

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>

NEŞET TOKU

Siyaset Felsefesine Giriş

Siyaset Felsefesine Giriş

NEŞET TOKU

cizgi
KİTAPÇI

cizgi
KİTAPÇI

SİYASET FELSEFESİNE GİRİŞ

Prof. Dr. Neşet TOKU

Prof. Dr. Neşet TOKU

1965 yılında Tortum/Erzurum'da doğdu. İlk ve ortaöğrenimini müteakip, 1985 yılında, Atatürk Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü'ne girdi. 1989'da mezun oldu. Aynı üniversitede 1995'te Doktora öğrenimini tamamladı. 2003'te Doçent; 2009'da Profesör oldu. Halen, Yıldız Teknik Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi İnsan ve Toplum Bilimleri Bölümü'nde öğretim üyesi olarak görev yapmaktadır.

Yayınlanmış Kitapları:

- 1) İslam Felsefesine Giriş, Çizgi Kitabevi, Konya, 2015.
- 2) Felsefe Yazıları IV. (Makaleler) Çizgi Kitabevi, Konya, 2015.
- 3) Felsefe Yazıları III. (Makaleler) Çizgi Kitabevi, Konya, 2015.
- 4) Felsefe Yazıları II. (Makaleler) Kum Saati Yayınları, İstanbul, 2012.
- 5) Felsefe Yazıları I. (Makaleler) Kum Saati Yayınları, İstanbul, 2012.
- 6) Türkiye'de Spiritüalist Felsefe, Kum Saati Yayınları, İstanbul, 2012.
- 7) Risale-i Nur'da Felsefe Eleştirisi, Nesil Yayınları, İstanbul, 2009.
- 8) John Locke ve Siyaset Felsefesi, Liberte Yayınları, Ankara, 2003.
- 9) İlm-i Umran, İbni Haldun'da Toplum Bilimsel Düşünce, Akçağ Yayınları, Ankara, 2002.
- 10) Sociologjia e Iben Haldunit, (E perktheu: Ali Pajaziti), Logos A, Prishtina, 2006.

SİYASET FELSEFESİNE GİRİŞ

Prof. Dr. Neşet TOKU

çizgi
KİTAPÇI

Çizgi Kitabevi Yayınları: 614
Felsefe

Genel Yayın Yönetmeni
Mahmut Arlı

©Çizgi Kitabevi
Ekim 2015

ISBN: 978-605-9108-92-8
Yayıncı Sertifika No:17536

KÜTÜPHANE BİLGİ KARTI
- Cataloging in Publication Data (CIP) -
TOKU, Neşet
Siyaset Felsefesine Giriş

ANAHTAR KAVRAMLAR
- Key Concepts -

Siyaset Felsefesi, Klasik Siyaset Felsefesi,
Modern Siyaset Felsefesi, Siyasi Teoloji
Political Philosophy, Classic Political
Philosophy, Modern Political Philosophy,
Political Theology

Baskıya Hazırlık: Çizgi Kitabevi Yayınları
Tel: 0332 353 62 65- 66
Baskı: Sebat Ofset
Fevzi Çakmak Mh. Hacıbayram Cd. No:57
Karatay/Konya - KTB. S. No: 16198

ÇİZGİ KİTABEVİ

Sahibiata Mah. Mimar Mu
Helvacıoğlu Apt. No:41/1
Tel: 0332 353 62 65 – 35:
Faks: 0332 353 10 22
www.cizgikitabevi.com

İÇİNDEKİLER

ÖNSÖZ.....	7
GİRİŞ	9

I. BÖLÜM

Klasik Siyaset Felsefesi:	39
• Platon	42
• Aristoteles	60
• Farabî.....	81
• İbni Haldun	97

II. BÖLÜM

Siyaset Felsefesi ve Siyasî Teoloji:	133
• Salisbury'li John	136
• İmam Maverdî	154

III. BÖLÜM

Modern Siyaset Felsefesi:.....	169
• T. Hobbes.....	172
• J. Locke.....	192
• J. J. Rousseau	254
• K. Marx.....	290
• Anarşizm	314

SONUÇ.....	327
KAYNAKLAR	339
İNDEKS.....	347

ÖNSÖZ

Siyaset felsefesi, felsefenin oldukça netameli bir alanı. Netameli oluşundan olsa gerek, Türkiye’de üzerine pek fazla kafa yorulmamıştır. Oysaki Batı’da bu konuda binlerce çalışma bulmak mümkün. Bir taraftan “hukuk devleti” gerçekleşsin istenilecek, diğer taraftan siyaset felsefesiyle uğraşılmayacak, doğrusu böyle bir şey, izahı kabil bir durum değildir. Belki de bu, felsefeye nasıl bakıldığıyla alâkalıdır. Felsefe, hayata yönelik hiçbir bilgi, insanî problemlere dair hiçbir çözüm üretmeyen, beyhude spekülasyon olarak algılandığı ve maalesef bu yanlış algıyı doğrular şekilde de davranıldığı taktirde, sonuç ne olabilirdi ki? Birçok felsefe tarihi yazarı, yanı sıra ittifak etmişçesine, ısrarla, felsefe “Varlık nedir?”, “Bilgi nedir?” gibi metafizikî, epistemolojik sorularla başlar, diyor. Hâlbuki bu tür sorular, hiçbir zaman insanı birinci dereceden ilgilendiren sorular olmamıştır. Aksine, düşünebilen her insan için birinci dereceden sorular hep; “İyi hayat nedir?”, “İyi hayat nasıl elde edilebilir?”, “İyi hayat için, iyi toplum ve iyi devlet ne şekilde kurulabilir?” biçimindeki pratik sorular olmuştur ve olmaya da devam etmektedir.

Bu kitapta yapmaya çalıştığımız şey; “iyi hayat, iyi toplum ve iyi devlet” özelemlerini dile getiren siyaset felsefesini, “giriş” mahiyetinde de olsa, ilgili okuyucuya tanıtmaktır. Şüphesiz, siyaset felsefesiyle uğraşan her yazar, siyaset filozoflarını seçerken kendince bir seçim yapar. Biz de öyle yaptık. Mukayese imkânı olsun diye de hem Batı hem de İslam dünyasından örneklerle yer verdik. Elbette ki çalışmamız bir siyasî düşünce tarihi değildir. Dolayısıyla, yapılan değerlen-

dirmeler, siyaset felsefesine bir “giriş” olarak dikkate alınmalıdır.

Kitabın hazırlanmasında emeği geçen herkese ve yayınlanmasını sağlayan Çizgi Kitabevi’ne teşekkür ediyorum.

Aksaray – 2015

Prof. Dr. Neşet TOKU

GİRİŞ

Bilimsel ya da felsefî bir disipline giriş demek o disiplinin temel problem alanları üzerinde durmak ve onları irdelemek demektir. Dolayısıyla siyaset felsefesine giriş de onun temel problem alanları üzerinde durmak, onları irdelemek olacaktır. Rasyonel zeminde hakikatin araştırılması olan felsefe; spesifik ayrımlar yapılmamış ise de Antikçağdaki gibi bugün de bir çok disiplini içerisinde barındıran, teorik ve pratik hemen her alanla ilgili, tümel bir bilgi şeklinde değerlendirilebilir. Siyaset felsefesi, işte o tümele ait temel disiplinlerden biridir. Acaba siyaset felsefesi nedir?

Siyaset felsefesi, toplumsal ve siyasal hayatla ilgili problemlere bir takım çözümler bulmak üzere ortaya çıkan düşünsel bir formdur. Bu düşünsel formda hedeflenen, insanî-toplumsal düzenin nasıl olması gerektiğine yönelik teorik bir zemin hazırlamaktır.¹ Bu şekliyle siyaset felsefesinin anlamı, *Antik Yunan* dünyasında ortaya çıktığı andan itibaren daima açık olmuştur. O da siyasal iyinin, iyi hayatın ya da iyi toplumun bilgisine yönelmektir. Şüphesiz, her siyasal eylem ya mevcut toplumsal yapıyı muhafaza etmeyi ya da değiştirmeyi hedefler. Muhafaza etmeyi isterken, kötüye doğru bir değişimi engellemek, değiştirmeyi isterken de daha iyiyi gerçekleştirmek esastır. Yani her siyasal eyleme daha iyi ve daha kötü düşüncesi rehberlik eder. Tabiatıyla, siyasal eylemlere rehberlik eden iyinin farkına varışta, bir siyasal iyi kanaati gizlidir. Sorgulanabilir olan bu kanaat, bizleri sorgulama sayesinde, artık sorgulanamayan türden

¹ John G. Gunnell, *Political Philosophy And Time*, Wesleyan Uni. Press, Middletown-Connecticut, 1968, s. 15.

bir iyi düşüncesine, yani artık kanaat olmaktan çıkıp, bilgi olan bir iyi düşüncesine ulaştırır. Bu açıdan bakıldığında, siyaset felsefesinin ortaya çıkışının sebebi, insanların iyi hayatın ve iyi toplumun bilgisine yönelmeleridir denilebilir.

Siyaset felsefesi deyimindeki '*felsefe*' terimi, konuyu ele alış tarzını, '*siyaset*' terimi ise hem konuyu hem de fonksiyonu belirtir. Ele alış tarzı hem köklere giden hem de evrensel ölçülerde kapsamlı olmayı gaye edinen bir tarzı ifade ederken; konusu, siyasal eylemlerin gayesini, insanlığın *özgürlük ve eşitlik* gibi nihâî hedeflerini ifade eder. Siyaset felsefesi, felsefenin bir dalı olduğu için onun ne olduğuna yönelik bir açıklama, felsefenin ne olduğuna yönelik bir açıklamayı zorunlu kılar. Hakikat arayışı olarak felsefe, tümel bilgiye, bütünün bilgisine dair bir sorgulamadır. Bütünün bilgisi, eşyanın doğasına ait bilgidir. Bütünün bilgisinin yokluğu, insanların onun hakkında kanaatlerinin olmadığı anlamına gelmez. Bu kanaatler zorunlu olarak felsefeden önce de vardır. Felsefe, bu kanaatlerin yerine bütünün bilgisini geçirme girişimidir. Bu yüzdendir ki felsefe, esas itibarıyla hakikate sahip olmak değil, hakikati aramaktır denilmiştir. Bu açıdan bakıldığında siyaset felsefesi, siyasal şeylerin doğası hakkındaki kanaatlerin yerine, siyasal şeylerin doğası hakkındaki bilgiyi geçirme girişimi olacaktır. Siyasal şeylerin doğasında, insanların tasvibine veya reddine karşı nötr durumda olmak değil, tercihte bulunmak yatar. Ancak, siyasal şeylere karşı yargılarda bulunabilmek için hakiki standartları bilmek zorunludur. Dolayısıyla siyaset felsefesi, hem siyasal şeylerin doğasını hem de iyi siyasal düzenin hakiki standartlarını bilme girişimidir.

Siyaset felsefesi, siyasî düşünceden farklıdır. Siyaset felsefesi bir siyasî düşüncedir, ama her siyasî düşünce bir siyaset felsefesi değildir. Çünkü siyasî düşünce siyasete yönelik kanaat ve bilgi ayırımına kayıtsızken, siyaset felsefesi kanaatlerin yerine bilgiyi geçirmeyi hedefleyen bir çabadır. Siyasî düşünce, herhangi bir inancın, kanaatin veya mitosun açık-

lanması ya da savunusuyla yetinebilirken, siyaset felsefesi için asıl olan, bilgi ile inanç, kanaat ve mitos ayrımını belirlemektir. Siyasî düşünce, siyasete yönelik spesifik bir tutumu amaç edinirken, siyaset felsefesi hakikati amaç edinir. Siyasî düşünce insanlığın tarihi kadar eski, fakat siyaset felsefesi belli bir tarihi dönemde ortaya çıkmış farklı türden bir düşünce biçimidir.

Siyaset felsefesi, siyasî teolojiden de farklıdır. Siyasî teoloji, doğruluğu peşinen kabul edilen kutsala ya da kutsal olduğuna inanılan öğretilere dayanılarak temellendirilen siyasal düşüncedir. Halbuki siyaset felsefesi, insani rasyonaliteyi esas almakta olduğundan, siyasal şeylerin doğruluğu veya yanlışlığı, rasyonalitenin alanıyla sınırlandırılır. Siyaset felsefesi için peşin doğrular ya da peşin yanlışlar söz konusu değildir. Ancak burada kastedilen, siyaset felsefesinin, pozitivist bir yaklaşımla kutsalı ya da kutsal olduğuna inanılan öğretileri reddettiği değil; onların kaynak itibarıyla insan ürünü olmadıkları kabul edildiğinden, siyasete yönelik temel bir aksiyom olarak peşinen doğrudur şeklinde benimsenmediğidir. Çünkü, genel felsefede olduğu gibi, felsefenin bir dalı olan siyaset felsefesi için de esas ölçü, eleştiri ve rasyonalitedir.

Siyaset felsefesinin siyaset biliminden farklı olduğunu da belirtmek gerekir. Siyaset biliminin iki anlamı vardır. İlki, siyaset bilimi, siyasal şeylere yönelik olarak doğa bilimleri modelinin rehberliğinde yapılan betimleme ve açıklamalara işaret eder ve siyaset bilimi disiplinlerinin mensuplarınınca yapılan işi adlandırır. Siyasal bilim diyebileceğimiz bu anlam açısından siyaset bilimi kendisini, siyasal şeylerin bilgisine yönelik tek geçerli yol olarak görür. Doğa bilimleri nasıl ampirik ve deneysel ise siyaset bilimi de öyle olmak ister. İkincisi; siyaset bilimi, mensuplarının siyasal şeylere yönelik istiyaklarından bağımsızlık iddiasıyla ortaya çıkar. Siyasal şeylerle alâkalı verilerin toplanmasından, betimlenmesinden ve açıklanmasından ibaret olduğunu söyler. Onun için asıl

olan, verili siyasal durumdur. Oysaki siyaset felsefesi, kendisine doğa bilimlerini rehber olarak görmediği gibi verili olanlarla da yetinmez. Siyaset felsefesi, hem siyasal şeylerin doğasını hem de iyi siyasal düzeni bilme girişimi olup, verili olandan hareket etmekle birlikte, rasyonalitenin rehberliğinde olması gerekenin bilgisini hedefler.

Son olarak, siyaset felsefesi siyasî ideolojiden de farklıdır. Şüphe yok ki ideoloji kelimesi, sosyal bilimlerin anlamı en belirsiz kavramlarından biridir. Böyle olduğu için de tanımında kronik bir karşıtlık bulunur. İdeoloji kelimesi 1800'lü yıllardan itibaren çok değişik anlamlarda kullanılmış ise de ağırlıklı olarak iki ana tema kendisini açıkça belli eder. Bunlardan birincisi, Anglo Sakson dünyasında muayyen bir tecrübecilik dozuyla düzeltilmiş olan, rasyonalist ve iyimser Fransız görüşüdür. Bu çizgi, düşüncenin kökenine ilişkin, doğuştan gelen bilgi anlayışını reddederek, dinsel ya da metafizik önyargılardan arındırılmış, tecrübeye dayalı rasyonel araştırmalara vurgu yapar. Doğruluk ya da yanlışlık, akıl ve tecrübenin uygulanmasıyla insanların tanımaya muktedir olduğu gerçeklikle ilişki içerisinde, der. İkinci ve karşıt tema; *Hegel* ve *Marx* ile başlayıp *Mannheim* ve *Habermas*'a uzanan Alman kökeninden kaynaklanır. Bu çizgide ise gerçekliğin gözlenerek kavranmasından çok, yapılarak kavranmasına, *praksise* vurgu yapılır. Doğruluk ya da yanlışlığın ne olduğuna karar verecek bir "nesnel" yolun varlığının müphem olduğu belirtilerek de kimin tarafından tanımlandığına dikkat çekilir. Dolayısıyla, şayet ideoloji terimi; siyaseti, rasyonel argümanlarla destekleme ihtiyacı duymaksızın, belirli bir perspektiften hareketle açıklamaya çalışan görüş şeklinde tanımlanacak olursa siyaset felsefesiyle bağdaşmaz. Çünkü siyaset felsefesi muayyen bir perspektiften bakmaz ve onun için asıl olan rasyonel evrenselliştir.²

² D. D. Raphael, Problems of Political Philosophy, Macmillan Press, London, 1970, s. 17.

Ancak ideoloji terimi *Antoine Destutt de Tracy*'nin tanımlandığı çerçevede; "adil bir toplumun ne olduğuna yönelik, dinsel ya da metafizik önyargılardan arındırılmış, rasyonel bir araştırma ve fikirler bütünü"³ diye tanımlanacak olursa ki bu şekliyle siyasetin ne olduğunu ve ne olması gerektiğini söyleyen, yani hem betimleyici hem de rasyonel normatif öğeleri içeren bir düşünce sistemini ifade eder, bu taktirde ideolojiyi siyaset felsefesiyle bağdaştırmak pekala mümkündür. Bu anlamda, "olması gereken siyasal form" iddiasıyla ileri sürülen ve rasyonaliteyi ölçü kabul eden siyasi teorileri hem ideoloji hem de siyaset felsefesi çerçevesinde değerlendirmek yanlış olmasa gerektir.

Özetle; siyaset felsefesi, *Nietzsche*'nin "bilgince monolog, yitik malı, ifşa edilmemesi gereken sır yahut akademik ve tehlikesiz gevezelik"⁴ dediği, sözde felsefelerin aksine, insanın iyi hayat, iyi toplum ve iyi siyaset idealinin peşinden koşmasını ve bu idealden vazgeçmemesini isteyen, kriteri hem doğallık hem de rasyonellik olan bir araştırmadan ibarettir.

Çerçevesini çizmeye çalıştığımız şekliyle siyaset felsefesi, başlangıçta siyaset bilimi ile özdeşti ve siyasal meseleleri tümüyle kuşatan bir araştırmaydı. Geç on dokuzuncu yüzyıl sonrası dönem itibariyle ise konusu, yöntemi ve fonksiyonları hakkında tam bir kargaşa yaşanmış, hatta yirminci yüzyılın ikinci yarısından itibaren, temel siyasal sorunlar üzerinde hiçbir tartışma kalmamışçasına ideolojilerin sona erdiğinden söz edilmeye başlanmış, bununla da kalınmayıp, siyaset felsefesinin imkanı dahi tartışma konusu yapılarak "siyaset felsefesi öldü" denilmiştir.⁵ Tartışmaların odağını, siyaset felsefesinin *bilimsellikten* ve *tarihsellikten* yoksun

³ David McLellan, *İdeoloji*, Çev., E. Özkaya, Doruk Yay., İstanbul, 1999, ss. 11-21.

⁴ Frederich Nietzsche, *Yunanlıların Trajik Çağında Felsefe*, Çev., N. Hızır, İstanbul, Kabalcı Yay., 1992, s. 25.

⁵ Bryan Magee, *Yeni Düşün Adamları*, Ed. M. Tunçay, Birey ve Toplum Yay., Ankara, 1985, s. 289.

olduğu iddiaları oluşturunuyordu. Bu iddialar, modern dünyanın iki büyük akımı, *pozitivizme* ve *historisizme* aittir. Pozitivizm, historisizme göre daha eski ve bir geleneğe de sahip olduğundan öncelikle ona temas etmek yerinde olacaktır.

Siyaset felsefesinin “bilimsellikten yoksun” olduğu nitelmesiyle reddedilmesi, pozitivizmin temel argümanıdır. Pozitivizmin kurucusu *Auguste Comte* ve halefi pozitivistlere göre, modern bilim, bilginin en yüksek formu olup, teoloji ve metafiziğin yaptığı gibi, “*Niçin?*” sorusunun mutlak bilgisini değil, “*Nasıl?*” sorusunun izafi bilgisini amaç edinir. Pozitif sosyal bilim, değer yargıları içermez, değerden bağımsızdır ve değerler açısından nötrdür. Değerden kayıtsızlık, bilimsel analizin temel şartıdır. Modern doğa bilimlerini kendisine model alan pozitif sosyal bilim, toplumu açıklamaya yönelik entelektüel anarşiyi aşacak tek bilgi formudur. *Auguste Comte*’un ifadeleriyle, “gerçek bilgi, olgulara dayanan bilgidir”.⁶ Spekülasyondan ibaret olan bu nevi değerlendirmeler, günümüz pozitivistleri tarafından artık terk edilmeye başlanmıştır. Çünkü, hiçbir sosyal bilimci değerlerden ve dolayısıyla da tercihlerden muaf değildir. Hangi bakış açısıyla ifade edilirse edilsin, sosyal bilimin kendisi dahi bir değerdir. Hakikati, doğru bilgiyi, bir değer olarak reddetmenin, onu seçmek kadar savunulur olduğunu söyleyen bir sosyal bilimciye ya da sosyal bilime güvenilebilir mi? Böyle bir beyana tekabül edecek rasyonel hiçbir şey yoktur. Değersel nötralite, düşüncesizliğe ve vulgarlığa bir mazeret olmaktan başka bir şey değildir. Sosyal bilimsel pozitivizm, konformizmden de öte bir nihilizmdir.

Değer yargılarında bulunmaksızın sosyal fenomenleri incelemek mümkün değildir. Ufukları yeme içme ve sindirme ile sınırlı insanlara yönelik bir değerlendirme yapmayan

⁶ Auguste Comte, Pozitif Felsefe Kursları, Çev., E. Ataçay, Sosyal Yay., İstanbul, 2001, s. 35.

araştırmacı, bir ekonometrist olabilir ise de toplumun karakterine yönelik hiçbir şey söyleyemez. İnsanlığın iyiliği için düşünce üretenlerle düzenbazlar arasında ayırım yapmayı reddeden bir insan iyi bir bibliyograf olabilir ise de siyaset ve siyaset tarihi üzerine hiçbir şey söyleyemez. Ahlakı esas alan bir dinsel düşünceyle batıl bir inanç arasında ayırım yapmayan sosyolog, iyi bir istatistikçi olabilir ama din sosyolojisi hakkında hiçbir şey konuşamaz. Kısacası, herhangi bir değer biçmeksizin ne bir düşünceyi ne bir eylemi ve ne de bir eseri anlamak imkan dahilindedir. Salt betimsel olduğu iddia edilen ifadelerde bile açıkça görülmesi de değer yargıları gizlidir. Değer yargılarının son tahlilde, rasyonel denetime tabi olamayacağı iddiası, doğru ile yanlış ya da iyi ile kötü hakkında yalnızca sorumsuz spekülasyonlarda bulunma temayülüne sevk eder. Böylelikle de ehemmiyetli meseleler, basit hilelerle değer problemleri olarak geçirtilerek, gözden ırak tutulmak istenir. Oysaki böyle bir tavır bile bir değer tercihinin ifadesidir.

Pozitivizmin, teoloji ve metafiziği bilimsellik öncesi sözde bilgiler olarak reddi, onu zorunlu olarak *historisizme* dönüştürür. Doğa bilimleri modelince yönlendirilmesi sebebiyle, pozitif sosyal bilim, modern batı toplumlarına mahsus özellikleri, her toplumu kuşatacak ölçülerde evrenselmiş gibi görme tehlikesi içindedir. Bu tehlikeden kaçınmak için gerek geçmişteki gerekse şimdiki, mevcut diğer kültürleri incelemek zorunda kalıyor ise de bunu yaparken o kültürlerin anlamını ıskalamaktadır. Çünkü bu kültürleri, orijini modern Batı toplumu olan ve sadece onu yansıtan bir kavramsal şema aracılığıyla yorumlamaktadır. İşte bu durumun adı *historisizmdir*. Dolayısıyla varılan bu noktada söylenecek söz; pozitif sosyal bilimin, konu edindiği şeyleri tarihsel açıdan ve görelî olan bir tarzda anlama yolu olduğu ve prensip bakımından alternatif anlama tarzlarına üstünlüğü olmadığıdır. Bu nokta, aynı zamanda siyaset felsefesinin asıl karıştının *historisizm* olduğu hususuna da işaret etmektedir.

Historisizme göre, "insanî-toplumsal olan her şey tinsel ve tarihseldir." Dolayısıyla bu zeminde gerçekleşen her türlü düşünce ve bilgi de zorunlu olarak görelî (rölatif) düzeydedir.⁷ *Historisizmi, pozitivizmden ayırt etmemizi sağlayan özellikler şunlardır:* 1- Historisizm, olgu ve değer ayrımını reddeder. 2- Historisizm, modern bilimin, yegâne bilgi formu olarak ileri sürülen otoriter karakterini reddeder. 3- Historisizm, tarihe, ilerleyen bir süreç veya akılla kavranılır bir süreç olarak bakmayı reddeder. 4- Historisizm, evrimin insanın insanlığını anlaşılır kılma gücünde olduğu iddiasını ileri süren evülasyonizm tezini reddeder. 5- Historisizm, insan düşüncesinin ve dolayısıyla da toplumun, özünde tarihsel olmasından ötürü, "*iyi toplum*", "*iyi devlet*" sorununu tartışmayı reddeder.⁸

Historisizm açısından, siyaset felsefesinin cevabını bulmaya çalıştığı, siyasal iyyinin bizatihi ne olduğu sorusu anlamsızdır. Çünkü historisistlere göre bizatihi iyi, bizatihi adil, bizatihi doğru şeklindeki evrenselci iddialar, sistematik ya da dogmatik iddialardır. Oysaki dogmatik iddiaları, muayyen ilkelerden hareket eden apriori ve kesin kanıtlama yöntemleri olarak anlamak da mümkündür. Bu anlamıyla dogmatiklik, bir disiplinin özgül soru sorma alanını, problematiğini ve metodini simgeler. Dogmatik düşüncelerde önce aksiyomlar ortaya konulur ve sonra bunlardan hareketle uygun çıkarımlar yapılır. Dolayısıyla böyle bir sistem, mantıksal kuruluşu bakımından değil, dayandığı aksiyomlar bakımından reddedilebilir. Tek tek sistemlerin içeriği, baştaki aksiyomlarca belirlendiğinden ve aksiyomlar da farklı olabildiğinden, mantıksal yapıları değişmeyen ama konularını ancak kendi aksiyomları doğrultusunda açıklayan bir sistemler çokluğu, bir dogmatizmler çokluğu var

⁷ Doğan Özlem, *Metinlerle Hermeneutik Dersleri*, C. I, Prospero Yay., İzmir, 1994, s. 48.

⁸ Leo Strauss, *An Introduction to Political Philosophy*, Wayne State University Press, Detroit, 1989, ss. 3-23.

demektir. Bunun anlamı, evrensellik iddiası taşıyan dogmatizmlerin her zaman var olduğudur. Aynı zamanda bu, evrensellikle birlikte, göreliliğin de bir ifadesidir. Dolayısıyla, bizatihi siyasal iyyinin ne olduğu sorusunun anlamsızlığından ziyade, insanların belirli dönemlerde veya çağlarda ona kendilerine göre nasıl bir mana verdikleri sorusu anlamlıdır denilebilir.

Tarihsel düşünme de denilen *historisizm*; bu gibi konularda, öncelikle olguların saptanmasını değil, aksine bu olguları düzenleyen içkin mantığın; yani sistemlerin görünümünden çok, onların mümkün olduğunca yaratıcılarının dehalarına yakın bir düzeyde mantıksal yapılarının anlaşılmasını hedefler. Çünkü bu yaklaşım açısından, somutlaşmış olanlar dışında hiçbir sistem tanınmaz. Yalnızca verili olan veya olabilen sistemler somutturlar ve bu yüzden de yalnızca onlar tasarlanabilirler. Durum bu olunca da bütün dogmatik felsefi yöntemler şüphe edilebilirlik özelliği taşıyorlar demektir. Dolayısıyla problem, sistemlerin hep bir dogma ışığında yaratılmış, üretilmiş ve üretilmeye de devam edilmesi sonucunda ortaya çıkmış olmaktadır. Historisistlere göre, bu sistemlerin yaratıcıları formel olarak "doğruluk"u bulma iddiasında birleşirlerse de içeriksel olarak bu konudaki kanaatleri doğrultusunda birbirlerine karşı çıkarlar. Kısacası bir sistemler çokluğu ve bir "doğruluk" çokluğu vardır ve historisizm probleminin temel motifi de bu çok sayıdaki sistemlerin ve doğrulukların rekabetidir. Bu çok çeşitliliğin nedeni de ancak ve yalnızca "doğruluk" iddialarının kaynağında, yani yaratıcı hayatın kendisinde aranabilir. Çeşitliliği yaratan hayatın kendisidir ve hayat da daima bir görelilik skalası sergiler.

Historisist yaklaşım açısından, görelilik, nihaî anlamda insanın eylemde bulunan ve üretip yaratan bir varlık olmasıyla alakalıdır. Bu eylem ve yaratmalar da hep doğruluk iddiasında olduklarından bir "doğruluklar rekabeti"nin meydana gelmesi zorunludur. Bir doğruluk iddiasının

sistematize edilmesi de ilke olarak felsefî bir çabayı gerektirir. Ancak, aranan doğruluk, bir başka perspektiften herhangi bir anlamda sınırlı ve özel bir şey olarak görülüp gösterildiğinde, bu felsefî doğruluk iddiası, artık bir dogmatik doğruluk iddiasına dönüşmüş olur. Dogmatik yöntemle oluşan düşünsel donanımların tüm kapsamı ve her türlü bilinç içeriği, eylemde bulunan insana matuf bilgileri düzenleyerek genişletse bile hayatın karşısında daima tikel kalırlar. Hayatın yaratıcı egemenliğini ve değişkenliğinin önceliğini tanımayıp, dogmatik yöntemlerle üretilen teoriler, hayat karşısında maalesef bir geçerliliğe sahip olamazlar.⁹

Historisizmin, çeşitli tarihi dönemler arasındaki farkları olduğundan daha fazla büyütmede olduğu açıktır. Bütün toplumsal dönemler için önem taşıyan siyasal teoriler kuramamamız için hiçbir sebep yoktur. İki bölge arasındaki büyük görünüm farklılıkları her iki bölge için geçerli fiziksel kanunlar olmadığını nasıl göstermiyorsa dönemler arasındaki büyük farklar da bu dönemlere yönelik ilke bazında, müşterek siyasal kanunların bulunamayacağını göstermez. Aksine en azından bazı durumlarda bu farklılıklar nispeten yüzeysel bir karakterde gözükürler (selamlaşma, tapınma ve sair alışkanlıklardaki farklarda olduğu gibi). Historisistler buna, toplumsal çevredeki değişmelerin fiziksel çevredeki değişmelerden daha temelli olduğunu, çünkü toplum değişince insanın da değiştiğini ve bütün sosyal düzenlilikler toplumun atomu demek olan insanın tabiatına dayalı olduğundan, bunun da bütün düzenliliklerin değişmesi anlamına geldiğini söyleyerek cevap verebilirler. Oysaki insan tabiatında meydana geldiği ileri sürülen değişikliklerin önemi şüphelidir ve hesaplanması da çok zordur.

Geçerliliklerinin söz konusu olduğu dönemlerin ötesine uzanıp uzanmadığından emin olunamayacağı için, siyasal

⁹ Erich Rothacker, Tarihsevcilik Sorunu, Çev., D. Özlem, Ara Yay., İstanbul, 1990, ss.24-66.

alanlarda evrensel kanunlar keşfedebileceğimizi hiçbir zaman düşünmememiz gerektiği şeklindeki historisist yaklaşıma gelince; eğer bizzat kendileri değişmeye maruz olan kanunlar kabul edilecek olursa toplumsal değişmeler, hiçbir zaman kanunlarla açıklanamayacaktır. Bu ise değişmenin düpedüz mucizevi olduğunu kabul etmek demektir. Böylesi bir kabul, bilimsel ilerlemenin mümkün olamayacağı anlamını içerdiği gibi, bilginin imkansızlığı tezini de ihtiva etmektedir. Zira değişime yönelik açıklamalarla ilgili olarak, beklenmeyen gözlemler yapıldığında teorilerimizi gözden geçirmeye hiç ihtiyaç olmayacak ve kanunların değişmiş olduğunu söyleyen hipotez her şeyi "açıklama"ya yetecektir. Bu ise tabiatıyla bilginin de bilimin de imkansızlığını kabul etmek demektir.¹⁰

Pozitivizmin ve historisizmin eleştirilerine rağmen daima varolacak olan siyaset felsefesinin cevabını aradığı temelde iki soru olduğu söylenebilir: Toplum halinde yaşayan insanlardan *"kimin neye hakkı olacak"* (who gets what) ve *"herkes adına kim ya da kimler konuşacak"* (says who)? Başlangıç noktası olarak bu sorular gerekli ise de yeterli değildir. Birinci soru hak ve özgürlüklerin dağılımıyla ilgilidir. Hak ve özgürlüklerin temeli nedir? Haklar ve özgürlükler insanların zevk aldıkları şeyler mi olmalı? Yoksa toplumun genelini gözetken fayda mı? Yahut devletin determinasyonu mu? Yahut da insanın bizatihi doğal yapısı mı? İkinci soru ise bir başka şeyin dağılımına yöneliktir: siyasî otorite. *Locke*, siyasî otoriteyi *"kanun koyma hakkı"* olarak tanımlar. Bunun anlamı, siyasî otoritenin, insanlara emir verme ve bu emirlere itaat edilmediği taktirde de onları cezalandırma hakkına sahip olduğudur. Böylesi bir gücü kim ya da kimler elinde tutmalıdır?

Bir başka açıdan bakıldığında, siyaset felsefesinin cevaplandırmaya çalıştığı temel sorunun, devletin varlığının gere-

¹⁰ Karl R. Popper, *Tarihselciliğin Sefaleti*, Çev., S. Orman, İnsan Yay., İstanbul, 1985, ss. 136-141.

kip gerekmediği sorusu olduğu da söylenebilir.¹¹ Kurumsallaşmış otorite olarak devlet, tarihte görülen iktidar örgütlenmelerinin her zaman için en buyurgan ve en kapsayıcı olanıdır. Dün ve bugün olduğu gibi, yakın gelecek için de beklenen odur ki gerçek egemenliğin sınırları, devletin sınırlarını aşamayacak, en geniş çaplı siyasal örgüt olarak da varlığını sürdürecektir. Böylesine güçlü ve varlığını her zaman hissettiren kurumların nasıl ve hangi şartlarda geliştikleri öteden beri düşünen insanların ilgisini çekmiştir. Bununla birlikte, devleti açıklamaya ya da anlamlandırmaya çalışan teorilerin hemen hemen hepsi, temelde devletin ne olduğu, niçin ve nasıl geliştiği ve mensuplarına eğer varsa hangi faydaları temin ettiği hususunda bir uzlaşmaya kavuşmuş olmaktan da uzaktırlar.¹²

Devlete yönelik analizlerde, real ve normatif olmak üzere iki tür yaklaşımın mevcut olduğu söylenebilir: Realiteye dayanan ya da ampirik verilerden hareket eden real yaklaşım, *“devlet gerçekte neye benzer?”* سوالini sorarak, fiili devletin betimlenmesine yönelirken; normatif ya da değerlendirmeci yaklaşım, *“devlet ne olmalıdır ve ne yapmalıdır?”* سوالinden hareketle, herhangi bir siyasî otoritenin kurulması ve sürdürülmesi ile devlet ve mensupları arasındaki doğru ilişkinin nasıl olması gerektiği, yani siyasî otoritenin eylemlerinin kabul edilebilir sınırlarının tespiti yönünde düşünmeye ve devletin varoluşunun haklılaştırılmasını temellendirmeye yönelir. Pratikte bu iki yaklaşım birbirinden kolay kolay ayrılamaz ise de devletin mahiyetinin anlaşılması ve doğru bir tanımının yapılabilmesi için, her iki açıdan da tahlil edilmesi gereklidir.¹³

¹¹ Robert Nozick, *Anarchy State And Utopia*, Basic Books Inc. Publishers, New Jersey, 1968, s. 4.

¹² H. J. M. Claessen – P. Skalnik, *Erken Devlet*, Çev., A. Şenel, İmge Kitabevi, Ankara, 1993, s. 43.

¹³ Christopher Pierson, *Modern Devlet*, Çev., D. Hattatoğlu, Çiviyazıları Yay., İstanbul, 2000, ss. 21-22.

Acaba devlet, modern tanımlamalarında görüldüğü şekliyle, "bir toplumda meşru şiddeti tekeline bulunduran güç" müdür? Yoksa "egemen sınıfın baskı aracı" mıdır? Ya da "soyguncu bir çete" midir?¹⁴ Yahut da klasik tanımlamalarındaki görüntüsüyle "ortak iyiliğin en yüksek görünümü ve ahlakî değerlerin cisimleşmiş şekli olarak, erdemli toplumun var oluşunu ve muhafazasını temin eden, itaatın mutlak gerekli olduğu kutsal bir kefalet" midir? ¹⁵ Fonksiyonel açıdan sorulmuş olan böylesi "devlet nedir?" sualleri gibi, devletin, tarih boyunca var olan genel bir olgu olup olmadığı hususu da şüphesiz tartışmalı cevapları içeren sorulardır. Siyaset felsefesinin temel problemlerinden olan, devletin kökeni ve meşruiyeti problemine yönelik farklı çözümlemelerin mevcudiyetinin nedeni de kuşkusuz buradan kaynaklanmaktadır.

İster realist yaklaşımla sorulan sualler olsun isterse normatif yaklaşımla, bu nevi sualler pek de kolay cevaplandırılabilir olmadıkları içindir ki; *Liberalizm*, *Marxizm* ve *Anarşizm* gibi çağdaş siyasî akımların hemen hemen hiçbirisi devlete sempatiyle bakmamışlardır. *Liberalizmin* devlete karşı antipati duyması, onun doğasının gereğidir. Liberal siyasî anlayışta, bireylerin hukukunun muhafazası için devletin inşası benimseniyor ise de aslî fonksiyonlarını ıskalaması ya da meşruiyet alanının dışına çıkması durumunda, onun alaşağı edilmesi dahi salık verilmektedir. Liberalizmin devlet anlayışı, bireye ve bireyin rızasına dayanır. Buna göre, insanlar bir devlet çatısı altında yaşamadan önce, doğal hayat dönemi adı verilen bir aşamadan geçmişlerdir. İnsanlar, böyle bir durumda yaşamaktan kendi rızalarıyla vazgeçip, aralarında anlaşılarak bir sosyal ve siyasal sözleşme yapıp, devleti kurmuşlardır. İnsanlar doğal hayat aşamasında

¹⁴ Franz Oppenheimer, Devlet, Çev., A. Şenel – Y. Sabuncu, Engin Yay., İstanbul, 1997, s. 32.

¹⁵ A. Passerin d'Entreves, "Devlet Kuramı", Çev., B. Baysal, Devlet Kuramı, Der., C. B. Akal, Dost Kitabevi Yay., Ankara, 2000, s. 194.

yaratılıştan; özgürlük eşitlik ve mülkiyet haklarına sahiptirler. Bu temel ve doğal haklarını güvenceye alabilmek maksadıyla devleti inşa etmişlerdir. Bu dönemin kendine mahsus doğal yasaları vardır. İnsanlar doğal yasalara riayet ederek, özgürlük ve eşitlik içerisinde yaşayabilmişlerdir. Ancak bu dönemde, doğal yasaları uygulayacak müşterek bir otorite bulunmadığı için, ona aykırı davrananların cezalandırılması çok zordu. Yasaların icrasının bireyleri ilgilendiren bir mesele olması, barış halinde yaşamayı şüphesiz zorlaştırıyordu. İşte doğal hayatın terk edilip, devletin kurulmasının gerekçesi, insanların temel ve doğal haklarının teminatı olan doğal yasaların ihlali durumunda suçluların cezalandırılmasını ve yasaların korunmasını sağlayacak olan müşterek bir otoriteye duyulan ihtiyaçtır. İnsanların rızalarının sonucu olarak kurulan devlet, kuruluş amacına uygun olarak hareket etmek mecburiyetindedir. Bu amaç da insanların özgürlüğünün, eşitliğinin ve mülkiyetinin muhafazasıdır. Bu çerçevede devletin aslî vazifesi, bireylerin mutluluklarının sağlanmasıdır. İnsanların temel ve doğal haklara sahip oldukları ve devletin bu haklara dokunamayacağı ilkesi, liberal devlet sisteminin temel aksiyomudur. İnsanların haklarının kaynağı devlet değil, devletin kaynağı insanların haklarıdır. Devletin varlık nedeni bu hakların korunmasıdır. Devletin, fonksiyonlarını yerine getirirken dayanacağı pozitif yasalar, devlet yokken dahi mevcut olan, doğal yasalara uygun olmak zorundadır. Devleti yürüten insanlar, yani siyasî iktidar, doğal yasalara aykırı işler yapmaya ve yaptırmaya kalkıştığında, hiç kimse onlara uymak zorunda değildir. Devlet kurulduğunda her ne kadar geçerli olacak olan yasalar, devletin pozitif yasaları olsa da doğal yasalar, pozitif yasaların üst denetim kuralı olarak her zaman geçerliliğini koruyacaktır. Aksi halde pozitif yasaların bağlayıcılığı yoktur. Doğal yasalar, aklın kurgulayabileceği değil, keşfedebileceği evrensel prensiplerdir. Devletin, uygulamalarında doğal yasalara aykırı hareket etmesi, insanların doğal yasalardan almış oldukları direnme ve isyan etme yetkilerini kullanmaları için temel bir nedendir. Yani insanla-

rın, haksızlık devletten dahi gelse, ona karşı doğal olarak direnme ve isyan etme hakları vardır.¹⁶

Devlet, *Marxizm* için de kötü bir şeydir. Buna göre, bütün toplumların tarihi; özgür insan ve köle, patrisyen ve pleb, senyör ve serf, lonca ustası ve lonca emekçisi, tek kelimeyle ezen ve ezilenlerin sürekli bir çatışmasının tarihidir. Devlet de bir sınıfın bir diğer sınıfı ezmek için örgütlenmiş gücünden başka bir şey değildir.¹⁷ Varlıklarının toplumsal üretiminde insanlar, aralarında kendi iradelerine bağlı olmaksızın, zorunlu olarak ilişki kurarlar. Bu ilişkiler, üretim ilişkileri olup, onların ekonomik üretici güçlerinin belirli bir gelişim derecesine karşılık gelir. Üretim ilişkilerinin tümü, toplumun ekonomik yapısını, belirli toplumsal bilinç şekillerini ifade eden bir hukuki ve siyasal üstyapının üzerinde yükseldiği somut temeli oluşturur. Ekonomik hayatın üretim tarzı, genel olarak toplumsal, siyasal ve entelektüel hayat tarzını determine eder. Çünkü, insanların varlığını belirleyen düşünceleri değil, aksine düşüncelerini belirleyen onların toplumsal konumlarıdır. Gelişmelerinin belli bir aşamasında toplumun ekonomik üretici güçleri, o zamana kadar içerisinde hareket ettikleri mevcut üretim ilişkilerine ya da bunların hukukî ifadesinden başka bir şey olmayan mülkiyet ilişkilerine ters düşerler. Böylelikle de toplumsal devrim süreci başlar. Ekonomik temeldeki değişme üstyapıyı, altüst eder. Toplumun bağrında gelişen üretici güçler, ondaki karışıklığı çözüme bağlayacak olan ekonomik şartları da yaratırlar. Karşıtlıkların ortadan kalkmasıyla insanlığın tarih öncesi sona ereceği gibi, karşıtlıkların ürünü olan sınıflı yapı da bir sınıfın bir başka sınıfı ezmek için örgütlenmiş gücü olan devlet de sona erer.¹⁸

¹⁶ Ayferi Göze, *Liberal Marxiste Faşist ve Sosyal Devlet*, Beta Yay., İstanbul, 1995, ss. 3-9.

¹⁷ Marx/Engels, *Komünist Manifesto*, Çev., Gaybiköylü, Bilim ve Sosyalizm Yay., Ankara, 1994, ss. 42-67.

¹⁸ Karl Marx, *Ekonomi Politğin Eleştirisine Katkı*, Çev., S. Belli, Sol Yay., Ankara, 1993, ss. 23-24.

Marxist yaklaşımla insanın özü, *Aristoteles*'in söylediği şekilde "*zoon politikon*", yani siyasal değil, "*sociable*", yani toplumsaldır. Pratik hayattaki çatışmalar sürecinde oraya buraya çarparak yollarını arayan toplumsal kesimler, zorlamalar neticesinde egemen sınıfın baskı aracı olan devlete boyun eğler. Devletin varlık nedeni toplumsal ilişkilerin, sınıf mücadelesine yol açan çelişmeleridir. Bir başka ifadeyle, toplumda belli seviyede bir bilincin, rasyonalitenin ve organizasyonun bulunmayışıdır. Devlet, toplumsal hayatın üstünde yer alan, aşkın bir rasyonaliteden çıkmamakta, toplumsal gerçekliğin bir akılsızlığından, bir olgunluk eksikliğinden doğmaktadır. Devlet, toplumsal bakımdan gerekli olan fonksiyonlara, iktidarın kullanılması vasıtasıyla mümkün hale gelen bazı gereksiz eklemeler yaparak, toplumun üzerinde yükselen yapıdır. İktidarı elinde tutan insanlar, *praksis*'in özünde bulunan rasyonaliteyi ele geçirir ve onun tamamlanmamış olan niteliğinden yararlanarak, bu rasyonaliteyi kendi çıkarları için kullanırlar. Yani, toplumun üzerinde yükselen devletin, özel çıkarları ve belli bir sınıfsal dayanağı vardır. Kısacası, siyasal mücadelelerin hem amacı, hem alanı, hem de elde edilmek için uğrunda savaşılan ödülü olan devlet, egemen sınıf ya da sınıflara hizmet eden bürokratik bir organizasyondur. Ondan bir anda kurtulmak çok kolay olmasa bile yavaş yavaş da olsa kurtulmaya çalışılmalıdır. Çünkü, devlet varoldukça, ekonomik sömürü devam edecek ve insanların eşitliği ve özgürlüğü asla gerçekleşmeyecektir. Özgürlüğü ve eşitliği teminat altına almanın ön şartı ekonomik hayatın güvence altına alınmasıdır. Ekonomik hayatın güvence altına alınmadığı bir toplumda, bütün insanların özgürlüğünden ve eşitliğinden bahsetmek, yalnızca bir aldatmacadır. Ekonomik hayatı güvence altına almak için proletarya diktatörlüğünün kurulması kaçınılmazdır. Çoğunluğun azınlık üzerindeki kısıtlayıcı iktidarı olan demokrasi, proletarya diktatörlüğü ile çakışır. Demokrasinin gelişmesiyle kurulacak olan proletarya diktatörlüğünün

nihai hedefi, devleti ortadan kaldırmaktır. Geçici bir süre için proleter sınıfın devlete ihtiyacı vardır. Rasyonel organizasyon yerine, baskıyı ve zorlamaları öngören devlet, insan özgürlüğüne özü bakımından karşıdır. İşte, proletarya diktatörlüğü, mevcut devlet mekanizmasını tahrip ederek, eşyanın doğrudan doğruya yöneltmesini ve üretimin gerçekten rasyonel bir organizasyonunu mümkün kılınca devlet de ortadan kalkacaktır.¹⁹ İnsanların gerçek anlamdaki özgürlüğü ve eşitliği de ancak devletin ortadan kalkmasıyla mümkün olacaktır.

Anarşizm açısından ise devlet, kötülüklerin başlıca kaynağıdır. Birey ve toplum için en önemli görev, devletten bir an önce kurtulmaktır. Zira devletin olduğu yerde özgürlük yoktur. Devletin olmadığı bir toplumda düzen, itaat ya da yasa yoluyla değil, özgürce bir araya gelmiş olan bireylerin aralarında yapmış oldukları sözleşmelerle sağlanır. Sözleşmeler, bireylerin oluşturdukları gönüllü birlikler aracılığıyla işlerlik kazanırlar. Devletin tüm fonksiyonlarını üstlenecek şekilde yaygınlaşan bu birlikler; üretim, tüketim, değişim, iletişim, sağlık, eğitim, savunma ve benzeri gibi, ulaşılmak istenen her amaç için yerel, bölgesel, ulusal ve uluslararası her boyut ve derecede, sonsuz çeşitlilikte federasyondan oluşan iç içe geçmiş bir ağı temsil ederler.²⁰ Gönüllülüğün mevcut olduğu bu ağ içerisinde de doğal olarak, insanları bir takım zorunlu ilişkilere cebreden otoriteye, yani devlete yer yoktur.

Esasen, devlete devlet olarak önem veren tek siyasî akım, tek siyasî proje *faşizmdir*. Özgürlüğün, eşitliğin ve insanlığın pek önemsenmediği bu siyasî formasyonun, kendisi dışındaki bütün siyasî akımlar tarafından iğrenç bulunması da herhalde tesadüf değildir. Faşizm deyiminin tarihi bir kay-

¹⁹ Henri Lefebvre, *Marxın Sosyolojisi*, Çev., S. Hilav, Gökkuşak Yay., İstanbul, 1995, ss. 101-103.

²⁰ P. Kropotkin, *Anarşi*, Çev., I. Ergüden, Kaos Yay., İstanbul, 2001, s. 51.

nağı vardır. Bu terim, Roma İmparatorluğu zamanında yöneticilerin korumalarının ellerinde taşıdıkları baltalara verilen *"fasces"* adından türetilmiştir. O dönemde baltalar, devlet iktidarının sembolü sayılıyordu. Bu anlamıyla faşistler, iktidarı ellerinde tutanların baltalarıdır. İtalya'da eskiden beri silahlı partizan çetelerine *"Fasci"* deniliyordu. İtalyan toplumunu, güçlü bir otorite etrafında birleştirmek isteyen **Benito Mussolini**, faşizm deyimini geçmişteki *"fasces"* terimine telmih olsun diye kullanmıştır. Mussolini'nin iktidarı ele geçirmek için kurduğu silahlı grubun adı da *"Fasci di Combattimento"* idi.²¹ Faşist çetelerin mensupları, daha çok köy ve kasabalarda oturan dar gelirli ailelerin çocuklarından oluşuyordu. Birçokları öğrenci olmakla birlikte, içlerinde sosyal bakımdan daha aşağı seviyede ve halktan, cahil kişiler de yer alıyordu.²² Bu insanlar için mensubiyet, şüphesiz başka türlü varolamamanın sonucu olarak bir anlamda varlık gösterisidir. Uygulamalarında bazı formel farklılıklar gözükse de faşizmin kendine mahsus belirli bir takım özellikleri vardır. Bunlardan ilki; devletin, her şeyin ötesinde mutlak üstünlüğünün benimsenmesidir. "Milletin şahsı manevisini temsil" ettiği ve genellikle "karizmatik" önderin şahsında somutlaştığı kabul edildiğinden, bireylerden kendi iradelerini yok saymaları ve devletin emirlerine, daha doğrusu yöneticilerin emirlerine eksiksiz ve sorgulamaksızın uymaları istenir. **Mussolini**'ye göre, millet devleti değil, devlet milleti yaratır. Ona bir irade, kendi ahlak ünitesinin şuurunu verir ve dolayısıyla ona müessir bir mevcudiyet kazandırır.²³ Bu nedenle faşizmde hedeflenen, insanların tek tip bir düşünceye sahip olmalarıdır. Disiplin, göreve adanmışlık, savaşkanlık ve eylem, kutsal değerler olarak yüceltilir. Kararlılığı sarsıcı ve zayıflatıcı etkide bulunduğu gerek-

²¹ Murat Sarıca, *Siyasi Düşünce Tarihi*, Gerçek Yay., İstanbul, 1993, s. 176.

²² G. Carocci, *Faşizmin Tarihi*, Çev., M. Yılmaz, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1965, s. 16.

²³ Benito Mussolini, *Faşizm*, Çev., R. Özdek, Bedir Y., İstanbul, 1966, s. 9.

çesiyle her türlü ahlaki kaygıya karşı çıkılır. Bireysel özgürlük, insanların ve ırkların eşitliği tamamen reddedilir. Irkların birbirine karışması asla tasvip edilmez. *Adolf Hitler* bu konuyla alakalı olarak şunları söylemiştir: Hiçbir ırk için diğer bir ırkla karışmak, arzu edilir bir durum değildir. Irkların karışımı, asla iyi bir netice vermemiştir.²⁴ Faşizme göre, ırk bakımından üstün olanlar, ehliyetsiz ve sıradan insanların hükmü altına girecek olurlarsa devletin uzun süre yaşamasına imkan yoktur. Er ya da geç yıkılacaktır.²⁵

Faşizmin sık rastlanan bir diğer özelliği de “dava”yı kuşatan mistik bir ögeye, mesela herhangi bir hayvan sembolüne ve devletin yazgısında bulunduğu ileri sürülen bir ulvi amaca, mesela “dünyaya düzen vermek” gibi bir hedefe yer vermesidir.²⁶ Ayrıca, mantıksız ve romantik kahramanlık ihtiyacı da önemli bir unsurdur.²⁷ Faşizmde erkek, kendisini “büyük önder”in yüce kişiliği ile aynileştirmekte, temiz ırk çizgisinde beliren yüce bir an haline gelmekte, bir siyasal güç ve fetih siyasetinin aktörü olmakta ve mensubiyetine istinaden de kendisini diğerlerinden üstün görmektedir. Kadınsa, “vatan-ana” ile çakışan analık özülüyle onurlanmakta, her yerde karşısına çıkan ve bedeninin en derin noktalarına kadar işleyen “büyük önder”inin silüetiyle arasında gizli ve gizemli bir bağ kurmakta ve onu sevmektedir. Çocuklar, ailelerinden koparılmakta, her yaştan gençlerin bir araya geldikleri gençlik örgütlerinde ortak bir yönetim altında toplanmakta, yüce ve büyüleyici “büyük önder”, “ulus”, “vatan” gibi sembollerle özdeşleştirilmektedir.²⁸ Bu şekilde kimlik kazanan insanlar, farkında olmaksızın, kendi-

²⁴ Adolf Hitler, *Siyasi Vasiyetim*, Çev., K. Turan, Ötüken Yay., İstanbul, 1968, s. 30.

²⁵ Davit Spitz, *Antidemokratik Düşünce Şekilleri*, Çev., Ş. Yalçın, M. E. B. Yay., İstanbul, 1994, s. 163.

²⁶ *Ana Britanica Ansiklopedisi*, C. 8., Faşizm maddesi.

²⁷ C. Northcote Parkinson, *Siyasal Düşüncenin Evrimi*, Çev., M. Harmancı, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1984, s. 251.

²⁸ Maria – A. Macciocchi, *Faşizmin Analizi*, Çev., C. Süreyya, Payel Yay., İstanbul, 2000, s. 251.

lerine, doğası gereği değer vermesi mümkün olmayan diktatörlüklerin payandaları durumuna düşmektedirler. Faşizmin, daha çok cahil kitlelere dayanmasının temel sebebi de budur.

Şüphesiz, devleti yüceltip, bireyi yok sayan bütün siyasal anlayışlar otoriter, totaliter ve diktatöryaldır. Yurttaşların devlete itaati, zorla sağlandığı için otoriter, sürü benzeri bir kitle içerisinde eritilmesi hedeflendiği için totaliter ve lider ya da liderlerle diğer insanların eşitliği tasavvur dahi edilmediği için de diktatöryaldır. Bu tür sistemlerde dayatılan bir ideoloji, tek adam liderliği, tek siyasal parti, gerektiğinde yurttaşlara terör estirecek bir asker-polis teşkilatı, silah ve iletişim tekeli ve merkezden yönetilen bir ekonomi egemendir. Böyle bir rejimin iktidarı ele geçirdiğinde ilk icraatı, yalnızca ekonomik kaynaklar üzerinde değil, aynı zamanda ülkedeki bütün insanların hayatı üzerinde denetim sağlamak üzere toplumsal ilişkilerin bütün alanlarında fiili bir tekelleşmeye girişmek olacaktır. Kendilerini halkın üstünde gören elit kesim, iktidarın ve otoritenin tek kaynağı olarak yerini sağlamlaştırdığında, faaliyetlerini yeni bir toplumsal düzen yaratma doğrultusunda, radikal özlemini gerçekleştirmeye yoğunlaştırır. İstedikleri, egemen ideolojinin değer ve normlarına uyacak, bütünüyle yeni bir insan tipi oluşturmaktır. Bir başka ifadeyle, geçmişteki insan profilini ortadan kaldırıp, onların yerini alacak yeni bir nesil yaratmaktır. Bunun yolu da şüphesiz insanların kitlesel olarak güdümlenmesinden geçmektedir. Bu faaliyet, çok az insanın tamamen kaçınmayı başarabileceği, ülke çapında bir beyin yıkama şeklinde yürütülür. Rejimin, insanların ideolojik bütünlüşmesini sağlaması, propaganda işlemleri ve eğitim-öğretim sistemiyle gerçekleştirilir. Otoriter, totaliter ve diktatöryal tüm yönetimler, disiplinli bir birlik halinde düşünen ve hareket eden bir yandaşlar kuşağı yaratmak için, bu zihinsel şekillendirme araçlarından faydalanırlar. Rejime kendi lehinde, oybirliği ve konsensüs sağlama yeteneği temin eden

şey, hem davranış normları yaratma araçlarına, hem de düzenleme araçlarına sahip olmasıdır. Oldukça etkili oluşunun kaynağı ise propagandanın ağırlığıyla manipülasyonun sürekliliğidir. Öyle ki rejimin karşıtları bile onun ısrarlı yaygalarının ve sürekli aynı iddiaları yinelemelerinin tuzağına düşerler. Propagandaların, giderek karşı konulmaz bir niteliğe, genel bir düşünce kalıbına ve neredeyse bir düşünme tarzına büründüğü görülür. Bu tür rejimler, iletişim ve eğitim-öğretim tekeli sayesinde, insanları anlamlı bir biçimde, öznel denilebilecek bir dünya görüşüne varma yeteneğinden yoksun bırakırlar. Propagandadan kaynaklanan sahte değer yüklü cümleler, günlük konuşmaların birer parçası haline gelir. Böylece insanlar, farkında ya da değil, rejimin propagandacıları işlevi görürler. Rejime itaati ve sadakati sağlamanın aracı olan formel ve informal eğitim kurumları, rejimin gayri insani niteliği ortaya çıktıkça, giderek daha geniş ölçüde resmi ideolojinin bir parçası haline gelirler. Bu nedenle eğitim süreci, genişleyen konsensüs öğretiminin propagandacı niteliğini perdelediği için, konsensüsü oluşturma sürecinin temel direğidir. Resmi ideoloji gibi eğitim de rejimin elinde, insanlara yol gösterecek olan “hakikat” denilen şeyi tanımlama görevini üstlenen temel bir araç haline gelir. İnsanların bu şekilde güdümlenmesinin ve beyinlerinin yıkanmasının sonucu, ideolojik olarak manipüle edilen konsensüs, öznelarının kendilerini içinde buldukları “psşik alışkanlık” gerçekliğini fiilen gizleyen bir var oluş biçimini yaratır. Bu insanlar artık sahiden kendilerinin denebilecek düşüncelere ya da inançlara sahip olmadıklarından tam anlamıyla rejimin iradesinin uzantıları haline gelirler. Genelde bu insanlar, rasyonel değerlendirme ve öznel yargı gücünden de yoksundurlar. Dolayısıyla, düşünmekten kaçınan bir itaat, ancak insanların kendilerini içerisinde buldukları çarkı kaçınılmaz olarak sürdüren bir itaat, tek alternatif olarak kalır. Böyle bir rejim altında yaşayan insanlar, özgür bir siyasal sistemde ısrar etmenin ya da içinde yaşadıkları siste-

min temellerini sorgulamanın yerine, bağımlı konumlarını güvence altına alan bir düşünce çerçevesinde düşünmeye, liderin veya liderlerin üstünlüğüne inanmaya, dolayısıyla kendilerini egemenlerin iradesine teslim etmeye zorlanırlar. Bu türden bir dezenformasyon sürecinin neticesi, şüphesiz itaatkar ama hiçbir müspet niteliği olmayan nesiller olacaktır.²⁹ Gerçek anlamda erdem kavramı olmayan, ne büyük bir insan ne de büyük bir ulus söz konusu olabilir.³⁰

Özetle, aralarındaki temel farklar ne olursa olsun, *faşizm* dışındaki bütün siyasi akımlar her nedense devlete karşı aynı antipatiyi paylaşırlar. Ancak pratik açıdan devlet, kendisine yönelik böylesi teorik eleştirilerden hiç de etkilenmemekte ve onlara rağmen yine de varlığını devam ettirmektedir.³¹ Eleştirilerin haklılığı ya da haksızlığı bir tarafa, acaba devlet nedir? Nasıl varolmuştur? Varlığı haklılaştırılabilir mi? Şayet varolacaksa meşruiyetinin zemini ne olmalıdır? Toplumsal hayatı tanzim edenler, buna yönelik “kanun koyma hakkı”nı nereden alıyorlar? Kanun koyma hakkının tanrısal bir bağış olduğu kabul edilebilir mi? Tanrısal bir bağış olduğu kabul edilecek olursa böyle bir iddiayı ispat etmek mümkün müdür? Öte yandan, kanun koyma hakkının tanrısal olmadığı ileri sürülecek olursa böyle bir hak nasıl oluşur? Acaba bir arada yaşayan insanların bizatihi kendi iradelerinden kaynaklanabilir mi? Bu gibi sorular, şüphesiz devletin hem mahiyetinin anlaşılması hem de meşruiyetinin kabulü için kaçınılmazdır.

Devletin en iyi nasıl meşrulaştırıldığına karar vermeden önce onun ne olduğundan emin olmak gerekir. Çağdaş ve tarihi uygulamalardan da bilindiği üzere, çok farklı devlet formları vardır. Bu formlar içerisinde, demokrasilerden bah-

²⁹ Simon Tormey, *Totalitarizm*, Çev., A. Yılmaz – O. Akınhay, Ayrıntı Yay., İstanbul, 1992, ss. 23-60.

³⁰ Alexis De Tocqueville, *Amerika’da Demokrasi*, çev., İ. Sezal – F. Dilber, Yetkin Yay., Ankara, 1994, s. 92.

³¹ Cem Eroğlu, *Devlet Nedir?*, İmge Kitabevi, Ankara, 1999, ss. 13-14.

sedilebileceği gibi, militaristik ya da monarşik temellere dayanan diktatörlüklerden veya tiranlıklardan da bahsedilebilir. Serbest piyasa ekonomisini destekleyen formlar olduğu kadar, üretim ve dağıtımın kollektif formunu destekleyenler de vardır. Realitede görülen bu devlet formlarına, özellikle komünist ve ütopyan, teorik devlet modelleri de eklendiğinde müşterek bir devlet tanımına ulaşmak oldukça zorlaşacaktır. Tüm bu farklılıklara rağmen, bütün devletlerin sahip oldukları ortak özellikler de yok değildir. En azından bütün devletlerin siyasi otoriteye sahip oldukları kabul edilir. Siyasi otoritenin iki temel özelliği de egemen (meşru) baskı unsuru olmak ve hakimiyeti altındaki insanları kendi kanunları çerçevesinde korumaktır.

Acaba bu ifadeler devletin bir tanımını olabilir mi? Bu tür bir tanımlamaya en yaygın itiraz, böyle bir devletin gerçekte mevcut olmadığıdır. Herkesi koruyan devlet argümanı, gerçekten de evrensel bir doğru olarak, kabulü zor bir argümandır. Mesela, bazı devletler, özellikle etnik temele dayanan azınlıkların durumunu çoğunlukla görmezden gelirler. Daha da kötüsü bir takım ekstrem durumlarda bu azınlıklar, etnik temizlik ya da tasfiye gibi zulümlerle, bizzat devletten kaynaklanan gayrı meşru şiddete de maruz kalırlar. Dolayısıyla bu tür devletler, her devletin sahip olması gerektiği söylenen, meşru baskı unsuru ve herkesi koruma özelliklerinden birine sahip olma hususunda yetersizdir denilebilir. Fakat, yine de onların devlet olmadıklarını söylemek mümkün değildir. Devletin fonksiyonel olarak, bu iki nitelikle tanımlanması da demek ki problematiktir. Böyle bir tanımlamayla yapılmak istenen, ideal bir devlet formu çizmektir. Dolayısıyla burada da yine öne çıkan soru, bu tür bir devletin dahi nasıl meşrulaştırılabileceği sorusudur.³²

³² Jonathan Wolf, *An Introduction to Political Philosophy*, Oxford Uni., Press, Oxford, 1996, ss. 39-40.

Devlet, fonksiyonları itibarıyla değil de sosyal ilişkiler bağlamında tanımlanmaya çalışılırsa, mahiyetinin anlaşılması, muhtemelen daha kolay olacaktır. İlişkisel olarak, devletin "kurumsallaşmış siyasi iktidar formu" olduğu söylenebilir.³³ Şüphesiz, devlete kurumsallaşmış siyasi iktidar formu demek, kurumsallaşmamış siyasi iktidar formlarının da var olabileceği anlamını taşımaktadır. Bundan, devletin tarih boyunca var olan genel bir olgu değil, tarihi bir olgu olduğu sonucunu çıkarmak da elbette ki mümkündür. Siyasetin, belli bir toplumun kendisiyle ilgili kollektif kararlar oluşturma ve uygulama süreci³⁴ olduğu kabul edilirse esas itibarıyla siyasi iktidarın, kurumsallaşmış siyasi iktidar formu olan devlette görüldüğü üzere, bir yöneten/yönetilen ilişkisinden ziyade, bir kural/uygulama ilişkisi olduğu ve siyasi iktidarın da kapsam olarak devleti aştığı söylenebilir. Geçmişte, toplumların yöneten/yönetilen şeklinde bölünmeden, kural/uygulama çerçevesinde kendilerini idare ettiklerinden ve bu toplumlarda, siyasi iktidarın taraflarının ve ayrılmış bir baskı/onay ilişkisinin bulunmadığından bahsetmek de mümkündür. Burada '*kural hakimiyeti*' diye adlandırılabilen bir nihai iktidar ilişkisinin var olduğu kabul edildiğinden, böyle bir modelin benimsenmesiyle insanlık, devlet merkezli bir yapılanmanın değerleriyle determine edilmeksizin, siyasi iktidar çerçevesinde, ancak bir sosyal aşama olarak, devlet de topluma üstünlüğü ya da aşkınlığı iddia edilmeksizin, hayatı anlamlandırma zorunluluğundan tutularak kavranabilecektir. Haddizatında pratik açıdan toplumlar, aşamalı olarak iki gruba ayrılabilirler: Birinci gruptakiler, kendilerini kurallara göre bir bütün olarak idare eden, yöneten/yönetilen ayrımının bulunmadığı, bölünmemiş ya da farklılaşmamış toplumlardır. İkinci gruptakilerse kendile-

³³ Der. C. B. Akal, "Bir Devlet Kuramı İçin Giriş" Devlet Kuramı, Dost Kitabevi Yay., Ankara, 2000, ss. 13-22.

³⁴ A. de Jasay, Tercih, Sözleşme, Rıza: Liberalizme Yeni Bir Bakış, Çev., A. Oktay, Liberte Y., Ankara, 1991, s. 139.

rini kendi içlerinden çıkararak farklılaşmış bir kesime idare ettiren ve yöneten/yönetilen ayrımının bulunduğu bölünmüş ya da farklılaşmış toplumlardır. Birinci tip toplumlara, aracısız düzenlenen doğal toplumlar, yani devletsiz toplumlar, ikincilere de sivil toplumlar ya da devletli toplumlar adı verilebilir. Bu ayrım, bir tarihlendirme yapılamasa da devletin bir noktadan başlatılmasını, yani kökenine yönelik ileri sürülen düşünceleri daha anlamlı kılmaktadır.

Devlet, ister icra ettiği ya da etmesi gerektiği fonksiyonlar itibarıyla tanımlansın, isterse ihtiva ettiği sosyal ilişkiler bakımından, her halükarda mensuplarından kendisine itaat edilmesini isteyecektir. Bu gerekliliği sağlayan unsur da meşruiyet denilen şeydir. Başka bir ifadeyle, meşruiyet, devlete niçin itaat edilmesi gerektiğini gösteren ahlaki argümandır. Ahlaki düşünceler politik hayata yön verirler. Açık-tır ki politik eylemlerin kabul edilebilirliğinin temel kriteri meşruiyet ilkelerine uygun olmalarıdır. Meşru sınırların ötesi, insanlardan talep edilemez.³⁵ Kısacası meşruiyetten kasıt, devlete itaati ahlaki bir sorumluluk haline getirmek ve devletin varlık sebebini haklılaştırmaktır. Devleti ayakta, toplumu barışta tutan, bu normatif, büyüğü inançtır. En zorba yönetimlerin bile iktidara gelişlerini, toplumun benimseyebileceği kurallara dayandırma girişimlerinin nedeni budur.³⁶ Kendi içinde veya kendi başına meşruluk, otoriter ve totaliter yönetimler de dahil, pek çok siyasal yapıyla bağdaşabilir. Mutlakıyetçi devletler de hiç şüphe yok ki mensuplarından, en azından çoğunluğundan sadakat görmüşlerdir. Meşruiyet krizleri daha çok yakın tarihin olaylarıdır. Eskiden, belli bir takım değerlerin, kabul edilebilecek yegâne değerler olduğu sanılıyordu. Kitle haberleşmesi bunlardan farklı değerlerin çevresinde toplanmayı mümkün kılınca,

³⁵ Joseph Cropsey, *Political Philosophy and the Issue of Politics*, The Uni. Of Chicago Press, Chicago, 1977, ss. 135-136.

³⁶ Sami Selçuk, *Zorba Devletten Hukukun Üstünlüğüne*, Yeni Türkiye Yay., Ankara, 1998, s. 22.

gruplar arasında sert çatışmalar meydana geldi. İşte, meşruluk krizlerinin doğması, bu ayrılmalardan sonra olmuştur.

Meşruiyet krizleri bir anlamda değişim buhranlarıdır. Dolayısıyla kökenleri daha çok modern toplumun kökenlerinde aranmalıdır. Yeni bir sosyal yapının oluşum sürecinde muhafazakar kurumların statüsü tehdit edilirse ya da toplumdaki belli başlı gruplar değişme devresinde siyasal talepler ileri sürmeye başladıklarında, sisteme dahil olmak için bir yol bulamazlarsa meşruiyet krizi ortaya çıkar. Yeni bir toplumsal yapı kurulduktan sonra, yeni sistem başlıca grupların umutlarını yeni temeller üzerinde meşruluğun yerleşmesine kadar besleyemez ise krizler baş gösterebilir. Herhangi bir sistemin meşruiyet krizlerine maruz kalmaması için topluma mensup grupların ya da üyelerin, siyaset kuruluşlarına katılmalarında kolaylık sağlanmalıdır. Böyle yapıldığı takdirde sisteme sadakatle bağlanma sağlanmış olacaktır. Belli kesimleri siyasete kabul etmeyen ve onların siyasete girmelerini şu ya da bu şekilde önleyen sistemlerde, sistemin dışında kalanlar, şüphesiz sistem karşıtı ideolojilere yöneleceklerdir. Belli kesimlerin devrimden başka bir yolla iktidara katılmalarının yolunu kapayan siyaset sistemleri, şüphesiz meşruluğun gelişimini köstekler. Bir siyasal sistemin, genel olarak kabul edildiği hallerde bile belli grupların statüsü tehdit edilir ya da siyasete katılmaları önlenirse meşruiyetin varlığı, tabiatıyla tartışmaya açılacaktır. Bu durumun mütemadiyen sürmesi, uzun vadede meşru bir sistemin bile istikrarını ve hatta varlığını tehlikeye sokar. Dolayısıyla, meşruiyetin en önemli işareti müşterek bir kültürün yaratılabilmesidir.³⁷ Böyle bir kültürün yaratılamaması durumunda, meşruiyet ilkesi, krizlerin kaçınılmaz olacağına ve insanların, devlete itaat etme sorumluluğundan çıkacaklarına işaret eder.

Devleti meşrulaştırmanın, genellikle evrensel politik zorunluluğun varlığını gösterme görevi olduğu söylenir. Bu-

³⁷ S. M. Lipset, *Siyasal İnsan*, Çev., M. Tunçay, Teori Yay., Ankara, 1985, ss. 59-64.

nun anlamı, insanların politik zorunluluklara tabi oldukları, en azından normal şartlarda ülkenin kanunlarına itaat etme sorumluluklarının olduğudur. Mesela; vergi vermek, yurt savunmasına katılmak, vatansever olmak, vs., birer sorumluluktur. Ancak, bu bağlamdaki evrensel zorunluluğun, her zaman her türlü kanuna itaat etmek olduğu söylenemez. Mesela, trafikteyken kırmızı ışıktaki durmak, kanunen bir zorunluluk ise de ölmek üzere olan bir insanı hastaneye yetiştirmeye çalışırken bile kırmızı ışıktaki durmanın ahlaki bir zorunluluk olduğunu düşünmek ahmaklık derecesinde saf olmak demektir. Prensip, devleti meşrulaştırmanın hedefi, devletin pozitif hukukunun ve uygulamalarının moral sınırlarını belirlemektir, fakat bu sınırlar, irrasyonel boyutlara taşınmazlar.

Şüphesiz, devletin meşruiyetini temellendirmeye çalışmak, bir anlamda devletin kaynağını da araştırmak demektir. Meşruiyetle ilgili soruların cevabı, devletin gerekliliği kabul edilsin ya da edilmesin elbette verilmek zorundadır. Bazı meşruiyet açıklamalarına bakılacak olursa; devletin kaynağını doğaya bağlayan görüş, meşruiyeti doğallıkla, tanrısal hukuka bağlayan tanrısallıkla, güce bağlayan güçle, sosyal sözleşmeye bağlayan sözleşmeyle açıklarken;³⁸ devletin varlığını hiçbir surette haklı bulmayan çatışmacı ya da anarşist teorisyenler ise buna paralel olarak devletin meşruiyetini de kabul etmemektedir. Böyle bir noktadan hareket edildiğinde; insani bir hayatın imkanı açısından belki de sorulması gereken soru, şudur: Bu görüşlerden hangisi niçin kabul edilecektir? Devlete ilişkin soruların, başka soruları da akla getirdiği muhakkaktır. Birilerinin daha fazla mülkiyete sahip olmalarının haklı ya da iyi bir nedeni var mıdır? Özgürlüklerin adil bir sınırlandırması olabilir mi? Hak, hukuk, adalet, özgürlük nedir? Ekonomik başarı ve siyasi otoriteyi temsil arasında bir korelasyon düşünülebilir mi? Zenginlikle

³⁸ Bülent Daver, Siyaset Bilimine Giriş, Siyasal Kitabevi, Ankara, 1993, ss. 169-176.

siyasi otorite arasında herhangi bir bağlantı olmalı mıdır? Birilerinin insanlara emir vermeleri ve itaat edilmediği takdirde de cezalandırma hakkına sahip olmaları nasıl meşru görülebilir? Birilerinin insanların neleri yapıp neleri yapamayacaklarını söylemeleri hoş karşılanabilir mi?

Bütün bu sorulardan anlaşılacağı üzere, siyaset felsefesinin temel görevi, toplumda otonomi ve otorite arasındaki doğru dengeyi belirlemeye çalışmaktır. Deskriptif ve normatif incelemeler arasındaki fark, siyaset felsefesinin özelliklerinin neler olduğunu daha açık resmedecektir: Deskriptif incelemeler, eşya ve olayların nasıl olduğunu tespitte çalışırken, normatif incelemeler, nasıl olması gerektiğini keşfetmeye uğraşırlar. Siyaset felsefesi normatif bir disiplin olup, ideal standartlardan, kurallardan ibaret normlar sistemi kurmaya çalışır. Karakteristik olarak, deskriptif siyasal incelemeler siyaset bilimciler, sosyologlar ve tarihçiler tarafından üstlenilirler. Mesela, siyaset bilimciler, mevcut toplum içerisindeki mülkiyet, hukuk, özgürlük ve benzeri şeyler hususunda şu soruları sorarlar: Mülkiyeti kimler ellerinde tutuyorlar, siyasi otorite kimlerin elindedir, hak ve özgürlükler nelerdir? Siyaset felsefecileri, bu soruların cevaplarıyla ilgilenmekle birlikte, onların asıl ilgileri başka yöndedir: Mülkiyetin, hak ve özgürlüklerin, siyasi otoritenin dağılımının prensipleri, normları veya ideal standartları neler olmalıdır? Bu hususlarda olması gereken nedir? Şüphesiz, şeylerin nasıl olduğunun incelenmesi, onların nasıl olabileceklerinin açıklanmasına yardım eder, yani onların nasıl olmaları gerektiğinin değerlendirilebilmesi için, nasıl olduklarının incelenmesi zorunludur. Ancak siyaset felsefesinin asıl gayesi, olması gerekenlerin sorgulanmasıdır.

Acaba, şeylerin nasıl olmaları gerektiğine dair sorular ne şekilde cevaplandırılabilir? Sorular deskriptif şeylere ilişkin olsaydı teorik olarak cevap, 'gider ve bakarız' şeklinde olacaktı. Tabii ki bu, deskriptif olan siyasal bilimlerin, sosyolojinin veya tarihin kolay olduğu anlamına gelmemektedir.

Elbette ki onlar da derin ve detaylı araştırmaları gerektirirler. Fakat prensipte, bu araştırmaların nasıl yapılacağının bilindiği düşünülebilir. Mevcut olan şeye dair herhangi bir bilğimiz yoksa araştırırız. Ancak, şeylerin nasıl olmaları gerektiğine dair nereye bakacağız? Neyi araştıracağız? Bu rahatsız edici sorunun kolay bir cevabı yoktur. Ancak buna rağmen, birçok filozof yine de böylesi siyasal normatif problemleri çözmeye teşebbüs etmişlerdir. Çünkü bu sualler, akıl için ne kadar tabii ise onlara yönelik çözümler üretmek de akıl için o kadar tabiidir. Kaldı ki siyaset felsefenin, felsefenin teorik alanlarında, mesela metafizikte olduğu gibi agnostik bir tavır takınması düşünülemez. Geniş kontekste izahı zor bir mesele olsa da teorik hususlarda agnostik bir tavır, saygın bir tavır olarak karşılanabilir, ama siyaset felsefesinin pratiğe müteallik alanında agnostik bir tavır, kendi kendine bozgundan başka bir anlam taşımamaktadır. Özgürlük ve eşitliğin herhangi bir insanı ilgilendirmemesi veya bağımsızlıkla sömürge olmak arasında bir ülke için fark görülmemesi düşünülebilir mi?³⁹

İşte bu çalışmada, siyaset felsefesinin temel problemleri, yukarıda belirtilen format dahilinde kalmak üzere, ilkin Batı ve İslam dünyasından klasik ve modern siyaset filozoflarının; ikinci olarak da siyaset felsefesi ve siyasî teoloji mukayesesi için, teologların çözüm önerileri çerçevesinde müzakere edilecektir. Birinci bölümde klasik siyaset felsefesi bağlamında; *Platon, Aristoteles, Farabî ve İbni Haldun*, ikinci bölümde siyaset felsefesi ve siyasî teoloji bağlamında; *Salisbury'li John ve Ebu Hasan Ali el-Maverdî* ve üçüncü bölümde de modern siyaset felsefesi bağlamında; *Thomas Hobbes, John Locke, Jean Jacques Rousseau, Karl Marx ve Anarşizm* üzerinde durulacaktır.

Sonuç bölümünde ise genel bir değerlendirmeden sonra, Antik çağdan bugüne, toplumsal hayatla ilgili problemlere

³⁹ Wolf, a.g.e., ss. 1-4.

bir çözüm arayışı olarak ortaya çıkan siyaset felsefesinin temel problemleri; toplum içerisinde “kimin neye hakkı olacak?”, “herkes adına kim ya da kimler konuşacak?” ve “devletin meşruiyetinin kaynağı ve sınırı nedir?” soruları, modern dünyada ulaşılan en son çözüm gibi gözüken “*hukuk devleti*” öğretisi çerçevesinde cevaplandırılmaya çalışılacaktır.

I. BÖLÜM

KLASİK SİYASET FELSEFESİ

Siyaset felsefesinin tarihinin, Antikçağ'da *Sokrates*'in çabalarıyla başladığı söylenebilir. Sokrates, gerçek bilgiyi, siyasal olan şeylerin doğasının gerçek bilgisini ve doğası gereği en iyi olan siyasal düzenin gerçek bilgisini araştıran ilk düşünürdür. Siyaset felsefesi klasik şekliyle *Platon* ve *Aristoteles* tarafından geliştirilmiştir. Daha sonra Stoacılar, Ortaçağ İslam ve Yahudi siyaset felsefecileri ve Hıristiyan skolastikler, siyaset felsefesinin bu klasik çerçevesini benimsemişlerdir. Klasik öğretiler, insan ve siyasal topluluk hakkındaki şeylerin doğasını, onun tamamlanması ya da mükemmel biçimine ulaşması ile özdeşleştirirler. İnsanın doğasını, onun ruhunun kendine mahsus düzenine bakarak kavrarlar. İnsan varlığının doğal düzeninde ruh, bedenden daha yüksek bir mertebede bulunur. Düşünme yeteneği, insan ruhunun ayırt edici niteliğini oluşturur ve insan için iyi ya da doğal olan hayat, akla dayanan eylemde yatar. Siyasal toplulukta da doğal düzen, akıllıların diğerlerini yönetmesini gerektirir. En iyi yönetim biçimi, ister doğrudan doğruya bilge kişiler eliyle, isterse bilge kişilerin uyguladıkları bilgece hazırlanmış kanunlar yoluyla olsun, bilgeliğin yönetimidir. Klasik öğretiler, insanların bir arada yaşamak ve en yüksek toplumsal erdem olan adaleti gerçekleştirme yolu dışında, iyi bir hayat süremeyeceğini, yani doğasının mükemmellik seviyesine ulaşamayacağını ileri sürmüşlerdir. Adaletin ya da doğrunun, yalnızca uzlaşmaya, yani insanlar arası anlaşmaya dayanan bir şey olmadığı, aynı zamanda sadece bilgelerin

bilebileceği doğal ya da tanrısal bir şey olduğu ve siyasal olan şeylerin doğasının bilgisi ile en iyi yönetim biçiminin bilgisinin aynı şey olduğu sonucuna varmışlardır. Klasik siyaset felsefesi, geleneksel olmayan bir felsefedir. Çünkü bu felsefe siyasi geleneklerin ve bir siyaset felsefesi geleneğinin henüz meydana gelmediği o velut döneme aittir. Bu nedenden ötürüdür ki klasik siyaset filozofları, siyasi meseleleri benzeri hiç olmayan bir yenilik ve yaratıcılıkla ele almışlardır. Onlar siyasi meselelere dışardan, siyasi hayatın seyircileri olarak bakmazlar, yurttaşların ve yöneticilerin dilini konuşurlar. Bu yüzden onların siyaset felsefelerinin kapsamı hayli geniştir.

Klasik siyaset felsefesine, "en iyi rejim nedir?" sorusu rehberlik eder. Rejim, topluma karakterini veren düzen veya formdur. Rejim, eş zamanlı olarak hem toplumun hayat formu, hem hayat tarzı, hem ahlak beğenisi, hem devlet şekli, hem de yasaların ruhu anlamına gelir. Bu çerçevedeki toplumsal hayat, bir etkinliktir, toplum tarafından peşine düşülebilecek türden bir hedefe yönelen bir etkinliktir. Ancak toplum, böylesi bir hedefin peşine düşmek için, bu hedefe uygun biçimde örgütlenmek, düzenlenmek, inşa edilmek, şekillendirilmek zorundadır. En iyi rejimin gerçekleşmesi, doğaları gereği birbirinden farklı olan şeylerin bir araya gelmesine, çakışmasına, örtüşmesine, mesela, felsefe ile siyasi otoritenin çakışmasına bağlıdır. En iyi rejimin nevi şahsına münhasır özelliği, tüm fiili rejimlerden üstün olmakla birlikte, kendisinin fiili olmaması ve varlık nedeninin insanın ikili doğasında, insanın arada duran varlık olmasında, hayvanla Tanrı arasında durmasında bulunur. Klasik siyaset felsefesinin en iyi rejimi gerçekleştirme hedefi, şüphesiz erdemli yurttaş yetiştirme hedefiyle alakalıdır. Klasik siyaset filozofları için rejimin iyisi ile insanın iyisi özdeştir. Erdemli insan, ancak erdemli rejim altında varolabilir, aksi ise mümkün değildir.

Klasik siyaset felsefesi, modern zamanlarda şu iki itiraza maruz kalmıştır. Bunlardan birincisi, klasik siyaset felsefesinin anti-demokratik olduğu ve bu yüzden kötü olduğu; ikincisi de klasik siyaset felsefesinin, klasik doğa felsefesine dayandığı, bu dayanağın ise çürüklüğünün modern doğa bilimleriyle ispatlandığıdır. Klasik siyaset filozoflarının demokrasiyi reddettikleri kesindir, ancak reddediş gerekçeleri kendilerinin de hep vurguladıkları gibi, demokrasinin temel parametresinin özgürlük oluşundan ötürü değil, hayatın gayesinin erdem olduğunu düşündüklerindendir. Klasik filozoflara göre, özgürlük bir hedef olarak çift anlamlıdır. Çift anlamlıdır, çünkü iyi insanlar kadar kötü insanlar için de geçerlidir. Oysaki kötü insanların özgürlüğü herkes için bir tehlikedir. Demokrasi, özgür ama eğitimsiz ve dolayısıyla da erdemsiz insanların yönetimine kapı aralar. Akli başında hiç kimse bu tür bir yönetim altında yaşamak istemez. Klasiklerin bu görüşünü çürütmek oldukça zordur. İkinci itiraza gelince, modern doğa biliminin nesnel dünyaya yönelik başarıları hangi boyutlarda olursa olsun, bunlar, insanî şeye ilişkin düşünceleri etkileyemez. Modern doğa bilimleri için insanı bütünü ışığında anlamak, insanı, insandan aşağı olan şeylerin ışığında anlamak demektir. Halbuki böyle bir şey, insan olmak bakımından insanı, bütünüyle anlaşılmaz bir hale getirir. Klasik siyaset felsefesi, insanı farklı bir ışık altında görür. Onun kaynağı Sokrates'tir. Sokrates, bir kozmolojiye bağlanmaktan o kadar uzaktır ki onun bilmek istediği tek şey insanı bilmektir (kendini bil). Klasik siyaset felsefesi, kozmolojik problemlere bir çözüm arayışından ziyade, sadece insanın durumuna ilişkin bir kozmoloji arayışını içerir. Kısacası, klasik siyaset felsefesi, insan etrafında dönmek üzere bütünü bilgisiyle uğraşır. Tüm bilgilerin hedefi, erdemdir ve erdeme götürecek olan da siyasal düzendir. Bu bilginin ilk kapsamlı ve sistematik örneği, kendini Antik Yunan'da *Platon*'la gösterecektir.⁴⁰

⁴⁰ Leo Strauss, *Politika Felsefesi Nedir*, Çev., S. Z. Hünler, Paradigma Yay., İstanbul, 2000, ss. 56-74.

Platon (427 – 347)

Atina'nın aristokrat ailelerinden birine mensup olarak dünyaya gelen ve *Peloponnes Savaşları*nın doğurduğu politik kaos ortamında yaşayan *Platon*'un hayat hikayesi, ayrıntılı bir şekilde bilinmemektedir. Düşüncelerinden ötürü yargılanıp ölüme mahkum edilen *Sokrates*'in hem öğrencisi hem de yakın dostudur. Hayatının son elli yılı boyunca, Atina çevresinde "*Akademi*" olarak bilinen yerde, genç insanlara felsefe dersleri vermiştir. Haleflerinin (ardıllarının) "*Akademisyenler*" olarak adlandırılmasının nedeni de budur. Platon, idealist felsefe sistemini Akademi'de verdiği bu derslerle tesis etmiştir.

Platon'un idealist sistemi, evrensel bir etik öğreti kurmak isteyen *Sokrates*'in hakikat doktrininin bir uzantısıdır. Buna göre hakikat, algılanan şeylerin ötesinde ve ona temel olan ideal şeylerin içerisindedir. *İdea*; mükemmel, ebedi, değişmez ve bizatihi var olandır. Hakikatin bilgisi ve erdem (*virtue*) aynı şeylerdir. İşte bu özdeşlik ilkesinden hareketle Platon, *Sokrates*'in etik doktrininin politik uzantısını kurmaya çalışmıştır. Eleştirel ve argümantatif konuşmaları içeren siyaset felsefesine ait yazıları, "*diyalog*" formunda olup, en önemli konuşmacısı da *Sokrates*'tir.

Platon'un genel felsefesi içerisinde temel konulardan biri devletin kuruluşudur. Ona göre siyasi teori, genel felsefenin ana unsurudur. İdeal şartlarda insan için iyi hayatın bilgisi, bütün felsefi araştırmaların karakteristik hedefidir. Ancak böyle bir hayatın bilgisi sayesinde insanlar arasında doğal ilişkiler anlayışı ve bir politik toplumsal hayat geliştirilebilir. Bu noktadan hareket eden Platon, eserlerinin çoğunda, şu ya da bu sorunun tesadüfi müzakeresini yaparken, esasta meselelerin politik karakterini ortaya koymaya çalışır. *Cumhuriyet* (Republic), *Devlet Adamı* (Statesman) ve *Yasalar* (Laws) adlı üç diyalog, bu konuya hasredilmiştir. *Cumhuriyet*, siyaset felsefesinin ilk eseri olarak kabul edilir. Bu diyalogda, genel

felsefe, etik ve toplum teorisi içerisinde özellikle devlet kavramı irdelenir. Platon, burada insanın tüm kapasitesini gerçekleştirebileceği bir toplum formunun nasıl olması gerektiğini tasvir eder. Dolayısıyla diyalog, toplumun ideal şartlarının tasarımıyla ilgilidir. *Cumhuriyet*'in politik "ütopyalar" arasına dahil ediliş nedeni de budur. Ancak *Cumhuriyet*, toplumun aktüel şartlarının eleştirisiyle de ilgili olup, aynı zamanda pratik siyasi bilginin de en önemli çalışmasıdır.

Devlet Adamı ve *Yasalar* muhtemelen *Cumhuriyet*'ten çok daha sonra yazılmıştır. Bu iki eserinde Platon'un *Cumhuriyet*'teki düşüncelerine taban tabana zıt şeyler ileri sürdüğü iddia ediliyor ise de temel ilkelerde bir tezat yoktur. *Devlet Adamı* doğru yöneticinin ana özellikleriyle ilgilidir. Buna göre doğru yönetici, mutlaka filozof olmalıdır. Onun vazifesi, öncelikle insanların eğitimidir. Platon burada mevcut-aktüel devletler içerisinde mükemmel devlet adamlarının var olamayacağını ileri sürer. Çünkü aktüel devletlerde "niteliksel eşitsiz" insanı öngören doğal hukuku gözeten iyi yönetimin garantisi yoktur. Niteliksel eşitsiz doğal hukuk prensibi, Platon'un iyi ve kötü devlet formu ayrımının anahatıdır. *Yasalar*'da ise Platon, devlete yönelik idarî, ekonomik ve sosyal unsurları için detaylı ve genel-anayasal bir şema tasviri çizerek, *Cumhuriyet*'teki eksiklikleri gidermeye ve oradaki ideallerin gerçekleşmesine yönelik düzenlemeler yapmaya çalışmaktadır⁴¹. Burada, *Platon*'un siyaset felsefesi ortaya konurken işte bu üç eser birlikte dikkate alınacaktır.

Cumhuriyet adlı eserinde Platon'un temel amacı toplumsal-siyasal ilişkilerde adil olanla olmayanı ayırt edebilecek rasyonel ölçüyü ortaya koymaktır. Bunu yapmak için konuya, ilkin doğruluk ve eğriliğin, doğru insanla eğri insanın ne ve kim olduğu sorusunun tesadüfi müzakeresiyle başlar: Doğruluk herkese hakkını vermek midir? Faydalı olanı

⁴¹ F. W. Coker, *Readings in Political Philosophy*, The Macmillan Co., New York, 1957, ss. 1-2.

yapmak mıdır? Güçlünün işine gelene uymak mıdır? Bu noktadan hareketle cevaplandırılmak istenen asıl şeyse “nasıl yaşamak gerekir?”, “ne tür bir hayat insanı mutlu eder?” sorularıdır. Dolayısıyla da adaletin herkese hakkını vermek mi, faydalı olanı yapmak mı, güçlünün işine gelene uymak mı olduğu sorgulanmaktadır.

Platon, Sokrates’in şu metaforundan bahisle, işin kolay olmadığını ve cevapların bir bütün olarak toplumsal yapıdan hareketle verilmesi gerektiğini anlatır: “Gözü çok keskin olmayan kimseler uzaktan küçük harflerle yazılmış bir metni okumak istediklerinde, bunlardan biri, aynı metnin başka bir yerde daha büyük harflerle yazılmış olduğunu bilse ve oraya çağırırsa bu iş ne kadar kolaylaşır değil mi? Doğruluk varsa, bir tek insanda olduğu kadar bütün bir insan topluluğunda da vardır... Daha büyük olan bir şeyde doğruluk, daha büyük ölçüde vardır. Onu orada görmek daha kolaydır. Onun için önce toplumda arayalım doğruluğun ne olduğunu. Sonra aynı araştırmayı bir tek kişi üzerinde yaparız. Böylece de en küçükte en büyüğe benzeyen yönleri buluruz...”⁴²

Platon’un insan teki ve insan topluluğu arasında benzerlikler görmesi, yani organizmacı yaklaşımı benimsemesi, kurmak istediği “*aristokratik cumhuriyet*” için zorunlu bir argümandır. Çünkü ona göre her şeyin doğal bir fonksiyonu vardır ve doğallığın dışına çıkmak asla doğru olarak nitelendirilemez. Mesela; çobanın, köpeğin ve koyunların doğası ve fonksiyonları dikkate alındığında, bunlardan birinin, diğerinin yerini alması doğru olabilir mi? Koyundan köpek, köpekten çoban olması istenebilir mi? Hepsinin niteliğinin farklı olduğu apaçık değil midir? Öte yandan insan bedeni göz önünde tutulursa aklın, ellerin ve ayakların fonksiyonları aynileştirilebilir mi? Ayakların ya da ellerin aklın fonksi-

⁴² Platon, Devlet (Cumhuriyet), Çev., S. Eyüboğlu – M. A. Cimcoz, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1985, 2. Kitap.

yonunu icra etmesi mümkün müdür? Nitelikleri doğuştan farklı olan insanlardan, kötü bir kafanın toplumu yönetmesi kötü; iyinin ki de iyi olmayacak mıdır? “Erdemsizlerin erdemlileri yönettiği siyasal bir yapı iyi bir yapı olarak görülebilir mi?”. Tüm bu sorular, işlevselliğin önemini belirtmek için cevaplandırılması gereken sorulardır. Bu tür sorulardan hareket eden Platon; sürü, köpek ve çoban benzetmesiyle toplumu, üç kategoride değerlendirecektir. Halk, sürü; koruyucular (asker-polis) köpek ve filozof-yönetici de çoban fonksiyonunu icra ederler.

Acaba toplum nasıl var olur? İnsanların rasyonel ve iradî kararlarının bir sonucu, rızaya dayalı bir sözleşmeyle mi kurulur; yoksa doğal bir varlık mıdır toplum? *Platon*, toplumsal hayatı insanların isteğine bağlı olarak yaratılan bir inşa şeklinde görmez. Toplum, insan tekinin tek başına yetememe, ihtiyaçlarını kendi kendine karşılayamama özelliğinden kaynaklanan doğal bir oluşumdur. Farklı farklı fonksiyonları gerçekleştiren insanlar, bunu yaparlarken esasında birbirlerinin ihtiyaçlarını karşılamış olurlar. Elbette herkes her türlü fonksiyonu gerçekleştiremez. Farklı doğal niteliklerinden ötürü doğaldır ki insanların ellerinden de farklı işler gelsin. İnsanlar yaratılıştan birbirlerine benzemezler. Kimi şu işe kimi bu işe daha yatkındır. Doğal yetenek, toplumsal iş bölümünde nerede yer alınacağını belirleyen temel faktördür.⁴³

Aynı konuyu Platon, *Yasalar* adlı eserinde “siyasal düzen nasıl başlamıştır?” sorularını sorarak ele almaktadır. Buradaki tasvir de şöyledir: Yaratılıştan hemen sonraki çağlarda yaşayan insanlar sayıca çok az olduklarından birbirlerini seviyor ve hoş tutuyorlardı. Yiyecek içecek yüzünden kavga etmiyorlardı. O zamanlar en büyük geçim kaynağı olan otlaklar oldukça genişti. Et, süt hiç eksik değildi, ayrıca avlanarak sağladıkları besinler de küçümsenecek gibi değildi. Giyim,

⁴³ Platon, a.g.e., 2. Kitap.

kuşam, barnak sıkıntısı yoktu. Bu nedenle aralarında yoksullar da yoktu ve yoksulluk yüzünden birbirlerine düşman olmuyorlardı. Zenginlik ve yoksulluğun olmadığı bu toplulukta sadece erdemli insanlar yetişiyordu. Kıskançlık, rekabet, haksızlık bilinmiyordu. İnsanlar, babadan kalma törelerle yaşadıklarından yasa koyuculara da ihtiyaç görülüyordu. O dönemlerdeki yönetim biçimlerine reislik (riyaset) düzeni deniliyordu. Bu yönetim biçimini oraya buraya dağılmış, birer aile olarak yaşayanlar takip etmiştir. Bu aileler daha sonra büyük gruplar oluşturup kentler kurmaya başlayınca, farklı gruplar birlikte yaşayabilmek için kendi içlerinden bir takım temsilciler seçmeye ve hepsini bağlayacak müşterek yasalar oluşturmaya ve yöneticiler atayıp, reislik düzeninden bir tür aristokrasi ya da krallık düzenine, daha doğrusu siyasi düzene geçmişlerdir.⁴⁴ *Platon*'un bu tasviri, bir tür doğa durumu tasviri ise de doğa durumundan siyasi duruma geçiş, yukarıda da ifade edildiği gibi rasyonel bir kararla, bir sözleşmeyle gerçekleşmemekte, doğal-spontane bir biçimde ihtiyaçların motivasyonu ile gerçekleşmektedir. Aslında bu izah tarzı dinsel metinlerdeki izah tarzına da çok benzemektedir. Belki de bu nedenden ötürü Platon, Hristiyan Batı dünyasında da İslam dünyasında da en muteber filozoflardan biri olacaktır.

Organizmacı toplum tasvirlerini *Platon*, şu şekilde sürdürür: Nasıl ki insanın üç temel niteliği vardır ve o, bunların fonksiyonlarına bağlı olarak var olmaktadır; toplum da öyledir. İnsandaki üç nitelik; düşünmek, öfkelenmek ve iştahadır. Bunlardan her birinin, denk düştüğü erdemler ise bilgelik, cesaret ve ölçülülüktür. Bir insanın doğru insan olması bu üç yönün dengesiyle mümkündür. Doğru insan, iştaha ve öfkesini aklın kontrolüne sokabilen insandır. Ancak, doğru insanın mevcudiyeti, doğru toplumun ve doğru

⁴⁴ Platon, *Yasalar*, Çev., C. Şentuna – S. Babür, Kabalcı Yay., İstanbul, 1994, III. Kitap.

devletin varlığına bağlıdır. İnsanın bahsedilen üç yönü, bir arada yaşamayı mümkün kılan doğru, adil, erdemli toplumun üç fonksiyonunun bireye yansımasıdır. Toplumun üç unsuru; yöneticiler, koruyucular ve üreticilerdir. Bu unsurların icra ettikleri fonksiyonlarsa yönetim, güvenlik ve üretilimdir. Yöneticiler bilge; koruyucular cesur ve üreticiler de ölçülü-itaatkâr olmak zorundadırlar. Doğru, adil ve erdemli bir toplum böyle bir toplumdur. Kısacası, toplumu oluşturan ve birbirine muhtaç üç sınıf vardır. Kimin hangi sınıfa mensup olacağının kriteri de insanların doğal nitelikleridir. Toplumun doğru, adil ve erdemli toplum olması, her sınıfın kendi fonksiyonunu yerine getirmesine bağlıdır. Bireylere atfedilecek olan değer de şüphesiz fonksiyonlarıyla paralel olacaktır.

Platon, fonksiyonelliği sağlama ve toplumsal-politik sistemin mevcudiyetini devam ettirme işinin eğitim-öğretim sayesinde gerçekleşebileceğini söyler. Eğitim-öğretim, aynı zamanda bir hak elde etme ve hak paylaşımı vasıtasıdır. Dolayısıyla "toplumda kimin neye hakkı olacak?" ve "toplumu kim ya da kimler yönetecek?" sorularına da bu noktadan hareketle cevap aranacaktır. *Platon*, özellikle koruyucu ve yönetici sınıfa yönelik yapılacak eğitim-öğretimin gayesinin, insana, tabiatını iyilik ve güzellikle süsleyen bir düşünce olgunluğu kazandırmak olduğunu söylerse de bu iyilik ve güzelliğin, devlet tarafından empoze edilen bir *ödev* olduğu da apaçıktır. Şöyle ki eğitim-öğretim, esas itibarıyla, devleti dışarıdan düşmanlara, içeriden de dostlara karşı koruyacak ve önderlerin koyduğu kuralları topluma uygulayacak insanları yetiştirmekten ibarettir. Kendine düşen ödevi başarmak isteyen herkes her alanda bu ülkeye ulaşmaya çalışacaktır. Çocuklara öğretilen her türlü masalın, trajedinin, komedinin, şiirin, müziğin, jimnastiğin ve bütün sanatların fonksiyonu budur. Bu hedefe ters düşen hiçbir şey öğretilmeyecektir. Ancak, evvela insanları ödevin zorunluluğuna inandırmak gerekmektedir. Bunun için de bir *"güzel*

yalan” bulunarak önce yöneticiler ve yardımcıları, sonra da yurttaşlar buna ikna edilmelidirler. Eğitim, işte bu türden yalanların insanlara benimsetilmesinin yegâne vasıtasıdır. Otoriter ve totaliter siyasal sistemlerin resmi eğitim-öğretimi mecburi tutmaları, şüphesiz boşuna değildir. Tüm bu mecburiyetlerin arka planında, devletin determine ettiği insan profili yatmaktadır. Elbette ki öncelikle hedeflenen şey, fertlerin kendi iyilikleri için gerekli şeyleri öğrenmelerini sağlamak değil, devletin (egemenlerin) çıkarlarıdır. Günümüz Türkiye’inde de bu anlayışın izlerini görmek pekâla mümkündür.

Platon’un söz konusu “*güzel yalan*”ı da şudur: “Tanrı, toplumun baş tacı etmesi gereken insanlardan, önder olarak yarattıklarının mayasına altın; önderlere yardımcı olarak yarattıklarının mayasına gümüş; üretici olarak yarattığı çiftçiler ve öbür işçilerin mayasına da demir ve tunç katmıştır. Arada bir altından gümüş, gümüşten de altın doğduğu vaki ise de daha çok ‘benzer benzerini doğurur’. Tanrı, önderlere, çocuklara iyi hamilik etmelerini, onların mayalarında ne olduğunu dikkatle araştırmalarını ve herkesi hamuruna göre işe koşmalarını buyurmuştur. Mayası karışık olanların önderlik etmeye başladıkları gün şüphesiz devlet yıkılacak, toplum yok olacaktır”.

İnsanların niteliksel doğal eşitliğini kabul etmeyen *Platon* gibilerinin şüphe yok ki böylesi “*güzel yalan*”lara ihtiyacı vardır. Otoriter ve totaliter bütün sistemlerde görüleceği üzere; halka rağmen halkı, cumhura rağmen cumhuriyeti, demosa rağmen demokrasiyi savunanların yaptığı *Platon*’dan hiç de farklı bir şey değildir. Elbette ki insanların doğal yetenekleri farklıdır. Ancak bu farklılıklar, siyasal zeminde, yani hukuk zemininde niçin eşitsizliği gerekli kılsın? Neyin haklı neyin haksız olduğuna karar verebilmenin, resim veya müzik gibi doğal bir yeteneği gerektirdiği iddiası, nasıl rasyonel bir iddia olabilir? Yeteneği, emeği veya şansına bağlı olarak insanların farklı ekonomik ya da sosyal

statü edinmeleri doğal karşılanabilir ise de hukuk karşısında farklı, imtiyazlı muamele görmeleri asla doğal karşılanamaz. Mesela; köy enstitüleri kurarak, köylü çocuklarına siz sadece köy öğretmeni veya tarım ıslah memuru yahut da sadece sağlık memuru olun demenin neresi doğal? Rasyonel ve empatik bir *fırsat eşitliği* ilkesi kabullenildiği taktirde, köylü ya da işçi çocukları niçin yetenekleri veya emekleri yahut da şanslarına aykırı olarak sınırlı statü ve rollere mahkum edilsin? "Benzer benzerini doğurur" diyerek, aksini istisna kılmak ve insanlara nesne muamelesi yapmak nasıl rasyonel ve adil olabilir? Canlıların farklı "tür"lerinden bahsetmek doğal ve real ise de "tür" içerisinde farklılıklardan bahsetmek, acaba ne kadar doğal ve realdir? Her bir köpeğin köpek olması gibi her bir insan da insandır. Bazı köpeklerin hem köpek hem de aslan olmaları nasıl mümkün değilse, bazı insanların da hem insan hem de Tanrı olmaları aynı ölçüde mümkün değildir. Bazı insanların Tanrı diye benimsetilmeye çalışılması, onların gerçekte insan-üstü olduklarından değil, yalnızca Platon'un "*güzel yalan*" dediği şeyle kabil olmaktadır. Bir insan kendisi gibi insan olduğu halde başka birilerini "insan-üstü" olarak görüyorsa şüphe yok ki o kişi "*güzel bir yalan*"a inandırılmış, yani insanlıktan çıkarılıp nesne konumuna düşürülmüş biridir. Platon'un yanılgısı, siyaseti, muayyen doğal niteliklere mahsus teknik bir bilgi, bir sanat (yalnızca erbabının bilebileceği bir iş) olarak görmesidir. Oysa ki siyaset, otoriter ve totaliter anlayışların ileri sürdükleri gibi, "kendilerini temsil edemeyenleri yönetme sanatı" olarak değil, insanların birlikte yaşamalarını mümkün kılan bir form, müşterek kararlar alma ve onları uygulamaya koyma diye pekala görülebilir. Acaba hırsızlığın hırsızlık olduğuna karar verebilmek için general, hukukçu, profesör, doktor ya da polis mi olmak gerekir? Yoksa yalnızca insan olmak yeterli midir?

Platon, "*güzel yalanlar*" temelinde yapılan eğitim-öğretim sayesinde, toplumu oluşturan farklı sınıflara yönelik şöyle bir "*toplumsal hak*" şeması çizer: Çocukluğundan

itibaren devlet tarafından gözetlenerek yetiştirilen, hayatı boyunca yalnızca toplumun yararına çalışan altın nitelikli yöneticilerle onların yardımcıları olan gümüş nitelikli koruyucu (asker-polis) sınıfın özel hayatları olmayacağı gibi, *özel-bireysel* hakları da olmayacak. Çünkü onların her türlü ihtiyacına karşılık gelecek olan "*komünal hak*"ları olacak. Özellikle koruyucu sınıf arasında her şey ortak kullanılacak; iâşe, ibate, kadınlar, vs. Koruyuculardan kimin kiminle evleneceği, kimlerin çok, kimlerin az sevişeceği, vs., hep kanunlarla tespit edilecek. Kanunlar, koruyucu olan kız kardeşlerle erkek kardeşlerin evlenmelerine de izin verecek. Devlet, toplumun haddinden fazla azalmasını da önleyecek, çoğalmasını da. Üretici sınıfa gelince (çiftçi, işçi, tüccar, vs.), onların formel anlamda özel hayatları ve özel-bireysel hakları var gibi gözükse de esasen onlar da komünal hayata dahilirdirler. Çünkü her şeyin aslî sahibi ve mutasarrıfı doğal olarak sadece devlettir.

Platon "güzel yalan"lara uygun bir tarzda yapılmayan eğitim-öğretimle ilgili olarak da şunları söylemektedir: Doğru yapılmayan bir eğitim-öğretim, insanın içinde düzensizliğe, bedeninde bozukluğa yol açar. Toplumdaki düzensizlikler, hastalıklar çoğaldı mı bir sürü mahkemeler, hastaneler açılır. Bir sürü özgür insan da bu işlere heves etti mi avukatlık ve hekimlik toplumun en prestijli mesleği olur. Toplumda yalnızca küçük insanların, işçilerin, köylülerin değil, aydın-yetkin olmakla övünen kimselerin bile hekimleri, yargıçları yüceltmeleri, o toplumda eğitim-öğretimin bozuk olduğunun en açık delilidir. İnsanın doğruyla yanlışı kendi kendine tefrik edemeyip bunu başkalarından beklemesi çirkin bir şeydir. Aslında *Platon*'un bu neticeden yakınması, hareket noktası olan *doğal eşitsizlik* argümanı dikkate alındığında çok da tutarlı gözükmemektedir. Çünkü, "güzel" de olsa "yalan" üzerine hakikat inşa edilemez.

Platon'un toplumla ve devletle ilgili düşüncelerinde otoriter ve totaliter kolektivizmin ip uçlarını bulmak, elbette

mümkündür. Her şeyi devlete endeksleyen yaklaşımı *faşizmi* andırırken, yönetici ve koruyucu sınıfın "komünal haklar"ı da *komünizmi* andırmaktadır. İyi ve doğru devlet derken Platon, böyle bir kolektivist anlayışı kastetmektedir. Ona göre bu devlete iki ad verilebilir. Yöneticilerden biri ötekilerden üstünse monarşi; yöneticiler birbirlerine eşitse aristokrasi. Kolektiviteyi öngören bu iki form da aynı anlamı taşırlar. Çünkü baştakiler tek de olsa çok da belirlenen eğitim-öğretim çerçevesinde yetiştikleri için devletin anayasasına, niteliksel eşitsiz doğal hukuka sadık kalırlar. Platon'un monarşi ve aristokrasi olarak adlandırdığı bu siyasal formlar, şüphe yok ki nesilden nesile tevarüs edilen hanedanlıklardan öte, eğitim-öğretime bağlı olarak oluşan siyasal formlardır. Dolayısıyla onları *meşrutî monarşi* veya *aristokratik cumhuriyet* şeklinde tanımlamak da mümkündür.

Platon, yalnızca *meşrutî monarşi* ya da *aristokratik cumhuriyet*'in toplumu bir bütün olarak mutlu edeceği kanaatinde değildir. Çünkü bu tip yönetimlerde kanunların hedefi, bir takım yurttaşlara ötekilerden üstün bir mutluluk sağlamak değil, aksine, yurttaşları ya inandırarak ya zorlayarak birleştirmek ve her birine toplum içerisinde görebileceği iş payını aldırarak, bütün toplumu birlikte mutluluğa götürmek olmaktadır. Aristokratik eğitim, seçkin yurttaşlar yetiştirmeye uğraşıyorsa bu, onların keyiflerince yaşayıp, dilediklerini yapmalarının aksine, devlet düzenini sağlamlaştırmaya yardım etmeleri içindir.⁴⁵ Ancak, bir toplumda filozoflar yönetici ya da yöneticiler filozof olmadıkça, aynı insan yahut insanlarda devlet gücüyle akıl gücü birleşmedikçe ve kesin kanunlarla herkese yalnızca ehil olduğu iş verilmedikçe ne herkesin iyiliğine olan meşrutî monarşi ya da aristokratik cumhuriyet kurulabilir ne de kurulmuşsa yaşatılabilir. Böylesi toplumların başı hiçbir zaman dertten de kurtula-

⁴⁵ Platon, Devlet (Cumhuriyet), 7. Kitap.

maz.⁴⁶ Kurucu rasyonaliteyi temele alan Platon, doğal olarak otoriteriyen bir siyasal anlayışı savunmaktadır. İnsanları ya iknâ ile ya da zorla mutlu kılmaya kalkışmanın başkaca varabileceği bir yol elbette ki yoktur. Toplumu niçin filozofların yönetmesi gerektiği sorusunu Platon, *Devlet Adamı* adlı eserinde daha net cevaplandırır. Ona göre siyasi modelleri bir diğerinden ayırt etmenin temel kriteri, ne yöneticilerin sayısı ne yöneticilerin zengin veya yoksul olmaları ne de yönetimin zorlamaya dayanıp dayanmamasıdır. Temel kriter, modellerin yönetim bilgisine ya da yönetme sanatına istinat edip etmemesidir. Niceliksel egemenliğe bağlı olarak siyasi modeller “iyi – kötü” karşıtlığı çerçevesinde; bir kişinin egemenliğini ifade eden meşrutî monarklık veya zorba diktatörlük, bir zümrenin egemenliğini ifade eden aristokrasi veya oligarşi, çoğunluğun egemenliğini ifade eden iyi veya kötü demokrasi, şeklinde tasvir ediliyor ise de bu modellerin asıl ayırım noktası, bir bütün olarak toplumu mutlu kılacak bilgiden ne kadar pay aldığıdır. Kalabalık sürülerin bilgeliğinden bahsedilebilir mi? Nasıl ki hekimler hastalarını, onlar ister gönüllü olsun ister gönülsüz, bir yerlerini keserek, yakarak veya acıtarak iyileştirirler, bu işi yaparken de ister yazılı kurallara uysunlar isterse uymasınlar, ister fakir isterse yoksul olsunlar, bir bilgiye bir sanata göre tedavi ettikleri müddetçe hekim olarak kabul edilirler; aynen öyle de “bilge-filozof yöneticiler” de tebaalarını ister onların rızaları hilafına isterse rızalarına uygun idare etsinler, ister yazılı kanunlara bağlı kalsınlar isterse kalmasınlar, ister zengin isterse yoksul olsunlar, yönetim bilgisine ya da yönetme sanatına istinaden yönettikleri sürece onları baş tacı etmek gerekir. Böyle bir bilgiye sahip olmayanların topluma mutluluk getirmesi asla mümkün değildir. Bilge yöneticilerin toplumu kanunlara nispetle veya kanunsuz, zorla veya iknâyla idare etmeleri, fakir veya yoksul olmaları, devleti korumak

⁴⁶ Platon, a.g.e., 5. Kitap.

için şunu veya bunu öldürtmeleri ya da sürmeleri, doğru yönetimin taktirinde hesaba katılamaz. Nerede olursa olsun, kalabalık kitlelerin, devleti akılla idare edebilmek için böyle bir bilgiye sahip olması hiçbir zaman beklenemez. Doğru ve adil yönetimi, küçük bir zümreden, birkaç kişiden, hatta tek bir kişiden beklemek lazımdır ki onlar da felsefeyle iştigal edenlerdir.⁴⁷ Platon'un burada, yasalar yerine yönetim bilgisini, daha doğrusu filozof yöneticiyi tercih edişinin gerekçesi, yasaların genelliğinden ötürü, gerçek hayatın karmaşasına cevap vermede yetersiz kalacağını düşünmesidir. Bu yöndeki düşünceleri bilahare *Yasalar*'da değişime uğrayacaktır. Platon'un siyaseti bir sanat, erbabının bileceği bir iş olarak görmesi, tabiatıyla baskıcı bir devlet anlayışına kapı aralamaktadır. Şüphe yok ki siyaseti bir sanat olarak tanımlamak oldukça tehlikelidir. Siyasetin, bir hırsızlık eyleminin, hırsızlık eylemi diye nitelendirilebilmesi için gerekli olan sağduyudan başka bir şey gerektirmediği düşünülemez mi acaba?

Platon için ideal, iyi ve doğru tek devlet modeli *meşrutî monarşi* ya da *aristokratik cumhuriyet* olunca, mevcut diğer modeller; *timokrasi*, *oligarşi*, *demokrasi* ve *diktatörlük* de haliyle kötü ve yanlış olmaktadırlar. Bu siyasal formlar, aynı zamanda tedrici bir biçimde sıralanan dejenere formlar anlamını da taşırlar. Yani, aristokrasinin dejenerasyonu timokrasiyi, timokrasinin dejenerasyonu oligarşiyi, oligarşinin dejenerasyonu demokrasiyi ve demokrasinin dejenerasyonu da diktatörlüğü doğurur. Platon'a göre, toplumsal yapıdaki her türlü değişiklik, zaten baştaki yöneticilerin değişmesiyle alakalıdır. Yönetici sınıf arasına ayrılık-gayrılık girmedikçe, aralarındaki birlik bozulmadıkça mevcut sistemi değiştirmek kolay değildir. Ancak, her doğan şeyin ölme zorunluluğu gibi her kurulan düzen de bir gün mutlaka

⁴⁷ Platon, Devlet Adamı, Çev., B. Boran – M. Karasan, MEB. Yay., Ankara, 1960, ss. 81-128.

bozulacaktır. Eşyanın kanunu budur. Bilgi ve erdem temelli aristokrasinin şan, şeref, şöhret budalalığı şekline dönüşmesi ve böylesi üyelerin yönetime geçmesi timokratik modeli ve timokratik insanı yaratır. Şan, şeref ve şöhret tutkusunun zenginlikle gerçekleştirilebileceği düşüncesi yaygınlaşınca, gelir üstünlüğüne dayanan ve fakirlerin yönetime sokulmadığı oligarşik model ve oligarşik insan ortaya çıkar. Bilahare toplumun azınlıktaki zenginler ve çoğunluktaki yoksullar diye ikiye bölünüp, her şeyi elinden alınmış insanların devletin hiçbir parçasıyla ilişkisi olmadan yaşamaya mahkum edilmesi, bir taraftan dilenciligi, hırsızlığı ya da soyguncu haydutluğu netice verecek, bir taraftan da mutsuz insanları görmezlikten gelen zenginler borç verip faiz almaktan başka bir şey düşünmeyip, zor durumdaki insanları sömürmeye devam edecekler ve tüm bu olup bitenlerden sonra da iç savaş kaçınılmaz olacak ve bu kavgada çoğunluktaki fakirler galip gelince de demokrasi ve demokratik insan var olacaktır. Demokrasi kurulunca zenginlerin kimi ülke dışına kaçar, kimi öldürülür, kimi de sürülür. Geriye kalan yurttaşlar, devleti ve devlet işlerini eşit şartlarla paylaşırlar. Böyle bir devlette herkes özgürdür. Her yerde bir çeşitlilik, bir özgürlük havası eser. Yurttaşlar serbestçe konuşur ve diledikleri her şeyi yaparlar. Şüphesiz bu düzen, görünüşte düzenlerin en güzelidir. Oysa ki böyle bir düzen, olsa olsa bir düzen panayırı, bir kaos ortamı olabilir ancak. Böylesi devletler, hiçbir ahlak kuralının geçerli olmadığı, aldırış bile edilmediği, namusun ve dürüstlüğün budalalık sayıldığı ve kapı dışarı edildiği kendilerine halkın dostları dedirtmenin yeterli görüldüğü demagoglar takımının egemenlik kurdukları siyasi modellerdir. Oligarşiyi demokrasiye dönüştüren şey nasıl ki onun en değerli saydığı zenginlik tutkusu olmuştusa demokrasiyi tiranlığa, zorbalığa dönüştüren şey de demokrasinin en değerli saydığı eşitlik ve özgürlük tutkusu olacaktır. Halkı yönetenler, kendilerinden istenilen her türlü eşitlik ve özgürlük taleplerini karşılayamaz duruma düşünce halk

onları suçlar, hain ve oligark diye nitelemeye başlar. Eşitlik adına, baba çocuklarından ve eşinden çekinmek zorunda kalır. Kimsenin kimseyi dinlemediği bir ortam oluşur. Öğretmen öğrencilerinden korkar, onların suyuna gider. Her yerde gençler kendilerini büyüklerle bir sayarlar, büyükler de gençlerin hoşuna gitsin diye şakacı, eğlenceli olmaya çalışır, genç tavırlar takınırlar. Bunlara büyük, küçük bin bir türlü bozukluk eklenebilir. Bütün bu aşırılıklar neticede demokrasiyi diktatörlüğe, zorbalığa, tiranlığa dönüştürecektir. Aşırı özgürlüğün tepkisi insan için de toplum için de aşırı bir kölelikten başkası değildir. Demokrasinin diktatörlüğe, tiranlığa dönüşmesinde en önemli rolü yine çoğunluğu teşkil eden halk üstlenir. Şöyle ki temel de üç tabakaya ayrılmış olan toplumun, oligarşilerdeki gibi en etkili kesimi, serbestliğin doğurmuş olduğu, muayyen yeni bir zümredir. Devletin hemen hemen tamamı bu zümrenin eline geçer. Konuşanlar ve iş görenler, bu zümrenin en azıllıdır. İkinci kesim, kalabalıklardan kendisini ayıran üretici ya da zengin tabaka. Üçüncüsü de halk, yani bütün işçi ve köylüler, devlet işlerine karışmayan dar gelirli insanlar. Demokrasilerde en kalabalık ama hiçbir zaman birlik olamayan ve üreticilerden toplanan vergilerden kendilerine iyi kötü belirli bir pay verildiğinde de sesi hiç çıkmayan kesim budur. Onun için yöneticiler, üreticilerden toplayıp, çoğunu kendilerine ayırdıkları vergilerden halka da muayyen bir pay verirler. Soyulan üretici kesim eğer bu duruma itiraz eder de sistemin değişmesini isterse halkın sözde dostu olan yönetici demagoglar onları halk düşmanlığıyla suçlayıp, halkı onlara karşı kışkırtır. Derken iki kesim arasında kavgalar, çatışmalar, mahkemeler baş gösterir. Halkın çıkarlarını koruduğunu iddia eden ve halkı da buna inandıran demagog yöneticiler yığınların kendilerine kul köle olduklarını görünce onların kanuna girmeden edemezler. Devleti, işret sofralarından yönetir, kendilerine rakip olabilecekleri olur olmaz suçlarla itham ederek mahkemelere sürükler, kimini öldürtür kimini sürer.

Dostları arasında da düşmanları arasında da bir tek değerli insan bırakmaz. Bu arada halka gelir düzeyini yükselteceği, (herkese iki anahtar, bir ev bir araba) borçlarını bağışlayacağı, toprak reformu yapacağı ümitleri verir. Böyle bir demagogun kaderi bellidir, ya düşmanlarının eliyle ölecek ya da zorba bir diktatör olacaktır. İş bu noktaya varınca, “kurtarıcı, koruyucu, yüce önder” halktan kendisine muhafızlar seçer. Halkın kurtarıcı ve koruyucusu yaşamalı ki halka hizmet (!) etsin. Muhafızların asli görevi “yüce önder”i korumak ve onun halk için yaptıklarını alkışlamaktır. Halkın ebediliği, “yüce önder”in, şefin ebediliğine bağlıdır. Unutulmamalı ki diktatörlükler, diktatörü Tanrıya eşit tutarlar. Madem ki Tanrı’nın her türlü emrine itaat edilir, diktatörün her türlü emrine de itaat edilmelidir. Böylelikle halk, yağmurdan kaçarken doluya tutulmuş, özgürlüğe ve eşitliğe kavuşmak isterken eli sopalı diktatör ve muhafızlarının kulluğuna maruz kalmıştır.⁴⁸ Şüphe yok ki Platon’un, demokrasinin erdemsiz toplum projesi olduğunu söylemesi çok normaldir. Elbette ki demokrasi erdemsiz toplum projesidir ve birçok yönden de Platon’un söylediği gibi, manipülasyonlara açıktır. Ancak, “tekil erdem” dayatan ve hatta mecbur bırakan bir aristokratik cumhuriyetin ya da monarşinin pratikte oligarşiye ve diktatörlüğe dönüşmeyeceğinin hiçbir garantisi yoktur. Belki de bu yüzden zaten demokrasiye “insanlığın tecrübe ettiği en az kötü rejim” denilmektedir.

Cumhuriyet’teki, toplumu “kim ya da kimler yönetmeli?” sorusu, *Yasalar*’da “nasıl bir yönetim?”, “kanunlara dayanan yönetim mi kanunlara dayanmayan yönetim mi?” şeklinde dönüşmüştür. Platon *Yasalar*’da, “adaletsizlik yapmadan tek başına yönetecek bir insan bulmak imkansızdır, dolayısıyla yasaların konması zorunludur”, “devlet, yasalara dayanmayan yöneticiler tarafından değil, yasalar tarafından yönetilmelidir”, şeklinde düşünmeye başlamıştır. Düşünce-

⁴⁸ Platon, a.g.e., 8. Kitap.

lerindeki bu değişimin nedeninin, *Sicilya*'daki *Syrakusia* krallığının, yönetime yeniden şekil vermek üzere Platon'u iki kez davet etmesine rağmen (MÖ. 388 ve 367 yıllarında), onun hiçbir düşüncesini dikkate almaması ve bu nedenle Platon'un uğradığı hayal kırıklığıdır. *Cumhuriyet*'te yasalar, yönetimi destekleyen öğelerden ibaretken, *Yasalar*'da doğrudan doğruya yetkiyi oluşturan ve sınırlarını belirleyen öğelerdir artık. Platon'un *Cumhuriyet*'teki "kendi bilgisinden başka kural tanımayan hekim veya yönetici" misali de *Yasalar*'da değişmiştir: Özgür hekim, çoğunlukla özgür kişilerin hastalıklarını, başından beri ve gerektiği gibi gözetim altında tutarak, hastanın kendisiyle veya dostlarıyla görüşerek tedavi eder. Hem kendisi hastalarından bir şeyler öğrenir hem de elinden geldiğince hastalarına bir şeyler öğretir. Hastasını iknâ etmedikçe ona bir şey yapmaz. Onu iknâ yoluyla yatıştırdıktan sonra sağlığına kavuşturmaya çalışır. "Bilge-filozof yöneticiler" de tebaalarını aynı şekilde, yasalara inandırarak iknâ ve caydırıcılık metoduyla yönetmelidirler.⁴⁹ Bu ifadelerin anlamı, *Cumhuriyet*'teki ve *Devlet Adanı*'ndaki yönetme sanatını bilen yöneticinin üstünlüğü düşüncesinin yerini, *Yasalar*'da kanunların üstünlüğü düşüncesinin aldığıdır. Bir anlamda bu, modern dünyada savunulmaya başlanacak olan "hukuk devleti" öğretisidir.

Yukarıda da ifade edildiği üzere, Platon, *Yasalar*'da devlete yönelik idarî, ekonomik ve sosyal unsurları içeren detaylı ve genel-anayasal bir şema tasviri çizerek, *Cumhuriyet*'teki eksiklikleri gidermeye ve oradaki ideallerin gerçekleşmesine yönelik düzenlemeler yapmaya çalışmaktadır. Yasamayla ilgili olarak *Platon* da geleneksel çizgiye benzer şekilde, yazılı olmayan ve yazılı yasa ayırımından hareket eder. Ona göre yazılı olmayan yasalara tam anlamıyla yasa denemez ise de çok eski bir tarihe dayanan tecrübî kurallar oldukları için yine de çok önemlidirler. Çünkü onlar, karmaşık du-

⁴⁹ Platon, *Yasalar*, IV. Kitap.

rumlarda yazılı yasaların yorumunda temel yardımcı unsurlar oldukları gibi, çıkarılmış yasalarla çıkarılacak yasalar arasında birer köprüdürler aynı zamanda. İster yazılı ister değil, yasalar devletin bilincidirler ve doğrudan doğruya eğitici etkileri de vardır. Bu nedenle hayatın her alanı yasalarla düzenlenmelidir. Bu düşünceyi esas alan Platon'un yasal düzenleme önermediği hemen hemen hiçbir alan yoktur: Evlilik, doğum, eğitim, mülkiyetin dağıtım ve sınırlandırılması, toptan ve perakende ticaret, tarım, hayvancılık, arıcılık, fiyatların ayarlanması, borç, faiz, oyun alanlarının belirlenmesi, cenaze törenleri, ödüller, her türlü denetim, vs., akla gelebilecek ne varsa... *Platon* için, yasa aklın bir ürünüdür ve doğa ile özdeştir. Akıl ve doğa özdeşliğini keşfeden yasa koyucu, daha önce de belirtildiği gibi "doğru", "güzel" ve "iyi"nin mahiyetini kavramış kişi olarak düşüncelerini eyleme döken filozoftur. Çünkü, ancak bir filozof akıl aracılığıyla toplumun her kesiminin ihtiyaçlarına uygun kurallar bütünü oluşturabilir. Platon'a göre, bir bütün halinde toplumun yararını dikkate almayan yasalar, zaten doğru yasa da değildirler. Yasa koyucunun temel hedefi, niteliksel doğal eşitsizliklere bağlı olarak herkese hakkını vermek anlamında adalet ve devletin birliğidir. Yasalar herhangi bir yurttaşla haksızlık etse dahi, devletin birliğinin muhafazası şartından ötürü yurttaş, yasalara karşı çıkamaz. Çünkü, yasaların çiğnendiği, mahkeme kararlarının uygulanmadığı ve yurttaşlarca yok sayıldığı bir devlet ayakta kalamaz. Kaldı ki yasalarla yurttaşlar arasında herhangi bir eşitlikten de söz edilemez. Baba ile çocuklar ya da efendi ile köleler arasında nasıl ki bir eşitlik yoktur ve baba ya da efendi onları cezalandırdığında, onların karşılık vermeleri kabul edilemez, aynı şekilde iyi yurttaş da yasalar onu cezalandırdı diye devlete karşı gelemmez. Şüphe yok ki yasalar, yöneticilerin de üstündedir. Haddizatında, bir devlette yasalar yöneticilerin üstündeyse ve onları da bağlıyorsa toplum her türlü nimete kavuşmuş demektir, fakat yasalar yöneticilerden güçsüzse ve onlar

tarafından dahi çiğneniyorsa yıkılış çok yakında demektir.⁵⁰ Her ne kadar Platon, yasaların üstünlüğünden bahsediyor ve zaman zaman da sanki bir "hukuk devleti"ne işaret ediyor gibi gözüküyor ise de adalet tanımının belirsizliğinden ötürü maalesef otoriter ve totaliter durumlara düşmekten de kurtulamamaktadır. Adalet, herkese hakkını vermek şeklinde tanımlandığında, kimin neye hakkı olduğu nasıl tespit edilecektir? Niteliksel-doğal eşitsizlik argümanından hareket edildiğinde, baskı ve zorlamadan nasıl uzak durulacaktır? Bu soruların, *Platon* açısından bakıldığında çelişik olmayan bir cevabı yoktur ve insanları istemeseler de birçok şeye mecbur tutmak kaçınılmazdır.

Şüphesiz *Platon*'un siyasal düşünceleri modern insana yabancıdır. Platon, başka bir kültürel bağlamda, ölçeği küçük, bağımsız ve sürekli savaş halindeki bir site devleti için düşünüp yazıyordu. Bununla birlikte, ortaya attığı, özellikle de devletin doğası ve amacı ile siyasal otoritenin meşruiyet zemini hakkındaki sorular, bu günün insanı için de cevabı bulunması gereken genel sorulardır. Platon'un önemi ve değeri, yalnızca kendisinden sonraki düşünürleri etkilemiş olmasından değil, aynı zamanda siyaset felsefesinin gerçek kurucusu olmasından da kaynaklanır.⁵¹

⁵⁰ Platon, a.g.e., Giriş.

⁵¹ Ed. Brian Redhead, *Siyasal Düşüncenin Temelleri*, Çev., Ed., H. Özdemir, Alfa Yay., İstanbul, 2001, s. 30.

Aristoteles (384 – 322)

Her ne kadar, insanî varoluşla ilgili problemlere verilen cevaplar daima politik alanın terimlerine aktarılamaz ise de buna yönelik çabalar, şüphesiz bir tarihî varoluş olarak insanî şartların karakteristik ayrımının daha kesin tanınmasına katkıda bulunurlar. Felsefenin eleştirel gücü karşısında *Platon*'un "sembolik formlar" inancı, çok fazla tutunamamış ise de siyasal değişim ve dönüşüm hedefleri için önemli katkılar sağladığı da inkâr edilemez. Siyaset felsefesini "sembolik bir form" çerçevesinde kuran Platon'un politik düzen vizyonu, geleneksel Batı politik düşünce tarihinin bildirdiği politik düzenlerin yürürlükten kaldırılmasına yönelik, hep bir kılavuz işlevi görmüştür. Platon'la birlikte gündeme sokulan politik idealler ve realite arasındaki tenakuzun, siyaset felsefesinin en önemli problemlerinden birini teşkil ettiği gerçeği ilk kez onun bir öğrencisi olan *Aristoteles* tarafından açıkça ifade edilmiştir. Aristoteles'e göre, Platon'un ideal-transandantal (aşkın) sembolizasyonu, realite ve mantığın bir karışıklığı olarak, immanent (içkin) düzenin gereksiz bir kopyası şeklinde gözükmektedir. Aslında transandantal idealler ve realite, teori ve pratik şeklindeki ayrımlar, zaman ve mekan içerisindeki ikilemler (dichotomy) olarak birleştirilebilirler. Yeni bir politik düzenin yaratılması, zaman ve mekanın haricinde değil, siyaset felsefesinin / biliminin kavramlarıyla ve zaman ve mekan içerisinde olmalıdır.⁵² İşte bu işlemi, *Aristoteles*, *Politika* (Politics) adlı eserinde gerçekleştirmeye çalışmaktadır.

Politika (Politics) adlı eserinin I. Kitabında Aristoteles, öncelikle sosyal hayatın ne şekilde var olduğu meselesi üzerinde durur. "Toplumsal birliktelik düşünülerek mi inşa edilmiştir?" yoksa doğal bir veri midir?" soruları, Platon gibi Aristoteles'in de öncelikli gündemini teşkil etmektedir. Aris-

⁵² John G. Gunnell, *Political Philosophy And Time*, Wesleyan Uni. Press, Middleton, Connecticut, 1968, s. 227.

toteles için birliktelik, doğanın bitkilere de hayvanlara da verdiği kendi benzerini çoğaltma arzusundan ileri gelmektedir. Bu, düşünülerek karar verilmiş bir seçim değildir. Erkek dışının bir arada yaşaması ne kadar doğal bir zorunluluksa, temel toplumsal birim olan aileyi oluşturan erkek ve kadının bir arada yaşaması da o kadar doğal bir zorunluluktur. Doğa yasası uyarınca kurulan ve gitgide büyüyen ilk sosyal birlik aileyi, köy aşaması takip eder. Köy, günlük ihtiyaçların temininin ötesinde bir takım hedefler güdülen bir çok ev/aile birleşince meydana gelen birliktir. Son birlik, çeşitli köylerden oluşan şehir ya da devlettir (polis). Var olabilmek, hayatta kalabilmek için başlamış olan insanî doğal süreç, iyi hayatı sağlamak üzere devletle (polis) tamamlanır. Devlet, öteki sosyal birliklerin nihai hedefidir.⁵³

Aristoteles, selevi ve hocası *Platon*'dan mülhem olarak, organizmacı sosyal teoriyi benimsemektedir. Bu tavır klasik siyaset felsefelerinin temel çizgisine de uygundur. Aristoteles açısından insan, rasyonel bir varlık ise de toplumsal hayat, "sosyal sözleşme" teorilerinin ileri sürdüğü gibi rasyonalitenin bir ürünü olarak gerçekleşmez. Çünkü kendine rasyonaliteyi ölçü almak, her insanın sahip olabileceği bir nitelik değildir. Olması gereken şeyleri aklıyla önceden görebilen bir insanla bunları sadece bedeniyle yapabilen insan müşterek karar alamazlar. Bunların bir araya gelmelerinden maksat, müşterek güvenlidir sadece. Öte yandan, elbette ki devlet, bir karşılıklı koruma sözleşmesinden de mal ve hizmetlerin mübadelesi için yapılan bir anlaşmadan da fazla bir şeydir. İnsanların aralarında kurdukları birlik, alış veriş ve savunmanın ötesine geçmedikçe, bu oluşum, devlet değildir. Açıktır ki bir devlet var olacaksa onun, birlikte yaşayan üyelerini kötülüklerden koruyacak ve üyelerinin mal ve hizmetlerinin mübadelesini sağlayacak bir takım fonksiyonları da olmak zorundadır, fakat bunların hepsinin varlığı bile devle-

⁵³ Aristoteles, *Politika*, Çev., M. Tunçay, Remzi K., İstanbul, 1990, Kitap I.

ti kendiliğinden meydana getirmez. Devlet, herkesin iyi yaşamalarını, müreffeh bir hayat sürdürebilmelerini, yani ortak mutluluğu sağlamak içindir. Bu ise yalnızca müşterek değerlerin paylaşımıyla mümkündür. Devletin amacı sadece insanların bir arada bulunmalarını sağlamak değil, yaşmaya değer bir hayatı da kurmaktır. Aksi taktirde hayvanlardan ve kölelerden de bir devlet kurmaları beklenirdi. Oysa buna imkan yoktur, çünkü hayvanlar ve köleler özgür varlıklar değildirler ve onlar için mutluluk diye bir şey de yoktur. Bu nedenle, doğaldır ki bir toplumda, aklını kullananlar yönetici, bedenini kullananlar da yönetilen olsun. Bundan da çıkarılabilecek temel sonuç, devletin doğada var olan şeyler sınıfına girdiği ve insanın doğadan “siyasal bir hayvan” (*zoon politikon*) olduğudur. Anlaşılacağı üzere, Aristoteles de hocası Platon gibi, insanlar arasında niteliksel, doğal bir eşitsizliğin var olduğu kanaatindedir. Niteliksel ve doğal eşitsizlik söz konusu olunca da Aristoteles’e doğuştan kölelik çok normal gözükmektedir. Daha da ötesi kölelerle hayvanları bir tutmak Aristoteles açısından gayet rasyoneldir. Haliyle bu düşüncelerin doğal uzantısı da demokrasi karşılığı olacaktır.

Aristoteles, siyasal düzenin doğal bir zorunluluk olduğunu bu şekilde temellendirdikten sonra, “şayet seçme imkânı bulunacak olursa, hangi siyasal formasyon veya devlet denilen siyasal birlik ya da ortaklık biçimi seçilmelidir, bunların en iyisi hangisidir?” sorusunu cevaplandırmaya çalışır. Ona göre, bunun için öncelikle anayasalara, bazı düşünürlerce tasarlanan ya da uygulamadan hareketle oluşturulan anayasalara bakmak, bunlarda neyin iyi ve faydalı ve neyin böyle olmadığını görmek lazımdır. Bu çerçevede irdelenilen anayasalar; *Platon*, *Phaleas* ve *Hippodamos* tarafından kurulan örneklerle uygulamadan çıkarılan *Lakedaimonia*, *Girit* ve *Kartaca* anayasa örnekleridir.

Aristoteles’in hareket noktası “bir devletin hakikaten iyi yönetilmesi için, tüm yurttaşların paylaşılacak her şeyi

paylaşmaları mı yoksa bunlardan yalnızca bazılarını paylaş-
 ıp bazılarını paylaşmamaları mı daha iyi?" sorusudur. Bu
 soruyla *Aristoteles*, *Platon'un Cumhuriyet* adlı eserinde
 gördüğü yanlışlıkları eleştirerek işe başlamaktadır. Pla-
 ton'un devlet tasarımıyla görüldüğü şekilde; çocuklar, ka-
 dınlar ve mülkiyet üzerinde yurttaşların, müşterek sahipliği,
 birçok açıdan problemlidir. Şöyle ki; böyle bir uygulamanın,
 niçin toplumsal düzenin bir parçası haline getirilmesi gerek-
 tiği, iknâ edici bir biçimde temellendirilemeyeceği gibi, buna
 devletin uğrunda var olduğu söylenen müşterek mutluluk
 hedefine ulaştıracak bir araç diye bakıldığında da böyle bir
 teklifin pratize edilmesine imkân bulunamaz. Öte yandan,
 sahiplerin sayısı çoğaldıkça mülkiyete saygı da şüphesiz
 azalacaktır. Açıktır ki insanlar kendilerine ait olan şeylere
 müşterek sahip olunan şeylerden daha fazla özen gösterirler.
 Kamu mülkiyetini ise ancak ondan kişisel bir takım şeyler
 bekledikleri taktirde gözetirler. Kamu mülküne başkalarının
 da sahip olduğu düşüncesi, onun savsaklanmasına neden
 olacaktır. Müşterek sahiplik gerçekleştirildiği taktirde, top-
 lumsal bütünleşmenin tam anlamıyla tahakkuk edeceği de
 doğru değildir. Hepsi birbirinin aynı olan insanlardan ne bir
 toplum ne de bir devlet inşa etmek mümkündür. Esasen,
 toplumun ve devletin oluşabilmesi için mensupları arasında
 niteliksel farklılıkların bulunması zorunludur. Devlet, kimi-
 lerinin zannettiği gibi, benzer (homojen) yurttaşların doğal
 birlikteliği değildir. Toplamlar için en yararlı olduğu iddia
 edilen bu nitelik, gerçekte onların çökmesine yol açar. Oysa
 ki bir şey için hakikaten iyi olan şey, onun muhafazasını
 sağlayan şeydir. Bir devlette yurttaşların birbirlerine aşırı
 derecedeki benzerliğinin (homojenite) kötü bir şey olduğu
 şuradan da çıkarılabilir: Aile, fertten daha çok kendi kendine
 yeter, devlet de aileden. Kendi kendine daha çok yeterli ol-
 mak daha az yeterliliğe elbette tercih edilmek zorundadır.
 Dolayısıyla devletteki heterojenlik de homojenliğe tercih
 edilmelidir. O halde bir devlet, olabileceği en iyi şekilde ku-

rulacaksa orada mülkiyet, sağlam yasalara dayandırılmak şartıyla özelleştirilmelidir. Mülkiyet, bir noktaya kadar müşterek kullanılabilir ama genel ilke özel sahipliktir. Özel mülkiyet, üretimi her açıdan artıracağından elbette ki toplumsal refaha daha çok katkı sağlar. Özel mülkiyeti reddederek devlette azami birliği sağlamaya çalışmak, aslında fertlerde bulunması gereken bir takım erdemlerin yok edilmesine de neden olur. Kadında müştereklik, cinsel tutkular karşısında etik özdenetimi, mülkiyette müştereklik de yardım severlik, cömertlik gibi erdemleri yok eder. Devlet, fertlerin her türlü harcamalarını ve cinsel ilişkilerini denetlerse bu alanların herhangi birinde erdemli tavır takınma imkânı kesinlikle kalmayacaktır. Platon'un hatası, toplumsal birlik hususunda yanlış ilkelerden hareket etmesidir. Ailede olduğu gibi devlette de belli ölçülerde bir birlik (homojenite) gereklidir, ancak bu mutlak bir benzerliğe ya da ayniyete dönüşmemelidir. Toplum çoğul bir yapıda olmalı, çoklukta birlik de eğitimle sağlanmalıdır. Kamusal ortaklık hedefini gerçekleştirme yolunda mülkiyeti eğitime önceleyerek kurallar koymak, kişiliğin ve zekanın eğitilmesinin ya da toplumun gelenek ve göreneklerinin yerini alamaz. İnsan teorikte dilediği şeyi inşa edebilir, fakat bunlar bir toplumsal-siyasal proje iddiası taşıyorsa en azından imkân dairesi içerisinde olmalıdır. Platon'un temel yanlışı da işte bu noktadadır. Aristoteles'in Platon'a yönelttiği eleştiriler, şüphe yok ki çok isabetlidir. Mülkiyet ortaklığının, hele hele kadında ve çocuklarda bir ortaklığın ne etik ne de rasyonel bir temeli vardır. İnsanlığın tarihi tecrübesi de zaten Platon'u değil Aristoteles'i haklı çıkarmıştır. Ancak, Aristoteles'in toplumsal homojenliğe karşı çıkışı, modern dünyada savunulan demokratik bir çoğulculuk olarak da algılanmamalıdır. Onun kastettiği daha çok bireysel becerilerin farklılığıdır. Demokratik bir çoğulculuğu kabul etmemesi de elbette Aristoteles'in bir eksikliğidir.

Aristoteles'in ikinci eleştirisi, varlığından yalnızca kendisinin bahsettiği, Platon gibi ideal devlet tasarımı ileri süren

Khalkedon'lu (Kadıköy), eşitlikçi *Phaleas* üzerinedir. *Phaleas*, devlet, en iyi şekilde kurulacaksa yapılması gereken en önemli şey, servetin yurttaşlar arasında olabildiğince eşit dağıtılmasıdır, der. *Phaleas*'e göre, toplumsal çatışmalar, daima bu nedenden kaynaklanır. *Phaleas*, eşit dağıtım işinin, devletin kurulduğu anda yapılmasının çok kolay olacağını, kurulmuş ve işleyen devletlerde ise zor olmakla birlikte, zenginlerden alınıp fakirlere dağıtılarak, yine de aynı seviyeye getirilebileceğini söyler. Aristoteles, servet eşitleme işinin, toplumda gözlenen problemleri çözmede yeterli olmayacağını belirterek *Phaleas*'e karşı çıkar. Aristoteles açısından insanların işledikleri suçların tek nedeni temel ihtiyaçlarının karşılanamaması değildir. Tutkular, kıskançlıklar, tatminsizlikler, aşırı idealler ve benzeri duygular da birer neden olabilirler. Temel ihtiyaçlarını karşılayamadığı için *diktatör* olan birine tarihte rastlanmış mıdır? Toplumdaki iç çatışmalara karşı güvence olarak servet eşitliği önermek bir değer taşır ise de bunun önemi fazla abartılmamalıdır. Çünkü gerçekten etkili bir faktör değildir. Toplumsal istikrarı sağlamak bakımından mülkiyet eşitliği yerine, doğadan üstün sınıfa mensup olanların paylarına düşenden daha fazlasını istememelerini temin etmek, aşağı sınıfa mensup olanları da ezmeden zayıf durumda tutmak daha isabetlidir.

Aristoteles'in, düşüncelerini eleştirdiği üçüncü anayasa ve devlet / toplum tasarımcısı, Miletos'lu *Hippodamos*'tur. *Hippodamos*, muayyen sayıdaki halkı üç sınıfa ayırır: Tarımla uğraşanlar, zanaatkârlar, koruyucular (asker/polis). Üç sınıfa paralel, toprak da üçe bölünür: Kutsal, kamusal ve özel. Mabetlerin giderleri, kutsal topraklardan karşılanacak; koruyucular, kamusal toprakları ortaklaşa kullanacak; çiftçilerinkiyse özel topraklar olacaktır. Hukukun da üç yönü bulunacaktır: Kişisel zararlarla ilgili yasalar, mülkiyetle ilgili yasalar ve cinayet davalarıyla ilgili yasalar. Ayrıca üst mahkeme olarak yargıtay kurulacaktır. Yöneticiler de tamamen halk tarafından (üç sınıftan) seçilecek ve kamu işlerini yü-

rütmekle de onlar görevli olacaklardır. *Aristoteles*'in *Hippodamos*'a karşı çıktığı ilk husus, sınıflı toplumda, silahı olmayan çiftçi ve zanaatkârların, kendilerini koruyucuların tasallutundan korumalarının asla mümkün olamayacağıdır. İkincisi, toprak şayet üçe bölünecekse, kutsal ve kamusal toprakları kim işleyecektir. Bütün toprakları yalnızca çiftçiler işleyecekse üçe bölmenin ne anlamı kalır? Öte yandan böyle bir durumda yurttaşlar nasıl eşit konumda olabilirler? Üçüncüsü, hukuka yönelik tasarıların uygulamaya aktarılması uzun bir zaman ister. Bunun yerine, hukuka boyun eğilmesini sağlayan geleneksel yasaların gücünden faydalanmak daha isabetli olacaktır. Şüphesiz, geleneksel yasaların en iyisi bile değiştirilemez değildir, ancak bu yapılacaksa bile tedricen ve ıslah şeklinde yapılmalıdır. *Aristoteles*'in *Phaleas*'e de *Hippodamos*'a da yönelttiği eleştiriler, aslına bakılırsa yine hem realist tavrından hem de erdem anlayışından kaynaklanmaktadır. Niteliksel, doğal eşitsizliğe rağmen, mülkiyet eşitliği istemek, etiğe uymadığı gibi; yöneticileri halka seçtirmek de *Aristoteles* için etiğe uymamaktadır. Diğer taraftan, teorik kurgulamaların pratiğe aksini beklemek de *Aristoteles* açısından bir değer taşımamaktadır.

Aristoteles, teorisyenler olarak nitelendirdiği *Platon*, *Phaleas* ve *Hippodamos*'un düşüncelerindeki hataları gösterdikten sonra, uygulamadaki *Lakedaimonia*, *Girit* ve *Kartaca* anayasalarını ve onlarda bulunan aksaklıkları ele almaktadır. Bu anayasalara karşı da şu iki soruyu yöneltmektedir: Birincisi, mutlak iyi ideali ve kriteriyle değerlendirildiğinde bunların düzenlemeleri iyi midir, kötü mü? İkincisi de bunlarda, olması gereken anayasanın ilkelerine uymayan neler vardır? Sözü edilen iki sorudan hareketle *Aristoteles*; bu anayasalardaki temel yanlışlıkları da şu şekilde sıralamaktadır: Önemli bir husus olarak her üç anayasada da yurttaşların "aşağılık işler"le (bedensel işçilik gibi) uğraşmaktan kurtarılımları kabul edilmiştir, ama bunun nasıl ve ne şekilde sağlanacağı maalesef belirtilmemiştir. Asker ya da

sivil, hükümet görevlilerine tanınan denetimsiz yetkiler, mutlaka suiistimallere neden olacaktır. Tutkulu insanların kamusal görevlere tayin edilmeleri hatalıdır. Bu tür görevliler, adaletsizliklerin en etkili unsurlarını oluştururlar. Aşırı mülkiyet eşitsizliklerine dikkat edilmemesi, azınlığın çok, çoğunluğun az miktarda mala mülke sahip olmaları, toplumsal huzursuzlukların doğmasında oldukça etkili nedenlerden biridir. Kadınlara tanınan başıboşluk, hem anayasanın hedeflerine ulaşmasına hem de toplumun mutluluğuna zararlıdır. Yöneticilerin yalnızca en iyi değil, en zengin kişilerden seçilmesi de kamu görevlilerinin birden çok işi yürütmeleri de sakıncalıdır.⁵⁴ Aristoteles'in bu ifadelerindeki en dikkat çekici husus, yöneticiler için belirttiği, yalnızca en iyilerden seçilmeleri gerektiğidir. Dolayısıyla yine vurgu yapılan nokta burada da erdem olmaktadır. Yani, Aristoteles'in savunduğu yönetim modeli; bu açıdan bakıldığında, soy ya da zenginler aristokrasisi değil, yalnızca erdemliler aristokrasisi olacaktır.

Aristoteles, "herhangi bir toplum ve devlet içerisinde yaşayanları örgütlemenin ana ilkeleri" diye tanımladığı anayasayı, neleri ihtiva etmesi gerektiği noktasında, öncelikli olarak irdelemiyor ise de bilinen modeller üzerinde bir takım değerlendirmeler yaparak ona yönelik imalarda bulunmaktan da geri durmamaktadır. Mevcut anayasa önerilerini eleştirdikten sonra da devlet modellerini ele almaktadır. *Aristoteles* için devlet, yurttaşların toplamı; *yurttaş* da diğer insanlardan fonksiyonlarıyla ayrılan, yasal, siyasal ve yönetsel görevleri olan ya da Yargı'ya ve Yetke'ye katılabilen kişi demektir. İyi yurttaşın hem yönetme hem de yönetilme bilgi ve yeteneği olması gerekir. Devlet, yurttaşlar arasındaki eşitlik ve benzerlik temeline dayanan özgür insanların bir birliğidir. Devletin varolması için, toplumda bulunmasına ihtiyaç duyulan bütün insanlara yurttaş denilemez. Ticaretle

⁵⁴ Aristoteles, a. g. e. Kitap II.

uğraşanları, ücretli işçileri ve kol gücüyle çalışanları “iyi bir devlet” yurttaş yapamaz. Ancak, anayasa ve yönetim modelleri değişince yurttaş anlayışları da değişebilir. Bir modelde yurttaş olarak kabul edilenler, bir başka modelde yurttaş kabul edilmeyebilirler. Elbette olması gereken başka, realite başka şeydir. Aristoteles’in bu düşüncelerinden çıkarılabilecek yegâne sonuç, devletin kaçınılmaz bir biçimde otoriter olacağıdır. Her insan yurttaş kabul edilmeyecekse yurttaş olmayanların devlet tarafından şu veya bu yönde determine edilmeleri de zapturapt altına alınmaları da zorlamayı ya da şiddeti yahut da çok iknâ edici bir şekilde beyin yıkama operasyonunu gerektirecektir. Modern dünyadaki otoriter ve totaliter sistemlerin ilham kaynağı da herhalde Aristoteles olmalıdır.

Aristoteles için, hangi model mevcut olursa olsun, devlette egemen erk, “yurttaşlar” topluluğudur. “Doğru model” de elbette bütün yurttaşların iyiliğini amaçlayan modeldir. Bir devlette, herkesin iyiliği gözetildiği taktirde, egemen erk, tek bir kişinin elinde bulunabileceği gibi, bir grupta da veya halkta da bulunabilir. “Ortak yarar” gözetildiği sürece bunların hepsini doğru kabul etmek mümkündür. Bu manipülatif ifadelerden sonra Aristoteles, “doğru yönetim modelleri” dediği siyasal formasyonları şu şekilde sıralar:

- 1- Hedefi ortak iyilik olan bir tek kişinin yönetimi: *Krallık*.
- 2- Hedefi ortak iyilik olan bir grubun yönetimi: *Aristokrasi*.
- 3- Hedefi ortak iyilik olan bütün yurttaşların yönetimi: *Politeia* (Anayasal Demokrasi).

Bunlara karşılık gelen sapma modeller de Aristoteles’e göre şunlardır: Krallığın dejenerasyonu tiranlık ya da diktatörlük. Aristokrasinin dejenerasyonu oligarşi. *Politeia*’nın dejenerasyonu da demokrasi. Bu üç dejenere modelden hiçbiri “ortak yarar” gözetmez. Tiranlık ya da diktatörlük, devlet denilen siyasal birlik üzerinde despotça yürütülen monarşi biçimidir. Egemen erk bir grupta bulunmakla birlikte,

bu grup yalnızca zenginlerden ya da yönetici elitlerden (seçkinliği erdemliliğinden kaynaklanmayan asker/sivil bürokrat) oluşuyorsa, yönetim tarzı oligarşidir. Yönetim, yoksul ve lümpen halk çoğunluğunun elindeyse bu model de demokrasidir. Bu üç sapmanın en kötüsü tiranlık ya da diktatörlük, ikinci en kötüsü oligarşi ve üçüncü en kötüsü de demokrasidir. Tiranlık ya da diktatörlük en kötü siyasal sapmadır, çünkü tipik bir tiran ya da diktatör, nitelikli ve özgürlüğe eğilimli hiçbir insandan hoşlanmaz. Her türlü yetkiyi (en azından nihaî yetkiyi) tekelinde tutmak ister. Kendisini "*tek adam*" sayar. Yardakçıları ya da ondan nemalananlar manipülatif olarak aksini iddia etseler bile uyruklarının bağımsız kafalarının olmasını da birbirlerine güvenmelerini de herhangi bir şeyi gerçekleştirebilecek güçlerinin bulunmasını da istemez. Zira, ne cılız kafalar bir direniş tasarlayabilir ne belli bir seviyede güven duygusuna erişmeyen insanlar bir diktatörlüğü yıkmaya kalkışabilir ne de yeterli gücü olmayanlar bir diktatörlüğü alaşağı etmeğe muktedir olabilirler. Bu nedenledir ki diktatörler, uyruklarının aklına da güven duygusuna da güçlerine de karşı çıkarlar. *Platon*'un aksine, *Aristoteles* sapmaların en az karşı çıkılması gerekeni demokrasidir, diye bakmaktadır. Çünkü şöyle ya da böyle özgürlüğe en çok demokrasilerde ulaşılabilir. Şüphesiz, *Aristoteles*'in demokrasi dediği model, Antik Yunan'da zaman zaman görülen klasik demokrasi modeli olup, modern demokrasiyle birebir aynı değildir. *Aristoteles*, modern demokratik anlayışın "doğal ve niteliksel eşit" insan profiline yabancıdır. Bu nedenden ötürüdür ki demokrasi onun açısından da kötü ve dejenere modeller arasındadır.

Aristoteles, iyi ve kötü modeller tasnifini onların "*adalet*" tanımlarından hareketle de yapar: Her model, şu ya da bu çeşit bir adaleti gerçekleştirmeyi hedefler, fakat tasarladıkları adaletin tanımları muğlaktır. Siyasî yönetim tarzlarından hemen hemen hiçbirisi "mutlak adalet" in bütününe göz önünde bulundurmazlar. Mesela, demokrasi için adalet,

eşitlik iken, oligarşi için eşitsizliktir. Yahut, demokrasiden yana olanlar için hak, çoğunluğun üzerinde anlaştığı şey iken; oligarşiden yana olanlar için hak, "zengin ve elit" azınlığın üzerinde anlaştığı şeydir. Her iki yaklaşımda da doğruluk payı vardır, ancak bütün bütün doğru oldukları da söylenemez. Şöyle ki adalet elbette eşitliktir, ama herkes için değil, eşit olanlar için eşitliktir. Yine, adalet elbette eşitsizliktir, ama herkes için değil, eşit olmayanlar için eşitsizliktir. Öte yandan, bu görüşlerin her ikisi de içlerinde belirli ölçülerde adaletsizliği barındırmaktadır: Eğer hak, azınlığın üzerinde anlaştığı şeyse bu tiranlıkla aynı şeydir. Şayet hak, çoğunluğun üzerinde anlaştığı şeyse bu da tiranlıkla aynı şey demektir. Halbuki adalet ve eşitliği arayanlar her zaman zayıf olanlardır, güçlü olanlar bunlara aldırış bile etmezler. Dolayısıyla, neyin adalet olduğuna karar verirken "kimin için" olduğunu dikkate almak gerekir. Devlette hedeflenen iyilik, şüphe yok ki adalettir, ancak adalet, bütün toplum için iyi olanıdır. Şüphesiz, Aristoteles'in kendi adalet tanımını da oldukça müphemdir. Bütün toplum için iyi olan da nedir? Fertler için iyi olan şeylerin, ortaklaştırılabilir olması hiçbir zaman mümkün değildir. Böyle bir şeye kalkışmak, kaçınılmaz bir biçim de devleti otoriter kılacaktır. Zaten Aristoteles'in köleliği meşru görmesinin asıl nedeni de bu otoriter yaklaşımıdır. *Aristoteles*'in aşağıdaki ifadeleri, onun adalet tanımının ne kadar müphem olduğunu çok net ortaya koymaktadır: "Ortak yararı gözeten doğru siyasal modellerin hepsine, eşyanın doğal düzeninde yer vardır. Bir efendi tarafından yönetilmek de bir kral tarafından yönetilmek de erdemliler grubunca yönetilmek de anayasal çerçevede (*politeia*) yönetilmek de eşyanın doğal düzenine uygundur. Bir toplum, üstün erdemleri haiz bir kral ailesinin, devletin yöneticisi olmasını doğal kabul edecek türden bir toplumsa ona krallık yönetimi; siyasal görevler için gerekli yetenek ve erdeme sahip bir grubun yöneticisi olmasını doğal kabul edecek türden bir toplumsa ona aristokrasi yönetimi; liyakat

esasına göre ve yasal çerçevede siyasal görevleri sırayla yürütebilecek eşit yurttaşların yöneticiliğini doğal karşılayacaksa ona da anayasal (politeia) yönetim uygundur. Toplumun ortak yararını gözeten doğru siyasal modellerin dejenerasyonu sonucu ortaya çıkan sapma modellere -realitede mevcut olsalar dahi- doğanın düzeninde yer yoktur, çünkü onlar doğaya aykırıdır.”⁵⁵

Aristoteles, bilinen anayasa modellerini ve mevcut siyasî formasyon şekillerini bu şekilde değerlendirdikten sonra, daha önce sorulmuş olan, “şayet seçme imkânı bulunacak olursa hangi siyasal formasyon veya devlet denilen siyasal birlik ya da ortaklık biçimi seçilmelidir, bunların en iyisi hangisidir?” sorusuna tekrar dönüş yapmakta; soruyu cevaplandırmadan önce de bu gibi konuları irdeleyen siyaset felsefesinin nelere dikkat etmesi gerektiğine temas etmektedir. *Aristoteles*’e göre siyaset felsefesinin çözümlemesi gereken temel meseleler şunlardır:

1- En iyi anayasa ve yönetim şekli hangisidir ve herhangi bir engel çıkmasaydı ve istenildiği gibi inşa edilebilseydi nasıl bir şey olurdu?

2- Hangi model hangi topluma uygundur? Pratikte en iyiye ulaşmak belki de imkânsızdır. Bu nedenle iyi yasa koyucu ve hakiki siyasetçi hem “mutlak olarak en iyi”yi hem de “şartlara göre en iyi”yi bilmek zorundadır.

3- Var olan muayyen bir modelden başlayarak, onun gerek özgün haliyle gerekse bir takım değişikliklerle nasıl uzun ömürlü olabileceğini tartışmak. Siyaset felsefesi var olan modellerin ıslahına yardım da edebilmelidir.

4- Toplumların hemen hepsine uygun düşebilecek bir anayasa ya da yönetim modeli var mıdır? Bu uygulamayla ilgili bir sorun olup, yalnızca en iyiyi değil, olabileceği de irdelemeyi gerektirir.

⁵⁵ *Aristoteles*, a. g. e. Kitap III.

Bu çerçeveden hareketle *Aristoteles*, idealde en iyi modelin, erdemliler yönetimi olan krallık ya da aristokrasi olabileceğini, ancak pratiğe aktarılabilirlik veya uygulamaya konulabilirlik açısından bakıldığında ise anayasal yönetimin (*politeia*) daha fazla tercih edilebilir olduğunu belirtir. Ona göre, krallık ya da aristokrasi, “en iyilerin egemenliği” demektir, fakat bu nitelermeyi rastgele bir ölçüte oranla herhangi bir devletteki iyi yurttaş, iyi adam tanımları için değil, yalnızca erdem itibarıyla mutlak en iyi olanlar için kullanmak gerekir. Ancak, krallık ya da aristokrasiler, mümkün olduğu kadar çok sayıda insanın katılabileceği, kalabalık nüfuslu bir hayat tarzı teşkil edemezler. Bunu sağlayabilecek yegâne siyasal model, anayasal demokrasidir (*politeia*). Anayasal demokrasi; çoğunluğu da azınlığı da yoksulları da zenginleri de niteliksel üstünlüğü de düşüklüğü de birlikte gözetebilecek bir “orta yol”dur. Nasıl ki erdem bir “altın orta”dır ve mutluluk da özgür ve engelsiz bir biçimde erdeme uygun bir hayat sürdürmektir; aynı ilke devletlerin iyilik ya da kötülükleri için de kriter olmalıdır. Aristoteles, “orta yol” argümanını şu şekilde de temellendirir: Bütün devletlerde, toplumu oluşturan üç kesim insan vardır; çok zenginler, çok yoksullar ve orta halliler. Büyük çaplı suçları işleyenler daha çok zengin kesimden, küçük çaplı suçları işleyenler de daha çok yoksul kesimden çıkarken; ölçülü olanlar daha çok orta kesimden çıkarlar. Aşırılıklar daima sakıncalıdır. Her hususta ortalama bir derecenin en iyi olduğu kesindir. Akla uygun olan da bu durumdur. Anayasal bir yönetim, alabildiğince eşit insanlardan oluşmayı hedefler. Böyle bir nitelik ise yalnızca orta tabakada bulunur. Dolayısıyla en iyi yönetim, orta tabakanın en geniş olduğu toplumlarda daha çok mümkündür. Kısacası, orta tabakanın aracılığıyla işleyen siyasal ortaklık, modellerin en iyisidir ve orta tabakanın geniş olduğu, mümkünse diğer iki tabakanın toplamından, hiç değilse bunların her birinden daha güçlü bulunduğu toplumların daha iyi yönetilme ihtimalleri çok da-

ha yüksektir. Bu türden bir yönetimin üstünlüğünü, bu toplumlardaki iç çatışmaların hemen hemen hiç olmayışı da ispat eder. Orta yol ölçütü benimsendiği takdirde, ona yakın yönetim şekillerinin nispeten daha iyi ve uzak olanlarının da nispeten daha kötü olduklarını söylemek yanlış olmayacaktır.

Erdemli devlet, erdemli toplum ve erdemli yurttaş sıralaması, *Platon*'da olduğu gibi *Aristoteles* için de geçerlidir. En iyi devlet, en çok istenilir hayatı temin edebilen devlettir. Şüphesiz, en çok istenilir hayat, insanları mutlu kılacak olan hayattır. Bunun için de bir arada bulunması gereken üç şart vardır: Beden sağlığı, akıl sağlığı ve erdem. Akıl ve beden sağlığı olmayan, cesaret ve ölçülülükten yoksun, yeme – içme ya da şehvet tutkusunu doyurmak için hiçbir şeyden geri durmayan çılgın bir insanı kim mutlu sayabilir? Her insan manevî ve zihnî iyilikten pay aldığı ve bunlara uygun hareket ettiği takdirde mutlu olur. Gerek bireyler gerekse toplumlar için en iyi hayat, erdemin gerektirdiği davranışları sergilemeye yetecek oranda maddî varlıkla desteklenmiş hayattır. Akıl ve erdem olmadan ne bir ferdin ne de bir toplumun iyi hayatından söz etmek mümkündür. Şüphesiz fertler için de toplum için de mutluluk bir ve aynı şeydir.

Aristoteles, "en iyi anayasa ve yönetim şekli hangisidir?" sorusunu, "kim yönetmeli?" şeklinde de cevaplandırmaktadır: Devletin egemen erki kimin elinde olmalı? Halkın mı? Zengin / elit bir kesimin mi? Erdemlilerin en üstünü olan bir tek kişinin mi? Erdemliler grubunun mu? Yoksa "tek adam" denilen diktatörün mü? *Aristoteles*, bütün alternatiflerin hem iyi hem de kötü tarafları olduğu kanaatindedir. Egemenlik halktadır, denildiğinde halk, sayı çokluğuna dayanarak zenginlerin malını-mülkünü paylaşmaya kalkışırsa bu adil olabilir mi? Öte yandan zengin ya da elit bir grubun sırf egemenler diye çoğunluğu, halkı soymaları adil olabilir mi? Böyle bir işlem egemen erkin geçerli bir kararıyla yapılsa bile adaletsizliği inkâr edilebilir mi? Bu sürecin, yasal olsa

dahi adil olmayacağı açıktır. Yok, adil denilecekse her şeyi zorla yaptıran bir diktatörün uygulamalarına da adil demek gerekir. Her ne pahasına olursa olsun, yalnız adaletle değil, hakkı hiçe sayarak da egemenlik kurmak düpedüz gayri meşrudur ve salt gücü olmak, hakkı da olmak demek değildir. Diğer taraftan, erdemliler denilen grubun egemenliği de sakıncasız değildir. Çünkü böyle olursa geri kalan herkes kamu görevlerinden uzak tutulacağı için yönetim şerefinden de uzak tutulmuş olacaktır. Erdemlilerin en üstünü olan tek kişinin egemenliği, erdemliler grubununkinden daha iyi değildir. Çünkü yöneticilerin sayısı ne kadar azaltılırsa yönetim şerefinden uzaklaştırılanların sayısı da o kadar artmış olacaktır. Şu da pekâlâ iddia edilebilir ki insan zihninin maruz bulunduğu her türlü kötü şarta rağmen, bir tek kişiye egemenliği vermek, yanlış bir şeydir. Aristoteles'e göre, egemenlik insanlarda değil de "yasalar"da olsun, denildiğinde de durum çok fazla değişmemektedir. Çünkü yasalar da pekâlâ diktatörlüğe, oligarşiye ya da demokrasiye yakın olabilirler. Dolayısıyla aynı sonuçlar bu durumda da mümkündür.

Aristoteles, bu soruların en savunulabilir cevabı ve doğru karşılığı olarak; erdemlilerin azınlık olduğu yerde, bir azınlıktansa çoğunluğun egemen olmasının daha isabetli görüldüğü kanaatini belirtir. Çünkü, tek tek alınınca aralarından hiç biri erdemli olmayan çoğunluğun, hep birlikte alındığında azınlıktan daha erdemli olması kuvvetle muhtemeldir. Her birinin zeka ve erdemden bir payı olan birçok kişi bir araya getirilince, bunların toplamı, bir çok eli ve ayağı ve birçok kafası olan çok parçalı tek bir insan gibi olur. Zeka ve erdem bakımından da öyledir. Muayyen bir yurttaşlar topluluğunda, kalabalığın ortaklaşa bilgeliği tek kişiye veya azınlığa nispetle tercihe daha yakın gözükmemektedir. Dejenerasyon açısından bakıldığında da durum aynıdır. Nasıl ki çok miktardaki su az olandan daha zor kirlenirse aynen öyle de çok sayıdaki insan da sınırlı bir gruptan ya da tek kişiden

daha zor bozulacaktır. Halk, belli bir kalitenin altına düşmedikçe “kitlenin ortak zekası kanıtı” geçerliliğini korur. Topluluğun üyeleri tek tek uzmanlardan daha kötü bir “yargıç” niteliği taşısalar da hep birlikte çalışınca değerlendirmelerinde uzmanlardan daha iyi olacaklardır. En azından daha kötü olmayacaklardır. Ayrıca, değerlendirme yapma hususunda, uzmanının tek “yargıç” olmadığı bir takım işler de vardır. Mesela, bir mimar tarafından inşa edilen bir evin iyi veya kötü olduğu değerlendirmesini yalnızca mimar olanlar değil, o evi kullananlar da pekâlâ yapabilirler. Yine mesela, hırsızlık eyleminin kötü bir şey olduğuna hükmetmek için yalnızca hukukçu olmaya gerek yoktur. Böylelikle Aristoteles, yönetici olmak için yönetim sanatında uzman olmak gerekir, diyen Platon’un düşüncelerini reddettiğini belirtmektedir.

En iyi yönetime bu şekilde karar verdikten sonra *Aristoteles*, siyaset felsefesinin çözümlemesini istediği “muayyen bir siyasal model ya da anayasa, gerek özgün haliyle gerekse bir takım değişikliklerle nasıl uzun ömürlü kılınabilir?” sorusuna yönelmektedir. Ona göre, sistem ister şu ister bu olsun, her halükârda şu üç fonksiyonu yerine getirmek zorundadır:

1) Toplumla ilgili meselelerin ehil olanlarla veya herkesle birlikte tartışılarak, kararlaştırılması (*meşveret/yasama*).

2) Kamusal görev ve yetkilerin düzenlenmesi. Görevlilerin sayıları, sınırları, seçilme ya da atanma tarzları (*yürütme*).

3) Hukukî problemlerin çözümlenmesi (*yargı*).

Öte yandan *Aristoteles*, tüm toplumlar için geçerli olan bir ilkeden bahseder ki o da şudur: Hangi siyasal sistem söz konusu olursa olsun, şayet uygulanacaksa onun uygulanmasını isteyenlerin oranının istemeyenlerin oranından büyük olması icap eder. Devletin varlığının devamı, çoğunluğun, devletin devamının kendi çıkarına olduğuna inanmasına bağlıdır. Ancak, asıl üstünlüğün nicelikte değil, nitelikte

olduğu da unutulmamalıdır. Yasa koyucunun daima, nüfusun orta kesimini sisteme bağlı kılma çabası içerisinde olması gerekir. Sistem, ister monarşi olsun ister oligarşi isterse demokrasi, kural temelde budur.⁵⁶

Sistemlerin nasıl olup da değiştiği hususuna gelince: *Aristoteles*, siyasal modellerdeki değişikliklerin nedenlerini, bunların niteliğini, sistemi etkileyen yıkıcı faktörleri ve anayasaların hangi türlerden hangi türlere dönüştüğünü de siyaset felsefesinin açıklaması gerektiği kanaatinde. Aslında Aristoteles'in üzerinde durduğu nokta daha çok şiddet yoluyla gerçekleştirilen ve yeni bir anayasayla sonuçlanan *devrimler* (*stasis*). Ona göre bu konuyla ilgili olarak, evvela devletlerin temel dayanağına, hedefledikleri adalet ve eşitlik türüne temas ederek işe başlamak lazımdır. Mesela, demokrasi, insanların mutlak olarak eşitliği ve aynı derecede özgürlüğü düşüncesine dayanırken; oligarşi insanların mülkiyet eşitsizliğinden hareketle, mutlak eşitsizliği düşüncesine dayanır. Yine demokrasi, doğal eşitliğe bağlı olarak her şeyde eşit katılımı esas alırken; oligarşi, doğal eşitsizliğe istinaden oligarkların daha büyük paylarının olması gerektiğini iddia eder. Bu farklı değerlendirmelerin temelinde şüphesiz bir çeşit adalet ve eşitlik tanımı yatmaktadır. Esasen iki türlü eşitlik anlayışından bahsedilebilir. Birincisi sayısal denkligi, ikincisiye değersel denkligi ölçü almaktır. Nicelik bakımından eşit veya aynı olana "*sayısal eşitlik*", değerce eşit veya aynı olana da "*orantılı eşitlik*" denir. Fertler değerce eşit değillerse eşit şeylere sahip olmamalıdır. Hem değerce eşit olanlar eşit olmayan şeylere sahip olduklarında, hem de değerce eşit olmayanlar eşit olan şeylere sahip olduklarında çatışma çıkacaktır. Nitekim hak, orantılı eşitlikte, haksızlıkta buna aykırı olmaktadır. Bu açıdan bakıldığında daha azın ve daha çoğun olması kaçınılmazdır. Orantılı eşitlik, adaletin, *dağıtıcı adalet* ya da *paylaştıracı adalet* deni-

⁵⁶ Aristoteles, a. g. e. Kitap IV.

len türüne karşılıktır. Adaletin diğer türü ise *düzeltici adalet* ya da *denkleştirici adalet* denilen ve fertlerin, isteyerek veya istemeyerek birbirleriyle giriştikleri ilişkilerle alakalıdır. Düzeltici/denkleştirici adalet, sayısal eşitliğe göredir. Mesela, iyi bir ferdin kötü birini ya da kötü bir ferdin iyi birini dolandırması arasında hiçbir fark yoktur. Yasa yalnızca haksızlığa bakar ve onlara eşit muamele yapar. Dolayısıyla yargıç, yalnızca bu haksızlığı düzeltmeye çalışır, çünkü biri dolandırılıp öteki dolandırınca ya da biri öldürülüp öteki öldürünce, yapılan ile maruz kalınan, eşit olmayan bir bölümleme olarak görünür. Buna karşılık da yargıç, cezayla haksız bölümlemeyi azaltarak bunları düzeltmeye, haksız bölümlemeyi denkleştirmeye çalışır.⁵⁷ Ne yazık ki insanlar, mutlak adaletin değere göre ve orantılı eşitlik olduğu hususunda anlaşılabilseler de "*değer*" üzerinde anlaşmazlığa düşerek, adaletten uzaklaşırlar. İşte bu farklı tanımlamalardan ötürü, bir devletin mensupları (yurttaşları) o devletin ilke edindiği tanımlamaların kendilerine haksızlık ettiğini düşünmeye başarlarsa onlara bağımlılık da hissetmemeye başarlarsa ki bu noktadan itibaren toplumda, *devrime (stasis)* elverişli bir ortam meydana gelir. Devrimlerin ana kaynağı buradadır. Eşitliğin yalnızca bir türünü esas alan sistemler, şüphe yok ki uzun ömürlü olamazlar. Çünkü insanlar, haklı ve eşit olana erişmek için daima mücadele ederler. Devrime yol açan ana faktör eşitsiz ve gayri adil uygulamalar olmakla birlikte, buna aşırı güç tutkusunu, belli kesimleri saygıya layık görmemeyi, aşağılamayı, zalimliği, insanlara korku salmayı, aşırı kâr edinme ihtirasını, ırk farkı gözetmeyi ve savaş, istila gibi nedenleri de eklemek gerekir. Aristoteles'in devrim ve devrime neden olan şeyler hakkında söyledikleri hayli isabetli olup, şüphesiz bu açıklamalar bugün için de geçerliliklerini korumaktadır. Sırf bu açıdan bile olsa Aristoteles'ten alınması gereken çok ders vardır.

⁵⁷ Aristoteles, Nikomakhos'a Etik, Çev., S. Babür, Hacettepe Üni. Yay., Ankara, 1988, 5. Kitap.

Sistemlerin istikrarını sağlama konusunda da *Aristoteles*, şunları söylemektedir: Sistemleri yıkan nedenler doğru dü-rüst kavranmışsa aslında onların nasıl muhafaza edileceği, yani istikrarının nasıl temin edileceği de kavranmış demektir. Buna yönelik bazı tedbirler sıralanacaksa: Mesela, bir tek kişiyi aşırı yetkilerle donatmak her siyasal formda tehlikelidir. Aşırı yoksulluğu da aşırı zenginliği de engellemek gerekir. Kamusal görevlerde bulunmanın asıl nedeninin gelir edinmek olmadığı, kamuya hizmet olduğu benimsetilmelidir. Gelir vergisi dışında servet (sermaye) vergisi konulmamalıdır. Bütün bunların ötesinde, sistemler için en önemli istikrar unsurunun *eğitim / öğretim* olduğu da unutulmamalıdır. Varlığını sürdürmek isteyen her sistemin birinci görevi, eğitim-öğretimi tanzim etmektir. Bu yapılmadığı takdirde sistemin zarar göreceği muhakkaktır. Şüphesiz istikrarın en önemli unsuru olan eğitim-öğretim, özel bir iş değil kamusal bir iştir, dolayısıyla devlet eliyle yürütülmesi gerekir. Siyasal sistem demokrasiyse yurttaşlar demokrat olarak; oligarşiyse oligark olarak yetiştirilmelidir. Yurttaşlar sisteme uygun yaşamak üzere yetiştirilmeyecek, ona uygun alışkanlıklar edinmeyecek iseler o sistemin mensuplarının en faydalı toplum kuralları üstünde anlaşmaları dahi işe yaramaz, çünkü fertler eğitimsizlik yüzünden dejenere olabileceği gibi bütün bir toplum da dejenere olabilir. Bunun sonucuysa kaçınılmaz bir biçimde istikrarsızlıktır.⁵⁸ Yukarıda da belirtildiği gibi, *Aristoteles*'in devlet ve toplum merkezli bu yaklaşımı, bireysel özgürlükler açısından oldukça problemlidir. Real-politik açıdan söylenenler doğru olsa da etik açıdan şüphesiz doğru değildir. Bu çerçevede *Aristoteles*, ideal ya da doğru formların uygulamaya pek fazla konulamayışından ötürü, daha çok, sapmaların en az karşı çıkılması gerekeni olarak nitelediği ve realitede tercihe daha yakın bulduğu anayasal demokratik modelin istikrarı üzerinde durmaktadır. Buna

⁵⁸ *Aristoteles*, a. g. e. Kitap V.

göre bir demokratik sistemde bulunması gereken özellikler şunlardır:

- 1) Demokratik anayasanın temeli özgürlük olmalıdır.
- 2) Her hususta bütün yurttaşlara eşit muamele yapılmalıdır.
- 3) Yurttaşların hepsinin kamu görevlerine seçilme ya da atanmaları mümkün olmalıdır.
- 4) Her bir yurttaşın yönetici olabilme imkânı tanınmalıdır.
- 5) Hiçbir kamu görevine seçilme ya da atanmada mülkiyet şartı aranmamalıdır.
- 6) Kamu görevlilerine düzenli ücret ödenmelidir.
- 7) Ehliyet ve liyakat gerektirmeyen meclis ya da jüri üyeliği gibi işlere aynı kişiler üst üste getirilmemelidir.
- 8) Egemenlik yetkisi yalnızca Meclis'te bulunmalıdır.
- 9) Yargılamalarda jüri sistemi olmalıdır.

Aristoteles, dağıtıcı adalet ilkesinde hareketle, demokrasilerin istikrarı için gelir dağılımının dikkatle yapılması gerektiğini de belirtir. Ona göre, gerçekten demokrat olan bir yöneticinin başlıca görevi, halkın çok yoksullaşmasına engel olmaktır. Çünkü aşırı yoksulluk demokrasinin dejenerasyonuna yol açar. Devlet, kamu gelirlerinden, ihtiyacı olanlara, hiç olmazsa geçimlerini sağlayabilecekleri miktarda pay vermelidir. Bunun yapılması sadece yoksulların değil zenginlerin de yararınaadır. Mülkiyet ortaklığı doğru bir şey olmamakla birlikte, zenginlerin bir takım mülklerini hiçbir şeye sahip olmayan yurttaşlarla paylaşmaları, oldukça erdemli bir davranıştır. En azından kamu mülklerinin yoksulların faydasına sunulması erdemli devletin gereğidir.⁵⁹ Adil bir devlette, yurttaşların, bir beden işçisinin veya çiftçinin ya da esnafın (tüccar) standartlarında yaşamaması icap eder. Öyle bir hayat, hem erdemli olmaya elverişli değildir, hem de istikrarsızlık nedenidir.⁶⁰

⁵⁹ Aristoteles, a. g. e. Kitap VI.

⁶⁰ Aristoteles, a. g. e. Kitap VII.

Şüphe yok ki *Aristoteles*'in eleştirilebilecek çok yönü vardır: Doğal ve niteliksel eşitsizlik düşüncesi kabul edilebilir mi? Elbette, insanların nitelikleri farklıdır, ama bu fark, hukuk karşısında niçin eşitsizliği gerekli kılsın... İnsanların bir kısmının doğuştan köle olduğu nasıl ileri sürülebilir... Böyle bir iddia erdemle bağdaştırılabilir mi? Toplumun gerekli bir unsuru olmalarına rağmen; işçilerin, çiftçilerin, esnaf ve zanaatkârların, kısacası tüm üretici kesimin yurttaş kabul edilmemesi, makul karşılanabilir mi? Niçin yalnızca Yetke'ye ve Yargı'ya katılabilenler (üst bürokrasi) yurttaş olacaklarmış... Devletin, başta eğitim olmak üzere her şeyi determine etmesi, otoriteryenizme ve dolayısıyla özgürlük karşıtlığına yol açmayacak mıdır? Otoriter ve totaliter bir devlet, insanlara nasıl mutlu bir hayat temin edebilir... Başkalarının nasıl mutlu olabileceklerine karar vermek, akla ve erdeme uygun karşılanabilir mi? *Dağıtıcı adalet* de ne oluyor? Her şeyin sahibi olan bir devletin (egemen grubun), yurttaşlara pay dağıtım işini suiistimal etmemesi hiç mümkün müdür? Toplumun ortak yararı da nedir? Kişisel yararlar nasıl ortaklaştırılabilirmiş... Bütün bunların eleştirilebilir olmasına rağmen; *Aristoteles*'in mülkiyet ortaklığına karşı, özel mülkiyeti savunması, kadın ve çocukta müsterekliği reddetmesi, faiz ve zina karşıtı olması, hemen her alanda "altın orta" ve "orta yol"u benimsemesi, "yönetmelik" iddialarına karşı "kitlenin ortak zekası" ilkesini savunması, toplumsal değişimlerde devrim yerine tedriciliği benimsemesi; şüphesiz onunla ilgili yapılan, sağ duyunun ve real politığın en önemli temsilcisi nitelemelerini haklı çıkarmaktadır.

Farabî (870 – 950)

Tam adı, Ebu Nasr Muhammed b. Tarhan b. Uzluğ el-Farabî el-Türkî olan Farabî, Maverâünnehir bölgesindeki Farab beldesinde, Türk bir ailenin çocuğu olarak dünyaya geldi. Felsefe ve tıp eğitimi gördü. Hayatının büyük bir bölümünü Halep'teki Hamedanî Sultanı Seyfûddeve'nin sarayında geçirdi. Kahire'de (?) öldüğü rivayet edilmektedir. Birçok eserine şerh yazdığı *Aristoteles* hakkındaki teferruatlı bilgisi kendisine "muallim-i sanî" ünvanını kazandırmıştır (İslam dünyasında Aristoteles'e muallim-i evvel deniyordu). İslam felsefesinin ilk temsilcisi *Kindî*'den daha sonra gelmesine rağmen, Yunan-Helen felsefesinin İslam'a uyarlanmasında başlangıç noktası *Farabî*'dir. *Farabî*, *Platon*'a dayanarak ya şerh biçiminde ya da kendisine ait tezlerle siyaset felsefesi konusunda eser yazan ilk Müslüman filozoftur aynı zamanda. *Yeni-Platoncu* çerçevede Platon ve Aristoteles'in düşüncelerini uzlaştırmaya çalışan *Farabî*, buradan hareketle de felsefenin İslamla kaynaşmasının ön şartı olan akıl-vahiy uzlaşımını gerçekleştirmeyi hedeflemiştir. Yine *Farabî*, bu eklektik yöntemle Tanrı, evren ve insan konusundaki hakikat arayışında, siyasetin felsefe için ne kadar önemli olduğunu da göstermeye uğraşmıştır.⁶¹ Burada, "*Tahsilu's – Saade*", "*Es- Siyasetu'l – Medeniyye*" ve "*El-Medinetu'l – Fazıla*" adlı eserlerinden hareketle, *Farabî*'nin, yalnızca siyaset felsefesine yönelik düşünceleri üzerinde durulacaktır.

Farabî, düşünsel selefleri, *Platon* ve *Aristoteles*'ten mülahem, insanın yaratılış gayesinin mutluluğu temin etmek (tahsilu's-saade) olduğu kanaatindedir. "Mutluluğun temini" tüm felsefe için ne kadar geçerli bir ilkeyse siyaset felsefesi için de o kadar geçerli bir ilkedir. Selefleri gibi, onun için de mutluluktan kasıt erdemlilik ve kendi kendine yeterlilik-

⁶¹ Erwin I. J. Rosenthal, Ortaçağ'da İslam Siyaset Düşüncesi, Çev., A. Çaksu, İz Yay., İstanbul, 1996, ss. 175-207.

tir. Erdem, hem tek tek insanlar hem de toplumlar/devletler için geçerlidir. Bir insanı erdemli kılan şey neyse bir toplumu ya da devleti erdemli kılan şey de odur. Bu çerçevede *Farabî*, erdemin dört türünden bahseder:

- (1) Nazarî erdemler.
- (2) Fikrî erdemler.
- (3) Etik erdemler.
- (4) Pratik erdemler.

Aslında bu dört tür, *Aristoteles*'in, eğitim-öğretimle oluşan ve gelişen, dolayısıyla da tecrübe ve zamanı gerektiren düşünce erdemleri (dianoetik erdemler) ve alışkanlıkla edinilen karakter erdemleri (etik erdemler) dediği iki türe karşılıktır. Zaten, *Farabî* de "*Tahsilu's-Saade*"nin ilerleyen bölümlerinde, "irade ile teşekkül eden ahlak erdemleri" ve "keşifle ortaya çıkarılan düşünce erdemleri" birlikte bulunmalıdır, diyerek, esasta iki türe, bilgi ve eyleme işaret etmektedir. Şüphesiz, *Farabî* için asıl olan ferdin mutluluğudur, ancak bunun temini toplumsal hayatla mümkündür. Çünkü, kendi kendine yeterlilik, fert için değil, toplum ve devlet için söz konusudur. Acaba toplum ve devlet nasıl teşekkül etmektedir?

Aristoteles'in "*zoon politikon*" postülası, *Farabî* için de geçerlidir. *Farabî*, *Aristoteles*'in o ifadesine karşılık insan için, "hayevan-ı insî" ya da "hayevan-ı medenî" tabirlerini kullanır. Ona göre de her insanın, yapması gereken işlerde başka insanlara bağlanması, doğal bir temayüldür. Bütün insanlar, ihtiyaçlarını giderebilme hususunda birbirleriyle yardımlaşmaya ve birlikte bulunmaya muhtaçtır. Kendi türüyle bir arada bulunmak, diğer canlılarda olduğu gibi, insanın doğasında da vardır. Bu nedenden ötürüdür ki insana, "ictimai ve siyasî hayvan" adı verilmiştir. Toplum halinde yaşamanın ereği de fertler açısından yetkinliği gerçekleştirmektir. Yani toplumsal hayatın kendisi bizatihi erek değildir, toplumsal hayat mutluluğu gerçekleştirmenin bir aracı-

dır.⁶² Bu ifadelerden de anlaşılacağı üzere, *Farabî*, *Platon* ve *Aristoteles* gibi, sosyal ve siyasal birlikteliği, rasyonellikle, yani şuurlu ve kararlı bir seçimle, rızayla açıklayan teorilere uzaktır. Diğerleri gibi o da toplumsal ve siyasal hayata doğal bir veri olarak bakmaktadır. Onun bakış açısıyla da insanların bir arada bulunabilecekleri en küçük birim ailedir, ama aile ihtiyaçların giderilmesi noktasında kendi kendine yetebilecek konumda değildir. Yeterlilik ya da yetkinlik, medeni bir hayat tarzıyla kabil olduğundan, sosyal birimin, ülke ya da devlet ölçeğinde büyümesi gerekir. Ailelerin, köylere; köylerin, şehirlere ve şehirlerin de ülke ya da devlete yönelmesi doğal bir zorunluluktur. Yetkin insan topluluklarının ülkelere, devletlere ayrışmasının nedeni de *doğal yapı* ve *doğal karakter*dir. Ayrışmadaki en önemli faktör de şüphesiz, insanların kendilerini ifade ettikleri araç olan *dildir*. *Farabî*'nin, farklı toplumların oluşumuyla ilgili, *dil* vurgusu, *Platon* ve *Aristoteles*'te yoktur. Bu da diğerlerinin site / polis ölçeğinde değerlendirme yapmalarından, *Farabî*'nin ise hem yaşadığı dönemin bir imparatorluk dönemi olmasından, hem de *İslam*'ın evrensellik iddiasından ötürü, daha geniş ölçekte değerlendirme yapmasından kaynaklanmaktadır.

Farabî'nin, mevcut siyasî modellere yönelik değerlendirmelerinde, onlara vermiş olduğu isimler farklı ise de modeller, *Platon*'un modellerinin aynıdır. "*Es-Siyaset ul - Medeniyye*" adlı eserinde *Farabî*, mevcut kötü siyasî modelleri öncelikle "cahil toplum", "fasık toplum" ve "sapık toplum" olarak üç kategoriye ayırmakta ise de tafsilata girdiği kısımlarda onları dört kategoride ele almakta ve içeriklerini de "zenginlik ve zevki esas alan", "şan ve şerefi esas alan", "eşitlik ve özgürlüğü esas alan" ve "zorbalık ve tahakkümü esas alan" modeller olarak belirlemektedir. Söz konusu bu modellerin; *Platon*'un kötü ve yanlış dediği *oligarşi*,

⁶² *Farabî*, Tahsilu's - Saade, Çev., H. Atay, AÜİF Yayınları, Ankara, 1974, ss. 19-20.

timokrasi, *demokrasi* ve *diktatörlük* (tiranlık) modellerine karşılık geldiği açıktır. Dolayısıyla modellerin isimlerini, siyasî literatürdeki yaygın kullanımları nedeniyle Platon gibi koymakta bir mahzur olmadığını düşünerek, *Farabî*'nin izahatına da o açıdan bakabiliriz:

Oligarşi; zorunlu ihtiyaçların ötesinde, servet ve zenginlik tutkusuyla birikim sağlamak üzere iş birliği yapan insanların egemen olduğu, sosyal ve siyasal modeldir. Bu tür sistemlerin yöneticileri, kendi toplumsal katmanları için, zenginliğin kazanılmasında halkı yönlendirmeyi ve yönetmeyi iyi bilen ve onların zenginliklerini sürekli kılan "elit" gruptur. Oligarşilerde en üstün kişi de yine zenginlikte en ileri gitmiş, zenginliğin elde edilmesinde en becerikli olan kişidir.

Timokrasi; şan ve şeref tutkunu insanların egemen olduğu modeldir. Böyle bir toplumda şan ve şeref bazen asalete (soyluluğa), bazen savaşıcılığa, bazen de zenginliğe atfedilir. Bu duruma göre, şan ve şeref yalnızca asalete dayanıyorsa yöneticinin ötekilerden daha asil olması; savaşıcılığa dayanıyorsa yöneticinin ötekilerden daha savaşçı olması ve zenginliğe dayanıyorsa yöneticinin ötekilerden daha zengin olması gerekir. Öte yandan yönetici, halkın arzu ve isteklerinde onlara yararlı olmakla şan-şeref edinmişse onun, halkın arzu ve isteklerinde daima onlara yararlı olması icap eder. Bu durumda da yönetici, yönettiği halkın kendisine saygı göstermesini sağlayabilmek için her şeyi yapar. Şan ve şeref bahşetmek üzere halkı mertebelere ayırır. Şöhretini artırma da kendisine yardımcı olanlara öncelik tanır. Eğer bu toplumun şan-şeref sevgisi aşırı bir biçim alırsa yönetim modeli, tiranlık ya da diktatörlüğe dönüşür. Kötü (erdemsiz) siyasî modeller içerisinde en ehveni, timokrasidir.

Diktatörlük (tiranlık); zorbaların, halkın üzerinde zorla egemenlik kurmak üzere iş birliği yaptığı sosyal ve siyasal modeldir. Erdemsiz bir toplumda, üzerinde egemenlik kurmak için halkı aldatmada en büyük mahareti gösteren, en

kurnaz ve iknâ gücü en yüksek olan kişi isteklerini elde etmede başarılı olursa diktatörlük kurulmuş olur. Diktatörler egemenlik kurmak için bazen hileye, bazen savaşa (teröre), bazen da her ikisine birlikte başvururlar. Diktatörler; katı, mert, öfkeli, şehvet perest, yeme-içme (alkol) düşkünü ve savurgandırlar. Kendilerini halk kahramanı ya da halkın koruyucusu olarak gösteren diktatörler, gerçekte, yordakçıların dışında herkesin düşmanıdır. Onlar, iktidarlarını devam ettirebilmek için halkı cahil bırakmak ve halkı aldatmayı sürdürmek zorundadırlar.

Demokrasi; fertlerin eşitliği ve özgürlüğü temelinde örgütlenmiş olan toplumdur. Yasalara göre hiçbir insan, hiçbir konuda diğerlerinden daha üstün değildir. Herkes, özgürdür ve başkalarına zararlı olmamak kaydıyla istediğini yapmada serbesttir. Demokrasilerde, insanların ahlakî yönelişleri, arzuları, zevkleri çok çeşitlidir. Aynı toplum içerisinde olunmasına rağmen demokrasilerde birbirlerinden farklı çok sayıda hayat tarzı sürdürülebilir. Toplumun yöneticileri, yönetilenlerin isteklerine göre yönetim faaliyetinde bulunurlar. Yönetenler ve yönetilenler arasında hiçbir fark söz konusu değildir ve hiç kimse yöneticileri kendinden üstün görmez. Dışardan bakıldığında imrenilecek bir toplum sanılsa da demokrasiler, kötü ve yanlış siyasal formasyonların en kötü ve en yanlışısıdır. Demokratik toplumlar ne kadar büyük, geniş ve üretken olurlarsa oradaki dejenerasyonlar da o kadar çok olur. Böylesi toplumlar, gerçek anlamda erdemli olan kişileri yönetici seçmezler. Böyle bir kişi kazara yönetici olmuşsa onu ya mevkiinden atarlar ya da öldürürler. Bununla birlikte erdemli toplumların ve erdemli yönetimlerin inşası için çalışmak, diğer yanlış ve kötü yönetimlere nispetle demokrasilerde daha kolaydır.

Farabî, bu kötü ve yanlış modellere, *Platon*'dan farklı olarak bir de hayat için zorunlu ihtiyaçları karşılamak üzere oluşturulan "bedevi toplum" modelini ilave eder. Bedevi toplum, insanların fiziksel varlıklarını devam ettirmek ama-

cıyla, zorunlu ihtiyaçlarını elde etmek ve kazanmak üzere, birbirleriyle yardımlaşmak için oluşturdukları toplumdur. Zorunlu ihtiyaçların temininde başvurulacak yollar da avcılık, hayvancılık, çiftçilik, soygunculuk ve benzeri gibidir. Böyle bir toplumda yönetici, insanların zorunlu ihtiyaçlarını karşılamada onları çalıştırmayı bilen, onlar için gerekli şeyleri korumada maharetli olan ya da onlara zorunlu ihtiyaçlarını kendi sahip olduğu şeylerden cömertçe veren kişidir.⁶³

Farabî, “olması gereken siyasal formasyon hangisidir?” sorusunu da yine *Aristoteles*’ten ziyade *Platon*’a benzer şekilde cevaplandırmaktadır. Mutluluğun temini hususunda, siyasetin formasyonu, *Platon* gibi *Farabî* için de çok önemlidir. Çünkü, siyasî model, insan modelini de belirlemektedir. Erdemli insanın mevcudiyeti, erdemli devletin varlığına bağlıdır. Bu çerçevede *Farabî*, *Platon*’un “ideal site” sine karşılık, “erdemli toplum” (*madına fadıla*) modelinden bahsetmektedir. *Farabî*’nin kötü ve yanlış dediği modeller, *Platon*’un kötü ve yanlış dediği modellere ne kadar benziyorsa iyi ve doğru denilen bu model de yine içerikte, *Platon*’un, iyi ve doğru tek devlet modeli dediği *meşrutî monarşi* ya da *aristokratik cumhuriyet*’e o kadar benzemektedir. *Farabî*, “olması gereken siyasal model” hakkındaki düşüncelerini ziyadesiyle “*El - Medinetü’l - Fazıla*” adlı eserinde ortaya koymaktadır. Ona göre, insan, tekâmül ve mutluluk olan yaratılış gayesine, ancak erdemli toplumda (*madına fadıla*) ulaşabilir. Erdemli ve yetkin topluluklar büyük orta ve küçük olmak üzere üç çeşittir: Bütün milletlerin birleşebileceği evrensel topluluk, büyük; muayyen bir milletin birleşebileceği millî topluluk, orta; muayyen bir milletin muayyen bir şehri, küçük topluluk. *Farabî*, erdemli ve yetkin topluluğun ilki olarak en küçük birim olan şehir

⁶³ *Farabî*, *Es- Siyaset ul - Medeniyye*, Çev., M. Aydın, vd., Kültür Bakanlığı Yay., İstanbul, 1980, ss. 53-68.

hayatını görüyor ise de onun için ideal topluluk evrensel ölçülerdedir. Platon ve Aristoteles'te olmayan, Farabî'nin bu evrensellik düşüncesi, şüphesiz mensubu bulunduğu İslam kültüründen / geleneğinden kaynaklanmaktadır. İslam'ın öngördüğü ideal topluluk da evrensel topluluktur.

Platon ve Aristoteles'teki gibi, Farabî düşüncesinde de erdemli toplum hiyerarşıktır. Seleflerine benzer şekilde Farabî de organizma metaforundan hareketle hiyerarşiyi kurar: Erdemli ve yetkin toplum, unsurları varlığını devam ettirmek için birbirleriyle yardımlaşan canlı organizmaya benzer. Nasıl ki organizmanın her unsurunun doğal bir yaratılışı ve niteliği ve birbirlerine doğal üstünlükleri vardır; "medine-i fazıla"da da öyledir. Mesela organizmada en üstün ve amir organ kalp olup, diğerlerinin dereceleri, kalbe yakın fonksiyon icra edip etmemeleriyle bağlantılıdır. Erdemli toplum ve devlette de durum böyledir. Onun da unsurları (insanlar) yaratılış itibarıyla birbirinden farklı ve birbirinden üstündür. Toplumun da bir amir unsuru (yönetici) ve fonksiyon itibarıyla ona yakın olanlar ve uzak olanlar sıralaması, dolayısıyla da üstünlükleri vardır. Fonksiyonları önemli olanlar yönetici; önemsiz olanlar da yönetilenlerdir. *Farabî*, organizmaya nispetle kalp ve topluma nispetle yönetici benzetmesini, evrene nispetle Tanrı şeklinde de yapar.⁶⁴ Farabî'nin bu düşüncesi de yine İslam geleneğinden kaynaklanmaktadır. Tartışmalı da olsa, İslamî geleneğe göre insan, Tanrı'nın yeryüzündeki halifesi, yönetici de Tanrı'nın yeryüzündeki gölgesidir.

Farabî'nin toplumsal hiyerarşisinin ekonomik bir temelle ilgisinin olmadığını belirtmek gerekir. Bu tabakalar, insanların sahip oldukları zihnî kapasiteyle, daha doğrusu düşünsel erdemlerle ve bunların derecelenmesiyle ilintilidir. Üst tabakalarda bulunan seçkinler, kesin delillerle "makulat"ı kavrayabilen insanlardır. Alt tabakalarda bulunanlarsa kavrayış

⁶⁴ Farabî, El- Medinetü'l – Fazıla, Çev., A. Arslan, Kültür Bakanlığı Yay., Ankara, 1990, ss. 69-73.

gücü düşük olan ya da olmayan halktır. Erdemli toplumun tabakaları şu şekilde sıralanırlar:

1) Bilgeler, akıl gücü, kavrama gücü üstün olanlar (erdemli yöneticiler).

2) Erbab-ı kalem; şairler, hatipler, edipler, müzisyenler, bürokraside çalışanlar, vb.

3) Meslek sahipleri; mühendisler, tabipler, muhasebeciler, vb.

4) Koruyucular; asker, polis, vb.

5) Üreticiler; sermaye ve mülk sahipleri, tüccarlar, çiftçiler, esnaf, vb.

Farabî'nin bu hiyerarşik sıralaması da Platon'dan mülhemdir. Şu farkla ki Platon'da tabakalar üçle sınırlı (yöneticiler, koruyucular ve üreticiler) ve şairler, hatipler, edipler tabakası, bir sınıf olarak bulunsun istenilmezken (çünkü onlar retorikçidirler); *Farabî*, kendi yaşamış olduğu toplumsal yapıdan hareketle ve yapısal fonksiyonlarından ötürü onlara da yer vermektedir. Bir diğer fark da *Farabî*'nin, tabakaları Platon'da olduğu gibi, çıkar çatışması ya da karşıtlık içerisinde değil, karşılıklı bağlılık ve dayanışma halinde görmesidir.

Farabî, siyaset felsefesinin temel problemlerinden; "olması gereken siyasal formasyon hangisidir?" sorusunu, "*kim yönetmeli?*" sorusundan hareketle de cevaplandırmaktadır. Burada da yine ilham kaynağı, *Platon* ve *Aristoteles*'tir. *Platon* ve *Aristoteles*'teki "*niteliksel doğal eşitsizlik*" argümanı, *Farabî* için de geçerli bir argümandır. Onun ifadeleriyle, insanın varoluş gayesi, mutluluğun temini ve mutluluk da mümkün varlıkların kabul edebilecekleri nihaî yetkinlik olunca; insanın, bu mutluluğu nasıl temin edeceğinin belirtilmesi gerekir. Bu da ancak ilk bilgileri oluşturan ilk düşünülürlerin (makulat) *Faal Akıl* tarafından insana bahşedilmesi, verilmesiyle mümkün olur. Bununla birlikte, her insan bu ilk düşünülürleri (makulat), kavrama kabiliyetinde

yaratılmamıştır. İnsanlardan bazıları, yaratılışı icabı, ilk düşünülürlerin (makulat) hiç birini kavramaya yatkın değilken, bazıları onları olduklarından başka türlü, bazıları da nasıl işeler öylece kavrayabilirler. Bunlardan yalnızca son grubun yaratılışı sağlıklıdır ve yalnızca onların mutluluğu temin etmeleri beklenir. Yaratılış farkı, sadece fertler için değil, aynı zamanda toplumlar (kavimler / ırklar) için de geçerlidir. Öte yandan Farabî, doğal farklılığın sadece *makulatın* kavranmasıyla sınırlı olmadığını da ileri sürer. Buna göre insanlar, bir takım niteliklere sahip olmada da birbirlerinden farklı ve üstün olarak yaratılmışlardır. Mesela; kimi fertler, insanlara kılavuzluk etme gücüne sahipken, kimileri değildir. Kimileri bedensel işlere yatkınken, kimileri değildir. Doğadan ortaya çıkan bu yaratılış farklılıkları, fertleri sınırlamaz ve onları muayyen bir işi yapmak zorunda bırakmazsa da farklı nitelikler, insanlara doğadan yatkın oldukları, kendilerine kolay gelen işi yapmak üzere verilmişlerdir. Fertler istekleriyle baş başa bırakılır ve kendilerine yönelik dışardan bir zorlama olmazsa onlar, kendilerinin yatkın olduğu işe yönelirler. Dışardan bir zorlama, onları yatkınlıklarının karşıtı bir işe doğru harekete geçirirse o işe de yönelebilirler, fakat bunu güçlkle yaparlar. İnsanlar, doğadan yatkın oldukları işlere bağılı olarak toplumsal hiyerarşideki yerlerini almak zorundadırlar. Üstün yaratılıştaki olanlar yönetici, olmayanlarsa yönetilen olmalıdırlar. Yaratılış farklılıkları dikkate alınarak denilebilir ki her insan mutluluğun ne olduğunu ve bu hususta neler yapılması gerektiğini kendi başına bilemez. Bu durumdakilerin bir kılavuza ihtiyacı vardır. Farabî'nin kılavuzdan kastı, şüphe yok ki daha çok eğitim-öğretimdir. Öyle ki ona göre, bir insan yaratılıştan üstün dahi olsa gerekli eğitim-öğretimi alamadığı taktirde yaratılıştan düşük olan birilerinin yönetimi altına girmesi pekâla mümkündür. Dolayısıyla yaratılış yönünde eğitim-öğretim şarttır. Bir başka önemli nokta, bazı insanlar, kendilerine kılavuzluk edilse de dışardan bir zorlama olmaksızın kendi-

sine öğretilen ve gösterilen şeyleri yapmazlar. Nasıl ki hastalar arasında hastalıklarını bilmeyen, üstelik kendilerini sağlıklı sananlar varsa ve bunlar hekimin sözünü dinlemezlerse erdemsizliğini bilmeyen ve kendilerini erdemli sananlar da asla kılavuzun sözüne uymazlar. İnsanların çoğu, bu durumdadır. Dolayısıyla, bunları, gerektiğinde mutluluğa zorlayacak kılavuzlara ihtiyaç vardır. *Farabî*'nin, yöneticinin niteliklerine yönelik bu yaklaşımı, *Platon*'un, hamuru altınla karılmış bilge, filozof ya da uzman yönetici profiliyle aynıdır. Başkalarını mutlu etmek için gerekirse zorlama, düşüncesi de *Platon*'la aynıdır. Öte yandan *Farabî*'nin yönetilmesi gereken insanlara dair nitelemeleri, *Platon*'un, hamuru tunç ve bronzdan olan insan nitelemelerinden çok daha kötüdür. *Farabî*'ye göre, yaratılışları gereği hayvan seviyesinde öyle insanlar vardır ki bunlar, ne medeni varlıklardır ne de onların siyasî bir toplulukta yeri olabilir. Aksine, onlardan bazıları toplu halde yaşayan evcil hayvanlar, bazıları da vahşi hayvanlar gibidirler. Onlara hayvanlarmış gibi muamele edilmeli; evcilleşmeye yatkın olanları, şu ya da bu işte yararlı olacaksa köle olarak kullanılmalı, yararlı olmayıp, zararlı olanlara gelince, bunlar için de vahşi hayvanlara yapılan muameleler geçerli olmalıdır. *Farabî*'nin bu ifadeleri, *Platon*'un devleti için söylenilen otoriter ve totaliter nitelemelerini, onun devletinin de hak ettiğini açıkça göstermektedir.

Platon'dan farklı olarak, *Farabî*'nin yöneticisi, sadece bilge, filozof ya da uzman değil, aynı zamanda peygamberdir de. *Farabî* için mutlak anlamda yönetici, hiçbir işte başka bir kimsenin kendisini yönetmesine ihtiyaç duymayan kişidir. O, her işte kılavuzluk yapabilecek, mutluluğa giden bütün işleri belirleyip, tarumlayabilecek bir güce sahip olan ve *Faal Akıl*'la bağlantı kurabilen kişidir. Mutlak yönetici, *Faal Akıl*'la bağlantıyı, önce edilgen (münfail) aklı, daha sonra da kazanılmış (müstefad) aklı elde ettiği için başarır. İnsan, *Faal Akıl*'la kendisi arasında herhangi bir aracı kalmadığında "*vahiy*" alır. *Faal Akıl* aracılığıyla vahyeden,

şüphesiz *İlk Sebeptir* (Tanrı). Böyle bir insanın yöneticiliği, mutlak yöneticilik olup, diğer yöneticilikler ondan sonra gelir ve ondan kaynaklanırlar. *Farabî*, gerçek mutluluğun, mutlak yönetici tarafından yönetilmek olduğu ve gerçek erdemin de bu yönetim altında gerçekleşebileceği kanaatinde-
 dedir: Bir devlet, bu kişilerden teşekkül ederse o devlet, erdemli bir devlet; bir toplum, bu kişilerden teşekkül ederse o toplum, erdemli bir toplumdur. Şayet devlet ya da toplum erdemli değilse elbette ki erdemli kişiler, orada yabancı gibidirler. *Farabî*'nin bu erdemli mutlak yönetici görüşü, şüphesiz onun nübüvvet teorisiyle de bağlantılıdır. *Farabî*, insanda bir teorik bir de pratik akıl bulunduğunu belirtir. Bu nedenle insan, muhayyile ve akletme melekelerine sahiptir. Bunlar, potansiyel olarak insanın içinde ise de sadece Faal Akıl tarafından harekete geçirilirler. *Farabî* için Faal Akıl, Cebrail ya da Kutsal Ruh denilen melektir. Tanrı, Faal Akıl aracılığıyla teorik aklına vahiy gönderdiği insanı önce bir filozof yapar, daha sonra muhayyile melekelerini, yani pratik aklını etkileyerek onu bir peygamber, insanları mutluluğa yönlendirecek bir uyarıcı yapar. Dolayısıyla o hem kendisine uyulan imamdır, hem peygamberdir, hem filozoftur, hem de erdemli devletin, erdemli toplumun ve bütün meskun yer-yüzünün mutlak devlet başkanıdır. Her ne kadar *Farabî*, burada vahiy ve siyaset ilişkisi kuruyor ise de onun çizmiş olduğu çerçeve teolojik, dinsel bir çerçeve değil, felsefi bir çerçevedir. Bu nedenledir ki *Farabî*, vahiy almanın tek bir dinî şekli olmadığını da belirtir. Ona göre, farklı dinleri olmakla birlikte, hepsi aynı mutluluğu hedefleyen, farklı birçok erdemli toplum ve erdemli ülke de pekâla kurulabilir. kaldı ki *Farabî* için mutlu ve erdemli olmanın yegâne yolu, vahye muhatap olmak da değildir. Belki de bu yol, mutluluk ve erdem için ikincil yoldur. Şöyle ki, insanların çoğunun, gerek yaratılıştan gerekse alışkanlıklarından ötürü, varlığın nihaî ilkelerini, onun derecelerini, Faal Akı ve mutlak yönetimi anlama ve tasavvur etme kabiliyeti yoktur. Bu türlü

insanlar için söz konusu şeylerin sembollerle ortaya konması gerekir. İşte dinler, onların sembolik anlatımlarıdır. Mutluluğu hedefleyen insanların çoğu, mutluluğu tasavvur ederek değil, sembolik anlatımlarla kavrayabilirler. Dolayısıyla, mutluluğu tasavvur edilmiş şekliyle hedefleyen ve ilkeleri tasavvur edilmiş şekliyle kavrayanlar bilge (filozof) kişilerdir. Bu şeyleri, sembolik ifadelerle anlayan ve kavrayanlarsa inanan (mü'min) kişilerdir. Aslına bakılırsa bu iki yol, aralarındaki farklılıklara rağmen, birbirleriyle uyumludurlar da.⁶⁵ Bütün problem, bu uyumun herkes tarafından kavranamamasıdır. Filozofun farkı da işte buradan kaynaklanmaktadır.

Farabî, yönetici olacak kişilerde, doğuştan bulunması gereken bir takım nitelikleri de şu şekilde sıralar:

- 1) Bedensel organları bakımından eksiksiz olmak.
- 2) Zihnî melekelerle, anlama ve idrâk etme yeteneğine sahip olmak.
- 3) Hiçbir şeyi unutmamak, hafızası güçlü olmak.
- 4) Zeki ve uyanık olmak.
- 5) Güzel konuşma ve ikna kabiliyetine sahip olmak.
- 6) Bilgi edinmeyi sevmek, öğretimi sıkıcı bulmamak.
- 7) Doğruluğu ve doğru insanları sevmek, yalandan ve yalancılardan nefret etmek.
- 8) Yeme-içme, kumar, cinsel arzular peşinden koşmamak, ölçülü olmak.
- 9) Onurlu, şerefli, yüksek ruhlu olmak, aşağılık işlerden hoşlanmamak.
- 10) Altın, gümüş, ziynet gibi dünyevî şeyleri değersiz bulmak.
- 11) Adaleti sevmek, zulümden ve zalimlerden nefret etmek.
- 12) Yapılması gereken işler konusunda azimli, kararlı ve cesur olmak.

⁶⁵ Farabî, Es- Siyaset ul - Medeniyye, ss. 36-52.

Farabî, erdemli toplumun yöneticisinde, doğuştan bulunması gereken bu özelliklere, bilahare kazanılması gereken şu özellikleri de ilave eder:

- 1) Filozof olmak.
- 2) Faal Akıl'la irtibata geçmiş mutlak yöneticilerin vazet-tikleri kanunları, kuralları, usulleri bilmek, onların izinden gitmek.
- 3) Bu kanun ve kurallardan gerektiğinde yeni kanun ve kurallar istinbat edebilmek.
- 4) Yeni kanun ve kurallar için akıl yürütürken toplumun iyiliğini üstün tutmak.
- 5) Yeni kanun ve kurallar hususunda halkı iknâ edebilmek.
- 6) Her türlü savaş sanatı konusunda mahir olmak.

Farabî, bütün bu özelliklerin tek bir insanda bir araya gelmesinin oldukça zor olduğunun da farkındadır. Bu nedenle *Farabî*, erdemli toplumda şayet bütün bu nitelikleri taşıyan bir kişi yoksa o taktirde bu niteliklerin en çoğunu taşıyan kişi ya da kişiler yönetici olmalı, eğer bu da mümkün değilse o durumda da geçmişte bu tür özelliklere sahip olmuş insanların koydukları kanunlar, kurallar ve adetler benimsenmelidir, der. Ancak, ona göre, herhangi bir zamanda şayet felsefe yönetimin bir parçası olmaktan çıkarsa, bütün diğer şartlar o yönetimde mevcut olsa bile erdemli toplum gerçekte yöneticisiz kalmış olacak ve erdemli toplum, erdemsiz toplum olmaya yüz tutacaktır.⁶⁶ *Farabî*, yönetimle ilgili olarak felsefeyi ve filozofu bir hayli önemsemekte ise de sahte felsefe ve sahte filozof konusunda uyarılarda bulunmaktan da geri durmamaktadır. *Farabî*'ye göre hakiki felsefe, eşyanın mahiyetini aklen kavramak ve onları kesin delillerle açıklamak; hakiki filozofluk da hem düşünsel erdemlere hem de pratik (etik) erdemlere sahip olabilmektir. Sahte, boş, yalancı filozofa gelince; o erdemli olmaksızın,

⁶⁶ *Farabî*, El- Medinetü'l – Fazıla, ss. 77-80.

teorik bilgilere sahip olabilen kimsedir. Sahte filozof, ne dinlerin telkin ettiği erdemli işleri benimser ne de çoğunluğun kabul ettiği güzellikleri. O, bilgisini doğal, hayvanî güdülere için kullanan kişidir. Sahte, yalancı, boş filozoflar teorik bilgilerin tahsilini tamamlayabilirlerse de sahip oldukları bu bilgileri kaybetmeye mahkumdurlar. Sahte filozoflar, felsefenin gayesinden habersizdirler. Hakiki felsefeden ve hakiki filozoflardan bir toplumda istifade edilmiyorsa gerçek şudur ki bu, hakiki felsefenin ve hakiki filozofların hatası değildir. Hata, dinlemeyenlerin ve dinlemeyi gerekli görmeyenlerin. Nasıl ki bir hekim (tabip) tedavi edeceği insanlar olsun veya olmasın, işinde kullanacağı aletleri bulunsun ya da bulunmasın, ister refah içerisinde isterse yoksulluk içerisinde olsun, bunlardan hiç birisi onun hekimliğini gidermez, çünkü o hastaları tedavi edebilecek kabiliyet ve maharetinden ötürü hekimdir; aynen öyle de hakiki filozof, toplum ondan istifade etsin ya da etmesin, insanlar ona itibar etsinler ya da etmesinler, bu durum onun filozofluğunu gidermez.⁶⁷

Farabî, erdemli toplumun istikrarına yönelik bir takım tedbirler üzerinde de durur. Ona göre, erdemli toplumun dejenerasyonuna yol açabilecek öyle bir takım nedenler vardır ki onlara karşı tedbir alınmaması, erdemli toplumun erdemsiz topluma dönüşümünü zorunlu kılacaktır. Söz konusu edilen istikrarsızlık kaynağı olabilecek temel nedenleri de şu şekilde sıralamak mümkündür:

(1) İnsanlardan bir kısmının, mutluluğa iletecek işlere sarılmalarına rağmen, hakikatte mutluluğu hedeflememeleri, aksine zenginlik, şan, şeref, yöneticilik ve benzeri şeyler için bu yola başvurmaları.

(2) Bir kısım insanların da erdemsiz toplumlara özgü hedefleri benimsemeleri ve bunun için erdemli toplumun yasa-

⁶⁷ Farabî, Tahsilu's – Saade, ss. 59-62.

larını bir takım tevillerle böylesi işlere uygun hale getirmeye kalkışmaları.

(3) İnsanların bazılarının da kasıt olmamakla birlikte, yasaları yanlış anlayarak, o çerçevede hareket etmeleri.

(4) Bazı insanların da erdemli toplumun ana değer kaynağı olan dinle ilgili doğru bir kanaate sahip olmamaları ve o hususta kendi kendilerine akıl yürütmelerle hakikat arayışına kalkışmaları.

(5) Bir diğer kısmının da mutluluk ve hakikati gösteren delilleri görmekten hoşlanmamaları ve o türden kanıtlamalara karşı çıkmaları.

(6) Başka bir kısmının da kavrayış gücünün eksikliğinden ötürü mutluluk ve hakikatle ilgili bilgileri yanlış saymaları.

(7) Bütün bunlardan belki de en önemlisi, bir başka kısmın, mutluluğun ve hakikatin fertlere nasıl görünüyorsa ondan ibaret olduğunu düşünmeleridir. Böyle bir rölatif anlayışın toplumu bir arada tutan her şeyi şüpheli hale getireceği ve toplumu toplum olmaktan çıkaracağı kesindir.

İşte bu gibi durumlar, Farabî için, erdemli toplumu dejenere edecek ve istikrarsız kılacak ana faktörler olup, erdemli toplumun yöneticisinin başlıca görevi, bunların oluşumuna engel olmaktır. Şayet böylesi dejenerasyonlara eğilimli insanlar türemişse yapılması gereken, onları gözetim altında tutmak, zor işlerde çalıştırmak, sürgün etmek veya diğer insanlarla irtibatı koparmak için hapsedmektir. Aksi taktirde erdemli toplum, erdemsizliğe yüz tutmuş olacaktır.

Selefleri *Platon* ve *Aristoteles* için ileri sürülen eleştiriler, şüphe yok ki *Farabî* için de ileri sürülebilir. Doğal ve niteliksel eşitsizlik düşüncesi, Müslüman bir düşünür olmasına rağmen maalesef Farabî tarafından da benimsenmektedir. İnsanların doğal ve niteliksel farklılıkları, Farabî için de hukukî eşitsizlik nedenidir. Bu çerçevede Farabî de *Aristoteles*'in dağıtıcı adalet anlayışını kabullenmektedir ki eleştiriyi hak eden en önemli yönlerinden biri budur. İnsanların bir

kısımının doğuştan köle ya da evcil hayvan yahut da yırtıcı hayvan mesabesinde olduğunu söylemek pek de erdemli gözükmemektedir. Devletin veya yöneticinin mutlak yönlendiriciliği kaçınılmaz olarak otoriteryenliği ve özgürlük karşıtlığını doğuracaktır. Zaten, Farabî de selefleri gibi önce özgürlük, herkes için özgürlük dememektedir. Dolayısıyla selefleri için sorulan, "otoriter ve totaliter bir devlet, insanlara nasıl mutlu bir hayat temin edebilir... başkalarının nasıl mutlu olabileceklerine karar vermek, akla ve erdeme uygun karşılanabilir mi?" sorusu Farabî'de de bir çözümsüzlük olarak durmaktadır. Öte yandan Farabî'nin bir düşünür olarak İslam düşüncesine yapmış olduğu entelektüel katkılar da inkâr edilemez. Mesela; erdemli yönetimle ilgili seçenekler sunması; saltanatın, hanedanlığın egemen olduğu bir sosyo-politik yapıda şüphesiz küçümsenecek bir şey değildir. Ayrıca, devletin istikrarı için yalnızca adaleti değil, toplumsal dayanışmayı, erdemliliği, sevgiyi ve inancı vurgulaması da çok önemlidir.⁶⁸ Bütün bunlardan belki daha da ehemmiyetlisi, İslam dünyasında rasyonel düşüncenin ve rasyonel siyasetin tezahürünü sağlamış olmasıdır.

⁶⁸ Huriye T. Mücahid, *Farabî'den Abduh'a Siyasi Düşünce*, Çev., V. Akyüz, İz Yay., İstanbul, 1995, s. 120.

İbni Haldun (1332-1406)

Ebu Zeyd Abdurrahman Veliyyüddin *İbni Haldun*, Endülüs'ten Tunus'a göç etmiş, aslen Yemen'li bir Arap ailenin çocuğudur. T. J. de Boer'in ifadeleriyle selefsiz olduğu gibi halefsiz de kalan bir İslam düşünürüdür.⁶⁹ Gerek İslam dünyasında gerekse Batı dünyasında beş asır boyunca hak ettiği itibarı görememiş ümmetsiz bir peygamber gibidir.⁷⁰ Onu günümüze intikal ettiren ve modern dünyada dahi ehemmiyetli kılan temel unsur, *Kitab'ul İber* adlı tarih eserine "ön-söz" olarak yazdığı, ansiklopedik bir eser mahiyetindeki *Mukaddime* de sergilenen insana, topluma ve devlete yönelik düşünceleridir. 19. Yüzyıl sonrası sosyal bilimlerdeki gelişmelerle birlikte İbni Haldun üzerine yapılan çok sayıda araştırma ve inceleme; tarih, tarih felsefesi, sosyoloji, siyaset bilim, siyaset felsefesi ve iktisat gibi disiplinlerin ne- l şahsına münhasır bir tarzda *Mukaddime*'de mevcut olduğu gerçeğini ortaya çıkarmıştır.⁷¹ Burada biz, İbni Haldun'un siyasete ve siyaset felsefesine yönelik düşüncelerini irdelemeğe çalışacağız.

İbni Haldun'un *Mukaddime*'deki temel problemi, doğru- dan doğruya siyasetin bir betimlemesini ve açıklamasını yapmak değildir. Esas itibarıyla onun yapmak istediği şey; insanların ve toplumların hayat tarzlarının nasıl değiştiğinin, yeryüzünün nasıl imar edildiğinin, devletlerin nasıl kurulup geliştiğinin ve niçin yıkılmaya ve yok olmaya maruz kaldıklarının tespiti yoluyla tarihin bir açıklamasını yapmaktır. Tabiatıyla, tarihin açıklaması için gerekli gördüğü şey, aynı zamanda toplumun ve devletin açıklamasını da içermektedir. Haddizatında, *İbni Haldun*'un toplumu ve

⁶⁹T. J. de Boer, *İslam'da Felsefe Tarihi*, Çev., Y. Kutluay, Balkanoğlu Matbaacılık, Ankara, 1960, s. 146.

⁷⁰Charles Issawi, *An Arab Philosophy Of History*, The Darwin Press, Inc, Princeton, 1987, s. 25.

⁷¹Ümit Hassan, *İbni Haldun' un Metodu ve Siyaset Teorisi*, Sevinç Matbaası, Ankara, 1977, ss. 5-6.

devleti açıklamaya yönelik yeni bir disiplin kurmaya kalkışması, tarih yaklaşımının onu böyle bir işe zorlamış olması yüzündendir.⁷² Bu yeni disipline o ilm-i umran adını vermektedir. İlm-i umran'ın konusu umran, yani bir bütün olarak sosyo-politik yapı ve ona arız olan haller; gayesi de tarihî rivayetlerde doğruyu, yanlış ve düzmece olanlardan ayırt edecek bir ölçü bulmaktır. *İlm-i umranın*, tarihi rivayetlerin tashihi gibi özel bir gayesi olmakla birlikte asıl gayesi, sosyo-politik hayatın mahiyetinin ve temel özelliklerinin ampirik temelde incelenmesidir. *İbni Haldun*, *ilm-i umranın* yepyeni bir disiplin olduğunu iddia etmektedir ki bunda son derece haklıdır. Çünkü, onun problem alanı olarak çerçevesini çizdiği şey, yani bir bütün halinde sosyo-politik hayatın açıklanması daha önce hiç kimse tarafından gündeme getirilmemiştir. Batı'da da İslam dünyasında da bu problemi konu edinen, ne bir bilimsel disiplin ne de bu problemi tecrübî yoldan çözümlemeye yönelik herhangi bir metot, *İbni Haldun*'un ileri sürdüğü şekliyle var olmuştur.⁷³ *İbni Haldun* sosyo-politik hayata yönelik ilmin kurucusu olduğunu temellendirmek için kendi döneminden önceki ve kendi döneminde mevcut olan ve *ilm-i umranın* konusuna benzer konuları ele alıyormuş gibi gözüken disiplinlerle *ilm-i umranı* mukayese de eder. Mukayese edilen bu disiplinler; *retorik* (hitabet) *siyaset-i medeniye* (ütopya), *fıkıh* ve devlet ricaline yönelik yazılmış olan edebi-siyasî öğütler, yani *nasayih*'tir. Ona göre bu disiplinlerden hiç biri *umrana*, yani sosyo-politik hayata yönelik meseleleri, doğal nedenlerle izah ve ispata çalışmamaktadır:

İlm-i umran, hitabe (*rhetoric*) türü bir ilim değildir, çünkü hitabe, insanların herhangi bir görüşe kanalizere edilmelelerini (ikna olmalarını) sağlamaya çalışırken, *ilm-i umranın*

⁷² Ziyaüddin Serdar, *İslam Medeniyetinin Geleceği*, Çev., D. Aydın, İnsan Yay., İstanbul, 1986, s. 200.

⁷³ Ahmet Arslan, *İbni Haldun'un ilim ve Fikir Dünyası*, K.T.B. Yay., Ankara, 1987, s. 80.

böyle bir amacı yoktur. Onun amacı toplumsal hayatta cereyan eden olayların doğal nedenlerini (ampirik - rasyonel) ılah etmek. Doğal nedenlerse insanların ikna olup olmamalarından bağımsızdır. Şüphesiz bu, *İbni Haldun*'ün toplumsal-siyasal hayat için olması gerekene yönelik düşünceler ileri sürmediği anlamına gelmemektedir. Kastedilen şey, mevcut sosyo-politik yapıda olayların cereyan ediş tarzının nasıl tespit edileceğidir. Olanın tespitinden sonra, olması gerekene yönelik konuşmak elbette ki *İbni Haldun* için de söz konusudur.

İlm-i umran, siyaset-i medeniye de değildir. Çünkü siyaset-i medeniye'nin konusu, ahlak ve hikmetin gerektirdiği şekilde tedbir-i menzil (ev idaresi) ve tedbir-i medine (devlet idaresi) olup, gayesi de toplumun bekasını temin edecek bir yöne sevk edilmesini sağlamaktır. *İlm-i umran* aynı konularla ilgileniyorsa da toplumu yönlendirmek gibi bir gayesi yoktur. Siyaset-i medeniye, toplumsal hayatın olması gereken form neyse öyle olmasına dairdir. Halbuki böyle bir model üzerine sadece varsayım olarak konuşulabilir.⁷⁴ *İlm-i umran* ise varsayımlar üzerine değil, fiili olan üzerine, realite üzerine konuşmaktadır.

İbni Haldun'ün bir diğer mukayesesı de İslami naklî ilimlerden fıkıhla ilgilidir: Fıkıhçıların dinî hükümleri ılah ederken *umrana* yönelik bir takım sebepler ileri sürmeleri doğrudan doğruya *umranla* ilgili değil, dinî hükümlerin maksatlarını açıklamaya yöneliktir. Mesela; zinanın yasaklanmasının sebebi olarak, neseplerin karışmasının ve insan neslinin bozulmasının gösterilmesi; zulmün yasaklanmasının sebebi olarak toplumsal hayatın tahribatının gösterilmesi; katlin yasaklanmasının sebebi olarak insan türünün yok

⁷⁴ M.U. I. ss. 739-740. M.R. II. ss.137-138.

(M. U. I., II. *İbni Haldun*, Mukaddime, Çev., S. Uludağ, Dergah Yay., İstanbul, 1982. _____ M. R. I., II., III. *Ibn Khaldun*, The Mukaddimah, An Introduction to History, Translated From The Arabic By Franz Rosenthal, Bollingen Series XLIII, Princeton Uni. Press, Second Printing of Second Edition, Princeton, 1980.)

olabileceğinin gösterilmesi doğrudan doğruya '*umran*' dan hareketle yapılan gözlemlerin sonucu değil, hükümlerin gayelerinin açıklanmasına yöneliktir. Oysaki *ilm-i umran* herhangi bir gayeden hareket etmemektedir.

İlm-i umran '*nasayih*' türü bir bilgi de değildir. Çünkü *nasayih* kabilinden yazılmış olan eserler de *retorik* mahiyetinde olup, umranı hedeflemekle birlikte umran'ın gözleminde çıkarılmış sonuçlar değildirler. Mesela, *Mesudi*'nin naklettiği *Mübazen Behram*'a ait '*Baykuş Hikayesi*' böyledir: "Ey hükümdar, devlet hukuk ile hukuk otoriteyle otorite adil idarecilerle adil idareciler iyi ücretle iyi ücret memleketin mamur olmasıyla memleketin imarı da adaletle mümkündür. Adalet bir terazidir. Bu teraziyi Allah koymuş, hükümdarı da nezaretçi tayin etmiştir." Bu kabil sözler, şüphesiz umrana yönelik siyasi nasihatler olup, insanları iknayı hedefler. *İlm-i umran* ise daha önce de söylenildiği gibi insanları iknayı değil, umranı doğal nedenlerle açıklamayı hedefler.⁷⁵

İbni Haldun tarih kavramını iki anlamda, hem insanî varoluşu belirleyegelen, olup-bitmeler süreci anlamında hem de bu olup-bitmeleri haber veren bilgi anlamında kullanmakta ve *İlm-i umranı* da kavramın daha çok ikinci kullanımıyla 'tarih ilmi' ile irtibatlandırmakta ve de ona olup-bitmeler sürecinin döngüsel tekrarını sağlama ya da yönünü gösterme fonksiyonunu değil, olup-bitmeler sürecinin doğal nedenlerini gösterme, yani onların doğal nedenlerle açıklanmalarına metodolojik kriter olma fonksiyonunu yüklemektedir. Yani *ilm-i umran* değer hükümlerini içermemektedir. *İlm-i umranın*, değerlerden bağımsız olması, daha doğru bir tanımlamayla bütün değerlere karşı nötr durumda olması, onun objektif bir metodoloji fonksiyonu üstlenmiş olması yüzündendir.

Acaba *ilm-i umranı*, ilimler sınıflaması içerisinde nereye dahil etmek gerekir? *İbni Haldun*'un bu soruya vermiş oldu-

⁷⁵ M.U. I. ss. 260-264. M.R. I. ss. 77-83.

bu cevap, *ilm-i umranın*, zahirî tarihin aksine, hakiki tarih anlamında felsefî bir disiplin olduğudur.⁷⁶ Ancak, onun felsefeye bakışı ve felsefeye yüklemiş olduğu fonksiyon, filozofların felsefe anlayışlarının tamamen dışındadır. Şöyle ki *İbni Haldun* salt rasyonel, spekülatif bilgi anlamında felsefeye pek de sıcak bakmamaktadır. Ona göre, eğer felsefe filozofların kastettikleri şekilde fizikî ve metafizikî tüm varlığın mahiyet, varoluş ve sebepleri açısından sadece akıl yoluyla idrake çalışılması ise buna tam anlamıyla imkân yoktur. Çünkü felsefenin metodu olan mantık bu iş için yeterli olmadığı gibi, aklın da her alanı, mesela metafizikî alanı tek başına kavraması ve açıklaması da mümkün değildir. Felsefenin bir tek faydası vardır, o da kıyas metodunu kullanarak zihni geliştirmekten ibarettir.⁷⁷ Kısacası *İbni Haldun*, din kaynaklı bir bilgi olarak görmediği için *ilm-i umranı* felsefî ilimler grubuna dahil etmektedir. Ancak mahiyet itibarıyla ampirik bir bilgi olmasından ötürü de aynı zamanda *ilm-i umranı*, salt rasyonel ve spekülatif bir bilgi özelliği taşıyor şeklinde değerlendirdiği felsefeden ayırmakta ve onu daha farklı bir bilgi türü olarak değerlendirmektedir ki o da bugünkü karşılığıyla siyasal bilimdir.

İbni Haldun, sosyo-politik yapının bir bütün halinde açıklanması amacıyla kurduğu *ilm-i umranın* temel problemlerini de şu şekilde tespit etmektedir:

1- İnsanların birbirleriyle ünsiyet ederek köy veya şehirler kurup birlikte, yani toplum halinde yaşamalarının nedenlerini izah etmek.

2- Toplum halinde yaşayan insanların niçin bir siyasi otoriteye ihtiyaç duyduklarının, yani devletin kuruluş nedenlerini izah etmek.

⁷⁶ M.U. I. ss. 200. M.R. I. s. 6.

⁷⁷ M.U. II. ss. 1254. M.R. III. s. 257.

3- Bir arada yaşayan insanların geçim tarzlarından, yani ekonomik faaliyetlerinden kaynaklanan ilişki biçimlerinin nedenlerini izah etmek.

4- İnsanları diğer varlıklardan ayırarak seçkin bir konuma getiren ilmi faaliyetlerin, yani eğitim-öğretimin nedenlerini izah etmek.⁷⁸

İbni Haldun toplumsal-siyasal hayatın kuruluşunu klasik filozoflar gibi zorunlu görmekte ise de onu sadece soyut bir düşünce olan insanların tabiatı ile izah etmekle de yetinmemektedir. Eğer *ilm-i umran*, insanî varoluşu belirleyen olayları doğal, ampirik-rasyonel nedenlerle açıklamak idiyse ki öyledir, o taktirde toplumun kuruluşunu da böylesi nedenlerle izah etmek gerekir. Bu noktadan hareket eden **İbni Haldun**, toplumun kuruluşuna yönelik ampirik-rasyonel nedenleri, insanların hayatlarının idamesi ve muhafazası için lüzumlu olan şeyleri tek başlarına temin edememelerinde görür. Onun diliyle konuşacak olursak: Tanrı, insanı yarattığında, hayatını idame ettirebilmesi ve geçimini temin edebilmesi için kendisine bir takım insanî güçler verildiğini ve verilen bu güçlerle her şeyi kendisinin yapması gerektiğini ona bildirmiştir. Ancak, insanların tek başlarına bunu becermeleri mümkün olmadığından, bir arada yaşamaları kaçınılmazdır. Ayrıca, yaratılışıyla birlikte, tabiatla yüz yüze gelen insanın kendisini tabiatla karşı tek başına savunması da mümkün değildir. Demek ki insanların birlikte yaşamalarının zorunlu bir diğer sebebi de kendilerini savunma ihtiyaçlarıdır. Tanrı, insana tabiatın ve diğer varlıkların vahşi gücüne karşılık, farklı ve üstün bir özellik olarak *akıl* ve aklı desteklemek için de *el* vermiştir. İnsanlar için hayatın idamesinde, maişetin ve savunmanın temininde vasıta olan *akıl* ve *el*, başkalarının yardımına her zaman muhtaçtır. Bu yardımlaşma olmadığı taktirde ne hayatın idamesi, ne geçimin temini, ne de hayatın muhafazası, yani savunma mümkün-

⁷⁸ M.U. I. ss. 266-267. M.R. I. ss. 84-85.

dür. Yardımlaşma söz konusu olunca, insanların maişetini teşkil eden erzak da savunmasına yarayan silahlar da temin edilmiş ve bu suretle insanların bekası ve türünün muhafazası gerçekleşmiş olur. Bu da demektir ki, insan türü için toplumsal hayat doğal ve zorunludur.⁷⁹

Toplumsal hayatın doğal ve zorunlu olduğunu bu şekilde temellendiren *İbni Haldun*, ardından onları yapısal özelliklerinden hareketle sınıflamaya tabi tutar. Toplumlari birbirinden farklı kılan başlıca yapısal unsurlar da grup dayanışması veya dinden kaynaklanan davranış biçimleri, toplumun asayişini veya insanların emniyetini sağlamaya yönelik hukuki ilişkiler, yani yönetim biçimleri ve diğeri de maişetin teminine yönelik üretim tarzları, yani üretim biçimleri şeklinde tespit edilmektedir. *İbni Haldun*' a göre esas olarak iki tür toplumsal yaşama biçimi vardır. Bunlardan ilki; grup şuurunun, '*asabiyet*'in çok yoğun bir biçimde yaşandığı, ekonomik bireyselliğin aksine, komünal ilişkilerin hakim olduğu, kasaba veya şehirden öte köy, yayla veya ovalarda yarı yerleşik bir hayatın sürdürüldüğü, maişetin kısmen tarım ve daha çok hayvancılıkla temin edildiği ve yönetsel ilişkilerin ahlak temelli *kabilevi riyaset* şeklinde görüldüğü bedevi toplumsal hayat, yani '*bedevi umran*'dır. Bedevi toplumda insanlar zaruri ihtiyaçlarını dahi zar zor karşılayabildiklerinden, onlar için rahat ve lüks yaşamak anlamına gelen şehir hayatı her zaman için bir özlem ve bir hedefi ifade eder. Dolayısıyla da daima, bu hedefe varmak için mücadele ederler. Haddizatında şehirlerin kuruluşu da bu yolla gerçekleşmektedir.

İbni Haldun için, toplumsal yaşama biçiminin ikinci türü ise grup şuurunun, asabiyetin şu ya da bu biçimde kaybolduğu, ekonomik bireyselliğin ön plana çıktığı, yerleşik hayatın şehirlerde istikrar kazandığı, geçim tarzının daha çok ticarete, dokumacılık-hallaçlık gibi küçük ölçekli el

⁷⁹ M. U. I. ss. 271-273. M. R. I. ss. 89-91.

sanayiine, ücretli emeğe ve belli ölçülerde tarına dayandığı ve kabilevî yönetim biçimi *riyasetin* güç temelli *mülke*, devlete dönüştüğü medeni toplumsal hayat, yani '*medeni umran*'dır.⁸⁰ *İbni Haldun*'a göre *medeni* toplumu *bedevi* toplumdan farklı kılan unsurların başında refah ve lükse ulaşılmış olması gelmektedir. Medeni umranda insanlar, geçim zaruretiyi tamamen aşmış, devletin sağlamış olduğu emniyetle saraylar, binalar, pazarlar, köprüler, su kanalları ve bağbahçe gibi rahat, bayındır ortamlar oluştururlar. Ellerinden geldiğince eşya, yiyecek, içecek, kılık kıyafet gibi şeylerin en lüksünü edinmeye çalışırlar. Malları, mülkleriyle birlikte her türlü alışkanlıklarını da gelecek nesillere miras bırakmaya başlarlar. Bu durum, devletin yıkılışına kadar sürüp gider.⁸¹ *İbni Haldun*, medeni toplumda refah ve lüks hasıl olunca, insanlar bu durumun ortaya çıkardığı adetleri ve alışkanlıkları kendilerine ahlak edinirler, der. Öyle ki insanlar söz konusu adet ve alışkanlıklarla karakterize olunca artık onları ne dinin ne de devletin kanunları kolay kolay bağlayabilir. Çünkü, refah ve lüks bir iptila olup insanın kazancı refah ve lüksün gerektirdiği ihtiyaçları karşılamaya yetmez ise de onları elde etmek için her türlü yolu denemeden insanı alıkoymak hiçbir kural da yoktur.⁸²

İbni Haldun için, medeni toplumu *bedevi* toplumdan farklı kılan bir diğer önemli unsur da yönetim tarzındaki değişikliktir. Medeni toplum Mülk'le devletle kaimdir. Ona göre şöyle ya da böyle, toplumsal özellikler siyasal yapıya bağlı olarak şekillenirler. "*Sıradan insanlar yöneticilerin dinine göre yaşarlar*" atasözü bu duruma işaret etmektedir.⁸³ Medeni umran için devlet, maddeye form gibidir. Devlet, umranın sureti, umran da devletin maddesidir. Dolayısıyla, medeni umransız bir devlet düşünilemeyeceği gibi, devlet-

⁸⁰ M. U. I. s. 266. M. R. I. s. 84.

⁸¹ M. U. I. s. 501. M. R. I. s. 338.

⁸² M. U. II. ss. 866-871. M. R. II. ss. 291-297.

⁸³ M. U. I. s. 242. M. R. I. s. 58.

siz bir medeni umran da düşünülemez. Medeni umran ile devlet birbirlerine bağlı iki unsur olduklarından tabiatıyla birisindeki herhangi bir değişiklik diğerine de sirayet eder. Birlikte var olur, birlikte çökerler.⁸⁴

İbni Haldun, bedevi ve medeni toplumların karakteristik bir takım özelliklerini şu şekilde mukayese eder: Bedevi toplumlar ahlaki değerlere medeni toplumlardan daha yakındırlar. Bunun sebebi, bedevi hayat süren insanların tabiatlarının, henüz lüks ve sefahat gibi tabii olmayan şeylerle bozulmamış olmasıdır. Medeni insanlar tabii şeylerin ötesinde refah ve lüksün getirdiği adet ve alışkanlıklarla zevk ve sefahate yöneldiklerinden, o nispette de ahlaktan uzaklaşmaktadırlar. İnsan, tabiatı gereği ahlaklı olmaya daha ziyade eğilimli ise de şüphesiz o, tabiatın ve mizacın değil, adet ve alışkanlıkların bir ürünüdür. İnsan, kendisinde alışkanlık yaratacak şekilde bir takım davranışları sürekli tekrarlırsa sonuçta tekrarlanan davranışlar onun tabiatı haline dönüşür. Medeni umranda gerçekleşen şey, işte budur.⁸⁵ *İbni Haldun* açısından medeni umranda ahlakî değerlere uzak oluşun başka nedenleri de vardır. İnsanların kendi emniyetlerini sağlama işini siyasî otoriteye, devlete devretmeleri bunların başında gelir. Emniyetin muhafazasının başkalarına devri, insanlarda cesareti ve metaneti yok eder. Hele hele devlet otoritesi ve yürütmeye esas olan kanunlar zora ve baskıya dayanıyorsa insanların ahlakının sukut etmemesi için başka bir sebebe ihtiyaç da kalmaz. Zulüm ve baskı, insanların cesaret ve metanetini yok etmenin ötesinde onların bıkkınlışmalarına ve tembelleşmelerine de yol açar. Öyle ki bu durum yakın bir gelecekte ekonominin çöküşünü, o da topyekun devletin çöküşünü getirecektir. *İbni Haldun*'un devlete yönelik yapmış olduğu böylesi tespitlerin bir diğer anlamı da şudur: İnsanların hem ahlaklılığı, hem de ekonomik ve-

⁸⁴ M. U. II. ss. 885. M. R. II. s. 300.

⁸⁵ M. U. I. ss. 420-425. M. R. I. ss. 253-258.

rimliliği, özgürlükleriyle birebir orantılıdır. Ne kadar özgürlük, o kadar ahlaklılık ve verimlilik; ne kadar baskı ve formalizasyon, o kadar ahlaksızlık ve verimsizlik. Kısacası *İbni Haldun* tarafından savunulan şey, günümüz ekonomi literatürünün diliyle, siyasî ve ekonomik liberalizmin birliğidir. *İbni Haldun*'un bu ifadelerini okurken şu soruyu sormaktan da kendimizi alamadık: Yapılan tespitlerin ne kadar gerçekçi olduğunu anlamak için entelektüel olmaya veya sözü edilen toplumun nasıl bir toplum olduğunu görmek için başka yerlere gitmeye gerek var mıdır? Yoksa Türkiye'ye ve her şeyi devletten bekleyen Türkiye insanına bakmak yeterli midir?

İbni Haldun, medeni umrandaki ahlaka, cesarete, metanete ve mukavemete yönelik değerlendirmelerden, İslam Peygamberinin yaşadığı medeni toplumu istisna tutar. Sebebi de şu şekilde açıklar: Medeni İslam toplumunda insanlar dinlerinden kaynaklanan siyasî hükümlere tabi olmuş iseler de sözü edilen dejenerasyon sürecine girmemişlerdir. Çünkü hem o hükümler böyle bir sürece engeldi, hem de insanlar o hükümlere gönüllü olarak ve kalplerindeki manevi duyguya dayanarak uyuyorlardı. O hükümler, gönüllülük ve vicdan harici şeyler değillerdi. Ne zaman ki dini duygular zayıfladı ve insanlar din-dışı (seküler) siyasal otoritenin kanunlarıyla idare edilmeye başladılar ve din de gönüllülük ve vicdan esasına dayanmayan yollarla tevarüs edilen soyut bir bilgi haline geldi, işte o tarihten itibaren Müslümanlarda ahlak, cesaret, metanet ve mukavemet gibi erdemler yok olmaya başladı. Şüphe yok ki din-dışı (seküler) kanunlardaki müeyyideler gönüllülüğü ve vicdanı dikkate almadıklarından insanlar tarafından içselleştirilemezler ve emniyet de telkin edemezler. Dolayısıyla da insanlarda bir takım zaafiyetlere neden olurlar. Gönüllülük ve vicdan esasına dayanan dinî hükümler ise insanları, erdemsizliğe karşı er-

demliliğe çağırırlar. İşte bu yüzden, İslam Peygamberinin yaşadığı toplum istisnadır.⁸⁶

İbni Haldun'un bedevi ve medeni toplumların karakteristik özelliklerine yönelik bir başka mukayesesi de geçim tarzları, yani üretim biçimleriyle alâkalıdır. Ona göre, ağırlıklı olarak tarım ve hayvancılıkla uğraşıp köy, yayla, ova ve benzeri gibi şehirlerden uzak nüfusun çok az olduğu yerlerde (badiye) yaşayan insanlar, hem kendi güvenliklerini sağlamak hem de maişetlerini temine çalışmak durumunda olduklarından, tabiatıyla sadece hayat için zorunlu olan şeylerle yetinmek mecburiyetindedirler. Hayat için zorunlu şeylerle yetinmekse bedevi toplumun bir özelliğidir. Geçim tarzları daha çok ticaret, el sanayii ve ücretli emek olup, nüfusun yoğun olduğu ve güvenliğin herkesi temsil eden siyasî otorite, devlet tarafından sağlandığı şehirlerde yaşayan insanlarsa güvenlik problemleri olmadığından, hayat için zaruri olan şeylerin ötesinde, refah ve lükse de ulaşabilirler. Refah ve lüks ise medeni toplumların özelliğidir.⁸⁷ **İbni Haldun**, toplumları her ne kadar bedevi ve medeni şeklinde farklı özellikleri olan ikili bir tasnife tabi tutuyor ise de farklı özellikleri olan bedevi ve medeni toplumları, birbirlerinden tamamen bağımsız kategoriler olarak da görmez. Ona göre, her medeni toplumun kökeninde bedevi bir toplum bulunmaktadır. Çünkü, grup şuurunun, **asabiyet**in yoğun bir biçimde yaşandığı bedevi toplumların mensubu olan insanlar ahlaklı, cesur ve mücadeleci insanlar olup, kendilerine refahı, lüksü ve şehirli olmayı bir hedef olarak seçtiklerinden bu hedefe şöyle ya da böyle mutlaka ulaşmaktadırlar. Bir başka ifadeyle bedevi ve medeni umran, insanların tabii olarak yaşadıkları birbirini takip eden **umran** aşamalarıdır.

Özetleyecek olursak, **İbni Haldun**, toplumsal hayatı insanlar için tabii olarak değerlendirmekte ise de onu, ihtiyaçların karşılanması ve savunmada birliktelik şeklinde ampirik

⁸⁶ M. U. I. ss. 427-428. M. R. I. ss. 259-261.

⁸⁷ M. U. I. ss. 415-419. M. R. I. ss. 249-251.

nedenlerle izah etmektedir. Bu tabii toplumun ilk aşamasını bedevi umran, nihaî aşmasını ise medeni umran teşkil etmektedir. Aşamalar halindeki toplumsal hayatın tasavvuru, bir gelişme ve ilerlemeyi içermekle birlikte, bu gelişme ve ilerleme organik anlamda çökmeye ve yok olmaya doğru izlenilen bir süreç olmakta, bu sonun mukadder olmasını da yine toplumsal hayatın dejenerasyonu gibi, ampirik ve doğal nedenler sağlamaktadır.

Devletin oluşumuna gelince: *İbni Haldun* için toplumsal hayat, insanların maiyetlerinin temini ve tabiata karşı kendilerini savunmalarının nasıl zorunlu bir sonucu ise siyaset, yani devlet de toplu halde yaşayan insanların birbirlerine karşı korunmaları ihtiyacının zorunlu bir sonucudur. Her ne kadar insanlar tabiat itibariyle kötülükten ziyade iyiliğe mütemayil iseler de onların tabiatlarında başkalarına kötülük etme, başkalarının haklarına tecavüz etme temayülü de vardır. Siyasî otorite ve siyasî otoritenin toplum üzerindeki hakimiyeti tesis edilmediği takdirde insanların birbirlerine zarar vermeleri kolay kolay engellenemez. Dolayısıyla hem toplumsal hayatın emniyeti ve muhafazası için hem de insanlar arasındaki ilişkilerde adaletin tesisi için siyasî otoriteye, devlete ihtiyaç vardır. *İbni Haldun*'a göre, siyasî otoritenin, devletin ortaya çıkışını sağlayan temel faktör, kurucu öge de '*asabiyet*' tir. Asabiyet, daha önce de belirtildiği gibi, *bedevi umranda* insanların birbirleriyle yardımlaşma ve dayanışmalarını sağlayan grup şuuru, yani mensubiyet duygusudur. Bedevi umranda asabiyetin yönetime yansıma tarzı da '*riyaset*'tir. Riyaset, aynı kabileye mensup insanlara bir nevi rehberlik demek olup, riyaset makamı verdiği hükümleri kendisine tabi olanlara baskıyla, zorla tatbik etmez. Bu durum riyaset makamının başının yani reisin saygınlığının herkes tarafından kabul edilmesinden kaynaklanır. Reis,

"*eşitler arasında birincidir.*"⁸⁸ Ancak, reisin aynı kabile içerisindeki en güçlü gruba mensup olmasının da bunda katkısı vardır. Çünkü, ister bedevi toplum isterse medeni toplum olsun, *siyasi otoriteye ihtiyaç duyulan her örgütlenme biçiminde siyasi otorite güce dayanmak zorundadır.* Hakimiyetin tabiatı bunu gerektirir. Riyaset de belli ölçülerde, aynı kabileye mensup farklı gruplardan birinin diğerlerinden daha güçlü olmasından kaynaklanır. Bununla birlikte, bedevi umranda *asabiyet* sahibi olan gruplara reis olmak, onların soyundan olmayanlar için mümkün de değildir.⁸⁹

İbni Haldun, *asabiyet* duygusunun tabiatı gereği refahı, şehirleşmeyi, kısacası devlet olmayı kendisine hedef edindiği için, kabile içerisinde kurulan siyasi otoriteyle yetinmeyeceği kanaatindedir. Ona göre *asabiyet*, hedefe ulaşabilmek için kendi dışındaki kabilelerle mücadele etmek ve hakimiyet alanını genişletmek zorundadır. Ta ki refah ve lükse ulaşınca ya da devlet haline gelinceye kadar. Hakimiyet alanı genişleyen galip *asabiyet*, şayet inkıraz halinde bulunan bir devletle karşılaşır ve o devlet de kendisini savunacak güçte olmazsa istila sonucu onu yıkar ve yerine kendi devletini kurar. Yok eğer karşılaşılan devlet inkıraz değil, yükselme aşamasındaysa o taktirde de güçlü devletin emrine girer. Sonuç itibariyle devleti hedefleyen bedevi *asabiyet* için, *İbni Haldun* açısından iki ihtimal mukadderdir; ya güçlü bir devletle karşılaşır ona destek olma ve himayesine girme yoluyla refah ve lükse ulaşmak, ya da zayıf bir devleti ele geçirip, onu tasfiye ederek tam anlamıyla hedefe ulaşmak, yani devlet olmak.⁹⁰

İbni Haldun bedevi toplumdaki siyasî otoriteyle medeni toplumdaki siyasî otoritenin farklı özelliklere sahip olduğu kanaatindedir. Şöyle ki medeni toplumsal yapılanmalarda

⁸⁸ Erwin I. J. Rosenthal, Ortaçağda İslam Siyaset Düşüncesi, Çev., A. Çaksu, İz Yay., İstanbul, 1996, s.130.

⁸⁹ M. U. I. ss. 435-436. M. R. I. ss. 269-274.

⁹⁰ M. U. I. ss. 450-452. M. R. I. ss. 284-286.

ortaya çıkan devlet, *riyasetten* çok çok öte bir şeydir. *Riya-set* belli ölçülerde saygıya dayalı bir siyasî otoriteyken, "*devlet*" tamamen güç ve baskıya dayanan bir siyasî otoritedir. Devletin güç ve baskıya dayanan bir otorite olmasının sebebi toplumun medeni tabiatından kaynaklanmaktadır. Medeni toplumun geniş coğrafyasının muhafazası da kalabalık nüfusun yaşadığı büyük şehirlerin asayiş ve emniyeti de refah ve lüks sonucu belli ölçülerde ekonomik bireyciliğin ön plana çıktığı bir toplumsal aşama olmasından ötürü, ahlakî yozlaşmaya uğrayan insanların zapturapt altında tutulması da sadece güç ve baskıyla mümkün olmaktadır. Kısacası *İbni Haldun*'un tespiti, real dünyada gücün, maalesef hak olduğudur.

İbni Haldun, devletin kuruluşunu güce ve gücün kaynağını da *asabiyete* dayandırıyor ise de devletin istikrarını ve gelişip genişlemesini sağlamada bu faktörleri yeterli de görmemektedir: Devlet, esas itibarıyla asabiyetler için dünyevî bir nimet ve gaye olduğundan, kaçınılmaz bir biçimde rekabet ve ihtilaf duygularının kaynağı olmaya devam edecektir. Her ne kadar galip asabiyet, devleti, hakimiyeti altına aldığı diğer asabiyetlerle birlikte kuruyor ve aynı nimetleri birlikte paylaşıyor ise de bu durum farklı asabiyetlerin birbiriyle tamamen kaynaştıkları, daha doğrusu farklılıkların tamamen ortadan kalktığı anlamına da gelmemektedir. Durumun böyle olmadığını, bilahare galip asabiyetin diğerlerini tasfiyeye girişmesi ve asabiyete ihtiyaç duymamaya başlaması da göstermektedir. Yani devletin, hem istikrarı sağlayabilmesi, hem rekabet ve ihtilaf duygularını engelleyebilmesi, hem de geniş sınırlar üzerinde hakimiyetini tesis edebilmesi için bir başka faktöre dayanması gerekmektedir ki bunu sağlayabilecek temel faktör, dindir. Çünkü dinin nihai hedefi dünyevî nimetler olmadığından, rekabet ve ihtilaf duygularının gelişmesine değil, insanlar arasında kardeşlik duygularının gelişmesine vesile olmaktadır. Dinî mensubiyet, farklı asabiyetler arasındaki rekabet ve ihtilaf duygularını ortadan kaldırıncaya, yapılan her türlü faaliyette Tanrı'nın

rızasını kazanmak ön plana çıkar. Bu durumun hasıl olması, devletin istikrara ve geniş sınırlara kavuşması için önünde hiçbir engelin kalmaması demektir. Zira, artık insanların hedefleri de istekleri de hep aynı şeydir; Tanrı'nın rızasını kazanmak ve o uğurda canlarını da seve seve feda etmek. *İbni Haldun* dine asabiyetten daha ziyade ehemmiyet veriş gerekçesini şu şekilde izah etmektedir: Dünyevî hedefler noktasında bir araya gelmiş olanlar sayıca çok daha fazla olsalar bile inanç birliğinin önünde mukavemet edemezler. Mesela; İslam'ın ilk dönemlerinde, fetihler esnasında söz konusu durum, aynen vaki olmuştur. *Bizans* ve *İran*'la yapılan savaşlarda (636. H.) Müslümanların ordu mevcudu, 30 000 iken, İran'ın 120 000, *Bizans*'ın da 400 000 idi. Buna rağmen Müslümanlar galip gelmişlerdir. Müslümanların galibiyetinin sebebi, din birliğinin sadece dünya ötesi bir amaç için yeryüzünde adaleti tesis etmeyi hedefliyor olması ve bu uğurda ölümü seve seve göze almayı sağlıyor olmasıdır. Din birliği asabiyetin gücüne güç katarken, din birliğinin olmaması veya dinî duyguların zayıf olması tam aksi duruma, yani asabiyetin yeterince güçlü olamamasına ve kısa süre sonra da inkırazına vesile olur.⁹¹ Aynı soya mensubiyet anlamındaki *asabiyet*, her ne kadar tabii bir şey ise de haddizatında o da nihaî anlamda itibarî, vehmî bir şeydir. İnsanlar arasında kaynaşmayı sağlayan asıl unsur, müşterek inanç, dindir.⁹²

Dinin önemini bu şekilde vurgulayan *İbni Haldun*, kurulan her devletin bir hukuk sistemi olacağına, ancak bu hukuk sisteminin mutlaka dinden kaynaklanmak zorunda olmayacağına da inanır: Siyasî otoritenin dayandığı ve uyguladığı hükümler, din kaynaklı hükümler olabileceği gibi, sadece akla dayanarak ortaya konulmuş hükümler de olabilir. Birinci tarz siyasetin iddiası dünya ve öte dünya hayatının birlikte dikkate alınması iken, ikinci tarz siyasetinki sa-

⁹¹ M. U. I. ss. 485-487. M. R. I. ss. 319-321.

⁹² M. U. I. ss. 531. M. R. I. s. 374.

dece bu dünya hayatının dikkate alınmasıdır.⁹³ *İbni Haldun*'a göre rasyonel siyasetin de iki türü vardır. Birinci tür siyasette halkın, toplumun menfaatleri devletin önünde tutulur, yani toplum devlet için değil, devlet toplum içindir. Felsefe temelli siyaset budur. İkinci tür siyasette devletin, daha doğrusu iktidar kadrolarının menfaatleri halkın, toplumun önündedir. Yani, devlet toplum için değil, toplum devlet içindir. İkinci tür siyasette, devlet asıl olduğundan, şiddet ve baskı yoluyla toplumu şekillendirmek devlet için kaçınılmazdır. Hangi dine mensup olduklarını iddia ederlerse etsinler, yeryüzündeki devletlerin, birkaç istisna dışında hemen hepsinin, halkı idarede esas aldıkları siyaset, maalesef ikinci tarz siyaset olmuştur.

İbni Haldun rasyonel siyasete ilişkin kanaatlerini şu şekilde detaylandırır: Rasyonel siyasete dayalı olarak tatbik edilen hükümler, umumiyetle zulmü ve haksızlığı içerir. Gerçek adalet, sadece İslamî anlamdaki din kaynaklı siyasette ve ona dayanan hükümet etme şeklinde mevcuttur.⁹⁴ Devlet güce, kuvvete bağlı olarak kurulduğunda, umumiyetle yürütmeye esas olan kanunlar da siyasî otoritenin isteği doğrultusunda şekillenir. Ancak, zorla egemenliğin neticeleleri, şüphesiz halkı kendilerinin tasvip etmediği yönlerde sevk etmeye çalışacağından, insanlarda kaçınılmaz bir şekilde hoşnutsuzluk yaratır. Bu durumda devlete itaat etmek de kaçınılmaz olarak güçleşir. Bu yüzden, halk tarafından kabul edilen ve gönüllü olarak boyun eğilen kanunlara müracaat etmek gerekir. Eğer devlet gönüllü olarak kabul edilen kanunlardan uzak durursa tam anlamıyla istikrarlı bir düzene kavuşamaz. Zaten, insanların talepleri, hiçbir zaman sadece bu dünya yönünde de değildir. Dolayısıyla dini dikkate almayan siyasî hükümlere, rasyonel siyasete dayanan devlet yönetimi, istenilen ölçülerde iyi bir yönetim biçimi olamaz.⁹⁵ Şüphesiz *İbni Haldun*'un bu görüşleri, olması gerekene yö-

⁹³ M. U. I. ss. 739-740 . M. R. II. ss. 137-138.

⁹⁴ M. U. II. s. 860. M. R. II. s. 285.

⁹⁵ M. U. I. ss. 541-542. M. R. I. ss. 385-386.

nelik temennülerini yansıtmaktadır. Real anlamda dinin zorunlu olmadığını bilahare kendisi de söylemektedir. Bunun içindir ki o, bazı İslam düşünürlerinin din temelli bir kurum olan nübüvvetin, yani peygamberliğin rasyonelliğini ispatlamaya çalışarak, siyasi otoriteyi dinden kaynaklanmak zorundaymış gibi değerlendirmelerini isabetli görmez. Daha doğru bir tanımlamayla, toplumsal hayatın var olabilmesi için dinin zorunlu olduğunu ileri sürmeyi doğru bulmaz. Ona göre bu tür iddialar tabii bir delile dayanmamaktadır. Toplumsal hayat ve düzen, din ve dinî otorite olmaksızın da pekâla mümkündür. Siyasî otoritenin ihdas ettiği hükümler, kanunlar veya insanları bir arada tutan grup şuuru *asabiyyet*, toplumsal hayat ve düzen için temelde yeterli bir faktördür. Dikkat edilirse, yeryüzünde herhangi bir dine veya peygambere tabi olanlardansa olmayanlar daha çoğunluktadır. Herhangi bir dine veya peygambere tabi olmayan insanların yeryüzünde yaşayan nüfusun çoğunluğunu teşkil etmeleri bir yana, devletler ve medeniyetler kurdukları da bir vakıadır. Siyasal bir otorite olmadığı takdirde toplumsal hayat da devlet de medeniyet de imkânsızdır. Ancak, herhangi bir dine veya peygambere bağlı olunmadığı takdirde bütün bunların imkânsız olacağı ispat edilemez.⁹⁶ *İbni Haldun*'un burada üzerinde durduğu husus, dinin veya peygamberliğin lüzumsuzluğu değil, dünyevî anlamda toplumsal ve siyasal bir hayat için zorunlu olmadıkları; din ve toplumsal hayat veya din ve siyasal hayat arasında, bazı İslam düşünürlerinin iddia ettikleri gibi rasyonel veya real zorunlu bir bağın yokluğudur. Elbette ki toplumsal hayat için tabii ve zaruri olan sadece ve sadece siyasal otoritenin mevcudiyetidir. Herhangi bir toplumda dine dayanarak düzen ve emniyet tesis edilebileceği gibi, din dışı siyasal bir otoriteye ve o otoritenin ihdas ettiği kanunlara dayanarak da pekâla tesis edilebilir.

İbni Haldun toplumsal hayatın varoluş şartı olarak meseleyi bu şekilde temellendiriyor ise de ahlak hukuk ve özgürlük açısından, dini dikkate alan ve almayan toplumsal-

⁹⁶ M. U. I. ss. 273-275. M. R. I. ss. 91-93.

siyasal pratikleri mukayese ettiğinde, dini dikkate almayan toplumsal-siyasal pratiklerin ahlaka, hukuka ve özgürlüğe pek fazla ehemmiyet vermediklerini ve veremeyeceklerini bu anlamda salt seküler bir hayatın, devletin çöküşüne azami katkıyı sağlayacağını da belirtir.⁹⁷ Tercih noktasına gelindiğinde *İbni Haldun'* un İslam kaynaklı bir siyasal anlayışı benimsediği muhakkaktır. Ancak onun burada göstermek istediği real bir durumun tespitidir. Ona göre, "hukuku, zorbalık ve güç üstünlüğüne dayanan, öfkesi burnunda mizacın gelişimine yol açan devlet, adaletsiz ve müstekbirdir. Siyaset felsefesinin de katılacağı gibi hukukun gözünde kınanmaya müstahaktır. Zira o, Allah'ın nurundan yoksun spekülasyonların ürünüdür... Halkın hem maddî hem de manevî çıkarlarını gözeten ve İslam'ın hakiki uygulamasına dayanan devlet yegâne mükemmel devlet olarak durmaktadır."⁹⁸ *İbni Haldun'* un burada vurgulamak istediği, salt seküler bir hukuk anlayışının ve dolayısıyla da ona istinat eden devletin kural ve kaidelerinin insanlar tarafından kolay kolay içselleştirilemeyeceğidir: Dinin dikkate alınmadığı yapılanmalarda toplumsal ve siyasal ilişkiler, salt dünyevî, seküler bir takım hedeflere endeksleneneğinden, bu nevi hedefler kaçınılmaz biçimde rekabetlerin ve ihtilafların kaynağına dönüşecektir. Rekabetin ve ihtilafların hakim olduğu ilişkilerde insanları birleştirmek ve kaynaştırmak, yani toplumsal entegrasyon mümkün değildir. Böylesi bir dayanışmayı sağlayacak yegâne güç dindir. Çünkü, dinin teklif ettiği toplumsal ilişki biçimlerinde nihaî hedef, bireysel ve toplumsal maslahatlara birlikte riayet ederek bütün insanlar için hem dünyevî hem de dünya ötesi mutluluğu sağlamaktır. *İbni Haldun* yapmış olduğu mukayesede din kaynaklı siyasetin toplumsal hayat için daha uygun olduğunu belirtiyor ise de

⁹⁷ Ziyaüddin Serdar, *İslam Medeniyetinin Geleceği*, Çev., D. Aydın, İnsan Yay., İstanbul, 1986, s. 201.

⁹⁸ Hamilton A. R. Gibb, *İslam Medeniyeti Üzerine Araştırmalar*, Çev., K. Durak, vd., Endülüş Yay., İstanbul, 1991, s. 190.

bu onun, nübüvvetin ve din kaynaklı hukukun zorunlu olduğu ya da aklın, bir peygamber tarafından va'z edilen emir, inanç ve faziletleri ispatlayabileceği kabulünü benimsediği anlamına gelmemektedir. İkisi birbirinden tamamen farklı şeylerdir. Birinci husus için insanın ve toplumun tabiatı sağlam bir destek ise de ikincisi için böyle bir destek söz konusu değildir.⁹⁹ *İbni Haldun*'un yukarıda vurgulamak istediği husus işte budur.

Günümüz siyaset literatürünün diliyle konuşacak olursak *İbni Haldun* açısından devletin fonksiyonları; iç güvenliğe yönelik *adalet*, savunmaya yönelik *askeriye* ve bayındırlığa ve kamusal ihtiyaçlara yönelik *maliyeden* ibarettir.¹⁰⁰ Onun ifadeleriyle, devletin birinci ve en temel fonksiyonu şüphesiz adaletin tesis edilmesidir. Ülkenin bayındır ve mamur hale gelmesinin yegâne yolu, toplumda adaletin tesis edilmesinden geçer. Adalet, halk arasına konulmuş olan bir terazidir. Ölçüyü belirleyen de bizzat Tanrı'dır. Devlet, teraziye ve ölçüye nezaret etmekle mükelleftir. Devletin ekonomik faaliyetlerde bulunması, terazinin ve ölçünün bozulmasının başlıca sebebidir. Devletin ekonomik faaliyette bulunduğu sahalar neticede siyasî otoritenin yandaşları için birer arpalığa dönüşür. Vergi sistemi bozulur. Devlete sırtını dayayanlar vergi ödemez. Devlet de buna göz yumar. Devletten bağımsız çalışan vergi mükellefleri haksızlığa maruz kalırlar. Dolayısıyla dürüst girişimcilerin ekonomik faaliyetleri sekteye uğrar. Bunun sonucu olarak da ülkenin bayındırlaşması engellenilmiş olur. Neticede de toplumun düzeni bozulur. Devletin asli fonksiyonlarının dışına çıkması, kaçınılmaz olarak halka yönelik bir zulme de dönüşür. Şüphesiz, zulümden kasıt, devletin insanlara zulmü olup, *umranı* yani toplumsal hayatı tahrip eden de budur. İnsanların birbirlerine zulmü asıl zulüm olamaz. Çünkü, devlet istediği takdirde,

⁹⁹ Muhsin Mehdi, "İbni Haldun", Çev., Y.Z. Cömert, İslam Düşüncesi Tarihi, C.

3 İnsan Yay., İstanbul, 1991, ss. 183-203.

¹⁰⁰ M. U. I. ss. 626-627. M. R. II. ss. 6-7.

insanların zulmüne mani olmaması mümkün değildir. Zulmün kaynağı devlet olunca maalesef ona mani olacak bir güç de yoktur. İnsanların mülkünü gasp etmek, zorla çalıştırmak, mükellef olmadıkları şeyleri onlardan istemek, hukuk harici şeylere zorlamak, haksız vergi toplamak, vergileri suiistimal etmek, insanlara haklarını vermemek gibi şeylerin hepsi, devletin asli fonksiyon alanının dışına çıkmasının sonucu olarak görülen şeylerdir. *İbni Haldun*, devletten kaynaklanan bütün bu zulümlerin kaçınılmaz olarak devletin inkırazına ve umranın, toplumun çöküşüne yol açacağını ısrarla belirtir. Çünkü devletin ve toplumun bu şekilde fesda uğraması, insan türünün inkıtaa uğramasına da sebep olur. Halbuki, devletin varlık nedeni, halkın muhafazasına yönelik beş vazifeyi yerine getirmektir. Bu beş vazife de insanların hayatlarının, mallarının, akıl sağlıklarının, nesillerinin ve hangi türden olursa olsun inançlarının muhafaza edilmesidir.¹⁰¹ Ayrıca, siyaset ve devlet, esasında halk için ilahi bir kefalettir. Bu kefaletin maksadı da insanlar arasında adaletle hükmetmektir. Adalet yoksa devlet de yok demektir.

İbni Haldun yönetim tarzının nasıl olması gerektiğine yönelik de şunları söyler: Devlet idaresi, halka yumuşak muamele (*rıfk*) esasına dayanmalıdır. Devlet, eğer insanlara sert bir şekilde muamele eden, onların mahremiyetlerini araştıran, zulüm ve baskıyı devlet için gerekli gören bir otorite olursa insanların üzerine korku ve zillet çöker. Bu durumda da yalancılık, hilekârlık ve benzeri şeyler, insanlarda huy ve karakter haline gelir. Dolayısıyla ahlakî zaafiyet kaçınılmaz olur. Böyle bir devletin ömrü elbette ki uzun sürmez. Şayet yönetim yumuşak muameleye dayanırsa halk ve devlet tamamen bütünleşir. Böyle bir durumda insanlar devletin bekası için her şeyi yaparlar. Aslında iyi idarenin temel özelliği insanların canlarının ve mallarının güvenliğini sağlamak ve geçim şartlarını kolaylaştırmaktır. *İbni Haldun*

¹⁰¹M. U. I. ss. 710-716. M. R. II. ss. 103-111.

böylesi bir siyasal anlayışın gerçekleşmesini yöneticilerde bulunması gereken niteliklere de bağlar. Ona göre, fazla zeki olan insanların yönetimde bulunmaları halinde yönetilen insanlara yumuşak muamele etmeleri pek nadirdir. Böylesi muamele daha çok vasat düzeydeki insanlar tarafından sergilenir. Fazla zeki olan idareciler, halktan beklenilmemesi gereken şeyleri beklerler. Bu yüzden de halk sıkıntıya düşer. Fazla zeka haksızlık ve tabii olmayan şeylerle birlikte bulunur. İnsanlarda mevcut olan bütün sıfatların, ifrat ve tefrit şeklindeki her iki ucu da zararlıdır. İyi olan her zaman vasat haldir. Cimrilik ve israf karşısında cömertliğin; korkaklık ve tehevür karşısında cesaretin üstünlüğü vasat (*altın orta*) olmasıdır.¹⁰² *İbni Haldun* bu anlamda siyasetten ve siyasî gidişattan en az anlayan insanların, teorik dinî ilimlerle uğraşan alimler olduğunu, çünkü onların, zihinsel spekülasyonları alışkanlık haline getirmiş olduklarından ötürü, pratik hayatla ve doğal olaylarla fazla ilgilenmediklerini, halbuki pratik hayatla ve doğal olaylarla ilgilenmenin siyasette zorunluluk ifade ettiğini belirtir. Ona göre aşırı zeki insanlar ve salt mantık ve metafizikle uğraşan felsefeciler de bu alimlerle aynı kategoridedir. Bunların aksine halktan olmasına rağmen, sağ duyu sahibi olan insanlar, siyasette her zaman daha başarılı olurlar.¹⁰³

İbni Haldun, devletlerin çöküşüne yönelik olarak da şunları söyler: Devletin istikrarı ve bekası, adaletin tesisine ve insanların zulüm ve baskılarla mezellete düşürülmemelerine bağlıdır. Bir devletin yıkılacağıının en açık delili, siyasî otoriteyi elinde tutan insanların çıkar peşinde koşmaya başlamaları, devlet harcamalarını israf derecesinde artırmaları, insanlara zulmetmeleri, kısacası adaletle hükmetmemeleridir. Oysaki insanlara hak ettikleri şeylere göre muamele etmek, herkese hakkı ne ise onu vermek doğruluğun ve dürüstlü-

¹⁰²M. U. I. ss. 539-541. M. R. I. ss. 382-385.

¹⁰³M. U. II. ss. 1302-1305. M. R. III. ss. 308-310.

gün icabı olup, devletin selameti için gerekli oldukları gibi, haddizatında adalet de budur. Herhangi bir devletin adaletten uzaklaştığı görüldüğünde inkıraza uğraması artık beklenbilir. Adaleti temsil eden insanların ise er veya geç devlete varis olacakları muhakkaktır.¹⁰⁴

İbni Haldun, insanların hukukunu tanımayan, adaletsiz, zalim, otoriter ve totaliter devletlere karşı başkaldırma, *ihtilale* girişme hususunda da şunları söylemektedir: Yaşadıkları toplumda hukukun ve adaletin hakim olmasını isteyen bazı insanlar, iyiliği emretmek ve kötülükten menetmek üzere zalim iktidarlara başkaldırmış ve ezilen insanları da ihtilale sevk etmiş iseler de iyi netice almalarını sağlayacak kadar güçleri olmadığından, umumiyetle başarıya ulaşamamış, Tanrı'dan sevap umarken vebale girmişlerdir. Çünkü Tanrı, yeterli güçleri olmadığı taktirde, böyle bir şeyi insanlara emretmemiştir. Bunun içindir ki Peygamber, "kötü bir hareket gördüğünüzde onu elinizle, buna gücünüz yetmezse dilinizle, buna da gücünüz yetmezse kalbinizle değiştirin" demiştir. Belli bir güce dayanmayan *ihtilaller*, haklı da olsalar, tasvip edilemezler. Hele hele ihtilale kalkışanların niyeti sadece siyasî iktidarı ele geçirme şeklinde olur da samimiyetleri de şüphe içerirse önlerine birçok engelin çıkması ve birçok felakete maruz kalmaları da tabiidir. Zira, Tanrı'ya ait bir husus, onun için samimiyetle çalışma ve insanlara karşı dürüst olma hali bulunmaksızın tamamlanamaz ve başarıya da ulaşamaz.¹⁰⁵

İbni Haldun, kurulan her devletin, insanların tabii ömürlerine benzer şekilde bir takım aşamalardan geçtiği kanaatinde. Geçilen her aşamaya bağlı olarak toplumun karakteristik özellikleri de değişmektedir. Söz konusu aşamalar da şu şekilde tespit edilmiştir:

¹⁰⁴M. U. I. ss. 458-461. M. R. I. ss. 291-295.

¹⁰⁵M. U. I. ss. 488-489. M. R. I. ss. 323-324.

1- *Zafer Devri*: Refahı ve devlet olmayı hedefleyerek güçlenen *asabiyet*, inkıraz dönemini yaşayan bir devletin mirasına konunca zafer devri başlar. Bu aşamada siyasî otorite, yeni mülkler edinmede ve ülkeyi savunmada halk için örnek-lider konumunda olup, asabiyet duygusu henüz devletle halk arasında birliği sağladığından, halka rağmen herhangi bir faaliyette bulunulmaz.

2- *İstibdat Devri*: Bu aşamada devlet istikrar kazandığından ve devletin nasıl kurulduğu da insanlar tarafından unutulduğundan, siyasî otorite devleti kuran asabiye ihtiyacı duymamaya ve artık otoritesini kurucu kadrolarla paylaşmamaya başlar. Onları tasfiye ederek yerlerine, kendisine bağımlı yeni bir güç, paralı ordu ve devlet işlerini yürütecek bürokratik bir kadro teşkil eder. Devlete bağlılık, itaat ve sadakat yeni kadrolar için dinî bir inanç haline dönüşür. Bu yeni kadrolar, mevcut iktidarın devamı için din adına cihat ediyorlarmış gibi savaşırlar. İşte bu yüzden devlet, kurucu kadrolara ve kurucu ruha ihtiyaç duymaz. Çünkü yeni kadrolar, mevcut iktidara itaati, Tanrı'dan gelen ve aksi düşünülemez bir emir olarak telakki ederler. Mevcut iktidarın muhafazası dini bir inanç haline dönüşünce, devleti kuran asabiyetin yerini devlet ideolojisini paylaşan, fakat kurucu asabiye mensup olmayan kadroların alması işin tabiatı gereğidir.¹⁰⁶ Kurucu zihniyeti tasfiye hareketi de kaçınılmaz olarak istibdada dönüşür.

3- *Refah ve Sükun Devri*: Bu devir, siyasî otoritenin hasılatı topladığı dönemdir. Bu aşamada refahın çeşitli tezahürleri; saraylar, binalar, su kanalları, köprüler, bağ-bahçe, lüks kabilinden yiyecek, içecek, giyecek gibi şeyler kendilerini gösterirler. Yeni yeni sanatlar, uzmanlık alanları gelişir. Bedevilerin medenileri taklit etmeleri kaçınılmaz olduğundan, kendileri tarafından yıkılan devlet ve medeniyetler, refah

¹⁰⁶M. U. I. s. 480. M. R. I. s. 314.

döneminde taklit edilmeye başlanır.¹⁰⁷ *İbni Haldun*, toplumların bir diğerini taklit hadisesini savaştaki galibiyetten ziyade medeni aşamada olup olmamakla açıklamaktadır. Şayet, savaşta galip gelen toplum, medeniyet itibarıyla daha üstün ise bu durumda yenilen tarafın galip tarafı taklit edeceğini belirtmekte ve sebep olarak da şunu göstermektedir: İnsanlar herhangi bir mücadelede kendilerine galip gelen tarafta mutlaka bir takım üstün özellikler bulunduğuna inanırlar. Öyle ki, kendilerinin de bu türlü mücadelelerde galip gelebilmeleri için onlara benzemeleri gerektiğini zannederler. Neticede de galip tarafın örf, adet, gelenek, görenek, kılık, kıyafet, yeme içme ve benzeri bütün özelliklerini taklit etmeye başlarlar.¹⁰⁸ Halbuki, keramet galibiyette değil, medeniyettir. Yeni kurulan devletin galip olmasına rağmen, geçmişteki devlet ve medeniyetleri kaçınılmaz olarak taklit etmesi bunun en açık delilidir. İşte bunun için yeni kurulan devlet, refah aşamasında geçmiştekilere benzer şekilde vergiler toplayarak gelirlerini artırmaya, planlı şehirleşmeye, her tarafa siyasî otoritenin heykellerini dikmeye, taraftarlarına rant aktarmaya ve ordusuna aşırı ihtimam göstermeye başlar.

4- Barış Devri: Bu dönemde devlet, dahilde kendisine yönelik hiçbir muhalefet kalmadığından emin bir biçimde, mevcut yapıyı muhafaza için dışardan gelebilecek tehlikelere karşı önlemler almaya ve komşu devletlerle barış antlaşmaları yapmaya başlar.

5- İsrâf ve Yıkım Devri: Bu aşamada devlet, gücüyle orantılı olan tabii sınırlarına ulaşmış olup, onun ötesine artık geçemez. Tıpkı belli merkezlerden çıkan ışığın çevreye yayıldıkça zayıflamasında veya içine taş atıldığında gittikçe genişleyen su yüzündeki daireler gibi, merkezde güçlü olan

¹⁰⁷M. U. I. ss. 509-510. M. R. I. ss. 347-348.

¹⁰⁸M. U. I. ss. 465-466. M. R. I. ss. 299-300.

siyasî otorite, sınırlara doğru zayıflamaya yüz tutar.¹⁰⁹ Ayrıca siyasî otorite, devletin bütün imkânlarını taraftarları ve kendisi için savurganlık derecesinde harcamaya başlar. Ehliyet gerektiren işleri, liyakatsiz insanlara arpalık olarak sunar. Vergiler ve borçlanmalar yüklü bir şekilde artırılmasına rağmen, devlet harcamaları yine de karşılanamaz. Adalet suiistimal edilir. Devletin hemen her kurumu iyiden iyiye dejenere olur.¹¹⁰

İbni Haldun'a göre devletin çöküşe yüz tuttuğunun emareleri öncelikle devletin üzerine bina edildiği iki temel kurumda kendini gösterir. Bu iki kurumdan biri askeriye, diğeri de maliyedir. Devletin savurganlık düzeyindeki harcamaları, bir taraftan maliyeyi dejenere ederken, bir taraftan da askerî harcamaların kısılmasıyla devleti muhafaza eden gücü, yani askeriyei zaafa uğrattır. Ayrıca, refah ve lüks sebebiyle devlete mutlaka rüşvet, görevi suiistimal, gibi bir takım ahlakî olmayan hastalıklar da arız olur. Tıpkı canlıların yaşlılık halinde görülen şeyler gibi. Bu durumun tedavisi veya ortadan kaldırılması mümkün değildir. Çünkü, bu bir kader ve bir tabii hadise olup, değiştirilmesinin imkânı yoktur.¹¹¹ Bu noktaya gelindiğinde, artık devlet yıkılmaya yüz tutmuştur. Neticede ya komşu olan devletler kendisine saldırarak ya da içerden yükselen bir *asabe* (yeni kadro) iktidarı ele geçirecek ve bir başka devlet böylelikle kurulmuş olacaktır. *İbni Haldun* için, canlılar gibi devletlerin de tabii ömürleri vardır. Onlar da doğarlar, büyürler, gelişirler, yaşlanırlar ve ölürler. Onun ifadeleriyle, böylelikle de Tanrı'nın yaratılmış olan şeylere taktir etmiş olduğu yok olma hususu, mukadder ölüm, devlete de tatbik edilmiş olur.¹¹² *İbni Haldun*'un siyasete yönelik düşüncelerinin bugün dahi orijinal ve kalıcı

¹⁰⁹M. U. I. ss. 492-493. M. R. I. ss. 327-329.

¹¹⁰M. U. I. ss. 514-416. M. R. I. ss. 353-355.

¹¹¹M. U. I. s. 721. M. R. II. s. 117.

¹¹²M. U. I. ss. 503-505. M. R. I. ss. 340-343.

bir değer taşıması özellikle onun şu tespitlerinden ileri gelmektedir:

1- Köy ve şehir hayatı arasındaki ayrım; bedevi ve medeni umran.

2- Medeniyetin ve devletin kurulabilmesi için şehir hayatının zorunluluğu.

3- Siyasî eylemin dayanağı olarak gücün ileri sürülmesi.

4- Devletin inançlarla barışık olması durumunda, daha güçlü ve evrensel bir uygarlığın kurulabileceği tespiti.

5- Toplumsal hayatın dinî, iktisadî, askerî, ve diğer kültürel unsurlarının neden-sonuç ilişkisiyle birbirlerine bağımlılığının anlatılması.

6- Seküler bir toplumsal hayatın varlığı için dinin veya nübüvvetin zorunlu olmadığına belirtilmesi.

7- Asabiyyetin ve dinin devletin hayatında oynayabileceği rolün vurgulanması.

8- Devletin varoluş sürecinin doğuş, gelişme, büyüme, gerileme ve çöküş olarak determine bağlamda tespit edilmesi.

İbni Haldun'un bu düşüncelerinin, yaşadığı dönemden çok sonra da olsa, birçok alanda çığır açtığı muhakkaktır.¹¹³ Devlete dair 'güce dayanır' şeklindeki realist yaklaşımı olsun, devletin fonksiyonlarının neleri kapsaması gerektiği düşünceleri olsun, devlet-birey (toplum) ilişkilerine yönelik teklifleri olsun, hemen hepsi, muhakkak ki bugün de geçerli sayılabilecek değerdedir.

Sosyo-politik yapı ve ekonomi ilişkilerine gelince: Toplumsal hayatı ve siyaseti insan için tabii ve zorunlu gören *İbni Haldun*, ekonomik faaliyetlerin, hem toplumsal hayatın hem de siyasal hayatın determinasyonunda en etkili faktörlerden biri olduğunu da vurgular. Ona göre Tanrı, yeryüzünde mevcut olan her şeyi insanlar istifade etsinler diye

¹¹³ Erwin I. J. Rosenthal, a.g.e., ss. 154-155.

yaratmıştır. İstifadenin asıl meşru yolu da “*emek*”tir. Yeryüzünde mevcut olan şeylerden insanlar müşterek olarak istifade etmede *eşit* hak sahibi iseler de emekle elde edilen şeylere iştirak, başkalarının hakkı değildir. Emek harcanmaksızın da bir takım şeyler elde edilebilir, fakat bu yol geçici ve tabii olmayan bir yoldur. *İbni Haldun*’un bu ifadeleri, klasik liberallerin “*doğa durumu*” tasvirlerini andırmaktadır. Onların doğa durumundan sivil topluma geçişin nedenlerinden biri olarak gösterdikleri emek sarf edilerek oluşturulan özel mülkiyetin korunması düşüncelerinin ipuçlarını da *İbni Haldun*’un yukarıdaki ifadelerinden çıkarmak mümkün gözükmektedir.

İbni Haldun, insanın emeğiyle elde edebileceği ve ortaya çıkarabileceği iki şeyden bahseder. Bunlardan biri *maişet*, rızık (*livelihood*) diğeri de *müterakimdir* (*capital-sermaye*). Maişet, insanın temel ihtiyaçlarını ifade ederken, müterakim-sermaye, ihtiyaç fazlası mal veya serveti ifade eder.¹¹⁴ Bir başka ifadeyle maişet, geçim için zorunlu olan emeğin asgari değeri; müterakim, yani sermaye de emeğin değeri ve karşılığı olan şeylerin birikimi anlamına gelir. Emeğin birikiminden kastedilen şeyse bizzat emeğin kendisi değil, emekten hasıl olan değerdir. *İbni Haldun*, temel ekonomik faktör olarak emeğin yanında tabiatı da zikrediyorsa da tabiat, emeğe nispetle pasif ve ikinci plandadır. Kısacası onun için, ekonomide asıl unsur, emektir. *İbni Haldun*’un emeğe yapmış olduğu vurgudan ötürüdür ki o, Marxizmin öncülerinden biri olarak da değerlendirilmiştir.¹¹⁵

İbni Haldun insanların tek başlarına maişetlerini temin etmelerini veya sermaye birikimi yapmalarını mümkün görmemektedir. Hatta toplumun oluşumunu da bu yüzden insanların bir araya gelerek iş bölümü yapmalarıyla açıklar.

¹¹⁴ M. U. II. ss. 899-900. M. R. II. ss. 311-312.

¹¹⁵ H. Z. Ülken – Z. F. Fındıkoğlu, *İbni Haldun*, Kanaat Kitabevi, İstanbul, 1940, ss. 151-152.

Ona göre insanlar, iş bölümü yapmak suretiyle maişetlerini daha kolay elde edebilecekleri gibi ihtiyaçlarının fazlasını da bu yolla edinebilirler.¹¹⁶ Özellikle *medeni umranda* şehir hayatı yoğun iş gücünü bir araya getirip insanların emeklerini birleştirtince, bu emeğin asgarisi o insanların ihtiyaçlarının teminine yeterli gelir. Geriye kalan emek, ihtiyaç maddelerinin üzerine *artı-değer* olarak eklenir. Bu da refaha ve lükse karşılıktır. Yani, emeğin birleşmesiyle oluşan artı-değer, insanların zenginleşmelerini sağlar.¹¹⁷ *Umrannın*, şehir hayatının bir takım zaaflarından ötürü inkırazı yüz tuttuğu dönemlerde ise emek azaldığı gibi ekonomik faaliyetler ve emeğin ürünleri de azalır. Bunun anlamı da o taktirde hem maişetin hem de sermayenin azalacağıdır. Nüfusun yoğun olduğu şehirlerdeki umranın seviyesinin yüksek, az olduğu şehirlerde düşük olması iş bölümü ve emeğin yoğun olup olmamasıyla alakalıdır. Hayat standartlarının yüksekliğinin veya düşüklüğünün sebebi de yine aynı şeydir.¹¹⁸

İbni Haldun, emeğe bağlı olarak gerçekleşen ekonomik faaliyetlerin alanlarını ve belli ölçülerde bu alanlara bağlı olarak şekillenen toplumların temel özelliklerini de şu şekilde açıklamaktadır: Maişet ve sermaye temininin tabii yolları; ziraat, el sanayii (zanaat) ve ticaretten ibarettir. Ziraî faaliyetler daha çok bedevi toplumlarda gözlenirken, el sanayii ve ticaret medeni toplumlara mahsus ekonomik faaliyetlerdir. Ziraî faaliyetlerin öncelikle bedevi toplumlara mahsus olmasının sebebi bedevi toplumların henüz hayat için zorunlu olan faaliyet alanlarının dışına çıkamamış olmaları ve maişetin temininde zorunlu şeylerle yetinmek durumunda kalmalarıdır. Buna ilaveten, zirai faaliyetlerin herhangi bir beceri ve bilgi gerektirmemesi de bedevi toplumlara ait olmasında bir diğer önemli faktördür. *İbni Haldun*'a göre ziraat, tabii bir ekonomik faaliyet alanı olsa da daha çok zayıf karakterli

¹¹⁶ M. U. I. ss. 271-272. M. R. I. ss. 89-90.

¹¹⁷ M. U. II. ss. 842. M. R. II. s. 272.

¹¹⁸ M. U. II. ss. 902. M. R. II. s. 314.

insanlara mahsus bir üretim tarzıdır. Çünkü ziraî faaliyetler insanları toprağa bağımlı hale getirdiğinden, onların tembellişmelerine ve dolayısıyla başkalarının tahakkümüne ve sömürüsüne maruz kalmalarına vesile olur.

İbni Haldun, ziraatın aksine, el sanayii ve ticareti belli ölçülerde bilgi ve beceriyi gerektiren faaliyetler olarak değerlendirdiğinden, bu iki alanı hayatın zorunluluklarının ötesine geçmiş olan medeni toplumlara mahsus görmektedir. Çünkü medeni toplumlar nüfus yoğunluğuna bağlı olarak iş gücünün, emeğin ve istihdam alanlarının merkezileştiği toplumlar olup, merkezileşme de ekonomide verimliliğin artışı sağlayan temel unsurdur. Ona göre, *medeni umrana* mahsus ekonomik faaliyet alanlarından olan ticaret, ihtiyaç maddelerinin ucuza alınması veya üretilmesi ve maliyetinin üstünde bir fiyatla, pahalı satılması suretiyle sermaye ve mal artırımını ifade eder. Bu şekilde elde edilen artı-miktara '*kâr*' adı verilir. Maişetin ötesinde sermaye (*kâr*) amacıyla çalışan tacirler, daha fazla *kâr* elde edebilmek için *ihdikâr* ve *ihracat* yollarına başvururlar. İhtikâr, herhangi bir malı düşük fiyata alıp, pazarda ona olan talebin artışı sağlamak için depolamak ve talebin yoğunlaştığı dönemde piyasaya sürerek fahiş fiyatla satmaktır. Böyle bir anlayışın gayri ahlakî olduğu muhakkaktır. İhracat ise üretilen ya da ucuza satın alınan malın, talebin yoğun olduğu beldele nakledilerek pahalıya satılmasından ibarettir. Ticarî malların fiyatlarının aşırı derecede düşük olması da fahiş seviyede yüksek olması da ülke ekonomisinin bozulmasına sebep olur. Ticarî meta olarak sadece gıda ürünlerinin ucuz olması makbul karşılanabilir. Çünkü gıda ürünlerine olan ihtiyaç umumdur ve temel ihtiyaçları ifade ederler. Temel ihtiyaçlara yönelik mallarda toplumsal hayatın istikrarı, *kâr* amaçlı alım satım işlemlerinin önünde tutulmak zorundadır.¹¹⁹ Görüldüğü üzere, **İbni Haldun** ticarî faaliyetlerin ahlakî ilkeler üzerine bina edil-

¹¹⁹ M. U. II. ss. 929-934. M. R. II. ss. 335-342.

mediği taktirde çıkar ilişkilerine dayalı bir yaşama biçimi doğuracağına ve bunun neticelerinin de ahlakî dejenerasyona ve dolayısıyla toplumsal çöküşe yol açacağına işaret etmektedir. Bu da onun gayri ahlakî bir ekonomik anlayış olan vahşi kapitalizme karşı olduğu şeklinde yorumlanabilir.

İbni Haldun'a göre medeni umrana mahsus bir diğer ekonomik faaliyet alanı da yine belli ölçülerde bilgiyi ve eğitimi gerektiren el sanayiidir (*zanaat*). El sanayiinin gelişmesi ve yoğunlaşması, medeni umranın kökleşmesine ve muayyen bir süreyi icap ettiren devlet geleneğinin kurulmasına bağlıdır. Çünkü el sanayii temel ihtiyaçların tamamen aşıldığı ve üst seviyeden bir yaşama biçiminin doğduğu şehir hayatında, daha çok lüks ve refaha yönelik ihtiyaçları karşılamak üzere ortaya çıkar. Lüks ve refahın yaygınlaşması ve bunlara bağlı olarak yeni bir takım adet ve alışkanlıkların ortaya çıkması el sanayiine yönelik talebi artıracığı gibi talebin artışı da ürünlerin kalitesini artırır. Herhangi bir mala yönelik talep fazlalığı, daha çok insanı, o malın üretimine sevk eder. Üreticinin çokluğu beraberinde rekabeti de getirir. Rekabetin yoğunluğu da talebin fazla olduğu malın kalitesini tabii olarak yükseltir.¹²⁰ *İbni Haldun*'un ekonomik verimliliği *arz-talep* bağlamında değerlendirmesi, onun emeği esas almak ve *ihtikârı* da reddetmek kaydıyla ahlak temelli bir *serbest piyasa ekonomisini* doğru bulduğunu göstermektedir. Bu anlamda onun günümüz liberal ekonomistlerinin öncüsü olduğunu söylemek de her halde yanlış olmayacaktır. *İbni Haldun* el sanayii ile uğraşmanın insana yönelik etkilerini de kendi dönemi itibarıyla şu şekilde değerlendirmektedir: El sanayiinin gelişmiş olduğu Doğu toplumlarına giden Hıristiyan Batılılar, o bölgede yaşayan insanların zeka ve kabiliyetlerinin kendilerine göre çok ileri bir seviyede olduklarını görünce, onların yaratılış itibarıyla Batılı insanlardan farklı olduklarını, Tanrı'nın o insanları daha akıllı yarattığını düşünmüşlerdir. Halbuki bu düşünce, ta-

¹²⁰ M. U. II. ss. 941-944. M. R. II. ss. 348-351.

mamen yanlıştır. İnsan tabiatı her yerde aynıdır. Görülen bu farklılığın yegâne sebebi Doğu toplumlarında bilimsel faaliyetlerin ve el sanayiinin insanların zeka ve kabiliyetlerini geliştirmiş olmasıdır.¹²¹ İbni Haldun'un bu ifadelerinden onun, modern siyaset felsefesinin ilk temsilci olarak nitelenen *Thomas Hobbes*'tan çok daha önce, "*niteliksel doğal eşitlik*" fikrine sahip olduğu da anlaşılmaktadır.

İbni Haldun, bu yolların dışında maişet veya sermaye teminini ise tabii bir yol olarak değerlendirmemektedir. Tabii karşılanmayan yolların başında siyasî otorite için çalışmak, lüks ve refah sebebiyle kendi işlerini görmeye tenezzül etmeyen insanlar için hizmetkârlık yapmak ve define arayıcılığı gelmektedir. Onun ifadeleriyle; ehil olmaları kaydıyla, devletin iç güvenlik, savunma ve maliyeye yönelik fonksiyonlarının yerine getirilmesinde bir takım insanları memur olarak istihdam etmesi belli ölçülerde mazur görülebilir ise de bu yol maişet veya sermayenin temininde diğer yollar gibi tabii bir yol da değildir. Çünkü insanın hayatını bu şekilde başkaları vasıtasıyla garantiye almaya çalışması, onun insanî meziyetlerinin şu ya da bu şekilde dejenere olmasına vesile olur. Devlet memuriyetinin ötesinde, lüks ve refah içerisindeki zenginlere hizmet yoluyla, geçimin temin edilmesi, insanî meziyetlerin tamamen yok olmasına yol açar. Bu durum, insanların kazançları hususunda kendilerine değil de başkalarına güvenmeleri demek olup, tenezzül edilmemesi gereken bir durumdur. Tabii olmayan bir diğer yol da define arayıcılığıdır. *İbni Haldun*'a göre, bu yola daha çok medeni umranda, şehir hayatı yaşayan, rasyonel düşümemeyen, lüks peşinde koşan ve geçimini tabii yollarla sağlayamayan insanlar tevessül ederler. Halbuki bu gibi yollar tabii yollardan hem çok daha ağır hem çok daha zahmetli hem de sonuçları itibarıyla çok daha az kazançlı olan yollardır.¹²²

¹²¹ M. U. II. ss. 1016-1017. M. R. II. ss. 431-432.

¹²² M. U. II. ss. 907-911. M. R. II. ss. 316-320.

Toplumsal oluşumu ve ekonomik verimliliği işbölümüne bağlayan *İbni Haldun*, işbölümünün her zaman gönüllü ve rasyonel olarak gerçekleştiği kanaatinde de değildir. Aksine, ona göre işbölümü ve yardımlaşma umumiyetle siyasî otoritenin zorlamaları ve baskılarıyla gerçekleşmektedir. Siyasî otoriteyi elinde tutanların ve onların yandaşlarının medeni umranda en varlıklı kesim olmalarının asıl sebebi devlet gücünü ellerinde tutuyor olmalarıdır. *Medeni umrandaki* toplumsal tabakalaşmanın temel sebebi de yine siyasî güçtür. Toplumsal tabakalaşmanın belirleyici unsurunun siyasî güç olması yüzünden, tabakalar arasında bir nüfuz hiyerarşisi de oluşur. Üst tabakaya mensup olan insanlar siyasî nüfuzlarından ötürü ekonomik açıdan da üst seviyededirler. İnsanların siyasî nüfuz ve tesir alanları geniş ise kazançları da o nispette geniştir. Siyasî nüfuz itibarıyla üst tabakaya mensup olmayan veya onların nüfuzu altına girmeyen insanların mal veya sermayeleri, sadece onların emekleri nispetindedir. Devletten bağımsız olarak ziraat, ticaret ve el sanayii ile uğraşanların ekonomik durumları temelde böyledir. Şayet bu insanlar siyasî nüfuz sahibi olamaz veya siyasî nüfuz altına girmeyip kendi faaliyet alanlarıyla yetinirlerse emeklerinin ötesinde sermaye sahibi olmaları mümkün olmayacağı gibi neticede fakr'ı zarurete dahi düşebilirler. Yüksek seviyeli insanların çoğu, yüksek makamlara gelemedikleri için ya da siyasilerin nüfuzu altına girmeyi kabullenmedikleri için, ekseriya fakir bir hayat yaşamak zorunda kalmışlardır.¹²³

İbni Haldun, kelimenin tam karşılığıyla ekonomide ahlak ve hukuk temelli liberal bir yaklaşımı savunarak, devletin ekonomik faaliyetlerde bulunmasının sakıncalarını da şu şekilde ifade etmektedir: Devletin ekonomik faaliyetlerde bulunması büyük bir hatadır. Çünkü ekonomi rekabet esasına dayanmakta olup, devletin böyle bir faaliyete girişmesi

¹²³ M. U. II. ss. 918-920. M. R. II. ss. 329-330.

zorunlu olarak rekabeti ortadan kaldıracacağı gibi, aynı alanda faaliyet yürüten insanları da haksız rekabetle zarara uğratacaktır. Devletin ekonomik faaliyeti, her türlü suiistimali mümkün kıldığından hem halkı ekonomik faaliyetlerden soğutacak hem de ekonomik ürünlerin real değerleriyle satış değerleri arasındaki oranı bozacaktır. Mesela, herhangi bir mal satın alımında kendisiyle kimse rekabet edemeyeceği için devlet, o malı değerinden çok düşük veya yüksek fiyatlara alabileceği gibi, malların satışı hususunda da yine devlete karşı rekabet mümkün olamayacağından aynı mallar çok düşük veya çok yüksek fiyatlara satılabilirler. Böylesi bir durum, piyasanın hiçbir zaman istikrarlı olamayacağı anlamına gelmektedir. Bu durumun devam etmesi, ekonomik faaliyetlerde bulunan insanların çalışma ve iş yapma heveslerini kaybetmelerine yol açar. Dolayısıyla vergi sisteminin bozulması da kaçınılmaz olur. Çünkü vergi halktan alınmaktadır. Halkın ekonomik faaliyetlerinin sekteye uğratılması, vergi sisteminin de bozulması demektir. Yani, devletin ekonomik faaliyetlerde bulunması, neticede devletin zararını getirecektir. Kaldı ki devletin ekonomik faaliyetlerde bulunması aynı zamanda halkın hukukuna da bir tecavüzdür. Böylesi bir durum da nihaî anlamda devletin zaafa düşeceğinin ve inkıraza uğrayacağını işaretidir.

İbni Haldun açısından, devlet ve ekonomi arasındaki ilişkiler için unutulmaması gereken asıl nokta şudur: Devletin tek gelir kaynağı vergidir. Vergi gelirlerinin artması, yani devletin gelirlerinin artırılması, müteşebbislerin üzerine yüklenen vergi miktarlarının artırılmasına değil, ekonomik faaliyetlerde bulunan insanlara adaletle nezaret etmeye ve vergi yükünün olabildiğince azaltılmasına bağlıdır. Bu yapıldığı taktirde, insanlar sermayelerini artırmak ve daha fazla kâr elde etmek için daha fazla teşebbüste bulunurlar. Böylece de devletin vergi gelirleri çoğalmış olur. Ülkenin bayındırlığı da bu şekilde gerçekleşir.¹²⁴ Vergi gelirleri; ülke-

¹²⁴ M. U. I. ss. 699-703. M. R. II. ss. 91-96.

nin bayındır ve mamur oluşuna, pazarların faaliyetine ve insanların kâr ve menfaat peşinde koşmalarına bağlıdır. Devletin halktan topladığı vergileri ülkenin bayındırlığı ve imarı için harcaması, vergilerin azalmasından ziyade artmasını sağlar. Bu anlamda vergi, halk ile devlet arasında tedavül ve dolaşım halinde olan ekonomik mal gibidir. Devlet bu malı topluma hizmet olarak geri döndürmezse halkın malı kaybolmuş, daha doğrusu çalınmış olur. Bu şekilde halkın malına tecavüz, onların servet edinme yolunda çalışmaktan alıkonulmaları demektir. Çünkü bu türden istismarlar, insanların çalışma azmini öldürür. Umranın mükemmelliği, pazarın hareketliliğine, insanların sabah-akşam kazanç ve menfaatleri için çalışıp çabalamalarına bağlıdır. Onlara haksız müdahalelerde bulunulduğunda pazar durgunlaşır, pazar yerleri ülkenin dışına kayar. O bölgede ikamet edenler, pazarların olduğu yerlere göç etmek zorunda kalırlar. Sonuç olarak devletin fonksiyon alanlarının dışına çıkması, devletin dejenerasyonuna, devletin dejenerasyonu da ülkenin bayındır ve mamur halinin bozulmasına neden olur. Çünkü devlet, *umranın* suretidir, *umranın* maddesinin yani ekonomik yapının bozulması, zorunlu olarak sureti, yani devleti de bozar.¹²⁵

İbni Haldun, ekonomiye müdahale yoluyla umranı tahrip eden hususların başında, insanlara haksız bir şekilde devlet için çalışma mükellefiyetleri koymayı görmektedir. Ona göre, insanların emeği, mal ve sermaye kabilinden bir değer olduğundan, böyle bir mükellefiyet, insanların mallarının zorla ellerinden alınması anlamına gelir. Halbuki, umranın bayındır hale gelmesi, insanların mallarının ellerinden alınmasıyla değil, onların daha fazla mal elde etmek için çalışmaya sevk edilmeleriyle mümkündür. İnsanlar kendi işleri haricinde çalışmaya mecbur edilirlerse kazançları, malları, emekleri heba olur. Başka bir ifadeyle sermayeleri olan emekleri gasp edilmiş olur. Tabiatıyla bu durum sadece in-

¹²⁵ M. U. I ss. 709-711. M. R. II. ss. 102-104.

sanlara zarar vermek anlamına gelmemekte, aynı zamanda devletin üzerine bina edildiği temelleri çökertmeye çalışmak anlamına da gelmektedir.

Umram tahrip eden bir diğer önemli husus da **İbni Haldun** açısından, halka ait malları asgari fiyatla ucuza almak ve sonra da fahiş fiyatlarla ihtiyaç duyulduğunda pazara sürmektir. Bu durum uzun süre devam ederse insanların sermayeleri yok olur. Piyasa daralır. O bölgeye diğer bölgelerden sermaye (dış sermaye) de gelmez. Öyle ki sonuçta insanlar, maiyetlerini temin edemez duruma bile düşebilirler. Bütün bunların sebebi, devletin suiistimalidir. Devletin müdahalesinin bu gibi zararlarından ötürüdür ki söz konusu suiistimal yollarının hepsini İslam yasaklamıştır. İslamî açıdan, ahlak ve hukuk temelli olmak kaydıyla rekabet, serbest pazar meşru, ahlaka ve hukuka aykırı olarak insanların mallarına veya emeklerine el koymak ise gayri meşrudur. Bir başka ifadeyle, insanların maiyetlerinin teminine mani olan ve **umram**ın çöküşüne sebep olan bütün yollar, İslamî açıdan gayri meşru, insanların kendi emekleriyle zengin olmalarıysa tamamen meşrudur.¹²⁶ **İbni Haldun**, ekonominin temeline emeği koyduğu ve ekonominin toplumsal yapıya belirleyici düzeyde etkisini kabul ettiği için iktisadî materyalist ya da tarihi maddeci olarak değerlendirilemeyeceği gibi, özel mülkiyeti ve iş bölümünü belli ölçülerde akılcı bir örgütlenme olarak kabul ediyor diye de "**bırakınız yapsınlar, bırakınız geçsinler**" anlayışındaki ahlakî ve hukukî bir çerçeveye oturtulmamış olan vahşi kapitalizmi benimsiyor şeklinde de değerlendirilemez. Kanaatimizce o sadece, bu iki anlayışın doğru yanlarını ahlak ve hukuk zemininde birleştiren bir anlayışı temsil etmektedir ki o da **İbni Haldun**'un mensubu bulunduğu geleneksel İslam anlayışından kaynaklanmaktadır.

Sonuç formunda söylenecekse **İbni Haldun**, toplumsal ve siyasal yapıların objektif çözümlenmesi hususunda, evrensel

¹²⁶ M. U. I. ss. 714-716. M. R. II. ss. 109-111.

ölçülerde, sosyal bilimlerin gelişimine azami derecede katkı sağlamış olan bir İslam düşünürüdür. *İlm-i umran* adıyla icat ettiği disiplinin tarih felsefesi, tarih, sosyoloji, siyaset bilim, iktisat gibi disiplinlere ilham kaynağı olduğu da bir gerçektir. Yaşamış olduğu dönem itibarıyla, felsefe ve bilim ayrımının yapılmadığı da dikkate alınırsa şunları söylemek fazla iddialı olmasa gerektir: İslam dünyasında, geçmişte, orijinal bir felsefenin ya da bilimsel bilginin varlığından bahsedilecekse şüphesiz o, *İbni Haldun* tarafından yaratılmıştır. Haliyle bu çıkarın, siyaset bilim ve siyaset felsefesi için de geçerlidir.

II. BÖLÜM

SİYASET FELSEFESİ VE SİYASİ TEOLOJİ

Siyasi teoloji, doğruluğuna rasyonel gerekçelere ihtiyaç duyulmaksızın, peşinen inanılan siyasi düşüncedir. Ancak, kutsal ya da kutsal olduğu iddia edilen inanç kaynaklı bu düşünceler, yine de rasyonel zeminde temellendirilirler. Bu çerçeveden bakıldığında din, toplumsal ve siyasal düzenin omurgasını teşkil eder. Dinsel otorite ve siyasal iktidar, çoğu kez müşterek olup, bazen dinî önder toplumsal bir sorumluluğu ve siyasal bir rolü üstlenir, bazen de siyasal önder kutsal bir özelliğe sahiptir ve dinî bir fonksiyonu icra eder. Siyasi teolojinin temel ayırt edici özelliği, dinî ve siyasî otoritenin tek elde ve din adamının şahsında toplanmasını benimsemesi değil, toplumsal ve siyasal düzenin din ekseninde tanzim edilmesini öngörmesidir. Bir başka ifadeyle, siyasi teolojinin temel özelliği, dinin siyaset üzerinde mutlak belirleyiciliğini benimsemek ve sonuç itibarıyla de ikinciyi birinciye tabi kılmaktan ibarettir. Ortaçağ Hristiyanlığına ait bu tasavvurun esasen bütün dinler için söz konusu olduğunu söylemek yanlış olmasa gerektir. Ortaya çıktığı andan itibaren Hristiyanlık, kendini siyasetle sıkı bağlar içerisinde bulmuştur. İlk yüzyıllarda *Roma* yönetimi Hristiyanları toplumsal sistem için tehlike görüp zulme uğrattınca Hristiyanlık, bilinçli olarak siyasetten uzak durmuş ise de *İmparator Constantin*'in ihtidasıyla 380'lerde Roma'nın resmi dini haline gelmeyi de başarmıştır. Ne var ki bu başarı uzun sürmemiş, Roma'nın beşinci yüzyıldaki çöküşü, yine Hristiyanlığın suçlanmasına yol açmıştır. Gerçekten de Hristi-

yanlığın devlet dini olmasının hemen akabinde Roma'nın yıkılışını izah etmek hayli zor olmuş ve birçok Hristiyan, kilisenin devletle resmi ittifakının faydalı bir şey olup olmadığına tartışmaya başlamıştır. Şayet Hristiyan roma varlığını dinsiz kabilelere karşı koruyamıyorsa nasıl olur da Hristiyanlığın yayılmasında kilisenin ihtiyaç duyduğu dünyevî gücün kaynağı, din-devlet birliği sayılabilirdi? Bu tartışmaların yaşandığı sıralarda, Hristiyan idealizminin en kuvvetli tasdiki ve savunusu *Saint Augustinus* tarafından "*Tanrı Devleti*" (De Civitate Dei) adlı eserinde yapılır. "*Tanrı Devleti*" siyasi teolojinin ilk örneğidir. Eserin ana teması, tanrının hizmetine adanmış bir hayat tarzının tasviridir. Hayat, tanrı devletinden ve *Yeryüzü Devletinden* (Civitas Terrena) yana olanların, bir başka ifadeyle tanrının krallığından ya da şeytanın krallığından yana olanların mücadele alanıdır. Ancak ilahi krallığın ebedi mekanı cennette olduğu için, tanrı devletinden yana olanların mutlaka yeryüzünde galip gelmeleri gerekmez. Çünkü hayatın maksadı dünyevi egemenlik değil, tanrıya adanmışlıktır. Aslına bakılırsa *Saint Augustinus*'un ifadeleri oldukça sembolik ve mistikçedir ve tanrı devleti ya da yeryüzü devleti, herhangi bir ampirik-nesnel politik teşkilata karşılık da değildir. Dolayısıyla dünyada kurulacak olan devlet, hangi devlet olursa olsun, o bizatihi bir amaç değil, yalnızca tanrıya hizmeti mümkün kılan bir araçtır ve bundan öte bir değer de taşımamaktadır. *Saint Augustinus*, Hristiyanlığı putperestlik ve nifak karşısında savunmaya kendini öyle kaptırmıştır ki bu nedenle siyasî ve dinî iktidar arasındaki sınırları açıkça tanımlayan bir siyasî teori geliştirememiştir. Beşinci yüzyılın sonlarına doğru, *Papa Gelasius*, iki otorite arasındaki ilişkileri daha net tanımlar. Buna göre; *Mesih*, hem rahip hem de kraldı ama insan doğasının kötülüğünü ve zayıflığını bildiği için iki görevi ayırdı. Dinî iktidara insanların dinî ve ruhanî selametini; siyasî iktidara da dünyevi ve maddî idaresini bıraktı. Dinî iktidarın da siyasî iktidarın da meşruiyet kaynağı

tanrıdır. Ne var ki *Papa Gelasius*, belli bir olayın dinî mi siyasî mi ağırlık taşıdığına kimin karar vereceği sorusunu ne sormuş ne de cevaplandırmıştır. Oysa ki konuyu hangi mantıkî sonuçlara gidecekse oraya kadar götürseydi, ikili teorinin bütünüyle tatminkâr olmadığını görebilirdi. Kilise ve imparatorluk arasındaki rekabet, onuncu yüzyıldan on ikinci yüzyıla kadar iyice keskinleşince, her iki tarafın mensupları da otoriteyi dengede bırakan *Gelasiusçu* doktrini terk ederler. Kiliseyi savunanlar, *Papistler* tek bir otoritenin var olduğunu, bunun da kilise olduğunu ileri sürmeye başlarlar; *Anti-Papistler* de yine tek bir otorite olduğunu ancak bunun kral ya da imparator olduğunu ileri sürmeye başlarlar. Modern dünyanın kuruluşuna kadar sürecektir olan bu tartışmada, Papist öğretinin, dolayısıyla da siyasi teolojinin en önemli temsilciliğini, batı'da, *Salisburyli John* yapacaktır.¹²⁷

¹²⁷W. Ebenstein, *Siyasi Felsefenin Büyük Düşünürleri*, Çev., İ. Özel, Şule Yay., İstanbul, 1996, ss. 68-81.

Salisbury'li John (1120 – 1180)

Salisburyli John, Hristiyanlığın ve Kilise hâkimiyetinin etkin olduğu bir dönemde, 1120 yılında, İngiltere'nin **Salisbury** kentinde doğmuştur. Bir teolog, tarihçi ve kilise azası olarak kabul edilen **Salisburyli John**, erken yaşlarda Paris'e gitmiş ve burada **Peter Abelard**, **Alberic of Reims** ve **Robert of Melun** yönetiminde teoloji, sanat ve felsefe üzerine araştırmalar yapmıştır. Daha sonra **William of Conches**, **Richard 1'Eveque** ve **Theoderic of Chartres** yönetiminde eğitimini sürdürmüş ve çalışmalarını, yine Paris'te **Gilbert de La Porree**, **Robert Pullus** ve **Simon of Poissy**'nin gözetimi altında, teoloji alanında tamamlamıştır. Böylece, felsefe ve teoloji gibi alanların merkezi olan Paris'te ve hümanistik bilgilerin merkezi olan Chartres'da eğitim görmek için on iki yılını **Fransa'da** geçiren **Salisburyli John**, tarihteki tek İngiliz Papa olan **IV. Adrian**'la da yakın arkadaşlık kurmuştur. Roma'da Papanın yanında beş yıl geçirdikten sonra İngiltere'ye dönen **Salisburyli John**, 1148 yılında Canterbury Başpiskoposu **Theobald**'ın özel sekreterliğini yapmış ve onun ölümünün ardından yeni Başpiskopos **Thomas Becket**'in hizmetinde bulunmuştur. İngiltere Kralı **II. Henry** ile **Becket** arasında başlayan Kilise ile Kralın yargı yetkisi konusundaki tartışmada, **Becket**'a destek vermiş ve bu yüzden 1164 yılında **Becket**'la birlikte sürgüne gönderilmiştir. Altı yıllık sürgün hayatından sonra İngiltere'ye geri dönen **Salisburyli John**, **Becket**'in **Kral II. Henry**'nin uşakları tarafından öldürülmesine şahit olmuş ve bunun üzerine Fransa **Kralı VII. Louis**'nin Chartes Piskoposu olması yönündeki teklifini kabul ederek Fransa'ya gitmiş ve 1180'deki ölümüne kadar da burada kalmıştır.¹²⁸

Salisburyli John'un çalışmaları daha çok felsefe ve teoloji üzerinedir. Bunlar arasında, dört kitaptan oluşan "**Metalogicus**" adlı eseri, **Aristoteles**'in "**Organon**"u hakkında bilgi veren

¹²⁸ Ebenstein, a. g. e., ss. 99-100.

Ortaçağa ait ilk bilimsel eserdir. Sekiz kitaptan oluşan "*Policraticus*" (Devlet Adamının Kitabı) adlı eseri ise kısmen felsefe ve teolojiyi içeren çok yönlü bir derlemedir. *Salisburyli John*'un siyasi teolojiye ilişkin görüşlerini aktardığı bu kitap, *Augustinus*'un "*Tanrı Devleti*" adlı eserinden sonra kapsamlı siyasal incelemelerin yapıldığı ilk eser olarak kabul edilir. Düşüncelerinin kaynağında ise kilise babalarının değil, daha çok *Plutarkhos*, *Cicero* ve *Seneca* gibi Antikçağ düşünürlerinin çalışmaları vardır. "*Policraticus*" adlı bu eser, *Aristoteles*'in "*Politika*" adlı eserinin Latince'ye çevrilip yayınlanmasından önce *Salisburyli John*'un "*politicus*" sözcüğünü "devlet kurumlarını" anlatmak amacıyla kullanması bakımından da önemli bir yere sahiptir. Ayrıca *Salisburyli John*, bu eserinde, siyasetin ahlâkî kökenlerine ilişkin sistematik bir kuram oluşturma çabasına da girişmiştir.¹²⁹ 1159 yılında tamamlanan ve politika üzerine ilk ayrıntılı Ortaçağ dönemi çalışması olan *Policraticus*, siyasî düşünce tarihi açısından iki sebepten dolayı bir dönüm noktasıdır. İlki, yukarıda da ifade edildiği üzere, Batı düşünce dünyasının *Aristoteles*'in "*Politika*" adlı eseriyle bir kez daha tanışmasından önce yazılmış olan tek önemli siyasal eser olmasıdır. İkincisi de kanunî kesinliğin önceki belirsiz ilişkilerin büyük bir çoğunluğu üzerinde iz bırakmaya ve feodal bağımsızlığın politik kontrolün belirli organları içerisinde kaynaşmaya başladığı on ikinci yüzyılın sonları ile on üçüncü yüzyılın başlarındaki kurumsal gelişmeleri etkileyen dönüm noktalarından hemen önce yazılmasıdır. Bu nedenle klasik Antikçağ'dan henüz alınmış olan fikirlerden etkilenmemiş durumdaki saf Ortaçağ geleneğini temsil eder ve Ortaçağın daha önceki dönemlerinin kurumlarıyla bağlantısı olan *Patristik* literatürden kesintisiz biçimde türemiş öğreti-

¹²⁹ M. A. Ağaoğulları – L. Köker, İmparatorluktan Tanrı Devletine, 5. Baskı, İmge Kitabevi, Ankara, 2004, ss. 211-212.

ler bütününün en olgun birleşimidir.¹³⁰ *Policraticus*, Feodal döneme özgü toplumsal yapılanmanın istikrar kazandığı onuncu ve on ikinci yüzyılda, Kilisenin dünyevî iktidar üzerindeki egemenliğinin kurumsallaşmasında hayli etkili olmuştur. Öyle ki Kilise ve dünyevî iktidar arasındaki ilişkinin yeni bir boyut kazanmasında ve siyasal erkin meşruiyet zeminini yeniden belirlemede artık ölçü, *Policraticus*'tur.

Merkezî iktidarın ve kent yaşamının önemli olmadığı Feodal dönem, hiyerarşik toplumsal tabakalaşmanın etkin olduğu bir dönemdi. Serfler ve köylüler, toplumsal yapı içerisinde en alt tabakayı ve dolayısıyla yönetilenler grubunu oluştururdu. Bununla birlikte yönetenler grubu da toplumsal tabakalaşma açısından kendi içerisinde *vassal-senyör* ilişkisine bağlı olarak bu hiyerarşiye tâbi idi. Serfleri ve köylüleri koruyan şövalyeler, kendilerinden daha üstün bir konumda bulunan bir senyöre, senyör ise yine kendisinden daha üstün olan bir başka senyöre bağlıydı ve bu hiyerarşik düzen, Krala kadar ulaşmaktaydı. Bu yapı içerisinde her senyör, kendisinden üstte olan senyörün vassalıydı. Başka bir ifadeyle ilk önce yönetenler ve yönetilenler (serfler ve köylüler) arasında belirginleşen toplumsal hiyerarşi, daha sonra yönetenler arasındaki ayrımı da belirler haldeydi. Kısacası, şövalyeler ve efendileri kapsayan soylular grubu; ruhban sınıfından oluşan rahipler sınıfı; serfler ve köylülerden oluşan yönetilenler sınıfı olmak üzere toplumsal yapı üçe bölünmüştü. *Platon*'un, *yöneticiler, koruyucular, üreticiler* ayrımına dayandırdığı *ideal devletini* andırır biçimde şekillenen feodal toplumsal yapının, bu anlamda *Baba - Oğul - Kutsal Ruh* üçlemesiyle *Platon düşüncesinin* sentezine dayandığı söylenebilir. *Platon*'un yöneticiler, koruyucular, üreticiler şeklinde belirlenen sınıflarına karşılık, feodal dönemde, *oratores* (dua edenler), *laboratores* (çalışanlar),

¹³⁰ John of Salisbury ,The Statesman's Book of John of Salisbury -Policraticus- Trans. J. Dickinson, Russell & Russell, New York, 1963, ss. XVII- XVIII.

bellatores (savaşanlar) sınıfları mevcuttur. Toplumsal yapının üçe ayrılmasını öngören bu yaklaşım, tabakalar arası hareketliliğin de mümkün olmadığı anlamını taşıyordu. Bu dönemde, senyörler, yerel kiliselere ve manastırlara piskopos ve baş rahip atama gibi haklara sahip oldukları gibi, kiliselerden vergi toplama yetkisini de ellerinde tutmaktaydılar. Bu yapı karşısında rahatsızlık duyan Katolik Kilisesi, ilk etapta dünyevî iktidara ve dolayısıyla yerel yöneticilere karşı bağımsızlık mücadelesine girişerek manastırları senyörlerin denetiminden kurtarmaya çabalamış ve sonuçta da başarılı olmuştur. İlk dönemlerde dünyevî iktidara karşı bağımsızlığını koruma amacına yönelik Kilise, 1073 tarihinde *VII. Gregorius* adıyla *Papa* olan *Hildebrand*'ın düşünceleriyle dünyevî iktidar üzerinde baskın olma çabasına girişmiştir. Böylece, "*Gelasus Öğretisi*" adıyla bilinen dinî ve dünyevî iktidarın birbirinden farklı iki alana tekabül ettiğine ilişkin düşünceler yavaş yavaş değişmeye başlamıştır. *Hildebrand*'a göre, Hristiyanlığın ruhanî lideri olarak Papa'nın yükümlülüğü, dünya üzerinde bir Hristiyan toplumu kurmaktır. Papa'nın egemenliği ise Kilise ile sınırlandırılmayacağından dünyevî iktidarı kullananlar, Papa'nın otoritesine bağlı kalmak zorundadırlar. Dolayısıyla kralların, Papa'nın buyruklarına itaat etmekten başka şansları yoktur. *Gelasius Öğretisi*'nin dünyevî ve ruhanî otorite ayrımı, böylelikle yerini ruhanî iktidarın dünyevî iktidar üzerindeki egemenliğini destekleyen *Papist Öğreti* ya da *İki Kılıç Kuramı*na bırakınıştır. Sonuçta da Kilisenin manevi kılıcı kendi eliyle, maddi kılıcı ise Kilisenin buyruklarına uygun bir biçimde kullanmak şartıyla krallara verdiği düşüncesi, hâkim bir fikir haline gelmiştir.

Özetlemek gerekirse, ilk dönemlerde dünyevî iktidarın hâkimiyeti altında bulunan Kilise, bilahare bağımsızlık mücadelesine girişmiş, neticede de dünyevî iktidar üzerinde hâkimiyet kurmuştur. Papist Öğretiye savunanlar, toplumdaki ruhanî ilkelerin temsilcisi olması hasebiyle Kiliseyi en

üst otorite olarak kabul etmişler ve gerek dinî gerekse dünyevî otorite sahibinin Kilise olduğunu iddia etmişlerdir. *Salisburyli John*'un "*Policraticus*" adlı eserinde temellendirmeye çalıştığı siyasî teolojik görüş de işte bu *Papist Öğreti*'dir.

Salisburyli John'un, "toplumun ve devletin kökeni nedir?" gibi bir soruyu tartışmayacağı açıktır. Çünkü, her teolojik düşüncede olduğu gibi, onun düşüncesinde de evren nasıl verili bir durumsa toplum ve devlet de aynı şekilde verili bir durumdur. Asıl mesele, bu verili durumun nasıl meşrulaştırılacağıdır. *Salisburyli John*'un hem meşruiyet hem de rasyonalizasyon vasıtası, klasik organizma metaforudur: "Toplumu canlı bir organizmadır." Bu benzetme, dünyevî iktidara karşı dinî otoritenin üstünlüğünü savunmak adına kullanılan sembolik bir analogidir. Bir bedene benzetilen toplumda her sınıf, bedenin belirli kısımlarına karşılık gelir. Çiftçilerden memurlara, devlet erkânından askerlere kadar her sınıf, bu sınıflandırma içerisinde herhangi bir organın yerini tutar. *Plutarkhos*'un düşüncelerinden istifade eden *Salisburyli John*, devletin, Tanrı'nın inayetiyle hayat bağışlanmış bir yapı olduğu görüşündedir. Toplumsal yapıda insanların Tanrı'ya tapınmalarını sağlayan şey, devletin ruhudur. Bu, toplum içerisindeki dinî otoritenin, bir organizma olan toplumun yani gövdenin ruhu olduğu tezini ortaya çıkarır. Dinî otoriteyi kullananların, Tanrı'nın hizmetinde olmalarından ötürü, onun temsilcileri şeklinde kabul edilmelerinden şüphe edilemez. Ruh, gövdenin tümü üzerinde egemen olduğundan, toplum içerisinde ruhun yerini tutan dinî otoritenin gövdeye, yani topluma başkanlık yapması kaçınılmazdır. Nasıl ki insan gövdesinde ruh, başı uyarıyor ve yönetiyorsa ayrı ilişki devlet denen birliktelikte de geçerlidir. Organizmadaki başın devletteki karşılığı, hükümdardır. Toplumun başı olan hükümdar, aynı zamanda Tanrı'nın uyuğu olarak, onun dünyadaki temsilciliğini de yapan kişidir. İdarî ve siyasî işleri yürüten sena-

to/meclis ya da şura ise bu yapı içerisinde kalbin yerini tutar. Valiler ve yargıçlar gözler, kulaklar ve dilin; memurlar ve askerler ise ellerin görevini yerine getirir. Nihayet ayaklar, daima toprağa bağlı olan çiftçilerdir. En güçlü gövde bile ayakların desteğinden yoksun kaldığında yürüyemeyeceğinden, ayaklar ya da diğer bir ifadeyle çiftçiler, bütün gövdenin ağırlığını taşımaları hasebiyle korunmaları gereken en önemli unsurdurlar.¹³¹ Bu bölümler; dünyevî iktidarın kaynağına yönelik açıklamalarıyla siyasal iktidarın meşruiyet zeminini; siyasal iktidarın görev ve yükümlülüklerini açıklaması itibarıyla hukuk, adalet, özgürlük ve eşitlik gibi ilkelerin toplumsal zemindeki yerini; yerel yöneticileri bağlayıcı kuralları açıklayarak uyulmaması halinde devleti bekleyen problemlere yönelik açıklamalarıyla da devletin çözümündeki etkenlerin neler olduğunu cevaplama çabasıdır. Başka bir ifadeyle bu sınıflandırma, herkes adına kimin ya da kimlerin konuşacağını belirleyerek siyasal iktidarın meşruiyetini; özgürlük, eşitlik, adalet ve hukukun toplumsal düzen içerisindeki yerini belirleyip, kimin neye hakkı olacağını tespit etme amacındadır.

Salisburyli John, genel tanıma göre, hükümdarın, kamu gücü olduğu ve onun kutsal majestenin yanı sıra Tanrı'nın dünya üzerindeki bir çeşit görüntüsü şeklinde algılanması gerektiği kanaatindedir. Hükümdarın otoritesi, Tanrı iradesinin sonucundan, onun yansımasından başka bir şey değildir. Zira bütün güç Tanrı'dandır, her zaman ona ait olmuştur ve sonsuza kadar da öyle olacaktır. Hükümdarın sahip olduğu güç, Tanrı'dan kaynaklanır, Tanrı'nın gücü ise asla kaybolmaz ve ondan ayrılmaz. Fakat Tanrı, bu güçü sadece ikinci bir el vasıtasıyla kullanır ki bu araç, dünyevî iktidarı elinde tutan hükümdardır. Hükümdar tarafından yapılan veya yaratılan her şey, onun merhametini ya da adaletini öğretir. Hiç kimse hükümdarın yönetme gücüne ve düzenine karşı

¹³¹ John of Salisbury, a. g. e. ss. 64-65.

duramaz, çünkü o Tanrı'nın temsilcisidir.¹³² Bir organizmaya benzeyen toplum içerisindeki yeri açısından değerlendirildiğinde hükümdar, kafarın yerini tutar. Toplumu yönetmesi için kutsal irade tarafından iktidara getirilmiş olan hükümdar; bazen tanrısal takdirin görünmeyen yardımlarıyla, bazen Tanrı'nın Kilisesinin kararıyla bazen de mutabakata varan tüm halkın oylarıyla diğer alternatiflere tercih edilir.¹³³ Bu durum, hükümdarın dünyevî iktidar anlamında, mutlak bir hakka sahip olduğu şeklinde de değerlendirilemez. Kilise ile devlet arasındaki ilişkinin açıklanmasından da anlaşılacağı gibi; Kilise hiçbir surette kanlı bir kılıca sahip değildir, ancak hükümdara bu kılıcı veren Kilisenin bizzat kendisidir. Başka bir ifadeyle bu kılıca, yani dünyevî iktidara ya da güce sahip yegâne kurum olan Kilise, onu sadece hükümdarın eliyle kullanır. Maddî gücü hükümdara veren Kilise, ruhsal şeyler üzerindeki otoritesini ise Papanın kişiliğinde elinde tutar. Bu ise hükümdarın Kilisenin sahip olduğu gücü kullanan bir temsilci ve rahipler tarafından yürütülmesine gerek olmayan işleri idare eden kişi biçiminde nitelendirilmesine neden olur.¹³⁴

Salisburyli John, Ortaçağ dönemi yazarlarının birçoğu gibi hem *Augustinus*'un düşüncelerinden, hem de *Eski Ahit*'ten beslenir. Dünyevî iktidara karşı dinî otoritenin savunuculuğunu yaparken genellikle onlara göndermeler yapar. Ayrıca, İbrani peygamberlerin dünyevî iktidar sahiplerine karşı yaptıkları mücadelelerden örnekler vererek de düşüncelerini desteklemeye çalışır.¹³⁵ Dünyevî iktidarı elinde tutan hükümdarın tanrısal hukuka bağlı kalmak şartıyla yönetimini destekleyen *Salisburyli John*, hükümdarın otoritesini, tanrısal hukukun ve adaletin otoritesine bağlı görür. Yönetimi tanrısal hukukun altında olan hükümdar için bu

¹³² John of Salisbury, a. g. e. s. 4.

¹³³ John of Salisbury, a. g. e. s. 83.

¹³⁴ John of Salisbury, a. g. e., s. 9

¹³⁵ Ebenstein, a.g.e., s. 102

durum, salt emperyal güçten daha büyük bir şeydir.¹³⁶ Dolayısıyla hükümdar tanrısal hukuktan habersiz olmamalıdır. Çünkü Tanrısal iradeye dayanmayan bir hukukun ilke ve kuralları boştur ve bu açıdan hükümdarın kanunları ya da emirleri, Kilise öğretisiyle uyumlu değilse hiçbir anlam ifade etmez.¹³⁷ *Salisburyli John*'a göre, hükümdarlar, adalet anlayışlarının Tanrı'nın adaletine yeğlenemez olmasından ötürü, hükümdarlıklarının itibarının azalacağını düşünmemelidirler. Zira, Tanrı'nın hukuku adaletin kendisidir ve onun adaleti ebedidir. Tanrısal adalet, aynı zamanda eşitliktir de. Eşitlik, onu tanımlayan hukukçuların da ifade ettikleri gibi, rasyonel olarak kıyaslanabilen şeylerin uygunluğu ve eşit durumlara eşit kuralları uygulama çabası, var olanların taraf tutulmadan tüm insanlara dağıtılması ve herkese pay edilmesidir. Bu eşitlik, hukuktur ki hukuk eşitliğin ve adaletin iradesi ve niyetidir. *Crisippus*'un ifadelerine atıfta bulunan *Salisburyli John*, hukukun gücünün kutsal ve insanî tüm şeyleri kapsadığını; iyi ya da kötü şeylere rehberlik ettiğini ve yine onun, insanın var oluşuyla birlikte doğal olayların da rehberi olduğunu belirtir. Hükümdar, onu yargılayacak her türlü dünyevî hukukun zorunluluğundan muaftır. Fakat bu, onun haksız, adaletsiz eylemlerinin hukuka uygun olduğu anlamına gelmez. Sadece hükümdarın, ceza korkusundan değil de adalet sevgisinden dolayı adaleti uygulayacak; toplumun yararını ve her şeyde kendi özel isteklerinden önce diğerlerinin iyiliğini tercih etmesini sağlayacak bir karaktere sahip olması anlamına gelir. Hükümdarın iradesi, yargı gücünü de içermelidir ve hükümdar, daha özel olarak da hukukun gücüne sahip olmalıdır. Çünkü onun kararları adaletle karşılık içermez. Hükümdar, ortak yararın koruyucusu, adaletin kölesi ve tarafsız adaletle bütün suçları ve hataları cezalandıran kişidir. Onun güç ve sopası da ılımlı bir yönetim sergiler, adaletin doğru yoluyla düzensiz ve hatalı gidiş-

¹³⁶ John of Salisbury, a. g. e., s. 5

¹³⁷ John of Salisbury, a. g. e., ss. 24-25

leri düzeltir. Hükümdarlık gücünün kılıcı, kine ve öfkeye kapılmadan savaşan barışın kılıcıdır. Zira hükümdar, hukuk gibi, kişisel düşmanlığa yönelmeksizin suçun peşine düşer. Böylece hükümdar, adil bir şekilde, suçluları öfkeyle değil, soğukkanlı hukukun kararlarına uygun olarak cezalandırır.¹³⁸ Çünkü Tanrı'nın sözleri, hükümdarın yönetimini kuran ve güçlendiren ilimdir. İlimin başlangıcı ise Tanrı korkusudur. Tanrı, "onun dostunun, onun hukukunun koruyucusu" olduğunu söyler. Bütün ilim, Tanrı korkusudur ve Tanrı'dan korkan kişi iyi işler yapar. Bir kral kulların kralı ama aynı zamanda Tanrı'nın da kuludur ve onun görevi, tebaasındaki insanlara sadakatle hizmet etmektir.¹³⁹

Salisburyli John'a göre, hukuka bağlı kalmak tanrısal bir zorunluluk olduğu gibi, aynı zamanda yararlı da olan bir durumdur. Yararlılık, İsa Mesih tarafından da ifade edilmiştir. Hükümdar bakımından hukuka bağlılığın yararı ve mükâfatı ise krallığın, babadan oğula irsi intikalidir. Ebeveynlerin doğruluğu ya da fazileti, çocukların başarısını sürdürecektir, daha sonraki nesillerin iyi talihi ise atalarının günahlarının kökleşmesini engelleyecektir. Tanrı, insanı krallık gücünün doruklarına çıkararak yücelttiğinde, ona çocuklarının soyundan ebedi bir krallık sözü vermiştir. Tanrı; "Eğer senin çocukların gönderdiğim emirleri tutarlarsa, onlar ve onların çocukları senin saltanatına oturacaklar ve senin saltanatını devam ettireceklerdir. Onların zürriyetini ebediyen sürdüreceğim ve onların saltanatını cennet günleri haline getireceğim. Fakat eğer onların çocukları benim hukukumdan ayrılırlar ve benim koyduğum düzenin dışına çıkarlarsa ve eğer benim hükümlerimi kirletirler ve emirlerimi tutmazlarsa o zaman günahlarını güç kullanarak cezalandıracağım", demiş ve böylece krallık gücünün, bir aileden diğerine verileceğini belirtmiştir. Bu, Tanrı'nın hukukundan ayrılanların varisle-

¹³⁸ John of Salisbury, a. g. e., ss. 6-8.

¹³⁹ John of Salisbury, a. g. e., ss. 32-33.

rinin soyunun tükeneceğini ve başarının, adalet ve imanın varislerine verileceğini göstermektedir.¹⁴⁰

Salisburyli John'un dünyevî iktidarı hukuka bağlı kılma çabası, meşru otorite olarak gördüğü hükümdar ile iktidarını güç ve baskı üzerine kuran tiran arasında bir ayrıma izin verir. Bu ayrım, Ortaçağ siyasal düşüncesinde pek de önemsenmeyen "siyasal iktidara karşı boyun eğme yükümlülüğü" problemine de ışık tutmaktadır. Dünyevî ve dinî otoriteler arasındaki ilişkinin hangi minval üzere belirleneceği soruna yönelen Ortaçağ siyasal düşüncesi, bu bakımdan dünyevî iktidara yönelik itaatin şartlarını tartışmayı göz ardı etmiştir. Zira *Paulus*'un, dinî ve dünyevî iktidarın kaynağının Tanrı olduğu ve dolayısıyla herkesin tâbi olduğu iktidara itaat etmesi gerektiği, buna uymayanların ise lanetleneneceğine ilişkin fikri, bu düşünce üzerinde etkili olmuştur.¹⁴¹ *Salisburyli John*'un dünyevî iktidarın meşruiyetini tanrısal hukuka dayandıran yaklaşımının, bu anlamda Ortaçağ siyasal düşüncesine önemli katkılar sağladığı söylenebilir. Dünyevî iktidarla dinî iktidar arasındaki ilişki açıklanırken de ifade edildiği gibi, *Salisburyli John*, her iki iktidarın da kaynağının Tanrı olduğunu ve Tanrı'nın bu iki iktidarı simgeleyen iki kılıcı da kiliseye verdiği düşüncesindedir. Bu düşünce, hükümdar ile tiran arasındaki farkı da ortaya koymaktadır. Her iki kılıca da sahip olan Kilise, dünyevî iktidarı temsil eden kılıcı, hükümdarın eliyle kullanır, böylece hükümdar, Kilisenin ve rahiplerin yapmasına gerek olmayan işlerle ilgilenen bir temsilci haline getirilir. Dolayısıyla Tanrı'nın ve Kilisenin buyruklarına uymayan bir hükümdarın iktidarı meşru olmadığından böyle bir hükümdar, tiran haline gelmiş demektir. Tiran ile hükümdar arasındaki başlıca farklar şunlardır: Hükümdar hukuka itaat eder ve insanları hukuk çerçevesinde yönetir. Hükümdarın toplum üzerindeki idare-

¹⁴⁰ John of Salisbury, a. g. e., ss. 45,49.

¹⁴¹ Ağaoğulları-Köker, a.g.e., ss. 218-219.

sini sağlamlaştırması, hukukun faziletidir. Özel kişiler sadece kendi özel ilişkilerinden mesulken, hükümdar bütün toplumun sorumluluğunu yüklenir. Bundan dolayı haklı olarak bütün tebaanın gücü ona verilir ve onun ellerinde toplanır. Onun diğerlerine karşı üstünlüğü de buradan kaynaklanır.¹⁴² Tiran, güce dayalı hükümdarlık yoluyla insanlara baskı yapan, buna karşın hükümdar, hukuka bağlı kalarak yöneten kişidir. Hukuk, Tanrı'nın armağanı, hakkaniyet modeli, bir adalet standardı, kutsal iradenin sureti, iyiliğin koruyucusu, insanlar arasındaki birlik ve dayanışmanın bağı, görevleri tanımlayan bir kural, kötü alışkanlıklara ve yok edici kişilere karşı bir engel, şiddetin ve bütün yanlış işlerin cezalandırılmasıdır. Hükümdar, hukuk ve insanların özgürlüğü için savaşı; tiran ise hukuku, insanları köleleştirmek için kullanmaktan başka hiçbir şey düşünmez. Bu yüzden hükümdar, kutsallığın bir çeşit görüntüsüdür. Hükümdar, Tanrı'nın sureti olarak sevilir, hürmet duyulur ve aziz tutulur. Tiran ise günahkârlığın görüntüsüdür. Tiranlığın kaynağı günahdır ve zehirli bir kaynaktan gelir. Tiranlık, zararlı ve tehlikeli bir kaynak içerisinde gelişir ve filizlenir. Ancak *Salisburyli John*'a göre tiranlığı uygulayan sadece krallar değildir, sivil kişiler arasında da bir tiranlar kalabalığı vardır ki bu kişiler sahip oldukları güçten dolayı, korkulan bir objeye dönüşürler.

Salisburyli John, dinsiz toplumların da başı, hükümdarı ve üyeleri olduğunu ve onların da meşru olarak doğmuş toplumların sivil kurumlarına benzemeye çalıştığını iddia eder. Böyle toplumların başı olan tiranlar, şeytanın sureti; ruhu ise kabul edilmiş doktrinlere aykırı olan hizipçilik ve kutsal şeylere karşı hümmetsizlik gösteren papazlardan ibarettir. Bu noktada *Plutarch*'ın ifadelerine başvuran *Salisburyli John*, böylesi toplumlardaki dinî reislerin, Tanrı'nın hukukuna karşı savaşan kişiler olduğunu belirtir. Or-

¹⁴² John of Salisbury, a. g. e., s. 3.

ganizmaya benzeyen toplumla karşılaştırıldığında, bu toplumların dürüst olmayan vekillerden oluşan kalbi, günahkâr bir meclis gibidir. Gözü, kulağı, dili, ve silahsız eli adaletsiz yargıçlar, hukukçular ve memurlardan; silahlı eli ise zorba askerlerden oluşur.¹⁴³ Bu niteliklerle karakterize edilen bir tiranın, başka bir yol bulunamaması halinde kılıçtan geçirilebileceği, rahatlıkla söylenebilir.¹⁴⁴ *Salisburyli John*'un tiran ile hükümdar arasında yaptığı ayrım ve tiranın öldürülmesini meşru gören düşünceleri, gerek kendi dönemi gerekse günümüz açısından hayli önemlidir. Hükümdar ile tiran arasındaki farklılıkların sergilenmesi, Antik Yunan dünyasından *Aristoteles*'e kadar uzanmaktadır. *Aristoteles*, kralın, kendi çıkarı için hükümdarlık yapan tirandan farklı olarak tebaasının, yani yönetilenlerin çıkarı için hükümdarlık yaptığını düşünmüştür. Ancak *Salisburyli John*, *Aristoteles*'ten farklı olarak kralla tiran arasındaki farkı, yukarıda da ifade edildiği üzere tanrısal hukuka bağlı yönetim anlayışını merkeze alarak belirlemiştir. Bu yaklaşım, özellikle modern anlayışın benimsediği meşru - gayrî meşru hükümet ayrımına da oldukça yakındır. Bu açıdan bakıldığında; mutlak itaate karşı şarta bağlı itaatin ve adaletin önemine vurgu yapan ilk düşünürün de siyasî otoritenin kaynağının tanrısal adalet olması gerektiği savunusunu yapan ilk düşünürün de tirana karşı direnmenin, barışçıl bir yol bulunamaması halinde bir hak olarak düşünülebileceği görüşlerini ortaya atan ilk düşünürün de *Salisburyli John* olduğunu söylemek yanlış olmasa gerektir.¹⁴⁵

Salisburyli John, tirandan farklı olarak hukuka bağlı yönetimi esas alan hükümdarın uyması gereken dört kuraldan bahseder. Bunlar: Tanrı'ya saygı duymak, kendini eğitmek ya da terbiye etmek, yöneticilerin görevlerini öğrenme ihtiyacı içerisinde olmak ve tebaasını koruyarak onların sevgisi-

¹⁴³ John of Salisbury, a. g. e., ss. 335-339.

¹⁴⁴ John of Salisbury, a. g. e., s. 356.

¹⁴⁵ Ebenstein, a.g.e., ss. 103-105.

ni kazanmak.¹⁴⁶ Bu dört temel kuraldan ayrı olarak *Salisburyli John*, hükümdarlara tavsiye niteliği taşıyan bir takım şeylerden de bahseder. Buna göre, öncelikle hükümdarların birden fazla kadınla evlenmeleri yasaklanmalıdır. Tanrı'nın kulları arasında birden fazla kadınla evlenmeye, seçilmişlerin sayısının artırılması amacıyla bir kere izin verilmiştir. Ancak daha sonra krallar, ebedi bir yasakla sınırlandırılmışlar ve birden fazla kadınla evlenmeyi benimsemekten menedilmişlerdir. İkinci emir, hükümdarların çok fazla gümüş ve altına sahip olmamaları yönündedir. Bu, hükümdarların zengin olmamaları değil, sadece tamahkâr olmamaları gerektiğine işaret eder. Bir hükümdar, bununla birlikte nezaret ettiği halkın mallarını kendi zenginliği sanmamalı ve kamuya ait olduğu bilinen devlet hazinesini özel mülkü gibi kullanmamalıdır.¹⁴⁷ Diğer emir, hükümdarın sağ ya da sol tarafa aşırı meyletmemesidir. Sağ tarafa meyletmek, fazilet ya da doğruluk üzerinde ısrar anlamına gelir. Sağa meyletmek, faziletli işlerde itidalin sınırını geçmektir. Haklı olarak tüm arzular, kurtuluşun düşmanıdır ve tüm aşırılıklar hatadır. Hiçbir şey, iyi işlerin aşırı uygulanmasından daha kötü değildir. Filozoflar da insanları, aşırıya kaçmamaları konusunda uyarırlar; eğer bir kişi, bu uyarıdan ve itidalden saparsa, faziletin yolundan ayrılmış olur. Sol tarafa meyletmek ise *Salisburyli John*'a göre, faziletin yolundan saparak kötülüklerin uçurumuna yönelmektir. Sol tarafa yönelen kral, tebaasını cezalandırmaya ve onlardan yaptıkları hatalardan ötürü öç almaya hazırdır. Sağa meyleden bir kral ise aşırı şefkatten dolayı suçlulara karşı aşırı müsahhakâr olur. Her iki tarafa meyletmek de kralı doğru yoldan ayırır, ancak sol tarafa meyletmek daha zararlıdır.¹⁴⁸

Salisburyli John, hükümdardan sonra organizmayı andıran toplumsal yapıda gözler, kulaklar ve dil, yerel yönetim-

¹⁴⁶ John of Salisbury, a. g. e., s. 67.

¹⁴⁷ John of Salisbury, a. g. e., ss. 19-23.

¹⁴⁸ John of Salisbury, a. g. e., ss. 43-44.

ler tarafından kullanılır, der. Taşradaki idareci, insanlar arasında adaletin tahakkukuna başkanlık eden kişidir. O, adil olanın ve olmayanın bilgisine sahip, adaleti uygulayacak istek ve olanaklara sahip olmalıdır. Ortaya çıkacak trajik neticeler, idarecinin cehaletinden kaynaklanıyorsa, haklı olarak ona isnat edilir. Buna karşın yerel yönetici eğer uygun çareyi biliyor ama onu uygulamayı reddediyorsa, cahilliğinden dolayı değil, bilerek yapılan yanlışlarından dolayı kınanır. Eğer yerel idareci, adaleti biliyor ve uygulamak istiyor, fakat yeterli gücü yoksa hata onun değil, daha ziyade hükümdarındır. Yargıca gelince; hukuk bilgisine, doğru olanı yapmaya eğilimli bir iradeye ve kararlarını uygulayacak yeterli güce sahip olmalıdır. Yargıç, hukuku koruyacağına ilişkin yeminle sınırlandırılmalıdır ki hiçbir durumda adaletten ayrılmasına izin verilmediğini bilsin. Öte yandan taşra idarecisi, adaleti ifa etme yetkisine de sahip olmalıdır. İlk önce, her şeyde adalete itaat etmeli ve hiçbir şeyi sırf ödül uğruna yapmamalıdır. Eğer bir şey adaletsizse hukuka uygun değilse dünyevî hayattaki ödül için bile yapılmamalıdır. Zira adaleti satmak günahtır, adaletsizliği satmak ise sadece günah değil, aynı zamanda da deliliktir. Adaletsizlik her yerde reddedilir, diğer taraftan adalet, her yerde bir yükümlülüktür.¹⁴⁹ Yargıçlar da hukukla sınırlandırılmalı, çünkü daima hakikate uygun ve hukuka itaat eden kararlar vermeleri ancak hukuk yoluyla mümkündür.¹⁵⁰ *Salisburyli John*'a göre, toplumsal yapıda, organizmadaki ellerin yerini ise askerler ve memurlar doldurur. Zira toplumun elleri hem silahlı, hem de silahsızdır. Silahlı güç, askeri işlerle uğraşır; silahsız güç ise adaleti icra eder ve ordudan bağımsızdır. Onlardan, hukuk hizmetinde yararlanılır. Silahlı güçler sadece düşmana karşı kılıçlarını sallayarak savaşan, toplum için askerlik hizmeti yapan kişiler değil, aynı zamanda, amaçların savunucusu ve avukatıdırlar. Silahlı güç, sadece

¹⁴⁹ John of Salisbury, a. g. e., ss. 123-125.

¹⁵⁰ John of Salisbury, a. g. e., s. 129.

düşmana karşı kullanılır ise de silahsız güç her vatandaşı içine alır ve onlar her zaman görevlidirler. Silahlı ve silahsız her insanın gücü, hükümdarın kendi gücüdür, ancak hükümdar, onları sınırlamadıkça, kendilerine hâkim olamaz. Hükümdar, silahsız güce, hak ve adalet için daha sıkı hâkim olmalıdır. Askerlere zorbalıktan ve yağmacılıktan kaçınmalarını emretmeli, silahsız güce ise hediye almasını bile yasaklamalıdır.¹⁵¹ Silahlı ya da silahsız her gücün, kontrol altında tutulması, hükümdarın adaletinin ve ilminin ölçüsüdür. *Salisburyli John*, hiç kimsenin, tebaası için avantajlı olan bilgiye sahip hükümdardan daha fazla ya da daha iyi bilgiye sahip olmaması gerektiğini düşünür. Hem savaş hem de barış işi düzenli olmayı gerektirdiğinden, hükümdar, hem hukukta hem de askeri ilimlerde bilgili olmalıdır. Bazı şeylerin barışı sağlamayla ilgili şeylerden daha öncelikli olduğunu savunan *Salisburyli John*, silahlı gücün, seçim, ilim ve eğitim (talim) olmaksızın asla etkili olamayacağını ve şayet bunlardan birisi eksikse gücün faydasız ve verimsiz olacağını da savunur. Silahlı güç için öngörülen bu üç unsurdan ilim ve talimi ise daha değerli görür. Ona göre, askeri ilimlerin bilgisine sahip olmak, cesareti ve stratejiyi güçlendirir.¹⁵² Zira imanlı insanların liderleri, düşmana karşı savaşmak gerektiğinde, cesur ve savaşmak için eğitilmiş insanları seçmişlerdir. Bu nitelikler seçim için önceden gerekli görülen şartlar olarak belirlenmelidir.¹⁵³ Askerlerin gündelik isteklerde bulunmasına asla izin verilmemelidir. Çünkü hizmette oldukları sürece, hizmetlerinin karşılığında maaş alırlar ve görevlerini şerefli bir şekilde yerine getirdikten sonra, kamu mallarından toprak ya da diğer desteklerle ihtiyaçlarını karşılarlar.¹⁵⁴ Fakat eğer askerler, hukukun emirlerine karşı çıkar, hırsızlığa ve yağmacılığa düşerse şiddetle cezalandırıl-

¹⁵¹ John of Salisbury, a. g. e., ss. 173-174.

¹⁵² John of Salisbury, a. g. e., s. 180.

¹⁵³ John of Salisbury, a. g. e., s. 198.

¹⁵⁴ John of Salisbury, a. g. e., s. 204.

malıdırlar. Askerler, diğer insanlara karşı çok fazla ayrıcalığa ve imtiyaza sahip olduklarından, bu yüzden imtiyazlarına uygun olmayan bir görüntü sergilerlerse daha şiddetli cezalarla itaat altına alınmalıdırlar. Bu noktada hukuku bilmemeleri, onlar için avantaj sağlamaz, çünkü genel kamu hukukundan habersiz olmalarına rağmen, görevlerinden habersiz olmalarına izin verilemez.¹⁵⁵ *Salisburyli John*, devlet kademesindeki belirli sınıfların (maliye memurları ve koruyucular sınıfı gibi) bozulmalarının devlet için tehlikeli sonuçlar doğuracağı kanaatindedir. Bunlar, bir organizmada iyileşmesi imkânsız hastalıklar doğuran mide ve bağırsakların durumu gibidirler. Böyle bir durumda ise bütün gövde, bu hastalıklardan ötürü, çok büyük problemler içerisine düşer.¹⁵⁶ *Salisburyli John*'a göre, bir devletin sağlıklı bir şekilde yürüyebilmesi için, toplumsal yapı içerisinde diğerlerine nazaran üstte olanların kendilerinin altında olanları koruması, altta yer alanların ise üsttekilerin -adil olmak kaydıyla- taleplerine uymaları lazımdır. Çünkü herkes, kendi yararına olan şeyin toplumdaki diğer insanlar için de yararlı olacağını düşündüğü takdirde, devlet güçlü bir şekilde ayakta kalabilecektir.¹⁵⁷

Salisburyli John'un toplumu canlı bir organizma şeklinde tanımlaması, ilk Hristiyan inancının Kiliseyi *İsa*'nın bedene benzeten inancıyla paralellik arz eder. Bununla birlikte bu yaklaşımın siyasal erke uygulanması, birçok yeniliği de kapsamaktadır. Bunlar, XII. Yüzyılda Feodal toplumun geçirdiği değişimler de göz önüne alındığında şu şekilde özetlenebilir:

1- Feodal toplumsal yapıda görülen kişiler arası sözleşmelerden kaynaklanan örgütlenme biçimi, XII. Yüzyıldan itibaren yerini, toplum içerisinde yaşayan kişilerin kendi

¹⁵⁵ John of Salisbury, a. g. e., s. 205.

¹⁵⁶ John of Salisbury, a. g. e., s. 65.

¹⁵⁷ John of Salisbury, a. g. e., s. 244.

iradelerinden bağımsız biçimde tabakalara göre belirlenmiş bir yönetim biçimine bırakmıştır. *Salisburyli John*'un siyasal erkin meşruiyeti itibariyle sözleşmeye yer vermemesi, bu anlamda bir yeniliktir.

2- Devleti sözleşmeden çok, bir bedenın uzuvlarını andıran toplumsal tabakaların uyumlu ve organik bütünlüğü çerçevesinde temellendiren *Salisburyli John*, böylelikle zamana, mekâna ve kişisel iradelere göre değişiklik arz eden sözleşmeden farklı olarak bireysel çıkarlardan öte, ortak iyiliği amaçlayan bir yaklaşımı benimsemiştir. Bu çerçevede *Salisburyli John*, devlet için, ortak refah, ortak saadet ve benzeri anlamları içeren *commonwealth* sözcüğünü ya da kamusal ortak yarar ve bunu gerçekleştirecek bir örgütlenmeyi ifade eden *respublica* kavramını kullanmıştır.

3- Ortak iyiliği gerçekleştiren bir yapı şeklinde tanımlanan devlete ilişkin görüşleri, *Salisburyli John*'un politika kavramını kullanması hasebiyle de bir başka yeniliğe kapı aralamaktadır. XI. Yüzyıla kadar ortak iyi anlayışı ve bu çerçevede bir örgütlenme tarzı olarak politika kavramından bahsedilmemesine karşın, *Salisburyli John*, en belirgin haliyle *Aristoteles*'te görülen politika kavramını, terim olarak olmasa da anlam olarak ilk defa *Policraticus* adlı eserinde kullanmıştır.

Salisburyli John'un siyasal yapıya ilişkin düşünceleri, temelde devletin meşruiyeti probleminin nasıl çözüldüğünün göstergesidir. Devletin meşruiyetine yönelik tartışmalar dikkate alındığında *Salisburyli John*'un meşruiyetin kaynağı olarak dini kabul ettiği açıktır. Hükümdarın kamu gücünü temsil etmesi ancak bu otoritenin kaynağının Tanrı'ya dayandırılması, siyasî otoritenin mahiyetiyle alâkalı olan "herkes adına kim ya da kimler konuşacak?" sorusunun, dinî ilke ve kaidelerden hareketle cevaplandırılması anlamına gelir. *Policraticus*'ta farklı siyasal formların rölatif değerlerine yönelik bir karşılaştırma olmamasına rağmen, ideal bir

devlet modelinin işleyişine yönelik olarak hükümdardan yerel yöneticilere, askerlerden yargıçlara kadar bir organizmaya benzeyen toplum içerisinde herkesin belirli bir yeri ve buna paralel görev ve yükümlülüklerini içine alan değerlendirilmeler mevcuttur. Nitekim *Policraticus*'taki tanrısal hukuk fikri, Ortaçağ siyasî düşüncesinin bütünü içerisinde devlete ilişkin tüm diğer problemlerin çözümüne yönelik ipuçları vermiştir. Ortaçağ siyasî düşüncesinin bir örneği olarak, *Policraticus*'un temsili öneminin başlıca sebebi, tipik Ortaçağ hukuk-devlet ilişkisi problematiğini bütünlükçü ve çok net bir şekilde çözümlemesidir.¹⁵⁸ *Papist Öğretinin* temel argümanlarına ortak olan yaklaşımıyla *Salisburyli John*; bütün gücün tek sahibi olarak Tanrı'yı görmüş ve onu dinî ve dünyevî otoritenin kaynağına yerleştirmiştir. Bu yüzden dünyevî iktidarın sahibi, zahirî anlamda hükümdar olsa da iktidar gerçekte Tanrı tarafından bağışlanmıştır. Hükümdar, Tanrı'ya ve dolayısıyla da Kiliseye bağlı kalmak şartıyla siyasal iktidarı kullanma yetkisini elinde tutar. Böylece *Salisburyli John*, tıpkı diğer Ortaçağ teologları gibi Kilisenin mutlak üstünlüğünü savunmuş ve hem dinî hem de dünyevî iktidarın Tanrı'dan geldiğini ileri sürmüştür. *Salisburyli John*'un savunmuş olduğu bu siyasî öğreti, Hristiyanlığın Roma İmparatorluğu tarafından resmi din kabul edilmesinin ardından giderek güçlenen Kilisenin, dünyevî iktidara karşı bağımsızlık mücadelesine girdiği dönemlerle dünyevî iktidar üzerinde üstünlük kazandığı dönemler arasındaki farkı ve gelişim sürecini örneklemesi ve siyasi teolojinin ilk örneği olması bakımından elbette çok önemlidir.

¹⁵⁸ John of Salisbury, a. g. e., ss. xxvii-xxviii.

Ebu Hasan Ali El-Maverdî (975 – 1058)

Siyasi teolojinin İslam dünyasındaki en önemli temsilcilerinden biri olan *Ebu Hasan Ali el-Maverdî*, Basra'da dünyaya gelir. Ailesi gül suyu üretimi ve ticaretiyle meşgul olduğundan Maverdî lakabıyla anılır (Maverdî kelimesi gül suyu anlamına gelen "mâu'l-verd" tamlamasından oluşmuştur). Tarihçiler eserlerinde Maverdî'yi tanıtırırken, *Şafîî* fukahasının müçtehitlerinden, "*akda'l -kudat*" (en büyük hakim) gibi övgü dolu ifadeler kullanırlar. Küçük yaşta eğitim dünyasına adımını atan Maverdî, İslamî naklî ilimlerden; hadis, tefsir, fıkıh, gibi alanlarda öğrenim görmüştür. Bu bağlamda Hasan b. Ali el-Ciyli, Muhammed b. el-Muallâ el-Ezdî ve Muhammed b. Adiy el-Minkarî'den hadis; Ebu'l-Kasım es-Saymerî ile Ebû Hâmid el-İsferaynî'den fıkıh; Ebû Muhammed el-Bakî'den de edebiyat dersleri almıştır. Maverdî, Basra ve Bağdat'taki tahsilini tamamlamasının ardından, kısa bir süre Nişabur yakınlarındaki Ustuvâ'da baş hakimlik (kadu'l-kudat) görevini yürütmüş, daha sonra da Bağdat'a yerleşerek burada dersler vermeye başlamıştır. Derslerinden ötürü, "*Mutezilî*" olduğu iddia edilmiş ise de İbnü's-Salah eş-Şehrezurî, tefsirinde "*Ehl-i sünnet*"e aykırı fikirler bulunmasına rağmen, onun Mutezilî olmadığını söylemiştir. Esasen, Maverdî bir Mutezilî değilse de insanın kendi fiillerini kendi yarattığı şeklindeki kader yorumu gibi birçok konuda Mutezilîlerle de hemfikirdir. Maverdî'nin hayatını nakleden Yakut el-Hamevî, onun teferruatta Şafîî, usulde Mutezilî olduğu kanaatindedir.

Maverdî; fıkıh, tefsir, kelam, edebiyat ve ahlak gibi dallarda bir hayli eser telif etmiş, çok yönlü bir şahsiyettir. Günümüze intikal etmiş en önemli eserlerinden bazıları şunlardır: (1) "*El-Hâvîu'l-Kebir*": İslam hukuku sahasında kaleme alınmış en kapsamlı eserlerden biridir. Eser, Şafîî fıkının muteber klasiklerinden olmasının yanı sıra, aynı zamanda mukayeseli bir mezhepler hukuku kitabıdır. Bundan da ötesi; hadis, tefsir, şiir ve mantık disiplininin de yer aldığı bir ansiklopedi görünümündedir. (2) "*Edebü'd-Dünya Ve'd-*

Dîn": Maverdî, eserin kısa mukaddimesinde, insanın bütün faaliyetleri arasında en önemlisinin din ve dünya işlerini iyileştiren çalışmaları olduğunu belirterek, çalışmasında dinî ve dünyevî açıdan hayatın ölçü ve kurallarını yani adabını araştırdığını ifade etmektedir. (3) **"El-Ahkâmu's-Sultaniyye"**: Bu eserin konusu da devletin esas teşkilatı ve idaresi hakkındaki fıkî hükümlerdir. Maverdî'nin bu kitabı, Abbâsî Halifesi Kaim Biemrillah'ın isteği üzerine kaleme aldığı rivayet edilmektedir. (4) **"Nasihatu'l-Müluk"**: Bu eserde de yöneticilerin nitelikleri ve sorumlulukları anlatılıp, onlara siyâsî meselelere ve devletin nasıl olması ve idarî işlerin nasıl yürütülmesi gerektiğine dair öğütler, nasihatler verilmektedir. (5) **"Teshilü'n-Nazar Ve Tacilü'z-Zafer"**: Bu kitapta da yine yönetimin mahiyeti, işleyiş kuralları ve devletin kuruluş ve yıkılış şartları tartışılmaktadır.¹⁵⁹ Burada, Maverdî'nin, siyâsî meselelerle doğrudan doğruya alakalı olan **"El-Ahkâmu's-Sultaniyye"**, **"Nasihatu'l-Müluk"** ve **"Teshilü'n-Nazar Ve Tacilü'z-Zafer"** adlı eserlerinden hareketle siyasi teolojiye yönelik düşünceleri üzerinde durmaya çalışacağız.

Şüphe yok ki **Maverdî**, siyaset felsefesi tarihinin anlattığı şekliyle insanı, Tanrı'dan ve dolayısıyla da dinden bağımsız olarak ele alan Aristotelesçi, Hobbes'çu, Locke'çu ve Rousseau'cu doğallık anlayışlarından da sözleşme teorilerinden de uzaktır. Maverdî için insan ne Aristoteles'in bahsettiği gibi "zoon politik" ve eşitsiz bir doğaya, ne Hobbes'un bahsettiği gibi "herkes herkese kurt" bir doğaya, ne Locke'un bahsettiği gibi "rasyonel" bir doğaya, ne de Rousseau'nun bahsettiği gibi "güdüleriyle hareket eden" bir doğaya sahiptir. İnsan, kendi kendine kaim, başı boş ve yapayalnız da olmadığından bilahare sözleşmeler imzalayıp, toplumu oluşturmuş da değildir. Aslına bakılırsa Maverdî'nin bu tür yaklaşımları, Tanrı ve dinle irtibatlandırmak kaydıyla benimsemesi pekâla mümkündür. Ne var ki onla-

¹⁵⁹ C. Brockelman, "Maverdî" maddesi, İslam Ansiklopedisi, M.E.B.Yay., İstanbul, 1993.

rın, böyle bir irtibatı yoktur. Maverdî, bu tarz izahları doğru bulmadığı içindir ki “toplumun ya da devletin kökeni nedir?” şeklindeki sorularla da ilgilenmez. Ona göre, insanın ve dolayısıyla da toplumun ve devletin kökenine dair tek bir doğru açıklama biçimi vardır, o da *Kuran*’ın belirttiği üzere, her şeyin Tanrı tarafından yaratıldığı ve insanlığın da ataları Adem ve Havva’dan türediğidir. Yarattığı mahlukatın ve bu arada insanların da nasıl yaşamaları gerektiğini, elbette Tanrı, tayin edecektir ve etmiştir de. Meseleye bu bağlamda bakan Maverdî açısından toplum, haliyle verili bir durumu ifade etmektedir. Dolayısıyla yapılması gereken, topluma dair bir köken araştırması yapmak değil, toplumun nasıl idare edilmesi gerektiğine, yani devlete yönelik, *Kur’ânî* (İslamî) çerçevede bir meşruiyet zemini tespit etmektir.

Maverdî’ye göre devlet (hilafet), dine ve dünyaya ait işlerin yürütülmesi için “Nübüvvet”e halef olarak kabul edilmiş bir müessesedir ve temel varlık nedeni de insanların; can, mal, akıl, namus ve din emniyetlerini temin etmektir. Devletin gerekliliği, aklen de dinen de zorunludur. Şöyle ki devletin varlığının insanları kötülüklerden ve zulümlerden koruyacağı, aralarındaki problemleri çözümleyerek barışı sağlayacağı; yokluğununsa toplumsal kaosa yol açacağı, tabii ki akılla da temellendirilebilir bir argümandır. Bununla birlikte, akıl tek başına, insanların kuralları ve kaideleri içselleştirmeleri için yeterli değildir. Çıkarları aleyhine de olsa onlara adaleti ve merhameti emredecek yegâne faktör şüphe yok ki dindir. Allah, *“Ey iman edenler; Allah’a, Peygambere ve sizden olan emir sahiplerine itaat edin; eğer herhangi bir hususta anlaşmazlığa düşerseniz, onu Allah’a ve Resulüne götürün”* (*Kur’an* 4/59) buyurmaktadır. *Kuran*’daki bu ifadelerden de anlaşılmaktadır ki insanlara, kendilerinin olan devlete itaat etmeleri, Allah’ın bir emridir. Açıktır ki din, aklen de bir zorunluluk olduğu tespit edilen devletin, varlığını hem destekleyen hem de onun yasalarının içselleştirilmesini sağlayan en önemli faktördür. Tek başına akıl insanları sadece karşılıklı adaletsizlik, çatışma ve kaostan korur-

ken; din, insanları insaflı olmaya ve başkalarına merhamet etmeye teşvik eder. Din, herkesi diğerleriyle hiçbir çıkarın olmadığı sevgi üzerine kurulu samimi dostluklar kurmaya davet eder. Dünya hayatı ancak bu tür ilkelerle düzelebilir. İnsanlar ancak bu ilkelere bağlı kalmakla istikrarlı ve doğru bir yola girebilirler. Devlet, bu ilkeleri korumak ve ona bağlı olarak amel etmek için yalnızca bir vesiledir. Akıl, güçlü ile zayıfı, seçkinlik iddiasında olanla olmayana kolay kolay bir araya getiremez. Bunu sağlayacak tek unsur, hiç şüphesiz dindir. Din ve devlet, ayrılmaz bir bütündür. Birinin yardımı olmadan diğerinin ayakta kalması oldukça zordur.

Devletin gerekliliğini ve meşru devlete itaatin aklen de dinen de mecburi olduğunu bu şekilde temellendiren *Maverdî*, toplumu kimin yönetmesi gerektiğini, bir başka deyişle devlet başkanının nasıl seçileceğini de şu şekilde izah eder: Devlet başkanlığına aday olacaklar için de onları seçecek olan insanlar için de belirli nitelikleri taşıma zorunluluğu vardır.

Devlet başkanlığına adaylarda aranılan şartlar şunlardır:

- 1) Adil olmak.
- 2) Sevk ve idare yeteneğine sahip olmak.
- 3) Yönetime dair her konuda bilgi sahibi olmak.
- 4) Asil bir aileden olmak.
- 5) Bedensel uzuvları ve akli melekeleri tam olmak.
- 6) Halkı koruyabilecek derecede güç ve cesarete sahip olmak.
- 7) Kureyş kabilesinden olmak.

Maverdî'nin başkanlık için ileri sürmüş olduğu bu şartlardan, "Kureyş kabilesinden olma" şartı, İslam hukukçuları arasında en çok tartışılan konulardan biridir. Belki de bu husustaki en isabetli görüş, tarih boyunca hep dışlanmış olsalar da *Haricîlerin* "soy" ayrımını reddedip, daha çok "liyakat" üzerinde ısrar eden görüşleridir. İslam dünyasının

tarihi tecrübesi de zaten bu noktada Haricîleri haklı çıkarmıştır.

Seçmenlerde aranılan şartlar da şunlardır:

1) Adil olmak.

2) Başkanlığa ehil kimse için aranılan şartlar ve adayların nitelikleri hakkında bilgi sahibi olmak.

Maverdî'nin bahsettiği seçim tarzı da adaylar ve seçmenlerle ilgili niteliksel şartlar araması da elbette kendi dönemiyle ilgili bir husus olup, tabiatıyla modern demokratik usullerle hiçbir benzerlik taşımamaktadır. Aristoteles'teki gibi, *Maverdî* de bir anlamda niteliksel eşitsizlik düşüncesine sahip olduğundan, onun nazarında herkesin ne aday olması ne de seçmen olması söz konusudur. Hatta ve hatta devlet başkanlığı için seçimin dışında başka yollar da pekâla geçerlidir. Mesela, bir önceki devlet başkanının tensibiyle de başkan olmak mümkündür. Yeter ki tensip edilen kişi, devlet başkanının oğlu, babası veya herhangi bir yakını olmayıp, başkanlığa ehil olsun. Esasen *Maverdî*'nin bu seçim anlayışı; ilk halife Hz. Ebubekir'in beş sahabe tarafından seçilmesi ve ikinci halife Hz. Ömer'in, aralarında Hz. Osman ve Hz. Ali'nin de bulunduğu altı kişiyi aralarından birini halife seçmeleri için görevlendirdiği şeklindeki tarihçilerin naklettikleri rivayet üzerine kurulmuştur. Böyle bir seçimde halka düşense sadece seçimi tasdik etmekten ibarettir.

Maverdî'ye göre, ister seçimle, isterse tensip ve tayin yoluyla başkanlık görevi üstlenilsin, kendisine itaat edilmesi zorunlu olan devlet başkanının bir takım vazifeleri de vardır:

1) Dini muhafaza etmek.

2) İnsanlar arasındaki ihtilafları çözmek. Zulmü engellemek ve mazlumlara korumak.

3) Toplumun varlığını sürdürebilmesi için, insanların can, mal ve yol emniyetini sağlamak suretiyle, geçimlerini temin etmek.

4) Kuran'da bildirilen emir ve yasakları aynen uygulamak, değiştirilmelerinin önüne geçmek, hakların gasp edilmesi durumunda cezaları tatbik etmek.

5) Müslümanların, zımmilerin ve Müslümanlarla anlaşmalı olan toplumların mallarına ve canlarına kastetmeye kalkışabilecek düşmanlara karşı savaş hazırlığı yapmak.

6) İslamiyet'in bütün dinlerden üstün olduğunu ispatlamak, tebliğe rağmen Müslüman olmayan kimselere karşı ya Müslüman ya da zımmi oluncaya dek mücadele etmek.

7) Zulme veya baskıya yol açmadan, dinin alınmasını öngördüğü kimselerden zekat ve diğer vergileri almak.

8) Devlet hazinesinden, muhtaç durumda olanlara yeterli ölçüde yardımda bulunmak.

9) Kamu işlerini yürütecek, ehil görevlileri tayin etmek ve onları denetlemek.

10) Kamu görevlerinin, ibadet bahanesiyle aksatılmasına engel olmak.

Maverdî, devlet başkanlığını bir imtiyazlılık olarak asla görmez. Aksine, başkanlık bir sorumluluktur. Kamu işlerinin yürütülmesinin bir sorumluluk olduğunu, Peygamberin, *"hepiniz çobansınız ve hepiniz sürünüzden sorumlusunuz"* sözleriyle ve Kuran'dan ayetlerle de destekler: *"Ey Davud, biz seni yeryüzünde bir halife / devlet başkanı yaptık, o halde insanlar arasında hak ve adaletle hükmet. Heva ve hevesine tabi olma..."* (Kur'an 38/26). Maverdî'ye göre, içinde bulunduğu toplumu adil bir biçimde yöneten devlet başkanı, hem kendi hem de onunla birlikte amel edenlerin mükafatını kazanır. İçinde bulunduğu toplumu kötü bir şekilde yöneten devlet başkanı da hem kendi günahlarını hem de onunla birlikte hareket edenlerin günahlarını üstlenir. Allah, toplumda işlerin düzelmesini yöneticilerin doğru olmalarına bağladığı gibi, bozulmasını da yöneticilerin bozulmalarına bağlamıştır. Çünkü bir toplumda yöneticiler, bedendeki kalbe, yönetilenler de diğer organlara benzerler.

Devlet başkanlığını bir görev, bir sorumluluk olarak gören *Maverdî*, onun azlinin mümkün olduğunu da söyler. Şöyle ki: Devlet başkanı, dinî vecibeleri yerine getirip, meşru dairede kamu görevini yürüttüğü taktirde ona itaat bir zorunluluktur, ancak meşru dairenin dışına çıktığı taktirde görevden el çektirilebileceği durumlar da vardır. Devlet başkanının azlini gerektiren şartlar şu şekilde sıralanabilir:

1) Adaleti terk etmek. Devlet başkanı, gayri meşru arzularına kapılmak suretiyle, kötü işler işlemeye ve dinen yasak olan şeyleri yapmaya başlarsa görevini ihlal etmiş ve makamdan düşmüş sayılır. Yaptıklarından pişman olup düzelse dahi artık muteber addedilemez. Yine, inançla ilgili şüpheli hareketlerde bulunup, dinî hakikatlere ters düştüğü tespit edildiğinde de durum aynıdır.

2) Zihinsel ya da bedensel fonksiyonlarından bazılarını yerine getiremez duruma düşmek. Bu iki şarta, savaş veya isyan durumlarında, devlet başkanının esir düşmesini ve kurtuluş imkânının bulunmamasını da ilave etmek gerekir. Böyle bir durum gerçekleştiğinde yapılacak olan şey, yeni bir başkan seçmektir. Yeni başkan seçildikten bir süre sonra eskisi esaretten kurtulup dönse dahi görev, artık onun için söz konusu değildir.¹⁶⁰

Maverdî, devlet başkanının azli ya da iktidardan düşürülmesi meselesini, "*Teshilü'n-Nazar ve Tacilü'z-Zafer*" adlı eserinde de şu şekilde değerlendirir: Devlet başkanının dinî değerlerden uzaklaşması ve ehil olmayanları kamu makamlarına ataması, görevine aykırı davrandığını gösterir. Başkanın böyle davranması da halkın kendisinden nefret etmesine ve ona karşı baş kaldırmasına neden olacaktır. Halk, zahiren başkana ve devlete itaat ediyor gözükse de kalpleriyle ona isyan eder. Bu ikilemden kurtulmak için de sürekli yol arar. Sonuçta devlet, halkın hedefi haline gelir. Artık yıkım çok

¹⁶⁰ *Maverdî*, *El-Ahkamu's-Sultaniyye*, Çev., A. Şafak, Bedir Yay., İstanbul, 1976, ss. 5-25.

yakındır. Aynı şekilde, yönetimin dini hafife alması ve dindarlara baskı uygulaması da toplumsal çözülmenin yakın olduğunu gösterir. Yine, yönetimin dini kendi çıkarları doğrultusunda yorumlamaya ya da yorumlatmaya çalışması da halkın, yönetimdekilerin değiştirilerek yerine başkasının getirilmesi için çalışmasına neden olur. Çünkü insanlar, doğru olduğuna inandıkları inançlarının yok edilmesine ve hafife alınmasına uzun süre tahammül etmezler. Neticede yönetim geçersiz kılınarak yok edilir. Yönetimde bu şekildeki suiistimaller gerçekleştiğinde, onların yaptıklarını değiştirip, dinin aslî değerlerini tekrar hayata geçireceğini ve adaletle davranacağını söyleyen birileri halk arasından çıkıp yönetime talip olduklarında, şüphesiz halktan büyük destek göreceklidir. Kısacası bir devletin yönetimi ya ihmal ve acizlikten veya zulüm ve haksızlıktan dolayı çözülmeye mahkumdur. Kadim düşünürlerden rivayet odur ki devlet bir meyveye benzer. O meyveye dokunmak başlangıçta güzel ve hoştur, ancak tadı acıdır. Meyve geliştikçe yumuşar ve tadı güzelleşir. Olgunlaşmanın tamamlanmasıyla da bozulmaya yüz tutar. Devletlerin varlığı güçle başlayıp, zayıflamakla son bulduğu gibi, aynı şekilde ona bağlılıkla başlayıp, ihanet etmekle de devletin varlığı son bulur. Zira bağlılık ve sadakat devleti kuvvetlendirirken, ihanet zayıflatır ve yok eder.

Geleneksel dünyada devlet başkanı ve devlet, bir anlamda aynileştirildikleri için, Maverdî, *"El-Ahkâmu's-Sultaniyye"* adlı eserinde devlet başkanının görevleri olarak sıraladığı şeyleri, *"Teshilü'n-Nazar ve Tacilü'z-Zafer"* adlı eserinde biraz farklı ifadelerle bu kez de devletin temel görevleri şeklinde sıralar: 1) Bayındırlık ve iskan. 2) Asayiş ve güvenlik. 3) Askeri ve mali yapılanma. Sıralanan bu fonksiyonlar, modern siyasî literatürdeki adliye, maliye, hariciye ve askeriye şeklindeki fonksiyonların birer karşılığıdır. Buna göre bir devlet; toplumun hukukunu, güvenliğini, ibadet özgürlüğünü, serbest dolaşımını, ziraî ve ticarî faaliyetlerde bulunabilme imkânını ve adil vergiler sayesinde belediye

hizmetlerini temin edebildiği taktirde adil ve meşru bir devlettir. Devletin otoritesini tesis etmesi ve egemen olmasıysa askerî gücüne bağlıdır. Ordu, iyi idare edildiği taktirde yönetim, düzenli işler, edilemediği taktirdeyse gücünü yönetimin aleyhinde kullanır. Ordunun sadakat ve bağlılığını sağlayacak üç temel düzenleme, devletler açısından hayatî bir zorunluluktur. 1) Askerlere, devlete bağlılıklarını ve disiplinli olmalarını sağlayacak ahlakî değerlerin kazandırılması. 2) Hiyerarşinin, askerî başarılarla, devlete sadakate ve disipline göre düzenlenmesi. 3) Uygun geçim şartlarının temin edilmesi.

Maverdî açısından bakıldığında; bir devlet başkanının karşılaşılabileceği en büyük zorluk, ülke yönetiminde desteğine ihtiyaç duyduğu askerlerin, ordunun denetimidir. Askeriye'nin dejenerasyonu ile devlet güçsüz düşerse çöküş kaçınılmazdır. Öte yandan, yerine getirilmemesi devlete zarar veren en önemli görevlerden birisi de mali düzenlemeler ve adil paylaşımdır. Bu görevi de iki yönden ele almak gerekir: 1) Devletin gelirlerinin tespiti. Gelirler, iki şekilde belirlenebilir. Bunlardan ilki, dinî metinlerde bildirilen ve aşılmasının doğru olmadığı vergi miktarı. İkincisi de devletin kendisinin gerekli gördüğü miktar. İkinci yol, şayet örf ve uygun olursa adil kabul edilebilir, değilse ve zorla tahsil edilmeye çalışılırsa zulüm ve haksızlık olur. 2) Devletin giderlerinin tespiti: Giderler; ya yol, su gibi kamu harcamaları, ya askeri harcamalar, ya gelirlerin tahsili için yapılan harcamalar, ya da bayındırlığa yönelik yeni harcamalardır. Devletin gelirleri ve giderleri karşılaştırıldığında şu üç tablodan biri ortaya çıkacaktır: 1) Gelirlerin giderlerden fazla olması: İstikrarlı devlet ve adil paylaşım ancak bu durumda sağlanabilir. Böyle bir durumda, giderlerden arta kalan miktar, meydana gelmesi muhtemel felaket ve olağan üstü şartlar için hazır halde tutulur. Halk, bu tür kötü durumlardan doğabilecek neticelere karşı kendini güvende hisseder. Devlete güvenleri artar. Şüphesiz, devletin başına hiç beklenmedik

olaylar gelebilir. 2) Gelirlerin giderlerden az olması: Bu durumdaki bir devlet; sağlıklı, zayıf ve istikrarsız bir devlettir. Böyle bir devlette yöneticilerin suiistimalleri kaçınılmazdır. Devlet, yapması gereken şeyleri yapmak yerine, halktan istenmemesi gereken şeyleri talep eder. Asayiş de askeri düzen de bozulur. Denge kurulamadığı taktirde, çöküş mukadder demektir. 3) Gelirlerin ve giderlerin birbirine eşit olması: Barış dönemlerinde, bir devletin gelir ve giderlerinin eşit olması istikrar için tehlike olarak gözükmebilir, ancak olağan üstü durumlarda istikrarın bozulmaması mümkün değildir. Dolayısıyla varlığını sürdürmek isteyen bir devlet, mutlaka gelirlerini giderlerinin üstünde tutmalıdır.

Maverdî, meşru yönetimi bir başka açıdan daha ele alarak onu sevgi, korku, adalet ve eşitlik temeli üzerine oturtur. Ona göre sevgi, insanları dayanışmaya ve devlete, gönülden sadakat ve bağlılığa yöneltir. Akıllı yöneticinin halkla diyalogu elbette ki sevgi ekseninde olmalıdır, ancak korku da karşıt görüşlerin muhalefetine engel olacağından uygun ölçülerde o da gereklidir. Otoriteyi istikrarlı kılmanın en emin yolu korkudur. Bununla birlikte, yönetici sevgi ve korkuyu birlikte hissettirebildiği taktirde, halkta gönüllü itaat yaklaşımı ön plana çıkar. Sevgi ve korkunun dengesini kuran temel unsur ise adalettir. Adalet, doğru ve yanlış birbirinden ayırır. Halkına adil davranmayıp zulmeden bir devletin uzun süre ayakta kalması mümkün değildir. Peygamberin de dediği gibi, *“Mülk, küfür (İslamı inkar) ile devam edebilir ama zulüm ile devam edemez”*. Adalet, şüphesiz eşitlikle de direkt alakalıdır. İki kişi ya içinde bulundukları şartlar aynı olduğunda ya da aynı muameleye tabi tutulduklarında eşittirler. Devletin güçlenmesi hukuk karşısında insanlara eşit muamele etmesine bağlıdır. Bu dört ilke çerçevesinde fonksiyonlarını icra eden devlet yönetimi halkın örf ve adetlerini göz önünde bulundurduğu ve ilkelere yerli yerin-

de riayet ettiği taktirde istikrar muhafaza edilecek, aksi haldeyse dejenerasyon kaçınılmaz olacaktır.¹⁶¹

Devleti istikrarsızlığa düşüren ve zayıflamasına yol açan başlıca nedenler ve alınması gereken tedbirlerle ilgili olarak da *Maverdî*, şunları söylemektedir: Bir devlette yönetimin karşılaşılabileceği iki türlü problem vardır. Bunlardan ilki, ilahi sebeplerden kaynaklanan doğal afetler; ikincisi de halkın, yönetimin aleyhine dönmesidir. Peygamberin şöyle buyurduğu rivayet edilir ki; *“yöneticiler, halka zulmetmeye başlayınca gökten yağmur bile yağmaz olur”*. Şüphesiz, Allah’tan gelene karşı durulamaz ise de bu tür felaketleri önlemenin yolu, gizli-saklı gayrı meşruluklara engel olmak ve dua etmektir. İnsanlardan kaynaklanan problemleri çözenin yoluysa kararlılıkla onların üzerine gitmektir. Halkın, yönetimin aleyhine dönmesi, adaletin ve ekonominin bozulması nedeniyledir. Nedenler ortadan kaldırılmadıkça problemlerin çözümü de mümkün olmayacaktır. Çözüm için yapılması gereken, öncelikle nedenleri ortadan kaldırmaktır. Öte yandan, kamu görevlilerinin dejenerasyonu da devletin istikrarsız hale gelmesine bir nedendir. Kamu görevlilerinin bozulmaları da genellikle üç nedenden kaynaklanır. Birincisi, ücretlerinin düşük olması. İkincisi, onlara haksızlık ve düşmanlık edilmesi. Üçüncüsü de bizzat kendilerinin tamahkâr olmalarıdır. Dejenerasyonun en çirkinini üçüncü tarzdağıdır. Çünkü birinci durumda ücretler iyileştirilerek, ikinci durumda haksızlıkların ve düşmanlıkların önü alınarak düzen sağlanabilir; ancak tamahkârlık, akılların içine düştüğü bir tuzak, kalplerin samimiyetini bozan bir huydur. Eğer tamahkârlığın önüne geçilemezse bu huy kişinin bütün her şeyini bozar. Kamu görevlilerinin kendilerinden kaynaklanan bu yozlaşma, bir nankörlük ve bir ihanet durumu olduğundan, böyleleri derhal işten el çektirilmelidir.

Maverdî’ye göre, önemli olan elbette ki istikrarsızlığa düştükten sonra önlem almak değil, düşmeden almaktır.

¹⁶¹ Maverdî, Teshilü’n-Nazar ve Tacilü’z-Zafer (Devlet Yönetimi), Çev., M. A. Kara, İlke Yay., İstanbul, 2003, ss. 18-56.

Bunun için de devletin mutlaka bir istihbarat teşkilatına ihtiyacı vardır. İstihbarat hem ülke içine yönelik, hem de ülke dışına, komşu ülkelere yönelik oluşturulmalıdır. Diğer yandan bu birim; güvenilir, dürüst ve devlete sadakatten ayrılmayan, başkalarının hukukunu çiğnemeyen ve fitneye yol açmayacak kimselerden teşkil edilmelidir. Doğaldır ki durumunun ne olduğu ve işlerinin nasıl yürütüldüğü bilinmeyen bir toplumu yönetmek son derece zordur. Düzen ve istikrar açısından bakıldığında dört farklı sosyo-politik yapıdan bahsetmek mümkündür: 1) Hem yöneticilerin, hem de yönetilenlerin dürüst olduğu yapı: Böyle bir yapıda genel olarak herkes mutludur. Halk, dürüst ve itaatkâr olmakla yönetime yardım eder, devletin daha da güçlenmesine katkıda bulunur. Peygamberin de dediği gibi, *"yöneticilerin en hayırlıları, halkın onları, onlarında halkı seven kişilerden olmaları; en hayırsızları da halkın onlardan, onlarında halktan nefret eden kişilerden olmalarıdır."* 2) Yöneticilerin dürüst, yönetilenlerin yozlaşmış olduğu yapı: Böyle bir yapıda mutsuzluğun bir göstergesidir. Bu durumda yönetime düşen görev, gerek cezayla gerekse tehditle yozlaşmış insanları tedibe çalışmaktır. 3) Halkın dürüst, yönetimin yozlaşmış olduğu yapı: Yönetimin dürüst olmaması durumunda halk, haklı ve dürüst olmanın verdiği güçle yönetimi tehdit eden bir unsura dönüşür. Bu durumda iki ihtimal mukadderdir. Ya yönetim halkı zorla, baskıyla sindirerek uzun vadede kendi sonunu hazırlayacaktır; ya da halkın baskısıyla yönetim değişecektir. 4) Hem yöneticilerin, hem de yönetilenlerin yozlaşmış olduğu yapı: Bu durumda, kaçınılmaz bir biçimde iki kesim arasında düşmanlık peydah olacaktır. Yönetim halkı kontrol altında tutabilmek için zulme, halk da isyana yol arayacak, önünde sonunda devlet yıkılacaktır. *Maverdî*, bütün bunların ışığında, devletin düzeni ve istikrarı için alınması gereken tedbirleri şu şekilde özetler: Öncelikle devlet, adil olup, bütün insanlara hukuk karşısında eşit davranmalı, yöneticiler de dahil, hiç kimse hukukî anlamda imtiyazlı görülmemelidir. İnsanların dış hallerine saygı gösterilmeli, iç dünyaları araştırılmamalıdır. İhtiyaçlı insanlara

ve kimsesiz çocuklara yardım edilmeli, kimse aç susuz bırakılmamalıdır. Ahlak ve hukuka aykırı davranışlar tespit edilmeli, öncelikle eğitilip düzeltilmelerine çalışılmalı, mümkün olmadığı takdirde de cezalandırılmalıdır. Dindarlara değer verilmeli, emirler ve yasaklar hususunda daima dinî önderlere müracaat edilmelidir. Eğitim ve öğretim önemsenmeli, çocukların geleceği için her türlü yatırım yapılmalıdır. En az bunlar kadar önemli, belki de daha önemli bir diğer unsur da halkın sevgisinin kazanılmasıdır. Ariflerin dediği gibi, bir devletin gerçek hazinesi, insanların kalplerinin kazanılmasıdır. Dünyayı isteyen de ebediyeti isteyen de muhakkak ki insanların kalplerini kazanmalıdır. Sevgi temelli bir devletin muhakkak ki ömrü uzun olacaktır.¹⁶²

Maverdî, devletin düzeni ve istikrarı meselesini, "*Nasihatu'l-Müluk*" adlı eserinde de toplumsal mutluluğun tahakkuku için gerekli hususlar olarak, on maddede inceler:

1) Toplumda, dinin yasakladığı günah ve fitneye yol açıcı kumar, içki, iftira, ölümler üzerine ağıt yakmak gibi kötü davranışların sergilenmesine engel olmak ve insanları dine teşvik edip, onlara dinin zahiri hükümlerine göre muamele yapmak.

2) Ülkenin, topyekun refah seviyesini yükseltmek; insanların güvenliğini temin ederek kazançlarını temin etmelerine yardımcı olmak.

3) İnsanların gayri meşru işlerle uğraşmalarına engel olmak, gerektiğinde onlara dinin öngördüğü şekilde hak ettikleri cezaları tatbik etmek. Devletin suçlulara acıması ya da bazılarını kayırmaya kalkışması, kendi sonunu hazırlamasına neden olacaktır.

4) İnsanlara uygulanacak cezalarda dinin koymuş olduğu sınırları aşmamak. Yargılamayı dikkatli ve adil yapıp, hapsedilmesi gerekmeden hiç kimseye böyle bir ceza vermemek, şayet birilerine hapis cezası verilecekse onların yiyecek ve

¹⁶² *Maverdî*, a. g. e., ss. 81-150.

giyecek gibi masraflarını karşılamak, zaman zaman onları serbest bırakmak, belki de en önemlisi suç ve ceza oranını iyi tespit etmek. Hakimlerin; dindar, iffetli, bilgili, basiretli, güvenilir ve vakur insanlardan seçilmelerini sağlamak.

5) Fertlerin toplumsal tabakalarını ve mevkilerini iyi bilip ona göre muamele etmek. Böyle bir muamele, işlerinin tanzimine ve kalplerinin hoşnutluğuna sebep olur. Aksi söz konusu olduğunda devlete ve devlet yetkililerine karşı kin ve nefret duymalarına yol açılır. Böyle bir tavır asla tasvip edilemez.

6) Halka zulüm yapmamak, insanların canlarına, mallarına ve namuslarına tasallut etmemek, aksine onlara adaletle, saygı ve sevgiyle muamele etmek.

7) Dahilde ve hariçte istihbarat faaliyetlerinde bulunmak. Devletin istikrarına yönelik sağlıklı tedbirler almak ve isabetli siyaset yürütmek, istihbarat faaliyetlerine bağlıdır.

8) Devlet başkanının ve diğer yetkililerin gerektiğinde insanlar için ulaşılabilir olması. Ulaşılabilir olmayı zorlaştırmak, iyiyi kötüye çevirir, halkı bozar ve devlete ve yetkililere karşı şüphelere yol açar.

9) Ehil olmayan insanlar idarî görevlere getirilmemelidir. Çünkü insanlara, cahil yetkililerden daha fazla zulmenden ve katı davranan kimse olamaz. Böyleleri muhakkak ki devlete büyük külfetler oluşturup büyük cinayetlere neden olacaktır.

10) İstikrara yönelik bu şartlar, hukukun gereğini yerine getirmek maksadıyla gözetilmeli, istismara fırsat verilmemeli ve uygulamalarda itidalli bir yol takip edilmelidir.¹⁶³

Şüphe yok ki *Maverdî*, din eksenli siyasi teorisini hazırlarken, yaşadığı dönemin şartlarından etkilenmiştir. Ancak teorisinin realist niteliğinden ve nihaî noktada gücü onaylayan pozisyonundan ötürü, İslam dünyasında "hukuk devle-

¹⁶³ *Maverdî, Nasihatü'l Müluk (Siyaset Sanatı), Çev., M. Sanlıyık, Kırkambar Yay., İstanbul, 2000, ss. 287-312.*

ti" düşüncesinin ve uygulamalarının gelişmesine maalesef menfi katkılarda bulunmuş, dahası maceracı ve hırslı bir takım insanları zor ve şiddet yoluyla kendilerini, halkın iradesine kabul ettirme konusunda teşvik ve tasvip eden bir rol de üstlenmiştir. Maverdî'nin niyeti belki de böyle değildi ama bırakmış olduğu miras, sonraki yüzyıllarda İslam dünyasındaki yönetim anlayışını tümüyle o yönde değiştirmiştir. Meydana gelen değişiklik, en basit deyiimiyle gücü ege-men kılan ve despotça bir yönetimdir. *Maverdî*, devletin anlamını, kapsamını ve egemenlik sınırlarını tartışmamış, devlet merkezli ve bireyi onun karşısında yok sayan, totaliter bir teori geliştirmiştir.¹⁶⁴

¹⁶⁴ Ed. M. M. Şerif, İslam Düşüncesi Tarihi, Çev., Ed. M. Armağan, İnsan Yay., İstanbul, 1990, ss. 347-360.

III. BÖLÜM

MODERN SİYASET FELSEFESİ

Ortaçağın sonlarına kadar devam eden klasik siyaset felsefesiyle Yeniçağın modern siyaset felsefesi, kesin çizgilerle birbirinden farklılaşır. Siyaset felsefesinde ilk modernleşme dalgası, *Machiavelli* ile kendini göstermiş, *Hobbes*, *Locke* ve *Rousseau* ile ikinci dalga başlamış, *Hegel* ve *Marx* ile de en yüksek noktasına ulaşmıştır. *Nietzsche*'nin rasyonalite ve modernite eleştirileriyle de bugün de içerisinde bulunan üçüncü dalga ortaya çıkmıştır. Modern siyaset felsefesi, siyasal şeylerin doğasının ve en iyi yönetim biçiminin bilgisini elde etme çabasını sürdürmekle Sokratesçi geleneği izlemiş ise de siyaset felsefesinin özü ve yöntemi konusunda Sokratesçi gelenekten şu temel noktalarda ayrılmıştır: 1- Kanaat ile bilgi ayrımı, modern siyaset felsefesinde de sürdürülmüş, fakat felsefe, doğa hakkında derin düşünüşten, insanı doğanın kendisini bağladığı konumdan kurtarmak için doğaya egemen olma ve onu değiştirme gücünü verecek olan bilginin arkasında koşmaya yöneltmiştir. Bilgi, insanın ulaşmayı gaye edineceği en yüksek iyilik sayılmaktan çok, uygulamanın, pratiğin hizmetçisi olmuştur. 2- Modern siyaset felsefesi, siyasal şeylerin doğasıyla ilgilenmeyi sürdürmüş, ama doğada niteliksel farklılıkların olduğunu kabul etmeyerek ve doğal olanı insan-altı ile ya da maddî olanla aynileştirerek, siyasetle ve insanla ilgili şeylerin doğanın bütünlüğü içerisinde ayrıcalıklı yerlerinin bulunduğu düşüncesini şüpheli hale getirmiştir. Modern siyaset felsefesi, doğada niteliksel farklılıkların görülemeyeceği düşüncesinde olduğundan, Sokrates'in kurduğu klasik gelenekten ay-

rılmıştır. Buradan hareketle, insanın insanca yanını araştırma çabaları, insanın doğasını araştırmak yerine, insanın tarihini araştırmaya yönelmiştir. 3- Modern siyaset felsefesi, en iyi yönetim biçimi sorunuyla ilgilenmesine rağmen, en iyi yönetimin doğası ve onun gerçekleştirilmesi imkânı noktasında da klasik siyaset felsefesinden farklılaşır. Modern siyaset felsefesi, klasik siyaset felsefesi şemasının gerçekçi olmadığı dolayısıyla da yararsız olduğu kanaatini paylaşır. Modern siyaset felsefesi, iyi toplumsal düzenin gerçekleştirilmesini, toplumsal yöneliş standartlarını düşünerek güvenceye almayı umar. Buna göre en iyi yönetim biçimi, klasik anlatımında olduğu gibi insanî nitelik farklılıklarının esas alındığı bir yönetim değil, sözde nitelik farklılıklarının ortadan kaldırılacağı bir yönetimdir. Bunun içindir ki modern siyaset felsefesi umumiyetle devrimci niteliktedir.¹⁶⁵ 4- Klasik siyaset felsefesi genel olarak, “erdemli bir toplumun gerçekleştirilmesi”ni hedeflerken; modern siyaset felsefesi daha çok, bu tür modellerin mahiyetini sorgulamaya, onları tahlil etmeye çalışır.¹⁶⁶

Klasik siyaset felsefesi ile karşılaştırıldığında, kendine ait bir takım meziyetlere sahip olsa da modern siyaset felsefesi daha çok bir türev niteliği taşır. Klasik aksine, modern siyaset felsefesi, yalın ve ilksel meselelerden uzaklaşmış, özünde somuta doğru bir hareket, bir yeni gidişat tezahür etmiştir. Somuta doğru bu yön değişimi modern felsefenin başlıca kusurudur. Çünkü bu değişim, insanî ilişkilerde klasik dönemin dostluk diye nitelendirdiği şeye karşılık, bir nesnelleşme ve bir yabancılaşma getirmiştir. Modern felsefenin ilk temsilcisi Descartes’in Ego’su da bilahare ona yapılan Sen ve Biz ilavesi de modern siyaset felsefesi açısından sahici, otantik insanî iletişim için daha iyi bir vesile olamamıştır. Öte yandan *Machiavelli*, klasik siyaset felsefesinin erdem öğretisinin sadece özünü değil, tarzını da radikal bir

¹⁶⁵ A. De Crespigny / K. R. Minogue, *Çağdaş Siyaset Felsefecileri*, Ed. M. Tunçay, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1994, ss. 80-84.

¹⁶⁶ Ahmet Arslan, *Felsefeye Giriş*, Vadi Yay., Ankara, 1996, s. 154.

biçimde değiştirmiş, geliştirdiği ilk modern siyasi öğreti “*Prens*” ile de toplumun dolayısıyla da siyasetin temeline erdemsizliği koymuştur. *Machiavelli* için devlet, klasik siyaset filozoflarının dediği gibi erdemi gerçekleştirmenin bir aracı değildir. Aksine her şey devletin bekası için bir araçtır. Devletin bekası, her türlü erdemsizliği meşru kılar. Devleti idare edecek olan *Prens* de erdemli olduğu için değil, erdemli ya da erdemsiz, her halükârda iktidarını koruyabildiği taktirde *Prenstir*. *Machiavelli*, bir propaganda kampanyası başlatarak talihî, şansî zorlamaya ve geleceğe hükmetmeye kalkışan ilk siyaset filozofudur. *Machiavelli*, siyasette başarıyı, daha çok propagandayla inandırıp iknâ etmede görür. İknâyla başarıyı ister ama sadece yıldırarak iknâ etmeyi istemez. O, iknâ aracılığıyla yeni tarzların ve düzenlerin tesisine yol açmayı uman modern düşünürler silsilesinin ilkidir. *Machiavelli*, siyasette vurguyu, erdemden kurumlara kaydırmakla ilk modern siyaset filozofu ünvanını hak ediyorsa da çizmiş olduğu siyasî şema teorik açıdan ciddi güçlüklerle de açıktır. O, insanın yönünü erdem ve kendi doğal amacı sayesinde tayin etmek durumunda olduğu görüşünü reddediyordu ama bu reddediş, doğal amaçlar nasyonuna dair bir kritik gerektiriyordu. Hem bu kritiği yapan hem de her türlü erdemsizliği siyasî hedefler için meşru gören şemanın insanı isyan ettirici yapısını yumuşatıp hafifleten ve böylelikle de bir anlamda *Machiavelli*’nin öğretisinin başarısını temin eden *Thomas Hobbes* olacaktır.¹⁶⁷ Her ne kadar siyasetten erdemi dışlayarak ilk modern siyaset filozofu ünvanını *Machiavelli* alıyorsa da aslında “niteliksel doğal eşitlik” düşüncesine yaptığı vurguyla bu ünvanı daha çok *Hobbes* hak etmektedir. Çünkü klasik ve modern öğretileri birbirinden ayırt eden esas özellik, niteliksel insan eşitliği düşüncesidir. Bu nedenle ilk modern siyaset filozofu olarak burada öncelikle *Thomas Hobbes*’a yer verilecektir.

¹⁶⁷ Leo Strauss, *Politika Felsefesi Nedir*, Çev., S. Z. Hünler, Paradigma Yay., İstanbul, 2000, ss. 75-86.

Thomas Hobbes (1588 - 1679)

Thomas Hobbes, iç savaşlarla çalkalanan on yedinci yüzyıl İngiltere'sinde yaşadı. İngiltere için bu dönem, barışçı yöntemlerle çözilemeyecek problemler üzerine bir mücadele dönemi idi. Temel problemlerden biri din kaynaklıydı. Anglikan Kilisesi bir devlet kilisesi olmakla itham ediliyordu ve hem piskoposluk örgütü hem de ayin biçimleri Roma Katolisizmi tarafından reddediliyordu. Nüfuzlu Protestanlar, Katolisizme alternatif olarak Piresbiteryenizmi tercih ediyorlardı. Oysaki *Kral I. James*, Katolisizm yanlısıydı ve Protestanlığa karşıydı. İkinci temel problemse egemenlikle ilgiliydi. Egemenlik, Kral'a ait ve mutlak mı olmalıydı? Yoksa Parlamento'yla paylaşılıp meşruti mi olmalıydı? Diğer temel problemse sosyal ve ekonomikti. Toplumsal katmanların birbirinden ayıran sınır oldukça belirsizdi. Sayıları bakımından kalabalık orta sınıf tüccarlar, çiftçiler, esnaf ve aristokrasiden gelen orduya hakim generaller, Krala karşı parlamentoyu savunurken; bir kısım önde gelen şehirli zenginler Kralcıydı. Ekonomik güç daha çok parlamento taraftarlarının elinde bulunduğundan mücadele onların lehine sonuçlanmıştır. Mağlup olan *Kral I. Charles*, halk önünde 30 Ocak 1649'da boynu vurularak öldürüldü. *Kral I. Charles*'ın başıyla birlikte, kralın tanrısal hakları doktrini de düşmüş oldu.

On yedinci yüzyıl İngiltere'sinin bu kaotik ortamı, *Thomas Hobbes*'un siyaset felsefesi için bir arka plan oluşturmuştur. Hobbes'un babası züğürt bir papaz ve tuhaf bir insandı. Kavgacılığından ve kumarbazlığından ötürü, çocukları ve karısı alıkonularak, vaaz verdiği kiliseden ve oturduğu yerden kovulmuştu. Ailenin bakımı papazın hali vakti yerinde olan kardeşi üstlenmişti. Çok zeki bir çocuk olan *Thomas Hobbes*, dört yaşında okuma yazmayı, altısında Yunanca ve Latince'yi öğrenmiş ve on beşinde Oxford Üniversitesine girmiştir. Beş yıllık eğitimini müteakip, mezuniyetinden sonra Hobbes, aristokrat sınıfın en güçlülerinden, Devonshire Earl'ü *Lord Cavendish*'in kendisiyle yaşıt olan

oğluna yoldaşlık ve naiplik yapmak üzere görevlendirilir. *Cavendish* ailesiyle Hobbes'un birlikteliği, bazı kesintilerle birlikte, ölümüne kadar sürmüştür. *Cavendishler* sayesinde Hobbes, dönemin büyük iş adamlarıyla olduğu gibi, ünlü bilim adamlarıyla da dostluklar edinir. Bunlar arasında; *Bacon, Descartes, Harvey, Galileo* da bulunmaktadır. Hobbes, ömrünün yirmi yılını, zamanın yeni felsefi ve bilimsel gelişmeleriyle temasta olabilmek için, Kıta Avrupa'sında, özellikle Paris'te geçirir (Paris'te iken idam edilen Kralın oğluna, *II. Charles'a* dersler de verir). Paris'te uzun süre kalışının bir diğer nedeni de Kralcı çevrelerle yakın dostluğu ve 1640'ta Parlamento'nun Kral karşısında gücünü kabul ettirmiş olmasından ötürü, kendisini İngiltere'de fazla emniyette hissetmemesidir. 1651'de İngiltere'ye geri dönen Hobbes, 1679'da ölmüştür.¹⁶⁸ Hobbes'un en önemli eseri "*Leviathan*", İngiliz dilinde yazılmış olan ilk siyaset felsefesidir. Burada, Hobbes'un siyasete yönelik düşünceleri, onun "*Leviathan*" adlı eserinden hareketle irdelenecektir.

Thomas Hobbes, klasik dönem düşünürlerinin aksine, siyaset felsefesini insan felsefesi üzerine kurar. Temel argüman, "devlet neyse insan odur" şeklinde değil, "insan neyse devlet odur" şeklindedir. Hobbes için de devlet bir organizmadır, fakat suni bir organizma. İnsanlar tarafından ahitleşerek/sözleşerek yapılmıştır, inşa edilmiştir o. Devlet, doğal insanın korunması ve savunulması için tasarlanmış olup, insandan daha büyük bir kudrete sahiptir. Egemenlik, onun ruhu; yargı ve yürütme onun eklemleri; üyelerin servet ve zenginlikleri onun gücü; insanların esenliği onun görevi; adalet ve yasalar onun aklı ve iradesi; azaları (mensupları) arasındaki nifak onun hastalığı; iç savaş ise onun ölümüdür. Bu suni organizmanın yapısını anlamak için onu inşa eden insanı önce anlamak gerekir. Hobbes, insanı anlamaktan

¹⁶⁸ William Ebenstein, *Introduction To Political Philosophy*, Kennikat Press, Port Washington, New York / London, 1972, ss. 123-124.

kasıt, kendi kendini anlamaktır, der (kendini bil, kendini tanı). Her kim kendine bakar ve düşündüğü, akıl yürüttüğü, umduğu, korktuğu ve sair zamanlarda ne yaptığını ve hangi nedenlerle yaptığını anlarsa, benzer durumlarda diğer insanların düşüncelerini ve duygularını da anlar. Dolayısıyla, devleti, siyaseti anlamak, insanı anlamaktan geçmektedir.¹⁶⁹ Hobbes, insanın doğal özellikleriyle ilgili ilk sıraya, bütün insanlarda var olan ve ancak ölümle sona eren sürekli ve durmak bilmez bir “kudret arzusu”nu koyar. Bunun nedeni olarak da insanın iyi yaşamak için sahip olduğu güç ve imkânları, daha fazlasını elde etmeksizin teminat altına alamayacağı gerçeğinde görür. Ona göre, bazı klasik ahlak felsefecilerinin kitaplarında bahsettikleri gibi, dünyada mutluluğun yolu, doyumlu bir kafanın dinginliği olamaz. İnsana yönelik nihaî bir amaç (*finis ultimus*) veya en büyük iyilik (*summum bonum*) diye bir şey yoktur. Mutluluk, arzuların sürekli tatminidir. Bununla birlikte, insanın eğilimlerinin ya da iradî eylemlerinin hedefi, doyumlu bir hayatın elde edilmesinden öte, güvenli kılınmasına yöneliktir. Bu da elbette güçle mümkün olmaktadır. Şüphe yok ki bu durum her insan için söz konusudur. Dolayısıyla, arzuların tatmini ve güvenceye alınması, insanlar arasında rekabeti de düşmanlığı da savaşmayı da zorunlu kılacaktır. Bir rakibin arzularına kavuşmasının yolu, diğerlerinin yerinden edilmesinden, kovulmasından, baskı altına alınmasından ya da öldürülmesinden geçmektedir. Öte yandan Hobbes, sahip olma ve sahipliği sürdürebilme arzusunun yanı sıra; insanın rahatlık ve boş zaman isteğinden ve yaralanma ve ölüm korkusundan kaynaklanan müşterek bir güce itaat etme arzusundan da bahseder: Korkuların kaynağı sadece diğer insanlar değildir. Eşyayla ilgili doğal nedenlerin bilinmemesi de doğru ve yanlışın ne olduğunun bilinmemesi de başarıya götüren nedenlerin bilinmemesi de anlayış kıtlığı da birer korku

¹⁶⁹ Thomas Hobbes, *Leviathan*, Çev., S. Lim, YKY, İstanbul, 1993, ss. 17-19.

kaynağıdır. Bu doğal insanî özellikler Hobbes'a göre daha çok müşterek bir otoritenin olmadığı doğa durumunda kendilerini gösterirler. Ne zaman ki insanlar doğa durumundan çıkmaya ve sivil bir hayat inşa etmeye karar verirler, işte o zaman bu doğal nitelikler sivil hayata uyarlanırlar ve kontrol altına alınırlar. Aksi durumda, yani doğa durumunda doğal özellikler ve bunlardan kaynaklanan doğal haklar kudret arzusunu tatmine devam edeceklerdir.¹⁷⁰ Acaba doğa durumu, doğal hal nasıl bir hayat tarzıdır?

Thomas Hobbes, doğa durumunu şu şekilde tasvir eder: *Doğa durumu*, insanları bağlayan hiçbir müşterek otoritenin ve müşterek yasaların bulunmadığı, buna karşılık mutlak özgürlüğün ve mutlak eşitliğin geçerli olduğu, "tek yasa"sı '*herkesin her şeye hakkı vardır*' ilkesi olan bir savaş, bir kaos halidir. Doğa, insanları zihinsel yetenekler bakımından öylesine "*eşit*" yaratmıştır ki iki insan arasındaki fark, birinin diğerinde bulunmayan bir üstünlüğe sahip olduğunu iddia etmesine yetecek kadar fazla değildir. Mesela, bedensel açıdan en zayıf olan kişi dahi tuzak kurarak ya da kendisi gibi zayıflarla birleşerek en güçlü olan kişiyi pekâla öldürebilir. İnsanlar, bu yetenek eşitliğinden ötürü, arzularına ulaşma umuduna da eşit ölçüde sahiptirler. Doğa durumunun bir savaş ve bir kaos hali olmasının esas nedeni de zaten bu eşitlik duygusudur. Şüphesiz iki insan, aynı anda sahip olamayacakları tek bir şeyi arzu eder ve onu elde etmeyi hedeflerlerse birbirlerine düşman olacak, o uğurda savaşacak, birbirlerini egemenlik altına almaya ya da yok etmeye çalışacaklardır. Varlığını ve sahip olduğu şeyler üzerindeki tasarruf hakkını sürdürebilmek için insanların doğa durumunda savaşmaktan başka bir alternatifleri yoktur. Çünkü her insanın doğasında rekabet, güvensizlik ve şan-şöhret tutkusu gibi temel savaş nedenleri bulunur ve herkesin korkup sayacağı müşterek bir otorite (devlet) ve müşterek yasa-

¹⁷⁰ Hobbes, *Leviathan*, Bölüm 11-12.

lar da olmadığından herkes herkese karşı savaşmak zorundadır. *Thomas Hobbes "niteliksel doğal eşitlik"* düşüncesi-ne vurgu yapan ilk düşünürdür. Klasik dönemin niteliksel doğal eşitsizlik argümanı *Hobbes* tarafından kesin bir dille sona erdirilmiştir. Bu yöndeki ifadelerinden ötürü, bazı siyaset felsefesi tarihçileri *Machiavelli*'den ziyade *Hobbes*'u modern siyaset felsefesinin ilk temsilcisi olarak kabul etmektedirler ki bu kabul son derece isabetli gözükmektedir. Çünkü klasik ve modern siyasî anlayışları birbirinden farklı kılan asıl unsur, fertlerin zihinsel ve bedensel yetenekler itibarıyla eşit kabul edilip edilmemesidir. Adına cumhuriyet ya da demokrasi denilen siyasî rejimlerin modern anlamda hakiki cumhuriyet ya da hakiki demokrasi olup olmadıklarının yegâne kriteri de zaten, fertlerin eşit görülüp görülmemesi, hukuk karşısında eşit muameleye tabi tutulup tutulmamasıdır. Şüphe yok ki fertlerin eşitliğinden kasıt, yöneten ve yönetilenlerin eşitliğidir. Tek adam, tek şef, tek yönetici, tek kurtarıcı, tek önder gibi nitelermelerin eşitlikle de modernlikle de rasyonellikle de bağdaşır bir tarafı yoktur. Bu tür nitelermeler sadece ve sadece diktatörlüklerde ve oligarşilerde geçerlidir. Diktatörlerin ya da oligarkların kendilerini diğer insanlardan üstün görmeleri, onları kendilerinin eşiti kabul etmemeleri, bencil insan doğası açısından bakıldığında gayet makul ise de aşağı denilen ve eşit görülmeyen insanların bunu kabullenmeleri, hele de gönüllü teslimiyet içerisinde olmaları modernlikle ve rasyonellikle asla bağdaştırılamaz. Öyleleri, klasik dönem filozoflarının iddia ettikleri gibi belki de doğadan düşük yetenekli ya da geri zekalıdırlar (!?).

Thomas Hobbes'un tavsif etmiş olduğu böylesi bir doğa durumu ve savaş hali acaba ne gibi sıkıntılara yol açar? *Hobbes*'un bu soruya yönelik cevabı da şu şekildedir: Bir savaş esnasında karşıt cephelere mensup insanlar ne türden tehlikelere maruz kalabilirlerse, şüphesiz kendi güçleri ve yaratıcılıklarıyla sağladıkları şeylerden başka güvenceleri olmadan doğa durumunda yaşayan insanlar da aynı türden

tehlikelere maruz kalacaklardır. Doğal ortamda, çalışmanın karşılığının elde edilip edilemeyeceği belirsiz olduğundan, hiçbir biçimde çalışma imkânı da yoktur. Ne toprağın işlenmesi, ne denizcilik, ne ticaret, ne yeryüzü hakkında bilgi, ne zaman hesabı, ne sanat, ne edebiyat ne de toplumsal hayat mümkündür. Aksine, daima ölüm tehlikesi, ölüm korkusu vardır. Bu nedenledir ki doğa durumunda insanlar için sürdürülebilir hayat kaçınılmaz bir biçimde; yalnız, yoksul, vahşi ve kısa süreli olacaktır. Böyle bir ortamda hiçbir şey adalete de aykırı değildir. Herkesin tek başına yaşadığı doğa durumunda doğru ve yanlışın, adalet ve adaletsizliğin anlamı yoktur. Doğru da yanlış da adalet de adaletsizlik de tek başına yaşanan bir hayatta değil, toplumsal hayatta söz konusudur. Doğru ve yanlış, adalet ve adaletsizlik doğal insanın ne bedensel ne de zihinsel bir melekesidir. Bunlar, birlikte yaşayan insanların nitelikleridir. Doğal insanın nitelikleri sadece cebir ve hiledir. Ancak bu durumdan ötürü insan doğası suçlanamaz. Çünkü doğa durumunda insanları bağlayacak müşterek yasa yok ki suç da olsun. Müşterek bir otoritenin olmadığı yerde müşterek yasa olamaz. Böylesi yasalar yapılcaya kadar, insanların arzu ve istekleri ve bunlardan kaynaklanan eylemleri kendi başlarına suç değildir. Öte yandan, bu yasaları yapacak kişi üzerinde, insanlar bir anlaşma sağlayamadıkları taktirde de hiçbir yasanın yapılma imkânı da yoktur. O halde bu kötü durumdan nasıl çıkılacaktır? *Thomas Hobbes* bu sorunun cevabına geçmeden önce, bir doğa durumunun tarihsel olarak var olup olmadığını tartışır. Ona göre, tasvir edildiği şekilde bir savaş durumunun geçmişte hiç var olmadığı iddia edilebilir ise de burada anlatılmak istenen zaten dünyanın her yerinde durumun her zaman böyle olduğu değildir. Kast edilen şey, müşterek otoritenin ve müşterek yasaların olmadığı yerlerde ve zamanlarda durumun böyle olacağıdır. Mesela, sivil bir hayatın olmadığı ve doğal bir hayatın yaşandığı dönemlerdeki Amerikan yerlilerinin durumu hiç de başka türlü de-

gildi. Doğal arzular sayesinde birlikte yaşayan küçük ailelerin yönetimi dışında yerliler, hiçbir yönetim şekline sahip değillerdi ve kabileler birbirleriyle hep savaş halindeydiler. Diğer taraftan, müşterek bir otoritenin bulunmadığı hayatın nasıl olacağı, barış içerisinde yaşamış olan insanların bir iç savaş durumunda içerisine düşecekleri hayat düşünülerek de pekâla anlaşılabilir.

Bir savaş ve kaos hali olan doğa durumundan niçin ve nasıl çıkıldığı sorusuna yönelik olarak da *Hobbes* şunları söylemektedir: Doğa durumunun bir savaş ve kaos hali olmasının temel nedeni ne kadar insanî duygularsa bu durumdan çıkış nedeni de yine insanî duygulardır. Ölüm korkusu, rahat bir hayat arzusu, çalışarak elde etme umudu ve benzeri gibi motivasyonlar, doğal olarak insana savaş ve kaos halinden çıkmanın zorunluluğunu gösterecek ve akıl da onların üzerinde anlaşabilecekleri barış şartlarını belirleyecektir. Herkesin her şeye hakkının olduğu doğa durumunda, insanların bütün yolları kullanarak kendilerini korumaları nasıl ki duyguların ve aklın işaret ettiği bir doğa yasasıysa barışı aramaları ve izlemeleri de o ölçüde duyguların ve aklın işaret ettiği temel bir doğa yasasıdır. Barışa ulaşmak için çalışmayı emreden temel doğa yasasından şöyle bir yasa daha çıkar: "Diğer insanlar da aynı şekilde düşündükleri taktirde, bir insan barışı ve kendini korumayı istiyorsa her şey üzerindeki mutlak doğal hakından vazgeçmeli ve başkaları için kabul edebileceği ölçülerde özgürlükle (hakla) yetinmelidir." Herkes her dilediğini yapma hakkını elinde tutmaya devam ederse savaş durumu da devam eder. Ancak herkes her şey üzerindeki mutlak doğal hakkını bırakmayı kabul eder de başkaları için evet diyebileceği ölçülerde özgürlükle (hakla) yetinirse doğa durumundan çıkış mümkün olacaktır. Bu hususta herkes için geçerli olacak temel yasa "*altın kural*"dır: "*Kendine yapılmasını istemediğin şeyi başkalarına yapma.*" *Hobbes*'a göre, herhangi bir haktan ya feragat edilerek ya da devredilerek vaz-

geçilir. Hak sahibi, o hakkın sağlayacağı yararların kime intikal edeceğini önemsemiyorsa feragat söz konusudur. Şayet bırakılan haktan muayyen kişilerin yararlanmasını istiyorsa o taktirde de devir söz konusudur. Bir insanın kendi haklarından vazgeçmesi, şüphesiz onun artık o haklardan yararlanacak olanlara engel olmamasını gerektirir. Bir insanın başlangıçta doğru kabul ettiği bir şeyle çelişmesine saçmalık denildiği gibi, başlangıçta isteyerek yapmış olduğu bir şeyi, bir anlaşmayı sonradan bozmasına da haksızlık ve adaletsizlik denir. Daha önce de ifade edildiği üzere *Hobbes* için adalet ya da adaletsizlik, doğruluk ya da yanlışlık tek başına yaşanan bir ortamda yoktur. Birlikte yaşanan ortamlarda sadece onlardan bahsedilebilir. İşte, feragat ya da devir şeklinde bir diyaloga karar verildiğinde birlikte yaşamaya da doğruluk ve yanlışlığa da adalet ve adaletsizliğe de karar verilmiş olacaktır. Tabiatıyla bir hakla ilgili feragat ya da devir, ferdin kendi iradesiyle, rızasıyla gerçekleşir. Ortada bir sözleşme, bir ahitleşme bulunmalıdır. Böyle bir şeyin yapıldığının elbette bir işaretle, sözle veya yazıyla bildirilmesi, açıklanması lazımdır. Ancak, unutulmamalıdır ki sözleşmelerin veya ahitleşmelerin gücü kendilerinden kaynaklanmaz. Çünkü hiçbir şey bir insanın vaadinden daha kolay bozulanmaz. Onların gücü, ihlal edildiklerinde ortaya çıkacak olan kötülüklerden korkulmasından kaynaklanır. Herkesi sözleşmelerine uymaya zorlayabilecek ve uyulmadığı taktirde de cezalandırabilecek yegâne korku kaynağı ise *Devlettir*.

Hobbes, doğa durumundan sivil duruma, yani devletli hayata geçişi, sözleşmelerin yapıldığı andan itibaren başlatır. Çünkü herkesin herkese karşı savaş halinde olduğu doğa durumunda tarafların birbirlerine verdikleri sözü tutmalarını zorunlu kılacak bir müşterek otorite bulunmadığından yapılan sözleşmelerin anlamı yoktur. Sözleşmeleri geçerli kılabilmek için, tarafların üzerinde, onları sözleşmelere uymaya zorlayabilecek hak ve güce sahip genel bir otorite bulunmalıdır. Devletin kurulmasından önce böyle bir otorite

yoktur. Devletin (kılıcın-silahın) gücü olmadıkça sözleşmeler sözden ibarettir. Sözleşmeye taraf olan kişiler, sorun çıktığında başka birinin kararına razı olmaya karşılıklı olarak söz vermedikçe barıştan uzak kalacaklardır. Kararına razı olacakları o başka biri ise Devlettir. Devlet, yapılan sözleşmeleri sabit ve sürekli kılmak için tarafları korku içerisinde tutacak ve eylemlerini ortak faydaya yöneltecek genel bir güçtür. Her türlü sözleşme ya da ahitleşmenin teminatı Devlet olduğu için, ilk sözleşme ya da ahitleşme Devletin kuruluşu maksadıyla yapılır. İnsanları birbirlerine karşı koruyup, kendi emekleriyle varlıklarını sürdürmelerini ve mutluluk içerisinde yaşayabilmelerini sağlayacak bu müşterek otoriteyi kurmanın tek yolu, herkesin kendi gücünü, tek bir kişiye veya hepsinin iradesini oy çokluğu ile tek bir iradeye indirgeyecek bir heyete devretmesidir. Bir başka ifadeyle, insanların kendilerini temsil edecek tek bir kişi veya bir heyet tayin etmeleri ve bu kişi veya heyetin ortak barış ve güvenlikle ilgili işlerde yapacağı ya da yaptıracığı her şeyin belirleyicisi olmasını kabul etmeleri ve yine kendi iradeleri ve muhakemelerini onların irade ve muhakemelerine tabi kılmalarıdır. Devleti kurmak, ahitleşmenin ya da sözleşmenin ötesinde tümel bir "birlik" oluşturmaktır. Tek bir kişilik halinde birleşmiş olan topluluk, "Devlet" olarak adlandırılır. Devlet bir "Ejderha" (Leviathan), bir ölümlü "Tanrı"dır. Kısacası Devlet, büyük bir topluluğun üyelerinin ortak savunma, barış ve rahat bir hayat için, birbirleriyle yaptıkları sözleşme sonucu, güç ve imkânlarını içlerinden birine, onun uygun bulacağı şekilde kullanmak üzere devretmeleridir. Bu gücü taşıyana "Egemen", onun dışındaki herkese de "Uyruk" denir. Anlaşılacağı üzere Hobbes, toplumun ve devletin kuruluşuna yönelik olarak, klasik dönem siyaset filozoflarının "doğal organizma" teorilerinin aksine, "sözleşme" teorisini ileri sürmektedir. Yani, toplum ve devlet, daha doğrusu sivil hayat, duyguların motivasyonu söz konusu olmakla birlikte, insanların rasyonel tercihlerinin, akıllarının bir ürünüdür. Devlet her ne kadar Hobbes için de bir orga-

nizmayı andırıyor ise de o doğal bir organizma değil, suni bir organizmadır. Öte yandan, yapılan sözleşme ya da sözleşmeler, egemenle uyruklar arasında değil, yalnızca uyruklarla uyruklar arasındadır. Bunun anlamı, egemenin yetkilerinin mutlaklığıdır. Herkesin her şeye hakkının olduğu bir ortamda yapılan hak devri, "nefsi müdafaa" dışında mutlak bir devirdir. Üyelerinin can güvenliği dışında, devletin müdahale edemeyeceği hiçbir şey yoktur. Bir insanın kendini korumamak üzere yapacağı her türlü sözleşme geçersizdir. Sözleşmelerle feragat edilemeyen ya da devredilmeyen temel bir hak vardır ki o da "nefsi müdafaa"dır. Dolayısıyla herhangi bir şiddete karşı direnmeme vaadi hiçbir sözleşmede bir hak devri olarak görülemez ve bağlayıcı da olamaz. Bir insanın af güvencesi olmaksızın kendini suçladığı vesikalar da geçersizdir. İşkence ile elde edilen suçlamalar da aynıdır. Böylesi durumlarda bir takım şeyleri itiraf eden kişi, bunu kendi canını korumak için yapar sadece. Bu nedenle de geçersizdirler.

Thomas Hobbes, doğa durumundaki "herkesin her şeye hakkı vardır" ve "elde etme umudu olduğu ölçüde barışı sağlamak için çalışmak gerekir" doğa yasaları gibi; toplu halde yaşayan insanların korunmasının yolu olarak, barışı emreden ve yalnızca "sivil toplum" doktrini ilgilendiren doğa yasalarından da söz eder. Söz konusu doğa yasaları da şunlardır:

(1) **Adalet**: Adalet, insanların yapmış oldukları sözleşmelere uygun davranmalarıdır. Sözleşmenin olmadığı yerde adaletten de adaletsizlikten de bahsedilemez. Sözleşme yoksa bir kısım klasik dönem düşünürlerinin kabul ettikleri düzeltici ve dağıtıcı adalet de yok demektir. Adalet, devletin kuruluşuyla gündeme girer, fakat adalet hiçbir zaman akla aykırı da olamaz.

(2) **Minnettarlık**: Adaletin, yapılmış bir sözleşmenin sonucu olması gibi, minnettarlık da daha önce yapılmış olan bir iyiliğin sonucudur. Minnettarlık, birilerinden iyilik gören

kişinin, iyilikte bulunmuş olanların iyi niyetlerinden pişmanlık duymamaları yönünde çaba harcamasıdır. Bu yasanın ihlaline de nankörlük denir.

(3) **Karşılıklı uyum:** Toplu halde yaşayan insanlar, birlik-teliği sürdürmeye uygun şekilde hareket etmelidirler. Herkes, yalnızca kendi varlığını korumak için gerekli olan şeyleri elde etmek üzere gayret göstermeli, gereksiz şeyler için barışı bozacak biçimde davranmamalıdır. Uyumlu olmamak, barışı aramayı emreden temel doğa yasasına da aykırıdır.

(4) **Bağışlayıcı olmak:** Toplumsal hayatı paylaşan insanlar, geleceği dikkate alarak, kötü eyleminden ötürü pişmanlık duyup af dileyenlerin suçlarını bağışlayıcı olmalıdır. Ancak bağışlama, korkudan kaynaklanmamalıdır. Barış arzusu taşımayanlara karşı bağışlayıcı olmak doğa yasasına aykırıdır.

(5) **Cezalar ıslah edici ve caydırıcı olmalı:** Cezalar, toplumun geleceğine yönelik ve güvenlik için olmalıdır. İntikam kaygısıyla ceza vermenin hiçbir faydası yoktur ve akla da aykırıdır.

(6) **İnsanları tahkir etmemek:** Birileri tarafından aşağılanan insanlar, canları pahasına da olsa intikam almak isterler. İntikam ise kaosa yol açar. Bunun için, hiç kimse, hiçbir biçimde aşağılanmamalıdır.

(7) **İnsanlar doğal olarak eşittirler:** İnsanların zihrû yetenekler itibarıyla doğadan farklı, eşitsiz oldukları ileri sürülerek "efendi-uşak, doğal yönetici-doğal yönetilen" ilişkisi meşru gösterilemez. Klasik dönemin bazı filozoflarının bu iddiaları akla da gerçeklere de aykırıdır. Başkalarının, kendilerinden daha üstün olduğuna inanan çok az aptal vardır. Eşitlik ve eşitsizlik, doğal değil, toplumsal ve siyasal bir durum olarak ortaya çıkar.

(8) **Hiç kimse imtiyaz iddiasında bulunamaz:** Toplumsal ve siyasal hayatta hiç kimse başkaları için geçerli olmayan bir hakkın yalnızca kendisi için geçerli olduğunu iddia ede-

mez. Mesela, hiç kimse hayat kaydı şartıyla kendisinin yönetici olmasının gerektiğini ileri süremez.

(9) **Hakkaniyet:** Hakemlikle görevlendirilmiş olan bir insan, taraflarla ilgili kararlarında hakkaniyetli olmalıdır. Taraf tutan bir hakem, insanları mahkemelere müracaattan caydırır ve kavgaya, savaşa neden olur. Herkese, akla göre ona ait olanı vermek, paylaştırmada ve düzeltmede adaletin gereğidir.

(10) **Müşterek haklar:** Topluma ait olan müşterek şeyler herkes tarafından eşit ölçülerde kullanılabilmelidir. Aksi durum eşitsizliktir ve hakkaniyete aykırıdır. Mesela, kamu okullarından herkes eşit ölçülerde faydalanabilmelidir.

(11) **Hiç kimse kendi davasının yargıcı değildir:** Sivil bir hayatta, herkesin her şeye hakkı yoktur. Bu nedenle hiç kimse kendi davasının yargıçlığını yapamaz. Herhangi bir sorunda taraf olan kişiler, bir başkasının yargıçlığına razı olmalıdırlar. Öte yandan doğal tarafsızlık durumundaki insanlar da yargıç olmamalıdırlar.

Thomas Hobbes, birer akıl yasası olarak, söz konusu doğa yasalarını her ne kadar kabul ediyor ise de onların doğa durumunda asla geçerli olamayacaklarını da belirtir. Ona göre doğa yasaları yalnızca güvenlik olduğunda, yani devlet olduğunda bağlayıcı olabilir. Doğa yasalarının varlığını ve geçerli olması gerektiğini belirten empatik ve rasyonel temel ilke de daha önce bahsedildiği üzere, **“kendine yapılmasını istemediğin bir şeyi başkasına yapma”** altın kuralıdır. Doğa yasaları doğa durumunda vicdanen bağlayıcı iseler de fiilen yalnızca sözleşme sonrası ortamda uygulanabilirler. Müşterek otoriteye dayalı hiçbir bağlayıcı yasanın olmadığı doğa durumunda, herhangi bir insanın başkalarının kendisi gibi davranmayabileceği, sivil toplumla ilgili doğa yasalarına bağlı kalması, temel doğa yasası olan varlığın korunması yasasına aykırı bir şekilde sadece kendisini başkalarına av yapar. Ancak, başkalarının da aynı yasalara uyacağına dair

yeterli güvencesi olan bir kimse doğa yasalarına uymadığı taktirde, barışı değil savaşı ve dolayısıyla da kendi varlığının şiddet yoluyla ortadan kaldırılmasını istiyor olacaktır. Doğa yasaları değişmez, ebedi ve ezelidirler. Onlar, bir isteği ve bir gayreti gerektirdiklerinden uygulanmaları da çok kolaydır, ama aklın birer buyruğu olan doğa yasalarını pozitif yasalar olarak görmemek lazımdır. Çünkü onlar, insanların korunmasına ve savunulmasına nelerin faydalı olduğuna dair rasyonel çıkarımlardır sadece. Pozitif yasalarsa başkalarına meşru olarak buyurma yetkisi olan kişinin iradesidir.¹⁷¹ Pozitif yasalar ezelden beri var olmayıp başka insanlar üzerinde egemenlik sahibi olanların iradeleriyle konulmuş ve yazıyla veya sözle uyruklara bildirilmişlerdir. Sivil-politik hayatta şüphesiz pozitif yasalar egemendir.

Sözleşmeyle kurulan devlet şekillerinin ya da siyasal modellerin neler olduğuna gelince; *Hobbes*, egemenliğin tek bir kişiden ya da bir heyetten ibaret olması gerektiğini vurgulayarak, üç çeşit yönetim tarzından bahseder: Bunlar arasındaki fark, egemenin, toplumun tümünden ya da muayyen bir kesiminden seçilmesinden kaynaklanmaktadır. Bir başka ifadeyle, egemenliğin kullanılmasında herkesin ya da muayyen bir grubun söz sahibi olması, siyasî modelin biçimini de tayin eden ana unsurdur. Temsilci bir tek kişiyse devletin şekli *monarşi*; temsilci sadece belli bir kesimden oluşan bir heyetse *aristokrasi*; temsilci, bir araya gelebilecek herkesten ya da çoğunluk içerisinde seçilerek yetki verilen bir heyet ise o taktirde de *demokrasi* adını alır. Siyasetle ilgili kitaplarda *tiranlık* (diktatörlük) ve *oligarşi* gibi başka siyasi modellerden de söz edilir ise de aslında bunlar, değişik yönetim tarzları değil, monarşi veya aristokrasilerin kötülenmek maksadıyla farklı adlandırılmalarından ibarettir. Yine mesele demokrasiler de kötü bir niteleme olarak *anarşi* şeklinde adlandırılırlar. Oysaki ne bu yönetimler farklı bir modeldir-

¹⁷¹ Hobbes, *Leviathan*, Bölüm 13 - 17.

ler ne de şekli ne olursa olsun herhangi bir devlet kötülenebilir. Bir monarkın egemenliği altında yaşayanlar sorunlarının kaynağını monarka, aristokrasi veya demokrasi altında yaşayanlar da aristokrasi veya demokrasiye, yani sisteme yüklerlerse de bu kesinlikle doğru değildir. Yönetimler, insanların hoşlarına gittiğinde bir türlü, gitmediğinde de başka türlü değerlendirilerek onlara kötülük veya zulüm isnat edilemez. Doğadan özgür ve eşit olan insanlar eğer isterlerse kendilerini temsil etmesi için tek bir kişiye yetki verebilecekleri gibi bir heyete de yetki verebilirler. Yine isterlerse kendilerini mutlak bir monarka teslim edebilecekleri gibi aristokrat veya demokrat bir heyete de teslim edebilirler. Bu üç devlet modeli arasındaki fark, bir iktidar farkı değil, yalnızca devletin kuruluş amacı olan halkın barış ve güvenliğini sağlama yönündeki uygunluk bakımından oluşan farktır. Ayrıca yönetim tarzları ister despotça olsun ister olmasın, hepsi insanların rızalarına ve sözleşmelerine dayanırlar.¹⁷² Dolayısıyla sistemlere şu ya da bu bakış açısından hareketle bir takım kötülükler yüklenmesi anlamsızdır ve elbette ki en kötü sistem dahi sistemsizlikten, devletsizlikten iyidir. *Hobbes*'un ulaşmış olduğu bu sonuç, şüphesiz onun, "hangi sistem olursa olsun mutlaka insanların rızalarından doğmuştur" şeklindeki başlangıç argümanından kaynaklanmaktadır. Oysaki herhangi bir sistem, insanların rızaları hilafına ve zorla da pekâla tesis edilebilir. Dolayısıyla *Hobbes*'un düşündüğü şekilde, sistemler arasında hiçbir fark yokmuş gibi düşünmek, pek de mümkün gözükmemektedir.

Acaba, sözleşme ve ahitleşmelerle inşa edilen bir sivil hayatta, doğadan özgür ve eşit olan bireylerin devletle ilişkileri nasıl cereyan edecektir? Devlete karşı bireylik iddiasında bulunulabilir mi? Sivil-politik bir ortamda devlete rağmen, bireyler için doğal ve temel bir takım haklardan bahsetmek mümkün müdür? *Hobbes*'un bu türden sorulara genelde

¹⁷² Hobbes, *Leviathan*, Bölüm 19 - 20.

cevabı olumsuzdur. Daha önce de ifade edildiği üzere, bireyin “nefsi müdafaa” dışında, devletin müdahalesine terk etmeyeceği hiçbir hak söz konusu değildir. Öyle ki bireylerden bazıları, devletin kuruluşuna yönelik yapılan sözleşme ve ahitlere iştirak etmemiş olsalar dahi devletin müdahalesinden yine de kurtulamazlar. Halkın, daha doğrusu çoğunluğun rızasıyla egemenliğin kendisine devredildiği kişi veya heyetin, bireyler üzerinde her türlü tasarrufa hakkı vardır. Devletin izni olmaksızın herhangi bir konuda birileriyle sözleşme yapmaya çalışmak da yönetimin şeklini değiştirmeye uğraşmak da egemeni alaşağı etmek için isyana kalkışmak da adalete aykırıdır ve devletin bunlara karşı vereceği her türlü ceza da elbette adildir ve hukuka uygundur. Egemene itaat etmeme nedeni olarak Tanrı’yla yapılmış bir sözleşmeden dahi söz edilemez. Devlet kurulduktan sonra, uyuklar, çoğunluğun onayladığı egemenin buyruklarının dışına hiçbir surette çıkamazlar. Şayet bazıları çıkmaya niyetlenir ya da kalkıştırlarsa diğerleri tarafından yok edilmeye razı olmuşlar demektir. Yine, egemenin hiçbir eylemi uyuklar tarafından eleştirilemez. Devlet, uyukların rızasıyla kurulduğu için, onun tarafından gerçekleştirilen şu ya da bu eylem uyuklara yapılmış bir haksızlık değildir. Dolayısıyla devlet, adaletsiz olmakla suçlanamaz. Uyukların barışı ve korunması için neyin gerekli olduğuna sadece egemen karar verir ve onun kararları tartışılmaz. Hangi düşünce ya da inançların barışa uygun, hangilerinin aykırı olduğunu tespit etmek de kimin nerede ne zaman nasıl konuşacağını belirlemek de egemenliğin sınırları içerisindedir. İnsanların eylemleri onların düşüncelerinden kaynaklandığından, barışın ve güvenliğin temini için insanların eylemlerinin determinasyonu, elbette ki onların düşüncelerinin determinasyonuna bağlıdır. Barışa ve güvenliğe aykırı bir düşünce kendi açısından ne kadar doğru olursa olsun devletin onu yasaklama hakkı vardır. Toplumsal ve doğal hukukla ilgili meydana gelebilecek bütün anlaşmazlıkları yargılayıp karara

bağlama yetkisi de başka milletlerle uygun gördüğü şekilde savaş ve barış yapma yetkisi de Devlete aittir.

Hobbes'a göre Devlete ait olan bu haklar mutlaklıktır ve bölünemez. Çünkü yetkileri bölünmüş bir Devletin iç karışıklıklara maruz kalması kaçınılmaz olacağı gibi, onun kolay kolay ayakta durması da imkânsızdır. Mesela, İngiltere'de yaşanan iç savaşın (1640-1649) asıl nedeni, yetkilerin Kral, Lordlar ve Avam Kamarası arasında bölünmüş olmasıdır. Devletin mutlak güç sahibi olmasına, uyrukların aleyhine sonuçlar doğurur gerekçesiyle itiraz edilebilir ise de bu durum, egemen gücün yokluğu kadar asla zararlı değildir. Bu çerçevedeki egemenin gücünün sınırsızlığı, sözleşmeyi yapan kendileri olduğu için uyrukların özgürlüğü ile de çelişmez. Yasalarla müsaade edilen bütün eylemlerde insanlar, kendileri için en yararlı olanı, kendi akıllarının önereceği şekilde seçme ve yapma hususunda özgürdürler. Daha da ötesi, uyruklar egemen güce itaat şartıyla, kamusal kuruluşların ve kamu görevlilerinin uygulamalarına itiraz hakkına da sahiptirler, yeter ki halkın barış ve güvenliğine aykırı olmasın.

Devletin mutlaklığını ve sözleşmeden kaynaklanan meşruiyetinden ötürü eleştirilmezliğini savunan *Hobbes*, bütün bunlara rağmen, egemenin istikrar için dikkat etmesi gereken bir takım hususlara da vurgu yapar. Öyle ki bu çerçevede devlete bir takım görevler dahi yükler: Egemen, ister bir monark olsun isterse bir heyet, görevi, egemenlik gücünün kendisine veriliş amacında, yani halkın güvenliğinin sağlanmasında yatar. Egemen, bu göreve doğa yasasıyla bağlıdır ve hesabını doğa yasasına vermekle sorumludur. Güvenlikle kastedilen de sadece koruma değil, aynı zamanda, her insanın meşru emeği ile Devlete herhangi bir zarar vermeksizin elde edeceği hayatın bütün gerekleridir. Devlete ait bu görev, halkın eğitilmesi kapsamında, genel bir rehberlik ve iyi yasaların yapılarak uygulanması yoluyla yerine getirilecektir. *Hobbes*'a göre devletler, onlara hayat veren insanlık,

doğa yasaları ve adalet kaim olduğu sürece ayakta kalabilir zaten. Hele hele dışardan gelen bir şiddetle değil de dahili kargaşalar nedeniyle bir Devlet yıkılıyorsa kabahat kesinlikle onu inşa eden insanlarda ve egemendedir. Devletin yıkılmasına yol açan başlıca kusurlar da şunlardır:

1- Mutlak iktidar yokluğu: Egemenin, devletin selameti için gerekli olandan daha az bir güçle yetinmesi ve bilahare kamu güvenliği gerektirdiğinde de mutlak güç uygulamaya kalkışması uyruklara adaletsiz bir iş gibi görünür. Bu nedenle de çok sayıda insanın fırsat bulduğunda isyan etmesine yol açar. Böyle bir durumun ortaya çıkmaması için egemenin daima mutlak güç sahibi olması lazımdır.

2- İnsanlar için iyi ve kötünün ne olduğuna egemenin değil şahısların karar vermesi: Sivil-politik bir durumda neyin iyi neyin kötü olduğuna karar verecek tek muhakeme kaynağı ve tek otorite devlettir. Egemenin muhakemesine rağmen herhangi bir yorum yapılmasına izin verilemez.

3- Kişisel vicdan ölçüleri kullanmak: İyinin ve kötünün ne olduğuna dair kişisel muhakeme gibi kişisel vicdan ölçüleri kullanılması da yanlıştır. Bir uyruğun vicdanı ve muhakemesi aynı şeydir. Devlet içerisinde yaşayan hiç kimse kamu vicdanına karşı kişisel vicdan iddiasında bulunamaz. Yasa, insanların uymaya söz verdikleri kamu vicdanıdır.

4- Devletten bağımsız din anlayışları: Bir devletin çözülmesine neden olabilecek en önemli tehlikelerden biri de devletin yasalarına ters düşen dinî yorumlardır. Devlete karşı dinî ölçüler ileri sürülemez.

5- Egemen gücün yasalara tabi kılınması: Devletler, ebedi ve ezeli olan doğa yasalarına tabi iseler de onların kendilerinin ihdas ettikleri pozitif yasalara tabi olmaları söz konusu değildir.

6- Uyruklara mutlak mülkiyet hakkı tanınması: Her bir uyruk, diğer uyrukların tasarrufta bulunma hakkını dışlayacak şekilde mülkiyet hakkına sahip ise de bu hak, egemenin

tasarruf hakkını dışlayacak ölçülerde mutlak bir hak olarak düşünülemez. Egemenin her türlü mülkiyet üzerinde mutlak hakkı vardır.

7- Egemenliğin bölünmesi, kuvvetler ayrımı: Bir devletin gücünü bölmek, onu yıkılmaya maruz bırakmaktan başka bir şey olamaz. Çünkü karşılıklı olarak bölünmüş olan güçler sonuçta birbirini yok edecektir.

8- Başka devletlerin taklit edilmesi: Başka bir ülkeye ait yönetim biçimini örnek almak, insanları yerleşik düzeni değiştirmeye yöneltir. Böyle bir şeyin sonucu ise kaçınılmaz olarak yıkımdır.

9- Cismanî ve ruhanî (dünyevî ve dinî) iktidar ayrımı yapmak: İnsanların ruh ve bedenden müteşekkil olduğundan hareketle, uyruklar üzerinde devletin dünyevî egemenliğinden, buna karşılık kilisenin de (Tanrı) dinî egemenliğinden bahsedilemez. Bu iki egemen birbiriyle karşı karşıya geldiğinde iç savaş ve dağılma tehlikesi kaçınılmaz olacaktır. Devletin uyruklar için yasalar, Tanrı'nın da temel ilkeler koyduğu kabulü, kendi içinde bölünmüş bir krallık anlamına gelir ki böyle bir krallığın ayakta durması düşünülemez. Uyrukların bir tek efendisi vardır o da yalnızca devlettir.

10- Ekonomik, mali yetersizlikler: Bir devlet, aşırı kamu harcamaları ve israf yüzünden tehlikeye düşebileceği gibi; vergi toplayamama, vergi suiistimalleri ve ticari tekelleşmeler ya da kartelleşmeler yüzünden de tehlikeye düşebilir. Mutlak egemen, bu tür yanlışlıklara karşı hiç ortaya çıkmadan önlem almak zorundadır.

11- Federatif yapılanmalar: Egemen güç, devlet içerisinde, küçük devletçiklerin oluşmasına da egemene, devlete itaatten vazgeçirecek kanaat önderlerinin oluşmasına da göz yumamaz. Buna fırsat vermek, isyana, bölünmeye ve yıkılmaya fırsat tanımak olacaktır.

12- Egemen güce itiraz etme özgürlüğü tanımak: Bir devletin çöküşüne neden olabilecek belki de en büyük hata, egemenin uyruklar tarafından eleştirilmesine müsaade et-

mektir. Bir mü'min için Tanrı nasıl eleştirilemez ise uyruk için de devlet aynen öyle olmak zorundadır. Aksi halde çöküş mukadder olacaktır.

Uyrukların, kendi rızalarıyla doğal haklarını devrettikleri Devlete itaat sorumluluğundan vazgeçebilecekleri ve itaat-sizliğin haklı olabileceği durumlar acaba söz konusu olabilir mi? Bir başka ifadeyle, acaba uyruklar hangi durumlarda egemenlerine itaat mecburiyetinden kurtulurlar? *Thomas Hobbes*, itaat yükümlülüğünün, uyrukların Devlet tarafından korunması devam ettiği müddetçe zorunlu olduğunu kabul etmekle birlikte, korumanın sağlanamadığı andan itibaren yükümlülüğün kalkmasının kaçınılmazlığına da işaret eder. Çünkü, itaatin nedeni yalnızca korunmadır; neden ortadan kalktığında, zorunlu olarak sonuç da ortadan kalkar. Mesela, bir Devletin uyruğu, savaş halinde karşı tarafa tutsak düşerse veya hayatı ve özgürlüğü düşmanın inisiyatifine kalırsa onların uyruğu olmaktan başka çaresi yoktur. Bu yüzden, daha önce mensubu bulunduğu Devlete karşı itaat sorumluluğundan çıkmıştır. Yabancı bir ülkede hapsedilmiş bir insanın durumu da sürgüne gönderilmiş bir uyruğun durumu da aynıdır. Yine, eğer egemen bir monark, hem kendisi hem varisleri adına yönetimi bırakırsa veya savaşta yenilerek galibe teslim olursa uyrukları daha önceki sorumluluklarından kurtulurlar. Öte yandan, Devlet, onu kuranların niyeti açısından ölümsüz olsa da kendi doğası bakımından doğal bir ölümlülüğün tohumlarını da içerisinde taşır. Dolayısıyla kurulan bir Devlet, her ne şekilde yıkılırsa yıkılsın, insanları koruma fonksiyonu bittiği anda ona yönelik itaat zorunluluğu da bitmiş demektir. Bu durumdaki insanlar da zorunlu olarak, doğa durumuna ve mutlak doğal özgürlüğe geri dönmüş olacaklardır.

Thomas Hobbes'un siyasete yönelik bu düşünceleri yaşadığı dönemin İngiltere'sinde hiç de hoş karşılanmamıştır. Öyle ki Oxford Üniversitesi, *Leviathan*'ı bir okuma kitabı olarak dahi kabul etmemiş, onu, kanun önünde "yanlış, kış-

kırtıcı ve din karşıtı" şeklinde niteleyerek yakmıştır. İtiraz büyük oranda teolojiye dair değerlendirmelere yöneltilmiş ve 1666'da Parlamento, Leviathan'ı Londra'daki büyük yangının nedenleri arasında sayarak, Hobbes'u yargılamıştır. Hobbes'un özellikle egemenlik ve yurttaşların görevleriyle ilgili görüşleri, İngiliz muhafazakârlarını rahatsız etmiştir. Muhafazakârlarla asıl ihtilaf konusu, siyasi otoritenin kaynağına ilişkindir. Muhafazakârlar, Kraliyet otoritesinin, Tanrı'nın iradesinden kaynaklanan bir hak olduğuna inanırlarken, Hobbes, buna karşı çıkmış ve otoritenin meşruiyetini halkın rızasına indirgemıştır. Demokratik ilkenin uzaktan da olsa bu kabulü, monarşi çevrelerine tatsız sonuçların bir başlangıcı olarak görünmüştür. Mutlakıyetçi Hobbes'tan, sisteminde demokrasinin izleri bulunduğu için nefret edilmesi, şüphesiz hayli ironik bir durumdur. Klasik siyaset felsefelerinin sonunu hazırlayan, Hobbes'un siyaset felsefesinin belki de ana özelliği, insanı rasyonel bir birey olarak görmekten hiç vazgeçmemesidir.¹⁷³

¹⁷³ Ed. David Thomson, *Siyasi Düşünce Tarihi*, Çev., Ed. A. A. Ural, Şule Yay., İstanbul, 1996, ss. 74-78.

J. Locke (1632 – 1704)

On yedinci yüzyıl *İngiltere*'sindeki politik ve entelektüel şekillenmenin hem şahidi hem de yardımcısı olan *John Locke*, *I. Charles*'ın tahta çıktığı ve parlamento desteği olmaksızın ülkeyi yönetmeye teşebbüs ettiği dönemde, 1632'de *Wrington-Somerset*'te dünyaya geldi. İngiltere için bu dönem, aynı zamanda hem dinî tolerasyon, hem politik ve ekonomik güçlenme, hem de ulus-devlet transformasyonlarının yaşandığı dönemdir. Locke'un babası, *Kalvinist Presbiteryen* eğilimleri olan, belli oranda toprak mülkiyetine sahip, kısmeti sekreterlikten öteye gitmeyen bir avukattı. Eğitim için Londra'ya giden John Locke, *Westminster School*'da geçirdiği dört yıl süresince, *Richard Busby*'nin nezaretinde eğitim gördü. Bu yıllar, aynı zamanda, İngiltere tarihinde geleneksel monarşik yönetimin kırılma noktası olup, uzun süre devam eden *Sivil Savaşın* (1642-1648), katedralleri ahır yapan *Oliver Cromwell*'in ordusunun zaferiyle sonuçlandığı dönemdir.¹⁷⁴ *Kral I. Charles*'ın 1649'daki idamı ve sonraki on bir yıllık cumhuriyet tecrübesi, politik ve dini çatışmalara karşı önlemleri yaygınlaştırmıştı. John Locke'un genel ve üniversite eğitimi bu yıllarda şekillendi. *Richard Busby*'nin kralcı ve kilise taraftarı duyguları, on beş yaşındaki Locke'u az da olsa etkiliyordu. O dönemde, Westminster'da *Reformasyon* karşıtı olan klasik metinler öğretiliyordu. Locke, kamusal okul eğitimini ve klasik müfredatı, hayatının oldukça ileri dönemlerinde sorgulayacaktır. Westminster'daki çalışkanlığı ve başarısı, 1652'de yirmi yaşındayken *Oxford-Christ Church*'e öğrenciliğe seçilmesine vesile olmuştur. Locke'un mensubu olduğu tabakadan gelenler için bu seçim pek de muhtemel görülmezdi. Locke'a bunu sağlayan, onun müstesna entelektüel kabiliyetidir. Locke, üniversitede ilkin, geleneksel mezuniyet kurslarını

¹⁷⁴ Christopher Hill, 1640 İngiliz Devrimi, Çev., N. Kalaycıoğlu, Kaynak Yay., İstanbul, 1997, s. 20.

takip etti (Aristotelyen mantık, metafizik, klasik diller). 1656 Şubat ayında BA (bachelor), 1658'de MA (master) derecesi aldı.

Bir filozof olarak Locke'un, ölümünden itibaren asırlarca en ehemmiyetli görülen politika, ahlak ve din hakkındaki düşünceleri, otuz beş yaşına kadar kendisi için, ilgi alanına giren oldukça sınırlı konulardı. Bunların yerine tercih ettiği alan, doğanın pragmatik kontrolü gibi konular olmuştur. Locke'un öğrencilik yıllarında *Oxford*'daki dinî atmosfer, *Püriten* otoritelerin damgasını taşıyordu. Püritenler, İngiliz Kilisesi'nin Katolikliğin kalıntılarından arındırılmasını istediklerinden, *I. Charles*'ın 1642-1646 yılları arasında, bu yönde yapmak istediği reformlar için oldukça gönüllü olmuş, fakat *I. Charles*'ın baskıları onlara da yönelince, İç Savaşta parlamento safında yer almışlardır. Yaklaşık on bir yıl süren cumhuriyet döneminde, *Oliver Cromwell*'den de pek fazla itibar göremediklerinden, Cromwell'in ölümünden sonra *II. Charles*'ın tahta çıkışını desteklemişlerse de onlar için, *II. Charles*'ın saltanat süresi de bir kıyım dönemi olmuştur. Püriten doktrinünün ve pratiğinin esnek olmayışı, Locke'un üniversite şehrinde geçirmiş olduğu on beş yıl zarfında, onun dini duygularının, katı entelektüel temellerin onaylanmaması ve sistemlerin eşit ölçülerde şüphe edilebilirliği yönünde şekillenmesine vesile olmuştur.

Locke'un politika ve din üzerine ilk yazıları (1660-62) her türlü ihtilafa karşı, *İngiliz Kilisesi*nin yeniden kuruluşu lehinedir. Devletin bu husustaki girişimlerini de hoş karşılıyordu. Çünkü, farklı inançlar ve pratikler üzerine Avrupa ve İngiliz tarihinin kötü tarihî tecrübesi, politik kargaşalara ve nihayetinde de askerî çatışmalara yol açmıştı. Bu yüzdendir ki, *Cromwell*'in ölümünden sonraki ara dönemde, *Locke*'un ailesine ve arkadaşlarına mektupları, gelecekle ilgili derin endişelerini açığa vuruyordu. Tek kaygısı İngiltere'nin politik geleceği değildi. Ona göre, böylesi bir iklimde farklı dinî inançlar, dinî radikalizme yol açtığı gibi siyasî otoriteyi

tanımamazlığa da sebep oluyordu. Bu zamandaki tek rahatlığının, ilahi taktir inancı ve ebedi hayat ümidi olduğunu söylerken vurgulamak istediği, kaos ortamından duyduğu hoşnutsuzluktan başkası değildi. Bu dönemde, başta Londra olmak üzere diğer şehirlerde de yaşanan ekonomi kaynaklı transformasyonlar, Hristiyan değerleri olan itaat ve erdemin ekonomik iş ve girişimcilikle eşitlenmesini yaygınlaştırmış, neticede de bir değer dejenerasyonuna yol açmıştı.

Locke'un *Oxford Üniversitesinde*, ilave program olarak takip ettiği branş, deneysel tıptı. Locke, hekimliği profesyonel bir meslek olarak düşünmüyor idiyse de hekimlik onun kariyerine hayatındaki en önemli katkıyı sağlayacaktır. 1666 yazında Locke, *Baron Anthony Ashley Cooper* ile bu sayede tanışır. *Lord*, onu Londra'ya, özel hekimi olmak üzere davet eder. Locke'un bu teklifi kabulünden sonra aralarındaki ilişkiler, politik ve dini meseleleri de kapsamak üzere oldukça ilerlemiştir. Londra'ya gelişinden kısa bir süre sonra Locke, *Lord*'un tehlikeli bir karaciğer operasyonuna nezaret etmiş ve hayatını kurtardığı için de onun büyük ölçüde minnettarlığını ve güvenini kazanmıştır. Bu sayede, *Restorasyon* döneminin en önemli figürlerinden biri olan *Lord*'a özel sekreter ve danışman olarak atandı. Bu görevi 1675 sonlarına kadar yürüttü. Locke, bugün en çok tanınan politik eserlerini, politik aktivitenin oldukça şiddetli olduğu bu dönemde tamamlamıştır. *Shafsterbury*, hem hükümetin mutlakiyetçi ve keyfi uygulamalarının en güçlü muhalifiydi ve hem de Roma *Katolisizmi*yle dünyevi iktidarın birleştirilmesini istiyordu. Buna rağmen, bütün kariyeri süresince Protestanlara yönelik hep tolerasyon çağrısında bulunmuş, parlâmentonun haklarını desteklemiş, politik danışmanı Locke'un da zengin ve verimli biri olmasını sağlamıştır. Yine, J. Locke'un, *Shafsterbury*'nin etkileriyle *Lords Proprietors of Carolina*'ya (1668-75) ve *Council of Trade*'e (1673-75) sekreter olarak tayini, ona kolonilerin ve İngiltere'nin ekonomik ve politik çehresinin değişimine ve piyasa ekonomisinin formasyonu-

na ilk elden tanık olma imkânı vermiştir. Şüphesiz bu deneyimler, onun siyasi düşüncelerinin formülasyonuna azami katkıyı temin edecektir.

Restorasyon anlaşması sonrası birkaç yıl içerisinde, Locke'un, kilise ve devlet arasındaki ilişkiler üzerine kanaatleri dramatik bir biçimde değişmeye başlar. Üstelik, bu temel değişim *Christ Church*'teki ikametinde ortaya çıkmıştır. Öncelikle *Lord Ashley*'nin ekonomik alanlardaki tolerasyon savunusuna Locke'un muhatap olması, *Brandenburg*'a kısa süreli diplomatik seyahatleri ve oradaki dinî farklılıklara rağmen politik birliğin mevcudiyetini gözlemlemesi, temel tecrübi bilimlerle olan yakınlığının gelişmesi ve Londra'daki serbest fikirli dindarlarla ve diğer insanlarla dostluğu, düşüncelerinin bu yönde gelişmesine vesile olmuştur. Bu dönemde de *Locke* için hayattaki en önemli şey yine, önceki kanaatlerindeki gibi ebedi hayatın temini için gerekli olan vasıtaların değerlendirilmesidir.

Gerçekten de onun en önemli eseri, *Essay Concerning Human Understanding*, kaynağını bu döneme borçludur. *Samuel Parker*'ın, dinî ortodoksiye ihtiyaç olduğunu güçlü bir biçimde savunduğu *A Discourse of Ecclesiastical Polity* adlı eseri 1670'te piyasaya çıktığında, Locke, dinin epistemolojik temellerinin incelemesine girişmeye karar verir. Locke için *epistemolojik problemler, meşru devlet otoritesinin potansiyel alanıyla doğrudan bağlantılıdır*. Bu noktadan hareketle Locke, ileri sürülen bilgilerin kökenlerini sorgulamaya başlamıştır ve bu çabası yirmi yılı aşkın bir süre devam edecektir.

Lord Ashley'nin malikânesindeki dokuz yıllık ikametinden sonra *Locke*, Kıta-Avrupasına ilk kapsamlı gezisini gerçekleştirir. İlk gittiği yer Fransa'dır. Seyahatinin üç yılı, *XIV. Louis*'nin krallığı döneminde geçmiştir. Bu süre zarfında birçok yeni dost edinmiş ve çok sayıda bilim adamı ve düşünürle karşılaşmıştır. Bu döneme ait notları, hem Fransız

yönetiminin Protestanlara yönelik baskılarına hem de *XIV. Louis*'nin mutlakıyetçi anlayışına karşı duyduğu tiksintiyi ifade eder. 1679 baharında İngiltere'ye döndüğünde, patronu *Lord Shaftesbury*, 1685-1688 yılları arasında saltanat sürececek olan, *York Dükü Katolik James*'e karşı parlamentoda yürütülen bir mücadelenin başında bulunuyordu. Locke, *Shafsterbury*'ye hizmete yeniden başlamıştı ve Katolik-Mutlakıyetçi Fransa ile ilgili tecrübeleri henüz tazeydi. 1670'li yıllarda, özellikle *James*'in 1673'ten itibaren kamusal alanda geçerli dinî anlayış olarak *Roma Katolisizmini* yaygınlaştırmaya yönelişinden sonra, Katolik komploların etrafına saldırdığı korkular ve onun mutlakıyetçi politik karakteri, politik söylemlere egemen olmaya başlamıştı.

1678'de Katolik Kilisesinin entrikalarının yarattığı panik atmosferine rağmen, Şubat 1679'da yapılan parlamento seçimleriyle geri dönen üyeler, öncelikle mahkemelerdeki rüşvetçiliği yok etmeğe girişirler ve *James*'in uygulamalarını sürdürmeye hakkı olmadığına karar verirler. II. *Charles* tarafından meclis başkanı olarak *Shafsterbury*'nin yeni hükümeti kurması istenir ise de Parlâmento ile uzlaşma sağlanamayınca Ekim 1679'da parlamento feshedilmiş olur. 1679 sonrası iki yıl boyunca, Katolik entrikalarına ve *James*'e karşı mücadele, basın-yayın yoluyla ve Londra sokaklarında yürütülür. 1689'da yayınlanacak olan *Two Treatises of Government* adlı eserini Locke, *Shafsterbury* ile birlikte çalıştığı bu dönemde tamamlamıştır. Kitap, fanatik kralcı olan *Sir Robert Filmer*'in düşüncelerinin reddine vakfedilmiştir. *Two Treatises*, kralın yönetimini *Katolik* inançları temelinde meşrulaştıran *Filmer* anlayışını reddettiği ve siyasî yönetimin meşruiyetinin ilahi olmadığını savunduğu için o dönem itibarıyla oldukça radikal bir yapıya sahiptir. Locke'un patronu *Shafsterbury*, Katolik meşruiyet anlayışını reddedenlerin en çok göze batan liderlerinden biriydi. 1681 baharında, kralcılar ve muhalifleri arasında yaşanan bir başka çatışmanın ardından *Torylerin* eline geçen hükümet, *James*'in mu-

halifi parlamenterlere karşı oldukça etkili olan bir propaganda başlatır ve Kasım 1682'de *Shafsterbury* hasta olmasına rağmen, Hollanda'ya sürgüne gönderilir (ertesi yıl orada ölmüştür). *Whiglerin* başarısız olduğu bu konjonktürde *Locke*'un geleceği de kritiktir ve *Locke*, İngiltere'den sessizce ayrılmaya ve Hollanda'ya gitmeye karar verir.

Hollanda'da geçen altı yıl, *Locke*'a temel felsefi meseleler ve dinler hakkında düşünme ve yazma işini sürdürme imkânı temin etmiştir. Geri kalan ömründe de daha çok bu işe angaje olacaktır. Bu dönem, *Locke*'un aynı zamanda birçok Hollandalı *liberal* düşünür ve *Üniteryen* teologla yakın dostluklar kurduğu dönemdir. *Locke*'un çoğulcu bir toplumda tolerasyonun değeri hakkındaki açıklamaları, 1610'lu yıllarda yaşamış olan dini rasyonalist bir grubun entelektüel varisleri, Hollandalı düşünürlerden mülhemdir. *Tolerasyon* ruhu, *Locke*'un öğrencilik yıllarını geçirdiği *Christ Church'te* 1684'e kadar zaten bulunan bir şey olmadığından oradan ilham alması zaten mümkün değildi.

II. Charles 1685 Şubatında öldü. *Shafsterbury*'nin bu eski düşmanı oldukça barışçıl bir saltanat sürdürmüştü. Yerine geçecek kralı endişeyle bekleyen halk, ümit ediyordu ki yeni monark, devlet işlerinde kişisel inançlarını zorla kabul ettirmeye çalışan biri olmayacaktır. Bu düşünce tabii ki bütünüyle bir hataydı. Krallığı ele geçiren *York Dükü Katolik James*, Kral II. *James* olarak, Restorasyon döneminde Parlamento'nun yapılmasını istediği her şeyi hızla değiştirmeye başlar. 1685 Kasımında II. *James*, parlamentoyu fesheder ve üç yıl süresince tamamen bir felaket getirecek olan, Katolik Krallığı projesini gerçekleştirmeğe yönelik uygulamalara başlar. Bütün bunlar, Fransa Kralı XIV. *Louis*'nin Ekim 1685'te *Nantes Fermanı*'nı iptaliyle başlayan ve Fransız Protestanların'ın (*Huguenots*) uğradıkları zulümlerden kurtulmak için İngiltere'ye ve Hollanda'ya göç etmek zorunda kaldıkları, olayların gölgesinde yapılır (*Nantes Fermanı* Fransa Kralı IV. *Henri*'nin 13 Nisan 1598'de *Nantes'te* ilan ettiği ferman.

Protestan Huguenot'lara geniş dinsel özgürlükler tanıyan bu fermanla, Paris'te olmasa da krallığın birçok yerinde toplu ibadet yapmalarına izin verilir ve tam yurttaşlık hakkı tanınır). Bu süre zarfında Locke, yargılanmak üzere arananlar listesinde bulunduğu için, Hollanda'daki sürgün hayatına devam etmek zorunda kalmıştır.

II. Charles öldüğünde *Utrecht*'te bulunan *Locke*, yoğun bir şekilde *Essay Concerning Human Understanding* adlı eserinin yazımıyla uğraşıyordu. Yine bu dönemde, 1684–1688 yılları arasında, arkadaşı *Edwards Clark* ile *Clark*'ın çocuklarının eğitimi konusunda mektuplaşmaları olmuştur ki daha sonra *Some Thoughts Concerning Education* adıyla 1693'te yayınlanacak olan eserinin temelini bu mektuplar teşkil etmiştir. Bunlara ilaveten *Le Clerc*'ın *Le Bibliotheque Universelle* adlı dergisine, teolojik kitaplarla ilgili eleştiri yazılarıyla katkıda da bulunuyordu. Bu yazılarında *Locke*'un tartıştığı şey, insanlara zorlamalarla herhangi bir inanç dayatmanın, ruhları kurtarmak açısından asla meşru bir yöntem olmadığı ve yönetimin tek sorumluluğunun insanların can ve mal emniyetini sağlamak olduğuydu.

1687–1689 yıllarında İngiltere'de, hem uysal bir parlamento isteyen Kral ve Parlamento arasındaki ihtilaflar hem de *Katolik* ve *Protestan* anlayışlar çerçevesinde cereyan eden problemler iyice artmış ve bir kriz haline ulaşmıştı. Bu kriz döneminde *Locke*, Rotterdam'da *Quaker*, *Benjamin Furly*'nin misafiri olarak oldukça sessiz bir hayat geçiriyordu. *Furly*, *George Fox*'un bir takipçisiydi ve davranışları, *Queakerların* oldukça negatif olan imajlarının aksine, çok olumluydu ve *Locke*, dinî tolerasyon konusunda ondan çok etkilenmişti. *Locke*'un, 1688'de oluşturulan *Pasifik Hristiyanları Derneği* için hazırlamış olduğu metinler, *Furly* açısından oldukça memnuniyet verici ve rehber prensipler niteliğinde olmuştur. Bu metinler, "herkesi aydınlatan ışık" lehinde konuşuyordu ki o, *Locke*'a göre gerekli olan dindi ve din herhangi bir toplumda yalnızca, iyi bir hayat için lazım

olan vazifeleri emrederdi. Bilahare bu metinler, hem İngiltere’de hem de Fransa’da bireysel vicdanın saygınlığı için bir model olarak takdim edilecektir.

II. James’in, Kraliyet Kararnamesi ile **Katolisizmi** yürütme çabaları, oldukça yoğun tepkilerle karşılanmıştı. Özellikle, **Monmouth Asilerinin** bozgunu sonrası 20 bin kişilik ordusunun muhafazasını parlamentodan istemesi tepkiyi artırmıştı. Askeri komisyonların Katoliklere devredilmesi, üniversitelerde kolej yöneticilerinin işten çıkarılması ve kralın destekçisi Katoliklerin diğerlerinin yerlerine atanması, lokal bölge ayrıcalıklarının fesihle tehdidi ve buralara resmi görevliler atanma çabaları ve **İngiltere Kilisesi** piskoposlarının keyfi davranışlarını sürdürmeleri, Mayıs 1688’de **Whighleri** (Liberaller) ve **Toryleri** (Muhafazakârlar) bütün bunlara karşı birleşmeye sevk etmiştir. **Kral** ve **Kraliçe Mary** Haziranda erkek varislerinin doğumunu kutlarlarken, Katolik **ekstremismi**, kraliyet tacının **II. James’in** Protestan kızı **Prences Mary** ve onun kocası **William Orange’e** barışçı yollarla geçeceği ümitlerini de artık yok etmişti. Locke’un devrim ya da **“direnme hakkı”** (right to revolution) düşüncesi, **II. James’ten** kurtulmak için tek isabetli yol olarak bu ortamda oluşmuştur. **Wighler**, ilk zamanlar **II. James’inkilerden** daha ekstrem gördükleri bu düşünceyi, İngiltere’de **Protestan** inançlarının kurtuluşu adına artık, **William’ı** kıskırtmak amacıyla kullanıyorlardı.

II. James’in bütün bu işleri yaparken, Fransız Kralı **XIV. Louis** tarafından desteklendiği ve **II. Charles** ve birçok İngiliz politikacısının yaptığı gibi ondan para aldığıнын ortaya çıkması, halkın gözünde hain damgası yemesine vesile oldu. Daha önce **II. James’e** karşı birleşmiş olan **Wighler** ve **Toryler**, Hollanda’daki **William’ı** İngiltere’ye gelip, ülkeyi yönetmeye davet ettiler. **William**, 1688 Kasımında İngiltere’ye geldiğinde hiçbir direnişle karşılaşmadı. Ordu ve Kilise tarafından terk edilen ve Parlamenteoda da desteği kalmayan

II. James, 22 Aralık 1688'de bir daha dönmek üzere gizlice Fransa'ya kaçtı. Artık, İngiltere'de mutlakıyet, sona ermişti.

Locke, İngiltere'ye 1689 Ocak ayında, yeni **Kraliçe Mary**'yi Hollanda'dan İngiltere'ye getiren gemiyle döner. Hollanda'da sürgün hayatı yaşadığı yıllarda yazmış olduğu eserlerin hiçbirisi, tabiatıyla o dönemde yayınlanamamıştı. Locke'un en önemli üç eseri; *An Essay Concerning Human Understanding*, *Two Treatises of Government* ve *A Letter Concerning Toleration* kaynağını bu döneme borçludur. Bu eserler aynı zamanda Locke'un entelektüel kariyerinin final devresini yansıtır. İngiltere'ye döndüğünde Locke'a yeni hükümette diplomatik bir görev teklif edilirse de o daha mütevazı bir görev üstlenmeyi tercih eder. İki yıllık politik aktivitelerden sonra, 1691'de entelektüel hayata geri dönme-ye karar vererek **Essex**'e yerleşir ve hayatının son on iki yılını burada, sadece entelektüel faaliyetlerle geçirir.

Bu yıllarda Locke'un bir hayli ziyaretçisi de olmuştur. Bunların en ünlüsü **Isaac Newton**'dur. Müşterek en önemli ilgileri özellikle **İncil** tefsirleri olmak üzere teolojidir ve her ikisi de kendilerini bu işe adanmışlardır. **Newton**, Locke'u **St. Paul**'un *Mektupları* ile ilgili çalışmalarını yayınlamaya teşvik eder. Locke, bu çalışmasını *Paraphrase and Notes on the Epistles of St. Paul* adıyla yayınlanmak üzere hazırlamış ise de kitap ancak o öldükten sonra yayınlanabilmiştir. **Newton**, Locke'a *Third Letter for Toleration* adlı çalışması için de yardımcı olmuştur. 1693'te Locke, *Some Consideration of the Lowering of Interest and Raising the Value of Money* adlı çalışmasını ve yine aynı yıl *Some Thoughts Concerning Education* adlı bir başka çalışmasını daha yayınlar. 1695'te de *The Reasonableness of Christianity* yayına ulaşır. Hemen hemen Locke'un bütün çalışmaları artık kendini göstermeye başlamıştır. Eserlerine yönelik eleştirilere ise Locke, ya hiç cevap vermez ya da çok kısa cevaplarla yetinir.

Locke'un eleştirileri görmezden gelme tavrının bir istisnası olmuştur. *The Reasonableness of Christianity* 1695'te

yayınlandığında, *Rahip John Edwards* Locke'ü *Socinianism* taraftarlığıyla suçlar. Ona göre, *Socinianism* (*Üniteryen-Hümanistik Hristiyanlık*), Tanrının birliğine ve Hristiyan inancının tamamen rasyonel olduğuna vurgu yapan Kıta-Avrupasından (özellikle İtalya) İngiltere'ye ithal edilmiş, sapkın bir mezheptir. Locke, kendisini bu iddiaya cevap vermek zorunda hisseder ve din hakkında yazmış olduğu kitabını savunmak için iki yazı yayımlar (*Vindications*). Bu yazılarıyla *Socinianism* iddialarını yalanlar ise de *Middlesex Büyük Jürisi* 1697'de kamuoyunun tepkisi gerekçesiyle *The Reasonableness*'i yasaklar.

Locke'un, John Edwards ile tartışması daha büyük düşmanlar edinmesine sebep olur. *Worcester Piskoposu Edwards Stillingfleet*, Locke'un *An Essay concerning Human Understanding* adlı eserinin de Ortodoksluğa aykırı olduğunu ileri sürer. *Stillingfleet*, Locke'ü açıkça *socinianism*le suçlamaz ise de –çünkü bu kelime 17.yüzyıl sonlarında ateizm anlamında kullanılıyordu- *Discourse in Vindication of the Doctrine Trinity* adlı eserinde Locke'un *An Essay concerning Human Understanding* kitabındaki epistemolojik anlayışın, *Anti-Trinitarian* harekete katkıda bulunduğunu ileri sürer. Daha sonra da şu iddiada bulunur: Locke'un yeni düşünce yolu, Hristiyan geleneğine ait bilginin doğası tanımını kökten yok etmekte ve özellikle ruh gibi maddi olmayan cevherlerin bilgisini inkâr etmektedir. Locke, 1698-1699 yılları arasında *Stillingfleet*'e cevaben üç mektup yazar. Mektuplarda kendi Hristiyan akidesini savunur. Bu yazılar sonraki yıllarda *Scriptural* (Tevrat ve İncil'le ilgili) olmayan bir dinin yani *deizmin* savunusu haline gelecektir.

17. yüzyıl sonlarında en çok göze batan öğretisi, *Deistler* tarafından savunulan rasyonel din anlayışıydı. Bu tür iddialar kilise mensuplarını oldukça kaygılandırmış ise de 1689'da benimsenen resmi *Tolerasyon Aktı* İngiliz Kilisesinin dinî meselelerdeki monopolünü sona erdirince Deistler, geleneksel dini otoritelere karşı, mihenk taşının akıl ol-

duğu şeklindeki inançlarını daha rahat savunur hale gelmişlerdir. *Newton* fiziğinin, kozmik düzlemde, basitliği ve armoniyi teklif ettiği gibi, Deizm de spiritüel alanda aynı şeyleri öneriyordu. Onlara göre Tanrı, sadece ilk muharrik ve o yaratmasına insanı müdahale ettirmeyeceği gibi mesajını da asla insana (cahil insana) emanet etmezdi. Deistler ve karşıtları arasındaki çatışmalar, izleyen yıllarda şiddetini hep hissettirecektir. Öyle ki bu yıllarda ortodoksiden kısmi ayrışmalar bile artık, deistik "serbest düşünce" ile birleştirilmeye başlanmıştır. Neticede de Deistlerin önerdikleri bu akıl dini konsepti, sivil düzenin temeli olarak benimsenecektir.

Bu münakaşalardan ötürüdür ki Locke'un teolojik düşünceleri, dönemi itibarıyla hep heterodoks deizm olarak değerlendirilmiştir. Mesela, *İrlandalı John Toland'ın* 1696'da yayınlanan *Christianity Not Mysteriorious* adlı eserinde, Locke'un maksadının "*revelation*" (ilahi iradenin insanla iletişimi) ihtiyacını ortadan kaldırmak olduğu ve hem bilgi tanımının hem de *Essay*'in epistemolojik şemasının buna yol açtığı ileri sürülmüştür. Locke'un *The Reasonableness of Christianity*'deki tolerasyon savunuları, inancın temellerine yönelik indirgemeci yaklaşımları, *An Essay Concerning Human Understanding*'deki düşüncenin orijini ve insan bilgisinin doğası hakkında Ortodoks anlayıştan ayrıştığı noktalar ve Anti-Trinitarienlerle görüş birliği, deistik tartışmaların en önemli öncülerinden biri olarak nitelendirilmesine yol açmıştır. 1700 yılından itibaren astım ve bronşit rahatsızlığı iyice artan *Locke*, artık kendisini politik meselelerden bütünüyle soyutlamaya başlamış ve 28 Ekim 1704'te 72 yaşında noktalanacak ömrünün geri kalanını tamamen dinî incelemelere ve meditasyonlara harcamaya yönelmiştir.

Siyaset felsefesine yönelik düşüncelerine gelince: Locke, devletin kökeni ve meşruiyeti meselesine, öncelikle *Two Treatises of Government* adlı eserinde temas etmektedir.

Buradaki temellendirmelerine Locke, 1588-1653 yılları arasında yaşayan ve kendisine *I. Charles* tarafından "*Sir*" ünvanı verilmiş olan *Robert Filmer*'in, 1680 yılında yayınlanan *Patriarcha* adlı incelemesindeki, "gücünü ve yetkilerini Tanrı'dan alan mutlak-monarşi teorisi" eleştirisiyle başlar. Devleti bir aile ve kralı da ailenin babası olarak gören *Filmer*, baba otoritesine boyun eğmenin siyasal yükümlülüğün gereği olduğunu ileri sürüyordu. Zamanının birçok düşünürü gibi *Filmer* de görüşlerini *Kitabı Mukaddese* dayandırma çabasındaydı. *Kitabı Mukaddesin* zorlama bir yorumuyla *Adem*'in ilk kral olduğunu ve *I. Charles*'ın da ülkeyi onun *İngiltere*'deki en büyük mirasçısı sıfatıyla yönettiğini öne sürüyordu. Toplumların yöneticileri konusunda bulunan şahısların, insanlığın atası, ilk insan ve ilk mutlak monark olan *Adem*'in varisleri olduklarını, mutlak otoritenin ilahi ve doğal bir hak olarak Tanrı tarafından onlara bahşedildiğini, buna karşılık yöneticiler haricindeki insanların ise özgür doğmadıklarını, onlar için hayatın ve köleliğin birlikte başladığını ve bu durumun da değiştirilemeyeceğini, yani yöneticilerin doğal hakları haricinde, insanların doğal haklarından bahsedilemeyeceğini, bir anlamda insanların doğal olarak kralların ya da padişahların köleleri olduklarını, bütün devletlerin de bu nedenle *mutlak-monarşik* bir form taşıdıklarını savunuyordu.¹⁷⁵ *Locke*'a göre bu tür ifadeler, içi boş kelimelerden ibarettir. Çünkü ne kutsal kitaplar ne de akıl böyle bir şey söylemekte, aksine ilahi otorite olarak hakkın sesi, diğer insanların da haklarından ve iradelerinden bahsetmektedir.¹⁷⁶ Dolayısıyla *Filmer*'in, mutlak monarşiyi temellendirmek üzere ileri sürdüğü, "insanlar doğal olarak özgür değildir" argümanı yanlışlandığı takdirde buna dayanan düşünceler de tabiatıyla yanlışlanacak ve

¹⁷⁵ Sir Robert Filmer, *Patriarcha and Other Political Works*, Ed. Peter Laslett, B. Blackwell, Oxford, 1949, ss. 54. 71. 96. 188. 194.

¹⁷⁶ John Locke, *Two Treatises of Government*, Book I., Ed. Peter Laslett, Cambridge Uni. Press, Cambridge, 1994, Chap. I.

devlet ya da yönetim de ilahi olmaktan çıkarak toplum halinde, bir arada yaşayan insanların rızası, iradesi ve akıllarını kullanmaları sonucu kurulan bir aygıta dönüşecektir.

Yine, *Filmer*, insanların özgür olmadıkları argümanını, anne-babaya bağımlı olarak dünyaya gelmeleriyle ispatlamaya çalışıyordu. Onun bakış açısıyla, babanın otoritesi babalık hakkından kaynaklanıyordu. Kralın otoritesi de ebeveynin otoritesiyle aynıydı. Uyrukların krala itaati, babanın otoritesine itaat gibiydi. Babalık otoritesi ilkin *Adem*'e verildi, *Adem* yalnızca baba değildi, aynı zamanda babalık hakkından ötürü çocukları üzerinde kraliyet otoritesine de sahipti. Dolayısıyla *Adem*'e ait bu egemenlik hakkı (*lordship*) bütün dünyayı kapsamaktadır. *Adem* ve onun "*patriyarşi*"si hayatın ve ölümün mutlak otoritesidir (*power*). Onun varisleri olan kralların bu yüzden mutlak yargı hakları vardır. Kralın gücü, Tanrının kanunudur. Bu kanun ikinci dereceden bir kanun değildir. Ailenin babası aileyi ikinci dereceden kanunlarla yönetmez, onun iradesi Tanrı'dan kaynaklanır. Bu nedenle, krallar her türlü dünyevî kanunun üstündedir. *Locke*'un buna cevabı da şöyledir: *Filmer* temel argüman olarak "*Adem*'in mutlak otoritesi" prensibini ileri sürüp, mutlak monarşiyi de bu çerçevede ispatlamaya (*demonstration*) ve meşrulaştırmaya çalışmakta ise de bu doktrinin doğruluğu *Kitab-ı Mukaddesin* hiçbir yerinde, hiçbir sayfasında gösterilemez.¹⁷⁷ *Sir Robert Filmer, Aristoteles*'in *Politika* adlı eseri üzerine yapmış olduğu incelemenin önsözünde de şunları söylemektedir: *Adem*'in yaratılışı inkar edilmeksizin, insanoğlunun doğal olarak özgür olduğu varsayılmaz. *Locke* açısından ise doğal özgürlüğün varsayılmasıyla *Adem*'in yaratılışının inkarı arasında hiç bir bağ yoktur. *Adem*'in yaratılışına inanmakla birlikte, insanoğlunun doğal olarak özgür olduğu da pekala kabul edilebilir. Bir insanın kendi çocuklarının doğal yöneticisi olarak kabul

¹⁷⁷ *Locke*, a.g.e., Chap. II.

edilmesi, *Adem*'in babalığından ötürü yaratılıştan monark olduğunu göstermez. Baba olmak, doğal olarak sadece baba olmaktır aksine, monark olmak değildir.¹⁷⁸ Aynı yerde *Filmer*, dünyadaki ilk devletin (*government*) monarşik devlet olduğunu, *Adem*'in de tüm varlığın babalığı anlamında, yeryüzündeki her şeye ve tüm insanlara kumanda ettiğini ve tüm yaratıkların hükümrانlığının ona verildiğini ve dolayısıyla da onun tüm dünyanın monarkı olduğunu, gelecek nesillerin de hiçbir şey üzerinde herhangi bir haklarının olmadığını, sadece onun bahşetmesi veya izin vermesi ya da onun varisleri olmaları durumunda böyle bir şeyin mümkün olacağını, bunun da babalıktan (*fatherhood*) ötürü, ilahi bir takdir olduğunu söylemektedir. *Locke* açısından, bu iddiaların ispatı da mümkün olmadığı gibi aksini kabul etmek de mümkündür. Şöyle ki Tanrı, Adem'e kendi soyu, çocukları ya da insanlar üzerine tahakküm kurmak üzere doğrudan doğruya bir yetki vermemiştir. Dolayısıyla ilk yaratılan olmasından kaynaklanan bir imtiyazla monarklık ya da hükümdarlık yapamaz. Egemenlik hakkı, tüm insanoğlunun müşterek hakkıdır. Bu iddialar *Kitabı Mukaddes*'e de akla da aykırıdır. Tanrı, hiçbir insanı bir diğerinin merhametine bırakmaz. Mümkündür ki insan, merhametine bağımlı olan bir diğer insanı, kendisini memnun etmediği taktirde açlığa mahkum etsin. Tanrı, her şeyin efendisi ve maliki ise de hiç kimseye diğerlerinin aleyhine olacak şekilde dünyanın efendiliğini veya sahipliğini vermez. Fakat bir insana ihtiyaçlarından çok daha fazlasına karşılık gelebilecek miktarda, mesela toprak mülkiyeti lütfedebilir. Ancak yine de hiçbir insan, toprak mülkiyetine benzer şekilde ya da toprak mülkiyetine sahip olduğu için başkalarının hayatı üzerinde otorite olma veya tasarruf hakkına sahip değildir. Egemenlik hakkı, *Locke* için, yalnızca insanların kendi aralarında yapacakları anlaşmayla, sözleşmeyle (*compact*) mümkündür. Zengin

¹⁷⁸ *Locke*, a.g.e., Chap. III.

toprak sahibinin otoritesi ve muhtaç insanları emri altına alması, efendinin (*Lord*) tasarruf hakkı olarak değil, fakir insanların ona anlaşma teklif etmeleriyle başlar ki onlar açlık yerine bunu tercih ederler. Ancak, toprak sahibi, kendisiyle anlaşma yapan insanlar üzerinde, anlaşma hükümleri dışında herhangi bir otoriteye sahip değildir. Sözleşmeyle tespit edilen kurallar, insanın özgürlüğü oranında, hayatın muhafazası ve insanların ihtiyaçlarının temini yönünde çalışmanın bir vesilesi olacağı gibi egemenliğin temelini (*foundation of sovereignty*) de teşkil edebilir.¹⁷⁹

Sir Robert Filmer'in, Adem'in mutlak monarklığına ve egemenliğine yönelik bir diğer argümanı da *Kitab-ı Mukaddes*'te geçen, *Adem*'in *Havva*'ya hem koca hem de yönetici olduğu şeklindeki ifadedir. Bu ifade açısından, güya Adem'in *Havva*'ya yönetici olması, aynı zamanda ilk itaatsizliği ve ilk günaha teşviki gerçekleştirmiş olan *Havva*'dan ötürü, Tanrı'nın kadın üzerine olan lanetidir. Filmer'e göre bu ifadeler, devletin (*government*) kökeninin tanrısal bir bağış olduğunun da anlatımıdır. İlahi otorite, devleti babalık çerçevesine oturtmakla onun şeklini de mutlak monarşiyle sınırlandırmış olmaktadır. *Locke*, *Kitab-ı Mukaddeste* geçen bu ifadelerin, hukukî bir durumu değil, kadın cinsiyetinin daha zayıf olduğunu anlatmak için olduğu kanaatindedir. Ona göre, *Kraliçe Mary*'nin ya da *Kraliçe Elizabeth*'in kendi tebaalarından birileriyle evlenmiş olmaları da göstermektedir ki durum, politik anlamda bağımlılığı, uyruk olmayı (*subjection*) değil, cinsiyet olarak bağımlılığı anlatmaktadır. Kutsal metinlerden Tanrı'nın, Adem'e *Havva* üzerine ya da erkeklere karıları üzerine bir otorite kurma hakkı verdiği çıkarılamaz. Olsa olsa evlilikle ilgili bir güç (*conjugal power*) verdiği söylenebilir ki bu da politik anlamda egemenlik olarak değerlendirilemez.¹⁸⁰

¹⁷⁹ Locke, a.g.e., Chap. IV.

¹⁸⁰ Locke, a.g.e., Chap. V.

Filmer'in, başka bir argümanı da Adem'in babalığından (*fatherhood*) ötürü yalnızca ailenin reisi (*patriarch*) değil, aynı zamanda çocukları üzerinde krallık otoritesine (*royal authority*) de sahip olduğudur. *Filmer*, çocukların babaya itaat etmek zorunda olmaları, krallık otoritesinin kaynağını da teşkil etmektedir, der. Bu açıdan hiçbir insan özgür olarak doğmaz. Çünkü onlar babalarına bağımlı olarak doğarlar. Adem, yaratılan ilk insan ve tüm insanlığın babası olduğu içindir ki herkes ona bağımlı olarak doğmuştur. Dolayısıyla bu da onun doğal olarak egemenlik hakkına sahip olduğunu göstermektedir. *Locke*, Adem'in çocuklarının babası olmasının, onları babalarına köle yapmayacağı düşüncesindedir. Onun bakış açısıyla, babaya itaat, krala itaat anlamına gelmez. Zaten *Kitab-ı Mukaddes*'te geçen "çocuklar ebeveynlerine itaat ederler" ifadesi, anne-baba (*parents*) şeklinde olup, "çocuklar babalarına itaat ederler" şeklinde de değildir. Bu ifadelerden anlaşılması gereken, siyasî itaat (*political obedience*) değil, hürmet-saygı (*homage*) anlamındaki itaattir. Tabiatıyla buradan, aynı zamanda insanların özgür olarak doğdukları sonucu da çıkmaktadır.¹⁸¹ Varsayalım ki *Sir Robert Filmer*'in iddia ettiği gibi, *Adem*'e babalığından ötürü çocukları üzerine mutlak yönetici olma hakkı tanrısal bir bağış olarak verilmiş olsun, böylesi bir durumda şu sorunun sorulması da kaçınılmazdır: *Adem* öldüğü takdirde, yönetimin temelini teşkil eden doğal ve kişisel hakimiyet hakkı (*natural and private dominion*) kime intikal edecektir? Cevap her ne kadar Adem'in torunlarına, gelecek kuşaklara intikal edecektir, şeklinde ise de "doğal ve kişisel hakimiyet hakkı"nın birlikte aynı şahısa intikal etmesi nasıl mümkün olacak? Yine varsayalım ki *Sir Robert Filmer*'in dediği gibi babanın mevkii ve mülkiyeti en büyük oğula intikal etsin, fakat yine de babaya ait doğal egemenlik hakkı (*natural dominion*) ve babalık otoritesi (*paternal power*) miras yoluyla (*inheritance*) ona

¹⁸¹ Locke, a.g.e., Chap. VI.

intikal edemez. Çünkü hiçbir insan doğuştan, kardeşinin otoritesine tabi değildir. Babalık ayrı kardeşlik ayrı şeylerdir.¹⁸² Locke'a göre, bir insana, yöneticiliği ve egemenliği, babalık hakkı (*paternal right*) ya da baba olma aktı (*act of begetting*) sağlıyor denilse bile, veraset ya da en büyük erkek çocuk olmak (*inheritance or primogeniture*), egemenlik hakkı sağlıyor denilemez. Ebeveynin mallarının, bütün çocuklara miras kalması doğal bir hak olarak görülmek zorundadır. Ancak, yöneticilik ve hükümranlılık doğal bir hak olarak kabul edilemeyeceği için, sadece en büyük erkek kardeşe değil, hiçbir çocuğa miras olarak intikal edemez. Yöneticiliğin ve egemenliğin tevarüsüyle ilgili şöyle bir soru da gayet makuldür: Şayet *Adem*, *Havva*'dan önce ölürse çocuklara tevarüs edecek olan bu hak anneleri üzerine, yani *Havva* üzerine de teşmil edilebilir mi? Bir çocuk kendi annesi üzerinde nasıl mutlak tasarruf hakkına sahip olabilir? *Sir Robert Filmer*'in bakış açısıyla hareket edildiği taktirde, bu soruların makul bir cevabı yoktur. Kısacası Locke, *Adem*'e yaratılıştan, ne herhangi bir mülkiyet hakkı ne babaya ait otorite (*paternal power*) hakkı ne de insanlar üzerinde mutlak yargı (*sovereign jurisdiction*) hakkı verildiği inancındadır. Dolayısıyla *Adem*'in varislerinin de tevarüs edebilecekleri böylesi hakları yoktur. Ne *Adem*'in mutlak monarşlığından söz edilebilir ne de şu an için yeryüzünde, ondan tevarüs edilmiş bir monarşinin varlığından.¹⁸³ Bunun anlamı, *Filmer*'in kraliyet otoritesini temellendirmek üzere ileri sürdüğü, *Adem*'in babalığından ve mülkiyetinden (*fatherhood – property*) kaynaklanan doğal ve kişisel egemenlik hakkı (*natural and private dominion*) iddiasının, temellendirilebilir bir argüman olmadığıdır. Paternal otorite, belli bir çağa kadar ebeveynin çocukları üzerindeki otoritesi olarak kabul edilebilir. Ancak, böyle bir otorite, Tanrı'nın, ebeveynin kalbine yerleştirmiş olduğu şefkatten kaynaklanıp, çocukların

¹⁸² Locke, a.g.e., Chap. VII.

¹⁸³ Locke, a.g.e., Chap. IX.

bakımını ve yetiştirilmesini sağlamaya yöneliktir. Fakat bu otoriteyi, çocukların hayatları ya da ölümlerine karar verme şeklinde genişletmenin hiçbir makul tarafı yoktur. Paternal otorite, elbette doğal bir yönetimdir ama onu politik yargı-lama ya da hedefler şeklinde genişletmenin rasyonel bir teme-li yoktur. Paternal otorite, çocukların temel ve doğal hakları üzerinde (*lives, liberties, estates: property*) tasarrufta bulun-maya kadar genişletilemez. Temel ve doğal haklar üzerinde yalnızca insanların kendileri tasarrufta bulunabilirler.

Filmer'in, monarşinin tanrısal bir bağış olduğuna yönelik diğer bir argümanı da şudur: Dünyanın neresinde olursa olsun, büyük ya da küçük topluluklar halinde, bir arada yaşayan insanlar içerisinde, diğerlerinin doğal olarak kralı olma hakkına sahip bir insan vardır. İşte bu insan, diğerleri-nin itaat etmek zorunda oldukları Adem'in varisidir. Her-hangi bir toplumun kralı ya da tebaası olmak, tanrısal bir taktirdir. Yeryüzündeki bütün krallar, birlikte yaşadıkları insanların, içlerinden biri olarak kral olma hakkına, doğal olarak sahiptirler. İşte bu hak, aynı zamanda Adem'in varisi olmasından da kaynaklanır. *Locke* için bu yaklaşım, yeryü-zünde mevcut olan çok sayıdaki hanedanlığın varlığını açık-lamak için yeterliymiş gibi gözükse de bu hanedanlıklardan hangisinin gerçek ve meşru varis olduğu sorusu yine de cevapsızdır.

Filmer'in savunduğu patrimonyalizmin *Locke*'çu eleştiri-si, kralların iktidarının dizginlenebileceği anlamını taşıyor-du. *Patrimonyalizm* reddedildiği taktirde krallar iktidarla-rını, artık aile mirası hakkına dayandıramayacaktı ve siyasal uygulamalarının haklılığını, bunların rasyonel olup olma-masına bağlı olarak kabul ettirebileceklerdi. Aile ve devlet birbirinden ayrıştırılınca, hiçbir kral, halkına, "beni sorgu-lamayın, sizin babanız olduğumu bilin, yeter" diyemeyecek-ti. Patrimonyalizmin bu maddi temeli yıkılınca, şüphesiz, aile (kralliyet) dışındaki yetişkinler de daha özgür olacaklar-

dı.¹⁸⁴ Acaba bu krallar, Adem'in varisleri olma hakkı olmaksızın kral ünvanını alabilirler ve diğer insanların kendilerine itaat etmelerini talep edebilirler mi? Mesela, Adem'in varisleri olmaktan kaynaklanan doğal bir hak olmaksızın meşru kral (*lawful king*) olunamaz mı? Locke'a göre, aslında meşru kral olmak için tevarüs edilmiş böylesi bir hakka ihtiyaç yoktur. Siyasî otoritenin varlığı buna bağlı değildir. Kaldı ki tevarüs edilmiş bir haktan bahsedildiğinde, yeryüzünde var olan çok sayıdaki krallıktan hangisi meşru kabul edilecek? Şayet krallar *Adem*'in varisleri değillerse doğal bir egemenlik hakları da yok demektir. Dolayısıyla insanlar da *Filmer*'in iddialarının aksine, doğal olarak özgürdürler.¹⁸⁵ Yönetici ya da iktidar olmak tanrısal ve doğal bir hak değilse ki değildir, çünkü böyle bir şeyin ispatı yapılamaz, o halde sözleşme ya da pozitif hukuk, devletin kökeninin kutsal olduğu iddialarının yerini alacaktır. Haddizatında dünyadaki barış ve düzenin nasıl kurulacağı, herhangi bir tanrısal kural ya da doğal bir plan olmaksızın, yalnızca hali hazırda yaşayan insanların üzerine düşen bir vazifedir. Aksini rasyonel zeminde temellendirmek pek de mümkün gözükmemektedir.

O halde devletin kökenini ve meşruiyetini nerde aramak gerekir? Locke, bu soruyu "*doğa durumu*" tezinden hareketle cevaplandırmaya çalışmaktadır. Ona göre siyasî otoritenin ne olduğunu anlamak ve kaynaklandığı kökeni tespit etmek için insanların doğal durumlarını göz önünde tutmak gerekir. Doğa durumu, insanların mülkiyet paylaşımında ve kendi eylemlerinin tanziminde yalnızca *doğal hukuka* bağlı oldukları ve sadece ona uygun düşündükleri bir *özgürlük durumu*dur. Özgürlük, başkalarının zorbalıklarından ve engellemelerinden uzak olmaktır. Zaten özgürlüğün olmadığı ortamda hukuk da olamaz. Özgürlük, söylenildiği gibi, herkesin her istediği şeyi yapması değildir. Aksine; kişiliği-

¹⁸⁴ R. Sennett, Otorite, Çev., K. Durand, Ayrıntı Yay., İstanbul, 1992, s. 62.

¹⁸⁵ Locke, a.g.e., Chap. X.

ni, eylemlerini, sahip olduğu şeyleri ve bir bütün olarak mülkiyetini, hukukun müsaade ettiği ölçülerde tanzim edebilmesi için, bireyin başkalarının keyfi isteklerinden bağımsız olmasıdır. Bu şekliyle özgürlüğün teminatı doğal hukuktur. Doğa durumu aynı zamanda tüm otorite ve yargılama hakkının karşılıklı olarak herkese ait olduğu ve kimsenin kimse üzerinde herhangi bir egemenlik hakkının bulunmadığı bir *eşitlik durumu*dur. Doğadan kaynaklanan bu eşitlik durumu, karşılıklı sorumluluğun ve adaletin maksimlerinin zeminini de oluşturur.

Bir özgürlük ve eşitlik durumu olan doğa durumu acaba bir kuralsızlık durumu, *Hobbes*'un bahsettiği şekilde, herkesin bir diğerrinin kurdu olduğu, bir savaş durumu mudur? *Locke*, bir özgürlük durumu olan doğa durumunun, *Hobbes*'un aksine, bir kuralsızlık durumu olmadığı kanaatinde dir. Doğa durumunda insanlar, kendilerine ait hususlarda kontrolsüz bir özgürlüğe sahip iseler de bu, kendi kendilerini ya da başka herhangi birini ve onun sahip olduğu bir şeyi imha özgürlüğünü de içermez. Doğa durumu, herkesin itaat ettiği akıl anlamında, doğal hukukun egemen olduğu durumdur. Doğal hukuk açısından herkes, doğal olarak özgür ve eşittir. Hiç kimse diğerrlerinin hayatına, sağlığına, özgürlüğüne ya da mülkiyetine zarar veremez. Doğal hukukun egemenliği, insanların birbirinin kurdu olmalarını engelleyen temel faktördür. Herhangi birinin doğal hukuka aykırı davranması durumundaysa insanların her birinin o kişiyi cezalandırmaya hakkı vardır.

Doğal hukukun egemen olduğu doğa durumunda, doğal hukuku kim uygulayacaktır? *Locke*, bütün diğerr hukuk anlayışları gibi doğal hukuk da bu dünyadaki insanlarla ilgili görür. Ancak, doğa durumunda doğal hukukun müşterek, yetkili bir icra makamı yoktur. Başkalarını temsilen hukuku tatbik etme otoritesine kimse sahip olmadığından, masumların koruma ya da suçluları engelleme yahut da cezalandırma işini herkes kendi başına yapmak durumundadır. Yani doğa durumunda herkes herkesin üzerine bir otoritedir. Ancak bu

mutlak ya da keyfi (*absolute-arbitrary*) anlamda değil, doğal hukukun çiğnenmesi durumunda, misillemeye bulunma ya da cezalandırma anlamındadır. Acaba doğal hukuk açısından suç nasıl belirlenecektir? *Locke*'un değerlendirmeleri açısından suç, aklın kuralları dışına çıkmayı içerir. Bir insan bu şekilde dejenere olduğu taktirde, insan doğasının prensiplerini terk ettiğini açıklıyor demektir. Bu taktirde de diğer insanlar için zararlı bir varlık olmakta ve yapılan haksızlığın düzeltilmesi (*reparation*) için de müşterek bir cezayı hak etmektedir. Esas itibarıyla, suçluyu cezalandırma yönünde iki farklı haktan bahsetmek mümkündür: Birincisi, bireye yönelik işlenen bir suça karşılık yine o bireyin kendisinin ceza vermesi ki bu "*ihkak-ı hak*" anlamındadır. Diğeri ise cezalandırmanın müşterek bir hak olduğu durumda onları temsilen yargıç (devlet) tarafından ceza verme hakkının kullanılmasıdır. Müşterek bir hakkın ihlali durumunda, işlenen suç özel bir şahıs tarafından bağışlanamaz. Çünkü kamu iyiliği talep edilmekte olan ve kamuyu ilgilendiren hususlara bireyler tek başlarına karar veremezler. Ancak doğa durumunda ne insanları temsil söz konusudur ne de müşterek haklardan ve müşterek kararlardan bahsetmek mümkündür. Dolayısıyla *Locke* için, doğa durumunda her bir insan, kendi kararıyla, suçun telafisinden öte (*reparation*), bedelini ödetmek ve suç işlemesi muhtemel olanları da caydırmak için, doğal hukuku tatbik etme hakkına da otoritesine de sahiptir. İşlenen suçlar ölüm cezasını dahi gerektirse uygulama yetkisi yine doğal hukukun teminatı altında ve bireylere aittir.

Tasvir edilen bu doğa durumuna yönelik olarak elbette şöyle bir soru yöneltilebilir: Herkesin herkesi öldürebildiği bu durumun güvenli bir durum olduğunu söylemek mümkün müdür? *Locke*, çizilen bu tablonun çok da iç açıcı olduğunu söylemez. Ancak, ona göre doğa durumu, *Hobbes*'un iddia ettiği şekilde bir kargaşa, bir hukuksuzluk hali de değildir. Doğa durumunda her türlü suç işlenebilir, fakat devlet durumunda (*civil state*) olduğu gibi cezalandırılabilir de. Çünkü devlet durumundaki *pozitif hukuka* karşılık, doğa durumunda da herkesin tabi olduğu, rasyonel varlıklar için,

anlaşılabilir ve açık-seçik, bir *doğal hukuk* vardır. Bununla birlikte yine de doğa durumunda "herkes doğal hukukun icrasında yetki sahibidir," şeklindeki anlayışa, insanın kendi davasının yargıcı olmasının makul olmadığı noktasından hareketle karşı çıkılabilir. Zaten Locke da bu yüzden, sivil yönetimin (*civil government*) varlık nedeni olarak, doğa durumunun işte bu rahatsız edici yönlerinin düzeltilmesini göstermektedir. Onun ifadeleriyle, bu rahatsız edici durumdan ötürüdür ki doğal halde yaşayan insanlar, kendi rızalarıyla ve ahitleşerek, kendilerini politik toplumların üyeleri yaparlar.¹⁸⁶ Şüphesiz bu noktada bilinmesi gereken husus, hangi tür bir yönetimin doğa durumundan daha iyi olacağıdır.

Sivil yönetime geçiş sürecine gelince: *Locke* bu geçişi, savaş durumuna düşme tehlikesiyle açıklar. Doğa durumunun bir savaş durumundan farklı olduğu açıktır, fakat savaş durumuna dönüşme tehlikesi her zaman vardır. *Doğal hukuk* açısından insanlar, her ne kadar doğuştan özgür ve kendilerini başkalarından gelebilecek tehlikelere karşı koruma hakkına sahip iseler de içlerinden özgürlüklerini kötüye kullanmak isteyenlerin çıkması da mümkündür. Mesela başkalarının emekleriyle elde ettikleri şeyleri zorla onların ellerinden almaya kalkışanlar çıkabileceği gibi onların doğal özgürlüklerine mani olmaya kalkışanlar da çıkabilir. Oysaki başkalarının özgürlüğünü ortadan kaldırmaya ve onları köleleştirmeye teşebbüs etmek, bir savaş durumuna geçmek demektir. Bu duruma sebep olanların imhası elbette ki doğal bir haktır, ama müşterek bir otoritenin mevcut olmaması nedeniyle, doğa durumunda insanların bunu tek başlarına halletmeleri oldukça zordur. Doğa durumu, yeryüzünde yaşayan insanların, herhangi bir müşterek üst-otorite olmaksızın, akla uygun olarak birlikte yaşadıkları hali, savaş durumu ise insanların, birbirlerine baskı ve şiddet uyguladıkları fakat buna karşılık yardıma çağırabilecekleri müşterek üst bir otoritenin de olmadığı, akla aykırı bir durumu ifade eder.

¹⁸⁶ Locke, a.g.e., Chap. II.

Yani doğa durumunda, tüm insanları bağlayan, akıl gibi bir otorite, bir yargı gücü olmasına karşılık, savaş durumunda akla aykırı olarak haksız baskı ve zorlamalar vardır. Ancak her iki durumda da müşterek üst bir otorite (devlet) yoktur. Doğa durumunda mevcut olan problem, suçlulara karşı ko-yabilmek için insanların kolaylıkla birleşememeleri halidir. Dolayısıyla doğa durumunun, savaş durumuna dönüşme-sinden kaçınmak için, insanların hem doğa durumunu terk etmeleri hem de akla uygun olarak toplum halinde yaşama-ları gerekir. Böyle bir durumda da tabiatıyla insanları bağla-yan hem müşterek bir otorite hem de kendilerine yönelik haksız eylemlerde ya da ihtilafların çözümünde yardıma çağırabilecekleri müşterek bir güç olacaktır.¹⁸⁷

Sivil-politik toplumun nelere çare bulduğunu tam olarak anlayabilmek için, Locke'un doğa durumunun rahatsız edici yönleriyle ilgili tespitlerini tekrarlamaktan fazlasını yapmak gerekir. Bu rahatsız edici şeylerin üstesinden gelmek, bunla-rı ortadan kaldırmak veya ortaya çıkma ihtimallerini azalt-mak için, doğa durumunda ne gibi düzenlemelerin yapılabi-leceği de ele alınmalıdır. Ancak doğa durumunun tüm kay-nakları, yani tüm gönüllü düzenlemeler ve bireylerin kendi hakları içinde hareket ederek ulaşabildikleri düzenlemeler kullanıldıktan ve bunların etkileri hesap edildikten sonra uygunsuz yönlerin devlet tarafından giderilmesi gerekecek kadar ciddi olduğu görülebilir ve dolayısıyla da devletin olmasının olmamasından daha kötü olup olmadığı hesapla-nabilir. Doğa durumunda egemen olan doğal hukuk, bütün ihtimaller için istenildiği şekilde bir düzenleme getirmeyebi-ler ve kendilerini ilgilendiren konularda yargıda bulunan bireyler, şüpheli durumları her zaman kendi lehlerine göre ve kendilerinin haklı olduklarını varsayarak yapabilirler. Gördükleri zarar ve ziyanın miktarını olduğundan fazla hesap ederek ve öfkeleri yüzünden diğerlerini gereğinden fazla cezalandırmaya ya da aşırı miktarda bedel tazmin et-

¹⁸⁷ Locke, a.g.e., Chap. III.

meye teşebbüs edebilirler. Böylece, hakların kişisel olarak korunması, düşmanlıklara ve sonu gelmeyen misilleme hareketlerine neden olur. Bu türden bir çatışmayı çözmek, sona erdirmek veya her iki tarafın da bunun sona erdiğini bilmelerini sağlamak için kesin bir yol yoktur. Taraflardan biri misillemeye son vereceğini söylese bile diğer taraf, ancak ilk tarafın tazminat alma veya hak ettiği cezayı verme hakkına hala sahip olduğunu ve bundan ötürü menfaatine bir durum ortaya çıktığında bunu yapabileceğini düşünmediğinden emin olursa kendini güvende hisseder. Bir bireyin kendi kendini, geriye dönüşü mümkün olmayan bir şekilde, bir düşmanlığın kendisini ilgilendiren kısmını sona erdirmeye mecbur etmek için kullanacağı herhangi bir metot, diğer taraf için yeterli bir teminat olma özelliği taşımayabilir. Bunu durdurmak için yapılan zımni anlaşmaların da temeli sağlam olmayacaktır. Bu şekilde karşılıklı olarak kusurlu harekete maruz kaldıklarını hissetmeleri her birinin davranışıyla ilgili en açık hak ve ortak anlaşmaya rağmen mümkündür. Haklar ve anlaşmalar nispeten açık olmadığı zaman böylesine bir misilleme savaşının olma ihtimali çok daha artar. Ayrıca doğa durumunda bir birey sahip olduğu hakların tatbik etme gücünden mahrum da olabilir. Haklarını ihlal eden kişi kendisinden daha güçlü ise onu cezalandıramayabilir veya zararını tazmin edemeyebilir.¹⁸⁸ İşte doğa durumundaki bu güçlükler nedeniyledir ki insanlar, kendi rızalarıyla sivil politik duruma geçmeye karar vermişlerdir.

Filmer'in söylediklerinin aksine, insanların doğal olarak özgür olduklarına inanan *Locke*, özgürlüğü yalnızca doğa durumunda değil, sivil politik durumda da geçerli kabul eder. Hiçbir insan bu dünyaya köle olarak gelmediği gibi, sivil politik duruma geçti diye de köle olmaz. Doğa durumunda özgür olmak, yeryüzündeki herhangi bir üst-

¹⁸⁸ Robert Nozick, *Anarşi, Devlet ve Ütopya*, Çev., A. Oktay, İstanbul Bilgi Üni. Yay., İstanbul, 2000, ss.. 40-41.

otoriteye veya herhangi bir meşru ya da keyfi otoriteye bağımlı olmayıp, yalnızca doğal hukuka tabi olmaktadır. Toplum içerisinde özgür olmaksa sadece insanların rızaları (sözleşmeleri) ile kurulan devlete (*commonwealth*), meşru otoriteye tabi olmaktadır. Bir insanın hayatını muhafaza edebilmesi için mutlak ya da keyfi otoritelerden bağımsız olması gerekir. Hiç kimse kendisini, kendi rızasıyla ya da herhangi bir anlaşmayla bir diğer insanın kölesi yapamaz. Yahudilerde ve diğer bazı topluluklarda insanların kendi kendilerini sattıkları görülür ise de bu, köle (*slavery*) olmak için değil, yalnızca satıldıkları insanların ağır ve sıkıcı işlerini yapmak (*drudgery*) içindir. Satın alan efendi (*master*), satın aldığı kişiyi herhangi bir zamanda öldürme otoritesine de sahip değildir ve muayyen bir zaman sonunda satın aldığı kişiyi serbest bırakmak da zorundadır. Bu durum, bir hizmetçinin, efendisi olan kişinin, hizmetçinin hayatı üzerinde mutlak efendilik hakkı olmaması gibidir.¹⁸⁹ Kısacası, insanlar sivil politik duruma geçseler bile doğal hakları her zaman bakidir. Zaten sivil politik toplumu oluşturmalarının temel hedefi, sahip olunan bu hakların daha kolay muhafaza edilmesinden başka bir şey değildir. Zaten, akla uygun düşünüldüğünde, insanların doğuştan, kendi kendilerini koruma hakkına da sahip oldukları anlaşılacaktır. Bu sebepten ötürüdür ki doğa, insanların yeme, içme gibi ihtiyaçlarını karşılamaya ve geçimlerini temin etmeye müsait bir tarzda yaratılmış ve insanların müşterek kullanımları için Tanrı tarafından bahşedilmiştir.

Locke'un bu varsayımının bir takım zorlukları içerdiği söylenebilir: Mesela, böyle bir anlayış çerçevesinde herhangi bir insan kendine ait bir takım özel şeylere nasıl sahip olabilecektir? Bir başka ifadeyle, bu anlayış çerçevesinde insanların özel *mülkiyet* hakları olabilir mi? *Locke*'a göre, Tanrı, yeryüzünü insanların müşterek kullanımları için bahşettiği

¹⁸⁹ Locke, a.g.e., Chap. IV.

gibi, onlara aynı zamanda dünyayı kendi hayatları için en avantajlı ve uygun şekilde kullanabilsinler diye de akıl vermiştir. Yeryüzü ve yeryüzünde mevcut olan her şey, insanların varlığını desteklemek üzere yaratılmıştır. Doğal olarak yetişen bütün meyveler ve tüm hayvanlar müşterek olarak insanlara aittir. Bunlar, doğanın spontane ürünleri olduğu için, onlar üzerinde hiç kimsenin özel sahipliği, özel tasarrufu söz konusu değildir. Nitekim, doğal hal de zaten budur. Ancak, insanların bir takım şeyleri kendilerine mal etmelerinin, yalnızca kendilerinin tasarrufta bulunabilmelerinin bir vasıtası bir yolu da olmak zorundadır. *Locke* için bu yol, insanların *emek*lerinden geçmektedir.¹⁹⁰ Mesela, meyveler ve geyik etiyle beslenen bir vahşi *Kızılderili*, bu yolun başkalarına kapalı olmadığını bilir, fakat eğer onları tek başına ve kendi emeğiyle elde etmişse artık onlar üzerinde başkalarının hak iddia etmesini, tabiatıyla kabul etmeyecektir. Yine, herhangi bir pınardan ya da kaynaktan çıkan su herkese aittir, fakat su testisine doldurulan su artık sadece onu dolduranındır. *Emek*, onu doğaya ait olmaktan çıkarır ve özelleştirir. Yeryüzü ve yeryüzündeki her şey insanların kullanımları için müşterektir. Ancak, insanların *özel mülkiyet* hakları da vardır. Yeryüzü ve yeryüzünde mevcut olan şeyler, tüm insanlar için müşterek kullanıma açık ise de her insan, emeğine bağlı olarak özel mülkiyet hakkına da sahiptir. İnsanların özel mülkiyetleri üzerinde başkalarının tasarruf hakkı olamaz. Bireyin kendi emeği, kendi çabasıyla elde etmiş olduğu şeye onun özel mülkiyeti (*property*) denir. Emekle elde edilen şeyler üzerinde, doğa durumundaki müşterek kullanım hakları geçerli olmaktan çıkar. Dolayısıyla *özel mülkiyet*, *emek* ile birlikte var olmaya başlar. Emek, her şeye farklı bir değer yükler. Özel mülkiyetin olduğu gibi, doğanın değişimini sağlayan endüstrileşmenin temelinde de emek vardır. Emek, dünyadaki nesneler üzerine uygulanan

¹⁹⁰ Nicholas Jolley, *Locke*, Oxford Uni., Press, Oxford, 1999, s. 208.

herhangi bir enerji değildir, fakat doğrudan doğruya insanın muhafazası ve rahatına yönelik aksiyonlardır.¹⁹¹ Kısacası Locke açısından, doğadaki her şey, insanın müşterek kullanımına verilmiş ise de kendi kendisinin efendisi ve kişiliğinin ve emeğinin sahibi (*proprietor*) olan insan, kendi özel mülkiyetinin de en büyük kaynağı ve temeli olup, özel mülkiyetinde kimseyle ortak değildir. Locke, özel mülkiyetle birlikte, insanların *miras hakkının* doğduğunu da belirtir. Her insan doğal olarak ebeveyninin ve kardeşlerinin varisidir.¹⁹²

Ortak mülkiyetin muhafazası gibi bir problem belki yok ise de özel mülkiyetin muhafazası şüphesiz problemlidir. Acaba, özel mülkiyetin muhafazası nasıl sağlanacaktır? *Locke*, özel mülkiyetin doğuşu sürecinde takas problemini halletmenin bir yolu olarak paranın icat edildiğini belirtir. Paranın icadı özel mülkiyetin muhafazasını, mülkiyetin genişletilmesini ve sahipliğin (*possession*) sürdürülmesini kolaylaştırır. Devletin (*government*) ortaya çıkışıyla birlikteyse pozitif temel yasalarla (*positive constitutions*) hukuk sistemi, hem mülkiyet hakkını düzenleyecek hem de mülkiyetin asıl kaynağı olan toprağın sahipliğini (*possession*) determine edecektir. Toprağın paylaşımı şeklinde ortaya çıkan özel mülkiyet, beraberinde yeryüzünün paylaşımını da getirecektir. Locke, henüz yaşamış olduğu dönemde endüstri gelişmediği için, mülkiyetten ve ekonomiden bahsederken doğal olarak toprağa vurgu yapmaktadır. Çünkü o dönem itibarıyla ekonomi, temelde tarım ekonomisiydi. Adı konulmayan bu özel mülkiyetin temelleri teorisi, Locke'un tezlerinin en yeni ve en orijinal olanlarından biridir.

Locke'un özel mülkiyet teorisi, üç nedenle önemlidir. Birincisi, Locke prepolitik şartlar ya da doğa durumu yahut da doğal toplum ile ekonomik ilişkiler sferini tamamen aynı

¹⁹¹ Stephen Buckle, *Natural Law and the Theory of Property*, Clarendon Press, Oxford, 1999, s. 151.

¹⁹² Locke, a.g.e., Chap. XVI.

dönemler olarak değerlendirir. Bu, insanoğlunun doğayla ilişkilerini, kendi emeği sayesinde kendi avantajına dönüştürmek için, geliştirdiği ve kurduğu çevredir (*domain*). İkinci ekonomik toplumla aynı ana rastlayan prepolitik şartların öncüsü, izole bireydir. Birey yaygın olarak elde tutulan şeyleri sahiplenme ve hem kendi faydası hem de toplumun faydasına onları değiştirmek için kişisel kapasiteye sahip olmak şeklinde düşünülür. Üçüncüsü, liberal ekonomi kurumunun temeli özel mülkiyet, tam ve kusursuz olarak doğa durumunda hali hazırda mevcuttur, yani devletin doğuşundan önce.¹⁹³ Emek-değer teorisi, biriktirme (*accumulation*) teorisi ve paranın fonksiyonu teorisi ile Locke, bu temayı işleyen ilk politik yazardır. Bu tema daha sonra yeni bir disiplinin, ekonomi-politiğin özel konusu olacaktır. Locke için mülkiyet, her ne kadar emekle elde edilen bir hak ise de acaba bunun bir sınırı da var mıdır? Yani özel mülkiyet sınırlandırılabilir mi? *Locke* açısından, bir insanın emeğiyle özel mülkiyete sahip olması doğal ise de hayatını kolaylaştırmanın ve ihtiyaçlarını karşılamanın çok çok ötesinde özel mülkiyete sahip olması, doğal değildir. Mesela, bir insanın ekip biçebileceğinden, işleyebileceğinden çok daha fazla toprak parçasına sahip olması veya beslenebileceğinden çok daha fazla sebze, meyve ya da herhangi bir besin maddesine sahip olması doğal hukuka aykırıdır. Böyle bir durumda olan insan, muhtemelen doğal hukuk tarafından da cezalandırılacaktır.

Locke'un mülkiyete yönelik yaklaşımında, *kapitalizmi* önceleyen anlayışlarla *sosyalist* bir görünüşün gölgeli tablosunu çizen anlayışlar, yan yana ve birbiriyle uzlaşmaz olarak bulunmaktadır. Onu bu konuda, tek yanlı aktarmalarla yanlış tanıtmak kolaydır. Herkes, kendi emeğinin ürettiği kadar mülkiyete sahip olmalıdır, derken *Locke*, endüstrileşme ön-

¹⁹³ Norberto Bobbio, *Thomas Hobbes And The Natural Law Tradition*, Trans., Daniela Gobetti, Chicago Uni., Press, Chicago, 1993, s. 19.

cesi dönemde seslendirilen bir ilkeyi dile getirmektedir. Ekonominin tarıma dayalı olduğu bir dönemde böyle düşünülməsi, ekonomik paylaşımın adil bir noktaya getirilmesini istemek bakımından doğal karşılanabilir. Fakat Avrupa'nın herhangi bir ülkesinde bu programın devrim yapılmaksızın çok zor gerçekleşeceğini *Locke*, görememiştir. Oysaki tarım arazilerinin arslan payı, çiftçilerden ya ürünün yarısını ya da zamana göre değişen bir kira bedelini alan aristokrasinin elindeydi. *Locke*, devrimi gerektiren bu türlü öğretileri ileri sürmüş ise de yaşadığı dönemde var olan sistemin adalet dışı olduğuna ya da o sistemin kendi savunduğu sistemden farklı olduğuna dair hiçbir ifade de kullanmamıştır. Bazıların *Marx*'a, bazıların *Ricardo*'ya yüklediği değer hakkındaki *emek teorisi*, yani bir ürünün değerini ona harcanılan emekle ölçen teori, pekala *Locke*'ta bulunabilir. Değeri emeğe dayandıran teorinin iki görünüşü vardır. Onlardan biri etik, diğeri de ekonomiktir. Yani bu teori, ürünün değerinin ona verilen emekle orantılı olması ya da gerçekte, fiyatı emeğin ayarlaması gerektiğini ileri sürebilir. *Locke*'un desteklediği köylü sınıfının toprak mülkiyeti anlayışı endüstriye uygulanamaz. Bir kişinin kendi emeğine tekabül eden miktarda hakka sahip olması ilkesi, endüstri uygarlığında yetersizdir. Otomobil imalatında çalışan bir kişinin payının, emeğine ne oranda bağlı olacağı nasıl belirlenecektir? Ya da yük taşımacılığı şirketinde çalışan bir kişinin hangi payı hak ettiğine nasıl karar verilebilir? Böyle düşünceler, hak ilkesini, üretim ve dağıtım daha sosyalist yöntemlerle örgütlenirerek emeğin sömürülmesini önlemek isteyenlerce ileri sürülmüştür. Değer konusundaki emek teorisi, sömürücü olarak görülen bir sınıfa karşı duyulan düşmanlıktan ötürü türetilmiştir. *Marx*, bu teoriyi kapitalistlere karşı, *Ricardo* da arazi sahiplerine karşı savunmuştur. Ancak, *Locke*, bu teoriyi herhangi bir sınıfa karşı duymuş olduğu düşmanlıktan ötürü savunmuş değildir. Haddizatında böyle

bir düşmanlık, onun etik konusundaki görüşleriyle de bağdaşmaz.¹⁹⁴

Buraya kadar anlatılanları özetleyecek olursak; *Locke*'a göre bütün insanlar özgür ve rasyonel varlıklar olarak doğarlar. İnsanların kendi iradelerine bağlı olarak özgür ve bağımsız eylemlerde bulunmaları, rasyonaliteleri üzerine temellenir. Rasyonalite, insanı hem hukuk çerçevesinde eylemde bulunmaya muktedir kılar hem de eylemlerinin sınırını gösterir. Doğal özgürlük, ebeveyne itaatle birlikte pekala düşünülebilir. Ancak, bir çocuk, babanın ünvanından ve anlayışından, kendisini ilgilendiren şeyler hususunda karar verme noktasında bağımsızdır. Çocukluk süresince ebeveyne itaat edilmesi, olgunluk çağında da itaat edilmesi gerektiği anlamına gelmez. Monarşiyi babalık hakkıyla temellendirmeye çalışanlar, babalıkla monarklık arasındaki farkı gözden kaçırmaktadırlar. Ebeveynin çocuklar üzerindeki otoritesi, sınırlı bir otoritedir. Tanrı, ebeveynin bu otoriteyi çocukların bakımına ve iyiliğine yönelik kullanmaları için onlara doğal bir eğilim, şefkat vermiştir. Çocukların, ebeveynin otoritesi altında bulunmaları, kendileri için en uygun olan şeydir. Bu şekildeki bir otorite yalnızca babayı değil, anneyi de kapsamaktadır. Dolayısıyla onu, egemenlik anlamındaki mutlak otoriteden ayrı tutmak gerekir. Çocukların ebeveyne itaati tamamen doğalken, monarka itaat doğallıkla açıklanamaz. Monarşik bir otorite babalık hakkından (*paternal right*) kaynaklanmaz. Dolayısıyla, doğal aile babalarının politik monarklara dönüştüğü düşüncesi anlamsızdır.¹⁹⁵

Doğa durumunun sakıncalarından ve savaş durumuna düşme tehlikesinden kurtulmak üzere, insanların kendi rızalarıyla yapmış oldukları *toplum sözleşmesi* ile geçmiş oldukları sivil ya da politik durum, yani devlet altında birleşme

¹⁹⁴ B. Russell, *Batı Felsefesi Tarihi*, Çev., M. Sencer, Say Y., İstanbul, 1983, ss. 614-617.

¹⁹⁵ Locke, a.g.e., Chap. VI.

hali nasıl bir haldir? *Locke*'un bu soruya cevabı da şu şekildedir: Tanrı, insanları kendileri için yalnızlığın iyi bir şey olmadığı düşüncesinde varlıklar olarak yaratmıştır. Bu düşünce onları toplumsal hayata doğru yönlendirir. Buna ilaveten, müşterek anlayış birliği ve lisan da onların bu hayatı devam ettirmelerine ve ondan memnun olmalarına vesile olur. İlk toplum (*conjugal society*), kadın ve erkek arasındaki beraberlikten meydana gelen ve kadın ile erkek arasında, iradi olarak yapılan bir anlaşmanın, sözleşmenin (*compact*) ürünüdür. Bu oluşum bir aile olduğundan, burada yalnızca karşılıklı dayanışma ve yardımlaşma ilişkisi geçerlidir. Dolayısıyla bu oluşumda kimsenin mutlak otoritesinden veya egemenliğinden bahsedilemez. Kadın ve erkek arasındaki bu birlikteliğe çocukların da eklenmesiyle, birlikteliğin sürdürülmesine yönelik, haklar ve sorumluluklar şeklinde uygun kurallar (*rule*) da gelişmeye başlar. İşte bu sürecin genişlemesi, bilahare politik toplumun oluşumunu sağlayacaktır. *Locke* için, politik otorite, doğa durumundaki herkesin doğal olarak sahip olduğu, fakat toplumu oluştururken ona ve onun yöneticilerine, daha doğrusu kurdukları devlete devrettikleri bir otoritedir. Bu devretme işi sözlü ya da fiili bir güveni ifade eder ki herkesin sahip olduğu otoriteyi devlete devretmesi kendi iyilikleri ve kendi emniyetleri içindir. Yani politik otoritenin varlık nedeni, insanların sahip oldukları hayat, hürriyet ve mülkiyet gibi temel ve doğal hakların (*lives, liberties, estates: property*) muhafazasıdır. Kısacası, politik otoritenin gayesi ve ölçüsü, bir bütün olarak toplumun üyelerinin korunmasıdır. Dolayısıyla, politik bir otorite, insanların özgürlükleri ve kaderleri üzerine mutlak ve keyfi bir otorite olamaz. Zaten, politik otoritenin kaynağı, yalnızca insanların karşılıklı rıza ile gerçekleştirdikleri, anlaşma ve sözleşmeden ibaret olup, sözleşme, politik otorite için de bağlayıcıdır. Kısacası *Locke*'un bakış açısıyla; insanların rızaları ve sözleşmelerine dayanan devlet, sınırlı bir devlet olup, herkesi temsil eder ve meşruiyetin temeli de

budur. Mutlak ya da keyfi yönetimler, meşru devlet formları değildirler. Rıza ve hukukî yönetim, meşruiyetin zorunlu şartlarıdır.¹⁹⁶ Siyasî otorite meşru değilse, siyasî otorite olarak adlandırılmaz, bunun yerine despotik otorite olarak adlandırılır.¹⁹⁷ Despotik olan her türlü otorite ise gayrı meşrudur. Despotik otorite, bir insanın diğerlerinin hayatları üzerine kurduğu, mutlak ve keyfi otoritedir. Böyle bir otorite ne doğaldır ne de insanların anlaşmalarına dayanır. Yalnızca hukukun bir gaspıdır. Hukuku gaspa çalışan, şüphe yok ki diğer insanlarla savaşa girişmiş olmaktadır. Böyle bir işe kalkışan muhtemelen zarar verdiği şahıs ya da diğer insanlar tarafından ortadan kaldırılacaktır. Çünkü insanlar adaleti tatbik etmek üzere ona karşı birleşeceklerdir. Despotik bir otoriteye karşı koymak, adil ve meşru bir savaştır. İnsanların hayatları üzerinde tasarrufta bulunmak üzere hiçbir anlaşma yapılamaz. Kimse bir diğerinin hayatının maliki olamaz. Bu yüzden, mutlak egemenlik anlamındaki despotik bir otorite, bir sivil toplum, bir politik toplum değildir.¹⁹⁸

Acaba insanlar mutlak monarşi ya da başka türlü bir despotik idareye, itaat etmeli midirler? Locke, halkın rızasına dayanmayan bir devletin (*government*), onların itaat etmelerini talep etmeye hakkı olmadığını söyler. Böyle bir devleti halkın desteklemesi de düşünülemez. İnsanlar ya tamamen özgürce devleti kurarak veya yöneticileri seçerek ya da en azından hukuku oluşturarak, doğrudan ya da temsilcileri vasıtasıyla rızalarını beyan ederler. Rızaları olmaksızın, insanların temel ve doğal hakları üzerinde kimse tasarrufta bulunamaz. Herhangi bir devletin yönetimi altında bulunmak, insanları hukuka bağımlı kılıyor ise de insanlara köle muamelesi yapmak, onları savaş durumuna sokmak demek-

¹⁹⁶ James Tully, *An Approach To Political Philosophy: Locke In Contexts*, Cambridge Uni. Press, Cambridge, 1993, s. 282.

¹⁹⁷ Ruth W. Grant, *John Locke's Liberalism*, Chicago Uni. Press, Chicago, 1987, s. 56.

¹⁹⁸ Locke, a. g. e., Chap. XV.

tir.¹⁹⁹ Kölelikten ve savaş durumundan kurtulmaya çalışmak da insanlar için elbette ki doğal bir tavidir. Esas itibarıyla sivil toplum, doğa durumunun kaygı verici yönlerinden sakınmak ve onlara çareler bulabilmek için, -ki bunlar doğa durumundaki herkesin kendi davasının yargıcı olmak gibi zorunluluklardır- herkesçe tanınan bir otorite oluşturarak ve ona itaat ederek kurulur. Halbuki mutlak monarşilerde ve diğer tüm despotik yönetim biçimlerinde, herkes monarkın ya da despotun egemenliği altındadır ve onunla diğer insanlar arasındaki herhangi bir ihtilafı çözümleyecek, her iki tarafı da bağlayan bir otorite (*magistracy*) yoktur. Dolayısıyla mutlak monarşi ya da despotik yönetim altında olmak, doğa durumunda olmaktan çok daha kötüdür. Çünkü doğa durumunda insanların doğal hakları ve doğal güçleri varken, monarşi ya da despotik yönetim altında monarka ya da despota karşı ne herhangi bir haktan ne de herhangi bir güçten bahsedilebilir. Sivil toplumda kimse hukuktan muaf değilken, monarşilerde ve despotik yönetimlerde, en azından monark ya da despot, hukuktan muaftır. Onu bağlayan ne bir hukuk ne de bir otorite vardır. İşte bu nedenledir ki monarşiler ve diğer despotik yönetimler bir sivil toplum tipi değildir.²⁰⁰

Doğa durumundan çıkıp, bir topluma (*community*) katılmak, otoritenin (*power*) tamamen topluma (*Politics society*) bırakılması şeklinde anlaşılmalıdır. Bu durum aynı zamanda pozitif hukukun (*positive law*) da oluşumunu ifade eder. Ancak Locke'a göre, pozitif hukuku herhangi bir çoğunluk değil, doğal hukuk ve akıl determine eder. Dolayısıyla insanların politik bütünü oluşturmaları, onların doğa durumundayken sahip oldukları doğal haklarından vazgeçtikleri anlamına gelmez. Yapılan iş yalnızca doğa durumunun sakıncalı yönlerine çareler bulmaktan ibarettir. Dolayı-

¹⁹⁹ Locke, a. g. e., Chap. XVI.

²⁰⁰ Locke, a.g.e., Chap. VII.

siyla, yalnızca bu şekilde kurulan bir politik toplum, meşru bir devlet (*lawful government*) olarak nitelendirilebilir. *Locke*'un, "egemen gücün irade bildirimi"²⁰¹ şeklindeki *pozitif hukuk* tanımlamalarına katılmadığı açıktır. Pozitif hukukun niteliğini açıklama yolundaki felsefi çalışmalar, değişik yönlerde gelişmişlerdir. Hukuk teorisi; felsefi düşünce, siyasal şartlar ve ideolojik akımlarla daima iç içe olmuştur. *Doğal hukuku* reddedip, pozitif hukuku savunanların, hukuk anlayışlarının en belirgin özelliği, hukuk ve ahlak kavramlarını birbirinden ayırması ve hukuk kurallarının ahlaki ilkelerden farklı olduğunu belirtmesidir. Ahlak ve hukuk arasında keskin ayrımlar yapmak, otoriter ve totaliter yönetimlerin işidir. Bu durumdan istifade edenlerse daima iktidarı elinde tutanlar olmaktadır. Kendi keyfi iradelerini ve çıkarlarını yasa haline getirmeyi beceren iktidar sahipleri, uygulamalarını savunurken, yaptıkları işin ahlaka uygun olmasa da hukuka aykırı olmadığını ileri sürerek, ortada gayri meşru hiçbir şey bulunmadığını da pekala iddia edebilirler. Maalesef bunu yapanlar hiçbir cezai müeyyideyle karşılaşmazlar. Ahlak ve hukuk arasında yapılan keskin ayrımların başka bir noktaya varması düşünülemez. Oysaki *Locke*, böyle bir ayrıma taraftar değildir. Politik toplumun oluşmasıyla geçerli olan hukuk, pozitif hukuk olsa bile bir anlamda pozitif hukukun düzeltim ve denetim programı şeklinde, doğal hukukun üst bir etik ilke olarak her zaman gözetilmesi gerektiğini özellikle vurgular. Böylelikle, bir anlamda pozitif hukukun meşruiyeti, daima doğal hukuka bağlanmaktadır. *Locke*; "sivil pozitif hukuk, kendi doğası veya gücü sayesinde değil, otoriteye itaati ve toplum barışını korumayı emreden *doğal hukuk* sayesinde bağlayıcıdır" derken, özellikle buna vurgu yapmaktadır.²⁰² *Locke*'a göre, doğal hukuk, doğanın ışığıyla öğrenilebilen, rasyonel doğa-

²⁰¹ Adnan Güriz, Hukuk Felsefesi, A.Üni. H.F. Yay., Ankara, 1992, s. 299.

²⁰² J. Locke, Essays On The Law Of Nature, Ed. W. Von Leyden, Oxford Uni. Press, Oxford, 1958, s. 119.

ya neyin uyduğunu neyin uymadığını gösteren ve bu nedenle de emredici veya yasaklayıcı olan, tanrısal iradenin bir buyruğu olarak tanımlanabilir. Doğal hukuku, aklın buyruğu olarak adlandırmak, doğru değildir. Çünkü akıl, doğal hukuku kurgulayıp tesis edemez. Olsa olsa onu, ilahi gücün belirleyip insanların kalplerine yerleştirdiği bir kanun olarak araştırıp, keşfedebilir.

Locke, doğal hukukun varlığının ispatına yönelik bir takım delilleri de şu şekilde sıralar: Birinci delil, **Aristoteles'in Nicomachean Ethics** adlı eserinin I. Kitabının 7. bölümündeki bir pasajdan çıkarılabilir. Aristoteles orada; "insanın hususi görevi zihnin yetilerini rasyonel ilkeye uygun olarak aktif bir şekilde kullanmaktır", der. O, insanın hayvan ve bitkilerle müştereken sahip olduğu duyuşsal yetilerin bütün faaliyetlerini ele aldıktan sonra haklı olarak, şu sonuca ulaşır ki insanın gerçek görevi, akla uygun eylemde bulunmak, aklın emrettiği şeyi gerçekleştirmektir. Aynı şekilde, legal adalet ve doğal adalet arasında bir ayrım yaptığı yer olan V. Kitabın 7. bölümünde de şöyle söylemektedir: "Adaletin doğal kuralı her yerde aynı ölçüde geçerlidir." Buradan çıkarılacak sonuç şudur: Madem ki her yerde geçerli olan bir hukuk vardır, o halde bir doğal hukuk vardır.

Locke, bu noktaya yönelik, şöyle bir itirazda bulunulabileceğini belirtir: Her yerde geçerli olan bir hukuk bulunmadığına göre, böyle bir hukuk de mevcut değildir. Zaten, insanların çoğu, hayatın rasyonel bir temeli ve herkesin kabul ettiği bu tür bir hukuk yokmuş gibi hayatlarını sürdürürler. Eğer gerçekten de doğal hukuk akıl ışıyla biliniyor ise akıl sahibi olan bütün insanlar bu hukukun bilgisine neden sahip değildirler? Locke'un bu soruya dair cevabı şöyledir: Sivil topluma ait işlerde kamuya ait bir yerde ilan edilen yasal haberi okumanın kör biri için imkânsız, görmesi kusurlu biri için de güç olmasından, yasanın mevcut olmadığı ya da duyurulmadığı sonucu nasıl çıkarılamazsa doğal hukukun da herkes tarafından bilineceği sonucu zorunlu olarak çıkarıla-

maz. Zira bütün insanlar yaratılış olarak akılla donatılmış iseler de bazı insanlar vardır ki aklın ışığını kullanmayıp, karanlığı tercih ederler. İnsan gözlerini açmadığı ve gezinti için tamamen hazır olmadığı taktirde güneş bile ona gideceği yolu gösteremez. Bu nedenle doğal hukukun bilinmesi konusunda insanların çoğunluğuna değil, akıl ve kavrayışı güçlü olanlara başvurulmalıdır. Her ne kadar insanların daha akıllıları bile doğal hukuku ve onun gerekleri hususunda tam bir mutabakata varamamışlarsa da bundan, doğal hukukun var olmadığı sonucu çıkmaz. Aksine ona yönelik tartışmalardan, onun mevcut olduğu sonucu çıkar.

Locke, doğal hukukun varlığını gösteren ikinci delilin; insanların vicdanından, yani kötü davranışta bulunan hiç kimsenin vicdanen kendisini temize çıkaramadığı gerçeğinden elde edilebileceğini söyler: Vicdani yargı, doğal hukukun var olduğunu gösterir. Aklın, itaat edilmesini emrettiği doğal hukuk olmasaydı, kanun olmadan herhangi bir yargılama imkânı bulunulamayacağına göre, insanların vicdanlarının onların eylemlerini yargılaması ve neticede suçlu ya da suçsuz bulması nasıl mümkün olurdu? Bu argümandan çıkarılacak sonuç, yazılı olmasa da doğal bir hukukun varlığıdır.

Doğal hukukun varlığının üçüncü delili; evrenin kendi yapısından çıkarılabilir. Evrende mevcut olan her şey, doğalarına uygun var oluş tarzını, tabi oldukları doğal kanunlara bağlı olarak gerçekleştirirler. Bütün varlıkların formunu, faaliyet biçimini ve ölçüsünü belirleyen şey tabi olunan doğal kanunlardır. Evrendeki her şeyin böylesi doğal bağımlılıkları varken, insanın olmaması ihtimal dahilinde değildir. Ona diğer varlıkların üstünde ruh, müdrike, akıl ve faaliyette bulunmak için gerekli her şeyi vermek ve bütün bunlara rağmen ona doğal bir sorumluluk yüklememek yaratıcının hikmetine uygun görünmemektedir.

Dördüncü delil; Locke'un bakış açısıyla bizatihi toplumsal hayatın kendisidir. Doğal hukuk olmadan insanlar kendi

aralarında hiçbir sosyal münasebet ve birlik oluşturmazlar. Gerçekte toplumsal hayatın dayandığı iki temel faktör vardır: İlki, devlet ve yönetim biçimi; ikincisi de sözleşmelerin yerine getirilmesidir. Bu faktörler olmadan toplumdan (*community*), doğal hukuk olmadan da bu faktörlerden bahsedilemez. Yöneticiler, istedikleri şekilde kanun yapma veya kanunları yenileme ve diğer insanların efendileri olarak, egemenlikleri lehine her şeyi yapabilme gücüne sahip olsalardı ve kendilerini bağlayan üst bir hukuk, doğal bir hukuk da olmasaydı, insanların durumu acaba ne olurdu? Eğer insanlar, sadece başkalarının güçleri için hazır bir av olmak amacıyla bir toplumun üyesi oluyorlarsa böyle bir toplumun üyesi olmak onlara ne sağlayacaktır? Sivil toplumun pozitif kanunları, devlete itaati ve toplum barışını korumayı emreden doğal hukuk dışında başka bir şey sayesinde bağlayıcı değildir. Doğal hukuk olmadan, yöneticiler, güç kullanarak ordular yardımıyla toplumu itaate zorlayabilirler, fakat onları, kontrolü asla mümkün olmayan bir duruma da sokmuş olurlar. Çünkü insanların sözleşmelerini ve ona vefalı bir şekilde uymalarını sağlayan doğal hukuk olup, doğal hukuk yoksa sözleşme de vefa da uyum da yok olacaktır. Zorlamalara maruz kalan insanlar, kendilerini zorla itaate mecbur bırakanlardan elbette kurtulmaya çalışacaklardır. Kanunlara itaat ve sadakat yükümlülüğü doğadan değil de insan iradesinden çıkarılmaya kalkışıldığı taktirde vaatlere sadakat umulmamalıdır.

Beşinci delil; böyle bir ilke olmadan ne erdem ve erdemsizliğin, ne iyilik ve kötülüğün, ne ödüllendirmenin ne de cezalandırmanın imkânının olacağı hakikatidir. Kanunun olmadığı yerde hata ve suç yoktur. Doğal hukuk olmasaydı her şey insan iradesine dayanmak zorunda kalacak ve sorumluluk gereği davranış diye bir şeyden bahsedilemeyeceğinden insan, fayda ya da hazzın emrettiği veya kör ve kanunsuz içgüdünün rast gele sarıldığı eylemden başkasını yapamayacaktı. Dürüst ve erdemli terimleri anlamsız görür-

lecek veya içi boş kelimelerden başka bir şey olmayacaktı. Böylece, disiplinsiz bir varlık haline gelen insan, hayatı için fazla düşünmeyecekti. Oysaki insan, hiçbir şekilde onuru ve vazifeyi ihmal edemez. Çünkü, iyi ve kötünün doğası ezeli ve kesin olup, onların değeri insanların genel düzenleri veya herhangi bir özel kanaat tarafından tayin edilemez.²⁰³

Locke'un savunduğu doğal hukuk teorisi kavramsal modeli, "doğa durumu-sivil toplum" dikotomisi üzerine kurulur. Bu teorinin karakteristik özelliklerini şu şekilde sıralamak mümkündür: 1- Anti-politik ve non-politik şartlar olarak doğa durumu, devletin orijini ve temelleri analizi için bir başlangıç noktasıdır. 2- Doğa durumu ve sivil toplum birbirinin karşıtıdır. Çünkü sivil toplum, doğa durumuna antitez olarak, onun eksikliğini gidermek ya da düzeltmek için inşa edilir. 3- Doğa durumunun kurucu unsurları, öncelikle ve esas olarak bireylerdir. Bireyler müşterek bir toplumsal hayat içerisinde yaşamasalar bile *sosyabil*dırlar. Doğa durumunda aileler gibi "doğal topluluklar" vardır. 4- Doğa durumunun kurucu unsurları olan bireyler ya da aileler, kendi kendine var oluşlarını, kendileri için kabul ederler ve hem özgür hem de eşittirler. Bunun içindir ki doğa durumu daima, özgürlük ve eşitlik durumu olarak gösterilir. 5- Doğa durumundan sivil topluma geçiş, doğal bir akış olarak meydana gelmez. Tercihe bağlı olarak ve bir ya da daha çok anlaşma-sözleşme sayesinde gerçekleşir. Bunlar, doğa durumunu terk etmek isteyen bireyler tarafından yerine getirilen, iradi ve kasti hareketlerdir. 6- Sivil toplumu meşrulaştırma prensibi de yalnızca sözleşmelerdir.²⁰⁴ Bu perspektifte, doğa durumundan, sivil topluma niteliksel bir sıçrama vardır. Bu niteliksel sıçramaya izin veren şey, beşeriyetin doğallıktan sivilizasyona doğru olan rasyonel yürüyüşüdür. Bu nedenle, politik toplum için meşruiyetin prensibi ne domestik ne de

²⁰³ J. Locke, *Tabiat Kanunu Üzerine Denemeler*, Çev., İ. Çetin, Paradigma Yay., İstanbul, 1999, ss. 19-24.

²⁰⁴ Bobbio, a. g. e. s. 2.

despotik otorite kabul edilir. Doğal hukuk teorisinin siyaset felsefesine ait en derin teması budur. *Locke*, politik sivil toplumda doğal hukukun bağlayıcılığı ortadan kalkarsa da pozitif hukuk ona endeksli olarak oluşturulmak zorundadır, der. Çünkü doğal hukuk, tüm insanlar ve tüm yasama güçleri için ebedi bir kural (*eternal rule*) olarak varlığını daima sürdürür. Gayesi, insanoğlunun muhafazası olan doğal hukuk, bir anlamda Tanrının isteği ve mesajıdır. Pozitif insani müeyyideler (*laws humane*), geçerli olabilir, fakat doğal hukuka aykırı olamaz. İnsani kuralların ölçüsü, doğal hukuk ve Tanrı'dır. Yasama ya da meşru otorite, keyfi kural koyma yetkisi üstlenemez. Yalnızca, hukuku resmileştirip standardize ederek uyrukların haklarını belirler. Ancak, doğal hukuk yazılı bir hukuk olmayıp, sadece insanların zihninde bulunduğundan, insanlar hırsları ya da kişisel arzuları doğrultusunda hareket ederek, onu görmezden gelebilirler. Doğal hukukun resmi bir yargıcı da olmadığından, insanlar yaptıkları hatalar ya da işlemiş oldukları suçlar hususunda zor ikna edilirler. Bu yüzden doğal hukukun icrası zordur. Dolayısıyla, doğal hukuk, hakları determine etse de hakların muhafazasında tereddüte yol açar. Hakların ihlali durumunda, suçluların cezalandırılmasında yetersizdir. İşte doğal hukukun bu tür eksikliklerinden sakınmak için insanlar, doğa durumunu terk edip, toplum halinde birleşme (*community*) ihtiyacı duymuş ve kendilerini standart kurallarla, pozitif hukukla sınırlandırmışlardır. Böylelikle de standart kuralları icra edecek meşru otorite, yani devlet (*government*) oluşmuştur.

Devletin kuruluşuna yönelik çizilen yukarıdaki tabloda iki kusurun bulunduğu açıktır. Bunlardan ilki, bağımsız ve eşit insanlar tarafından, bu şekilde kurulmuş bir yönetim örneğinin tarihi olarak bilinmemesi, ikincisi de politik topluma sonradan katılma gibi bir hakkın mümkün olmamasıdır. Çünkü tüm insanlar, bir yönetim (*government*) altında doğarlar ve onlara yeni bir yönetim oluşturma özgürlüğü

zaten teklif de edilmez. *Locke*'un bunlara yönelik cevabı da şöyledir: İlkin, tarihin hiçbir zaman geçmişteki insani durumlar hakkında, özellikle de yaşanılan doğa durumu hakkında mükemmel bilgi veremeyeceği açıktır. Zira devlet (*government*), her yerde tutulacak kayıtlarda önceliklidir. İnsanlar, tarihi incelemeye başladıklarında daha çok devletlere ve onların kurucularına bakarlar. En azından ilk adımı hep onlar teşkil eder. Oysaki meselenin arka planına bakılacak olursa istenilen örnekler pekala bulunabilir. Örneğin, *Amerika* böyledir. Amerika'da herhangi bir devlet yokken, gruplar halinde birlikte yaşayan insanların varlığı, politik toplum öncesi, özgür ve eşit yaşanılan bir durumun mevcudiyeti olarak pekala görülebilir. Dolayısıyla onların politik toplumları, tamamen bir iradi birlik ve özgür insanların karşılıklı anlaşmaları neticesinde, yöneticilerini ve yönetim şekillerini seçmeleriyle başlamıştır denilebilir. Esas itibarıyla, politik toplumun oluşumuna yönelik kusurlar bulunmasının sebebi, meselenin, mevcut (*de facto*) durumdan hareketle temellendirilmeye çalışılmasıdır. İnsanların doğal olarak özgür olduğu ve devletlerin, onların anlaşmaları sonucu kurulduğuna yönelik tarihten gösterilebilecek örnekler, argümanın doğruluğuyla ilgili pek de şüphe edilemeyeceğinin delilidir. *Locke*, tarihe bakıldığında, insanların umumiyetle bir yönetim altında bulunduklarının görüleceği gerçeğini inkar etmez. Hatta o politik toplumun oluşumunun, ailenin kuruluşuyla ve çok sayıdaki ailenin birleşmesiyle başladığını ve yine yönetim anlayışının babanın otoritesine bağlı olarak doğduğunu da kabul eder. Ancak bu, yalnızca bir doğal gelişim sürecinden ibaret görülmekte olup, tevarüs edilen baba otoritesine bağlı doğal monarşik bir yönetimin meşrulaştırılabilir olduğu anlamını taşımaz. Netice itibarıyla *Locke* için, rasyonel anlamda kesin olan bir şey var ki o da devletin tamamen halkın rızasıyla kurulduğudur.

İnsanların bir yönetim altında doğdukları ve dolayısıyla da herhangi bir yeni oluşum ve meşru yönetim için bağımsız

ve özgür olmalarının imkansız olduğu şeklindeki itiraza gelince; Locke'a göre, eğer bu argüman doğru kabul edilecek olursa dünyadaki mevcut bağımsız monarşilerin çokluğu izah edilemez. Her bir yönetimin meşru ve bağımsız kabul edildiği dikkate alınırsa, hangi ölçüye göre ve hangi yönetime niçin meşru monarşi denilecektir? Eğer bu itiraz doğru olsaydı, yalnızca evrensel tek bir monarşinin olması gerekirdi. Oysaki real durum hiç de böyle değildir. Dolayısıyla bu itirazın da anlamı yoktur. Kısacası her insan doğal olarak özgür doğmaktadır ve hiçbir şey onu, rızası haricinde herhangi bir dünyevi otoritenin uyruğu altına sokmaya muktedir değildir. Uyruk olmak, yalnızca kişinin kendisinin yapmış olduğu anlaşmayla kendi rızasıyla gerçekleşmektedir. Yani, insanların yaptıkları anlaşmaların deklarasyonu sonucudur ki herhangi bir devletin hukukuna bağımlı olma durumu ortaya çıkmaktadır. Real durumun arka planında da yine insanların aleni ya da zımni rızaları (*tacit / express consent*) yatmaktadır. Locke için, esasında tartışılan husus, herhangi bir devletin uyruğu olmak üzere bir topluma dahil olup onun bir üyesi olmak üzere yapılan aleni anlaşmalar, aleni rıza bildirimleri değildir. Tartışılan husus daha çok zımni rıza bildirimleri (*tacit consent*), zımni anlaşmalardır. Oysaki mesela bir ailenin ferdi olarak doğmak ya da herhangi bir devletin sınırları içerisinde yaşayan bir yabancı olmak, o devlete yönelik zımni bir rıza anlamı taşımaktadır.²⁰⁵

Doğa durumunda şayet insanlar oldukça özgür ve oldukça eşitseler ve söylenildiği gibi, kendi kişilikleri ve mülkiyetlerinin mutlak efendileriyseler ve hiç kimsenin boyunduruğu altında da değilseler, niçin bu bağımsızlık durumundan vazgeçip, kendilerini herhangi bir otoritenin kontrolüne bırakıyorlar ve onun hakimiyeti altına giriyorlar? Locke için bu tür soruların kesin cevabı da şu şekildedir: Her ne kadar insanlar doğa durumunda bir takım haklara sahip iseler de

²⁰⁵ Locke, a.g.e., Chap. VIII.

doğa durumu yine de çok güvenli bir durum değildir. Çünkü insanlar, başkalarından gelebilecek tehlikelere her an maruz kalabilecekleri gibi sahip oldukları hakları da her an kaybedebilirler. Böylesi bir emniyetsizlik hali, insanları bu durumu terk etmeye istekli kılar. Doğa durumu, bir özgürlük durumu olsa da daima, tehlike ve korkuyla doludur. İşte bu nedenle insanlar, diğerleriyle birleşip bir toplum oluşturmayı ve karşılıklı olarak birbirlerinin hayatlarını, özgürlüklerini ve mallarını (*lives, liberties, estates*) müşterek olarak korumayı arzularlar. Locke, doğal hak olarak nitelendirdiği bu hakların toplamına mülkiyet (*property*) adını vermektedir. Dolayısıyla, insanların bir toplum halinde birleşip, kendilerini bir yönetimin (*government*) kontrolü altına sokmalarının en temel ve en önemli sebebi, mülkiyetlerinin muhafazasıdır (*preservation of their property*). Devletin kuruluşu için yapılması gereken şeyse öncelikle, herkes tarafından kabul edilen ve tanınan, aralarında çıkabilecek tüm ihtilafları karara bağlayacak olan müşterek bir ölçü olmak üzere, hakları ve haksızlıkları (*right-wrong*) standardize edecek bir hukuk sistemi, pozitif hukuk (*positive law*) tanzim etmektir. Tanzim edilen hukukla birlikte onu icra edecek olan otorite / hakim, (*power /sentence*) icra hakkı ona verilmek üzere desteklenir. Böylelikle de toplum (*society*) halinde birleşilmiş ve devlet otoritesi altına girilmiş olur. Bunun anlamı, doğa durumundaki herkesin, kendi doğal hukukunu koruma ve ihlali durumunda da gerekli cezayı tatbik etme yetkisini, iradi olarak topluma (*community*) devretmesidir. Bir başka ifadeyle yasama yürütme ve yargılama hakkının devlete (*government*) bırakılmasıdır. İnsanlar bu doğal yetkilerini devrederken elbette şunu düşünürler: Oluşturulan müşterek hukuk, sahip olunan doğal hakları daha iyi muhafaza edecek ve hukukun ihlali durumunda da cezalandırma daha kolay olacaktır. Dolayısıyla da yeni durum çok daha güvenli ve adil bir durum olacaktır. Kısacası, herhangi bir devletin (*commonwealth*) bir üyesi olduğunda, artık onun

hukukuna göre yönetilmek söz konusudur ve ihtilaflı durumlarda da yalnızca onun yargıçları karar verecektir. Şüphesiz, politik toplum ve yönetimin gayesi yalnızca insanların mülkiyetinin muhafazası değil, aynı zamanda barışı, güvenliği ve tüm bireyleri içeren kamu yararını (*peace, safety, publick good*) da sağlamaktır.²⁰⁶

Locke; insanların rızası ve sözleşmeleri haricinde kurulmuş olan hiçbir yönetim biçimini meşru görmediği gibi, meşru yönetime karşı, iktidarı ele geçirmek üzere girişilen ihtilal ve darbe gibi faaliyetleri de kesinlikle tasvip etmez: Darbe (*usurpation*), bir devlette (*government*) kuralları ve formu değiştirmeksizin yalnızca yönetimdeki şahısları değiştirip, yönetime el koymak, iktidarı gasp etmektir. Darbeyi gerçekleştirenlerin, otoritelerini bunun ötesine taşımaları durumundaysa ortaya tiranlık (*tyranny*) çıkar. Tüm meşru yönetimlerde (*government*) kamu otoritesi, herkes tarafından paylaşılr ve şahısların görevlendirilmeleri (*designation*) de kurallara bağlıdır. Bu durum meşru yönetimler için gerekli ve doğaldır. Darbe, tüm kuralları ortadan kaldırıp doğal olmayan yollarla yönetime geçmektir. Dolayısıyla darbe yoluyla yönetimi ele geçirmek asla meşru bir yöntem olmadığı gibi, darbe yoluyla kurulan bir yönetim de asla meşru bir yönetim değildir.²⁰⁷ Locke'a göre, darbe sonucu gerçekleşecek olan yönetim, tiranlıktan başka bir şey olmayacaktır. Tiranlık, hukukun olmadığı, yalnızca iktidarı gasp eden kişi ya da kişilerin istekleri ve keyfi kurallarının olduğu, idare tarzının halkın mülkiyetinin korunmasına yönelik değil, iktidarı gasp edenlerin ihtiras, intikam, ve açgözlülüklerinin tatminine yönelik olduğu kuraldışı bir idaredir. Tiranlığı yalnızca monarşilere özgü ve yalnızca monarşilerde maruz kalılabilecek bir durum olarak düşünmek kesinlikle hatadır. Diğer yönetim formlarında da pekala tiranlığa maruz kalı-

²⁰⁶ Locke, a.g.e., Chap. IX.

²⁰⁷ Locke, a. g. e., Chap. XVII.

nabilir. Hukukun bittiği her yerde tiranlık başlar. Hukukun belirlediği yetkilerin aşıldığı, hukuk dışı güçlerin kullanıldığı, hukuka aykırı baskıların uygulandığı her yerde tiranlık başlamış demektir. Şüphesiz, hukukun belirlediği yetkileri aşmak, hiç kimse için bir hak olamaz. Böylesi durumlarda hakları çiğnenen diğer insanların yapacağı şey, elbette ki direnip karşı çıkmak olmalıdır. Locke'un burada bahsettiği hukuk, meşru yönetimi zorla ele geçirenlerin oluşturacakları hukuk değil, doğal hukuka uygun bir biçimde oluşturulmuş olan pozitif hukuktur. Zaten direnme hakkından söz ederken vurgulanan nokta da budur.

Acaba herhangi bir insan, kendisini hukuk harici bir muameleye maruz kalmış hissederse onun, meşru otoriteye de direnme hakkı (*right of resistance*) var mıdır? Locke, böyle bir hakkın, tüm politik toplumların bozulup devrilmesine ve devletin ve düzenin yerini, anarşi ve karışıklığın (*anarchy/confusion*) almasına yol açacağı kanaatindedir. Anarşi ifadesini de popüler anlayışta olduğu gibi kargaşayla eş anlamda kullanmaktadır. Oysa ki daha önce de belirtildiği üzere, anarşizm, bir kargaşa hali değildir. Locke'un bu şekilde yaklaşımının nedeni, onun yaşadığı dönemde henüz, anarşizmin bir toplumsal anlayış olarak çerçevesinin çizilmemiş olmasıdır. Dolayısıyla onun yaklaşımını bu noktada değerlendirmek gerekir. Locke'a göre, adil ve meşru olmayan baskılara elbette karşı çıkılıp direnilebilir. Direnme, bir tehlike ve karışıklık hali yaratmak değildir. Meşru yönetimlere karşı direnmeler ise kendisini hem insanların hem de Tanrı'nın kınamasına sürükler. Bir devlette, ikincil resmi görevlilere veya komisyonların illegal uygulamalarına karşı çıkılması politik toplumun yıkılacağı ya da karışıklığa düşüleceği anlamına gelmez. Devlet, illegal uygulamaları gerçekleştirenleri cezalandırdığı taktirde de muhtemelen bu tür uygulamalar bir daha gerçekleşmeyecektir. Aksi taktirde elbette tehlikeye düşülecektir. Kim, meşru olmayan bir şiddet uygularsa uygulasin, insanların ona karşı hukuki (meşru) bir di-

renme hakkı (*right of resistance*) vardır. İnsanların üzerinde, meşruiyetini hukuktan almayan bir otorite kurulamaz. Hukuk harici bir muameleye maruz kalmış olanlar, hukuka başvurarak, yapılan işe engel olabilirler. Böylesi durumlarda direnme meşru bir haktır. Kaldı ki insanların, meşru olmayan şiddet uygulamalarına karşı yalnızca direnme hakları değil, hayatlarını tehdit eden durumlarda *nefsi müdafaa*, yani saldırganı öldürme hakları da vardır. Çünkü böyle bir halde insanların, güvenlik için hukuka başvurma vakitleri olamaz ve geç kalınmış olacaktır. Hukuk, ölü cesetleri hayata döndüremez. *Doğal hukuk* herkese, böyle bir hakkı bahsetmiştir. Hayatın tehlikeye düşmeyeceği diğer durumlarda hukuka başvurmak gerekir, çünkü telafi imkânı vardır. Hukuka aykırı eylemler, meşru otoriteyi bizzat temsil eden devletin başındaki kişi (*Magistrate*) tarafından sergilenir ve bu eylemler sürdürülürse ki bu tiranlığın ilanıdır ve devletin düzenini bozar, bu durumda topyekun direnme hakkı doğar. Şayet ihlaller yalnızca birkaç kişiyle sınırlı kalırsa ve telafi imkânı varsa, kurulu bir devletin yıkılmasının doğru olmayacağı düşünüleceği için topyekun bir direnme hakkına başvurulmamalıdır. Eğer illegal uygulamalar halkın çoğunluğuna yönelik olursa ve herkesin hayat, hürriyet ve mülkiyet gibi temel ve doğal hakları (*lives, liberties, estates: property*) tehlikeye düşecek şekilde tehdit edilirse topyekun direnme kaçınılmaz olacaktır.²⁰⁸ Zaten böyle bir durum, devletin çözülmeye yüz tuttuğunun ifadesinden başka bir şey de değildir. Kısacası Locke, direnme hakkını doğal bir hak olarak görüyor ise de böyle bir hakkın, meşru devleti ortadan kaldıracak boyutlarda olacağını söylemez. Meşru devlet içerisinde bu hakka insanlar başvurabilir ise de bu, devleti ortadan kaldırmaya çalışmak şeklinde yorumlanamaz.

Siyasal çerçevede Locke, toplum ve devlet arasında bir ayırım yapılması gerektiği kanaatindedir. Toplum ve devlet, totaliter anlayışlarda iddia edildiği şekilde bir ve aynı şey

²⁰⁸ Locke, a. g. e., Chap. XVIII.

demek değildir. Böyle bir ayrımın yapılması, şüphesiz devletin bireysel özgürlükleri ortadan kaldıracak boyutlarda totalleşmesini engellemeye matuftur. Locke için, devletin (*government*) çözülmesi ya da yıkılmasından (*dissolution*) bahsetmek, toplumun çözülmesi ya da yok olması anlamını taşımaz. Toplumun çözülmesi, her ne kadar devletin çöküşü anlamını taşıyor ise de aksi doğru değildir. Herhangi bir devlet, toplum çözülmeksizin, harici nedenlerle, mesela fetih yoluyla yıkılabileceği gibi bir takım dahili nedenlerle de yıkılabilir. Locke, devletin çözülüşü ve yıkılışı için değişik nedenler olabileceğini ileri sürer:

1- Yasama gücü (*legislative power*) değiştirildiğinde. Sivil toplumu barış halinde tutan, yasama gücüdür. Çünkü toplumun iradesini yasama temsil eder. Yasama feshedildiğinde ya da çözüldüğünde onu devletin çözülüşü ve sona erışı izler. Yasamanın kuruluşu, toplumun ilk ve temel aksiyonudur. Yasama vasıtasıyla insanlar arasında hukuki sözleşme temin edilir. Yasama olmaksızın hukuk oluşturma (*making laws*) gücüne sahip olunamaz. Bunun anlamı yasamanın olmaması halinde insanların uyruk olmaktan çıkacağıdır. Bu çerçevede Locke, üç tür yasama uygulamasından bahseder: a) Tek bir kişinin en üst otorite, tek icra gücü olarak kabul edildiği ve muayyen zamanlarda onun atayıp tadil ettiği, hanedanlıklarda görülen yasama uygulaması. b) Soylulardan ibaret bir meclis uygulaması. c) Halk tarafından muayyen süreler için seçilen temsilciler meclisi uygulaması.

Birinci durumda; kral ya da sultan, kendi keyfi iradesine göre bir hukuk ve yasama organı oluşturup deklare edebilir. Bu oluşumun yenilenmesi durumunda yasama da değişmiş olur. Her değişiklikte eskinin hükmü kalmaz. İkinci durumda; kral, soyluların teşkil ettiği yasamanın toplanmasını ve icrada bulunmasını engelleyerek yasamanın yeniden şekillenmesini isteyebilir ki bu taktirde de yasama değişmiş olur. Üçüncü durumda; ya halkın rızası olmaksızın veya ona rağmen, seçim şekli veya seçmenler değiştirilir ya da bizzat

halk tarafından bu değişiklik yapılır, dolayısıyla da yasama da değişmiş olur. Dördüncü bir durum olarak; halk, kral ya da mevcut yasama tarafından yabancı bir otoritenin buyruğuna sokulmaya ya da terk edilmeye maruz kaldığında da yine yasama değişmiş olacaktır. Böylelikle, diğer durumlarda olduğu gibi bu durumda da devlet çözülmüş ve yıkılmış (*dissolution*) olacaktır. Sonuç olarak, kendi özgür iradeleriyle kendi kanunlarını oluşturup toplumu meydana getiren insanlar, kendi hukuki otoriteleriyle (*government*) yönetilirler. Bu otorite kaybolduğunda, şüphesiz bir başka otorite, yani bir başka devlet kurulmuş olacaktır.

2- Devletin çözüluş ve yıkılışı için bir diğer neden; yürütme otoritesinin görevi terk etmesi ya da ihmal etmesidir. Böyle bir durumda hukuk uygulanamaz hale gelir ve açıkçası anarşik bir hale düşülmüş olur. Tabiatıyla bu, aynı zamanda devletin çöküşü demektir. Zaten bir yerde insanların haklarının güvenliği için adil yönetim kalmamışsa orada devlet de arta kalmaz. Çünkü hukuksuz devlet olamaz. Hukuk yoksa devlet de yoktur.

3- Yasama ya da yürütmeden birinin halkın güvenliğine aykırı icraatlarda bulunması durumunda da devlet çöker. Yasama ya da yürütmenin, uyrukların hayat, hürriyet ve mülkiyet gibi temel ve doğal haklarına el koymaya çalışması böyle bir nedendir. Oysaki insanların toplumu ve devleti oluşturmalarının asıl gerekçesi, bu temel ve doğal haklarının, yani mülkiyetlerinin muhafazasıdır. İnsanların mülkiyetlerine el koymaya çalışmak onlarla savaş durumuna geçmek demektir. İnsanların bu gibi bir duruma yönelik başvuracakları müşterek çare, Tanrının onlara bahşetmiş olduğu "şiddete karşı şiddet" hakkıdır. Güvenin kırılmasının cezası, elbette otorite hakkının kaybedilmesidir. Toplumun kanun koyucularının (*law-makers*) güveni kötüye kullanmaları, yönetimin (*government*) devrilmesi ve yeniden dizaynı için bir deklarasyondur. Bu taktirde halk, doğal olarak otorite

te hakkını, güvenliğini temin etmek için, kendisine yeni temsilciler seçerek bir başka ele verecektir.

Locke'un meseleyi bu şekilde ele alması, yönetimlere (*government*) karşı isyanın (*rebellion*) teşvik edildiği şeklinde değerlendirilmemelidir. Çünkü o, isyanların ya da devrimlerin (*revolution*), kamu yönetimindeki basit, sıradan hatalar nedeniyle gerçekleştiğini kabul etmez. Oldukça büyük hatalar ve sürekli hukuk ihlalleridir ki ancak isyana ve devrime neden olabilir. Kaldı ki halkın emniyetini temin etmek üzere yönetimin inşa edildiği tarzındaki doktrin, esas itibarıyla isyanların ya da devrimlerin gerçekleşmesini engellemeye yönelik bir cevaptır. İsyancılar ya da devrimler, kişilere karşı değil, devlet otoritesine karşı yapılır. Bizatihi devletin kendisi hukuka aykırı uygulamalarda bulunmadığı taktirde böyle bir durum zaten gerçekleşmeyecektir. Aksi durumdaysa insanların direnme hakkı (*right of resistance*) vardır ve meşru olmayan bir otoriteye direnmek de gayri meşru isyan değildir. Meşru bir hakkın kullanımına kimse itiraz edemez.

Sonuç olarak; toplumu oluştururken, bireysel otorite haklarını topluma devreden insanların, toplum varlığını sürdürdüğü müddetçe, bu hakları onlara asla iade edilmez. Bunun yerine, onları temsilen daima müşterek otorite var olacaktır. Çünkü müşterek otorite olmaksızın toplum ya da devlet var olamaz. Toplum, idare ve otoriteyle birlikte yaşama yetkisini kendi temsilcilerinden oluşan bir meclise verdiği taktirde ve devlet de varlığını sürdürdüğü müddetçe, yasamanın yetkileri asla topluma intikal etmez. Çünkü insanlar, politik güçlerini yasamaya devretmişlerdir. Şayet toplum, yasamanın yetkilerini ve icraatını muayyen bir süreyle sınırlandırır o süre bitiminde tüm yetkiler tekrar topluma devrolunur. Bu durumda halkın, yeniden üst bir

otorite ve yeni bir yasama organı teşkil etmeye hakkı olduğu gibi, yeni bir yönetim formu oluşturmaya da hakkı vardır.²⁰⁹

Kim yönetmeli ya da devletin formu nasıl olmalıdır, sorusuna gelince; *Locke*, bu soruyu cevaplandırmadan önce, mümkün yönetim formlarının neler olduğunu izah etmektedir. Bahsi geçen formlar sırasıyla şöyledir: Bir politik yapılanmada, hukukun icrası ya da yürütme, halkın atamış olduğu görevliler (*officers*) tarafından yerine getiriliyorsa bu yönetim formunun adı *demokrasidir*. Toplumun idaresine yönelik kanun koyma hakkı ya da yetkisi demokraside olduğu gibi herkese değil de yalnızca seçkin birkaç kişiye ve onların varislerine ait olursa bu forma da *oligarşi* denir. Şayet kanun koyma hakkı ya da yetkisi, tek bir kişinin ve onun varislerinin elinde olursa *kalıtsal monarşi* (*hereditary monarchy*), eğer bu hak sadece monark olan kişinin kendi hayatıyla sınırlıysa ve onun ölümünden sonra da bu hak onun halef olarak seçtiği kişiye devrediliyorsa bu forma da *seçimli monarşi* (*elective monarchy*) denir.

Esas itibarıyla *Locke* açısından, sivil bir yönetimin olması gereken formu demokrasidir. Ancak, bu yönetim şeklinin real olarak her zaman gerçekleşmediğini belirtir. Ona göre, politik toplumlarda bu yönetim şekillerinden herhangi biri görülebileceği gibi bunların karışımı olan bir şekil de görülebilir. Eğer meşru otorite ya da yasama gücü (*legislative power*) halk tarafından bir kişiye veya birçok kişiye kayd-ı hayat şartıyla ya da belli bir süre için verilirse bu süre bitiminde yasama gücü, tekrar üst otorite (*supreme power*) olan halka intikal eder. Kendisine devrolunan bu gücü halk yani toplum (*community*) yine birine ya da birilerine bırakırsa bu taktirde yeni bir yönetim formu kurulmuş olacaktır. Dolayısıyla yönetimin formu, hem üst bir otorite olarak halkın de-

²⁰⁹ *Locke*, a. g. e., Chap. XIX.

terminasyonuna bağlıdır hem de ona nispetle ikinci dereceden (*inferior power*) bir otoritedir.²¹⁰

Acaba meşru otoritenin yetkileri belli bir çerçevede mi olacaktır? Devlet için sınırsız bir yetki alanından bahsedilebilir mi? Daha önce de belirtildiği üzere, *Locke*'un bakış açısıyla, insanların toplum halinde birleşmelerinin temel gayesi, barış ve emniyet içerisinde mülkiyetlerinin (*lives, liberties, estates: property*) muhafazasıdır. Bunun temel vasıtası da toplum tarafından resmi olarak kabul edilmiş olan *pozitif hukuktur*. Tüm devletlerin (*commonwealth*) ilk ve temel pozitif hukuku, yasal çerçevede toplumu yönetecek ve koruyacak olan meşru otoritenin, yasama gücünün (*legislative power*) tanınmasıdır. Yasama, yalnızca devletin en üst otoritesi değil, aynı zamanda toplum tarafından atanan ve topluma rağmen değiştirilemez olan bir unsurdur. Kamu-halk (*publick*) tarafından seçilmiş ve atanmış olan yasamanın (*legislative*) yetkileri hiçbir surette gayri meşru yollarla elinden alınamayacağı gibi, otoritenin ve tüm yetkilerin kaynağını teşkil eden pozitif hukuk da mutlak surette toplumun rızasına (*consent*) dayanmak zorundadır. Haddizatında pozitif hukuka ve ondan kaynaklanan otoriteye itaat edilmesinin gerekçesi de halkın rızasına dayanmasıdır. Meşru otorite (*lawful power*), tüm yetkilerini politik toplumu kurmaya yönelik olarak insanlar tarafından oluşturulan pozitif hukuktan alır. Yeryüzünde, devlet için başka türlü bir meşruiyet kaynağı bulunmadığı gibi, yetkilerini Tanrı'dan alan herhangi bir meşru otorite de yoktur. Meşru otoritenin tek kaynağı halkın rızasıdır ve her türlü otorite yalnızca halkın rızasından türetilir. Hangi açıdan bakılırsa bakılsın yeryüzünde geçerli olan hukuk, insanidir ve bu yüzden de yalnızca insanların rızalarıyla oluşturulur. Dolayısıyla, halkın rızasına dayanmayan bir hukuka ve otoriteye itaate, hiç

²¹⁰ John Locke, *Two Treatises of Government*, Book II., Ed. Peter Laslett, Cambridge Uni. Press, Cambridge, 1994, Chap. X.

kimse zorlanamaz. Meşru otorite ya da yasama gücü, halkın kaderi ve hayatı üzerine mutlak, keyfi bir otoriteye sahip değildir. Hukuk, her türlü icraatında, meşru otorite için de bağlayıcıdır. Doğa durumundan politik topluma geçilirken, insanlar hayat, hürriyet ve mülkiyet gibi temel ve doğal hakları üzerinde yönetime asla mutlak ya da keyfi bir tasarruf hakkı vermezler. Nasıl ki doğa durumunda hiç kimsenin diğerleri üzerinde mutlak ve keyfi bir iradesi yoktur ve doğal hukuk herkesi bağlayıcıdır, politik toplumda da aynen öyledir. Politik toplumda yasama gücünün sınırı, toplumun tüm üyeleri, tüm bireyler anlamında kamu yararıyla (*publick good*) belirlenmiştir. Devlet, elbette itaat edilmesi gereken otoritedir. Ancak, onun nihai gayesi insanların haklarını korumaktır. Hakları ortadan kaldırmak insanları köleleştirmek ya da kasıtlı olarak uyrukları fakirleştirmek devletin varlık nedeni değildir. Locke'un çerçevesini çizmiş olduğu bu yönetim formu, anayasal demokrasi olarak bilinen formdan başkası değildir. Temel sözleşmeden kasıt, anayasa olup, asıl gayesi de şüphe yok ki devletin hareket alanını sınırlandırmaktır. İnsanların temel ve doğal haklarından, hiçbir zaman vazgeçmeyecekleri ve devletin de asla onlar üzerinde mutlak ya da keyfi tasarrufta bulunamayacağı söylenirken, işaret edilen, sınırlı devlettir. Dolayısıyla, yasama ya da meşru otorite, keyfi kural koyma yetkisi üstlenemez. Her türlü insani kuralın ölçüsü, doğal hukuktur. Bu yüzden, pozitif hukuk (*laws humane*), genel doğal hukuka göre yapılmak zorundadır, aksi taktirde hastalıklı olacak ve icra edilemeyecektir.

Pozitif hukukun niçin geçerli tek hukuk sistemi olması gerektiği sorusuna gelince, Locke'un buna dair cevabı da şu şekildedir: Doğal hukuk yazılı bir hukuk olmayıp, yalnızca insanların zihninde bulunduğundan, insanlar hırsları ya da kişisel arzuları doğrultusunda hareket ederek, onu görmezden gelebilirler. Ayrıca, doğal hukukun resmi bir yargıcı da bulunmadığından, insanlar yaptıkları hatalar ya da işlemiş

oldukları suçlar hususunda zor ikna edilirler. Bu yüzden doğal hukukun icrası zordur. Doğal hukuk hakları determine etse de hakların muhafazasında tereddüte yol açar. Hakların ihlali durumunda, suçluların cezalandırılması bakımından yetersizdir. Zaten, doğa durumunun bu tür eksikliklerinden sakınmak için insanlar toplum halinde birleşme ihtiyacı duymuş ve kendilerini standart kurallarla sınırlandırmışlardır. Böylelikle de standart kuralları icra edecek meşru otorite oluşmuştur. Yasama ya da meşru otorite, hukuku resmileştirip standardize ederek uyrukların haklarını belirler. Kısacası pozitif hukuk, doğa durumundaki barış, güven ve emniyetle ilgili tedirginliklerin, deklare edilen kurallarla giderileceği anlamını taşımaktadır.

Standardize bir hukuka dayanmayan mutlak, keyfi bir otorite ya da yönetim, acaba toplumun kuruluş nedeni olabilir mi? Locke'a göre, bu tür bir otorite altında bulunanlar, ne doğa durumundaki gibi yeterince özgür olabilirler ne de yeterince temel ve doğal haklarını koruyabilirler. Mutlak keyfi bir otorite, doğal haklarını muhafazayı hedefleyerek bir otorite oluşturmayı isteyen insanlar tarafından desteklenemez. Mutlak keyfi otoritenin oluşturacağı şartlar, doğa durumuna nispetle çok daha kötüdür. Doğa durumunda insanlar özgürken ve haklarına yönelik herhangi bir tecavüzde tek başlarına da olsa onları cezalandırma haklarına sahipken, mutlak keyfi otoritenin oluşturacağı şartlarda bunun imkanı yoktur. Zaten hiçbir yönetim, toplumu oluşturan herkesi korumadığı, herkesin mülkiyetini muhafaza etmediği taktirde desteklenemez. Bu yüzden yönetimler, rızaya (*consent*) dayanmak zorundadır. Herhangi bir yönetimin insanların rızasına dayanıp dayanmadığı nasıl belirlenecektir? Locke açısından yönetime dair rıza, ya doğrudan doğruya insanların kendileri tarafından ya da onların temsilcileri tarafından beyan edilir. Devletin böyle bir devlet olup olmadığı, insanların temel ve doğal haklarının muhafaza mı edildiği, yoksa gasp mı edilmeye çalışıldığı gerçeğinden de çıka-

rılabilir. İnsanların rızası olmaksızın, herhangi birinin meşru bir otoriteye sahip olduğunu iddia etmesi, insanların hem temel ve doğal haklarına bir saldırı hem de yönetimin gayesini inkardır. Meşru otorite için acaba yetki devri söz konusu olabilir mi? Locke, kaynağını halktan alan meşru bir otoritenin, kanun yapma ve uygulama yetkisini hiçbir kişi veya kuruma devredemeyeceği kanaatindedir. Yalnızca halk tarafından yetki verilmiş olan bir otorite, bu yetkiyi haizdir. Yasama gücü de yürütme gücü de halk tarafından görevlendirilmiştir ve sadece halkı temsil eder. Temsil yetkisini haiz olsalar bile temsile dayanarak yetkilerini başkalarına intikal ettiremezler. Meşru otoritenin yetkilerinin sınırlarını belirleyen, hem halktır hem Tanrı'dır hem de doğal hukuktur. Devletlerin yasama gücünü kuran da yönetim formlarını belirleyen de yalnızca bu üç unsurdur. *Locke*, meşru otorite olarak yasamanın, faaliyetlerinde dikkat etmesi gereken hususları da şu şekilde belirtir: 1- Toplum, ancak resmi olarak belirlenmiş hukukla yönetilebilir. Özel durumlar resmi hukukun değiştirilmesine gerekçe olamaz. 2- Resmi hukuk, özel nedenler için değil, tüm bireyler anlamında, kamu iyiliği için dizayn edilebilir. 3- Yasama, halkın rızası hilafına, insanların mülkiyeti üzerine, keyfi bir biçimde vergiler yükleyemez. Vergilendirme ya halkın kendisi ya da temsilcileri tarafından tespit edilir. Halk, temsilcilerini seçimle muayyen zamanlarda da değiştirebilir. 4- Yasama, kanun yapma yetkisini ne herhangi birine ne de herhangi bir kuruma devredebilir. Devir, yalnızca yetkilerin alındığı halka olabilir.²¹¹

Yetki alanları ve fonksiyonları çok net çizilmemekle birlikte; *Locke*, her devlette (*commonwealth*), toplumun idaresine yönelik üç aygıtın bulunduğu bahseder: *Yasama*, *yürütme* ve *federatif güç*. Bunlardan özellikle yasama ve yürütme gücü, birbirinden çok da fazla tefrik edilmemiştir. Ona göre, yasama, toplumun ve üyelerinin muhafazası için

²¹¹ Locke, a. g. e., Chap. XI.

kabul edilmiş olan, devletin direkt zorlama gücüne dair yetkilerini haizdir. Ancak bu yetkilerini hukuka bağlı olarak icra eder. Meşru otoriteyi temsil eden yasama gücünün kanun yapma ve uygulama (*making/execution*) dışında başka bir yetkisi olmamalıdır. Çünkü yasama ve yürütme yetkileri, onu elinde tutanları avantajlı duruma getireceğinden bu yetkileri elinde tutanların, yapılan kanunlardan kendilerini muaf tutmaya kalkışmaları mümkündür. Oysaki toplumun ve devletin oluşturulma gayesi, bütün üyeleri kapsama anlamında, kamu iyiliğidir. Dolayısıyla hukukun birilerine bir takım avantajlar sağlaması kabul edilemez. Bu yüzden, uygulamanın sürekliliği için, zorlama gücünü daima tekelinde bulunduracak olan resmi hukuk, bir defada ve kısa bir süre zarfında oluşturulmalıdır. Kanun yapma yetkisinin kimseye herhangi bir avantaj sağlamaması isteniyorsa bunun yolu, yasama ve yürütme gücünün (*legislative / executive power*) birbirinden ayrılmasıdır. Federatif güce gelince; Locke bunu da doğa durumundaki insanların haklarını muhafaza ve saldırı durumunda cezalandırma ya da zararın tazminini sağlama şeklindeki bireysel yetkilerine karşılık, yine tüm bunları politik topluma dahil olan insanlara sağlamak üzere, politik toplumda onlar adına savaşa ya da barışa yahut da bu yönde ittifaklar kurmaya karar verecek olan aygıt olarak değerlendirmektedir. Yürütme ve federatif güç, gerçekte birbirlerinden farklı düşünülür ise de esasında biri, toplumdaki meri hukukun dahilindeki uygulanımı, diğeri de yine meri hukukun, kamu güvenliği ve çıkarlarının dışarıdan gelebilecek tehlikelere karşı korunmasına yönelik uygulanımıdır. Federatif güç, yürütmeye nispetle ikinci dereceden bir öneme sahip ise de varlığı, devlet için yabancılara karşı elbette bir avantaj sağlayacaktır. Bir devlette bu şekilde kuvvetler ayrımının yapılması toplum için uygun görülmele birlikte Locke, bazen bu ayrımın düzensizliğe ve

felaketlere yol açabileceğini de kabul eder.²¹² Bu şekliyle kuvvetler ayrımının, oldukça naif olduğu da açıktır. *Locke*'ta çok net olmayan kuvvetler ayrımı, *Locke*'a insanlığın büyük öğretmeni diyen ve ondan büyük ölçüde etkilenmiş olan, Fransız hukukçu ve düşünür *Montesquieu* tarafından geliştirilecektir.²¹³

Devletin aygıtlarını, yasama, yürütme ve federatif güç şeklinde ayırmaya çalışan *Locke*, yetki üstünlüğünü de şu şekilde değerlendirir: Esas itibarıyla toplumun korunması amacıyla kurulmuş olan bir devlette, bir tek üst otorite (*supream power*) vardır. O da yasamadır (*legislative*). Yasamanın dışındaki devletin tüm aygıtları, yasamaya nispetle ikincil otorite olmak zorundadır. Yasama, meşruiyetini doğrudan doğruya halktan aldığı için, politik toplumun kuruluş amacını gerçekleştirme yönünde tek üst otoritedir. Ancak, yasamanın kuruluş amacına aykırı olarak, düzenlemelere kalkışması durumunda tüm otoritesi tekrar asıl üst otorite (*supream power*) olan halka intikal eder. Mesela, politik toplumda en üst otorite de olsa yasama, insanların nefsi müdafaa (*self-preservation*) hakkı üzerinde hiçbir düzenleme yapamaz. Bu nedenle, asıl üst otorite toplumun kendisidir. Fakat, kuruluş amacına uygun hareket ettiği taktirde, politik toplumdaki en üst otorite yasama organıdır. *Locke*'un kuvvetler ayrımının naifliği, bu şekilde bir yetki hiyerarşisi yapmaya çalışmasından da anlaşılmaktadır. Ona göre; bazı devletlerde yasama aygıtı (*parlamento*) daima var olmadığından, yürütme yetkisi yasama payıyla birlikte tek bir kişiye verilmiştir. Bu kişi üst otorite (*supream power*) olarak da adlandırılabilir ise de böyle bir kişi bizatihi, kanun yapma (*law-making*) anlamında tüm üst otoriteye sahip değildir. Çünkü halkın rızası olmaksızın hukuk ihdas edilemez. Belki ona, en üst yürütme yetkisini (*supream execution*) haizdir

²¹² *Locke*, a. g. e., Chap. XII.

²¹³ *Montesquieu*, *Kanunların Ruhu Üzerine*, Çev., F. Baldaş, Toplumsal Dönüşüm Yay., İstanbul, 1998, ss. 233-234.

denilebilir. Hukuk harici bir otoriteye ya da iradeye sahip olunmamalı ise de buna rağmen egemenliklerin kurulduğu görülebilir. Ancak, egemenlik (*allegiance*), hukuka uygun olmaksızın kurulabilir ise de böyle bir egemenliğin meşru olduğu söylenemez. Dolayısıyla hukuka bağlı olarak en üst yürütme yetkisini (*supream execution*) haiz olmak, olsa olsa ikinci dereceden bir otoriteye sahip olmak anlamındadır. Mesela, bakanlık (*ministerial*) şeklindeki aygıtların durumu böyledir. Yasama aygıtını devletin en üst organı olarak gören *Locke*, onun daima var olmasını gerekli görmez. Yasama, tümüyle ya da bir kısmı itibarıyla halk tarafından seçilen ve zaman zaman toplanıp dağılan bir meclis şeklinde olabilir. Yine yasama, birkaç kişiden ibaret olabileceği gibi, daha kapsamlı bir kurul da olabilir. Fakat yürütme organı mutlak surette daima var olmalıdır. Çünkü sürekli yeni kanun yapımına ihtiyaç yok ise de hukukun uygulanımına her zaman ihtiyaç vardır. Federatif güç de uygulamaya yönelik olduğu için onun da daima mevcut olması gerekir. Ancak yürütme gibi federatif güç de yasama organına nispetle, ikincildir. Yasamanın teşkiline benzer biçimde, yürütme gücü de federatif güç de halkın seçimiyle teşkil edilebilir.

Devletin bu üç aygıtının yetki alanları birbirinden bu şekilde ayrıştırılmış olmasına rağmen, mümkündür ki devletin zorlama gücünü daima elinde bulunduran yürütme erki, bu gücü yasamanın toplanmasını veya fonksiyonlarını yerine getirmesini engellemeye yönelik olarak, daha doğrusu hukuka aykırı bir şekilde halka karşı kullansın; böyle bir durumda ne yapılacaktır? *Locke*, böyle bir durum, halka karşı oluşturulan bir savaş halidir, der. Dolayısıyla halkın kendi gücüyle, şartları yeniden eski haline dönüştürme hakkı vardır. Şüphesiz, meşru olmayan baskı, zorlama ya da şiddete karşı haklı ve doğru çare, ona aynı ölçüde şiddetle karşılık vermektir. Meşru olmayan bir şiddete başvurmak, daima savaş haline girmek demektir. Yasamanın zaman zaman toplanıp zaman zaman tadili ya da yürütme otoritesini bir

aygıtı devri, kesinlikle ona kendi üzerinde bir otorite hakkı vermediği gibi halkın güvenliğini tehlikeye düşürecek hukuk dışı uygulamalar yapma yetkisi de vermez. Yasamanın temelini oluşturan temel sözleşmenin, yani anayasanın (*constitution*), tüm pozitif yasalara önceliği vardır. Hiçbir ikincil otorite onu değiştiremez. Yürütmenin tüm uygulamalarında, onu dikkate alma zorunluluğu vardır.²¹⁴ *Locke*'a göre; yasama ve yürütme yetkilerinin farklı ellere ya da organlara bırakıldığı devletlerde, toplumun iyiliği için yapılması gereken birkaç şey vardır: Öncelikle yasamanın da yürütmenin de müşterek *doğal hukuku* dikkate almaları lazımdır. Yürütme gücü, kamu iyiliğine yönelik ve toplumun tüm üyelerini korumak üzere hukuk tarafından tanzim edilmelidir. Herkes hukuka karşı sorumlu olmalıdır. İcraya dair tüm yetkiler ve yetki sınırları hukuk tarafından determine edilmelidir. Devletin varlık nedeni ve gayesi yalnızca toplumun iyiliği olmalı ve hiçbir şey bunu değiştirememelidir. Yetkiler, halktan alınmalı ve halk tarafından verilmeyen hiçbir yetki kullanılamamalıdır. Belli bir kurala bağlı olmayan ve bütün bireyler anlamında kamu iyiliğine yönelik kullanılmayan, hiçbir yetki ve hiçbir yetkili otorite olmamalıdır. Tüm pozitif kanunları, bir anlamda temel sözleşme olan, anayasa dizayn etmelidir.

İnsanların hayat, hürriyet ve mülkiyet gibi doğal haklarının muhafazası için oluşturulan, sivil politik toplumda devletin ya da herhangi bir aygıtının, acaba insanların öte dünyaya yönelik inançlarını tanzim etme ya da öte dünyaları için de bir takım şeyleri determine etme şeklinde herhangi bir tasarrufta bulunma yetkisi olacak mıdır? *Locke*; insanların, *cennet/cehennem* gibi öte dünyaya yönelik inançları hususunda hiç kimsenin ya da hiçbir kurumun herhangi bir yargılama hakkı olmaması gerektiği kanaatindedir. Onun ifadeleriyle, Tanrı ve doğanın bir insanın kendi kendini imha

²¹⁴ *Locke*, a. g. e., Chap. XIII.

etmesine izin vermemesi gibi yönetim de hem buna hem de temel, doğal haklarını başkalarına devretmesine müsaade etmemelidir.²¹⁵ Bunun dışındaki bir müdahale yetkisi normal karşılanamaz. *Locke*'un bu ifadeleri, onun din ve devlet ilişkilerine, yani *laiklik* konusuna nasıl baktığı da yansıtmaktadır. Kısa ve özlü bir anlatımla *laiklik*, devlet ile dinin karşılıklı olarak birbirinden bağımsızlaşmasını ifade etmektedir. Bu ifade devletin hem din kurallarına dayandırılmamasını hem de dini inançlar karşısında devletin tarafsız olmasını gerektirmektedir. Bu yönüyle laiklik, devleti sınırlayan bir ilke olup, daha barışçıl bir toplumu oluşturmada araç fonksiyonunu görmektedir. Araç konumundaki laiklik, bireyleri ilgilendiren yönüyle oldukça geniş bir dokunulmazlık alanı çizmektedir. Bu alana, bireylerin dinsel inanç ya da inançsızlıktan, dini emirleri yerine getirip getirmemekten dolayı kınanmamaları, ayırım görmemeleri, serbestçe ibadet edebilmeleri ya da ibadete zorlanmamaları konuları girmektedir. *Locke*'un bu şekildeki laiklik anlayışının bugün dahi geçerli olduğunu, daha doğrusu olması gerektiğini söylemek mümkündür. Bu çerçeveden hareketle, günümüze bir projeksiyon yapılacaksa Türkiye gibi ülkelerde laikliğin, sözü edilen konularda bir bütün olarak ele alınması ve özellikle laikliğin araç niteliğinde algılanması noktasında çözümlenmesi gereken çeşitli sorunlarla karşı karşıya bulunulduğu, şüphesiz kolaylıkla söylenebilir.²¹⁶

Siyasi bakımdan *laiklik*, devletin meşruiyetinin dinî bir kaynağa değil, dünyevî bir kaynağa, daha somut bir ifadeyle, halka dayandırılmasıdır. Toplum, pratiğin gereklerinin akılcı bir analizinin sonucu olan kurallara göre yönetilebilir. Hukukî laiklik de devletin pozitif hukukunun dinî kurallar yerine rasyonel esaslara dayanmasını ifade eder. Tabiatıyla buradan dinin bütün kurallarının irrasyonel olduğu sonucu

²¹⁵ *Locke*, a. g. e., Chap. XIV.

²¹⁶ Reyhan Sunay, *İfade Hürriyetinin Muhtevası ve Sınırları*, L.D.T., Ankara, 2001, ss. 272-273.

çıkarılamaz. Mesela, toplumsal hayatta adaleti emreden bir dinî kuralın sırf dinî bir kural olmasından ötürü mutlaka reddedileceği ve aksinin yapılacağı söylenmemektedir. Kast edilen şey temel kriterin rasyonalite zemini olduğu ve toplumsal problemlere yönelik ileri sürülen çözümlerin, kaynağı ne olursa olsun rasyonel süzgeçten geçirilmesidir. Kısacası laik devlet, sadece dinin etki alanı dışında kalan devlet demek değildir, ayrıca dinin de bir kurum olarak, devletin etkisinden uzak olması gerektiğini kabul eden devlet demektir.²¹⁷ Şüphesiz, bu noktada Locke'tan alınabilecek çok önemli bir ders vardır.

Locke'un din ve devlet ilişkilerine yönelik düşüncelerinin arka planında, kendi bireysel tecrübelerinin de etkisi saklıdır. *Püriten* bir ailede doğan Locke, Püritenler için "büyük kıyım dönemi" olarak adlandırılan 1660-1688 yıllarında devletin baskılarının hem mağduru hem tanığı olmuştur. 1683'ten 1689'a kadar *Hollanda'da* uzunca bir süre sürgün hayatı yaşamış olmasının nedenleri arasında yalnızca siyasal nedenler değil, aynı zamanda dine yönelik düşünceleri de vardır. Locke, din ve siyaset ilişkileri hakkındaki düşüncelerini ayrıntılı olarak, sürgündeyken yazmış olduğu *Hoşgörü Üzerine Mektup* adlı eserinde sergilemiştir. Kitabın konusu, daha çok dönemin İngiltere'sinde farklı dinî anlayışlara yönelik önemli bir problem olan hoşgörü hususunda geliştirilmiştir. Gerçekten de Locke, dinsel hoşgörünün, özellikle de Hristiyanlar arasında, sıkı bir taraftardır. Hatta ona göre hoşgörü, "hakiki dinin temel ölçütü"dür. Dinsel hoşgörü aynı zamanda hem akıl hem de Hristiyan vahyi adına açık bir zarurettir. Ancak Locke, dinsel hoşgörüyü bireysel vicdana değil, din ve siyasetin birbirinden ayrılması üzerine, yani akla dayandırır.²¹⁸ Çünkü vicdan, daha çok onaylamay-

²¹⁷ Mustafa Erdoğan, *Liberal Toplum Liberal Siyaset*, Siyasal Kitabevi, Ankara, 1993, s. 189.

²¹⁸ Maurice Barbier, *Modern Batı Düşüncesinde Din ve Siyaset*, Çev., Ö. Gözel, Kaknüs Yay., İstanbul, 1999, ss. 187-195.

la, etik, bireysel bir tavırla alakalıdır ve doğrudan doğruya akıldan kaynaklanmaz. Oysaki hoşgörü, özgürlükçü siyasal düzeninin zorunlu bir şartı olup, onaylamaktan ziyade katlanmayla ilgilidir.²¹⁹ Dolayısıyla hoşgörü, bireylerin inisiyatifinden değil, siyaseti dizayn eden, bir başka ifadeyle bireyler arası ilişkileri, rasyonel zeminde tanzim eden hukuktan kaynağını almalıdır. Locke'a göre, devlet işlerini din işlerinden ayırt etmek, toplumsal barış için, bütün her şeyin üzerinde zorunludur. Eğer bu yapılmazsa bir tarafta insan ruhunun kurtuluşuyla ilgilenenler ya da en azından ilgilendiğini iddia edenlerle öte tarafta devleti koruyanlar yahut da koruduğunu iddia edenler arasında sürekli ortaya çıkan ihtilaflara son verilemez. Devlet, insanların dünyevî çıkarlarını tedarik etmek, korumak ve geliştirmek için teşkil edilmiş insanî politik bir organizasyondur. Sözü edilen çıkarlar; hayat, özgürlük, sağlık, para, araziler, evler, eşyalar, ve benzeri gibi dünyevi hayata yönelik insani mülkiyettir. Dünyevî hayata ait bu şeylere sahip olmayı, uyruklarının her biri için, kanunları bitarafane icra ederek güvence altına almak, devletin vazifesidir. Devletin tüm yetkisi sadece bu tür sivil ve dünyevî vazifeleri kapsamalıdır. Devletin bu türden olması gereken yetkileri hiçbir şekilde, bunun ötesinde, insanların ruhlarının selametini temin etmek üzere genişletilemez. Genişletilmeye kalkışıldığında, tarafsızlığını bırakıp, belli kesimleri kayırmaya ve belli kesimleri de bir takım şeylere mecbur bırakmaya çalışacağı muhakkaktır. Böyle bir devlet, şüphesiz otoriter ve totaliter bir devlet olacaktır.

Locke, bunun nedenlerini de şu şekilde sıralamaktadır: Herhangi bir insanın ruhunun iyiliği ve bakımı, diğer insanlara emanet edilemeyeceği gibi, devlete de emanet edilemez. Hiç kimse hangi inancı benimseyeceğini ona emredek başka herhangi birinin (isterse bu devlet olsun) seçimine öyle körü körüne terk edecek kadar kendi selametiyle ilgisini

²¹⁹ Afşar Timuçin, *Düşünce Tarihi 2*, Bulut Yay., İstanbul, 2000, s. 191.

kesemez. Çünkü kimse, iradi olarak dahi imanını başkalarının emirlerine uyduramaz. Hakiki dinin gücü, tamamen aklın samimi olarak ikna edilmesine bağlıdır. İnsan aklı, dış baskıyla herhangi bir inanca mecbur edilemez. Mülkiyet müsadereleleri, hapisler, işkenceler, vs., insanların olaylara bakışını şekillendiren iç yargılarını değiştiremez. Yönetimler, bir takım delillerle, insanları hakikat olarak kabul ettikleri yola çekmeye çalışabilirler, ancak ikna etmek başka şeydir, emretmek başka. Biri tartışmalarla kabul edilir, diğeri cezayla. Devletin yetkileri, kanunların zoruyla insanların inançlarını veya ibadet formlarını belirlemeyi kapsamamalıdır. Kısacası sivil yönetimin tüm yetkisi, insanların yalnızca dünyevî işleriyle ilgilidir. Bu yetkiler, hiçbir şekilde öteki dünyaya yönelik konularda kullanılmamalıdır.²²⁰

Özetlemek gerekirse; Locke açısından, sivil-politik bir toplumsal hayat, doğal bir hayattan çok daha uygun bir hayattır. Yani devletin denetimindeki bir hayat, daha makul ve tercihe daha yakındır. Ancak onun daha makul ve tercihe daha yakın oluşu, devletin nasıl organize edileceğiyle, bir başka ifadeyle yönetme hakkının kim ya da kimlerde olacağıyla doğrudan bağlantılıdır. Devletin varlık nedeninin, bireylerin temel ve doğal haklarının muhafazası olduğu dikkate alınır, bunun gerçekleşmesi, hukukun icrasının ya da yürütmenin, halkın atadığı görevliler (*officers*) tarafından yerine getirildiği durumlarda, yani yönetimin formunun *anayasal demokrasi* olduğu durumlarda mümkün olacaktır. Toplumun idaresine yönelik kanun koyma hakkı ya da yetkisinin, demokrasideki gibi herkese değil de yalnızca seçkin birkaç kişiye ve onların varislerine ait olduğu *oligarşik* formlarda da yahut kanun koyma hakkı ya da yetkisinin, tek bir kişinin ve onun varislerinin elinde olduğu *monarşik* formlarda da yahut da adı demokrasi veya cumhuriyet de olsa diktatöryal, otoriter ve totaliter formlarda da ve yahut

²²⁰ J. Locke, A Letter Concerning Toleration, Hackett Publishing Com., Indiana, 1983. ss. 26-28.

da bireylere herhangi bir ideoloji ya da din dayatan, araşsal laikliği benimsemeyen formlarda da bunun gerçekleşmesi-nin imkânı yoktur.

Locke'un geliştirmiş olduğu politik sözleşme teorisi, müteakip yüzyılda, *Atlantik*'in her iki tarafında onu benimseyen politikacıların başarılı olmalarına vesile olurken, öncülüğünü yaptığı bilginin sınırları incelemesi, sonraki felsefe araştırmalarına yön verecek, dinle ilgili yorumları da hem dinî yükümlülüklerin sivil haklardan hem de sivil hakların dinî yükümlülüklerden ayrıştırılmasına ve hem de heterodoksi suçlamalarına karşı kişisel hakların savunulmasına ilham kaynağı olacaktır. Bu nedenlerdir ki *John Locke*, kimilerine göre bir bilgi teorisyeni, ampirizmin ve sensüalizmin kurucusu, kimilerine göreyse bir siyaset filozofu, anayasal demokrasi ve liberal devlet öğretisinin ilk temsilcisidir. Aslında o, bunların yanında; diplomat, hekim, eğitimci, din filozofu gibi birçok özelliğe de sahiptir.²²¹ Hayatı boyunca siyasal, entelektüel ve kişisel alanlarda, insan özgürlüğünün gelişimine, muazzam katkılarda bulunmuş olan Locke, şüphe yok ki öldükten sonra da katkılarına devam etmiştir.²²²

²²¹ Hardy Bouillon, *John Locke*, Çev., A. İ. Savaş, Liberte Yay., Ankara, 1998, s. 1-2.

²²² W. M. Spellman, *John Locke*, Macmillan Press, London, 1997, ss. 9-32.

J. J. Rousseau (1712-1778)

On sekizinci yüzyıl Avrupa entelektüel tarihi üzerinde en derin etkiyi yapan düşünür, şüphe yok ki *J. J. Rousseau*'dur. Başka hiç kimse, hem hayatı hem de eserleriyle yaşadığı toplumda onun kadar heyecan uyandırmamış ve yine hiç kimse onun kadar statükoyu rahatsız etmemiştir. *Aydınlanma*nın sonuçlarına hem o kadar düşman, hem de onun kazandırdığı siyasal kimlikten onur duyan, Rousseau'dan başka bir düşünür bulunmamaktadır. Aydınlanma filozofları arasında, miras aldığı dünyanın başlıca akımlarını, onların yönünü değiştirirken bile en ilham verici sorgulamalara tabi tutmuş ve *Fransız Devrimi* liderleri siyasal teori ve pratiğin birliğini sağlamak üzere söz konusu akımlardan faydalanmak istediklerinde, sadakat ve minnettarlıklarını ifade ettikleri asıl doktrin, *Rousseau*'nun doktrini olmuştur.

J. J. Rousseau, etrafı ağırlıklı olarak *Katolik* ülkeler tarafından çevrili, küçük bir *Calvinist* ülke, *Cenevre*'de doğar. O tarihlerde *Cenevre*, yurttaşların siyasal kültürü ve doğal engeller sayesinde işgallerden korunan ve her şeyden önce de dükalıkların ve monarşilerin tam ortasında cumhuriyetle yönetilen tek ülkedir. *Rousseau*'nun düşüncelerinin gelişiminde en önemli faktörü, doğum yeri ve çocukluk yıllarında yaşadığı tecrübeler oluşturacaktır. Keyfi yönetime ve asalak aristokrasiye karşı muhalif tavır takınan pek çok *philosophes*, sözde reformist kralları birer müttefik şeklinde değerlendirirken, Rousseau, *Cenevre*'deki cumhuriyet deneyimi sayesinde çağdaşlarının krallara yönelik beslediği güveni hiçbir zaman paylaşmamıştır. Aynı şekilde, keyfi yönetim altında yaşadıkları gerekçesiyle, *Voltaire*, *Diderot* gibi birçok Aydınlanmacı *philosophes*, takibata uğrama korkusuyla çalışmalarını isimsiz yayınlamaya aşırı derecede özen gösterirken, Rousseau, her fırsatta "*Cenevre Yurttaşı*" imzasını koyabilmiştir. Bu tavrından, yurttaşlarının yollarını şaşırdıklarına iknâ olduktan sonra ancak vazgeçebilmiştir.

Rousseau, annesinin onu doğurduktan hemen sonra ölmesinden ötürü hayatının talihsizlikle başladığını söyler. Babası, eğlenceye düşkün, gamsız, romantik bir adam olarak tanınan, sıradan bir saat tamircisidir. Fakir bir aileye mensubiyetinden ötürü, hiçbir zaman resmi bir eğitim görmemiş, fakat babasının aşlamış olduğu kitap sevgisi sayesinde kendi kendini yetiştirmiştir. Babasının oğluna yaptığı tek babalık da bundan ibarettir. Okuyamayan *Rousseau*, meslek sahibi olur düşüncesiyle çeşitli işlere verilmiş ise de maalesef herhangi bir meslek de edinememiş, on alt yaşındayken de Cenevre'yi terk etmiştir. Avare delikanlı *Rousseau*'ya Protestanlığı bırakıp Katolik olması kaydıyla yardım elini uzatan, *Confignon* Rahibi Pontverre olur. *Rahip Pontverre*, *Rousseau*'yu daha önce kendisi gibi Katolik yaptığı Cenevre'nin batısında bulunan *Savoy Dükaliği*'ndaki *Annecy*'de yaşayan *Madame de Warens* adlı *İsviçre*'li dul bir baronesin yanına yerleştirir. *Madame de Warens*, *Rousseau*'yu birkaç gün evinde misafir ettikten sonra eğitim için *İtalya*'ya *Turino*'daki bir Katolik manastırına gönderir. *Spirito Santo* manastırının papazları genç Katoliğin eğitimini dört ayda tamamlarlar. *Rousseau*, manastırdan üzgün bir biçimde ayrılır. Çünkü, Protestan inançları hiçbir zaman değişmemiş, işsiz-güçsüz avareliğinden ötürü yalan söylemiş ve Katolikliğe geçmiştir. Manastırdan uğurlanan *Rousseau*, yaşayabilmek için yine iş aramak zorunda kalır. Bulabildiği tek işse *Gouvion Kontu*'nun yanında uşaklıktır. Ne var ki çalışmak ona pek ağır gelir. Çeşitli bahanelerle kavga çıkarır ve kendisini kovdurtur. *Madame de Warens*'ten ayrılalı bir yıl olmuştur ve çaresiz, tekrar ona döner. *Madame de Warens* onu sevgiyle karşılar. *Rousseau*, sonraki on yıl boyunca önce *Annecy*'de sonra *Chambery*'de ve son olarak da *Les Charmettes*'te *Madame de Warens*' le birlikte yaşayarak onun hem öğrencisi hem de sevgilisi olur. Bu süre zarfında *Rousseau*, *Madame de Warens*'in kılavuzluğu ve onun tanıdığı papazlar ve müzisyenler sayesinde, özellikle felsefe,

edebiyat ve müzik alanlarında bilgi ve görgüsünü ilerletmiş hatta şiirler, denemeler, notalar yazmaya bile başlamıştır.

Rousseau, 1741 yılında *Madame de Warens'* ten ayrılıp Paris'e yerleşir. Paris'te de çeşitli işlere girer çıkar ama hiçbirinde başarılı olamaz. Tanıştığı bir Cizvit papazı ona, kendisini kadınlar vasıtasıyla entelektüel çevrelere tanıtmasını tavsiye ederse de yüz gördüğü tek kadın da maalesef kaldığı otelin hizmetçi kızı *Therese Le Vasseur* olur. Therese ile otuz yıl sürecek bir karı-koca hayatı yaşarlar. Ancak, Rousseau onunla hiçbir zaman evlenmeyi düşünmez. Beraberliklerinden beş de çocukları olur. Ne yazık ki bakabilecek durumda olmadıklarından çocukları yetimhaneye vermek zorunda kalırlar. Aslında bu iki insanın bir tek ortak yanı vardır, o da birisine bağlanma ihtiyacıdır. *Therese* başkasıyla bağlantı kuramayacak kadar zavallı, Rousseau da ondan daha iyisini bulamayacak kadar başarısız. İşte bu sıralarda Rousseau, zengin konaklarında oynanan ufak tefek komedi oyunları yazarak, nihayet kendini sosyete çevrelerine tanıtmayı başlar. Oyunları sayesinde, bu çevrelerde sevimli ve tanınmaya başlayan Rousseau, artık otuz beş yaşındadır ve yavaş yavaş üzerindeki eski sıkılganlığını ve çekingenliğini atmış ve kendine güven duymaya da başlamıştır. Aynı günlerde *Encyclopedia*'yi hazırlayan yazarlarla tanışmış, özellikle de editörlerden *Diderot* ve *d'Alembert* ile yakın dost olmuşlardır. Bu arada Rousseau'ya *Encyclopedia* için bir takım maddeler yazma görevi de verilir.

Fransa bu dönemde bunalımlı günler yaşamaktadır. Kral XV. *Louis*, isabetsiz yönetimiyle ülkeyi önce Polonya, sonra da Avusturya ile savaşa sürüklemiş, bunun sonucu olarak halk iyice fakirleşip yaşama güçlüğü çekerken, Kralın iştret hayatı dillere destan olmuştur. 1688 İngiliz Devrimi'nin ve İngiltere kaynaklı liberal düşüncelerin de etkisiyle, tüm bunlara tepki duyan Fransız halkının hoşnutsuzluğu iyice su yüzüne çıkmış ve kraliyete karşı baş kaldırma düşüncesi içten içe yayılmaya yüz tutmuştur. Başta *Diderot*,

d'Alembert, Montesquieu, Voltaire olmak üzere dönemin birçok düşünürü bu iş için halka öncülük edip, onu yönlendirmeye, isyana teşvike de çalışmaktadır. Aslında *Encyclopedia*'nin hazırlanış gerekçesi de budur. Öte yandan XV. *Louis*, söz konusu hareketin farkındadır ve tedbir almakta da gecikmez. Hükümet, harekete katılan aydınların peşine düşer ve yakalayabildiklerini de hapse atar. Yakalananlar arasında Diderot da vardır. Diderot, bir yazısından ötürü tutuklanmış ve *Vincennes Şatosu*'na hapsedilmiştir. 1749 yazında bir gün Rousseau, almış olduğu gazete ve kitaplarla Diderot'yu ziyarete giderken, "*Mercure de France*"de yayınlanmış bir ilan gözüne ilişir. İlan, *Dijon Akademisi*'nin "bilimlerin ve sanatların gelişiminin ahlak üzerine etkisi" hakkında bir yazı yarışmasıyla ilgilidir. Yarışmaya katılma hususunda Rousseau çok heveslidir ve Diderot da onun en yakın desteğidir.

Rousseau, "Bilimler ve Sanatlar Üzerine Söylev" adlı çalışmasıyla, 1750'de yarışmada birinci olur ve *Dijon Akademisi*'nin büyük ödülünü kazanır. Çalışma yayınlanınca da yazarına yıllardan beri peşinde koştuğu şöhret olma zaferini getirir. Paris'te günün adamı artık Rousseau olmuştur. "*Bilimler ve Sanatlar Üzerine Söylev*"de ana tema şudur: Aydınlanma çağının yücelttiği, bilimlerin ve sanatların gelişimi, insanların ahlakını bozmuştur. Doğuştan iyi olan insan, Aydınlanmanın beslendiği kaynağı teşkil eden bilimlerin ve sanatların yarattığı aşırı konforun, suni kültürün tuzaklarının esiri haline gelmiş ve bozulmuştur. Doğaya uygun yaşamadığı taktirde, "sanat, edebiyat ve bilim, insanların boyunduruk altına alınmalarını sağlayan demir zincirleri süsleyen birer çelenk" olacaktır. *Rousseau*'nun söz konusu eserinin şöhretine kaynaklık eden ana unsurlardan biri de on sekizinci yüzyılın erdem ile kötülük arasındaki epik mücadele perspektifinin, burada tersine çevrilmiş olmasıdır. Dönemin Aydınlanmacı yaklaşımını temsil eden *Voltaire*; erdemi, bilimlerin ve sanatların gelişimiyle birleştirmiş; batıl

inançlar, cehalet ve karanlıkla nitelediği geçmiş Ortaçağa karşılık, modern Avrupa'yı ve insan davranışının ilerici gelişimini tasvir etmişti. *Diderot* ve *d'Alembert* de *Encyclopedia*'yi aynı çizgide hazırlamışlardı. Buna karşılık Rousseau, putperestçe bir modernleşme şehveti yüzünden, insanlığın görkemini yitirdiği doğal bir altın çağın erdemlerini göklere çıkarıyordu. Bunu yapmakla da Aydınlanma ve modernite karşısında doğallığı destekleme izlenimi veremiyor, aynı zamanda Aydınlanmacı çağdaşlarına göre modern dünyadaki sıkıntı ve umutsuzluğun başlıca kaynağı olan dinin (Hristiyan Kilisesinin) de gücünü, aynı doğallıktan aldığını unuttuyordu. *Voltaire* ve diğer Aydınlanmacı düşünürler, bu nedenden ötürü, Rousseau'nun yaklaşımını kınamış ve onu siyasal ve dinî reform davasının bir müttefiki olması gerekirken, görgüsüz ve aptalca bir ıkellik durumuna geri dönebilmek adına, davadan vazgeçmekle suçlamışlardır. Bu türden eleştirilere rağmen, Rousseau'nun doğallığa ve insan doğasına yönelik bu değerlendirmeleri, onun genel felsefesinin temel ilkeleri üzerinde azami ağırlığı oluşturacaktır. İnşa edilen felsefî teorisinin ana teması da şudur: Tanrı, her şeyi iyi olarak yaratmışken, insan tarafından yapılan şey, yalnızca onu yozlaştırmaktan ibarettir. Kötülük, her zaman insan tasarımının amacı olmasa bile onun yarattığı kurumların bir sonucudur.

1754 yılında Dijon Akademisi yeni bir yarışma daha düzenler. Konu; "insanlar arasındaki eşitsizliğin sebebi nedir, eşitsizlik, doğal kanunlardan mı kaynaklanır?" şeklindedir. *Rousseau* cevap olarak muhataplarına şöyle seslenir: "aptallar, bütün kabahati doğada görüp, ondan yakınıp duruyorsunuz; hayır, bilin ki bütün kötülük sizden, sizin uygarlığınıza kaynaklanmaktadır." Ne yazık ki bu sefer yarışmayı Rousseau kazanamaz. Kaybediş gerekçesi ise ona göre, kendisine duyulan kıskançlıktır. Rousseau'nun, Cenevre Cumhuriyeti'ne ithaf ettiği "*Eşitsizliğin Kökeni Üzerine Söylev*" adlı bu eseri, 1755 yılında yayınlanır. Aydınlanma ve mo-

dernleşmenin insan ahlakını bozduğu hakkındaki görüşü gibi, insanların eşit olarak yaratıldıklarını ileri süren bu görüşü de büyük yankılar uyandırır. Hayran kitlesi de iyice artar. Ancak, doğal eşitlik iddiaları, yönetici, aristokrat sınıfın hoşuna gitmez. Öyle ki Cenevre Hükümeti, Rousseau'nun eserini Cenevre Cumhuriyeti'ne ithaf etmesinden gurur duymakla birlikte, kitabındaki düşüncelerine katılmadığından, kendisine nazik ama oldukça soğuk bir tavır takınır. *"Eşitsizliğin Kökeni Üzerine Söylev"*de Rousseau, *"Bilimler ve Sanatlar Üzerine Söylev"*de ortaya koymuş olduğu tarih felsefesinin yeni ve daha ince bir versiyonunu geliştirmeye çalışır. Bu yeni tarih felsefesi yorumunda, bilimlerin ve sanatların doğurduğu suni hayattan, konfordan ziyade, eşitsizlik durumu, ahlakî yozlaşmanın nedeni olarak gösterilir. İnsanlığın düşüşünün asıl sorumlusu olarak da özel mülkiyet etrafında örülen siyaset ilişkilerine işaret edilir. *"Bilimler ve Sanatlar Üzerine Söylev"*de açık seçik bir şekilde ortaya konulmayan toplumsal ve siyasal teoriye yönelik varsayımlara *"Eşitsizliğin Kökeni Üzerine Söylev"*de yer verilir. Buradaki, kültürün ve öğrenmenin izini sürmekten ziyade, ahlakî yozlaşmanın nedenine, yani özel mülkiyete yapılan vurgu; Hugo Grotius'tan Thomas Hobbes'a, Thomas Hobbes'tan John Locke'a kadar, modern hukuk anlayışının kaynağı biçiminde anlaşılan şeye, Rousseau tarafından bir meydan okuma olarak yorumlanır. Kabul etmek gerekir ki hakikaten de o güne dek hiçbir on sekizinci yüzyıl düşünürü, Rousseau'nun yaptığı gibi, Aydınlanma'ya meydan okumamış, hiçbir eleştiri, toplumun başkalaşımı hususunda böylesine çarpıcı bir yaklaşım ortaya koymamıştır. Bütün bunlara karşılık *"Eşitsizliğin Kökeni Üzerine Söylev"*, bilahare modern Avrupa düşüncesinin çeşitli disiplinlerinin gelişimi üzerinde bir hayli etkili olmuşsa da başlangıçta, okurlar üzerinde *"Bilimler ve Sanatlar Üzerine Söylev"* kadar tesir etmemiştir. Ne var ki Rousseau'nun daha önce mütefrik olduğu *Philosophes*'in, yeni çalışması nedeniyle ona

karşı tavrı artık değişmiştir. *Philosophes*, “*Bilimler ve Sanatlar Üzerine Söylev*”i bir inancın açıklaması diye hoş karşılamışsa da “*Eşitsizliğin Kökeni Üzerine Söylev*”i toplumsal “ilerleme”nin düşmanlığı şeklinde değerlendirerek Rousseau’yu dışlamaya karar verir. Esasen, Rousseau da eski dostlarıyla ilişkilerini koparmak ister. Çünkü o da ateist ve septik *Philosophes* arasında kendisini hep rahatsız hissetmektedir. Aradaki ipleri koparan son olay, Rousseau’nun, *d’Alambert*’e karşı yazdığı “*Tiyatro Üzerine Mektup*” adlı çalışma olur. *d’Alambert*, *Encyclopedie*’de Cenevre hakkını kapsamlı bir madde yazmış ve Cenevre’de hem kültürü geliştirecek hem de halkın ahlakî seviyesini yükseltecek olan bir tiyatro kurulması teklifinde bulunmuştur. Bunun üzerine, kaleme aldığı çalışmasında Rousseau, *d’Alambert*’in görüşlerine şiddetle karşı çıkarak, tiyatronun toplum için büyük bir tehlike olduğunu ileri sürer. “*Tiyatro Üzerine Mektup*” 1758’de yayınlandığında da nerdeyse bütün Paris ayağa kalkar. Çok geçmeden hükümet, *Encyclopedie*’nin yayınlanmasını yasaklar. Şüphesiz, *Philosophes*’un nezdinde asıl suçlu, Rousseau’dur. Neticede Rousseau, Aydınlanmacı bütün dostlarını kaybetmiş, fakat Paris’in kibar ve zengin çevrelerinden yeni dostlar edinmiştir. Bu sıralarda tanışmış olduğu *Montmorency Şatosu*’nun sahibi *Luxembourg Dükü* ile karısı, onu çalışmalarını rahat bir ortamda sürdürebilmesi için şatolarına davet ederler. Rousseau da bu yeni ortamda canının istediği gibi çalışabileceği düşüncesiyle, yeni dostlarının teklifini kabul eder. Dük’ün dostluğu ona sevdiği iki şeyi temin etmiştir: Doğa ve kitaplar. Bu ortam sayesinde ki Rousseau, peş peşe yeni çalışmalarını yayınlattır. 1759-1762 yılları arasında “*Yeni Heloise*” adlı romanı, “*Toplum Sözleşmesi*” adlı siyaset felsefesi ile alakalı eseri ve “*Emile*” adlı eğitimle ilgili incelemesi piyasaya çıkar. “*Yeni Heloise*”, hüsrana uğramış aşk ile görev arasındaki çatışmanın sıkıntılarını anlatan; romantik, hassas cinsellik ve kırsal sadelik hakkında lirik bir hikayedir. Hikaye okuyucu üzerinde o

kadar etkili olur ki mesela, hayranlarından *Blot Kontesi*, “duygulu bir kadının Rousseau’dan esirgeyebileceği hiçbir şey yoktur” demekten kendini alamaz. “*Toplum Sözleşmesi*” de Rousseau’nun toplum ve devlet tasarımını içerir. Burada Rousseau, özgürlük ve eşitliği, her türlü hukuk sisteminin ana öğeleri olarak ilan eder. Bu açıdan bakıldığında; sözleşmeyle kurulan devlet yokken insanlar, doğal eşitsizlikle beraber, başkalarının iradesine tabi olmamak anlamında doğal bir özgürlüğe sahiptirler. Ancak bu özgürlük yalnızca doğal güdülerin tatminine yöneliktir. Oysaki sözleşmeyle inşa edilen siyasal toplumda; doğal özgürlük yerine ahlakî özgürlük ve doğal eşitsizlik yerine de hukukî eşitlik geçerli olacaktır. Bunun anlamı, doğal özgürlüğün ahlakî özgürlük için terk edildiğidir. Dolayısıyla bu çerçevedeki sözleşme, insanların özgürlüğünü ortadan kaldırmak için değil, onları kanun önünde eşit hale getirmek maksadıyla yapılmaktadır. Ahlakî özgürlüğün tam anlamıyla gerçekleşmesinin en önemli şartı da yurttaşların doğrudan doğruya yasama hakkına sahip olmalarıdır. Yasama hakkı asla devredilemez. Rousseau’nun bu yaklaşımı, Montesquieu ve Voltaire gibi çağdaşlarının aksine, onun, İngiliz Parlamenterizmini ve temsili liberalizmi benimsemediği anlamını taşımaktadır. Rousseau’ya göre, halkın egemenliğini onun temsilcilerine devreden yönetim tarzı, yurttaşların özgürlüğü ile bağdaştırılamaz. “*Toplum Sözleşmesi*” aşktan, meşkten, duygulardan bahseden bir roman değildi ve dolayısıyla, hem yönetimin hem de kilisenin tepkisine maruz kalmaması düşünülemezdi. Öyle de oldu. Özellikle hiddete neden olan kısım, kitabın “*sivil din*” ile ilgili bölümü olur. Rousseau, söz konusu bölümde, yurttaşlık sorumluluğunun aynı zamanda dinsel bir sorumluluk da olduğundan bahisle, sözleşmeyle kurulan devlete, yani yönetime sadakatin Tanrı’ya sadakatle eşdeğer olduğunu belirtiyordu. Machiavelli’den mülhem bu kanaat, Rousseau’yu bir taraftan, Hristiyanlığı savunan, hem siyasal hem de dinsel kurumlarla öte taraftan da her

türlü inanca karşı aklı savunan, *Ancien Regime*'i reforme etme düşüncesindeki insanlarla karşı karşıya getirir. "*Toplum Sözleşmesi*" ile aynı günlerde yayınlanan "*Emile*" ise doğallığı esas alan bir eğitim planı şeklinde tasarlanmıştır. Bu plana göre; doğal din çerçevesinde yetiştirilecek olan çocukların güdülerini; bastırılmaktan, zamansız biçimlendirilmekten, kurallar veya talimatlarla denetim altına alınmaktan ziyade her birinin uygun zamanda gelişimi sağlanmalıdır. Rousseau burada, doğal durumdan uygar duruma geçişe yönelik olarak "*Eşitsizliğin Kökeni Üzerine Söylev*"de savunduğu evrimci yaklaşıma paralel, bireyin ruhsal gelişiminin genetik bir değerlendirmesini yapar. Ne var ki bunu, akıl ve otorite yerine duygu ve cinsellik dolayımında ele alır. Bu nedenle, "*Toplum Sözleşmesi*" gibi, "*Emile*"in içeriği de büyük bir tepkiyle karşılanır. Öyle ki muhafazakâr çevreler kitabın toplatılmasını ve yakılmasını isterler. Haziran 1762'de Parlamento, dine ve ahlaka aykırı olmasından ötürü, kitabın toplatılıp yakılmasına ve yazarının da tutuklanmasına karar verir. Bunun üzerine Rousseau, mecburen *Montmorency*'den ayrılır. Paris'ten geçip, *İsviçre*'ye gider. Parlamento, onu mahkum etmiştir, fakat kaçmasına da göz yummuştur. Öte yandan, *İsviçre*'de de kalmasına izin verilmez ve oradan da ayrılmak zorunda bırakılır. *İsviçre*'deki dostlarının yardımıyla, *Prusya Krallığı* sınırlarındaki *Motiers*'te ikâmetine izin verilir. Rousseau, *Motiers*'te üç yıl geçirir. Ancak suçlamalar onu burada da takip eder. Sonuçta *Motiers*'ten de ayrılır. Son çare olarak *Strasbourg*'a gider. *Strasbourg*'lular onu iyi karşılasalar da Rousseau yine de endişelidir. Düşmanları onu er ya da geç orada da bulacaklardır. *Strasbourg*'tayken *David Hume* ile mektuplaşır. *Hume*, onu *İngiltere*'ye davet eder ve *Rousseau*, Mart 1766'da *İngiltere*'ye gider. İki yıla yakın kaldığı *İngiltere*'de, başlangıçta *Hume* ile çok yakın dost olmuşlardır. *Hume* ona hükümetin maaş bağlamasını dahi sağlamıştır. Sık sık buluşup görüşmekte ve felsefe konuları üzerinde tartışmaktadırlar. Düşün-

celeri arasında farklılıklar var ise de birbirlerine karşı oldukça hoşgörülü davranırlar. Ancak, Hume'un başta *Voltaire* olmak üzere, diğer Fransız filozoflarıyla var olan düşünsel dostluğu Rousseau'nun hoşuna gitmez. Paranoyaya yatkın kafa yapısı, bu kez de Hume ile dostluklarının bitmesine yol açar. Kendisine uluslar arası komplo kurulduğu zehabına kapılınca, İngiltere'yi gizlice terk edip, yeniden Fransa'ya döner. 1770 Haziran'ına kadar, Paris dışında, tanınmadığını düşündüğü farklı kasabalarda kaçak dolaşır. Kaçak günlerinin yalnızlığı *Rousseau*'yu yine *Therese*'ye mecbur etmiş ve nihayet bu günlerde *Therese* ile evlenmiştir. Bu süre zarfında son eseri olarak tasarladığı "*İtiraflar*"ı da tamamlar. Tutuklanma kararı kaldırılınca da tekrar Paris'e yerleşir. Ömrünün kalan son sekiz yılını Paris'te geçirecek olan Rousseau'nun sağlığı iyice bozulmuştur. Sinir bunalımları, safra kusmaları, paranoyalar, artık peşini hiç bırakmamaktadır. 20 Mayıs 1778'de, hekimi *Presle*'li *Le Begue*, hastasını *Girardin Markisi*'ne ait *Ermenoville Şatosu* konusunda bir köşke yerleştirir. Ancak, tedavi maalesef mümkün olmayacaktır. Rousseau, Temmuz 1778'de beyin kanaması sonucu hayata veda eder. *Rousseau*, vasiyeti üzerine, son günlerini geçirdiği şatonun koruluğundaki *Kavak Adası*na gömülür. Sonradan oraya *Elysee* (ulu ruhların cenneti) adı verilecektir. 1789 Fransız Devrimi ertesinde *Kurucu Meclis*, Devrimin teorik önderi olarak gördüğü Rousseau'nun mezarının Paris'e, Fransız büyüklerinin yattığı *Pantheon*'a nakline karar verir. *Rousseau*, Ekim 1791'de *Pantheon*'a gömülür. Ne yazık ki bu muamele de bilahare ona çok görülecek ve 1814'te mezarı tahrip edilecektir.

Rousseau, Aydınlanma ve modernleşme karşıtlığına rağmen, Avrupa'nın her tarafında tutkulu taraftarları olmuş bir düşünürdür. Aydınlanma ve modernite savunusu yapan hiçbir Fransız düşünürü, Devrimin özgürlük, eşitlik ve kardeşlik ilkelerine, Rousseau kadar bağlı olmamış; yine hiç kimse *Ancien Regime*'in sonunu ilan eden "halk egemenliği"

idealine onun kadar derinden bağlı olmamıştır. Gerçi, Rousseau'nun kendisi hiçbir zaman devrimi savunmamış, siyasal başkaldırıları tasvip etmemişse de ölümünden on yıl sonra *Fransız Devrimi* patlak verdiğinde, devrimin liderleri siyasî programlarını ve *Cumhuriyet* özlemlerini yine de *Rousseau* felsefesi ışığında şekillendirmişlerdir.²²³ Burada, *Rousseau*'nun yalnızca siyaset felsefesine yönelik düşünceleri üzerinde durulacaktır. Bunu yaparken de sadece siyaset felsefesiyle direkt alakalı olan "*Toplum Sözleşmesi*" ve "*Eşitsizliğin Kökeni Üzerine Söylev*" adlı iki eseri dikkate alınacaktır.

Rousseau, devletin kökeni ve meşruiyeti meselesine, özellikle "*Toplum Sözleşmesi*" adlı eserinde temas etmektedir. Konuya başlamadan önce niyetini; insanları oldukları gibi, siyasal modeli de olması gerektiği gibi ele alıp, güvenilir ve meşru bir yönetimin kurulup kurulamayacağını araştırmak diye belirtir. Bu çerçevede cevaplandırılmaya çalışılan sorular şunlardır: Toplumsal ve siyasal hayat, doğal bir durum mudur? Nasıl oluyor da birlikte yaşayan insanlardan bazıları kendilerini diğerlerinin doğal efendisi sanmaktadır? Aca-ba, insanlardan kimisi doğadan efendi, kimisi de doğadan köle olabilir mi? Bu tür soruları cevaplandırırken *Rousseau*, toplumsal ve siyasal hayatın doğal bir zorunluluk olmadığı argümanından hareket eder. Ona göre şayet birlikte yaşanılan doğal bir hayattan bahsedilecekse, belki bu sadece aile için geçerli olabilir. Aslında varlığını sürdürme noktasından bakılırsa aile için bile doğal bir zorunluluk söz konusu değildir. Kadın ve erkeğin bir araya gelmeleri ve çocukların anne babaya büyüyünceye kadar bağımlı kalmaları doğal ise de belli bir aşamadan sonra ailenin devamı mensuplarının rızalarıyla sağlanır. Bir başka ifadeyle aile varlığını sürdürüyorsa bu, aleni ya da zımnî bir "*sözleşme*"nin eseridir. Top-

²²³ R. Wokler, Rousseau, Çev., C. Atila, Altın Kitaplar Yay., İstanbul, 2003, ss. 13-33. — V. Gültekin, Rousseau, Kastaş Yay., İstanbul, 2001, ss. 7-99.

lumsal ve siyasal hayata gelince, onun varoluşunun da devamlılığının da doğallıkla hiçbir bağlantısı yoktur. Toplumsal ve siyasal düzen, bütün öbür hakların temeli olan kutsal bir hak ise de hiç de doğadan gelme değildir, sadece ve sadece “sözleşme”lere dayanmaktadır. Mesele, bu “sözleşme”lerin niçin yapıldığını bilmektir.

Rousseau, toplumsal ve siyasal hayatın oluşumuna yönelik ileri sürdüğü “sözleşme” argümanını temellendirmeye geçmeden önce, bu konuyla ilgili karşıt argümanları çürütmeye çalışmaktadır. Bahsi geçen karşıt argümanlar, farklı noktalardan hareket etmekle birlikte benzer sonuçlara ulaşan; *Aristoteles’in*, *İmparator Caligula’nın*, *Hugo Grotius’un* ve *Thomas Hobbes’un* savundukları, otoriteryen siyasal argümanlardır. *Rousseau’ya* göre; *Grotius’un* her türlü yönetimin mutlaka yönetilenlerin yararına olması gerektiğini kabul etmemesi ve buna örnek olarak köleliği göstermesi de *Hobbes’un* yönetici karşısında yönetilenleri evcil hayvan sürüleri şeklinde değerlendirmesi de *İmparator Caligula’nın* çoban ve sürü benzetmesinden mülhem, yöneticileri Tanrı, halkı da hayvan sürüsü biçiminde görmesi de *Aristoteles’in* insanları yaratılıştan eşit kabul etmeyip, kimisini dünyaya köle kimisini de efendi olmak üzere gelir, diye nitelemesi de doğru değildir. Bu tür argümanlar, neticede, gücü hak olarak benimseyen anlayışlar olup, meşrulaştırılmaları imkânsızdır. *Aristoteles’in* doğal eşitsizlik nitelemesi kısmen doğru ise de yanlışlık, sonucun neden olarak ifade edilmesindedir. Kölelik ilişkileri içerisine doğan her insan, maalesef köle olmak üzere dünyaya gelir. Öyle ki köleler, zincirler altında her şeyi, hatta zincirlerden kurtulma isteğini bile yitirip, köleliklerini sevmeye de başlarlar. Ne var ki kölelik doğal bir hale dönüşmüşse bu, doğaya aykırı bir köleliğin sonucudur. Köleleri köle yapan kaba güç, köleliği devam ettiren şeyse korkaklıktır. Aslında güçlü, gücünü hak, itaati de ödev haline sokmadıkça, egemenliğini sürdürecektir kadar güçlü değildir. Güçlünün hakkı, işte buradan gelmektedir. Oysaki

güce boyun eğmek, bir irade, bir rıza işi değil, yalnızca bir zorunluluk, bir sıkıntı işidir. Dolayısıyla asla meşru itaatın kaynağı olamaz. Şayet güçlü olmak ayrı zamanda haklı olmaksa yapılacak şey her zaman güçlü olmaya çalışmaktır. Güçlünün yok olmasıyla ortadan kalkan bir hakka hak denilebilir mi? İnsan itaat etmeye zorlanıyorsa itaat etmek zorunda değil demektir. Zorba bir teröristin silah zoruyla istediğini elde etmesi, yaptığı işin haklı olduğu anlamına gelebilir mi? Eğer cevap hayırsa kabul etmek gerekir ki kaba güç, hak yaratmaz. Bu nedenden ötürü insan, yalnızca haklı güce itaat etmelidir. Madem hiçbir insanın diğerleri üzerinde kaba gücünden kaynaklanan doğal bir egemenliği yoktur ve madem kaba güç bir hak yaratmaz, öyleyse insanlar arasında her çeşit haklı otoritenin temeli olarak sadece “sözleşme”ler geçerlidir.

Rousseau, doğal olmayan bir hayat tarzına, insanların niçin kendi rızalarıyla sözleşip karar verdikleri sorusunu, diğer sözleşme teorisyenleri gibi, “doğa durumu” varsayımından hareketle cevaplandırmaktadır. Doğa durumu, bedensel ve zihinsel kabiliyetleri itibarıyla “doğal eşitsizlik”lerine rağmen, her insanın doğadan özgür bulunduğu ve doğayı eşit paylaştıkları, uyulan tek yasanın da “varlığını korumak” olduğu, aralarında barış ya da savaş yapacak kadar yoğun ilişkilerin kurulmadığı bir hayat tarzıdır. Böyle bir hayat tarzı, “özel mülkiyet”in ortaya çıkışıyla birlikte ve insanların tek başlarına varlıklarını koruyamamaları nedeniyle değişmek, dönüşmek zorundadır. İnsanların kendilerini korumak için yapabilecekleri tek şeyse şüphesiz güçlerini birleştirmek olacaktır. Bu güç birliği de elbette ki birçok kimsenin bir araya gelmesiyle mümkündür. Ancak, her insanın gücü ve özgürlüğü, kendini korumadaki yegâne aracı olduğuna göre, kendine zarar vermeden ve nefesine karşı borçlu olduğu bakımı bir yana bırakmadan, onları nasıl başkalarına bağlayabilir? *Rousseau*, bu sorunu şu şekilde çözümler: Üyelerinden her birinin canını ve malını, ortak güçle savunup koruyacak

olan öyle bir toplum biçimi inşa edilecektir ki orada herkes herkesle birleştiği halde yine hem kendi buyruğunda kalacak hem de eskisi kadar özgür olacaktır. Ayrıca bu bağlanmada herkes bütün haklarını kayıtsız şartsız topluma devredeceğinden, kurulan bu birlik olabildiğince tam olacak, herkes her şeye hem birlikte hem ayrı ayrı sahip olacak ve hiçbir üyenin isteyebileceği ilave bir hak da kalmayacaktır. Öte yandan, toplum sözleşmesinin boş bir laf olarak görülmemesi için bütün öbür bağlantıları pekiştiren şu bağlantıyı kendiliğinden içermesi gerekir: Kim *"genel irade"*ye itaat etmemeye kalkışırsa bütün topluluk onu genel iradeye saygıya zorlayacaktır. Bunun anlamı, o kimse yalnızca "özgür" olmaya zorlanacak, demektir. Bu şart, her yurttaşı, yurda mal ederek her çeşit bireysel bağılıktan korumak içindir. Eğer bu şart olmazsa, bütün bağılıklar anlamsız olurdu. Yani, kamuya devredilmeyen bazı kişisel haklar şayet söz konusu olsaydı bireylerle kamu arasındaki anlaşmazlıkları yargılayacak bir üst makam bulunamayacağından doğal hal devam etmiş olacaktı. Dolayısıyla her halükârda *"genel irade"*ye itaat bir zorunluluktur. Kısacası sivil-siyasal durumda kendini kamuya bağlayan herkes hem hiç kimseye bağlanmamış olacak hem de kendi üzerinde başkasına tanıdığı hakların aynısını elde edecek ve yitirdiğinin karşılığında, elindekini korumak için daha çok güç kazanmış olacaktır. Bir başka ifadeyle toplum sözleşmesi; herkesin bütün varlığını ve bütün gücünü birlikte, *"genel irade"*nin emrine vermesi ve yine herkesin genel iradenin ayrılmaz bir parçası haline gelmesidir. Şüphe yok ki Rousseau'nun sözleşmeyle inşa edilecek topluma yönelik söylemiş olduğu şeyler çok tartışmalıdır. Mesela; herkes bütün haklarını kayıtsız şartsız topluma nasıl devredebilir? Kurulan bu toplumda herkes her şeye hem birlikte hem ayrı ayrı nasıl sahip olabilir? Toplum var diye, hiçbir üyenin isteyebileceği ilave bir hak nasıl kalmaz? Genel irade özgürlükçü bir biçimde nasıl temellen-

dirilebilir? İnsanlar “özgür” olmaya nasıl zorlanabilir? Bu gibi soruların cevabı maalesef, oldukça muğlaktır.

Rousseau’ya göre, doğa durumundan toplum düzenine geçiş, şüphesiz insanlarda çok önemli bir değişikliğe yol açacaktır. En önemli değişiklik de şudur: Doğa durumunda doğal içgüdüleriyle hareket eden insan, artık onun yerine hukukî eşitliği, adaleti koyacaktır. O güne kadar yalnızca kendini düşünen insan, artık toplumsal sorumluluk duygusuyla davranacak ve içgüdülerinden önce aklına başvuracaktır. Sonuç itibarıyla, “*toplum sözleşmesi*” yapan insanların yitirdikleri şey, doğal özgürlükleri, doğal eşitsizlikleri ve bireysel güçleriyle doğadan elde edebilecekleri şeyler üzerindeki sınırsız haktır; fakat buna karşılık kazandıkları şeyler de vardır: Siyasal özgürlük, hukukî eşitlik ve elindeki şeylerin özel sahipliği yalnızca sözleşme sonrası için geçerlidir. Bir başka ifadeyle; sınırını bireyin gücünde bulan doğal özgürlüğe karşılık, genel iradeyle sınırlandırılan siyasal özgürlük; güvencesi bireysel güç olan sahiplenmeye karşılık, güvencesi genel irade olan özel mülkiyet ve doğal eşitsizlik yerine, hukukî eşitlik. Doğa durumundan toplumsal ve siyasal düzene geçişi gerektiren “özel mülkiyet”le ilgili olarak da *Rousseau*, şu değerlendirmeyi yapmaktadır: Doğa durumunda, kendi bireysel gücü nispetinde elbette herkesin her şeye hakkı vardır. Doğadan ve doğanın bütün ürünlerinden herkes istifade etme hakkına sahiptir. Ancak, ilk oturmaya ve bireysel emeğe bağlı olarak sahiplenilen şeylerin doğal halde elde tutulması çok da kolay değildir. Bunun tek güvencesi olan sınırlı bireysel güç, ne yazık ki buna her zaman muvaffak olabilecek ölçülerde değildir. Bu nedenden ötürüdür ki herkes, toplumsal düzen kurulduğunda bütün varlığını ve bütün gücünü kamuya devreder. Fakat bu demek değildir ki bu işlem sonucunda, el değiştirmekle mal sahipliği özünü de değiştirir. Kamu gücü, bireysel güçten büyük olduğundan, değişen sadece mülkiyeti korumaya yönelik olan güçtür. Devlet, toplum sözleşmesiyle bütün üyelerinin

mallarına sahiptir. Devlet için de bu sözleşme hakların temelidir, ama bu hakları bireylerden alır. Özel mülkiyet hakkı, doğa durumunda oldukça dayanıksız iken, siyasal düzen içerisinde herkesin saygı gösterdiği bir haktır. Ancak, özel mülkiyetin tanınması için; sahipliğin ilk olması, geçinmenin sınırlarını aşmaması ve emekle elde tutulmuş olması gerekir. Kısacası devlet, bireylerin mallarını sahiplenmekle, onları bu mallardan yoksun bırakmaz. Aksine, bireylerin mallarını yasal bir biçimde ellerinde tutmalarını sağlar. Böylece, malları ellerinde bulunduranlara, kamu mallarının mutemedi gözüyle bakıldığından ve haklarına devletin bütün üyelerince saygı gösterildiğinden ve bu haklar devletin bütün gücüyle yabancılara karşı savunulduğundan, insanlar, daha çok kendilerine yararlı bir mal aktarımı şeklinde kamuya verdiklerinin adeta hepsini geri almış olurlar. Bütün bunlara rağmen, herkesin kendi mülkiyeti üzerindeki hakkı, nihai olarak kamunun her şey üzerindeki tasarruf hakkına bağlıdır. Şayet böyle olmasaydı ne toplumdan ne de devletten bahsedilebilirdi. Rousseau'nun "özel mülkiyet" anlayışı da oldukça problemlidir. Şöyle ki "özel mülkiyetin tanınması için; sahipliğin ilk olması, geçinmenin sınırlarını aşmaması ve emekle elde tutulmuş olması gerekir" ifadesi çok müphem bir ifadedir. İlk sahiplik de geçinmenin sınırlarını aşmamak da emekle elde etmek de özel mülkiyetin kabulüyle bağdaştırılabilecek şartlar değildir. Bu sosyalizan ve pozitivist cumhuriyetçi eğilimler, Rousseau için elbette birer çelişkidirler.

İnşa edilen toplumda "genel irade" argümanının problem teşkil edebileceğini düşünenlere karşı *Rousseau*, şu açıklamayı yapar: Doğadan özgür olan bireylerin kendi rızalarıyla yaptıkları "*ilk toplum sözleşmesi*", "*oybirliği*" ile gerçekleştirilmiştir. Özü gereği oybirliği ile onanmak isteyen bir tek yasa vardır o da "*ilk toplum sözleşmesi*"dir. Toplum halinde birleşme isteği, özgürce karar verilen bir iştir. Her insan özgür ve kendi kendisinin efendisi olarak dünyaya geldiği için, hiç kimse onu isteği dışında buyruk altına sokamaz. Bir kö-

lenin oğlu kendisi gibi köle doğar demek, insan olarak doğmadığını ileri sürmektir. Toplum sözleşmesi yapılırken ona karşı çıkanlar bulunursa onların karşı çıkmaları sözleşmeyi geçersiz kılmaz, sözleşmeye katılmalarına engel olur sadece. Bunlar yurttaşlar arasında yabancı durumuna düşerler. Devlet kurulduktan sonra ise onun sınırları içerisinde oturanlar, sözleşmeyi kabul etmiş sayılırlar. Devletin sınırları içerisinde oturmak da tabiatıyla onun yasalarına boyun eğmeği gerektirir. Kısacası ilk sözleşmeyle birlikte çoğunluğun oyu, diğer yurttaşların hepsini her zaman bağlar. Bu durum, sözleşmenin gerektirdiği bir sonuçtur elbette. Gerçi bu, genel iradenin temel özelliği çoğunluk iradesidir demeye geliyor ama çoğunlukta olmadı mı o zaman insan hangi tarafı tutarsa tutsun, artık toplumsal hayat diye bir şey kalmaz olur. Haddizatında, ilk sözleşme oybirliği ile yapılmamış olsaydı, uygulamada azınlık için çoğunluğun seçtiğine katlanmak zorunluluğu söz konusu olamazdı. “*Genel irade*” netice itibarıyla uygulamada çoğunluk anlamını taşımaktadır ve oylarda çoğunluğa hak tanıyan yasa, hiç değilse bir defa için “*oybirliği*”ni gerekli kılar. Bu nedenden ötürüdür ki birlik sözleşmesi, bilahare o anda sözleşmeyi yapanların kişisel varlığı yerine, toplantıdaki oy sayısı kadar üyesi olan tüzel ve kolektif bir kişilik oluşturur. Bu kişilik, ortak benliğini ve ortak iradesini yalnızca ilk sözleşmeden alır. Siyasal birlik ya da *cumhuriyet* adı verilen bu tüzel kişiliğe, üyeleri ona edilgin olduğu zaman *devlet*, etkin olduğu zaman da *egemen varlık* denir. Üyelere gelince, onlar bir birlik olarak *halk*, egemen gücün birer üyesi olarak *yurttaş*, devletin yasalarına itaat eden kişiler olarak da *uyruk* adını alırlar. Bu formül gösteriyor ki birlik sözleşmesinde kamu ile tek tek bireyler arasında bir sözleşme yer almakta ve herkes sanki kendi kendisiyle sözleşme yapıp, iki bakımdan bağlanmış bulunmaktadır. İlkin, egemen varlığın bir üyesi olarak bireylere karşı, sonra da devletin üyesi olarak egemen varlığa karşı. Böyle bir formülasyonda dikkat edilmesi gereken husus da şudur:

Uyrukları, egemen varlığa karşı borç altına sokabilen kamu kararı, egemen varlığı kamu kararına karşı borç altına sokmaz. Haddizatında, egemen varlığın, bozamayacağı bir yasanın buyruğu altına girmesi siyasal birliğin özüne aykırı düşer. Bu da gösterir ki *"genel irade"* için hiçbir zorunlu temel yasa, değiştirilemez hiçbir anayasa maddesi hatta toplum sözleşmesi (anayasa) bile yoktur ve olamaz. Bir başka ifadeyle genel irade, yani halk açısından; devlet içinde yürürlükten kaldırılamayacak hiçbir temel yasa bulunamaz. Halk isterse toplum sözleşmesi yani anayasa bile, bütünüyle iptal edilebilir. Şüphesiz Rousseau, "hukuk devleti" gibi bir siyasal anlayıştan yoksun olduğu için, hukukî meşruiyeti çoğunluk, yani genel irade bağlamında çözümlemeye çalışmaktadır. Hukuk devleti dikkate alındığında, Rousseau'nun optimist oybirliği görüşü kabul edilemez ise de monarşinin ve aristokrasinin egemen olduğu bir dönemde bu düşüncelerin bir hayli devrimci çizgide seyrettiği de açıktır. Kaldı ki Rousseau'dan iki yüz küsur yıl sonra yaşamalarına rağmen, Türkiye'de, Rousseau ölçülerinde dahi cumhuriyeti kavrayabilmiş insanların sayısı maalesef çok çok sınırlıdır. "İster-seniz parlamentonun bütününe siz teşkil edin, halk isterse sadece sizin partiye oy versin, bütün milletvekilleri sizin partinizden seçilsin, yine de şunları şunları değiştiremezsiniz" diyen bir zihniyet; hele de cumhuriyet ve demokrasi adına konuşuyorsa buna şaşmak gerekir. Böylesi bir zihniyet; cumhuriyetçi ya da demokrat bir zihniyet değil, oligarşik bir zihniyettir.

Sivil-siyasal toplumun inşasıyla birlikte, kurulacak olan müşterek otorite anlamındaki devletin nasıl işleyeceği ve aygıtlarının neler olacağı hususuna gelince: *Rousseau*, halk oyunun yürütülmesinden başka bir şey olmayan ve kayıtsız şartsız halka ait olan egemenliğin, hiç kimseye ve hiçbir kuruma devredilemeyeceği ilkesinden hareketle, *"iktidar"* ve *"irade"* ayrımı yaparak, egemenliğe ait bu iki unsurdan sadece iktidarı devletin temsil ettiğini ancak iradeyi hiçbir

zaman temsil etmediğini belirtir. Halka ait iktidar, temsilcilere geçebilir ama irade geçemez. Çünkü temsilcilerin özel iradesi değil, yalnızca “genel irade” devletin güçlerini devletin kuruluş amacına, yani herkesin müşterek çıkarına ve müşterek iyiliğine uygun bir biçimde işletebilir. Özel bir iradenin bazı noktalarda genel iradeyle uyum göstermesi mümkün ise de bu uyum hiçbir zaman uzun ömürlü olamaz. Böyle bir uyuşma bir önlemin değil, bir rastlantının sonucu olabilir ancak. Zira, genel iradenin eşitlikten yana olması nasıl özünün gereği ise; özel iradenin, özel tercihlere yönelmesi de özünün gereğidir. Egemen varlık, herhangi bir kimsenin istediği herhangi bir şeyi şu anda ben de istiyorum diyebilir ama o kimsenin yarın isteyeceği bir şeyi de isteyeceğim diyemez. Çünkü genel iradenin gelecek için kendisini bağlaması saçma olduğu gibi, özel bir isteğe genel iradenin boyun eğmesi de saçmadır. Şayet genel irade anlamındaki halk, böyle bir özel iradeye boyun eğerse bu davranışıyla şüphesiz genel irade olmaktan çıkacak ve kendini dağıtacaktır. Halka rağmen ortaya bir efendi çıkacak olursa egemen varlık diye bir şey ortada kalamaz ve siyasal birlik de artık yok olup gider. Anlaşılabacağı üzere, *Rousseau* egemenliğin, hiç kimseye ve hiçbir kuruma devredilemeyeceğini savunduğu gibi, aynı nedenden ötürü bölünemezliğini de savunmaktadır. Ona göre irade; ya geneldir ya da değildir; ya halkın tümünün iradesidir ya da sadece bir kısmının. Birinci durumdaki irade bir egemenlik işidir ve hukukîdir; ikinci durumdaysa sadece bir tagallüp, bir baskı işi söz konusudur ve böyle bir durum da olsa olsa “doğa durumu”na geri dönüştür. Egemenliğin; *yürütme, yasama, yargı* biçiminde bölünmeye çalışılması; adeta bir insanın, kiminde kafa, kiminde kol, kiminde bacak bulunan bedenlerden müteşekkil sanılmasına benzer. Oysa böyle bir şey gerçekte mümkün değildir. Tüm bu yanlışlıklar, egemen gücün tanımının doğru yapılmamasından kaynaklanmaktadır. Egemen gücünün iradesinin farklı farklı organlar tarafından uygulamaya ko-

nulması, egemenliğin bölünmesi olarak değerlendirilemez. Yasa başka, uygulama başkadır. Yasa doğrudan doğruya *yasama* gücü olan egemen varlık, yani halk tarafından belirlenir ise de uygulama temsilciler vasıtasıyla, yani *yürütme* ve *yargı* organları tarafından gerçekleştirilebilir. Bir başka ifadeyle, egemenlik, nasıl ki doğrudan doğruya halka aittir ve bölünemez, aynen öyle de yasama yetkisi de halkın elindedir ve başkalarına devredilemez. Yürütme ve yargı organlarının işlemleriyse özel konu ve özel davranışlara yönelik olduklarından çoğunluğun, halkın elinde olamaz. Bu gibi işlemlerin de temsilciler, yani devlet eliyle gerçekleştirilmesi icap eder. Kısacası devlet, yurttaşlarla egemen varlığın karşılıklı ilişkilerini yürütmek amacıyla kurulmuş, gerek yasaları yürütmek, gerekse siyasal ve toplumsal hakları korumakla görevli aracı bir kurumdur. Bu kurumun üyelerine yöneticiler ya da görevliler denir. Yani, egemen varlığın birer görevlisi olan yöneticiler, yine onun adına devlet gücünü kullanırlar. Egemen varlık olan halk, bu yetkiyi dilediği taktirde sınırlandırabilir, değiştirebilir veya geri alabilir. Halka ait böyle bir hakkın yokluğunu farz etmek, sivil ve siyasal toplumun özüne aykırıdır.

Acaba bir toplumsal ve siyasal düzende; yürütme, yasama ve yargı fonksiyonları icra edilirken, egemenliği elinde tutan halk, her zaman isabetli kararlar verebilir mi? *Rousseau*, genel iradenin her zaman doğru ve kamusal yara-ra yönelik olacağını düşünmekle birlikte, halkın kararlarının her zaman doğru olacağını düşünmez. Mesela, nasıl ki bir insan her zaman kendi iyiliğini istese de iyiliğinin ne olduğunu kestirmesi her zaman mümkün olmaz; aynı durum halk için de geçerlidir. Halkın sağduyusunun varlığı kesin ise de maalesef aldatılması yine de mümkündür. Bu yüzden, genel iradenin kendini net olarak ifade edebilmesi için, yurttaşların düşünce ve ifade özgürlüğüne sahip olmaları, ama egemenliğin bölünmemesi gerekir. Bu türden önlemler, genel iradenin aydınlanması ve halkın aldanmaması açısından

lüzumlu önlemlerdir. Egemen varlığa ait iktidarı temsil eden devletin yetkilerinin sınırlı mı sınırsız mı olacağı sorusunu da *Rousseau*, şöyle cevaplandırır: Devlet, toplumun her unsurunu bütüne en uygun biçimde işletip kullanmak için genel ve zorunlu bir güce sahip olmalıdır. Devlet isteyince, her yurttaş kamu için yapabileceği hizmetleri yapmak zorundadır, ama devlet, yurttaşları kamuya yararlı olmayan hiçbir işe de zorlayamaz. Hatta böyle bir şeyi isteyemez bile. Çünkü doğa durumundaki varlığını korumaya yönelik doğa yasası altında olduğu gibi, sivil-siyasal toplumda geçerli olan akıl yasası altında da hiçbir şey nedensiz ve keyfi yapılamaz. Bireyleri genel iradeye bağlayan sözler, karşılıklı olduklarından ötürü zorunludur. Yurttaşlar bu sözleri yerine getirirken, hem kendilerinin hem de başkalarının hesabına çalışmış olurlar. Zaten hak eşitliği ve eşitlikten doğan adalet kavramı da herkesin kendini korumaya çalışmasından, yani insanın doğasından kaynaklanmaktadır. Genel irade, haki-katen genel olacaksa özünde olduğu kadar konusunda da genel olmalı, herkese uygulanmak üzere herkesten çıkmalıdır. Bu nedenden ötürüdür ki genel irade, kişisel ya da muayyen bir konuya yöneldiği taktirde, hak duygusuna bağlı ilkedен uzaklaşacak ve doğruluğunu yitirmeye başlayacaktır. Haddizatında, iradeyi genel yapan, oyların sayısından çok, onları birleştiren ortak çıkardır. Sözleşmeyle birlikte herkes başkalarına kabul ettirdiği şartlara ister istemez kendisi de uyacağından, bu durum, çıkarlarla adaletin bir uyuşması olacaktır. Yani toplum sözleşmesi, yurttaşlar arasında öyle bir eşitlik kurar ki herkes aynı şartlar altında verdiği sözle bağlanır ve herkes aynı haklardan faydalanır. Buna istinaden, her türlü egemenlik işlemi, yani genel iradenin her türlü uygulaması, yurttaşları hem eşit ölçülerde bağlamış hem de eşit ölçülerde kayırmış olur. İşte bu çerçevede hareket eden devlet de yalnızca kamunun bütününe tanır ve bundan ötürü de kamuyu oluşturan yurttaşlar arasında hiçbir ayrım gözetmez. Egemenliğin, üstün astla yaptığı bir

sözleşme değil, kamunun kendi üyelerinden her biriyle yaptığı bir sözleşme olmasının anlamı da budur. Yurttaşların kendi yapmış oldukları bu sözleşmeye bağlı kalmaları ise kendi iradelerinden farklı olan herhangi bir buyruğun emrine girmeleri değil, yalnızca kendi iradelerine bağlı kalmaları demektir. Dolayısıyla, egemenliğin kullanımı ne kadar mutlak, ne kadar kutsal, ne kadar dokunulmaz addedilirse edilsin, hiçbir zaman genel sözleşmenin sınırlarını aşamaz ve her insan bu sözleşme gereğince mallarından, özgürlüğünden kendisine ne kaldıysa, ondan tümüyle ve istediği gibi yaralanabilir. Devletin, yurttaşlardan birini diğerlerinden daha çok yük altına sokmaya yetkili olmaması da bundan kaynaklanmaktadır. Şayet devlet böyle bir şey yaparsa egemen varlığın kendisine tanımış olduğu yetkilerin dışına çıkmış ve meşruiyetine ters düşmüş olacaktır. Kısacası, toplum sözleşmesinde, bireyler açısından bir takım haklardan vazgeçme diye bir şey yoktur. Aksine, toplum sözleşmesi, insanlara, önceki durumlarına nispetle kendileri için daha faydalı bir değiş tokuş imkanı getirmiştir. Kararsız ve iğreti bir doğa durumu yerine, daha güvenli bir sivil durum; doğal bağımsızlık yerine, sivil özgürlük; başkalarının alt edebilecekleri bireysel güç yerine, hiçbir bireysel gücün yenemeyeceği bir kamu gücü seçilmiştir. Bireyler, hayatlarını devlete adadıklarında bile aslında ondan aldıklarını ona vermekten başka bir şey yapmamaktadırlar. Güvenliklerini sağlayan devlet uğrunda hayatlarını tehlikeye atmaları, şüphe yok ki devlet olmadığında maruz kalacakları tehlikelerin yanında hiç kalacaktır. Toplum sözleşmesinin amacı, elbette ki sözleşmeyi yapanların korunmasıdır. Ancak, amacı isteyenler, ona ulaştıracak olan araçları da istemek zorundadır. Maalesef, bu araçlar bir takım tehlikeleri de birlikte getirirler. Başkalarının verebileceği zararlara karşı hayatını korumak isteyen herkes, gerektiğinde hayatını tehlikeye atmak mecburiyetindedir. İşte bu nedenden ötürü yurttaşlar, kendilerini koruyan devlet onlara devletin bekası için şu ya da bu tehli-

keye atıl dediğinde atılmak; devletin bekası için tek yol senin ölmendir, dediğinde de ölmek zorundadır. Çünkü, o zamana kadar yurttaşlar güvenlik içerisinde yaşadılarsa devletin gölgesinde yaşamışlardır. Sivil siyasal toplumda hayat, artık doğanın ya da Tanrının bir nimeti değil, devletin yurttaşlara şartlı bir armağanıdır. *Rousseau*, devletin varlığının yurttaşların bireysel varlıklarından niçin önde gelmesi, niçin üstün tutulması gerektiğini; toplum içerisinde işlenen bireysel suçların niçin cezalandırıldığı ve cezalandırmanın niçin meşru görüldüğü argümanından hareketle de temellendirmektedir. Ona göre, bir ceza hukuku tanzim edildiğinde, ölüm cezası konuluyorsa ve icap ettiğinde de uygulanıyorsa bunun nedeni bir katilin kurbanı olmamak içindir. Böyle bir ceza yasasını onaylarken hiç kimse kendisinin ölüm cezasına çarptırılmasını tasarlamaz. Tasarlanan şey, yalnızca hayatın güvenceye alınmasıdır. Zaten suç işleyen her yurttaş, toplumun haklarını çiğnemiş, devletine baş kaldırmış ve ona ihanet etmiş olur. Yasaları tanımadığı için de yurdun bir üyesi olmaktan çıkıp, ona savaş açmış sayılır. Bu gibi bir durumda ya devletin ya da suçlunun yok olması gerekir, dolayısıyla suçlu öldürülüyorsa artık bir yurttaş olduğu için değil, sadece bir düşman olduğu içindir. Yargılama ve karar, onun toplum sözleşmesini çiğnediğini ve devletin üyesi olmaktan çıkarılıp atıldığını gösterir. *Rousseau*'nun bu yaklaşımının, kendisi onu hedeflemese de bireyi ve özgürlükleri ortadan kaldırmaması asla mümkün değildir. Devletin bu kadar yüceltilmesi, onun suni bir araç olduğu anlamına nasıl gelebilir? Devlet, neticede insanlar tarafından yürütülmeyecek midir? Halkın yanılabilceği söylendiğine göre, yöneticiler halkın dışında ve yanılmaz tanrılar mı olacaklar? Bireylerin kendilerini devlete feda etmeleri, yöneticilere feda etmelerinden başka ne anlama gelebilir? Fertlerin çıkarları, hatta ve hatta yönetilenlerle yöneticilerin çıkarları nasıl aynileştirilebilir? Devletin hukukunu korumak da nedir? Bireysel hukuktan üstün bir devlet hukuku nasıl olabilirmiş? Şüphe yok

ki bu soruları *Rousseau*'nun bakış açısıyla cevaplandırmak, yalnızca otoriter ve totaliter bir devlet anlayışını netice verecektir.

Halka ait egemenlikle ilgili olarak, iktidar ve irade ayrımı yapıp, devleti iktidarla yani iradenin uygulamasıyla sınırlandıran *Rousseau*, devletin işleyişine yönelik farklı farklı sözleşmelerden de bahseder. Ona göre, "ilk sözleşme" yalnızca toplumun kuruluşunu belirleyen "toplum sözleşmesi" ise de o henüz kurulan birliğin kendini koruması için nelerin yapılması nelerin yapılmaması gerektiğini belirtmez. Bunun belirlenmesi için, toplumun üyelerinin haklarını ve vazifelerini uzlaştıracak, yani adaletin ne olduğunu tespit edecek başka sözleşmeler, yani yasalar oluşturmak mecburiyeti vardır. Şüphesiz akılla keşfedilen ve Tanrı'dan kaynaklanan bir adalet vardır, ama insanlar adaleti bu kadar yüksekte alabilselerdi zaten yasalara da devlete de ihtiyaç olmazdı. Bu nedenle, adalet denilen şeyin insanlar tarafından kabul edilebilmesi için onlar tarafından karşılıklı olarak belirlenmesi lazımdır. Her şeyin müşterek olduğu doğa durumunda, insanlar güçleri yettiği taktirde adil olmak zorunda değil iseler de her şeyin yasalarla belirlendiği sivil-siyasal toplumda şartlar artık değişmiştir. Acaba yasa nedir? *Rousseau*, devlete dair yasaları, fizik ötesi bir takım düşüncelerle de "doğa yasası" kabulüyle de temellendirmenin mümkün olamayacağı kanaatindedir: Şayet halk tarafından halkın bütünü için bir düzenleme yapılırsa yasa işte odur. Yasa, yurttaşları bir bütün, davranışları da soyut olarak göz önüne alır. Yasa, bir takım ayrıcalıklar kabul edebilir, ama adlarını belirterek kimseye ayrıcalık tanıyamaz. Yasa yurttaşları sınıflara ayırabilir, hatta sınıflardan bazılarını imtiyaz da tanıyabilir, ama kimseyi isim vererek herhangi bir sınıfa sokamaz. Yine yasa, bir krallık yönetimi kurabilir ama ne bir kral seçebilir ne de bir kral atayabilir. Kısacası genel iradenin işlemleri olan yasalar kesinlikle genel ve soyut düzenlemelerdir ve her türlü özel konu ve görev de yasama yetkisinin

dışındadır. Dolayısıyla, ne türden bir yönetim tarzı söz konusu olursa olsun, yasayla yönetilen her devlet, meşrudur ve meşru her yönetim de yasaları hem yapanın hem de itaat edenin halk olduğu bir *cumhuriyet*dir.

Toplumun nasıl tanzim edileceğine, toplum halinde birleşmeye karar veren insanlar yine karar verecekse de acaba bu işlem nasıl gerçekleşecektir? Kendisi için neyin yararlı olduğunu nadiren fark ettiği için çoğunlukla ne istediğini bilmeyen kalabalık kitleler “yasa” koyma gibi zor bir işi nasıl başaracaktır? Daha önce de ifade edildiği üzere, *Rousseau* açısından bakıldığında, halk, her zaman müşterek iyiliği istese de iyiliğin nerede olduğunu kendi kendine her zaman göremez. Genel irade her zaman doğrudur, ama onu yürütenler her zaman doğru yürütmezler. Genel iradeye aradığı doğru yolu gösterecek, onu özel iradelerin aldatıcı etkilerinden koruyacak, kısa vadeli çıkarların arkasındaki uzun vadeli kötülükleri keşfettirecek kılavuzlara ihtiyaç vardır. Şayet halk aydınlatılırsa siyasal birlikte akılla irade birleşecek ve akılla iradenin birleşmesi sonucunda da istikrar hakim olacaktır. Toplum için yasa oluşturacak erdemli kılavuza duyulan ihtiyaç da işte buradan gelmektedir. Topluma uygun düşecek kuralları, yani yasaları keşfedebilmek için, bütün tutkulardan arınmış, tutkularla hiçbir ilişkisi olmayan üstün bir zeka gereklidir. Öyle bir zeka ki mutluluğu diğer insanlarınkine bağlı olmamakla birlikte onların mutluluğu için çalışır ve yalnızca onur payıyla yetinir. Yasa koyucu, siyasal düzen içerisinde olağan üstü bir insandır. Üstün zekasıyla olduğu kadar, görevi dolayısıyla da öyledir. Bu görev ne yönetim işidir ne de egemenlik; *cumhuriyeti* kurmakla birlikte, yapısına girmez onun. İnsanlara komuta edenin yasalara etmemesi gerektiğine göre, yasalara komuta edenin de insanlara etmemesi gerekir. Yoksa, yasalar onun sadece tutkularının ve haksızlıklarının bir aracı olacaktır. Kısacası yasaları kaleme alanın, yani halk için hangi yasaların uygun olacağını belirleyen önderin, yasaları onaylama ya da yü-

rütme hakkı yoktur ve olmamalıdır. Yasaları erdemli ve onurlu bir lider keşfetse, belirlese de yasaları onaylama hakkından halk, asla vazgeçemez. Daha önce de belirtildiği gibi, “ilk sözleşme” gereği onay mercii yalnızca halktır ve yalnızca halk, yani genel irade bireyleri herhangi bir şeye zorlayabilir. Özel bir iradenin genel iradeye uygun olup olmadığı ancak halkın oyuna sunularak anlaşılabilir. Halkın onayına başvurmaksızın, devlet gücünü zorla ele geçirip, halkın geçici ürküntüsünden yararlanarak, onun soğuk kanlılıkla hiçbir zaman kabul edemeyeceği yasalar yapıp o yasaları halka dayatmak mümkün ise de şüphesiz bunlar uzun vadede başarısız olacaklardır. Maalesef böylesi zamanlarda, halkın mutluluğunu düşünen erdemli ve onurlu önderlerle diktatörler hep birbirine karıştırılır ve diktatörler toplumsal kahraman zannedilirler.²²⁴ *Rousseau*’nun bu erdemli, seçkin, zeki, halka yol gösteren önder yaklaşımı da suiistimale çok açıktır. Kendisi de bunun farkında olacak ki bu gibi insanlarla diktatörlerin karıştırılabileceğini belirtmek zorunda kalır. Şayet erdem, bilgi, seçkinlik, önderlik gibi iddialar benimsecekse niçin klasik düşünürlerin monarşi ya da aristokrasi modelleri benimsenmesin?

Rousseau, yasaların gözetmesi gerektiği amaç olan müşterek yararı ne olduğunu da şu şekilde izah eder: Şüphe yok ki ortak yarardan kasıt, her bireyin özgürlüğü ve eşitliğidir. *Özgürlük*, insanın kendisi için koymuş olduğu yasaya yine kendisinin uymasıdır. Yani özgürlük, insanın kendi kendini belirlemesidir. Her insan özgür olarak doğar. İnsan, doğa durumunda özgür olduğu gibi sivil-siyasal durumda da özgürdür. Toplum sözleşmesiyle insan, kendi gücüyle sınırlı doğal özgürlüğünü genel iradeyle sınırlı sivil özgürlükle değiştirir sadece. Bu değiştirme bir vazgeçme asla değildir. Özgürlükten vazgeçmek, insan olma niteliğinden,

²²⁴ J. J. Rousseau, *Toplum Sözleşmesi*, Çev., V. Günyol, Adam Yay., İstanbul, 1994, Kitap II. Bölüm VI - X.

insanlık haklarından, hatta ödevlerinden vazgeçmek demektir. Böyle bir vazgeçme insanın doğasıyla da yaratılışıyla da uzlaşmaz. İnsandan özgürlüğünü almak, eylemlerinden her türlü ahlak düşüncesini kaldırmak demektir. Oysaki sivil-siyasal durum doğallığın, güdüselliğin yerine rasyonelliği ve ahlakîliği geçirmektir. Eşitliğe gelince; bu kavramdan, güç ve zenginlik derecelerinin herkes için aynı olması değil, bu gücün hiçbir zorbalığa kaçmaması ve ancak mevki ve yasalar gerektirdikçe kullanılması, varlık bakımından da hiçbir yurttaşın ne başkasını satın alacak kadar zengin, ne de kendini satmak zorunda kalacak kadar yoksul olmaması gerektiği anlaşılmalıdır. Bu da insanların mal, mülk ve saygınlık bakımından ölçülü olmaları demektir. Yasaların gücü her zaman eşitliği sürdürmeye çalışmalıdır. Haddizatında *cumhuriyetten* kasıt da zaten, insanların eşitlik ekseninde örgütlenmelerinden başka bir şey değildir. Bireylerin zenginliğinin ya da yoksulluğunun bile devlet tarafından belirlenmesini istemesi, Rousseau'nun ne tür bir cumhuriyet anlayışına sahip olduğunun tipik bir göstergesidir. Böyle bir cumhuriyet, elbette özgürlük karşıtı, otoriter ve totaliter bir yönetim olacaktır.

Siyasî modellerin neler olduğu sorusuna gelince; *Rousseau* yönetim biçimleri arasındaki ayrımı, yöneticilerin sayısından hareketle yapmaktadır. Ona göre, yöneticiler halkın bütünü içerisinde seçiliyorsa ya da egemen güç yönetme görevini bütün halka tevdi ediyorsa bu çeşit yönetime *demokrasi*, yöneticiler halkın bir kısmı içerisinde seçiliyorsa ya da egemen güç yönetme görevini halktan bir gruba veriyorsa *aristokrasi*, son olarak da egemen varlık yönetimi tek bir kişinin eline bırakıyorsa bu yönetim şekline de *monarşi* adı verilir. *Rousseau*, siyasî modellerin bizatihi iyi ya da bizatihi kötü olduğu kanaatinden ziyade, her birinin bazı durumlarda en iyi bazı durumlardaysa en kötü olabileceği kanaatini paylaşır. Demokrasi modeli daha çok küçük ölçekteki devletlere; aristokrasi orta ölçekteki; monarşi de büyük ölçekteki

devletlere uygundur, der. Böyle bir değerlendirme yapmasının nedeniyse, iktidarı her halükârda halk tarafından tevdi edilen bir görev diye görmesi, yani siyasetin meşruiyet zeminini olarak halka işaret etmesidir. Bu değerlendirme tarihi tecrübelerle de yaşadığı dönemin pratikteki siyaset tarzına da uygun düşmüyor ise de *Rousseau*'nun yapmak istediği, elbette olması gerekeni göstermektir. Bu yaklaşımından ötürüdür ki zaten, bütün yönetim tarzlarını *cumhuriyet* olarak nitelendirir. Aslında *Rousseau*'nun, cumhuriyeti diğerlerinden farklı ve olması gereken model olarak gördüğünü söylemek, "bütün yönetimler cumhuriyettir" şeklindeki nitelemesinden hareketle mümkündür. Haddizatında *Rousseau*, siyasî modellerle ilgili ayrıntılı değerlendirmelerinde bu tavrını oldukça net bir biçimde ortaya koymaktadır. Demokrasinin de aristokrasinin de monarşinin de kötü yanlarından bahseden *Rousseau*, bir form olarak cumhuriyetin hep iyi yönlerinden bahseder. Onun ifadeleriyle: "Cumhuriyet yönetiminde halk oyu, hemen her zaman yalnız erdemli, bilgili ve yetenekli insanları yüksek görevlere getirir. Bu insanlar görevlerini onurla yaparlar. Oysa diğer modellerde yüksek görevlere erişenler; çoğu kez bir takım insan taslakları, düzenbaz, entrikacı, aşağılık kimselerdir." Şüphe yok ki *Rousseau*'nun cumhuriyete bu şekilde bakmasının arka planında hem *Cenevre Cumhuriyeti* yurttaşı olması ve cumhuriyet uygulamalarıyla, belli süreler zarfında yaşamak zorunda kaldığı aristokrasi ve monarşi yönetimlerini yaşayarak mukayese etme imkânı bulması hem de genel iradeyi, yani halkı zaman zaman da olsa yanılabilir gördüğünden halka yol gösterecek ve halkın mutluluğunu kendi kişisel mutluluğundan önde tutabilecek erdemli ve onurlu önderlere ihtiyaç vardır diye düşünmesinden ve böylesi erdemli ve onurlu önderlerin olabileceğini zannetmesinden kaynaklanmaktadır.

Rousseau, devletin istikrarına yönelik olarak da şunları söylemektedir: Bir toplumsal düzenin bozulmasına yol açan

iki neden vardır. Birincisi, yöneticilerin sayısının sürekli çoğalması ve bunların özel iradelerinin sürekli genel iradeyi, halkı kendi çıkarları doğrultusunda etkilemeye çalışmaları ve sonuçta da buna muvaffak olmalarıdır. Bu öylesine bir kusurdur ki toplum sözleşmesinin feshine kadar gider. İkincisi, yöneticilerin toplumu, herkese eşit muamele etmesi gereken yasalara göre idare etmemeye başlamaları ve neticede de egemenliği zorla kendi inisiyatiflerine almalarıdır. Böyle bir durumda gerçekleşen şey, devletin herkes olmaktan çıkıp, bir zümreye, bir gruba hasredilmesi, daha doğrusu rejimin oligarşiye ve despotluğa dönüşmesidir. Şüphesiz, yönetimin oligarşiye ve despotluğa dönüşmesi, toplum sözleşmesinin bozulduğu ve doğal hale geri döndüğü anlamını taşır. Doğal özgürlüklerine dönmüş olan yurttaşlar yine de devlete itaat etmeye zorlanırlarsa da itaat etmek zorunda değildirler. Esasen, sivil-siyasal birlik, tıpkı insan bedeni gibi, daha doğar doğmaz ölüme yüz tutar ve ölüm nedenlerini de kendi içinde taşır. Ancak, az ya da çok sağlam bir yapıya sahip olması ömrünün uzamasını sağlayabilir. İnsan bedeni Tanrı'nın, doğanın eseri, devletinkiyse insan ürünüdür. Kendi ömürlerini uzatmak insanların elinde değildir ama devlete en iyi düzeni vererek devletin ömrünü uzatmak insanların elindedir. En iyi devlet de yıkılıp gidecektir, ama diğerlerinden çok sonra. Siyasal birliğin, devletin varlık nedeni halktır. Yasama gücü, yani genel irade devletin kalbi; uygulama gücü de (yürütme ve yargı) beynidir. Beyin, bütün parçalara canlılık sağlar ama beyin felce uğrasa bile beden yine yaşayabilir. Fakat, kalp görevini icra edemez hale gelirse canlı varlık ölmeye mahkumdur. Devlet, yasalarla değil; yasama gücüyle yaşar. Yasa, genel iradenin kamuya bildirilmesinden başka bir şey olmadığından, yasama yetkisi yalnızca halktadır ve yasama yetkisinde halkın temsil edilemeyeceği açıktır. Yasaların çıkarılması için tek yolsa halkın toplanması, yani referandumdur. Bu açıdan bakıldığında; yasa yapmak üzere seçilen milletvekilleri milletin temsilcile-

ri değildirler ve olamazlar da. Halkın onamadığı hiçbir yasa geçerli değildir ve yasa olarak nitelendirilemez. Kendilerini temsilen yasa yapsın ve onaylasın diye bir halk, milletvekilleri seçiyor ve buna rağmen kendisini özgür sanıyorsa aldanıyor demektir. O ancak parlamento üyelerini seçerken özgürdür. Bu üyeler seçilir seçilmez, halk bir hiç derekesine iner ve bir anlamda köleliğe de avdet eder. Yasama gücü yani genel irade, yani halk yoksa devlet de yoktur. Şayet yasamayla ilgili olarak bir halk, kendisine temsilciler seçerse özgürlüğünü de varlığını da yitirmiş olacaktır. Yasaları uygulayan yürütme ve yargı gücünde ise halk, temsil edilebilir ve edilmelidir de. Yürütme ve yargı gücünü elinde tutanlar, bir diğer ifadeyle hükümet edenler, halkın efendileri değil, görevlileridir. Halk, istediği zaman onları iş başına getirir, istediği zaman da işten uzaklaştırır. Onların işi sözleşme ya da yasa yapmak yahut da yasalar üzerinde tartışmak değil, yalnızca yasaları uygulamaktır. Görevlilerin belirlenmesinde tutulacak yol da seçim ve kuradır. Seçim yolu, askerlik görevi gibi özel yetenek isteyen yerlere; kura ise yargı görevi gibi yalnızca sağduyuya, doğruluğa ve dürüstlüğü bağli yerlere görevli bulmak için elverişlidir. Her gerçek cumhuriyette bu görevleri üstlenecek nitelikler, şüphesiz bütün yurttaşlarda bulunur. Rousseau'nun modern cumhuriyet ve demokrasi-lerdeki temsil ve seçim sorununu tespiti elbette çok önemlidir. Bu sorunun bugün bile çözülmüş olduğunu söylemek hayli zordur.

Rousseau, sivil-siyasal sistemin istikrarına yönelik olarak, bir *"toplum dini"* inşa edilmesi gerektiğini de belirtir. Daha önce de ifade edildiği üzere, *"Toplum Sözleşmesi"* adlı kitap yayınlandığında, siyasî ve dinî çevrelerin Rousseau'ya tepki göstermesinin ve cezalandırma isteğinin nedeni de *"toplum dini"* başlığını taşıyan bu düşünceleri olmuştur. Rousseau'nu burada yapmak istediği şey, sivil-siyasal toplumda din ve devlet ilişkilerinin nasıl olması gerektiğini göstermektir. Bu meseleyle ilgili olarak Rousseau, kendisine

Machiavelli ve *Thomas Hobbes*'u model alır. Ona göre, toplumla ilgisi bakımından din, iki kategoride değerlendirilebilir: Bireye yönelik din ve yurttaşa yönelik din. Yahudilik, Hristiyanlık, İslam, ve sair geleneksel dinlerin hepsi bireye yönelik olup, sivil-siyasal hayata karışmalarından ötürü devlet için zararlıdırlar. Geleneksel dinlerden bir takım unsurları taşımakla birlikte, sivil siyasal düzen içerisinde yalnızca insanların devlet tarafından kendilerine yüklenilen ödevleri canla, başla yapmalarını sağlayacak, devlete bağlılıklarını artıracak dinse yurttaşa yönelik bir dindir ve devlet için iyi olan "*toplum dini*" de budur. Toplum dininin kuralları yalın, az sayıda, açıklamalara ve yorumlara ihtiyaç duyurmayacak şekilde net olmalıdır. Olumlu dogma olarak; dürüstleri ödüllendiren, suçluları cezalandıran, akıllı ve yardım sever bir Tanrının varlığıyla toplum sözleşmesinin (anayasanın) ve yasaların kutsallığını; olumsuz dogma olarak da sadece toplumsal ve dinsel hoşgörüsüzlüğü içermelidir. Bu çerçevenin dışında kalan dinlere yaşama hakkı vermek, şüphe yok ki sivil-siyasal toplumda istikrarsızlığa neden olacaktır. Rousseau'nun "*toplum dini*" anlayışının uygulamalarını Türkiye özelinde görmek, pekâla mümkündür. Ancak bu uygulamaları özgürlükçü modern cumhuriyet ve modern demokrasilerle bağdaştırmak, imkân dahilinde değildir.

Rousseau, siyaset felsefesinin ikinci temel problemini teşkil eden "kimin neye hakkı olacak?" sorusunu da "*Eşitsizliğin Kökeni Üzerine Söylev*" adlı eserinde ele almaktadır. Bu meseleyle ilgili hareket noktası, sivil-siyasal toplumun getirmiş olduğu hak eşitsizliklerinin, insanların doğal yapıyla açıklanamayacağı argümanıdır. *Rousseau* açısından, hak eşitsizliklerinin doğal olduğuna dair değerlendirmeler yapılmasının asıl nedeni, insan doğasının ne olduğunun bilinmemesinden kaynaklanmaktadır. Bu yüzdendir ki zaten, *Sokrates*'in ders verdiği mekân, *Delphes* tapınağının mahyasındaki "*kendini bil*" vecizesinin, ahlakçıların ve hu-

kukçuların bütün kitaplarından çok daha önemli ve güçlü bir temel kuralı ifade ettiğini söylemek, *Rousseau*'ya yanlış görünmemektedir. Bu çerçevede *Rousseau*, insanlar arasında iki tür eşitsizlikten bahseder. Bunlardan ilki, yaratılıştan kaynaklanan veya doğa tarafından meydana getirilmiş olan, bedensel ve zihinsel niteliklerdeki farklılıklar anlamında *doğal eşitsizlik*; diğeri ise bir çeşit uzlaşmaya dayanan ve insanların kendilerince de onaylanmış ya da en azından kabullenilmiş olan *siyasal eşitsizlik*dir. Doğal eşitsizlik, hakikatte bir eşitsizlik değildir. *Rousseau*'ya göre, asıl eşitsizlik, siyasal eşitsizlik olup, fertlerden bazılarının diğerlerinin zararı pahasına yararlandığı, örneğin diğerlerinden daha zengin, daha itibarlı veya onlara boyun eğdirmiş olmak gibi bir takım ayrıcalıkları ifade eder. Doğal eşitsizliğin kaynağının ne olduğu sorulamaz, çünkü bu sorunun cevabı, kavramın içeriğinde vardır. Doğal eşitsizlikle siyasal eşitsizlik arasında herhangi bir korelasyonun var olup olmadığı da sorulamaz, çünkü bu soru, beden ya da akıl gücünün, bilgelik ya da erdemin hep aynı kişilerde hem de iktidarları ve zenginlikleriyle orantılı bir şekilde bulunup bulunmadığını sormaya varacaktır. Böyle bir soru becerikli köleler arasında tartışılabilir ama hakikati arayan akıllı ve özgür insanlarca tartışılmaz. Doğal eşitsizliğin hakikatte bir eşitsizlik olmasının nedenini *Rousseau* şöyle açıklar: Doğal halde yaşayan insanların, bedensel ve zihinsel nitelikleri farklı ise de bu farklar onların doğa üzerinde istedikleri şekilde tasarrufta bulunmalarına ya da doğal ürünlere şu veya bu yolla sahip olmalarına engel teşkil etmez. Eğer herhangi bir engelden söz edilecekse bu, dışsal bir engel olmaktan ziyade, kendi yeteneklerinden ve güçlerinin sınırlılığından kaynaklanan bir engeldir. Doğa durumunda, herkes her şeye sahip olma hakkını haizdir, ama elbette ki bu, onların yetenekleri ve güçleriyle orantılı olacaktır. Kaldı ki insanların, akıllarına öncelenen; hayatını idame ettirme, varlığını koruma ve hemcinslerinin yok olmalarına ya da acı çekmelerine karşı hoş-

nutsuz duygular taşıma, yani merhamet gösterme gibi doğal özellikleri, doğal eşitsizliği hiçbir zaman başkalarını açlığa mahkum etme noktalarına kadar vardırılmaz. İnsanlar, merhamet duygularına akılla karşı koymadıkça başkalarına, hatta canlı herhangi bir varlığa bile asla fenalık yapamazlar. Şayet bir doğal hukuktan bahsedilecekse, onun bütün kuralları işte bu insanî özelliklerden çıkarılmalıdır. Bu kuralları akıl, bilahare başka temeller üzerine kurmak zorundadır ki onun da zamanı, aklın, birbirini izleyen gelişmelerle doğayı kontrol altına almayı başardığı "sözleşme" vaktidir. İnsanlar, doğa halinde yaşamak için gereken şeylere, güdüleriyle ve duygularıyla sahip olurken, sözleşmeyle kurulan toplum halinde ancak işlenmiş bir akılla sahip olabilirler. Kısacası, *Rousseau* için doğal eşitsizlik doğa halinde sadece hissedilebilir bir nitelik olup, şu veya bu hakka sahip olma anlamında hiçbir etkisi yoktur. Hak eşitsizliğini yaratan ve normalleştiren temel unsur, esas itibarıyla akıldır. Bencillik ve çıkarıcılık, güdülerin ya da duyguların değil aklın eseridir. İnsanı çevresinden ayırıp yalnızlaştıran da acı çeken bir insan karşısında ona, gizlice "istersen geber, ben güvenlik içerisindeyim" dedirten de akıldır. Erdemleri akıl ve muhakeme ile edinmek, *Sokrates* gibi zekalar için mümkün olabilirse de insan türünün varlığını sürdürmesi sadece akıl ve muhakemeye dayansaydı şüphe yok ki çoktan ortadan kalkmış olurdu.²²⁵

Acaba insanlar arasında hak eşitsizliği nasıl başlamış ve bu durum nasıl kabullenilmiş ve nasıl normalleştirilmiştir? *Rousseau*'nun bu soruya cevabı da şöyledir: Bir toprak parçasının etrafını çitle çevirip "burası bana aittir" diyen ve bu söze inanacak kadar saf insanlar da bulan ilk insan, eşitsizlik ekseninde örgütlenen toplumun gerçek kurucusudur. İşte bu "özel mülkiyet" düşüncesi, doğa durumundayken geliş-

²²⁵ J. J. Rousseau, *İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kaynağı*, Çev., R. N. İleri, Say Yay., İstanbul, 1990, I. Bölüm.

meye başlayan rasyonalitenin bir ürünüdür. İnsanlar, ihtiyaçlarının ötesinde, daha çok mülkiyete sahip olmalarının kendileri için yaralı olduğunu düşünmeye başladıkları andan itibaren eşitlik kaybolmuştur. Bu büyük devrimi meydana getiren ilk uğraş alanları; özel mülkiyeti doğuran tarım ve madenciliktir. Özel mülkiyet kabul edilince herkesi bağlayan pozitif hukuk kuralları da zorunlu olarak konulmaya başlandı. Pozitif hukukun yaratılması, mülkiyetin emeğe dayandığı durumlarda daha da tabiidir. Böylelikle de doğal eşitsizlik, mübadele düzeninden kaynaklanan toplumsal eşitsizlikle yer değiştirmiştir. Artık insanların kaderi, doğal niteliklerine ve yeteneklerine göre değil, mülkiyetlerine ve zekaları sayesinde mülkiyetlerini koruma ve artırma becerilerine göre şekillenecektir. Mülk sahipliği, saygı duyulan yegâne özellik olarak görülmeye başlanacağı için de insanlar çıkarları için daha çok sahip olmaya ya da sahipmiş gibi görünmeye çalışacak ve “olmak ve görünmek” arasında sıkışınca da her türlü ahlakî dejenerasyon ortaya çıkacaktır. Bu sayede, doğa durumunda özgür olan insanlar, toplum durumunda maalesef yeni ama doğal olmayan ihtiyaçların zoruyla hem eşyanın hem de mülkiyet sahibi hemcinslerinin kölesi durumuna düşeceklerdir. En güçlüler ya da en zavalılar kendi güçlerini ya da kendi ihtiyaçlarını başkalarının malları üzerinde bir hak haline getirecekleri için bozulan eşitliği bir kaos izleyecektir. Zenginlerin gaspları ya da yoksulların hırsızlığı doğal merhametin ve adaletin sesini boğarak, çatışmayı sürekli kılacaktır. Kaostan daha fazla zarar görmemek için zenginler; esas maksatları, yoksulları baskı altına almak, muhterisleri durdurmak, kendilerine ait olanın tasarrufunu sağlamak olan, ancak sözde herkesin uymak zorunda olacağı, hiç kimsenin dışında kalmayacağı, zengine ve yoksula karşılıklı ödevler yükleyecek adalet ve barış kuralları önererek toplumsal ve siyasal düzen kurmak isteyeceklerdir. Aldatılmaları kolay olan ve üstelik kendi araların-

da çözümlenecek pek çok sorunları da bulunan yoksullar, özgürlüklerini güvence altına alacaklarına inanarak bu teklife gözü kapalı koşacaklardır. Yoksullara daha çok engel, zenginlereyse daha çok güç getiren, doğal özgürlüğü bir daha geri dönmek üzere yok eden mülkiyete bağlı eşitlik kanununu kuran, ustalıklı bir gaspa hak payesi veren, bazı muhterislerin kârı uğruna bütün insan türünü her türlü zahmete, köleliğe ve sefaletle boyun eğdiren, kısacası hak eşitsizliğini yaratan toplumun ve kanunların doğuşu böyle olsa gerektir. Hak eşitsizliğini savunan ve sürdüren, bu yolla kurulmuş bir toplumsal ve siyasal düzenin, hak eşitliğini esas alan bir toplumsal ve siyasal düzene dönüştürülmesi için, şüphesiz yeni devrimlere ihtiyaç vardır, ta ki yeni devrimler devleti meşru devlete yaklaştırsın. Özetle, *Rousseau* için, doğa durumunda hemen hiç bulunmayan hak eşitsizliği, gücünü ve artışını insanların yeteneklerinden ve aklın gelişmesinden alır. Özel mülkiyetin ve pozitif hukukun yerleşmesiyle de kendisini hem yasallaştırır hem de istikrarlı kılar. Ancak, açıktır ki *pozitif hukuk*un izin verdiği maddî eşitsizlik, entelektüel eşitsizlikle aynı orantıda bulunmazsa *doğal hukuka* aykırı düşer. Sivil-siyasal toplumda egemen olan bu eşitsizlik türü konusunda ne düşünülmesi gerektiği de besbellidir. Böyle bir eşitsizlik, nasıl tanımlanırsa tanımlansın, *pozitif hukuk* açısından nasıl yasallaştırılırsa yasallaştırılsın *doğal hukuka* kesinlikle aykırıdır. Erdemsiz bir budalanın erdemli bir bilgeyi yönetmesini istemek ya da çoğunluğun zorunlu ihtiyaçlarını karşılayamadığı yerde, bir avuç azınlığın gereksiz ve lüks şeyler bolluğu içerisinde yüzmesini hoş karşılamak, meşru görülebilir mi? ²²⁶ Yukarıdaki ifadelerden de anlaşılacağı gibi, *Rousseau*, modern döneme mensup bir siyasî düşünür olmasına rağmen, gerek bireysel hayatından, gerekse şahidi olduğu toplumsal ve siyasal tecrübelerden ötürü, neticede modern anlayışa ta-

²²⁶ Rousseau, a. g. e. II. Bölüm.

mamen aykırı, bir erdem savunusu yapmak zorunda kalmıştır.

Şüphe yok ki on sekizinci yüzyılın en derin ve en etkili düşünürlerinden biri *Rousseau*'dur. *Aydınlanmanın* başka hiçbir siması, egemen çevreler açısından ondan daha tehlikeli, halk açısından da ondan daha yararlı düşünceler üretmemiştir. Siyasî düşüncelerinin odak noktası olan "genel irade" deyişi, bir yandan devrim ve romantizm akımlarını, diğer yandan da mülkiyet hakkını tanıyan orta-sınıf ağırlıklı; özgürlük, eşitlik ve kardeşlik ideallerine bağlı cumhuriyetçilik akımlarını hazırlamıştır. Dünya tarihine *Fransız Devrimi* ile damgasını vuran "halk egemenliği" savunusu da elbette *Rousseau*'ya çok şey borçludur.²²⁷

²²⁷ Ed. David Thomson, *Siyasi Düşünce Tarihi*, Çev., S. Taşçı, Metropol Yay., İstanbul, 2002, s. 138.

Karl Marx (1818-1883)

Karl Marx, 1818 yılında o zamanki adıyla *Prusya Krallığı*'nın (Almanya) *Treves* (Trier) kentinde, *Yahudi* haham bir aileye mensup olan, fakat daha sonra Protestanlığı kabullenen, avukat/yargıç Herschel Marx'ın sekiz çocuğundan ikincisi olarak dünyaya gelmiştir. Treves şehri, on dokuzuncu yüzyılın başlarında, muhtelif nedenlerden ötürü, meskun Yahudiler arasında yoğun Hristiyanlaşma hareketlerinin yaşandığı bir bölgedir. Alt tabakalara mensup Yahudilerin din değiştirmeleri pek fazla dikkat çekmezken, şehrin yargı-cı Herschel Marx'ınki bir hayli dikkat çeker. Yahudiler, *Mordechai* adlı meşhur haham ailesinin, üstelik de yüksek idare mevkiinde bulunan bir temsilcisinin *Protestan* oluşuna bir hayli şaşırmışlardır. *Hristiyan* çoğunluk ise "ihtida" hareketine, memnuniyetle birlikte, Yahudilerin bazen politik ya da ekonomik faktörler motivasyonu ile bu gibi davranış-lara tevessül ettiklerini düşündüklerinden, oldukça şüpheyile de bakıyorlardı. Her iki tarafın şüphesi de belki haklıydı, çünkü yargıç, "ihtida" ettikten kısa süre sonra, Hollanda'lı bir başka haham ailenin kızıyla evlenmiştir. Karl Marx işte bu evliliğin mahsulüdür. İlk ve orta öğrenimini 1834 yılında Treves'te tamamlayan Karl Marx, hukuk tahsili için 1836'da Bonn Üniversitesi'ne gönderilir. Üniversite ortamında ve büyük şehirde, dönemin siyasal, ekonomik ve felsefî tartış-maları bir hayli yoğundur. Söz konusu tarihlerde *Fransız Devrimi*'nin ektiği özgürlük, eşitlik, cumhuriyet tohumları Avrupa'nın diğer ülkelerinde olduğu gibi Almanya'da da etkili olmuş, lehte ya da aleyhte burada da oluşumlar belir-meye başlamıştır. Özgürlük, eşitlik ve cumhuriyet kavram-ları, Almanya'da *Hegel*'in devlet felsefesinin tesiri altında, devletin ferde üstünlüğünü destekleyen cereyanlara dönüş-müş ise de doğrusu bu düşünceler karışık bir şekilde de olsa Almanya'ya da yayılmıştır. Bu atmosfer altındaki üniversite yıllarında Karl Marx, biraz da kulaktan dolma bilgilerle coş-kulu bir *Hegelci* olmuştur. "Devlet, özgürlüğün ta kendisi-

dir", "İnsanlığın ilerlemesi, devlet vasıtasıyla gerçekleşir", "Bireyin menfaati, ancak devletin menfaatiyle uzlaşırsa meşrudur", "Devlet, ahlakın tezahürüdür", gibi tekerlemeler, bugünlerde Karl Marx'ın da amentüsüdür. Hukuk okumak üzere üniversiteye başlayan Karl Marx, tanıdığı felsefî çevrelerin de etkisiyle olacak, diplomasını "Demokritos ve Epiküros" üzerine hazırladığı tez sayesinde 1841'de İena Üniversitesi Felsefe Fakültesi'nden almıştır.

Üniversite mezunu *Karl Marx*, bu sıralarda babası da vefat etmiş olduğundan artık iş hayatına atılmak zorundadır ve *Köln*'de yayınlanan "*Ren Gazetesi*"nde çalışmaya başlar. *Ren Gazetesi*; liberalizm, Protestanlık ve Prusya Krallığı taraftarı kimliği ile tanınan bir gazetedir. Yaklaşık, iki yıl kadar süren bu ilk gazeteciliğinde Karl Marx, bir yandan aşırı dinî bir liberalizm, müphem bir siyasî liberalizm ve bir Prusya taraftarı, öte yandan da ekonomik meselelerin ve özellikle de sosyalist ve komünist bir sistem görüşünün yabancıları olarak görünmektedir. *Karl Marx*'ın belli bir süre editörlüğünü de yaptığı *Ren Gazetesi*, editörünün yazdığı dinî liberalizm, daha doğrusu din karşıtı yazılardan ötürü çok geçmeden sansüre uğramış ve kapatılmıştır. Gazete kapatılınca ailesinin yanına dönen Karl Marx, 1843 yılında lise yıllarından arkadaşı ve üniversite yıllarında da nişanlısı olan *Jenny von Westphalen* ile evlenir. Evlendikten kısa bir süre sonra, üniversite yıllarından tanıştığı *Dr. Arnold Ruge*'ün Fransa'da, Paris'te yayınlamayı planladığı "*Fransız - Alman Yıllıkları*" mecmuasında yazarlığa daveti üzerine, eşiyile beraber *Fransa*'ya gider. Mecmuanın ilk sayısında kullandığı "motto" şudur: "Alman dünyasına, Fransız Devrimini hazırlayan düşüncelerin telkini". Mecmuayı neşredenlere göre, Fransa felsefenin asıl yurdu idi ve Almanya'nın da bu felsefeden ders alması lazımdı. Yıllıklarda Karl Marx, "*Yahudi Meselesi*" ve "*Hegel'in Hukuk Felsefesinin Eleştirisine Giriş*" adlı ilk eserlerini neşreder. Bu tarihlerde Prusya Krallığına yapılan suikastla ilgili olarak, Fransa'da aynı günlerde

yayınlanan “İleri” adlı bir başka Alman mecmuasında, Karl Marx’ın “daha şiddetli bir suikast teşebbüsüne girişilmeli” şeklindeki ifadeleri yer alınca, Prusya Sefiri, Fransız hükümeti nezdinde girişimde bulunur ve “İleri” mecmuasının yayınına son verilmesini ister. Mecmua çalışanlarının Fransa dışına çıkarılmasıyla da mesele kapatılır. Bu meseleden ötürü Karl Marx, 1845 yılının Ocak ayında Fransa’yı terk etmek ve *Belçika*’ya sığınmak zorunda kalır. Karl Marx, *Paris*’te kaldığı süre zarfında sosyalist çevrelerle de dostluk kurmuş, *Proudhon*, *Bakunin*, *Engels* gibi sosyalist düşünürlerle burada tanışmıştır. Onun, *Liberalizmden Sosyalizme*, *Hegelsizlikten Komünizme* doğru düşünsel değişimi bu dönemde yaşadığını ve liberal demokratlıktan ayrılıp sosyalist cephede yer almaya bu dönemde başladığını söylemek yanlış olmasa gerektir. Aslına bakılırsa 1848 yılına kadar liberalizm ile sosyalizmi birbirinden ayırt etmek oldukça zordu. Bunun nedeni; öncelikle 1789 Fransız Devrimi sonrasında kendilerine “sosyalistler” demeye başlayanların, yine kendilerini her yerde Fransız Devrimi’nin taraftarları ve mirasçıları olarak görmeleri idi. Bu da onları, aynı iddialarda bulunan ama kendilerine “liberaller” demeye başlayanlardan farklı kılmıyordu. Haddizatında; Fransız Devrimi’nden 1848’e kadarki dönemde, insanlar için tek bariz ihtilaf, değişimi kaçınılmaz ve arzu edilir bulan ve bu yüzden Fransız Devrimi’ni destekleyenler ile devrimi değerlerin dejenerasyonu olarak gören ve bu yüzden de Fransız Devrimi’ne karşı olan monarşi taraftarı muhafazakârlar arasında görünmektedir. Dolayısıyla kendilerine Jakoben, radikal, cumhuriyetçi ya da sosyalist diyenler, liberallerin sadece daha militan bir çeşidi olarak görülüyorlardı.²²⁸ Söz konusu düşünceler arasındaki bu müphem durum, 1848’de “*Komünist Manifesto*”nun yayınlanmasıyla netlik kazanacaktır.

²²⁸ Immanuel Wallerstein, *Liberalizmden Sonra*, Çev., E. Öz, Metis Yay., İstanbul, 2003, ss. 75 – 91.

Belçika'nın *Brüksel* şehrine yerleşen Karl Marx, burada da oldukça sıkıntılı günler geçirmiştir. Paris'te başlayan ekonomik problemler, Brüksel'de artarak devam etmiş, hatta ve hatta Paris'teyken tanıştığı sosyalist arkadaşlarının, özellikle de *Engels*'in yardımları sayesinde hayatını sürdürebilmiştir. Belki de bu yüzden olacak, Brüksel'de ekonomik meseleler üzerine daha çok yoğunlaşmıştır. Öyle ki ekonomik yapı ve toplumsal hayat arasındaki korelasyonu çözümlemek isteyen Karl Marx, kendisini *Brüksel*'e ziyarete gelen *Engels*'le birlikte, endüstriyel gelişmeleri ve toplumsal sonuçlarını daha yakından incelemek maksadıyla, 1845 Temmuz-Ağustos aylarında, endüstrileşmenin ilk tezahür yeri olan İngiltere'ye kısa süreli bir araştırma gezisine de çıkar. İngiltere seyahati her iki düşünür için de çok etkili olur. Yaklaşık iki ay süren gezi dönüşünde iki şeye karar verilir: Birincisi; toplumsal olayların, ekonomik ve teknik sahadaki olup bitenlerle izahına dair müşterek bir "eser" yazmak. İkincisi de bir "komünist parti" kuruluşu için çalışmak. *Karl Marx*, bu çerçevedeki faaliyetlerini, Şubat 1848 tarihine kadar Brüksel'de sürdürür. Şubat 1848'de "*Komünist Manifesto*"nun Londra'da yayınlanmasını müteakip Belçika hükümeti, Brüksel'i terk etmesini ister. Aynı tarihlerde Fransa'da "İkinci Cumhuriyet" in ilanı (22 Şubat 1848) gerçekleşince de oturma izni alıp, tekrar Paris'e döner. Brüksel'de kaldığı süre zarfında, *Engels*'le beraber, bir anlamda tarihi materyalizmin doğum belgesi olan "*Alman İdeolojisi*"ni ve "*Felsefenin Sefaleti*"ni kaleme almıştır. "*Alman İdeolojisi*" gerçekten de o zamana kadar toplumsal olayların açıklanmasının ilkesi olarak iş gören felsefi hümanizmin soyut insanı yerine, ekonomik yapıyı ve üretim ilişkilerini koyan ilk temel eserdir. Esasen, Karl Marx'ın tarihi materyalizme yönelik bilahare yazmış olduğu eserler, "*Alman İdeolojisi*"nin geliştirilmesinden başka bir şey değildir demek de herhalde yanlış olmayacaktır. Paris'e gelen Karl Marx, Fransa'daki vukuatı "*Komünist Manifesto*"nun kehanetlerinden bir kaçının gerçekleşmesi olarak değerlendirir. 1848 tarihli "İkinci Cumhu-

riyet"’in ilanını takip eden aylarda Avrupa’nın diğer ülkelerinde olduğu gibi Almanya’da da cumhuriyet taraftarı eylemler baş gösterir. Bunun üzerine Karl Marx, Almanya’ya geçip Ren Gazetesini yeniden çıkarmaya ve komünizme yönelik faaliyetlerde bulunmaya karar verir. *Köln*’e gider ve 1 Haziran 1848’den itibaren gazeteyi yeniden çıkarır. Ne yazık ki bir yıllık neşriyata rağmen devrim yönünde herhangi bir sonuç alınamadığı gibi, yazılarından ötürü gazete yine kapatılır ve Karl Marx da yine Almanya’yı terk etmek ve Mayıs 1849’da Fransa’ya dönmek zorunda kalır. Ancak Fransa’da da işler yolunda gitmemektedir. Fransa’daki istikrarsızlıkların arkasında sosyalist düşüncelerin bulunduğuna karar veren *Bonaparte* hükümeti, onun Fransa’da kalmasına izin vermez. Bu nedenle Ağustos 1849’da Londra’ya giden Karl Marx, ömrünün sonuna kadar artık İngiltere’de kalacaktır. Maalesef, Londra’da da onu kolay bir hayat beklememektedir. Her yerde olduğu gibi ekonomik zorluklar burada da devam edecektir. Bu sefalet hayatı içerisinde kendisine uzanan yardımcı el de yine, içinden ekseriya günlük ekmek parası çıkan mektupların sahibi *Engels*’tir. Hatta Engels, bir çaresini bulmuş ve Karl Marx’ı *New-York Tribune* muhabiri tayin ettirerek ona iyi-kötü bir gelir kaynağı da temin etmiştir. Böylelikle geçim sıkıntılarından bir nebze olsun kurtulan Karl Marx, Engels’in de teşvikleriyle toplumsal olayların, ekonomik izahına dair yazmayı planladığı eser için *British Museum*’a kapanmaya karar verir. Yazılması planlanan eser "*Kapital*"’in birinci cildi, hayli uzun bir aradan sonra ancak 1867 yılında yayınlanır. Kapital’in yayınlanmasıyla, 1845 Temmuz-Ağustos aylarındaki İngiltere seyahati ertesinde *Engels*’le birlikte gerçekleştirmeyi kararlaştırdıkları iki şey, (toplumsal olayların, ekonomik izahına dair eser yazımı ve komünist parti kuruluşu için çalışmak) esasen gerçekleşmiştir (1865’te de sosyalist *Enternasyonal* Londra’da toplanmıştı). Ancak bu iki unsur sayesinde gerçekleşeceği düşünülen asıl şey, yani "*Alman İdeolojisi*"’nde ve "*Komünist Manifesto*"’da belirtilen "*devrim*" ve "*sosya-*

lizm” hala gerçekleşmemiştir. Devrim ve sosyalizm hayalleri, 1877 yılında iyice kırılır. Bu sene zarfında, Almanya’da yapılan seçimlerde sosyalist vekillerin sayısı yalnızca 6’dan 13’e çıkabilmiş, bu da bir önceki seçime nispetle sadece meclisin % 3’ünü oluşturabilmiştir. Seçimlerden bir yıl sonraki, imparatora yönelik suikast tertibiyse devrimin aksi yönde gelişmelere neden olmuş, hadise yalnızca sosyalist partilerin kapatılmasına yol açmıştır. Sonraki senelerin Fransa’sında *Marxist* renk taşıyan sosyalist bir parti kurulmuş ise de parti teşkilatı, Londra’da bulunan bir yabancıнын, Karl Marx’ın partiyi kontrol etmesini reddetmiştir. İngiltere’de kurulan sosyal demokrat federasyonu, Karl Marx’ın otoritesini kabul etmiş ise de propaganda kitaplarında, “İngilizlerin yabancıların nasihatlerinden hoşlanmadıkları” bahanesiyle adını zikretmeksizin Marx’ın düşüncelerini kullanmış, dolayısıyla burada da bağlar kopmak zorunda kalmıştır.

Ölümünden önceki birkaç yıl içerisinde, “*Kapital*” de “*Devrim*”le ilgili tartışmalar da *Karl Marx* için ümit ve teselli kaynağı olma niteliğini tamamen kaybetmiştir. Tarihin ve toplumsal olayların ebedi kanunlarını bulduğunu zanneden bir insanın hususi tarihi, özetle şu olmuştur: Geçimini kendi emeği ile temin edemediği uzun ve sıkıntılı bir hayat; kendisini zamanla imha eden ve onu ortada yapayalnız bırakan perişan bir aile; akrabalarından ve dostlarından yardım talep eden bir düziye mektup koleksiyonu; kısa bir zaman sonra iflas eden muhtelif gazetecilik denemeleri; kurulmasını müteakip tartışmaların odağı olan ve hep kendi başına bela kesilen *Enternasyonal* tecrübeleri; nihayet tek bir adamın, *Engels*’in dostluğu ile son bulan bir ömür. 14 Mart 1883’te Karl Marx, *Highgate* mezarlığına gömülürken, merasimde yalnızca iki damadı ile iki kızı, adları meçhul üç kişi ve bir de hayattaki tek dostu *Engels* bulunmuştur. *Engels*, bu yedi kişiye verdiği nutku şu sözlerle bitirir: “*Dünyamızın en büyük mütefekkeri artık düşünemeyecek. Biraz sonra dünya, bu dev ada-*

mın ölümü ile nasıl boş kaldığını anlayacak, öte yandan ismi ve eseri gelecek asırların ebediliği içinde daima yaşayacak".²²⁹

Şüphesiz *Marx*'ın en büyük eseri, son iki cildini ölümünden sonra *Engels*'in yayınlattığı "*Kapital*"dır. En büyük eseri "*Kapital*" ise de "*Komünist Manifesto*" belki de en yaygın okunanıdır. Bu iki esere ilaveten, tarihi materyalizmin ilk nüvesi olan "*Alman İdeolojisi*" de çok mühimdir. *Marx*'ın bu üç eserinin yanı sıra elbette ki diğer eserleri de ilk olmaları hasebiyle, tarihi materyalizm serisine dahil edilen başka yazarların eserlerinden daha müstesna bir yere konulmalıdır. Aslında *Marx*'ın eserlerinin hemen hepsi, "siyaset" in şu ya da bu yönüyle ilgilidir. Ancak, *Marx* için siyaset bir anlamda, ikincil (tali) derecede öneme sahiptir. Çünkü siyasetin pratiği de teorisi de kendilerinin ortaya çıkmalarına neden olan ekonomik sistemlerce belirlenmiştir. Yani, ekonomi, hayatın her alanını yöneten temel faktördür.²³⁰ Dolayısıyla, siyaset üzerine konuşulacaksa muhakkak ki ekonomik ekseninde konuşulmalıdır. İşte burada, bu ölçü de göz önünde tutularak, "*Alman İdeolojisi*", "*Komünist Manifesto*" ve "*Gotha Programının Eleştirisi*" adlı, doğrudan politikayla alakalı üç temel eseri dikkate alınacak ve *Marx*'ın siyaset felsefesine yönelik düşünceleri üzerinde durulacaktır.

Marx'a göre, insanlar, ne oldukları ya da ne olmaları gerektiği hakkında umumiyetle hep yanlış fikirlere sahip olmuşlardır. Bu yanlış fikirlerden hareket ettikleri için de toplumsal ve siyasal ilişkilerini, maalesef her zaman yanlış düzenlemişlerdir. Beyinlerinin ürünü olan söz konusu tasarımlar, insanlar tarafından öylesine yüceltilmiştir ki yaratıcıları, kendi yarattıkları şeyler karşısında adeta korkuyla eğilmişlerdir. İnsanları, boyunduruğu altında ezildikleri bu kuruntulardan kurtarmanın tek yolu, toplumsal ve siyasal olayla-

²²⁹ Ziyaeddin Fahri Fındıkoğlu, *Karl Marx ve Sistemi*, Ötüken Yay., İstanbul, 1976, ss. 11-55.

²³⁰ D. Thomson, *Siyasi Düşünce Tarihi*, Çev., S. Taşçı, Metropol Yay., İstanbul, 2002, s. 220.

rın açıklamasını, felsefî hümanizmin soyut ilkeleri yerine, ekonomik yapı ve üretim ilişkilerine bağlı olarak yapmaktan geçer. Hakikat şu ki muayyen bir tarzda üretim faaliyetinde bulunan insanlar, ona paralel yönde toplumsal ve siyasal ilişkilere girerler. Bu ilişkilerin birer anlatımı olan fikirler ya da tasarımlar yahut da bilincin tüm üretimleri, doğrudan ya da dolaylı bir şekilde insanların maddî faaliyetlerine ve maddî alış verişlerine bağlıdır. Eğer bu düşünceler, daha doğrusu genel tanımıyla ideolojiler, insanların ilişkilerini “camera obscura”da (karanlık odada) imişçesine baş aşağı gösteriyorsa bu, tıpkı nesnelerin, gözün ağtabakası üzerindeki ters yansımasının fizikî bir süreç olarak meydana gelmesi gibi, onların da tarihî bir süreçten geçmelerinden kaynaklanmaktadır. Toplumsal ve siyasal olayların ekonomik yapı ve üretim ilişkilerine bağlı bir biçimde açıklanması, idealist felsefeler gibi, düşünceden varlığa, hayata doğru yürümez; aksine varlıktan yani hayattan düşünceye doğru yürür. Bir başka ifadeyle, etten ve kemikten canlı insanlara varmak üzere, ne insanların söylediklerinden, sembollerinden, tasarımlarından; ne de anlatıldığı, düşünüldüğü, sembolleştirildiği ve tasarlandığı biçimiyle insandan hareket edilir; tam tersine gerçek faaliyetleri içindeki insanlardan, fertlerden hareket edilir. Haddizatında hayatın ideolojik yansımalarının gelişmesi de zaten, insanların gerçek faaliyetlerinden hareketle ortaya konabilir. Bu yapıldığı taktirde, ideolojinin tüm alanları; hukuk, ahlak, din, bilim, felsefe ve bunlara tekabül eden bütün bilinç şekilleri özerk görünümelerini tamamen yitirir. Çünkü “*hayatı belirleyen bilinç değil, bilinci belirleyen hayattır*”. Bu hayatî faaliyet süreci ortaya konur konmaz, gerçek tarih de hem ampristlerde olduğu gibi soyut ve cansız olayların bir derlemesi olmaktan hem de idealistlerde olduğu gibi hayalî öznelerin hayalî eylemleri olmaktan kurtulacaktır. Gerçeğin kendisini bu şekilde göstermesiyle birlikte, felsefe ya da ideoloji, realiteden bağımsız zann edilen “varlık” ortamını yitirir. Onun yerine, insanların tarihî

gelişmelerinin incelenmesinden soyutlanmaları mümkün en genel sonuçların bir sentezi konmuş olur. Ancak, bu soyutlamalar da kendi başlarına, gerçek tarihten ayrı olarak ele alındıklarında herhangi bir değer taşımazlar. Olsa olsa tarihî malzemeyi daha rahatça sınıflamaya ve özel tabakalaşmaların ve yapılaşmaların artarda gelişlerini göstermeye yararlar. Kısacası, toplumsal ve siyasal ilişkilerin ne olduğu ve ne olması gerektiği üzerine bir açıklama yapılacaksa bunun yolu, felsefî ya da ideolojik spekülasyonlara müracaattan değil, üretim tarzından kaynaklanan ilişkilere ve yine buna bağlı olarak gerçekleşmiş olan insanların tarihî tecrübelerine müracaattan geçmektedir.

Karl Marx, bilinçle sosyo-politik yapı arasındaki ilişkiyi şu şekilde de çözümler: Bütün çağlarda egemen olan düşünceler, egemen sınıfın düşünceleridir. Bir başka ifadeyle maddî gücü egemen olan sınıf, ideolojik gücü de egemen olan sınıftır. Maddî üretim araçlarına sahip olan sınıf, entelektüel üretimin araçlarına da sahiptir. Egemen düşünceler, egemen maddî ilişkilerin kavramsal ifadesinden, yani bir sınıfı egemen sınıf yapan ilişkilerin rasyonalize edilmesinden başka bir şey değildir. Egemen sınıfı meydana getiren bireyler, üretim araçlarının yanında, bir bilince de sahiptirler ve elbette ki üretim araçlarının sahipliğini sürdürebilmek için de düşünürler. Dolayısıyla egemen oldukları toplumdaki düşüncelerin üretimini ve dağıtımını da düzenlemek zorundadırlar. Örneğin; aristokrasinin hüküm sürdüğü zamanlarda cesaret, yiğitlik, namus, şeref ve benzeri gibi kavramların yüceltilmesi de Batı burjuvazisinin hüküm sürdüğü ülkelerde özgürlük, eşitlik ve benzeri kavramların yüceltilmesi de "tekil hakikat" dayatan otoriter ve totaliter devletlerde herkesin şucu ya da bucu olması da şüphesiz egemen sınıftan kaynaklanmaktadır. Gerçekten de kendisinden önce egemen olan sınıfın yerini almak isteyen her yeni sınıfın, hedeflerine ulaşabilmek için, kendi çıkarını toplumun bütün üyelerinin ortak çıkarı olarak ve kendi düşüncelerini de tek

mantıklı, tek geçerli düşünce olarak gösterme zorunluluğu vardır. Bu nedenle, her yeni sınıf, kendi egemenliğini, daha önce egemen olan sınıftan daha geniş bir temel üzerine oturtur. Ancak, egemen olan sınıfla egemen olmayan sınıflar arasındaki karşıtlıklar, bilahare hem derinliğine hem de keskinliğine büyümekten de asla kurtulamaz. Sınıf egemenliğinin delili, topluma *“tekil hakikat”* şeklinde resmi bir ideolojinin dayatılmasıdır. Feodal dönemde yapılan da modern toplumlarda yapılan da otoriter ve totaliter devletlerde yapılan da budur. Sınıf egemenliği; mülkiyet ilişkilerinin değişmesiyle toplumsal rejimin biçimi olmaktan çıktığı anda, yani egemen sınıfın özel çıkarı, kolektif çıkar olmaktan ya da *“tekil hakikat”* iddiasındaki resmi ideoloji *“evrensel hakikat”* olmaktan çıktığı anda, bütün aldatmacalar ve yanılsamalar da doğaldır ki kendiliğinden son bulacaktır. Bunun da yolu, elbette sömürünün ve baskının ortadan kaldırılmasıdır.

Toplumsal ve siyasal ilişkileri, insanların üretim tarzından kaynaklanan tarihî tecrübelerine müracaat etmeksizin, yalnızca felsefi ya da ideolojik spekülasyonlara müracaatla açıklama tavrını, dünyayı yorumlamakla yetinen, idealist filozofların yaklaşımıyla aynileştiren *Karl Marx*, söz konusu durumu, şu fıkradaki olaya benzetir: “Bir zamanlar, saf adamın biri, insanların suda boğulmalarının, sadece ağırlık fikrine sahip olmalarından ileri geldiğini sanıyordu. Ona göre insanlar, bunun boş inançlara dayanan bir tasarım olduğunu anlayıp, bu tasarımı kafalarından çıkarıp atsalardı, artık her türlü boğulma tehlikesinden kurtulmuş olurlardı. Böylesi bir saf adam ömrü boyunca, bilimin ve istatistiklerin sayısız ve sürekli yenilenen kanıtlarına rağmen, ağırlık kurntusuna karşı savaşı durur...” *Marx*’ın bu fıkradan hareketle anlatmak istediği ana tema şudur: Toplumsal ve siyasal ilişkileri ifade eden *ideolojik formasyonlar*, bir zihin işi değil, mülkiyet ilişkileriyle ilgili tarihsel gelişmenin bir sonucudur. Bu formasyonları oluşturan temel faktör de tarım, ticaret ya da sanayi biçimindeki üretim tarzları, yani somut

tarihsel şartlardır. Bu açıdan bakıldığında; ilk tarihsel olay, temel ihtiyaçların giderilmesi için gerekli olan araçların üretimi, yani maddî hayatın kendisinin üretimidir. Maddî hayatın üretimi, binlerce yıl önce olduğu gibi, bugün de öncelikli olan temel faaliyettir. İnsanların hayatlarını üretirken giriştikleri ilk toplumsal ilişki, aynı zamanda doğal da olan aile ilişkisidir. Başlangıçtaki tek toplumsal ilişki olan aile ilişkileri, hem ihtiyaçların hem de nüfusun artmasıyla daha büyük ölçekli ve yeni toplumsal ilişkilere dönüşür. Bilinç denilen şey de esasen insanların birbirleriyle giriştikleri bu maddî alış-verişlerin zorunluluğuyla ortaya çıkar. Dolayısıyla *bilinç*, toplumsal bir üründür ve her zaman da öyle kalır. İlk evrelerde bilinç, hayatın doğallığından ötürü, basit bir sürü bilincidir. Kabile ya da aşiret bilinci de denilen bu sürü bilinci; nüfusun, ihtiyaçların ve dolayısıyla *işbölümünün* ve üretkenliğin de artmasıyla gelişir ve olgunlaşır. Öte yandan işbölümü, *maddî ve entelektüel bir işbölümüne* dönüştüğü andan itibaren gerçek işbölümü haline gelince, bilinç; mevcut pratiğin bilincinden başka bir şey olduğunu, gerçek bir şeyi temsil etmeksizin bir düşünceyi gerçek olarak temsil ettiğini sanmaya başlar. Buna bağlı olarak da ideolojiler üretmek durumunda kalır. Ancak, bilinç tarafından üretilen bu ideolojiler, önünde sonunda mevcut toplumsal ilişkilerin, mevcut üretici güçlerle çelişmesine de neden olur. Bu çelişmenin kaçınılmaz sonucu da tabii ki çatışma ve savaştan başka bir şey değildir. Aile içerisindeki doğal işbölümü, toplumun farklı farklı ve birbirine karşıt ailelere ya da gruplara ayrılışıyla birlikte doğallıktan çıkınca, bütün bu çelişkilere yol açar. Doğal olmaktan çıkan *işbölümü*, nicelik bakımından olduğu kadar nitelik bakımından da hem işin ve ürünlerinin eşit olmayan bir dağılımını, üleştirilmesini, hem de aynı zamanda tek bir ferdin ya da muayyen bir grubun çıkarıyla birbirleriyle ilişkisi bulunan bütün fertlerin (toplumun) kollektif çıkarları arasındaki çelişkiyi içerir. Haddizatında asıl çelişki, *özel çıkar* ile *kollektif çıkar* arasındaki çelişki olup; bu çelişki, kollektif çıkarı, *devlet* sıfatıyla ama her za-

man aldatıcı bir ortaklık görünümü altında, bireyin ve topluluğun gerçek çıkarlarından ayrılmış bağımsız bir biçim almaya götürür. İşbölümü tarafından determine edilen bu cinsten bütün örgütlenmelerin arka planında esasen, diğerleri üzerinde egemenlik kurmaya çalışan sınıfın çıkarları bulunur. Buradan çıkarılması gereken sonuç, bu sınıfın, gerektiğinde kendi öz çıkarını herkesin çıkarı olarak ortaya koymak üzere, siyasal iktidarı ele geçirmek zorunda olduğudur. Zaten, kollektif ve kollektif sanılan çıkarlarla gerçekte durmadan çatışan özel çıkarların pratikteki kavgası, aldatıcı kollektif çıkarların *devlet* biçimindeki pratik müdahalesini ve frenlemesini zorunlu kılar.²³¹ *Karl Marx* açısından bakıldığında, en büyük maddî ve entelektüel işbölümü, köy ile kentin ayrışmasıdır. Kent; köyün dağınıklığının ve sınırlılığının aksine; nüfusun, üretim araçlarının, sermayenin, ihtiyaçların, eğlencenin, vs., bir merkezde toplanması durumudur. Bu ayrışma, aşiret düzeninden devlete, yerellikten ulusalığa geçişle birlikte başlar. Kent ile köyün ayrışması; bir anlamda sermaye ile toprak mülkiyetinin ayrışması, yani sermayenin toprak mülkiyetinden bağımsız bir biçimde gelişmesi, tek temeli *emek* ile *değişim* olan *özel mülkiyetin* başlangıcı şeklinde de kavranabilir. Kentin varlığı; yönetimin, askerin, polisin, adliyenin, verginin, dolayısıyla genel olarak siyasetin zorunluluğunu da içerir. İşte; doğrudan doğruya üretim araçlarının sahipliği ve işbölümüne dayanan bu ayrışmaya paralel, nüfusun iki büyük sınıf halinde bölünmesi ve egemen sınıfın baskı aracı olarak da devletin ortaya çıkması tamamen bu zorunlulukların bir sonucudur. Kısacası *devlet*, komünal mal birliğinden ayrılan özel mülkiyetin ve özel çıkarların teşekkülü neticesinde, üretim araçlarını elinde tutan sınıfın, diğer sınıfları egemenliği altında tutabilmek maksadıyla, manipülatif kollektivitenin, bir aldatmacadan ibaret olan genel çıkarların muhafazası adı al-

²³¹ K. Marx - F. Engels, *Alman İdeolojisi*, Çev., S. Belli, Sol Yay., Ankara, 1976, ss. 33-65.

tında örgütlenmesinden ve bu örgütün, toplumun dışında muayyen bir varlık kazanmasından başka bir şey değildir. *Marx*, bu açıklamalarını Batı Avrupa'nın tarihi tecrübesinden hareketle şu şekilde de temellendirir: Ortaçağda, toprak mülkiyetini elinde tutan senyörler için boğaz tokluğuna çalışan serflerin, refah ve özgürlük ümidiyle kaçtıkları kentlerde, birlikte getirdikleri basit avadanlıklardan ibaret olan sermayeleri dışında, yegâne mülkiyetleri, özel emekleriydi. Kentte karşılaştıkları şeyse, kapılarının kalifiye olmayan kişilere kapalı tutulduğu, zanaatçıların aynı zamanda tacir de oldukları, değişik meslek gruplarının ekonomik örgütlenmelerini ifade eden lonca sistemiydi. Serfler, bu sisteme karşı da güçsüzdüler. Emeklerine ihtiyaç duyulsa da kentteki örgütlü rakiplerinin çıkarlarının kendilerine tayin ettiği durumu kabul etmek zorundaydılar. Serfler için şu iki ihtimalden biri kaçınılmazdı: Ya onların yaptıkları iş, bir loncanın yetki alanına giriyordu ve öğrenilmesi gerekiyordu, o taktirde bu loncanın ustaları onları kendi kurallarına bağımlı kılıyorlar ve onları kendi çıkarları yönünde örgütlüyorlardı; ya da onların işi, bir meslek alanına girmeyen gündelikçi bir iş olduğundan, çıraklığı gerektirmiyordu ve bu durumda da hiçbir zaman bir örgüt yaratmaya yaklaşımdan yaşıyorlardı. Serfler için sonuç, köyde olduğu gibi kentte de sisteme dışlı olmaktan öteye gitmiyordu. Diğer taraftan, kentlere sürekli akın eden serflerin kendi aralarındaki rekabeti, değişik meslek grupları arasındaki çıkar çatışmaları ve köyle kent arasındaki daimi savaş, feodaliteyi ve loncaların çıkarlarını korumak üzere, devlet olarak, kentlerde örgütlü bir askeri gücün varlığını zorunlu kılmaktaydı. Bu nedenden ötürüdür ki Ortaçağın, sisteme karşı köyden başlayan büyük ayaklanmalarının hemen hepsinin kaderi, serflerin dağınıklığı ve kalitesizlikleri yüzünden, daima başarısızlık olmuştur.

Karl Marx'a göre işbölümünde, lonca sisteminden bir sonraki genişleme ve gelişme, üretimle ticaretin ayrılması ve özel bir tacirler sınıfının doğuşudur. Ticaretle uğraşan özel bir sınıfın doğuşu, ticaretin, kentin sınırları ötesine genişle-

mesine ve ilkel sınırlılığın ve yöreselliğın yavaş yavaş kaybolmasına vesile olmuştur. Çeşitli kentler arasındaki işbölümünün ilk sonucu da loncalar sisteminden kurtulan mekanik üretim dallarının, “manüfaktür”lerin doğuşudur. Manüfaktürlerin açılıp gelişmesinin öncelikli tarihi şartı, yabancı ülkelere yapılan ticarettir. Bu öncelikli şartlara ilaveten, manüfaktürlerin istikrarı için nüfusun yoğunlaşması ve birkaç elde de olsa sermayenin temerküzü de gereklidir. Çoğunlukla fazla bir beceri istemeyen ve kısa sürede sayısız kollara bölünen mekanik üretim tarzı, doğası gereği lonca sistemini dışlamış, hatta köylere ve kasabalara da yayılarak yeni yeni kentlerin kurulmasına neden olmuştur. Manüfaktür, loncalara karşı, kalifiye olmadıklarından ötürü kendilerini dışlayan veya çok az paraya çalıştıran köylüler için, bir anda sığınak haline de gelmiştir. Manüfaktürle birlikte işçi – işveren ilişkilerinde de değişiklikler olur. Loncalardaki çırak ya da kalfalarla ustalar arasındaki ataerkil ilişkiler, manüfaktürde yerini işçilerle (emekçilerle) sermaye sahipleri (kapitalistler) arasındaki para ilişkilerine bırakır. Öte yandan, farklı uluslar da yine manüfaktürle birlikte yeni rekabet ilişkileri içine girerek, koruyucu gümrük hakları veya yasaklar yoluyla sürdürülen ticari mücadeleye başlarlar. Bundan böyle, artık ticaretin siyasî bir anlamı da vardır. Ticaretin siyasî bir anlam kazanmasıyla işbölümünde ikinci genişleme dönemi başlamıştır. Bu dönem on yedinci yüzyılın ikinci yarısından, on sekizinci yüzyılın sonuna kadar sürer. Manüfaktür ikincil plana düşerken ticaret ve denizcilik ön plana çıkar. Ticaret kentleri, özellikle limanlar, rölatif de olsa medeni bir seviyeye ulaşır, büyük burjuvazinin kentleri haline gelirler. İkinci planda kalan manüfaktür (küçük sanayi) kentlerindeyse yürürlükteki zihniyet, küçük burjuvazi zihniyeti olur. Sömürgecilik yaygınlaşır ve sömürgeler büyük tüketiciler haline gelir. Sömürgeci ulusların rekabetteki başarısını belirleyen şey de tabiatıyla savaşlardır. Bu dönemin bir diğer ayırt edici özelliği de altın ve gümüş

ihracatı yasağının kalkması, para ticaretinin, bankaların, devlet borçlarının, kağıt paraların, fonlar üzerindeki spekülasyonların, borsa oyunlarının, genellikle para sisteminin doğuşudur. Ortaçağdan itibaren gelişmeye başlayan işbölümü ve özel mülkiyetin en ileri aşaması; manüfaktür, ticaret ve sömürgecilik neticesinde oluşan büyük dünya pazarının taleplerini karşılamak üzere kurulan *büyük sanayidir*. Ekonominin gelişim aşamalarının diğerlerinde olduğu gibi, bu aşamasında da en büyük temsilci *İngiltere'*dir. Pratikte ticaret özgürlüğünü temsil eden büyük sanayi, rekabeti evrensel kılar. Himayeci gümrükler, onda ticaret özgürlüğü içerisinde geçici bir savunma silahıdır. Yeni ulaşım araçları vasıtasıyla modern dünya pazarını kuran büyük sanayi, ticareti sanayinin egemenliği altına sokar. Böylelikle her sermaye, sanayi sermayesi haline gelir. Doğal bir biçimde doğmuş kentlerin yerine mantar gibi biten modern kentler yaratır. Büyük sanayi, evrensel ölçekteki rekabet yoluyla bütün bireyleri kazanç hırsıyla enerjilerini azami bir gerilim derecesinde tutmaya zorlar. Başta doğa bilimleri olmak üzere her türlü bilgiyi sermayenin emrine verir. Ahlak, din, hukuk gibi ideolojileri mümkün olduğunca yok eder. Neticede bütün doğal ilişkiler, bir para ilişkisi haline gelir. Genel olarak büyük sanayi, bütün toplumlarda, bireyler ve sınıflar arasında aynı türden ilişkiler yaratır ve ulusların özel karakterini de yok eder. Nihayet, her toplumun *burjuvazisi* kendi özel çıkarlarını muhafaza etmekteyse de büyük sanayi, bütün toplumlarda çıkarları aynı olan bir sınıf, kendisi için milliyetin çoktan yok olduğu, eski dünyadan gerçekten kurtulmuş, ve aynı zamanda ona karşı çıkan bir sınıf yaratmış olur. Geri kalan sınıflarsa, emeğinden başka özel bir mülkiyeti olmayan emekçiler, işçiler, *proletaryadır*. *Karl Marx*, üretim tarzına ve üretim ilişkilerine bağlı olarak ilerleyen bu tarihî gelişmeye aykırıymış gibi gözüken fetihçi toplumsal ve siyasal yapılanmaları da şu şekilde izah eder: Savaşların bizatihi kendilerinin, tarihi gelişmelerin itici gücü biçiminde değer-

lendirilmesi kesinlikle doğru değildir. Çünkü savaşların arka planında da yine ekonomiyle ilgili somut nedenler vardır. Şöyle ki; fetihçi toplumlarda geleneksel ve ilkel üretim tarzlarından başka bir tarz mümkün olmadığından, nüfusun çoğalması zorunlu bir şekilde yeni üretim araçları ihtiyacını doğurur. Bu ihtiyacın giderilmesinin mevcut şartlardaki en kolay yolu da şüphesiz savaş olmaktadır. Örneğin, Antik dönemde savaşlar neticesinde insanların bir kısmının köleleştirilerek üretim aracı haline getirilmelerinin veya Roma'nın Hun Türkleri tarafından ya da Bizans'ın Osmanlı Türkleri tarafından yıkılışının gerçek nedeni yine ekonomikdir. Öte yandan, galibiyetle el konulan nesnelerin, üretim araçlarının da yahut fethedilen toplumun bir bütün olarak üretim tarzının da galipleri bir biçimde şekillendirdikleri inkâr edilemez bir gerçektir. Galip de olursa üretim zorunluluğu, üretim güçlerinin gelişim evresine uygun düşme zorunluluğunu beraberinde getirir.²³²

Tarihî süreç içerisinde, üretim tarzı ve üretim ilişkilerindeki değişime bağlı olarak gelişen modern sanayi toplumlarındaki temel belirleyici ilişki biçimi acaba nedir? *Marx*'ın bu soruya verdiği tek cevap; geçmişteki tüm toplumlarda olduğu gibi, modern toplumda da yalnızca çatışma, yani rekabettir. Gerçekten de rekabet, modern sanayi toplumlarında sadece *burjuva* ve *proleter*leri değil, bütün bireyleri birbirinden ayırır. Rekabet halindeki bireyler, birbirlerine düşmandırlar. Rekabetteki bireylerin bütün varlık koşulları, *özel mülkiyet* ve *emek* çerçevesinde belirlenir. Özel mülkiyet, işbölümü içerisinde, emeğe karşıt olduğu ölçülerde ve birikim zorunluluğuyla gelişir. İşbölümü yetkinleştiği ölçüde, üretim araçlarına sahip olanlar ve emekçiler arasındaki fark da iyice keskinleşir. Bir yanda, nesnel bir biçime bürünmüş bulunan ve bizzat bireylerin kendileri için kendi güçleri olmaktan çıkmış, özel mülkiyetin ve dolayısıyla sadece özel

²³² Marx - Engels, a. g. e., ss. 83 - 129.

mülkiyete sahip bulundukları ölçüde bireylerin güçleri olan bir üretici güçler bütünü ve sermayedar *burjuvalar*; öte yanda da üretici güçlerden kopmuş ve bu yüzden de emeklerinin gerçek içeriklerinden yoksun, kendi emeklerine yabancı, soyut bireyler haline dönüşmüş *proleter* çoğunluk. Rekabet sayesinde toplum gittikçe artan bir biçimde iki büyük düşman kampa, birbirlerine karşı duran iki büyük sınıfa bölünecektir; *burjuvazi* ve *proletarya*. Modern sanayi toplumunda iktidarı ele geçiren burjuvazi, duygusal ilişki olarak her ne varsa hepsine son verir. Bireyler arasında çıplak öz çıkar ve katı peşin ödemededen başka bir bağ bırakmaz. Dinsel inancın ateşli ve kutsal coşkusu, kahramanlık ruhunu, duygusallığı bencil hesabın buzlu sularında boğar. Kişisel değeri bir mübadele değeri haline getirir. Feodal dönemdeki dinsel ve politik aldatmaların maskeleyiği sömürünün yerine, onlardan daha manipülatif ideolojileri ve zorba, utanmaz ve çıplak sömürüyü koyar. O zamana dek saygınlığı olan bütün mesleklerin nişanelerini koparıp atar. Hukukçuyu, hekimi, din adamı, öğretmeni, şairi, yazarı, hemen hepsini kendisinin ücretli emekçileri yapar. Aile ilişkilerini örten mahremiyet peçesini yırtarak aile ilişkisini dahi bir ticari şirket ilişkisi durumuna indirger. Nüfusun, üretim araçlarının ve üretim araçlarının özel mülkiyetinin dağılıklığını ortadan kaldırarak merkezileşmeyi yoğunlaştırır. Bu değişimlerin sonucunda, politik merkezleşme de zorunlu olur. Zayıf bağlarla birbirine bağlı yerel birimler, tek bir hükümet ve tek bir hukuk sistemi altında, tek bir ulus halinde birleşmek mecburiyetinde kalır. Burjuvazi; üretim araçlarını, üretim ilişkilerini ve bunlarla birlikte tüm sosyo-politik ilişkileri dinamik (devrimci) kılmaksızın yaşayamaz. Üretimin sürekli alt üst oluşu, toplumsal yapının kesintisiz sarsılışı, sonu gelmeyen bir hareketlilik ve güvensizlik, modern sanayi toplumunu daha önceki bütün toplumlardan ayırt eder. Ürünleri için pazar ihtiyacıyla motive olan burjuvazinin her yere sokulması, her yere yerleşmesi, dünyanın her tarafıyla

ilişki kurması gerekir. Dünya pazarını sömürerek bütün ülkelerin üretim ve tüketimine kozmopolit bir karakter kazandırır. Üretim araçlarının hızla gelişmesiyle ve ulaşımın her geçen gün en ileri noktalara varmasıyla burjuvazi, bütün ulusları, hatta en barbar kavimleri bile kendi uygarlığının seline katar. Onları yok olmayla karşı karşıya bırakarak kendi üretim biçimini kabullenmeye, kendisinin uygarlık dediği şeye ayak uydurmaya zorlar. En açık ifadesiyle o, kendisine tıpatıp benzeyen bir dünya kurmak ister ve neticede de bunu başarır. Ne var ki üretici güçlerle üretim/mülkiyet ilişkileri arasındaki zirveye ulaşmış olan çelişkiler, burjuva toplumunun da sonunu hazırlayacaktır. Burjuvazinin feodalizmi devirmekte kullandığı silahlar, burjuvazinin kendisine de çevrilecektir. Çünkü burjuvazi yalnızca kendisine ölüm getiren silahları yaratmakla kalmamış, bu silahları kullanacak insanları da yani proleterleri de yaratmıştır. Burjuvazinin geliştiği ölçüde ve oranda, sadece iş bulabildiği sürece yaşayabilen ve sadece emeği, sermayeyi çoğalttığı ölçüde iş bulabilen proleter sınıf da gelişmektedir. Modern sanayi, feodal dönemin ataerkil ustasının küçük atölyesini, kapitalistin koca fabrikasına çevirmiştir. Fabrikaya dolmuş olan işçi yığınları, sanayi ordusunun askerleri, subayları, çavuşları ve erleri gibi hiyerarşinin komutası altında örgütlenmektedirler. Onlar yalnızca burjuva sınıfının, burjuva devletin köleleri değil, makinelerin, üretimin de köleleridirler. Burjuva ve proleter ilişkileri; hedefin kazanç olduğu açıkça ilan edildiği ölçüde, daha aşağılık, daha nefret uyandırıcı ve daha isyan ettirici olacaktır. Modern sanayi daha da geliştikçe ve kol emeğinde gücün payı daha da azaldıkça, işçi sınıfı için cinsiyet, kadın-erkek ayrımlarının toplumsal geçerliliği de kalmaz. Orta sınıfın alt tabakaları; küçük esnaf, dükkân sahipleri, zanaatçılar, köylüler sınırlı sermayeleri modern sanayinin boyutlarına ulaşamadığı ve kapitalistlerle rekabette yutuldukları için giderek proleteryanın katına düşerler. Böylelikle, proletaryanın safları, hal-

kın bütün sınıfları tarafından beslenmiş olur. Bu aşamadaki emekçiler, ülkenin her yerine yayılmış ve aralarındaki rekabetten ötürü de bölünmüş, dağınık bir yığın oluştururlar. Yer yer derli toplu örgütler meydana getirmek için birleşebilirlerse de bu henüz kendi etkin bilinçlerinin sonucu değil, politik amaçlarına ulaşmak için proletaryayı harekete geçirmek zorunda olan burjuvazinin birliği nedeniyledir. Bu durumdaki bilinçsiz, lümpen proleterler, kendilerinin asıl düşmanları olan burjuvaziye karşı değil, düşmanlarının düşmanlarına karşı; feodal sistemi muhafaza etmek isteyenlere veya rakip burjuvaya ya da sanayici olmayan küçük burjuvaziye karşı bir savaş halindedirler. Ancak, makineleşmenin yoğunlaşmasıyla tek tek işçilerle tek tek burjuvalar arasındaki rekabet ve çatışmalar, git gide daha çok iki sınıf arasındaki çatışma niteliğine dönüşür. Bunun üzerine işçiler, burjuvaziye karşı dernekler, sendikalar kurmaya başlarlar. Çıkarlarını koruyabilmek için birbirlerine kenetlenirler. Zaman zaman ortaya çıkan fiili çatışmalara hazırlık yapabilmek üzere de sürekliliği olan örgütler kurarlar. Bu ortamda ara sıra işçiler zafer kazansalar da bu tamamen geçicidir. Savaşımının gerçek meyvesi, işçilerin durmadan genişleyen birliğinde olacaktır. Şüphesiz, her sınıf savaşımı, aynı zamanda politik bir savaşımdır. Proleterlerin bir sınıf olarak ve bunun neticesinde bir politik parti olarak örgütlenmeleri çetin mücadelelerle birlikte çıkarlarının yasal olarak tanınmasını zorunlu kılacaktır. Sınıf savaşımının belirleyici anının yaklaştığı sıralarda, toplumun tümünde işleyen çözülme süreci, rekabet sayesinde öylesine zorlu, çarpıcı bir niteliğe bürünür ki egemen sınıfın küçük de olsa bir bölümü, kendini bu sınıftan koparır. Feodal dönemdeki değişim sürecinde, soyluların bir bölümünün burjuvazinin safına geçmesi gibi, şimdi de burjuvazinin bir bölümü, özellikle tarihin akışırı teorik olarak kavrama seviyesine yükselmiş olan bölümü, proletaryanın safına geçer. Artık devrim, resmen de başlamıştır. Devrim, hem egemen sınıfı devirmenin yegâne

yolu o olduğu için hem de devrimci sınıfın ancak bu yolla kendini geçmişin pisliklerinden kurtarıp toplumu yeniden dizayn edebilme imkânı bulabileceği için zorunludur. Proleterler, burjuvazinin mülk edinme biçimlerini ortadan kaldırmadan, toplumun üretici güçlerine tamamıyla egemen olamayacakları gibi, politik, resmi toplumu oluşturan bütün tabakalar üst yapısını havaya uçurmadan da kendi sistemlerini kuramazlar. Onlara düşen, şimdi, özel mülkiyetin bütün güvenlik ve güvencelerini ortadan kaldırmak olacaktır. *Karl Marx* için geleneksel dönemdeki bütün tarihsel hareketler, azınlık hareketleri iken; proleter hareket, büyük çoğunluğun yararına, bilinçli ve bağımsız bir harekettir. Ayrıca, biçim olarak proletaryanın burjuvaziye karşı savaşımı, başlangıçta ulus ölçeğinde ise de kendi ülkesinin burjuvazisiyle hesaplaşan proletaryanın asıl hedefi de şüphesiz dünya ölçeğinde birleşme olacaktır. Proletarya hareketinin önemi, şuradan da pekala anlaşılabilir: Kapitalist burjuva sistemi de dahil her toplum biçiminin, ezen ve ezilen sınıfların karşıtlığına dayandığı doğru ise de geçmişteki egemen sınıflar hiç değilse ezilen sınıfı ezebilmek için ona kölece varlığını sürdürebilmesine yetecek ölçülerde uygun şartlar temin ediyordu. Oysaki kapitalist burjuva sistemi ezilen sınıftan bu şartları bile esirgemektedir. Serflik döneminde serf gelişerek kendini komün üyeliğine; feodal dönemde küçük burjuva gelişerek kendini sermayedarlığa yükseltmişken, modern dönemin emekçileri sanayinin ve üretimin gelişmesine rağmen, yükseleceği yerde, kendi sınıfının varlık şartlarının gitgide daha da altına batmakta, emekçiler sürekli yoksullaşmakta ve yoksulluk nüfustan ve servetten daha hızlı artmaktadır. İşte bu durum bile göstermektedir ki burjuva, toplumda egemen sınıflığa layık değildir. Çünkü kölesine kölece bir hayat dahi temin etmemektedir. Proletarya hareketinin ortadan kaldıracığı şartlar, işte bu şartlardır.²³³

²³³ K. Marx - F. Engels, Komünist Manifesto, Çev., Gaybıköylü, Bilim ve Sosyalizm Yay., Ankara, 1994, ss. 42-56.

Karl Marx'ın devrimle birlikte gerçekleşeceğini söylediği yeni sistem, sosyalizm ve bir sonraki aşama olarak da komünizmdir. Ona göre zincirlerinden başka kaybedecekleri bir şeyleri olmayan proleter-emekçi sınıfın devrimdeki ilk adımı, proletaryayı egemen sınıf durumuna yükseltmek ve gerçek demokrasi savaşımını kazanmak olacaktır. Proletarya, tesis edeceği siyasal üstünlüğünü, sermayeyi burjuvaziden koparıp almak, üretim araçlarını devletin, yani egemen sınıf olarak örgütlenmiş proletaryanın (proletarya diktatörlüğü) elinde toplamak ve üretici güçlerin miktarını olabildiğince artırmak için kullanacaktır. Şüphesiz ilk etapta, burjuva üretim şartlarına ve mülkiyet ilişkilerine karşı despotça-diktatörce saldırılara girişilecek ve dolayısıyla eski toplum düzenine ve üretim biçimine karşı her türlü önlem alınacaktır. Alınacak önlemler her ülkenin kendi şartlarına göre ayarlanırsa da genel olarak yapılması gerekenler şu şekilde sıralanabilir:

1) Toprak mülkiyetinin kamulaştırılması ve işlenmemiş toprakların iyileştirilip bir plan dahilinde tarıma açılması.

2) Ağır bir servet ve gelir vergisi konulması.

3) Her türlü miras hakkının kaldırılması.

4) Proleter devrime isyan etmeye kalkışanların her türlü mülkiyetine el konulması.

5) Kamu sermayesiyle işletilen ve mutlak tekel uygulayan ulusal bir banka aracılığıyla kredilerin devletin elinde tutulması.

6) Haberleşme ve ulaşım araçlarının devletleştirilmesi.

7) Kamuya ait fabrikaların çoğaltılıp geniş istihdam imkanı yaratılması.

8) Herkes için eşit çalışma yükümlülüğü getirilmesi.

9) Tarımın imalat sanayileriyle bağlantılı duruma sokulması.

10) Ülke nüfusunun dengeli dağılımını yapıp, köy ve kent ayrımının yavaş yavaş ortadan kaldırılması.

11) Bütün çocuklar için kamu okullarında parasız eğitim sağlanması ve eğitimin sanayi üretimiyle koordineli biçimde yürütülmesi.

Marx'a göre, sosyalist sistemin istikrar kazanmasıyla beraber, sınıf ayrımları ortadan kalkınca ve üretim de ulusun tümünü içerisine alan geniş bir organizasyonun elinde toplanınca, kamu gücünü temsil eden devlet, siyasal niteliğini kaybedecektir. Çünkü proletarya, burjuvaziye karşı savaşımında şartların gereği olarak kendisini örgütlü bir sınıf şekline sokmuş ve devrim yoluyla kendisini egemen sınıf durumuna getirmişse de eski üretim şartlarını zorla süpürüp atınca, sınıf karşıtlıklarının ve genellikle sınıfların varlık şartlarını da süpürüp atmış ve böylelikle de bir sınıf olarak kendi üstünlüğünü de ortadan kaldırmış olacaktır. Dolayısıyla da bir sınıfın bir başka sınıfı ezmek için örgütlenmesinden başka bir şey olmayan siyasal iktidar, yani devlet de yok olacaktır. Sonuçta, burjuva toplumunun, sınıfların ve sınıf karşıtlıklarının yerini, her bireyin özgür ve eşit gelişiminin zeminini teşkil eden bir birlik alacaktır ki işte bu sistemin adı komünizmdir.²³⁴ Aslına bakılırsa *Karl Marx*, çok net bir sosyalizm ve komünizm ayrımı yapmaz. Onun yerine, komünizmin birinci ve ikinci aşamalarından bahseder. Devrimle birlikte kurulan "*proletarya diktatörlüğü*" komünizmin ilk aşamasını, burjuva kalıntılarının tasfiyesi neticesinde ulaşılabilecek olan sınıfsız ve devletsiz toplum da ikinci ve nihai aşamayı oluşturacaktır. Bu çerçevede olmak üzere, "*Gotha Programının Eleştirisi*"nde, ikinci aşama çok mücmel kalsa da ilk aşama epeyce ayrıntılı bir biçimde anlatılır. İlk aşamada; üretim araçları ortak mülkiyet altına alınacak, merkezi planlama aracılığıyla herkese iş verilip, yine herkese üretime katkıda bulunduğu oranda pay dağıtılacak. Üretime ait ol-

²³⁴ Marx - Engels, a. g. e., ss. 65 - 67.

mayan; okullar, sağlık hizmetleri, ulaşım ve iletişim hizmetleri gibi, genel yönetim giderlerinin ortaklaşa karşılanması için net toplumsal üründen gerekli kesintiler yapılacak ve üretime katkıda bulunamayanlar için de sosyal güvenlik temin edilecektir. Üreticiler ürünlerini mübadele etmeyecek ama emek gücünü yalnızca topluma satacakları için sınıflaşma da sömürü de söz konusu olmayacaktır. Dolayısıyla komünizmin nihai aşaması da topluluk uğruna kendilerini, yaratıcı çalışma yoluyla özgürce gerçekleştiren ve ihtiyaçları oranında toplumsal üründen pay alan bireylerin bir birleşmesi olacaktır.²³⁵

Karl Marx, şüphe yok ki kapitalist sistemin bir analisti ve ekonomistidir. O, her şeyden önce bu sistemin insanları uğrattığı kaçınılmaz yazgının teorisini yazmıştır. Ancak bu teorinin bir takım belirsizlikleri içerdiği de açıktır. Bu belirsizliklerin felsefî nitelikteki birincisi, tarihsel yasanın doğasıyla ilgilidir. Marx'ın materyalist tarih yorumu, bireye aşkın bir evrim tasarısıdır. Buna göre, üretim güçleri ve üretim/mülkiyet ilişkileri diyalektik bir ilişki içerisinde. Bu çelişki, sınıf kavgası vasıtasıyla kendi kendini yok eder ve bir başka forma dönüştürür. Eğer bu yorum doğru kabul edilecekse kapitalizmin yıkımı ve çelişkisiz bir toplumun ortaya çıkışına yönelik çıkarımlar tahminden öte bir değer taşımayacaktır. Çünkü, tarihi belli olmayan bir olayla ilgili bir kestirimin fazla bir anlamı yoktur. En azından böyle bir yasadan bahsedilemez. Öte yandan diyalektik yorum, ne devrimin zorunluluğunu ne de kapitalizm sonrası toplumun çatışmacı olmayan niteliğini garanti edebilir. İkinci bir belirsizlik, devrimci zorunluluk adı verilen şeyin doğasıyla ilintilidir. Devrimci değişimi tarihsel incelemenin tek doğru sonucu olarak değerlendiren *Marx*'ın bu konudaki bilimsellik iddiası da oldukça zorlama bir yorumu içermektedir. Teorinin bir başka belirsizliği, temel kavramların, özellikle altyapı

²³⁵ Karl Marx, *Gotha Programı'nın Eleştirisi*, Çev., İ. Yarkın – M. A. İnci, İnter Yay., İstanbul, 1999, ss. 20-42.

ve üstyapı kavramlarının içeriğinden kaynaklanmaktadır. Genelde altyapı adı verilen ekonomi, bir toplumun teknik donanımı ve işin örgütlenmesi olarak görülmekte ise de bir kültürel yapının teknik donanımı bilimsel bilgisinden ayrı tutulamaz. Oysaki bilimsel bilgi, düşünce alanına dahil olup, üstyapıya aittir. Yani, üretim gücü olarak tanımlanan altyapı, üstyapıya ait olınası gereken öğeleri de içerir. Kısacası neyin altyapıya, neyin üstyapıya ait olduğunu ayırt etmek hayli güç olduğu gibi, altyapının üstyapıyı belirlediğini söylemek de hayli güçtür. Olsa olsa karşılıklı bir etkileşimden bahsedilebilir. Benzer bir biçimde, üretim güçleri ile üretim ilişkileri arasındaki çelişkiyi belirlemek de o kadar kolay değildir. Diğer taraftan bir toplumsal sınıfın ne olduğu da çok belirsizdir. Dahası, çatışmasız, rekabetsiz bir toplumsal sistem kurulsa bile bu sistemde siyasetin ve devletin ortadan kalkabileceğini savunmak, belki de teorinin en kolay çürütülebilir yanıdır. Üretim ve tüketimin koordinasyonunun artık olmadığı mutlak bir bolluk dönemi ve mutlak iyi insan doğası düşünülmedikçe, kural-uygulama çerçevesinde de kalsa siyasetin ve dolayısıyla devletin ortadan kalkması imkânsızdır. Üretim ve dağıtımın muayyen bir örgütlenme biçiminin yönetim sorununu tamamen çözeceğini düşünmek kesinlikle yanlıştır.²³⁶ Bütün bunlara rağmen, Marxist düşüncenin etkisi hiçbir zaman kuruyup tükenecek gibi de değildir. Bugün için geleneksel anlamda Marxist olmak, teorik ve pratik açıdan imkânsız gibi gözükse de farklı bir anlamda Marxist olmak pekâlâ mümkündür. Sömürünün ve yabancılaşmanın eleştirisi, büyük önemde olmaya halâ devam etmektedir. Daha iyi bir toplum, bütün insanlara ancak insanların yapabileceği şeyleri yapma imkânı veren, eşit ve özgür insanlardan oluşan bir toplum tasavvur etmek, kötü görülebilir mi?²³⁷

²³⁶ Raymond Aron, *Sosyolojik Düşüncenin Evreleri*, Çev., K. Alemdar, Türkiye İş Bankası Kültür Yay., Ankara, 1986, ss. 141-201.

²³⁷ J. Elster, *Marx'ı Anlamak*, Çev., S. Lim, Liberte Y., Ankara, 2004, s. 532.

ANARŞİZM

Anarşizm, Yunanca *anarche* kavramından türetilmiş olup, baskı aracı ya da şiddet tekeli anlamında siyasi otorite olmaksızın tasarlanan bir toplumsal hayat savunusuna verilen isimdir. Böyle bir toplumda düzen, itaat ya da yasa yoluyla değil, hem üretim ve tüketim amacıyla, hem de medeni insanın ihtiyaç ve özemlerini tatmin amacıyla yapılan etik temelli sözleşmelerle sağlanır. Bir toprak parçasına bağlı bireyler arasında özgürce yapılan bu sözleşmeler, yine bireyler tarafından oluşturulan gönüllü birlikler aracılığıyla yürütülür. Bireye aşkın, dışsal ve merkezi yönetimin tüm fonksiyonlarını üstlenecek şekilde yaygınlaşan bu birlikler; üretim, tüketim, değişim, iletişim, sağlık, eğitim, savunma ve benzeri gibi ulaşılmak istenen her amaç için yerel, bölgesel, ulusal ve uluslararası her boyut ve derecede, sonsuz çeşitlilikte federasyondan oluşan iç içe geçmiş birleşik bir ağı temsil ederler.²³⁸ Bu ağ içerisinde doğal olarak Devlete yer yoktur. Modern dönemde anarşizm, Aydınlanma ve Fransız Devrimi'nin ardından; kısmen merkezi devletlerin ve ulusçuluğun yükselişine, kısmen de kapitalizme bir tepki olarak on sekizinci yüzyılın sonunda ortaya çıkmıştır. Devrim sonrası kullanılmaya başlanan "*anarşist*" terimi ilk kez, federalizmi ve merkezi devletin ortadan kaldırılmasını savunan "*sans culottes*" (baldırı çıplaklar) ve "*enrages*" (kızgınlar, kudurmuşlar) olarak nitelenen gruplara saldıran *Jakobenler* (Fransız Devriminin eşitlikçi ve şiddet yanlısı en ünlü cumhuriyetçi siyasal grubu) ve *Jirondenler* (Fransız Devrimi sırasında, Gironde ilinden gelme idealist genç avukatların oluşturduğu ılımlı cumhuriyetçiler grubu) tarafından bir sövgü niteliğinde kullanılmıştır. Terimi olumlu anlamda kullanan ilk kişi ise İngiliz düşünür *William Godwin*'dir. Fransız *Pierre-Joseph Proudhon* da kendisine bilinçli olarak anarşist diyen ilk düşünür olmuştur. Anarşizmi, özgür bir toplumun savunusu şeklinde ve bireyci bir teori olarak geliştirense

²³⁸ Pyotr Kropotkin, *Anarşi*, Çev., Işık Ergüden, Kaos Yayınları, İstanbul, 2001, s. 51.

Alman filozof *Max Stirner*'dir. Rus *Mihail Bakunin*, anarşizmi önceleri, hem kötü hem de kabaca geliştirilmiş ve aşırı sonuçlara vardırılmış "*Proudhonizm*" diye betimlemiş ise de daha sonra "eylemde anarşizm" deyimini kullanarak modern anarşist hareketin kimliğinin oluşumunu sağlamıştır. *Mihail Bakunin*'in aristokrat yurttaşı, *Peter Kropotkin* de Bakunin'in, "yapılan işe göre pay" dağılımını öngören sosyalizmine, daha da komünist bir görüntü kazandırmıştır. İtalyan düşünür *Errico Malatesta* ise toplumsal mücadelede insanî iradenin önemini vurgulayarak anarşizmi mekanik, sosyalist ve komünist anlayışlardan tamamen ayırmıştır. Öte yandan, yirminci yüzyılda Rusya ve İspanya, anarşizmin sınıandığı önemli birer sahne olmuş iseler de maalesef, denemeler başarısızlıkla sonuçlanmıştır. Ancak anarşist akım yine de yok olmamıştır. Özellikle 1960'lardan itibaren yeni sol, karşı kültür, barış, feminizm ve yeşil hareketlerinin anarşist temaları benimsemesiyle birlikte özgür toplum uğruna çalışmalar, şu ya da bu şekilde bugün de devam etmektedir.²³⁹

Anarşist düşüncenin merkezindeki argüman; özgürlüğün dokunulmazlığı, Devletin özgürlüğü yok ettiği, bu nedenle de ortadan kaldırılması gerektiği ve özgürlükle donatılmış devletsiz bir toplumun da mümkün olduğudur. Ancak anarşistler, özgürlüğü negatif bir çerçevede değil, "ahlaklı öz-yönetim" anlamında otoriter olmayan pozitif bir çerçevede tasarlarlar. Dolayısıyla anarşizme yönelik öncelikli yaklaşım, "negatif" ve "pozitif" özgürlük arasındaki tanıdık ayrım yoluyla yapılabilir. Bu ayrımın bir analiz aracı olarak geçerliliği şüpheli ise de tarihsel bir çerçeve sağlama yolunda yine de yararlı bir rehberlikte bulunması muhtemeldir. Negatif anlayış özgürlüğü, fiili ya da potansiyel arzuların gerçekleştirilmesi önündeki engellerin yokluğu şeklinde tasarlarlar (J. Locke, B. Constant, J. S. Mill); pozitif anlayış, özgürlüğü,

²³⁹ Peter Marshall, *Anarşizmin Tarihi*, Çev., Y. Alogan, İmge Yay., Ankara, 2003, ss. 25-35.

“gerçek-üst irade” ile uyum içerisindeki bireysel öz-yönetim (self-determination) şeklinde (Platon, Aristoteles, Rousseau, Hegel, Marx) tasarlar. Çoğu siyasal yorumcu, anarşistlerin özgürlüğü negatif anlamda tasarladıklarını düşünse de bu oldukça tartışmalıdır. Çünkü anarşistler, engellenmeyen bir özgürlük isterler, fakat iyi toplumu, insanların diledikleri gibi davrandıkları bir toplum diye tanımlamazlar. Negatif özgürlük ve eleştirel rasyonalite anarşistleri ilgilendiriyor ise de toplum projelerini yalnızca bunlara dayanarak açıklamazlar. Anarşistlerin özgürlük düşüncesi ne liberallerin benimsedikleri insanın deneyimsel özüyle ne de sosyalistlerin benimsedikleri insanın tarihsel-değişken özüyle bağdaşır. Anarşistlere göre özgürlük, insanın “otantik” özüyle uyumluluk halidir. “Otantik” kelimesine yüklenilen anlamsa “rasyonalite” ve “erdem”dir. Otantik öz, akıllı ve ahlaklı özdür. İnsan, eylemlerini ahlak kurallarıyla uyum içerisinde yönettiği ölçüde özgürdür. İyi toplum; kaos, rekabet ya da salt tüzel aklın değil, özgürlüğün hakiki anlamının bir parçası olarak, erdemi ifade eden ahlaksal düzenin adıdır. Bu özgürlük anlayışına, “ahlaklı öz-yönetim” denir. Anarşizm açısından, uyulması gereken ahlak kuralları, sadece rasyonalitenin icadı ya da uydurması değildir. Şayet öyle olsaydı anarşist düzen hakkında şüphe kaçınılmaz olurdu. Oysaki bu kurallar, rasyonel olmakla birlikte, eşyanın ve insanın doğasına içkin, nesnel açıdan da geçerli ve *“kendinize yapılmasını istemediğiniz şeyi başkalarına yapmayınız”* deyimindeki gibi, herkesin doğrudan doğruya kavrayabileceği türden açık-seçik kurallardır. Bu nedenden ötürü zaten anarşistler, rasyonel doğal hukuk geleneğini de onaylamışlardır.²⁴⁰ İnsan doğası, temel ya da otantik biçimiyle rasyonel ve ahlaklı olup, mahiyetinde etik kaygı taşıyan akıl da nesnel ahlak kurallarının bulunduğu kavrayabilecek bir yapıdadır. Dolayısıyla da insanlar, baskıya ve şiddete ihtiyaç

²⁴⁰ George Crowder, *Klasik Anarşizm*, Çev., S. Alıparmak, Öteki Yay., Ankara, 1999, ss. 16-21.

duymaksızın, sadece ahlak kuralları ile pekâla bir arada yaşayabilirler. Gerçekte eğilimleri de bu yöndedir. Yeter ki Devlet tarafından buna mani olunmasın. Özgürlüğü, anarşistlerin yüksek ideali ve temel argümanı olarak görmek de mümkündür. Anarşistlere göre özgürlük, insanlığın hayatında ve ilerleyişinde zorunlu bir faktör olup, o yoksa insanlık hiçbir konuda hiçbir ilerleme kaydedemez. Özgürlük argümanı, kavramsal bir labirenti andırdığından onun bütün farklı anlamlarını dikkate almak gerekir. Bu çerçeveden bakıldığında, anarşistlerin çoğu özgürlüğü, bireyin dilediğini yapmak ve tüm potansiyelini gerçekleştirmek için bağımsız olması biçimindeki pozitif anlamda değerlendirirler ama engellenmeden bağımsız olmak şeklindeki negatif anlamı da dikkate alırlar. Kendi örneklerinde anarşistler belirli bir sınıfın ya da sözde elitin değil, bütün insanlığın özgürlüğüyle ilgilenirler. Tek bir kişinin özgürlüğünün şartı olarak herkesin özgürlüğünü zorunlu görürler. “İnsan, ancak eşit derecede özgür insanlar arasında gerçekten özgürdür”, derler. Onların başlıca kaygısı, dışsal siyasî otoriteden özgürlüktür. Anarşistler; geleneksel sosyalist özgürlüklerin (yoksulluk ve güvensizlikten özgürlük) yanı sıra, liberal özgürlükleri (düşünce, ifade, mülkiyet, örgütlenme, hareket, vb.) de benimserler. Ekonomik özgürlükten söz ettiklerinde, hem Devletin denetiminden liberal anlamda özgürlüğü, hem de ekonomik zorluklardan sosyalist anlamda özgürlüğü kastederler. Ancak anarşistler, sadece kendileri için mutlak özgürlük isteyen ahlak dışı bireyler de değildirler. Özgürlük, siyasal kısıtlamalardan bağımsızlık ise de ahlakî kısıtlamalardan bağımsızlık anlamını taşımaz. Özgürlük, insanî doğa ve dışsal doğa üzerinde, bir doğal yasa bilgisini temel alan zorunlu bir denetimi elbette gerektirir. Evrensel ahlakî yasalar, *“kendinize yapılmasını istemediğiniz şeyi başkalarına yapmayınız”* ilkesi gibi açık-seçik ilkelerden çıkarılan rasyonel yasalarlardır. İnsanlık sevgisi ve herkesin eşit özgürlükten yararlanmasını gerektiren bir arzuyla dengelenmeyen ahlaktan

bağımsız, sınırsız bir özgürlük özlemi, anarşistçe değil tiran-cadır. Anarşistler, dışardan dayatılan bağlayıcı ahlakî kural-ları reddederlerken, rasyonel ve empatik çerçevede belirli bir ahlakî formun siyasal otoritenin yerini almasını isterler. Bi-reylerin kendilerinin kendileri için belirledikleri ahlakî ku-ralları benimsemeleri anarşizmle çelişmez. İçsel bir motivas-yonla bireylerin kendilerine kurallar dayatması bir zorlama değil, bir gönüllülüktür. Böyle bir durumda, topluluğun bireyi genel iradeye itaate zorlamasına gerek de yoktur. Ya-ni, anarşistler *Rousseau*'nun "özgürlüğe zorlama"nın müm-kün olduğunu ileri süren zararlı paradoksuna katılmazlar; aksine *Kant*'ın "bireyin kendisi için serbestçe seçmiş olduğu kuralları kendisine dayatması" olarak özerklik anlayışını kabul ederler. Şüphe yok ki özgürlüğün, insanın yaratıcılığı-nın ve bunun getirdiği iç huzurun özünü oluşturduğunu, siyasal doktrinler içerisinde en açık biçimde ortaya koyan tek doktrin anarşizmdir.

Temelde bireyci ve kolektif olmak üzere iki yorumu bu-lunan anarşizm; Antik Yunan Sofizmi ve Hıristiyanlıktan da bazı nüveler taşımakla birlikte, esas olarak modern libera-lizm ve sosyalizmden mülhemdir. Bu nedenledir ki anar-şizmin, klasik liberalizmin bir uzantısı mı yoksa sosyalizmin bir türü mü olduğu, daima tartışılan bir konu olmuştur. Şüphesiz anarşizm her iki siyasi akımdan da izler taşımak-tadır. Mesela; Locke'çu liberalizmin akıl ve ahlak yasasının egemen olduğu devletsiz doğa durumu, doğal bir hak olan özgürlük ve eşitlik savunusu ve sivil durumda inşa edilen devletin asgari hukuk devleti tasviri, bireyci anarşizmin argümanlarına çok yakınken; sosyalizmin üretim araçlarının özel mülkiyetine karşıt tavrı ile komünal mülkiyet temelli eşitlik ve özgürlüğün gerçekleşeceği devletsiz komünist aşama tasviri de kolektivist anarşizmin argümanlarına çok yakındır. Anarşizmin farklı yorumları olsa da hepsinde müş-terek olan bir takım merkezi temalar vardır. İnsan doğasına yönelik iyimser bir görüş, devlet düzenine ilişkin bir eleştiri,

özgür bir toplum vizyonu ve bu topluma ulaşma çabası bütün versiyonlar için geçerlidir. Tüm anarşistler üniter bir insan özü kavramına güvenirlir. İnsanın özü iyidir. Bu nedenle de devlet uygulamasına gerek yoktur, derler. İster bireyci, isterse kolektivist olsun, anarşistlerin hepsi devletin meşruluğunu reddeder, dışarıdan dayatılmış merkezi bir siyasi otoriteyi, hiyerarşiyi ve egemenliği mahkum ederler. Her anarşist için nihaî hedef, özgür bir toplum yaratmaktır. Bireyci ve kolektivist anarşistler genellikle birlikte çalışırlar, ancak hedefe yönelik vurguları farklıdır. Bireyciler, zorunlu ortak çalışmayı tehlikeli bulurlar ve kolektivist bir toplumun diktatörlüğe yol açacağından endişe ederler. Toplumsal bakımdan bireyciler, toplumu organik bir bütün olarak değil, ayrı ve özerk bireylerden oluşan bir topluluk olarak görürler. Etik bakımdan bireyselliği yüceltir ve bireyin topluluk içerisinde eriyip gitmesinden çekinirler. Ekonomik bakımdansa her bireyin kendi emeğinin ürünlerinden yalnızca kendisinin tasarruf edebilmesini isterler. Bu açıdan bireyci anarşizm, klasik liberalizme çok yakındır. Bireyci anarşistler liberalizmin özel mülkiyet ve ekonomik değişim anlayışının yanı sıra, engellemenin yokluğu manasında özgürlük ve doğal hukuka riayet manasında adalet tanımlarını da paylaşırlar. Aslında bireyci anarşistler, hiçbir devlet formuyla bağdaşmayacak ölçüde liberal bir birey egemenliği anlayışı geliştirirler. Her bireyin kendi bedenini ve mülkünü kapsayan ihlal edilemez bir özel alana sahip olduğunu düşünürler. Bireylerin, kendi alanlarındaki egemenler olarak karşı karşıya geleceklerini ve kendi aralarındaki ilişkilerini gönüllü sözleşmelerle yine kendilerinin düzenleyeceklerini söylerler. Esasen, bütün anarşistler başkaları tarafından yönetilmek istemedikleri için bir ölçüde bireycidirler. Kolektivist anarşistler, bireyciliğin ön planda olduğu bir toplumun atomize olacağını ve rekabet ruhunun karşılıklı yardımlaşma ve genel dayanışmayı tahrip edebileceğini düşünürler de bu türden ayrılıklar yine de onların toplumu tahrip etmeksi-

zin azami derecede özgürlük sağlamaya çalışan dayanışmacı bireycilik anlayışında birleşmelerini engellemez.

Anarşizm, toplum ile Devlet arasında keskin bir ayrım yapar. Bir gönüllü birlik olarak görülen topluma değer verilirken, baskıcı bir yasal düzen tasarımını sürdürmeyi amaçlayan bir yapı olarak Devlet reddedilir. Anarşistlere göre toplum, bütün zamanlar için bir nimet ve insanlığın taşıdığı iyi olan her şeyin; işbirliğinin, karşılıklı yardımlaşmanın, sempatinin, dayanışmanın, inisiyatif ve kendiliğindenliğin toplandığı bir depodur. Devlet ise insanların toplumsal ve siyasal örgütlenmesinde yeni bir gelişme olup, tarihin büyük bir bölümünde insanlar devlet olmaksızın bir toplumda barışçı ve üretken bir tarzda yaşamışlardır. Aslına bakılırsa toplumsal düzen ve Devlet ters orantılıdır. Devlet geliştikçe toplumsal düzen bozulmaya mahkumdur. Anarşizm açısından toplum, insanlar için en iyisini sağlayan doğal durumdur. Toplum, en az seviyede müdahale edildiğinde en iyisini gerçekleştiren ve kendi kendini düzenleyen bir oluşumdur. Onu kurmak ya da ona belirli bir tempo kazandırmak gerekmez. Toplum, kendi kendini kuran dinamik bir düzendir. Bu dinamik doğal düzende, devletçi sosyalistlerin ve faşistlerin kükreyen *Leviathan*'ı bir kenara, liberallerin gece bekçisi Devletine bile ihtiyaç yoktur.

Anarşistler, *Max Weber*'in belirli bir toplumda "meşru şiddet" kullanımı tekeline sahip olma iddiasında bulunan Devlet tanımını kabul ederler. Bu tanım çerçevesindeki Devlet, dışardan gelebilecek işgalcilere ve içteki muhaliflere karşı kendisini savunmak için sahip olduğu "meşru şiddet"i ordu ve polis aracılığıyla kullanır. Aynı Devlet, kendi yurttaşlarını komuta etmek ve onların itaat etmelerini sağlamak için tamamen "meşru" bir hakka sahip olduğunu iddia eder. Her Devlet açısından bu durum kaçınılmazdır. Ancak, tanımdaki "meşru şiddet" iddiası tamamen manipülatif olup, Devlet denilen zümrenin, diğer insanları itaate sevk edebilmek için uydurdukları bir deyimden ibarettir sadece. Anar-

şistler, Devletin her zaman toplumdaki zenginler ve güçlüler tarafından denetlendiği ve yasaların her zaman toplumdaki egemen zümrenin çıkarlarına uygun düşecek şekilde tanzim edildiği hususunda da *Karl Marx*'la hemfikirdirler. Yine anarşistler, modern liberterlerin savundukları en asgari seviyedeki "gece bekçisi" Devletin bile zengin ve güçlü insanlar tarafından denetleneceğini, onların çıkarlarını ve ayrıcalıklarını korumak için kullanılacağını savunurlar. Bireysel hakları koruduğu ne kadar iddia edilirse edilsin, Devlet daima "egemen sınıfların elinde, halk üzerindeki baskıyı sürdürmenin bir aracı" haline gelecektir. Anarşistler, temsili demokrasinin diğer devlet modellerine tercih edilebilir olduğunu kabul etmekle birlikte onun dahi özünde baskıcı olduğunu düşünürler. Onlara göre demokratik devlet teorisinin "temsili ve çoğunluk" şeklindeki her iki dayanağı da çürüktür. Birincisi, hiç kimse bir diğerini gerçekten temsil edemez ve bir başkasının yetkilerini devralamaz. İkincisi, çoğunluğun azınlığı –bu azınlık tek kişiden ibaret olsa dahi– yönetme hakkı, azınlığın çoğunluğu yönetme hakkından daha fazla değildir. Oy vererek doğru olanı bulmak, akıl ve adalete yapılan ağır bir hakarettir. Öte yandan anarşistler, Antik dönem Stoacıları gibi her zaman kozmopolit ve enternasyonalist bir bakış açısına sahip olmuşlar ve kendilerini "dünya yurttaşı" olarak görmüşlerdir. Genelde ulusal kurtuluş mücadelelerini daha geniş bir özgürlük mücadelesinin parçası olarak desteklemişlerse de Devletçi özelemlere ve ulusçulara mahsus, manipülatif sadakat duygularına karşı çıkmışlardır. Özellikle yönetenleri, yönetilenlerle özdeşleştiren ve halka itaat duygusu aşılayan yurtseverliği eleştirmişlerdir. Anarşist düşünürlere göre, yurtseverlik iddiaları, yığınları kendi sahte tasarımlarının kör aracı haline getirmek isteyen sahtekârların sahte hayallerden başka bir şey değildir. Dahası, bir baskı aracı olan Devleti destekleyen ve savaşı besleyen zararlı, utanç verici, hatta ahlak dışı bir unsurdur.²⁴¹

²⁴¹ Peter Marshall, a. g. e., ss. 37-80.

Her nedense otoritenin yokluğu anlamındaki anarşizm, yanlış bir şekilde nihilizm ve terörizm ile sık sık eş tutulur. Sözlüklerin çoğunda anarşizmin en az iki tanımı bulunur. Tanımlardan biri, özgürlüğün yaşayabilmesi için devletin yok olması gerektiğine inanmak şeklinde; diğeryse yıktığı düzenin yerine hiçbir şey getirmeyen bir düzensizlik teşviki şeklindedir. Popüler düşüncede ikinci tanım çok daha yaygındır. Bu çerçevedeki anarşist tiplmesi de her türlü silahla yerleşik toplumun temel dinamiklerine saldıran soğuk kanlı katildir. Oysaki vulgarize anlamda zannedildiği gibi, anarşizm, toplum içerisinde terör estirme, kargaşa çıkarma ya da kaos yaratma isteği, yani terörizm ve nihilizm değildir.²⁴² Aksine anarşizm, yukarıda da belirtildiği gibi, başta devlet olmak üzere, birey üzerinde tahakküm kuran, her türlü otoritenin, egemenliğin ve hiyerarşik düzenin reddini ve bunların çözülmesi isteğini ifade eden, genel bir toplumsal projedir. Anarşistler açısından devlet, otoritenin nihai biçimi olduğu için eleştirinin hedefidir. Onlara göre, baskı kullanarak ezmek, otoritenin doğasında vardır. Bu yüzdendir ki devletin gerekliliğinden ve iyiliğinden söz edilemez. Özgürlüğün gerçekleşmesi ve muhafazası için bireylerin ve grupların güçlerini, kendilerini temsil edeceği zannıyla asla başkalarına, daha doğrusu devlete devretmemeleri lazımdır. Siyasal temsiliyet, otoritenin bireyden ya da belli bir gruptan alınıp bir diğeryine devredilmesi anlamına gelir ki böyle bir durumda otoriteyi devralanın diğerylerini sömürme tehlikesi her zaman mevcuttur. Anarşistlerin temsiliyeti reddi, bireyler için siyasal alanın genişletilmesine yönelik bir çağrıdır. Bireysel ve toplumsal hayatın işlerliği açısından, siyasi otoritenin, yani devletin yerine neyin geçirileceğine dair teklif ettikleri şey de *'federalizm'*dir. Federalizm, toplumsal hayat alanında, bir yandan bireylerin ve küçük grupların kendi hayatlarının tanzimine yönelik karar verme otoritelerinin

²⁴² George Woodcock, Anarşizm, Çev., A. Türker, Kaos Yay., İstanbul, 1998, s. 14.

toplumsal bağlamı etkilemesi ve öte yandan bu kararların alındığı toplumsal bağlamın da onları etkilemesi arasındaki dengenin kabulü sonucu ortaya çıkar. Bireyleri ya da grupları ilgilendiren kararlar, bu kararlardan doğrudan veya dolaylı olarak etkilenecek olan insanlar tarafından alınmalıdır. Kararların yürütülmesi, küçük bir grup tarafından gerçekleştirilebilir ise de bu, o grubun kendisinin karar alma yetkisi olduğu anlamına gelmez. Bu çerçevede ne siyasal ne de idarî bir temsiliyet söz konusudur. Bu düzeyde gerçekleşen uygulamalar, doğrudan doğruya uygulamalardan etkilenen insanların direktifleriyle yürütülür. Toplumsal ilişkilerde adaletin tesisinin yöntemi de budur. Bu noktada Anarşistlere yöneltilen soru şudur: Devletin ortadan kaldırılmasıyla daha iyi bir topluma ulaşılacağına niye inanılsın? Adalet ve otoritenin karşılıklı olarak birbirini engellediğine inanmanın temeli nedir? Anarşistlerin genel olarak cevabı; insanın özünün, doğasının iyi olduğudur. “Dostluk ve karşılıklı yardım ve destek gereksinimi, insan doğasının öylesine özsel parçasıdır ki tarihin hiçbir kesiminde, küçük yalıtılmış aileler halinde, geçinme araçları için birbirleriyle dövüşen insanlara rastlanamaz”. Kısacası anarşist projenin özünde, insanların toplum içerisinde adil biçimde yaşayabilmelerine imkân tanıyan, iyi bir doğaya sahip oldukları varsayımı yatmaktadır. Bu açıdan, anarşizmin insanlara yönelik doğalcı bakışının, siyaset kuramında etik bir rol oynadığı söylenebilir.²⁴³ Anarşizm, temelde bireysel iradenin özerkliğini koruma gibi bir endişeden kaynaklanmıştır. Ancak, bireysel özgürlük düşüncesine aykırı olduğu için her türlü otoriteye karşı çıktığına göre, toplumda baskı ve zorlama dışında hangi araçla düzen ve adaletin korunacağı sorununu çözmek gerekir. Pek çok anarşist, pozitif hukukun, yani devletin yokluğunda başkalarının eylemlerini etkileme aracı olarak kamuoyu baskısı ya da toplumsal baskı biçiminde bir tür

²⁴³ Todd May, Postyapısalcı Anarşizmin Siyaset Felsefesi, Çev., R. G. Ögdül, Ayrıntı Yay., İstanbul, 2000, ss. 62-81.

kınamanın etkili olacağı görüşündedir. Genelde anarşistler, fiziksel güç kullanımını ve bilinçsizce değişen inanç ve eylemlerle manipüle etmeyi reddederler. bunun yerine, anarşist inanç ve uygulamaları için akılcı argümanlar oluşturarak ikna yoluyla başkalarını etkilemeyi tercih ederler. Bir başka açıdan da çözüm; toplumsal hayatın gönüllü ilişkilere, yani ilgili tarafların yapacakları sözleşmelere ve sözleşmelerden kaynaklanacak olan hukuka dayanmasıdır.²⁴⁴ Gönüllülüğün mevcut olduğu yerde de tabiatıyla, baskı kullanarak insanları ezen ve onları bir takım zorunlu ilişkilere cebreden otoriteye, yani devlete yer olmayacaktır.

Eşitlik meselesine gelince; anarşistler umumiyetle özgürlük ve eşitlik arasında bir çelişki görmeyip, bunların birbirini güçlendirdiğine inanırlar. Bireyselliğe duydukları ilgi, mutlak ekonomik eşitlik çağrısı yapmalarına engel olurken, toplumsal düzen idealleri de herkesin değer ve ihtiyaçlarının fark gözetmeksizin dikkate alınmasını savunmalarına yol açmıştır. Ancak yine de fırsat eşitliğine rağmen kendiliğinden gelişen, insanların niteliksel farklılıklarından ve toplumsal yapıya yönelik yaptıkları katkı farklılıklarından ötürü eşit muamele ve eşit paylar üzerinde ısrar etmezler. Anarşistler, bireyi topluluğa gömmek ya da bütün toplumu ortak bir gri homojenite standardında düzlemek istemezler. Fakat, kanun önünde eşitlik ve fırsat eşitliği gibi liberal kavramların ötesine geçerek, sosyalistçe olmasa da insanları yalnızlık, yoksulluk ve güvensizlikten kurtarmak da isterler. Dürüstlük olarak adalet tanımını benimseyip, herkesin özgürlüğü ile bağdaşabilen en kapsamlı eşit özgürlük hakkını ve özgür bir toplumdaki her türlü eşitsizliğin gönüllü anlaşmaların sonucu olmasını savunurlar.²⁴⁵

Özetlemek gerekirse; Aydınlanma ve Fransız Devrimi sonrası, kısmen merkezi devletlerin ve ulusçuluğun yükseli-

²⁴⁴ H. Arvon, *Anarşizm*, Çev., A. Kotil, İletişim Yay., İstanbul, 1991, s. 66.

²⁴⁵ Peter Marshall, a. g. e., ss. 88-91.

şine, kısmen de kapitalizme bir tepki olarak ortaya çıkan anarşizm; esas itibarıyla insan onuru ve bireysellik adına, modernitenin olumsuz yapısına bir protestodur. Belki de bu protesto onun en önemli başarısıdır. Anarşistler, modern toplumun maddeciliğine, katı disiplinine, konformizmine ve insanı yapayalnız bırakan atomize türdeşliğine meydan okumuş ve ideal bir geleceğe bakarken aynı zamanda ölmekte olan geçmişin iyi yönlerini de savunmuşlardır. Ancak anarşistler, yaratmayı umut ettikleri yeni dünya için, maalesef özgül öneriler ortaya koyamamış, ulus-devletin ve kapitalist ekonominin karşısına, gerçekleşebilecek alternatif bir model sunamamış, dünya nüfusunun herhangi bir geniş kesimini de kalıcı bir şekilde iknâ etmede başarılı olamamışlardır. Öte yandan, ne kadar kötü olursa olsun, eğer tercih edilebilir bir alternatifi yoksa Devletin ortadan kaldırılması gerektiğini savunmak da hayli zor gözükmektedir. Böyle bir alternatifin seküler modern endüstriyel toplumların karakteristiği olan şartlar altında tasarlanamaz olduğu ise apaçıktır. Anarşizmden alınabilecek en önemli ders, galiba, her insanî ilişkinin politik değil, öncelikle ahlakî niteliklere sahip olması gerektiği görüşüdür.²⁴⁶

²⁴⁶ George Woodcock, a. g. e., ss. 500-525.

SONUÇ

Başlangıçta da belirtildiği üzere, siyaset felsefesi, toplumsal ve siyasal hayatla ilgili problemlere bir takım çözümler bulmak amacıyla ortaya çıkan düşünsel bir form olup, bu formla hedeflenen, insanî-toplumsal düzenin nasıl olması gerektiğine yönelik teorik bir zemin hazırlamaktır. Bu şekilde siyaset felsefesinin anlamı, *Antik Yunan* dünyasında ortaya çıktığı andan itibaren daima açık olmuştur. O da siyasal iyyinin, iyi hayatın ya da iyi toplumun bilgisine yönelmektir. Elbette ki her siyasal eylem ya mevcut toplumsal yapıyı muhafaza etmeyi ya da değiştirmeyi hedefler. Muhafaza etmeyi isterken, kötüye doğru bir değişimi engellemek, değiştirmeyi isterken de daha iyiyi gerçekleştirmek esastır. Yani her siyasal eyleme daha iyi ve daha kötü düşüncesi rehberlik eder. Tabiatıyla, siyasal eylemlere rehberlik eden iyyinin farkına varışta, bir siyasal iyi kanaati gizlidir. Sorgulanabilir olan bu kanaat, sorgulama sayesinde, artık sorgulamayan türden bir iyi düşüncesine, yani artık kanaat olmaktan çıkıp, bilgi olan bir iyi düşüncesine ulaştırır. Yine daha önce de ifade edildiği gibi; siyaset felsefesinin cevabını aradığı iki ana soru vardır: Birincisi, toplum halinde yaşayan insanlardan *"kimin neye hakkı olacak?"* sorusu; ikincisi de *"herkes adına kim ya da kimler konuşacak?"* sorusudur. Birinci soru hak ve özgürlüklerin dağılımı ile ikinci soru da siyasî otoriteyle ilgilidir. Bir diğer açıdan bakıldığında da siyaset felsefesinin cevaplandırmaya çalıştığı temel sorunun, *"devletin kökeni ve meşruiyeti"* olduğu görülür. Kurumsallaşmış siyasî iktidar tipi olarak devlet, tarihsel örgütlenmelerinin her zaman için en buyurgan ve en kapsayıcı olanıdır. Dün ve bugün olduğu gibi, yakın gelecek için de beklenen odur ki gerçek egemenliğin sınırları, devletin sınırlarını

aşamayacak, en geniş çaplı siyasal örgüt olarak da varlığını sürdürecektir. Var olan ve var olmaya da devam edecek olan devlete yönelik analizlerde, real ve normatif olmak üzere iki tür yaklaşım mevcuttur: Ampirik verilerden hareket eden real yaklaşım, *“devlet gerçekte neye benzer?”* sorusunu yönelterek, fiili devletin tasvirini yaparken; normatif yaklaşım, *“devlet ne olmalıdır ve ne yapmalıdır?”* sorusundan hareketle, devlet ve mensupları arasındaki doğru ilişkinin nasıl olması gerektiğini, yani siyasî otoritenin eylemlerinin kabul edilebilir sınırlarının neler olması gerektiğini tespiti çalışır. Pratikte bu iki yaklaşım birbirinden ayrılamaz ise de devletin mahiyetinin anlaşılması ve doğru bir tanımının yapılabilmesi için, her iki açıdan da tahlil edilmesi zorunludur. Klasik dönemde devlet, genellikle *“ortak iyiliğin en yüksek görünümü ve ahlakî değerlerin cisimleşmiş şekli”* ya da *“erdemli toplumun var oluşunu ve muhafazasını temin eden, itaatin mutlak gerekli olduğu kutsal bir kefalet”* olarak tanımlanırken; modern dönemde *“bir toplumda meşru şiddeti tekelinde bulunduran güç”* veya *“egemen sınıfın baskı aracı”* ya da *“soyguncu bir çete”* şeklinde tanımlanmıştır. Fonksiyonel açıdan yapılan bu tanımlamaların, şüphe yok ki hepsi tartışmaya açıktır. Ancak devlet, ister icra ettiği ya da etmesi gerektiği fonksiyonlar itibarıyla tanımlansın, isterse ihtiva ettiği sosyal ilişkiler bakımından, her halükârda mensuplarından kendisine itaat edilmesini ister. İtaati sağlayan unsur da *“meşruiyet”* denilen şeydir. Meşruiyet, devlete niçin itaat edilmesi gerektiğini gösteren ahlakî argümandır. Açık ki politik eylemlerin kabul edilebilirliğinin temel kriteri meşruiyet ilkelerine uygun olmalarıdır. Devleti ayakta, toplumu barışta tutan yegâne unsur, meşruiyet denilen bu normatif, büyümlü inançtır. En zorba yönetimlerin bile iktidarlarını, toplumun benimseyebileceği kurallara dayandırma girişimlerinin temel nedeni bu büyümlü inanca duydukları ihtiyaçtır.

Klasik ve modern siyaset felsefelerine yönelik olarak çizilen bu çerçevede bir değerlendirme yapılacaksa şunları söylemek mümkün gözükmektedir: Klasik öğretilerin temel

kabullerinden biri olan *"niteliksel-doğal eşitsizlik"* argümanını, olması gereken form açısından benimsemenin imkânı yoktur. Bu kabûle yönelik belki de en isabetli cevabı modern dönemde *T. Hobbes* ve *J. J. Rousseau* vermiştir. Üç aşağı beş yukarı aynı potansiyele sahip olan insanların, ufak tefek fizikî ve zihnî farklılıklarının siyasal eşitsizliği gerektirmesi, "çelişmezlik ilkesi" reddedilmediği takdirde ahlak, hukuk ve mantık temelinde doğrulanamaz (kendiniz için istemediğiniz bir şeyi başkaları için istemeyiniz). Niteliksel, doğallık eşitsizlik argümanını, *"benzer benzerini doğurur"* şeklinde ifade ederek *"soy aristokrasisi"*ni savunmak, yalnızca ahlak, hukuk ve mantıkla çelişildiğinde kabildir. Klasik öğretilerin bir diğer kabulü olan *"erdemlilerin yönetimi"* argümanı da tartışmaya çok açıktır. Şöyle ki erdem tanımı oldukça muğlaktır. Şayet erdem tanımı, "kendinize yapılmasını istemediğiniz şeyi başkalarına yapmayınız" şeklindeki empatik ve mantıksal çerçevede yapılacaksa böyle bir ilkedan, *"monarşi"* ya da *"soy aristokrasi"*si siyasal modellerini, olması gereken form diye türetmek imkânsızdır. Hele hele klasik öğretilerde umumiyetle kabul edilen *"doğuştan kölelik"* argümanının temellendirilebilir olduğunu söylemek, ahlakı da hukuku da mantığı da inkârı gerektirir. Öte yandan, modern öğretilerin *"niteliksel-doğal eşitlik"* ilkesini benimsemelerine rağmen, klasik öğretilerden çok daha iyi sonuçlara ulaştıklarını söylemek de hayli güçtür. *Hobbes*'ün Leviathan faşizmi de kendisi istemese bile *Locke*'tan esinlenen sömürgeci vahşi kapitalizm de *Rousseau*'nun çoğunluğun cumhuriyetçi diktatörlüğü de *Marx*'ın devletçi sosyalist proletarya diktatörlüğü de maalesef niteliksel-doğal eşitliği netice vermemiştir. Modern öğretilerin ahlak ve hukuk ayırımı yapıp, erdemi siyasetten dışlamalarının da benzer sonuçlara yol açtığını söylemek yanlış olmasa gerektir. En azından hukuk karşısında eşitlik ideali gerçekleşsin isteniyorsa "kendiniz için istemediğiniz şeyleri başkaları için istemeyiniz" şeklindeki *"erdem"* ilkesini benimseme zorunluluğu vardır. Erdemsiz bir "eşitlik ve özgürlük ideali" olsa

olsa hayvanların dünyasında geçerli olabilir. *Anarşizmin "ahlaklı öz-yönetim"* prensibi bir hayli cezbedici duruyor ise de onun da realiteye yansımaları pek muhtemel gözükmemektedir.

Siyaset felsefesine alternatif olma iddiasındaki *siyasî teoloji* öğretileri için de söylenebilecek çok şey vardır: Öncelikle hangi siyasî teoloji niçin kabul edilecektir? Mesela; farklı dinlerden, inançlardan ve ideolojilerden müteşekkil bir toplumsal yapıda hangi siyasî teoloji ya da hangi teolojik yorum esas alınacaktır? Siyasî teoloji öğretilerinin hepsine yönelik şöyle bir değerlendirme yapmak pekala mümkündür: Bu öğretilerde siyaset dine indirgenmiştir. Ancak bu indirgeme, siyaseti determine edecek olan dinî kriterlerin akla uygunluğunun ve bundan türetilecek olan örgütlenme biçimlerinin pratik yeterliliğinin gösterilmesiyle kabul edilebilecek bir tutumdur. Eğer dinin kriterleri akla aykırı ve bundan türetilen örgütlenme biçimleri pratikte yeterli değilse onlara niçin uyulacaktır? İşte bu noktada bir dilemma ile karşı karşıya kalmak kaçınılmazdır. Dinî kriterlerin doğruluğu ya salt teolojik bir zeminde kabul edilecek ya da teolojik olmayan bir zeminde, yani rasyonalite zemininde ispatlanacaktır. Salt teolojik zeminde kalınması farklı dinlerin varlığından ötürü problemlidir. Çünkü "hangi dinin kriterleri doğru?" sorusunun cevabı teolojik eksenin dışına çıkmayı gerektirir. Kaldı ki her dinin kendi teolojisi esastır. Teolojik zeminin dışına çıkıldığında -ki bu zemin rasyonalite zemini olacaktır- öğretinin ayırt edici özelliği kendiliğinden ortadan kalkmaktadır. İkinci bir problem, eğer doğruluğun ve yanlışlığın ayırt edilmesinin veya belirlenmesinin kaynağı dinin kendisi ise din açısından doğru veya yanlış yok demektir. Daha doğrusu bu varsayım için doğru ile yanlış arasında bir fark yoktur. Bu bakımdan "dinî kriterlere uymak doğrudur" demenin bir anlamı kalmamaktadır. Eğer "dinî kurallara doğrudur" denirse o zaman da doğru ile yanlışın dinî kriterlere bağlı olmayan bir anlamı olması gerekir. Bu durumda da

dinî kriterler, dinin vazetmiş olmasına bağlı olmaksızın doğru veya yanlış olacaktır. Bu taktirde de doğruluk ve yanlışlığın din tarafından belirlenmediğini, doğruluk ve yanlışlığın öz itibarıyla dinden önce geldiğini kabul etmek icap edecektir. Bu ise başlangıçta kabul edilen “doğruluğun ve yanlışlığın kriteri dindir” yargısına aykırı olur. Kısacası, teoloji kaynaklı bir siyasî proje üretmek elbette mümkündür, ancak hangi siyasî teolojinin niçin tercih edileceğini rasyonalite ve realite zemininde temellendirmek mümkün olmadığından, “bin bir çeşit” dinî farklılığı bünyesinde barındıran toplumlar için, siyaseti teolojiye indirgemek, kaba kuvvet, silah zoru öngörülmediği taktirde kabul edilebilir değildir. Modern dünyanın, geleneksel dünyaya, geriye doğru evrilmesi de muhtemel olmadığına göre, siyasî teolojinin siyaset felsefesine alternatif oluşturması da hayli zordur.

Modern dünyanın ulaşmış olduğu en son noktada, günümüz insanının toplumsal ve siyasal hayatıyla ilgili temel problemlere, bugün itibarıyla önerilen en makul çözüm önerisi “*hukuk devleti*” öğretisi gibi gözükmektedir. Hukuk devleti, hukukun gerçekleştirilmesi maksadıyla kurulmuş ve örgütlenmiş devlet demektir. Hukuk devleti deyiminin üç anlamı vardır: İlki, hukukun mutlak üstünlüğü. İkincisi, toplumu teşkil eden bütün bireylerin hukukî eşitliği. Üçüncüsü de anayasa hukukunun bireylerin haklarının kaynağı değil, sonucu olması. Hukuk devletinin formel ölçütü; kamu gücü olarak devletin, hukukla ve kanunlarla sınırlandırılmış, hukuka ve kanunlara tabi kılınmış ve tasarruflarının bağımsız mahkemeler tarafından sorgulanabilir olmasıdır. Muhteva bakımından ölçütüyse; kamu gücü olarak devletin, adaleti tahakkuk ettirme vazifesiyle tavzif edilmesidir. Hukuk devletinde hukuk, siyasî ve idarî mekanizmaların hepsinin üstündedir. Hukukun üstünlüğü ilkesinin yürürlükte olup olmadığının formel göstergesi, *Yasama* organının bir kamu iradesi olarak belirlediği kanunların, başta *Yürütme* ve *Yargı* olmak üzere, diğer bütün idarî ve icraî organları bağlaması-

dır. Bir ülkede Yasama'nın üstünde olduğunu iddia eden daha doğrusu Yasama'ya rağmen istediğini yapan idarî ve icraî kurumlar varsa mesela, Anayasa Mahkemesi kendini Yasama organının yerine koyup, kanun ihdas ediyorsa veya o ülkede "isterseniz Yasama organının tüm üyelerini teşkil edin şunları şunları değiştiremezsiniz" diyebilenler çıkıyorsa ve bu gibi durumlara da engel olunamıyorsa orada hukuk devletinin varlığından söz edilemez. Elbette ki Yasama organını bağlayan şeyler de vardır ve Yasama her istediğini kamu iradesi diye kanunlaştıramaz. Bunu temin edebilecek yegâne unsur da hukuk devletinin muhtevası, yani adaleti tahakkuk vazifesidir.

Hukuk devletinin bir diğer görünümü de ülkede hukukî güvencelerin varlığıdır. Hukukî güvenlik, devlet-birey ilişkisinde, bireylerin geleceğe yönelik güven duygusu içerisinde olmalarıdır. Hukukî güvenliği sağlamanın en önemli yolu, kanun ihdas edilmesi gereken durumlarda kanunların genel, soyut ve gayrı-şahsî özellikte yapılmaları ve geçmişe doğru uygulanmamalarıdır. Bu açıdan hukuk devleti, devletin gücünün genel ve soyut yasalarla sınırlanmasıdır. Ayrıca, hukuk alanında belirsizlik ve keyfilik olmamalı, hukuk düzenine güven korunmalıdır. Mesela, tanımı kasıtlı olarak yapılmayıp, muğlak bırakılan bir "laiklik" anlayışını bahane ederek, keyfi yorumlarla siyasi partiler kapatılıyor, insanlar cezalandırılıyorsa o ülkede hukukî güvencelerden söz etmek oldukça zordur. Yine hukuk devletinde, "kamu yararı" gibi mülahazalarla temel insan hakları sınırlandırılmaz. Mesela, bir ülkede inanç, düşünce ve ifade özgürlüğü yoksa, insanlar inançlarını rahatça yaşayamıyor, düşüncelerini açıkça ifade edemiyorlarsa ve ne idüğü belirsiz "kamusal alan", "kamu yararı" manipölasyonlarıyla özgürlüklere mani olunuyorsa orada hukuk devleti yoktur.

Hukuk devleti, pozitif hukuku olan devlet demek değildir. Bir devletin pozitif hukuk sistemindeki kanun, tüzük, yönetmelik, yönerge ve benzeri çokluğu, o devletin hukuk

devleti olduğuna delalet etmez. Adaleti gerçekleştirmeye matuf olmayıp, egemen sınıfların çıkarlarını gözetmeye yönelik yasal düzenlemeler hukuku ifade edebilir mi? Nazizmin, faşizmin, Stalinizmin ya da tek parti diktatörlüklerinin her hususta ve bir hayli de ayrıntılı yasal düzenlemelerinin olması, onları hukuk devleti yapmaz. Temel ve doğal insan haklarını tanımayan bir devlet, asla hukuk devleti olamaz. Bir devletin gerçekten hukuk devleti olabilmesi için her şeyden önce orada bütün bireyler için insan haklarının yürürlükte olması lazımdır. Adaletin asgari şartı budur. Hukuk devletinin ilkeleri kağıt üzerinde, sadece Anayasa'da yer almakla kalmayıp, gerçekleşebiliyorsa ve herkese yalnızca hak ettiği verilebiliyorsa o ülkede adalet tahakkuk ediyor ve hukuk devleti var demektir, aksi sadece manipölasyondur. Bir devlette anayasa olabileceği gibi, anayasanın üstünlüğü ilkesi kağıt üzerinde yürürlükte de olabilir. Ayrıca bu ilke bağımsız yargı organlarının denetiminde de bulunabilir. Fakat tüm bunlar muhteva anlamında o devletin hukuk devleti olmasına yine de yetmez. Muhteva anlamında hukuk devletinin olabilmesi için o ülke insanların arasında adaletin gerçekten yürürlükte olması lazımdır. Şüphesiz devletin varlık nedeni adalettir. Bir devlet, toplum içerisinde adaleti hakim kılmayacaksa insanlar ona niçin itaat etsinler? Adalet devleti olmayan bir devlet, hukuk devleti formuna bürünmüş bir "kanun devleti" olabilir ise de hukuk devleti olmaz.²⁴⁷

Hukuk devletinin temel niteliklerini şu şekilde sıralamak mümkündür: 1) Bireysel hukukun ve hedeflerin devletin varlık nedeni olarak tanınması ve bireye aşkın devlet tasarımlarının reddedilmesi. 2) Devletin görevlerinin bireysel özgürlüklerin ve refahın güvenceye alınmasıyla, yurttaşların hukukî eşitliğiyle ve yetkilerinin de hukukla sınırlandırılma-

²⁴⁷ Hüseyin Hatemi, Hukuk Devleti Öğretisi, İşaret Yayınları, İstanbul, 1989, ss. 7-45.

sl. 3) Devletin rasyonel ilkelere, rasyonel hukuka göre örgütlenmesi. Anayasanın ve genel yasaların bulunması. 4) "Kuvvetler ayrımı"nın var olması ve devlet aygıtlarının, bağımsız yargı tarafından denetlenebiliyor olması.²⁴⁸

Hukuk devletini gerçekleştirmede en uygun siyasal form, demokrasidir. Ancak demokrasi hukuk devletine yönelik en uygun araç sayılsa bile mutlaka hukuk devletine ulaştıracağı da söylenemez. Çünkü araçlar kullananların hedeflerine hizmet ettiklerinden, etik ve hukuk tanımayanların ellerine düştükleri taktirde aykırı yönde de kullanılabilirler. Maalesef demokrasinin manipülasyonlara açık tarafları hayli çoktur. Demokrasilerde çağdaş teknolojiden yararlanan propaganda araçlarıyla insanlar etkilenebiliyor ve güdümlenebiliyorsa ki bunlar kuvvetle muhtemeldir, böylesi durumlarda demokrasinin hukuk devletine hizmet edeceği tabiatıyla çok şüphelidir. Demokrasi perdesi altında yönetimler pekâla oligarşi olabilmekte, hukuk devletine değil, aksine muayyen çıkar gruplarına hizmet edebilmektedir. Kaldı ki bir devlette kuvvetler ayrımı ilkesinin olması, mutlaka o devletin demokratik olduğu anlamına da gelmemektedir. Kuvvetler ayrımı, oligarşi içerisindeki dengeyi ve uzlaşmayı sağlamak için de pekâla kullanılabilir. Demokrasiler, bilinçli örgütlenmiş sosyolojik gruplara, bilinçli halka dayanmadıkça oligarşik manipülasyonlar kaçınılmazdır. Belki de bu nedenden ötürü, demokrasi ve hukuk devleti ayrımı yapılmaktadır. Demokrasiyle hukuk devleti arasındaki çelişki şu şekilde izah edilebilir: Demokrasilerde siyasal meşruiyetin kaynağı, şüphesiz halktır, fakat bunun pratikteki karşılığı parlamento çoğunluğudur. Parlamento elbette yasal kuralları belirleme yetkisine sahiptir, ancak parlamenter çoğunluk mutlak bir güce sahip değildir. Bu gücü sınırlandıran şey, hukukun üstünlüğü ilkesidir. Hukukun üstünlüğü ilkesi, parlamenter çoğunluğun iradesini sınırlandırarak, azınlıkta

²⁴⁸ Hayrettin Ökçesiz, Hukuk Devleti, Afa Yay., İstanbul, 1998, ss. 17-34.

kalanların haklarını da korur. İşte bu noktada siyasal meşruiyetin kaynağı olan halkın, daha doğrusu parlamenter çoğunluğun karşısına yeni bir meşruiyet kaynağı çıkmaktadır ki o da “evrensel insan hakları”dır. Bu yeni meşruiyet kaynağıyla birlikte demokrasi, yerini temel haklarla sınırlı hukuk devletine bırakmaktadır.²⁴⁹ Bu şekliyle hukuk devleti, demokrasiden bağımsız bir ideal olarak onunla bazen çelişirse de bazı yönleriyle demokrasiye çok da benzer. Çünkü hukuk devleti kurallara uymak bakımından devletle yurttaş arasında bir eşitlik oluşturur. Yasalara uymak sadece yurttaşlar için değil, devlet için de bir zorunluluktur. Bunun anlamı, yurttaşların tek taraflı olarak devlete boyun eğmekle mükellef bir “tebaa” olmadığı, karşılıklı sorumlulukların mevcut olduğudur. Aslında bu izah demokrasi için de daha doğrusu liberal demokrasi için de geçerlidir.

Hukuk devletinin tesisi için pratikte bir takım yasal mekanizmaların kurulması zorunludur. Şöyle ki: Öncelikle yasama, yürütme ve yargı organlarının yetki ve görev alanlarının açıkça belirlenmiş olması ve bu sınırlara mutlaka riayet edilmesi lazımdır. Bireysel özgürlükler açısından en önemli husus, idarî faaliyetlerin hukuka uygun olarak gerçekleştirilmesidir. Hukukî denetimin hakikaten etkin olabilmesi de elbette yargının bağımsızlığına bağlıdır. Bir diğer zorunlu unsur da bireylerin özel-mahremiyet alanlarının hukuken güvence altına alınmasıdır. Bu güvence, devlet otoritesini sınırlandırmanın temel aracı olduğu gibi, insan haklarının da teminatıdır. İnsan haklarının teminat altına alınması, devleti kaba bir güç olmaktan çıkarıp ahlakileştirmenin zeminini de oluşturur.

Hukuk devletinin hem ilkesel hem de pratik gereklerinden biri de bireylerin hukukî eşitliklerinin kabulüdür. Hukukî eşitlik, benzer durumda olanların aynı kurallara, farklı

²⁴⁹ Zühtü Arslan, “Devletin Hukuku, Hukuk Devleti ve Özgürlük Sarkacı”, HFSA, S. 6. İstanbul, 2003, ss. 36-55.

durumda olanların da farklı kurallara tabi kılınmasıdır. Eşitlik ilkesi, ayrımcı muameleyi olduğu kadar, ayrıcalıklı muameleyi de yasaklar. Ancak hukukî eşitliğin mutlak ve sosyo-ekonomik eşitlikle herhangi bir ilgisi de yoktur. Hukukî eşitlik, haklı nedenler bulunduğu zaman farklı muameleyi gerektirir. Halbuki mutlak eşitlik, insanlar arasındaki farklılıklar ne olursa olsun onların hepsine her zaman aynı muameleyi göstermek demektir. Böyle bir tavır esasen şematik bir aynileştirme olup, şüphesiz gayrı adildir. Sosyo-ekonomik eşitliğinse bireylere eşit muameleyle hiçbir ilgisi bulunmayan bir eşit kılma girişimi olmasından ve adaletsizliğinden ötürü, hukuk devletiyle çeliştiği apaçıktır. Bu tür eşitleme, eşit kılma faaliyetleri, devletin sürekli toplumsal ilişkilere müdahale etmesini zorunlu hale getireceğinden, devletin gücünü ve onun kötüye kullanılma potansiyelini gitgide artıracaktır. Hukuk devletinin asıl amacı ise bu değil, bunun aksi durumdur. Mutlak ve sosyo-ekonomik eşitliğin aksine, hukukî eşitliğin temelinde, ahlakî bir ilke olan "insan onuru bakımından eşitlik" düşüncesi yatar. Bu çerçevede her birey, insan olmak bakımından eşit değere ve eşit saygıya müstahaktır. Dolayısıyla insanlar, hukuk karşısında eşit tanınmalıdır. Bunun asgari şartı da hukukun tarafsızlığıdır.

Hukuk devletinin gerekli bir başka unsuru da hak ihlallerine karşı bireylerin meşru hak arama yollarının açık tutulması ve kazanılmış haklara saygıdır. Yargı bağımsızlığının yanı sıra, suçsuzluk karinesi (beraet-i zimmet), suç ve cezaların kanunîliği ve geçmişe yürümezliği hak arama yollarının ana güvenceleridir. Bütün bunlara ilaveten belirtmek gerekir ki hukuk devleti, "hukukun evrensel ilkeleri"ne de bağlı olmalıdır. Ancak, evrensel hukuk ilkeleri muayyen bir zamanda somut içeriği tespit edilebilecek nitelikte olmayıp, hukuk anlayışındaki gelişmelere göre değişiklik gösterebilir. Ulusal ve uluslar arası yargı organlarının evrensel ilkeler kategorisinin içeriğini zaman içerisinde genişletmeleri de bu nedenledir. Hukukun evrensel ilkeleri olarak görülen başlıca

ilkeleri şu şekilde tespit etmek mümkündür: İyi niyet, ahde vefa, kazanılmış haklara saygı, hakların kötüye kullanılmaması, haksız olarak verilen zararın tazmini, kimsenin kendi davasında yargıç olmaması, mücbir sebep, idarenin kanuniliği.²⁵⁰ Bir ülkede -ve tabii ki Türkiye’de- sözü edilen yasal mekanizmalar kurulmadığı ve belirtilen hukukî ilkelere de uyulmadığı taktirde, hukuk devletinin tesisini ve siyasal iyyinin gerçekleşmesini beklemek pek de anlamlı gözükmemektedir.

Vurgulamak gerekirse: Bir hukuk devletinde, siyaset felsefesinin cevabını aradığı, toplum halinde yaşayan insanlardan *“kimin neye hakkı olacak?”* sorusunun cevabı, *“herkesin evrensel, temel insan haklarına hakkı olacak”*; *“herkes adına kim ya da kimler konuşacak?”* sorusunun cevabı da *“hukuk çerçevesinde yapılan seçimlerde seçilen insanlar”*; *“devletin kökeni ve meşruiyeti nedir?”* sorusunun cevabı da *“halk ve evrensel temel insan hakları”* şeklindedir. Türkiye’de neden olmasın ki???

²⁵⁰ Mustafa Erdoğan, Anayasal Demokrasi, Siyasal Kitabevi, Ankara, 1996, ss. 62-75.

KAYNAKLAR

- AĞAOĞULLARI, M. A. – L. Köker, İmparatorluktan Tanrı Devletine, 5. Baskı, İmge Kitabevi, Ankara, 2004.
- AKAL, Cemal B. (Derleyen) "Bir Devlet Kuramı İçin Giriş" Devlet Kuramı, Dost Kitabevi Yay., Ankara, 2000.
- ANSİKLOPEDİ, Ana Britanica. C. 8., Faşizm maddesi.
- ARISTOTELES, Politika, Çev., M. Tunçay, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1990.
- ARISTOTELES, Nikomakhos'a Etik, Çev., S. Babür, Hacettepe Üni. Yay., Ankara, 1988.
- ARSLAN, Ahmet. İbni Haldun'un İlim ve Fikir Dünyası, Kültür ve Turizm Bakanlığı Yay., Ankara, 1987.
- ARSLAN, Ahmet. Felsefeye Giriş, Vadi Yay., Ankara, 1996.
- ARSLAN, Zühtü. "Devletin Hukuku, Hukuk Devleti ve Özgürlük Sarkacı", HFSA, S. 6. İstanbul, 2003.
- ARON, Raymond. Sosyolojik Düşüncenin Evreleri, Çev., K. Alemdar, İş Bankası Yay., Ankara, 1986.
- ARVON, H. Anarşizm, Çev., A. Kotil, İletişim Yay., İstanbul, 1991.
- BARBIER, Maurice. Modern Batı Düşüncesinde Din ve Siyaset, Çev., Ö. Gözel, Kaknüs Yay., İstanbul, 1999.
- BARNES, Ed. H. E. An Introduction to the History of Sociology, The Uni. of Chicago Press, Chicago, 1969.
- BOBBIO, Norberto. Thomas Hobbes And The Natural Law Tradition, Trans., Daniela Gobetti, Chicago Uni., Press, Chicago, 1993.
- BOUILLON, Hardy John Locke, Çev., A. İ. Savaş, Liberte Yay., Ankara, 1998.
- BUCKLE, Stephen. Natural Law and the Theory of Property, Clarendon Press, Oxford, 1999.
- CAROCCHI, Giampierro. Faşizmin Tarihi, Çev., M. Yılmaz, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1965.
- CLAESSEN, H. J. M. – P. Skalnık. Erken Devlet, Çev., A.Şenel, İmge Kitabevi, Ankara, 1993.

- COKER, F. W. Readings in Political Philosophy, The Macmillan Co., New York, 1957.
- COMTE, Auguste. Pozitif Felsefe Kursları, Çev., E. Ataçay, Sosyal Yay., İstanbul, 2001.
- CROPSEY, Joseph. Political Philosophy and the Issue of Politics, The Uni. Of Chicago Press, Chicago, 1977.
- CROWDER, George. Klasik Anarşizm, Çev., S. Altıparmak, Öteki Yay., Ankara, 1999.
- DAVER, Bülent. Siyaset Bilimine Giriş, Siyasal Kitabevi, Ankara, 1993.
- D'ENTREVES, Alessandro P. "Devlet Kuramı", Çev., B.Baysal, Devlet Kuramı, Der., C.B. Akal, Dost Kitabevi Yay., Ankara, 2000.
- De BOER, T. J. İslam'da Felsefe Tarihi, Çev., Y. Kutluay, Balkanoğlu Matbaacılık, Ankara, 1960.
- De JASAY, A. Tercih, Sözleşme, Rıza: Liberalizme Yeni Bir Bakış, Çev., A. Oktay, Liberte Y., Ankara, 1991.
- EBENSTEIN, William. Introduction To Political Philosophy, Kennikat Press, Port Washington, New York / London, 1972.
- EBENSTEIN, William. Siyasi Felsefenin Büyük Düşünürleri, Çev., İ. Özel, Şule Yay., İstanbul, 1996.
- ELSTER, Jon. Marx'ı Anlamak, Çev., S. Lim, Liberte Y., Ankara, 2004.
- ERDOĞAN, Mustafa. Liberal Toplum Liberal Siyaset, Siyasal Kitabevi, Ankara, 1993.
- ERDOĞAN, Mustafa. Anayasal Demokrasi, Siyasal Kitabevi, Ankara, 1996.
- EROĞLU, Cem. Devlet Nedir?, İmge Kitabevi, Ankara, 1999.
- FARABİ, Tahsilu's – Saade, Çev., H. Atay, AÜİF Yay., Ankara, 1974.
- FARABİ, Es- Siyaset ul – Medeniyte, Çev., M. Aydın, vd., Kültür Bakanlığı Yay., İstanbul, 1980.
- FARABİ, El- Medinetü'l – Fazıla, Çev., A. Arslan, Kültür Bakanlığı Yay., Ankara, 1990.
- FILMER, Sir Robert. Patriarcha and Other Political Works, Ed. Peter Laslet, B. Blackwell, Oxford, 1949.
- FINDIKOĞLU, Ziyaeddin F. Karl Marx ve Sistemi, Ötüken Yay., İstanbul, 1976.
- GIBB, Hamilton A. R. İslam Medeniyeti Üzerine Araştırmalar, Çev., K. Durak, vd., Endülüs Yay., İstanbul, 1991.

- GÖKBERK, Macit. Felsefe Tarihi, Remzi Kitabevi Yay., İstanbul, 1980.
- GÖZE, Ayferi. Liberal Marxiste Faşist ve Sosyal Devlet, Beta Yay., İstanbul, 1995.
- GRANT, Ruth W. John Locke's Liberalism, Chicago Uni. Press, Chicago, 1987.
- GUNNELL, John G. Political Philosophy And Time, Wesleyan Uni. Press, Middleton, Connecticut, 1968.
- GÜLTEKİN, Vedat. Rousseau, Kastaş Yay., İstanbul, 2001.
- GÜRİZ, Adnan. Hukuk Felsefesi, A.Üni. H.F. Yay., Ankara, 1992.
- HASSAN, Ümit. İbni Haldun' un Metodu ve Siyaset Teorisi, Sevinç Matbaası, Ankara, 1977.
- HATEMİ, Hüseyin. Hukuk Devleti Öğretisi, İşaret Yayınları, İstanbul, 1989.
- HILL, Christopher. 1640 İngiliz Devrimi, Çev., N. Kalaycıoğlu, Kaynak Yay., İstanbul, 1997.
- HİTLER, Adolf. Siyasi Vasiyetim, Çev., K. Turan, Ötüken Yay., İstanbul, 1968.
- HOBBS, Thomas. Leviathan, Çev., S. Lim, YKY, İstanbul, 1993.
- ISSAWI, Charles. An Arab Philosophy Of History, The Darwin Press, Inc, Princeton, 1987.
- IBN KHALDUN, The Muqaddimah, Translated from the Arabic, by, Franz Rosenthal, Bollingen Series, XLIII, Princeton Uni. Pres, Princeton, 1980.
- İBNİ HALDUN, Mukaddime I., II., Çev., S. Uludağ, Dergah Yay., İstanbul, 1982.
- İBNİ HALDUN, Şifau's - Sail, Çev., Süleyman Uludağ, İstanbul, Dergah Yay., 1984.
- JOLLEY, Nicholas. Locke, Oxford Uni., Press, Oxford, 1999.
- JOHN OF SALISBURY, The Statesman's Book of John of Salisbury - Policraticus- Trans. J. Dickinson, Russell & Russell, New York, 1963.
- KROPOTKIN, Pyotr. Anarşi, Çev., Işık Ergüden, Kaos Yayınları, İstanbul, 2001.
- LACOSTE, Yves. İbni Haldun, Çev., M. Sert, İstanbul, Sosyalist Yay., 1993.

- LEFEBVRE, Henri. Marxın Sosyolojisi, Çev., S. Hilav, Gökkuşluğu Yay., İstanbul, 1995.
- LIPSET, S. M. Siyasal İnsan, Çev., M. Tunçay, Teori Yay., Ankara, 1985.
- LOCKE, John. Two Treatises of Government, Book I. II., Ed. Peter Laslett, Cambridge Uni. Press, Cambridge, 1994.
- LOCKE, John. Essays On The Law Of Nature, Ed. W. Von Leyden, Oxford Uni. Press, Oxford, 1958.
- LOCKE, John. Tabiat Kanunu Üzerine Denemeler, Çev., İ. Çetin, Paradigma Yay., İstanbul, 1999.
- LOCKE, John. A Letter Concerning Toleration, Hackett Publishing Com., Indiana, 1983.
- MACCIOCCHI, Maria – A. Faşizmin Analizi, Çev., C. Süreyya, Payel Yay., İstanbul, 2000.
- MAGEE, Bryan. Yeni Düşün Adamları, Ed. M. Tunçay, Birey ve Toplum Yay., Ankara, 1985.
- MARSHALL, Peter. Anarşizmin Tarihi, Çev., Y. Alogan, İmge Yay., Ankara, 2003.
- MARX / ENGELS. Komünist Manifesto, Çev., Gaybiköylü, Bilim ve Sosyalizm Yay., Ankara, 1994.
- MARX / ENGELS. Alman İdeolojisi, Çev., S. Belli, Sol Yay., Ankara, 1976.
- MARX, Karl. Ekonomi Politigin Eleştirisine Katkı, Çev., S. Belli, Sol Yay., Ankara, 1993.
- MARX, Karl. Gotha Programı'nın Eleştirisi, Çev., İ. Yarkın – M. A. İnci, İnter Yay., İstanbul, 1999.
- MAVERDİ, El-Ahkamu's-Sultaniyye, Çev., A. Şafak, Bedir Yay., İstanbul, 1976.
- MAVERDİ, Teshilü'n-Nazar ve Tacilü'z-Zafer (Devlet Yönetimi), Çev., M. A. Kara, İlke Yay., İstanbul, 2003
- MAVERDİ, Nasihatü'l Müluk (Siyaset Sanatı), Çev., M. Sanbıyık, Kırkambar Yay., İstanbul, 2000.
- MAY, Todd. Postyapısalcı Anarşizmin Siyaset Felsefesi, Çev., R. G. Ögdül, Ayrıntı Yay., İstanbul, 2000.
- McLELLAN, David. İdeoloji, Çev., E. Özkaya, Doruk Yay., İstanbul, 1999.
- MEHDİ, Muhsin. "İbni Haldun", Çev., Y. Z. Cömert, İslam Düşüncesi Tarihi, C. 3. İnsan Yay., İstanbul, 1991.

- MINOGUE, K. R. / A. De Crespigny. Çağdaş Siyaset Felsefecileri, Çev., Ed. Mete Tunçay, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1994.
- MONK – HAMPSHER, Ian. Siyasal Düşünce, Çev., N. Arat – vd., Say Yay., İstanbul, 2004.
- MONTESQUIEU, Kanunların Ruhu Üzerine, Çev., F. Baldaş, Toplumsal Dönüşüm Yay., İstanbul, 1998.
- MUSSOLINI, Benito. Faşizm, Çev., R. Özdek, Bedir Y., İstanbul, 1966.
- MÜCAHİD, Huriye T. Farabî'den Abduh'a Siyasi Düşünce, Çev., V. Akyüz, İz Yay., İstanbul, 1995.
- NIETZSCHE, Frederick. Yunanlıların Trajik Çağında Felsefe, Çev., N. Hızır, Kabalcı Y., İstanbul, 1992.
- NOZICK, Robert. Anarchy State And Utopia, Basic Books Inc. Publishers, New Jersey, 1968.
- NOZICK, Robert. Anarşi, Devlet ve Ütopya, Çev., A. Oktay, İstanbul Bilgi Üni. Yay., İstanbul, 2000.
- OPPENHEIMER, Franz. Devlet, Çev., A. Şenel – Y. Sabuncu, Engin Yay., İstanbul, 1997.
- ÖKÇESİZ, Hayrettin. Hukuk Devleti, Afa Yay., İstanbul, 1998.
- ÖZLEM, Doğan. Kültür Bilimleri ve Kültür Felsefesi, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1986.
- ÖZLEM, Doğan. Metinlerle Hermeneutik Dersleri, C. I, Prospero Yay., İzmir, 1994.
- PARKINSON, C. Northcote. Siyasal Düşüncenin Evrimi, Çev., M. Harmancı, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1984.
- PIERSON, Christopher. Modern Devlet, Çev., D. Hattatoğlu, Çiviyazıları Yay., İstanbul, 2000.
- PLATON, Devlet (Cumhuriyet), Çev., S. Eyüboğlu – M. A. Cimcoz, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1985.
- PLATON , Yasalar, Çev., C. Şentuna – S. Babür, Kabalcı Yay., İstanbul, 1994.
- PLATON , Devlet Adamı, Çev., B. Boran – M. Karasan, MEB. Yay., Ankara, 1960.
- POPPER, Karl R. Tarihsevciliğin Sefaleti, Çev., S. Orman, İnsan Yay., İstanbul, 1985.
- RAPHAEL, D. D. Problems of Political Philosophy, Macmillan Press, London, 1970.

- REDHEAD, Ed. Brian. Siyasal Düşüncenin Temelleri, Çev., Ed., H. Özdemir, Alfa Yay., İstanbul, 2001.
- ROTHACKER, Erich. Tarihseclilik Sorunu, Çev., D. Özlem, Ara Yay., İstanbul, 1990.
- ROUSSEAU, J. J. Toplum Sözleşmesi, Çev., V. Günyol, Adam Yay., İstanbul, 1994.
- ROUSSEAU, J. J. İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kaynağı, Çev., R. N. İleri, Say Yay., İstanbul, 1990.
- ROSENTHAL, Erwin I. J. Ortaçağ'da İslam Siyaset Düşüncesi, Çev., A. Çaksu, İz Yay., İstanbul, 1996.
- RUSSELL, Bertrand.. Batı Felsefesi Tarihi, Çev., M. Sencer, Say Y., İstanbul, 1983.
- SARICA, Murat. Siyasi Düşünce Tarihi, Gerçek Yay., İstanbul, 1993.
- SCHMITT, Carl. Siyasi İlahiyat, Çev., E. Zeybekoğlu, Dost Yay., Ankara, 2002.
- SELÇUK, Sami. Zorba Devletten Hukukun Üstünlüğüne, Yeni Türkiye Yay., Ankara, 1998.
- SENNETT, R. Otorite, Çev., K. Durand, Ayrıntı Yay., İstanbul, 1992.
- SERDAR, Ziyaüddin İslam Medeniyetinin Geleceği, Çev., D. Aydın, İnsan Yay., İstanbul, 1986.
- SPELLMAN, W. M. John Locke, Macmillan Press, London, 1997.
- SPITZ, Davit. Antidemokratik Düşünce Şekilleri, Çev., Ş. Yalçın, M. E. B. Yay., İstanbul, 1994.
- STRAUSS, Leo. An Introduction to Political Philosophy, Wayne State University Press, Detroit, 1989.
- STRAUSS, Leo. Politika Felsefesi Nedir, Çev., S. Z. Hünler, Paradigma Yay., İstanbul, 2000.
- SUNAY, Reyhan. İfade Hürriyetinin Muhtevası ve Sınırları, L.D.T., Ankara, 2001.
- ŞERİF, Ed. M. M. İslam Düşüncesi Tarihi, Çev., Ed. M. Armağan, İnsan Yay., İstanbul, 1990.
- THOMSON, Ed. David. Siyasi Düşünce Tarihi, Çev., Ed. A. A. Ural, Şule Yay., İstanbul, 1996.
- THOMSON, Ed. David. Siyasi Düşünce Tarihi, Çev., S. Taşçı, Metropol Yay., İstanbul, 2002.
- TİMUÇİN, Afşar. Düşünce Tarihi 2, Bulut Yay., İstanbul, 2000.

- TOCQUEVILLE, Alexis De. Amerika'da Demokrasi, Çev., İ. Sezal – F. Dilber, Yetkin Yay., Ankara, 1994.
- TOGAN, A. Z. Velidi. Tarihte Usul, Enderun Yay., İstanbul, 1985.
- TORMEY, Simon. Totalitarizm, Çev., A. Yılmaz – O. Akınhay, Ayrıntı Yay., İstanbul, 1992.
- TOKU, Neşet. Türkiye'de Anti-Materyalist Felsefe, Beyan Yay., İstanbul, 1996.
- TOKU, Neşet. İlm-i Umran – İbni Haldun'da Toplum Bilimsel Düşünce, Akçağ Yay., Ankara, 2002.
- TOKU, Neşet. John Locke ve Siyaset Felsefesi, Liberte Yay., Ankara, 2003.
- TOKU, Neşet. Felsefe Yazıları, Yeni Zamanlar Yay., İstanbul, 2004.
- TULLY, James. An Approach To Political Philosophy: Locke In Contexts, Cambridge Uni. Press, Cambridge, 1993.
- ÜLKEN Hilmi Ziya - Ziyaüddin Fahri. İbni Haldun, Kanaat Kitabevi, İstanbul, 1940.
- WALLERSTEIN Immanuel. Liberalizmden Sonra, Çev., E. Öz, Metis Yay., İstanbul, 2003.
- WOKLER, R. Rousseau, Çev., C. Atila, Altın Kitaplar Yay., İstanbul, 2003
- WOLF, Jonathan. An Introduction to Political Philosophy, Oxford University Press, Oxford, 1996.
- WOODCOCK, George. Anarşizm, Çev., A. Türker, Kaos Yay., İstanbul, 1998.

İNDEKS

A

Adalet, 59, 99, 114, 120, 163,
181, 322, 331
Adem, 155, 202, 203, 205, 206,
208, 209
Adolf Hitler, 27
Akademi, 42
Alberic of Reims, 135
Alman İdeolojisi, 292, 294, 299,
340
Amerika, 30, 230, 343
Anarşizm, 5, 21, 25, 37, 312,
315, 318, 321, 322, 337, 338,
343
Ancien Regime, 261, 263
Anglo Sakson, 12
Annecy, 254
Antikçağ, 39, 136
Anti-Papistler, 135
Anti-Trinitarian, 201
Antoine Destutt de Tracy, 13
Aristokrasi, 68
Aristoteles, 5, 24, 37, 39, 59, 60,
61, 62, 64, 65, 66, 67, 68, 69,
70, 71, 72, 73, 74, 75, 77, 78,
79, 80, 81, 82, 86, 88, 95, 136,
146, 152, 155, 157, 204, 225,
264, 314
Asabiyet, 107
Auguste Comte, 14
Avrupa, 173, 193, 219, 253, 257,
259, 263, 289, 292, 300
Aydınlanma, 253, 256, 258,
263, 313, 323

B

B. Constant, 314
Bacon, 173

Bakunin, 290, 313
Baron Anthony Ashley
Cooper, 193
Baykuş Hikayesi, 99
Belçika, 290, 291
Benito Mussolini, 26
Benjamin Furly, 198
Benzer benzerini doğurur, 49
Bilim, 23, 308, 340
Bilimler ve Sanatlar Üzerine
Söylev, 256, 258
Bizans, 110, 303
Blot Kontesi, 260
Bonaparte, 292
Brandenburg, 194
British Museum, 293
Brüksel, 291
Burjuvazi, 305

C

Calvinist, 253
Cenevre, 253, 254, 258, 280
Christ Church, 194, 197
Christianity Not Mysterious,
202
Cicero, 136
Confignon, 254
Crisippus, 143
Cromwell, 192, 193
Cumhuriyet, 42, 43, 44, 51, 56,
57, 62, 263, 280, 292, 341

D

Dağıtıcı adalet, 80
David Hume, 262
Değer, 14, 220
Demokrasi, 30, 41, 54, 68, 84,
280, 332, 335, 338, 343
Descartes, 170, 173

Deskriptif, 36
Devlet Adamı, 42, 43, 52, 53,
57, 136, 341
Devrim, 293, 294, 307, 313
Diderot, 253, 255, 256, 257
Dijon Akademisi, 256, 257
Diktatörlük, 84
Doğa durumu, 175, 178, 210,
212, 214, 215, 221, 224, 228,
232, 241, 243, 265, 267, 285
Doğal eşitsizlik, 284
Doğal hukuk, 211, 213, 224,
227, 228, 229, 235, 242

E

Edwards Clark, 197
Ehl-i sünnet, 154
El- Medinetu'l – Fazıla, 81
El-Ahkâmü's- Sultaniyye, 154
El-Hâvîu'l-Kebir, 154
Emek, 122, 217, 218
Emile, 260
Encyclopedia, 255, 256, 257
Engels, 23, 290, 291, 294, 299,
304, 308, 310
Enternasyonal, 293, 294
Ermenoville Şatosu, 262
Errico Malatesta, 313
Es- Siyasetu'l – Medeniyye, 81
Essay Concerning Human
Understanding, 195, 197,
199, 202
Essex, 200
Eşitlik, 55, 142, 182, 323, 334
Eşitsizliğin Kökeni Üzerine
Söylev, 258, 263, 283

F

Faal Akıl, 88, 90, 92
Farabî, 5, 37, 80, 81, 82, 83, 85,
86, 87, 88, 90, 91, 92, 93, 94,
95, 96, 341

Fasci di Combattimento, 26
Faşizm, 25, 26, 27, 337, 341
Federatif güç, 245, 246
Felsefe, 2, 4, 7, 10, 13, 14, 80,
96, 111, 289, 338, 339, 341,
343
Felsefenin Sefaleti, 292
Feodal, 137, 151, 297, 304
Fransa, 135, 195, 197, 198, 199,
255, 262, 290, 292
Fransız - Alman Yıllıkları, 290
Fransız Devrimi, 253, 262, 263,
288, 289, 290, 313, 323

G

Galileo, 173
Gelasus Öğretisi, 138
Genel irade, 267, 269, 273, 277
George Fox, 198
Gilbert de La Porree, 135
Girardin Markisi, 262
Girit, 62, 66
Gotha Programının Eleştirisi,
295, 310
Gouvon Kontu, 254

H

Habermas, 12
Harvey, 173
Havva, 155, 205, 207
Hegel, 12, 169, 289, 290, 314
Hristiyan, 39, 46, 126, 134, 139,
151, 193, 200, 201, 250, 257,
288
Highgate, 294
Hildebrand, 138
Hippodamos, 62, 65, 66
Historisizm, 16
Hoşgörü Üzerine Mektup, 250
Hugo Grotius, 258, 264
Huguenots, 197

Hukuk devleti, 270, 329, 330,
331, 332, 333, 334
Hümanistik Hıristiyanlık, 200

I

I. Charles, 172, 191, 192, 202
I. James, 172
II. Charles, 173, 193, 196, 197,
199
II. Henry, 136
II. James, 197, 198, 199
Isaac Newton, 200
IV. Adrian, 136
IV. Henri, 197

İ

İbni Haldun, 2, 5, 37, 96, 97, 98,
99, 100, 101, 102, 103, 104,
105, 106, 107, 108, 109, 111,
113, 114, 116, 117, 118, 119,
120, 122, 123, 124, 125, 126,
127, 128, 129, 130, 131, 337,
339, 340, 343
İdeoloji, 12, 13, 340
İhracat, 125
İhtikâr, 124
İleri, 285, 290, 342
İlm-i umran, 97, 98, 99, 100,
131
İmparator Caligula, 264
İngiliz Kilisesi, 192, 193, 201
İngiltere, 135, 172, 187, 190,
191, 193, 194, 195, 196, 197,
198, 199, 200, 202, 250, 256,
262, 291, 302
İran, 110
İslam, 2, 7, 37, 39, 46, 80, 81, 83,
86, 87, 95, 96, 97, 105, 108,
110, 112, 113, 114, 130, 131,
153, 154, 157, 167, 283, 338,
340, 342
İsviçre, 254, 261

İşbölümü, 299, 304
İtalya, 26, 200, 254
İtiraf, 262

J

J. S. Mill, 314
Jakobenler, 313
Jenny von Westphalen, 290
Jirondenler, 313

K

Kalvinist, 191
Kant, 316
Kapital, 293, 294
Kartaca, 62, 66
Katolik, 138, 195, 196, 197, 198,
199, 253, 254
Katolisizm, 172
Kızılderili, 216
Kindî, 80
Kitabı Mukaddes, 202, 205
Klasik, 5, 39, 40, 41, 170, 176,
182, 191, 315, 326, 338
Komünist Manifesto, 23, 291,
292, 294, 308, 340
Köln, 289, 292
Kraliçe Elizabeth, 206
Kraliçe Mary, 199, 206
Krallık, 68

L

Lakedaimonia, 62, 66
Le Bibliotheque Universelle,
198
Le Clerc, 198
Letter Concerning Toleration,
199, 251, 340
Leviathan, 173, 174, 175, 180,
184, 185, 190, 319, 327, 339
Liberalizm, 21

Locke, 2, 5, 19, 37, 155, 169,
191, 192, 193, 194, 195, 196,
197, 198, 199, 200, 201, 202,
203, 204, 205, 206, 207, 208,
209, 210, 211, 212, 213, 215,
216, 217, 218, 219, 220, 221,
222, 223, 224, 225, 226, 227,
228, 230, 231, 232, 233, 234,
236, 237, 238, 239, 240, 242,
244, 245, 247, 248, 249, 251,
252, 253, 258, 314, 317, 327,
337, 339, 342, 343

Lord Ashley, 194, 195

Lord Cavendish, 172

Luxembourg Dükü, 259

M

Machiavelli, 169, 170, 176, 261,
283

Madame de Warens, 254, 255

Maişet, 122, 124

Mannheim, 12

Manüfaktür, 301

Marx, 5, 12, 23, 37, 169, 220,
288, 289, 291, 294, 295, 296,
298, 299, 301, 304, 308, 309,
310, 312, 314, 319, 327, 338

Marxizm, 21, 23

Maverdî, 5, 37, 153, 154, 155,
156, 157, 158, 159, 160, 161,
162, 163, 164, 165, 166, 167

Max Weber, 319

Medeni umran, 103, 104, 127

Mercure de France, 256

Mesih, 134, 144

Mesudi, 99

Meşruiyet, 33, 34, 326

Metalogicus, 136

Middlesex Büyük Jürisi, 200

Mihail Bakunin, 313

Modern, 5, 14, 20, 41, 68, 135,
169, 170, 250, 304, 313, 327,
329, 337, 341

Montesquieu, 245, 256, 260

Montmorency, 259

Montmorency Şatosu, 259

Motiers, 261

Mukaddime, 96, 97, 98, 339

Mutezili, 154

Mübazen Behram, 99

Mülkiyet, 63, 79, 251

N

Nantes Fermanı, 197

New-York Tribun, 293

Nicomachean Ethics, 225

Nietzsche, 13, 169

Niteliksel eşitsiz, 43

O

Oligarşi, 83

Orantılı eşitlik, 76

Organon, 136

Orta yol, 72

Ortaçağ, 39, 81, 133, 137, 142,
144, 152, 342

Oxford Üniversitesi, 172, 190,
193

Oxford-Christ Church, 192

Ö

Özel mülkiyet, 63, 217, 268,
286, 304

Özgürlük, 37, 210, 278, 289,
315, 333, 337

P

Papa Gelasius, 134

Papist Öğreti, 139, 152

Papistler, 135

Paraphrase and Notes on the
Epistles of St. Paul, 200
Paris, 135, 173, 197, 255, 256,
259, 290, 291
Parlamento, 172, 173, 191, 198,
261, 332
Pasifik Hristiyanları Derneği,
198
Patriarcha, 202, 203, 338
Patrimonyalizm, 209
Patristik, 137
Paulus, 144
Peter Abelard, 135
Peter Kropotkin, 313
Phaleas, 62, 64, 66
Philosophes, 259
Platon, 5, 37, 39, 41, 42, 43, 44,
45, 46, 47, 48, 49, 50, 51, 52,
53, 56, 57, 59, 60, 61, 62, 64,
66, 69, 72, 75, 81, 82, 83, 85,
86, 88, 90, 95, 138, 314
Plutarkhos, 136, 140
Policraticus, 136, 137, 139, 152,
339
Politeia, 68
Politika, 41, 60, 61, 136, 171,
204, 337, 342
Pozitif hukuk, 224, 242, 286
Pozitivizm, 14
Presbiteryen, 191
Proletarya, 308
Protestan, 197, 198, 199, 254,
288
Proudhon, 290, 313
Proudhonizm, 313
Prusya Krallığı, 261, 288, 289
Püriten, 192, 249

Q

Quaker, 198

R

Rahip John Edwards, 200
Rahip Pontverre, 254
Reformasyon, 192
Ren Gazetesi, 289, 292
Restorasyon, 194, 197
Ricardo, 219
Richard Busby, 191
Riyaset, 108, 109
Robert of Melun, 135
Robert Pullus, 135
Roma, 26, 133, 136, 153, 172,
194, 195, 303
Rousseau, 5, 37, 155, 169, 253,
254, 255, 256, 257, 263, 264,
265, 267, 268, 270, 272, 276,
277, 278, 279, 281, 282, 283,
285, 286, 287, 288, 314, 327,
339, 343

S

Saint Augustinus, 134
Salisbury, 37, 135, 137, 140,
141, 142, 143, 144, 145, 146,
147, 148, 149, 150, 151, 152,
339
Savoy Dükalığı, 254
Scriptural, 201
Seneca, 136
Serfler, 137, 300
Shafsterbury, 194, 195, 196, 197
Sicilya, 57
Simon of Poissy, 135
Sir Robert Filmer, 196, 203,
204, 205, 207
Siyaset-i medeniye, 98
Socinianism, 200
Sokrates, 39, 41, 42, 44, 169, 284
Some Thoughts Concerning
Education, 197, 200
Sosyalizm, 23, 308, 340
Sözleşme, 32, 181, 338

Spirito Santo, 254
St. Paul, 200
Stoalılar, 39
Strasbourg, 261
Syrakusia, 57

Ş

Şafiî, 153, 154

T

Tanrı Devleti, 134, 136, 137,
337
Teoloji, 5, 133
The Reasonableness of
Christianity, 200, 202
Theobald, 136
Theoderic of Chartres, 135
Therese Le Vasseur, 255
Thomas Becket, 136
Thomas Hobbes, 37, 126, 171,
172, 173, 174, 175, 176, 181,
183, 190, 218, 258, 264, 283,
337
Timokrasi, 84
Tiranlık, 68, 146, 234
Tiyatro Üzerine Mektup, 259
Tolerasyon, 197, 201
Toplum dini, 283
Toplum sözleşmesi, 269, 274,
279
Toryler, 199
Treves, 288
Turino, 254
Two Treatises of Government,
196, 199, 202, 203, 240, 340

U

Umran, 2, 343
Utrecht, 197

Ü

Üniteriyen, 196, 200

V

VII. Gregorius, 138
VII. Louis, 136
Vincennes Şatosu, 256
Vindicatons, 200, 201
Voltaire, 253, 256, 257, 260

W

Westminster School, 191
William Godwin, 313
William of Conches, 135
William Orange, 199
Worcester Piskoposu Edwards
Stillingleet, 200
Wrighton-Somerset, 191

X

XIV. Louis, 195, 197, 199
XV. Louis, 255

Y

Yahudi, 39, 288, 290
Yargı, 67, 80, 329, 334
Yasalar, 42, 43, 45, 46, 53, 56,
57, 341
Yasama, 229, 236, 238, 240, 242,
243, 244, 245, 260, 281, 329
Yeni Heloise, 260
Yeryüzü Devleti, 134
York Dükü Katolik James, 195,
197
Yunan, 9, 41, 69, 81, 146, 317,
325
Yürütme, 245, 247, 272, 282,
329

Siyaset felsefesi, felsefenin en netameli alanıdır. Netameli oluşundan olsa gerek, Türkiye’de üzerine pek fazla kafa yorulmamıştır. Oysaki Batı’da bu konuda binlerce çalışma bulmak mümkün. Bir taraftan “Hukuk Devleti” gerçekleşsin istenilecek, diğer taraftan siyaset felsefesiyle uğraşılmayacak, doğrusu böyle bir şey, izahı kabil bir durum değildir. Belki de bu, felsefeye nasıl bakıldığıyla alâkalıdır. Felsefe, hayata yönelik hiçbir bilgi, insanî problemlere dair hiçbir çözüm üretmeyen, beyhude spekülasyon olarak algılandığı ve maalesef bu yanlış algıyı doğrular şekilde de davranıldığı taktirde, sonuç ne olabilirdi ki?

Bu kitapta yapılmaya çalışılan şey; “iyi hayat, iyi toplum ve iyi devlet” özlemlerini dile getiren siyaset felsefesini, “Giriş” mahiyetinde de olsa, ilgili okuyucuya tanıtmaktır. Şüphesiz, siyaset felsefesiyle uğraşan her akademisyen, siyaset filozoflarını seçerken kendince bir seçim yapar. Burada da öyle yapılmış; mukayese imkânı olsun diye de hem Batı hem de İslam dünyasından örnekler yer verilmiştir. Elbette ki çalışma bir siyasî düşünce tarihi de değildir. Dolayısıyla, yapılan değerlendirmeler, siyaset felsefesine bir “Giriş” olarak dikkate alınmalıdır...



ISBN 978-605-9108-92-8



CIZGI
YAYINEVİ

Türkiye Yazarlar Birliği
2014 Özel Yayınevi Ödülü

www.cizgikitabevi.com