kavramaktır. Düşünür, her neden-sonuç ilişkisinin, bir başkasına bağlı olduğunu ve bütün bunların genel bir neden-sonuç zinciri yarattığını gördükten sonra birçok gerçeği anlamanın mümkün olacağını söyler. Somut gerçeklik içinde pek çok değişken, bir zincirin halkaları gibi birbirine bağlanmış, birbiri ile ilişki içindedir. Somut gerçekliği gözlemleyen için, bu bağlantılar başlangıçta çok karmaşık gelebilir. Ama gerçeği kavramak isteyen kişi bu zincirin halkalarını kavrama yolundaki zorlu uğraşa göğüs germek durumundadır. İşte Montesquieu, bir ülkenin siyasal sistemini ve hukuksal yapısını incelemek için, iklim, coğrafya, gelenekler, nüfus, ekonomik yaşam gibi pek çok değişkene bakmak ve bunlar arasındaki ilişkileri açıklığa kavuşturmak gereğini duymuştur. Çünkü ona göre, bir ülkenin hukuksal yapısı olan yasalarını anlamak ancak onları ortaya çıkaran değişkenleri ve bu değişkenler arasındaki ilişkileri keşfetmek ile mümkün olabilir. Bu nedenle "Yasaları değil, yasaların ruhunu inceliyorum. (...) Bu ruh, yasaların çeşitli şeylerle olan ilişkilerinde bulunur," der. Yasaların ruhunun incelenmesi, Montesquieu'yü yönetimlerin doğası ve ilkesi arasındaki ilişkiyi araştırmaya doğru yöneltir.

3. DOĞA-İLKE BİRLİĞİ

Tarihsel verileri ve somut olguları bütün çeşitliliği ve karmaşası ile ele alıp bir düzene sokma ve açıklama getirme amacı, Montesquieu'nun sosyolojinin yöntemini kullandığının bir göstergesidir. Ancak o, "bütün varlıkların yasaları olduğu"nu belirtip, bu yasaları bir bir sıralamaya başladığında sosyolojik ve tarihsel düşünceden ayrıлып, doğal hukuka doğru yönelir. Montesquieu, kitabının başlarında, bütün evreni bağlayan tanrısal ya da doğal yasadaki söz eder. Bir ülkede var olan ve uygulanan yasalardan, yani pozitif yasalardan önce doğal yasaların bulunduğu, bu yasaların en temel adalet ilişkilerini temsil ettiği üzerinde durur. İnsan aklının ürünü olan pozitif yasaların tanrısal ya da doğal yasaya uyumlu olması gerektiği yönündeki düşüncesi, onun tarihsel yöntemiyle çelişik bir görüntü ortaya çıkarır. Bazı yorumcular, düşünürün olması gereken konusunda da fikir ürettiğini, özellikle despotizm ve köleliği eleştirmek için evrensel yasaları işin içine soktuğunu dile getirirler.

Despotizm gibi bir yönetim biçimine ilişkin olumsuz yargılarını dile getirirken evrensel yasa anlayışına başvurmuş olmasına karşın, elbette ki Montesquieu'nün temel ilgi alanı pozitif yasaları ortaya çıkaran tarihsel ve toplumsal nedenlerdir. "Yasalar, ister siyasal yasaların yaptığı gibi yönetimi oluştursun, ister medeni yasaların yaptığı gibi yönetimi devam ettirsin, ya kurulmuş ya da kurulması istenilen yönetimin doğasına ve ilkesine bağlı olmalıdır. Bu yasalar ülkenin fiziki yapısıyla; yani soğuk, sıcak ya da ılıman olan iklimiyle; toprağın niteliğiyle, konumuyla ya da büyüklüğüyle; halklarının yaşam biçimiyle, yani çiftçi, avcı ya da çoban oluşlarıyla ilişkili olmalıdır; anayasanın tahammül edebileceği özgürlük derecesiyle; insanların dinleriyle, eğilimleriyle, zenginlikleriyle, sayılarıyla, ticaretiyle, töreleriyle, davranışlarıyla bağlantılı olmalıdır. Nihayet yasaların kendi aralarında da ilişkiler vardır; kökenleriyle, yasa yapıcının amacı, dayandıkları olaylar düzeniyle ilişki içindedirler. Yasaları, işte bütün bu noktaları göz önünde bulundurarak ele almak gerekir." *Yasaların Ruhu Üzerine* kitabında bütün bu değişkenleri bir araya getiren Montesquieu, "yönetimlerin doğası ve ilkesi" kavramlarına başvurarak bu karmaşık değişkenler bütününden bir düzenlilik çıkarsamaya çalışır. Bir başka deyişle, yasaların ruhuna varmayı sağlayan şey, yönetimlerin ilkesi ve doğasını keşifte gizlidir.

Yönetimlerin doğası ve ilkesi kavramları, Montesquieu'nün klasik siyaset felsefesi geleneği ile bilimsel yasaya dayalı sosyolojik bakış açısını nasıl bir araya getirdiğinin en önemli göstergesidir. Düşünür, klasik siyaset felsefesi geleneğinden, özellikle Aristoteles'ten etkilenerek yönetim biçimlerini hukuksal-siyasal yapısına göre sınıflandırır. Bu yönetimlerin "doğa"sını ifade eder. Yönetim biçimlerinin "ilke"sini belirlemeye çalışırken, daha önce söz edilen tüm toplumsal, kültürel, coğrafi değişkenleri ve bu değişkenlerin birbiriyle ilişkilerini göz önünde bulundurarak bazı genel bilimsel yasalara ulaşma amacı içindedir. Bu amaç, sosyolojik bir yöntem sayesinde, siyasal ve toplumsal yaşamın tüm karmaşasının arkasındaki derin eğilimleri ve düzenlilikleri kavrama arayışını temsil eder.

Ona göre, her yönetimin kendine has bir doğası ve ilkesi bulunur. Montesquieu'nün deyişiyle, "Doğası onun öyle olmasını, ilkesi ise onun hareket etmesini sağlayan şeydir. Biri onun özel yapısıdır, öteki onu harekete geçiren insani tutkulardır". Yönetimin doğası, kimin yönettiği ve nasıl yönettiği ölçütlerinden hareket ederek yönetim biçimlerini tanımlamada kullanılan bir kavramdır. Bir başka deyişle klasik siyaset felsefesinin, özellikle Aristoteles'in yönetim biçimleri sınıflandırmasında kullandığına benzer ölçütler çerçevesinde Montesquieu bir yönetim biçimleri sınıflandırması yapmaktadır. Cumhuriyet, monarşi ve despotizm şeklinde sıraladığı yönetim biçimlerini, doğasına göre ayırt ederken hukuksal-siyasal yapıyı göz önünde bulundurur. Sözgelimi, iktidarı kimin kullandığı ölçütü içerisinde monarşi ve despotizm tek kişinin yönetimi, cumhuriyet ise halkın yönetimi olarak tanımlanır. İkinci ölçüt yani nasıl yönetiyor sorusu çerçevesinde ise yönetimin yasalara uygun mu yoksa sınırsız ve keyfi mi olduğuna bakar. Bu ölçüt içerisinde tek kişinin yönetimi olan monarşi ve despotizm arasında önemli bir fark ortaya çıkar. Monarşi yasalara uygun olan tek

kişinin yönetimi, despotizm ise sınırsız ve keyfi olan bir yönetimdir. Cumhuriyet ise halkın kendi yaptığı yasalarla kendini yönettiği, yani yasalara saygılı bir yönetim biçimidir.

Yönetimin doğasını, yani onun öyle olmasını sağlayan temel tutku, itici güç ise yönetimin ilkesidir. Bir yönetim biçiminin ortaya çıkması, sağlamlaşması ve süreklilik kazanabilmesi için, doğasına uygun, bu doğayı destekleyen belli değer ve davranış biçimlerinin bulunması gerekir. Hem yöneticiler hem yurttaşlar, yönetimin doğasına uygun bir düşünüş ve yaşam tarzı içinde olurlar. “Yasalar, her yönetimin doğası ile ilgili olduğu kadar ilkesiyle de ilgili olmalı,” derken Montesquieu, yasaların yönetimlerin ilkesine uygun bir biçimde yapılması gerektiği üzerinde durur.

Yönetimin ilkesi temel bir insani tutkudur ve yönetim biçimlerine göre farklılaşır. Cumhuriyetin ilkesi erdem, monarşinininki onur (şeref), despotizmininki ise korkudur. Erdemin genel bir davranış ve düşünüş biçimi, yaşam tarzı, insanların davranışlarının itici ve yönlendirici gücü, temel bir ahlaki değer olarak bulunmadığı yerde cumhuriyetin bir yönetim biçimi olarak yaşaması olanaklı değildir. Aynı şey diğer yönetim biçimleri için de geçerlidir; korku olmadan despotizm hüküm süremez ya da onura dayanmayan bir monarşi düşünülemez.

Yönetimin ilkesi ile Montesquieu, bir yönetim biçiminin ayakta kalabilmesi için dayanması gereken toplumsal ve ideolojik bir temelin olması gerektiğine işaret eder. İnsanların belli yasalarla oluşturulmuş bir yönetim biçimine itaat etmeleri ve ona destek vermeleri, ancak yönetimin yasalarıyla uyuşan bir başat tutku ile hareket etmelerine bağlıdır. Aslında düşünürün, yönetimin doğası ile siyasal yapıyı, yönetimin ilkesi ile toplumsal ve ideolojik yapıyı ifade ederek bu ikisini bütünsellik içinde kavramaya çalıştığı söylenebilir. Cumhuriyet, monarşi ya da despotizm, hangi yönetim biçimi söz konusu olursa olsun, siyasal-hukuksal yapı ile toplumsal-ideolojik yapı arasındaki bağ ortaya konmadığı sürece yönetim biçimlerini anlamak ve açıklamak mümkün değildir.

Ancak Montesquieu yönetimin doğası ve ilkesi kavramlarını sadece yönetim biçimlerini anlamak ve çözümlmek için kullanmaz. Aynı zamanda, bir yönetim biçiminin korunup yaşaması için de ikisi arasındaki bağın kopmaması gerektiğine dikkat çeker.

Bir yönetimin yetkin ya da saf olabilmesi, doğa ve ilke arasındaki uyumda kendini gösterir. Bu uyumun bozulması, yani ikisi arasındaki ilişkinin çelişkili bir yapıya yönelmesi, bir devletin varlığını sona erdiren temel nedendir; yani bir yönetim biçiminin geleceği bu ikisi arasındaki ilişkinin niteliğine göre belirlenir. Düşünüre göre “Bir devletin yapısı iki şeyden ötürü değişir; ya anayasa düzelmiştir ya da bozulmuştur. Devlet, ilkelerini korur, yalnız anayasayı değiştirirse kendini düzeltiyor demektir; ilkelerini yitirir, yapısını değiştirirse o zaman devlet bozuluyor demektir”. Demek ki bir devletin yapısını sürdürebilmesi için ilkelerine uygun bir siyasal hukuksal yapı ile donanmış olması gerekir. Eğer ilke ve doğa arasında bir uyumsuzluk ve hatta bir zıtlık ortaya çıkıyorsa, bu devletin yaşama şansını ortadan kaldırır ya da en azından başka bir devlet biçimine

doğru dönüşmesinin yolunu açar. Sözgelimi, erdeme dayanan bir yönetim biçimi olan cumhuriyette, bu ilke, insanların düşünüş ve yaşam tarzlarını belirleyen temel bir tutku olmaktan çıkmaya başlarsa, cumhuriyet yönetimi yavaş yavaş bozulmaya, en sonunda da çöküşe doğru gider. Erdemin yerini başka bir tutku alır ve sonuç olarak ona uygun bir yönetim biçimi (yönetimin doğası) belirmeye başlar. Bu çöküş ve değişimin en iyi örneklerinden biri Roma'dır. Montesquieu sık sık Roma cumhuriyetine göndermelerde bulunarak, doğa-ilke birliğine yönelik düşüncelerine açıklık getirir: Romalılar cumhuriyet yönetimi altında iken, ilkelerini yani erdemlerini yitirmeye başlamışlar ve bu cumhuriyet yönetiminin yozlaşması ile sonuçlanmıştır. Sezar örneğinde olduğu gibi, yöneticiler, devletin içine girdiği krizi aşmaya çalışırken, yönetim biçimini otoriter bir rejime doğru kaydırmışlardır. Artık yönetimin doğası ile ilkesi arasındaki uyum tamamen ortadan kalkmıştır.

Roma örneğinde de olduğu gibi, doğa-ilke birliğinin bir yönetimin varlığı için kaçınılmaz olduğu vurgulanmasına karşın, hangisinin diğeri üzerinde belirleyici olduğu sorusu tam yanıtlanamamaktadır. Ancak Montesquieu'nün kitabının tümüne yayılan örnekleri ve çözümlemeleri çerçevesinde düşünüldüğünde,

Montesquieu ve Marx'ta belirleyicilik

Althusser, *Politika ve Tarih* adlı kitabında Montesquieu ile Marksizm'deki belirleyicilik (determinizm) arasında ilginç bir benzerlik kurar: "İhtiyatla ileri süreceğim karşılaştırma biraz macera gibi görünebilir ama, yönetimin doğasına bağımlı bir etki alanı tanımakla birlikte son kertede ilkenin belirleyiciliğini kabul eden bir belirleyicilik, siyasete bağımlı bir etki alanı tanımakla birlikte son kertede ekonomiyi belirleyici olarak ele alan Marx'ın belirleyicilik anlayışına benzetilebilir. Her ikisinde de uyumlu ve çelişkili bir birlik söz konusudur; her ikisinde de son kertede belirleyici olan bir öge vardır; her ikisinde de bu belirleme, belirlenen ögeye belirli ama bağımlı bir etki alanı bırakmaktadır."

ilkelerin, yönetimin doğası, yani yasalar üzerinde belirleyici bir rolü olduğu, yani Marksizmdedekine benzer bir belirleyiciliğin öğelerinin bulunduğu öne sürülebilir. "Yönetimin ilkeleri bir kez bozuldu mu, en iyi yasalar kötü olur ve devletin aleyhine işler; ilkelere sağlıklı ise, kötü yasalar bile sonuç verir; ilkenin gücü her şeyi sürükler," diyen düşünür, ilkenin doğayı belirlediğini düşündüğüne dair güçlü bir kanıt sunmaktadır. Ancak, yönetimin doğasının ilkesi üzerinde hemen hiç etkisi olmadığı anlamına gelmez bu. İlkeyi koruyacak ve güçlendirecek yasaların varlığı da Montesquieu için çok önemlidir. O halde, ilkeyi ortaya çıkaran nedenler konusunda Montesquieu'nün nasıl bir açıklama yaptığını görmek gerekir.

4. DİĞER DEĞİŞKENLER VE YASALAR

Montesquieu, *Yasaların Ruhu Üzerine* kitabının sayfalarında dağınık bir biçimde var olan tarihsel değişkenleri ele alıp bunları bütünsel bir çerçeveye oturtmak için, doğa-ilke birliği anlayışından yola çıkar. Ancak ilke için genellikle bir

toplumda temel düşünüş ve yaşayış tarzları ya da geçerli “örf ve adetler”e göndermede bulunan düşünür, iklimi, coğrafyayı, dini, ticareti vb. de işin işine sokmaktadır. Başka bir deyişle doğa-ilke birliği ile siyasal toplumların (devletlerin) tarihsel süreç içindeki gelişim ve değişimini irdelemeye olanak veren bir kuramın eşğine kadar gelmişken, Montesquieu bizi birden başka değişkenler ile tanıştırmaktadır. Karmaşanın arkasında bir düzen bulma arayışı, yönetimlerin varlığını ve tarihini, doğa-ilke birliği ile açıklayan bir bilimsel yasaya varmaktadır. Ancak, Montesquieu’nün iklim, coğrafya gibi sıraladığı farklı değişkenler acaba bu yasa anlayışı ile uyumlu bir niteliğe sahip midir?

Aslında Montesquieu’nün saydığı çok farklı değişkenler doğa-ilke birliğinin mantığı ile çelişmez. Aceleci bir okumayla Montesquieu’nün iklim, toprağın doğası, ticaret ve para, nüfus, din gibi başlıklar etrafında ele aldığı değişkenlerin yasalar ya da yönetim biçimleri üzerinde doğrudan doğruya etkileri olduğu gibi bir sonuç çıkarılabilir. Gerçekten de iklim ve toprağın doğası ile ilgili bölümlerde düşünür, yasaların bu ikisine göre biçimlendiği önermesini geliştirir. Sözgelimi, soğuk iklime sahip kuzey ülkelerinde “kusuru az meziyeti çok insanlarla, samimi ve açık kalpli insanlarla karşılaşsınız. Güney ülkelerine doğru indikçe, ahlak dediğimiz şeyin kendisinden bile uzaklaştığınızı sanırsınız,” der. Güneyde bazen iklim o denli sıcaktır ki, kişi mutluluğu tembellik ve edilgenlikte bulur. Bu kişiler kafalarını işletmektense köle gibi yaşamayı yeğlerler. Oysa Kuzey ülkelerindeki insanlar serin ve soğuk havanın yarattığı meziyetler yüzünden özgürlüğe yatkındırlar. Benzer bir bakış açısını toprağın büyüklüğü açısından da geliştirir Montesquieu. Aynı nedensellik ilişkisini toprağın büyüklüğü ve verimliliği ile yasalar arasındaki ilişki konusunda da görmek mümkündür. Örneğin tek kişilik idarenin verimli topraklarda, çok kişiye dayanan yönetimlerin (Antik Yunan’da olduğu gibi) verimsiz olanlarda doğduğunu dile getirir. Ayrıca arazinin boyutu dikkate alındığında, cumhuriyet küçük olanlarda, despotizm geniş düzlükleri içine alan büyük bir coğrafyada, monarşi ise orta büyüklükte ve doğal engellerle bölünmüş topraklarda ortaya çıkan yönetim biçimleridir.

İklim ve coğrafyaya diğer değişkenleri de eklediğimizde ortaya oldukça dağınık ve karışık bir değişkenler dizisi çıkar. Aslında Montesquieu’nün fiziksel (maddi) ve ahlaki (manevi) değişkenler olarak ayırdığı bu öğelerin yasalar üzerinde dolaylı bir etkisi vardır. Bu değişkenler insan psikolojisini, yaşam tarzlarını, dünyayı algılayış biçimlerini etkilemektedir. Yani öncelikle insanların fizyolojileri ya da doğaları üzerinde bir etkileri olmaktadır. Doğaları farklı olan insanların farklı yaşam tarzlarına ve gereksinmelere sahip olduklarını ve yasaların da bu yaşam tarzlarının etkisiyle ortaya çıktığını belirtir düşünür. Bu akıl yürütmeyi iklim değişkeni ile açıklarken şunu söyler: “Farklı iklimlerdeki farklı gereksinmeler farklı yaşam biçimlerini, bu farklı yaşam biçimleri de farklı yasaları oluşturmuştur.” Dolayısıyla, Montesquieu’nün maddi ve manevi olarak sıraladığı değişkenler insanların yaşam biçimleri, yani yönetimin ilkesi üzerine etki ederek, bu ilkenin dolayımı ile yasalara yansımaktadır. Sözgelimi, iklim öncelikle insanın kişiliğini (tembel ya da çalışkan olmasını; köle ruhlu ya da öz-

gür ruhlu olmasını) biçimlendirir. Yasalar insanların bu özelliklerine göre yapılır ya da değiştirilir.

Değişkenler çok dağınık gibi görünmesine karşın, bütün ışık dalgalarının bir odakta birleşmesi gibi, “genel ruh”ta birleşirler. Bir toprak parçası üzerinde yaşayan insanların ya da ulusun ruhu olarak adlandırılan bu kavram, topluluğu biçimlendiren maddi ve manevi değişkenlerin bir araya gelerek oluşturduğu özel bir birleşim, bir ulusa ait yaşam tarzıdır. Bazı yorumcular bunu, tarihsel süreç içinde oluşmuş bir ulusa ait kültürel yapı şeklinde de yorumlamaktadır. Montesquieu, genel ruh diye farklı bir kavram kullanmış olsa da, bu yönetimin ilkesinden farklı değildir. Töre ve adetler, yaşayış biçimi, genel ruh gibi kavramlar yönetimin ilkesini anlatmaktadır. Bu nedenle, farklı bir dökümü yapılan maddi ve manevi değişkenler ile doğa-ilke birliği arasında düşünsel bir tutarsızlık olduğu söylenemez. Hatta bu değişkenlerin özel bir biçimde bir araya gelerek biçimlendirdikleri genel ruh ya da ulusun ruhu kavramları ile Montesquieu, doğa-ilke birliği yasasını, yani yönetimlerin ve yasaların bu genel ruha (ilkeye) bağlı olarak ortaya çıktığı yolundaki düşüncesini güçlendirmektedir.

Hemen belirtmeli ki, tek yönlü bir ilişki değildir bu; benzer şekilde doğanın (yasaların, yasa yapıcının) ilke üzerinde de etki yaratması söz konusudur. Yine de yasa yapıcı tamamen bağımsız bir şekilde hareket edemez. Yasa yapıcının göz önünde bulundurması gereken şey, yasaların hem genel ruha ya da yönetimin ilkesine uygun olması hem de bu ilkeyi geliştirecek ve yerleştirecek bir içerikte olmasıdır. “Yasaların bu ilkeye olan uygunluğu yönetimin bütün güçlerini harekete geçirir, hatta ilke bile yepyeni bir güç kazanır.” İyi bir özelliği geliştirip, kötü bir özelliği yok etmek ya da azaltmak yasa yapıcının iradesi içindedir. Örneğin fiziksel ve ruhsal tembelliği ortadan kaldıracak şekilde ödüller koyarak ya da belli önlemler alarak yasa yapıcılar halkı çalışkan olmaya yöeltebilirler. Dolayısıyla yasa yapıcı ikili bir rol ile değerlendirilir: Bir yandan genel ruhu çok iyi anlayıp ona uygun bir biçimde yasaları yapmak, diğer yandan davranış ve düşünüş biçimlerinin yani yönetimin ilkesinin daha iyiye yönelmesini sağlayacak değişiklikler ve düzenlemeler gerçekleştirmek. Bu anlamda yasa yapıcı, taşıdığı değerler doğrultusunda kendi iyisini topluma yayma amacıyla yasal düzenlemeler yapabilir. Yine de bu yasalar, yönetimin ilkesiyle tümüyle çelişmemelidir.

Genel ruhun ya da yönetimin ilkesinin belirleyiciliği Montesquieu’nün düşüncesinde merkezi bir yer edinir. Yasa yapıcı serbest bir hareket alanına sahip olmakla birlikte genel ruhu tümüyle ortadan kaldıracak bir eğilim içinde olamaz, eğer olursa bu onun sonunu da hazırlayacak olan bir başlangıçtır. Yönetimlerin doğasının dayandığı tarihsel bir yapı, toplumsal koşullar vardır; yasa koyucunun iradesini bağlayan ve onu keyfi davranmaktan alıkoyan bu yapı, yönetimin ilkesidir. Dolayısıyla, yasa yapıcının bunlara uygun olma konusunda eli kolu bağlanmıştır. Ashında Montesquieu’nün tutucu düşüncelerinin apaçık kendisini duyurduğu bir noktadır bu. Reformlar ya da devrimler yoluyla, tepeden inme siyasal yöntemlerle değişikliğe gidilmesini ne mümkün ne de uygun gör-

mektedir. Böyle bir değişim ülkeyi, doğa-ilke birliğini bozduğu için, hem belirsizliğe sürükleyecek hem de eninde sonunda başarısızlığa uğrayacaktır.

5. YÖNETİM BİÇİMLERİ

Yönetim biçimleri sınıflandırması klasik siyaset felsefe geleneğinin izlerini taşımakla birlikte, Montesquieu, evrensel bir yönetim modeli sunmadığı ya da ideal bir devlet biçimine varma gibi bir erek taşımadığı için bu gelenekten ayrılmaktadır. Değer yargıları doğrultusunda kendisi için en tercih edilebilir yönetim biçiminin ne olduğunu söylemekten sakınmamış olsa da, bir yönetim biçiminin iyi ya da kötü olmasının, içinden doğduğu toplumsal koşullara sıkı sıkıya bağlı olduğu yönündeki bilimsel düşüncüsü daha ön planda yer alır. Ona göre “Doğaya en uygun yönetim şekli, hangi ulus söz konusu ise o ulusun özel yapısı bakımından çıkarına en uygun olan yönetim şeklidir.”

Montesquieu’nün yönetim biçimleri üzerinde önemle durmasının salt felsefi kaygılardan kaynaklandığını söylemek doğru olmayacaktır. Tıpkı Platon ya da Aristoteles’in Atina polisini çöküşten kurtarmak için yönetim biçimlerini incelemeye yönelmeleri ve uygulanabilir bir yönetim biçimi çıkarsamaya çalışmaları gibi, o da kendi ülkesi Fransa için en uygun yönetim biçiminin ne olduğunu göstermeye çalışır. Cumhuriyet, monarşi ve despotizm şeklinde sıraladığı yönetim biçimleri içinde, bu amaç doğrultusunda ideale en yakın gördüğü yönetim biçimi monarşidir. Monarşinin erdemlerini bir bir sayarken, aslında Fransa’da yükselmekte olduğunu düşündüğü despotizmin kötülüklerini gözler önüne sermek ister. Şimdi onun yönetim biçimleri üzerine incelemelerine daha yakından bakmak gerekir.

A. Cumhuriyet

Montesquieu klasik yönetim biçimleri sınıflandırmasından ayrılarak, cumhuriyeti hem ayrı bir yönetim şekli olarak ele alır hem de klasik sınıflandırmadaki demokrasi ve aristokrasiyi cumhuriyetin iki alt biçimi olarak gösterir. “Halkın tümünün ya da halkın bir parçasının egemen gücü elinde bulundurması” şeklinde tanımlanan cumhuriyette, “egemen güç tüm halkın elinde olursa” demok-rasi, bir kısmının elinde olursa aristokrasi ortaya çıkar.

Montesquieu daha çok demokrasi üzerinde durur ve bu yönetim biçiminde halkın bazı bakımlardan hükümdar, bazı bakımlardan ise teba durumunda olduğunu söyler. Oy verme yoluyla iradesini oluşturduğunda halk hükümdar sayılır. Halkın yönetimi elinde tuttuğu demokrasi yönetimine karşı Antik Yunan felsefecilerinin duyduğu kuşku, eninde sonunda bir tiranlığa yöneleceği konusundaki sezgi Montesquieu için de geçerlidir. Halk yönetimde olmalıdır ama yönetim bütünü aşağı tabakadan olan kişilerin eline geçmemelidir.

Aşağı tabakaların iktidara hakim olmasını engellemek için önerdiği iki mekanizma vardır: Halkın tüm organlara seçilmesi yerine bazı görevlere temsil-

cilerini seçmesi ve alt sınıfların seçilerek önemli görevlere gelmesini engelleyen hukuksal düzenlemeler yapılması. Bu düzenlemeler için örnek olarak Atina'da ve Roma'da alt sınıfları yönetici olmaktan mahrum bırakan yasaları gösterir. Düşünür'e göre, demokraside temel uygulama, seçilme özgürlüğünün sınırlandırılmasıdır: "Nasıl seçmek için yeterliği olan yurttaşların çoğunda seçilmek için gerekli yeterlik yoksa, başkalarının yönetimini denetleyecek yetenekte olan halk da kendi kendini yönetecek yeteneğe sahip değildir." Sözgelimi Atina polisinde Solon, yaptığı yasalar ile yurttaşları dört sınıfa ayırmış, bunu yaparken temel amacı seçenleri değil seçilecekleri belirlemek olmuştur. Montesquieu'ye göre seçilme hakkının sınırlandırılması demokrasi yönetimi ile uyuşmayan bir şey değildir. Düşünür, siyasal hakla-

Siyasal haklar ve kadınlar

Seçme hakkından yoksun olanları açık bir biçimde ifade etmiş olmasa da, Montesquieu, çağının hakim değer yargılarını yansıtan bir şekilde kadınların seçme ve seçilme haklarından yararlanmaması gerektiğini düşünür; hatta onları birer yurttaş olarak bile görmez. Bu değer yargısı bazı cümlelerinde açık ifadesini bulur: "Kadın milletin bir hayli başarı sağladığı gü-lünç olma sanatından başka hiçbir işe yaramayan o zarafet sanatı (...)" ; "Kadınlar zayıf yaratıklardır; kibire değil boş şeyle-re kaptırırlar kendilerini (...)" ; "Kadınların eve hakim olmaları, hem akla hem doğa-ya aykırıdır."

rı sadece belli kesimler için öngö-rek aristokratik değerlerin zihninde ne denli belirleyici olduğunun işaretlerini vermektedir. Ayrıca seçilenle-rin halkın tümünü değil, seçim bölge-lerindeki insanları temsil etmeleri ge-rektiğini belirterek, ulusal temsil an-layışını yadsımış olmaktadır.

Cumhuriyetin ilkesi olan erdem "çok basit bir şeydir: Cumhuriyet sevgisidir; birçok bilgilerin sonucu de-ğil doğrudan doğruya bir duygudur; devletin en üstün kişisinde olabile-ceği gibi en aşağı kişisinde de olabi-ler bu duygu." Üst-alt tabaka fark et-medem tüm kişilerde bulunan bu duy-

gu, her şeyden önce bir demokrasi sevgisidir; "demokrasi sevgisi de eşitlik sevgisidir". Bu eşitlik, yurttaşların kendi katılımları ve iradeleri ile yapılan yasalara eşit biçimde kendilerini bağlı hissetme duygusuna karşılık düşer. Halk hem egemendir hem de uyruk.

Azla yetinmek, ailenin geçimini sağlayacak kadar kazanmak, gerisini vatana vermek, vatana hizmet gibi bir kişisel tutku ile hareket etmek, erdemli olmanın koşuludur. Cumhuriyetçi erdemin eşitlik kadar sadelik ve ılımlılık ile açıklandığını görmek mümkün. Montesquieu Antik Yunan ve Roma düşünürleri gibi, erdemi kişisel ahlak meselesi olarak değil bir siyasal tutum olarak görmektedir. Ayrıca yine onlara benzer bir şekilde ölçülülük, yurtseverlik ve azla yetinme gi-bi değerleri ön plana geçirmektedir. Siyasal erdemi, kişinin kendi isteklerinden ve çıkarlarından özveride bulunarak, kamu yararı için çalışmasında gören felse-fi yaklaşım, Montesquieu'nün düşüncesinde yinelenmektedir.

Cumhuriyetteki temel tutku, yani ilke olan erdem, yönetimi biçimlendiren, ona varoluşunu kazandıran temel değişkendir. Ancak, doğa-ilke arasındaki di-yalektik ilişkinin bir sonucu olarak, yönetimi elinde bulunduranların bu ilke-

nin yerleşmesi ve yaşatılması için sorumlulukları vardır. Bu sadece yasalar sayesinde gerçekleşemez, eğitim de erdemin bir yurttaşlık etiği olarak yerleşmesinde önemli bir rol oynar. Yasalar ve eğitim yoluyla erdemin başat bir duygu, bir yaşam biçimi olarak sürdürülmesi o kadar önemlidir ki, bu gerçekleşmediği takdirde, yani kişilerin yasalara uymamaları ve kişisel çıkarlarını gözetmeleri durumunda demokrasi bozulacak ve çöküşe doğru gidecektir.

Montesquieu, Antik Yunan'ı ve Roma'yı örnek olarak gösterdiği bu demokrasinin, bir yönetim biçimi olarak kendi döneminde yaşatılabileceği inancına sahip değildir. Kamu yararını kollamak, sadelik, azla yetinmek gibi değerlerin, ticaret, zenginleşme ve lüks içindeki modern toplumlar için artık geçerli olmadığını farkındadır. Üstelik onun zamanında devletlerin coğrafi boyutu küçük toprak parçaları değil, orta ve büyük boyuttaki topraklardır. Oysa demokratik cumhuriyetler ancak kent devleti boyutundaki toplumlarda yaşatılabilir.

Venedik ve Polonya'daki yönetimlerle özdeşleştirdiği aristokratik cumhuriyette ise, halkın bir kesimi, bir azınlık yönetimi elinde tutar. Aristokratik yönetim biçiminin ilkesi yönetenlerin sınırlandırılmasını sağlayan "ılımlılık"tır. Yönetenlerde bulunması gereken bu ilke, hem onların aşırı güç kazanarak halka baskı yapmasını hem de kendi aralarındaki güç eşitsizliğinin ortaya çıkmasını engeller. Aristokraside, yasalar, ılımlılık tutkusunun korunması ve yerleşmesini sağlayacak şekilde biçimlendirilir. "İlmlilik fikri, soylu yönetimlerinde erdem denen şeydir, halk yönetimlerindeki eşitlik fikrinin yerini tutar," diyen Montesquieu, aristokratik yönetimlerde zenginliğin yönetenlerin elinde toplanmasının, ılımlılık ilkesi ile dengelenebileceğini düşünür. Soyluların ihtişam ve gösterişten kaçınmaları, üstünlük taslamamaları, hatta ara sıra halka para dağıtmaları gerekir. Ancak bu yönetimin bozulması da ılımlılık ilkesinin çiğnenmesi ya da yavaş yavaş yok olmasıyla birlikte gerçekleşir. Hem yöneten ve yönetilenler arasındaki hem de yönetenlerin kendi aralarındaki servet eşitsizlikleri arttıkça bu yönetim çöküşe doğru hızlı bir gidişat içinde olur. Aslında aristokratik yönetim biçimde Montesquieu eşitsizliği veri olarak alıp bunun çok fazla göze batan ve aşırıya kaçan bir duruma gelmemesi gerektiğini öne sürer. Soylular zengin ve iktidar sahibi olmaya devam etmelidirler, ancak aşırı güç ve servet edinme konusundaki tutkularını dizginlemedirler. Düşünür, upkı demokrasi gibi, aristokratik cumhuriyetin de miadını doldurduğu yönünde bir sezgiye sahiptir. Modern toplumlar için uygulanabilir ve ideale en yakın gördüğü yönetim biçimi ise monarşidir.

B. Monarşi

"İşlerin bir kişi tarafından yürütüldüğü" monarşi rejiminin ilkesi "onur"dur. Bu yönetimde kral "her çeşit siyasal ve medeni iktidarın tek kaynağıdır". Ancak bu ifade, kralın sınırsız bir iktidara sahip olduğu anlamına gelmez. Çünkü Montesquieu, monarşiyi ılımlı bir yönetim biçimi olarak görür; özgürlüklerin ortadan kaldırılmadığı, kralın iktidarının "aracı" kurumlar ile sınırlandırıldığı bir yönetimdir monarşi.

Montesquieu her ne kadar monarşiyi gittikçe despotizme kaydığını düşündüğü Fransa mutlakiyetçiliğine alternatif bir model olarak düşünmüş olsa da, içerdği özellikler nedeniyle bu yönetim, iktidarın sınırlandırılma mekanizmaları gibi liberal demokrasinin yararlanacağı bazı unsurları içinde barındırmaktadır. Fakat liberal bir siyasal sistem için asla bir yönetim modeli olacak özellikte değildir. Her şeyden önce o, monarşiyi, aristokratik ya da feodal sınıfların ayrıcalıklarını koruyacakları bir rejim olarak düşünür. Ara sınıflar olarak kastettiği şey, yönetimde kesin bir etki ve pay sahibi olması gereken aristokrasi ve ruhban sınıflarıdır; ama özellikle XVIII. yüzyılda burjuvazinin gölgesinde kalmaya başlayan, daha öncesinde ise mutlak monarklar tarafından güçleri bir bir kazınan aristokrasinin gücünü korumasından yanadır.

Montesquieu, aristokrasinin, ayrıcalıklarını ve siyasi gücünü koruyabilmesi için kralın yetkilerini sınırlandırıcı bir sosyal güç olarak yönetimde yer alması gerektiğinin farkındadır. Aristokrasinin siyasal iktidarda aldığı konum hiçbir kral tarafından ortadan kaldırılamaz olmalıdır. Bunun için öngördüğü mekanizma “temel yasalar” olarak adlandırdığı hukuktur. “Bağımlı olan ve buyruk altında bulunan erkler, monarşi yönetiminin, yani temel yasalar aracılığı ile bir kişinin yönetiminin doğasını oluşturur. (...) Bu temel yasalar, söz konusu güçlerin akmasını [yani işlemesini] sağlayacak ara kanalları zorunlu olarak gerektirir: Çünkü devlette yalnız bir kişinin bir anlık yönetiminden, gelip geçici isteklerinden başka bir şey olmazsa, ortada istikrar diye bir şey, dolayısıyla temel yasa diye bir şey kalmaz.” Demek ki, kralın iradesinin sınırlandırılması, keyfi olmaktan uzak tutulması için ara erklerin ya da sınıfların temsil güçlerinin güvence altına alınmış olması gerekir. Monarşinin ilkesini onur, içeriğini ise “bağımlı ve buyruk altında olan ara erkler”, özellikle de aristokrasi oluşturur. Montesquieu bunu bütün açıklığıyla ifade eder: “En doğal olan bağımlı ara erk soyluluğun erkidir. Soyluluk, temel şiarı ‘monark yoksa soyluluk da yok’ olan monarşinin özünde bulunur. Monark yoksa despot vardır. (...) Eğer devlette yalnızca bir kişinin anlık ve keyfi yönetimi söz konusuysa, hiçbir şey belirli ve değişmez olamaz, dolayısıyla hiçbir temel yasa bulunamaz.”

Ara erkler kuşkusuz kralın iradesi ile bağlıdır, ama kral da onlara bağlıdır, onların yokluğunda kralın bir despota dönüşmesine Montesquieu kesin gözü ile bakar. En güçlü ara erk aristokratlardır, ama ruhban sınıfı, yerel yönetimler ile parlamentolar, kralın iradesinin sınırlandırılmasında göz ardı edilemeyecek erklerdir: “Bir monarşide senyörlerin, ruhbanın, soyluluğun ve kentlerin ayrıcalığını yıkin; kısa süre içinde ya bir halk devletinin ya da bir despotik devletin ortaya çıktığını görürsünüz.”

Montesquieu, yönetimin ilkesi konusunda cumhuriyet için yıkıcı gördüğü bazı özelliklerin monarşinin yaşam kazanabilmesi için gerekli olduğunu vurgular. Örneğin diğerlerine göre daha üstün olma, mevkiler edinme yönündeki kişisel tutkular cumhuriyeti bozulmaya uğratan nedenler iken, ilkesi onur olan monarşide bu tutkular tehlikeli olmaktan öte yaşamsaldır. Monarşideki onur, ne insanın kendine duyduğu öz saygı, yüce gönüllülük gibi erdemleri ne de üs-

Onurdan benlik sevgisine, benlik sevgisinden düzene

Montesquieu'nün "felsefi olarak sahte" diye nitelendirdiği onur, aristokrasinin kendine özgü önyargısı olmasına karşın; sivrilme, üstün olmak, gururlanmak, kendini başkalarına beğendirmek gibi tutkuları, kısacası kişisel çıkarı her şeye yeğlemek olan benlik sevgisini tüm topluma yayarak bir toplum gerçeği haline getirir. Kraldan en yoksul köylüye kadar herkesin benlik sevgisi doğrultusunda düşünüp yaşaması da, liberalizmin mantığına uygun olarak, toplumun bir düzen içinde işlemesini ve kamusal iyiliğin gerçekleşmesini sağlar. Montesquieu'nün *Yasaların Ruhu Üzerine* ile *Mes pensées (Düşüncelerim)* kitaplarındaki anlatımıyla: "Onur siyasal bedenin bütün bölümlerini harekete geçirir; kendi etkisiyle onları birbirine bağlar; böylece herkes kendi özel çıkarları doğrultusunda gittiğini sanırken ortak yarara doğru yönelir. (...) Toplumu kaynaştıran bağları veren başkalarınca beğenilmek arzusudur; işte insan türünün mutluluğu budur ki, toplumu dağıtması gereken bu benlik sevgisi, tam tersine onu güçlendirir ve sarsılmaz kılar."

tünlükler ile mevkileri içerir; tamamen doğuştan getirilen ayrıcalıklardır, yani soylu sınıfının tutkusudur. Ancak bu tutku tüm toplumun dokularına yayılır, toplumun düşünüş-yaşayış tarzı haline gelir ve böylece toplumsal-siyasal yapının düzen içinde olmasını sağlar.

Monarşi, siyasal özgürlüğün en iyi gerçekleştiği yönetim biçimidir, çünkü hem farklılıkları ve eşitsizlikleri içerir hem de bu farklılıklar birbirlerini dengeleyerek niteliktedir. Bu denge sayesinde kralın gücünün sınırlandırılması monarşiyi ılımlı bir rejim yapar. Ara erklerin ortadan kalkmaya başlaması ise, rejimin bozulmaya uğradığının göstergesidir; monarşi bozuldukça yerini despotizme bırakmaktadır.

C. Despotizm

Monarşinin neredeyse karşıtı olan despotizm, ara erklerin, farklılıkların ve özgürlüğün bulunmadığı, iktidarın tek kişinin elinde toplandığı bir rejimdir. Montesquieu bu yönetim biçimi için İran, Osmanlı İmparatorluğu, Çin ve Japonya gibi "Doğu" ülkelerini örnek gösterir. Cumhuriyet ve monarşi, birinin eşitliği ve erdemi, diğersinin ise eşitsizliği ve onuru içermesine rağmen, her ikisi de iktidarın tek kişide toplanmaması ve yasalara bağlı olması nedeniyle sınırlı bir iktidarı içinde barındırırlar. Oysa cumhuriyetten çok daha farklı bir eşitliğe ve keyfi yönetime dayanan despotizm ılımlı bir rejim değildir. Cumhuriyet yönetiminde yurttaşlık hakları ve erdeme sahip olma bakımından bir eşitlik varken, despotizmde eşitlik kendini korku, sorgusuz itaat, güçsüzlük ve siyasal katılım hakkından mahrum olmada gösterir.

Montesquieu'ye göre, Doğu toplumlarının uçsuz bucaksız, engebesiz topraklarında ve insanları uyuşukluğa iten sıcak iklimi altında hüküm sürer despotizm. Venedik'in doğusuna gitmemiş olan düşünür, aslında bu toprakları hiç görmemiştir. Tıpkı daha önce *Acem Mektupları* kitabında İran örneğinden ya-

rarlandığı gibi, bu kez de despotizm kavramı ile kara bir örnek sunarak Fransız monarşisini eleştirmek ister.

Kendisini yönetsel olarak somut olana vakfetmesine karşın, despotizm yönetimini resmederken, ön yargılarından kurtulmayı başaramaz. Gidip görenlerin izlenimleri ve yazdıklarından yararlanır, ancak Avrupa'da, Batı dışı dünyaya

Asya'nın köleliği

Montesquieu, Asya'daki coğrafi ve iklim koşullarına bağlı olarak köle ruhunun hakim olduğunu söyler. Bu ruh Avrupa'daki özgürlük ruhuyla karşıtlık gösterir: "Asya'da öteden beri hep büyük imparatorluklar görmüşüzdür, Avrupa'da ise bunlar hiçbir zaman uzun süreli olmamışlardır. Çünkü bizim bildiğimiz Asya'da uçsuz bucaksız ovalar vardır; denizler o kıtayı büyük parçalara bölmüştü." Buna karşın "Avrupa'da ise doğal coğrafi bölümler, ne büyük ne de küçük olan birçok devletin oluşmasına neden olur". Montesquieu, bu coğrafi özelliklerin Avrupa devletlerinin yasalara dayalı olmasını sağladığını ve bu yüzden kolay kolay başka ülkelerin boyundurukları altına girmediklerini belirttikten sonra Asya toplumlarına ilişkin ön yargılarını şöyle dile getirir: "Asya'da ise tersine, orada yaşayanların üzerinden silkip atamayacakları bir köle ruhu vardır; bu kıtaya ilişkin yazılmış tarihlerde, özgür bir ruhtan söz eden tek bir bölüm bile bulmak olanaksızdır; köleliğe özgü çilekeşlikten başka bir şey göremeyiz orada."

ait yaygın ve kökleşmiş olumsuz imgelerin ağırlığı düşüncelerinde hissedilir. Doğudaki toplumlar, eninde sonunda Avrupa'dan çıkan evrensel değerlere sahip olmama talihsizliği ile yüzleşmek zorundadır. Örneğin gerek despotta gerekse halkta akıl dışılık, şehvet, kölelik, anlık davranma ve arzularıyla hareket etme ortak özelliklerdir. Despotizm kavramı, sadece Montesquieu'de değil, Avrupa'daki düşünsel ortamda, kendi dışındaki toplumlara ait baskın ön yargıları yansıtır.

Kesinlikle ılımlı bir rejim olmayan despotizmde, tamamen keyfilik ve akıl dışılık hüküm sürer. Aslında bu yönetim biçimi, ne evrensel adalet ilkelerinin yanına yaklaşmaktadır, ne de insan doğasına uygundur. Akıl bütünü dışlandığı, tek bir kişinin kaptislerinin ve sınırsız isteklerinin yasalar yerine geçtiği kötücül bir yönetimdir. Yasalar yoktur, varsa dahi despot bunlara uyma yükümlülüğü altında değildir; isterse çiğner ya

da değiştirir. Sadece keyfiliği ile değil, oturmuş, kurumsallaşmış bir yapısı olmakla da diğer yönetim biçimlerinden ayrılır.

Bu yönetimde "bütün insanlar köle olduklarından" dolayı insanlar arasında mutlak bir eşitlik vardır. Monarşide olduğu gibi farklılıklara ve eşitsizliklere rastlanmaz. Toplumsal ya da siyasal bir hiyerarşi yoktur. Sonsuza kadar uzanıyormuş gibi gözüken boş topraklarda, çölde, verimsiz arazilerde, sessiz ve yıkılmanın eşiğine gelmiş kentlerde, cansız bir ticari etkinliğin olduğu pazarlarda, kimsenin geleceğin ne getireceğini bilmeden yaşadığı bir "çöldür" despotizm. Kimse yarın neyle karşılaşacağını bilmez: Ne siyasal ne de toplumsal bir kurumsallaşma bulunur. Siyasal bir alan içermediği gibi, toplumsal bir alanın da bulunmadığı, bu yönetime benzemeyen yönetimde, insanları oldukları durumlarında, yani köle olarak tutmak için "korku" gerekir.

Montesquieu'nün kitabının satır aralarından anlaşılacağı gibi, despotik yönetimin kuruluşunda, yani henüz herkes köle haline getirilmezden önce, bu korku halk için gerektiği kadar, hatta daha fazla ayrıcalıklı kesimler için gereklidir. "İlmlî bir yönetim, ne zaman isterse, kendi çarklarını [ara erkleri] en ufak bir tehlike olmadan serbest bırakabilir. Kendisini yasalar yoluyla ve kendi içindeki gücü sayesinde korur. Ama despotik hükümdar bir an için yumruğunu yukarı kaldırmaktan vazgeçtiğinde, yüksek mevkilerde bulunan kişileri bir anda yok etmediğinde, her şey sona erer." Hükümdarın yüreğine korku salması gereken halktan çok, soylular ya da ruhbanlar gibi, hükümdarın siyasal iktidarını paylaşma yönünde talepte bulunacak olanlardır: "En aşağı insanın kellesi daima güvencede, paşalarının ise tehlikede olmalı." Bu sözler bize despotizmin temel bir özelliği hakkında ipucu vermektedir. İlmlî bir rejim olan monarşide mutlaka var olması gereken ara erkler, despotizmde bulunmaz. İktidarı elinde bulunduran tek kişiyi denetleyecek ya da sınırlandıracak hiçbir güç ya da mekanizma yoktur. Bir başka deyişle soylular sınıfı ya da ruhbanlar ya da özerk kent yönetimleri gibi hükümdarın iktidarını denetleyecek güçler, yani temel yasalar yer almaz. Temel yasaların yerine geçen başka bir şey bulunur: "Korkuya eklenen bir korku" olarak din. Hükümdarın iradesini sınırlandıracak bir unsur olarak gözükür din. Aslında Montesquieu, temel çerçevesini verdiği despotik yönetimlerin, gerçek yaşamda bire bir örneklerinin bulunduğu gibi bir iddia öne sürmez. Tersine, despotik yönetim, din yanında gelenek ve töreler ile, yani ulusun ruhu ya da ilke ile sınırlıdır: "Yeryüzünde her bakımdan despotik bir insanı iktidarın olduğuna inanmak büyük yanılgıdır; hiçbir zaman olmamıştır, hiçbir zaman da olmayacaktır. En büyük iktidar her zaman bir köşesinden sınırlandırmıştır."

Eğitimin de iyi yurttaş yetiştirmek değil, yüreklere korku salmak işlevini yüklediği despotizm, sadece Doğu toplumlarında rastlanan bir model olarak anlatılmaz. Montesquieu bu modeli abartarak, karikatürize ederek **Fransız monarşisinde** tehlike çanlarının çaldığını ima etmekte ve bazı derslerin çıkarılmasını istemektedir.

Soylular tabakasının varlığı monarşiler için vazgeçilmezdir; çünkü halk kraldan, kral da halktan soylular sayesinde korunmaktadır. Eğer kralar, halkın şiddetinden ve kendisini devirmesinden korkuyorsa, sınırsız ve keyfi bir yönetime kaymaktan çekinmelidir. Her despotizm içinde bir halk devrimi olasılığını barındırır. Soy-

Fransız monarşisinden Doğu despotizmine

Montesquieu'ye göre Fransız monarşisi Kardinal Richelieu döneminde başlayıp XIV. Louis döneminde devam eden, despotizme doğru kayma süreci içine girmiştir. Bu düşüncesini kitaplarında örtük bir biçimde dile getirir: "Kardinal Richelieu, her şey üzerinde zorluk çıkaran kurumlar [Paris Parlamentosu ve krallık konseyi gibi] belasını monarşiden defetmek istemiştir. Despotizm bu adamın yüreğinde olmasa bile kafasında vardı." "XIV. Louis o kadar şark politikası yapıyor ki dünyada bütün yönetimler içinde Türklerinki ya da bizim haşmetli (Pers) sultanımızinki en hoşuna giden yönetim olacaktır."

lular sınıfının varlığı, bir yandan halkın aşırı isteklerini dengelerken öte yandan kralın iktidarını sınırlandırır. Dolayısıyla Fransız ve Avrupa monarşilerinin bundan çıkaracakları temel ders, ılımlı bir yönetim anlayışından sapmamalarıdır. Ancak unutulmamalı ki, Montesquieu'nün burada anlattığı yönetim soyluların ağırlığının olduğu feodal bir monarşidir. Acaba Montesquieu, İngiliz monarşisinden etkilenerек geliştirdiği erkler ayrımı düşüncesi ile bu feodal monarşiyi aşmakta mıdır?

6. SİYASAL ÖZGÜRLÜĞÜN GÜVENCESİ: ERKLER AYRIMI

Montesquieu'nün yönetim biçimleri sınıflandırmasında açık bir biçimde olmasa da özgürlük sorunu yer alır. Despotizm her şeyden önce bütün halkın köleleştiği, özgürlükten yoksun olduğu ve insanların birbirlerinden korktukları bir yönetim biçimi olduğu için olumsuzlanır. Üstelik ılımlı ve ılımlı olmayan yönetim biçimlerine ilişkin ayırmada da örtük biçimde siyasal özgürlüğün varlığı gündeme getirilir. Yasalara bağlı, keyfi olmayan ılımlı rejimlerde özgürlük kesinlikle daha iyi korunur.

Montesquieu, bir rejimin hangi durumda siyasal özgürlükleri koruyan özelliklere sahip olabileceği sorununu, sadece yönetim biçimleri sınıflandırmasında değil, hatta daha güçlü bir biçimde İngiliz Anayasası'na ilişkin çalışmasında ele alır. *Yasaların Ruhu Üzerine* yapıtının XI. kitabının VI. bölümünde, bir ideal olarak gördüğü İngiltere Anayasası'nın, özgürlük rejimi ve temsili sistem açısından nasıl bir model oluşturduğunu inceden inceye işler.

A. Özgürlüğün tanımı

“Özgürlük kelimesi kadar çeşitli anlam verilmiş, onun kadar insan kafasını çeşitli şekillerde yormuş başka bir kelime yoktur,” diye başlayan düşünür, kendi özgürlük tanımını verirken, temel bir ayrıma dikkat çeker: Bağımsızlık ve özgürlük arasındaki farklılık. Ona göre bağımsızlık istediğini yapma serbestisidir; kişinin bir engel olmadan tutkuları ve istekleri doğrultusunda hareket etmesidir. Oysa özgürlük, “yasaların izin verdiği her şeyi yapma hakkıdır”. Dolayısıyla özgür olabilmenin en önemli koşulu yasaların izin verdiği ölçüde her şeyi yapabilmektir. Herkesin istediği her şeyi yapabilme hakkına sahip olduğu bir ortamda, “her birey bir diğerrinin karşısına dikilmiş bir engel”dir ve aslında bu özgürlüğün tümüyle kaybedileceği anlamına gelir.

Bu durumda özgürlük, yasaların olduğu bir toplumda yaratılabilir. Yasalarla ve devletle ilişkili olduğu için, siyasal bir zeminde tanımlanmış özgürlük kavramı ile bizi tanıştıran Montesquieu. Ancak burada bir soru ile karşılaşılır: Acaba yasalar baskıcı olamaz mı ya da başka bir deyişle yasalar yoluyla özgürlüklerin kaldırılması söz konusu olabilir mi? Bu soru bizi tekrar, düşünürün ılımlı yönetim üzerinde neden bu denli önemle durduğu konusuna getirir. Yasalar, özgürlüğün gerekli bir koşuldur, ama yeterli koşul değildir. Siyasal özgürlü-

gün geçerli kılınması için yönetimin ılımlı olması, yani siyasal iktidarın ara erkler tarafından denetlenmesi ve sınırlandırılması gerekir. Montesquieu, “Demokrasi ve aristokrasi, doğaları gereği (yani, egemen olan halkın ya da aristokratların karşısında bir denge-fren unsuru olarak herhangi bir ara erkin bulunmaması nedeniyle) kesinlikle özgür devletler değildir. Siyasal özgürlük yalnızca ılımlı yönetimlerde vardır,” saptaması yapar. Ancak şöyle devam eder: “İlmlı yönetimlerde de her zaman özgürlük bulunmaz; iktidar kötüye kullanılmadığı takdirde özgürlük bu yönetimlerde bulunur.” Geçmişten gelen siyasal deneyimler de göstermiştir ki, kişiler ele geçirdikleri iktidarı kötüye kullanma eğilimine girebilirler. Bunu engellemek yöneticinin kişiliğine ve hatta erdemine bırakılabilecek kadar önemlidir. Kurumsal bir sınırlama ile karşılaşmadıkça, iktidarı kötüye kullanma her zaman için rastlanabilecek bir şeydir. “İktidarın kötüye kullanılmaması için, olguların düzeni gereğince, iktidarın bizzat iktidarı durdurması gerekir.” Bu nedenle işte, Montesquieu, İngiliz Anayasası’ndaki düzenlemeyi, yani erkler ayrımını, özgürlüklerin korunması için gerekli bir başka koşul olarak görür.

B. Erkler ayrımı

Montesquieu’nün dehasını erkler ayrımı kuramında sergilediği konusunda ortak bir fikir olmasına karşın, bazıları bunun monarşilerde iktidarın kötüye kullanılmasını engellemenin yollarını ustalıklı sergileyen bir kuram olduğunda ısrar ederken, bazıları da, monarşiden çok geleceğin temsili sistemindeki siyasal sorunları öngörüp incelediğini öne sürerler. Erkler ayrımı kuramı her ne kadar ilk defa Montesquieu tarafından ele alınmış olmasa da (daha önce incelenen John Locke yasama, yürütme ve federatif erklerden söz ediyordu), devletin temel işlevlerini üç erk düzeyinde ayırarak, bunların rollerini açık bir biçimde çizen ilk düşünür odur.

Anayasasında özgürlüğün yer aldığı bir devlette üç ayrı erk bulunur: Yasama, yürütme ve yargı. Bu üç erk arasında kesin bir görev ayrımının bulunması ve her bir erkin ayrı ellere verilmesi siyasal özgürlüklerin korunması açısından elzemdir. “Bu üç yetki; yani yasa yapma yetkisi, genel kararları uygulama yetkisi, suçları ya da yurttaşlar arasındaki anlaşmazlıkları yargılama yetkisi, aynı zamanda aynı kişinin, ya da yüksek memurlardan, soylulardan, halktan oluşan aynı toplulukların elinde bulunsaydı, devlette her şey yıkılırdı.” Özellikle yasama ile yürütme erkleri arasında bir ayrım mutlaka olmalıdır; “çünkü aynı hükümdarın ya da aynı senatonun [meclisin], yasaları despotça uygulamak için despotik yasalar yapmasından korkulur”. Ayrıca, yargı erki de yasama ve yürütmeden mutlaka ayrılmış olmalıdır; aksi durumda yurttaşlar hakkındaki kararlar keyfi olur, özgürlük diye bir şey kalmaz.

İngiltere’deki anayasal sistem dikkate alındığında, yürütmenin kral ve bakanlar, yasamanın Avam Kamarası ve Lordlar Kamarası, yargının ise bağımsız yargıçlar şeklinde biçimlendiği görülür. Bu sistemde erkler farklı ellerde toplan-

Erkler ayrımının bulunmadığı iki ülke: Osmanlı İmparatorluğu ve İtalya Cumhuriyetleri

Montesquieu'ye göre "Avrupa'da krallıkların çoğunda yönetim biçimi ılımlıdır; çünkü iki erki elinde bulunduran hükümdarlar, üçüncü erki [yargı] tüm halkın eline verirler. Padişah bu üç erki de kişiliğinde birleştirmiş olduğundan, Türkiye'de korkunç bir despotik yönetim vardır.

İtalya Cumhuriyetlerinde bu üç erk bir elde [halkta ya da bir mecliste] toplanmış olduğundan bizim monarşi yönetimlerimizden daha az özgürlük vardır orada. Nitekim bu cumhuriyetler yaşamalarını sağlamak için Türkler kadar şiddet kullanmak zorundadırlar."

mıştır; devletin bu organlarından birinde görev alan bir kişi, diğerinde üye olamaz. Ayrıca bir organın diğerine müdahalesi ancak belli koşullarda, kural dışı durumlarda gerçekleşir.

Montesquieu'nün erkler ayrımı kuramında yargı erki, diğer ikisine göre daha az önemsenmiştir. Halk arasından seçilen kişilerden oluşan yargı organı, yasama ve yürütme gibi sürekliliğe sahip değildir; "işin gerektirdiği sürece" etkinliğini sürdürür. Yargı kararları, hakimlerin özel kanılarından tamamen bağımsız olarak, yasalara tıpatıp uyarak alınmalıdır. Bu anlamda, yargı adeta cansız varlıklardan oluşan, tek bir ağızdan yasaları okuyan insanların bir araya geldiği bir organdır.

Yasama erki söz konusu olduğunda, Montesquieu özgür bir devlette bütün yurttaşların bu erki elinde tutması gerektiğini, ama büyük bir devlette böyle bir şeyi uygulamanın olanaksız olduğunu söyler. Bu yüzden halkın, "bizzat yapamayacağı şeyi temsilcileri aracılığıyla" yerine getirmesi, yani yasama organına temsilciler seçmesi zorunluluğu ortaya çıkar. Ancak düşünüre göre, halkın seçmiş olduğu bu meclis yeterli değildir, ülkede "doğum, servet ve de mevkî" bakımından seçkin olan kişilerin, toplumsal statülerine orantılı olarak yasama organında pay sahibi olmaları gerekir. Bu nedenle, yasama erki, biri halkın temsilcilerinden diğeri seçkinlerden oluşan iki ayrı meclisten meydana gelir: Halk meclisi ve soylular meclisi ya da İngiltere'de olduğu gibi Avam Kamarası ve Lordlar Kamarası.

Yürütme erki, yasama tarafından atanırsa ya da bu organ yasama içinden çıkarsa, özgürlüklerin önüne bir engel dikilmiş olur. Yürütme erki, yasamadan tamamen bağımsız bir siyasal erkin, kralın elinde olmalıdır. İşlerin çabuk bir biçimde yapılması ve aciliyet gerektiren kararların alınması açısından bu erkin tek bir kişinin elinde bulunması, Montesquieu'ye göre önem taşır.

Bu üç erk birbirinden kesin çizgilerle ayrılmış gibi gözükse de, aslında birbirlerini denetleyecek ve dengeleyecek bir biçimde düzenlenmişlerdir. Sözgelimi yasama erki, yürütme erki tarafından engellenebilir, yani kral veto hakkını kullanarak yasama sürecine müdahale eder. Montesquieu'ye göre, yasama erkinin despotik bir nitelik almasını engellemek için böyle bir müdahale gerekli-

dir. Ayrıca, yasama organını toplanmaya çağırma, toplantının zamanını ve süresini belirleme yetkisi de kralın elinde bulunur.

Yürütme erkine yasamayı denetleme konusunda bu tür yetkiler sağlanmış olmasına karşın, meclis kralın uygulamalarını durduramaz, yani yasama yürütmenin etkinliklerine müdahale edemez. Ancak yasama organı, çıkarmış olduğu yasaların ne ölçüde uygulandığını denetleme hakkına sahiptir, hatta danışmanları ve bakanları yargılama ve cezalandırma yetkisini kullanabilir. Bu yetki kesinlikle kralı kapsamaz; kral kutsal bir kişiliği taşıdığından dokunulmazlık zırhına sahiptir.

Yargı erki ile diğerleri arasındaki ilişki söz konusu olduğunda, Montesquieu bu erki sürekli ve güçlü bir organ olarak ele almadığı için, yürütme ve yasama üzerinde herhangi bir müdahalesinin olması da düşünülemez. Aynı şekilde yasama ve yürütme erkleri de yargı organının bağımsızlığını ortadan kaldıramaz. Bu bir ilke olarak kabul edilmekle birlikte, yasama erkinin yargı işlevi görebildiği üç istisna sıralar Montesquieu:

– Toplumun seçkinleri, yani soylular sınıfı, halkın seçtiği yargıçlar tarafından değil, yasama organının soylulardan oluşan meclisi tarafından yargılanmalıdır. Yani soyluları yargılayacak organ Lordlar Kamarasıdır.

– Bazı katı yasalara göre yargılanıp ağır ceza almış kişilerin affedilmesi ya da cezaların indirilmesinde yine Lordlar Kamarası devreye girer.

– Siyasal davalarda, sözelimi bir bakanın suçlanıp yargılanması durumunda, olağan mahkemeler devre dışı kalacağından yasama, yargı işleviyle yetkili kurum olur. Bu davalarda halk meclisi savcının, soylular meclisi ise yargıcın işlevini üstlenir. Yasama organının yargı işlevini yerine getirdiği bu istisnai durum, İngiliz Anayasası'ndaki *impeachment* kuralına, yani bir bakanın Avam Kamarası tarafından suçlanıp Lordlar Kamarası tarafından yargılanması ilkesine karşılık gelir.

Bu müdahaleler ve yargı konusundaki istisnalar, devletin organları arasında kesin bir ayrım olup olmadığı konusunda soru işaretleri uyandırmaktadır. Aslında Montesquieu kitabında erkler ayrımı kavramını kullanmaz; hatta erklerin kaynaşabileceğini ve birbirine müdahale edebileceğini öngörür. Yasama ve yürütme erkleri farklı ellere verilmiştir; ama yürütmeyi temsil eden kral veto hakkını kullanarak, meclis ise bakanları yargılayarak belli bir denetim yetkisi kullanmaktadır. Yasama bile ikiye ayrılarak, birbirini karşılıklı denetleme ve dengeleme mekanizmaları sağlanır. Dolayısıyla, Montesquieu'nun erklerin kesin çizgilerle birbirinden ayrılmadığı, erkler arası denge ve fren sisteminin kurulduğu, bunların karşılıklı olarak birbirini engellediği ve sınırlandırdığı bir erkler kuramını savunduğu söylenebilir.

"İktidarın kötüye kullanılmasını engellemek için, şeylerin doğası gereğince, iktidarın bizzat iktidarı durdurması gerekli," diyen Montesquieu için, bu üç erkin her şeyden önce kesinlikle farklı ellerde toplanması şarttır. Düşünür, daha önce belirtildiği gibi yargı konusunu daha az önemsemiş, özellikle yasama ve yürütme erklerinin ayrılması üzerinde durmuştur. Bu çözümü sadece özgürlük-

lerin güvence altına alınması için iktidarın kötüye kullanımını önleme amacıyla geliştirmez, toplumsal güçler arasında bir denge sağlamayı da hedefler. Yasama ve yürütme gibi iki temel erki kullanan taht, Lordlar Kamarası ve Avam Kamarası içinde üç toplumsal güç temsil edilmektedir: Kral, soylular sınıfı ve “halk”. Montesquieu İngiltere’den esinlenerek söz konusu anayasal modeli oluştururken, bu üç toplumsal güç arasında bir denge kurmaya ve üç gücü hukuksal bir düzenleme içine sokmaya çalışmaktadır. Ancak şu unutulmamalı ki, düşünür, İngiliz modelini doğrudan Fransa’da uygulamak gibi bir niyet taşımaz. Yasalar eninde sonunda ulusların yaşam tarzları yani “ruhları” üzerine inşa edilebilir ve her ulusun kendisine özgü bir “ruhu” bulunur. Fransa’da bu ruh, yurttaşların, devletin ve yöneticinin onurudur; oysa İngiltere “özgürlük” ruhu üzerine yükselen bir siyasal rejime sahiptir. İşte bu yüzden, Montesquieu, İngiliz modeline öykünmek yerine, güçler ayrılığı ilkesinin, Fransa’da burjuvaziyi de dışlamadan, soyluların siyasal iktidara yeniden ortak olacakları ılımlı bir monarşi için vazgeçilmez olduğunu düşünmektedir.

7. MODERN DÖNEMİN RUHU: TİCARET, LÜKS VE REKABET

Montesquieu’nün sosyolojik yaklaşımının ağır bastığı inceleme alanlarından biri de ekonomidir. Ekonomi üzerine değerlendirmeleri, topluluklar arası ilişkilerin ticaret üzerinden nasıl geliştiğini açıklamakla kalmaz, Avrupa’nın zenginleşmesi ve bunun yarattığı sonuçlar üzerine de zengin gözlemler sunar. Yeni ilişkiler sistemi içinde yükselen bir ruh, ticaret ve rekabet ruhunu, çağının egemen anlayış ve ilişki tarzı olarak saptayıp güçlü sezgisiyle bu ruhun bütün bir çağa ve Avrupa coğrafyasına damgasını vuracağını düşünmüştür. Ancak soylu düşünürün, aristokratik değerlerin korunması konusundaki duyarlılığı ile gerçekçi bakış açısı arasındaki gerilim bir kez daha kendini hissettirir. Soyluların ayrıcalıklarını koruduğu bir rejimden yana görüşler sergilediği gibi, bu sınıfı daha sonra tümüyle yerinden edecek olan burjuvazinin tutkularına, özellikle zenginleşme hırsına kulak kabartır; çünkü bu tutkular önüne geçilemez bir biçimde Avrupa’nın geleceğini belirleyecektir.

Ticaret, kuşkusuz modern döneme ait bir etkinlik değildir. Montesquieu de bunu kabul etmekle birlikte Antik döneme ait ticaret ile yeni ticaret arasında önemli bir fark görür: Antik dönemde, demokratik cumhuriyetlerde görülen “ekonomi ticareti”, bu yönetimlerin ilkesi ile uygunluk gösterir; yani “azla yetinme, tasarruf, ılımlılık, çalışkanlık, bilgelik, huzur, düzen ve kural gibi anlayışları” içerir. Yine de eninde sonunda servet artışı sağlayacak olan bu ticaret, toplumun bir kesiminin aşırı zenginleşmesine neden olduğu için, cumhuriyetin bozulmasına giden yolun taşlarını döşer.

Modern dönemdeki ticaret ise, her şeyden önce kapsam bakımından tek bir ülkeyle sınırlı olmayıp Avrupa’nın merkezinde yer aldığı ve yönlendirici olduğu kıtalararası bir ticarettir. Montesquieu, dünya ölçeğinde gelişen ve yaygınlaşan bir ilişkiler sistemi olarak bu ticaretin, Avrupa’ya büyük bir zenginlik ve berabe-

rinde lüks tüketimi getirdiğinin farkındadır. Düşünüre göre, bu ticaret, sadece Avrupa için değil, evrensel bir barışın kapılarını açtığından bütün insanlar açısından olumlu sonuçlar yaratır. Uluslararası ticaret, devletleri karşılıklı olarak birbirlerine bağımlı bir hale getirir; hatta devletlerarası ticari ilişkiler, karşılıklı çıkarların gerçekleştirilmesini sağlamakla kalmaz, halkların yakınlaşmasına ve birbirlerine dayanarak yükselmelerine neden olur. Çıkar birliği, birinin yükselirken diğ erinin yoksullaşmasını engelleyecek niteliktedir: “Bir prens, bir komşu ülkenin yıkımıyla daha büyük olacağını düşünebilir. Tam tersine! Artık işler Avrupa’da öyle bir noktaya gelmiştir ki bütün devletler birbirlerine bağımlı olmuştur. (...) Yakınındaki bir devletin yıkımıyla gücünü artıracığını düşünen her devlet, çoğu kez onunla birlikte zayıflar.”

Ticaretin gelişmesi zenginliği, zenginlik ise “başkalarının çalışmalarıyla sağlanmış kolaylıklar üzerine kurulu olan” lüksü getirir. Lükse dayalı yaşam, bir yandan soylulara özgüdür, öte yandan saygınlığını azaltacağı için soylu sınıfın ticarete bulaşmaması gerekir. Montesquieu, lüks mallara duyulan talebin, toplumun zenginleşmesinin önünü açacağını düşünür; dolayısıyla ticaret ve onun sayesinde edinilen zenginliğe olumsuz bir değer atfetmez. Ancak ahlaksal açıdan tümüyle onaylayıp benimsemez. Sözgelimi, ticaretin bireyler arası ilişkilerde hiç de birleştirici ve barışçıl bir etkisi olduğu kanısında değildir. Tüm ilişkilerde paranın hakim hale gelmesi, her şeyin para ile ölçülür olması, ahlaksal değerler üzerinde yıkıcı etkiler yapacaktır. Montesquieu, bu yıkıcı etkilerin tarihsel açıdan bir değeri olmadığını farkındadır. Antik dönemdeki değerlerin yaşatılabilmesinin koşulları çoktan ortadan kalkmıştır; bu değerlerin artık bir hükmü kalmamıştır. Monarşinin dayandığı onur ilkesi ise, kişisel kazanç sağlama, yükselme, sivrılme gibi değerlerle bütünleşerek, feodal içeriğini git gitde yitirmektedir. Kişisel çıkar sağlama amacı ve bu uğurda başkalarıyla rekabet etme, her kişinin özgürlüğünün gerçekleşmesi ve korunması için gereklidir; hatta hukuksal yapısı ile tüm sistem bu yeni ruh üzerine temellenmektedir. Bu gelişmeleri saptayan Montesquieu, yeni eğilimleri engelleyici siyasal müdahalelere karşı çıkar. Kamu yararı ya da toplumsal iyilik gibi düşünceler dahi, özel mülkiyete dayalı kişisel çıkar ya da bireysel iyi karşısında belirleyici bir durum-

Kıtalararası ticaret ve kapitalizm

Ticaretin kıtalararası bir nitelik kazanmış olduğu yönündeki gözlemi, Montesquieu’nün, o dönemde uluslararası ölçekte yerleşen ve yaygınlaşan bir ekonomik sistem olarak kapitalizm hakkında bilimsel bir sezgi geliştirmiş olduğunu gösteriyor. Hiçbir ulusun ticaretten dışlanmaması gerektiği, ticari malların fiyatlarının saptanmasındaki temel mekanizmanın rekabet olduğu ve en önemlisi, özellikle İngiltere örneğinde, ekonominin siyasetin önüne geçtiği yönündeki saptamaları, üstelik devletin ticari ilişkileri geliştirmek için vazgeçilemeyecek bir kurum olduğunu ısrarla belirtmesi, düşünürün, dönemindeki kapitalist ilişkileri ve dinamikleri ne denli güçlü bir şekilde kavradığının göstergeleridir. Ayrıca, her ilişkide paranın hakim bir değer haline geldiğini söyleyerek, kapitalizmdeki metalaşma sürecine de işaret etmiştir.

da olmamalıdır ve devlet, özel mülkiyeti ortadan kaldırıcı ya da engelleyici müdahaleler yapmamalıdır. Montesquieu, tüm bu düşünceleriyle birdenbire burjuvazinin ekonomik çıkarlarının sözcüsüne dönüşüvermektedir.

8. DİN KONUSU

Yasaların Ruhu Üzerine kitabının dinle ilgili kısmının hemen başlangıcında, bir din bilimci değil de bir politik yazar olarak dinleri incelediğini belirten Montesquieu, “mevcut dinleri uygar yaşama getirdikleri iyilikle orantılı olarak” ele alacağını söyler. Bu ifadeler, onun sosyolojik bakış açısını ve inceleme yöntemini din konusuna da uyguladığını gösterir. Din, yasaları biçimlendiren manevi etkenlerden sadece birisidir; bu yüzden dine, yasaların özelliğini belirleyen diğer etkenlerden biri olarak bakma eğilimindedir. Ancak, kendi dini, yani Hristiyanlık söz konusu olduğunda Montesquieu öznel düşüncelerini açıklamaktan kaçınmaz. “Birbirinizi sevin” diyen Hristiyanlığın, insanların çok iyi politik kanunları ile medeni kanunları olmasını istediğini belirtirken ya da Hristiyanlığın ılımlı yönetimlere, İslam’ın ise despotik olanlara uygun olduğunu, hatta hoşgörüsüzlüğün diğer dinlere Yahudilikten bulaştığını yazarken, belki sadece kendi dini ile yargılarını belirtmiyor; kilisenin tepkisini de yumuşatmak istiyordur. Montesquieu’nün kitabının Kilise tarafından hiç hoş karşılanmadığı ve hatta Vatikan tarafından yasaklandığı hatırlanacak olursa, bu düşünceler yadırganmayacak şeylerdir.

Yahudilik ve diğer dinler

Montesquieu, *Acem Mektupları*’nda, Hristiyanlık ve Müslümanlığın Yahudi dininden kaynaklandığını belirtir: “Yahudi dini, tüm yeryüzünü örten iki dalı, yani Müslümanlık ile Hristiyanlığı oluşturmuş yaşlı bir kütüktür; ya da daha doğrusu, iki kız doğurmuş bir annedir ve bu kızlar yeryüzünü binlerce felakete boğmuştur; çünkü din konusunda, en yakın olanlar birbirinin en büyük düşmanıdır. (...) Böylece Yahudiler kendilerini bütün kutsal sayılan inançların ve davranışların kaynağı ve bütün büyük dinlerin kökü sayarlar” (Mektup 60). Hatta hoşgörüsüzlük zihniyeti bile, Yahudilikten diğer iki dine bulaşmıştır.

Yahudiler’in diğer dinlere, kendi dinlerinin bozulmuş, sapkın bir şekli olarak baktığını söyleyen Montesquieu, dinsel hoşgörü ve barış için, her din mensubunun kendi peygamberinin üstün olduğu iddiasından vazgeçmesini ve bunu sadece Tanrı’nın takdirine bırakmasını ister.

Montesquieu, toplumsal yaşamda dinin işlevi ve din-devlet ilişkisi üzerine düşüncelerini geliştirdiği ve dine ılımlı bir yaklaşım sergilediği *Yasaların Ruhu Üzerine* kitabından önce, *Acem Mektupları*’nda Hristiyanlığa karşı keskin bir eleştirel tutum içindedir. Görünürdeki farklılıklarına karşın büyük dinlerin yapı olarak birbirine benzediğini iddia eden düşünür, eleştiri oklarını özellikle Papalık kurumuna ve din adamlarına yönlendirir. Dinsel bağnazlık ve yobazlığın, din adamları eliyle Hristiyanlığın içine yerleştirildiğini, bu özellikleriyle dinin toplumsal yaşamla uyum sağlayan bir katılığı ve hoşgörüsüzlüğü barındırdığını, her türlü dinsel farklılığın sapkınlık görülerek cezalandırıldığını dile getiren Montesquieu, kişi-

lerin kendi inançlarını engellenmeden özgür bir biçimde yaşamaları gerektiğini savunur. Bu anlamda hem dine karşı bir eleştirel bakış hem de her tür inancın özgürce yaşanması yönünde bir hoşgörü anlayışı geliştirir.

Montesquieu, tarihte kendini gösteren ve Avrupa'da siyasal çatışmalarla iç içe giren din savaşlarının nedeni konusunda gerçekçi bir yorum yapmaktan uzak durmaz: Bu savaşların nedeni, hakim dinlerin sergilediği hoşgörüsüzlüktür. İster Hristiyan ister Müslüman olsun, her din, hakim bir konuma geldiğinde, diğer inançlara karşı hoşgörüsüz bir tutum içinde olabilmektedir. Hoşgörünün ve dinler arası barışın sağlanması, sadece dinsel otoritelerin sağlayacağı bir şey değildir. Montesquieu'ye göre, siyasal otorite böyle bir ortamı sağlayabilecek tek güçtür; bütün dinlere tarafsız ve eşit mesafede yaklaşan bir siyasal otoritenin olması, çok dinli bir toplumda inanç özgürlüğünün yaşatılabilmesinin tek koşuludur.

Montesquieu'nün *Acem Mektupları*'nda dinsel hoşgörü ve dinsel çoğulculuğa yönelik bakış açısı, *Yasaların Ruhu Üzerine*'de yerini bir ülkede tek bir dinin hakimiyetinden yana düşüncelere bırakır. Bu kitabında, bir devletin yeni bir dinin kendi toplumuna girmesini kabul etmemesi gerektiğini; ancak bir kez girip yerleşmişse, bu kez huzur sağlayabilmek için hoşgörü içinde olmasının yerinde olacağını öne sürer. Bir dinin ülkede "yerleşmiş" olup olmadığını anlayabileceğimiz ölçütlerin neler olduğu konusunda sessiz kalan Montesquieu, aslında örtük bir biçimde olsa da bir devlette tek bir dinin olmasını yeğlemektedir.

Montesquieu'de, dine karşı eleştirel tutumun terk edilmesi ve ılımlı bir yaklaşımın çizilmesi anlamında bir düşünsel değişim söz konusudur ve düşünür, bu değişime koşut bir biçimde din-devlet ilişkisinde uyumlu bir işbirliğinden yana tavır sergiler. Bu işbirliği, dinsel kuralların devlet yönetiminin temelini oluşturan yasalar haline geldiği ya da din adamlarının devlet adamları olduğu bir teokrasi savunusu değildir kesinlikle. Hatta Montesquieu, dinsel ve ruhani iktidar alanlarının iç içe geçtiği teokratik yönetimlerin, Bizans örneğinde olduğu gibi, çöküş içerisine gireceğini belirtir. Bu işbirliği aynı amaca, yani dinsel çıkarlar ile siyasal çıkarların birleştiği tek bir amaca yönelmek anlamında bir uyumu simgeler. Kuşkusuz böyle bir uyumun doğması için, iki kurumun, Kilise ile devletin çıkarlarının birleşmesi gerekir. Aslında ılımlı bir din olan Hristiyanlık ile despotik olmayan ılımlı bir monarşi, bu işbirliği için uygun bir zemin sağlar. Pozitif yasalar, dini yasaları düzeltebilir, eksik kaldığı noktalarda güçlendirebilir. Aynı şey, dini yasalar için de geçerlidir; bu yasalar da pozitif yasaların güçsüz kaldığı yerlerde, "siyasal yapının kusurlarını düzeltebilir" ve "devlete destek olabilir". Dolayısıyla, dini yasalar ile pozitif yasaların birbirinden kesinlikle ayrı olduğu, Kilise ile devletin iktidar alanlarının birbirinin içine girmedigi, yani dinsel otorite ile siyasal otoritenin tek elde toplanmadığı, ikisinin alanlarının ayrıştığı bir düzenlemeden yanadır. Ancak öte taraftan, düşünür, siyasal iktidarın dinsel kurallara göre zaman zaman kendisini ayarlaması gerektiğini, başka bir dinsel inanç yerleşinceye kadar bir devlette tek bir dinin olmasını savunabilmiştir. Bu düşünceleriyle inanç özgürlüğüyle bağdaşmayan bir tutum içine gi-

ren Montesquieu, başka konularda olduğu gibi din ile ilgili düşüncelerinde de tutarlı bir tavır sergilemez.

Her düşünür gibi Montesquieu de hem içinde yaşadığı dönemin ve toplumun sorunlarına çözümler bulmaya çalışmış hem de dönemini aşarak bütün bir düşünce tarihine mal olacak evrensel nitelikte fikirler geliştirmiştir. Mutlak monarşiye doğru bir eğilim sergileyen Fransız yönetimini eleştirmek ve özgürlükten yoksun bir sisteme doğru sürüklendiğini göstermek onun temel hedeflerinden biridir. Bu nedenle despotik yönetimler üzerinde ısrarla durur ve Fransa'nın ulusal ruhu (halkın tutkuları) ile despotizmin asla bağdaşmayacağını göstermeye çalışır. Öte yandan, iktidarın kötüye kullanılmasının engellenebilmesi için mutlaka kurumsal düzenlemeler yapılması gerektiğini belirterek, iktidarın ancak iktidar tarafından sınırlandırılabilceği düşüncesine önemli bir katkı yapar. Antik Yunan düşüncesinden beri, yasalara bağlı, özgürlüklerin korunduğu bir yönetim biçiminin nasıl sağlanabileceği temel konulardan biridir, bunun için zaman zaman "karma yönetim" (karma anayasa) adı altında toplumsal güçlerin ve siyasal kurumların birbirlerini karşılıklı olarak denetledikleri bir yönetim biçimi öngörülür. Aslında Montesquieu doğrudan doğruya karma yönetim kavramını kullanmaz, ancak erkler arası bir denge-fren mekanizmasının ve toplumsal güçler arasında bir uyumun bulunduğu siyasal rejimden yana düşünceler geliştirirken, siyaset felsefesinin bu temel kavramını bir anlamda kendi döneminin koşulları içinde yeniden yorumlar. Kuşkusuz en temel kaygısı despotik bir yönetimin her koşulda engellenmesi ve siyasal özgürlüklerin güvence altına alınmasıdır. Ama bu onun sınırsız bir özgürlük anlayışını geliştirdiği anlamına gelmez; düşünür, bazı durumlarda özgürlüğün çığnenebileceğini hatta as-

Özgürlüğün üzerine şal örtmek

Montesquieu'nün bu cümlesi değişikliğe uğratarak Türkiye'nin siyasal tarihine mâl olacak şekilde kullanılmıştır. 12 Mart 1971 muhtırasından sonra askerlerce bağımsız bir hükümet kurmakla görevlendirilen ve anti-demokratik uygulamaları bir bir yaşama geçiren Nihat Erim'in "Sosyal bünyede derin rahatsızlıklar gözlemlendiğinde bunu gidermenin yolu, bir süre için hürriyet ilahının üzerine bir şal örtmek ve yukarıdan aşağı bir otorite oluşturmaktır," sözleri büyük bir olasılıkla Montesquieu'nün bu cümlesinden yola çıkılarak söylenmiştir.

kıya alınabileceğini dahi öne sürer. Herkesin özgürlüğünü korumak uğruna bazılarının özgürlüğü yasalarca ellerinden alınabilir. Ona göre, "bazı durumlarda, tanrıların heykellerini gizlemek gibi, özgürlüğün üzerine de belli bir süre için bir şal örtmekten" çekinilmemesi gerekir.

Montesquieu, Fransız monarşisini eleştirir ama monarşi karşıtı düşünceler geliştirmez. Zaten kökten değişimlerden yana değildir, güçler arasında bir dengenin sağlanmasıyla düzenin korunmasından yanadır. Üstelik toplumsal güçler arası denge, söz-

gelimi soyluların halk ile kral arasında bir denge unsuru olması, devrimleri engelleyerek devletin sağlam temeller üzerinde oturmasını sağlar. Bir yandan soyluların siyasal iktidar içinde yeniden yer almasını savunurken, öte yandan "halkın" avam kamarası yoluyla kendi temsilcileri aracılığıyla yönetime katılmasını

öngörür. Bu Montesquieu'nün kuramının ikili ve birbiriyle uyuşmayan bir yönü olarak yorumlanabilir. Montesquieu hem soyluların etkisinin olduğu bir monarşiden yana gözükmemektedir hem de temsili sisteme giden yolun taşlarını döşemektedir. Dolayısıyla, bir yandan soyluların çıkarlarının korunduğu eski rejim yanlısı ve eski düzeni özleyen bir düşündürdür, öte yandan eski düzenin en önemli unsuru olan mutlak yönetime karşı önemli bir darbe vurarak feodal olmayan yeni bir rejiminin düşünsel gelişimine katkıda bulunmaktadır.

JEAN-JACQUES ROUSSEAU: HALK KENDİNİ YARATIYOR

Bir yanda Montesquieu, öte yanda Aydınlanma filozofları, özgürlükler ve haklar adına, despotlukla bağdaştırdıkları merkezi egemen devlet anlayışının karşısına dikilirlerken, özgürlüğün (ve dolayısıyla hakların) yalnızca mutlak bir egemenlikle bezenmiş merkezi bir devlette gerçekleşebileceğini ileri süren bir düşünür ortaya çıkar: Jean-Jacques Rousseau. Ancak onun savunduğu egemen devlet, döneminin mutlak monarşisi değildir. Rousseau, Hobbes'ta belirginleşen modern devlet kavramına, bu kavramın gereksinim duyduğu sağlam bir temel kazandırır: İngiliz düşünürden farklı olarak, devleti halktan türetmekle yetinmeyip halkla özdeşleştirir. Egemen olan halktır artık; bundan dolayı devlet de özü gereği demokratiktir.

1. YAŞAMI VE YAPITLARI

28 Haziran 1712'de Cenevre'de doğan Jean-Jacques Rousseau, 16 yaşındayken evinden ve Cenevre'den ayrılmış ve ömrünün sonuna kadar "gezgin" bir yaşam sürdürmüştür. İlk yıllarında çok çeşitli işlere girip çıkmış, başı sıkıştığı zamanlarda da kendisine "anne" dediği ve bir süre aşığı olduğu Madame de Warens'in yanına sığınmıştır. Bu arada, Madame de Warens'in etkisiyle Protestanlıktan vazgeçip Katolikliği benimsemiştir.

1744 yılında Rousseau Paris'tedir. Bu kentte, otuz yıl birlikte yaşayacağı ve kendisinden (hepsini de kimsesiz çocuklar yurduna terk ettiği) beş çocuğu olacağı Thérèse Le Vasseur ile tanışır. Ardından ilk yapıtını müzik alanında verir. Her ne kadar *Muses Galantes* (Çapkın Sanat Perileri) adlı operası bir düş kırıklığı olsa da, Rousseau, geniş bir çevre edinip Aydınlanma filozoflarının yer aldı

ğı salonlarda boy göstermeye başlar. *Encyclopédie*'ye müzik konusunda makaleler yazar ve 1749'da Dijon Akademisi'nin açtığı "Bilimler ile sanatların gelişmesi ahlakın bozulmasına mı, yoksa arınmasına mı hizmet etmiştir?" konulu yarışmaya Diderot'nun özendirmesiyle katılıp büyük ödülü kazanır. Bir yıl sonra *Discours sur les sciences et les arts* (Bilimler ve Sanatlar Üzerine Söylev) başlığı altında yayımladığı bu denemesi büyük bir gürültü koparır ve uzun tartışmalara yol açar.

Rousseau, günün adamıdır artık; ama bu şöhrete sırtını çevirir ve salonlar ile arkadaş çevresinden uzaklaşıp yaşamını müzik notaları kopya ederek kazanmaya başlar. 1752'de bestelediği *Le devin du village* (Köyün Kâhini) operası büyük başarı kazanır. 1755'te yine Dijon Akademisi'nin açtığı yarışmaya yolladığı (ama bu kez bir ödül kazanamadığı) denemesini *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes* (İnsanlar Arasında Eşitsizliğin Kaynağı ve Temelleri Üzerine Söylev) adıyla yayımlar. Aynı yıl, ayrıca *Essai sur l'origine des langues*'i (Dillerin Kökeni Üzerine Deneme) kaleme alır ve kapsamlı bir makale olan *Économie politique* (Siyasal İktisat) adlı yazısı *Encyclopédie*'de yayımlanır.

1756'da Paris'i terk edip Montmorency'de bir kır evine yerleşen Rousseau, burada en verimli dönemini geçirir. İlk olarak 1761'de, romantik bir roman olan *Julie ou la nouvelle Héloïse*'i (Julie ya da Yeni Heloise) yayımlar. Yaşamı boyunca en çok satan bu romanının ardından 1762'de, iki yapıtı birden piyasaya çıkar: En önemli yapıtı olarak kabul edilen *Du contrat social ou principes du droit politique* (Toplum Sözleşmesi ya da Siyasal Hukuk İlkeleri) ile pedagojik bir çalışma olmakla birlikte din sorununu da işleyen *Émile ou de l'éducation* (Emile ya da Eğitim Üstüne). *Toplum Sözleşmesi*'nin büyük bir heyecan yaratmamasına karşılık, *Émile*, çeşitli çevrelerden kaynaklanan çok sert bir tepkiyle karşılaşır. Paris Parlamentosu, Hollanda'da yayımlanmış olan *Émile*'in yakılması, yazarının da tutuklanması kararını alır.

Bunun üzerine Rousseau İsviçre'ye kaçır; fakat orada da kötü bir sürprizle karşılaşır. Hem Cenevre hem de Berne Cumhuriyet Meclisleri, *Émile* ile birlikte *Toplum Sözleşmesi*'ni de mahkûm edip yazarın tutuklanması kararını alırlar. Rousseau, bu tepkilere karşı, Cenevre yurttaşlığından istifa ederek ve 1764'te *Lettres écrites de la montagne*'i (Dağdan Yazılmış Mektuplar) yayımlayarak yanıt verir. 1766 yılında, David Hume'un davetini kabul edip İngiltere'ye geçer. Ancak kısa süre içinde Hume'la arası açılınca Fransa'ya geri döner. Adını değiştirerek çeşitli kent ve kasabalarda yaşadıkdan sonra, 1770'te kraliyetin izniyle Paris'e yerleşir. Aynı yıl *Confessions* (İtirafılar) adlı yapıtını tamamlar. 1765'te Korsika için bir anayasa tasarısı hazırlamış olan Rousseau, 1772'de bu kez Polonya için bir siyasal reform taslağını kaleme alıp *Considérations sur le gouvernement de Pologne* (Polonya Yönetimi Üzerine Görüşler) adı altında yayımlar.

Yaşamının son yıllarında, insanlardan uzakta durmayı yeğleyen Rousseau, her ikisi de ölümünden sonra yayımlanacak olan Rousseau *juge de Jean-Jacques* (Rousseau, Jean-Jacques'in Yargııcı) ile *Les Rêveries du promeneur solitaire* (Yalnız Gezen Adamın Düşleri) adlı yapıtları üzerinde çalışır. Mayıs 1778'de bir soy-

lunun konuğu olarak Paris yakınlarında bulunan Ermenonville'deki bir köşke yerleşir ve 2 Temmuz 1778'de burada ölür. Ermenonville parkındaki bir adada yer alan mezarındaki kemikleri, Fransız Devrimi sırasında, 11 Ekim 1794'te, Paris'teki Panthéon'a taşınıp yaşamı boyunca düşmanı olarak gördüğü Voltaire'in kemiklerinin yanına gömülür.

Jean-Jacques Rousseau, yukarıda hepsini saymadığımız çok sayıda kitap kaleme almış ve çeşitli görüşlerini bu kitaplarında dile getirmiştir. Ancak Rousseau, görüşlerini düzenli bir biçimde ortaya koymamış, kullandığı kavramlarla zaman zaman anlam bulanıklığına yol açmaktan korkmamış ve yapıtlarında çelişkili olan (ya da en azından çelişkili olarak görülebilecek) düşüncelere yer vermekten kaçınmamıştır. Bütün bunlar, Rousseau'yu anlaşılması güç bir düşünür yapmakta ve hakkında çok farklı, hatta birbirinin tam zıttı değerlendirmelerde bulunulmasına neden olmaktadır.

Cenevreli düşünür, kendisinin düzenli bir insan olmadığının, daha doğrusu sistemli bir şekilde düşünüp yazmadığının bilincindedir. Herhangi bir sisteme sahip olmadığını bir mektubunda şöyle dile getirir: "Her türlü sistem, benim boyum aşar; ne yaşamımda, ne de davranışımda bir sistem var." Ayrıca Rousseau, yapıtlarında çelişkiler bulunduğunun da farkındadır. *Émile*'de okuyuculara seslenirken, "çelişkilerimden dolayı beni mazur görün; insan düşünmeye başlayınca, çelişkiye düşmek kaçınılmaz oluyor," dedikten sonra, "önyargılı bir insan olmaktansa çelişkili bir insan olmayı yeğlerim," diye ekler.

Ancak Rousseau'nun sistemsiz, çelişkili bir düşünür olması, düşüncelerinin (dolayısıyla yapıtlarının) bir bütün oluşturmadığı, bir birlik içermediği anlamına gelmez. Çünkü bütün kitapları, farklı konuları işlemelerine karşın, aynı sorsalsal içinde kaleme alınmışlardır. Bu, siyaset ya da siyasal toplum sorunsalıdır. Sanatlar ile bilimleri sorgulayan, eşitsizliğin kökenlerini araştıran ya da bir pedagoji yöntemi öneren Rousseau, bu çeşitli konulardaki düşüncelerini siyaset anlayışından bağımsız bir şekilde ortaya koymaz. Ona göre siyasetin, siyasal alanın "belirleyici" bir özelliği vardır. Bu anlayışını *İtiraf*lar'da şöyle dile getirir: "Görmüşüm ki her şey temelinde siyasete dayanıyordu ve nasıl davranılırsa davranılsın, her halk, yönetiminin niteliği onu ne yapıyorsa ancak o olabildi; böylece, mümkün olan en iyi yönetime ilişkin o büyük sorun, bana şu soruya dönüşmüş gibi geliyordu: En erdemli, en bilgili, en akıllı, kısacası, bu ke-

Fransız Panthéon'u

Sainte Geneviève Kilisesi olarak inşa edilen bina, Fransız Devrimi'nin üçüncü yılında, Ulusal Meclis'in 4 Nisan 1791 tarihli yasasıyla Panthéon'a, yani Fransa'ya büyük hizmetlerde bulunduğu kabul edilen kişilerin tabutlarının yerleştirildiği bir "vatan tapınağı"na dönüştürülür. Panthéon'a 4 Nisan 1791'de ilk gömülen (ama 21 Eylül 1794'te de ilk çıkarılan) kişi Mirabeau'dur. Voltaire'in kemiklerinin buraya taşınması ise 11 Temmuz 1791'de gerçekleştirilmiştir. Bugün Panthéon'da, aralarında Victor Hugo, Émile Zola, André Malraux gibi edebiyatçıların, Sadi Carnot, Jean Jaurès gibi politikacıların, Marie Curie, Pierre Curie gibi bilim insanlarının tabutlarının bulunduğu 70'ten fazla mezar yer almaktadır.

limeyi en geniş anlamında ele alma koşuluyla, en iyi halkı meydana getirmeye özgü yönetimin niteliği nedir?”

Demek ki Rousseau'da iyi halk ya da iyi insan ile iyi siyaseti (ya da iyi siyasal yönetimi) birbirinden ayırmak mümkün değildir. İnsanın iyiliği, içinde bulunduğu toplumun, dolayısıyla da bu toplumun siyasal yapısının iyiliğine bağlıdır. Böylece, siyasetin ahlaktan soyutlanamayacağını kabul eden Rousseau, çeşitli düşüncelerini bu (ahlakla bezenmiş) siyaset sorunsalı odağı çevresinde derleyip topladığı için bir bütünselliğe sahiptir. Yine aynı nedenle Rousseau, kelimenin tam anlamıyla, benzerlerine Antik dönemde rastlayabileceğimiz bir “siyasal filozoftur”.

2. UYGARLIK VE AYDINLANMA SORUNU

Ancak Rousseau, Antik dönem filozoflarından ve çağının Aydınlanma düşünürlerinden önemli bir noktada ayrılır: Akla mutlak bir değer yüklemeyiz; dahası, aklın sınırları olduğunu belirtir ve aklın ya da akıl yürütmenin karşısına duyguları, içgüdüleri ve yürekten kopup gelen “vicdanın sesi” olarak nitelendirdiği erdemi koyar.

Çağın bazı gezginlerinin kitaplarında yer alan “mutlu vahşi” imgesini benimsemiş olan Rousseau, *Bilimler ve Sanatlar Üzerine Söylev*'de, uygarlığı ya da daha doğrusu uygarlığın göstergeleri olan bilimler ile sanatları kuşkuya yer vermeyecek bir şekilde mahkûm ederek işe başlar: “Bilimlerimiz ile sanatlarımız yetkinliğe doğru ilerledikçe ruhlarımız yozlaşmıştır. (...) Ahlak ile dürüstlüğü akıbeti, bilimler ile sanatların gelişimine bağlıdır. Onların ışıkları ufkumuzda yükseldikçe erdemin kaybolduğu görülmüş ve aynı olay her yerde ve her devirde gözlemlenmiştir.” Yok olan bu erdem, ahlaki erdemden başka yurttaşlık erdemi de. Zaten Rousseau'nun Roma, Sparta gibi antik siteleri yüceltmiş olmasının ne-

deni, bunların “mutlu cehalet” içinde kalıp felsefeyi dışlamış ve yurttaşların da kendilerini devlete adama bilincini geliştirmiş olmalarıdır. Ama felsefeye kapı açıldığı anda, en erdemli bir toplum bile, kaçınılmaz olarak bir yozlaşma süreci içine girmektedir. Rousseau'nun deyişiyle, “Romalılar, ilk dönemlerinde erdemi yaşamlarında uygulamakla yetinmişlerdi; erdemi incelemeye başladıkları gün her şey mahvoldu.” Böylece, insanı yurttaş yapan bütün ahlaki değerlerin yıkılmasıyla birlikte yurttaş da ortadan kalkmıştır.

Rousseau, kitabının ilk sayfalarında, ilkel toplumlarda ya da antik site-

“Mutlu vahşi” imgesi

Örneğin, bir Fransız maceraperesti olan Baron de Lahontan, 1703'te yayımladığı *Yazar ve Sağduyulu Bir Vahşi Arasındaki İlginci Konuşmalar* adlı yapıtında, “mutlu vahşi” Adario'dan şöyle söz etmektedir: “Adario'nun bilgisizliği bile bir ayrıcalıktı. Okuma-yazma bilmediği için kendisini sıkıntıdan kurtarıyordu; çünkü bilim ve sanatlar, ahlaki çöküntünün kaynaklarından biridir. İyi tabiat anasına boyun eğiyordu o ve bu nedenle de mutluydu. Asıl barbarlar, uygarlardır: Vahşilerin örneği, onlara özgürlüğü ve insan onurunu yeniden bulmayı öğretsin.”

lerde bulunduğuna inandığı “mutlu cehalet”e övgüler düzmesine karşın, ne bilgisizlik ile akıldışılığı (irrasyonalizm) savunmakta, ne de bilimler ile sanatlara mutlak bir kötülük yüklemektedir. Eleştirilerini bilginin kendisine yöneltmez. Ona göre asıl sorun, (Sokrates’in de vurgulamış olduğu gibi) insanların kendilerini bilgili zannetmeleridir. Dolayısıyla korktuğu, bilginin kendisi ya da gerçekten bilgili insanlar değil, fakat kendilerini bilgili zannedip diğer insanlarla ilişkilerini bu yarı yamalak bilgi dolayımıyla kuran ve vicdanlarının sesini dinlemeyen “yarı cahiller” ya da “yarı aydınlar”dır.

Aynı şekilde, Rousseau’da aklın dışlandığını ve irrasyonalizmin savunulduğunu ileri sürmek de tutarlı görünmemektedir. Çünkü ona göre, ilk insanla birlikte var olmayan akıl, zamanla gelişip çok önemli bir işlev görür. Daha açıkçası, aklı kullanmaya başlayan insan, “aptal ve gelişmemiş bir hayvan durumundan kurtulup akıllı bir varlık, bir insan düzeyine yükselir.” Ancak bu durum, aklın kendi başına bir değer olduğu anlamına gelmez. Dahası aklın, insan türünün varlığını sürdürmeyi sağlama gücü de yoktur. Öyleyse akıl bu işlevi nasıl yerine getirmektedir? Rousseau’nun bu soruna getirdiği çözüm, “akıl-vicdan birlikteliği”dir. Çünkü ona göre, “Tanrı, insana iyiyi sevmesi için vicdanı ve iyiyi tanıması için aklı vermiştir.” Dolayısıyla, insanın vicdandan bağımsız akılla iyiliğe ulaşması olanaksızdır. Her ne kadar “Sokrates ve onun gibiler erdemi akıl ile kazanmışlarsa” da diğerlerinin, hele hele çağdaş insanların erdemli olabilmeleri için akli vicdanla, vicdanı da akılla desteklemeleri gerekir. Bu nedenle Rousseau’da, vicdanla yoğrulmuş akla vurgu yapan bir “etik rasyonalizm”in hakim olduğu söylenebilir. Daha açıkçası, teori ile eylemi, düşünce ile ahlakı birleştiren, insanı erdeme yönelten ve onu yeniden topluma uzlaşım içine sokan bir rasyonalizmdir söz konusu olan.

Bu bağlamda Rousseau, eleştiri oklarını, erdemsizliği körüklediklerini ve özgürlük ruhunu yok ettiklerini düşündüğü Aydınlanma filozoflarına yöneltir. Çünkü ona göre bilimler ile sanatlar, filozofların ellerinde, insanların zincirlerini çiçeklerle örten ve kralların tahtlarını güçlendiren bir işlev görmektedir. Ama tüm bu kötülükler, ne mutlak olarak bilimler ile sanatların özü gereğidir, ne de salt filozofların sorumluluğuna indirgenebilir. Asıl sorun, içinde bulunulan toplumdan, daha açıkçası burjuva değerlerinin giderek hakim olduğu uygar toplumdan kaynaklanmaktadır. Rousseau, uygar toplumu, rekabetin, para hırsının, bencilliğin, sivrilme ve üstün olma tutkusunun hüküm sürdüğü bir toplum olarak tanımlar. Bu toplumda yaşayan her kişi, “ne bir insan ne bir yurttaşır; yalnızca bir burjuvadır.” Bunun anlamı, kimsenin olduğu gibi görünmeye cesaret edemediği; herkesin var olan değerlerin, kalıpların, önyargıların, kısacası görünüşlerin (*apparences*) etkisi altında bulunduğuudur.

Bu kötü toplumun kaynağında eşitsizlik olgusu yer alır. Bilimler ile sanatların kötülüğünün ise, bu ilk kötülük olan eşitsizlikle dolaylı bir bağlantısı vardır. Rousseau, bu düşüncesini, Polonya Kralı Stanislas’a yazdığı bir mektupta açıkça dile getirir: “Kötülüğün ilk kaynağı eşitsizliktir; eşitsizlikten zenginlikler ortaya çıkmıştır. (...) Zenginliklerden lüks ile aylıklık doğmuştur; lüksten güzel sanatlar, aylıklıktan da bilimler kaynaklanmıştır.”

Eşitsizliğin ve her türlü bağımlılığın hüküm sürdüğü, zenginleşmenin temel değer olduğu ve sivrilmenin en önemli amaç haline geldiği böyle bir toplumda, bilimler ile sanatların metalaşması kaçınılmazdır. Bunun nedeni, filozoflar ile sanatçıların kendilerini beğendirebilmek, toplumda sivrilebilmek amacıyla çalışmalarını ve yapıtlarını sıradan insanların beğenileri düzeyine indirgemeleridir. İşte Rousseau, bu olguya karşı çıkmaktadır; bilimler ile sanatların erdemsizliği körüklediğini söylerken, sözünü ettiği basitleştirilip yaygınlaştırılarak birer meta haline getirilmiş olan bilimler ile sanatlardır. Çünkü metalaşmış bilimler ile sanatlar, insanları birer “yarı-aydın”a dönüştürmekte; dahası, bir yanda zevksizliği ve yozlaşmışlığı yeniden üretmekte, öte yanda yükselme tutkusunu besleyip eşitsizlikleri daha da güçlendirmektedir.

Oysa “bilimin öz olarak iyi olduğu apaçık bellidir,” diyen Rousseau’ya göre bilimler ile sanatlar, toplumdan ve toplumsal değerlerden soyutlanarak ele alınırsa insanlığa büyük yarar sağlar. Ancak burada tek bir koşul vardır: Bilimler ve sanatlarla sadece, kendilerini küçük hesapların dışında tutarak görünüşler düzleminin dışına çıkan (Sokrates, Bacon, Descartes, Newton gibi) büyük insanların, dâhilerin uğraşmasıdır. Bu tür insanlar, akıl ile vicdanı bağdaştırarak, bilim ile erdemi uyum içine sokarak herkesin iyiliği için çalışırlar ve insanlığa büyük katkıda bulunurlar. Bu çabalarında siyasal iktidar onları desteklemelidir; daha doğrusu, bilim ile iktidar birlikte hareket etmelidir.

Demek ki Rousseau, bir bilim ve sanat düşmanı değildir. Tersine, bilimler ile sanatların (yozlaşıp erdemsizliğe katkıda bulunmadığı zaman) insanları mutlu kılmada önemli bir işleve sahip olduğunu vurgulamaktadır. Ama bozuk bir toplumda, bilimler ile sanatların da yozlaşarak birer kötülük kaynağı haline gelmesi, erdemsizliği körüklemesi kaçınılmazdır. Dolayısıyla bu noktada yanıtlanması gereken temel soru, erdemsizliğin hüküm sürdüğü ve her türlü kötülüğün kol gezdiği bir toplumun nasıl olup da ortaya çıktığıdır. İşte Rousseau’nun 2. Söylev’i olan *İnsanlar Arasında Eşitsizliğin Kaynağı ve Temelleri Üzerine Söylev* adlı yapıtı, bu soruya getirilen bir yanıttır.

3. “KÖTÜLÜKLERİN SOYAĞACINI İZLEMEK”

Rousseau, Christophe de Beaumont’a yazdığı mektubunda, insan yüreğine ait olduğu ileri sürülen kötülüklerin doğal olmadığını belirtir ve bu kötülüklerin hangi koşullarda doğup serpildiklerini anlamak için de “kötülüklerin soyağacını izlemek” gerektiğini vurgular. Dolayısıyla bu araştırmada, işe soyağacının köklerinden başlanıp en yüksek dallarına doğru uzanılmalıdır.

A. Doğa durumu ve doğal insan

Rousseau, 1. Söylev’de kısaca değinmiş olduğu insanlar arasındaki kötülüklerin kaynağını oluşturan eşitsizlik olgusunun nasıl belirdiğini açıklayabilmek için, ilk önce insanı tanımak, daha doğrusu insanın doğal yapısını, özünü ortaya koy-

mak gerektiğini belirtir. Ancak ona göre bu iş hiç de kolay değildir. Çünkü zamanla, insanın özgün yapısı büyük değişiklikler geçirmiştir. Dahası, Grotius, Hobbes ya da Locke gibi doğal hukukçular, doğal insandan söz ederlerken uygar insana özgü tüm nitelikleri ona yüklemişler ve böylece doğal insan hakkında doğru bir fikir edinilmesini daha da güçleştirmişlerdir.

Bu nedenle kendinden önceki doğal hukuk kuramlarını yadsıyan Rousseau, doğal insanı yakalayabilmek için olumsuz bir antropoloji oluşturur: Doğal insanı, toplumsal insan durumuna özgü olan her şeyin yokluğuyla tanımlar. Daha açıkçası, toplumdaki kaynaklanan düşünceleri bir yana bırakarak, insanı tarih içinde sahip olduğu bütün yapay niteliklerden, oluşturduğu toplumsal ilişkilerden, kurumlardan ve uzun gelişmeler sonucu elde ettiği yapay yetilerden soyutlar. Olumsuzlama yoluyla elde ettiği doğal insanın yaşadığı dönemi de doğa durumu olarak adlandırır. “Artık var olmayan, belki hiç var olmamış olan, ama gene de şimdiki durumumuzu doğru yargılamak için hakkında doğru kavramlara sahip olmamız gereken bu durumu [doğa durumunu] tanımak basit bir girişim değildir,” diyor Rousseau, doğa durumunun kurgusal (ve yöntemsel) bir nitelik taşıdığını açıkça vurgular. Ama bu durumun anlatımını kronolojik bir dil kullanılarak gerçekleştirir. Dolayısıyla, diğer doğal hukuk kuramcıları gibi Rousseau’da da doğa durumunun hem kronolojik hem de lojik (mantıksal) bir anlama sahip olduğu ileri sürülebilir.

Rousseau’nun doğal (vahşi) insanı, özü gereği toplumsal olmadığından, yalnız yaşar ve hemcinsleriyle hemen hemen hiçbir ilişkiye girmez. Cinselliğin tatmini bile herhangi bir birlikteliğe yol açmaz. Bu nedenle, doğayla tam bir uyum içinde olan vahşi insan, konuşmayı bilmediğinden başta aklını da en alt düzeyde kullanmakla yetinir. İlk aşamada insanın özünü oluşturan iki ilke vardır: Birincisi, insanın kendini sevme tutkusu ile bununla bağlantılı olan insanın kendini koruma içgüdüsüdür. Rousseau, insanı salt kendini düşünen, kendini severek varlığını sürdürmekten başka bir amaç gütmeyen bir varlık olarak algılayarak, bu noktada Hobbes ile buluşur. Ancak insanın bu bencil yapısı, Hobbes’un kuramından farklı olarak, insanların birbirleriyle savaştığı bir durumun doğmasına neden olmaz. Bunun nedeni, doğal insanın özünde bulunan ikinci ilkenin merhamet (acıma) duygusu olmasıdır. Doğal insanlar birbirlerine bir bakıma empatiyle yaklaşırlar; yani her insan, kendisini acı çekenin yerine koyar ve kendisinin acı çekmesini istemediğinden onun da acı çekmesini istemez.

Merhamet duygusu dışında doğal insanların barış içinde yaşamalarını sağlayan bir diğer neden, arzularının maddi gereksinimlerini aşmamasıdır. Bu gereksinimler ise, Rousseau’nun deyişiyle yalnızca “yiyecek, bir dişi ve dinlenmedir.” Doğa bu gereksinimleri bolca sağladığı ve insanlar da bunlara rahatça ulaşabildiği için, kimsenin ne üretim yapmasına, ne de başkalarıyla rekabete, dolayısıyla çatışmaya girmesine gerek kalmaz. Kısacası, barış ve tembellik hüküm sürer doğa durumunda.

Bu durum, aynı zamanda insanların birbirleriyle doğal olarak eşitlik içinde bulundukları bir durumdur. Bu doğal eşitlik, her şeyden önce doğanın gerçek-

leştirmiş olduğu bir olgudur: Doğal ayıklama nedeniyle, insanlar arasında doğal güçleri ve yetileri bakımından eşitsizliği doğuracak ciddi bir farklılık bulunmaz. Ayrıca bu doğal eşitlik, insanların birbirlerinden kopuk ve bağımsız yaşamalarının işaret ettiği ayrılığın, yani yaşam koşullarının hepsi için aynı oluşunun bir sonucudur. Daha açıkçası, eşitliği bozacak herhangi bir bağımlılık ilişkisinin ortaya çıkması mümkün değildir.

Eşitliğin sürmesi, doğal insanın özgür olmasına da yol açar; çünkü kimse bir başkasının hükmü altında değildir. Bununla birlikte, doğa durumunda, insan insana değil, ama doğaya, doğanın sunduğu kaynaklara, kısacası şeylere bağımlıdır. Fakat, Rousseau'nun da vurguladığı gibi, “şeylere bağımlılık, hiçbir ahlakilik taşımadığından özgürlüğe kesinlikle zarar vermez.” Üstelik doğayla bütünleşmiş olan bu insan, gereksinimleri ile güçleri (ve araçları) arasında tam bir uyum sağlayarak yaşar: Yalnızca yapabileceği şeyleri ister ve bunun için de istediği her şeyi yapar. İşte doğal insan, sırf bu şekilde yaşadığı için gerçekten özgür olan insandır. Bu bakımdan mutlu insandır da; ya da en azından “gücüyle arzuları örtüştüğü için mutsuz olmadığı” söylenebilir.

Buraya kadar betimlenen doğal insan, hayvanlardan pek farklı değildir. Eğer doğal insan, yukarıda belirtilen özelliklerden başka özelliklere ya da yetilere sahip olmasaydı, ne “aptal ve gelişmemiş bir hayvan durumundan kurtulup akıllı bir varlık, bir insan düzeyine yükselebilir”, ne de toplumsal bir yaşam içine girebilirdi. Bu nedenle Rousseau, doğal insanı hayvandan ayıran iki önemli özelliğin bulunduğunu belirtir.

Bu özelliklerden ilki, insanın çevresiyle (doğayla) olan ilişkisinde özgürce seçim yapma, karar alma erkine sahip olmasıdır. Hayvanlar doğaya mutlak bir biçimde itaat ederler; buna karşılık insan, doğaya boyun eğmekte ya da direnmekte kendini özgür bilir. İnsanı hayvandan ayıran ikinci özellik, “yetkinleşme” ya da (daha uygun bir biçimde ifade edilecekse) “gelişme yetisi”dir. Hayvan nasılsa öyle kalır, oysa insan bu yetisi sayesinde değişip gelişme gösterir. Ancak bu gelişme, daha iyiye, yetkinleşmeye gidiş demek değildir. Çünkü Rousseau, gelişme yetisinin doğal insanı tam anlamıyla insan düzeyine yükseltmekle birlikte, toplumsallaşmaya, dolayısıyla toplumun içerdiği (erdemler yanında) bütün kötülöklere de kaynaklık ettiğini ileri sürer.

Bu her iki yeti, doğal insanda birer gizilgüç olarak bulunur ve ancak dışsal koşulların değişmesi karşısında etkinlik kazanır. Bu yetilerin etkinleşmesiyle birlikte de, insan sürekli olarak gelişme göstermeye başlar: O zamana kadar uyuklamakta olan akıl, konuşma gibi yetiler harekete geçer, yepyeni duygular, tutkular belirir; kısacası, insan geri dönüşü olmayan bir sürecin içine girer.

Demek ki doğa durumundan çıkış, insandaki gizilgüçleri gerçekleştirmeye, etkinleşmeye zorlayan dışsal etkilerin meydana gelmesiyle mümkün olur. Rousseau'ya göre, her şeyin aynı şekilde sürüp gittiği, durağanlığın hakim olduğu doğa durumu, tarihsel olmayan bir durumdur, tarih dışıdır. Birçok dışsal neden rastlantısal olarak belirmeseydi, doğal insan bu ilkel durumunda sonsuza dek kalırdı. Öyleyse Rousseau'nun doğa durumu, diğer toplum sözleşmesi kuram-

cılarından farklı olarak toplum durumunun doğrudan nedeni değildir. Doğa durumundan toplum durumuna geçiş, birçok dışsal neden ile insanın etkinleşen doğal yetilerinin karşılıklı etkileşim oyununu içeren tarihsel bir süreç içinde gerçekleşir.

B. Toplumsallaşma süreci

Rousseau'ya göre doğa durumu, tam anlamıyla, insanların siyasal toplumu oluşturmalarıyla son bulur. İnsan, bu noktaya ulaşıncaya kadar Rousseau'nun deyişiyle "ikinci doğa durumu" içinde yaşar; daha açıkçası, "uygar" insan haline gelmeksiz doğa yapısını yitirip gitgide daha fazla toplumsallaştığı tarihsel bir süreç içinden geçer. Bu süreç, birbiri ardına gelen dört evreden oluşmaktadır.

1. Evre: İlk doğa durumunun sona ermesine, sel baskınları, patlayan volkanlar, büyük zelzeleler gibi doğal afetler neden olur. Değişen doğa koşulları karşısında, doğal insan, kendi başına gereksinimlerini karşılayamayacak bir konum içine girip hemcinslerine muhtaç hale gelir. Böylece insanlar, ilk kez olarak bir araya gelirler. Çoğu kez gereksinimler karşılanıncaya kadar geçerli olan özgür birleşmeler ya da anarşik sürüler oluştururlar. Bu ilk birleşmeler süreklilik göstermez; ama ortaklaşa eylemde bulunan ve bu amaçla konuşmayı bir zorunluluk olmaktan çıkarıp etkin hale getiren insanlar, gitgide birbirlerine daha fazla alışırlar.

2. Evre: Bu yakınlaşmaların sonucunda, Rousseau'nun "ilk devrim" dediği teknik bir gelişme gerçekleşir. Barınakların inşa edilmesiyle aileler, ailelerin birleşmesiyle daha büyük topluluklar oluşur. Toprak mülkiyetinin henüz belirmediği, gereksinimlerin temelde toplayıcılık ya da avcılık faaliyetleri sayesinde karşılandığı bu dönemde, kadın ile erkek arasındaki ilk farklılaşma ortaya çıkar. Fakat daha önemlisi, **eşitsizliğin ilk biçimi** gündeme gelir. Bunun ardından da, bütün kötülükleri çağırştıracak olan kibir, hor görme ya da kıskançlık gibi tutkular ve duygular sökün eder. Bununla birlikte, Rousseau'nun "dünyanın gerçek gençlik dönemi" diye adlandırdığı bu evre, belli erdemlerin oluşması nedeniyle insanlığın en mutlu çağı olmuştur.

3. Evre: Rousseau'nun "uğursuz bir rastlantı" sonucunda gerçekleşmiş olduğunu belirttiği "büyük devrim"le, yani madencilik ile tarımın bulunmasıyla bu dönem başlar. Bundan sonra

da artık her şey kötüye gider: Toplumsal işbölümünün belirmesi nedeniyle üretim hem nicel hem nitel düzeyde çeşitlenir ve birçok yapay gereksinimin ortaya çıkmasıyla da birlikte insanlar birbirlerine daha bağımlı hale gelirler. Ayrıca

Eşitsizliğin ilk biçimi

"Kulübelerin önünde ya da büyük bir ağacın altında toplanmaya alışılmasıyla [birlikte], (...) herkes başkalarına bakmaya, kendisine bakılmasını istemeye ve toplumsal saygınlık değerli olmaya başladı. En iyi şarkı söyleyen ya da dans eden, en güzel, en güçlü, en becerikli olan ya da en güzel konuşan, en çok sayılan insan oluyordu; işte bu, eşitsizliğe ve kötülüğe doğru atılan ilk adım oldu."

Özel mülkiyet

“Bir toprak parçasının etrafını çitle çevirip ‘Bu, bana aittir,’ diyebilen ve buna inancak kadar saf insanlar bulan ilk insan uygar toplumun gerçek kurucusu oldu. Bu sınır kazıklarını söküp atacak ya da hendeği dolduracak, sonra da hemcinslerine ‘Bu sahtekâra kulak vermekten sakınınız! Meyvelerin herkese ait olduğunu, toprağın ise kimsenin olmadığını unutursanız, mahvolursunuz,’ diye haykıracak olan adam insan türünü nice suçlardan, nice savaşlardan, nice cinayetlerden, nice yoksulluklardan ve nice korkunç olaylardan esirgeymiş olurdu.”

toplumsal işbölümü, doğal eşitsizliklerin önemli bir rol oynamasına, yani daha güçlü, daha zeki ve daha becerikli olanların daha çok üretip daha çok kazanmalarına neden olur. Artık ekonomik eşitsizliğin ve özel mülkiyetin ortaya çıkışının nesnel koşulları hazır. Böylece her yerde çitler yükselir ve mülkiyetle birlikte “rekabet, çıkar çatışmaları, başkalarından üstün olma tutkusu, kişisel çıkarı başkalarının zararına sağlamaya yönelik gizli arzu” gibi çeşitli kötülükler sıralanır.

4. Evre: Bu aşamaya ulaşan “ikinci doğa durumu”nda, insanlar, mülk sa-

hibi olanlar (zenginler) ile olmayanlar (yoksullar) şeklinde iki sınıfa bölünmüşlerdir. Aralarında sürekli bir savaş vardır. Rousseau’nun deyişiyle, insanlar, “insan etini bir kez tadınca başka bütün yiyecekleri hırçinlıkla geri çeviren, sadece insan yutmak isteyen aç kurtlar gibidirler.” İnsanların *homo homini lupus*’a dönüştüğü bu genel savaş ortamı, Hobbes’tan farklı olarak ilkel doğa durumunun değil, fakat toplumsal ilişkilerin oluştuğu, özel mülkiyetin belirdiği, ekonomik eşitsizliklerin ve hiyerarşilerin kurulduğu bir toplumsallaşma durumunun ürünüdür. İşte bu ortam, “insan artık geriye dönemediği için”, toplum durumunun, daha doğrusu siyasal (uygar) toplum durumunun kurulmasını zorunlu kılar. Kısacası, yozlaşmış, doğallıklarını yitirmiş insanların birbirleriyle ölümüne savaşını nedeniyle “ikinci doğa durumu” sona erer.

C. Yalancı sözleşme ve toplumsal köle insan

Uygar toplumu kuranlar zenginlerdir. Daha doğrusu zenginler, güvenlik, adalet, yasalar, ortak çıkar gibi sözcükler kullanarak mülksüzleri kandırıp bir sözleşmeyle devleti kurarlar. Gerçekte bu sözleşme, yalancı bir sözleşmedir. Çünkü eşitsizlik içinde gerçekleştirilmiştir ve amacı da zenginlerin konumunu sağlamlaştıran eşitsizlik üzerine oturtulmuş ilişkileri kurumsallaştırmaktır. Hukuk ve barış görüntüsü ardında, ekonomik gasp siyasal güç haline dönüşür. Siyasal iktidarın belirmesiyle birlikte, Rousseau’nun “moral ya da siyasal eşitsizlik” dediği eşitsizlik biçimi ortaya çıkar.

Bu durum, yoksulların (ya da zenginler dışındaki halkın) siyasal iktidar karşısında kul-köle konumuna gelmeleri, ama bunun da ötesinde bu konumlarını benimsemeleri demektir. Çünkü Rousseau’nun da vurguladığı gibi, “en güçlü gücünü hak, boyun eğmeyi de ödev biçimine sokmadıkça hep efendi kalacak kadar güçlü değildir.” İşte, yalancı sözleşmede çıplak şiddetin yerini huku-

kun almasıyla birlikte, eşitsizlik siyasal bir boyut kazanır ve bütün iktidar ilişkileri (insanların onaylamaları anlamında) meşru bir niteliğe bürünür. Bu bakımdan devlet, yönetilenler üzerinde hüküm süren otorite kılıfına bürünmüş bir baskı aygıtıdır. Ancak, özgürlüklerini yitirenlerin yalnızca yönetilenler olduğu sanılmamalıdır; uygar toplumla birlikte bütün insanlar doğallıklarını yitirip yozlaşırlar. Bunun anlamı ise, herkes için özgürlüğün ortadan kalkmasıdır. Kısacası, “doğal özgür insan”ın yerini “toplumsal köle insan” alır.

Toplumsal köle insan, içine gömüldüğü ilişkiler ağı nedeniyle gerçek varoluşundan çıkıp görünüşler düzleminde yaşamaya koyulur. Rousseau’nun kavramlarıyla söylersek, bu insan için “olmak [*être*] ve görünmek [*paraître*] birbirinden tümüyle farklı iki şey olur.” Çünkü kendi içinde yaşayan vahşi insana karşılık, “toplumsal insan, ancak başkalarının kanılarında yaşamayı bilir ve yalnızca onların yargılarından kendi varoluşunun duygusunu çıkarır.” Bu yüzden her insan, görünmeyi arzular; yani, başkalarında hayranlık uyandırmak amacıyla ün kazanmak, onur elde etmek, üstünlüğünü kabul ettirmek ister. Bunun sonucu, insanların sürekli rekabet, hatta düşmanlık içinde olmalarıdır. Ama aynı zamanda insanlar, varoluşlarının duygusuna sahip olabilmek için birbirlerine gereksinim duyup birbirlerine daha bağımlı hale gelirler ve kendilerini başkalarıyla kıyaslamaya, onlara öykünmeye yönelirler.

“Kıyaslama, kendini sevmenin [*amour de soi*] benlik sevgisine [*amour-propre*] dönüştüğü noktadır,” der Rousseau. İnsan, benlik sevgisi nedeniyle başkalarından nefret etmesine karşın, yine de onların gözüne hoş görünmeye çabalar; bu nedenle de “tümüyle maskesinin içindedir.” İçi dışı olmayan, iki yüzlü, yapmacık bir yaşam süren insanlar, kendilerini başkalarıyla kıyaslar ya da birbirleriyle boy ölçüşürken farklılıklarını (eşitsizliklerini) ortaya koymaya çalışırlar. Her ne kadar soyluluk, zenginlik, güç, mevki, yetenek bakımından çeşitli farklılıklar varsa da, gerçekte tüm bu eşitsizliklerin kökeninde zengin-yoksul eşitsizliği yatmaktadır.

Ancak zenginlerin (ya da yönetenlerin) özgür, yoksulların (ya da yöne-

Yalancı sözleşme

Rousseau’ya göre, zenginlerin yoksullara yönelik parlak söylevinin ardında şu sözler yatmaktadır: “Bize gereksininiz var, çünkü biz zenginiz, siz ise yoksul; öyleyse aramızda bir sözleşme yapalım: Sizi yönetme zahmetimizin karşılığı olarak elinizde kalan birkaç şeyi de bize vermeniz koşuluyla bize hizmet etme onurunu size bağışlayacağız.” (*Économie politique*)

Amour de soi ve amour-propre

“Kendini sevmek [*amour de soi*], bütün hayvanları kendini korumaya yönelttiği gibi, insanlarda da akıl tarafından yönetildiği ve merhamet duygusu tarafından yumuşatıldığı için, insanlık ve erdemi doğuran doğal bir duygudur. Toplum içinde doğmuş olan benlik sevgisi [*amour-propre*] ise, her bireyi kendini başka her şeyden üstün tutmaya götüren, insanlara birbirlerine karşı yaptıkları bütün kötülükleri esinleyen ve onurun gerçek kaynağını oluşturan göreceli ve yapay bir duygudan başka bir şey değildir.”

tilenlerin) köle olduğu sanılmamalıdır. Kölelik, toplumdaki bütün insanlar için geçerli bir durumdur; hiç kimse bunun dışında kalmaz. Çünkü insanların konumları ne olursa olsun hepsi de peşinden koştukları zenginliklerin, nesnelerin tutsağıdır; hiç kimse gücü ile arzularını bir uyum içine sokmayı bilemez. Dahası toplumsal ilişkiler nedeniyle, zenginler başkalarının hizmetine, yoksullar da diğerlerinin yardımına bağımlı olduklarından hepsi de birbirlerinin kul-kölesi konumundadırlar. Ayrıca bütün insanlar, benlik sevgilerini tatmin etme amacıyla sırf birilerine hükmedebilmek için başkalarının da kendilerine hükmetmelerine razı olurlar; Rousseau'nun deyişiyle, "başkalarına zincir vurabilmek için kendileri de zincir taşımayı kabul ederler."

Rousseau, 1. *Söylev*'inde vurguladığı gibi bu yapıtında da eleştiri okları yönelttiği toplumun, çağının modern toplumu, yani burjuva değerlerinin egemenliğindeki toplum olduğunu açıkça dile getirir. Ona göre, Avrupalılar arasında hiçbir fark yoktur artık; hepsi birer burjuvadır; bir başka deyişle, benlik sevgisinin tutsağı olarak kişisel çıkarlarından başka bir şey düşünmeyen insanlardır. Tatminsizlik, bir istekten bir başkasına sürüklenip gitmek, gereksiz şeylerin peşinden koşup durmak, yükselebilmek için hem kendini satmak hem de diğer insanları sömürmek ve ezmek, modern insanın, burjuvanın en temel özellikleri olarak belirmektedir.

İnsanı hemcinsleriyle ilişkilerinde hem bir tiran hem bir köle konumu içine sokan burjuva toplumundan kurtulmanın yolu, Rousseau'ya göre tarihi gerisin geriye işletip insanlığı masum doğa durumuna geri götürmek değildir. Çünkü "doğa geriye doğru gitmez; masumluk ve eşitlik çağlarından bir kez uzaklaşılmınca, artık o günlere geri dönülemez." Demek ki çözüm, yine toplumun içinde aranmalıdır; ama insanı kul-köle eden burjuva toplumunda değil de ona, yitirmiş olduğu özgürlük ile eşitliği yeniden kazandıracak olan bir toplumda. Böyle bir toplumu kurmak ise, ancak ve ancak yalancı olmayan gerçek bir toplum sözleşmesinin yapılmasıyla mümkündür.

4. EŞİTLİĞİN VE ÖZGÜRLÜĞÜN TOPLUMU

Rousseau, *Toplum Sözleşmesi* adlı yapıtının başında normatif bir yaklaşım benimseyip olandan değil, olması gerekenden söz edeceğini açıkça dile getirir. Ona göre, doğru bir siyasal toplumun yaratılması için, hukukun olguların değil, fakat olguların hukukun hizmetine koşulması ya da kendi deyişiyle "çıkar ile adaletin hayranlık uyandırıcı uyumunun" sağlanması gerekmektedir. Bunu başarmanın tek yolu ise, toplum sözleşmesini gerçekleştirmektir ya da daha doğrusu böyle bir sözleşmeyi kurgulamaktır.

A. Toplum sözleşmesi

Rousseau, ilk olarak siyasal toplumun kökenini açıklamaya çalışan ama aslında hepsi de güçlünün hakkı ilkesine dayanan çeşitli kuramları bir kalemde silip

atar. Ardından kendi toplum sözleşmesinin gerekliliğini ortaya koymak amacıyla 2. Söylev'deki doğa durumunun son aşaması betimlemesine başvurur: Genel savaş ortamı nedeniyle insan türü yok olma aşamasına vardığından, insanların bir birlik içine sokulması kaçınılmazdır. Toplumsal birlik oluşturma işleminde, her birey gücünü ve özgürlüğünü başkalarınınkine bağlamak durumundadır, ama bunu yaparken kendisinin bundan zararlı çıkmaması gerekir. Toplum sözleşmesinin bu soruna getirdiği çözüm, topluma katılan her bireyin "kendini, tüm haklarıyla birlikte toplumun tümüne bağlamasıdır." Bunun anlamı, her birey kendini tümüyle topluma verdiğinden ve herkes aynı durum içinde bulunduğundan, gerçekte her bireyin hiç kimseye bağlanmamış olmasıdır. Toplumun her üyesi, kendisi üzerinde başkalarına tanıdığı hakların aynısını elde eder. Böylece herkes, hem yitirdiğinin tam karşılığını alır, hem de elindekini korumak için daha çok güç kazanır.

Sözleşmenin bu şekilde yapılmasıyla birlikte, insanları birlik içine sokan moral ve kolektif bir beden, bir bütün ortaya çıkar. Yaratılan bu bütün, kendine özgü bir yaşamı, bir ortak benliği (*moi commun*) ve bir iradesi olan ve cumhuriyet ya da siyasal beden olarak adlandırılan kamusal kişidir. Rousseau'ya göre, (kadınlardan değil de yalnızca erkeklerden oluşan) "üyeleri ona, edilgin olduğu zaman *devlet*, etkin olduğu zaman *egemen*, benzeri devletlerle kıyaslarken de *egemen güç* diyorlar. Üyelere gelince, bir birlik olarak *halk*, egemen otoriteye katılanlar olarak teker teker *yurttaş* ve devletin yasalarına boyun eğen kişiler olarak da *uyruk* adını alırlar."

Rousseau'nun bu sözleri, onun epay karmaşık olan kuramının anlaşılabilmesi bakımından çok büyük bir öneme sahiptir. Birey, kuramsal düzeyde, yurttaş ve uyruk olarak ikiye bölünmüştür. Egemen otoriteye (dolayısıyla genel iradeye) katılan yurttaş, gerçekte, canlı kanlı bir varlık değildir; salt bilinç ve salt vicdan olup kendi içinde aklın öğrettiklerini dinleyen soyut bir insandır. Buna karşılık, Rousseau'nun zaman zaman "insan, özel insan ya da özel kişi" olarak adlandırdığı uyruk, kendine özgü iradesi, dolayısıyla kişisel çıkarı olan somut insandır.

Rousseau ve kadınlar

Rousseau, toplum sözleşmesini yapanların, dolayısıyla yurttaşlık statüsüne kavuşanların yalnızca ergin erkekler olduğunu kabul eder. Bu görüşünün temelinde, bir eşitlik düşünürü olarak algılanan Rousseau'nun paradoksal bir şekilde kadın-erkek eşitsizliğini benimsemesi yatmaktadır. Ona göre bu eşitsizlik, cinsiyet farkından kaynaklandığından doğal bir niteliğe sahiptir. Bu doğal farklılık da, kadın ile erkeğin, aralarındaki toplumsal ve ahlaksal ilişkiler bakımından farklı tutum ve davranışlar sergilemelerine, farklı roller ve işlevler üstlenmelerine yol açar. Rousseau'nun *Émile*'deki deyişle, "erkek aktif ve güçlü, kadın ise pasif ve zayıf olmalıdır. (...) Kadın hoş gitmek ve hükmedilmek için yaratıldığından, erkeği kıskırtmak yerine onun hoşuna gitmelidir. (...) Arzuları ve gereksinimleri bakımından erkeğe bağımlı olan kadın, itaat etmek için yaratılmıştır. (...) [Öyle ki her kadın] bir kocanın adaletsizlikleri ile haksız davranışlarına bile yakınmadan katlanabilmeyi öğrenmelidir küçük yaşta."

Rousseau, bu bölünmeye koştur olarak, (açıkça dile getirmemesine karşın) “halk” kavramını da ikiye böler ya da bu kavramı iki farklı anlamda kullanır. Yurttaşların oluşturduğu, yani egemen olan halk, soyut halktır. Bunun karşısında ise, uyruklardan, yani aslında canlı kanlı insanlardan oluşan somut halk (ya da “herkes” ya da “kalabalık”) vardır. Aslında bu bölme işlemi, halk (hatta ulus) egemenliği savının benimsenmesiyle birlikte kaçınılmaz bir zorunluluk olarak belirmektedir. Çünkü siyasal iktidar ya da egemenlik kavramları yöneten-yönetilen ayrımını çağrıştırmaktadır. Halk egemense, yani yönetense, onun karşısında bir de yönetilenin bulunması gerekir. İşte Rousseau, halk kavramına biri soyut, diğeri somut iki farklı anlam yükleyerek, onu hem yöneten hem de yönetilen olarak ele alma olanağına kavuşur. Rousseau’nun *Toplum Sözleşmesi*’nde ortaya koyduğu kuramın iyice anlaşılabilmesi için, onun gerek birey gerek halk düzleminde gerçekleştirdiği bu bölme işlemi sürekli olarak akılda tutulmalıdır.

B. Toplum sözleşmesinin açılımı ve amacı

Rousseau, yaratılacak toplumda yer almak isteyen herkesin sözleşmeye katıldığını, dolayısıyla sözleşmenin oybirliğiyle gerçekleştirildiğini açıkça dile getirir. Demek ki toplum sözleşmesi bireysel iradelerin bir ürünüdür. Bununla birlikte, sözleşmenin ardından beliren kamusal bütün, bireysel iradelerin bir toplamı değildir; onun kendine özgü bir kişiliği ve bir iradesi (genel irade) vardır. Hatta Rousseau, kamusal bütünün (ya da egemen halkın) bireylerden ve bireysel iradelerden farklılığını vurgulamak amacıyla, çelişkiye düşmekten kaçınmayarak onu da sözleşmenin taraflarından biri yapar: “Toplum sözleşmesi, kamu ile kişiler arasında karşılıklı yükümlülük içerir.” Bu durumda, kamusal bütün, sözleşmenin sonucu olması gerekirken nedeni haline gelmektedir. Bu nedenle de, Burdeau ya da Althusser gibi yorumcular, Rousseau’daki toplum sözleşmesinin bir anayasa yapma işlemi olarak okunmasının daha doğru olduğunu ileri süreceklerdir.

Rousseau, sözleşmeyi bozma konusunda da bireyler ile kamu (egemen halk) arasında bir ayrım gözetir. Oybirliğiyle gerçekleştirilen sözleşmenin, halkın iradesi doğrultusunda yine oybirliğiyle ortadan kaldırılabileceğini kabul eder. Ancak bunun pratikte pek bir anlamı yoktur. Çünkü sözleşme bütünün iyiliği için yapıldığından, sözleşmeyi bozarak kendi kendine kötülük yapacak, hatta kendi varlığını yadsıyacak denli “deli bir halkın” olabileceğini düşünmek akıl almaz bir şeydir. Buna karşılık, tek tek bireyler, hakları olmamasına karşın kişisel çıkarlarına ağırlık vererek sözleşmeye aykırı bir davranış içine girebilirler; ama bu durumda da, egemenin gözünde, yurttaş kimliklerini yitirip birer düşmana dönüşürler.

Bireyler gibi siyasal bütün (egemen) de sözleşmeyi çiğneyebilecek, hatta sözleşmeyle yaratılan düzeni yıkabilecek bir tehdit unsuru haline gelebilir mi? Rousseau’ya göre böyle bir durum hiçbir zaman söz konusu olamaz. Çünkü egemen halktan oluşmuştur ve genel irade doğrultusunda davranmaktadır.

Özeli değil de geneli gözetmesi nedeniyle tek tek bireylere zarar veremez; bütün bireylere, yani halka zarar vermesi ise kendi kendine kötülük yapması demektir ki, böyle bir şey düşünülemez bile. Kısacası, Rousseau'nun deyişiyle, "egemen, sırf egemen olmasından ötürü, ne olması gerekiyorsa, her zaman odur."

Toplum sözleşmesini açıklığa kavuşturmak için yanıtlanması gereken bir diğer sorun, "sözleşmenin bir kereye özgü olarak mı, yoksa sürekli olarak mı yapıldığı" sorunudur. Sözleşmenin bir anda olup bittiği varsayılırsa, sonraki kuşakların siyasal yükümlülüğünün açıklanması mümkün olmaz. Bu nedenle Rousseau, ergenlik çağına gelip de ülkesini terk etmeyen her bireyin, atalarının yapmış olduğu sözleşmeyi zımni olarak kabul ettiğini belirtir. Bu bakımdan, bireylerin siyasal bütüne itaat etmeleri toplum sözleşmesinin sürekli olarak yenilenerek güçlü bir şekilde varlığını sürdürmesini sağlar. Ayrıca sözleşme, gücünü güttüğü amaçtan (ya da amaçlardan) da alır.

Temel amaç, insanların yaşayamayacağı bir durumdan çıkıp meşru bir toplum kurmalarıdır. Bunun ardından ikincil amaçlar sökün eder: Rousseau'nun deyişiyle, sözleşmeyle "yararlı bir değiş tokuş" yapan insanlar, güvenlik içinde yaşayacakları, bireysel eğilimleri ile kolektif görevlerini uyumlu hale getirecekleri ve ahlaki kişiliklerini geliştirebilecekleri bir düzene kavuşurlar. Ayrıca, sözleşmenin yarattığı siyasal toplumla birlikte insanın doğası değiştirilir, hatta ona yeni bir doğa kazandırılır ve böylece özgürleşmesi sağlanır. Çünkü toplumsallaşma nedeniyle ilkel durumdaki "doğal özgür insan" yok olmuş, insanın doğasının değişmesiyle birlikte "toplumsal köle insan" ortaya çıkmıştır. İşte toplum sözleşmesinin bu düzeydeki amacı, tez ve antitez olarak nitelendirilebilecek bu iki durumdan hareketle senteze ulaşmak, yani insan doğasına bir değişim daha geçirterek "toplumsal özgür insan"ı yaratmaktır. Bu yeni insan, kendisini birliğin (toplumun) ayrılmaz bir parçası olarak algılayan ve varoluşunun duygusuna ancak bütünle ilişkisi içinde sahip olan bireydir, kısacası tam anlamıyla bir yurttaşdır.

Yurttaşlardan oluşan bu toplum, toplum sözleşmesinin özü gereği belli bir erkle donatılmıştır: Ortak iyilik. Bireyler, kendi iyiliklerini gözeterek toplum sözleşmesine katılmışlardır. Bu bakımdan, belli kişilerin değil, fakat herkesin iyiliğinin (yararının) sağlanması amaçlanmıştır. Ortak iyilikle bezenmiş bu toplumun, ereğini tam anlamıyla gerçekleştirebilmesi için ise, ortak olanı, genel olanı gözetken kendine özgü bir iradesi olması gerekir. Bu nedenle, sözleşmeyle yaratılan toplumsal-siyasal bütün (halk-devlet), ortak bir benlikle ve dolayısıyla ortak bir iradeyle (ya da Rousseau'nun deyişiyle, genel iradeyle) donatılmıştır.

C. Genel irade

Rousseau, üzerinde çok tartışılmış olan genel irade kavramını *Toplum Sözleşmesi*'nde şöyle tanımlar: "Bir araya gelen birçok insan kendilerini tek bir beden [bir bütün] olarak algıladıkları sürece, tek bir iradeleri vardır ve bu irade bütünün korunmasına ve genel gönencin sağlanmasına yöneliktir. Devletin bütün

üyelerinin değişmez iradeleri genel iradedir.” Nasıl sözleşmeyle yaratılan siyasal beden bireylerden kaynaklanmasına karşın, onların toplamından farklı bir şey, onları aşan “tüzel ve kolektif bir bütün” olarak beliriyor; aynı kurgusal işlemin bir yaratusı olan genel irade de bireysel iradelerden kaynaklanmakta, ama bu iradelerden (ve bu iradelerin toplamından) ayrı ve üstün, bütüncül bir irade olarak ortaya çıkmaktadır.

Bu nedenle Rousseau, bireylerin insan olarak sahip oldukları kişisel ya da özel iradelerin hemen her zaman genel iradeyle karşılık içinde bulunduğunu açıkça vurgular. Yukarıdaki tanımda sözü edilen “devletin bütün üyeleri” ile kastedilen yurttaşlardır, yani soyut bireylerdir. Açıkçası Rousseau, özel irade ile genel iradeyi birbirinden ayırırken, kurgusal bölme işlemine başvurup özel iradeyi “insan” ile, genel iradeyi de “yurttaş” ile özdeşleştirir. Dolayısıyla, insanın kişisel çıkarına yönelik özel bir iradesi varken, yurttaşın iradesi doğrudan doğruya bütünün iradesiyle bağlantılıdır. Daha açıkçası, genel irade yurttaşın iradesinden başka bir şey değildir. Çünkü yurttaş, kişisel görüşlerini ve çıkarlarını bastıran, kendini bütünün ayrılmaz bir parçası olarak gören ve salt ortak iyiliğe yönelen bir kimse olarak tanımlanmaktadır.

Yurttaştan yola çıkıp tüm yurttaşları kapsayan halka (soyut halka) vardığımızda ise, bu kez halkın iradesi genel irade olarak belirlemektedir. Ancak Rousseau, bu bölme işleminden ötürü, “halk” a aynı zamanda somut bir anlam da yüklemekte ve zaman zaman onun yerine “kalabalık” ya da “herkes” kavramlarını da kullanmaktadır. Bu durumda, küçük birleşmeler, gruplaşmalar tarafından özel çıkarlara yönlendirilen, dolayısıyla özel çıkarlardan başka şey düşünmeyen insanların toplamı anlamındaki halkın ya da herkesin iradesinin genel irade olamayacağı çok açıktır.

Somut halkın ya da herkesin iradesi

Rousseau, bu anlayışını, somut halka ya da herkese duyduğu güvensizlikle gerekçelendirir: “Herkesin iradesi ile genel irade arasında çoğu zaman büyük ayrım vardır; genel irade yalnızca ortak çıkarı göz önünde tutar; herkesin iradesi ise özel çıkarı gözetir ve özel iradelerin toplamından başka bir şey değildir. (...) Halk, kendiliğinden iyiyi ister hep, ama kendi başına iyiyi her zaman göremez. Genel irade her zaman doğrudur, fakat onu yönlendiren anlayış her zaman aydınlanmış değildir.”

Genelden (halktan) kaynaklanıp genele uygulanan genel iradenin daha birçok özelliği vardır. Rousseau’nun deyişiyle, “genel irade hiçbir zaman değişmez, bozulmaz ve saflığını yitirmez. (...) Genel irade her zaman doğrudur ve kamusal yarara yöneliktir. (...) Genel irade yok edilemez.” Tüm bu özelliklerden genel iradenin Akıl

ile donanmış ya da Akıl ile yönetilen bir irade olduğu sonucuna varılabilir. Daha açıkçası, genel irade, mutlak akıl ile bağlantılı olduğu içindir ki hep aynı kalır, hiçbir zaman yanılmaz ve açıkça görünme (yani insanlar özel çıkarların peşinden gitse) bile var olmayı sürdürür. Genel iradenin yanılmaz oluşu, aynı zamanda onun moral (ahlaki) bir mutlaklığı, yani herkesin iyiliğini dile getirmesinden dolayısıdır. Bu bakımdan genel irade, ahlaki bir niteliğe de sahiptir.

Ancak, genel iradenin rasyonel ve moral bir mutlak öze sahip olması, yeryüzünde biçimsel olarak tek bir genel iradenin bulunduğu anlamına gelmez. Farklı halklar farklı koşullar içinde bulunduklarından, bunların genel iradeleri birbirlerinden farklıdır, hatta karşıtlık içindedir. Dolayısıyla, bir ülkedeki genel irade diğer ülkelere göre genel değil, ama tekildir.

Her zaman var olan genel iradenin dile gelmesi, ortaya çıkması, toplumun üyelerinin oylamada bulunmalarıyla mümkündür. Rousseau, seçim konusunda net bir tavır takınmaz: Kullanılan oyların oybirliğine yakın bir sonuç vermesini arzu eder, ama oyçokluğunu da yeterli görür. Bu sistemin işleyebilmesi iki koşula bağlıdır. İlk olarak, oylamada bulunacak bireylerin ya da bireylerin tümü anlamındaki “halkın uygun ve yeterli bilgilerle donanmış olması gerekir.” İkinci koşul, bireylerin vicdanlarının sesini dinleyerek, yani tesir altında kalmadan yurttaş kimlikleriyle oylarını kullanmalarıdır. Bu nedenle, bireyleri genel yerine özel çıkarlara yönlendiren ve genel iradeyi dile getirmelerini engelleyen derneklerin, örgütlerin, partilerin, hatta sınıfların bulunmaması gerekir.

Demek ki Rousseau'ya göre temel sorun, devletin iyi kurulup iyi işlemesidir. Bu yapıldığı takdirde, yani devletin üyelerinin hemen hemen hepsi gerçek yurttaşlar olduğu (ya da somut halk soyut halka benzediği) zaman, herhangi bir kamusal konu hakkındaki oylama zaten büyük bir çoğunlukla, oybirliğine yakın bir çoğunlukla genel iradeyi dile getirecektir. Buna karşılık, kötü bir devlette (örneğin, yalancı sözleşmeyle oluşturulan bir devlette), özel iradeler hüküm sürdüğü ve bireyler yurttaş haline gelemediği için, oybirliğiyle alınan bir kararın bile genel iradeyle hiçbir ilgisi olmayacaktır.

Sonuç olarak, Rousseau'nun doğru devletinde genel irade, yurttaşların, dolayısıyla yurttaşları içeren halkın iradesidir. Sözleşmeyle yaratılan ortak gücü (devleti) ortak iyiliğe doğru yönlendirmek genel iradenin işidir. Bu ilişki egemenlik adını alır. Daha açıkçası, egemenlik, genel iradenin uygulanması demektir.

Ç. Egemenliğin doğası

Rousseau'ya göre siyasal bütünü ya da devletin var olabilmesi egemenlikle bezemiş olmasına bağlıdır: “Siyasal yaşamın ilkesi egemen güçtedir. (...) Bir devlette mutlak üstün bir gücün, her şeyin ona bağlı olduğu bir merkezin, her şeyin ondan kaynaklandığı bir ilkenin, her şeyi yapabilen bir egemenin olması gerekir.” Egemen, yurttaşların bütünü anlamındaki halktır ve egemenliğin çeşitli özellikleri bulunmaktadır.

– *Egemenlik devredilmez*: Nasıl özgürlük bireyin terk edemeyeceği, bir başkasına devredemeyeceği hakkı, doğal yapısı ise, egemenlik de aynı şekilde halkın devredemeyeceği hakkıdır. Egemenliğin devredilmesi, halkın kendini yok etmesi ve bunun da ötesinde devletin ortadan kalkması demektir. Böylece Rousseau, hem Hobbes'un kuramını hem de bu kuramla özdeşleştirdiği mutlak monarşiyi mahkûm eder ve aynı gerekçelere dayanarak siyasal temsil sistemine karşı çıkar.

– *Egemenlik temsil edilemez*: Rousseau’ya göre, “egemen, kolektif bir varlık olduğundan, ancak kendisi tarafından temsil edilebilir... Egemenlik hangi nedenden ötürü devredilemezse, yine aynı nedenlerle temsil de edilemez; egemenlik, başlıca genel iradede oluşur, genel irade ise kesinlikle temsil olunmaz; ya kendisidir ya da başka bir şey; ikisinin ortası olamaz.” Çünkü seçilen her temsilci, halk adına konuştuğu varsayılsa bile aslında kişisel (özel) iradesini ortaya koyar ki, bu durumda da halkın özgürlüğü, dolayısıyla egemenliği ortadan kalkmış olur.

Rousseau’nun temsil hakkındaki bu görüşleri, yalnızca Hobbes’un kuramındaki Leviathan’ın temsilciliği kurgusunu çürütmeyi hedeflememekte, ama aynı zamanda halkın temsiline ilişkin “modern” düşüncüyü de eleştirmeyi amaçlamaktadır. Bu yüzden Rousseau, başta İngiltere olmak üzere çağının temsili yönetimlerinin hepsinin egemenliklerin en kötüsü olan aristokrasiye, yani küçük bir azınlığın egemenliğine dönüşmüş olduğunu ileri sürer. Ancak bu temsil konusunda bir noktaya açıklık getirmek gerekir: Genel irade, dolayısıyla egemenlik ortak ya da genel olanı kapsadığından, halkın temsil edilmemesi ilkesi yasama alanına ilişkindir; buna karşılık, ileride görüleceği üzere, yürütme gücü (hükümet) düzeyinde halk temsil edilebilmektedir.

İngiliz temsil sistemi

Rousseau, *Toplum Sözleşmesi*’nde, İngiltere hakkında Montesquieu’den çok farklı bir yargıda bulunmaktadır: “İngiliz halkı kendini özgür sanıyorsa da aldanıyor, hem de pek çok; bu halk, ancak parlamento üyelerini seçerken özgürdür. Üyeler seçilir seçilmez de İngiliz halkı köle olur; bir hiçtir artık o. Kısa süren özgürlük anlarında, özgürlüğünü o kadar kötüye kullanır ki, onu yitirmeyi hak eder.”

– *Egemenlik bölünemez*: Egemenliği devredilemez ve temsil edilemez kılan nedenler, onun bölünemez olmasına da yol açar. Bu bağlamda Rousseau, “erkler ayrımı” anlayışına karşı çıkar ya da daha doğrusu, iktidar düzeyinde görülen farklı erklerin, farklı

lı yetki kullanma alanlarının egemenliğin bölünmesi anlamına gelmediğini ileri sürer. Örneğin, yasama, yürütme ve yargı erkleri, egemenliğin parçaları değildir; hepsi egemenliğe içkindir ve egemene aittir.

Ayrıca egemenliğin bölünmesi, onun birden fazla irade (ve güç) arasında paylaşılması anlamına gelir. Bu durumda, belli bir eşitlik içine sokulmuş birden fazla irade bulunduğundan, artık egemenlikten söz edilemez. Halkın karşısına başka güçler dikilir ve özel iradeler halkın iradesiyle rekabet etmeye başlarsa, halk egemen olmaktan çıkar, hatta ortada egemen (dolayısıyla devlet) diye bir şey kalmaz. Kısacası, “egemen otorite basit ve tektir; bölünmesi, yok edilmesi demektir.”

– *Egemenlik mutlaktır ve doğrudur*: Egemenliğin mutlak oluşu, sınırsız olduğuna işaret eder. Çünkü eğer bir güç mutlak değilse, karşısında onu sınırlayan, ondan üstün olan bir başka güç var demektir; bu durumda, mutlak olmayandan egemen diye söz etmek mümkün değildir. Rousseau’nun deyişiyle, “egemen erkin özü sınırsız olmasıdır; o, ya her şeyi yapma gücüne sahiptir ya da bir hiçtir.”

Bu mutlaklık, aynı zamanda egemenin herhangi bir dışsal güce karşı bağımsız olması anlamına da gelmektedir.

Egemenlik mutlaklığı içermesine karşın, kesinlikle keyfiligi içermez. Çünkü Rousseau'ya göre egemenlik, toplum sözleşmesinden tredigi ve genel iradeyle doğrudan bağlantılı olduğu için rasyoneldir ve doğru olanı, haklı olanı gerçekleştirmeye yöneliktir. Bu bağlamda Rousseau, bir çelişkiye yol açmaktan kaçınmayarak, "egemenin sınırları"ndan söz eder. Bunun anlamı, belli sınırların egemenin içinde, özünde bulunmasıdır. Daha açıkçası, "egemen erk, ne denli mutlak, ne denli kutsal, ne denli dokunulmaz olursa olsun, genel sözleşmelerin sınırını aşamaz"; yani toplum sözleşmesinin içerdiği ortak iyilik amacıyla sınırlıdır. Dolayısıyla, onun tüm işlemleri bütün yurttaşların iyiliğini sağlamakla, onları zgr ve eşit kılmakla ilgilidir. Bu işlemler ise yasalardır.

D. Egemenin yasaları

"Egemen, elinde yasama erkinden başka bir g olmadığı için yasalarla iş görür; yasalar genel iradenin gerçek işlemleridir," diyen Rousseau'da yasalar, temelde pozitif yasalardır. Bununla birlikte Rousseau, doğal yasalardan da söz eder. Fakat bu noktada, Hobbes ya da Locke gibi doğal hukuk kuramcılarından ayrılır: Doğal hukukun pozitif yasaların oluşumuna öncülük ettiğini ya da bir başka deyişle, pozitif yasaların doğal yasalardan tredidiğini kabul etmez. Tam tersine, ona göre pozitif yasalar, doğal normlara insanın (insan aklının) damgasını vurarak bunları insanlar için ulaşılır ve geçerli kılar. Kısacası insan, doğal yasayı pozitif yasaya bakarak kavrayabilir.

Halk egemen olduğundan, "yasama erki halkın elindedir." Fakat bu halk, soyut halktır. Dolayısıyla, yasaların yapılması söz konusu olunca, ister istemez "herkes" olan somut halkı da işin içine sokmak gerekir. Fakat bireysel çıkarların hüküm sürdüğü herkesin iradesine güvenilebilir mi? Rousseau, bu soruya olumsuz bir yanıt verir ve sözleşmeyle yaratılan devletin temel yasalarının, bir bakıma anayasasının hazırlanması işini bir yasacının (yasa yapıcının ya da yasa koyucunun) ellerine bırakır. Demek ki yasacının gerekliliği, halkın iyiyi istemesi ile iyiyi görememesi arasındaki kopukluktan ya da daha doğrusu soyut halk ile somut halk arasındaki farklılıktan kaynaklanmaktadır.

Tarihteki rnekleri Musa, Lykurgos ya da Calvin olan yasacı, olağanüstü kişiligi sayesinde aklın sesini hukuk kurallarına dönüştürür ve insanların yüreklerine seslenerek onları bu yönde ikna etmeye çalışır. Çünkü yasacı, ne egemen erke ne de zorlayıcı güce sahiptir. Dahası kaleme aldığı hukuk kuralları, gerçekte birer yasa tasarısı ya da yasa önerisidir. Bunların yasa haline dönüşmesi, genel iradenin dile gelmesiyle mümkündür ki, bu durumda da, daha önce görmüş olduğumuz üzere, somut halkın devreye girmesi kaçınılmazdır. Bu yüzden Rousseau, bu tasarıların bir referandum şeklinde halkın oyuna sunulacağını ve çoğunluk ilkesi doğrultusunda kabul edildikleri takdirde yasa haline geleceklerini belirtir. Devlet işlemeye başladıktan sonra halk görevlilerinden oluşacak kuru-

lun ya da meclisin hazırlayacağı yasa tasarılarının da aynı şekilde halkın oyuna sunulacağı anlaşılmaktadır. Ayrıca Rousseau, çoğunluk ilkesi bağlamında aranacak oy oranının konunun önemine ve devletin gereksinimlerine göre saptanması gerektiğini vurgular.

Egemen halkın oyuyla gerçekleştirilen yasalar, hem yapıcısı hem de konusu bakımından geneldir. Çünkü her yasa, halk tarafından yaratılır ve halkın bütününe ilgilendiren alanları düzenler. Bu genellik özelliği, yasanın kapsamını, dolayısıyla amacını “ortak iyilik” ya da “genel çıkar” şeklinde belirlemiş olur. Ayrıca yasa, bu amacını, yurttaşlar arasında hukuki bir eşitlik kurarak tam anlamıyla gerçekleştirme yoluna gider.

Kaynakları nedeniyle rasyonel olan, hatta akıl tarafından dile getirilen yasa her türlü tutkudan yoksundur. Bu özelliğine koşut olarak, nasıl genel irade hiçbir zaman yanılmazsa, yasa da her zaman doğrudur ve iyidir. Yasaların sık sık değiştirilmemeleri ve herkesi bağlayacak bükülmez bir otoriteye sahip olmaları gerektiğini savunan Rousseau’ya göre, bir devleti devlet yapan yasalardır. Toplumsal bütünün ve bu bütünü bireyler arasındaki birliğin oluşmasındaki odak noktasıdır yasalar. Bu bakımdan, bireylerin tam anlamıyla yurttaşlara dönüşüp siyasal toplumla uyum içine girmeleri yasalar sayesinde. Yasaların tüm bu işlevlerini, aslında “insanları özgür kılmak” diye tanımlanabilecek tek bir işleve indirgemek mümkündür. Daha açıkçası, yasalar, insanları yeniden özgürleştirdikleri içindir ki, diğer işlevlerini de yerine getirirler.

E. Toplumsal özgürlük

Toplum Sözleşmesi’nin hemen başında “insan özgür doğar, oysa her yerde zincire vurulmuştur,” diye yazan Rousseau’ya göre özgürlük insana içkindir. Doğa durumundaki özgürlüğü “başıbozukluk”, “bağımsızlık” ya da “doğal özgürlük” kavramlarıyla ifade eden Rousseau, bu özgürlüğün toplumsal ilişkilerin oluşmasıyla birlikte kendi kendini yok ettiğini ileri sürer. Çünkü toplumsal ilişkiler içine giren insanlar, doğal özgürlükleri doğrultusunda davranarak, benlik sevgisinin de etkisiyle hem birbirleriyle rekabet edip çatışırlar, hem de birbirlerinden vazgeçemeyecek denli birbirlerine bağımlı hale gelirler. Dolayısıyla doğal özgürlüğün karşısına gerçek özgürlük olarak algıladığı toplumsal özgürlüğü diken Rousseau’ya göre, insan, doğal özgürlüğünün beslediği bu kötülükten, yine özgür bir varlık olması sayesinde, yani özgür iradesini kullanarak kurtulma olanağına sahiptir: Toplum sözleşmesini yapıp kendi isteğiyle kendini genel iradeye ve tabii ki genel iradenin işlemleri olan yasalara bağlar. Bunun anlamı, toplum içindeki insanın yeniden özgür olmasıdır.

“Siyasal bedenin özü, boyun eğme ile özgürlüğün uzlaşmasıdır,” diyen Rousseau’ya göre, yasalara boyun eğmek özgürlüğün ta kendisidir. Çünkü Rousseau’nun deyişiyle, “pozitif yasalar, doğa durumundaki insanın boyun eğdiği fiziki yasaların bükülmezliğini ve kişisizliğini [herhangi bir kişinin yaratısı olmayışını] taklit ederler.” Böylece her insan, başka insanlara değil, fakat yasa-

Doğal özgürlük – Toplumsal özgürlük ayrımı

“Bazı bilgiler, başıbozukluk ile özgürlüğü birbirine karıştırıyorlar. (...) Bireyin gücünden başka bir sınır tanımayan doğal özgürlüğü, genel iradeyle sınırlı olan toplumsal özgürlükten ayırt etmek gerekir. (...) Çoğu kez bağımsızlık ile özgürlük birbirine karıştırılmıştır; oysa bu iki kavram öylesine farklıdır ki, karşılıklı olarak birbirini dışlar. Her birey hoşuna gideni yaptığı zaman, çoğunlukla başkalarına hoş gelmeyen şeyleri yapmış olur ve bu durum, özgür bir durum olarak adlandırılmaz. (...) Ortak özgürlükte, hiç kimsenin bir başkasının özgürlüğünün ona yasakladığı bir şeyi yapmaya hakkı yoktur; gerçek özgürlük kesinlikle kendi kendini yok edici değildir. Dolayısıyla, adalet olmaksızın özgürlük gerçek bir çelişkidir.” (*Émile, Toplum Sözleşmesi, Lettres écrites de la montagne*)

lara, yani nesnelere zorunlu olarak (mutlak olarak) boyun eğerek yeniden özgür olur. Üstelik her birey (uyruk değil, ama) yurttaş olma sıfatıyla egemenin üyesidir; bu nedenle de yasayı yapan kendisidir ve genel irade aslında onun kendi iradesinden başka bir şey değildir. Dolayısıyla da insanın kendi iradesine, yani “kendi için koyduğu yasalara itaat etmesi özgürlüktür.” Bu durum, aynı zamanda Kral XIV. Louis’in “devlet benim” anlayışının yerine “devlet bizim” anlayışının yerleştirilmesidir.

Özgürlük, özü gereği bireysel bir nitelik taşıyorsa da kullanımı bakımından bireyselliğin ötesinde birlikteliği zorunlu kılar. Bu yüzden yaratılan toplumsal özgürlük, yine bireyin istediğini yapma özgürlüğüdür; ama bu kez, bu özgürlüğün kullanımı genel irade tarafından kurallara bağlanmış, yasalarca çizilen belli bir çerçeve içine oturtulmuştur. Bunun anlamı da, yasalara itaat ettikleri için adalete, ahlaka, erdeme ulaşan bireylerin özgürlüklerini birbirlerine zarar veremeyecek şekilde kullanmalarındır.

Toplumsal özgürlük, eşitlik ile doğrudan bir ilişki içindedir. Hatta Rousseau’nun deyişiyle, “eşitlik olmadan özgürlük olmaz.” İnsanlar, toplum sözleşmesi yoluyla hukuki açıdan eşit olmuşlardır. Dolayısıyla bu eşitlik, yasaların bütün yurttaşlar arasında ayrım gözetmemesi, böylece herkesin aynı yükümlülükler altına girip aynı haklardan yararlanması anlamında, toplumsal eşitliktir ya da yurttaş eşitliğidir.

İnsanlar siyasal toplumda ancak yasalara boyun eğerek eşit ve özgür olduklarına göre, yasalara aykırı bir davranış içine giren bir bireyin bu davranışıyla özgür olmamayı seçtiği, dolayısıyla kendi özüne karşı çıkıp insanlığını yadsıdığı sonucuna varılabilir. Bu yüzden Rousseau’ya göre, “her kim genel iradeye itaat etmeyi reddederse, tüm toplum onu itaate zorlayacaktır. Bunun anlamı ise, o kimsenin özgür olmaya zorlanacağıdır.” Çünkü bu kişinin genel iradeye (ya da yasalara) karşı bir tutum içine girmesi demek, aslında yurttaş olarak istediğini yadsıması, yani kendi iradesine karşı çıkması demektir ki, bu da, kendi özgürlüğünü kendi elleriyle yok etmesinden başka bir şey değildir. Üstelik yasalara uyulmaması, yalnızca onlara uymayanların değil, fakat bütün toplumun özgürlüğünün yok olmasına neden olur. Yasalara bağımlılığın yerini kişilere bağımlı-

lık alır; bu durumda da hiç kimse özgür kalamaz. Sonuçta, yasalara itaat etmeye zorlanan bir kişi, istemediği bir şeye zorlanmamaktadır; hatta toplumun (ya da devletin) bu tutumunun kişi tarafından bir zorlama ya da baskı şeklinde algılanması da bir yanılgıdır. Çünkü gerçekte bu kişiden, yalnızca, yurttaş olarak sahip olduğu kendi iradesine (yani genel iradeye) uyması istenmektedir.

Bireyin bu şekilde devlete bağlanmış olması, “devletin karışmadığı bireysel haklardan söz edilebilir mi?” ya da “devletin dışında bireye bırakılmış bir alan var mı?” gibi bazı soruları çağırıştırır. Dolayısıyla, Rousseau’nun kuramındaki devlet-birey (ve kamusal alan-özel alan) ilişkisini açığa çıkarmak gerekir.

F. Devletin karşısındaki birey

Rousseau, sözleşme aşamasında her bireyin “kendini, tüm haklarıyla birlikte toplumun tümüne bağladığını” belirtir. Bu cümlede doğal hakların siyasal topluma toptan teslim edildiğinin dile getirilmesi, aslında bir kurgudur, daha açıkçası bütün üyelerin eşit toplumsal haklara sahip olduklarının vurgulanmasıdır. Zaten bireyin, en temel doğal haklarından birisi olan özgürlüğünden vazgeçmesi insanlığını yadsıması anlamına gelir ki, böyle bir sonucu toplum sözleşmesi ne yüklemek tam bir anlamsızlığa (hatta saçmalığa) yol açar.

Gerçekte yapılan işlem, insanın doğasının değiştirilmesinde ya da doğal bağımsızlığın toplumsal özgürlüğe dönüştürülmesinde olduğu gibi, doğal hakların da toplumsal (ya da pozitif) haklara dönüştürülmesidir. Ama bu, bire bir şekilde dönüştürmeden çok, yok edip yeniden yaratmadır. Her birey genel iradeye katılan bir yurttaş konumuna gelerek yasalarca belirlenmiş özgürlüğe ve diğer haklara kavuşmaktadır. Bu bakımdan siyasal toplum, önceden var olan doğal hakların koruyucusu değil, fakat toplumsal hakların yaratıcısıdır. Hatta doğal hak olmayan edinimler (örneğin özel mülkiyet) bile, yasalar yoluyla birer pozitif hak haline getirilir.

Toplumsal hakların doğal haklara göre üstünlüğü, devletin koruması altında işlerliğe sahip olmalarından ileri gelir. Fakat buna karşılık olarak da, tüm bu haklar sınırlıdır, yerine getirilen yurttaşlık ödevlerinin bir karşılığı olarak tanınmıştır ve bu nedenle bir bedelleri vardır. Öyle ki en temel hak olan yaşam hakkı bile, Rousseau tarafından bu çerçevede değerlendirilir: Devlet, bireylerin yaşamlarını güvence altına alıp korumaktadır; bunun karşılığında da bireylerden kendini korumalarını, bu uğurda gerekirse (askerlik yapıp savaşmak şeklinde) ölüme atılmalarını isteme hak ve yetkisine sahiptir. Çünkü zaten devletin yok olması, yaşam hakkının bütün bireyler için hiçbir anlamı olmayan içi boş bir hakka dönüşmesine yol açacaktır.

Machiavelli’yi andırıcısına “amacı isteyen araçları da ister” diyen Rousseau’ya göre, eğer amaç bireyleri özgür kılmak ise, bunu sağlamanın aracı da tam anlamıyla egemen bir devlet yaratmaktır. Böyle bir devletin bireyler üzerinde “ölüm-kalım hakkına” varacak denli mutlak haklarla bezenmiş olması, onun

Yaşam hakkı

Yurttaşların “devlete adadığı yaşamları sürekli olarak korunmaktadır ve devleti savunmak için yaşamlarını tehlikeye attıkları zaman, ondan aldıklarını yine ona vermekten başka bir şey mi yapıyorlar sanki? (...) Elbette gereğinde herkes yurdu uğruna savaşmalıdır, ama artık kimsenin kendisi için savaşmasına gerek yoktur. (...) Yurttaş, yasanın kendisine, içine atılmasını buyurduğu tehlikeyi tartışacak durumda değildir; prens [egemen], ‘Devlet için çıkar yol senin ölmendir,’ dediği zaman ölmek zorundadır: Çünkü o zamana kadar güvenlik içinde yaşadıysa, bu koşul sayesinde yaşamıştır ve artık yaşamı, yalnızca doğanın bir nimeti değil, devletin koşullu bir armağanıdır.”

bu hakları kullanırken keyfilige, dolayısıyla zorbalığa kaçmasına neden olmaz. Çünkü halkla özdeşleşmiş olan devlet, daha önce de belirtildiği üzere, yaratılışında kendisine yüklenen amaçla sınırlı olarak salt ortak iyiliği gözetir. Üstelik bireylerin devlete olan bağımlılıkları da koşulsuz değildir. Bireylerin yaşamlarını, özgürlüklerini, haklarını koruyamayan, kısacası amacına uygun davranmayan (ya da davranamayan) bir devlete itaat etmelerini beklemek boşunadır. Ama zaten bu durumda gerçekten bir devletin var olduğunu söylemek de olanaksızdır.

Ayrıca, özgürlüklerin ve hakların devlet tarafından belirlenmiş olması, toplumsal yaşamın her alanının devlet tarafından düzenlendiği anlamına gelmez. Bir başka deyişle, *Toplum Sözleşmesi*’ndeki devlet, totaliter bir niteliğe sahip değildir. Rousseau’nun “özel işler” ya da “ev işleri” olarak adlandırdığı eylemlerin gerçekleştiği bir özel alan bulunmaktadır. Devlet, salt genel olanla, yani kamusal olanla ilgili olduğundan bu alana karışamaz. Rousseau, egemenin yurttaşlardan birini öbürlerinden daha çok yük altına sokamamasının nedenini, bu durumda “iş özel alana girer ki, bu alan, egemenin yetkisi dışında kalır” diyerek açıklamaktadır.

Bununla birlikte, özel alan ya da bireysel özel alanların toplamı anlamında günümüzdeki deyişle “sivil toplum” alanı, kamusal alanın karşısı, sınırı olarak algılanmamalıdır. Tersine, özel alanı yaratan, sınırlarını çizip belirleyen devletin kendisidir. Açıkçası, neyin kamusal neyin özel olduğunu devlet saptar. Örneğin, özel mülkiyet hakkını kamusal iyiliği ilgilendirdiği ölçüde yasalarla düzenleyip mülk edinmeye bir tavan getirebilir, ama toprağı işlemenin özel iş kapsamı içine girdiğini kabul edip yurttaşların ne ekip ne biçeceğini onların kişisel iradelerine bırakabilir.

Özel alanın var olması, dolayısıyla kişisel iradelerin, özel çıkarların toplumsal yaşamı tehlikeye atmaksızın varlıklarını sürdürmeleri, ancak ilk önce kamusal alanın (devletin) yaratılmasıyla mümkündür. Bireyler yurttaşlara dönüşmedikçe, yani kamusal hak ve özgürlüklerini belirledikleri yasalarla kendilerini bağlamadıkça ve bu yasalar doğrultusunda kamusal iyiliğe yönelik bir şekilde düşünüp davranmadıkça, özel alana özgü hak ve özgürlüklerin hiçbir anlamı kalmaz. Çünkü Rousseau’nun deyişiyle, “özgürlük, her zaman yasaların ka-

derini paylaşır, onlarla birlikte hüküm sürer ya da yok olup gider.” Bu bağlamda, yasaları yapan ve onlara boyun eğen halkın dışında, bir de yasaları uygulayan, bu genel normları özel durumlara uygulayan yönetim ya da hükümet konusu gündeme gelir. Çünkü halkın özgürlüğünü sürdürebilmesinin bir koşulu da, hükümetin iyi bir biçimde düzenlenmesidir.

G. Hükümet ve hükümet biçimleri

Rousseau, egemenliğin bölünmezliğini savunmasına karşın, her siyasal toplumda iktidarın iki ayrı parçadan oluştuğunu ileri sürer: Biri edimi belirleyen irade, diğeri edimi gerçekleştiren güçtür. “İradeye *yasama erki*, güce de *yürütme erki* denir.” Bir başka deyişle, irade iktidarın ilkesi anlamına gelen *auctoritas*, güç ise iktidarın kullanımı olan *potestas* ifade eder. Her iki erk de egemen olan halka aittir. Ancak, egemenin ya da genel iradenin her türlü işlemi salt genel (kamusal) olanı kapsadığından, halkın elinde doğrudan doğruya yalnızca yasama erki bulunur. Çünkü yasaların yapılmasından farklı olan yasaların yürütülmesi ya da devletin yönetimi, özel edimlerle ilgili olup özel konulara yöneliktir; bu nedenle de egemenin yetki alanının dışında kalır. İşte bu yüzden halk, yürütme erkini kendi kullanmayıp bir görevliler kurumuna ya da aracı bir bütüne bırakır.

Rousseau bu kuruma hükümet (yönetim) adını verir ve onu şöyle tanımlar: Hükümet, “uyruklar ile egemenin karşılıklı ilişkilerini sağlamak amacıyla kurulmuş, yasaları uygulamakla ve gerek yurttaş özgürlüğünü, gerekse siyasal özgürlüğü korumakla görevli aracı bir bütündür.” Hükümetin aracı olması, egemen (soyut) halk ile yönetilen (somut) halk arasındaki ilişkiyi kurmasında yatar. Rousseau’nun deyişle, hükümet “egemenden aldığı buyrukları halka aktarmakla” yükümlüdür; bu bakımdan da, mutlak biçimde egemene bağımlıdır. Açıkçası, hükümetteki yöneticiler, “egemenin birer görevlisidirler” ve yetkilerini onun adına kullanırlar. Halk ise, dilediği zaman bu yetkiyi onlardan geri alma hakkına sahiptir.

Hükümet, Rousseau’ya göre demokratik, aristokratik ve monarşik biçimler altında örgütlenebilir, hatta karma bir özellik de gösterebilir. Bu noktada, Rousseau’nun devlet biçimi ile hükümet biçimi arasında bir ayırım gözettiğini belirtmek gerekir. Toplum sözleşmesiyle kurulup halkın egemenliği üzerinde yükselen her devlet, Rousseau’nun gözünde bir “cumhuriyet”tir ya da “demokratik anayasa, kesinlikle siyaset sanatının başyapıtıdır” dediğine göre bir “demokrasi”dir.

Rousseau, bir devlet biçimi, hatta tek meşru devlet biçimi olarak cumhuriyeti ya da demokrasiyi yüceltmesine karşın, hükümet biçimi anlamındaki demokrasiye iyi gözle bakmaz. Çünkü ona göre, “doğrudan demokrasi” olarak algılandığı demokratik hükümet düzeninde, yürütme de halkın eline bırakılınca genel konular ile özel konular birbirine karışır ve devlet çözülmeye doğru gider. Hatta bu iki alanı birbirinden ayırarak iş görebilecek bir halkın var olamayacağını kabul eden Rousseau, sonuçta demokratik hükümetin olanaksızlığı düşüncesine

bile ulaşır: “Bir tanrılar halkı olsaydı, demokrasiyle yönetilirdi. Böylesine yetkin bir yönetim insanların harcı değildir.” Buna karşılık monarşi yönetimi en etkin hükümet biçimidir. Yöneticilerin halkın seçimiyle belirlendiği aristokrasi ise, bilgeliği ön plana çıkardığı takdirde “en iyi ve en doğal düzendir.”

Ancak devlet, hangi hükümet biçimine sahip olursa olsun, her zaman ciddi bir sorunla karşı karşıyadır: Devletin iyi işleyebilmesi için halktan ayrı bir hükümetin varlığı zorunlu ise de, yöneticilerin özel çıkarlara ağırlık verip halkın egemenliğini tehdit etmeleri kaçınılmazdır. Çünkü her hükümet, işlevini yerine getirebilmek için, kendine özgü bir güce, bir duyguya ve bir iradeye, kısacası ortak bir benliğe sahip olacak şekilde örgütlenir. Bu durumda ya da daha doğrusu doğası gereği, hükümet, genel iradeyle çatışma içine girip siyasal bütün için ölümcül bir tehlike haline gelir.

Halkın karşısındaki en büyük tehlikenin yöneticileri olduğunu vurgulayan Rousseau, hükümetin halk egemenliğini yok etme eğilimini frenleyip engelleyecek olanın yine halk olduğunu belirtir. Yöneticilerin yasaların otoritesinin dışına çıkmaması, halkın sık sık toplanmak ya da çeşitli denetim mekanizmaları kurup işletmek gibi önlemler almasıyla mümkündür. Bu nedenle, halkı oluşturan bireylerin kendilerini bir bütünün ayrılmaz parçaları olarak görüp kamusal işlere ağırlık vermeleri zorunludur. Dahası bireyler, kişisel sorumluluklarının da bilincinde olmalı ve hükümet üzerinde sürekli bir kişisel denetim uygulamalıdır.

Kısacası, hükümetin iyi olmasının, buna bağlı olarak da devletin kuruluş amacından sapmadan varlığını sürdürmesinin temel koşulu, ülkedeki bütün bireylerin yurttaşlık bilincine sahip olmalarıdır. Tek bir kişi bile devlet işleri için “*Bana ne!*” derse, devletin yıkılması kaçınılmaz olur. Demek ki Rousseau’nun halk egemenliği temelleri üzerinde yükselen devleti, üyelerini genel iradeye katılan yurttaşlara dönüştüremediği, hepsini ortak çıkarlara, duygulara, değerlere sahip bir ulus şeklinde birleştiremediği sürece, hükümet biçimi ne olursa olsun, iskambil kağıtlarından yapılmış bir şato gibi kolayca dağılıp yok olmaya mahkûmdur. Siyasal yapının sağlam bir şekilde ayakta durmasını sağlayan harç yurttaşlık bilincidir.

H. Yurttaşlık bilinci

Rousseau, *Polonya Yönetimi Üzerine Görüşler*’de “erdem [yani kamusal çıkarı gözetme] olmadan özgürlük [yani yasalara itaat etme], yurttaşlar olmadan da erdem olamaz; yurttaşlar oluşturursanız her şeyiniz olur,” diye yazar. Çünkü ona göre kurulmuş bu sistemin işlerlik kazanıp sürebilmesi, insanların “kendi varlıklarını devletin varlığının bir parçası olarak algılayacak” denli yurttaşlık bilinciyle donanmış olmalarına bağlıdır.

Devletin bütün üyelerinde ortaklaşa bulunması gereken bu yurttaşlık bilincinin oluşturulması işlevini, yalnızca yasaların yerine getirmesi mümkün değildir. Çünkü yasalar, genel ve soyut olduğundan, birey ile genel çıkar arasın-

da kendiliğinden gerçek ve somut bir bağ oluşturmaz. Bu nedenle, yurttaşın somut insan kişiliğinde var olmasını, yani her bireyin yasaları içselleştirmesini sağlamak için, yalnızca yasalar yoluyla soyut insanı temsil eden akla değil, somut insanı niteleyen duygulara, yüreğe, ruha da seslenmek gerekir. Böylece, yasaları ruhunun içinde duyumsayan kişi, kendisini, kendi kanlı canlı varlığıyla toplumun ayrılmaz bir parçası olarak gören bir yurttaşla dönüşür.

Rousseau'ya göre bunu başarmanın yolu, yurttaşlar arasında çeşitli duygusal bağlar kurmaktan ve onların birbirlerine karşı duygusal bir yönelime girmelerini sağlamaktan geçer. Bireyleri çıkarları yüzünden değil tutkuları yüzünden topluma bağlayacak ve hepsini "ayrılmaz bir beden şeklinde birleştirecek" olan duygudaşlık, iki temel duygu üzerinden inşa edilir. Bunlar vatanseverlik ile dindeşliktir.

"Yurttaşlara iyi olun demek yetmez; onlara iyi yurttaşlar olmayı öğretmek gerekir," diyen Rousseau'ya göre "vatan sevgisi", bu amaca ulaşmak için kullanılacak en elverişli araçtır. Yurttaşlara güçlü vatanseverlik duygusunun aşılanması, ortak bir kültürün yaratılıp bireylerin bunu özümsemesi ve böylece bireysel iradelerin genel iradeyle uyum içine sokulması sonucunu doğurur. Vatan imgesi dolayısıyla bireyler bir duygudaşlık çemberi içine girerler ve toplum da duygu ve düşünce birliğine sahip gerçek bir ulusa dönüşür. Bu bağlamda Aydınlanma'nın kozmopolitizm anlayışını mahkûm edip ulusçuluğu yücelten Rousseau, bu duygunun aşılınıp sürdürülmesi için birkaç yöntemin kullanılmasını salık verir.

Yöntemlerin ilki, devlet tarafından verilen kamusal ya da ulusal eğitimidir. Platon'un *Politeia*'sını kamusal eğitim konusunda yazılmış en iyi yapıt olarak niteleyen Rousseau'ya göre "eğitim ruhlara öyle bir ulusal biçim vermeli ve insanların kanıları ile beğenilerini öylesine yönlendirmelidir ki, herkes sevgiyle, tutkuyla, zorunlulukla vatansever olsun." Kamusal eğitimi tamamlayan bir diğer yöntem, kamuoyunun düzenlenip denetlenmesidir. Çünkü bu sayede, vatanseverlik duygularını besleyen gelenek ve göreneklerin yaratılıp sürdürülmesi mümkün olur. "Bütün yurttaşları birbirlerine ve her yurttaşı vatana bağlamayı sağlayan" bir başka yöntem, herkesi bir araya getiren özel durumlar yaratmak, yani gösteriler, oyunlar, bayramlar düzenlemektir. Böylece yurttaşların bir birlik haline geldiği ve birbirlerini eşitleri olarak algıladıkları bir ortam yaratılmış olur. Ayrıca Rousseau, eşitlik konusuna ilişkin olarak, mülkiyet temelinde tam bir eşitliği mümkün görmemekle birlikte, bu eşitsizliğin yurttaşların birbirlerini eşit olarak kabul etmelerini engellemeyecek düzeyde olması gerektiğini vurgular.

"Temelinde din olmayan hiçbir devletin kurulmadığını" söyleyen Rousseau'ya göre, bireylerin gerçek yurttaşlara dönüşmesinde dinin, dinsel inancın çok önemli bir rolü vardır. Ancak dinin, vatanseverlikle aynı işlevi yerine getirebilmesi için belli bir biçim alması gerekir. Rousseau, ilk önce (teizm, Kilise Hristiyanlığı, paganizm gibi) çeşitli din türlerini ele alıp bunların neden uygun olmadığını, hatta neden zararlı olduğunu gözler önüne sermeye çalışır; ardından da kendi din tasarımını ortaya koyar.

Toplum dini ya da yurttaşlık dini olarak adlandırılabilir bu din, devlet tarafından yaratılmıştır ve devletin denetimi altındadır. Demek ki devlet-din ayrımı söz konusu değildir; tersine, din devletin hükmü altına sokulmuş ve onun kullandığı bir araç haline getirilmiştir. Rousseau, bu dinin ilkeleri hakkında şu açıklamada bulunur: “Yurttaşlık dininin dogmaları yalın, az sayıda, açıklamalara ve yorumlara yer vermeyecek denli belirli olmalıdır. Güçlü, akıllı, iyiliksever, öngörülü ve verici bir Tanrısallık’ın varlığı; öte dünyanın olması; doğruların mutluluğu; kötülerin cezalandırılması; toplum sözleşmesi ile yasaların kutsallığı. İşte olumlu dogmalar. Olumsuzlara gelince, ben onları teke indiriyorum: Hoşgörüszlük.”

Diğer tüm toplumsal kurumlar gibi yurttaşlık dininin de temel hedefi, bireyleri gerçek yurttaşlar haline dönüştürmektir. İnanç temelinde bir duygudaşlığın yaratılması ve bunun topluma, toplumsal yasalara yöneltilmesiyle birlikte, yurttaşlar arasındaki birlik ve devlete bağlılık sağlam bir şekilde kurulmuş olur. Bu nedenle Rousseau, dışarıya karşı (diğer dinlere karşı) hoşgörüyü savunmasına karşın, içeride “yurttaşlık fanatizmi” denebilecek bir tutumu benimser. Ona göre egemen, kimseyi yurttaşlık dininin dogmalarına inanmaya zorlayamaz; ancak inanmayanları (ya da inanır gibi yapıp yalan söyleyenleri), dinsiz oldukları için değil, ama topluma uyumsuz oldukları ve yasaların hükmünü benimsemedikleri için devletin dışına sürme (hatta ölümle cezalandırma) hakkına sahiptir. Böyle bir davranışın ardında yatan amaç yine bütünü iyiliğinin gözetilip sürdürülmesidir.

5. LEVIATHAN’LA ÖZDEŞLEŞMİŞ HALK

Rousseau’nun toplum sözleşmesi kurgusuyla yaratılan siyasal yapıda, iktidarın ilkesi (*auctoritas*) ile kullanımını (*potestas*) kendinde toplamış olan halk egemenin ta kendisidir. Bu yapılanma içinde kral ya da hükümet halkın bir görevlisi konumuna indirgenmiştir. Dolayısıyla karşımızda, doruk noktasına Hobbes’ta ulaşmış olan “kral-devlet” değil, fakat halkın iradesini (genel irade adı altında) devletin iradesi haline getiren “halk-devlet” (ya da “ulus-devlet”) bulunmaktadır.

Bu devlet, yepyeni bir yapılanmayı içermekle birlikte, özünde, merkezi bir şekilde örgütlenip yurttaşlarından kendisine gönüllü olarak itaat edilmesini sağlayan yüce, üstün bir erk olmayı sürdürür. Rousseau’nun devleti, yine bir Leviathan’dır; ancak bu kez, halkla özdeşleşmiş olan bir Leviathan. Zaten başka türlü olması da mümkün değildir. Bireyler, devleti, savaş durumundan kurtulup yaşamlarını güvence altına almak ve yitirdikleri doğal özgürlüğün yerine toplumsal özgürlüğü kazanmak amacıyla yaratmışlardır. Demek ki devlet, bütün üyelerinin eşitliği ve özgürlüğü anlamındaki “ortak yarar”ı ya da “kamusal iyiliği” sağlamakla görevlendirilmiştir. Bu işlevin yerine getirilmesi ise, karşı konulamaz bir güçle bezenmiş, yani (her zaman mutlak olan) egemenlikle donanmış olmasına bağlıdır. Bu yapılmadığı takdirde, çeşitli iktidar odaklarının belirmesi ve gücünün hakkı ilkesinin yeniden işlemeye başlaması kaçınılmaz olur;

böyle bir ortamda da, değil özgürlüklerin, yaşamların bile sürdürülmesi olanaksız hale gelir.

Rousseau, bir güç tekeli olarak kurguladığı devleti kuramının odak noktasına yerleştiriyorsa da, asıl önem verdiği devlet değil, bireylerdir ya da daha doğrusu, yurttaşlara dönüşen bireylerin hakları ile özgürlükleridir. Bu nedenle devlet, bir amaç değil, fakat insanlar tarafından ve insanlar için yaratılmış bir araçtır. Ayrıca, Rousseau'nun sık sık kullandığı "ortak iyilik" ya da "kamusal yarar" gibi kavramlara bakarak, onun "hikmet-i hükümet" (*raison d'État*) anlayışını, yani "devletin iyiliği ya da kamunun esenliği için" denilerek iktidarın her türlü (özellikle de yasa ya da ahlak dışı) davranışının haklı gösterilmesi anlayışını savunduğu sanılmamalıdır. Tam tersine, "kamusal iyilik bahanesi, halkın başındaki en korkunç beladır" diyen Rousseau, devletini ahlakla yoğurur ve onun en temel ahlaki görevinin de tek tek bütün bireylerin esenliğini gözetmek olduğunu vurgular.

Bireylerin esenliği

"Bireysel güvenlik kamusal birlik ile öylesine bağlantılıdır ki, eğer devlette yardım edilebilecek tek bir yurttaş bile ölse, haksız yere tek bir yurttaş bile hapsedilse ya da açık bir adaletsizlik sonucu tek bir yurttaş bile dava kaybetse, bu sözleşme hukuken geçersiz olur. (...) Bütün için birinin ölmesi iyidir, dendiğinde, eğer bununla yönetime bir masum kişiyi kalabalığın esenliğine feda etme hakkının tanınması anlaşılıyorsa, bu özdeyişin tiranlığın bugüne kadar icat ettiği en iğrenç, en yanlış, en tehlikeli ve toplumun temel yasalarına doğrudan doğruya en karşıt özdeyişlerden biri olduğunu kabul ederim. Bir kişinin herkes için ölmesi şöyle dursun, tersine herkes, bireysel güçsüzlük kamusal güç tarafından ve her üye devlet tarafından sürekli korunabilsin diye, ellerindeki her şeylerini ve yaşamlarını ilerindeki her birinin savunmasının hizmetine sunmuştur." (*Économie politique*)

Halk-devlet ya da ulus-devlet kurusu, Rousseau'nun çeşitli yapıtlarında dile getirdiği siyasal düşüdü, hat-ta siyasal saplantısıdır. Fakat bu devlet nasıl kurulabilir? Üstelik bu denli yozlaşmış bir ortamda, kalabalığın halka dönüşmesi, yani bu kuruluş için gerekli toplum sözleşmesinin (ya da anayasa yapma eyleminin) gerçekleşmesi mümkün olabilir mi? Bu noktada karşımıza, devrimi öngören ya

da daha doğrusu devrimin kaçınılmaz olduğunu düşünen bir Rousseau çıkar: "Toplumun var olan düzenine bel bağlamışsınız ve bu düzenin kaçınılmaz devrimlere gebe olduğunu düşünmüyorsunuz. (...) Krizler dönemine ve devrimler çağına yaklaşıyoruz." İşte bu kaçınılmaz olan devrimler, kendilerine özgü koşulları sayesinde, Rousseau'nun düşü olan halk-devletin kurulması için gerekli ortamı yaratabilir; ama aynı zamanda büyük kötülüklere de yol açabilir: "Bir kez yozlaşan bir halkın yeniden erdeme kavuştuğu görülmüş bir şey değildir. (...) Bunun bir çaresi yoktur, meğerki büyük bir devrim olsun; [ancak] bir devrim, hemen hemen, iyileştirebileceği kötülük kadar korkutucudur." Bu düşüncesiyle Rousseau, yirmi beş-otuz yıl öncesinden Fransız Devrimi'ni hem olumlu hem de olumsuz yönleriyle haber verir gibidir.

FRANSIZ DEVRİMİ: HALK SAHNEYE ÇIKIYOR

Kitabın bu son bölümünde, Fransız Devrimi tarihinin bir incelemesi sunulmayacak; dolayısıyla bu devrimin nedenleri, anlamı, sonuçları üzerinde durulmayacaktır. Kitabın amacıyla sınırlı kalınarak, Fransız Devrimi'nin ilk beş yılında, yani Jakobenlerin düşüşüne kadar olan dönemde, pratik siyaset içinde biçimlenen ve etkilerini belli ölçülerde ve belli şekillerde günümüze dek hissettiren bazı düşüncelerin (ve düşünsel tartışmaların) tematik bir biçimde ele alınıp açıklanmasıyla yetinilecektir.

1. DEVRİM'E DOĞRU

A. “Düşüncelerin gücü”

Gerek Montesquieu ile Rousseau, gerekse Aydınlanma filozofları, ortaya koydukları düşüncelerle Fransız Devrimi'ni “hazırlamışlardır”. Ancak hazırlamak sözcüğünden hareketle, Devrim'in tümüyle bu düşünürlerin ürünü olduğu ya da *Ancien Régime*'in bir devrimle yıkılmasının XVIII. yüzyılın düşünceler yumağı sayesinde gerçekleştiği gibi bir yargıya varmamak gerekir. Yoksa olayları düşüncelerin belirlediği yanılgısına kapılınır ve böylesine büyük bir olayın temelinde yatan (Montesquieu'nün deyişiyle) “genel neden”in, yani sınıf savaşını bir patlama noktasına götüren üretim ilişkileri ile üretici güçler arasındaki çelişkinin kavranması olanaksızlaşır. Bununla birlikte, kabaca “burjuvazinin feodal sistemle uyumsuzluğu” şeklinde dile getirilebilecek bu genel nedenin yanında, düşünceler de ikincil nedenlerden biri olarak Devrim üzerinde etkide bulunmuştur. Sözünü ettiğimiz düşünürlerin Fransız Devrimi'ni hazırlamaları,

yücelttikleri özgürlükler ile hakların elde edilmesine yönelik girişimci bir anlayışın, bir düşünce yapısının toplumun çeşitli kesimlerince benimsenmesine ve hareketin ön saflarında yer alacak devrimcilerin kişiliklerinin oluşumuna yaptıkları katkı anlamındadır.

Montesquieu, Rousseau, Voltaire gibi dönemin büyük düşünürleri yanında, devrimi bu anlamda hazırlamak doğrultusunda katkıda bulunan ütöpik düşünürler de vardır. Bunlar arasında Jean Meslier (1664-1728), Gabriel Borrot de Mably (1709-1785), Morelly (1717-?), Dom Deschamps (1716-1774), Louis-Sébastien Mercier (1740-1814) gibi isimler sayılabilir. Tüm bu yazarlar, içinde yaşadıkları toplumda birçok şeyin yolunda gitmediğini düşünerek çeşitli eleştiriler getiriyorlar, “komünizmden liberalizme” uzanan geniş bir yelpaze içinde bu düzene karşı farklı “ütöpik” seçenekler sunuyorlar ve gerek reformist bir çözümlü benimsenerek, gerek devrime çağrıda bulunarak değişimin zorunluluğunu vurguluyorlardı.

Ayrıca, yazdığı iki yüzden fazla kitapta yergici bir tavır sergileyen ve ütöpik olarak nitelenebilecek birçok sosyo-politik yenilik öneren bir Restif de la Bretonne (1734-1806), doğal düzenin yüceliğini romanlarında dile getiren bir Bernardin de Saint-Pierre (1737-1814) ve *Le Barbier de Séville* (Sevilla Berberi) ya da *Le mariage de Figaro* (Figaro'nun Düğünü) gibi tiyatro oyunlarında soylular ile feodal kurumlarla inceden inceye alay eden bir Pierre Beaumarchais (1732-1799) de var olan düzenin artık olduğu gibi sürmeyeceğini gözler önüne seriyorlardı. Bu eleştirel yazılara, Devrim'den hemen önce, Avusturya kökenli kraliçe Marie-Antoinette'i hedef alan ve yazarları bilinmeyen çok sayıda broşür de eklendi. Birçoğu pornografik bir nitelik taşıyan ve elden ele dolaşan bu broşürlerde, doğrudan doğruya siyasal sistemi ya da sarayın politikalarını karalamak yerine tahtın ikinci ismi olan kraliçenin aşağılanmasıyla bu amaçlara ulaşmak hedefleniyordu.

Son olarak, kurulu düzenden yakınan ve değişime çağrı yapan düşüncelerin halk arasında yaygınlaşmasına, paradoksal bir biçimde kralın aldığı bir karar da etkili oldu. Çünkü 1788'de XVI. Louis, ülkeyi içine düştüğü mali krizden çıkarmak amacıyla 175 yıldır toplanmayan *États Généraux*'yu bir yıl sonrası için toplanmaya çağırdı ve krallığın bütün eğitimli kişilerinden bu toplantıya ilişkin görüşlerini ve bilgilerini sunmalarını isteyen bir kararname çıkardı. Bunun üzerine çeşitli düşünceler içeren çok sayıda kitap, broşür, makale yayımlandı ve ülkenin dört bir yanında seçmenlerin çok değişik şikâyetleri ile isteklerini dile getiren “dilek defterleri” (*cahiers de doléance*) kaleme alındı. Bu dönemde yazdıklarıyla en fazla ses getiren düşünür Sieyès'ti.

B. Sieyès ya da ulusal egemenlik

1748'de doğan ve bir din adamı olan Emmanuel Sieyès, iki ayda tamamlayıp Ocak 1789'da yayımladığı *Qu'est-ce que le Tiers état?* (Üçüncü Tabaka Nedir?) adlı küçük kitabıyla büyük bir üne ulaşmış ve bu sayede *États Généraux*'ya *tiers état*'nın temsilcisi olarak Paris'ten seçilmiştir. Devrim yılları boyunca çeşitli

meclislerde zaman zaman etkin bir rol oynamış, zaman zaman da tıpkı terör döneminde olduğu gibi tam bir suskunluğa bürünüp (kendi deyişiyle) “yaşamını sürdürmekle” yetinmiştir. İktidarı Bonaparte’a teslim eden, ama onun tarafından onurlandırılarak (hatta 1808’de kont yapılarak) iktidar merkezinden uzaklaştırılan Sieyès, 1815’te krallığın yeniden kurulmasının ardından Brüksel’e sürgüne gitmiştir. 1830 Devrimi’nden sonra Fransa’ya geri dönmüş ve 1836’da hemen hemen herkes tarafından unutulmuş olarak Paris’te ölmüştür.

“Siyaset, benim tamamlamış olduğumu düşündüğüm bir bilimdir,” diyen Sieyès, *Üçüncü Tabaka Nedir?*’in ilk sayfasında, üç soru sorar ve bunlara kısacık yanıtlar verir:

1/ *Tiers état* nedir? - Her şey.

2/ Siyasal düzende şimdiye kadar ne olmuştur? - Hiçbir şey.

3/ Ne istiyor? - Bir şey olmak.

Sieyès’e göre, soyluların dışındaki insanlardan oluşan üçüncü tabaka, topluma yararlı tüm işleri yerine getirdiği için her şeydir, “ulusa ait olan her şeyi kapsamaktadır”, kısacası “tam bir ulustur”. Özünde her şey olan üçüncü tabaka, soyluların her şeyi gasp etmiş olmaları nedeniyle bugüne dek bir hiç konumuna indirgenmiştir. Oysa akla, doğal hukuka aykırı olarak ayrıcalıklara sahip olan asalak soylular, gerçekte toplumsal örgütlenmenin içinde bile değillerdir. Çünkü bir toplum, ortak bir düzen ile ortak bir hukukun varlığını zorunlu kılar. Fakat soylular, ayrıcalıkları nedeniyle bu ortak şeylerin, dolayısıyla toplumun dışındadırlar.

Sieyès, *tiers état*’ı ulusla (ya da eş anlamlı olarak kullandığı halkla) özdeşleştirmesine karşın, kitabının bu ilk bölümünde üçüncü tabaka için her şeyi (yani egemenliği) değil, fakat yalnızca “bir şeyi” istemekle yetinir. Bu “bir şey”, toplanacak olan *États Généraux*’ya ilişkin üç istekten oluşmaktadır. Bu isteklerden ilki, *tiers état*’nın *États Généraux*’da halkın çıkarlarını dile getiren ve kendi içinden çıkan gerçek temsilcilere sahip olmasıdır. İkinci istek, *tiers état*’nın temsilcilerinin sayısının ilk iki tabakanın toplam temsilcilerinin sayısına eşit olmasıdır. Son istek, Sieyès’in temsilde eşitliğin sağlanmasının zorunlu koşulu olarak savunduğu uygulamadır, yani *États Généraux*’daki oylamaların tabaka başına değil, adam başına olmasıdır.

Sieyès, pratik amaçlı bu görüşlerinden sonra, kuramsal bir yaklaşım sergileyerek siyasetin ilkelerini ortaya koyar. Kendisinin daha sonraları “ulusal egemenlik kuramının yaratıcısı” olarak değerlendirilmesine yol açacak olan bu ilkeler, ona göre bir siyasal toplumun ya da bir anayasanın temelinde bulunması gereken gerçek siyasal ilkelerdir. Bu ilkelerin açığa çıkartılması için, toplumun ya da daha doğrusu siyasal toplumun ne olduğunun ortaya konması gerekmektedir. Bu amaçla Sieyès, Hobbes’un da benimsediği “ayrıştırıcı-birleştirici” yöntemi uygulayarak, siyasal toplumun (devletin) oluşumunda üç evrenin bulunduğunu ileri sürer.

1. Evre: Parçalarına ayrılmış olan bütünün yine bu parçalar tarafından kurulmasıdır. Sieyès’in deyişiyle, “Birinci evrede, az çok hatırı sayılır sayıda olan ve

birleşmek isteyen ayrı bireylerin olduğu tasarlanır; bireyler, yalnızca bu olguyla [davranışla] ulusu oluştururlar”. Demek ki, siyasal toplumun belirmesinde, eş-zamanlı olarak ulus da ortaya çıkar. Bu yaratılış, bireysel iradelerce gerçekleştirilir. “Topluluk, bireysel iradelerin eseridir; bireysel iradeler, [topluma ilişkin] bütün erklerin kaynağıdır.”

2. Evre: Ancak toplum, bireysel iradelerden oluşuyorsa da tam anlamıyla varlık kazanması, yani kamusal amaçlarını yerine getirmesini sağlayacak siyasal ve yönetsel bir örgüte kavuşması için bir genel iradeye sahip olmalıdır. Bu bağlamda ulus, kendisini oluşturan bireylerin bir toplamı olmaktan çıkıp bir sentezine dönüşür. Bir başka deyişle, kimyada bir araya gelen, birleşen birçok madde nasıl bir yeni madde meydana getirirse, ulus da bireylerin toplamından farklı, onu aşan bir sentezdir. Dolayısıyla, ulusun genel ya da ortak denilen kendine özgü bir iradesi vardır. Sieyès’in deyişiyle, “irade birliği olmadıkça, topluluk istençli ve hareketli bir bütün olma niteliğini kazanamaz”. İşte ikinci evrede, herkese ortak olan ulusal irade belirir ve iktidar kamuya ait olur. “Bireysel iradeler, her ne kadar iktidarın kaynağı ve temel öğeleri olmaya devam ediyorlarsa da ayrı ayrı ele alındıklarında artık birer hiçtirler.”

İktidar, Sieyès’in deyişiyle “kamuya aittir”, yani bütüne, yani ulusa. Daha açıkçası, egemenlik ulusa içkindir, ulusal irade ile ortaya konur. Çünkü Sieyès’in tanımladığı ulus, Bodin’den bu yana çeşitli düşünürlerin üzerinde anlaşıkları egemenliğe ilişkin bütün niteliklere sahiptir. Bir ve bölünmez olan ulus, herhangi bir dışsal güce bağımlı değildir. İktidarını kendi içinde bulur ve “isteme hakkını ne terk edebilir ne de bu hakkı kendisine yasaklayabilir”. Ulusun üzerinde yalnızca doğal hukuk vardır; ama “pozitif yasalar yalnızca ulusun iradesinden kaynaklanır”. “Ulusal iradenin her zaman yasal olması için gerçek olmaktan [var olmaktan] başka bir şeye gereksinimi yoktur; ulusal irade, her türlü yasallığın kaynağıdır.” Sieyès’in burada yasallık kavramına meşruluk anlamını da yüklediği görülmektedir; yani ona göre ulus ya da ulusal irade, meşruluğunu da kendi içinde barındırmaktadır. Kısacası ulus, hiçbir biçime ya da kurala bağlı olmaksızın her an her şeyi isteyebilir; “iradesi, her zaman en yüce yasadır”.

Ulusun, özellikle ulusal iradenin ortaya çıkmasıyla birlikte yurttaş da belirir. Her birey, bütünün oluşumuna katkıda bulunarak ve onun bir üyesi olarak, ama daha önemlisi bu bütüne özgü iradeye katılarak ve ona itaat ederek yurttaş dönüşür, yurttaş kimliğine sahip olur. Bu yeni kimlik, bireyin feodal bağımlılıklardan, (senyöre ya da krala yönelik) kulluk konumundan kurtulmasıdır. Fakat aynı zamanda, “ulus”, “yurttaş” gibi soyut anlamlar içeren bu kavramların ön plana çıkarılmasıyla, bireylerin birbirlerinden farklılaşmadığı bir temel bulunması ve bu temel üzerinde birlikteliğin kurulması sağlanır. Bu temel, ortak ya da ulusal irade tarafından dile getirilen bireylerin ortak çıkarıdır. Çünkü ulus, her ne kadar isteme hakkına gem vuramazsa ya da sınır koyamazsa da, bir ortaklık olması nedeniyle yalnızca bireylere ortak olan çıkarları dile getirir. Ulusun “ortak güvenliği, ortak özgürlüğü ve kamusal şeyi amaç edinmesi”, kısacası ortak çıkarı gözetmesi, herkesin “kamusal alan”ın varlığından çıkarı olması de-

mektir. Her birey, ulusal iradeden kaynaklanan pozitif yasalar önünde bir yurttaş olarak diğerleriyle aynı güvenliğe, aynı özgürlüğe ve aynı haklara kavuşur. Böylece yurttaşların birbirlerinin benzeri olması sonucunda, türdeş bir kamusal alan ortaya çıkar.

Bireyin yurttaşla dönüştürülmesi, doğal insanın tümüyle ortadan kalktığı anlamına gelmez. Rousseau'daki bireyin "yurttaş ve doğal insan" şeklinde bölünmesi işlemini benimseyip kullanan Sieyès, bireylerin kamusal alandaki yurttaşlar olarak birbirlerine benzediklerini, buna karşılık kamusal alanın dışında kalan özel alanlardaki (bir anlamda, "sivil toplum"daki) insanlar olarak birbirlerinden farklı olduklarını, hatta farklılaşmaya çalıştıklarını belirtir. Ona göre her birey kazanç elde etmek, mallarını artırmak, kendi mutluluğunu gönlünce düzenlemek gibi nedenlerle özel çıkarlarının peşinden gider. Ancak bu çıkarların dile getirildiği "sivil toplum" devlet tarafından yaratılmıştır ve sınırları yasalarca çizilmiştir. Bunun anlamı, bireysel iradelerin (ve tabii kişisel çıkarların) genel iradeye aykırı olmamaları ve kesinlikle kamusal düzeyde yer almamaları demektir.

Sieyès'e göre, "toplumsal birlik ancak ortak noktalarla gerçekleşmiş olduğu için", her yurttaş bütün toplumu ilgilendiren konularda bireyselliğinden arınıp yalnızca ortak çıkarı, genel yararı isteyip gözetmelidir; zaten yurttaş olmanın koşulu da budur. Bir insanın kamusal özgürlükler ve haklar bakımından kendini farklı, ayrıcalıklı kılmaya kalkışması, *Ancien Régime*'in içerdiği sınıfsal ayrıcalıkları savunması onun yurttaş olmadığını gösterir. Dolayısıyla, kendi toplumsal tabakasına özgü çıkarlara saplanıp kalan soylu, yurttaş değildir. Yine bu bağlamda Sieyès, "yurttaşların çeşitli *birlikler* kurmalarına izin verilmemesi" gerektiğini vurgular. Çünkü her türlü birleşme ya da gruplaşma, özel çıkarları gündeme getirerek kamusal alanın bütünlüğünü (bireysel çıkarlardan daha da fazla) tehlikeye atar. Kısacası, hem kişisel iradeler hem de tabakalara, birliklere, cemaatlara özgü özel iradeler, ortak çıkarı dile getiren ulusal iradenin işleyişine engel teşkil ettikleri gerekçesiyle Sieyès tarafından mahkûm edilir.

3. Evre: Sieyès, son aşamayı ulusal iradenin temsil yoluyla işlemesi olarak açıklar. Kendi deyişiyle, "ortaklar, çok kalabalık olduklarından ve çok geniş bir alana yayıldıklarından ortak iradelerini kendileri kolayca kullanamazlar. (...) Kamusal gereksinimlerini gözetmek ve karşılamak için gerekli olan bütün yetkilerini ayırırlar; ulusal iradenin, dolayısıyla iktidarın bu parçasının kullanılmasını aralarından birkaç kişiye emanet ederler". Siyasal toplumun oluşumu, temsile dayanan bir yönetimin belirmesiyle tamamlanmış olmaktadır. Bu son evrede ikinci evreden farklı olarak, "hareket eden, artık gerçek ortak irade değil, ama temsili ortak iradedir".

Sieyès'e göre ulusal bir boyut taşıyan siyasal temsilde, ulus, iradesini, yani egemenliğini değil, fakat bunun kullanımını temsilcilerine devreder. Dolayısıyla bu açıklamadan hareketle, *auctoritas*ın değil sadece *potestas*ın ellerine bırakıldığı temsilcilerin, sınırlı bir iktidara sahip oldukları, hatta Rousseau'daki gibi "halkın görevlileri" konumuna indirgendikleri kanısı oluşabilir. Oysa Sieyès,

temsil organını (meclisi) egemenliğin ta kendisi ya da egemenliğin somutlaştığı yer haline getirir. Çünkü ona göre, ulusal irade, hatta ulus, temsilde ve temsille ortaya çıkar. Ulusal irade, yasama kurumundan önce değil, sonra ve onunla birlikte var olur. Sieyès'in bir ulusu ulus yapanın ortak yasanın dışında "ortak temsil" ya da "aynı yasama tarafından temsil edilme" olduğunu söylemesinin nedeni budur. Artık Rousseau'nun kuramından çok farklı bir noktaya ulaşıldığı görülmektedir: Rousseau'nun genel iradesi, Sieyès'in elinde ortak ya da ulusal irade olup halktan-ulustan temsilciler meclisine doğru yer değiştirir. Halk-ulus soyut bir bütün olarak konuşamayacağına göre, onun adına konuşacak, irade ortaya koyacak somut bireylere gereksinim vardır. İşte temsilciler ulusal iradeyi dile getirirler; onlardan oluşan meclis de ulusta soyut olarak bulunan egemenliği somutlaştırır, yani soyut egemenin temsilcisi sıfatıyla somut egemen konumuna yükselir.

Ulusal iradenin mecliste "çoğunluk ilkesi" uyarınca dile geleceğini belirten Sieyès, seçmen ve seçilebilir olma hakkını ulusu oluşturan bütün bireylere tanımaz. Başkalarına bağımlı insanlar olarak kabul ettiği kadınları, dilencileri ya da hizmetçileri seçme-seçilme hakkından yoksun bırakır. Ayrıca, açıkça dile getirmese de bu hakkı mülkiyet ölçütüne bağlayan anlayışa kapıyı aralar. Dolayısıyla "yurttaşların çoğunluğu", temsilcilerin seçilme işleminin dışında bırakılmış olmaktadır. Peki, bu uygulama, ulusal egemenlikle nasıl bağdaşabilir? Ortak iradenin ulusal mecliste dile geldiği kabul edildiğinde, seçim işleminin bir ulusal irade bildirimi anlamına gelmediği, dolayısıyla seçmen ve seçilebilir olmanın da yurttaşlık ile bir ilişkisi bulunmadığı sonucuna ulaşılabilir. Gerçekten de Sieyès için, yurttaş olmanın temel ölçütü, kişinin "temsil edilebilir nitelikte donanmış" olması, temsil edilme hakkına sahip bulunmasıdır.

Siyasetin ilkelerini bu şekilde ortaya koyan Sieyès, kitabının son sayfalarında, Fransa için bir anayasa yapılmasının gerekliliği üzerinde durur. Ona göre bunu yapacak olanlar, ulusun sözcüleri olarak ulusal iradeyi dile getirecek olan *tiers état* temsilcileridir. Bu gelişme kaçınılmazdır; aklın ilerlemesi karşısında soyluların da böyle bir değişimi engelleyecek güçleri yoktur artık. "Ayrıcalıkların, zaman ile nesnelerin gücünün gerçekleştirdiği devrime gözlerini yummaları boşunadır; böyle yapıyorlar diye devrim daha az gerçek olmaz. Eskiden *tiers serfti*, soylu tabaka her şeydi. Şimdi ise *tiers* her şeydir, soyluluk bir sözden ibarettir." Böylece Sieyès, artık "bir şey" değil "her şey" olmak isteyen *tiers état*ın (daha doğrusu onun temsilcileri olan burjuvazinin) karşı konamaz bir biçimde ulus egemenliğine doğru ilerlediğini ve gerekirse bunu bir devrimle gerçekleştireceğini açıkça gözler önüne serer.

2. DEVRİM'İN ÖNEMLİ TARİHLERİ

5 Mayıs 1789'da Versailles'da toplanan *États Généraux*'da, *tiers état* grubu hemen hemen hepsi burjuvalardan oluşan 578 üyeye sahipti. Buna karşılık, soyluların 270, ruhbanın da 291 temsilcisi vardı. Oturumların başlamasıyla birlikte,

kişi başına oylama ilkesi de dahil her türlü siyasal değişimi reddeden krala karşı *tiers état* temsilcileri amansız bir mücadeleye giriştiler. İlk önce 17 Haziran'da, Sieyès'in önerisi üzerine kendilerini "Ulusal Meclis" olarak ilan ettiler. *Tiers état*ın kararlı tutumu karşısında kral, diğer tabaka temsilcilerinin Ulusal Meclis'e katılmasını kabul etmek zorunda kaldı. Ancak *tiers état* bununla yetinmedi; 9 Temmuz'da, meclisi "Ulusal Kurucu Meclis" olarak adlandırdı ve iki gün sonra da bir Anayasa Komisyonu oluşturdu.

Bir bakıma burjuvazi kendi devrimini gerçekleştirmişti, ama şimdi sırada halk kitlelerinin devrimi vardı. Bu gelişmelere karşın krallığın bir karşı saldırı hazırlığı içinde olduğu izlenimine kapılan Paris halkı (ya da bu tarihten sonraki adlandırmayla, *sans-culottes*), ayaklanıp *Ancien Régime*'in en önemli simgelerinden biri olan Bastille Hapishanesi'ni ele geçirdi ve yıktı. Bunun üzerine ülkenin dört bir yanında halk sokağa döküldü ve kentlerde çoğu *tiers état*ın (yani burjuvazinin) elinde olan yeni yönetim organları kuruldu.

Bu tarihe kadar ilk önce Paris'te, sonra da kentlerde yaşanan Devrim, Temmuz sonlarında kırsal alana sıçradı: Köylüler, Devrim'in üçüncü aşamasını ya da üçüncü Devrim'i gerçekleştirdiler. Dilek defterlerinde dile getirdikleri isteklerinin hiçbirinin karşılanmadığını gören, üstüne üstlük soyluların haydut sürüleriyle üzerlerine yürüdükleri söylentisi nedeniyle paniğe kapılan köylüler silahlanıp senyörlerine saldırmaya başladılar. Burjuvazi, tarihçilerin "Büyük Korku" olarak adlandırdıkları bu olayları *Ancien Régime*'e son darbeyi indirmek amacıyla kullandı: Meclis, 4 Ağustos'ta, "feodal rejim bütünüyle yıkıldı" kararını aldı. Her ne kadar feodal ödentilerin ortadan kaldırılması bir tazminat ödenmesi koşuluna bağlanmış ise de, artık ülkede yaşayan herkes ayrıcalıksız bir birey, bir yurttaş konumuna getirilmişti. Bunun ardından da, 26 Ağustos'ta "İnsan ve Yurttaş Hakları Bildirisi" kabul edildi.

Bir anayasanın yapılması dışında Devrim tamamlanmış gibiydi. Fakat ekonomik kriz, kitleleri tekrar harekete geçirdi: 5 Ekim 1789 günü, başta yiyecek kıtlığı sorunundan bunalmış kadınlar olmak üzere büyük bir halk kalabalığı, Versailles Sarayı'nı bastı ve kralı Paris'e gitmeye zorladı. Bu olay, Fransa'ya İngiltere türü bir monarşik sistem vermeyi amaçlayan *Monarchiens* grubunun meclisten ayrılmasına ve birçok soylunun ülke dışına kaçmasına neden oldu. Sarayın ve hemen onun ardından da Ulusal Kurucu Meclis'in Paris'e yerleşmek zorunda kalışı ise, kralın ve temsilcilerin halk denetimine açık bir konum içine girmeleri sonucunu doğurdu.

Sans-culottes

Paris'teki (ve daha sonra diğer kentlerdeki) devrimci halk kesimi, özellikle soyluların kullandıkları (ama yüksek ve orta burjuvaların da tercih ettikleri) dizlere kadar bacakları saran "*culotte*" yerine bol pantolon giydikleri için *sans-culottes* (*culotte*'suzlar) şeklinde adlandırılmışlardır. Türkçeye genellikle "baldırı çıplaklar" olarak tercüme edilen *sans-culottes* kesim, saflarında işçileri barındırıyorsa da, büyük ölçüde küçük burjuvalardan, daha açıkçası küçük dükkan sahipleri ile zanaatkârlardan oluşuyordu.

Paris'te çalışmalarını sürdüren meclis, ekonomiyi liberalleştiren çeşitli kararlara imza attı ve 14 Haziran 1791 tarihli Le Chapelier Yasası ile de sendikalaşmayı ve grevi yasakladı. Ayrıca ekonomik sorunların üstesinden gelebilmek amacıyla, 2 Kasım 1789'da, Kilise mülklerini kamulaştırdı ve satışa sundu; aynı zamanda, bu mülklerin garanti olarak gösterildiği *assignat* adında devlet bonoları çıkardı. Fakat *assignat*ların daha sonra karşılığı olmayan kağıt paralara dönüştürülmesi, ülkede büyük bir enflasyonun patlak vermesine yol açacaktır.

Ruhban mallarına devlet tarafından el konulması, Kilise'nin yeniden örgütlenmesini de zorunlu kıldı: 12 Temmuz 1790'da, Fransa'daki Katolik Kilisesi'ni Papalık ile bağları gevşetilmiş bir ulusal kiliseye dönüştüren "Ruhbanın Sivil Yapılanması"na (*Constitution civile du clergé*) ilişkin yasa kabul edildi. Papalık, meclisin bu kararını mahkûm etti; kendilerinden bu yasaya sadakat yemininde bulunmaları istenen rahiplerin yarısı da bu yemini etmediler. Böylece Katolik Kilisesi, Fransa'da biri "Devrim yandaşı", diğeri "Devrim karşıtı" olarak değerlendirilen *yeminliler* ile *yeminsizler* şeklinde ikiye bölündü.

Bu çalkantılı ortamda, siyasal düzeyde söz sahibi olmayı, hatta iktidarda yer almayı hedefleyen dernekler, kulüpler mantar gibi yerden bitmeye başladı. Bunların içinde en önemlisi, **Jakobenler Kulübü**'dür. Temmuz 1791'de bölünen Ja-

Jakobenler Kulübü

Farklı siyasal eğilimler taşıyan çeşitli milletvekillerinin 30 Nisan 1789'da Versailles'da oluşturdukları *Club Breton* (Bröton Kulübü), kısa süre sonra *Société des Amis de la Constitution* (Anayasa Dostları Derneği) adını aldı. Kasım sonunda Paris'e yerleşmek zorunda kalan dernek, Saint-Honoré sokağında bulunan bir Dominiken manastırının salonunda toplanmaya başladı. Dominikenlerin merkez binasının Saint-Jacques sokağında olması nedeniyle, rakipleri onları, katı tutumları ve disiplinleriyle alay etmek amacıyla "Jacobins" ya da "Jacobites" olarak adlandırdılar. Kulüp üyeleri, zamanla bu Jacobin (Jakoben) adlandırmasını benimsediler ve 22 Eylül 1792 tarihinde kulübün adı bir kez daha değiştirildiğinde bu sözcüğe de resmîlik kazandırdılar: *Société des Jacobins, Amis de la Liberté et de l'Egalité* (Özgürlük ve Eşitlik Dostları, Jakobenler Derneği). Jakobenler Kulübü, yalnızca Paris ile sınırlı kalmayıp kendisine bağlı taşra örgütleri aracılığıyla bütün Fransa'ya yayıldı.

kobenlerde, radikaller kulüpte kavlrlarken, ılımlılar *Feuillant*'lar Kulübü'nü kurdular. Devrim'in ilk yıllarında önemli bir rol oynayan bir diğerkulüp ise, Nisan 1790'da kurulan ve *sans-culottel*arla yakın ilişki içinde bulunan *Cordeliers* Kulübü'ydü.

Meclisin arka arkaya aldığı devrimci kararlar karşısında umutsuzluğakapılan Kral XVI. Louis, 20-21 Haziran 1791 gecesi ailesiyle saraydan kaçtı, fakat Fransa'yı terk edemedenden Varennes kasabasında yakalandı. Bununla birlikte, ılımlı devrimcilerin hakim olduğu meclis, kralı azletmedi; hatta 17 Temmuz'da *Cordeliers* Kulübü'nün örgütlediği krallık karşıtı bir halk gösterisini kanlı bir biçimde bastırdı. Ardından, tamamlanan anayasa, 13 Eylül 1791'de kral tarafından onaylanıp ilan edildi ve Ulusal Kurucu Meclis dağıldı.

Egemenliğin ulusta olduğu, ama kralın da ulusun bir temsilcisi olarak veto hakkını içeren yürütme er-

kine sahip bulunduğu 1791 Anayasası doğrultusunda görev yapacak olan Yasama Meclisi (*L'Assemblée L gislative*), 1 Ekim 1791 günü toplanıp çalışmalarına başladı. Yeni meclis, eskisinden  onemli     de farklıydı: Sağ kanadı oluşturulan milletvekilleri, aşını kralcılar ile aristokratlar değil, *Feuillant*lardı artık. Epey kalabalık olan ve zaman zaman “tarafsız” milletvekillerinin de desteğini alan *Feuillant* grubunun karşısındaki “sol muhalefet” ise, sayıları 130’u bulan Jakoben Kulübü’ne bağlı milletvekillerinden oluşuyordu. Varlığı bir yıldan kısa süren Yasama Meclisi’nin ömrü, bir yanda çeşitli grupların birbiriyle mücadeleleri, öte yanda bu grupların hemen hemen bir bütün olarak kralla çatışmaları şeklinde geçti.

Dahası bu meclis, 20 Nisan 1792’de, Avusturya ile Prusya’ya karşı savaş ilan ederek Devrimci Fransa’nın başına büyük bir bela açtı: Düzensizlik içinde olan ve yeterince donanımı bulunmayan ordunun başarılı olması olanaksızdı. Art arda gelen askeri yenilgiler, Devrim’in geleceğini iyiden iyiye tehlike içine attı. Bu arada karşı-devrimci g  erle ilişkisini sürdüren kral,    ne gelen her “radikal” yasayı veto ediyordu. Sarayın bu uzlaşmaz tutumu, sonuçta büyük bir halk ayaklanmasına daha yol açtı. 10 Ağustos 1792’de Tuileries Sarayı kanlı bir biçimde ele geçirildi ve kral ile ailesi tutuklandı. Böylece monarşi, yani Fransa’nın bin yıla yakın süren rejimi fiilen yıkılmış oldu. Bunun  zerine Yasama Meclisi, Amerika’dan esinlenerek Konvansiyon (*Convention*) adını alacak ve yeni bir anayasa hazırlayacak olan bir kurucu meclisin genel oyla seçilmesini kararlaştırdı.

10 Ağustos’tan Konvansiyon’un toplandığı 20 Eylül 1792’ye kadar süren dönemde tam bir iktidar kargaşası yaşandı. Ağustos sonunda Vend e bölgesinde bir karşı-devrim ayaklanmasının başlaması, 2 Eylül’de de Verdun kentinin Avusturya ordusu tarafından sarıldığı haberinin Paris’e ulaşması sonucunda, *sans-culott lar*, aralarındaki “hainler”i cezalandırmak amacıyla silahlanıp harekete geçtiler: 2-6 Eylül günlerinde hapishaneler basıldı ve çoğu adi suçlu olan 1.200 kişi ayaküstü yargılanıp idam edildi.

Yeni meclis olan Konvansiyon, Fransız ordusunun Avusturyalıların ilerleyişini durdurduğu 20 Eylül 1792 günü ilk toplantısını yaptı. Konvansiyon’daki “sağ” grubu Jirondenler (*Girondins*), “sol” grubu ise üyelerinin çoğu Jakoben Kulübü  yesi olan *Montagnards* (Dağlılar) oluşturuyordu. Bu iki grubun arasında yer alan ve *Plaine* (Ova) ya da *Marais* (Batalıklık) olarak adlandırılan merkez, dağınık olmasına karşın sayısal üstünlüğü nedeniyle, hangi grubun üstün geleceğini belirleyebilecek bir güce sahipti.

Yeni meclisin ilk günleri, farklı eğilimler taşıyan milletvekillerinin tam bir “birlik ve beraberlik” sergiledikleri, kararları oybirliğiyle aldıkları günlerdi. 21 Eylül’de krallık kaldırıldı; ertesi gün Jakoben Billaud-Varenne’in  nerisi  zerine “20 Eylül 1792 tarihinde Fransız Cumhuriyeti’nin birinci yılının başladığı” kabul edildi. Son olarak, 25 Eylül’de Jakoben liderlerden Danton’un  nerisi benimsenip “Fransız Cumhuriyeti’nin bir ve bölünmez olduğu” karara bağlandı. Böylece Cumhuriyet, resmen ilan edilmiş oldu.

Ancak bu birlik görüntüsü, yerini çok kısa süre içinde Jironden-*Montagnard* çatışmasına bıraktı. Her ne kadar iki grubun milletvekilleri aynı sosyo-ekonomik kökenden geliyorsa ve Devrim'in amacı konusunda benzer görüşleri paylaşıyorlarsa da, Devrim'i başarıya ulaştıracak strateji bakımından birbirlerinden farklılaşıyorlardı. Jirondenler, burjuvazinin çıkarlarından hiçbir ödün vermeden, örneğin ekonominin liberal işleyişini hiçbir şekilde kısıtlamadan ya da bireysel özgürlüklere herhangi bir sınırlama getirmeden bu işi başarabileceklerini düşünüyorlardı. Oysa *Montagnardlar*, Fransa'nın içinde bulunduğu kritik ortamdan kurtulması için aşağı sınıfların desteğine, (fiyatları saptamaya varacak) olağanüstü önlemlere, dolayısıyla da Devrim'in "radikalleşmesine" gerek olduğu kanısındaydılar. Bu farklılık, iktidar mücadelesi boyutları da alarak iki grup arasında "ölümüne bir savaşa" yol açacaktır.

Jirondenler, *Maraisnin* desteğiyle bakanlıkları ellerine geçirmelerine karşın, kralın yargılanması konusunda ilk büyük yenilgilerini aldılar. Konvansiyon, Jakobenlerin (dolayısıyla, *Montagnardların*) önerisini benimseyerek kralı suçlu bulup ölüm cezasına çarptırdı. XVI. Louis'nin başı 21 Ocak 1793'te giyotinde kesildi. Böylece kralın çok önceden ortadan kaldırılmış siyasal bedeninin ardından doğal bedeni de yok edilmiş oldu. Bundan sonra Jirondenler, iktidarlarını sürdürme hesapları yaparak bütün Avrupa'yı Devrimci Fransa'nın karşısına diktiler: 1 Şubat 1793'te İngiltere ile Hollanda'ya, 7 Mart 1793'te de İspanya'ya savaş ilan edildi. Fakat bir yanda savaşın yine Fransa'nın aleyhine dönmesi, öte yanda her gün biraz daha yayılan Vendée isyanı, katlanarak büyüyen ekonomik sorunlar ve zaman zaman patlak veren halk ayaklanmaları, *Maraisnin Montagnardlara* yaklaşmasına neden oldu. Bunun sonucunda, 6 Nisan 1793'te, bakanları birer yürütme memuruna dönüştüren Danton liderliğindeki Kamusal Esenlik Komitesi (*Comité de Salut Public*) kuruldu ve Konvansiyon, bu organ aracılığıyla yürütme erkini de tam anlamıyla kendi eline aldı.

Jirondenlerin düşüşü, meclisteki bir oylamayla değil, fakat yine bir halk ayaklanması sonucunda gerçekleşti. *Sans-culottelerin* zorlamasıyla Konvansiyon, Jirondenlerden 27 milletvekili ile 2 bakanın tutuklanması kararını aldı. Jirondenlerin saf dışı bırakılmasıyla birlikte, Jakobenler, iktidarlarını bir "diktatörlük" olarak nitelendirilecek denli güçlü ve katı bir biçimde kurmaya giriştiler. 10 Temmuz'dan başlayarak Kamusal Esenlik Komitesi aşamalı bir biçimde Jakobenlerin eline geçti ve "Robespierre'in kabinesi" haline geldi.

İktidara gelen Jakobenler, gerek halk kitlelerinin isteklerini karşılayabilmek, gerek Devrim'i başarıya götürebilmek için zorunlu gördükleri çeşitli radikal kararlar almaya koyuldular. Bu doğrultuda, Devrim karşıtlarına, stokçulara, karaborsacılar karşı çok sert cezalar getirildi; feodal haklar tümüyle ortadan kaldırıldı; bütün fiyatların ve ücretlerin devlet tarafından saptanması kabul edildi. Halk oylaması sonucunda kabul edilip 10 Ağustos 1793'te ilan edilmiş olan Anayasa askıya alındı. Ardından, Kamusal Esenlik Komitesi'nin isteği üzerine Konvansiyon, 5 Eylül'de terörü gündeme aldı ve 10 Ekim'de de koşullar düzelinceye kadar Fransız Cumhuriyeti'nin "Devrimci Yönetim" ile yönetileceğini

kararlaştırdı. Bundan böyle, “ulusal ustura” diye de anılan giyotin, yoğun bir biçimde işlemeye başladı. 4 Aralık 1793 kararlarıyla da Devrimci Yönetim hukuksal bir çerçeveye, bir anlamda kendi “anayasa”sına kavuştu ve çok katı bir merkeziyetçilik oluşturuldu.

Kendi deyişleriyle “özgürlüğün despotizmini” kurmuş olan Jakobenler, iktidarlarını daha da pekiştirmek amacıyla, kendilerine yönelik (sağdan ya da soldan, meclis içinden ya da dışından) yükselen her türlü muhalefeti kanlı bir biçimde bastırdılar. İlk önce, Eylül 1793’te, *sans-culottelara* yakın olan *Enragés* (Kudurmuşlar) ile “Devrimci Kadınlar” hareketi bastırıldı. Daha sonra, terörist ve popülist bir söylem tutturan ve başını Hébert’in çektiği Hébertistler 21 Mart 1794’te; *Montagnardlar* arasında terörün terk edilmesini savunan ve liderliğini Danton ile Desmoulins’in yaptığı Dantonistler 5 Nisan 1794’te giyotine gönderildiler.

Jakobenler, “iç düşmanlar” olarak nitelendirdikleri muhaliflerinden kurtulmuş, askeri başarılarla dış düşmanların genç Cumhuriyet için bir tehlike oluşturmalarını engellemiş ve ülke içindeki kralcılık yandaşlarını iyice sindirmiş olmalarına karşın, terörle yoğrulmuş politikalarını terk etmediler, hatta daha da katılaştırdılar. Üstelik bu politikaya manevi-dinsel bir temel kazandırmak amacıyla, 7 Mayıs’ta Konvansiyon’a Yüce Varlık (*Etre Suprême*) kültünü kabul ettirdiler. Bunun üzerine, Jakoben politikanın işlevini tamamladığını ve artık bu gruptan kurtulmak gerektiğini düşünen ılımlı devrimci burjuvalar, Devrimci takvimle 9 *Thermidor* (yani 27 Temmuz 1794) günü Konvansiyon’da, başta Robespierre, Saint-Just ve Couthon olmak üzere Jakoben liderlerin tutuklanması kararını aldılar ve ertesi gün de bunları idam ettirdiler.

Jakobenlerin düşüyle birlikte sona eren Devrim değil, Devrim’in radikal dönemiymiş, burjuvazi-halk kitleleri ittifakı denemesiydi, ulus-devlet mantığının ulaşabileceği en uç noktaydı. 9 *Thermidor*, buradan bir geriye dönüşü ifade eder: Konvansiyon’un merkez kesimi (*Marais*), devrimci yönetimi ele geçirerek Devrim’i tam anlamıyla bir burjuva devrimine dönüştürmeye, burjuvazinin egemenliğini sağlam bir biçimde kurmaya yönelecektir. “Devrim kendi çocuklarını yiyen yeni bir Satürn’dür,” diyen Jironden lider Vergniaud’dan hareketle, eğer Devrim kimsenin bütünüyle hakim olamadığı bir tanrıya ya da bir makineye benzetilirse, burjuvazinin 9 *Thermidor*’da ona hakim olabileceğini düşünecek denli kendisini güçlü hissettiğini söylemek mümkündür. Ancak burjuvazi, bu yargısında yanıldığını çok geçmeden kavrayacak ve (sınıfsal çıkarlarını koruyabilmek amacıyla) hakim olamadığı Devrim’i sona erdirmesi için Siyès’in deyişle bir “kılıç”ın, yani Napoléon Bonaparte’ın ellerine teslim edecektir.

Fransız Devrimi’nin 1789-1794 yılları arasında öne çıkan siyasal düşünceleri, dönemsel bir ayrıma gidilerek ve belli kavramlar ile temalardan hareket edilerek ele alınıp incelenebilir.

3. 1789-1792 DÖNEMİ: EMEKLEYEN DEVRİM

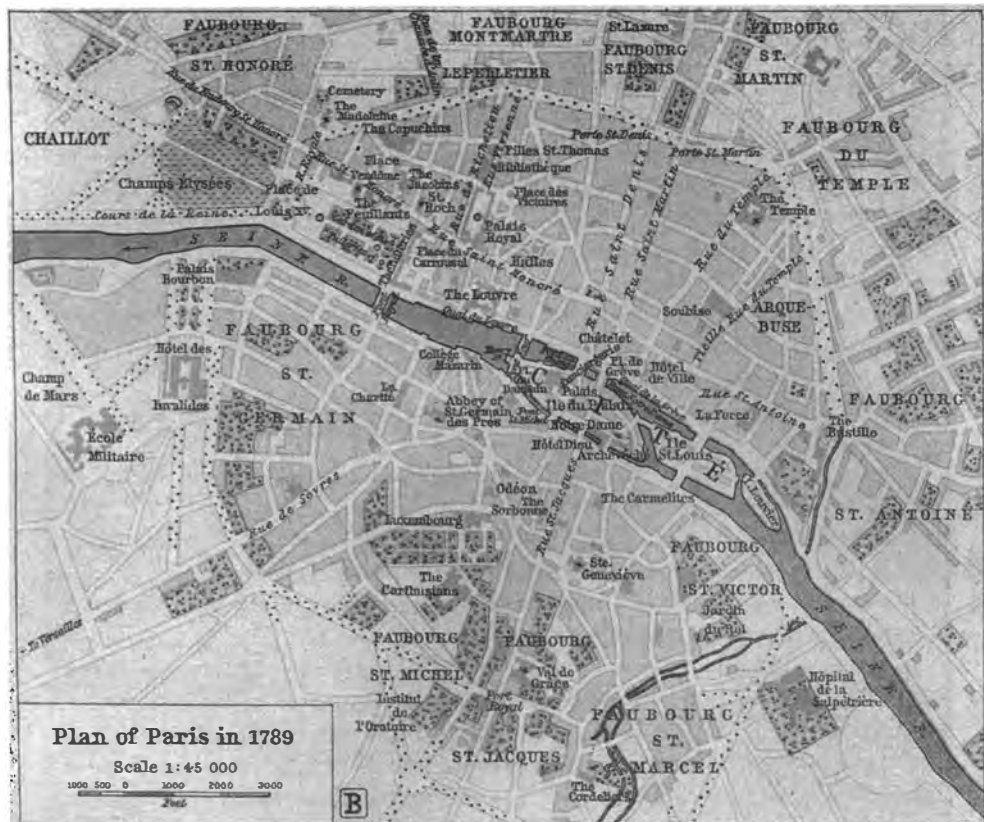
A. İnsan haklarından yurttaş haklarına

26 Ağustos 1789'da Ulusal Kurucu Meclis tarafından kabul edilen ve salt "negatif" haklara yer verip çalışma ya da eğitim gibi "pozitif" haklara hiç değinmeyen **İnsan ve Yurttaş Hakları Bildirisi**, kendi türünün ilk örneği değildir. 1776 Amerikan Devrimi sırasında bireylerin hak ve özgürlüklerini ilan eden bu tür bildiriler hazırlanmış ve yürürlüğe konmuştu. Çağın liberal zihniyetinin izlerini taşıyan Amerikan bildirileri, somut ve pratik içerikleriyle belli hakları siyasal otoritelere karşı güvence altına almayı amaç edinmişlerdi. Oysa soyut ve metafiziksel bir yaklaşımın ürünü olan 1789 Bildirisi, bütün insanlığa seslenen evrensel bir yapıt olarak belirir. Bu metni hazırlayan ve onaylayan meclis üyeleri, insan doğasından hareketle ortaya çıkarılan temel hakların (ya da bir anlamda temel ilkelerin), insanlığın bütün zaman ve mekanlarında geçerli olduğunu, dolayısıyla rasyonel siyasal toplumun ancak bu ilkeler üzerinde temellendirileceğini ortaya koyarlar.

İnsan ve Yurttaş Hakları Bildirisi'nin Amerikan bildirilerinden etkilendiği açıktır; fakat onun asıl esin kaynağını, XVIII. yüzyıl filozof ve düşünürlerinin mutlak monarşi rejimi altında canla başla savunmuş oldukları (özellikle doğal hukuk kuramına ilişkin) düşünceler oluşturur. Bunların başında, insanın kendiliğinden bir değer olduğu ve doğal olarak iyiliği içinde barındırdığı anlayışı yer almaktadır. İnsana yönelik bu olumlu yaklaşım, Bildiri'nin hemen ilk satırlarında insana içkin "doğal, devredilmez ve kutsal" hakların bulunduğu açıklandığıyla dile getirilir. Bireyin bu haklara öz varlığının nitelikleri olarak sahip olması, onun her türlü toplumsal ya da siyasal yapılanmanın dışında bir değer ifade ettiğinin en belirgin göstergesidir. Demek ki haklara ilişkin bu açıklama, ("yurttaş" değil, "insan" olarak ele alınan) bireye özgü bir özerk alanın varlığına işaret etmektedir. Bu alan, 2. maddede belirtilen "özgürlük, mülkiyet, güvenlik ve baskıya karşı direnme" haklarından oluşur. Ayrıca bunlara, 1. maddede yer alan "eşit doğup eşit yaşama" hakkı ile 11. maddede "düşüncelerin ve görüşlerin özgür iletişimi" şeklinde dile getirilen "düşünceleri açıklama" hakkını da eklemek gerekir.

Her insan, başkalarına (diğer insanlara, topluma ya da devlete) bağımlı olmaksızın özü gereği sahip olduğu eşitlik, özgürlük gibi doğal haklarıyla ve (bu hakları kullandığı) özel alanıyla kendisini bir birey olarak var kılar. 1789 Bildirisi, böyle bir yaklaşım sergileyerek hem feodal yapıyı yerle bir eder hem de devleti bu haklarla sınırlama yoluna gider. Daha açıkçası, insan hakları, siyasal toplumun ya da devletin karşısına meşruluğun ölçütü olarak dikilir. Devlet ise, 3. maddede egemenliğin ulusa ait olduğu belirtilerek, bir ulus-devlet olarak tanımlanır.

1789 Bildirisi'nin 4. maddeye kadar olan kısmında, bireysel haklara öncelik ile mutlak bir değer tanıyan ve siyasal toplumu bu haklardan türeten bireyci bir



1789'da Paris kenti.

İnsan ve Yurttaş Hakları Bildirisi

“Fransız halkının Ulusal Meclis halinde toplanan temsilcileri, insan haklarının bilinmezlikten gelinmesi, ihmal edilmesi ya da hor görülmesini, kamunun başına gelen felaketlerin ve yönetimlerdeki bozulmaların yegane nedenleri olarak değerlendirecek, insanın doğal, devredilmez ve kutsal haklarını resmi bir bildiriyle açıklamaya karar vermişlerdir. Böylece bu bildiri, toplumsal bedenin tüm üyelerinin belleğinde her zaman canlı kalarak, onlara hakları ile ödevlerini sürekli anımsatacak; böylece yasama ile yürütme güçlerinin işlemleri, her siyasal kurumun amacıyla her an karşılaştırılabilir olmaları nedeniyle daha fazla saygı uyandıracak; böylece yurttaşların bundan böyle yalın ve tartışmasız ilkelere dayanacak olan dilek ile istekleri, daima Anayasa’nın korunmasına ve herkesin mutluluğunun sağlanmasına yönelecektir.

Dolayısıyla, Ulusal Meclis, Yüce Varlık’ın huzurunda ve himayesinde, aşağıdaki İnsan ve Yurttaş haklarını kabul ve ilan eder.

1- İnsanlar, hakları açısından özgür ve eşit olarak doğarlar ve öyle yaşarlar. Toplumsal farklılıklar ancak ortak yarara dayandırılabilir.

2- Her siyasal topluluğun amacı, insanın doğal ve zaman aşımına uğramaz haklarını korumaktır. Bu haklar özgürlük, mülkiyet, güvenlik ve baskıya karşı direnmedir.

3- Her egemenliğin ilkesi, öz olarak Ulus’un içindedir. Hiçbir kurum, hiçbir kişi açıkça ulustan kaynaklanmayan bir otoriteyi kullanamaz.

4- Özgürlük, başkalarına zarar vermeyen her şeyi yapabilmektir: Böylece, her insanın doğal haklarının kullanımının, toplumun diğer üyelerinin de aynı hakları kullanmasını sağlayan sınırlardan başka sınırı yoktur. Bu sınırlar ancak yasayla saptanabilir.

5- Yasa, yalnızca topluma zararlı olan eylemleri yasaklama hakkına sahiptir. Yasanın yasaklamadığı hiçbir şey engellenemez; hiç kimse yasanın buyurmadığı bir şeyi yapmaya zorlanamaz.

6- Yasa genel iradenin ifadesidir. Tüm yurttaşlar, kişisel olarak ya da temsilcileri aracılığıyla yasanın oluşumuna katkıda bulunma hakkına sahiptirler. Yasa korurken de, cezalandırırken de herkes için aynı olmalıdır. Tüm yurttaşlar, onun gözünde eşit olduklarından, kamusal saygınlıklara, mevkilere ve görevlere, aralarında erdem ile yeteneklerinden başka hiçbir ayırım gözetilmeksizin, yeterliliklerine göre eşit olarak kabul edilirler.

7- Hiç kimse, yasanın belirlediği haller ve öngördüğü biçimler dışında suçlanamaz, gözetim altında tutulamaz ya da tutuklanamaz. Keyfi buyruklar düzenleyen, veren, uygulayan ya da uygulatan kişiler cezalandırılmalıdır. Ancak yasa uyarınca çağrılan ya da yakalanan her yurttaş, buna hemen uymak zorundadır; direnirse suçlu durumuna düşer.

8- Yasa ancak kesinlikle ve açıkça zorunlu olan cezalar koymalıdır; bir kimse, yalnızca suçun işlenmesinden önce kabul ve ilan edilmiş olan ve usulüne göre uygulanan bir yasa uyarınca cezalandırılabilir.

9- Her kişi suçlu olduğu açıklanıncaya kadar masum sayıldığından, tutuklanmasının zorunlu olduğu durumlarda, yakalanması için gerekli olmayan her türlü sert davranış yasa tarafından ağır bir biçimde cezalandırılmalıdır.

10- Hiç kimse, düşüncelerinin açıklanması yasayla kurulmuş kamusal düzene zarar vermediği sürece, dinsel olanlar da dahil olmak üzere düşüncelerinden dolayı rahatsız edilmemelidir.

11- Düşüncelerin ve görüşlerin özgür iletişimi insanın en değerli haklarından biri oldu-

ğundan, her yurttaş özgürce konuşabilir, yazabilir ve bunları yayınlatabilir; ancak, bu özgürlüğü yasada belirtildiği biçimde kötüye kullanırsa, bundan sorumlu tutulur.

12- İnsan ve yurttaş haklarının korunması, bir kamu gücünü zorunlu kılar; dolayısıyla bu güç, ellerine bırakılmış kişilerin özel çıkarları için değil, herkesin yararı için kurulmuştur.

13- Kamu gücünün donanımını ve yönetimin harcamalarını karşılamak için ortak bir katkının olması zorunludur; bu ortak katkı, tüm yurttaşlar arasında, güçleri oranında eşit olarak paylaştırılmalıdır.

14- Yurttaşlar, kişisel olarak ya da temsilcileri aracılığıyla, kamusal katkının gerekliliğini saptama, bu katkıyı özgürce kabullenme ve bunun tahsis yöntemini, miktarını, matrahını ve süresini belirleme haklarına sahiptirler.

15- Toplum, her kamu görevlisinden yaptığı işlerin hesabını sorma hakkına sahiptir.

16- Erkekler ayrımı ile hakların güvence altına alınmadığı her toplum, bir anayasaya sahip değildir.

17- Mülkiyet dokunulmaz ve kutsal bir hak olduğundan, hiç kimse, yasayla belirlenmiş bariz kamu gereksiniminin olması ve bu durumda da adil bir tazminatın önceden ödenmesi koşulu dışında, mülkiyetten mahrum bırakılamaz.”

zihniyetin hakim olduğu görülmektedir. Fakat bundan sonraki maddelerde bu zihniyetten uzaklaşılır ve (kendi başına bir varlık kazanan) devletin üstünlüğü düşüncesi ağır basmaya başlar. Çünkü Fransız devrimcileri, bireyi, yalnızca doğal özü bağlamında ele almakla yetinmeyip toplumsal ilişkiler içine yerleştirirler ve böylece karşılarına çıkan doğal insan-toplumsal insan ikilemi sorununa yeni bir perspektiften yaklaşarak çözüm ararlar.

Meclisteki tartışmalarda, insan haklarına karşı herhangi bir ses yükselmez; ama bu haklara “bireysel ve mutlak” bir anlam yerine, giderek (metinde de görüleceği gibi) “toplumsal ve görelî” bir anlam yüklenir. Örneğin, doğuştan olduğu varsayılan özgürlük ve diğer haklar, insanın doğal özüne ilişkindir; bunları her insan kendi içinde bulur. Özgürlük, koşulsuz ve metafiziksel olmasından dolayı, yaratılmayı değil, fakat tanınıp korunmayı gerektirir. Bu düzeyde temel sorun, insanın doğal haklarının uygun koşullar içine oturtularak geçerli kılınmasıdır. Devrim’in de güttüğü amaç bundan başka bir şey değildir; yani zincirleri kırıp “özgürlük, eşitlik, kardeşlik” ilkeleri üzerinde yükselecek yeni bir toplumsal ve siyasal yapıyı gerçekleştirmek. Böylece *Ancien Régime*’in yıkılışını ilan eden 1789 Bildirisi, ilk olarak doğal hakların varlığını ortaya koyar, ardından bunların –mekanizmaları belirtmeden– kamu gücünün koruması altında bulunduğunu açıklar.

Ancak burjuva devrimcilere göre, salt bu düzeyle yetinilmesi mümkün değildir. Çünkü doğal hakları kullanacak olan birey, diğerleriyle ilişki içinde olan toplumsal insandır. Her birey, insan özüne içkin olan hakları diğer bireylerle birlikte kullanmak durumundadır. Kısacası insan hakları, her ne kadar özleri gereği bireysel bir nitelik taşıyorsa da kullanımları bakımından bireyselliğin ötesinde birlikteliği de zorunlu kılmaktadır, yani toplumsal bir boyuta sahiptir.

İşte bu yüzden Bildiri'nin 4. maddesi, hakların kullanımı durumunda sınırlarının bulunduğunu belirtir ve insanları birbirlerinin karşısına bir sınır olarak diker. Artık insana olumlu bir biçimde yaklaşmamaktadır. Çünkü bu madde-nin ardında, her insanın kendi doğal haklarını kullanırken diğerlerinin hakları-nı ezdiği, bunların kullanılmasını engellediği anlayışı yatmaktadır. İnsanın do-ğal özü ile doğal insan arasında bir özdeşlik kurulmakta ve Hobbes'u anımsatan bir şekilde, her insan hemcinsleri için potansiyel bir tehlike, zararlı bir varlık olarak algılanmaktadır. Bu nedenle, "özgürlük, başkalarına zarar vermeyen her şeyi yapabilmektir" denilerek özgürlüğün sınırlı olduğu belirtilir ve böylece ar-tık doğal değil, toplumsal özgürlükten söz edildiği vurgulanır.

Ayrıca 3. maddeden itibaren artık ulus, egemenlik, otorite, kısaca siyasal toplum düzeyinde bulunmaktadır. Öyleyse tanımlanan özgürlüğün mantıksal olarak bu düzeye ilişkin olması gerekmektedir. Demek ki 4. madde, doğal öz-gürlükten farklı bir özgürlüğü ortaya koyar. Daha açıkçası, özgürlüğün ve onun ardından diğer hakların sınırlarının vurgulanması sonucunda, toplumsal nitelik taşıyan haklar, yani yurttaş hakları belirir. Ardından bu haklar, yurttaşın üyesi olduğu siyasal toplumun yasaları içine yerleştirilir. Çünkü yasalarla düzenlen-memiş bir toplumda, hakların –işlerlik kazanarak– olgusal anlamda var olama-yacakları kabul edilmektedir; bu kabul ediş ise devleti çağrıştırmaktadır.

Bildiri'nin 4. maddesinin son tümcesinde, hakların kullanımına ilişkin sınırları saptama işlevinin yasaya tanınması, doğal özgürlüklerden, doğal haklardan geriye ne kaldığının, bireyin bunlardan ne ölçüde yararlandığının siyasal top-lum tarafından belirlenmesi anlamına gelir. Daha önce doğal hakların korunma-sı üzerinde durulurken, şimdi yasaların (dolayısıyla, devletin) bu hakları yeni-den düzenleyip içeriklerini belirlemesi söz konusu olmaktadır. Üstelik bu belir-leme işleminde göz önünde bulundurulacak değer, bildirinin çeşitli maddelerin-de görüldüğü üzere, birey değil "toplumdur, kamusal düzendir, kamu gereksi-nimidir", yani kısacası, devrimcilerin toplumla özdeşleştirdikleri devlettir. Ar-tık bireyden söz edilmediğinden başka, siyasal toplumun (kamunun) iyiliği ya da düzeni, doğal hakların sınırlandırılmasının, hatta bunların içeriklerinin be-lirlenmesinin ölçütü olarak ele alınmaktadır. Demek ki doğal haklar, Bildiri'nin 3. maddesinden itibaren, toplum içinde bireylerce kullanılabilmesi için dev-let tarafından yeniden düzenlenerek, bir anlamda yeniden "yaratılarak" yurttaş haklarına dönüştürülmüştür.

Sonuç olarak, bu devrimci metnin bireyci bir anlayıştan hareket etmekle bir-likte bunu sürdüremediği, tersine birey karşısında devlete ağırlık tanıyan bir anlayışı gündeme getirdiği söylenebilir. Devletin bireysel hakları koruma işle-viyle donatılması, onun "tarafsız koruyucu yargıç" izlenimi vermesini sağlayıp güçlenmesine yol açar. Ardından devlet, genel iradeyle bezenerek, doğal hakla-rın kullanım koşulları ile içeriklerini belirleyip onlara bir dönüşüm geçirir ya da daha doğrusu onları pozitif yasalarca belirlenmiş yurttaş hakları haline ge-tirir. Bu durumda, hukukileştirilmiş doğal haklar yoluyla feodal eşitsizlikler ve bağımlılıklar dışlanırken, aynı anda burjuva toplumuna özgü eşitsizlikler ve ba-

gımlılıklar göz ardı edilir. Ayrıca bir-
rey, insan değil, yurttaş kimliğiyle bir
değere sahip olur. Zaten bu yüzden,
özellikle siyasal haklardan yoksul bı-
rakıldıkları için tam anlamıyla yurt-
taş sayılmayan kadınlar, bu bildirinin
kendilerine hitap etmediğini düşün-
ceklerdir. Olympe de Gouges'un Ey-
lül 1791'de "**Kadın ve Kadın Yurttaş
Hakları Bildirisi**"ni kaleme almasının
nedeni de budur.

1789 Bildirisi, haklar bakımından
insandan yurttaşa yönelerek Ameri-
kan bildirilerden farklı bir yaklaşımı
dile getirmiş olur. Çünkü bu bildiri,
doğal hakların somutluk kazanması-
nın (liberalizme özgü "doğal uyum"
yerine) ancak siyasal iktidar sayesinde
mümkün olduğu anlayışı üzerine
kuruludur. İnsan haklarının gerçek-
leşmesi, siyasal bir model doğrultu-
sunda düşünülmüştür. Daha açıkçası
bireysel haklar, bireysel çıkarlar ara-
sındaki ilişkilerden hareketle aşağı-
dan yukarıya doğru değil de, devletin
aydınlatıcı etkinliğinden hareketle bir
bakıma yukarıdan aşağıya doğru ger-
çekleşen bir süreç olarak algılanmış-
tır. 1789 devrimcilerinin böyle bir anlayışı benimsemelerinin temel nedeni, bel-
ki de aristokrasiye ve feodal düzene karşı verdikleri savaşta, yengiyi ulusal ira-
denin bütünlüğünün ve yurttaşların birliğinin (ya da ulusal birliğin) sağlanıp
korunmasında görmüş olmalarıdır.

Kadın ve Kadın Yurttaş Hakları Bildirisi

Jakobenlere muhalefet eden ve karşı dev-
rimcilikle suçlanıp 3 Kasım 1793'te giyoti-
ne giden Olympe de Gouges'un yazdığı bu
bildirinin bazı maddeleri şunlardır:

Madde 1: Kadın özgür doğar ve erkek-
le eşit haklara sahip olarak yaşar. Toplum-
sal farklılıklar ancak ortak yarara dayandı-
rılabilir.

Madde 4: Özgürlük ve adalet, kişilere
hakları olan her şeyi vermektir; kadının
doğal haklarının kullanımı karşısında, er-
keğin sürekli tiranlığının dayattığı engel-
lerden başka bir engel yoktur: Bu engel-
ler doğa ve akıl yasalarıyla ortadan kaldı-
rılmalıdır.

Madde 6: Yasa, genel iradenin ifadesi
olmalıdır. Tüm kadın ve erkek yurttaşlar,
kişisel olarak ya da temsilcileri aracılığıy-
la yasanın oluşumuna katkıda bulunmalı-
dırlar. Yasa herkes için aynı olmalıdır; tüm
kadın ve erkek yurttaşlar, yasanın gözünde
eşit olduklarından, kamusal saygınlıklara,
mevkilere ve görevlere, aralarında erdem
ile yeteneklerinden başka hiçbir ayırım gö-
zetilmeksizin, yeterliliklerine göre eşit ola-
rak kabul edilmelidirler.

B. Ulusal birlik

Bildiri'nin 3. maddesi egemenliğin ulusa ait olduğunu ortaya koymuştu. Dolayı-
sıyla ilk yapılması gereken iş, ulusun inşa edilmesidir. Burjuva devrimciler, her
ne kadar aldıkları çeşitli kararlarla özgür bireyi yaratmaya ve 1791 Anayasası'nı
bireyci bir zihniyet doğrultusunda hazırlamaya yönelirlerse de, aynı zamanda
bireyi, yarattıkları soyut bir bütüne tâbi kılarlar. Çünkü bireyin özgür olması-
nı feodal rejimin içerdği ayrıcalıkların ve tabakalar şeklindeki bölünmelerin yı-
kılmasına bağlayan devrimciler, içinde doğup büyüdükleri düzenin bir değer-
lendirmesini yaparak farklılıklardan ortak iyiliğin oluşamayacağını kabul eder-

ler. Bu yüzden onlar, Anglo-Sakson devrimcilerden ayrılarak, ortak iyiliği ifade eden genel iradenin, (bireysel ya da sınıfsal anlamda) özel iradelerin ya da çıkarların rekabetinden, çatışmasından doğduğu düşüncesini tümüyle yadsırlar.

Devrimcilerin tiranlıkla bir tuttukları *Ancien Régime*, toplumun bir yanda kral-uyruklar, öte yanda çeşitli tabakalar, cemaatler arasında bölünmüşlüğü üzerine kuruludur. Bu nedenle, farklı çıkarlara bölünmüşlük her türlü kötülüğün kaynağı olarak görülmektedir. Çıkar yol, toplumun bütünlüğünün ya da daha doğrusu toplumu oluşturan parçaların birliğinin sağlanmasıdır. Bu da bireylerin –kamusal düzeyde bireyselliklerinden arındırılarak– yukarıdan onlara dayatılan bir irade ya da çıkar birliği içine sokulmalarını zorunlu kılmaktadır. Sorunun bu yönde bir çözüme kavuşturulması, Rousseau’dan ve Sieyès’ten esinlenen bir dizi soyutlama işleminin yapılması, yani insanın yurttaş, insanlar topluluğunun ulusa dönüştürülmesi ve ulusun iradesinin (genel iradenin) mutlak bir veri olarak benimsenmesiyle gerçekleştirilir.

Yaratılan yeni inanç sisteminin odak noktasında yer alan yurttaşlık kavramı, insanları bir araya getirerek onları birbirlerine bağlayan ve bir bütün oluşturan sihirli bir kavramdır. Çünkü yurttaşlar, aralarındaki sosyo-ekonomik farklılıklar ve eşitsizlikler göz ardı edilerek, yasalar aracılığıyla (ya da yine sihirli bir kavram olan “ortak çıkar” dolayısıyla) birbirlerinin aynı ya da hiç olmazsa benzeri kişiler olarak tanımlanırlar. Bu nedenle, toplumun ayrıcalıkları dışlayan bir bütün, bir ulus haline gelmesi, ancak insanların ortak çıkarı gözetken yurttaşlar olmalarıyla mümkündür. Bu anlayışı *tiers état* temsilcisi Target, 10 Kasım 1789’da Meclis kürsüsünde şöyle dile getirir: “Bölünmüşlük durumunda doğmuş olan düşmanlıklar, birlik içinde yok olmak zorundadır; insanları birbirlerinden ayırarak değil, yaklaştırarak, birbirlerini sevmeye zorlayarak aristokrasi öldürülür ve yurttaşlar yaratılır. (...) Artık herkes, bütün askerler, kilise mensupları, hukukçular, tüccarlar, çiftçiler önyargılarını bırakıp yalnızca yurttaş olmalıdırlar.”

Burjuva devrimcilerin zaman zaman “halk” ile “ulus” kavramlarını özdeş bir biçimde kullanmaları ya da ulusun mu yoksa yurttaşın mı önce olduğu konusunda açık bir görüşe sahip olmamaları özde bir şey değiştirmez. Önemli olan, kendisini oluşturan ya da oluşumu içinde yer alan öğelerden farklı olarak bölünmez bir niteliğe sahip olan ve kendine özgü bir iradeyle bir kişilik olarak beliren ulusa (ya da soyut halka) vurgu yapılmasıdır. Ulusal irade (ya da genel irade), her insanın yurttaş yönüyle ortaya koyduğu iradeyle aynı şeydir ve ortak çıkarı işaret eder. Örneğin bu anlayış, *tiers état* temsilcisi Sallé de Chou tarafından “bir toplumda özel çıkar genel çıkara bağımlıdır” ya da Sieyès tarafından “bir toplumda ancak bir tek genel çıkar bulunabilir; çeşitli çıkarların peşinden gidecek olursa düzeni sağlamak imkansızlaşır” şeklinde ortaya konulur. Bu görüşlere katılan ve hangi siyasal gruptan olurlarsa olsunlar söylemlerinde sürekli olarak genel irade kavramına atıfta bulunan 1789 devrimcileri, böylece bireyi ulus denen bütünün içine yerleştirip bu bütünün iradesine bağımlı kılarlar.

Bununla birlikte, bireysel iradeler tümüyle yok olmuş değildir. Daha açıkçası, burjuva devrimciler, benzeştirme-eşitleme işlemini toplumun tüm alanlarına

yaymayı amaçlamayıp kişisel çıkarların ortaya konabileceği bir özel alanın (ya da sivil toplumun) varlığını kabul ederler. Ancak bu özel alanın kapsamını ve sınırlarını çizen de devlettir.

Özel alanın sınırlarının belirlenmesi, bireysel çıkarların kesinlikle kamusal düzeyde yer almaması demektir; bir başka deyişle, bireyin kamusal alanın bir üyesi olması, ancak (ortak çıkarı gözetken) yurttaş kimliğine bürünmesiyle mümkündür. Bu nedenle ulusal bütünleşmenin ceremesini, bir farklılık modeli olan soyluluğun, ayrıcalıklarıyla kendilerini yurttaşlığın dışına taşıyan soyluların çekmesi kaçınılmazdır. Ayrıca, bu birlik tutkusu, merkezileşmenin gerekçesini hazırlarken her türlü bölgesel ve yerel farklılıkların da yadsınmasına varır. Örneğin, Bretagne ile Anjou bölgelerinin temsilcileri, bu anlayışı 1790 Şubatında yayınladıkları ortak bildirilerinde şöyle dile getirirler: “Breton [Bretagne] ya da Angevin [Anjoulu] değil, fakat aynı devletin yurttaşları ve Fransızlar olan biz, tüm yerel ve özel ayrıcalıklarımızı terk ettiğimizi ve bunları anayasaya aykırı olarak görüp yadsıdığımızı açıkça ilan ediyoruz; özgür olmaktan gururlu ve mutlu olduğumuzu bildiriyoruz.”

Ulusun türdeş ve bölünmez bir bütün olarak algılanması, soylular gibi ayrıcalıklıların dışlanması ile bölgesel farklılıkların yadsınmasından başka, her türlü gruplaşmanın, dernekleşmenin ya da sınıflaşmanın da kötü gözle görülmesine yol açar. Milletvekili Delfau'nun Haziran 1792'deki “Fransa'da yalnızca bir tek dernek vardır; o da bütün Fransızların büyük derneğidir” şeklindeki sözleri, ulusal birlik adına “sivil toplum örgütleri”ni dışlamaya varan meclisteki bu hakim anlayışı epey iyi bir biçimde özetlemektedir. 1791'deki mesleki kuruluşları ve sendikaları yasaklayan Le Chapelier Yasası da, yine bu anlayışın bir uzantısı olarak kabul görür.

Bireyin yurttaş dönüşürölüp kamusal alanda genel (ulusal) iradeye bağımlı kılınması, bireyin özgürlüğünün zarar görmesi olarak değil, tam tersine onun yurttaş kimliğiyle özgürleşmesi olarak takdim edilir. Çünkü burada, halk-ulus egemenliği kuramı gündeme getirilir. Bu kuram gereğince yurttaş, ulusun içinde olup ulusal iradenin oluşumunu diğerleriyle birlikte eşit olarak gerçekleştirmektedir. Fakat bu kuramın bir soyutlama olmaktan çıkarılıp somut olarak işleme geçirilmesinde (yani egemenliğin kullanılmasında), ulusa, dolayısıyla yurttaşlara herhangi bir söz hakkı tanınacak mıdır?

C. Ulus egemenliğinden temsilcilerin egemenliğine

Fransız Devrimi, *Ancien Régime*'i yıkarken gerek devletin, gerek onun siyasal-hukusal zırhını oluşturan egemenliğin yok olmasını hiçbir zaman gündeme getirmez. Tersine devrimciler, devletin bütünlüğünü sağlayıp korumayı kendilerine amaç edinirler ve bu bütünlüğün güvencesi olarak gördükleri egemenlik kuramını eski düzenden devralırlar. Bu bağlamda gerçekleştirilen işlem, egemenliğin monarktan alınıp türdeş bir bütün olan (yurttaşlardan oluşmuş) hal-ka ya da ulusa verilmesidir.

Halkın ya da ulusun egemen kılınması, hem *auctoritas*ın (iktidarın ilkesinin) hem de *potestas*ın (iktidarın kullanımının) ona ait olması demektir. Bu konuda, devrimciler arasında bir görüş ayrılığı yoktur. Sorun, iktidarı kimin kullanacağı konusunda ortaya çıkar: *Potestas* doğrudan halkın mı yoksa tümüyle temsilcilerin mi elinde olacaktır; ya da iktidarın kullanımında halk ile temsilciler eşit yetkilerle mi donatılacaktır? Ulusal Kurucu Meclis, Sieyès'in kuramından hareket ederek temsil sistemini benimser. Ayrıca emredici vekaleti yadsıyarak siyasal temsile mutlak bir anlam yükler ve böylece halkı iktidarın kullanımından tümüyle dışlar.

Mutlak siyasal temsil

Milletvekillerinden bazıları, bu görüşü şöyle savunurlar. Sieyès: "Halk, ancak temsilcileri aracılığıyla konuşur ve hareket eder... Halkın ya da Ulusun bir tek sesi olabilir; bu ses de Ulusal Yasama Meclisi'nin sesidir." Le Chapelier: "Devredilmez ve bölünmez olan egemenliğe tek başına sahip olan ulus, bunu yalnızca temsilcileri aracılığıyla kullanır; hiçbir vilayet, hiçbir belde, hiçbir belediye ve halkın hiçbir bölümü, bu egemenliğe katılamaz." Mounier: "İktidarı kullanmayan ve kullanmaması gereken ulusun, vekil tayin ettiği kişilerin iradesinden başka bir iradesi yoktur. Dolayısıyla, Fransız ulusunun iradesi, Kralı ile temsilcilerinin iradelerinden oluşur."

Mecliste bu görüşe karşı olan ve başını Robespierre'in çektiği küçük muhalefete göre ise, temsil sistemine mutlak bir anlam verilmesi, yani halkın *potestastan* tümüyle yoksun bırakılması, gerçekte ulus egemenliğinin yadsınması demektir. Çünkü bu durum, vekalet verenleri vekillerin hükümü altına sokmakta, dolayısıyla ege-

menliğin devredilmezliği ilkesiyle bağdaşmamaktadır. Üstelik halkı egemenliğin kullanımından dışlayanlar, kendi konumlarını borçlu oldukları Devrim'in 14 Temmuz gibi "büyük günleri"ni (yani halkın ayaklanma şeklindeki doğrudan egemenlik eylemlerini) tanımamaya vararak bir çelişkiye düşmektedirler. Ayrıca, tüm yurttaşların isterlerse kişisel olarak yasanın yapımına katılabileceklerini belirten İnsan ve Yurttaş Hakları Bildirisi'nin 6. maddesini çiğnemektedirler.

Bu muhalefete karşın, mutlak temsil anlayışı, 1791 Anayasası'na yerleştirilir: "Egemenlik Ulus'a aittir; halkın hiçbir bölümü, hiçbir birey egemenliğin kullanımını üstlenemez. Ulus, yalnızca kendinden kaynaklanan tüm erkleri ancak vekalet yoluyla kullanabilir. Fransız Anayasası temsile dayanır. Temsilciler, Yasama Kurulu ile Kraldır." Böylece 1789 devrimcileri, temsil edilene (halka, ulusa) kendiliğinden bir irade tanımayarak ya da en azından temsil edilenin kendisini ifade edemediğini, iradesini ortaya koyamadığını ileri sürerek, temsilcilerin iradesini ulus iradesiyle özdeşleştirirler. Bu bakımdan temsil, daha önceden ifade edilmiş genel iradeyi siyasal düzeyde yansıtmaz, fakat genel iradeyi dile getirerek doğurur, yaratır.

Artık iktidar, egemen olduğu varsayılan halkın (ulusun) adına konuşanların elinde demektir. Halkın adına konuştuğunu ileri sürebilenler ise kendilerini temsilci, yani halkın sesi olarak kabul ettirmiş olanlardır. Bunun anlamı, devletin, daha doğrusu devlet gücünü elinde bulunduran temsilcilerin hegemon-

yasıdır. Açıkçası egemenlik, temsil edilenden temsil edenin eline geçer. Böylece temsilciler-yöneticiler, kendilerine göre ulusal irade adını almaya hak kazanmayan her türlü bireysel, toplumsal isteği etkinlikten yoksun bırakma olanağına kavuşmuş olurlar.

Bundan başka, halkın ya da ulusun kendiliğinden bir irade ortaya koyamaması anlayışı doğrultusunda, temsilcilerin seçiminin bir egemenlik eylemi olmadığı, bir başka deyişle seçim işleminin bir genel irade bildirimi anlamına gelmediği kabul edilir. Bu kabulün sonucu olarak, seçme ve seçilme haklarının egemenlikle ilişkisi bulunmadığı, yani bu hakların yurttaşlık kimliğinin ayrılmaz haklarından olmadığı ileri sürülür. Ardından da siyasal hakların belli bir oranda vergi verme koşuluna bağlanarak kısıtlanması gündeme gelir. Böylece 1791 Anayasası, kadınlar ile yoksul erkekleri siyasal haklardan yararlanamayan “pasif yurttaş” statüsüne koyar; buna karşılık, belli bir ekonomik güce sahip olan erkekleri ise “aktif yurttaş” olarak belirler.

Burjuva devrimcilerin halk-ulus egemenliğini bu şekilde biçimlendirmelerine karşı, radikal kişiler ve gruplar, halkın egemenliği doğrudan kullanabileceği savını ileri sürmeye devam edeceklerdir. “14 Temmuz’dan beri çok şey değişti. Eskiden halk, gerçekten egemendi, şimdi ise sözde egemen,” diyerek halkın egemenliğinin gasp edildiğini belirten Robespierre, 10 Ağustos 1791’deki konuşmasını, temsilcileri tehdit eder bir biçimde noktalar: “Ulusun, iktidarını yalnızca vekalet yoluyla kullanacağı ileri sürülemez; ulusun sahip olmadığı bir hakkın bulunduğu da ileri sürülemez. Bu hakkı kullanmaması için düzenlemeler yapılabilir, fakat istese de kullanamayacağı bir hakkın var olduğu ileri sürülemez.” Gerçekten de bu konuşmadan tam tamına bir yıl sonra, halk, temsilcilerine aldırış etmeksizin egemenliğini doğrudan doğruya kullanacaktır.

Ç. Krallıktan cumhuriyete

États Généraux öncesi hazırlanmış olan “dilek defterleri”nde, krallığın yıkılmasını, onun yerine cumhuriyetin kurulmasını dile getiren hiçbir isteğe rastlanmaz. Bu konuda temsilcilerden beklenen, krallığın “reform” edilmesidir. Fakat devrim sürecinin işlemeye başlamasıyla birlikte, bu beklentiyi aşan büyük bir yenilik gerçekleşir: Egemen olan halktır artık. Halkın (ulusun) kralın yerini alıp egemen konumuna yükselmesi, gerçekte monarkın egemenliği üzerine temellenmiş olan monarşinin de yıkılması demektir. Böylece, siyasal iktidarın cumhuriyetçi, hatta demokratik bir biçimde düzenlenmesi için gereken meşruluk temeli sağlanmış olmaktadır.

Ancak, Devrim’in ilk iki yılı boyunca, krallığa karşı herhangi bir muhalefet gündeme gelmez. Tek sorun, kralın anayasal konumu ile yetkilerinin belirlenmesi konusunda yaşanır. Meclisteki uzun tartışmalar sonucunda, kralın hem ulusun temsilcisi hem de yürütme başkanı olduğu kabul edilir. Ayrıca kral, erteleyci bir veto yetkisiyle ve epey kapsamlı bir dokunulmazlık hakkıyla donatılır. Böylece 1789 devrimcileri, 1791 Anayasası’nda ulus egemenliği yanında önemli

yetkilere sahip bir krala da yer verirler ve kurdukları bu siyasal rejimi tanımlamakta güçlük çektikleri (hem monarşi hem demokrasi adını uygun bulmadıkları) için ona bir ad vermemeyi yeğlerler; ama devleti krallık olarak adlandırırlar.

Fakat XVI. Louis'nin ailesiyle birlikte Haziran 1791'de Paris'ten kaçması ve Varennes'de yakalanması, cumhuriyetçi bir siyasal akımın ortaya çıkmasına neden olur. Bu tarihten itibaren de krallık-cumhuriyet tartışması giderek alevlenir. İlk önce, Condorcet ile Thomas Paine'in başını çektikleri bir avuç aydın, kralın Varennes'den Paris'e getirilmesinin hemen ardından Cumhuriyet Derneği'ni kurar, Temmuz'un ilk gününde Paris duvarlarını krallığın yıkılıp cumhuriyetin kurulmasını savunan bir afişle donatır ve birkaç gün sonra da (ancak dört sayı çıkacak olan) *Le Républicain* (Cumhuriyetçi) adlı gazeteyi yayınlamaya koyulur. Ardından, gerek Paris'teki, gerek taşradaki halk dernekleri tarafından cumhuriyet istekleri dile getirilmeye başlanır. Özellikle *Cordeliers* Kulübü, Paris *sans-culotteları* arasında yayılmaya başlayan cumhuriyetçilik düşüncesinin en ateşli savunucusu konumuna yükselir.

Bu cumhuriyetçi akıma karşı, 1789'un burjuva devrimcileri, kralın kaçmayıp kaçırıldığı savını ileri sürerek cumhuriyeti karalayıp krallığın sürdürülmesi gerektiğini savunurlar. Onlara göre, ya Antikitenin küçük kent devletleriyle ya da Amerikan federal devletiyle ilişkilendirilen cumhuriyet, devrimci Fransa'nın koşullarına ve ilkelerine uygun değildir. Daha açıkçası, belli ölçüde Montesquieu'den esinlenen bu görüş doğrultusunda, cumhuriyetin ulusal birlikle, üniter devlet yapısıyla ya da kalabalık bir nüfusla bağdaşmazlığına vurgu yapılır. Hatta başını Robespierre'in çektiği meclisteki küçük "sol" grup bile, cumhuriyeti Sezarizme (dolayısıyla diktatörlüğe) yol açan bir rejim olarak niteleyip mahkûm eder.

İlimli burjuva devrimcilerinin cumhuriyet düşmanlığı, sadece sözde kalmaz: 17 Temmuz 1791 günü Paris'te Champ-de-Mars alanında cumhuriyeti ima eden bir dilekçe nedeniyle toplanan halkın üzerine La Fayette'in komutasındaki Devrim Muhafızları ateş açarlar ve 50'den fazla insanı öldürürler. Bu kıyım, cumhuriyetçi olsun ya da olmasın bütün radikal devrimciler üzerinde baskı uygulanması, cumhuriyetçi derneklerin kapanması, gazetelerin susması, kısacası cumhuriyetçi hareketin bir yıl boyunca başını kaldıramayacak denli ezilmesi sonuçlarını doğurur.

İlimli burjuva devrimcilerinin böyle bir kıyımı gerçekleştirecek denli cumhuriyetten nefret etmelerinin gerçek nedeni, bu rejimin kurulması durumunda ele geçirmiş oldukları iktidarı (ve bu sayede elde ettikleri tüm kazançları) yitireceklerini düşünmeleridir. Çünkü bu burjuva devrimciler, cumhuriyet sözcüğüne, (*sans-culottelerin* cumhuriyet kavramıyla ilişkilendirerek öne sürdükleri talepleri nedeniyle) temsili sistemi dışlayan demokratik cumhuriyet, yani doğrudan demokrasi anlamını yüklemekte; dolayısıyla, bu rejimi, "tüm halkın hiçbir ayırım gözetilmeksizin siyasal ve toplumsal yaşama katılımı" olarak algılamaktadırlar. Bu durumun gerçekleşmesi, ulus egemenliği adı altında kurulan sınıf iktidarının yıkılması anlamına gelecek; artık ne aktif yurttaş-pasif yurttaş ayrı-

mı ile büyük çoğunluğu siyasal haklardan yoksun bırakmak, ne sendikaları ve grevleri yasaklamak, ne de sömürge topraklarında kölelik sistemini sürdürmek gibi uygulamaları ülkeye dayatmak mümkün olabilecektir. Hatta cumhuriyetin eşitliğe toplumsal ve ekonomik bir boyut kazandırmasıyla birlikte özel mülkiyet sisteminin de sonu gelebilecektir.

Dolayısıyla iktidarı ele geçirmiş olan burjuvazi için amaç, yoksul halk kitlelerinin cumhuriyet adı altında dile getirdikleri demokratik değişim isteklerinin önüne geçmek, bu nedenle de kurulu düzeni korumak, kısacası Devrim'i dondurmaktır. Zaten Dupont, burjuvazinin bu kaygısını, Varennes'den bir ay önce 17 Mayıs 1791'de, meclis kürsüsünde şöyle dile getirmiştir: "Devrim bitmiştir. Aşırılıklarla mücadele ederek Devrim'i noktlayıp korumak gerekir. Eşitliği sınırlamak, özgürlüğü kısmak ve kamuoyunu belirlemek gerekir. Yönetim, güçlü, sağlam ve duruşan olmak zorundadır." Ardından 15 Temmuz'da Barnave, monarşi-cumhuriyet tartışmalarına son noktayı koymak amacıyla meclis üyelerine seslenir: "Bugün her değişim, ölümcüldür; bugün Devrim'in ne şekilde olursa olsun uzayıp gitmesi, bir felakettir. (...) Fazladan bir adım, korkunç bir felaket olacaktır. Özgürlük için bir adımın daha atılması krallığın, eşitlik için bir adımın daha atılması ise mülkiyetin yıkılışı olacaktır." Son olarak yine Barnave, mecliste yaptığı 31 Ağustos tarihli konuşmasında, halka siyasal rejimi değiştirmek hakkını tanımanın, bir bakıma krallıktan cumhuriyete geçilebileceğini kabul etmenin, "en yetkin yönetim olan temsili iktidarın yerine, doğal olarak en iğrenç, en bozguncu ve halkın kendisi için en zararlı olan ve en büyük felaket olduğu tecrübelerle kanıtlanmış bulunan egemenliğin doğrudan kullanımı düzeninin, yani demokrasinin kurulması" demek olacağını haykırır.

Fakat ılımlı burjuvazinin bu kararlı tutumuna rağmen, kralın gerek Varennes'de noktalanın başarısız kaçış girişimi, gerek ardından gösterdiği "beceriksiz" yönetim, giderek daha çok sayıda insanın ilk önce XVI. Louis'ye karşı düşmanca duygular beslemesine, sonra da cumhuriyet fikrine duyarlı hale gelmesine yol açar. Sonuçta, 10 Ağustos 1792'deki halk ayaklanmasının ardından, özellikle sarayda XVI. Louis'nin iç ve dış karşı-devrimcilerle yazışmalarını içeren gizli "ihanet belgeleri"nin açığa çıkarılmasıyla birlikte, çeşitli devrimci gruplar arasında artık monarşiye arka çıkabilecek kimse kalmaz. Konvansiyon, ilk oturum günü olan 21 Eylül 1792'de krallığın ilga edildiği kararını alır ve 25 Eylül'de de "bir ve bölünmez Cumhuriyet"i resmen ilan eder. XVI. Louis'nin Konvansiyon tarafından yargılanıp 21 Ocak 1793'te idam edilmesi ise, gemilerin yakılıp Cumhuriyet bakımından geri dönölmez bir yola girildiğinin bütün dünyaya bildirilmesi gibidir.

Böylece koşulların zorlamasıyla krallıktan vazgeçmek zorunda kalan devrimci burjuvazi, "memlekete cumhuriyet gerekiyorsa, onu da biz getiririz" mantığına sarılıp cumhuriyeti olabildiğince dar bir anlam (krallığın antitezi) içine sıkıştırmaya çalışarak kurmaya yönelecektir. Fakat halk kitlelerince benimlenen cumhuriyetçilik, yani "özgürlük, eşitlik ve kardeşlik" ilkelerini içi boş birer slogan olmaktan çıkarıp somut siyasal-toplumsal bir içerikle donatan cum-

huriyet anlayışı, ya doğrudan sokak hareketleriyle, ya da belli ölçüde Jakobenler gibi radikal burjuva devrimciler dolayımıyla dile getirilmeye devam edecek; dolayısıyla, bu tarihten sonraki Devrim içindeki siyasal iktidar mücadelelerini, bir bakıma, cumhuriyetin farklı anlamdirmalarının çatışması olarak da okumak mümkündür.

4. 1792-1794 DÖNEMİ: RADİKALLEŞEN DEVRİM

A. Jakobenizm ya da “nesnelerin gücü”

Bu mücadeleler içinde ön plana çıkan ve Devrim’e damgasını vuran Jakobenler, siyasal literatüre Jakobenizm (Jakobenlik) kavramını armağan etmişlerdir. “Hem bir ideoloji hem de bir iktidar, yani hem bir simge dizgesi hem de bir eylem dizgesi olan” Jakobenizmin ne olduğu ve ne ifade ettiği üzerinde çok tartışılmıştır, hâlâ da tartışılmaktadır. Jakobenliğe olumlu bir biçimde yaklaşanlara göre bu hareket, güçlü ve fetihçi bir demokrasi deneyidir; demokratik ve cumhuriyetçi ilkelerin gerçekleştirilmesidir; “vatan tehlikede” politikasının kaçınılmaz sonucudur; burjuvazi ile halk kitlelerinin işbirliği, hatta emekçi kitlelerin iktidarındır. Olumsuz bir yargılama getirenlere göre ise Jakobenizm, bireyi ezen bir “makine”, hatta gelecekteki totaliter sistemlerin ilk kalıbı, ilk örneğidir; halk adına halk üzerinde kurulan bir diktatörlüktür; belli bir inanç dizgesinden kaynaklanan bir devlet terörüdür; küçük burjuvazinin diğer sınıflar üzerindeki baskıcı iktidarındır.

Jakobenler hakkında bu denli karşıt değerlendirmelerde bulunulmasında, Jakobenlerin kendilerinin de bir payı olduğu söylenebilir. Çünkü Jakobenizm, kesin çizgilerle çizilmiş bir kuram değil, fakat Devrim’in çalkantıları içinde yaşanmış bir harekettir. Daha açıkçası, Jakobenler, her ne kadar sürekli olarak eşitlik, özgürlük gibi belli ilkeler doğrultusunda hareket etmiş ve Devrim’i başarıya ulaştırmak gibi belli bir amaç gütmüşlerse de, bitmez tükenmez siyasal polemik ortamında zaman zaman değişik görüşler dile getirmiş ve değişen koşullar doğrultusunda değişik uygulamalara imza atmışlardır. Dolayısıyla Jakobenizm hakkında böylesine karşıt değerlendirmelerde bulunulabilmesinin önemli bir nedeni, Jakobenlerin kendilerinin, bu çeşitli savları “doğrulamaya” yarayan malzemeler sunmuş olmalarıdır. Öyleyse Jakoben ideolojiyi doğru değerlendirebilmek için, onu bir bütün olarak kabullenmek ve “öz”ünü de gözden kaçırmadan geçirdiği değişiklikleri ortaya koymak gerekir.

Jakobenler, 1789 devrimci kuşağından farklı değildirler. Hatta liderleri komününde olan Robespierre, Ulusal Kurucu Meclis’in üyesidir. Bu bakımdan Jakobenler, ‘89’un düşünsel kategorilerini kullanırlar, yine ‘89’un eşitlik, özgürlük, kardeşlik, halk-ulus egemenliği ya da insan hakları gibi ilkelerine sıkı sıkıya bağlıdırlar. Ancak bu ilkelerin kağıt üzerinde kalmayıp tam anlamıyla gerçekleşmesini, dolayısıyla Devrim’in başarıya ulaşmasını amaçlarlar ve ‘89 devrimcilerinde gördüğümüz “ulusal birlik tutkusu”nu belki savaş koşullarının da zor-

lamasıyla bir saplantıya dönüştürürler. Bu bakımdan Jakobenizm, (daha sonraları kendisine yüklenecek anlamlar bakımından değil, fakat salt tarihsel anlamı içinde) şöyle tanımlanabilir: Devrim'i "sonuna kadar" götürmek amacıyla, *Ancien Régime*'in yıkılışının ardından beliren çeşitli sorunlara her ne pahasına olursa olsun çözümler getirerek, çeşitli siyasal güçlere karşı koyarak, hatta bunları ortadan kaldırarak ulusal birliği sağlama ve bunu yaparken ortaya çıkan her yeni durumu ideolojik söylem düzeyinde ussallaştırma girişi.

Jakoben ideoloji eylemle ilişkilidir, yani çeşitli devrimci eylemleri önceden ya da sonradan doğrulamaya yönelik bir ideolojidir. Jakobenler, her ne kadar belli ilkeleri, değerleri siyasal eylem içinde gerçekleştirme düşüncesiyle hareket etmişlerse de değişen koşullara uyum sağlayabilmek için düşüncelerini çeşitlendirmek, hatta değiştirmek durumunda kalmışlardır. Ancak bu durum, onların hiçbir kuramsal çerçeveye sahip olmadıkları anlamına gelmez. Çünkü Jakobenler, Rousseau'dan esinlenmişler, düşüncelerini Rousseau'nun kuramı içine yerleştirmeye özen göstermişlerdir. Fakat aynı zamanda, bu kurama kesin bir biçimde sadık kalmamışlar, bu kuramdan ödünç aldıkları düşünsel öğeleri duruma göre yeniden yorumlamışlardır. Dolayısıyla Jakobenliği, Rousseau'nun kuramının hayata geçirilmesi olarak da değerlendirmemek gerekir. Bu bakımdan Jakobenliğin vardığı kapsayıcı devlet anlayışı, önceden tasarlanan bir program çerçevesi içinde ve sistemli bir biçimde ortaya konmuş değildir.

Jakoben liderlerden biri olan Saint-Just, 26 Şubat 1794'te Konvansiyon'da yaptığı konuşmasında, "Nesnelerin gücü belki bizi düşünmediğimiz sonuçlara götürüyor" diyerek, bir ideale değil, fakat zamanın zorunluluklarına göre davrandıklarını açıklar. Aynı şekilde Robespierre de, 2 Şubat 1794'te koşulların belirleyiciliğini dile getirir: "Konuşmakta olduğum şu ana kadar bile, böylesine fırtınalı koşullar içinde belirlemek fırsatı bulamadığımız doğru bir kuram ile kesin davranış kuralları tarafından değil, Vatan'ın gereksinimleri duygusu ve iyilik sevgisi tarafından yönlendirildiğimizi kabullenmeliyiz." Demek ki, Jakoben ideolojinin, büyük ölçüde, Devrim'in çalkantıları, fırtınaları içinde, olayların zorlamasıyla (bunları denetleyerek ya da akışlarına kapılarak) biçimlendiğini kabul etmek gerekir.

Bu kitabın amacına uygun olarak, bundan sonra, Jakoben siyasal düşüncelerin ya da bir başka deyişle Jakoben ideolojinin kapsamlı bir sunumu ve analizi yapılmayacak; fakat Jakoben ideolojik söyleminde öne çıkan birkaç kavrama ya da kavram setine kısaca değinmekle yetinilecektir.

B. Halkçılık söylemi

1789 devrimcileri gibi bireyden yola çıkıp yurttaş, oradan da yurttaşlar toplumu olan halka ulaşan Jakobenler, Devrim'in tek öznesi olan halkı ideolojilerinin odak noktasına yerleştirirler. Halk en üstün meşruluk kaynağı olduğundan, Jakoben söylem tümüyle halka endekslidir, her şey halka göre ve halktan hareketle açıklanmaya çalışılır.

Jakobenler, (ulusla özdeşleştirdikleri) halkı yalnızca soyut bir varlık olarak ele almakla yetinmezler; çoğu zaman ona somut bir anlam yüklerler. Bu somutlaştırma işlemi, halkın duruma göre bir mahalle meclisinde, bir kulüpte, hatta tek bir insanda beden bulmasıdır. Ayrıca halka yalnızca toplumun alt kesimlerini, yoksulları içeren bir “sınıf halk” anlamı kazandırılarak da bu somutlaştırma işlemi gerçekleştirilir. Halkın soyut ya da somut olarak algılanması, onun “idealleştirilmesinde”, ideal bir varlık şeklinde tanımlanmasında bir fark yaratmaz. Halk ister tüm yurttaşların organik birliği olsun, ister yalnızca yoksul sınıflardan ya da *sans-culottelardan* oluşsun, onun hep özgürlük, eşitlik, kardeşlik gibi yüce değerleri içerdiği (ya da içermesi gerektiği) varsayılır. Örneğin, Robespierre’in deyişiyle gerçek halk, “saf, basit, adalete susamış ve özgürlüğün dostu olan yurttaşların toplamıdır. Cumhuriyet’i kurmak için kanını akıtan erdemli halktır bu.”

Bu tanımdan da anlaşıldığı üzere, halk yurttaşların toplamı ise de onun birliği niceliksel bir anlam taşımaz. Bu birlik nitelikselidir; daha açıkçası, yurttaşı, dolayısıyla halkı belirleyen temel ölçüt, ahlaki bir nitelik olan erdemdir. Ahlaki bir yaklaşımı benimseyip erdem sözcüğünü ağızlarından düşürmeyen Jakobenler, Montesquieu’yü andırırcasına demokrasinin ya da cumhuriyetin temel ilkesi olarak tanımladıkları erdeme iki anlam birden yüklerler. Bu erdem, hem kamusal erdemdir, yani vatan sevgisi, eşitlik-özgürlük tutkusu, ortak çıkarın her şeye yeğlenmesi vb. şeklindeki yurttaşa özgü davranış biçimidir; hem de özel erdemdir, yani bütün bireylerin her türlü düşüncelerini, duygularını, törelerini, hatta ekonomik yaşamlarını yönlendiren ahlaki kurallardır.

Erdemle bezenen ve egemenlikle özdeşleştirilen halk, ayrıca Rousseau’nun da savunduğu gibi doğal olarak iyidir, iyiliği ister. Ancak halk, bu özelliğine karşın yanılabilir. Bunun nedeni de birçok düşmanı olmasıdır. İşte Jakoben söylem, bu noktada işin içine “halk düşmanları” kavramını sokar ve onu önemli bir ideolojik işlevle donatır. Gerçekte bu kavram, Jakobenlerin bir buluşu değildir. Henüz 1789’un sıcak günlerinde, başta Sieyès olmak üzere çeşitli ılımlı devrimciler, aristokratlarla özdeşleştirdikleri halk düşmanlarından söz etmeye başlamışlardı. Ancak Jakobenler, iç düşmanları (ya da halk düşmanlarını) belli bir sınıfın üyeleri olmaktan çıkarıp bu kavramın anlamını genişletirler, yani düşmanları çeşitlendirirler. Böylece halk düşmanları, Jakoben söylemde, artık Devrim’in ilkelerini ve ortak iyiliği yıkmaya çalışan, bu amaçla çeşitli entrikalar çeviren ve dış düşmanlarla işbirliği yapan her sınıftan kötü yurttaşlar, hainler ve özellikle de yozlaşmış, erdemsiz kişiler anlamını kazanır.

Jakobenler, ahlaki bir ölçüte başvurarak halk düşmanı kavramını bu denli genişletmeleri sayesinde, kendilerine karşı olan her kişiyi ya da siyasal grubu halk düşmanlığıyla suçlama olanağına kavuşurlar. Ayrıca, Saint-Just’un “halkın tek bir tehlikeli düşmanı vardır; bu düşman, yönetimidir” deyişinde vurgulandığı üzere, yönetimin ya da hükûmetin halkın potansiyel düşmanı olduğu temasını da işlerler. Bu temayı, muhalefetteyken iktidardaki rakiplerini kalamak için kullanırlar. İktidara geldiklerinde ise, hem devlet aygıtına tam an-

Halk düşmanları

“En tehlikeli düşmanlarımız ülke içindedir. (...) Bize halkın Fransızların toplamı olduğu söyleniyor; oysa ben halk denince, halka karşı komplolar çeviren kişilerin dışındaki iyi yurttaşların toplamını anlıyorum.” (Collot d’Herbois)

“Halkın yanında olmayan halka karşıdır. (...) Bir yanda yoz, öte yanda erdemli insanlardan oluşan yalnızca iki parti vardır. İnsanları servetleri ve toplumsal konumları bakımından değil, fakat karakterleri açısından ayırt edin.” (Robespierre)

“Fransız halkının iç düşmanları, bir ordunun iki alayı gibi iki hizbe bölünmüştür. Birisine ılımlılar [Dantonistler], diğerine aşırı devrimciler [Hébertistler] denen bu iki hizip (...) aynı hedefe doğru ilerliyor. Bu hedef, halkçı yönetimin bozulması, Konvansiyon’un çökmesi, yani tiranlığın zaferidir.” (Robespierre)

lamıyla hakim olabilmek için sivil ve askeri bürokrasi içinde “ayıklama” ve “temizlik” yapmak, hem de meclis içindeki ve dışındaki siyasal rakiplerinden kurtulmak, daha doğrusu bu yöndeki eylemlerini meşrulaştırmak amacıyla bu söyleme başvururlar.

Tabii, bu meşruluk girişiminin tam anlamıyla işleyebilmesi, Jakobenlerin halk ile olan ilişkilerinin dolayimsız bir nitelik taşımasıyla mümkündür. Bu nedenle Jakobenler, söylem düzeyinde ilk önce kendilerini iç düşmanlara karşı “halkın koruyucuları”, “halkın ileri karakolu” ya da “halk iradesinin öncüsü” konumuna yükseltirler; son aşamada ise “halkın sesi” ya da “halk iradesinin yankısı” olduklarını ileri sürüp kendilerini halkla bütünleştirirler. Bunun anlamı, Jakobenler ağızlarını açtıkları zaman, konuşanın simgesel olarak halk olmasıdır, halkın iradesinin dile gelmesidir. Jakobenlerin söylem düzleminde halkın kişiliğini üstlenmeleri, hem söylemlerine halkçı bir meşruluk kazandırır hem de iktidarın temelini oluşturan halkçı meşruluğun bu söylemler içinde yeniden üretilmesini sağlar. Bunun yol açtığı sonuç, Jakobenlerden kaynaklanmayan her türlü söylemin halk iradesine aykırı, karşıt, düşman, kısacası gayri meşru bir söylem olarak kabul edilip mahkûm edilebilmesidir. Bu nedenle halk adına olduğu savlanan söylemin, Jakobenlerle birlikte, bir iktidar aracı olmanın ötesinde bizzat iktidarın kendisi haline geldiği söylenebilir.

C. Halk egemenliğinin kullanımı

Jakobenler, nasıl halka göre konumlarını belirlemede kendilerini halkın koruyuculuğundan halkın kendisine dönüştürmüşlerse, egemenliğin kullanımı konusunda da zaman içinde farklı görüşler savunmaktan kaçınmamışlar ya da savunmak zorunda kalmışlardır. Bu konu, Ulusal Kurucu Meclis içinde anayasa hazırlama çalışmaları sırasında, uzun uzun tartışılmış olan halk-meclis (temsilciler) ilişkisi sorunudur. Jakobenler, 1791 Anayasası’nın içerdiği temsil sistemini tümüyle yadsımazlar; ancak Jirondenlerin tasfiye edildiği güne kadar, yani muhalefette bulundukları süre boyunca temsile mutlak bir anlam verilmesi-

ne karşı çıkarlar ve temsilin yanında halkın egemenliği doğrudan kullanmasını da savunurlar. Buna karşılık, iktidara geldiklerinde, egemenliğin ancak temsilciler eliyle kullanılması gerektiği üzerinde dururlar.

Jakobenlerin temsil sorununa yaklaşımları, demek ki siyasal konjonktürle ya da daha doğrusu iktidar çizgisinin hangi tarafında bulunduklarıyla ilişkilidir. Muhalefette bulundukları sürece savundukları halkın doğrudan eylemi, temelde ülke içindeki halk düşmanlarının varlığıyla gerekçelendirilir. Fakat aynı gerekçe, iktidarı ele geçirdiklerinde, bu kez halkın gerçek temsilcilerine (yani Konvansiyon'a, dolayısıyla Konvansiyon'un denetimini ellerinde tutan Jakobenlere) itaat etmesini doğrulamak amacıyla kullanılır.

İlk aşamadaki Jakoben söylem, halk egemenliği ile temsil sisteminin bir uyum içine sokulması üzerine odaklanır. Buna göre, temsilcilerin (vekillerin) erkini kısıtlamaya yönelik olarak görev sürelerinin kısa tutulması, birden fazla görev üstlenilmemesi, yasama ile yürütmenin birbirinden ayrılması gibi öneriler getirilir. Ama asıl önemli olan, halkın egemenliğin kullanımında aktif bir konum içinde bulunmasıdır. Bunun için ise, halkın belli kurallar içinde temsilcilerini denetleyebilmesi ve gerekli gördüğünde görevden alabilmesi gerekmektedir. Kısacası, Robespierre'in deyişiyle, "yöneten kişileri yargılayanın kamuoyunun [halkın] yetkisinde bulunduğu hiçbir zaman gözden kaçırılmamalı" ve bu doğrultuda temsile dayalı bir yönetim kurulmalıdır.

Bu Jakoben öneriler, anayasal bir boyuta sahiptir. Bu bakımdan, halkın, temsilcilerin yanında, hatta üstünde egemenliği kullanabilmesi yasal bir çerçevede içinde düşünülmektedir. Fakat önemli bir sorun daha vardır: Halk, egemen olduğuna göre, gerekli gördüğü zaman yasaların dışına çıkabilir mi? Bozulmuş temsilcilere (ve onların kötü yasalarına) karşı halk, doğrudan bir egemenlik eylemine girişebilir, açıkçası bir ayaklanma gerçekleştirebilir mi? Jakobenler, bu sorun karşısında çok açık bir tutum takınmamakla birlikte, belli durumlarda halkın yerel meclisler, devrim komiteleri ya da dernekler aracılığıyla (yasaların temsilcilere tanıdığı yetkileri hiçe sayarak) doğrudan egemenliği kullanmasını doğru bulurlar ve zaman zaman bu tür eylemleri yüreklendirirler, hatta kışkırtırlar.

Robespierre, Devrim'in büyük günlerini, halkın egemenliği kullanmasında yasallığın aranamayacağını, hatta yasadışılığın devrimin özünde bulunduğunu söyleyerek doğrulama yoluna gider: "10 Ağustos ile bunun öncesi ve sonrasındaki bütün olaylar yasadışıdır, tıpkı Devrim'in, krallığın düşüşünün, Bastille'in yıkılışının ve özgürlüğün kendisinin yasadışı olması gibi. (...) Yurttaşlar, devrimsiz bir devrim mi istiyorsunuz?" Temsilcilerin (bir ayaklanmayla görevlerinden alınabileceği anlamında) mutlak bir şekilde halka bağımlı oldukları yaklaşımı, Jakobenlerin Jirondenlere karşı mücadelesinde de sürekli gündeme getirilir. Bu bağlamda, halk ayaklanması ile Jirondenlerin tasfiyesi, halkın yozlaşmış temsilcilere karşı egemenliğini kendisinin kullanması ve iradesini Konvansiyon'a dayatması olarak meşrulaştırılır.

Fakat Jirondenlerin ortadan kalkmasıyla birlikte Jakoben söylem, giderek

mutlak temsil anlayışını dile getirmeye koyulur. Bu anlayış şu şekilde gerekçelendirilir: Toplumun, halkın birliğini sağlayacak bir merkeze gereksinim vardır. Bu merkez, halktan kaynaklanan ve böylece ulusal kaynaşmayı gerçekleştirebilen temsilcilerin organından başkası olamaz. Bütünü temsil eden parça, yani Konvansiyon, kuramsal olarak bütünün dışında değildir. Daha açıkçası, kendilerini halkla ve erdemle özdeşleştirmiş Jakobenler dolayısıyla Konvansiyon hem erdemle donanır hem de halkı kendi içine alarak egemenle özdeşleşir. Bundan böyle, yani meclis “halk düşmanı” Jirondenlerden temizlendikten ve Robespierre’in deyişiyle “Konvansiyon kendisini halk ilan ettikten” sonra, artık egemen halk ile temsilciler arasında bir ayırımdan söz edilemez ve meclis tıpkı halk gibi erdem kriteri doğrultusunda kendi kendini arındırabileceği için de, daha önce yaşanmış halk ayaklanmalarına gerek olmaz.

Bununla birlikte Jakobenler, hazırladıkları 1793 Anayasası’nda *sans-culot* telara bazı ödünler vermek zorunda kalırlar. Çünkü bu anayasada, egemenliğin doğrudan kullanımı anlamında halkın baskıya karşı direnme (ayaklanma) hakkı tanınır ve uygulanmaya konması çok zor olsa da bir referandum (halk oylaması) mekanizması öngörülür. Ancak tüm bu düzenlemeler kağıt üzerinde kalmaya mahkumdur. Çünkü Jakobenler, Anayasa’yı rafa kaldırıp “devrimci yönetim”i gerçekleştirerek, halkla özdeşleştirdikleri temsilcilerin, yani Konvansiyon ile onun uzantısı olan Kamusal Esenlik Komitesi’nin “diktatörlüğüne” doğru yöneleceklerdir.

Ç. Özgürlüğün despotizmi

1793 sonlarında Jakobenlerce ilan edilip gerçekleştirilmeye çalışılan siyasal iktidarın yeniden yapılanması, Devrim’in ilk yıllarında Marat tarafından ortaya atılan, daha sonra Robespierre tarafından benimsenen bir kavramla adlandırılır: Özgürlüğün despotizmi. Bu yapılanma birbirini çağrıştıran, hatta birbirinin içine geçen iki bileşenden oluşur: Devrimci yönetim ve terör (yıldırım).

Jakoben söylem, anayasanın askıya alınarak (tüm gücün fiilen Kamusal Esenlik Komitesi’nin elinde toplandığı) devrimci yönetimin kurulmasını, iç ve dış düşmanlara karşı Devrim’i başarıya ulaştırmanın biricik yolu olarak sunar. Saint-Just’un deyişiyle, “Cumhuriyet’in içinde bulunduğu koşullarda anayasa uygulanamaz; yoksa anayasa kendisine kurban edilir. (...) Anayasa özgürlüğe yönelik saldırıların güvencesi haline gelir; çünkü bu saldırıları bastırarak gerekli şiddetten yoksundur. (...) Yönetim devrimci bir biçimde yapılandırılmazsa, devrimci yasaların uygulanması olanaksızlaşır.”

Robespierre ise, 25 Aralık 1793’te Konvansiyon’da yaptığı konuşmasında, devrimci yönetimden ne anlaşılması gerektiğini, onu anayasal yönetimle karşılaştırarak açıklar: “Anayasal yönetimin amacı Cumhuriyet’i sürdürmek, devrimci yönetimin amacı ise Cumhuriyet’i kurmaktır. Devrim, özgürlüğün düşmanlarına karşı savaşıdır; anayasa ise, zafere ulaşmış huzurlu özgürlüğün rejimidir. Devrimci yönetim olağanüstü bir etkinliğe gereksinim duyar, çünkü savaştır.

(...) Anayasal yönetim medeni [özel alana ilişkin] özgürlükle ilgilidir, devrimci yönetim ise kamusal özgürlükle. Anayasal rejimde bireyleri kamusal gücün aşırılıklarına karşı korumak yeterli olur; oysa devrimci rejimde kamusal gücün kendisi, saldırgan bütün hiziylere karşı kendini savunmak zorundadır. Devrimci yönetim, iyi yurttaşlara ulusal güvenliğin tüm olanaklarını sağlar; fakat halk düşmanlarına verebileceği tek şey ölümdür.”

Bu uzun alıntıda görüldüğü üzere, anayasanın rafa kaldırılması, dolayısıyla bireysel hak ve özgürlüklerin kısıtlanması, hatta ortadan kaldırılması, cumhuriyetin (ve demokrasinin) kurulmasının zorunlu koşulu olarak ileri sürülmektedir. Böylece Jakoben ideoloji, bu noktada bir paradoksa ulaşmaktadır: Devlet, bireysel hak ve özgürlükleri yok saydığı içindir ki bu hak ve özgürlükleri tam anlamıyla gerçekleştirebilecektir. Bu mantık, Montesquieu’de de görmüş olduğumuz “özgürlüğü korumak için belli durumlarda özgürlüğün üzerine şal atmak” mantığından başka bir şey değildir.

Jakobenlere göre devrimci yönetimin anayasal bir dayanağa sahip olmaması meşruluğu içermediği anlamına gelmez. Meşruluğu, halkın iyiliği ya da kamu selameti bakımından zorunlu olmasından kaynaklanır. Ayrıca keyfi bir yönetim de değildir; tersine adil kurallarla, yasalarla işler ve doğru bir hedefe yönelip ortak çıkarı amaçlar. Dahası, devrimci yönetim, demokrasiyi (ya da cumhuriyeti) kurmanın ötesinde, bir bakıma demokrasiyle özdeşleşmekte ya da en azından demokratik bir nitelik taşımaktadır. Çünkü bu yönetim, kuramsal olarak her şeyin ondan kaynaklandığı ve ona karşı sorumlu olduğu tek bir merkezin, yani halkın iradesini dile getirdiği varsayılan Konvansiyon’un çevresinde örgütlenmiştir. İşte bu nedenle Robespierre, devrimci yönetimin iyice yerleştiği bir dönemde, 5 Şubat 1794’te, “gerçek demokrasi”nin kurulduğunu ileri sürbilmektedir.

Jakoben söylemin devrimci yönetimi hem demokrasiyi (ya da eşanlamlısı olarak kabul ettiği cumhuriyeti) kurma aracı olarak göstermesi hem de demokrasiyle özdeşleştirmesi, onun geçici mi yoksa kalıcı mı olarak tasarlandığı konusunda kesin bir yargıya varılmasını güçleştirmektedir. Jakoben liderler, çeşitli konuşmalarında devrimci yönetimin belirli bir süre için kurulduğunu, daha doğrusu Devrim’in başarıya ulaşmasına kadar devam edeceğini vurgulamaya özen gösterirler. Fakat giderek devrimci yönetime çok büyük hedefler de biçerler. Saint-Just, bu hedefleri, “Devrim, yasalar sayesinde özgürlük ile mutluluğun yetkinliğine ulaştığı zaman sona erer” diyerek özetler. Demek ki Jakoben söylem, ütopyacıların hiçbir zaman vazgeçemedikleri bir temayı kendine hedef olarak saptır: Yetkin mutluluk. Bu bakımdan devrimci yönetim, ütopyanın gerçekleştiği yere (ve zamana) giden bir yoldur sanki. Fakat taşları giyotinin uçurduğu kellelerle döşenmiş bir yol.

Devrim’in ilk günleriyle birlikte, çok farklı siyasal grupların şiddete övgüler düzdükleri ve *sans-culotteların* da zaman zaman şiddet uyguladıkları görülmür. Fakat şiddeti, ya da daha doğrusu terörü bir devlet politikası halinde örgütleyen Jakoben iktidar olur. İlk aşamada devlet terörü, halkın şiddet uygulaması-

Giyotin

Ancien Régime döneminde ölüm cezasına çarptırılan suçlular, toplumsal statülerine ve suçlarının türüne göre asılmak, kellesi kılıçla uçurulmak, yakılmak ya da kol ve bacakları koparılacak gibi farklı yöntemlerle idam edilmekteydi. Parisli bir hekim olan ve *États Généraux*'da yer alan Joseph Ignace Guillotin (1738-1814), ölüm cezasında eşitliğin sağlanması amacıyla (herkes için) yalnızca başın kesildiği idam önerisini getirir. Meclis, bu öneriyi 6.10.1791 tarihinde kabul eder, ardından XVI. yüzyıldan beri bilinen bir ölüm aletinin doktor Antoine Louis tarafından geliştirilmiş biçimini idam aleti olarak benimser. Bu ölüm aletine, ilk öneriyi getiren Guillotin'in adından hareketle ve kendisinin tüm itirazlarına rağmen giyotin (*guillotine*) adı verilir. İlk kez 25.4.1792'de kullanılan giyotine terör döneminde sık sık başvurulacak ve halk tarafından "eşitlik orağı", "ulusal ustura", "Cumhuriyet katillerinin kolyesi" ya da "yasanın kılıcı" gibi adlar yakıştırılacaktır. Giyotin, Fransa'da son kullanıldığı tarih olan 10.9.1977'ye kadar işlemeye devam edecektir.

nın önüne geçilmesinin zorunlu koşulu olarak gerekçelendirilir. Örneğin Danton, "halkın korkunç olmaması için biz korkunç olalım" derken bu gerekçeyi dile getirmektedir.

Ardından Jakoben söylem, devrimci yönetimle bir bütün oluşturan devlet terörünü, kamusal selameti ya da ulusal savunmayı sağlamak işleviyle donatıp rasyonelleştirme yoluna gider. Saint-Just'un "Devrim'in ve Fransız halkının düşmanları yok edilmediği sürece bize rahat yok!" sözü doğrultusunda hareket eden Jakobenler, Cumhuriyet'in varlığının ve geleceğinin terörün uygulanmasına bağlı olduğunu vurgularlar ve terörün salt iç ve dış düşmanlara karşı işletildiğinin altını çizerekler. Robespierre'in 5 Şubat 1794 tarihli konuşması, Jakoben terör anlayışını açıkça ortaya koymaktadır: "Ya Cumhuriyet'in iç ve dış düşmanlarını boğacağız ya da Cumhuriyet ile birlikte yok olup gideceğiz. Bu durumda politikanızın ilk kuralı halkı akıl, halk düşmanlarını da terör yoluyla yönetmek olmalıdır. (...) Özgürlük düşmanlarını terörle yola getirin. (...) Devrim yönetimi, tiranlığa karşı özgürlüğün despotizmidir."

Ayrıca terörün, tıpkı ayrılmaz olduğu devrimci yönetim gibi demokrasiyle bağlantılı olduğu vurgulanır. Daha açıkçası terör politikası, halk iradesinin eyleme dökülmesinden başka bir şey değildir. Bu bakımdan giyotin, erdemın ege-menliğini sağlamak için erdemsiz insanları yok etmeye yönelik demokratik bir adalet aygıtıdır. Robespierre'in deyişiyile, "Eğer halk yönetiminin dayanağı barışta erdem ise, devrim içinde de hem erdem hem terördür. Erdemın olmadı-ğı yerde terör kıyıcıdır, terörün olmadığı yerde de erdem güçsüzdür. Terör hızlı, katı ve bükölmez bir adaletten başka bir şey değildir; dolayısıyla, erdemden kaynaklanır. Terör, özel bir ilkedən çok, vatanın ivedi gereksinimlerine uygulanan genel demokrasi ilkesinin bir sonucudur."

Böylece erdemle ilişkilendirilen terör, yalnızca halkın düşmanlarından kurtulmasını değil, fakat halkın her düzeyde kendi kendisini arındırmasını da sağlayan bir politikaya dönüşür. Çünkü Jakoben liderlerin üzerinde önemle dur-

dukları bir konu, halk düşmanlarının kendilerini vatanseverlik ya da devrimcilik maskesi altında saklamaları ve erdemsizliği yayarak Cumhuriyet'i tehlikeye düşürmeleridir. Dolayısıyla yapılması gereken iş, bu tür kişileri açığa çıkarmak, ayıklamak ve terörün acımasız adaletine teslim etmektir.

Demek ki giyotin, yalnızca karşı devrimcileri yok eden değil, aynı zamanda iyileri kötülerden, erdemlileri erdemsizlerden ayıran bir makine olarak da işler. Ancak halk, erdemi özünde barındırıyorsa da yanılmaya ve yoldan çıkmaya açıktır; aynı şekilde her insan, özel çıkarlarla cezbedilip yurttaşlık dışı bir tutum içine girmeye eğilimlidir. Öyleyse insanlara (ve onlardan oluşan halka) çeşitli zayıflıklara kapılmayacak bir biçim kazandırmak gerekir. Bu anlayışın sonucu, Jakobenlerin Devrim'e (ya da devrimci yönetime) yeni bir amaç, kendilerine de yeni bir görev yüklemeleridir: İnsanı gerçek bir yurttaş, halkı da gerçek bir halk yapmak.

D. Halkı yeniden yaratmak

Jakobenler, 1789 devrimcileriyle aynı düşünsel mirası paylaşmış, aynı kültürel havayı solumuş olduklarından, tıpkı onlar gibi bireysel özgürlükleri savunmalarının yanında "ulusal birlik tutkusu"na da sahiptirler. Hatta bu tutku, onlarda, belki Devrim'in çalkantıları içinde gerek karşı devrimcilere ve dış düşmanlara, gerek siyasal rakiplerine karşı verdikleri mücadelelerle yoğunlaşarak, belki de özgürlüğün despotizmi mantığının bir sonucu olarak neredeyse "psikolojik bir saplantı" haline dönüşür. Onlara göre, hedeflenen tüm amaçlara ulaşılması yolunda gerçekleştirilmesi gereken ilk aşama, halkın (ulusun) birliğinin ve genel iradenin bütünlüğünün sağlanıp korunmasıdır. Bu noktada birey (ve ona özgü olan çıkarlar ve tutkular) büyük bir tehdit olarak algılanır. Çünkü insan, özünde iyi ise de toplumsal ilişkiler içinde her an bencillığe kayabilir ve kötü (yani "asosyal", toplumsal bütünlüğe aykırı) eğilimlere kapılabilir. Dolayısıyla farklı bireylerin (ve bunların oluşturduğu toplulukların, grupların, sınıfların) iradelerinin ve çıkarlarının rekabetinden ulusal birlik kurulamayacağı gibi, var olan birlik de bu tür farklılıklardan dolayı dağılıp yok olur.

Bu nedenle Jakoben ideolojik söylem, sürekli olarak, özel ya da bireysel çıkarların halkın birliğini bozucu, Devrim'i yolundan saptırıcı etkisi üzerinde ısrarla durur. Örneğin Robespierre, insanlara "bencilliği ve kibiri aşıl原因an" eski kültürün hâlâ etkisini sürdürdüğünü belirtip, kamu gücünün temel görevinin toplumda genel iradeyi ve kamusal çıkarı hakim kılması olduğunu vurgular. Bunun tam anlamıyla gerçekleşmesi, yasaların herkes tarafından gönüllü olarak benimsenip uygulanmasıyla mümkündür. Yasaların ve yasalarca belirlenmiş düzenin içselleştirilmesi ise, bütün insanların gerçekten bir birlik olmaları ve kendilerini siyasal bütünün ayrılmaz parçaları olarak görmeleri demektir. Demek ki metafizik düzeyde tasarlanmış olan halk birliğinin fizik düzeyine yansıtılması, bir başka deyişle somut halkın soyut (egemen) halka uygun bir hale getirilmesi gerekmektedir. Her bireyin aynı mutluluğu, aynı çıkarı paylaş-

tığı bir birliğin, türdeş ve bileşik bir toplumun yaratılmasıdır söz konusu olan. Ulusal birliğin bir kurgu olmaktan çıkıp hayata geçirilmesi, paradoksal olarak yine bir kurgulama sayesinde gerçekleştirilir: İnsanın yurttaşa dönüştürülmesi.

Saint-Just, 15 Nisan 1794'te Konvansiyon üyelerine "sizin bir site kurmanız, yani birbirlerinin dostu, kardeşi olan konuksever yurttaşlar yaratmanız gerek" diye seslendikten sonra, "birliğin yalnızca yönetim düzeyinde değil, fakat yurttaşlar arasındaki bütün çıkarlarda, bütün ilişkilerde bulunmasının" zorunlu olduğunu belirtir. İnsanların eşitliği de aşan bir aynılık altında birleşmesini sağlayan yurttaşlık kimliğine Jakoben ideoloji bazı özellikler yükler. Yurttaş, ilk önce siyasal erdemle, yani genel çıkarı bireysel çıkarına yeğlemesiyle bir anlam kazanır. Ayrıca erdem kavramı genişletilip yaşamın her düzeyinde ahlaki değerlere uygun bir davranış ve tutum içinde olmak, yurttaşlığın ölçütü haline getirilir. Ahlakın üst bir norm olarak belirlenmesi, yurttaştan hareketle halkın ve toplumun ahlaklı kılınması, yani yeniden biçimlendirilmesi anlayışına kapıyı açar.

Jakobenler, insanların hem ahlaksal normları içselleştirmelerini hem de birbirlerine bağlanmalarını sağlamak ve böylece Cumhuriyet'in gereksindiği bir yurttaşlar toplumu oluşturmak için, büyük ölçüde, Rousseau'nun önerdiği yöntemleri izlerler. Yurttaşlık bilinci yaratmaya yönelik en önemli toplumsallaşma aracı eğitimidir. Jakobenlerin tasarladıkları ama gerçekleştirmeye zaman bulamadıkları ulusal eğitim programının temel amacı, çocuklara Devrim'in değerlerini ve anayasayı öğreterek, vatanseverlik duyguları aşılayarak ve erdemleri sevdirek hepsini Cumhuriyet'in gereklerine uygun yurttaşlar olarak eğitip yetiştirmektir. 7 Mayıs 1794 tarihli söylevinde, "kamusal eğitimde söz konusu olan, beyefendiler değil, fakat yurttaşlar oluşturmaktır" diyen Robespierre, bu eğitimin en önemli kurumlarından birisinin ulusal bayramlar olduğunu belirtir. Başta Yüce Varlık olmak üzere eşitlik, özgürlük gibi Devrim ilkeleri ve erdem, dürüstlük gibi ahlaksal değerler adına yapılması kararlaştırılan bu bayramların insanları bir araya toplayıp kitle psikolojisini harekete geçirmesi, bu sayede de istenilen hedefe kolayca ulaşılması amaçlanmaktadır.

Okullar ve bayramlar gibi din de, dinsel duygular da Jakobenler tarafından yurttaşlık bilincinin oluşturulmasına yarayan bir araç olarak kullanılır. Robespierre, Yüce Varlık kültürünü ortaya atarak her şeyi birbirinin içine sokar, daha açıkçası dinsel inancı, ahlaksal değerleri ve kamusal erdemi (ya da Cumhuriyet sevgisini) birbirine karıştırır. Bununla güttüğü amaç, toplumda yaygın olan bir dinsel inançtan hareketle insanları erdeme ve Cumhuriyet sevgisine yöneltmektir.

Okullar, bayramlar ve dinsel duygular yoluyla yürütülen yeni bir kültür aşılmasıyla ulaşılan nokta, artık bireyin (ve halkın) aydınlatılarak kendi içindeki iyiliği görüp istemesine, genel iradeyi kavrayıp ortak çıkarı gözetmesine yardımcı olmak değildir. İnsanı yurttaşa dönüştürmeyi amaçlayan Jakobenler için birey, özünde iyi olan bir varlık olmaktan çıkmış, iyi olarak yeniden yaratılması gereken bir varlık haline gelmiştir. Aynı şekilde, halk da içinde erdemi barındırmamaktadır artık, onun da erdemli bir halk olarak yeni baştan yaratılması gerekmektedir.

Devrim'de din ve laiklik

Devrim yılları süresince, dünyevi yaşamın dini değerlerden, anlamlandırmalardan, söylemlerden bütünüyle arındırılması ve tabii toplumsal-siyasal alanın her türlü dinsel etkiden soyutlanması anlamında bir sekülerlik anlayışı hakim kılınmıştır. Ama din ile devlet işlerinin birbirinden ayrılması anlamında laiklik, ne 1789 devrimcileri ne de Jakobenler tarafından hiçbir zaman savunulmamıştır. Dolayısıyla, Türkiye'de sıkça karşılaşılan "Jakoben laiklik anlayışı" kavramı, kesinlikle tarihsel gerçeklikle bağdaşmamaktadır. 1790'daki Ruhbanın Sivil Yapılanması Yasası'yla *Ancien Régime*'in uzantısı olarak görülen Kilise'nin yeniden örgütlendirilerek siyasal iktidarın denetimi altına alınması amaçlanırdı. Ancak yemin etmeyen rahipler nedeniyle bu amaca ulaşılamaması sonucunda, 1793 sonbaharında, *Enragés* ile Hébertistlerin başını çektikleri ve bazı Jakobenlerin de katıldıkları Hristiyanıslaştırma dalgası patlak verir. Dinsel inanç ve ibadet özgürlüğünü yok edip toplumu dinsizleştirmeye yönelik bu akımın karşısına ise Jakoben liderler dikilir. "Ateizm aristokratiktir. Fakat zulmedilen masumluluğu koruyan ve suçlu cezalandıran bir Yüce Varlık düşüncesi, bütünüyle halkçıdır. (...) Eğer Tanrı var olmasaydı, onu yaratmak gerekirdi," diyor Robespierre, din özgürlüğünü Konvansiyon'a kabul ettirir, ama kiliseler, tapınaklar yeniden açılmaz. Bununla birlikte Robespierre, 7 Mayıs 1794'te, Yüce Varlık kültünün Konvansiyon tarafından yasalaştırılmasını sağlar ve bir ay sonra da bayramını düzenler. Bununla güdülen temel amaç, inananları Devrim'e bağlamanın ötesinde, tümüyle devletin güdümünde olan bir tür "sivil" ya da "ulusal" din yaratmaktır. Jakobenlerin düşüşüyle bu girişim son bulacak ve din ile devlet işlerinin ayrılması yönündeki ilk adımlar 1795 yasalarıyla atılacaktır.

Bu anlayışı Jakoben liderlerden Billaud-Varenne şöyle dile getirir: "Özgür kılmak istediğimiz halkı yeniden yaratmalıyız; çünkü eski önyargıları yıkmak, eski alışkanlıkları değiştirmek, bozuk duyguları düzeltmek, yersiz gereksinimleri kısıtlamak ve yerleşmiş kötülükleri söküp atmak zorundayız." Bir başka Jakoben lider Lepelletier ise, Robespierre'in Konvansiyon'da okuduğu Ulusal Eğitim Planı'nın başında şu satırlara yer verir: "Eski toplumsal sistemimizin kötülüğünün insanlığı ne ölçüde aşağılayıp bozduğunu göz önünde bulundurarak, baştan aşağı bir yeniden canlandırma (*régénération*) işleminin ve deyim yerindeyse, yeni bir halk yaratmanın zorunlu olduğu kanısına vardım."

Devletin çeşitli yöntemlerle insanı ahlaklılaştırması, yani doğasını değiştirip onu yeniden yaratması sonucunda, artık kendine özgü iradesi olan bir bireyden ve kamusal alandan bağımsız olan bir özel alandan söz edilemeyeceği açıktır. Hatta buradan hareketle, bireyselliklerin objektif bir gerçeklik olarak ortaya konan bütünün (yani aslında devletin) içinde erimesi ve bireylerin tek "Bir"e dönüşmesi anlayışına kapı açılır. Örneğin Lepelletier'e göre, "Kamusal kurum [okul] içinde, çocuğun tüm varlığı bize aittir; bir başka deyişle, hammadde dö-küm kalıbının ona verdiği biçim dışına çıkamaz; hiçbir şey dışarıdan gelip bizim ona verdiğimiz biçimi bozamaz. (...) Böylece, Cumhuriyeti oluşturan her kişi, cumhuriyetçi kalıp içine sokulacaktır. (...) Böylece güçlü, çalışkan, uyumlu, disiplinli ve yenilenmiş bir soy oluşacaktır." İnsanların aynı kalıptan çıkmışçası-

na biçimlendirilmesi düşüncesi, Saint-Just'ün *Institutions Républicaines* (Cumhuriyetçi Kurumlar) yapıtında da karşımıza çıkar: “Yurttaşlar beş yaşından itibaren ölümlerine dek Cumhuriyet’e aittirler. (...) Yasamacılar genel iyiliği açıkça ortaya koymalıdır ki herkes kurulu düzen doğrultusunda ve onun çizdiği çerçevede düşünsün, davransın ve konuşsun.” Bu anlayış, insanlar arasında hiçbir farklılığın bulunmaması ve aynı zamanda her insanın kendini yurttaş olarak yeniden yaratan devlete tam anlamıyla bağımlı olması demektir.

E. Siyasal devrimden kültür devrimine

Bazı Jakoben önderlerin zaman zaman ve belli koşullarda dile getirdikleri ya da kaleme aldıkları halkı yeniden yaratmaya ilişkin düşüncelerinden hareketle Jakobenizmin “totaliter” bir anlayışa sahip olduğu kanısına varılmamalıdır. Zaten Jakobenizmin en yetkili ağzı olan Robespierre'in (Konvansiyon'da okuduğu Lepelletier'nin raporu dışında) bu yönde yorumlanabilecek herhangi bir düşüncesi hiçbir zaman dile getirmediği görülmektedir. Jakobenlerin tüm yaşam alanlarını denetlemeye varan bir devleti gerçekleştirmek ve herkesi tam anlamıyla tek boyutlu insanlar yapmak gibi bir amaçları yoktur. Hatta kamu gücüne mutlak bir anlam, otoriter bir nitelik de yüklemesler. Tam tersine gerek Robespierre ile Saint-Just, gerek diğer Jakoben önderler, sürekli olarak kamu gücünün (özellikle de bu gücü ellerinde bulunduran yöneticilerin) halk egemenliği ile bireysel haklara yönelik bir tehdit olduğunu vurgularlar ve buna ilişkin alınması gereken önlemlerin altını çizerek.

Bu açıdan bakıldığında Jakobenizm, ulus-devletle bir tuttukları Cumhuriyet'i (ya da eşanlamlı olarak kullandıkları demokrasiyi) gerçekleştirme projesidir; fakat Devrim süreci ile savaş koşullarının dayattığı bir ortamda girilen bir projedir bu. Jakobenler, kral-devletin yıkılıp ulus-devletin kurulduğunun resmen bildirilmesinin, yani artık herkesin yasalar önünde eşit, özgür olduğunun, egemenliğin halkta bulunduğunun, dolayısıyla Cumhuriyet'in oluştuğunun ve herkesin yurttaş konumuna yükseldiğinin ilan edilmesinin yeterli olmadığını bilincindedirler. Çünkü Devrim, belli bir toplumsal-siyasal yapıdan bir başka aşamaya ani bir geçişi, bir sıçrayışı ifade eder; dolayısıyla, yeni aşama için zihniyetlerin, düşüncelerin henüz hazır olmadan, eski düşünce ve davranış kalıplarından, eski değerlerden henüz kurtulamadan gerçekleşen bir kopuştur söz konusu olan. Bu bakımdan Devrim'in kazançlarına işlerlik kazandırılacaksa, 1793 Anayasası'nın içerdiği demokrasi sağlam bir biçimde temellendirilip işletilecekse Devrim sonuna kadar götürülmelidir. Jakobenlerin gözünde “sonuna kadar devrimcilik”in anlamı, iç ve dış düşmanlardan kurtulmak, ama daha önemlisi Cumhuriyet'e uygun, Cumhuriyet'i yaşatacak ve onunla yaşayacak bir insan tipi yaratmaktır.

İşte bunun içindir ki Lepelletier'de, Saint-Just'te ve Billaud-Varenne'de zaman zaman karşımıza çıkan “halkı yeniden yaratmak” ya da “insanları bir dökme kalıbından çıkmışçasına biçimlendirmek” söylemleri, “sonuna kadar dev-

rimcilik" anlayışı içinde değerlendirilmelidir. Gerçekte Jakobenler, halka sürekli övgüler düzüyorlarsa da (tıpkı 1789'un ılımlı devrimcileri ya da Jirondenler gibi) kesinlikle halka güvenmezler. Çünkü halkın, etkisinden kurtulamadığı eski önyargılar ve değerler nedeniyle, özgürlüğünü kolayca yitirebileceğini düşünürler. Onlara göre, Kant'ın deyişiyle "ergin olmama" durumundan kurtulamamış bireylere erginlermiş gibi davranmak, istenilenin tam tersi bir sonuç doğurur. Dolayısıyla, bu bakımdan özgürlük tehlikelidir bile; çünkü halk ne olduğunu tam olarak kavrayamadığı özgürlüğünü öylesine kötü kullanabilir ki yine kölelik konumuna kolayca düşebilir. Öyleyse yapılması gereken şey, (Montesquieu'nün dediği gibi) halkın özgürlüğünün üzerine bir şal örtüp bir "kültür devrimi" gerçekleştirmek ve böylece halkı cumhuriyetçi özgürlük bilincine sahip kılmak anlamında yeniden yaratmak, dolayısıyla da (Rousseau'nun dediği gibi) insanın doğasını dönüştürerek ona "toplumsal özgür insan" doğası kazandırmak, yani insanı sözde değil, ama gerçek bir yurttaş olarak biçimlendirmektedir.

Cumhuriyet'i kurduk demekle gerçekte Cumhuriyet'in var olamayacağına inanan Jakobenler, ulus-devleti (ve onun çağrıştırdığı her şeyi) yaşama geçirmek ve yaşatabilmek için bu yapıya uygun bir insan malzemesinin gerekli olduğunun altını çizerekler. Sorun, bireyselliklerin dış görüntüsü olan çeşitli kimliklerin yok edilmesi değil, fakat bunların tümünün bir üst kimliğe, yurttaşlık kimliğine bağımı kılınmasıdır. İnsanların yurttaşlık bilincine varamadığı, yurttaş statüsünün içerdiği hak ve özgürlükler ile sorumlulukları kavrayamadığı bir ortamda (Hobbes'un da vurgulamış olduğu gibi) bir "halk"tan değil, olsa olsa bir "kalabalık"tan söz edilebilir ancak; bu durumda da ne halk(ulus)-devlet var olabilir ne de Cumhuriyet. Bu bakımdan Jakobenlerin, tarihte, siyasal devrimin bir "kültür devrimi"yle sürdürölüp pekiştirilmesini savunan ilk devrimciler oldukları söylenebilir.

Demek ki Jakobenlerin siyasal devrimi bir kültür devrimiyle tamamlayarak eşit ve özgür yurttaşlardan oluşan bir cumhuriyeti (demokrasiyi) kurmaktan başka bir niyetleri yoktur. Ancak bu eşitlik ve özgürlük projesinin karşısında ki hem eski (aristokrasi) hem yeni (büyük burjuvazi) muhalefetin direnci nedeniyle, önceden tasarlamadıkları katı ve sert önlemler almak durumunda kalırlar. Aydınlanma'dan miras aldıkları ve diğer devrimcilerle paylaştıkları siyasetin belirleyiciliği düşüncesinden hareketle, bir tür "siyasal toplum mühendisliğine" soyunurlar. Ama talihsizlikleri şudur ki belki de (Saint-Just'un deyişiyle) "nesnelerin gücü" nedeniyle, ne kurmak istedikleri "cennet toplumu"nun hemen yanı başında cehennemin bulunduğu ne de cehennemin yolunun iyi niyet taşlarıyla döşeli olduğunun farkına varırlar. Uyguladıkları devlet terörü her ne kadar koşulların bir dayatmasıysa da hümanist bir bakış açısıyla cehennemin de yoludur; ama Jakobenlerden sonra ulus-devletlerde iktidarını kuran burjuvazi, içeride faşizme kadar varan baskıcı yönetim uygulamaları göstererek, dışarıda ise dünyayı o güne kadar görmediği savaşlar içine sokarak cehennemin kapılarını ardına kadar açacaktır.



Voltaire.



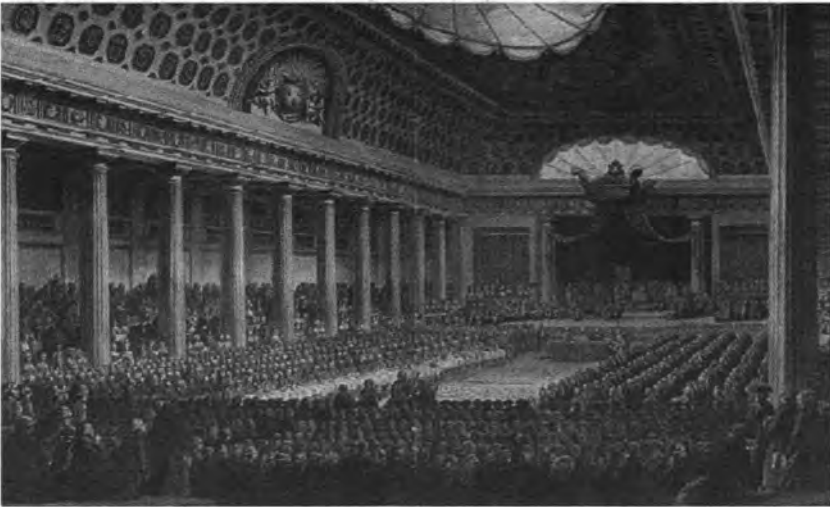
Montesquieu



Ansiklopedistler.



"Fransa'da sınıflar" karikatürü.



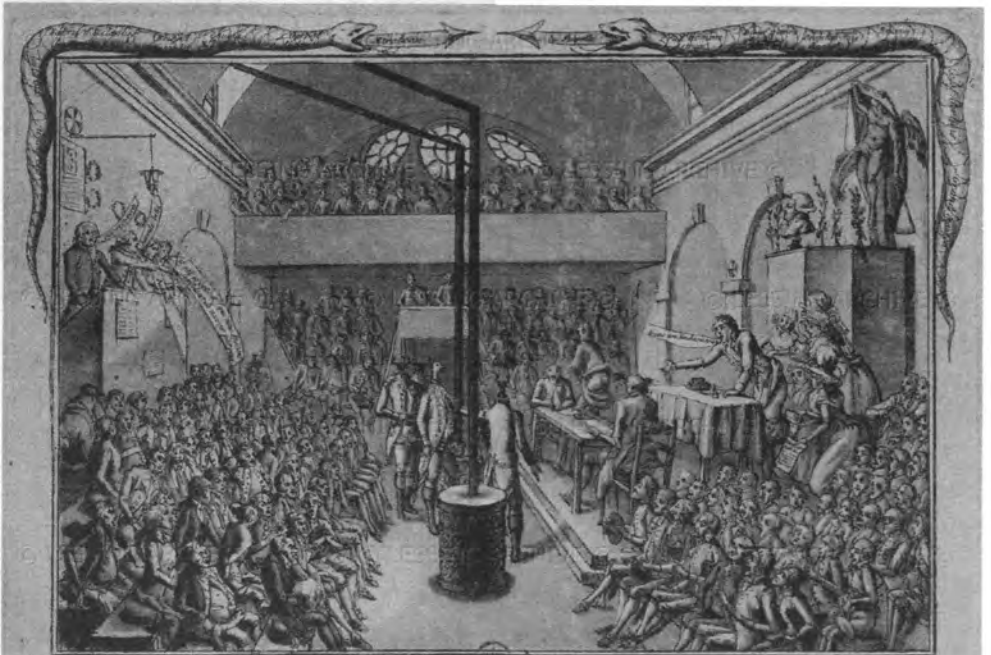
États Généraux – Açılış Oturumu.



XIV. Louis.

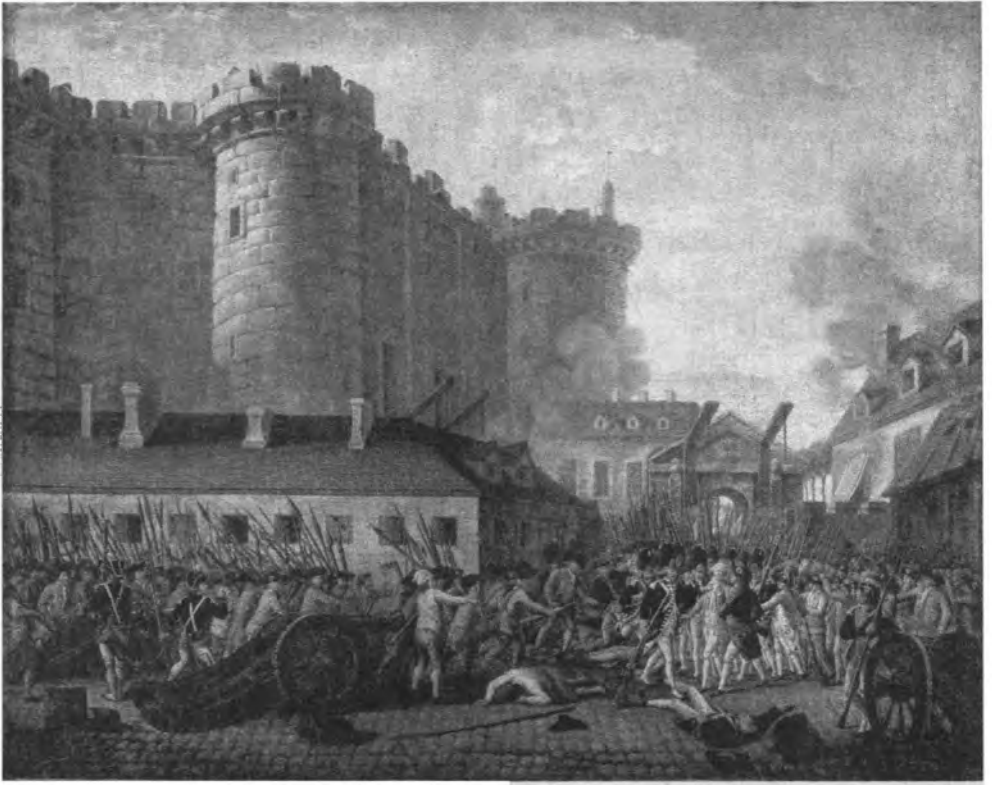


Rousseau.



Grande Seance aux Jacobins en janvier 1792, ou l'on voit le grand effet interieur que fit l'annonce de la guerre par le Ministre l'avis a la suite de son grand tour qu'il venait de lire

Jakoben Kulübü toplantısı.



Bastille Hapishanesi'nin ele geçirilişi.



*Kral XVI. Louis
giyotinde.*



Kadınların Versailles Sarayı'na yürüyüşleri.



Bir sans-culotte.



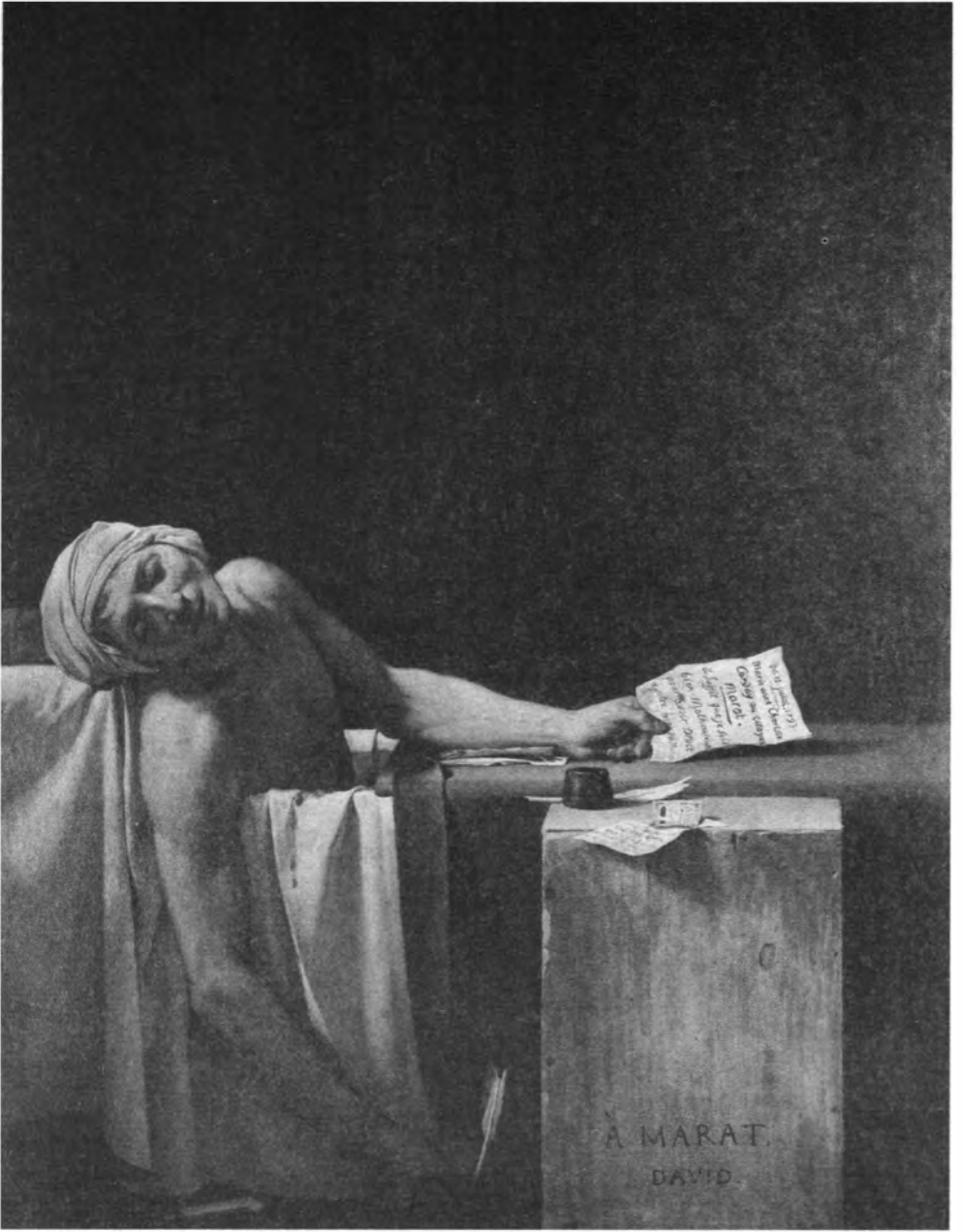
Robespierre.



Danton.



Jeu de Paume yemini (David). 20 Haziran 1789'da, États Généraux'nun tiers état temsilcileri, olağan toplantı salonlarının kral tarafından kapatılması üzerine Jeu de Paume kapalı sahasında toplanırlar ve bir anayasa yapıcaya kadar uygun buldukları her yerde canları pahasına toplanmaya devam edeceklerine (biri hariç hepsi) and içerler.



Marat'ın Ölümü (David).

A. ESKİ ÇAĞ

Tarih	Siyasal yaşam	Düşünsel yaşam
Milattan Önce		
8. yüzyıl	Yunan yarımadasında kralıkların sonu	Homeros destanları: <i>Ilyada</i> ve <i>Odysseia</i> Hesiodos'un destanları
	Etrüsklerin İtalya'ya yerleşmesi	
753	Romulus'un Roma kentini kurması	
7. yüzyıl	Sparta'da Lykurgos yasaları	
632	Atina'da Kylon'un darbe girişimi	
624	Drakon yasaları	
625-545		Thales
610-545		Anaksimandros
594	Solon'un reformları	
588-525		Anaksimenes
580-500		Pythagoras
569-477		Ksenophanes
560	Pesistratos'un tiranlığı	
559-529	Pers Kralı Kyros'un yönetimi	
546	Perslerin İyonya polislerini ele geçirmesi	
540-480		Herakleitos
540		Parmenides'in doğumu
528	Hippias ile Hiparkhos'un tiranlıkları	
525-455		Aiskhylos (Edebiyatçı)
522-486	Pers Kralı I.Dareios'un yönetimi	

Tarih	Siyasal yaşam	Düşünsel yaşam
514	Hipparkhos'un öldürülmesi	
510	Hippias'ın Atina'dan kovulması	
509	Roma'da Cumhuriyet'in (<i>Res publica</i>) kurulması	
507	Kleisthenes reformlarının başlaması	
500-428		Anaksagoras
499-494	İyonya polisleri ayaklanmasının Persler tarafından bastırılması	
496-406		Sophokles (Edebiyatçı)
495	Perikles'in doğumu	
494	Pleblere çeşitli hakların tanınması	
492-432		Empedokles
490	I. Dareios'un Yunan yarımadasına saldırması ve Maraton Savaşı'nda yenilmesi	
490-430		Elealı Zenon
486-464	Pers Kralı Kserkses'in yönetimi	
485-410		Protagoras (Sofist)
484-420		Herodotos (Tarihçi)
484-406		Euripides (Edebiyatçı)
483-376		Gorgias (Sofist)
480-411		Antiphon (Sofist)
480-479	Kserkses'in Yunan yarımadasına saldırması ve püskürtülmesi	
479	İyonya polislerinin bağımsızlığı	
478	Attik-Delos Deniz Birliği	
469		Sokrates'in doğumu
460-429	Perikles'in iktidar dönemi	
460-370		Demokritos
460-403		Thukydides (Tarihçi)
454	Deniz Birliği hazinesi Atina'da	
450	On iki Levha Yasası	
445-380		Aristophanes (Edebiyatçı)
444-368		Antisthenes (Edebiyatçı)
436-338		İsokrates
435-335		Aristippos
431-404	Peloponnesos Savaşı	
429	Perikles'in ölümü	
427		Platon'un doğumu
426-355		Ksenophon
411-323		Diogenes
406-367	Syrakuza tiranı I.Dionysios'un yönetimi	
404	Atina'da Otuzlar Tiranlılığı	

Tarih	Siyasal yaşam	Düşünsel yaşam
403	Atina'da demokrasinin yeniden kurulması	
399		Sokrates'in (baldıran zehiriyle) idamı
387		Platon'un Akademia'yı kurması
384		Aristoteles'in doğumu
367-357	Syrakuza tiranı II.Dionysios'un yönetimi	
359-336	Makedonya Kralı II.Philippos'un yönetimi	
347		Platon'un ölümü
342-271		Epikuros
338	Yunan polisleri Khaironeia Savaşı sonrasında Makedonya egemenliği altında	
336-323	III. Aleksandros (Büyük Iskender) dönemi	
336-264		Zenon (Stoacı)
335		Aristoteles'in Lykeion'u kurması
322		Aristoteles'in ölümü
312-233		Kleanthes
306-168	Makedonya'da Antigonos hanedanlığı	
281-208		Khrysippos
265	İtalya yarımadasının Roma egemenliğine girmesi	
202	Anibal'in yenilgisi ve bir yıl sonra ölümü	
200-120		Polybios
180-110		Panaitios (Stoacı)
146	Kartaca'nın yok edilmesi Yunan yarımadası ve Makedonya'nın Roma egemenliğine girmesi	
106-43		Marcus Tullius Cicero
95-55		Lucretius (Epikurosçu)
81-79	Sulla'nın diktatörlüğü	
73-71	Spartacus ayaklanması	
70-19		Vergilius (Ozan)
44	Caesar'in Senato'da öldürülmesi	
31	Iç savaşı Augustus'un kazanması	
4-İS 65		Lucius Anneus Seneca

Tarih	Siyasal yaşam	Düşünsel yaşam
Milattan Sonra		
10-67		Pavlus
14	İmparator Augustus'un ölümü	
29	İsa'nın çarmıha gerilmesi	
40-112		Dion Khrisostomos
46-119		Plutarkhos
50-138		Epiktetos
54-68	Neron'un İmparatorluğu	
55-120		Tacitus
61-113		(Genç) Plinius
119		Suetonius: <i>On İki Caesar'ın Yaşamı</i> kitabını İmparator Hadrianus'a ithaf etmesi
150-215		İskenderiyeli Origenes
155-220		Kartacalı Tertullianus
161-180	Marcus Aureilus'un İmparatorluğu	
185-250		İskenderiyeli Clementus
212	Caracalla'nın yurttaşlık reformu	
263-339		Eusebios
305-337	I. Constantinus'un İmparatorluğu	
325	I. Constantinus'un İznik'te Hristiyan Kilisesi'nin ilk Genel Konseyi'ni toplaması	
340-397		Ambrosius
354-430		Augustinus
392	I. Theodosius'un Hristiyanlığı Roma'nın devlet dini haline getirmesi	
395	Roma İmparatorluğu'nun bölünmesi	
410	Vizigotların Roma'yı yağmalaması	
452	Hun İmparatoru Atilla'nın Roma kapılarına dayanması	
476	Son İmparator Romulus'un tahttan indirilmesiyle Batı Roma İmparatorluğu'nun sona ermesi	

B. ORTA ÇAĞ

Tarih	Siyasal yaşam	Düşünsel yaşam
494	Papa I. Gelasius'un Bizans İmparatoru I. Anastasius'a mektubu	
496	Frank Kralı Clovis'in hristiyanlığı benimsemesi	
527-565	Bizans İmparatoru I. Justinianus'un yönetimi	
530-540		Benedictus'un Benedikten tarikatını kurması ve manastırcılığın başlaması
590-604	I. Gregorius'un papalığı	
632	Hız. Muhammed'in ölümü	
711-715	Kuzey Afrika'nın ve İspanya'nın Müslümanların denetimine geçmesi	
732	Charles Martel'in Poitiers Savaşı'nda Müslüman ilerleyişini durdurması	
800	Charlemagne'a Papa III. Leo tarafından (Kutsal Roma-Cermen) İmparatorluk tacı giydirilmesi	
843	Verdun Antlaşması'yla İmparatorluğun üçe bölünmesi	
870-950		Farabi
980-1037		İbn-i Sina
1054		Katolik-Ortodoks bölünmesi
1058-1111		Gazzali
1066	Normandiya Dükü Fatih (Piç) William'in İngiltere'yi fethi	
1071	Malazgirt Savaşı	
1073-1085	VII. Gregorius'un papalık dönemi	<i>Plenitudo potestatis</i> doktrini
1076	İmparator IV. Heinrich'in aforoz edilmesi	
1079-1142		Abelardus Petrus
1088		Bologna Üniversitesi'nin kuruluşu
1096	Haçlı Seferleri'nin başlangıcı	
1115-1180		Salisburyli John
1126-1198		İbn-i Rüşd
1150	Paris Üniversitesi'nin kuruluşu	
1152-1190	İmparator I. Friedrich Barbarossa	
1167		Oxford Üniversitesi'nin kuruluşu
1193-1280		Albertus Magnus
1204	IV. Haçlı Seferi'nde İstanbul'un Haçlılarca ele geçirip yağmalanması	
1206-1227	Cengiz Han'ın yönetimi	
1209		Fransiskan tarikatının kurulması

Tarih	Siyasal yaşam	Düşünsel yaşam
1215	Kral Yurtsuz John'un <i>Magna Carta Libertatum</i> 'u imzalaması	Dominiken tarikatının kurulması
1224-1273		Aquinumlu Thomas
1265-1321		Dante Alighieri
1275-1343		Padovalı Marsilius
1290 (85)- 1349 (43)		Ockhamlı William
1296-1303	Fransa Kralı-Papa çatışması	
1299-1300	Osmanlı Devleti'nin kuruluşu	
1304-1374		Francesco Petrarca
1309-1376	Papalığın Avignon dönemi	
1310-1313	İmparator VII. Heinrich'in İtalya seferi	
1320-1384		John Wycliffe
1324		Marsilius'tan <i>Defensor Pacis</i>
1327-1330	İmparator VII. Heinrich'in İtalya seferi	
1337-1453	Yüzyıl Savaşları	
1347-1351	Avrupa'da veba salgını	
1348-1353		Boccaccio'dan <i>Decamerone</i>
1373-1415		Jan Hus
1378-1417	Katolik Kilisesi'ndeki büyük bölünme	
1380-1459		Gianfrenco Poggio
1431	Jeanne d'Arc'in yakılması	
1431-1448	Papa-Genel Kurul çatışması	
1438		Fransa Krallığı'nda Gallikanizm öğretisi
1451-1481	II. Mehmet (Fatih) dönemi	
1453	Türklerin İstanbul'un fethi	

Tarih	Siyasal yaşam	Düşünsel yaşam
1452-1485	İngiltere'de İki Gül Savaşı	
1463-1494		Pico della Mirandola
1466-1536		Desiderius Erasmus
1469-1527		Niccoló Machiavelli
1474-1566		Bartolomé de Las Casas
1478-1535		Thomas More
1480-1546		Francisco de Vitoria
1483	İspanya'da Engizisyon'un doğuşu	
1483-1546		Martin Luther
1484-1531		Ulrich Zwingli
1490-1525		Thomas Münzer
1491-1556		Cizvitliğin kurucusu Ignatius Loyola
1492	Cristóbal Colón Amerika kıtasında Granada'nın İspanyollarca fethi	
1494-1553		François Rabelais
1498	Floransa'da Cumhuriyet'in kurulması	
1506-1582		George Buchanan
1509-1547	İngiltere'de VIII. Henry dönemi	
1509-1564		Jean Calvin
1511		Erasmus'tan <i>Delilige Övgü</i>
1512-1520	Yavuz Sultan Selim dönemi	
1513		Machiavelli'nin <i>İl Principe</i> 'yi yazması
1513-1572		John Knox
1516		Thomas More'dan <i>Utopia</i>
1517	Protestan hareketinin başlangıcı	
1519		Titus Livus'un <i>İlk On Kitabı Üzerine Konuşmalar</i>
1519-1605		Théodore de Bèze
1520-1566	Kanuni Sultan Süleyman dönemi	
1524-1525	Almanya'da Köylü Savaşları	
1525	Fransa Kralı I. François'nın İmparator V. Karl'a (Şarlken) esir düşmesi	
1529-1596		Jean Bodin
1529	I. Viyana Kuşatması	
1530-1563		Etienne de La Boétie
1534	İngiltere'de Anglikanizm Kilisesi	Rabelais'den <i>Gargantua</i>
1535	I. François ile Kanuni arasında "Kapitülasyonlar" antlaşması	
1540	Cizvitler tarikatının Papalıkça onaylanması	

Tarih	Siyasal yaşam	Düşünsel yaşam
1548-1617		Francisco Suárez
1555	Augsburg Barışı	
1557		Vitoria'dan <i>Relectiones Theologicae</i>
1557-1638		Johannes Althusius
1558-1603	İngiltere'de I. Elizabeth dönemi	
1561-1626		Francis Bacon
1564-1616		William Shakespeare
1568-1609	Felemenklerin İspanyol yönetimine karşı ayaklanması	
1568-1639		Tommaso Campanella
1571-1591		Montaign ve <i>Denemeler</i>
1572	Fransa'da Saint-Barthélemy Kiyımı	
1573		Hotman'dan <i>Franco-Gallia</i>
1576		Bodin'den <i>Devletin Altı Kitabı</i>
1579		Brutus'tan <i>Vindiciae Contra Tyrannos</i>
1583-1645	İspanyol "Yenilmez Armada"nın yenilgisi	Hugo Grotius
1588		
1588-1679		Thomas Hobbes
1589-1610	Fransa'da IV. Henri dönemi	
1598	Fransa'da dinsel barışı sağlayan Nantes Fermanı	
1600		Giordano Bruno'nun yakılması
1601	İngiliz Doğu Hindistan Kumpanyası	
1605-1615		Cervantes'ten <i>Don Quijote</i>
1609-1676		Gerrard Winstanley
1611-1677		James Harrington
1612		Suarez'den <i>Tractatus de Legibus</i>
1615-1657		John Lilburne
1618	Otuz Yıl Savaşları'nın başlaması	
1623		Campanella'dan <i>Güneş Ülkesi</i>
1625		Grotius'tan <i>Savaş ve Barış Hukuku</i>
1626		Bacon'dan <i>Yeni Atlantis</i>
1627-1704		Bossuet
1632-1677		Baruch de Spinoza
1632-1704		John Locke
1633		Galilei Galileo'nun yargılanması
1637		Descartes'dan <i>Metot Üzerine Konuşma</i>
1640	İngiliz İç Savaşı'nın başlaması	
1642		Hobbes'tan <i>De Cive</i>
1642-1727		Sir Isaac Newton
1643-1715	Fransa'da XIV. Louis dönemi	

Tarih	Siyasal yaşam	Düşünsel yaşam
1648	Otuz Yıl Savaşları'nı sonlandıran Westphalia Antlaşması	
1649	Kral I.Charles'ın idamı ve İngiltere'de <i>Commonwealth</i> 'in (Cumhuriyet) kurulması	
1650		Hobbes'tan <i>Leviathan</i>
1651-1715		Fénelon
1656		Harrington'dan <i>The Commonwealth of Oceana</i>
1658	Cromwell'in ölümü	
1660	İngiltere'de krallığın geri dönüşü	
1664-1720		Jean Meslier
1668		Molière'den <i>Cimri</i>
1670		Spinoza'dan <i>Tractatus theologico-politicus</i>
1670-1733		Bernard de Mandeville
1683	II. Viyana Kuşatması	
1685	Fransa'da Protestanlığın "yasaklanması"	
1688	İngiltere'de "Şanlı Devrim"	
1689-1755		Montesquieu
1690		Locke'dan <i>Yönetim Üzerine İki İnceleme</i>
1694-1778		Voltaire
1699		Karlofça Antlaşması
1709-1785		Mably
1710-1774	Fransa'da XV. Louis dönemi	
1711-1776		David Hume
1712-1778		Jean-Jacques Rousseau
1713-1784		Denis Diderot
1714		Mandeville'den <i>Anıların Masalı</i>
1715-1771		Helvétius
1717-1783		D'Alembert
1721		Montesquieu'den <i>Acem Mektupları</i>
1723-1789		Baron d'Dolbach
1724-1804		Immanuel Kant
1730	Patrona Halil İsyanı	
1738-1794		Cesare Beccaria
1740-1786	Prusya'da II. Friedrich dönemi	
1743-1794		Condorcet
1748		Montesquieu'den <i>Yasaların Ruhu Üzerine</i>

Tarih	Siyasal yaşam	Düşünsel yaşam
1748-1836		Emmanuel Sieyès
1751-1777		<i>Ansiklopedi</i> 'nin yayınlanması
1755		Rousseau'dan <i>İnsanlar Arasında Eşitsizliğin Kaynağı ve Temelleri Üzerine Söylev</i>
1756-1763	Yedi Yıl Savaşları	
1757		Morelly'den <i>Doğanın Hukuku</i> Hume'dan <i>Din Üstüne</i>
1758-1794		Robespierre
1759		Voltaire'den <i>Candide ya da İyimserlik Üzerine</i>
1760-1820	İngiltere'de III. George dönemi	
1762		Rousseau'dan <i>Toplum Sözleşmesi</i>
1762-1796	Rusya'da II. Yekatarina dönemi	
1764		Beccaria'dan <i>Suçlar ve Cezalar Hakkında</i>
1767-1794		Saint-Just
1771		Mercier'den 2440 Yılı
1774	XVI. Louis'nin tahta çıkması	
1775		Beaumarchais'den <i>Sevil Berberi</i>
1776-1783	Amerika'nın Bağımsızlık Savaşı	
1784		Kant'tan "Aydınlanma nedir?" <i>Sorusuna Yanıt</i>
1789	III. Selim Osmanlı tahtunda États Généraux'nun toplanması ve Fransız Devrimi	Sieyès'ten <i>Üçüncü Tabaka Nedir?</i>
1791	Devrim'in 1. Anayasası	
1792	Kraliyetin yıkılması ve Cumhuriyet'in kurulması	
1793	Devrim'in 2. Anayasası	
1794	Jakobenlerin düşüşü	

Aforoz.....	227
Ahlaki yargıların ötesinde bir varoluş tarzı olarak etik.....	464
Amerika'nın fethi.....	421
<i>Amour de soi</i> ve <i>amour-propre</i>	579
Anabaptistler.....	306
Ansiklopedi.....	520
Antik Yunan dünyasından More'a ütopyalar.....	360
Arete.....	136
Aristoteles'in <i>Metafiziği</i> ve İslam filozofları.....	130
Arkhe.....	55
Asabiyet.....	23
Asya'nın köleliği.....	556
Atomların sapması ve özgür istenç.....	155
Auctoritas-potestas-imperium.....	172
Aydınlanma ve filozofları.....	517
Aydınlanma'da "Filozof-Kral".....	535
Bireylerin esenliği.....	596
Biyopolitika.....	102
Boşluk ve atomlar.....	155
Campanella ve Bacon.....	365
"Carolus Magnus"tan "Kral"a.....	240
Condottieri.....	334
<i>Cum dignitate otium</i> (haysiyetli barış).....	188
Çokluk.....	473
Damokles'in kılıcı.....	102
Devletin sosyal işlevleri.....	451

Devletlerin özgürlüğü	453
Devrim'de din ve laiklik	630
Devrimin yadsınması	533
Doğal özgürlük – Toplumsal özgürlük ayrımı	589
Dört öge ya da Anasır-ı erbaa	63
Düşsel geziler	361
Düşüş ya da ilk günah söylencesi	214
Düzleyiciler'in programı ve İç Savaş'ta kamusal alan	477
Egemenin kişiliği ile halkın kişiliği arasında özdeşlik: Leviathan'ın kapağı	448
Emek, mülkiyet ve uygarlık	490
Emek-rant, ürün-rant (aynı rant), para rant	242
Endüljans belgesi	300
Engizisyon	216
Epikürosçulukta toplumsal sözleşme fikri	158
Erkler ayrımının bulunmadığı iki ülke: Osmanlı İmparatorluğu ve İtalya Cumhuriyetleri	560
Eski Ahit	208
Eşitsizliğin ilk biçimi	577
<i>États Généraux</i>	265
Eudaimonia	135
Evanjelizm ya da Evanjelik kiliseler	302
Farklı inançlar	200
Fascies	168
Fransız monarşisinden Doğu despotizmine	557
Fransız Panthéon'u	571
Gelasius'un mektubundan bir bölüm	226
Geleceği öngörme ve Prometheus	436
Giyotin	627
Grotius'un Spinoza ve Hobbes üzerindeki etkisi	467
Guelfo ve Ghibellino	271
Güçlü din – güçsüz Kilise	335
Haçlı Seferleri (1096-1204)	247
Halk düşmanları	623
“Hayalci Platon'dan gerçekçi Platon'a”	117
Hesiodos	25
Hristiyan gizemciliği (mistisizm)	299
Homeros, <i>Ilyada</i> ve <i>Odysseus</i>	24
Hümanizm	73
<i>İdea</i> , ideal, idealizm, idealist	94
İlk “üniversiteler”	257
<i>İncil</i> (Müjde) ya da <i>Yeni Ahit</i> (<i>Ahd-i Cedid</i>)	203
<i>Index Librorum Prohibitorum</i>	273
İngiliz temsil sistemi	586
İnsan ve Yurttaş Hakları Bildirisi	610
İsa	204
İsa'nın söylencesel yaşamı	210

İstanbul'un fethi	290
İtaatkar uyruk için din ve Türkler	474
Jakobenler Kulübü	604
Kadın ve Kadın Yurttaş Hakları Bildirisi	613
Kanatlı araba mitosu	96
Karşı-reform	297
Katil ve Hırsız Köylü Sürülerine Karşı	304
Kendini bil!	81
Kıtalararası ticaret ve kapitalizm	563
Kilise	201
Konstantinus Bağışı	269
Kozmopolitizm	164
Köleler ve köle sahipleri	44
Kralların ölümsüzlüğü	409
Küçük Sokratesçi okullar	89
La Boétie'nin Osmanlı algısı	390
Latin Aristotelesçiliği, İbn-i Rüşcülük ya da Averroizm:	255
Leviathan ve Behemoth	429
Lykurgos yasalarında kızların eğitimi	33
Machiavelli ile Monarkomaklara eleştiri	403
Machiavelli'nin Makyavelizmi	341
Macpherson'ın Locke'daki emek-mülkiyet-ücret ilişkisine ait yorumu	493
Magna Carta	256
Mağara alegorisi	95
Manastırlar	202
Maraton koşusu ve savaşı	39
Matbaa ve kitap	293
Merkezi devlet: Osmanlı İmparatorluğu	331
Metaller mitosu ya da üç cevher yalanı	101
Mitler ve mitoloji	28
Modern Adanmışlık Hareketi	299
Modern komünist düşünce karşısında Platonik komünizm	104
Montesquieu ve Marx'ta belirleyicilik	548
Mutlak monarşiyi eleştiren aristokratik düşünürler	543
Mutlak siyasal temsil	616
"Mutlu vahşi" imgesi	572
Mülkiyet: Yurttaşlığın ölçütü	538
Onurdan benlik sevgisine, benlik sevgisinden düzene	555
Organizmacı toplum görüşü	99
Orpheus tarikatı	59
Osmanlı İmparatorluğu'nun hoşgörüsü	529
Osmanlı korsanları ve devlet	405
Öğreti tartışmaları	202
Ölüm korkusu: "Zihnin akıldışı sapması"	157
Özel mülkiyet	578
Özgürlüğün üzerine şal örtmek	566

“Özgürlük Savunucusu Machiavelli” yorumları	324
Panteizm (Tümtanrıcılık ya da Kamutanrıcılık)	461
Patria potestas	167
Patriarcha	484
Patristik düşünce	217
Perikles	40
Perikles'in cenaze töreni söylevi	52
Platonik aşk	106
Platon'un yapıtları	93
Platon'un sanat düşmanlığı	107
Platon ve meşruluk	109
Protagoras ya da Epimetheus-Prometheus mitosu	71
Püriten, püritenlik	314
Rabelais, Erasmus ve Poggio	295
Reform, Anabaptistler ve Türkler	308
Res publica	181
Roma Barışı - Janus	189
Roma'da din	191
Roma'da magistratus'lar	169
Roma'nın yayılmacılığı	171
Rousseau ve kadınlar	581
Saf bilgi olarak bilim	131
Saint-Barthélemy Kıyımı	393
Sans-culottes	603
Sept günü	198
Serflik ve kölelik	244
Sıfır toplamı iktidar	328
Sivil itaatsizlik	386
Siyasal haklar ve kadınlar	552
Sokrates'in hayaleti	111
Sokrates'in Savunması'ndan	85
Somut halkın ya da herkesin iradesi	584
Sözleşmeye katılanlar ve katılamayanlar	495
Sparta, spartan, lakonik	30
Spinoza'ya verilen ağır ceza	458
SPQR (<i>Senatus populus que Romanus</i>)	170
Şeytana ve nefesine uyanların devleti	220
Talmud	458
Tanıtlama	129
Tanrıların dünyayı paylaşması	27
Tiran	36
Tiyatro sahnesinde demokrasinin dostları ve düşmanları	54
Tiyatronun doğuşu	41
Topluluk kavramı	497
Toplum sözleşmesi kavramının XVII. yüzyıldaki önemi	442
Vaftizci Yahya	199

VII. Gregorius'un fermanı	249
<i>Virtù</i> ve <i>Fortuna</i>	330
Voltaire ve savaş karşıtlığı	524
Yahudilik ve diğer dinler	564
Yalancı sözleşme	579
Yaşam hakkı	591
Yaşayan, ölen ve dirilen Tanrı söylencesi	209
Yedi bilge	55
Yeni siyasal yaklaşım	325
Yerli yanlısı düşünürler	424
Zorla Hristiyanlaştırma	423

Prof. Dr. MEHMET ALİ AĞAOĞULLARI 1950 yılında Edirne'de doğdu. Saint-Joseph Erkek Lisesi'nden sonra Strasbourg'da Institut de L'Etude Politique'i (1973) bitirdi. Aynı yıl Paris I (Sorbonne) Üniversitesi'nde yüksek lisans çalışmalarına başladı. 1979'da aynı yerde Doctorat d'Etat derecesini alan Ağaoğulları, siyasal teoriler bilim dalında 1987'de doçent, 1993'te profesör oldu. 1980 yılından beri Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi'nde "Siyasal Düşünceler Tarihi" dersleri vermektedir.

Arş. Gör. DUYGU TÜRK 1980 yılında Manisa'da doğdu. Orta Doğu Teknik Üniversitesi Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi Bölümü'nden 2002'de mezun oldu. Aynı yerde yüksek lisans çalışmasını tamamladı. 2005 yılından beri Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi'nde Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi Bölümü'nde araştırma görevlisidir ve doktora çalışmasını sürdürmektedir.

Doç. Dr. AYHAN YALÇINKAYA 1964 yılında Çorum'da doğdu. 1986 yılında Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi, Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi bölümünden lisans, 2000 yılında aynı fakülteden siyaset bilimi dalında doktora derecesini aldı. 1992'den beri öğretim görevlisi olduğu aynı fakültede, 2006 yılında siyasal teoriler dalında doçent oldu. Siyasal Bilgiler Fakültesi'nde "Siyaset Bilimine Giriş", "Siyasal Düşünceler Tarihi", "Türk-Islam Düşünce Tarihi" ve Doç. Dr. Zeliha Etöz'le birlikte "Siyasal Antropoloji" dersleri vermektedir.

Dr. ZAFER YILMAZ 1977 yılında Erzincan'da doğdu. Lisans ve yüksek lisans eğitimi ni Orta Doğu Teknik Üniversitesi, Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi Bölümü'nde tamamladı. Doktora eğitimini ise Ankara Üniversitesi, Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi Bölümü'nde 2011 yılında tamamladı. 2002 yılından beri, Ankara Üniversitesi, Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi Bölümü'nde araştırma görevlisi olarak görev yapmaktadır.

Doç. Dr. FILİZ ZABCI 1965 yılında Elazığ'da doğdu. Lisans eğitimini 1986 yılında Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi'nde bitirdikten sonra, yüksek lisans eğitimini Orta Doğu Teknik Üniversitesi Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi Bölümü'nde tamamladı. 1997 yılında Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi'nde doktora derecesini alan Zabcı, Siyasal Teoriler Bilim Dalı'nda 2006 yılında doçent oldu. Aynı Fakülte'de halen "Siyaset Bilimine Giriş" ve "Siyasal Düşünceler Tarihi" derslerini vermektedir.

SIYASET BİLİMİ, KÜLTÜR, TARİH, FELSEFE TARİHİ, DÜŞÜNCE TARİHİ

1. GENEL KAYNAKLAR

- ABADAN Yavuz, *Hukuk Felsefesi Dersleri*, Ankara, AÜ. Hukuk Fakültesi Yayınları, 1954.
- AGAMBEN Giorgio, *Kutsal İnsan*, çev. İsmail Türkmen, İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 2001.
- AGAMBEN Giorgio, *İstisna Hali*, çev. Kemal Atakay, İstanbul, Otonom Yayıncılık, 2005.
- AĞAOĞULLARI Mehmet Ali & KÖKER Levent, *İmparatorluktan Tanrı Devletine*, Ankara, Imge Yayınları, (5. baskı) 2004.
- AĞAOĞULLARI Mehmet Ali & KÖKER Levent, *Tanrı Devletinden Kral-Devlete*, Ankara, Imge Yayınları, (5. baskı) 2008.
- AĞAOĞULLARI Mehmet Ali, AKAL Cemal Bâli & KÖKER Levent, *Kral Devlet ya da Ölümlü Tanrı*, Ankara, Imge Yayınları, (4. baskı) 2009.
- AĞAOĞULLARI Mehmet Ali, ÇULHA ZABCI Filiz & ERGÜN Reyda, *Kral-Devletten Ulus-Devlete*, Ankara, Imge Yayınları, (2. baskı) 2009.
- AĞAOĞULLARI Mehmet Ali, *Kent Devletinden İmparatorluğa*, Ankara, Imge Yayınları, (6. baskı) 2009.
- AĞAOĞULLARI Mehmet Ali, *Ulus-Devlet ya da Halkın Egemenliği*, Ankara, Imge Yayınları, (2. baskı) 2010.
- AKAL Cemal Bâli (der.), *Devlet Kuramı*, Ankara, Dost Yayınları, 2000.
- AKAL Cemal Bâli, *İktidarın Üç Yüzü*, Ankara, Dost Yayınları, 1999.
- AKAL Cemal Bâli, *Sivil Toplumun Tanrısı*, İstanbul, Alfa Yayınları, 1990.
- AKARSU Bedia, *Felsefe Terimleri Sözlüğü*, Ankara, TDK Yayınları, 1975.
- AKŞİN Sina (ed.), *Türkiye Tarihi 1, Osmanlı Devleti'ne Kadar Türkler*, İstanbul, Cem Yayınları, (8. baskı) 2005.
- ALBERTINI Mario, *L'Etat national*, Lyon, Les Éditions Fédérop, 1978.
- ALEXANDRIAN, *Erotik Edebiyat Tarihi*, çev. I. Ergüden, İstanbul, Mitos Yayınları, 1993.

- AnaBritannica, Genel Kùltür Ansiklopedisi, İstanbul, Ana Yayıncılık, 22 Cilt, 1987.
- ARENDDT Hannah, *Geçmişle Gelecek Arasında*, çev. Bahadır Sina Şener, İstanbul, İletişim Yayınları, 2004.
- ARSLAN Ahmet, *Felsefeye Giriş*, Ankara, Vadi Yayınları, (4. baskı) 1998.
- ARSLAN Ahmet, *İlkçağ Felsefe Tarihi, Sokrates Öncesi Yunan Felsefesi 1*, İstanbul, Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2006.
- ARSLAN Ahmet, *İlkçağ Felsefe Tarihi, Sofistlerden Platon'a 2*, İstanbul, Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2006.
- AUDIER Serge, *Cumhuriyet Kuramları*, çev. İsmail Yerguz, İletişim Yayınları, İstanbul, 2006.
- AULARD A., *Fransa İnkılabının Siyaset Tarihi*, çev. Nazım Poroy, Ankara, Türk Tarih Kurumu Basımevi, 3 Cilt, 1987.
- BAKHTIN Mikhail, *Karnavalın Romanı*, çev. C. Soydemir, İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 2001.
- Barnabas İncili, çev. M. Yıldız, İstanbul, Elit Yayınları, (6. baskı) 2005.
- BARRET-KRIEDEL Blandine, *L'Etat et les esclaves*, Paris, Payot, 1989.
- BARROW R. H., *Romalılar*, çev. Ender Gürol, İstanbul, Varlık Yayınları, 1965.
- BEAUD Michel, *Kapitalizmin Tarihi*, çev. Fikret Başkaya, Ankara, Dost Yayınları, 2003.
- BEAUD Olivier, *La puissance de l'Etat*, Paris, PUF, 1994.
- BEER Max, *Sosyalizmin ve Sosyal Mücadelelerin Genel Tarihi*, çev. Galip Üstün, Can Yayınları, İstanbul, 1989.
- BEN-AMITTAY Jacop, *Siyasal Düşünceler Tarihi*, çev. Mehmet Ali Kılıçbay ve Levent Köker, Ankara, Savaş Yayınları, 1983.
- BERCÉ Yves-Marie, *Modern Avrupa'da Ayaklanmalar ve Devrimler*, çev. Muna Cedden, Ankara, İmge Yayınları, 2003.
- BERKTAY Halil, *Kabileden Feodalizme*, İstanbul, Kaynak Yayınları, 1983.
- BLOCH Ernst, *Rönesans Felsefesi*, çev. H. Portakal, İstanbul, Cem Yayınları, 2002.
- BLOCH Marc, *Feodal Toplum*, çev. M. Ali Kılıçbay, Ankara, Savaş Yayınları, 1983.
- BONNARD André, *Antik Yunan Uygarlığı*, çev. Kerem Kurtgöz, İstanbul, Evrensel Basım Yayın, 3 Cilt, 2004.
- BOUTET Didier, *Vers l'Etat de droit. La théorie de l'Etat et du droit*, Paris, Editions L'Harmattan, 1991.
- BRINTON Crane, CHRISTOPHER John B., WOLFF Robert Lee, *1453'ten Bugüne Dünya Tarihi ve Çağdaş Uygarlık*, çev. Mete Tuncay, İstanbul, Cem Yayınları, 3 Cilt, 1982.
- BURCKHARDT Jacob, *İtalya'da Rönesans Kültürü*, çev. Bekir Sıtkı Baykal, İstanbul, Okuyan/us Yayınları, 2010.
- BURDEAU Georges, *L'Etat*, Paris, Seuil, 1970.
- BURDEAU Georges, *La démocratie*, Paris, Editions du Seuil, 1966. (Türkçe çevirisi: Bülent Nuri Esen, *Demokrasi*, Ankara, A.Ü. Hukuk Fakültesi Yayınları, 1964.)
- BURDEAU Georges, *Traité de science politique*, Paris, Librairie Générale de Droit et de Jurisprudence, 1949 (cilt 2), 1950 (cilt 3), 1952 (cilt 4), 1953 (cilt 5).
- BURN Lucilla, *Yunan Mitleri*, çev. N. Tokdoğan, Ankara, Phoenix Yayınları, 2009.
- CAPELLE, *Sokrates'ten Önce Felsefe 1*, çev. O. Özgül, İstanbul, Kalcı Yayınları, 1994.
- CASCIOLLI Luigi, *Mesih Masalı*, çev. A. Aydın, İstanbul Chiviyazıları Yayınları, 2006.
- CASSIRER Ernst, *Devlet Efsanesi*, çev. Necla Arat, İstanbul, Remzi Yayınları, 1984.
- CEBECİOĞLU Ethem, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, Ankara, Rehber Yayınları, 1997.
- CEVİZCI Ahmet, *Orta Çağ Felsefesi Tarihi*, Bursa, Asa Yayınları, (2. baskı) 2001.
- CHATELET François, DUHAMEL Olivier, PISIER-KOUCHNER Evelyne, *Histoire des idées politiques*, Paris, PUF, 1982.
- CHEVALLIER Jean-Jacques, *Histoire de la pensée politique*, cilt 2, Paris, Payot, 1983.

- CHEVALLIER Jean-Jacques, *Les grandes œuvres politiques de Machiavel à nos jours*, Paris, Armand Colin, 1970.
- CHILDE Gordon, *Tarihte Neler Oldu*, çev. Mete Tunçay ve Alâeddin Şenel, İstanbul, Alan Yayınları, 1982.
- CONFORD MacDonald F, *Sokrates'ten Önce ve Sonra*, çev. U. C. Akın, Ankara, Ayraç Yayınları, 2003.
- COOK Thomas I., *History of Political Philosophy, From Plato to Burke*, New York, Prentice-Hall, Inc., 1937.
- CORNELL T.- MATHEWS J., *Roma Dünyası, Atlaslı Büyük Uygarlıklar Ansiklopedisi*, cilt 5, çev. Ş.Karadeniz, İstanbul, İletişim Yayınları, 1988.
- ÇOTUKSÖKEN Betül ve BABÜR Saffet, *Metinlerle Orta Çağda Felsefe*, İstanbul, Ata Yayınları, 1989.
- ÇULHA ZABCI Filiz, *Siyasal Kuramda Kamusal Alan Sorunsalı: Habermas ve Arendt*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, AÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1990.
- DAVID Marcel, *La souveraineté du peuple*, Paris, PUF, 1996.
- DAVIES Norman, *Avrupa Tarihi*, çev. B. Çığman, E. Topçugil, K. Emiroğlu, S. Kaya, Imge Yayınları, Ankara, 2006.
- DE LANGE Nicolas, *Yahudi Dünyası, Atlaslı Büyük Uygarlıklar Ansiklopedisi*, cilt 4, Çev. S. Atauz-A. Ata-uz, İstanbul, İletişim Yayınları, 1987.
- DENIS Henri, *Ekonomik Doktrinler Tarihi*, çev. Attila Tokatlı, İstanbul, Sosyal Yayınları, 2 Cilt, 1973.
- DIAKOV V. – KOVALEV S., *İlkçağ Tarihi 1, Ortadoğu, Uzakdoğu Eski Yunan*, çev. Ö. Ince, Ankara, V Yayınları, 1987.
- DIAKOV V. ve KOVALEV S., *İlkçağ Tarihi, Cilt 2 Roma*, çev. Özdemir Ince, İstanbul, Yordam Yayınları, 2008.
- DRYZEK, John S., HONIG Bonnie ve PHILLIPS Anne (der.) *The Oxford Handbook of Political Theory*, Oxford, Oxford University Press, 2008.
- DUBY Georges (ed.), *Batı'da Aşk ve Cinsellik*, çev. A. Gür, İstanbul, İletişim Yayınları, 1992.
- DUBY Georges, *Erkek Orta Çağ, Aşka Dair ve Diğer Denemeler*, çev. M.A. Kılıçbay, İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 1991.
- EARLE Timothy (ed.), *Devlete Doğru*, çev. C. Sarı, Ankara, Ütopya Yayınları, 2001.
- EDMOND Michel-Pierre, *Philosophie politique*, Paris, Masson et Cie., 1972.
- ELIADE Mircea, *Ebedi Dönüş Mitosu*, çev. Ü. Altuğ, Ankara, Imge Yayınları, 1994.
- ELIADE Mircea, *İmgeler Simgeler*, çev. M.A. Kılıçbay, Ankara, Gece Yayınları, 1992.
- EMİROĞLU K. ve AYDIN S., *Antropoloji Sözlüğü*, Ankara, Bilim ve Sanat Yayınları, 2003.
- ENGELS Friedrich, *Köylüler Savaşı*, çev. K. Somer, Ankara, Sol Yayınları, 1999.
- ENRIQUEZ Eugene, *Sürüden Devlete*, çev. Nilgün Tural, İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 2004.
- ERTOP Kıvanç ve YETKİN Çetin, *Sosyo Ekonomik Temelleriyle Siyasal Düşünceler Tarihi 1*, İstanbul, Say, 1985.
- EUTROPIUS, *Roma Tarihinin Özeti*, çev. Çiğdem Menzilioğlu, İstanbul, Kabcacı Yayınları, 2007.
- FEBVRE Lucien, *Uygarlık, Kapitalizm ve Kapitalistler*, çev. M.A. Kılıçbay, Ankara, Imge Yayınları, 1995.
- FLEINER-GERSTER Thomas, *Théorie générale de l'Etat*, Paris, PUF, 1986.
- FOUCAULT Michel, *Cinselliğin Tarihi*, çev. H.U. Tannöver, İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 2003.
- FREEMAN Charles, *Mısır, Yunan ve Roma. Antik Akdeniz Uygarlıkları*, çev. Suat Kemal Angı, Ankara, Dost Yayınları, 2003.
- FRIEDEL Egon, *Antik Yunan'ın Kültür Tarihi*, çev. N. Aça, Ankara, Dost Yayınları, 1999.
- FRIEDEL Egon, *Mısır ve Antik Yakındoğu'nun Kültür Tarihi*, çev. E. Kahyaoglu, Ankara, Dost Yayınları, 2006.
- FURET François & OZOUF Mona, *Dictionnaire critique de la Révolution française*, Paris, Flammarion, 1988.

- FURET François & RICHET Denis, *La Révolution française*, Paris, Librairie Arthème Fayard-Marabout, 1973.
- FURET François, *Fransız Devrimini Yorumlamak*, çev. Ahmet Kuyaş, İstanbul, Alan Yayınları, 1989.
- GAUCHET Marcel, *La révolution des droits de l'homme*, Paris, Gallimard, 1989.
- GAXOTTE Pierre, *Fransız İhtilali Tarihi*, çev. Samih Tiryakioğlu, İstanbul, Varlık Yayınları, 1969.
- GERMINO Dante, *Machiavelli to Marx: Modern Western Political Thought*, Chicago, University of Chicago, 1972.
- GIBBON Edward, *Roma İmparatorluğu'nun Gerileyiş ve Çöküş Tarihi*, çev. Asım Baltacıgil, İstanbul, B/F/S Yayınları, 1986-1987.
- GOYARD-FABRE Simone, *Philosophie politique XVIe-XXe siècle*, Paris, PUF, 1987.
- GÖKBERK Macit, *Felsefe Tarihi*, İstanbul, Remzi Yayınları, 1980.
- GÖKDEMİR S. ve GÖKDEMİR A., *Yunus Emre Güldeste*, Ankara, Kültür Bakanlığı Yayınları, 1990.
- GÖKTÜRK Akşit, *Ada*, İstanbul, Adam Yayınları, 1982.
- GÖZE Ayferi, *Siyasal Düşünce Tarihi*, İstanbul, İÜ Hukuk Fakültesi Yayınları, 1982.
- GREGOIRE François, *Büyük Ahlak Doktrinleri*, çev. Cemal Süreya, İstanbul, Varlık Yayınları, 1971.
- HABERMAS, Jurgen, *Theory and Practice*, Londra, Heinemann Educational Books Ltd., 1974.
- HAMPSHER-MONK İain, *A History of Modern Political Thought*, London, Blackwell, 1992.
- HANÇERLIOĞLU Orhan, *Başlangıcından Bugüne Erdem Açısından Düşünce Tarihi*, İstanbul, Varlık Yayınları, 1976.
- HANÇERLIOĞLU Orhan, *Düşünce Tarihi*, İstanbul, Remzi Yayınları, 1977.
- HANÇERLIOĞLU Orhan, *Felsefe Sözlüğü*, İstanbul, Remzi Yayınları, 1979.
- HARVEY David, *Umut Mekanları*, çev. Z. Gambetti, İstanbul, Metis Yayınları, 2007.
- HAZARD Paul, *Batı Düşüncesindeki Büyük Değişme*, çev. Erol Güngör, İstanbul, Tur Yayınları, 1981.
- HAZARD Paul, *La pensée européenne au XVIIIe siècle. De Montesquieu à Lessing*, Paris, Fayard, 1963.
- HEATER Derek, *Yurttaşlığın Kısa Tarihi*, çev. M. D. Üst, Ankara, İmge Yayınları, 2007.
- HELLMAN, Hal, *Büyük Çekişmeler*, çev. Füsün Baytok, Ankara, Tübitak Yayınları, 2008.
- HERMET Guy, *Le peuple contre la démocratie*, Paris, Fayard, 1989.
- HILAV Selahattin, *100 Soruda Felsefe El Kitabı*, İstanbul, Gerçek Yayınları, (4. baskı) 1985.
- HOBBSAWM Eric J., *Devrim Çağı: 1789-1848*, çev. Jülide Ergüder-Alaeddin Şenel, Ankara, V Yayınları, 1989.
- HOBBSAWM Eric J., *Fransız Devrimi'ne Bakış*, çev. Osman Akinhay, İstanbul, Agora Yayınları, 2008.
- HOOKE S. H., *Ortadoğu Mitolojisi*, çev. A. Şenel, Ankara, İmge Yayınları, 1993.
- HÖFFE, Otfried, *Felsefenin Kısa Tarihi*, çev. O. N. Aytolu, İstanbul, İnkılap ve Aka Yayınları, 2008.
- HUBERMAN Leo, *Feodal Toplumdan Yirminci Yüzyıla*, çev. Murat Belge, Ankara, Dost Yayınları, 1982.
- IMBERT Jean, MOREL Henri, DUPUY René-Jean, *La pensée politique des origines à nos jours*, Paris, PUF, 1969.
- İncil, Kolektif çeviri, İstanbul, Yeni Yaşam Yayınları, (5. baskı) 1991.
- JANET Paul, *Histoire de la science politique dans ses rapports avec la morale*, cilt 2, Paris, Librairie Félix Alcan, 1924.
- JAURES Jean, *Histoire socialiste de la Révolution française*, cilt 4, Paris, Editions Sociales, 1972.
- JOUVENEL Bertrand de, *De la souveraineté*, Paris, Éditions Génin, 1955.
- JOUVENEL Bertrand de, *Du pouvoir*, Paris, Hachette, 1972.
- KEEGAN John, *Savaş Sanatı Tarihi*, çev. Füsün Doruker, İstanbul, Sabah Yayınları, 1995.
- KELLNER D. ve BEST S., *Postmodern Teori*, çev. M. Küçük, İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 1998.
- Kıyas-ı Enbiya, *Adem ile Havva, Yusuf ile Zileyha*, İstanbul, Maarif Yayınları, t.y.

- Kitab-ı Mukaddes, Kolektif çeviri, İstanbul, Kitab-ı Mukaddes Şirketi Yayınları, 1996.
- KORKMAZ Esat, *Ansiklopedik Alevilik-Bektaşilik Terimleri Sözlüğü*, İstanbul, Ant Yayınları, 1993.
- KOSELLECK R., *Kavramlar Tarihi*, çev. A. Dirim, İstanbul, İletişim Yayınları, 2009.
- KOYRE, Alexandre, *Yeniçağ Biliminin Doğuşu: Bilimsel Düşüncenin Tarihi Üzerine İncelemeler*, çev. Kurtuluş Dinçer, Ankara, Tübitak Yayınları, 2004.
- KRANZ Walter, *Antik Felsefe. Metinler ve Açıklamalar*, çev. Suat Y. Baydur, İstanbul, Sosyal Yayınlar, 1984.
- LABROUSSE Roger, *Introduction à la philosophie politique*, Paris, Librairie Marcel Rivière et Cie., 1959.
- LAERTIOS Diogenes, *Ünlü Filozofların Yaşamları ve Öğretileri*, çev. C. Şentuna, İstanbul, Yapı-Kredi Yayınları, 2003.
- LANGE Friedrich Albert, *Materyalizmin Tarihi ve Günümüzdeki Anlamının Eleştirisi, 1.cilt, Başlangıcından Kant'a*, çev. A. Arslan, Ankara, Gündoğan Yayınları, 1990.
- LEVI Peter, *Eski Yunan*, çev. Neşe Erdilek, İstanbul, İletişim Yayınları, 1987.
- LIPSON Leslie, *Demokratik Uygarlık*, çev. Haldun Güllalp ve Türker Alkan, Ankara, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 1984.
- LIPSON Leslie, *Les grands thèmes de la pensée politique*, Paris, Presses de la Fondation Nationale des Sciences Politiques, 1977.
- LONG A.A. ve SEDLEY D.N., *The Hellenistic Philosophers: Translations of the Principal Sources with Philosophical Commentary*, cilt 1, Cambridge University Press, Cambridge, 1987.
- MACINTYRE A., *Ethik'in Kısa Tarihi: Homerik Çağdan Yirminci Yüzyıla*, çev. S.Z. Hünler, Paradigma Yayınları, İstanbul, 2001.
- MAGEE, Bryan, *Büyük Filozoflar: Platon'dan Wittgenstein'a Batı Felsefesi*, çev. Ahmet Cevizci, İstanbul, Paradigma Yayınları, 2008.
- MAIRET Gérard, *Le Dieu mortel*, Paris, PUF, 1987.
- MAIRET Gérard, *Les doctrines du pouvoir*, Paris, Gallimard, 1978.
- MANIN Bernard, *Principes du gouvernement représentatif*, Paris, Flammarion, 1996.
- MANSEL Arif Müfid, *Ege ve Yunan Tarihi*, Ankara, Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu Yayınları, 1984.
- MARX Karl, *Kapital*, çev. A. Bilgi, Ankara, Sol Yayınları, 3 Cilt, (3. baskı) 1989.
- MARX K. ve ENGELS F., *Alman İdeolojisi (Feuerbach)*, çev. S. Belli, Ankara, Sol Yayınları, 1999.
- MARX K. ve ENGELS F., *Komünist Manifesto ve Komünizmin İlkeleri*, çev. M. Erdost, Ankara, Sol Yayınları, 1993.
- MATHIEZ Albert, *La Révolution française*, Paris, Éditions Denoel, 3 Cilt, 1985.
- MATTELART A., *Gezegensel Ütopya Tarihi*, çev. Ş. Çiltaş, İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 2005.
- MATTHEW Donald, *Orta Çağ Avrupası, Atlaslı Uygarlıklar Ansiklopedisi*, cilt 6, çev. M.A. Kılıçbay, İstanbul, İletişim Yayınları, 1988.
- McNEILL William H., *Dünya Tarihi*, çev. Alaeddin Şenel, İstanbul, Kaynak Yayınları, 1985.
- MILLER David ve diğerleri, *Blackwell'in Siyasal Düşünce Ansiklopedisi*, çev. Bülent Peker ve Nevzat Kılıç, Ankara, Ümit Yayıncılık, 2 Cilt, 1995.
- MORRILL John, *The Nature of the English Revolution*, London, Longman, 1993.
- MOSCA Gaetano & BOUTHOU Gaston, *Histoire des doctrines politiques*, Paris, Editions Payot.
- MOUSNIER Roland, *La monarchie absolue en Europe*, Paris, PUF, 1982.
- MUMFORD Lewis, *Tarih Boyunca Kent, Kökenleri, Geçirdiği Dönüşümler ve Geleceği*, çev. G. Koca ve T. Tosun, İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 2007.
- NIETZSCHE Friedrich W., *Yunanlıların Trajik Çağında Felsefe*, çev. N. Hızır, İstanbul, Kabalıcı Yayınları, (2. baskı) 1992.

- OMAN C.W.C., *Ok, Balta ve Mancınık. Orta Çağda Savaş Sanatı 378-1515*, çev. İsmail Yavuz Alogan, İstanbul, Kitap Yayınları, 2002.
- PARKINSON D. Northcote, *Siyasal Düşüncenin Evrimi*, çev. Mehmet Hannancı, İstanbul, Remzi Yayınları, 1976.
- PASSERIN d'ENTRÈVES Alexandre, *La notion de l'Etat*, Paris, Editions Sirey, 1969.
- PETTIT Philip, *Cumhuriyetçilik. Bir Özgürlük ve Yönetim Teorisi*, çev. Abdullah Yılmaz, İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 1998.
- PIERSON Christopher, *Modern Devlet*, çev. Dilek Hattatoglu, İstanbul, Çivi yazıları Yayınları, 2000.
- PIRENNE Henri, *Orta Çağ Avrupasının Ekonomik ve Sosyal Tarihi*, çev. Uygur. Kocabaşoğlu, İstanbul, Alan Yayınları, 1983.
- PIRENNE Henri, *Orta Çağ Kentleri, Kökenleri ve Ticaretin Canlanması*, çev. Şadan Karadeniz, Ankara, Dost Yayınları, 1982.
- POGGI Gianfranco, *Çağdaş Devletin Gelişimi*, çev. Şule Kut ve Binnaz Toprak, İstanbul, Hürriyet Vakfı Yayınları, 1991.
- PRÉLOT Marcel & LESCUYER Georges, *Histoire des idées politiques*, Paris, Précis Dalloz, 1992.
- QUATAERT Donald, *The Ottoman Empire 1700-1922*, Second Edition, Cambridge, 2005.
- RANCIÈRE Jacques, *Siyasalin Kıtısında*, çev. A.U. Kılıç, İstanbul, Metis yayınları, 2007.
- RAYNAUD Philippe ve RIALS Stéphane, *Siyaset Felsefesi Sözlüğü*, çev. İ. Yerguz, N.K. Sevil, E. Ergun, H. Dilli, İstanbul, İletişim Yayınları, 2003.
- RENAUT Alain, *Histoire de la philosophie politique*. Paris, Calmann-Lévy, 3 Cilt, 1999.
- RORTY Richard, *Olumsuzluk, İroni ve Dayanışma*, çev. M. Küçük ve A.Türker, İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 1995.
- ROSEN Michael ve WOLFF Jonathan, *Siyasal Düşünce*, çev. Sevdâ Çalışkan ve Hamit Çalışkan, Ankara, Dost Yayınları, 2006.
- ROUVIER Jean, *Les grandes idées politiques*, Paris, Bordas, 1973.
- RUSSELL Bertrand, *Batı Felsefesi Tarihi*, çev. Muammer Sencer, Ankara, Bilgi Yayınları, 3 Cilt, 1973.
- SABINE George, *A History of Political Theory*, Holt, Rinehart and Winston, New York, 1961.
- SABINE George, *Siyasal Düşünceler Tarihi*, çev. Alp Öktem, Ankara, Türk Siyasi İlimler Derneği Yayınları, 3 Cilt, 1969.
- SANDER Oral, *Siyasi Tarih: İlkçağlardan 1918'e*, Ankara, İmge Yayınları, 1992.
- SARICA Murat, *Fransız İhtilali*, İstanbul, Gerçek Yayınları, 1970.
- SARICA Murat, *Siyasi Düşünce Tarihi*, İstanbul, Gerçek Yayınları, 1977.
- SEEL G.E., *The English Wars and Republic, 1637-1660*, London, Routledge, 1999.
- SENNET Richard, *Ten ve Taş, Batı Uygarlığında Beden ve Şehir*, çev. T. Birkan, İstanbul, Metis Yayınları, 2002.
- SEREBRYAKOVA Galina, *Fransız Devriminde Kadınlar*, İstanbul, Evrensel Yayınları, 1998.
- SMITH Preserved, *Rönesans ve Reform Çağı. Bir Sosyal Arkaplan Çalışması*, çev. Serpil Çağlayan, İstanbul, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2001.
- SOBOUL Albert, *Dictionnaire historique de la Révolution française*, Paris, PUF, 1989.
- SOBOUL Albert, *Fransız Devrimi'nin Kısa Tarihi*, çev. İsmail Yarkın, İstanbul, İnter Yayınları, 1989.
- SOBOUL Albert, *Histoire de la Révolution française*, Paris, Gallimard-Idées, 2 Cilt, 1967-1968.
- Sosyalizm ve Toplumsal Mücadeleler Ansiklopedisi*, cilt 8, İstanbul, İletişim Yayınları, 1988.
- STRAUSS Leo, *Droit naturel et histoire*, Paris, Flammarion, 1986.
- STRAUSS Leo, *Politika Felsefesi Nedir?*, çev. Solmaz Zelyüt Hünler, İstanbul, Paradigma Yayınları, 2000.
- ŞENEL Alaeddin, *İnsanlık Tarihi*, Ankara, İmge Yayınları, 2006.
- ŞENEL Alaeddin, *Siyasal Düşünceler Tarihi*, Ankara, A.Ü. Siyasal Bilgiler Fakültesi Yayınları, 1982.

- TANILLI Server, *Dünyayı Değiştiren On Yıl. Fransız Devrimi Üstüne (1789-1799)*, İstanbul, Say Yayınları, 1989.
- TANILLI Server, *Fransız Devrimi'nden Portreler*, İstanbul, Cem Yayınları, 1993.
- TANILLI Server, *Yüzyılların Gerçeği ve Mirası 1, İlkçağ: Doğu, Yunan, Roma*, İstanbul, Adam Yayınları, 2001.
- TANILLI Server, *Yüzyılların Gerçeği ve Mirası 2, Orta Çağ: Feodal Dünya*, İstanbul, Adam Yayınları, 2000.
- TANNENBAUM Donald ve SCHULTZ David, *Siyasi Düşünce Tarihi*, çev. Fatih Demirci, Ankara, Adres Yayınları, 2005.
- Tanrı Buyruğu, *Kur'an-ı Kerim'in Tercüme ve Tefsiri*, Ömer Rıza Doğrul (çev. tef.), İstanbul, İnkılap ve Aka Yayınları, (4. baskı) 1980.
- TEKİN O., *Eski Yunan ve Roma Tarihine Giriş*, İstanbul, İletişim Yayınları, 2008.
- TENZER Nicolas, *Philosophie politique*, Paris, PUF, 1994.
- THOMSON David, *Siyasi Düşünce Tarihi*, çev. Ali Yaşar Erdoğan ve diğerleri, İstanbul, Şüle Yayınları, 1996.
- THOMSON George, *Eski Yunan Toplumu Üzerine İncelemeler. Tarihöncesi Ege*, çev. Celal Üster, İstanbul, Payel Yayınları, 2 Cilt, 1983-1985.
- TILLY Charles, *Avrupa'da Devrimler 1492-1992*, çev. Özden Ankan, İstanbul, Afa Yayınları, 1995.
- TIMUÇİN Afşar, *Gerçekçi Düşüncenin Gelişimi*, İstanbul, De Yayınları, 1986.
- TIMUR Taner, *Toplumsal Değişme ve Üniversiteler*, Ankara, İmge Yayınları, 2000.
- TOUCHARD Jean, *Histoire des idées politiques*, Paris, PUF, 2 Cilt, 1981.
- TROPER Michel, *Pour une théorie juridique de l'Etat*, Paris, PUF, 1994.
- TUNÇAY Mete (der.), *Batı'da Siyasal Düşünceler Tarihi*, Ankara, Teori Yayınları, 3 Cilt, 1986.
- WARBURTON, Nigel, *Philosophy: The Classics*, Londra: Routledge, 2006.
- WEBER Alfred, *Felsefe Tarihi*, çev. V. Eralp, İstanbul, Sosyal Yayınları, (5. baskı) 1998.
- WEBER Max, *Protestan Ahlakı ve Kapitalizmin Ruhu*, çev. Z. Aruoba, İstanbul, Hil Yayınları, 1997.
- WOOD Ellen Meiksins & WOOD Neal, *A Trumpet of Sedition: Political Theory and the Rise of Capitalism, 1509-1688*, New York, New York University Press, 1997.
- WOOD Ellen Meiksins, *Yurttaşlardan Lordlara: Eskiçağlardan Orta Çağlara Batı Siyasi Düşüncesinin Toplumsal Tarihi*, çev. Oya Köymen, İstanbul, Yordam Yayınları, 2009.
- YALÇINKAYA Ayhan, *Eğer'den Meğer'e Ütopya Karşısında Türk Romanı*, Ankara, Phoenix Yayınları, 2004.
- ZAGORIN P., *The English Revolution: Politics, Events, Ideas*, Aldershot, Ashgate Variorum, 1998.

2. İNCELENEN DÜŞÜNÜRLERİN YAPITLARI

- ARISTOPHANES, *Eşek Anıları, Kadınlar Savaşı ve Diğer Oyunlar*, çev. S. Eyuboglu ve A. Erhat, İstanbul, Türkiye İş Bankası Yayınları, (2. baskı) 2010.
- ARISTOTELES, *Atinaların Devleti*, çev. Suad Yakup Baydur, Ankara, Maarif Vekaleti Yayınları, 1943.
- ARISTOTELES, *Politika*, çev. Mete Tunçay, İstanbul, Remzi Yayınları, 1975.
- ARISTOTELES, *Metafizik*, çev. Ahmet Arslan, İzmir, Ege Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, 1985.
- ARISTOTELES, *Poetika*, çev. İsmail Tunalı, İstanbul, Remzi Yayınları, 1995.
- ARISTOTELES, *Retorik*, çev. Mehmet H. Doğan, İstanbul, Yapı Kredi Yayınları, 1995.
- ARISTOTELES, *Birinci Çözümlemeler*, çev. Ali Houshiray, Ankara, Dost Yayınları, 1998.
- ARISTOTELES, *Eudemos'a Etik*, çev. Saffet Babür, Ankara, Dost Yayınları, 1999.
- ARISTOTELES, *Ruh Üzerine*, çev. Zeki Özcan, İstanbul, Alfa Yayınları, 2000.
- ARISTOTELES, *Fizik*, çev. Saffet Babür, İstanbul, Yapı Kredi Yayınları, 2001.

- ARISTOTELES, *İkinci Çözümlerler*, çev. Ali Houshiray, İstanbul, Yapı Kredi Yayınları, 2005.
- ARISTOTELES, AUGUSTINUS, MARTİN HEIDEGGER, *Zaman Kavramı*, çev. Saffet Babür, Ankara, İmge Yayınları, 2007.
- BACON Francis, *Yeni Atlantis*, çev. Ç. Dürüşken, İstanbul, Kabcacı Yayınları, 2008.
- BECCARIA Cesare, *Suçlar ve Cezalar Hakkında*, çev. Sami Selçuk, Ankara, İmge Yayınları, 2004.
- BELLAMY Edward, *Looking Backward*, <http://www.gutenberg.org/files/25439/25439-h/25439-h.htm>
- BODIN Jean, *Les six livres de la République*, Paris, Librairie Générale Française, 1993.
- BURKE Edmond, *Réflexions sur la révolution de France*, Paris, Hachette, 1989.
- CAESAR Gaius Julius, *Gallia Savaşı*, çev. Furkan Akderin, İstanbul, Alfa Yayınları, 2006.
- CAMPANELLA Tomaso, *Güneş Ülkesi*, çev. V. Günyol, H. Kazgan, İstanbul, Sosyal Yayınları, 1996.
- CICERO Marcus Tullius, *On the Commonwealth and On the Laws*, Cambridge, Cambridge University Press, 1999.
- DANTE, *De la monarchie*, Librairie Félix Alcan, Paris, 1933.
- D'ALEMBERT, *Felsefenin Öğeleri*, çev. Hüseyin Köse, Ankara, Öteki Yayınları, 2000.
- DIDEROT & D'ALEMBERT, *Ansiklopedi ya da Bilimler, Sanatlar ve Zanaatlar Açıklamalı Sözlüğü*, çev. Se-lahattin Hilav, İstanbul, Yapı Kredi Yayınları, 1996.
- DIDEROT, *Aktörlük Üzerine Aykırı Düşünceler*, çev. Sabri Esat Siyavuşgil, İstanbul, Sosyal Yayınlar, 1984.
- DIDEROT, *Article "Citoyen" (Encyclopédie)*, http://www.uqac.ca/zone30/Classiques_des_sciences_sociales/classiques/Diderot_Denis/encyclopedia/citoyen, 05.11.2004.
- DIDEROT, *Felsefe Konuşmaları*, çev. Adnan Cemgil, İstanbul, Remzi Yayınları, 1968.
- DIDEROT, *Filozofça Düşünceler-Yasayı Çığnemenin Tehlikeleri Üstüne*, çev. Vedat Günyol, İstanbul, Çan Yayınları, 1974.
- DIDEROT, *Körler Hakkında Mektup*, çev. Adnan Cemgil, İstanbul, Sosyal Yayınları, 1984.
- DIDEROT, *Le neveu de Rameau et autres dialogues philosophiques*, Paris, Gallimard-Folio, 2003.
- DIDEROT, *Lettre de M. Denis Diderot sur l'examen de l'essai sur les préjugés*, http://www.uqac.ca/zone30/Classiques_des_sciences_sociales/classiques/Diderot_Denis/Lettre_de_M.Denis, 05.11.2004.
- EPICURUS, *The Essential Epicurus: Letters, Principal Doctrines, Vatican Sayings and Fragments* (ed. E.O'Connor) Great Books in Philosophy, Prometheus Books, New York, 1993.
- EPICURUS, *The Epicurus Reader: Selected Writings and Testimonia* (eds. B.Inwood & L.P.Gerson) Hackett Publishing Company, Indianapolis, 1994.
- EPIKTETOS, *Düşünceler ve Konuşmalar*, çev. Burhan Toprak, İstanbul, İnkılâp ve Aka Yayınları, 1967.
- EPIKÜR, *Mektuplar ve Maksimler*, çev. Hayrullah Örs, İstanbul, Remzi Yayınları, 1962.
- ERASMUS, *Delilige Övgü*, çev. Nusret Hızır, İstanbul, BFS Yayınları, (3. Baskı) 1987.
- EURIPIDES, *Eski Yunan Tragedyaları 6: Elektra*, çev. Y. Onay, İstanbul, Mitos Boyut Yayınları, 2008.
- EURIPIDES, *Troyalı Kadınlar*, çev. S. Sandalcı, İstanbul, Arkeoloji ve Sanat Yayınları, 2002.
- FÉNÉLON, *Aventure de Télémaque*, Paris, Librairie Aristide Quillet, 1933. (Türkçe çevirisi: Ziya İshan, *Telemakhos'un Başından Geçenler*, İstanbul, Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 2 Cilt, 1991.)
- FOURIER Charles, *Yeni Bir Sevgi Dünyasından*, çev. O. Özügül, İstanbul, Pencere Yayınları, 1995.
- GROTIUS Hugo, *Savaş ve Barış Hukuku (De Iure Belli Ac Pacis)*, *Seçmeler*, çev. Seha L. Meray, Ankara, AÜ SBF. Yayınları, 1967.
- HERODOTOS, *Herodot Tarihi*, çev. Müntekim Ökmen, İstanbul, Remzi Yayınları, 1973.
- HESIODOS, *Hesiodos Eseri ve Kaynakları*, çev. Sabahattin Eyüboğlu ve Azra Erhat, Ankara, Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1977.
- HESIODOS, *Tannların Doğuşu, İşler ve Günler*, çev. F. Akderin, İstanbul, Sosyal Yayınları, 2010.

- HOBBS Thomas, *Leviathan veya Bir Din ve Dünya Devletinin İçeriği, Biçimi ve Kudreti*, çev. Semih Sim, İstanbul, Yapı Kredi Yayınları, 1992.
- HOBBS, Thomas, *Elementa Philosophica De Cive, Yurttaşlık Felsefesinin Temelleri*, çev. D. Zarakolu, İstanbul, Belge Yayınları, 2007.
- HOBBS, Thomas, *Leviathan, or the Matter, Form and Power of a Commonwealth Ecclesiastical and Civil*, (ed.) M. Oakeshott, Oxford: Basil Blackwell, 1946.
- HOBBS, Thomas, *De Cive, or the Citizen*, (ed.) P. Sterling Lamprecht, New York, Appleton-Century-Crafts, 1949.
- HOBBS, Thomas, *De Corpore*, (ed.) R. S. Lamprecht, *Body, Man and Citizen* içinde, Londra, Collier-Macmillan Ltd., 1967.
- HOBBS, Thomas, *The Elements of Law: Natural and Politics*, (ed.) F. Tönnies, Londra, Frank Cass & Co. Ltd., 1969.
- HOMEROS, *Ilyada*, çev. A. Kadir- A. Erhat, İstanbul, Can Yayınları, 1999.
- HOMEROS, *Odyssea*, çev. Ahmet Cevat Emre, İstanbul, Varlık Yayınları, 1971.
- HUME David, "Of the Original Contract", *Reading Political Philosophy: Machiavelli to Mill*, (ed. Nigel Warburton & Derek Matravers), London, Routledge, 2000.
- HUME David, *Din Üstüne*, çev. Mete Tunçay, İstanbul, Kaynak Yayınları, 1983.
- HUME David, *La liberté de la presse*, http://www.uqac.ca/zone30/Classiques_des_sciences_sociales/classiques/Hume_david/essais_moraux_pol_lit/liberte_de-la_presse, 05.11.2004.
- HUXLEY Aldous, *Cesur Yeni Dünya*, çev. Ü. Tosun, İstanbul, İthaki Yayınları, 2002.
- KANT Immanuel, "Aydınlanma Nedir? Sorusuna Yanıt", çev. Nejat Bozkurt, *Felsefe Yazıları*, 6. Kitap, 1983.
- KANT Immanuel, *Seçilmiş Yazılar*, çev. Nejat Bozkurt, İstanbul, Remzi Yayınları, 1984.
- KSENOPHON, *Anabasis*, çev. Hayrullah Örs, İstanbul, İnkılap ve Aka Yayınları, 1975.
- LA BOÉTIE Etienne de, *Gönüllü Kulluk Üzerine Söylev*, çev. M.A. Agaogulları, Ankara, İmge Yayınları, 1995.
- LA BOÉTIE Etienne de, *Œuvres politiques*, Éditions Sociales, Paris, 1971.
- LA BOÉTIE Etienne de, *Discours de la servitude volontaire*, Paris, Flammarion, 1983.
- LOCKE John, "Uygar Yönetim Üstüne İki İnceleme'den Seçme Parçalar", *Batı'da Siyasal Düşünceler Tarihi-2: Yeni Çağ, Seçilmiş Yazılar*, Der. ve çev. Mete Tunçay, Ankara Teori Yayınları, 1986.
- LOCKE John, *A Letter Concerning Toleration*, London, Routledge, 1991.
- LOCKE John, *An Essay Concerning Human Understanding*, Oxford, Clarendon Press, 1990.
- LOCKE John, *Eğitim Üzerine Düşünceler*, çev. Hakan Zengin, Ankara, Morpa Kültür Yayınları, 2004.
- LOCKE John, *Hoşgörü Üstüne Bir Mektup*, çev. Melih Yürüşen, Ankara, Liberte Yayınları, 1998.
- LOCKE John, *Hükümet Üzerine İkinci Deneme*, çev. Fahri Bakırcı, Ankara, Babil Yayınları, 2004.
- LOCKE John, *İnsanlığın Anlığı Üzerine Bir Deneme*, çev. Vehbi Hacıkadıroğlu, İstanbul, Ara Yayıncılık, 1992.
- LOCKE John, *Second Treatise of Government*, (ed. C.B. Macpherson), Cambridge, Hackett Publishing Company, Inc., 1980.
- LOCKE John, *Two Treatises of Government*, (ed. Peter Laslett), Cambridge, Cambridge University Press, 1988.
- LUCRETİUS, *Evrenin Yapısı*, çev. Tomris Uyar ve Turgut Uyar, İstanbul, Hürriyet Yayınları, 1974.
- MACHIAVELLI, *Discours sur la première decade de Tite-Live*, Paris, Flammarion, 1985.
- MACHIAVELLI, Niccolo, *Discourses on Livy*, çev. J. C. Bondanella ve P. Bondanella, Oxford, Oxford University Press, 1997.

- MACHIAVEL, *Le Prince*, Librairie Générale Française, Paris, 1972.
- MACHIAVELLI Niccolò, *Floransa'da Komplolar ve Karşı Komplolar Tarihi*, çev. A. Berna Hasan, Özne Yayınları, İstanbul, t.y.
- MACHIAVELLI Niccolò, *Savaş Sanatı*, çev. A. Berna Hasan, Özne Yayınları, İstanbul, 1999.
- MACHIAVELLI, *Hükümdar (Il Principe)*, çev. H. Kemal Karabulut, Sosyal Yayınları, İstanbul, 1998.
- MACHIAVELLI, *Prens*, çev. Nazım Güvenç, Anahtar Yayınları, İstanbul, 1993.
- MACHIAVELLI, *Titus Livius'un İlk On Kitabı Üzerine Söylevler*, çev. Alev Tolga, Say Yayınları, İstanbul, 2009.
- MACIAVELLI Niccolo, *Adamotu*, çev. Samim Sinanoğlu, Mitos-Boyut Yayınları, İstanbul, 2009.
- MARSILE DE PADOUE, *Le Défenseur de la paix*, Librairie Philosophique Jean Vrin, Paris, 1968.
- MERCIER Louis-Sébastien, *L'an 2440*, Paris, Éditions France Adel, 1977.
- MERCIER Louis-Sébastien, *Paris Tablosu*, çev. Aysen Altunel, İstanbul, İthaki Yayınları, 2004.
- MONTAIGNE, *Denemeler*, çev. Sabahattin Eyuboglu, Cem Yayınları, İstanbul, 1980.
- MONTESQUIEU, *De l'esprit des lois*, Paris, Librairie Garnier Frères, 2 Cilt, 1927.
- MONTESQUIEU, *The Spirit of Laws*, New York, Prometheus Books, t.y.
- MONTESQUIEU, *Kanunların Ruhu Üzerine*, çev. Fehmi Baldaş, İstanbul, Toplumsal Dönüşüm Yayınları, 2 Cilt, 1998.
- MONTESQUIEU, *Grandeur et décadence des Romains*, Paris, GF-Flammarion, 1968. (Türkçesi: *Romalıların Yükselişi ve Düşüşü*, çev. Ahmet Saki, İstanbul, Söylem, 2001.)
- MONTESQUIEU, *Considerations on the Causes of The Greatness of the Romans and Their Decline*, çev. David Lowenthal, Cambridge, Hackett Publishing Company, 1999.
- MONTESQUIEU, *Lettres persanes*, Paris, Le Livre de Poche, 1966.
- MONTESQUIEU, *Iran Mektupları*, Çev. Muhiddin Göklü, İstanbul, Anka Yayınları, 2001.
- MONTESQUIEU, *Œuvres complètes*, Paris, Librairie Gallimard, 2 Cilt, 1949.
- MORE Thomas, *Utopia*, çev. Sabahattin Eyuboglu, Minâ Urgan, Vedat Günyol, İstanbul, Cem Yayınları, 1981.
- MORRIS William, *Gelecekte Anılar*, çev. E. Bodur, İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 2002.
- ORWELL George, 1984, çev. N. Akgören, İstanbul, Can Yayınları, 2009.
- PAINE Thomas, *İnsan Hakları*, çev. Hüseyin Sarca, İstanbul, Belge Yayınları, 1985.
- PLATON, *Devlet*, çev. S. Eyuboglu ve M.A. Cimcoz, İstanbul, Remzi Yayınları Yayınları, (7. baskı) 1992.
- PLATON, *Kriton*, çev. T. Gökçöl, *Diyaloglar 2* içinde, İstanbul, Remzi Yayınları Yayınları, 1986.
- PLATON, *Meneksenos*, çev. İ. Şahinbaş, İstanbul, MEB Yayınları, 1944.
- PLATON, *Menon*, çev. A. Cemgil, *Diyaloglar 1* içinde, İstanbul, Remzi Yayınları Yayınları, 1993.
- PLATON, *Phaidon*, çev. H. R. Atademir ve S. K. Yetkin, İstanbul, MEB Yayınları, 1943.
- PLATON, *Phaidros*, çev. H. Akverdi, İstanbul, MEB Yayınları, 1943.
- PLATON, *Politikos (Devlet Adamı)*, çev. B. Boran ve M. Karasan, İstanbul, Cumhuriyet Yayınları, 1998.
- PLATON, *Sokrates'in Savunması*, çev. T. Aktürel, *Diyaloglar 1* içinde, İstanbul, Remzi Yayınları, 1993.
- PLATON, *Şölen-Lysis*, çev. A. Erhat ve S. Eyuboglu, İstanbul, Remzi Yayınları Yayınları, (5. baskı) 1992.
- PLATON, *Theaitetos*, çev. M. Gökberk, *Diyaloglar 2* içinde, İstanbul, Remzi Yayınları, 1986.
- PLATON, *Timaios*, çev. E. Güney ve L. Ay, İstanbul, Cumhuriyet Yayınları, 2001.
- PLATON, *Yasalar (I-VI. Kitaplar)*, çev. C. Şentuna ve S. Babür, İstanbul, Ara Yayınları, 1988.
- PLATON, *Yasalar (VII-XII. Kitaplar)*, çev. C. Şentuna ve S. Babür, İstanbul, Ara Yayınları, 1992.
- PLATON, *Yasalar (I-XII. Kitaplar)*, çev. C. Şenyuva ve S. Babür, İstanbul, Kabalcı Yayınları, (2. baskı) 1994.
- PLUTARK, *Yaşamlar 1. Ünlü Yunanlı ve Romalıların Yaşamları*, çev. Meriç Mete, İstanbul, Idea, 2005.

- PLUTARK, *Yaşamlar 2. Ünlü Yunanlı ve Romalıların Yaşamları*, çev. Meriç Mete, İstanbul, İdea, 2005.
- PLUTARKHOS, *Lykurgos'un Hayatı*, çev. S. Eyüboğlu ve V. Günyol, İstanbul, Çan Yayınları, 1967.
- PLUTARKHOS, *Paralel Yaşamlar*. Marcus Antonius, çev. Furkan Akderin, İstanbul, Alfa Yayınları, 2006.
- RABELAIS François, *Gargantua*, çev. S. Eyüboğlu, V. Günyol, A. Erhat, İstanbul, Türkiye İş Bankası Yayınları, 2000.
- ROBESPIERRE, *Discours et rapports à la Convention*, Paris, Union Générale d'Éditions, 1965.
- ROBESPIERRE, *Textes choisis*, Paris, Éditions Sociales, 3 Cilt, 1973-1974.
- ROBESPIERRE, *Devrimin Bağrından*, çev. Vedat Günyol, İstanbul, Çan Yayınları, 1975.
- ROBESPIERRE, *Ayaklar Baş Olunca (Jakoben Söylevler)*, Ankara, İlkeriç Yayınları, 2008.
- ROUSSEAU Jean-Jacques, *6 Kitabile Birlikte Rousseau*, çev. Selmin Evrim ve diğerleri, İstanbul, Türkiye Yayınları, 1960.
- ROUSSEAU Jean-Jacques, *Discours sur les sciences et les arts- Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, Paris, Garnier-Flammarion, 1971.
- ROUSSEAU Jean-Jacques, *İlimler ve Sanatlar Hakkında Nutuk*, çev. Sabahattin Eyüboğlu, Ankara, Maarif Vekaleti Yayınları, 1943.
- ROUSSEAU Jean-Jacques, *İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kaynağı*, çev. Rasih Nuri İleri, İstanbul, Say Yayınları, 1982.
- ROUSSEAU Jean-Jacques, *Du contrat social*, Paris, Seuil, 1977.
- ROUSSEAU Jean-Jacques, *Du contrat social-Lettre à M. D'Alembert-Considérations sur le gouvernement de Pologne etc.*, Paris, Classiques Garnier, 1954.
- ROUSSEAU Jean-Jacques, *Toplum Sözleşmesi*, çev. Alpagut Erenulu, Ankara, Öteki Yayınları, 1996.
- ROUSSEAU Jean-Jacques, *Toplum Sözleşmesi*, çev. Vedat Günyol, İstanbul, Adam Yayınları, 1982.
- ROUSSEAU Jean-Jacques, *Economie politique*, Paris, PUF, 1986.
- ROUSSEAU Jean-Jacques, *Ekonomi Politik*, çev. İsmet Birkan, Ankara, Imge Yayınları, 2005.
- ROUSSEAU Jean-Jacques, *Émile ou De l'éducation*, Paris, Librairie Aristide Quillet, 2 Cilt, 1928.
- ROUSSEAU Jean-Jacques, *Emile yahut Terbiyeye Dair*, çev. H.Z. Ülken, A.R. Ülgener ve S. Güzey, İstanbul, Türkiye Yayınları, 1961.
- ROUSSEAU Jean-Jacques, *Essai sur l'origine des langues*, http://www.uqac.ca/zone30/Classiques_des_sciences_sociales/classiques/Rousseau-jj/essai_origine_des_langues, 24.08.2005.
- ROUSSEAU Jean-Jacques, *İtirafılar*, çev. Kenan Somer, İstanbul, Remzi Yayınları, 1975.
- ROUSSEAU Jean-Jacques, *Les confessions*, Paris, Gallimard, 2 Cilt, 1991.
- ROUSSEAU Jean-Jacques, *Lettres de la Montagne*, Paris, E.A. Lequien Libraire, 1821.
- ROUSSEAU Jean-Jacques, *Projet de Constitution pour la Corse*, Paris, Nautilus, 2000.
- ROUSSEAU Jean-Jacques, *L'état de guerre*, Arles, Actes Sud, 2000.
- ROUSSEAU Jean-Jacques, *Rêveries du promeneur solitaire*, Paris, Librairie Générale Française, 2001.
- SAINT AUGUSTINUS, *İtirafılar*, çev. D. Pamir, İstanbul, Kaknüs Yayınları, 1999.
- SAINT-JUST, *L'esprit de la Révolution*, Paris, Union Générale d'Éditions, 1963.
- SAINT-JUST, *Œuvres choisis*, Paris, Gallimard-Idées, 1968.
- SENECA L.T., *Moral and Political Essays*, Cambridge, Cambridge University Pres, 1995.
- SİYES Emmanuel, "Ayncaıklar Üzerine Deneme" ve "Tiers Etat Nedir?", çev. Süheyy Derbil, *Ankara Hukuk Fakültesi Dergisi*, cilt VIII, Sayı 1-2, 1951.
- SİYES Emmanuel, *Qu'est-ce que le Tiers-Etat?*, Paris, Champs-Flammarion, 1988.
- SİYES Emmanuel-Joseph, "Üçüncü Sınıf" Nedir?, çev. İsmet Birkan, Ankara, Imge Yayınları, 2005.
- SOPHOCLE, *Théâtre complet*, Paris, Garnier-Flammarion, 1964.
- SPINOZA Benedictus, *Teolojik-Politik İnceleme*, çev. Cemal Bâli Akal ve Reyda Ergün, Ankara, Dost Yayınları, 2008.

- SPINOZA, Benedictus de, *Etik*, çev. Hilmi Ziya Ülken, Ankara, Dost Yayınları, 2009.
- SPINOZA, Benedictus de, *Tractatus Politicus (Politik İnceleme)*, çev. Murat Erşen, Ankara, Dost Yayınları, 2009.
- SPINOZA & BLYENBERGH, *Kötülük Mektupları*, çev. Alber Nahum, İstanbul, Norgunk Yayıncılık, 2008.
- SUÉTONE, *Vies des douze Césars*, Paris, Gallimard, 2001.
- TACITE, *Annales*, Paris, Gallimard, 2002.
- TACITUS Cornelius, *Germania & Britannia*, çev. Furkan Akderin, İstanbul, Alfa Yayınları, 2006.
- TITUS LIVIUS, *Roma Tarihi*, çev. Sabahat Şenbark, İstanbul, Arkeoloji ve Sanat Yayınları, 7 Cilt, 1992-2002.
- TOCQUEVILLE Alexis de, *Eski Rejim ve Devrim*, çev. Turhan Ilgaz, İstanbul, Kesit Yayınları, 1995.
- VERGILIUS, *Aeneas*, çev. İsmet Zeki Eyuboğlu, İstanbul, Payel Yayınları, 1995.
- VIRGILE, *L'Énéide*, Paris, GF-Flammarion, 2004.
- VOLTAIRE, *Dictionnaire philosophique*, Paris, Ernest Flammarion, t.y.
- VOLTAIRE, *Kandid ya da İyimserlik Üstüne*, çev. Server Tanilli, İstanbul, Say Sayınları, 1984.
- VOLTAIRE, *Mémoires*, Paris, Le Livre de Poche, 1998.
- VOLTAIRE, *Micromegas*, çev. Hasan Fehmi Nemli, Ankara, Dost Yayınları, 2002.
- VOLTAIRE, *Traité sur la tolérance*, Paris, GF Flammarion, 1989.
- VOLTAIRE, *Zadig et autres contes*, Paris, Classiques français, 1993.
- XÉNOPHON, *Œuvres complètes*, Paris, Garnier-Flammarion, 3 Cilt, 1967.
- ZAMYATIN Yevgeni, *Biz*, çev. F.Tülek, İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 1996.

3. DÜŞÜNÜRLER VE DÜŞÜNCELER ÜZERİNE

A. Kitaplar

- AKAL Cemal Baki, *Varolma Direnci ve Özerklik: Bir Hak Kuramı İçin Spinoza'yla*, Ankara, Dost Yayınları, 2004.
- AKAL Cemal Baki, *Spinoza Günleri (Sempozyum-Panel Dizisi)*, İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2009.
- ALTHUSSER Louis, *Makyavel'in Yalnızlığı ve Başka Metinler / Althusser'in Mirası*, çev. T. Ilgaz, A. Şenel, S. Çarmık, Epos Yayınları, Ankara, 2003.
- ALTHUSSER Louis, *Politika ve Tarih*, çev. Alaeddin Şenel ve Ömür Sezgin, Ankara, V Yayınları, 1987.
- ANDREANI Tony & FERAY Marc, *Discours sur l'égalité parmi les hommes*, Paris, Éditions L'Harmattan, 1993.
- ANSART-DOURLEN Michèle, *L'action politique des personnalités et l'idéologie jacobine*, Paris, L'Harmattan, 1998.
- ARICAN, M. Kazım, *Panteizm, Ateizm ve Panenteizm Bağlamında Spinoza'nın Tanrı Anlayışı*, İstanbul, İz Yayınları, 2004.
- ARON Raymond, *Les étapes de la pensée sociologique*, Paris, Editions Gallimard, 1967. (Türkçe çevirisi: Korkmaz Alemdar, *Sosyolojik Düşüncenin Evreleri*, Ankara, Bilgi Yayınları, 1994.)
- ARSLAN, Ahmet, *İlkçağ Felsefe Tarihi: Aristoteles*, İstanbul, Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2009.
- ASHCRAFT Richard, *Locke's Two Treatises of Government*, London, Unwin Hymen, 1987.
- AYBAY Rona, *Sosyalizmin Öncülerinden Robert Owen: Yaşamı, Eylemi ve Öğretisi*, İstanbul, Remzi Yayınları, 1970.
- BACZKO Bronislaw, *Lumières de l'utopie*, Paris, Payot, 1978.
- BADINTER Elisabeth & BADINTER Robert, *Condorcet. Un intellectuel en politique*, Paris, Fayard, 1988.

- BAKHTIN Mikhail, *Rabelais and his World*, Tr. H. Iswolsky, Indiana University Press, 1984.
- BAKIRCI Fahri, *John Locke'ta Mülkiyet Anlayışı*, Ankara, Babil Yayınları, 2004.
- BALIBAR Etienne, *Spinoza ve Siyaset*, çev. Sanem Soyarslan, İstanbul, Otonom Yayınları, 2004.
- BARNES, Jonathan, *Aristoteles: Düşüncenin Ustaları*, çev. Bahar Ö. Düzgören, İstanbul, Altın Kitaplar Yayınları, 2002.
- BARRET-KRIEGEL Blandine, *Les droits de l'homme et le droit naturel*, Paris, PUF, 1989.
- BENHABIB Ş. *Eleştiri, Norm ve Ütopya*, çev. I. Tekerek, İstanbul, İletişim Yayınları, 2005.
- BENOIT Francis-Paul, *Les idéologies politiques modernes*, Paris, PUF, 1980.
- BERNSTEIN Eduard, *Cromwell and Communism: Socialism and Democracy in the Great English Revolution*, çev. H.J. Stenning, London, Frank Cass and Co. Ltd., 1963.
- BEZEL Nail, *Yeryüzü Cennetleri Kurmak*, İstanbul, Say Yayınları, 1984.
- BEZEL Nail, *Yeryüzü Cennetlerinin Sonu*, İstanbul, Say Yayınları, 1984.
- BLOCH Ernst, *Thomas Münzer*, Paris, Union Générale d'Éditions, 1964.
- BLOCH Ernst, *Umut İlkesi*, çev. T. Bora, İstanbul, İletişim Yayınları, 2007.
- BOUILLON Hardy, *John Locke*, çev. A.I. Savaş, Ankara, Liberte Yayınları, 1998.
- BOULOISEAU Marc, *La République jacobine. 10 août 1792 - 9 thermidor an II*, Paris, Seuil, 1972.
- BOURSON Pierre-Alexandre, *Robespierre ou le délire décapité*, Paris, Buchet/Chastel, 1993.
- BRAILSFORD H. N., *The Levellers and the English Revolution*, London, The Cresset Press, 1961.
- BREDIN Jean-Denis, *Sièyes. La clé de la Révolution française*, Paris, Éditions de Fallois, 1988.
- BUHR M., SCHROEDER W., BARCK K., *Aydınlanma Hareketi ve Felsefesi*, çev. Veysel Atayman, İstanbul, Birim Yayınları, 1984.
- BUMIN Tülin, *Tartışılan Modernlik: Descartes ve Spinoza*, İstanbul, Yapı Kredi Yayınları, 2010.
- CASSIRER Ernst, *La philosophie des Lumières*, Paris, Fayard, 1986.
- COLONNA D'ISTRIA Gérard & FRAPPET Roland, *L'art politique chez Machiavel*, Vrin, Paris, 1980.
- COPLESTON Frederick, *Felsefe Tarihi: Aristoteles*, çev. Aziz Yardımlı, İstanbul, İdea Yayınları, 1986.
- COPLESTON Frederick, *Felsefe Tarihi: Aydınlanma*, çev. Aziz Yardımlı, İstanbul, İdea Yayınları, 1989.
- COPLESTON Frederick, *Felsefe Tarihi: Helenistik Felsefe*, çev. Aziz Yardımlı, İstanbul, İdea Yayınları, 1990.
- COPLESTON Frederick, *Felsefe Tarihi: Hobbes ve Locke*, çev. Aziz Yardımlı, İstanbul, İdea Yayınları, 1998.
- COPLESTON Frederick, *Felsefe Tarihi: Hume*, çev. Aziz Yardımlı, İstanbul, İdea Yayınları, 1990.
- COPLESTON Frederick, *Felsefe Tarihi: Ön-Sokratik Felsefe, Sokrates ve Dönemi*, çev. Aziz Yardımlı, İstanbul, İdea Yayınları, 1986.
- COPLESTON Frederick, *Felsefe Tarihi: Plato*, çev. Aziz Yardımlı, İstanbul, İdea Yayınları, 1985.
- COPLESTON Frederick, *Felsefe Tarihi: Spinoza*, çev. Aziz Yardımlı, İstanbul, İdea Yayınları, 1996.
- COTTINGHAM John, *A History of Western Philosophy Vol. 4: The Rationalists*, Oxford-New York, Oxford University Press, 1988.
- CRESSON André, *Diderot*, çev. Asım Bezirci, İstanbul, Evrensel Kültür Yayınları, 1994.
- CRESSON André, J.-J. Rousseau. *Sa vie. Son œuvre. Sa philosophie*, Paris, PUF, 1950.
- ÇİĞDEM Ahmet, *Aydınlanma Düşüncesi*, İstanbul, İletişim Yayınları, 2003.
- ÇULHA ZABCI Filiz, *The Theory of Political Obligation in Hobbes*, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, ODTÜ, Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1990.
- DEDIEU Joseph, *Montesquieu*, Paris, Félix Alcan, 1913.
- DERATHÉ Robert, *Jean-Jacques Rousseau et la science politique de son temps*, Paris, PUF, 1950.
- DELEUZE Gilles, *Spinoza: Pratik Felsefe*, çev. Ulus Baker, İstanbul, Norgunk Yayınları, 2005.

- DELEUZE Gilles, *Spinoza Üzerine Onbir Ders*, çev. Ulus Baker, İstanbul, Kabcacı Yayınları, 2008.
- DUHET Paule-Marie, *Les femmes et la Révolution 1789-1794*, Paris, Gallimard/Julliard, 1971.
- DUMAN Fatih, *Aydınlanma Eleştirisinden Devrim Karşıtlığına Edmund Burke*, Ankara, Liberte Yayınları, 2010.
- DUNN John, *The Political Thought of John Locke: An Historical Account of the Argument of the "Two Treatises of Government"*, Cambridge, Cambridge University Press, 1969.
- DURKHEIM Émile, *Montesquieu et Rousseau. Précurseurs de la sociologie*, Paris, Librairie Marcel Rivière et Cie., 1953.
- DURUKAN Kaan, *Doğu Batı İkilemine Dört Bakış: Montesquieu, Fanon, Galeano, Said*, İstanbul, İş Bankası Kültür Yayınları, 2004.
- ENGELS Friedrich, *Ütopik Sosyalizm ve Bilimsel Sosyalizm*, çev. M. İ. Erdost, Ankara, Sol Yayınları, 1998.
- FARAKLAS Georges, *Machiavel. Le pouvoir ou prince*, PUF, Paris, 1997.
- FERRY Luc & RENAUT Alain, *Philosophie politique 3. Des droits de l'homme à l'idée républicaine*, Paris, PUF, 1985.
- FRANKEL Boris, *Sanayi Sonrası Ütopiyalar*, çev. K. Durant, İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 1991.
- FRANSEZ Moris, *Spinoza'nın Tao'su: Akıllı İnancıdan İnancı Akıla*, İstanbul, Yol Yayınları, 2004.
- FURET François & OZOUF Mona, *La Gironde et les Girondins*, Paris, Payot, 1991.
- FURTUN, Ayşen, *Thomas Hobbes ve Doğa Kanunları*, Ankara: Asil Yayınları, 2005.
- GOLDMANN Lucien, *Aydınlanma Felsefesi*, çev. Emre Arslan, Ankara, Doruk Yayınları, 1999.
- GOLDSCHMIDT Victor, *Anthropologie et politique. Les principes du système de Rousseau*, Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 1983.
- GOYARD-FABRE Simone, *Jean Bodin et le droit de la République*, Paris, PUF, 1989.
- GOYARD-FABRE Simone, *Montesquieu adversaire de Hobbes*, Paris, Lettres Modernes, 1980.
- GUENIFFEY Patrice, *La politique de la Terreur. Essai sur la violence révolutionnaire 1789-1794*, Paris, Fayard, 2000.
- GUÉRIN Daniel, *La lutte de classes sous la Première République 1793-1797*, Paris, Gallimard, 2 Cilt, 1968.
- GÜLTEKİN Vahdet (der.), *Jean-Jacques Rousseau. Hayatı ve Eserleri*, İstanbul, Yayın Matbaacılık, 1979.
- GÜNYOL Vedat (der.), *Robespierre, Saint-Just, Marat, Danton, Babeuf. Devrim Yazıları*, İstanbul, Belge Yayınları, 1989.
- HAMPSON Norman, *Le Siècle des Lumières*, Paris, Seuil, 1972.
- HARRIS Marvin, *İnekler, Domuzlar, Savaşlar ve Cadılar*, çev. M. Fatih Gümüş, Ankara, İmge Yayınları, 1995.
- HASSAN Ümit, *İbn Haldun: Metodu ve Siyaset Teorisi*, 2. Baskı, Ankara, SBF Yayınları, 1982.
- HELLMAN, Hal, *Büyük Çekişmeler*, çev. Füsün Baytok, Ankara, Tübitak Yayınları, 2008.
- HILL Christopher, *1640 Devrimi*, çev. Neyyir Kalaycıoğlu, İstanbul, Kaynak Yayınları, 1983.
- HILL Christopher, *Puritanism and Revolution: Studies in Interpretation of the English Revolution of the 17th Century*, London, Penguin Books, 1958.
- HORKHEIMER Max & ADORNO Theodor W., *Aydınlanmanın Diyalektiği. Felsefi Fragmanlar*, çev. Oğuz Özgül, İstanbul, Kabcacı Yayınları, 2 Cilt, 1995-1996.
- HÜNLER Solmaz Zelyut, *Dört Adalı: Hobbes, Locke, Berkeley, Hume*, İstanbul, Paradigma, 2003.
- HÜNLER Solmaz Zelyut, *Spinoza*, Ankara, Dost Kitabevi, 2010.
- İM HOF Ulrich, *Avrupa'da Aydınlanma*, çev. Şebnem Sunar, İstanbul, Afa Yayınları, 1995.
- JAMESON Friedrich, *Ütopya Denen Arzu*, çev. F. B. Aydar, İstanbul, Metis Yayınları, 2009.
- JAUME Lucien, *Le discours jacobin et la démocratie*, Paris, Fayard, 1989.
- KANTOROWICZ Ernst, *Les deux corps du roi*, Paris, Gallimard, 1989.

- KRAFFT Olivier, *La politique de Jean-Jacques Rousseau. Aspects méconnus*, Paris, Librairie Générale de Droit et de Jurisprudence, 1989.
- KUMAR Krishan, *Modern Zamanlarda Ütopya ve Karşı Ütopya*, çev. A. Galip, İstanbul, Kalkedon Yayınları, 2006.
- KUMAR Krishan, *Ütopyacılık*, çev. A. Somel, Ankara, Imge Yayınları, 2005.
- LABICA Georges, *Robespierre. Une politique de la philosophie*, Paris, PUF, 1990.
- LEFORT Claude, *Le travail de l'œuvre Machiavel*, Gallimard, Paris, 1986.
- LEVITAS Ruth, *The Concept of Utopia*, Hertfordshire London, Philip Allan, 1990.
- LLOYD THOMAS D.A., *Locke on Government*, London, Routledge Philosophy Guide Books, 1995.
- MACPHERSON C.B., *The Political Theory of Possessive Individualism: Hobbes to Locke*, Oxford, Clarendon Press, 1962.
- MAINTENANT Gérard, *Les Jacobins*, Paris, Que Sais-Je, 1984. (Türkçe çevirisi: İsmail Yergüz, *Jakobenler*, İstanbul, İletişim, 2005.)
- MANENT Pierre, *Histoire intellectuelle du libéralisme*, Paris, Calmann-Lévy, 1987.
- MANENT Pierre, *Les libéraux*, cilt 1, Paris, Hachette, 1986.
- MANENT Pierre, *Naissance de la politique moderne. Machiavel-Hobbes-Rousseau*, Paris, Payot, 1977.
- MANNHEIM, Karl, *İdeoloji ve Ütopya*, çev. M. Okyayuz, Ankara, Epos Yayınları, 2002.
- MARTIN Jean-Clément, *Violence et Révolution*, Paris, Seuil, 2006.
- MARTIN Sean, *Katharlar*, çev. Barış Baysal, İstanbul, Kalkedon Yayınları, 2009.
- MARX Karl, *Demokritos ile Epikuros'un Doga Felsefeleri*, çev. H. Demirhan, Sol Yayınları, Ankara, 2000.
- MATHIEZ Albert, *Etudes sur Robespierre*, Paris, Messidor/Éditions Sociales, 1988.
- MAZAURIC Claude, *Jacobinisme et Révolution*, Paris, Messidor/Éditions Sociales, 1988.
- MERİÇ Cemil, *Saint-Simon, İlk Sosyolog-İlk Sosyalist*, İstanbul, Çan Yayınları, 1967.
- MESNARD Pierre, *L'essor de la philosophie politique au XVIème siècle*, Vrin, Paris, 1972.
- MUCCHIELLI Roger, *Le mythe de la Cité idéale*, Brionne, Gérard Monfort, 1982.
- NADLER Steven, *Spinoza: Bir Yaşam*, çev. A. Duman ve M. Başhekim, İstanbul, İletişim Yayınları, 2008.
- NEGLEY Glenn, Patrick J. Max, *The Quest for Utopia*, NY, Anchor Book, 1962.
- NEGRI Antonio, *Yaban Kuraldışı: Spinoza Metafizikinin ve Siyasetinin Gücü*, çev. Eylem Canaslan, İstanbul, Otonom yayıncılık, 2005.
- NICOLET Claude, *L'idée républicaine en France*, Paris, Éditions Gallimard, 1982.
- NOZICK, R. *Anarşi, Devlet ve Ütopya*, çev. A. Oktay, İstanbul, Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2006.
- OLIVIER Albert, *Saint-Just et la force des choses*, Paris, Gallimard, 1966.
- PLEHANOV G.V., *Materyalizm Üzerine Üç Deneme (D'Holbac-Helvetius-Marx)*, çev. Mehmet Dündar, İstanbul, Kaynak Yayınları, 1987.
- POLIN Raymond, *La politique de la solitude. Essai sur J-J. Rousseau*, Paris, Éditions Sirey, 1971.
- POMEAU René, *Politique de Voltaire*, Paris, Armand Colin, 1963.
- POPPER Karl, *Açık Toplum ve Düşmanları*, çev. M. Tunçay, H. Rızatepe, İstanbul, Remzi Yayınları, 2 Cilt, 1989.
- RENAUT Alain (der.), *Lumières et romantisme*, Paris, Calmann-Lévy, 1999.
- RIALS Stéphane, *La déclaration des droits de l'homme et du citoyen*, Paris, Hachette, 1988.
- RIHS Charles, *Les philosophes utopistes*, Paris, Éditions Marcel Rivière et Cie., 1970.
- ROSS David, *Aristoteles*, çev. Ahmet Arslan ve diğerleri, İstanbul, Kabalcı Yayınevi, 2002.
- RUYER Raymond, *L'Utopie et les utopies*, Paris, PUF, 1950.
- SACERDOTI Gilberto, *Kurban ve Egemenlik. Shakespeare'den Bruno'ya Avrupa'da Teoloji ve Siyaset*, çev. Zuhâl Yılmaz, Ankara, Dost, 2007.

- SAVRAN Gülnur, *Sivil Toplum ve Ötesi*. Rousseau, Hegel, Marx, İstanbul, Alan Yayıncılık, 1987.
- SCRUTON Roger, Spinoza, çev. Hakan Gür, Ankara, Dost Yayınları, 2007.
- SENEILLART Michel, *Machiavélisme et raison d'État*, PUF, Paris, 1989.
- SKINNER Quentin, *Düşüncenin Ustaları*. Machiavelli, çev. Cemal Atila, Altın Kitaplar Yayınları, İstanbul, 2002.
- SOBOUL Albert, *Les sans-culottes parisiens en l'an II*, Paris, Seuil, 2004.
- STAROBINSKI Jean, J-J. Rousseau. *La transparence et l'obstacle*, Paris, Gallimard, 1971.
- STRAUSS, Leo, *The Political Philosophy of Hobbes: Its Basis and Genesis*, Chicago, University of Chicago Press, 1936.
- STRAUSS, Leo, *Thoughts on Machiavelli*, Chicago, The University of Chicago Press, 1978.
- SUNAT, Haluk, *Spinoza ve Psikanaliz ve Hayat*, İstanbul, Yirmidört Yayınevi, 2009.
- ŞENEL Alaeddin, *Eski Yunan'da Eşitlik ve Eşitsizlik Üstüne*, AÜ Siyasal Bilgiler Fakültesi Yayınları, 1970.
- ŞENEL Alaeddin, *Eski Yunan'da Siyasal Düşünüş*, Ankara, AÜ Siyasal Bilgiler Fakültesi Yayınları, 1968.
- TANILLI Server, *Voltaire ve Aydınlanma*, İstanbul, Cem Yayınları, 1994.
- TATIAN, Diego, *Spinoza: Dünya Sevgisi*, çev. H. Turşucu ve S. A. Hancı, Ankara, Dost Yayınları, 2009.
- THOMSON George, *İlk Filozoflar*, çev. Mehmet H. Doğan, İstanbul, Payel Yayınları, 1988.
- TOKU Neşet, *John Locke ve Siyaset Felsefesi*, Ankara, Liberte Yayınları, 2003.
- TOSEL André, *Kant révolutionnaire. Droit et politique*, Paris, PUF, 1990.
- TROUSSON Raymond, *Voyages aux pays de nulle part*, Bruxelles, Editions de l'Université de Bruxelles, 1975.
- TUCK Richard, *Hobbes: A Very Short Introduction*, Oxford, Oxford University Press, 2002.
- TULLY James, *An Approach to Political Philosophy: Locke in Context*, Cambridge, Cambridge University Press, 1993.
- TÜTENGİL Cavit Orhan, Montesquieu. *Siyaset ve İktisat Açısından Bir Yaklaşım*, İstanbul, Cem Yayınları, 1977.
- URGAN Mina, *Edebiyatta Ütopya Kavramı ve Thomas More*, Adam Yayınları, İstanbul, 1984.
- USTA Sadık (der.) *Sparta'da Mükemmel Toplum, Lykurgos Yasaları*, İstanbul, Kaynak Yayınları, 2005.
- VARDAR Berke, *Aydınlanma Çağı Fransız Yazını*, Ankara, Kuzey Yayınları, 1985.
- VARGAS Yves, Rousseau. *Economie politique 1755*, Paris, PUF, 1986.
- VERNIÈRE Paul, *Spinoza et la pensée française avant la Révolution*, Paris, PUF, 1982.
- VIGUERIE Jean de, *Histoire et dictionnaire du temps des Lumières 1715-1789*, Paris, Robert Laffont, 2003.
- VIVANTI Corrado, *Machiavel ou les temps de la politique*, Paris, Éditions Desjonquères, 2007.
- VOVELLE Michel (der.), *Révolution et République. L'exception française*, Paris, Éditions Kimé, 1994.
- VOVELLE Michel, *La chute de la monarchie 1787-1792*, Paris, Seuil, 1972.
- VOVELLE Michel, *La Révolution contre l'église. De la raison à l'Être Suprême*, Bruxelles, Éditions Complexe, 1988.
- VOVELLE Michel, *Les Jacobins. De Robespierre à Chevènement*, Paris, Éditions de la Découverte, 1999.
- WARRENDER Howard, *The Political Philosophy of Hobbes*, Oxford, Clarendon Press, 1957.
- WATKINS J.W.N. *Hobbes System of Ideas: A Study in The Political Significance of Political Theories*, New York, Hillary House, 1965.
- WOKLER Robert, *Düşüncenin Ustaları*. Rousseau, çev. Cemal Atila, İstanbul, Altın Kitaplar Yayınları, 2003.
- WOOD Neal, *Cicero's Social and Political Thought*, Berkeley, University of California Press, 1991.
- YALÇINKAYA Ayhan, *Siyasal ve Bellek Platon'da Anımsama, Platon'u Anımsama*, Ankara, Phoenix Yayınları, 2005.

B. Makaleler

- AĞAOĞULLARI Mehmet Ali, "Fransız Devrimi'nin İlk İki Yılında Cumhuriyet Tartışmaları", *SBF Dergisi*, cilt 58, No 3, Temmuz-Eylül 2003.
- AĞAOĞULLARI Mehmet Ali, "Toplumsal-Siyasal Çatışmanın Erdemi: Machiavelli ile Montesquieu'den Alınacak Dersler", *Mete Tunçay'a Armağan*, der. M.O. Alkan, T. Bora, M. Koraltürk, İletişim Yayınları, İstanbul, 2007.
- AĞAOĞULLARI Mehmet Ali, "La Boétie ve Siyasal Kulluk", *Gönüllü Kulluk Üzerine Söylev*, BFS Yayınları, İstanbul, 1987.
- ALLEAU René, "Epistémologie du mythique et du symbolique dans les discours politiques de la Terreur", *Mythe et Révolutions*, der. Yves Chalas, Grenoble, Presses Universitaires de Grenoble, 1990.
- ANSART-DOURLEN Michèle, "L'Utopie politique de Rousseau et le jacobinisme", *Le discours utopique-Colloque de Cerisy*, Paris, Union Générale d'Éditions, 1978.
- ARENDT Hannah, "Un viatique pour lire Machiavel", *Magazine Littéraire*, No 397, Avril, 2001.
- ATKINS E.M., "Cicero", *The Cambridge History of Greek and Roman Political Thought*, der. C. Rowe ve M. Schofield, Cambridge, Cambridge University Press, 2000.
- BACZKO Bronislaw, "Rousseau, rousseauismes", *Nouvelle histoire des idées politiques*, der. Pascal Ory, Paris, Hachette, 1987.
- BELL David A., "Le caractère national et l'imaginaire républicain au XVIIIe siècle", *Annales*, Juillet-Août 2002.
- BÉNICHOU Paul, "Réflexions sur l'idée de nature chez Rousseau", *Pensée de Rousseau*, der. G. Genette ve T. Todorov, Paris, Éditions du Seuil, 1984.
- BENDER Ross, "Anabaptist Attitudes toward the Turks", *The Mennonite Quarterly Review*, June 2004. (<http://www.rossbender.org/turks.html>)
- BERNS, Laurence, "Thomas Hobbes", *History of Political Philosophy*, der. L. Strauss ve J. Cropsey, Chicago, The University of Chicago Press, 1987.
- BUZON Frédéric de, "Religion naturelle et religion civile chez Rousseau", *Les Etudes Philosophiques*, PUF, Juillet-Septembre 1993.
- CASSIRER Ernst, "L'unité dans l'œuvre de Rousseau", *Pensée de Rousseau*, der. G. Genette ve T. Todorov, Paris, Éditions du Seuil, 1984.
- CEVİZCI Ahmet, "Aydınlanma", *Felsefe Ansiklopedisi*, cilt 1, İstanbul, Etik Yayınları, 2003.
- CHARTIER Roger, "Les philosophes ont-ils préparé la révolution?", *Les Dossiers de l'Histoire. La Révolution française*, No 25, octobre-décembre 2004.
- CHEVALLIER Jean-Jacques, "L'idée de nation et l'idée d'Etat", *L'idée de nation*, Paris, PUF, 1969.
- CLARK Lorene M.G., "Women and John Locke: or Who Owns the Apples in the Garden of Eden?", *Essays on Early Modern Philosophers, John Locke-Political Philosophy*, der. Vere Chappel, New York, Garland Publishing, Inc., 1992.
- CLASTRES Pierre, "Liberté, Malencontre, Innommable", *Le discours de la servitude volontaire*, Payot, Paris, 1978.
- COHEN Joshua, "Structure, Choice and Legitimacy: Locke's Theory of the State", *Essays on Early Modern Philosophers, John Locke-Political Philosophy*, der. Vere Chappel, New York, Garland Publishing, Inc., 1992.
- DE LARA Philippe, "Nature et histoire chez J.-J. Rousseau", *Dialectiques*, No 12, 1976.
- DELEUZE Gilles, "Hume", *Histoire de la philosophie*, der. F. Châtelet, cilt 4, Paris, Hachette, 1972.
- DELON Michel, "Politique des Lumières-Bonheur", *Nouvelle histoire des idées politiques*, der. Pascal Ory, Paris, Hachette, 1993.
- DERATHÉ Robert, "L'homme selon Rousseau", *Pensée de Rousseau*, der. G. Genette ve T. Todorov, Paris, Éditions du Seuil, 1984.
- DESNE Roland, "La philosophie française au XVIIIe siècle", *Histoire de la philosophie*, der. F. Châtelet, cilt 4, Paris, Hachette, 1972.

- EISENMANN Charles, "La cité de Rousseau", *Pensée de Rousseau*, der. G. Genette ve T. Todorov, Paris,  ditions du Seuil, 1984.
- GANOCHAUD Colette, "Opinion public et changement social chez Jean-Jacques Rousseau", *Revue Française de Science Politique*, Octobre 1978.
- GOLDSCHMIDT Victor, "Individu et communauté chez Rousseau", *Pensée de Rousseau*, der. G. Genette ve T. Todorov, Paris,  ditions du Seuil, 1984.
- GOULEMOT Jean Marie, "Critiques théoriques et pratique de l'absolutisme", *Nouvelle histoire des idées politiques*, der. Pascal Ory, Paris, Hachette, 1993.
- GOULEMOT Jean Marie, "Despotisme  clair ?", *Nouvelle histoire des idées politiques*, der. Pascal Ory, Paris, Hachette, 1993.
- GÖZE Ayferi, "Onaluncu Yüzyıl D   n rlerinde Baskıya Karşı Direnme", *İstanbul Hukuk Fakültesi Mecmuası*, cilt XXXIV, Sayı 1-4, İstanbul, 1969.
- GRIFFIN M., "Seneca and Pliny", *The Cambridge History of Greek and Roman Political Thought*, der. C. Rowe ve M. Schofield, Cambridge, Cambridge University Press, 2000.
- HENRIOT Emile, "Jean-Jacques Rousseau et les femmes", *Historia*, No 188, Juillet 1962.
- HILAV Selahattin, "Ansiklopedi ve Aydınlanma Felsefesi", *Ansiklopedi ya da Bilimler, Sanatlar ve Zanaatlar Açıklamalı S zl   * (Diderot & D'Alembert), İstanbul, Yapı Kredi Yayınları, 1996.
- HOLTON J.E., "Marcus, Tullius Cicero", *History of Political Philosophy*, der. L. Strauss, Chicago, The University of Chicago Press, 1987.
- HUTCHINSON D.S., "Introduction" *The Epicurus Reader: Selected Writings and Testimonia*, der. B.Inwood & L.P.Gerson, Hackett Publishing Company, Indianapolis, 1994.
- JAUME Lucien, "Le public et le privé chez les Jacobins", *Revue Française de Science Politique*, Paris, Avril 1987.
- KOLM Serge-Christophe, "Libres, égaux et fraternels: la logique profonde de la morale républicaine", *Revue Française de Science Politique*, Paris, Août 1985.
- LASLETT Peter, "The English Revolution and Locke's Two Treatises of Government", *John Locke, Critical Assessments*, der. Richard Ashcraft, cilt 1, London, Routledge, 1991.
- LAZZERI Christian, "Les racines de la volonté de puissance: le passage de Machiavel   Hobbes", *Thomas Hobbes. Philosophie première, théorie de la science et politique*, Paris, PUF, 1990.
- LESSAY Fran ck, "Souveraineté absolue, souveraineté légitime", *Thomas Hobbes. Philosophie première, théorie de la science et politique*, Paris, PUF, 1990.
- LEVITAS, R. "For Utopia: The (Limits of the) Utopian Function in Late Capitalist Society", *Critical Review of International Social and Political Philosophy*, 3, 2, 2000.
- LEYDEN W. Von, "John Locke and Natural Law", *Great Political Thinkers 9, Locke*, der. John Dunn & Ian Harris, cilt 1, Cheltenham, UK: An Elgar Reference Collection, 1997.
- LORD, Carnes, "Aristotle", *History of Political Philosophy*, der. L. Strauss ve J. Cropsey, Chicago, The University of Chicago Press, 1987.
- LOWENTHAL, David, "Montesquieu", *History of Political Philosophy*, der. L. Strauss ve J. Cropsey, Chicago, The University of Chicago Press, 1987.
- MACPHERSON C.B., "Editors Introduction", *Second Treatise of Government*, Indianapolis, Nackett Publishing Company, 1980.
- MAIRET Gérard, "La genèse de l'état laïque. De Marsile de Padoue   Louis XIV", *Histoire des idéologies*, cilt 2, Hachette, Paris, 1978.
- MARSHALL Terence, "Perception politique et théorie de la connaissance dans l'œuvre de Jean-Jacques Rousseau", *Revue Française de Science Politique*, Août-Octobre 1979.
- MAZAURIC Claude, "La Déclaration des Droits de l'Homme et du Citoyen et la Révolution française", *200. Y ld n m nde Fransız İhtilali ve Türkiye Sempozyumunda Sunulan Bildiriler*, Konya, Selçuk  niversitesi Yayınları, 1991.

- OAKESHOTT M., "John Locke: Born 28 August 1632", *Great Political Thinkers 9, Locke*, der. John Dunn & Ian Harris, cilt 1, Cheltenham, Elgar Reference Collection, 1997.
- ODEGARD Douglas, "Locke an Empiricist", *John Locke, Critical Assessments*, der. Richard Ashcraft, cilt 4, London, Routledge, 1991.
- PACCIONI Jean-Paul, "Du droit de vie et de mort. Liberté et appropriation de soi dans la politique de Rousseau", *Les Études Philosophiques*, PUF. Juillet-Septembre, 1993.
- PASQUINO Pasquale, "Emmanuel Sièyes, Benjamin Constant et le gouvernement des modernes: Contribution à l'histoire du concept de représentation politique", *Revue Française de Science Politique*, Paris, Avril 1987.
- PATEMAN Carole, "Kardeşler Arası Toplumsal Sözleşme", çev. Aksu Bora, *Sivil Toplum ve Devlet*, der. John Keane, İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 1988.
- RAYNAUD Philippe, "John Locke", çev. N.K. Sevil, *Siyaset Felsefesi Sözlüğü*, İstanbul, İletişim, 2003.
- RECKI Birgit, "Kant ve Aydınlanma", *Cogito*, çev. Hakan Çörekçioglu, İstanbul, Yapı Kredi Yayınları, Sayı 41-42, Kış 2005.
- RÉGALDO Marc, "Le radicalisme révolutionnaire", *Nouvelle histoire des idées politiques*, der. Pascal Ory, Paris, Hachette, 1993.
- RESNICK David, "Rationality and the Two Treatises", *John Locke's Two Treatises of Government*, der. Edward J. Harpham, Kansas, University of Kansas, 1992.
- REVAULT D'ALLONES Myriam, "Le jacobinisme ou les apories du politique", *Revue Française de Science Politique*, Paris, Août 1986.
- ROSEN Stanley, "Benedict Spinoza", *History of Political Philosophy*, der. L. Strauss ve J. Cropsey, Chicago, The University of Chicago Press, 1987.
- SALOMON-BAYET Claire, "Jean-Jacques Rousseau", *Histoire de la philosophie. Les Lumières*, der. F. Châtelet, cilt 4, Paris, Hachette, 1972.
- SARGENT, L.T. "The Three Faces of Utopianism Revisited", *Utopian Studies*, 5, 1, 1994.
- SCHOFIELD M., "Cicero's Definition of Republic", *Cicero, The Philosopher, Twelve Papers*, der. J.G.F. Powell, Oxford, Clarendon Press, 2002.
- SCHOFIELD M., "Epicurean and Stoic Political Thought" *Greek and Roman Political Thought*, der. C.Rowe & M.Schofield, Cambridge University Press, Cambridge, 2005.
- SENEILLART Michel, "Machiavel, penseur de l'État moderne?", *Magazine Littéraire*, No 397, Avril, 2001.
- SFEZ Gérard, "Machiavel par-delà bien et mal", *Magazine Littéraire*, No 397, Avril, 2001.
- SIMÉON Jean-Pierre, "La démocratie selon Rousseau", *Du contrat social*, Paris, Seuil, 1977.
- SIRONNEAU Jean-Pierre, "Les équivoques de la religion révolutionnaire", *Mythe et Révolutions*, der. Yves Chalas, Grenoble, Presses Universitaires de Grenoble, 1990.
- SKINNER Quentin, "Rethinking Political Liberty", *History Workshop Journal*, Issue 61, 2006.
- SKINNER, Quentin, "Hobbes and the Purely Artificial Person of the State", *Reading Political Philosophy: Machiavelli to Mill*, der. N Warburton, J. Pike & D. Matravers, Londra, Routledge & Open University Press, 2000.
- STRAUSS Leo, "L'intention de Rousseau", *Pensée de Rousseau*, der. G. Genette ve T. Todorov, Paris, Éditions du Seuil, 1984.
- STRAUSS Leo, "On Locke's Doctrine of Natural Right", *John Locke, Critical Assessments*, der. Richard Ashcraft, cilt 3, London, Routledge, 1991.
- SYDNER David C., "Locke on Natural Law and Property Rights", *Essays on Early Modern Philosophers, John Locke-Political Philosophy*, der. Vere Chappel, New York, Garland Publishing, Inc., 1992.
- TIMUR Taner, "Sivil Toplum, Jakobenler ve Toplum", *Mülkiye*, No 219, Kasım-Aralık 1999.
- TULLY James, "The Framework of Natural Rights in Locke Analysis of Property: A Contextual Reconstruction", *Great Political Thinkers 9, Locke*, der. John Dunn & Ian Harris, cilt 1, Cheltenham, Elgar Reference Collection, 1997.

- ÜNLÜ R. B., "İmparatorluk Fikrinin Gelişimi", *Ankara Üniversitesi SBF Dergisi*, Sayı 65(3), 2010.
- WAHNICK Sophie, "De l'économie émotive de la Terreur", *Annales*, Juillet-Août 2002.
- WEIL Eric, "Rousseau et sa politique", *Pensée de Rousseau*, der. G. Genette ve T. Todorov, Paris, Éditions du Seuil, 1984.
- WIEDEMANN T., "Reflections of roman political thought in Latin historical writing", *The Cambridge History of Greek and Roman Political Thought*, der. C. Rowe ve M. Schofield, Cambridge, Cambridge University Press, 2000.
- WOZLEY, "Giriş", *İnsan Anlığı Üzerine Bir Deneme*, (John Locke), İstanbul, Ara Yayınları, 1992.

A

- Abelardus · 250
Aegidius Colonna Romanus · 266, 269
Aemilius Lepidus · 178
Aemilius Paulus · 173
Aeneas · 165, 275
Agostini, Ludovico · 378
Aiskhilos · 107
Albertus Magnus · 254
Aleksandros, III. (Büyük Iskender) · 42, 89, 127, 164, 190, 231
Alexander, VI. (papa) · 320
Alkibiades · 78, 83, 84, 90
Alkidaniyas · 76
Althusius, Johannes · 416-418
Althusser, Louis · 548, 582
Ambrosius · 217, 218
Anaksagoras · 40, 64, 69, 461
Anaksimandros · 55, 56
Anaksimenes · 55-57
Anastasius, I. (Doğu Roma İmparatoru) · 225
Anday, Melih Cevdet · 44
Anselmus · 238
Antiphon · 75, 76
Antisthenes · 34, 83, 89, 360
Anytos · 84
Apollon · 59, 82
Aquinoğlu Thomas · 219, 238, 253-255, 258, 262, 263, 266, 268, 324, 425, 436, 438
Aristophanes · 54, 69, 79, 360
Aristoteles · 26, 37, 40, 46, 67-69, 78, 79, 82, 89,

- 125-152, 174, 181, 185, 187, 230, 231, 250, 253-259, 261, 262, 266-268, 273, 274, 279, 280, 298, 337, 360, 403-405, 407, 412, 430, 431, 436, 452, 455, 462, 463, 546, 551
Augustinus · 217-222, 250, 255, 258, 295, 299
Augustus (Octavianus) · 172, 178, 189, 190
Aurelius, Marcus · 164, 194, 218, 535

B

- Bacon, Francis · 325, 364-367, 374, 378, 574
Barclay, Guillaume · 394
Barnave · 619
Beaumarchais, Pierre · 598
Beaumont, Christophe de · 574
Beccaria, Cesare · 534
Bentham, Jeremy · 360
Bergerac, Cyrano de · 379
Bernardus · 225, 249, 250
Beyazıt, II. (Osmanlı Padişahı) · 339
Billaud-Varenne · 605, 630, 631
Bloch, Ernst · 377
Bloch, Marc · 238, 241
Boccaccio, Giovanni · 295
Bodin, Jean · 152, 273, 330, 338, 381, 400, 401-416, 425-427, 444, 509, 600
Bonifacius (Piskopos) · 240
Bonifacius, IX. (Papa) · 294
Bonifacius, VIII. (Papa) · 264-266, 270, 414
Botero, Giovanni · 343
Boucher, Jean · 399
Bradbury, Ray · 380

Brettonne, Restif de la · 598
Bruno, Giordano · 458, 461
Brutus (Yaşı) · 329, 343
Brutus, Stephanus Junius · 398, 399, 536
Buchanan, George · 397, 398
Burke, Edmund · 505

C

Caesar, Gaius Julius (Sezar) · 167, 178, 179, 189, 193, 205, 217, 233, 269, 275, 342
Calgacus · 171
Calvin, Jean · 273, 288, 298, 302, 311-315, 317, 354, 382, 393, 396, 397, 460, 587
Campanella, Tommaso · 92, 364-367, 374, 375, 377, 378
Caracalla · 190
Catherine d'Aragon (İngiltere Kraliçesi) · 363
Catherine de Médicis (Fransa Kraliçesi) · 323, 393, 395
Catilina · 179, 185, 189, 232
Cato, Marcus Porcius · 176
Cavendish, William · 427
Cervantes, Miguel de · 316
Cesare Borgia · 320
Cesena, Michele de · 276
Charlemagne (Kutsal Roma-Cermen İmparatoru) · 227, 240, 241, 244
Charles Martel (Çekiç Charles) · 240
Charles, I. (İngiltere Kralı) · 429, 443, 480, 503, 512, 649
Charles, II. (İngiltere Kralı) · 429, 430, 479, 480, 501
Charles, IX. (Fransa Kralı) · 393, 402
Charles, VII. (Fransa Kralı) · 287
Charles, VIII. (Fransa Kralı) · 320
Chastellux, François Jean Marquis de · 522
Châtelet, Marquise du · 527
Childebert, II. (Frank Kralı) · 227
Chou, Sallé de · 614
Cicero · 102, 164, 165, 179-189, 195, 221, 232, 324, 337, 404, 438, 452
Clark, Edward · 479
Clemens, V. (Papa) · 271
Cleo, VII. (Giulio de Medici) (Papa) · 321, 322
Colón, Cristóbal (Christophe Colombe) · 420, 421
Condillac, Etienne Bonnot de · 517, 522
Condorcet, Jean Antoine Nicolas de Caritat, Marquis de · 273, 517, 522, 529, 534, 538, 618
Constantinus, I. (Roma İmparatoru) · 201, 217
Couthon, Georges · 607
Crassus · 178
Cromwell, Oliver · 429, 430, 476, 478-480, 511
Cromwell, Richard · 480
Cromwell, Thomas · 322

D

D'Alembert, Jean-Baptiste Le Rond · 517, 520, 522, 525, 542
D'Holbach, Paul Henri Thiry, Baron · 517, 524, 528, 530, 533, 535, 537, 538
Damianus · 248
Damokles · 101, 102, 530
Dante, Alighieri · 255, 271-276, 279, 321, 351
Danton, Georges · 605-607, 623, 627, 639
Dareios · 51
De Bèze, Théodore · 396-399
Delfau · 615
Demades · 37
Demokritos · 65-71, 155, 159
Descartes, René · 273, 458, 460, 461, 482, 574
Desmoulins, Camille · 607
Diderot, Denis · 273, 324, 517, 519-521, 523, 525, 527-531, 533, 535-537, 542, 570
Diocletianus · 201
Dionysios, I. · 92, 102, 114, 387
Dionysios, II. · 114
Dobb, Maurice · 241
Dom Deschamps · 598
Domitianus (Roma İmparatoru) · 190
Drakon · 37
Duns Scotus · 238
Duport · 619

E

Eco, Umberto · 224
Edward, I. (İngiltere Kralı) · 264
Elizabeth, I. (İngiltere Kraliçesi) · 227, 402, 428
Empedokles · 63, 64, 69, 70
Ende, Van den · 458
Engels, Friedrich · 379, 380
Epiktetos · 194
Epikuros · 16, 74, 153-162, 164, 173, 180, 232, 257, 372
Epimetheus · 71, 88
Erasmus · 273, 293-295, 362
Eriugena, Johannes Scotus · 238
Eugenius, III. (Papa) · 249
Eukleides · 89, 255, 428, 430
Euripides · 54, 107
Eusebios · 217, 225
Euthydemus · 75, 77, 93
Everard, William · 478

F

Filmer, Sir Robert · 484, 488
Foigny, Gabriel de · 379
Foucault, Michel · 102
Fourier, Charles · 379
François (Alençon Düğü) · 402
Friedrich (Avusturya Kralı) · 271

Friedrich (Saksonya Elektörü) · 301
Friedrich, I. (Barbarossa) (Kutsal Roma-Cermen
İmparatoru) · 227, 264
Friedrich, II. (Büyük) (Prusya Kralı) · 323, 531,
536
Friedrich, II. (Kutsal Roma-Cermen İmparatoru)
· 264, 271

G

Galileo, Galilei · 273, 427, 428, 431, 434, 485
Gelasius, I. (Papa) · 225-227, 246, 248, 249, 261
Ghibellinolar · 270-272, 279
Godwin, Francis · 379
Goodman, Christopher · 393
Gorgias · 50, 68, 70-72, 75, 93
Gouges, Olympe de · 613
Gracchus, Gaius Sempronius · 177
Gracchus, Tiberius · 177
Gracián, Baltasar · 426
Gramsci, Antonio · 323
Gregorius, I. (Papa) · 226-228
Gregorius, VII. (Hildebrand) (Papa) · 228, 245,
246, 249
Grotius, Hugo · 416, 418-420, 460, 467, 468, 575
Guelfolar · 270-272
Guillotin, Joseph Ignace · 627
Guise, Duc de · 394
Gutenberg, Johannes · 293

H

Hamilkar · 170
Hannibal · 170
Hardt, Michael · 473
Harrington, James · 478
Hébert, Jacques René · 607, 623, 630
Hegel, G.W.F. · 59, 129, 176, 323
Heinrich, IV. (Kutsal Roma-Cermen İmparatoru)
· 227, 246, 248
Heinrich, VI. (Kutsal Roma-Cermen İmparatoru)
· 264
Heinrich, VII. (Kutsal Roma-Cermen
İmparatoru) · 271, 272
Helvétius, Claude Adrien · 517, 521, 523, 524,
528, 530
Henri, III. (Fransa Kralı) · 399, 402
Henri, IV. (Fransa Kralı) · 323, 403, 409
Henry, II. (İngiltere Kralı) · 250, 382
Henry, VII. (İngiltere Kralı) · 361, 362
Henry, VIII. (İngiltere Kralı) · 288, 322, 323,
361-363, 409
Herakleitos · 57-63, 69, 97, 461
Herakles · 28
Herbois, Collot de · 623
Hermeias · 126
Hermes · 71, 88
Hermodoros · 58

Herodotos · 24, 29, 31, 50, 51, 55, 57, 68, 155
Hesiodos · 25, 61, 107
Hippias (Sofist) · 72
Hippias (Tiran) · 93
Hobbes · 76, 159, 273, 284, 327, 416, 419, 426-
455, 460, 466, 467, 468, 473, 485, 493, 494,
505, 510, 524, 544, 569, 575, 578, 585, 586,
587, 595, 599, 612, 632
Homeros · 24, 25, 27, 61, 107, 383, 384, 430
Honorius Augustodunensis · 255
Hotman, François · 395, 396, 398
Hugo, Victor · 273, 323, 418, 571
Humbolt · 505
Hume, David · 273, 505, 517, 521, 523, 526, 528,
529, 537, 538, 570
Hus, Jan · 286, 352
Huxley, Aldous · 380

I

İbn-i Haldun · 23
İbn-i Rüşd (Averroës) · 130, 254, 255, 268, 279
Innocentius, III. (Papa) · 250
İonnes, XXII. (Papa) · 254
İsa · 198-200, 202-211, 215, 216, 219, 225, 234,
249, 250, 269, 276, 284, 307, 308, 310, 345,
474
İsokrates · 50, 68

J

James, I. (İngiltere Kralı - VI. James adıyla
İskoçya Kralı) · 316, 428, 429,
James, II. (İngiltere Kralı) · 479, 480, 501, 506
Jaucourt, Chevalier de · 528, 529, 537
Jeanne d'Arc · 227, 287
Jefferson, Thomas · 505
Johann (Saksonya Elektörü) · 301
Johann (Terzi) · 308, 309
Johannes, XXII. (Papa) · 271, 276, 279
Julius, II. (Papa) · 320
Justinianos, I. (Doğu Roma İmparatoru) · 93

K

Kallikles · 75, 76
Kant, Immanuel · 273, 505, 517-522, 526, 528,
632
Karl, V. (Şarlken) (Kutsal Roma-Cermen
İmparatoru) · 301, 322, 323
Kepler · 434
Kharmides · 92, 93
Khrysippos · 160, 161, 163, 164
Kısa Pepin · 240
Kleanthes · 160, 161
Kleisthenes · 38, 40, 42, 50
Kleon · 41
Kleophon · 41
Knipperdolling, Bernhard · 308, 309

Knox, John · 393
Kritias · 75, 77, 84, 92, 93
Ksenophanes · 61, 461
Ksenophon · 29, 31, 48, 49, 50, 79, 87
Kylon · 36

L

La Boétie, Etienne de · 357, 380-392, 394, 519
La Fayette · 618
Laertios, Diogenes · 128, 154
Languet, Hubert · 398
Las Casas, Bartolomé · 421, 423, 424
Leguin, Ursula K. · 380
Leibniz, Gottfried Wilhelm · 403, 459, 461
Leo, III. (Papa) · 240
Leo, XIII. (Papa) · 254
Lepelletier · 630, 631
Leukippos · 155
Lilburne, John · 477, 478
Locke, John · 76, 175, 273, 419, 455, 476, 478, 479, 481-506, 513, 520, 525, 537, 544, 559, 575, 587
Louis, VII. (Fransa Kralı) · 247, 250
Louis, XII. (Fransa Kralı) · 320
Louis, XIII. (Fransa Kralı) · 265, 543
Louis, XIV. (Fransa Kralı) · 534, 543, 557, 589, 635
Louis, XV. (Fransa Kralı) · 520, 543
Louis, XVI. (Fransa Kralı) · 265, 598, 604, 606, 618, 619, 637
Loyola, Aziz Ignatius · 297
Lucretius · 154-158
Ludwig, IV. (Bavyera Kralı ve Kutsal Roma-Cermen İmparatoru) · 271, 276, 277, 279, 285
Luther, Martin · 288, 289, 293, 295, 296, 298-314, 316, 353, 393
Lykon · 84
Lykophron · 75-77
Lykurgos · 30-33, 42, 175, 337, 340, 587

M

Mably, Gabriel Borrot de · 598
Machiavelli, Niccolò · 176, 195, 273, 293, 296, 318-343, 352, 353, 381, 391, 395, 400, 401, 403, 410, 415, 437, 455, 460, 545, 590
Macpherson, Crawford Brough · 493
Madison, James · 505
Mandeville, Bernard de · 379, 525
Mannheim, Karl · 376, 377
Marat · 625, 640
Marcus Antonius · 178, 180
Marie de Lorraine · 394
Marie-Antoinette (Fransa Kraliçesi) · 598
Marius, Gaius · 178
Marx, Karl · 59, 159, 273, 363, 379, 548
Mary Stuart (İskoçya Kraliçesi) · 394, 397

Mary Tudor (Kanlı Mary) (İngiltere Kraliçesi) · 394

Mary, II. (İngiltere Kraliçesi) · 480
Mary, Stuart (İskoçya Kraliçesi) · 394, 397
Mathys, Jan · 308
Maximilian (Kutsal Roma-Cermen İmparatoru) · 320
McNeil, William · 241
Medici, Giuliano II. · 321
Medici, Lorenzo II. · 321
Megabyzos · 51
Mehmet, II. (Osmanlı Padişahı) · 339
Meletos · 84
Mendelssohn, Moses · 517
Mercier, Louis-Sébastien · 379, 534, 598
Meslier, Jean · 598
Monck · 480
Montaigne, Michel de · 273, 295, 382, 383, 399
Montesquieu, Charles Louis de Secondat, Baron de la Brède et de · 152, 175, 195, 273, 324, 403, 412, 473, 476, 505, 520, 526, 537, 540-542, 544-567, 569, 586, 597, 598, 618, 622, 626, 632, 633, 649
More, Thomas · 92, 121, 295, 357, 359-375, 377, 378, 380, 404, 410, 507
Morelly · 598
Mounier, Jean Joseph · 539
Murat, III. (Osmanlı Padişahı) · 323
Musa · 204, 205, 208, 218, 219, 340, 587
Mussolini · 323
Mustafa, III. (Osmanlı Padişahı) · 323
Münzer, Thomas · 298, 302, 305, 306, 309-311, 354

N

Napoléon Bonaparte · 227, 323, 383, 607
Napoléon, III. · 323
Negri, Antonio · 473
Newton, Isaac · 485, 520, 544, 574
Nicholas, II. (Papa) · 245
Nicolaus, V. (karşı-Papa) · 271
Nietzsche · 53

O

Ockhamlı William · 238, 271, 272, 276, 277, 279, 298
Orléans, Jonas de · 244
Orpheus · 59
Orwell, George · 380
Otan · 51
Overton, Richard · 477
Owen, Robert · 379

P

Padovalı Marsilius · 271, 272, 279, 280, 285, 337, 408, 473

Paine, Thomas · 618
 Panaitios · 173
 Parisli Jean · 569, 270, 274
 Parmenides · 59, 61-63, 68, 69, 93, 94, 97
 Pavlus (Paulus) · 202, 203, 209-213, 215-217, 251, 303, 393
 Peisistratos · 38
 Perikles · 40, 41, 48, 51-53, 64, 69, 75, 78, 113, 229
 Petrus · 203, 209, 213, 215, 248-250, 269, 275, 284, 314
 Philippe, IV. (Güzel) (Fransa Kralı) · 227, 247, 264-266, 269, 270, 275, 398, 414
 Philippos (Makedonya Kralı) · 126, 127
 Pilatus · 203, 204, 206
 Pilinius · 194
 Pirenne, Henri · 241
 Pius, V. (Papa) · 254
 Pius, X. (Papa) · 254
 Platon · 14, 15, 34, 52, 58, 61, 62, 65, 67-70, 72, 74-79, 83-85, 87, 89-127, 131-133, 136, 138, 139, 141, 142, 145, 148-152, 162, 164, 174, 180, 181, 185, 211, 217, 218, 230, 231, 244, 255-258, 299, 324, 337, 360-366, 369, 374, 404, 407, 410, 420, 461, 482, 521, 535, 551, 594
 Plautus · 426
 Plessis-Mornay, Philippe du · 398
 Plutarkhos · 29, 33, 160, 164, 179
 Poggio, Gianfrancisco · 294, 295
 Pole, Reginald · 322
 Polybios · 165, 173-176, 186, 337
 Pompeius · 178, 179, 198
 Ponet, John · 393
 Pope, Alexander · 296
 Prévost, Abbé · 379
 Prodikos · 70, 72-74
 Prometheus · 28, 17, 88, 436
 Protagoras · 69-72, 74, 75, 77, 93
 Pythagoras · 56, 57, 59-61, 68, 92, 96, 274

Q
 Quesnay, François · 534

R
 Rabelais, François · 273, 294, 295, 316, 354, 378
 Remus · 165, 229
 Ricardo, David · 505
 Richelieu · 323, 543, 557
 Rivière, Mercier de la · 534
 Robespierre, Maximilien · 606, 607, 616-618, 620-631, 639
 Romulus · 165, 167, 229, 335, 340, 342
 Roscelinus · 276
 Rose, Guillaume · 399

Rousseau, Jean Jacques · 159, 273, 324, 337, 505, 520, 526, 540, 569-598, 601, 602, 614, 621, 622, 629, 632, 636

S

Saavedra Fajardo · 426
 Sacerdoti · 279
 Saint-Just, Louis Antoine Léon de · 607, 621, 622, 625-627, 629, 631, 632
 Saint-Pierre, Bernardin de · 598
 Saint-Simon · 379, 543
 Salazar · 389
 Salisburyli John · 250-253, 259, 261
 Savonarola · 320, 335
 Scipio, Aemilianus · 173, 186
 Scipio, Publius Cornelius (Africanus) · 170
 Selim, I. (Osmanlı Padişahı) · 339
 Seneca · 164, 165, 192-194, 211
 Seyssel, Claude de · 357
 Shaftesbury Kontu (Lord Ashley Cooper) · 478, 479
 Shakespeare, William · 316, 323
 Sieyès, Emmanuel · 598-603, 607, 614, 616, 622
 Sinoplu Diogenes · 89
 Sofu Louis · 241
 Sokrates · 34, 40, 52, 57, 59, 64, 67, 68, 78-94, 96, 97, 100, 111, 125, 127, 129, 136, 152, 153, 229, 230, 573, 574
 Solon · 26, 37-39, 42, 43, 50, 55, 56, 68, 120, 340, 552
 Sophokles · 40, 54
 Speusippos · 126
 Spinoza, Benedictus (Baruch) · 159, 273, 324, 433, 455, 457-476, 513, 544
 Stanislas (Polonya Kralı) · 573
 Strauss, Leo · 323
 Suárez, Francisco · 422, 424-426
 Sulla · 178
 Swift, Jonathan · 273, 379

T

Tacitus · 171, 194
 Target · 614
 Tarquinius Superbus · 167
 Tertullianus · 200, 217
 Thales · 55, 56, 68
 Theodosius · 190, 191, 201
 Theseus · 36
 Thoreau, Henry David · 386
 Thrasymakhos · 75, 76
 Thukydides · 26, 29, 31, 52, 428
 Titus Livius · 321, 333
 Tocqueville, Alexis de · 518
 Turgot, Baron de l'Aulne, Anne Robert Jacques · 522, 534
 Tyrtæus · 32

U

Ulpianus · 195

V

Vaftizci Yahya · 199

Vasseur, Thérèse · 569

Veiras, Denis · 379

Vergilius · 165

Vergniaud, Pierre Victurnien · 607

Vespucci, Amerigo · 367

Vettori, Francesco · 321, 325, 339

Viterbolu Jacobus · 267, 269

Vitoria, Francisco de · 422-424

Voltaire, François Marie Arouet · 273, 505, 517,
519, 520, 522-531, 533-538, 571, 598, 633

W

Warens, Madame de · 569

Weber, Max · 296, 313

Wilkins, Peter · 379

William of Orange · 479, 480

Winstanley, Gerrard · 478

Witt, John de · 459, 460

Wycliffe, John · 286, 287

Y

Yaşlı Oligark · 48, 49

Yekaterina, II. (Rus Çariçesi) · 535, 536

Z

Zamyatin, Yevgeni · 380

Zenon (Elealı) · 62, 63

Zenon (Kıbrıslı) · 62, 160, 161, 163, 164, 360

Zeus · 27, 28, 71

Zuccolo, Ludovico · 378

Zwingli, Ulrich · 295, 302, 305-307, 309, 310

Sokrates'ten Jakobenlere Batı'da Siyasal Düşünceler

Editör: MEHMET ALİ AĞAOĞULLARI



Antik Yunan kent-devletlerinin adı olan polis, Batı siyasal düşüncesinde, devletin izlediği tarihsel yolculuğun en mükemmel başlangıç noktası sayılmıştır. 1789 Fransız Devrimi ise, varlığını kendisinden önceki birçok gelişmeye borçlu olmakla birlikte, "eski dünyanın" artık tümüyle tarihe karıştığını, yepyeni bir dünyayı, "burjuva dünyasını" haber veren kırılma noktasını işaretlemek için üzerinde uzlaşılan simgeye dönüşmüştür. Elinizdeki kitap bu nedenle Antik Yunan'la başlayıp Fransız Devrimi'yle kapanmaktadır. Modern siyasal düşüncenin arkaik (eski) ama eskimeyen köklerine bir yolculuk ya da bir geri dönüş... Kim bilir belki de hem bir Yunan düşünürünün, Epikuros'un, hem de çağdaş bir yazarın, Ursula K. LeGuin'in dediği gibi, "gerçek ilerleme, geriye döndürür."

Türkiye'de genel olarak siyaset bilimi, özel olarak siyasal teori, siyaset felsefesi ve siyasal düşünce tarihi alanında en köklü eğitim kurumu olan Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi'nin deneyimli isimleriyle genç kuşak akademisyenlerinin ortak ürünü olan bu çalışma, üniversite lisans öğrencileri için bir kaynak kitap olmasının yanında, siyasal düşüncenin serüvenini izlemek isteyen bütün okurlara keyifli bir yolculuk imkânı sunuyor.



İLETİŞİM 1649
ARAŞTIRMA
İNCELEME 270

ISBN-13: 978-975-05-0941-4



9 789750 509414