

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>

ATEŞ USLU

CİLT
I

SİYASAL DÜŞÜNCELERİN TOPLUMSAL TARİHİ
ESKİÇAĞ'DAN FEODALİZMİN KRİZİNE

SİYASAL
DÜŞÜNCELERİN
TOPLUMSAL TARİHİ

İKTİDARI
TANRILAŞTIRMAK
(ESKİÇAĞ'DAN
FEODALİZMİN KRİZİNE)

ATEŞ
USLU

CİLT
I



Yordam Kitap

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



Ateş Uslu

Galatasaray Üniversitesi İİBF Uluslararası İlişkiler bölümünü bitirdi. Yüksek lisans derecesini Paris I Panthéon-Sorbonne Üniversitesi Tarih bölümünden aldı. Doktora çalışmalarını yine aynı üniversite ile Budapeşte Eötvös Loránd Üniversitesi arasındaki ortak bir program çerçevesinde tamamladı. Doçent unvanını siyasal düşünceler alanında aldı. Halihazırda *Praksis* dergisi danışma kurulunda yer almakta, İstanbul Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi'nde öğretim üyesi olarak görev yapmaktadır. Siyasal düşünceler tarihi, kültür tarihi ve siyasal tarih alanlarında çeşitli dergi ve kitaplarda yayımlanmış makalelerinin yanı sıra *Lukács: Marx'a Giden Yol* (2006) ve *Siyasal Düşünceler Tarihine Giriş: Tarihyazımı, Temel Yaklaşımlar ve Araştırma Yöntemleri* (2017) adlı iki kitabı bulunmaktadır.

ATEŞ USLU

SIYASAL DÜŞÜNCELERİN TOPLUMSAL TARİHİ

1

**İKTİDARI TANRILAŞTIRMAK
(ESKİÇAĞ'DAN FEODALİZMİN KRİZİNE)**



Yordam Kitap

Yordam Kitap: 403 • Siyasal Düşüncelerin Toplumsal Tarihi-1 • Ateş Uslu
ISBN 978-605-172-505-5 • 978-605-172-504-8 (Tk) • Düzeltme: Safa Enis Sağlık
Kapak ve İç Tasarım: Savaş Çekici • Sayfa Düzeni: Gönül Göner
Birinci Basım: Ekim 2021
© Ateş Uslu, 2021; © Yordam Kitap, 2021

Yordam Kitap Basın ve Yayın Tic. Ltd. Şti. (Sertifika No: 44790)
Çatalçeşme Sokağı Gendaş Han No: 19 Kat: 3 34110 Cağaloğlu - İstanbul
Tel: 0212 528 19 10 • W: www.yordamkitap.com • E: info@yordamkitap.com
www.facebook.com/YordamKitap • www.twitter.com/YordamKitap
www.instagram.com/yordamkitap

Baskı: Pasifik Ofset (Sertifika No: 44451)
Cihangir Mah. Güvercin Cad. No: 3/1
Baha İş Merkezi A Blok Kat: 2
34310 Haramidere / İstanbul
Tel: 0212 412 17 77

ATEŞ USLU

SİYASAL
DÜŞÜNCELERİN
TOPLUMSAL TARİHİ

1

İKTİDARI TANRILAŞTIRMAK
(ESKİÇAĞ'DAN FEODALİZMİN KRİZİNE)

İÇİNDEKİLER

KISALTMALAR LİSTESİ	9
Önsöz	11
Özel Adların Yazımı Üzerine Not	14
Giriş	17

I

TOPLUMDA, DOĞADA VE ÖTESİNDE İYİ YÖNETİMİ ARAMAK (M.Ö. III. BİNYIL-M.S. II. YÜZYIL)

1. SİYASAL İKTİDAR VE KOZMİK UYUM:

TUNÇ ÇAĞI'NDA TARIMSAL KRALLIKLAR VE GÖÇEBE KABİLELER (M.Ö. 3000-700) ..	37
1. Kozmik Düzen ve Tanrı-Kral:	
Eski Krallık'tan Teokrasisi'ne Mısır	39
2. Kentler, Göçebeler ve Krallar: Mezopotamya, Anadolu ve Ege Havzası	48
3. Tunç Çağı'nda Asya: Kabileler ve Teritoryal Tarım Devletleri	60
Sonuç	69

2. SİYASETİ DÜNYAYA İNDİRMEK:

PRENSLİKLER VE <i>POLİS</i> 'LER DÖNEMİ (M.Ö. VII.-IV. YÜZYIL)	76
1. Asya'da Demir Çağı Entelektüel Canlanması:	
Konfüçyüs, Buddha ve Dönemleri	78
2. Ege Havzası: İyonya Rönesansı'ndan Atina'nın Altın Çağına (VII.-V. yüzyıl) ..	97
3. Atina'nın Krizi ve Platon'un İdeal <i>Polis</i> Arayışı	116
4. Aristoteles: Mutluluğa Yönelik Politika ve Kanıksanmış Eşitsizlikler	135
Sonuç	147

3. KOZMOLOJİK TEORİLERİN GERİ DÖNÜŞÜ:

DEMİR ÇAĞI İMPARATORLUKLARI (M.Ö. IV.-M.S. II. YÜZYIL)	155
1. Hellenistik Dönemde Siyasal Düşünceler	156
2. Roma Siyasal Düşüncesi: Özel Mülkiyet ve <i>Res Publica</i>	167
3. Asya'da İmparatorluklar Çağı	184
Sonuç	202

II

EŞİTSİZLİK VE TAHAKKÜM İDEOLOJİLERİ (100-1050)

1. ROMA'NIN İKİLİ MİRASI: DOĞU ROMA VE BATI AVRUPA	217
1. Roma İmparatorluğu'nun Çöküşü (II.-V. Yüzyıl)	218
2. Doğu Roma: Kilise Siyasal İktidarın Hizmetinde (V.-VIII. Yüzyıl)	239
3. Batı Avrupa: Roma Kilisesi'nin Önlenemez Yükselişi (VI.-XI. Yüzyıl)	252
Sonuç	261

2. ASYA'NIN HARAÇÇI İDEOLOJİLERİ (II.-XI. YÜZYIL)	267
1. Krallar ile <i>Brāhmaṇ</i> 'ların İttifakı: Hindistan ve Angkor	268
2. Doğu Asya: Daoist Ütopyalar, Konfüçyüsçü Yasalar	284
3. Sasani İmparatorluğu ve Orta Asya'daki Türk Kağanlıkları	300
Sonuç	308
3. HALİFELER, ALİMLER VE İSYANCILAR:	
İSLAM SIYASAL DÜŞÜNCESİ (VII.-XI. YÜZYIL)	315
1. İslam Siyasal Düşüncesinin Oluşumu	316
2. Abbasi Devrimi'nden Halk İsyanlarına (750-1050)	327
3. Şii Yüzyılında İslam Siyasal Düşüncesi (950-1050)	350
Sonuç	362

III

İNANÇ, İKTİDAR VE TİCARET (1050-1300)

1. SELÇUKLU HEGEMONYASINDAN MOĞOL AKINLARINA İSLAM DÜNYASI	377
1. Selçuklu Hegemonyası: Fıkıh, Kelam ve Nasihatname Literatürü	378
2. Endülüs'te Felsefenin Yükselişi ve Çöküşü	389
3. Büyük Sentezler Dönemi ve Moğol Akınları (1150-1300)	396
Sonuç	407
2. "ÇİFTE DEVRİM" DÖNEMİNDE AVRUPA'DA SIYASAL DÜŞÜNCE	412
1. Bizans'ta Siyasal İktidar-Kilise İlişkileri (XI.-XII. Yüzyıl)	413
2. Kilise ve İmparator: Batı Avrupa'da Egemen Sınıf İçerisi Çatışmalar	421
3. Kentsel Devrim: Radikal Hıristiyanlığın Yükselişi ve Skolastik Düşüncenin Doğuşu	426
Sonuç	438
3. ASYA: KONFÜÇYÜSÇÜLÜĞÜN YENİLENMESİ VE BUDİZMİN ALTIN ÇAĞI (XI.-XIII. YÜZYIL)	443
1. "Yeni Yasalar" dan "Yol Öğretisi"ne Çin: Konfüçyüsçü Bilginlerin Yükselişi	445
2. Hükümdarlar ve Rahipler: Japonya, Vietnam ve Hindistan	457
3. Budist Krallıkların Altın Çağı: Sri Lanka ve Hindic Çin	465
Sonuç	468
Dizin	475

KISALTMALAR LİSTESİ

akt.	Aktaran
Ar.	Arapçası
ara.	Aralığında
bl.	Bölüm
c.	Civarı
Far.	Farsçası
gün.	Günümüzde
h.	Hüküm süresi
haz.	Hazırlayan
krş.	Karşılaştırınız
öl.	Ölüm tarihi
p.	Papalık dönemi
tam.	Tamamlandığı tarih
yaz.	Yazıldığı tarih
Yun.	Yunancası

ÖNSÖZ



Bu kitap son şeklini 2018-2021 arasında aldı, ancak genel çerçevesi 2011'den itibaren çok çeşitli kurumlarda verdiğim derslerle oluştu. Bu dönemde Türkiye'de yaşayan bir öğretim üyesinin Budistlerin kutsal metinlerinde, Bizans şiirlerinde, Ortaçağ'ın ilahiyat kitaplarında siyasal düşüncenin izlerini sürmekten daha önemli işler yapması, daha yakıcı sorunlara yanıt araması beklenirdi. Okuyucular ilerleyen sayfalarda Türkiye'nin ya da dünyanın XXI. yüzyıldaki sorunlarına doğrudan bir yanıt bulamayacaklar. Yine de bu kitabın bir fildişi kulede, gündemden bütünüyle uzak konuları çalışmanın rahatlığıyla yazılmadığını belirtmem gerekiyor.

Yüzlerce öğretim üyesinin bir gecede herhangi bir gerekçe gösterilmeye bile gerek duyulmadan kamu görevinden çıkarıldığını, polislerin gece vakti öğrenci evlerinin kapılarını kırdığını, üniversite kapılarının özel güvenlik görevlilerinin kelepçeleriyle kilitlendiğini, yüzlerce gazetecinin cezaevinde olduğunu, ücretli emek sömürsünün en üst düzeylere ulaştığını, kadına şiddetin normalleştiğini, LGBTİ bireylerin yaşam haklarının yok sayıldığını, mülteciler başta olmak üzere her türlü azınlık grubuna yönelik nefret söyleminin genelleştiğini, Kürtlere yönelik hak ihlallerini dile getirmenin bölücülük ve terörizmle özdeşleştirildiğini, her türlü protesto yürüyüşünün kriminalize edildiğini, ekolojik tahribatın herhangi bir gizlemeye ihtiyaç bile duyulmadan yapıldığını, günler boyunca bütün bu olanları destekleriyle ya da suskunluklarıyla besleyen kalem erbabını, otosansür telkin ederek “zor zamanları” tereyağından kıl çeker gibi atlattıklarını sanan üniversite mensuplarını gördükçe geçmişin büyük düşünürlerinin kendi dönemlerinin eşitsizlikleri, baskıları ve sömürü düzeni karşısında nasıl tepki verdiklerini daha çok sorguladım. İlk “teşekkür”üm bu insanlara gelsin. Geçmişin büyük addedilen düşünürlerinin pek çoğu gibi onların da içinde bulunduğumuz baskı ve sömürü şartlarının yeniden üretilmesinde büyük “katkı”ları var. Bu katkılar olmasaydı geçmişin yazarlarının kendi dönemlerinin baskı ve sömürü biçimleri karşısında sergilediği tutumları sorgulama gereğini belki de daha az duyardım.

Bütün bu süreçte tüm bu şartlara rağmen mücadelelerine devam eden meslektaşlarıma gerçek anlamda bir teşekkürü borç biliyorum. “Barış İçin

Akademisyenler” bildirgesinde imzası olduğu için ya da kurulu düzenin herhangi bir boyutunu sorguladığı için hapse atılan, üniversiteleriyle ilişkisi kesilen, sürgün hayatı yaşamak zorunda bırakılan, emekliliğini istemeye zorlanan, üniversitedeki görevlerine son verilmese bile jüriyle dahil edilmeyen, konferans ve proje başvuruları reddedilen meslektaşlarımdan kararlı duruşları olmasaydı geçmişin baskı ve sömürü düzenlerine karşı mücadele etmiş, belki adları bile unutulmuş yazar ve şairleri, “büyük düşünür” olarak onurlandırılmayan kadın ve erkeklerin varlığını hatırlama ve hatırlatma gereğini belki de daha az duyacaktım.

Bu kitap üniversite öğrenciliğimin ilk aylarında başlayan uzun yürüyüşün sonucu. Bu yürüyüşümün her aşamasında pek çok hocamın emeği var. Klasikleşmiş eseri *Sivil Toplum ve Ötesi*’yle düşünce tarihine yönelmemde büyük etkisi olan ve kendimi her daim öğrencisi olarak gördüğüm Gülnur Acar-Savran’a tüm çalışmalarıyla bana ilham kaynağı olduğu ve bu kitabı yazarken beni yüreklendirdiği için müteşekkirim. Galatasaray Üniversitesi’ndeki öğrencilik dönemimde siyasal düşünceler tarihi ve devlet kuramı dersleriyle bana yeni ufuklar açan Alexandre Toumarkine’e ve Cemal Bâli Akal’a; İstanbul Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi’nde öğretim üyeliğine başladığım ilk yıllarda düşünce tarihini, geçmiş, bugün ve gelecek arasında bir söyleşi olarak görmenin önemini fark etmemi sağlayan Fatmagül Bertay’a minnettarım. Yeni bilgilerin heyecanını en az benim kadar yaşayarak ve umutsuz anlarımda beni cesaretlendirerek kitabın yazılış sürecinin her aşamasında destek olan Serpil Çakır’a özel bir teşekkür borçluyum.

Bu kitabın her bir sayfası arkadaşlarımdan, meslektaşlarımdan doğrudan ya da dolaylı desteğiyle ortaya çıktı. Ahmet Bekmen, Y. Doğan Çetinkaya, Erhan Keleşoğlu, Ertan Erol, Güven Gürkan Öztan, Hakan Güneş ve Sinan Yıldırım’a her an yanımda oldukları için teşekkür ediyorum. Burak Gürel’e pek çok konudaki ufuk açıcı öneri ve eleştirileri için, Gökhan Atılğan, Alp Eren Topal, Taylan Ayrılmaz ve Erol Ülker’e heyecanımı paylaştıkları ve beni cesaretlendirdikleri için müteşekkirim. Ve elbette M. Ertan Kardeş’e teşekkür borçluyum: Uzun yıllar boyunca yaptığımız ortak çalışmalar ve tartışmalar bu kitabın yazılışının arka planını oluşturdu. Muhtemelen her biri kitaptaki pek çok yorumu kıyasıya eleştirecektir, ancak bu tartışmaları yapabileceğim dostlarımdan olması benim için büyük bir mutluluk kaynağı.

Homines dum docent discunt (“İnsanlar öğretirken öğrenir”) diye yazmıştı Seneca. Bu kitabın taslaklarının ilk dinleyicileri olan, bu sözün ne kadar doğru olduğunu sürekli düşünmemi sağlayan, yeri geldiğinde beni eleştireliliğe davet ederek, yeri geldiğinde anlattığım tarihsel bir olayın güncelliğe ve geleceğe uzanan boyutları da olduğunu hatırlatarak onun içeriğini şekillendiren öğrencilerime teşekkür borçluyum. Kitaplarımdan soruların izleri bu kitabın neredeyse

tüm sayfalarında bulunabilir. En başta İstanbul Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi öğrencilerine teşekkür ediyorum, amfilerde yaptığımız derslerin yanı sıra koridorlardaki konuşmalarımızdan, bütünüyle gönüllü olarak oluşturdukları okuma gruplarında yaptığımız tartışmalardan pek çok izi ilerleyen satırlarda bulacaklarından ve eleştirileriyle yeni ufuklar açacaklarından eminim. Burak Atalay, Evin Doğrulatan, Mehdi Sosar, Melike B. Turan, Nuri F. Kıcıroğlu, Özgür Şahin, Rumeysa Terzioğlu, Ümmügülsüm Akşeker ve Yusuf Akşeker'e özel bir teşekkür borçluyum, onların soru ve eleştirileri olmasaydı bu kitap da olmazdı.

Yayıncılığın giderek metalaşma süreci içinde sürüklendiği bir dönemde Yordam Kitap gibi bir yayınevinin varlığı, bu kitabı güven içinde kaleme almamı sağladı. Kitabın yazım süreci boyunca bana verdiği destek için Hayri Erdoğan'a, baskıya hazırlık aşamasındaki yoğun çalışmalarıyla kitabın son şeklini almasını sağlayan Safa Enis Sağlık'a, Gönül Göner'e ve tüm Yordam Kitap emekçilerine teşekkürlerimi sunuyorum.

Her üretim faaliyeti emek gücünün yeniden üretimiyle mümkündür. Annem Tülay Uslu'ya uzun yıllar boyunca görünmeyen emeğiyle çalışmalarıma olanak sağladığı için şükranlarımı sunuyorum. Ve elbette yol arkadaşım P. Ezgi Akbulut'a teşekkür ediyorum... Bu kitabı yazmak için gerekli olan gücü ve hayat enerjisini onun sayesinde kendimde buldum.



Siyasal Düşüncelerin Toplumsal Tarihi'nin pek çok eksikliği var. Kapsayıcı olmaya çalışsam da ister istemez pek çok dönemde ana akım Batı merkezli ya da büyük düşünür merkezli anlatının etkisinde kaldım; bazı dönemler için anlatının sıralamasının değişmesi, bazılarına benim göremediğim düşünürlerin ve metinlerin eklenmesi mümkün. Kimi düşünürlere gereğinden çok, kimilerineyse az yer verdiğim söylenebilir; muhtemelen pek çok okurun ilk yapacağı iş en önemsedığı düşünürden bahsedilen bölümü bulup neden adı unutulmuş yazarlara bu kadar yer verilirken bu büyük düşünürün yüzeysel şekilde anlatıldığını sormak olacaktır. Bir düşünüre az ya da çok yer vermem onu önemsememle ya da önemsemememle ilgili olmadığını söylemekle yetineyim; ihtiyacımız olanın düşünce tarihini yeniden değerlendirmek için hareket edebileceğimiz zemini genişletmek olduğu kanısındayım, bu nedenle adı unutulmuş yazarları hatırlamak için yapacağımız her hamlenin bu zemin genişlemesi için yeni bir adım olacağını düşünüyorum. Kimi eksikliklerin sonraki araştırmacılarca giderileceğini ümit ediyorum.

Böyle bir çalışma yoğun bir kaynak ve literatür taraması gerektirdi. Beyazıt Devlet Kütüphanesi, Galatasaray Üniversitesi Kütüphanesi, İslam Araştırmaları Merkezi, (İSAM) Kütüphanesi, Koç Üniversitesi Anadolu

Medeniyetleri Araştırma Merkezi Kütüphanesi, Edinburgh, Glasgow, Kalküta, Mumbai, Delhi (JNU) üniversitelerinin kütüphaneleri, Humboldt (Berlin) ve Zürih üniversitelerinin genel kütüphanelerinin yanında Asya çalışmaları gibi belirli alanlarda uzmanlaşmış olan kütüphanelerde uzun saatler geçirdim. Elbette pek çok makale ve kitabın elektronik versiyonuna ulaşma fırsatım oldu: Çok sayıda elektronik veritabanına erişimim olmasına rağmen tekelleşmiş elektronik veritabanı şirketlerinin ve uluslararası yayınevlerinin araştırmacılar ile kaynaklar arasına aşılması son derece zor bariyerler koyduklarını gördüm. Bu sorunun gerçek çözümü akademik bilgiye ulaşım mecralarının kâr odaklı şirketlerin alanı olmaktan çıkarılıp kamu-sallaştırılmasından geçiyor.

Elimden geldiğince birincil kaynakları (incelediğim dönemlerde yazılmış metinleri) okudum ve bunları her kısmın sonunda “Kaynaklar” başlığı altında sıraladım. Elbette bunların pek çoğunu çevirileri üzerinden, bazılarını antolojilerde yer alan seçkiler üzerinden okumak zorunda kaldım. Bu kaynakların yazıldığı dillere hâkim olan ve tam metinlere ulaşma olanağı bulan araştırmacılar ileride çok daha kapsamlı çalışmalar yapacaktır. Literatür taraması yaparken düşünürler ve dönemler üzerine yazılmış spesifik kitap ve makalelerden yararlanmaya çabaladım; Marksist ve feminist tarihçilerin yaptığı katkıları hatırlamaya da özen gösterdim. Düşünce tarihini eleştirel bir perspektiften okuma kaygısını paylaşan başka araştırmacıların eksik bıraktığım konulara açıklık getirme gereği duymaları, göremediğim hususları görmeleri ve benim kurmakta zorlandığım bağlantıları kurmaları bu kitabın amacına ulaşmasını sağlayacaktır.

Özel Adların Yazımı Üzerine Not

Arapça ve Farsça özel isimlerde *TDV İslam Ansiklopedisi*’nin madde başlıklarını temel aldım. Çince sözcüklerin transliterasyonunda Hanyu Pinyin sistemini, Korece adlarda Yeni Romanizasyon’u, Eski Yunanca sözcüklerde Türkiye’deki klasik filoloji bölümlerinde yaygınlıkla kullanılan ilkeleri uyguladım. Roma döneminde yaşayıp Yunanca eser verenlerin adlarının Yunanca transkripsiyonunu kullandım (örn. Polybius yerine Polybios). Sanskrit dilindeki sözcüklerin yazımında IAST sisteminin Türkçeye uyarlanmış versiyonunu tercih ettim (örn. Kṛṣṇa yerine Kriṣṇa). Bengali, Marathi ve Hindi-Urdu dillerindeki özel adlarda aynı sistemi kullanmakla birlikte fonetiği (örn. Baṅkimaçandra yerine Baṅkimçandra) ve yaygın kullanımı (örn. Thākur yerine Tagore) dikkate alarak düzenlemeler yaptım.

Defne Ormanı

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

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

Felsefenin ekmeği yoktu, ekmeğin
Felsefesi. Ve sahipsiz felsefenin
Ekmeğini, sahipsiz ekmeğin felsefesi yedi.
Ekmeğin sahipsiz felsefesini
Felsefenin sahipsiz ekmeği.
Ve yıkıldı gitti Likya.
Hâlâ yeşil bir defne ormanı altında.

Melih Cevdet ANDAY

GİRİŞ



Her hareketimizde, her düşüncemizde önceki yüzyıllarda yaşamış insanların hareketlerinin, düşüncelerinin yükünü taşıyız. Çoğu zaman farkında olmasak da, gündelik yaşamda kullandığımız kavramlar hiç tanımadığımız insanların verdiği mücadelelerle şekil almış, hiç tanımadığımız insanların kabullenişleriyle yaygınlaşmıştır. Kavramları, fikirleri kimi zaman üzerlerinde düşünmeden kullanır, kimi zaman da onları bu dünyanın ötesinde bir yerlere konumlandırırız. Oysa düşünceler, ister basit ve tepkisel ister karmaşık ve sistemli olsunlar, her zaman etten kemikten insanların somut koşullar içinde, somut olay ve olgulara verdiği yanıtlarla oluşurlar. Bu kitapta belirli bir düşünce kategorisinin, siyasal düşüncelerin tarihini ele alacağım. “Siyasal düşünceler” deyince, toplulukların bütününe ilgilendiren konularda karar alma süreçlerine, toplumsal yaşamın nasıl iyileştirilebileceğine, yöneticinin niteliklerinin neler olduğuna ve siyasal iktidarla ilgili pek çok başka konuya ilişkin düşünceleri anlıyorum. Siyasal düşünceler tarihi kitapları, genellikle “büyük düşünür”lerin felsefelerinin açıklandığı kitaplardır. Bu kitaptaysa “siyasal düşünceler”i siyaset felsefesiyle sınırlı tutmuyor, siyasal iktidara ilişkin düşüncelerin ortaya çıkışının, yaygınlaşmasının ve etkilerini yitirmesinin izlerini siyaset felsefesi metinlerinin yanı sıra destanlarda, tiyatro oyunlarında, söylevlerde ve pek çok başka türden metinde arıyorum. Ne de olsa siyasal düşünce, “büyük düşünürler” diye toplumdan ayırıştırılabileceğimiz bir grup insanın tekelinde değildir.

Genel olarak düşüncüyü, özel olarak da siyasal düşüncüyü kavrayabilmek için düşüncelerin insanlar tarafından ortaya konduğu ve o insanların belirli bir toplumda yaşadığı gibi basit bir gerçeği sürekli olarak kendimize anımsatmamız gerekir, aksi takdirde düşüncüyü dünyanın üzerinde süzülen, bir filozofun dehasının dışavurumu olan bedensiz bir ruh gibi tasavvur ederiz. Oysa, Marx ve Engels’in sözlerini aktarırsak, “bilincin kendi başına ne yapmaya çalıştığının bir önemi yoktur”, zaten saf bilinç de yoktur, bilinç “daha en başından toplumsal bir üründür ve insanlar var olduğu sürece de toplumsal bir ürün olarak kalır.”¹ İnsanlar doğanın bir parçası olmakla birlikte

1 Karl Marx ve Friedrich Engels, *Alman İdeolojisi*, çev. Olcay Geridönmez ve Tonguç Ok, İstanbul: Kor Kitap, [1845-1846] 2017, s. 38.

topluluk halinde doğanın geri kalanını dönüştürürken amaçlar belirler, bu amaçlara ulaşmak için zihinsel tasarımlar yaparlar. Üretim sürecinde ve tüm diğer faaliyetlerinde insanlar bedenlerini ve zihinlerini ayırmaz bir şekilde birlikte kullanırlar. Zihnin işlevi elbette yalnızca emek sürecinde hedef koymak ve tasarım yapmakla sınırlı değildir, o aynı zamanda insanların gerçekliği anlamlandırmalarını, insani ve doğal gerçekliğin çeşitli unsurları arasında bağlantılar kurmalarını, nedensellik ve zorunlulukları kavrayarak doğayı ve kendi topluluklarını dönüştürme olanakları üzerine düşünmelerini mümkün kılar.²

Kitap boyunca birbirlerine sıkı sıkıya bağlı üç insani faaliyet biçiminden söz edeceğim: üretim, yeniden üretim, yönetim. “Üretim”den, emek yoluyla doğayı dönüştürme faaliyeti olan emek ve sanat faaliyetlerini ve bunların yapılmasını mümkün kılan bilimsel-teknik bilgi üretimini anlıyor, mübadele faaliyetlerini de bu başlığın altına dahil ediyorum. Toplumsal yaşamın “yeniden üretim”i, üreticilerin yaşamlarını devam ettirebilmeleri için gerekli olan barınma, çocuk bakımı gibi faaliyetleri içeriyor.³ “Yönetim” ise toplulukların bir arada yaşayabilmek için ihtiyaç duyduğu kuralların belirlenmesi, sonraki nesillere aktarılması, bu kuralların uygulanması, dıştan (diğer insan topluluklarından ve doğadan) gelen tehditlere karşı topluluğun korunması ya da topluluğa komuta edilmesi gibi bir dizi faaliyeti kapsıyor.

Bu üç faaliyet alanında işbölümü zamanla sömürü ve tahakküm ilişkilerine zemin hazırlamıştır: Üretimde mülksüzler mülk sahipleri tarafından sömürülmüş, yeniden üretimde kadınlar erkeklere tabi olmuş, yasama alanında yasalara uymakla yükümlü olanlar yasayı yapanları (çoğunlukla, yasayı tanırsal/doğal bir kaynaktan aktardığını iddia edenleri) yüceltmiş, uygulama alanında yönetilen-yöneten arasında bir tahakküm ilişkisi ortaya çıkmıştır. Dolayısıyla, işbölümünün sömürü ve tahakküme dönüşmesiyle beraber sınıflı toplum, patriyarkal toplum ve yöneticili toplum oluşur. Bunlar, iç dinamikleri, çelişkileri ve özgül sömürü-tahakküm biçimleriyle karmaşık (kompleks) yapılardır. Toplum ise, ayrılmaz şekilde iç içe geçmiş yapıların oluşturduğu bir bütün olarak, György Lukács’ın deyişiyle, “dinamik komplekslerin karmaşık ve dinamik karşılıklı ilişkisi” olarak anlaşılabilir.⁴ Örneğin patriyarkanın bir yandan kendi sistemik eğilimleri ve dinamikleri vardır, diğer yandan da bun-

2 Karl Marx, *Kapital: I. Cilt: Sermayenin Üretim Süreci*, çev. Mehmet Selik ve Nail Satlıgan, İstanbul: Yordam Kitap, [1867] 2011, s. 182; György Lukács, *Toplumsal Varlığın Ontolojisi: Hegel, Emek, Marx*, çev. Doğan Barış Kılınç vd., Ankara: Nota Bene Yayınları, 2018, s. 316 vd.; Alfred Sohn-Rethel, *Zihin Emegi Kol Emegi: Epistemoloji Eleştirisi*, çev. Ayşe Deniz Temiz, İstanbul: Metis Yayınları, [1951, 1970] 2010, s. 98.

3 Yeniden üretim konusunda bkz. Gülnur Acar-Savran, *Beden Emek Tarihi: Diyalektik Bir Feminizm İçin*, İstanbul: Kanat Kitap, 2004, s. 25-35.

4 Lukács, *Toplumsal Varlığın Ontolojisi*, s. 316. <https://arxiv.org>

lar tarihsel süreç içinde üretim biçimini (örneğin kapitalizmi) dönüştürür ve onun tarafından dönüştürülürler.⁵

Bahsettiğimiz üç hiyerarşik ilişkiyi (mülk sahibi-mülksüz, erkek-kadın, yöneten-yönetilen ilişkisini) kesen bir diğer üstünlük ilişkisi, beden emeği-zihin emeği ilişkisidir. Marx'ın ve Engels'in deyişiyle, işbölümü “ancak maddi ve zihinsel emek arasında bir bölünme meydana geldiği andan itibaren gerçek anlamda bir işbölümü halini alır.”⁶ Bu iki emek biçimi arasındaki işbölümünün belirginleşmesiyle birlikte kafa emeği bir emek biçimi olarak bile görülmemiş, teorik faaliyet ya da felsefe yapmak kimi zaman bir Tanrı vergisi, kimi zaman da sadece dâhilerin yapabileceği bir faaliyet olarak idealleştirilmiştir. Bilgelik ve güç arasındaki ilişki pek çok deyiş konu olmuştur: İbrani kutsal metinlerinde, “Bilge güçlü olur, bilgi sahibi gücünü artırır”⁷ ibaresi yer almış, Bacon'ın *Ipsa scientia potestas est* (“Bilginin kendisi güçtür”) sözü⁸ sonraları çokça tekrarlanmıştır. Oysa bilginin kendi başına bir güç olmadığını, bilgi sahibinin gücünü artırırken toplumda var olan sömürü ve tahakküm ilişkileri içinde bir yer edindiğini hatırlamamız gerekir. Sınıflı toplumda mülk sahiplerinin, patriyarkal toplumda erkeklerin, yöneticili toplumda yöneticilerin üstünlükleri, vahyin, bilimin, teknolojinin, aklın, rasyonelliğin ya da yasa yapımının, kısacası çeşitli türlerde zihin-yoğun faaliyetlerin tekeli ya da denetimini ellerinde bulundurmalarıyla yoğun ilişki içindedir.

Bu kitapta “siyaset”i (ve bununla tamamen eşanlamlı gördüğüm “politika”yı)* yöneten-yönetilen ilişkisine dayalı bir faaliyetler bütünü olarak ele alıyorum ve yöneten-yönetilen ilişkisini ayrılmaz bağlarla bağlı olduğu diğer sömürü ve tahakküm biçimleriyle (bir defa daha tekrarlamak gerekirse, sınıfsal sömürü, patriyarkal tahakküm ve hepsini birden kesen zihin emeği-beden emeği hiyerarşisiyle) birlikte ele alıyorum. Siyaseti bu ele alışı biçiminin XXI. yüzyılın başında yaygın olan pek çok görüşle çeliştiğinin farkındayım. Yapısalcılıktan ya da Carl Schmitt'ten hareketle politikayı ve/veya “politik olan”ı toplumsal gerçekliğin geri kalanından keskin bir şekilde ayıranlar “politik” tanımlarına girmeyen pek çok düşüncenin ilerleyen sayfalarda yer bul-

5 Bkz. Gülnur Acar-Savran, *Feminizm Yazıları: Kuramdan Politikaya*, Ankara: Dipnot Yayınları, 2018, s. 18-21. Buradan anlaşılabilceği gibi patriyarkayı tarih dışı, sabit ve zamansız bir olgu olarak görmüyorum; patriyarka da üretim biçimleri gibi (ve onlarla ayrılmaz bir bağlantı içinde) tarihsel bir dönüşümden geçmiştir ve geçmektedir.

6 Marx ve Engels, *Alman İdeolojisi*, s. 38.

7 *Kutsal Kitap: Eski ve Yeni Anlaşma (Tevrat, Zebur, İncil)*, İstanbul: Kitabı Mukaddes Şirketi, 2011: Süleyman'ın Özdeyişleri, 24:5 (Masoretik Metin).

8 Francis Bacon, “Meditationes Sacrae”, *Works of Francis Bacon: Volume XIV*, Brown & Taggard, [1597] 1861, s. 79, 95.

* “Siyaset”in seyislik-düzenleme üzerinden hiyerarşik ve zorlayıcı bir yönetimi ifade ettiği, “politika”nın ise eşit yurttaşları varsayan bir kavram olduğu yönündeki yorumlara katılmadığımı, siyaset ve politikayı kullananlar için bir ayrışma olarak kullanılmamasını istiyorum.

duğunu görecektir. Bana göreyse toplumsal gerçeklik “politik”, “iktisadi”, “kültürel” ya da “ideolojik” gibi alt ontolojik alanlara ayrıştırılamayacak kadar dinamiktir, politik olanın nerede başlayıp iktisadi olanın nerede bittiğine dair kesin yargılarda bulunmak mümkün değildir. Siyasal sorunlar gerçekliğin geri kalanından bağımsız bir nitelik taşımazlar, aynı şekilde salt “ideolojik” ya da salt “iktisadi” sorunlar da yoktur.⁹

Eski Yunan *polis*’ini estetize eden geleneklere aşina olanlar bu kitaptaki siyaset kavrayışını fazla geniş bulacaklar, kendi “sahici” politika tanımlarıyla uyumlayan tüm düşünür ve bölgeleri birer fazlalık olarak görecektir. Politika tanımını gerçekte klasik dönem Yunan *polis*’lerinde aslında hiç var olmamış bir katılımcı yurttaşlık ve doğrudan demokrasi idealiyle sınırlayan bu yaklaşımları bir kenara bırakıp Eski Yunan *polis*’ini “yere indirerek” incelemeyi gerekli görüyorum. Siyaset bir insan faaliyetidir ve dünyanın her yerinde insanlar siyasal faaliyet içindedir; Yunan politika anlayış(lar)ının diğerleriyle birlikte karşılaştırmalı bir eleştirel değerlendirmesinin yapılması da, üretim, yeniden üretim ve yönetim faaliyetlerinin dünyanın çeşitli bölgelerinde nasıl şekillendiğinin dikkate alınmasıyla mümkün olur. Foucault’yu takip ederek iktidarı toplumun her bir hücrene yayılan bir ilişki olarak görenlerse muhtemelen çok dar bir pencereden konuya yaklaştığını düşüneceklerdir. Bense her yerde ve hiçbir yerde olan bir iktidar üzerinden siyasal düşüncelere yaklaşmanın sınıfsal sömürü, patriyarkal tahakküm ve yöneten-yönetilen ilişkisinin somut karmaşıklıklarının anlaşılmasını ve bütünlük içindeki yerlerinin görülmesini engelleyeceği kanaatindeyim.

Siyasal düşünceler tarihi üzerine yapılan çalışmalarda yöntem konusu genellikle ihmal edilir, bu ihmal pek çok siyasal düşünce tarihçisinin konularını ele alış biçimlerini sorgulamamalarına neden olmuştur.¹⁰ Bu çalışma *Siyasal Düşüncelerin Toplumsal Tarihi* başlığını taşıyor; kitabın başlığı, çalışmanın yöntemini de ele veriyor. “Siyasal düşüncelerin toplumsal tarihi”, aslında Ellen Meiksins Wood’un ilk iki cildini yayımladığı son büyük çalışmasının başlığıydı.¹¹ Wood gibi ben de materyalist bir perspektiften siyasal düşüncüyü ele alsam da ondan ayrıştığım pek çok nokta var; örneğin onun kölecilik üretim tarzı

9 György Lukács, *Tarih ve Sınıf Bilinci*, çev. Yılmaz Öner, İstanbul: Belge Yayınları, [1923] 1998, s. 96; Himani Bannerji, *Marx’tan Yeniden Doğmak: “İrk”, Toplumsal Cinsiyet ve Sınıf Üzerine Düşünceler*, çev. Senem Özdemir, İstanbul: Yordam Kitap, 2016, s. 88; Ateş Uslu, “Politik Felsefe ve Diyalektik: Bir Toplumsal Bilinçlilik Biçimi Olarak Politik Felsefe”, (haz.) M. Ertan Kardeş, *Politik Felsefe Nedir?*, İstanbul: Tekin Yayınevi, 2020, s. 179-216.

10 Bu konuda ayrıntılı bir inceleme için bkz. Ateş Uslu, *Siyasal Düşünceler Tarihine Giriş: Tarih yazımı, Temel Yaklaşımlar ve Araştırma Yöntemleri*, İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2017, s. 3-5.

11 Ellen Meiksins Wood, *Yurttaşlardan Lordlara: Eski çağlardan Orta çağlara Batı Siyasal Düşüncesinin Toplumsal Tarihi*, çev. Oya Köymen, İstanbul: Yordam Kitap, 2008; *Özgürlük ve Mülkiyet: Rönesans’tan Aydınlanma’ya Batı Siyasal Düşüncesinin Toplumsal Tarihi*, çev. Oya Köymen, İstanbul: Yordam Kitap, 2012; Ücretsiz PDF Kitap Arşivi - <https://rantey.org>

ile kapitalist üretim tarzını tanımlayış biçimine ve bunları siyasal düşünceyle ilişkilendirmesindeki kimi hususlara itirazlarım var, ayrıca Wood'dan farklı olarak Batı merkezli bir siyasal düşünce anlatısı yerine karşılaştırmalı bir anlatıyı tercih ediyorum. Kitapta uygulamaya çalıştığım materyalist yöntemde Marx'ın ve Engels'in yanı sıra Lukács'a çok şey borçluyum; okuyucular öznesne ilişkisini, düşünce-eylem diyalektiğini ele alış tarzımda onun eserlerinden (özellikle de *Toplumsal Varlığın Ontolojisi* gibi son dönem çalışmalarından) çokça iz bulacaklardır.

Peki bu kitapta benimsediğim materyalist yaklaşımda maddi olanı nasıl tanımlıyorum? Her şeyden önce, düşüncenin materyalist analizinden, düşüncelerin salt maddi bir nesnellüğün zorunlu uzantıları olarak ele alınmasını anlamadığımı belirtmek isterim. Materyalizm, zihinden önce gelen bir maddi evren olduğunu öne sürer. Toplumsal alandaysa zihinsel faaliyetin bedensel-nesnel faaliyetle ayrılmaz şekilde bir olduğunu varsayar. Materyalist bir düşünce tarihçisi için düşünce eserinin onu üreten insanın zihninin ve bedeninin, o insanın içinde bulunduğu toplumun çelişkilerinin ve zamansallığının dışında ya da ötesinde bir varoluşu yoktur. Düşüncenin kendisi fiziksel-maddi alanın dışında ya da üstünde değildir, biyolojik bir zeminde oluşur, nesnel yollarla aktarılır; toplumsal alan söz konusu olduğunda salt maddi, zihinden arınmış bir nesnellik yoktur, tüm insani faaliyetlerde bedensel ve zihinsel unsurlar ayrılmaz şekilde birbirine bağlıdır. Dolayısıyla materyalist bir düşünce tarihçisinin görevi dehaların düşünce geliştirmelerini anlatmak ya da düşüncelerin başka düşünceleri etkileyişinin öyküsünü anlatmak değil, düşüncelerin hangi maddi koşullarda geliştirildiğini ve düşünce aktarımının hangi koşullar içinde gerçekleştiğini tespit etmektir. Düşünürün dehası da elbette materyalist tarihyazımının konularından biri olabilir, ancak bir düşüncenin ortaya konması bir dehanın varlığına indirgenemez. Her düşüncenin rastlantısal, kendine özgü ve bağımsız olduğunu öne süren tarihçiler de düşüncelerin maddi belirlenimlerini göz ardı ettikleri ölçüde materyalizmden uzaktır.

Materyalist düşünce tarihçiliğinde bir düşünce eserinin hangi iktisadi koşullardan etkilendiğini tespit eden ya da düşünürün mensup olduğu sınıfa göre eseri yorumlayan yaklaşımlar da gelişmiştir. Bunun alternatifiyse diyalektik bir yaklaşımdır. Bertell Ollman gerçekliği incelerken birkaç düzey tarif eder.¹² En başta tüm insanlar tekil bireylerdir, kendilerine özgü yaşantıları, deneyimleri vardır. Aynı zamanda bir ömür boyunca toplumsal yapıların içinde kendilerini şekillendirirler; iktisat politikalarından, toplumsal cinsiyet rejiminin, ırkçılığın aldığı biçimlerden etkilenirler. Daha geniş bir düzlemde, tüm insanlar çok daha uzun dönemlere yayılan üretim biçimlerinin parçasıdır. Dahası, tüm

12 Bertell Ollman, *Diyalektiğin Dansı: Marx'ın Yönteminde Adımlar*, çev. Cenk Saraçoğlu, İstanbul: Yordam Kitap, 2015, s.95-97.

insanlar insan türünün üyeleridirler. Bunun ötesinde organik doğanın, bunun da ötesinde tüm evrenin parçasıdır ve fiziksel kurallara göre hareket ederler.

Düşünce tarihçisi açısından uyarlandığında bu ne anlama gelir? Bir düşünce metni farklı düzeylerde yer alan belirlenimlerin bileşkesiyle oluşur. Bir düşünür, örneğin John Stuart Mill, belirli kitaplar okumuş, bunlardan etkilenmiş ya da bunları eleştirmiş bir bireydir; yaşamöyküsünden ve yazdıklarından hareketle onun düşüncesini inceleyebiliriz. Buna karşılık Mill aynı zamanda kendi döneminin insanıdır, XIX. yüzyıl ortasının siyasal ve toplumsal olaylarına tanıklık etmiş, bunların bazılarına müdahil olmuş, Birleşik Krallık tebaası olarak yaşamıştır. Daha geniş bir düzlemde baktığımızda Mill, kapitalizmin, kapitalist patriyarkanın ve kapitalist devletin bir tanığıdır. Bir üst düzlemde, Mill, sınıflı, patriyarkal ve yöneticili toplumun bir bireyidir. En genel düzlemlere geldiğimizdeyse Mill organik doğanın ve genel olarak doğanın parçasıdır. Mill'in eserlerinde bütün bu düzlemlerin bileşkesi yer almaktadır; insan-doğa ilişkilerine dair en genel ontolojik tespitleri doğrudan yapar, kimi zaman insan-doğa ilişkileri tasavvuru son derece güncel politik tespitlerinden birinde kendini gösterebilir.

Çoğu zaman büyük filozoflar karşısında öyle büyük bir hayranlık geliştirmişizdir ki onların söylediklerini olumlamayı kendimize görev biliriz. Materyalist yöntemin düşünce tarihine uygulanması ister istemez “büyük” kabul edilen filozofların insan olduğunu ve her insan gibi onların da sömürü ve tahakküm ilişkileri içinde yer aldığını anımsamayı, onların eserlerini eleştiriye açmayı gerektirir. Aynı zamanda, idealize edilmiş bir felsefe anlayışıyla hesaplaşmayı da gerektirir. Felsefenin tanım gereği eleştirel olduğu, rahatsızlıktan doğduğu, dogmatizmin karşıtı olduğu söylenegilir. Ne var ki filozoflar kimi alanlarda dogmatizmi sarsan sorular sorarken kimi alanlarda çelişkileri görmezden gelerek, hatta meşrulaştırarak eleştirelliği bir kenara bırakmışlardır. Düşünürlerin eserlerinde siyasal iktidarı meşrulaştırdıklarını, beden emeğini ya da kadınları aşağıladıklarını, köleliği doğal bir olgu olarak gördüklerini hatırlatmamız çoğu zaman anakronizmle suçlanmamıza neden olur. “Dönemin şartları gereği” bir düşünürün kadın ya da köle düşmanlığını olağan görmemiz ya da düşünce tarihine genel olarak pek çok ilerletici kavram kazandıran bir düşünürün bu tür “küçük hatalarını” hoş görmemiz beklenir. Oysa mesele düşünürün bu eşitsiz yapıları eleştirmemiş olması değil, çoğu zaman fark etmeden onların üretimine ve yeniden üretimine eserleriyle katkıda bulunmasıdır. Aristoteles'i feminist olmadığı için eleştirmek anakronizmdir, döneminde henüz var olmayan feminist düşünceye katkı yapmadığı için onu suçlayamayız. Ancak o patriyarkanın var olduğu dönemde eser vermiş, yazdıklarıyla yüzyıllar boyunca patriyarkanın meşrulaştırılması için bir referans kaynağı olagelmıştır. Materyalist yaklaşımda düşünürün ve eserinin çok çeşitli

düzlemlerdeki toplumsal çelişkilerle bağlantı içinde ele alınması bu hayranlık yanılmasının ötesine geçmek için gereklidir. Belki de “büyük düşünürler”i hakkını vererek okumanın yolu onlara hayranlık beslemek ve onları olumlamak değil, onları eleştirip aşmaya çalışmaktır.

Materyalist bir düşünce tarihçisi büyük filozofların dehasını yok saymakla suçlanabileceği gibi, düşüncenin ve kültürün dönüştürücü gücünü göz ardı ettiği için de eleştirilir: Düşünce belirli şartlarda, bir toplumsal bağlamda oluşmaktadır, peki aynı zamanda düşünce o şartları dönüştürmemekte midir? Evet, gerçekten de düşüncenin ya da ideolojinin maddi şartlar üzerinde bir dönüştürücü gücü olduğu açıktır, ancak hiçbir kitap kendi başına devrim yapmaz. Bir kitabı belirli şartlar altında okuyup onu o şartlara göre yorumlayan, bir düşünce akımından belirli şartlarda etkilenip ondan o şartlara göre bir yol haritası türetenler devrim yapabilirler. Bir düşünce nasıl boşlukta salınamıyorsa, boşluktan ve uzaktan toplumsal-politik gerçekliği değiştirmesi de mümkün değildir. Başka bir ifadeyle, düşüncenin somut gerçekliğe *dışarıdan* bir etkisi olduğunu söyleyemeyiz; Marksist diyalektik, toplumsal alanı parçalarına ayırıp bunlar arasında dışsal etkileme ya da belirlenim ilişkisi kurmaz, bunun yerine toplumu karmaşık bir içsel ilişkiler bütünü olarak tarif eder; düşünce de kendine dışsal bir somut gerçekliğe etki etmez, toplum söz konusu olduğunda düşünce, somut gerçekliğin ayrılmaz, içsel bir parçasıdır. Düşüncenin toplumsal-politik gerçekliği dönüştürme olanağı onun *dışında ve üzerinde* bir güç sahibi olmasından gelmez, onun *içinde* yeşerecek bir damar bulmasından gelir.

Siyasal düşüncelerin şekillenmesinde kültürün ya da dinin hiç mi etkisi yoktur? Kültürün düşünce üzerinde etkisi olduğu elbette kabul edilebilir, yeter ki belirli bir toplumun belirli bir tarihsel uğrakta şekillenmiş olan dinsel uygulamaları, gelenekleri, alışkanlıkları “kültür” adı altında sabitleştirilip tarih dışı hale getirilmesin. Maddi yaşamın üretim ve yeniden üretim süreci yavaş değişen bir dizi kurumla (aile, okul, dinsel kurumlar ya da sanat kurumları), başka bir ifadeyle kültürle korunur; bu yavaş değişen kurumlar üretim ve yeniden üretimle bağlantılı kalırlar.¹³ Horkheimer’in deyişiyle, “kültürün tamamı, tarihsel dinamiğin içine katılmıştır; kültürün alanları, yani alışkanlıklar, töreler, sanat, din ve felsefe, iç içe geçişleriyle, belirli bir toplumun ayakta tutulması ya da parçalanmasında dinamik etmenler oluştururlar. Kültür her bir anda bizzat, kültürlerin değişimindeki güçlerin toplamıdır.”¹⁴ Çinlilerin kültürleri gereği otoriteye saygılı olduklarını söyleyip bütün bir Çin düşüncesini otoriteye saygı üzerinden tanımlamak tarihsel süreç içinde ortaya çıkıp egemen sınıflar tarafından yüceltilmiş bir “kültürel değer”in sabit ve tarih üstü kabul

13 Max Horkheimer, “Otorite ve Aile” [1936], *Geleneksel ve Eleştirel Kuram*, çev. Mustafa Tüzel, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2005, s. 221.

14 Horkheimer, “Otorite ve Aile”, s. 221. Kitap Arsivi - <https://rantey.org>

edilmesine neden olur. Yapılması gereken, “otoriteye saygı”nın hangi dönemde ve hangi sınıflar tarafından Çin halkının temel özelliği olarak tanımlanıp idealle edildiğini ve buna bağlı olarak siyasal düşünüşün nasıl dönüştüğünü ele almaktır. Dolayısıyla kültür siyasal düşünceye etki eder, onun sınırlarını çizer, ancak tıpkı üretim ve yeniden üretim gibi dinamiklidir.

Din için de benzer şeyler söylenebilir. Din de tıpkı kültür gibi topluma dışarıdan etki eden sabit bir belirleyici değildir. Bir dinin temel öğretileri, vahiy metinleriyle ne kadar sabitlenmiş olursa olsun maddi yaşamın üretiminin ve yeniden üretiminin dönüşümüne bağlı olarak yeniden yorumlanmıştır. Elbette kültürel kurumlara benzer bir şekilde dinsel metinler de bu değişimi kimi zaman yavaşlatmış, kimi zaman hızlandırmıştır, ancak dinsel yorumların çeşitliliği de göstermektedir ki dinsel kurallar katı halde kalmaz, dönemin maddi ihtiyaçlarına göre tekrar tekrar yeniden yorumlanırlar. Yeni Ahit’te yer alan siyasal içerikli bir dizi ayet yüzyıllar boyunca yeniden ele alınmış, “tüm iktidar Tanrı’dan gelir” gibi bir cümle yeri geldiğinde iktidarı yüceltmek için, yeri geldiğindeyse muktedirlerin Tanrı’dan gelen iktidarı hak etmediklerini söylemek için kullanılabilmiştir. Tam da bu nedenle dinsel metinler tarafından belirlenen sabit bir Hindu, Budist, Yahudi, Hristiyan ya da İslam siyasal *düşüncesi* yoktur; dinsel metinlerin somut bağlamlarda yeniden yorumlanmasıyla gelişen Hindu, Budist, Yahudi, Hristiyan ya da İslam siyasal *düşünceleri* vardır.¹⁵

Siyasal düşünceler tarihi kitaplarının çok büyük bir kısmı Batı merkezlidir, nadiren standart Batı merkezli anlatıya ek olarak Konfüçyüs’ten ya da başka “Doğu” düşünürlerinden eklemeler yapılsa da anlatının belkemiğini Platon’dan günümüz Batı düşünürlerine uzanan bir silsile oluşturur. Batı ve Batı dışını karşılaştırmalı olarak ele alan eserlerdeyse Batı’daki ve Doğu’daki siyasal düşünceye dair kolaycı genellemeler yer alır; güya Batı düşüncesi çokluğa açıktır, Doğu her daim tekçidir; Batı düşüncesi akli aydınlatırken Doğu düşüncesi kalbi ısıtır; Batı’nın felsefesi ve bilimi varsa Doğu’nun bilgeliği vardır. Okurlar ilerleyen sayfalarda bu türden kolaycı genellemeler aradıkları takdirde hayal kırıklığına uğrayacaklardır. Ne “Batı metafiziği” ya da “Yahudi-Hristiyan geleneği” gibi tekil gelenekler vardır, ne de “Doğu dünyası” ya da “İslam medeniyeti” diye genelledikten sonra yerebileceğimiz veya övebileceğimiz kendi içine kapalı alanlar. Çin tarihinde bir yüzyıldan diğer yüzyıla muazzam entelektüel dönüşümler yaşanırken, Hindistan’ın bir bölgesiyle diğer bölgesi arasında düşünsel gelenekler son derece farklıyken, aynı dönemde ve aynı kentte yaşayan Alman ya da Fransız düşünürleri aynı konu üzerine bambaşka düşünceler ortaya koyarlarken sabitlenmiş birer Çin, Hint, Alman, Fransız düşüncesinden bahsedip bunlara birtakım özellikler atfederek karşı-

15 Ateş Uslu, “Gerçek İslam’ Arayışının Ötesi: Tarihsel Bağlamında İslam Siyasal Düşüncesi”, *Başlangıç*, 5: 2015, s. 77-86. Kütüphane PDF Kitap Arşivi - <https://rantey.org>

laştırmak, düşünce tarihçiliğinde çoktan aşılmış olması gerekirken halen etkileri görülebilen bir özcülüktür. Kitap boyunca ben de “İslam dünyası” gibi ifadeler kullanacağım ve çoğu zaman belirli ülkeler içinde şekillenen siyasal düşünce geleneklerinden (Fransız siyasal düşüncesi, Vietnam siyasal düşüncesi gibi) bahsedeceğim, ancak bu, onları kendi içlerine kapalı ve sabit bir öze sahip olan bölge ve ülkeler olarak düşündüğüm anlamına gelmiyor.

Geniş bir coğrafi alan ve uzun bir dönem üzerine çalışan bir düşünce tarihçisi ister istemez terminoloji sorunlarıyla karşılaşacaktır. Çeşitli dönemlerde, çeşitli dillerde yazılan eserlerde bahsedilen olguları karşılaştırmalı olarak ele alırken bu olguları bütünüyle aynı değerlendirip özcülüğe kapılma ihtimali olduğu gibi bunların birbirleriyle hiç ilgisi olmadığını düşünüp rölativizme kapılma tehlikesi de vardır. Benzer olgular arasındaki farklılıkları azımsama eğilimi özcülüğü beraberinde getirir, örneğin Platon’un *polis*’inin, Fârâbî’nin *medine*’sinin, İbn Haldun’un “mülk”ünün Hobbes’un *Leviathan*’ının, Rousseau’nun “genel irade”sinin ve benzerlerinin “devlet” paydasında eşitlenmesiyle özünde aynı kalan bir devlet tasavvuru üzerinden düşünce tarihi okumaları yapılır. Ya da devletin tarihselliği vurgulanarak XVI. yüzyıl Avrupa’sından önce “devlet”in var olmadığı, hanedan, imparatorluk ya da *polis* gibi spesifik ve ayrı olgulardan bahsedilebileceği söylenir ve bunların her biri ayrı ayrı incelemeye konu olur. Egemenlik, özgürlük, siyaset/politika ve pek çok başka konuda da bu iki uçta bulunan yaklaşımlara rastlarız.

Rölativist yaklaşımı benimseyenler bu kitapta XVI. yüzyıl öncesinde “egemenlik”ten bahsedilmesini, “entelektüel” sözcüğünün yaygınlaştığı XIX. yüzyıldan çok önce yaşamış kişilerin “entelektüel” diye nitelenmesini, Antik Yunan düşünürlerinin “politika”sının daha genel bir “siyaset” kavramından pek de farklı değerlendirilmemesini, “felsefe”nin Eski Yunan ve Batı Avrupa’yla sınırlanmayıp daha genel bir şekilde kullanılmasını yadırgayacaklardır. Özcü okumalara alışık olanlarsa kadim devlet geleneklerinden ya da her dönemde tezahür eden ebedi tartışmalardan bahsedilmemesini garipseyeceklerdir. Rölativizmin kopuş ve farklılık vurgusunu kavramların tarihselleştirilip somutlaştırılması için değerli bulsam da bunun ifrada vardırılmasının tarih okumasını son derece parçalı hale getirdiği kanısındayım; bu tür bir okumayla düşünce ve kavram tarihi terim tarihine indirgenmekte, her türlü karşılaştırmalı okumanın önüne bir “farklılık” ve “tercüme edilemezlik” seti çekilmektedir. Bense pek çok konunun yanında kavramlar ve terimler konusunda da süreklilik-kopuş diyalektiğini dikkate almayı gerekli görüyorum: Farklı dönemlerde, alanlarda ve dillerde benzer faaliyetlere ve kurumlara farklı adlar (terimler) verilebilir, bu terimler faaliyet ve kurumların dönüşümüyle birlikte değişir, bazen de faaliyetlerin ve kurumların dönüşümüne rağmen aynı kalır. Eski Mısır, Roma, Ortaçağ Çin’i ya da XIX. yüzyıl Latin Amerika’sından bah-

sederken siyasal iktidarın kurumsallaşmış biçimini ifade etmek için “devlet” sözcüğünü kullanmaktan bu nedenle kaçınmayacağım. Elbette bu süreklilik-benzerlik içindeki kopuş ve farklılıklardan da bahsetmek kaydıyla.

Kitaba getirilebilecek olan eleştirilerden biri, konu edilen düşünür ve eserlerin fazlalığı olabilir. Ayrıntıların, bilgi yığınlarının içinde boğulup giden bir titiz tarihçilik ve yüzlerce yılı birkaç eğilime indirgeyen tarihsel sosyoloji yaklaşımları arasında her zaman bir gerilim vardır. Elbette ben de genel eğilimleri tespit eden daha diyalektik bir anlatıyı tercih ederdim. Ancak siyasal düşünceler tarihi disiplininin içinde bulunduğu koşullarda olgu zenginliğiyle baş eden bir titiz tarihçilik dolayımından geçilmeksizin bütüne dair bir bakış geliştirmenin yanlış olacağını düşünüyorum. Bütünsel anlatılarımızı yaparken ister istemez daha önceki nesillerde yapılmış olan soyutlama ve genellemelere bağlı kalırız ve bu disiplin söz konusu olduğunda soyutlama ve genellemeler sınıf körlüğü, cinsiyet körlüğü, büyük filozoflar kanonunun fetişleştirilmesi ve Avrupa merkezcilik gibi çeşitli sorunlarla maluldür. Bu nedenle olgusal zenginliğe yeniden bakarak soyutlama ve genellemelere gitmenin gerekli olduğunu düşünüyorum. Elbette tüm düşünürleri, tüm coğrafi alanları içerecek bir tarih yazmanın olanaksız olduğunu belirtmem gerek bile yok, bu çalışmada coğrafi alanları ve düşünürleri çeşitlendirmeye çalışsam da yine büyük düşünürler ve “Batı” merkezde olacak, bazı bölgeler (özellikle de Afrika) hak ettikleri yeri bulamayacaklar. Buna benzer sorunların da, bütüne dair daha diyalektik bir anlatının da sonraki araştırmacılarca tamamlanacağını umut ediyorum.

Tarihsel maddeci perspektiften (ve maddeci feminizmin yöntemlerine de başvurarak) siyasal düşünceler tarihini ele alma çabasında olan bir araştırmacı, üretim biçimleri ve düşünce arasındaki ilişkiyi ele alacak, Marksist tarihyazımının bu alandaki katkılarını dikkate alacaktır. Özellikle 1960'lardan itibaren üretim tarzlarının tarihi üzerine pek çok tartışma yapılmıştır, bunları özetlemenin yeri burası değil.¹⁶ Yaptığım tercihleri kısaca belirtmekle yetineceğim. Kitap boyunca köleci, haraççı, göçebe ve kapitalist üretim tarzlarından bahsedeceğim. Bunları her toplumda zorunlu olarak birbirini takip etmesi gereken kategoriler olarak görmediğim gibi, birinden diğerine geçişi “ilerleme” ya da “gerileme” olarak da tarif etmiyorum. Dahası, üretim tarzlarına saf biçimleriyle rastlanmadığını ve çoğu zaman bir toplumsal formasyonda birlikte bulunduklarını, bunların arasından birinin diğerlerine baskın çıktığını ve onların önemini belirlediğini de anımsamamız gerekiyor.¹⁷

Bu kitapta “köleci üretim tarzı”nı, kural olarak üreticilerin egemen sınıf mensuplarının mülkü olan nesneler (ya da canlı aletler) olarak görüldüğü

16 Bu konudaki tartışmaların bir özeti için bkz. Paul Blackledge, *Marksist Tarih Kuramı Üzerine*, çev. Şükrü Alpagut, İstanbul: Yordam Kitap, 2018.

17 Karl Marx, *Grundrisse: Ekonomi Politikin Eleştirisinin Temelleri (Ham Taslak) 1857-1858 [Birinci Kitap]*, çev. Arif Güler, Ankara: DİİK Yayınları, 2013, <https://rantey.org>

üretim tarzlarını belirtmek için kullanıyorum, ancak bu üretim tarzında ücretli işçilerin de üretici olduklarının hatırlanması gerektiğini düşünüyorum. “Haraççı üretim tarzı”, çoğunlukla tarımsal üretim üzerine kurulu olan ancak kentsel ekonomileri de kapsayan, egemen sınıfın şiddet ve ideoloji aygıtlarını kullanarak üretim artığına el koyduğu üretim biçimlerini kapsıyor. Haraççı üretim tarzının pek çok biçimi var; bu konudaki terminoloji tartışmalarının ayrıntısına girmeksizin üç temel biçimden bahsedeceğim: Bütünleşik bir yönetici-egemen sınıfın tahakküm kurduğu *haraççı-merkezî üretim tarzı*, yönetici sınıfın yerel düzlemde haraç toplama ve asker toplama görevini tevdi ettiği *haraççı-iktisadi üretim tarzı* ve yönetici sınıfın her birinin ayrı siyasal-iktisadi güce sahip olduğu hiyerarşik katmanlara ayrıştığı *feodalizm*. Kapitalizmi tanımlarken Brenner ve Wood’un uyarılarını dikkate alıp onu özgül bir tarihsel uğrakla sınırlamaya özen göstersem de onların aksine XVII. yüzyılda İngiltere’de başlayıp sonraki yüzyıllarda dünyanın geri kalanına yayılan bir kapitalizm tanımı yapmıyorum; XIV.-XVI. yüzyıllarda feodalizmle bir arada varlık gösteren proto-kapitalizm örneklerinden ve XVII. yüzyıldan itibaren de kapitalizme çoklu geçişlerden söz ediyorum.

Tüm tarihçilerin karşısındaki başlıca sorun dönemleme sorunudur. Tarihsel gelişimi incelemek için dönemlemeye ihtiyacımız vardır, ancak dönemleme tarihi sabitlenmiş anlar ya da katı dönemeçler üzerinden okumamıza da yol açabilir. Türkçede “dönem” ya da “devir” bir kopuş çağrışıdır; yeni bir dönem açılınca eskisi kapanır, bir dönemeç geçilir, bir düzen devrilir. Pek çok Batı dilinde “dönem”in karşılığı olan sözcüklere kaynaklık eden Yunanca *epokhē* sözcüğü bir duruş anı anlamını taşır; tarihsel süreci belirli *epokhē*’ler üzerinden incelemek onların belirli özelliklerini sabitlemektir. Oysa dönemler gerçekte hiç de sabit olmayan zaman dilimleridir, alt dönemlere ayrılırlar, ele aldığımız konuya, bakış açımıza, bilgi birikim düzeyimize göre çok farklı şekillerde dönemlemeler yapmamız mümkündür. Horkheimer’in deyişiyle, “Büyük tarihsel bağlamlardan hiçbiri sürekli sabit bir yapılanma olarak kalmaz, onun tüm alt bölümleri ve evreleri arasında, ayırt edici özelliğini oluşturan bir etki-leşim, sürekli gerçekleşir.”¹⁸ Çoğu zaman bu dinamikliği unuttur, daha önceki tarihçilerin yapmış olduğu dönemlemeleri geçer akçe kabul ederiz. Yüzyıllara yayılan bir dönem “karanlık”, “ileri”, “geri” gibi belirli kavramlar üzerinden kavranmaya çalışılır, insanlık tarihi âdeta tek bir kişinin yaşamöyküsüymüşçesine bir ilerleme, yetişkinleşme ya da çocukluğun masumiyetinden uzaklaşma ve çöküş tarihi gibi anlatılır. Bazen belirli dönemler kişileştirilir ve tarih birkaç dönem-karakterin rol aldığı bir tiyatro piyesine dönüştürülür: Eskiçağ ölür, cahil Ortaçağ uzun bir dönem can çekişir, Yeniçağ Ortaçağ’ı alaşağı eder, bu arada kendisi de baskıcı hale gelir. Dönemlere faillik atfeden bu anlatıda o

dönemlerin failleri unutulur. Kimi zaman da dönemler nesneleştirilir ve bu şeyleştirilmiş dönem önkabulü üzerinden faillerinden arındırılmış bir tarih anlatısı yapılır. Örneğin modernitenin “tamamlanmamış bir proje” olduğu sık söylenir ancak her projenin bir hazırlayıcısı olduğu unutulur. Gerçekte dönemler özne de nesne de değildir, bizim geçmişi ve günümüzü anlamak için gerçek faillerin gerçek faaliyetlerindeki süreklilik ve kopuşlardan hareketle, elverişli bir anlatı yapabilmek için yaptığımız sabitlemelerdir.

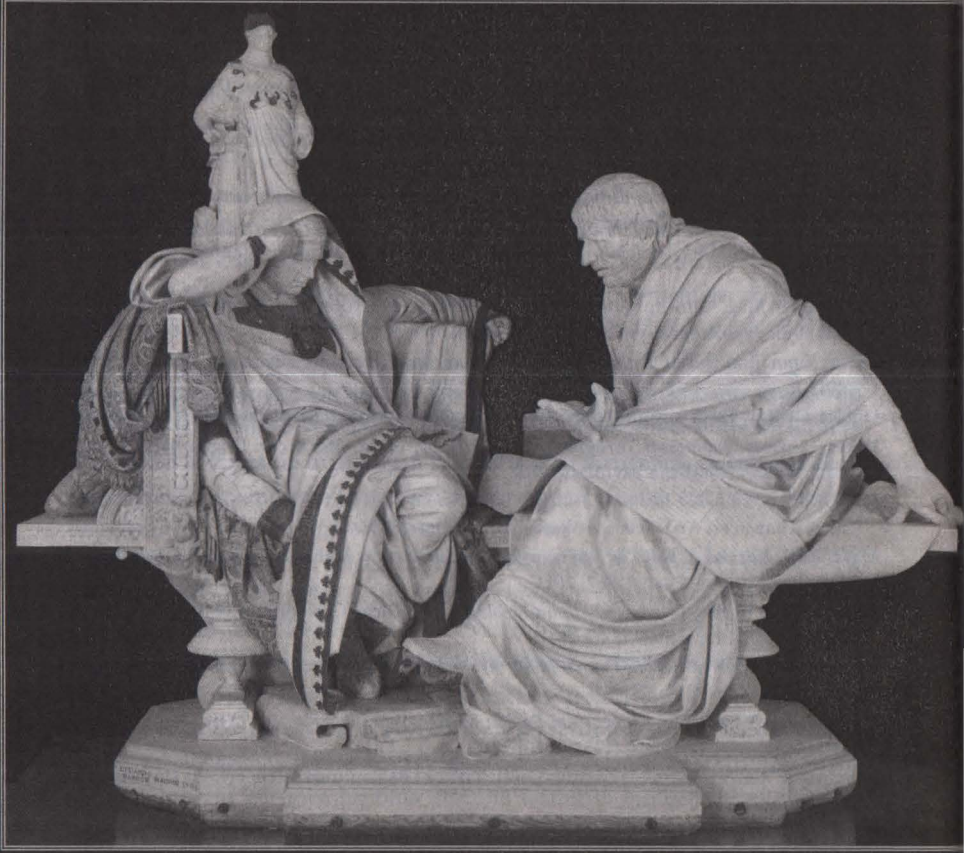
Dönemleme yaparken ister istemez yaygın dönemleme modellerinin etkisi altında kalırız. XVIII.-XIX. yüzyıl Avrupa tarihçiliğinin Eskiçağ-Ortaçağ-Yeniçağ üçlemesiyle hesaplaşmak zorundayızdır mesela. Bu kitapta bu üçlü ayırma mümkün olduğu kadar az başvuracağım; bu kavramları kullandığımda da onlara belirli bir özellik atfetmek yerine kronolojik bir anlam vereceğim. Büyük ölçüde maddi üretim sürecindeki (ve buna paralel olarak düşünce tarihindeki) dönüşümleri izleyerek bir dönemleme yapacağım ancak bu dönemler arasındaki kopuşların yanında sürekliliklerin de her zaman var olduğunu, bambaşka dönemlemelerin de mümkün olduğunu söylemem gerekiyor. Kitap üç ciltten oluşuyor; günümüze yaklaştıkça her ciltte ele alınan zaman dilimleri kısalıyor; ilk ciltte dört bin yılı aşkın bir döneme dair kuşbakışı bir görüntü verirken son ciltte yüz yıldan fazla bir süreye yayılan bir dönemin siyasal düşüncesini inceliyorum. Bu seçim, hem zamanda ilerlendikçe elimizin altındaki metinlerin sayısının artmasının hem de siyasal tartışmaların karmaşıklaşp çeşitlenmesinin sonucu. Hint, Çin, Bizans siyasal düşünceleri ayrı başlıklar halinde değil, her bir dönemin altında yer alıyor.

Etkili bir düşünürün büyük bir eserini okumak, bir mimari şaheser karşısında durmak gibidir. İlk bakışta güzel bir binanın yüz yıl boyunca nasıl ayakta kaldığını düşünür, bezemeleri tasarlayan mimarın yeteneğine, o dönemlerde yaşayan insanların ince zevklerine hayran oluruz. O binanın inşası esnasında tahrip edilen doğal ortamı, yıkılan kulübeleri, taşları taşıyanların emeklerinin sömürülmesini, inşa için gerekli olan servetin kökeninin koloni ticareti olduğunu düşünmek içinse hayranlığın ötesine geçmek gerekir. Tek başına güzel ve mağrur görünen bir bina insanlık tarihinin bütün yükünü üzerinde taşır aslında. Düşünce tarihinin anıt eserleri de çoğu zaman bizi kendilerine hayran bıraksalar da tahakküm ve sömürü ilişkileri içinde şekillenmiş ve bu ilişkilerin yeniden üretilmesine katkıda bulunmuşlardır. Siyasal düşüncelerin toplumsal tarihini yazmak insanlığın özgürleşmesine katkı yaptıkları varsayılan pek çok düşünürü yeniden ete kemiğe büründürmeyi, onları parşömenlerle ya da kitaplarla dolu odalarında hülyalara dalmış halde dünyayı temaşa eden kişiler olarak görmekten vazgeçip sokağa çıkarmayı, hizmetçileriyle, eşleriyle, güç sahipleriyle nasıl ilişkileri olduğunu hatırlamayı, bu arada o düşünürleri kayıtsız şartsız sayıyormuş izleyicilerin, naklettiği ideallerle mücadele

etmeyi gerektirir. Bu çalışmada düşünürlerin eser verdiği toplumlardaki sınıfsal tabakalaşmayı, toplumsal cinsiyet rejimini, yöneten-yönetilen ilişkilerinin aldığı biçimi ve zihin-beden ikiliğine dair tasavvurları dikkate alarak siyasal düşüncelerin gelişiminin izini sürerken bu “ete kemiğe büründürme” kaygısıyla hareket edeceğim.

Bibliyografya

- Acar-Savran, Gülnur, *Beden Emek Tarih: Diyalektik Bir Feminizm İçin*, İstanbul: Kanat Kitap, 2004.
- Acar-Savran, Gülnur, *Feminizm Yazıları: Kuramdan Politikaya*, Ankara: Dipnot Yayınları, 2018.
- Bacon, Francis, “Meditationes Sacrae”, *Works of Francis Bacon: Volume XIV*, Brown & Taggard, [1597] 1861, 59-96.
- Bannerji, Himani, *Marx’tan Yeniden Doğmak: “İrk”, Toplumsal Cinsiyet ve Sınıf Üzerine Düşünceler*, çev. Senem Özdemir, İstanbul: Yordam Kitap, 2016.
- Blackledge, Paul, *Marksist Tarih Kuramı Üzerine*, çev. Şükrü Alpogut, İstanbul: Yordam Kitap, 2018.
- Horkheimer, Max, “Otorite ve Aile” [1936], *Geleneksel ve Eleştirel Kuram*, çev. Mustafa Tüzel, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2005, 215-288.
- Kutsal Kitap: Eski ve Yeni Anlaşma (Tevrat, Zebur, İncil)*, İstanbul: Kitabı Mukaddes Şirketi, 2011.
- Lukács, György, *Tarih ve Sınıf Bilinci*, çev. Yılmaz Öner, İstanbul: Belge Yayınları, [1923] 1998.
- Lukács, György, *Toplumsal Varlığın Ontolojisi: Hegel, Emek, Marx*, çev. Doğan Barış Kılınç vd., Ankara: NotaBene Yayınları, 2018.
- Marx, Karl, *Grundrisse: Ekonomi Politikin Eleştirisinin Temelleri (Ham Taslak) 1857-1858 [Birinci Kitap]*, çev. Arif Gelen, Ankara: Sol Yayınları, 2013.
- Marx, Karl, *Kapital: I. Cilt: Sermayenin Üretim Süreci*, çev. Mehmet Selik ve Nail Satlıgan, İstanbul: Yordam Kitap, [1867] 2011.
- Marx, Karl ve Engels, Friedrich, *Alman İdeolojisi*, çev. Olcay Geridönmez ve Tonguç Ok, İstanbul: Kor Kitap, [1845-1846] 2017.
- Ollman, Bertell, *Diyalektikğin Dansı: Marx’ın Yönteminde Adımlar*, çev. Cenk Saraçoğlu, İstanbul: Yordam Kitap, 2015.
- Sohn-Rethel, Alfred, *Zihin Emegi Kol Emegi: Epistemoloji Eleştirisi*, çev. Ayşe Deniz Temiz, İstanbul: Metis Yayınları, [1951, 1970] 2010.
- Uslu, Ateş, “Gerçek İslam’ Arayışının Ötesi: Tarihsel Bağlamında İslam Siyasal Düşüncesi”, *Başlangıç*, 5: 2015, 77-86.
- Uslu, Ateş, “Politik Felsefe ve Diyalektik: Bir Toplumsal Bilinçlilik Biçimi Olarak Politik Felsefe”, (haz.) M. Ertan Kardeş, *Politik Felsefe Nedir?*, İstanbul: Tekin Yayınevi, 2020, 179-216.
- Uslu, Ateş, *Siyasal Düşünceler Tarihine Giriş: Tarih yazımı, Temel Yaklaşımlar ve Araştırma Yöntemleri*, İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2017.
- Wood, Ellen Meiksins, *Yurttaşlardan Lordlara: Eskiçağlardan Ortaçağlara Batı Siyasal Düşüncesinin Toplumsal Tarihi*, çev. Oya Köymen, İstanbul: Yordam Kitap, 2008.
- Wood, Ellen Meiksins, *Özgürlük ve Mülkiyet: Rönesans’tan Aydınlanma’ya Batı Siyasi Düşüncesinin Toplumsal Tarihi*, çev. Oya Köymen, İstanbul: Yordam Kitap, 2012.



İmparator Nero ve filozof Seneca

Eduardo Barrón González, Nerón y Séneca (1904); Madrid: Museo del Prado, E000586.

I

TOPLUMDA, DOĞADA VE ÖTESİNDE
İYİ YÖNETİMİ ARAMAK
(M.Ö. III. BİNYIL-M.S. II. YÜZYIL)



Bu kısmın konusunu teşkil eden Tunç Çağı'nı ayrıntılarıyla ele almadan önce, erken dönem insanlık tarihindeki üç "aşama"dan bahsedeceğiz: göçebe avcı-toplayıcı topluluklar, erken dönem yerleşik topluluklar ve Tunç Çağı-Demir Çağı toplulukları. *Homo erectus* ve *homo sapiens* türleri yüz binlerce yıl boyunca göçebe avcı-toplayıcı topluluklar halinde yaşamışlardır. Bu topluluklarda üretim ve yeniden üretim alanlarında işbölümü örneklerine rastlanıyordu. En eski ve temel işbölümü biçiminin yaş ve kabiliyete dayalı işbölümü olduğu tahmin edilmektedir. Cinsiyete dayalı işbölümü de avcı-toplayıcı toplumlar için belirleyici parametrelerdendir. Kadınlar (doğurganlıklarından da kaynaklanan özellikleri nedeniyle) yerleşim alanlarına daha yakın noktalarda bulunuyor, bu nedenle işbölümünde yeniden üretim (ev ve çocuk bakımı) işleriyle daha çok uğraşıyorlardı; erkeklerse uzun mesafeli avlanma gibi işlere yoğunlaşıyorlardı.¹ Bunun genel bir kural olmadığını da belirtmeliyiz, kadınların avlanma gibi işleri yaptığı, erkeklerin bakım işini üstlendiği örnekler de vardır.² Ayrıca kadınların işlevinin doğurganlıkla sınırlı tutulamayacağını ve ikili cinsiyet rejiminin dışında kalan cinsiyet biçimlerinin de bu dönemde ve her dönemde var olduğunu unutmamalıyız.³ Her durumda, cinsiyetler arası işbölümünün gözlemlendiği topluluklarda yapısallaşmış hiyerarşik ilişkilere ve yapısallaşmış eşitsizliklere yer olmadığını biliyoruz.* Göçebe avcı-toplayıcılar arkalarında yazılı eser bırakmadıklarından ve bıraktıkları yazısız eserlerin yoruma son derece açık olmasından dolayı bunların düşünce sistemlerine vâkıf değiliz. Bu topluluklarda yaşayan insanların kendilerine özgü nitelikleri, bilhassa da zihinsel özelliklerini doğal varlıklara (daha sonra da var olduğuna inandıkları doğaüstü varlıklara) atfetme eğilimleri olduğunu biliyoruz. Onlar, tüm varlıkların birer ruhu ol-

1 Stephanie Coontz ve Peta Henderson, "Sınıflı ve Devletli Toplulukların Kökenindeki Mülkiyet Biçimleri, Politik İktidar ve Kadın Emeli", (haz.) Gülnur Acar-Savran ve Nesrin Tura Demiryontan, *Kadının Görünmeyen Emeli: Maddecî Bir Feminizm Üzerine*, İstanbul: Yordam Kitap, 2008.

2 Eleanor Burke Leacock, *Myths of Male Dominance: Collected Articles on Women Cross-Culturally*, Haymarket Books Chicago, 1981, s. 141-142; Vicki Cummings, *The Anthropology of Hunter-Gatherers: Key Themes for Archaeologists*, London: Routledge, 2013, s. 66-67.

3 Benjamin Alberti, "Queer Prehistory: Bodies, Performativity, and Matter", (haz.) Diane Bolger, *A Companion to Gender Prehistory*, Chichester: Wiley-Blackwell, 2013, s. 86-107.

* "Yapısallaşmış" nitelemesini özellikle kullanıyorum. Avcı-toplayıcı toplulukların mutlak anlamda eşitlikçi olduğuna dair XX. yüzyıla kadar yaygınlıkla kabul edilen teoriler, XXI. yüzyıl antropoloji ve arkeoloji literatüründe eleştirilmektedir; tarım öncesi topluluklarda belirli dönemlerde hiyerarşik ilişkilerin ortaya çıktığı, ancak bunların yapısal ya da sürekli hale gelmediği anlaşılmaktadır. Bkz. David Graeber ve David Wengrow, *The Dawn of Everything: A New History of Humanity*, New York: Farrar, Straus and Giroux, 2021.

duğunu düşünüyor, böylece “ruh” olarak kavramsallaştırdıkları zihni, insani alanın dışına doğru yayıyordu; “animizm” adı verilen bu yaklaşım, insanların doğadan ayrışmasına rağmen doğal varlıklarla kendilerine has özellikler üzerinden bir bütünlük kurma çabasının sonucuuydu.⁴

Yerleşik yaşama geçiş farklı bölgelerde farklı dönemlerde yaşandı. Kimi zaman (Göbeklitepe örneğinde olduğu gibi) avcılık-toplayıcılıkla uğraşmaya devam eden, kimi zaman da (neolitik çağa geçişle birlikte) tarım yapmaya başlayan bu yerleşik topluluklar animist inanışlarını korusalar da artık doğadan ayrılmış olduklarının bilincindeydiler ve ondan isteklerde bulunabiliyorlardı; doğayı manipüle etme çabaları büyü pratiklerini ortaya çıkarıyordu. Üretim karmaşıklaşırken büyüye giderek daha çok başvuruluyordu; büyü uzmanları aynı zamanda teknik bilginin de taşıyıcılarıydı. Üretim fazlası birikse de bu halen yapısallaşmış bir eşitsizliğe yol açmıyordu: Erken dönem yerleşik toplumlarda yaygınlaşan kabile örgütlenmesi sayesinde zenginlik bütün bir akraba topluluğuna yayılıyordu.⁵ Göçebe avcı-toplayıcılardaki işbölümü biçimleri yerleşik yaşamla birlikte yerini giderek yapısallaşmış hiyerarşilere ve eşitsizliklere bırakacaktı. Evin mekânsal sabitlenmesi kadınların yeniden üretim alanında uzmanlaşmasını perçinledi, yine de bu halen bir eşitsizlik kaynağı değildi. Ancak kimi bölgelerde, topluluklar arasında yaşanan çatışmalar sonucunda yenilen tarafın erkeklerinin öldürülmesi ve kadınların köleleştirilmesiyle birlikte eril tahakküm ve kölelik kurumu eşzamanlı olarak ortaya çıkmaya başlamıştı.⁶ Büyünün, bilimin ve teknolojinin gelişmesiyle kafa emeği ve kol emeği arasındaki ayırım belirgin hale gelmişti: Ruhlarla bağlantıya geçip büyü yapmak artık belirli kişilerin (büyücülerin, şamanların) uzmanlık alanıydı. Topluluk içinde uyulması gereken kuralların tespiti kimi zaman eskiden olduğu gibi tüm topluluğun işi olarak kalırken kimi zaman da büyücünün uzmanlık alanı oldu. Farklı insan toplulukları arasında savaşlara bağlı olarak yöneticilik işlevi de biçimlendi. Kuralların uygulanmasıysa kimi zaman büyücünün, kimi zaman da liderin işiydi.

Bu kısmın esas konusunu teşkil eden Tunç Çağı ve Demir Çağı'nda üretim araçları (toprak, zanaatkâr makineleri) çoğunlukla küçük bir topluluğa aitti. Tarlalarda kimi zaman küçük mülk sahibi çiftçiler üreticilik yapıyor, kimi zaman da ücretli işçiler çalıştırılıyordu; kentlerdeki zanaatkâr atölyelerinde ve ticarethanelerde de işçiler istihdam ediliyordu. Kimi bölgelerde hem tarımsal hem de kentsel üretimde çalışanlar kölelerdi. Kadınlar özellikle kentsel topluluklarda ev içine kapatılmışlardı ve yeniden üretim alanındaki emek gücü-

4 Kojin Karatani, *Dünya Tarihinin Yapısı: Üretim Tarzlarından Mücadele Tarzlarına*, çev. Ali Karatay, İstanbul: Metis Yayınları, 2017, s. 94-97.

5 Karatani, *Dünya Tarihinin Yapısı*, s. 100.

6 Gerda Lerner, *The Creation of Patriarchy*, New York: Oxford University Press, 1987.

nü teşkil ediyorlardı. Büyük çoğunlukla, dönemin yöneticileri aynı zamanda toprak sahipleri, zihinsel faaliyetse genellikle yöneticilerle ittifak halinde olan, bazı durumlardaysa onlarla çatışan rahipler, görevliler ya da eğitimci tarafından yürütülüyordu.

Belirli dönemlerin düşünüş tarzları hakkında, bu dönemlerin yazılı metinleri üzerinden bilgi sahibi olabiliyoruz. Tarımsal üretim doğanın döngüsüne tabi olduğundan, yaşamları tarımsal üretime dayalı olan insanlar, kendi faaliyetlerinin, doğanın (ya da bunun idealize edilmiş bir versiyonu olan doğaüstü alanın) uyumlu işleyişinin bir yansıması olduğunu düşünüyordu. Doğal zorunluluklara daha az tabi olan kentlilerse insanların kendi tarihlerini kendi seçimleriyle yaptığını düşünmeye meyilliydi. Ancak, Feuerbach'ın da belirttiği gibi, "Bir sarayda, kulübedekinden farklı düşünülür".⁷ İster doğanın ve doğaüstünün uyumuyla paylaştıkları bir uyumlu yönetimden bahsetsinler, ister insan iradesine övgüler yapsınlar, Tunç Çağı ve Demir Çağı'nın düşünce tarihine dair günümüz kaynaklarının egemen sınıf ittifakının ürettiği yazıtlardan ve yasa metinlerinden ibaret olduğunu unutmamak gerekir. Saraylarda düşünülenlere dair bir fikrimiz olsa da kulübelerde düşünülenleri muhtemelen hiçbir zaman öğrenemeyeceğiz.

Bu bölümde öykümüz M.Ö. III. binyıl başlarında Doğu Akdeniz havzasında yazının bulunması ve siyasal iktidara dair düşüncelerin yazıya geçirilmesiyle başlıyor, M.S. III. yüzyılda Roma, Çin (Hàn) ve Hindistan (Kuşan) imparatorluklarının zayıflamaya başladığı ya da yıkıldığı dönemlerle sona eriyor.

Bibliyografya

- Alberti, Benjamin, "Queer Prehistory: Bodies, Performativity, and Matter", (haz.) Diane Bolger, *A Companion to Gender Prehistory*, Chichester: Wiley-Blackwell, 2013, 86-107.
- Coontz, Stephanie ve Henderson, Peta, "Sınıflı ve Devletli Toplumların Kökenindeki Mülkiyet Biçimleri, Politik İktidar ve Kadın Emeği", (haz.) Gülnur Acar-Savran ve Nesrin Tura Demiryontan, *Kadının Görünmeyen Emeği: Maddeci Bir Feminizm Üzerine*, İstanbul: Yordam Kitap, 2008, 29-88.
- Cummings, Vicki, *The Anthropology of Hunter-Gatherers: Key Themes for Archaeologists*, London: Routledge, 2013.
- Feuerbach, Ludwig, "Wider den Dualismus von Leib und Seele, Fleisch und Geist", *Ludwig Feuerbachs sämtliche Werke: Zweiter Band: Philosophische Kritiken und Grundsätze*, Leipzig: Otto Wigand, 1846, 347-379.
- Karatani, Kojin, *Dünya Tarihinin Yapısı: Üretim Tarzlarından Mücadele Tarzlarına*, çev. Ali Karatay, İstanbul: Metis Yayınları, 2017.
- Leacock, Eleanor Burke, *Myths of Male Dominance: Collected Articles on Women Cross-Culturally*, Haymarket Books Chicago, 1981.
- Lerner, Gerda, *The Creation of Patriarchy*, New York: Oxford University Press, 1987.

⁷ Ludwig Feuerbach, "Wider den Dualismus von Leib und Seele, Fleisch und Geist", *Ludwig Feuerbachs sämtliche Werke: Zweiter Band: Philosophische Kritiken und Grundsätze*, Leipzig: Otto Wigand, 1846, s. 363. Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - <https://rantey.org>

SİYASAL İKTİDAR VE KOZMİK UYUM: TUNÇ ÇAĞI'NDA TARIMSAL KRALLIKLAR VE GÖÇEBE KABİLELER (M.Ö. 3000-700)



Tarımsal üretimin karmaşıklaştığı, görece karmaşık ve kalabalık kent yapılanmalarının ortaya çıktığı Tunç Çağı'yla birlikte toplumsal alan ve doğal alan arasındaki ayrışma belirginleşmişti. İnsanlar, kendi alanlarını doğadan ayırtırdıkça, doğal sınır geri çekildikçe bir “felsefi refleks” geliştiriyor, maddi-doğal dünyanın üstünde daha yüksek bir varlık alanı olduğuna inanmaya başlıyorlardı.¹ Görünürde kendilerini tanrılar karşısında güçlendirirken aslında kendi özelliklerini övüyorlardı. Yaratılışa ilişkin mitler insani üretimin ideali-ze bir anlatımıydı; tanrıların evreni düzenlemelerine dair öykülerse insanların kendi aralarındaki kural koyma pratiklerinin tanrısal alana taşınmış biçimle-riydi. Üretim-yeniden üretim, zihin emeği-beden emeği, yöneten-yönetilen ve mülk sahipleri-mülksüzler arasındaki ayrışma ve tahakküm biçimleri de bu dönemde gelişmişti. Kentsel ekonominin gelişmesiyle birlikte üretim faaliyet-leri erkeklerin tekeline girmiş, tarımdaysa mülkiyet rejimlerinin gelişmesiyle birlikte üretim araçlarının sahipleri erkekler olmuştu. Üretim artık aleni, doğ-rudan maddi zenginlik sağlayan, yüceltilen, tanrısallaştırılan faaliyet türüy-dü, yeniden üretimse ev içine hapsedilmiş, görünmez hale gelmişti. Tunç Çağı boyunca çok çeşitli uygarlıklarda kadınlar kademeli olarak erkeklere tabi hale gelmişti, pek çok toplumda da kadınların alınıp satılması normalleşmişti.²

Zihin emeği-beden emeği ayrımı, teknoloji ve bilimin karmaşıklaşmasının, “tanrısal alan” inanışlarının gelişmesinin ve toplumsal ilişkilerin kalıcı yasa-larla düzenlenmesinin sonucu olarak ortaya çıkmıştı. Bu ayrım esas olarak Tunç Çağı boyunca biçimlenecekti.³ Bilgi üretimini ve aktarımını gerektiren

- 1 Joel Kovel, *Doğanın Düşmanı: Kapitalizmin Sonu mu, Dünyanın Sonu mu?*, çev. Gürol Koca, İstanbul: Metis Yayınları, 2005, s. 176.
- 2 Gerda Lerner, *The Creation of Patriarchy*, New York: Oxford University Press, 1987.
- 3 Karl Marx ve Friedrich Engels, *Alman İdeolojisi*, çev. Olcay Geridönmez ve Tonguç Ok, İstanbul: Kor Kitap, [1845-1846] 2017, s. 38; George Thomson, *Eski Yunan Toplumu Üzerine İncelemeler 2: İlk Filozoflar*, çev. Mehmet H. Doğan, İstanbul: Yordam Kitap, [1955] 2021, s. 59, 296; Alfred Sohn-Rethel, *Zihin Emeği Kol Emeği: Epistemoloji Eleştirisi*, çev. Ayşe Deniz Temiz, İstanbul: Metis Yayın-ları, [1951, 1970] 2010, s. 102-108.

bu iş alanları çoğunlukla büyücü, şaman ya da rahiplerin elinde toplanıyordu. İnsanların doğanın işleyişini anlama çabasının sonucu gelişen bilim-teknolojinin ve yine insanların kendi ilişkilerini düzenlemek için koydukları kural-yasaların insan yapımı olduğu yavaş yavaş unutuluyor, bunların tanrısal bir kaynaktan geldiğine inanılmaya başlanıyordu. Zihinsel faaliyetlere kutsallık atfedilirken beden emeği hakir görülüyordu. Askerî önderliği üstlenen, yasaların uygulanması ve üretim araçlarının verimli hale getirilmesi (örneğin sulama kanallarının açılması) için yetkilendirilen yöneticiler giderek tüm toplum üzerinde tahakküm kurmaya başlıyordu.

Özetle, kadın ve erkek, kafa emeği ve kol emeği, yöneten ve yönetilen arasındaki ilişki artık basit bir işbölümüne dayanmıyordu, bu ikilikler tahakküm ilişkilerine dönüşmüştü. Patriyarkal-heteronormatif, sınıflı ve zihin emeğinin kutsal kabul edildiği bir topluluğun bütününe ilgilendiren konularda karar alma ya da yürütme yetkisi olan siyasal iktidar bu şartlar içinde oluşmuştu. Bu dönemde iki üretim tarzının yaygınlaştığını görebiliyoruz: haraççı üretim tarzı ve göçebe üretim tarzı. Haraççı üretim tarzında ülke tek merkez üzerinden örgütleniyordu; egemen sınıfın sulama sistemleri ve ihtiyat için besin yığınakları inşa etmek gibi üretime dair işlevleri vardı. Yönetilenlerse köle statüsünde değildi, varsayımsal olarak da olsa maddi ve manevi servetten eşit yararlandıkları düşünülüyordu.⁴ Göçebe üretim tarzının baskın olduğu topluluklardaysa hayvancılık ekonominin temelini oluşturuyor, göçebelerin maddencilikle ve haraççı devletlerin sınır boylarında ticaretle uğraştığı durumlara da sık rastlanıyordu.⁵

Haraççı toplumlarda yazılı metinlerle beraber ilk siyasal düşünce metinleri de ortaya çıkacaktı; bunlar, tahakküm altında bulunan ve sömürülenlerin bu konumlarını kabullenmeleri için tahakküm ve sömürüyü içselleştirerek benimsemelerini sağlayan, patriyarkayı, sınıfsal tabakalaşmayı, zihnin kol emeğine üstünlüğünü, yasanın sorgulanamazlığını ve yöneticinin yüceliğini kanıtlayan metinlerdi. Yüzyıllar boyunca zihin emekçileri (ya da entelektüeller*), patriyarkayı, sınıflı toplumu ve siyasal iktidarı sorgulamadıkları gibi geniş kitlelere bunları benimsetmek için aktif bir çaba da göstereceklerdi. Bu metinlerde egemen sınıfın ekonomik işlevleri halk isyanlarına karşı ideolojik baskı aracı olarak kullanılıyor, tek merkezli yönetimin tek merkezli bir koz-

4 Ion Banu, "İlk Çağ Doğu Felsefesi Açısından 'Asya Tipi' Sosyal Oluşum", *Asya Tipi Üretim Tarzı*, çev. İrvem Keskinoglu, İstanbul: Ant Yayınları, [1966] 1970, s. 316, 325, 340.

5 Pierre Bonte, "Marxist Theory and Anthropological Analysis: The Study of Nomadic Pastoralist Societies", çev. Anne M. Bailey, (haz.) Joel S. Kahn ve Josep R. Llobera, *The Anthropology of Pre-Capitalist Societies*, London: The Macmillan Press, 1981, 22-56.

* "Entelektüel" terimi XIX. yüzyılda ortaya çıkmış ve XX. yüzyıl boyunca çok çeşitli tartışmalara konu olmuştur. Ben bu terimi sadece kitaplar ve zihin emekçileri için kullanıyorum.

mosun yansıması olduğu iddia edilerek yönetim kozmik düzleme yerleştirilip yüceltiliyor, hükümdarların insanları mutlu kılmak için ekonomik ve teknik görevlerle donatıldığı iddia ediliyor, böylece tanrılar, yönetici, kozmosun düzenli işleyişi ve tarlaların verimliliği arasında bir özdeşlik kuruluyordu.⁶⁶ Bu dönemlerde yaygınlaşan “adalet” anlayışı da bu üretim tarzlarının ve ilişkilerinin izini taşır: Yazıyı kullanan ilk toplumların insanları için adalet, eşitsizliklerin kanıksandığı bir toplumda bu eşitsizliklerin hakkaniyetli yönetimi anlamına geliyordu ve bir insani meseleden ibaret değildi, kozmostaki uyumlu işleyişin insanlar arasındaki yansımasıydı.

1. Kozmik Düzen ve Tanrı-Kral: Eski Krallık'tan Teokrasisi'ne Mısır

Tunç ve Demir çağlarında, Mısır'da maddi üretimin ve siyasal yapılanmanın gelişiminde Nil Nehri belirleyici bir etkiye sahip olmuştu. Nil, güney-kuzey yönünde muntazam bir akışa sahiptir; Haziran ve Ekim arasında taşar, böylece görece düzenli bir tarımsal üretimin yapılması mümkün olur. 6650 kilometre kadar akış uzunluğuna sahip olan bu nehir M.Ö. III. binyıl gibi ulaşım olanaklarının günümüze göre son derece kısıtlı olduğu bir dönemde bile uzak mesafelerin birbirine bağlanmasını sağlamıştı. Nil havzasını güney, batı ve doğudan çeviren çöller, bölgeye karadan yapılan saldırıları engellemişti. Bütün bu etmenler Tunç Çağı'nda ve Demir Çağı'nın başlarında Mısır'da (Eski Mısır dilindeki adıyla Kemet'te) tarımsal üretimin düzenli ve korunaklı biçimde yapılmasını sağlamıştı. Bu koşullarda yönetici sınıf, üretim araçları (toprak ve emek gücü) üzerinde doğrudan ve düzenli bir hâkimiyet kurup tarımsal artığa haraç toplama yoluyla el koyarken, rahipler de egemen sınıf blokunun içinde yerlerini almışlardı.

a. Eski Krallık'tan Orta Krallık'a: Tanrı-Krallar ve Ma'at

Nil Vadisi'nde tarımın geliştiği Neolitik çağda yönetenler-yönetilenler arasında ve erkekler-kadınlar arasında keskin hiyerarşiler kademeli olarak ortaya çıkmıştı. Aşağı (Kuzey) ve Yukarı (Güney) Mısır'da krallıkların kurulduğu IV. binyıl sonlarında hegemonya, hükümdara tanrısal özelliklerin atfedilmesi yoluyla sağlanıyordu. Tarımsal üretimin işleyişinin anahtarı doğa-insan ilişkisinde değil, doğaüstü güçlerin doğaya müdahalesinde aranıyordu. Bu dönemden günümüze kalan resmî nitelikli yazıtlarda hükümdar doğaüstü güçlerin doğaya müdahalesinin aracısı olarak gösteriliyor; ritüel sorumluluklarını yerine getirmesi sayesinde mevsimlerin döngüsünün, Nil'in taşmasının,

toprağın verimliliğinin ve hasadın bolluğunun sağlandığı iddia ediliyordu.⁷ Bu, üreticilerin yöneticilik faaliyetlerine yabancılaşmalarının göstergesiydi: Hükümdarlar önceleri üretici kitlenin onayı ve isteğiyle seçilen kişilerdi, ancak zaman geçtikçe yöneticilik doğal-kozmik süreçlerle ilintili, dolayısıyla sıradan insanın yapamayacağı bir iş olarak görülmeye başlamıştı. Muhtemelen bu erken dönemlerde hükümdar bir tanrı olarak tasavvur ediliyor, Osiris ve Horus gibi tanrıların yeniden vücut bulmuş hali olarak görülüyordu.⁸

İki krallığın M.Ö. 3100 civarında birleşmesinden sonra yönetici sınıf bloğunun gücü kademeli olarak arttı ve teokratik ideoloji güçlendi. I. Hanedan dönemi metinlerinde hükümdarın Aşağı ve Yukarı Mısır'ı birleştirmesine kozmik bir anlam atfediliyordu: İki krallık kendi aralarında birleşirken Mısır da tüm evrenle birleşmişti.⁹ Böylece dönemin diğer uygarlıklarında da çokça rastlanan bir tema ortaya çıkıyordu: Ülkenin düzeni ve yönetimi, kozmosun (evrenin) düzeni ve yönetimiyle paralel olarak değerlendiriliyordu. Gerçekte toplum içinde ortaya çıkan düzenlemeler olan yönetim işleri ve doğal varlığa ilişkin işleyiş birbirine karıştırıldıkça, yönetimin insanüstü (dolayısıyla sorgulanamaz) bir iş olduğu yönündeki fikirler yaygınlık kazanıyordu.

III. Hanedan'ın kurulmasıyla (M.Ö. 2686) Mısır'da "Eski Krallık" döneminin başladığı kabul edilir. Bu dönemde bir yandan teritoryal ve merkezî bir devlet, diğer yandan da patriyarkal yapı gelişmişti. Kozmik yaratıcılık işlevi gibi yöneticilik görevi de artık erkek tanrılarla ilişkilendiriliyordu.¹⁰ Ra (güneş tanrısı) kültü yaygınlaşırken hükümdarlar Ra'nın oğlu ve dünyadaki temsilcisi olduklarını iddia ederek hegemonyalarını kurmaya başlamıştı.¹¹ Siyasal iktidar giderek erkeklikle özdeşleşiyordu. Yine de toplum içindeki eril tahakküm Mezopotamya uygarlıklarındaki kadar ileri boyutlara ulaşmamıştı; kentleşme düzeyi Mezopotamya'ya kıyasla daha düşük olan Mısır'da üretim-yeniden üretim işlevleri arasındaki ayrışma keskin bir toplumsal cinsiyet hiyerarşisine dönüşmemişti. Üretim erkeklerin, yeniden üretim kadınların işi olarak görülse de bu iki faaliyet biçimi arasında geçişkenlikler halen devam ediyordu.¹²

7 Ian Shaw, "Introduction: Chronologies and Cultural Change in Egypt", (haz.) Ian Shaw, *The Oxford History of Ancient Egypt*, Oxford: Oxford University Press, 2003, s. 4.

8 Katja Goebis, "Kingship", (haz.) Toby Wilkinson, *The Egyptian World*, London: Routledge, 2007, s. 281; Ellen F. Morris, "The Pharaoh and Pharaonic Office", (haz.) Alan B. Lloyd, *A Companion to Ancient Egypt*, Malden: Wiley-Blackwell, 2010, s. 201.

9 Goebis, "Kingship", s. 283.

10 Stephen H. Savage, "The Status of Women in Predynastic Egypt as Revealed Through Mortuary Analysis", (haz.) Alison E. Rautman, *Reading the Body: Representations and Remains in the Archaeological Record*, Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2000.

11 Goebis, "Kingship", s. 283-284.

12 Savage, "The Status of Women in Predynastic Egypt"; ayrıca bkz. Léonie J. Archer, "Women in Ancient Egyptian Wisdom literature", (haz.) Susan Fischler ve Maria A. Wyke, *Women in Ancient Societies: An Illusion of Continuity*, London: Duckworth, 1999, s. 9-10.

Eski Krallık'ta inşa edilen piramitler hükümdarın var olan dünyayla ölümler diyarı arasındaki ve insanlarla tanrılar arasındaki aracılık görevlerini kullara hatırlatıyordu.¹³ Piramit Metinleri'nde (V. Hanedan dönemi, XXV.-XXIV. yüzyıl) ilk önemli siyasal düşüncelere rastlarız. Bu yazıtlardan anlayabildiğimiz kadarıyla, "Osiris mitosu" siyasal iktidarın meşrulaştırılması için bu dönemlerde kullanılıyordu. Ayrıntılarına sonraki yüzyıllardan kalan yazıtlar üzerinden ulaşabildiğimiz bu öyküde Tanrı Osiris, kardeşi Seth tarafından öldürülür. Seth, Osiris'in vücudunu parçalara ayırıp onun yerine hüküm sürmeye başlar. Kraliçe İsis, eşi Osiris'in vücudunun parçalarını bir araya getirir ve böylece yeniden bütünlüğünü kazanan bedenle ilişkiye girerek Horus'u doğurur. Horus, Seth'i yener ve Mısır'ın meşru kralı olur. Bu öykü çok çeşitli yorumlara konu olmuştur. Kimi tarihçiler Seth'in Horus tarafından yenilmesinin doğanın insan karşısında yenilmesini anlattığını düşünürler. Öykünün, Nil havzasında yaşanan çatışmaların Mısır'ın birleşmesiyle son buluşunun bir anlatımı olduğunu söyleyenler de vardır.¹⁴ Metinde bir kadının (İsis) hükümdar olmasa da meşru hükümdarlığın yeniden tesisinde temel bir rol oynaması da patriyarka öncesi dönemin izlerinden biri olarak yorumlanabilir.

Piramit Metinleri'nde karşımıza çıkan *ma'at* kavramı sonraki dönemlerde Mısır siyasal düşüncesinde merkezi bir öneme sahip olmuştur. *Ma'at* hem doğanın ve tanrıların hem de insan topluluklarının sahip olduğuna inanılan ortak işleyiş düzeninin adıydı.¹⁵ Mısırlılar bu kavramla doğanın nedensellik ilişkileri içindeki işleyişini ve toplumun yapılaşarak süreklilik kazanmış unsurlarının (üretimin, yönetimin ve toplumsal ilişkileri düzenleyen kuralların) işleyişini ifade ediyorlardı, dolayısıyla *ma'at* "adalet", "gerçek", "doğruluk", "kozmetik/tanrısal düzen", "topluluk içinde yaşama" gibi çok çeşitli anlamlar taşıyordu.¹⁶ Yine bu dönemden itibaren *ma'at*'ın karşısı olan *isfet* kavramı da karşımıza çıkar. Kral, karmaşa ve düzensizliği (*isfet*) yenerek *ma'at*'ı güvence altına alıyordu.¹⁷ *Ma'at* her kralın ölümünde tehlikeye giriyordu, yeni kralın görevi *isfet*'i bertaraf ederek *ma'at*'ı yeniden kurmaktı.¹⁸

13 Kathryn A. Bard, "The Emergence of the Egyptian State (c.3200-2686 BC)", (haz.) Ian Shaw, *The Oxford History of Ancient Egypt*, Oxford: Oxford University Press, 2003, s. 67.

14 Jean Revez, "Looking at History through the Prism of Mythology: Can the Osirian Myth Shed any Light on Ancient Egyptian Royal Succession Patterns?", *Journal of Egyptian History*, 3(1), 2010, s. 48-49.

15 Henri Frankfort, *Kingship and the Gods: A Study of Ancient Near Eastern Religion as the Integration of Society and Nature*, Chicago: The University of Chicago Press, 1978, s. 277-278.

16 Jan Assmann, *The Mind of Egypt: History and Meaning in the Time of the Pharaohs*, çev. Andrew Jenkins, New York: Metropolitan Books, 2002, s. 128; Maulana Karenga, *Maat, the Moral Ideal in Ancient Egypt: A Study in Classical African Ethics*, London: Routledge, 2004, s. 30 vd.

17 "The Pyramid Texts of Unis", (haz.) James P. Allen, *The Ancient Egyptian Pyramid Texts*, Atlanta: SBL Press, 2015, s. 249.

18 Goebs, "Kingship", s. 276-278. Biz PDF Kitap Arsivi - <https://rantey.org>

Yazıtlarda kralın tanrı kabul edilerek tek iktidar sahibi olarak nitelenmesi onun tek başına sınırsız güç sahibi olduğu anlamına gelmez. Pek çok önemli yöneticilik görevi vezir başta olmak üzere bir dizi görevli tarafından yürütülüyordu. Ptahhotep'in Öğütleri'nde (XXV-XXIV. yüzyıl) hükümdar için asillerin (yerel ileri gelenler) önemli olduğu, yine hükümdarın meclis toplantılarına katılarak karar verdiği anlaşılmaktadır.¹⁹ Hükümdarın kutsallığının üretici/yönetilen sınıf için ne ifade ettiğini tespit etmekse son derece zordur. Hükümdarın tanrı kabul edilmesi, onun mutlak ve sınırsız güç sahibi olarak görülmesi için yeterli değildi. Mısır'da tanrılar yenilmez varlıklar olarak algılanmıyordu; gerek krallar gerekse tanrılar hakkında şakalar yapıp müstehcen fıkralar anlatılabiliyordu.²⁰ Üstelik hükümdarın tanrılarla özel bir bağlantı içinde olması, doğal işleyişin sorumluluğunun da ona yüklenmesi anlamına geliyordu. Hükümdar hasat zamanlarında tanrılar hoşnut etmeliydi; doğal döngüde yaşanan önemli bir aksama hükümdarın meşruiyetini yitirmesiyle sonuçlanabiliyordu.²¹ Hükümdarların tanrı kabul edilmesinin paradoksal bir sonucu da vardı: Hükümdar-tanrı'yı onurlandırmak için uygulanması gereken ritüeller onun yaşamının neredeyse her anının denetim altına alınmasına neden oluyordu. Hükümdarlar attıkları tüm adımlarda, verdikleri tüm kararlarda birçok insanla beraber hareket etmek ve bunu geleneksel bir çerçeve içinde yapmak zorunda kalıyor, böylece keyfi kararlar alamıyorlardı. Başka bir deyişle kralın kişisel özellikleri merkezi bir öneme sahip değildi. Aynı sistem, hükümdarların çok küçük ya da çok ileri bir yaşta hüküm sürmeleri durumunda siyasal iktidarın sarsılmasını engelleyebiliyordu.²²

Eski Krallık, iklim koşulları nedeniyle tarım üretimindeki düşüşün sonucu olarak zayıflamış, yerel görevlilerin kendi toprakları üzerinde fiili iktidar kazanmasıyla daha da güç kaybetmiş ve M.Ö. 2181'de yıkılmıştı. Artık "Birinci Ara Dönem" (2181-2040) başlıyordu. Eski Mısır toplumunda, haraççı üretim tarzına göre örgütlenen diğer toplumlara göre daha az halk isyanı görülse de bu dönem isyanlar açısından çarpıcı bir örnek içeriyordu: M.Ö. 2100 civarında muhtemelen Memfis'te başlayıp diğer kentlere yayılan halk isyanlarıyla merkezi yönetimin etkisi sarsılmış, hatta Sais yönetimi on kişiden oluşan bir kurula geçmişti.²³ Bu isyandan birkaç yüzyıl sonra (XIX. yüzyılın ikinci yarısı

19 Ptahhotep, "The Instruction of Ptah-Hotep", *The Instruction of Ptah-Hotep and the Instruction of Ke'Gemni: The Oldest Books in the World*, çev. Battiscombe G. Gunn, London: John Murray, 1906, §13, 15, 24. Bu metnin Marksist perspektiften bir analizi için bkz. V. S. Pokrovski vd., *Historia de las ideas politicas*, çev. Carlos Marín Sánchez, México: Editorial Grijalbo, 1966, s. 28.

20 Morris, "The Pharaoh and Pharaonic Office", s. 207.

21 Morris, "The Pharaoh and Pharaonic Office", s. 216.

22 Morris, "The Pharaoh and Pharaonic Office", s. 210-211.

23 Grégoire Biyogo, *Kemet anti-démocrate ? essai d'élucidation de l'énigme de la souveraineté en Afrique et dans le monde noir*, Paris: Éditions L'Harmattan, 2009, s. 30-31. <https://rantey.org>

sında) yazılan *İpuwer* kroniği muhtemelen bu isyanları anlatıyordu; anlaşıldığı kadarıyla yönetilenler yöneticilere isyan etmekle kalmamış, hükümdarla özdeşleştirilen tanrılara da karşı çıkmıştı.²⁴

Eski Krallık döneminde hükümdarlar doğal düzeni taklit ettiklerini iddia ederek hegemonya kurabiliyordu. Ara Dönem'in Mısırlılarıysa atalarının aksine böyle bir ahenkli düzen anlatısıyla ikna edilemezdi; egemen sınıfın hegemonya kurmak için dünyevi referanslara ihtiyacı vardı. Bu dönemin yazıtlarında hükümdar dış tehlikelere ve siyasal krizlere karşı düzeni koruyan bir figür olarak karşımıza çıkar. *Ma'at* artık Eski İmparatorluk döneminde olduğu gibi sadece kozmik düzeni anlatmak için kullanılan bir kelime değildir, istikrar ve sürekliliğin sağlanmasına yardımcı olacak uygulamalar anlamına da gelir. Dolayısıyla, varlık ve güç sahipleri başta olmak üzere herkesin *ma'at*'ı dikkate alarak hareket etmesi ve kararlar alması gerekiyordu; bu ilkenin, başkaları için gerçekleştirdiği eylemleri iyi niyetle yapma, güçlüye karşı güçsüzü koruma, açları doyurma, giysisi olmayanı giydirme gibi boyutları ve uygulamaları vardı.²⁵ Birinci Ara Dönem'de, IX. veya X. Hanedan döneminde yazılmış olan, daha sonraki dönemlerin papirüsleri yoluyla günümüze ulaşan "Güzel Konuşan Köylü" öyküsünde, kraliyet baş kâhyasının hizmetkârı tarafından soyulan ve şikâyetini çok etkileyici bir hitabet tekniği kullanarak yapan bir köylünün yaşadıkları anlatılır. Kral köylünün hitabetinden o kadar etkilenmiştir ki, onun dokuz ayrı konuşma yapmasını bekledikten sonra zararını tazmin eder. Köylü sekizinci konuşmasında *ma'at*'ın uygulanmasının önemi dikkat çeker: Düzen ve uyum ebedidir, bütün bu kurallar bizzat Tanrı Ra tarafından konmuştur.²⁶ Bu öykü, Birinci Ara Dönem'de hükümdarların hegemonya tesis etmek için üreticilerin onayını alma çabasının bir yansıması olarak da değerlendirilebilir.

Güneyde bulunan Teb (Luksor) hükümdarlarının M.Ö. 2040 civarında tüm Mısır'da düzeni sağlamasıyla Orta Krallık kurulmuştu. Orta Krallık döneminde hükümdarlar hegemonyalarını güçlendirmek için dinsel referanslara çok sık başvuruyorlardı. Egemen sınıfın ülkeyi yeniden merkezi ve haraççı bir iktidarda birleştirmesinin izdüşümü, güçlü tapınakların tanrılarının bir araya getirilmesi idi: Luksor'un koruyucu tanrısı Amon kültüyle Heliopolis'in en önemli tanrısı Ra kültü birleştirilmiş ve Amon-Ra, Orta Krallık'ın en önemli tanrısı olmuştu. Hükümdarlar, insanlar ile tanrılar âlemi arasında aracılık yaptıklarını hatırlatıyor, Eski Krallık dönemindeki mütevazı tapınakları göl-

24 Banu, "İlk Çağ Doğu Felsefesi Açısından 'Asya Tipi' Sosyal Oluşum", s. 326, 336, 341-342.

25 Assmann, *The Mind of Egypt*, s. 127; Antony Black, *A World History of Ancient Political Thought*, Oxford: Oxford University Press, 2009, s. 26.

26 "Hatip Köylünün Masalı", (haz.) Roger-Pol Droit, *Başka Diyarların Felsefeleri: Cilt II: İbrani, Arap ve İran, Mısır Düşünceleri*, İstanbul: İtalo-Türk Kültür Kurumu, 2005, s. 307-309.

gede bırakan görkemli tapınaklar inşa ediyorlardı.²⁷ Osiris mitosu bu dönem yazıtlarında çokça karşımıza çıkar; Horus'un Seth'i yenerek meşru bir hükümdarlık kurma öyküsünün, erken Orta Krallık dönemi Mısırlılarına hükümdarın yerel güç sahiplerini yenilgiye uğratarak düzeni tesis etmesini hatırlatmış olması muhtemeldir. Bu yeni dönemde yazılan metinlerde, hem doğal düzenin korunması ve tarımsal verimliliğin sürekliliğinin sağlanması, hem de iç ve dış karmaşıklıkların bertaraf edilmesi için hükümdarın iktidarına saygı duyulması gerektiğinin altı çiziliyordu.²⁸ Hükümdarların yönetilenlerle doğrudan hegemonik bir bağ kurma çabası devam ediyordu: Hükümdar tanrıların yanında saray çevresine ve halka karşı da sorumluydu; tanrılar tarafından halkı gütmekle ve ona düzen vermekle görevlendirilmiş bir çobandı.²⁹

İstikrarın yeniden kurulduğu I. Amenemhat (h. 1991-1962) dönemi metinlerinde hükümdar bir "yeniden doğuş" başlatmış olmakla övünüyordu.³⁰ Aynı döneme tarihlenen bir metin olan *Neferti'nin Kehanetleri*'nde düzenden uzaklaşmanın tehlikeleri konu ediliyordu: Kötülük düşünen hainler ve isyancılar düzensizliği körüklerken, iyi bir hükümdar düzeni sağlıyordu, bu nedenle halk düzeni sağlayan hükümdara sevgi göstermeliydi.³¹ Metin gelecek zamanda olacak olaylara karşı okuyucuları uyarsa da aslında Birinci Ara Dönem'in halk isyanlarını anlatıyordu.³² *İsfet* (düzensizlik) artık yalnızca kozmik düzenin bozulması anlamında soyut bir karmaşa durumu değil, somut bir istikrarsızlık durumuydu. Daha önce bahsettiğimiz *İpuwer* kroniği ve Kheti öğütleri gibi XIX. yüzyılın ikinci yarısından kalan metinlerde de halk isyanlarının anısı ve açların isyanından duyulan korku kendini gösteriyordu.³³

Orta Krallık XVII. yüzyılın ortalarında Mezopotamya kökenli bir kavim olan Hurri-Hyksos kavminin akınlarıyla yıkılacaktı. Yaklaşık 1650-1540 yılları arasını kapsayan döneme "İkinci Ara Dönem" adı verilecekti. Bu döneme ait yazıtların sayısı çok olmasa da kralların isim listelerinden Ra kültüne önem verdiklerini ve bu yolla Mısırlılara iktidarlarını kabul ettirmeye çabaladıklarını tahmin edebiliyoruz.³⁴ Hyksos kökenli kralların devrilmesiyle sona eren bu dönem, XVIII. Hanedan krallarının 1550 civarında yönetimi ele almasıyla yerini Yeni Krallık'a bırakacaktı.

27 Assmann, *The Mind of Egypt*, s. 183-184.

28 Stephan Seidlmayer, "The First Intermediate Period (c. 2160-2055 BC)", (haz.) Ian Shaw, *The Oxford History of Ancient Egypt*, Oxford: Oxford University Press, 2003, s. 135.

29 Goebis, "Kingship", s. 275; Black, *A World History of Ancient Political Thought*, s. 23.

30 Assmann, *The Mind of Egypt*, s. 288.

31 "Neferti'nin Kehanetleri", (haz.) Roger-Pol Droit, *Başka Diyarların Felsefeleri: Cilt II: İbrani, Arap ve İran, Mısır Düşünceleri*, çev. İsmail Yergüz, İstanbul: Say Yayınları, 2015, 311-312.

32 Banu, "İlk Çağ Doğu Felsefesi Açısından 'Asya Tipi' Sosyal Oluşum", s. 325-326.

33 Banu, "İlk Çağ Doğu Felsefesi Açısından 'Asya Tipi' Sosyal Oluşum", s. 336.

34 Assmann, *The Mind of Egypt*, RD57 Kitap Arsivi - <https://rantey.org>

b. İmparatorluk Döneminden Rahiplerin Yükselişine Mısır

Yeni Krallık'ın ilk üç yüz yılı (1550'ler-1250) "İmparatorluk Dönemi" olarak adlandırılır. Bu dönemde Mısır içine kapanık bir devlet olmaktan çıkmış, Mezopotamya ve Anadolu uygarlıklarını (örneğin Hititleri) tehdit etmeye başlamıştı. XVIII. Hanedan döneminde Mısır hükümdarının tüm dünyanın hükümdarı olduğuna dair iddialar yaygınlaşmıştı.³⁵ XV. yüzyılın ortalarında hükümdara "per-aa" (Büyük Ev) adı verilmeye başlanmıştı, bu unvan Tevrat'ta "firavun" halini alacaktı.³⁶ Siyasal iktidarın kişi üzerinden değil, mekân (Büyük Ev ya da Saray) üzerinden tanımlanması kişilerden bağımsız, kurumsal bir siyasal iktidar algısının geliştiğinin göstergesiydi. Orta Krallık'ın büyük tanrısı Amon-Ra XVIII. Hanedan döneminde de baş tanrı olarak saygı görüyordu. Yeni Krallık'ın başlangıç dönemlerinde krallar rahiplere büyük saygı göstermekle birlikte onları çoğunlukla kendi siyasal meşruiyetlerini güçlendirmek için kullanıyorlardı;³⁷ bu sayede Amon-Ra Tapınağı rahipleri büyük bir prestije kavuşmuş ve hiyerarşik bir örgütlenme geliştirmişlerdi. Hükümdarın tanrılaştırılmasına önceki dönemlerde olduğu gibi bu dönemde de başvuruluyordu. I. Thutmosis döneminden itibaren hükümdarın tanrı soyundan geldiği iddiası da çokça tekrarlanmıştı: Bu vurgu çoğu zaman gayrimeşru olduğundan kuşkuyla karşılanılan hükümdarlar söz konusu olduğunda yapılıyordu, ancak kral ailesine mensup olduklarından kuşku duyulmayan hükümdarların da tanrı soyundan geldiği iddia edilebiliyordu.³⁸

XVIII. Hanedan dönemi vezir mezarlarında vezirlerin görevlerini belirleyen yazılara rastlanıyordu. Ahmose'nin hükümdarlığında (belki de daha önceleri, örneğin Orta Krallık döneminin sonlarında) yazılmış bir metin olan *Vezirin Görevleri*, daha sonraları da çoğaltılmıştı. Bu metne göre vezirin birinci görevi Hükümdarın Evi'ni (*per nesu*), yani sarayı ve içinde bulunan görevlileri hazinedarla yakın temas içinde idare etmek, ikinci göreviyse idarenin işleyişini denetlemek, farklı idari birimlerin ve görevlilerin eşgüdümünü sağlamaktır.³⁹ XV. yüzyılın ikinci yarısında vezirlik yapan Rekhmire'nin Teb'deki mezarında bulunan metinlerde hem firavunun hem de vezirin görevleri üzerine bilgiler yer alır. Bu yazılara göre Yukarı ve Aşağı Mısır kralı insanların yaşamasını sağlayan bir tanrıydı, tüm insanların babası ve annesiydi, kimse onunla eşit değildi.⁴⁰ Aynı metinlerde vezirin tarafsız bir tutum benimsemesi ve adli uyuşmazlıklarda zayıf olan tarafı koruması da salık veriliyordu.

35 Black, *A World History of Ancient Political Thought*, s. 23-24.

36 Ben Haring, "Administration and Law: Pharaonic", (haz.) Alan B. Lloyd, *A Companion to Ancient Egypt*, Malden: Wiley-Blackwell, 2010, s. 220.

37 Stephen Quirke, *Exploring Religion in Ancient Egypt*, Malden: Wiley Blackwell, 2015, s. 95.

38 Morris, "The Pharaoh and Pharaonic Office", s. 204.

39 Haring, "Administration and Law: Pharaonic", s. 222.

40 Francis Oakley, *Kingship and Politics in the Late Pharaonic Period*, Malden: Blackwell, 2006, s. 39.

Yeni Krallık döneminde XVIII. Hanedan'ın en dikkat çekici hükümdarı olan IV. Amenhotep (sonradan benimsediği isimle Akhenaten), çoktanrılı Mısır dininden uzaklaşarak tektanrılı bir din kurmuştu. Bu yeni dinde tanrı (Aton) herhangi bir doğa unsuruyla özdeşleştirilmiyor, insan ya da hayvan figürüyle simgelenmiyordu. Akhenaten tüm evrene hükmeden tek bir tanrı gibi tüm dünyaya hükmeden tek bir kral olduğunu iddia ediyordu. Akhenaten Aton'a hitap ederken "Babam" ifadesini kullanıyor ve "babasıyla" beraber hüküm sürdüğünü iddia ediyordu, ancak önceki Mısır hükümdarlarının aksine tanrılık iddiasında bulunmuyordu.⁴¹ Akhenaten'in tektanrıcılığıyla XVIII. Hanedan dönemi emperyal yayılmasının ve dünya egemenliği iddialarının ilişkili olduğu çokça yazılmıştır: Mısır egemen sınıfı bilinen dünya üzerine egemenlik kurdukça tüm evreni yöneten tek bir tanrı tasavvur etmeleri de kolaylaşıyordu;⁴² ayrıca böyle evrensel bir tek tanrının koruması altında olduklarını iddia ederek hegemonyalarını da güçlendiriyorlardı.

XVIII. Hanedan döneminin başlarında güçlenmiş olan rahipler, Aton kültürünü kendi konumlarına bir tehdit olarak görmüşlerdi, böylece krallık ve ruhban arasında bir çatışma ortaya çıkmıştı. Akhenaten'in ölümünden sonra Amun başta olmak üzere Mısır tanrılarına yeniden tapılmaya başlanacak, ruhban sınıfı kimi zaman firavunla rekabet edecek derecede önem kazanacaktı. Buna rağmen, "Ramses Dönemi" olarak da bilinen XIX. ve XX. Hanedan dönemlerinde (1295-1069 c.) firavunlar önemlerini korumayı başarmıştı. Egemen sınıf mensuplarına yönelik ahlak literatürü bu dönemde gelişme gösteriyordu: Eski Mısır nasihatname literatürünün önemli örneklerinden olan, bu döneme tarihlenen *Amenemope'nin Öğütleri*'nde öfkeye karşı sükûnetin, zenginlik peşinde koşma gibi huylara karşı dürüstlüğü ve *ma'at*'in övgüsü yapılıyordu.⁴³

Ramses döneminde emperyal yayılma devam ederken M.Ö. 1259 civarında Hitit ve Mısır imparatorlukları arasında Kadeş Antlaşması imzalanmıştı. Bu antlaşmayla birlikte, özellikle Mısır'da o döneme kadar sıklıkla tekrarlanan üstünlük iddiaları terk ediliyor; Mısırlılar da Hititler de tanrılarının kendilerine zafer temin edeceği iddialarını bir kenara bırakıyorlardı. Bunun yerine, iki eşit tarafın karşılıklı teminatıyla sağlanan bir barış ve uyum anlayışını benimsiyorlardı. Ancak Kadeş Antlaşması istisnai bir metindi: Sonraki dönemlerde barışın sadece diğer halkların Mısır hükümdarına boyun eğmesiyle mümkün olacağına dair önceki dönemlerin söylemleri tekrarlanacaktı.⁴⁴

41 Assmann, *The Mind of Egypt*, s. 300.

42 Sigmund Freud, *Musa ve Tektanrılı Din: Üç İnceleme*, çev. Oya Kasap, İstanbul: Say Yayınları, [1939] 2012, s. 31-33, 82-83.

43 "Amenemope'nin Öğütleri", (haz.) Roger-Pol Droit, *Başka Diyarların Felsefeleri: Cilt II: İbrani, Arap ve İran, Mısır Düşünceleri*, çev. İsmail Yergüz, İstanbul: Say Yayınları, 2015, 315-317.

44 Susanne Bickel, "Concepts of Peace in Ancient Egypt: Concepts and Theories", (haz.) Kurt A. Raaf-laub, *Peace in the Ancient World: Concepts and Theories*, Malden, MA: Blackwell, 2016, s. 58-60.

II. binyılın sonuna gelindiğinde ruhbanın yükseliş süreci doruğuna ulaşmış durumdaydı. Teb'de Amon başrahibi olan Herihor, daha önce herhangi bir Mısır rahibinin atmadığı bir adımı atarak kendini hükümdar ilan etti ve Mısır'ın güneyinde büyük bir etki alanı oluşturdu. Böylece kuzeyde Tanis merkezli krallık varlığını sürdürürken güneyde Teb merkezli teokratik bir devlet kurulmuş oldu.⁴⁵ Herihor, esas hükümdarın Tanrı Amun olduğunu özellikle belirtiyordu. Amun'un kehanet gibi yollarla insanları doğrudan yönettiğine inanılıyordu.⁴⁶ XXII. Hanedan'ın kurucusu olan I. Şoşenk'in M.Ö. X. yüzyılda Teb'deki Amun devletine son vermesiyle beraber bu dönem son bulacaktı; yeni firavun başrahiplerin gücü yeniden ele geçirmelerini engellemek için çeşitli önlemler alacaktı.⁴⁷ Böylece Mısır ruhbanı teokratik bir ara dönemden sonra yeniden hükümdarın denetimi altına giriyordu.

M.Ö. 820 civarında başlayan siyasal parçalanma döneminde Herakleopolis, Mendes, Athribis ve Sais gibi kentlerde güç kazanan hükümdarlar yerel tanrıların başrahibi, komutan ve idareci niteliklerini üzerlerinde topladılar.⁴⁸ Etiyopya/Kuş kökenli hükümdarlar birliği sağladıkları dönemde (760-664) tanrılık iddiasından vazgeçmeye başlamıştı. Mısır dış istilalara da giderek daha açık hale geliyordu: Kral Aşurbanipal komutasındaki Babil orduları 667 civarında Teb kentini istila edip yıktılar. Artık Mısır'ın "Geç Dönem"i başlıyordu. "Geç Dönem"in ilk kısmında XXVI. Hanedan Nil Deltası'nın batısındaki Sais kentini merkez alarak bir devlet kurmuştu (663-525). Bu dönemde önceki dönemlerin siyasal ifadelerinin biçimsel olarak da olsa tekrar edilmesine özel bir önem veriliyordu.⁴⁹ Sais dönemi papirüsler açısından çok zengindir; cenaze ritüellerini ve öte dünya anlatımını içeren *Ölümler Kitabı* bu dönemde son şeklini almıştı. Kitapta *ma'at* kavramı önemini koruyordu; Osiris ve çevresindeki tanrıların düzen-uyum-adalet olan yerde yaşadığı ve burada yalana yer olmadığı söyleniyordu. Ölen kişi günahsız ve masum olduğunu tanrılara anlatmak için kendisinin de düzen-uyum-adalet olan yerde yaşadığını söylüyordu.⁵⁰



Eski Mısır siyasal düşüncesi bir bütün olarak incelendiğinde karşımıza çıkan en çarpıcı özellik, iki bin beş yüz yıllık bir dönem boyunca siyasal terimlerin sürekli ve tutarlı bir biçimde kullanılmasıdır. *Ma'at* ve *isfet* gibi kav-

45 Assmann, *The Mind of Egypt*, s. 287, 307, 312.

46 Assmann, *The Mind of Egypt*, s. 300-307.

47 Assmann, *The Mind of Egypt*, s. 299.

48 Assmann, *The Mind of Egypt*, s. 296.

49 Assmann, *The Mind of Egypt*, s. 342.

50 "Ölümler Kitabının CXXV. Bölümü", (haz.) Roger-Pol Droit, *Başka Diyarların Felsefeleri: Cilt II: İb-rani, Arap ve İran, Mısır ve Bizans Edebiyatları*, İstanbul: İbrazim Yayınları, 2015, s. 313-314.

ramlara Eski Krallık yazıtlarında olduğu gibi Geç Dönem papirüslerinde de rastlanır. Bu sürekliliğin başlıca nedeni, üretimdeki istikrara da bağlı olarak Mısır Krallığı'nın görece az kesintiyle varlığını sürdürmesi ve onun egemen sınıflar blokunun parçası olan rahiplerin bu dönem boyunca gelenek aktarımını kesintisizce yapma olanağı bulmasıdır. Ancak saraylarda ve onlarla bağlantılı olan tapınaklarda üretilen resmî ideolojinin ayrıntılarına vâkıf olmamıza rağmen Eski Mısır'ın kulübelerinde bu düşüncelerin nasıl alımlandığına dair elimizde bir belge olmadığını da unutmamalıyız.

2. Kentler, Göçebeler ve Krallar: Mezopotamya, Anadolu ve Ege Havzası

Mezopotamya'da, Anadolu yarımadasında ve Ege havzasında Tunç Çağı'na geçişle birlikte tarıma dayalı bir üretim gelişmişti. Fırat ve Dicle'nin akışının ve taşma ritminin muntazam olmaması, üreticilerin kıtlık tehlikesine karşı sürekli ve yakın ilişkiler geliştirmelerini gerektiriyordu. Mezopotamya halkları üretimlerini sürdürebilmek için klan halinde örgütlenmiş, tarım alanlarının yakınlarında ve ticaret açısından önemli olan noktalarda kasabalar ve kentler oluşturmuşlardı. Askerî önderlerin, tarımsal üretimin verimliliştirilmesi için teknolojik altyapının kurulmasını düzenleyen önderlerin mülk sahibi haline gelip bilimsel-teknolojik bilgiyi ellerinde bulunduran rahiplerle ittifak kurmasıyla bir egemen sınıf bloku ortaya çıkacak, bunların üreticilerden vergi almalarıyla haraççı üretim tarzı Mısır'da olduğu gibi Mezopotamya'da da gelişecekti. Yine bu bölgede tarımla uğraşan halkların yanında göçebe üretim tarzında yaşayan topluluklara da sıklıkla rastlanıyordu. Bu farklı türden topluluklar arasında etkileşimler ve geçişkenlikler görölüyordu. Bu bölümde hem Mezopotamya'daki ve Anadolu'daki siyasal düşünceleri hem de Eskiçağ İbrani siyasal düşüncelerini ele alacağız; coğrafi olarak Mezopotamya ve Filistin'e yakın olan Ege Havzası'nı da bu başlığın altına dahil edeceğiz.

a. Mezopotamya ve Anadolu: Aile Babası ve Çoban Olarak Kral

Mezopotamya'da kentsel örgütlenmenin görece erken dönemlerde gelişmesi, bu bölgede üretim ve yeniden üretim faaliyetlerinin birbirinden belirgin biçimde ayrılmasına yol açmıştı. Erkeklerin üretim alanında, kadınlarınsa hane içinde yeniden üretimde faal olmaya başlamalarıyla oluşan işbölümünün giderek belirgin hale gelmesiyle eril tahakküm de keskinleşmiş; aile, klan, kabile örgütlenmesinde erkekler söz sahibi olmuştu. Tunç Çağı'na geldiğinde Sümer kentlerinde rahipler, savaşçılar ve kent yöneticileri bir egemen sınıf bloku oluşturuyordu.⁵¹ Küçük mülk sahibi köylü ve kentlilerle köleler bu blokun

51 Neil Faulkner, *Marxist Dünya Tarihi: Neandertallerden Neoliberallere*, çev. Tuncel Öncel, İstanbul: Yordam Kitap, 2014, s. 92.

dışında kalıyordu. Sümer metinlerinden, kentin tüm köle olmayan erkeklerini temsil eden aile/kabile reislerinin oluşturduğu meclislerin etkin olduğu, meclis üyelerinin kendi aralarında tartışarak ve birbirlerini ikna ederek karar almaya çalıştığı, kararların da çoğunlukla oybirliğiyle alındığı anlaşılır.⁵² Sümerler, karar alma süreçlerine dair insani özellikleri tanrılara atfetmekte gecikmemişti; dini metinlerde tanrılarının meclislerde yaptığı tartışmalara çokça rastlanıyordu.⁵³

Sümer kentlerinde acil durumlarda karar almayı kolaylaştırmak için bir kral (*lugal*, Sümerce “büyük adam”) seçiliyordu. Sümer kralları başlangıçta geçici bir süre için seçiliyor ve meşruiyetlerini meclis tarafından seçilmiş olmalarından alıyorlardı. Kralın kendisi kutsal kabul edilmese de krallık makamının “gökten inmiş” olduğuna inanılıyordu.⁵⁴ Kralın ölümlü olduğu kabul edilse de iktidarı her zaman tanrılarının isteğiyle ilişkilendiriliyordu. Kralın görevi insanlarla tanrılar arasındaki bağlantıyı sağlamaktı; özellikle hasadın verimli olmasını sağlamak gibi konular gündeme geldiğinde bu bağlantı önem kazanıyordu. Zayıf durumda olanı güçlü olana karşı koruyarak adaleti sağlamak da kralın tanrılar tarafından buyrulan görevlerinden biriydi.⁵⁵ Ancak Mısır'daki *Ma'at* kavramından farklı olarak Mezopotamya'daki adalet insanlarla birlikte doğanın ve tanrılarının da tabi olduğu kozmik bir düzenle özdeşleştirilmiyordu.⁵⁶

Sümer kent devletlerinin önemli bir kısmı M.Ö. 2350 civarından itibaren Kuzey Mezopotamya kökenli göçebe bir halk olan Akatların egemenliği altına girmişti. Böylece Mezopotamya tarihinde sıkça görülecek olan haraççı-tarımsal ve göçebe-hayvancı topluluklar ve üretim tarzları arasındaki çatışmalardan biri yaşanmış oluyordu. Yeni dönemde Mezopotamya siyasal düşüncesinde bir dönüşüm de gecikmemişti. Sargon ve Naram-Sin gibi Akat krallarının hükümdarlık döneminde kralın gücünün gösterilmesi için törenlere ve sanata çokça başvuruluyordu.⁵⁷ Daha önceleri Sümer krallarının tanrılardan özel görev aldığı ya da bir tanrının oğlu olduğunun söylendiği durumlara rastlansa da krallar tanrılık iddiasında bulunmamışlardı.⁵⁸ İlk Akat kralı Sargon'sa imparatorluk ideolojisi ni güçlendirmek için tanrılık iddiasına başvurmakta gecikmemişti. Daha son-

52 Frankfort, *Kingship and the Gods*, s. 216.

53 Frankfort, *Kingship and the Gods*, s. 236.

54 Frankfort, *Kingship and the Gods*, s. 218, 237.

55 Black, *A World History of Ancient Political Thought*, s. 35; Linda T. Darling, *A History of Social Justice and Political Power in the Middle East: The Circle of Justice from Mesopotamia to Globalization*, London: Routledge, 2013, s. 15 vd.

56 Frankfort, *Kingship and the Gods*, s. 278.

57 Black, *A World History of Ancient Political Thought*, s. 34.

58 Philip Jones, “Divine and Non-Divine Kingship”, (haz.) Daniel Snell, *A Companion to the Ancient Near East*, Malden: Blackwell, 2003, s. 331. Arşivi - <https://rantey.org>

raki dönemlerde, Sümer kent devletlerinin yerel kralları da dahil olmak üzere, kimi Mezopotamya hükümdarları tanrısal krallık iddiasında bulunsalar da bu iddialar yaygınlaşmayacaktı.⁵⁹ Akat egemenliğiyle birlikte dünyaya hükmeden imparatorluk ve diğer krallar üzerinde hüküm süren bir hükümdar anlayışı ortaya çıktı: Akat hükümdarları dünyanın tüm bölgelerine egemen olma iddiasındaydılar. Sargon'un oğlu Naram-Sin isminin önüne tanrısallık belirten bir sıfat eklemiş, daha önceleri Anu ve Enlil gibi büyük tanrılara verilen "Dört Bölgeye/ Yöne Barış Getiren Kral" unvanını kullanmıştı.⁶⁰ Buna karşılık kentlerin gücü tamamen ortadan kalkmamıştı; Akatlar "emperyal" egemenliklerini kurarken kendilerine sadık olan yerel güçlerle ittifak yapıyor, böylece merkezi imparatorluğun yanı sıra Sümer kentleri de varlıklarını sürdürüyordu.⁶¹

Akat İmparatorluğu'nun zayıflamasıyla Güney Mezopotamya'daki kentler yeniden bağımsızlık ve güç kazanacaktı; kentlerdeki aşiret/kabile reisleri ve krallar Akat istilası öncesi dönemlere de atıf yaparak hegemonyalarını güçlendirme fırsatı bulmuşlardı. Örneğin M.Ö. XXII. yüzyılda Lagaş Devleti'ni güçlendirmeye çalışan kral Gudea bir yandan çok sayıda tapınak inşa ettirmiş, diğer yandan da askerî gücün tarımsal refah ve adil yönetim getirdiğini söyleyerek halkın doğrudan desteğini almaya çabalamıştı.⁶² Haraççı ideoloji Mısır'da olduğu gibi Mezopotamya'da da hükümdarın halkın lehine işler yaptığını vurgulayacak şekilde geliyordu. Mezopotamya'da haraççı toplumun gelişiminde, M.Ö. XXI.-XX. yüzyıllar arasında hegemonik bir güç haline gelen Ur kenti önemli bir rol oynamıştır. Üçüncü Ur Hanedanı (Ur III) döneminde erken dönem Sümer kentlerinin ideolojisi ve Akat krallarının tanrılık iddiaları birleştirilmişti. Bu hanedanın hükümdarları Gilgames'in soyundan geldiklerini iddia ederek ve yerel tanrılara saygı göstererek diğer Sümer kent devletleri üzerinde hegemonya kurmuş, "Sümer ve Akat Kralı" unvanını almışlardı. Uruk kralı, kent yönetiminden sorumlu olan *ensi*'lerin yardımıyla Sümer bölgesine hükmediyordu.⁶³ Hükümdarların halkın refahını sağladığını ve halkı askerî yöntemlerle koruduğunu vurguladıkları formüllere önceki dönemlerdeki gibi bu dönemin yazıtlarında da rastlanıyordu.⁶⁴ Bu dönemlerde şekillenen, sonraki iki yüz yıl boyunca da tekrardan yazılan Gilgames destanı dönemin siyasal düşüncesinden esintiler taşır. Destanın başlarında Enkidu ile Gilgames arasındaki mücadele, göçebe ve haraççı-tarımsal üretim tarzları arasındaki ça-

59 Frankfort, *Kingship and the Gods*, s. 225.

60 Frankfort, *Kingship and the Gods*, s. 224, 228; Jones, "Divine and Non-Divine Kingship", s. 332.

61 Jones, "Divine and Non-Divine Kingship", s. 340.

62 Jane R. McIntosh, *Ancient Mesopotamia: New Perspectives*, Santa Barbara: ABC-CLIO, 2005, s. 79; Darling, *A History of Social Justice and Political Power in the Middle East*, s. 18.

63 Frankfort, *Kingship and the Gods*, s. 227.

64 McIntosh, *Ancient Mesopotamia*, s. 80. Kırp Arsivi - <https://rantey.org>

tışmaların bir yansıması olarak değerlendirilebilir. Destanda tanrıların gücünün hor görülmesi ve Gilgamiş üzerinden insanların gücüne duyulan güven, haraççı üretim tarzının Mezopotamya'da aldığı biçimlerde egemen sınıfların hükümdar gücünü (Mısır'daki gibi tanrısal güçle özdeşleştirmek yerine) dünyevi bir güç olarak algılamalarının bir göstergesidir.⁶⁵

Ur III sonrası dönemde, M.Ö. XIX. yüzyılda siyasal düşünüş açıdan büyük bir değişiklik meydana gelmeyecekti: Çok çeşitli Mezopotamya kentlerinde hükümdarlar adil yönetim ve halkın refahı arasında bir bağlantı kurmuş, açları doyurup yetimlerle dulları korumakla övünmüşlerdi. Adaletle hükmedip halkın refahını sağlayan hükümdar imgesine bu dönemde de başvurulacak,⁶⁶ göçebe üretim tarzıyla haraççı toplumların sürekli karşılaşmalarının etkisi olarak hükümdar çobana benzetilecekti. Yine bu dönemde hükümdarlar yasa yoluyla hükmederek hem düzeni sağlıyor hem de Lipit-İstar Yasaları'nda olduğu gibi (Akad, XIX. yüzyıl) yasaları tanrının yol göstermesi sayesinde yaptıklarını, bunlara riayet edilmezse ülkenin yıkılacağını iddia ediyorlardı.⁶⁷

Mezopotamya'nın güneyinde 1830-1531 arasında Eski Babil Devleti egemen olacaktı; aynı dönemde kuzeyde daha küçük bir kent devleti konumunda olan Eski Asur Devleti de varlığını sürdürecekti (2025-1378). Babil bölgenin ideolojik-kültürel merkezi haline gelmişti; Kral Hammurabi (h. 1792-1750) Babil'in egemenlik alanını genişletmiş, tapınaklar kurmuş, Babil tanrısı Marduk'un diğer tanrıların üzerinde bir konum elde etmesini sağlamıştı. Hammurabi'nin en önemli işlerinden biri, Mezopotamya hukuk geleneğini sistemli bir biçimde yazıya dökmesiydi. Lipit-İstar yasaları gibi başka yasaları da anımsatan bu yasa metninin başında yasaları tanrıların isteğiyle yaptığını anlatıyor, böylece haraççı ideolojide sıkça gördüğümüz gibi tanrısal alanla kendi yönetim alanı arasında bir bağ kurmuş oluyordu.⁶⁸ Tanrılar (Anu ve Marduk) tarafından adaleti tesis etmekle, kötülüğü yok etmekle, böylece gücünün zayıfı ezmesini engellemekle görevlendirildiğini iddia ediyordu. Elbette haraççı ideolojide her zaman olduğu gibi yönetilenlere teminat vermesi de gerekiyordu: Kendini bir "çoban" olarak niteliyor, açları doyurmak gibi bir görevinin olduğunu da hem kendine hem de yönetilenlere hatırlatmış oluyordu. Metnin sonundaysa düşmanlarını uzun uzadıya lanetliyordu.⁶⁹

M.Ö. II. binyıl ortalarından itibaren Babil siyasal ideolojisine dair günümüze ulaşan kaynakların sayısı azdır; bu dönemde Asur hakkında ise bilgi sahibi-

65 Banu, "İlk Çağ Doğu Felsefesi Açısından 'Asya Tipi' Sosyal Oluşum", s. 340.

66 Darling, *A History of Social Justice and Political Power in the Middle East*, s. 20.

67 Banu, "İlk Çağ Doğu Felsefesi Açısından 'Asya Tipi' Sosyal Oluşum", s. 320.

68 Banu, "İlk Çağ Doğu Felsefesi Açısından 'Asya Tipi' Sosyal Oluşum", s. 320-321.

69 "Hammurabi Kanunlarının Çevirisi", (haz.) M. Tosun ve K. Yalvaç, *Sumer, Babil, Assur Kanunları ve Ammi-Saduqa Fermanı*, Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1975, 181-217.

yiz. Asur kralları “Evrenin Kralı” (*şar-kiššati*), “Efendiler Efendisi”, “Prensler Prensi”, “Krallar Kralı” (*şar šarrāni*) gibi unvanlar kullanıyorlar,⁷⁰ güneşin her yerde olmasına benzer şekilde kralın hükümdarlığının tüm evren tarafından tanınması gerektiğini düşünüyorlardı. Hükümdar bizzat tanrı olmasa da onun insanlar arasındaki konumu, tıpkı güneşin diğer gök cisimleri karşısındaki konumu gibi üstün bir konumdu. Güneş tanrısı Şamaş’ın tapınaklardaki simgeleri gibi krallar da yaşayan simgelerdi.⁷¹ Dönemin yazıtlarında yanıp sönen yıldızlar ülkenin ve hükümdarının karşılaştığı tehlikelerle özdeşleştiriliyordu.⁷² Bir kez daha hükümdarın yöneticilik rolüne kozmik bir anlam verilmiş oluyordu.

Eski Babil İmparatorluğu’nun etkisini kaybetmesinden sonra I. binyıl başlarında Mezopotamya’nın kuzeyinde Asur, güneyde Babil mirasını devralan çeşitli devletler kurulmuş, batıdaysa önceki dönemlerde ortaya çıkan kent devletleri (örneğin Fenike) güç kazanmıştı. Önceki dönemlerde nadiren görülen tanrılık iddiaları, çok sayıda savaş ve istilanın yaşandığı, dolayısıyla hükümdarların gücünün sıklıkla tehlikeye girdiği bu dönemde neredeyse bütünüyle ortadan kalkmıştı.⁷³ Yine de tanrısallık bir bağlantıdan elbette bütünüyle vazgeçilmemişti: Hükümdarlar kullarının desteğini almak ve güvenini sağlamak için kozmik müttefiklerin, örneğin Marduk ve Aşşur gibi tanrıların kendilerine yardım ettiğini iddia ediyorlardı.⁷⁴ Her kabile ya da hanedanın kendi üstün tanrısı olduğundan, yeni bir hanedan, kent ya da kabile yükseldikçe yeni bir tanrı yüceltiliyordu. Yeni Asur kralları VIII. ve VII. yüzyıllarda Babil’e doğru topraklarını genişlettikçe Babil tanrısı Marduk yerine Asur’un tanrısı Aşşur’un gücünü vurgulamış, dünyada kendilerinin, göklerdeyse Tanrı Aşşur’un hüküm sürdüğünü iddia etmişlerdi.⁷⁵

Burada son olarak Anadolu’da kurulan iki haraççı devletten, Hitit ve Urartu devletlerinden bahsedeceğiz. Yarımadanın iç kısımlarında, Kızılırmak havzasında kurulan Hattuşa merkezli Hitit Devleti, XVII. yüzyılda etki alanını genişletmişti. Eski Krallık döneminden itibaren Hitit metinlerinde haraççı ideolojinin temel unsurlarını takip edebiliyoruz: Mısır ve Mezopotamya’da gördüğümüz pek çok örneğe benzer bir şekilde, Anadolu’da da haraççı-merkezi

70 Frankfort, *Kingship and the Gods*, s. 230.

71 Eckart Frahm, “Rising Suns and Falling Stars: Assyrian Kings and the Cosmos”, (haz.) Jane A. Hill, Philip Jones ve Antonio J. Morales, *Experiencing Power, Generating Authority: Cosmos, Politics, and the Ideology of Kingship in Ancient Egypt and Mesopotamia*, Philadelphia: University of Pennsylvania, Museum of Archaeology and Anthropology, 2013, s. 100-101, 105.

72 Frahm, “Rising Suns and Falling Stars”, s. 106, 112.

73 Jones, “Divine and Non-Divine Kingship”, 331.

74 Jones, “Divine and Non-Divine Kingship”, 342.

75 Steven W. Holloway, *Aššur is King! Aššur is King! Religion in the Exercise of Power in the Neo-Assyrian Empire*, London: Brill, 2001; Baruch A. Levine, “Assyrian Ideology and Israelite Monotheism”, *Iraq*, 67(1), 2005, s. 413.

tarımsal devletin egemen sınıfı, yönetilenler üzerinde hegemonya kurarken tanrısal referanslara başvurmuştu. Hitit ülkesi Fırtına Tanrısı'nın malı sayılıyor, hükümdarın bu tanrı tarafından görevlendirildiği iddia ediliyordu.⁷⁶ Yine bu dönem metinlerinde, hükümdarın, üst düzey görevliler ile kral ailesinin üyelerini içeren *panku* adlı bir meclise danıştığı anlatılıyordu, ancak bu meclisin yetkilerinin tam olarak ne olduğu konusunda bilgi sahibi değiliz.⁷⁷ Hitit Devleti bir süre düşüşe geçtikten sonra XV. yüzyılda yeniden yükseldi. Hitit İmparatorluğu döneminde (1350-1200) kral ve kraliçenin tanrıların başlıca hizmetkârları olduğu anlatılıyor,⁷⁸ hükümdarların ölmesinin büyük felaketler getireceğinden korkuluyor, bu felaketleri önlemek için karmaşık cenaze ritüelleri uygulanıyordu.⁷⁹

Urartu Krallığı (IX.-VII. yüzyıl) Van Gölü'nün doğusunda kurulan bir haraççı devletti. Diğer haraççı devletler gibi Urartu Devleti de sulama kanalları başta olmak üzere tarımsal üretimi kolaylaştıran teknik yapıları inşa etme görevini üstlenmişti. Haraççı ideolojinin diğer örneklerinde gördüğümüz unsurlara Urartu metinlerinde de rastlarız. Kral I. Sarduri, Tuşpa'da (günümüzde Van) bulunan bir Asur çiviyazısı tabletinde kendini "krallar kralı" olarak tanımlıyordu. Krallar bakir arazileri bayındır kılmakla, binalar inşa etmekle övünüyor; boş alanları bayındır hale getirmek onlar için büyük bir övünç kaynağıydı. Kralın inşa ettirdiği kent ya da kale, tanrıların kutsamasının bir işareti ve hükümdarların politik güçlerinin kanıtlanmış hali olarak gösteriliyordu.⁸⁰ VIII. yüzyıl metinlerinde hükümdarların hem askerî hem de mimari alandaki başarıları övülüyor,⁸¹ bu dönemin en etkili krallarından II. Sarduri "evrenin kralı" olarak adlandırılıyordu.⁸² Urartu hükümdarlarının bayındırlık çalışmalarıyla övünmeleri geleneğinin VII. yüzyılın başında hâlâ devam ettiğini tahmin edebiliriz: Bu dönemden günümüze yazılı belge kalmamış olsa da çok sayıda yerleşim yeri inşa ettirip bunlara kendi adlarını verdiklerini biliyoruz.⁸³

76 Jörg Klinger, "The Imperial Space – The Early Hittite Kingdom", (haz.) Eva Cancik-Kirschbaum, Nicole Brisch ve Jesper Eidem, *Constituent, Confederate, and Conquered Space in Upper Mesopotamia: The Emergence of the Mittani State*, Berlin, Boston: De Gruyter, 2014, s. 83.

77 Klinger, "The Imperial Space – The Early Hittite Kingdom", s. 83.

78 Dominik Bonatz, "The Divine Image of the King: Religious Representation of Political Power in the Hittite Empire", (haz.) M. Heinz ve M. H. Feldman, *Representations of Political Power: Case Histories from Times of Change and Dissolving Order in the Ancient Near East*, Winona Lake: Eisenbrauns, 2007, s. 112.

79 Bonatz, "The Divine Image of the King", s. 114.

80 Adam T. Smith, "Rendering the Political Aesthetic: Political Legitimacy in Urartian Representations of the Built Environment", *Journal of Anthropological Archaeology*, 19, 2000, s. 131-132, 141-142.

81 Smith, "Rendering the Political Aesthetic", s. 135.

82 Smith, "Rendering the Political Aesthetic", s. 139-140.

83 Paul Zimansky, "An Urartian Ozymandias", *The Biblical Archaeologist*, 58(2), 1995, s. 98.

b. İbraniler: Göçebelikten Haraççı Krallığa

Mezopotamya'nın kuzey ve batı sınır bölgelerinde yaşayan topluluklardan İbranilerin tarihine dair bilgilerimizin çoğu Yahudi kutsal metinlerinden gelir. Bunlar farklı dönemlerde yazılmış, X. yüzyıldan sonra derlenmiş dinsel metinlerdir; bu nedenle II. binyıl İbrani siyasal düşüncesinin gelişimiyle ilgili bilgilerimiz son derece eksik ve parçalıdır. Tevrat'ın başlarında anlatılanlardan, eski İbrani toplumunda insan-doğa ilişkisinin kavranışına dair bilgiler ediniriz. Tanrı insanı kendi suretinde yaratır, insan doğal varlıklara adlarını verir: Bu, insanın emek yoluyla doğadan ayırıp kendi toplumsal-insani varlık alanını oluşturmalarının, doğal belirlenimlerin dışına çıkıp iradi müdahalelerle üretim yapmasının bir anlatısıdır. Âdem'in biri çiftçi (Kabil/Kayın), diğeri çoban (Habil) olan iki oğlu arasındaki kavga Mezopotamya'da bir arada yaşayan haraççı-tarımsal ve göçebe-hayvancı üretim tarzlarının karşı karşıya gelmelerinin anlatısı olarak okunabilir. İbraniler kendilerini çoban figürüyle özdeşleştirirken Mezopotamya'da giderek artan tarımsal üretim ve yerleşikleşme eğilimi karşısında tedirginlik duyuyorlardı: Tevrat'taki anlatıya göre çoban çiftçiye göre daha inançlıdır ve en sonunda çiftçi tarafından öldürülmüştür.⁸⁴

Torah'ın ilk kitabı olan *Yaratılış*'ta göçebe klan toplumunda yaşayan İbranilerin düşünce dünyasına dair izler bulunur. İbrahim ve İzhak gibi aile babaları ve kabile reisleri (patriyarklar) başlıca muktedir figürlerdir; kabilelerin üstünde bir devlet iktidarı anlayışı gelişmemiştir. Mısır'ın M.Ö. XVI. yüzyılın sonlarında Batı Mezopotamya'ya yayılışının izdüşümü olan Torah bölümlerinden, II. binyıl İbrani siyasal düşüncesinde krallara karşı temkinli, hatta çoğunlukla olumsuz bir tavır takınıldığı anlaşılır. II. Ramses gibi imparatorluk dönemi firavunlarını tanıyan İbraniler bu tür bir krallığı kaçınılması gereken bir olgu olarak değerlendirirler. Torah'ın *Mısır'dan Çıkış* kitabında, dönemin diğer uygarlığından kalan metinlerde hiç görülmeyen bir şekilde, kölelik olumsuz terimlerle anlatılır.⁸⁵

Kenan diyarında (gün. Filistin) Mısır egemenliği M.Ö. II. binyılın üçüncü çeyreğinde gitgide zayıflayarak da olsa devam ederken İbraniler kralı bir klan toplumu olarak varlıklarını sürdürüyorlardı. Tanrı'nın hükümdar kabul edildiği bu dönemde Musa gibi yasa koyucular, Yeşu gibi komutanlar ve uzunca bir süre de Deborah ve Samuel gibi "hâkimler" (*shofet*; çoğul şekliyle *shoftim*) yönetim işlerinden sorumlu olabiliyorlardı; her birinin peygamberlik özellikleri olması da onların meşruiyetini güçlendiriyordu. Hâkimlerin

84 Kees Vander Pijl, *Modes of Foreign Relations and Political Economy: Volume 2: The Foreign Encounter in Myth and Religion*, London: Pluto Press, 2010, s. 70.

85 Matthew Martin III ve Daniel C. Snell, "Democracy and Freedom", (haz.) Daniel Snell, *A Companion to the Ancient Near East*, Malden: Blackwell, 2005, s. 405.

arasında Deborah gibi kadınlar da bulunuyordu. Ancak bu “yönetici”lerin iktidarı sınırlıydı ve krallık olumsuz görülüyor, verimli olan hiçbir şeyin kralı olmadığı hatırlatılıyordu.⁸⁶ Gideon gibi peygamber-komutanlar hükümdarlık vasfını özellikle reddediyor, İsrailoğullarının tek hükümdarının Tanrı olduğunu söylüyorlardı.⁸⁷ Ayrıca İbrani kabileleri çoğunlukla kendi aralarında karar verip bunlara karşı çıkıyorlardı, yöneticiler de dönemin Mezopotamya ve Mısır krallarının aksine iktidarlarını vârislerine miras bırakmıyorlardı.⁸⁸

Kenan üzerindeki Mısır egemenliği XIII. yüzyılda son bulmuş, göçebe ve yarı göçebe İbrani kabileleri yerleşik yaşama geçmeye başlamışlardı.⁸⁹ Tarım üretimi yaygınlaşırken hem yerleşik topluluğun korunmasını sağlayacak hem de tarımsal üretim için gereken teknik bilgi ve araçları merkezileştirecek bir yönetim yerine ihtiyaç duyulmaya başlandığı tahmin edilebilir. Yahudi kutsal metinlerinde İbrani halkının dönemin “hâkim”i olan Samuel’e başlarına bir kral gelmesi için ısrar ettiği, Samuel’in bu konuda son derece isteksiz olduğu, yine de halkın ısrarında devam etmesi üzerine Tanrı’nın da rızasıyla Saul’un kral olduğu anlatılır.⁹⁰ Böylece kurulan İsrail Krallığı, Kenan diyarının halihazırda gücünü kaybetmiş olan diğer topluluklarıyla savaşlar yaparak etki alanını genişletmişti. Mezopotamya’nın çeperlerinde yeni bir haraççı krallık kuruluyor, Yahudi kutsal metinlerine bu dönemlerden itibaren yapılan eklemeler haraççı ideolojinin izlerini taşımaya başlıyordu.

Metinlerde anlatılanlara bakılırsa, Saul sonrasında kral olan Davut’un komutasındaki orduların ele geçirdiği Kudüs başkent olmuştu. On Emir tabletlerini içeren Ahit Sandığı bu kente getirilmişti; kralın başlıca meşruiyet kaynağı bu sandığı muhafaza etmesiydi. Haraççı krallığın kuruluşu muhtemelen halkın kimi kesimlerini tatmin etmemiştir; bu dönemin izini taşıyan metinlerde krallar hem olumlu hem de olumsuz sıfatlarla niteleniyordu. Bir taraftan, Davut’un ve sonraki kralların sık sık günah işlediği ve Tanrı’nın bu günahları engellemek için peygamberler gönderdiği anlatılıyor, diğer yandansa, özellikle *Mezmurlar*’da, kralın Tanrı’yla özel bir ilişkisi olan, üstün, yüce bir insan olduğu tekrarlanıyordu.⁹¹ Krallığın kazandığı başarılar, tıpkı Sümer, Akat ve Asur örneklerinde olduğu gibi Tanrı’ya atfediliyor, Yahve’nin yükselişi ve tüm

86 *Kutsal Kitap: Eski ve Yeni Anlaşma (Tevrat, Zebur, İncil)*, İstanbul: Kitabı Mukaddes Şirketi, 2011: *Hâkimler*, 9:8-15.

87 *Kutsal Kitap: Hâkimler*, 18:23.

88 Menachem Lorberbaum, “The Price of Politics”, (haz.) Michael Walzer vd., *The Jewish Political Tradition: Volume I: The Authority*, New Haven: Yale University Press, 2000, s. 167.

89 Israel Finkelstein ve Neil Asher Silberman, *The Bible Unearthed: Archaeology's New Vision of Ancient Israel and the Origin of Its Sacred Texts*, New York: Touchstone, 2002, s. 118.

90 *Kutsal Kitap: 1. Samuel*, 8.

91 Norman K. Gottwald, “Kingship in the Book of Psalms”, (haz.) William P. Brown, *The Oxford Handbook of the Psalms*, Oxford: Oxford University Press, 2014.

halklara boyun eğdiriş övülüyordu.⁹² Hükümdarın Tanrı'nın oğlu olarak nitelendiği mezmurlar bile yazılmıştı.⁹³ Zaman geçip egemen sınıf bloku sorunlarla karşılaştıkça kralın Tanrı yardımını isteyen bir insanoğlu olarak nitelenmeye başladığını tahmin edebiliriz.⁹⁴ Haraççı ideolojide çokça karşımıza çıkan, hükümdarın ekonomik işlevlerinin anımsatıldığı ve gücünün meşrulaştırıldığı örneklere *Mezmurlar*'da da rastlarız: Hükümdarın adil bir yönetim uyguladığı, yoksullara yardım ettiği, tarımın gelişimini sağladığı, bu arada Tanrı'nın da yardımıyla diğer halkları yendiği anlatılır.⁹⁵

Davut'tan sonra kral olan oğlu Süleyman döneminde (970 c.-930 c.) Kudüs tapınağı inşa edilmiş, böylece tanrısal alanla siyasal iktidar arasındaki meşruiyet bağlantısı daha da belirgin bir şekilde kurulmuştu. Yine bu sıralarda önceki yüzyıllar boyunca birikmiş olan sözlü gelenek (mitler, efsaneler ve tarihsel anlatılar) standartlaştırılmaya ve yazıya geçirilmeye başlamıştı. Günümüzün Torah/Tevrat metinlerinin önemli bir kısmı bu dönemde şekillenecekti. Torah birkaç farklı metnin bir araya gelmesiyle oluşmuştur. Muhtemelen X. yüzyılın ortalarında yazıya geçirilen, Tanrı'dan "Yahve" adıyla bahsedilen kısımlarda (diğer bir deyişle, "Yahvist" metinde) İsrailoğullarının göçebe klan toplumu şeklinde örgütlendiği dönemlerin etkisi hissedilir. Bu metinde soyağacı dökümleri ve İbrahim gibi klan reislerinin (aile babalarının) yaşamöyküleri önemli yer tutar, baba iktidarı klan içindeki iktidarla özdeştir; Tanrı da temelde aşiretin koruyucusudur.⁹⁶

İsrail krallığı Süleyman'ın ölümünden kısa bir süre sonra, 920'li yıllarda kuzeyde İsrail, güneyde Yahuda krallıkları arasında ikiye bölünmüştü. Kutsal kitaplardaki anlatılara bakıldığında Süleyman sonrası İbrani krallarının doğrudan Tanrı'yla iletişime geçemedikleri görülmüyordu.⁹⁷ Samariya merkezli İsrail'in bu dönemde önemli bir entelektüel merkez haline geldiğini tahmin ediyoruz. İsrail krallığı 722'de Asurlular tarafından yıkılsa da kutsal metinler bu bölgede bir defa daha yazıya geçirilecek; Tanrı'nın "Elohim" olarak adlandırıldığı ("Elohist" olarak da bilinen) bu Kuzey metinlerinde bölünme sonrasındaki ilk İsrail Kralı I. Yeroboam döneminin sorunlarının etkisiyle sürekli olarak tehlikelerden ve korkudan bahsedilecekti.⁹⁸ Elohist metinler güncel korkuların yanında haraççı devletin ideolojisini de iyi bir şekilde yansıtır-

92 Kutsal Kitap: Mezmurlar (Zebur), 47.

93 Kutsal Kitap: Mezmurlar (Zebur), 2.

94 Kutsal Kitap: Mezmurlar (Zebur), 144.

95 Kutsal Kitap: Mezmurlar (Zebur), 18, 72.

96 Van der Pijl, *Modes of Foreign Relations and Political Economy: Volume 2*, s. 60-62.

97 (Haz.) Michael Walzer vd., *The Jewish Political Tradition: Volume 1: The Authority*, New Haven: Yale University Press, 2000, s. 201.

98 Robert B. Coote, *In Defense of Revolution: The Elohist History*, Minneapolis: Fortress, 1991.

du; bu açıdan, yitip gitmiş göçebe dönemin anlatılarının bir derlemesi olan Yahvist metinlere göre daha günceldiler. Elohist metinlerde kavim aidiyeti yerine dinsel aidiyet ön plandaydı,⁹⁹ göçebe toplumun aile babaları yerine Musa gibi sarayda yetişmiş bir lider figürü anlatıların merkezinde yer alıyordu.¹⁰⁰

c. Tunç Çağı Sonlarında Ege: Homeros Çağı

XIII. yüzyılın sonunda Mezopotamya ve Anadolu imparatorluklarının çöküşüyle Doğu Akdeniz kıyı şeridindeki kentler güçlenmişti. Haraççı üretim tarzının da, göçebe üretim tarzının da dışında yer alan bu kentlerin sakinleri çoğunlukla ticaretle uğraşıyordu. Fenike kentleri genelde monarşik yapıdaydı; hükümdarın yönetsel, ticari ve dinsel yetki ve görevleri vardı. Fenikelilerin siyasal düşünceleri üzerine birincil elden kaynaklarımız son derece sınırlıdır. Mısır'ın Yeni Krallık döneminden kalan Amarna Mektupları (M.Ö. XIV. yüzyıl) gibi belgelerden anlaşıldığı kadarıyla bu kentlerde belediye benzeri kurumlar bulunuyordu. XI. yüzyıl Mısır kaynaklarından anlaşıldığı kadarıyla Fenikeliler "meclis" anlamına gelen özel bir terim kullanıyorlardı (*mw'd*). Ticaretin gelişmesi ve tüccarların malvarlığının artmasıyla hükümdarların gücü sınırlanma eğilimi gösteriyordu. Ancak bu dönemin meclislerinin nasıl işlediği ve toplumun hangi kesimlerinin karar alma sürecine ne derecede katıldıkları hakkında bilgi sahibi değiliz.¹⁰¹

Geç Tunç Çağı'nda Yunan yarımadasında kurulan çeşitli büyüklüklerde krallıklar dönemin diğer haraççı devletleriyle benzer özellikler taşıyordu. Peloponnesos yarımadasının kuzeydoğusuna yayılan Mykene Krallığı'ndan günümüze çok sayıda kalıntı ulaşmıştır; bu veri zenginliği, yaklaşık 1600-1100 arasında Yunan yarımadasında kurulan uygarlığa "Mykene Uygarlığı" adı verilmesine neden olmuştur. Mykene döneminde Yunan yarımadasında görece büyük ve karmaşık tarımsal krallıklar yaygındı;¹⁰² başka bir ifadeyle, haraççı toplumlar ve krallıklar bu dönemde Yunan yarımadasında kurulmuştu. Homeros destanlarında (*İlyada* ve *Odyseia*) bu dönemlerde geçen olaylar anlatılsa da destanlar birkaç yüzyıl sonrasının toplumsal ve siyasal yapıları üzerinden anlatılır; bu nedenle Mykene uygarlığının siyasal düşüncesi üzerine bu metinlerden bilgi almamız zordur. Muhtemelen hem depremlerin ve kuraklıkların etkisiyle hem de Dorlar gibi savaşçı kabilelerin saldırılarıyla Mykene uygarlığı M.Ö. XII. yüzyılda çökmüştü; benzer bir çöküş aynı dönem-

99 Robert K. Gnuse, "Redefining the Elohist", *Journal of Biblical Literature*, 119(2), 2000, s. 209.

100 Van der Pijl, *Modes of Foreign Relations and Political Economy: Volume 2*, s. 62.

101 Stephen Stockwell, "Israel and Phoenicia", (haz.) Benjamin Isakhan ve Stephen Stockwell, *The Edinburgh Companion to the History of Democracy*, Edinburgh: Edinburgh University Press, 2012, s. 75-79.

102 Cartledge, *Ancient Greek Political Thought in Practice*, s. 31.

de Hitit uygarlığında da yaşanmıştı.¹⁰³ Dönemin krallıklarının güçlerini neden kaybettiği tartışma konusu olsa da kimi tarihçiler bunun nedeninin aşırı haraç toplama uygulamaları karşısında yönetilenlerin egemen sınıfa isyan etmeleri olduğunu öne sürmüşlerdir.¹⁰⁴ Haraççı krallıkların çöküşüne bağlı olarak XII.-VIII. yüzyıllar arasında okuryazarların sayısı azalacak, saraylar yıkılacaktı; küçük ölçekli tarım faaliyetleri sürse de kırsal topluluklar arasındaki bağlan-tılar son derece zayıflayacaktı.

Yunan yarımadasında nüfus VIII. yüzyılda yeniden artma eğilimine girmiş-ti. Topluluklar arası bağlantılar gelişmiş, tarlaların birleşmesiyle köy-kasaba benzeri yerleşim alanları ve küçük kentler (*polis*'ler) oluşmuştu.¹⁰⁵ Yunan ya-rımadasında oluşan kentler, kabile konfederasyonlarının uzantısıydı;¹⁰⁶ kabile yöneticileri büyük toprak sahipleri haline gelmiş ve *polis*'lerin "soylu" tabaka-sının temelini oluşturmuşlardı. Bu dönemde muhtemelen babadan oğula ge-çen bir soyluluk henüz gelişmemişti ve kralların çevresinde savaş başta olmak üzere çeşitli alanlarda başarı gösterenler toplanıyordu;¹⁰⁷ soy esasına dayan-masa da hükümdarın çevresindeki dar bir çevreyi burada "soylular" olarak adlandıracağız.

Homeros destanları "Karanlık Çağlar"dan çıkışın gerçekleştiği dönemde, muhtemelen 700-650 arasında son şekillerini alacaktı. Bu iki destan, daha önce de bahsettiğimiz gibi Mykene döneminde, muhtemelen XIII. yüzyıl ci-varında gelişen olayları konu ediniyordu,¹⁰⁸ ancak elimizdeki metinlerde bu olaylar VIII. yüzyılın toplumsal dinamikleriyle harmanlanarak anlatılıyordu. Destanlarda bir yandan soylular ve avam halk, diğer yandan da erkekler ve (ev alanıyla sınırlı kalan) kadınlar arasında keskin bir hiyerarşi vardı. Bu yöne-ten-yönetilen ayrımı ve eril tahakküm haraççı toplumları anımsatsa da des-tanların kahramanları Mykene uygarlığı krallıklarına kıyasla küçük ölçekli krallıkların hükümdarlarıydı.

Homeros'un yönetsel ideali krallıktı; birden fazla insanın önderliğinin iyi olmadığını, tek yönetici olması gerektiğini söylüyordu.¹⁰⁹ Hükümdarı tanrılaştırmasa da hükümdarın sözlerinin Zeus tarafından meşrulaştırıldığını hatırla-

103 Cartledge, *Ancient Greek Political Thought in Practice*, s. 25-26.

104 Malcolm Levitt, "The Neglected Role of Inequality in Explanations of the Collapse of Ancient States", *Clodynamics*, 10, 2019, s. 39-40.

105 Kurt A. Raflaub, "Poets, Lawgivers, and the Beginnings of Political Reflection in Archaic Greece", (haz.) Christopher Rowe ve Malcolm Schofield, *The Cambridge History of Greek and Roman Political Thought*, Cambridge: Cambridge University Press, 2007, s. 28.

106 Kojin Karatani, *Izonomi ve Felsefenin Kökenleri*, çev. Ahmet Nüvit Bingöl, İstanbul: Metis Yayınları, 2018, s. 27.

107 Walter Donlan, *The Aristocratic Ideal and Selected Papers*, Wauconda: Bolchazy-Carducci, 1999, s. 49.

108 Cartledge, *Ancient Greek Political Thought in Practice*, s. 30.

109 Homeros, *Ilyada*, çev. Azra Erhat ve A. Kadir, İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2019, II.204.

lattığı dizeler vardı.¹¹⁰ Hükümdarın müttefiki olan soylular da destanlarda yerlerini almıştı: Hükümdarlar iktidarını başka kişilerle paylaşmasalar da genellikle bir soylular grubuyla istişare ederek karar alıyorlardı.¹¹¹ Destanlar dönemin egemen sınıf blokunu idealize ediyordu: *Agathos* (iyi) ve *aretē* (erdem) gibi ahlaki kavramlar her zaman egemen sınıftan erkeklerle ilişkilendiriliyordu.¹¹² Homeros destanlarında egemen sınıftan olmayanlara (toplumun çoğunluğunu oluşturan üretici çoğunluğa) dair bilgilere nadiren rastlarız. Destanlarda anlatılan muharebelerdeki askerler muhtemelen bağımsız çiftçilerdi,¹¹³ dolayısıyla bunlar destanlarda karar alma sürecinde aktif bir rol oynamasalar da olayların gidişatında kilit öneme sahiptirler.

Yunan yarımadasında klan toplumlarının mirasını devralan küçük krallıkların etkin olduğu bu dönemde İyonya, Kıbrıs ve Güney İtalya sahillerinde deniz aşırı yerleşimler kuruluyordu. Kıbrıs ve İyonya'ya XII. ve XI. yüzyıllardan itibaren Yunan yarımadasından göçler yaşanmıştı,¹¹⁴ bu kolonileşme faaliyeti 1000-800 yılları arasında yoğunlaşmıştı. *Odysseia*'da yer alan Kyklops (Tepegöz) öyküsü gibi pek çok öyküde, yeni keşfettikleri topraklarda kendilerinkinden farklı bir yaşam biçimiyle karşılaşan Yunanların tepkilerini gözlemlemek mümkündür: Bu bölgelerde yaşayan bazı toplulukları vahşi olarak görmüşler, bazılarının ticaret yeteneklerinden ya da ürettikleri tarımsal ürünlerden etkilenmişlerdir.

İyonya başta olmak üzere bu bölgelerdeki kolonizasyon faaliyeti, Yunan yarımadasındakinden çok farklı toplumsal yapıların oluşmasıyla sonuçlanmıştı. Yunan yarımadasındaki *polis*'lerde klan toplumundan devrolunan katı tabaka ayrışmaları varlığını sürdürüyordu; bu bölgedeki *polis*'ler kabileler arası bir ortaklıkla kurulurken, İyonya'daki kentlerdeyse klan yöneticileri-soyluları ve avam halk arasında bir ayrım yoktu; yerleşimciler eşit kabul ediliyordu; İyonya topraklarında küçük tarımsal üretim ve ticaret faaliyetleri yoğun; sanat ve zanaatlara büyük ilgi vardı.¹¹⁵ İyonya'daki koloni-*polis*'ler bireyler arasındaki bir sözleşmeyle kurulmuştu. Bu bölgede küçük üreticilerin ortak işlerini kendi aralarında tartışarak yönettikleri yönetim biçimi Kojin Karatani tarafından *izonomi* olarak adlandırılır. Homeros destanlarında soylu olmayan kişilerin

110 Homeros, *İlyada*, II.100-108, I.237-239; Raaflaub, "Poets, Lawgivers, and the Beginnings of Political Reflection in Archaic Greece", s. 33.

111 Homeros, *Odysseia*, çev. Azra Erhat ve A. Kadir, İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2019, VIII.390-1; Cartledge, *Ancient Greek Political Thought in Practice*, s. 35; Raaflaub, "Poets, Lawgivers, and the Beginnings of Political Reflection in Archaic Greece", s. 29.

112 Susan Moller Okin, *Women in Western Political Thought*, Princeton: Princeton University Press, 1979, s. 17.

113 Raaflaub, "Poets, Lawgivers, and the Beginnings of Political Reflection in Archaic Greece", s. 29.

114 Cartledge, *Ancient Greek Political Thought in Practice*, s. 27.

115 Karatani, *İkonomi ve Felsefenin Kökenleri*, s. 38, 42, 54, 60.

karar alma mekanizmalarına katıldığı nadir örneklerde, bu *izonomi* pratiklerinin izlerini bulmak mümkündür. Homeros'un klan toplumuna özgü sonuç gelmez kan davası silsilelerini eleştirdiği dizelerde de İyonyalıların bakış açısını tespit etmek mümkündür.¹¹⁶



Mezopotamya ve Doğu Akdeniz dünyasının Tunç Çağı'nda Mısır'a kıyasla çok daha istikrarsız olması, bu bölge insanların savaşlar ve kıtlıklarla karşı karşıya olmaları erken dönem siyasal düşünüşe de etki etmiştir. Haraççı devletlerin varlığına rağmen, egemen sınıf blokunun uzun bir süre boyunca düzen sağlamasının mümkün olmadığı bu koşullarda hükümdarın tanrı olduğu iddia edilememiş, yine de bizzat hükümdarın olmasa da hükümdarlık kurumunun tanrısal bir nitelik taşıdığı ya da hükümdarın zaferlerini tanrı(lar) yardımıyla kazandığı söylenegelmiştir. Kuraklık ve savaşlara bağlı olarak sayısı artabilen yoksullar da dahil olmak üzere tebaasının aktif desteğine muhtaç olan hükümdarlar, yoksulları doyurduklarını anımsatarak meşruiyetlerini sağlamıştır; böylece çoban-kral imgesi bu dönemlerden itibaren Mezopotamya'da gelişmiştir. Klan toplumları, kent devletleri ve kısa süreli imparatorluklar arasında sıkça geçiş olması da bu bölgede kullanılan kavram yelpazesini genişletmiştir. Bütün bu farklı topluluklar üzerinde geçici de olsa egemenlik kurma ihtimallerinin bulunmasıysa dünyaya hükmeden yöneticilere dair kavramların çokça kullanılmasına neden olmuştur.

3. Tunç Çağı'nda Asya: Kabileler ve Teritoryal Tarım Devletleri

Asya, birbirinden farklı pek çok bölgenin bulunduğu bir alana verilen addır. Çeşitli dönemlerde, bu kıtada yaşayan halkların bazı ortak özelliklere sahip olduğu iddia edilmiştir; oysa XXI. yüzyılda olduğu gibi Tunç Çağı'nda da tek bir Asya kültüründen bahsetmek mümkün değildir. Bu kitapta "Asya"ya coğrafi bir terimin ötesinde bir anlam yüklemeyeceğiz; bu başlığın altındaysa Hazar Denizi civarından Çin Denizi'ne uzanan geniş alanı inceleyeceğiz. Tunç Çağı'nda Asya'da, bir kısmı platolarda, bir kısmı da nehir havzalarında olmak üzere bir dizi uygarlık kurulmuştu. Burada sırasıyla önce İndus ve Ganj havzalarında kurulan tarımsal topluluklar üzerinden erken dönem Hint uygarlığına, daha sonra da Yangtse vadisinde ortaya çıkan Çin uygarlığına odaklanacağız.

¹¹⁶ Karatani, *Izonomi ve Felsefenin Kökenleri*, s. 70.

a. Vedalar Döneminde Güney Asya

Günümüzde Kuzey Hindistan'ın ve Pakistan'ın bulunduğu bölgede, M.Ö. II. binyılda "İndus Vadisi (ya da Harappa) Uygarlığı" adı verilen, Mezopotamya ve Eski Mısır uygarlıklarıyla dönemdaş olan bir tarımsal uygarlık ortaya çıkmıştı. Bu uygarlık alanı içinde kurulmuş olan kent ve kasabalardan günümüze pek çok yazılı ve yazısız obje kalmıştır; bunlar üzerine yapılan çalışmalardan İndus Vadisi'nde yöneten-yönetilen ayrımının geliştiği, kentsel üretimin önem kazandığı, ancak temelde tarımsal üretim yapan, muhtemelen haraççı üretim biçimine göre örgütlenmiş toplulukların yaşadığını anlıyoruz. Fakat kullanılan yazı sistemi deşifre edilemediği için dönemin siyasal düşünceleri hakkında bilgi edinmemiz mümkün olmamıştır.

İndus Vadisi'nde kurulan devletler 1700 civarında güçlerini yitirmeye başlamışlardı; aynı dönemlerde muhtemelen Orta Asya'nın Batı bölgelerinden gelen, İranlılarla ve Avrupalılarla akraba göçebe halklar Hindistan'a yerleşmeye başlamıştı; bunlardan Ari/Aryan halkının kuzeyden güneye göçü bölgenin tarihinde önemli bir dönüm noktasıydı. Göçleri takip eden, 1300-300 arasındaki döneme ilişkin bilgiler, manzum dinsel metinleri içeren *Veda* derlemelerinden kaynaklanır. *Veda*, "bilgi, bilgelik" anlamlarını çağrıştıran *vid-* kökünden türemiş bir sözcüktür. Dört *Veda* derlemesi (*Rigveda-Saṃhitā*, *Yacurveda-Saṃhitā*, *Sāmaveda-Saṃhitā*, *Atharvaveda-Saṃhitā*) bin yılı aşkın bir dönemde oluşmuş ve sonraki dönemlerde son şeklini almıştır, bu nedenle bu metinlerden toplum yaşamına, yasalara ve yönetime dair düşüncelerin tarihselleştirilmesi son derece güçtür.¹¹⁷ Örneğin *Rigveda*'nın II.-VIII. kitapları daha eski tarihlidir, I. ve X. kitapların büyük kısmı daha yeni olsa da bunların içinde eski tarihlere ait ilahiler de bulunur.¹¹⁸

Rigveda'da anlatılan topluluklar Doğu Afganistan, İndus Vadisi ve Pencab'da yaşıyorlardı.¹¹⁹ Bunlar genellikle hayvancılıkla uğraşan, göçebe ve yarı göçebe topluluklardı; bunların içinde ortaya çıkan, *vidatha* adı verilen aile kurullarında erkekler gibi kadınların da etkili olduğu anlaşıyor.¹²⁰ Topluluğun çoğunluğunu hayvancılıkla uğraşan *viś*'ler oluşturuyordu. Topluluğun bütünü ve onların hayvanlarını gerekirse güç kullanarak dışarıdan gelen tehlike ve tehditlere karşı korumakla görevlendirilen önderler de yavaş yavaş ortaya

117 Bu konuda bkz. Shrikam G. Talageri, *The Rigveda and the Avesta: The Final Evidence*, New Delhi: Aditya Prakashan, 2008.

118 Suvira Jaiswal, *The Making of Brahmanic Hegemony: Studies in Caste, Gender and Vaiṣṇava Theology*, New Delhi: Tulika Books, 2018, s. 27.

119 Jaiswal, *The Making of Brahmanic Hegemony*, s. 70.

120 Ram Sharan Sharma, *Aspects of Political Ideas and Institutions in Ancient India*, Delhi: Motilal Banarsidass, 2015, s. 88.

çıkmağa başlamıştı. Güç kullanarak topluluğu koruma görevi belirli kişilere verilmişti.¹²¹

Ariler, doğal varlık alanının kendine özgü bir işleyişi olduğunu gözlemlemiş ve bu işleyişin bir kurallar bütünü teşkil ettiğini fark etmişti. Erken dönem *Veda*'lardaki doğa kavrayışı materyalist bir nitelik taşıyordu: Başlangıçta maddenin var olduğu ve yine maddenin kendi içindeki dönüşümlerin sonucunda canlı-cansız varlıkların ve tanrılarının oluştuğu düşünülüyordu.¹²² *Veda*'larda sıkça karşımıza çıkan *rita* kavramı tüm var olanların (ve tanrılarının da) tabi olduğu, doğal nedensellik ağlarının bütünü olan doğal-kozmik yasayı ifade eder. Aryan toplulukları, doğaya müdahale etme yeteleri geliştikçe, kendileri gibi bilinç sahibi varlıkların –insanbiçimli tanrılarının– doğanın bütününe şekillendirdiğine inanmaya başlamış, bu tanrılarla insanlar arasında hareket ve söz üzerinden ilişkiler kurmaya çabalamışlardı. Böylece karmaşık kurban törenleri ve dualar geliştirmiş, hayvan stokunu zenginleştirirken tanrılarını dualarıyla ve ritüelleriyle yatıştırmaya çalışmışlardı.¹²³ Tanrılarla bağlantı kurmakla görevlendirilen kişiler zamanla bir meslek grubu (rahipler) haline gelecekti. Bu arada topluluk içi düzenleme ve kurallar, örf ve âdetler Sanskrit dilinde “bir arada tutmak” anlamını çağrıştıran *dhr* kökünden türeyen bir sözcükle *dharma* (“bir arada tutan”) olarak adlandırılmaya başlanıyordu. Toplulukların iki yasaya –insanların müdahale edemeyeceği *rita*'ya ve insani kaynaklı *dharma*'ya– tabi olduğu kabul ediliyordu.

Rigveda'nın geç tarihli ilahilerinde ve sonraki dönemlerde yazılan diğer *Veda*'larda Aryan toplulukların giderek yerleşik hayata ve tarımsal üretime geçtiği anlaşılar. Artık Ariler doğuya doğru ilerliyor, günümüzdeki Kuzey Hindistan'a yerleşiyorlardı.¹²⁴ Bu dönemde kadınlar, *sabhā* ve *samiti* adı verilen kurullardaki etkilerini kaybetmişti.¹²⁵ *Viśṣvaiśya* sözcükleri artık hayvancılık değil, tarımsal üretim yapan bir kitleyi işaret etmek için kullanılıyordu.¹²⁶ Kabilelerin başında, topluluğun erkek üyeleri tarafından seçilen bir savaşçı lider (*rācan*) bulunuyordu.¹²⁷ Rahiplik gibi yöneticilik görevleri de baş-

121 *The Hymns of the Rigveda: Vol. III*, çev. Ralph T. H. Griffith, Benares: E. J. Lazarus, 1891, VIII.35.17; Türkçesi: *Rigveda*, çev. Korhan Kaya, İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2018; Jaiswal, *The Making of Brahmanic Hegemony*, s. 13, 36.

122 *The Hymns of the Rigveda: Vol. IV*, çev. Ralph T. H. Griffith, Benares: E. J. Lazarus, 1892, X.129; V. Brodov, *Indian Philosophy in Modern Times*, çev. Sergei Zyrovatkin, Moscow: Progress Publishers, 1988, s. 44-47.

123 Jaiswal, *The Making of Brahmanic Hegemony*, s. 13.

124 Jaiswal, *The Making of Brahmanic Hegemony*, s. 70.

125 Sharma, *Aspects of Political Ideas and Institutions in Ancient India*, s. 88-89.

126 Jaiswal, *The Making of Brahmanic Hegemony*, s. 12.

127 Hari Pada Chakraborti, *Vedic India: Political and Legal Institutions in Vedic Literature*, Calcutta: Sanskrit Pustak Bhandar, 1981, s. 102-103.

langıçta topluluğun tüm üyelerine açıktı.¹²⁸ *Veda*'larda seçimle işbaşına gelen yönetici için dualara rastlanır.¹²⁹ Seçimi yapan topluluk üyeleri, görevini ifa ettiği dönem boyunca lideri denetlemeye devam ediyor, gerekirse onu görevinden alabiliyorlardı.¹³⁰ Muhtemelen rahiplerin yöneticilerle ittifak halinde olduğu dönemlerin ürünü olan *Veda* ilahilerinde, rahiplik ve yönetme işlevleri arasında bir denge ve tamamlayıcılığa dair ibarelere rastlamak mümkündür. *Atharvaveda*'da kralın temsil ettiği *kṣattrā* (siyasal iktidar) ve rahiplerin temsil ettiği *brahman* (dinsel otorite) olmak üzere iki güçten bahsediliyordu.¹³¹ Geç *Veda* döneminde kralın kutsallığı *Aśvamedha* (at kurbanı) ve *Rācasūya* (tahta çıkış) gibi dinsel törenlerle perçinlenmişti.¹³²

Yönetilenler ve yönetenler arasındaki ayrışma giderek derinleşip Hint toplumu bir haraççı üretim tarzına göre yeniden örgütlenirken diğer haraççı ideoloji örneklerinde gördüğümüz gibi burada da hükümdar mutlak güç sahibi olarak kabul edilmiyordu. Hükümdarın topluluğu koruması ve örflere (*dharma*) göre hüküm sürmesi bekleniyordu. Lider yasa yapıcı değil, yasanın koruyucusu ve uygulayıcısıydı.¹³³ Topluluğun ve hükümdarın uyması gereken yasanın kaynağı topluluğun kendisiydi; *Veda* döneminin *dharma*'sı zamanla yerleşiklik kazanmış topluluk içi düzenlemelerden ibaretti.

I. binyılın ilk yarısında Ari uygarlığında tarımsal üretim gelişimini sürdürürken demirden üretim araçlarının yapıldığı ve ticaret merkezleri haline gelen kentler de oluşmaya başlıyordu. Tarımsal üretimi güvence altına almak amacıyla (örneğin yağmur yağmasını sağlamak için) doğaya hükmettiklerine inanılan tanrılarla doğrudan bağlantıya geçilmesi, bunun için de rahiplerin aracılığına başvurulması gerekiyordu. Ayrıca tarımsal üretim topluluk içi ilişkilerin karmaşılaşmasına neden olmuştu; üretimin, mübadelenin ve diğer faaliyetlerin düzenlenmesi için süreklileşmiş kurallara ihtiyaç duyuluyordu. Örf ve âdetin kaydını tutan ve doğal-tarımsal kuralları insanlara uyarlayan, dolayısıyla hem dünyevi kuralların (*dharma*) hem de kozmik yasanın (*rita*) aktarıcısı olan rahiplere giderek daha çok başvuruluyordu. Öyle ki rahipler (*brāhmaṇ*'lar) çoğu zaman yönetici-savaşçıları (*kṣatriya*) dengeleyen, kimi durumlarda da onlarla çatışan bir toplumsal tabaka haline gelmekteydi.

Geleneksel-manzum *Veda* ilahilerinin düzyazı yorumları olan *Brāhmaṇa* metinleri *brāhmaṇ*'ların güçlendiği dönemlerin ürünleriydi. Erken *Veda* me-

128 Jaiswal, *The Making of Brahmanic Hegemony*, s. 13.

129 *Atharvaveda-Saṃhitā*, çev. William Dwight Whitney, Cambridge, MA: Harvard University, 1905, III.4.2.

130 Chakraborti, *Vedic India*, s. 107.

131 *Atharvaveda-Saṃhitā*, II.15.4; X.5.1-4; Chakraborti, *Vedic India*, s. 116.

132 Jaiswal, *The Making of Brahmanic Hegemony*, s. 72.

133 Chakraborti, *Vedic India*, s. 127-128.

tinlerinin materyalizmi bu metinlerde yerini idealist bir kavrayışa bırakmaya başlıyordu: *Brāhman*'lar zihin emeğinde uzmanlaşmış tüm diğer meslek grupları gibi bilişsel-zihinsel yetileri insanüstü-doğaüstü bir konuma yerleştirmiş, böylece varoluşun kaynağında ve temelinde soyut/zihinsel unsurlar olduğunu iddia etmeye başlamışlardı. *Brāhman*'ların tabakalaştığı bu dönem aynı zamanda Ari uygarlığı için bir krallıklar çağıydı. Kosala ve Magadha gibi krallıklar kurulurken *rācan* sözcüğü "kral" anlamını kazanıyordu. Yönetici-savaşçı aileler artık aynı zamanda toprak sahibiydi.¹³⁴ Artık yöneticiler seçimle değil, veraset usulüyle başa geliyordu. Krallığın babadan oğula geçtiğine dair ibareler içeren kimi *Rigveda* ilahileri bu dönemin krallık anlayışının izini taşır. Ancak hanedan aidiyeti yönetilenlerin rızasını elde etmek için yeterli değildi; bu nedenle iktidar tanrısal referanslarla da meşrulaştırılıyordu.¹³⁵ *Veda*'lara bu dönemde yapılmış olduğu anlaşılan eklemelerden ve *Brāhmaṇa*'lardan anlayabildiğimiz kadarıyla rahipler bu dönemde kralların müttefiki olarak onların iktidarını meşrulaştırıcı metinler yazmaya başlamıştı. Kimi geç dönem *Rigveda* ilahilerinde kralın insan şekline bürünmüş bir büyük tanrı olduğu söyleniyor; muhtemelen bu dönemde yazılan *Atharvaveda*'nın bazı kısımlarında kralın tanrı İndra'nın özelliklerini taşıdığı iddia ediliyordu.¹³⁶ *Aitareya Brāhmaṇa*'da tanrıların düşmanları olan *Asura*'lara (iblislere) karşı durabilmek için tanrı Varuna'yı kral seçtikleri anlatılıyor, böylece dünyevi krallık tanrısal krallığın bir yansıması olarak meşrulaştırılıyordu.¹³⁷ Diğer haraççı ideoloji örneklerinde olduğu gibi bu dönemin Hindistan'ında da krallık doğaüstü güçlerle özdeşleştirilip yüceltilmişti.

Hükümdarların dinsel-tanrısal referanslar üzerinden siyasal iktidarlara meşrulaştırma çabalarının toplulukta nasıl bir karşılık gördüğünü bilemiyoruz. Ancak Mısır'da olduğu gibi Geç Veda dönemi Ari topluluklarında da kralların tüm tanrısal meşruiyet iddialarına rağmen keyfi hareket etme imkânına sahip mutlak yöneticilere dönüşmediklerini anlıyoruz. Bu dönemde hükümdarın konumunun ve hayatının sürekli tehlikede olması, onun tanrısallık iddiasına gölge düşürüyordu. Buna ek olarak, Ariler tanrıların mutlak güce sahip olduğuna inanmıyor, onları insanlarınkini andıran zaafılara sahip varlıklar olarak hayal ediyorlardı.¹³⁸

Geç Veda döneminde hükümdarların tanrısallık iddiası üzerinden mutlak güç kazanmalarını engelleyen bir diğer etmen rahiplerin konumuydu. Artık, *kṣattrā* (siyasal iktidar) ve *brahman*'ın (dinsel otorite) tanrılar âleminde uzan-

134 Romila Thapar, *Ancient Indian History: Some Interpretations*, New Delhi: Orient Longman, 1978, s. 42.

135 Chakraborti, *Vedic India*, s. 101-128.

136 *Atharvaveda-Saṃhitā*, IV.8.3; Chakraborti, *Vedic India*, s. 106, 108.

137 Chakraborti, *Vedic India*, s. 105.

138 Chakraborti, *Vedic India*, s. 104, 109, 114.

tıları olduğu söyleniyor, bu ikiliğe mitolojik karşılıklar bulunuyordu, örneğin *Śatapatha Brāhmaṇa*, *brahman*'ı bilge Brihaspati'yle, *kṣattrā*'yıysa tanrı *Indra*'yla özdeşleştiriyordu.¹³⁹ Krallar ile rahipler arasındaki uyumsuzluk ve çatışmaların izdüşümleri de geç dönem *Veda* ilahilerinde ve *Brāhmaṇa*'ların bazılarında karşımıza çıkar. Rahipler tarafından kayda geçirilmiş bu metinlerde rahiplerin krallara üstün olduğu kanıtlanıyordu. *Śatapatha Brāhmaṇa*'ya göre bir *brāhmaṇ* kral olmadan hayatını sürdürebilse de *kṣatriya*'lar *brāhmaṇ* olmadan varlık gösteremezdi.¹⁴⁰ *Aitareya Brāhmaṇa*'da *kṣatriya* iktidarının *brāhmaṇ*'ların otoritesine tabi olduğu iddia edilmmişti.¹⁴¹ Buna ek olarak dönem metinlerinde kralların insani kökenleri vurgulanmış, hatta daha sonraları, rahiplerden daha alt konumda oldukları da belirtilmişti. Böylece kralın tanrısal niteliklerinin sınırları çizilirken,¹⁴² güçlenen rahipler krallar karşısında üstünlük iddia etmeye başlamıştı.

Okuma yazma ve bilgi aktarımı avantajlarını ellerinde bulunduran *brāhmaṇ*'lar kendilerinin üstün olduğu katı bir toplumsal tabakalaşma modelini (kast sistemini) dinsel referanslarla meşrulaştırıyorlardı. Bu dönemde yaygınlaşan *brāhmaṇ* ideolojisine göre toplum başlıca dört temel tabakadan (*varṇa*'dan) oluşuyordu. Toplumsal hiyerarşinin en üstünde *brāhmaṇ*'lar, onların altındaysa *kṣatriya*'lar bulunuyordu; bunların ortak noktaları kol emeğiyle uğraşmamalarıydı. Üretici *varṇa*'lar artık iki çeşitti: Toprak sahipleri *vaiśya* tabakasını, daha yoksul, zanaatkarlıkla uğraşan, çoğu zaman ev hizmetçisi ya da tarım işçisi olarak çalışan kişilerse *śūdra* tabakasını oluşturuyordu. Bu son tabaka hem Ari olmayanları hem de mülksüzleşmiş Arileri içeriyordu.¹⁴³ Bu şekilde özetleyebileceğimiz *çāturvarṇya* ("dört *varṇa*") sisteminin dışında, yerel düzlemde çok çeşitli ve karmaşık tabakalaşma biçimleri vardı.

Çāturvarṇya gerçekte var olan bir sınıfsal tabakalaşmanın idealleştirilmiş modeliydi. *Veda*'lara yapılan eklemelerle bu model dinsel bir nitelik kazanacak ve böylece eleştiriye kapatılacaktı.¹⁴⁴ *Rigveda-Saṃhitā*'ya tam olarak ne zaman eklendiğini bilmediğimiz *Puruṣa* ilahisi (*Puruṣasūkta*), bu meşrulaştırıcı metinlerin en önemli örneğidir. Başka *Veda* metinlerine eklenen dize-lerde de tekrarlanan bu anlatıyla dörtlü *varṇa* sistemi organizmacı bir bakış

139 *Śatapatha Brāhmaṇa*, V.3.5.7; Chakraborti, *Vedic India*, s. 118. Başka örnekler için bkz. Ananda K. Coomaraswamy, *Spiritual Authority and Temporal Power in the Indian Theory of Government*, New Delhi: Indira Gandhi National Centre for the Arts - Delhi: Oxford University Press, [1942] 1993.

140 *Śatapatha Brāhmaṇa*, IV.1.4.6; Chakraborti, *Vedic India*, s. 120.

141 Chakraborti, *Vedic India*, s. 121.

142 Chakraborti, *Vedic India*, s. 123.

143 Jaiswal, *The Making of Brahmanic Hegemony*, s. 73-74.

144 Romila Thapar, "Social Mobility in Ancient India with Special Reference to Elite Groups", (haz.) Ram Sharan Sharma ve Vivekanand Jha, *Indian Society: Historical Probing: In Memory of D. D. Kosambi*, New Delhi: People's Publishing House, 2013, s. 101; Burjor Avari, *India: The Ancient Past: A History of the Indian-Subcontinent from 7000 BC to AD 1200*, New York: Routledge, 2007, s. 74.

açısıyla meşrulaştırılıyor, diğer bir ifadeyle, her bir toplumsal tabaka insan organizmasının belirli bir unsuruyla özdeşleştiriliyordu. Buna göre kozmik varlık Puruṣa'nın ağzından *brāhmaṇ*, kollarından *rācanya* (*kṣatriya*), bacaklarından *vaiśya*, ayaklarından *śūdra* doğmuştu.¹⁴⁵ Böylece tarihsel süreç içinde ve toplumsal mücadeleler sonucunda oluşmuş tabakalaşma, hem doğal hem de dinsel temelli bir hiyerarşinin uzantısı olarak anlatılıyor, dolayısıyla bu tabakalaşmanın ezelden gelip ebede gittiği iddia ediliyor, sorgulanması ve dönüştürülmesi engelleniyordu. Sonraki dönemlerin *brāhmaṇ* yazarları emekçi sınıfları küçümseyici tavırlarında daha da ileri giderek *śūdra*'ların tanrısal bir yaratıdan değil, *asura*'lardan (iblislerden) doğduğunu iddia edeceklerdi.¹⁴⁶

Bu arada dönemin metinlerinde *varṇa* ayrımlarının olmadığı toplumların tasvirine de rastlanıyordu; mülkiyet ve miras kategorilerinin (ve elbette *varṇa* ayrımlarının) bulunmadığı "Uttarakuru" ülkesine dair öyküler muhtemelen geçmişin eşitlikçi topluluklarının nostaljisini yansıtan "sınıf ütopyaları"ydı.¹⁴⁷

Geç Veda döneminde *dharma* terimine verilen anlamda da bir değişim olmuştu. Daha önce de gördüğümüz gibi, Erken Veda döneminde *dharma*'nın anlamı gelenek kaynaklı kurallarla sınırlıydı. Yeni dönemdeyse *dharma* genel etik kuralları ifade etmeye başlıyor, bu kurallara kozmik bir anlam veriliyordu. *Dharma* artık insan yapımı olmayan, kaynağı doğada ve doğaüstünde bulunan bir kurallar bütününe belirtmek için kullanılıyor,¹⁴⁸ Veda döneminin *rita* (kozmetik yasa) kavramını anımsatan bir anlam kazanıyordu. *Āraṇyaka* metinlerinde (VII. yüzyıl c.) örneklerine rastlanan yeni tanıma göre *dharma* tüm evrenin temeliydi.¹⁴⁹ Bu, insanlar tarafından konmuş kurallara doğal ve doğaüstü özellikler atfederek onlardan yabancılaşmaları anlamına geliyordu.

b. Doğu Asya'da Kozmolojik Hükümdarlık Tasavvurları

Bu dönemin pek çok bölgesinde olduğu gibi Çin'de de toplum Tunç Çağı'nın başlarında aşiret ve kabileler üzerinden örgütlenmişti. Çin toplumu, mensuplarının sayısı 70.000 ile bir milyon arasında değişen kabilelere bölünmüştü. Bu kabileler tarımsal üretim yaparken haraççı krallıklar da kurulmakta gecikme-

145 *The Hymns of the Rigveda: Vol. IV*, çev. Ralph T. H. Griffith, Benares: E. J. Lazarus, 1892, X.90.12.

146 *Taittiriya Brāhmaṇa*, I.2.6.7, (akt.) Jaiswal, *The Making of Brahmanic Hegemony*, s. 44.

147 Bu öyküler *Aitareya Brāhmaṇa*'da karşımıza çıkar, sonraki dönemlerin Budist ve Cain metinlerinde de tekrarlanır. Bkz. Ramkrishna Bhattacharya, "Utopias and Class Utopias: A Comparative Study of Uttarakuru and Ramaraja", *Psyche and Society*, 15(2), 2016, s. 22-28.

148 Patrick Olivelle, "The Semantic History of Dharma: the Middle and Late Vedic Periods", (haz.) Patrick Olivelle, *Dharma: Studies in its Semantic, Cultural and Religious History*, Delhi: Motilal Banarsidass, 2009, s. 83-84; Alf Hiltebeitel, *Dharma: Its Early History in Law, Religion, and Narrative*, Oxford: Oxford University Press, 2011.

149 *Taittiriya Āraṇyaka*, 10.79, (haz.) Ainslie T. Embree, *Sources of Indian Tradition: Volume One: From the Beginning to 1800*, New Delhi: Penguin Books, 1992, 217.

mişti. Sırasıyla Xià, Shāng ve Zhōu hanedanları Çin'de siyasal iktidarı ellerinde toplayacaktı. Bu dönemin siyasal düşünceleri, sonraki dönemlerde derlenmiş olan kaynaklardan takip edilebilmektedir. Xià Hanedanı dönemine ait tarihsel belge bulunmadığından bu döneme dair bilgiler, mitolojik metinlerden elde ediliyor. Bu dönemde (M.Ö. II. binyıl başlarında) Çin topraklarında diğer Tunç Çağı uygarlıklarındakine benzer bir şekilde tarımsal üretimin geliştiği anlaşılmaktadır. Bedensel ve zihinsel faaliyetler arasında bir işbölümü ortaya çıkmış, tarımsal faaliyetlerin eşgüdümünü sağlayanlar zamanla hükümdar olarak kabul edilmiş, merkezi bir siyasal iktidar oluşmuştur. Sonraki yüzyıllarda derlenip toplanan *Shàng Shū*'da (*Shūjīng: Kayıtlar Klasığı*) bu dönemin imparatorlarının verdiği rivayet edilen öğütler yer alır. Bu metinlerde efsanevi imparator Yáo'nun takvimi meydana getirdiği, tanrılardan vekâlet alarak halkın varlığı için zorunlu şeyleri sağladığı anlatılıyordu.¹⁵⁰ Haraççı ideolojinin tipik özelliklerinden biri olan, egemen sınıfın üretim için gerekli bilimsel bilgiyi ve teknik donanımı sağlamasının yönetilenlere hatırlatılması, bu metinlerde bir kez daha karşımıza çıkıyordu.¹⁵¹ Bir diğer efsanevi imparatorun, Shùn'un ilk Xià hükümdarı Yǔ'ya ve adaletten sorumlu vezir Gāo Yáo'ya verdiği öğütlerde, yasalara göre yöneten ve halkın sorunlarını dikkate alan bir hükümdar modeli yüceltiliyordu.¹⁵²

Shāng Hanedanı döneminden itibaren Çin tarihi yazılı kaynaklar üzerinden izlenebilmektedir. Bu dönemde bir yandan yöneten-yönetilen ayrımı keskinleşmiş, diğer yandan da kadınlar ve erkekler arasındaki işbölümü ataerkil bir niteliğe bürünmeye başlamıştı. Shāng en büyük kabilelerden biriydi; bu kabilenin reisleri diğer kabile reisleriyle ittifak halinde yönetimi sağlamıştı. Erkeklik ve iktidar arasında keskin bir özdeşleştirme yapılmasa da Shāng hükümdarlarının hepsi erkekti. Bu döneme ait temel kaynaklar, kemiklere kazınmış kısa kehanet yazıtlarıdır. Bu yazıtlardan anlaşıldığı kadarıyla krallar Shàngdì (kısaca Dì) adlı tanrıya, atalarına ve tanrılaştırılmış doğa güçlerine danıştıklarını iddia ediyor, kehanet yoluyla karar veriyordu. İlk Shāng kralı Tāng'ın Shàngdì'ye dua ederken kendinin ve halkının günahlarını üstlendiği, sonraki dönem metinlerinde aktarılacaktı.¹⁵³ Falcılık ya da şamanlık, hükümdar ailesinin göreviydi. Shāng kralları şamanlık işlevlerinin yanında askeri gücü de ellerinde bulunduruyordu, dolayısıyla kral, şaman ve savaşçı özelliklerini, kozmos bilgisini ve dünyadaki siyasal iktidarı bir araya getiriyordu.¹⁵⁴

150 Banu, "İlk Çağ Doğu Felsefesi Açısından 'Asya Tipi' Sosyal Oluşum", s. 323.

151 Banu, "İlk Çağ Doğu Felsefesi Açısından 'Asya Tipi' Sosyal Oluşum", s. 339.

152 *The Most Venerable Book: Shang Shu also known as the Shu Jing: The Classic of Chronicles*, çev. Martin Palmer vd., London: Penguin Classics, 2014, bl. 3.

153 Julia Ching, *Mysticism and Kingship in China: The Heart of Chinese Wisdom*, Cambridge: Cambridge University Press, 1997, s. 21.

154 Aihe Wang, *Cosmology and Political Culture in Early China*, Cambridge: Cambridge University Press, 2000, s. 20-21, 212.

Shāng döneminin en küçük kabilelerinden Zhōu'ların yöneticileri XI. yüzyılın ortalarında diğer kabilelerin yöneticileriyle ittifak kurarak Shāng Hanedanını yıkmayı başardı. Böylece Batı Zhōu Hanedanı dönemi başlıyordu (1045 c.-771). Hanedan yerel yöneticilerle hegemonik blok kurarak merkezi iktidarı güçlendirecekti. Batı Zhōu döneminin en önemli metinlerinden biri olan, sonraki dönemlerde *Yijing*'in (*Değişimler Klasığı*) ilk kısmı haline gelen *Zhōuyi*'de kehanet için kullanılan kısa formüller yer alır. Kimi formüllerden kralın ritüel görevlerinden söz edilse de hükümdarlığa ilişkin bilgilere rastlanmaz. *Shijing* (*Şarkılar Klasığı*), bu dönemin siyasal düşüncesine ilişkin görece ayrıntılı bilgiler içerir. *Liji* (ya da *Lijing*: *Ritüeller Klasığı*) sonraki yüzyıllarda son şeklini almış olsa da Zhōu düşünce dünyasını anlamak için önemli bir kaynaktır.

Batı Zhōu Devleti bir tarım devletiydi, Zhōu kabilesinin atasının tarımı icat ettiğine inanılıyordu.¹⁵⁵ Dönemin diğer tarım toplumlarında olduğu gibi Batı Zhōu'da da ataerkil yapının tam olarak kurulmasıyla birlikte siyasal iktidar ile erkeklik özdeşleştirilmeye başlamıştı.¹⁵⁶ Shāng dönemindeki atalar kültü ve şaman inancı, Batı Zhōu döneminde yerini daha soyut ve evrenselci bir inanç sistemine bırakmıştı. Bu inanç sisteminin merkezinde yer alan Gök, insanbiçimli bir tanrı değildi, dünyayı içeren ve aşan kozmik varlık alanıydı. Shāng-Zhōu geçişini meşrulaştırmak için Zhōu ideologları *tiānmìng* (Gök'ün Verdiği Yetki) kavramına başvuruyorlardı; krallar yönetme görevlerini Gök'ten (*Tiān*) aldıklarını, Shāng hükümdarlarının kötü yönetimleri nedeniyle *tiānmìng*'i kaybettiklerini, bu yetkiyi Zhōu hanedanının kazandığını iddia ediyorlardı.¹⁵⁷

Tiānmìng kavramının bu dönemin resmî ideolojisinde önemli bir yer tuttuğu anlaşılıyor. İlk Zhōu kralı, 1123 civarında yaptığı rivayet edilen konuşmada, Gök'ün aşağıdaki insanlar için hükümdarlar yarattığını, son Shāng kralının- sa yukarıdaki Gök'e saygı göstermediğini ve aşağıdaki halka fesat getirdiğini açıklamıştı. Güya kralın zulmü karşısında öfkelenen Gök, Zhōu Hanedanını görevlendirmişti.¹⁵⁸ *Şarkılar Klasığı*'ndeki bazı dizelerde benzer iddialara rastlanıyordu: *Tiānmìng*'i elde tutmak zordu; Yin'lerin (Shāng'ların) başına gelenler de bunun göstergesiydi.¹⁵⁹ Hatta Yin'ler de Xià'ları *tiānmìng*'i yitirdikleri için yıkmıştı.¹⁶⁰ Batı Zhōu döneminden itibaren hükümdarlar *Tiān zǐ* (Gök'ün

155 *Shijing: The Book of Songs: The Ancient Chinese Classic of Poetry*, çev. Arthur Waley, New York: Grove Press, 1960, 153, 238.

156 Geoffrey Parrinder, *Sexual Morality in the World's Religions*, Oxford: Oneworld Publications, 2003, s. 77.

157 Ching, *Mysticism and Kingship in China*, s. 62-63.

158 *The Most Venerable Book: Shang Shu*, bl. 36.

159 *Shijing*, 241.

160 *Shijing*, 242.

Oğlu) uvanıyla anılacaktı,¹⁶¹ bu adlandırma sonraki yüzyıllarda da devam edecekti. Hükümdarın Gök'e benzediği de söylenebiliyor, dolayısıyla ona tanrısal özellikler atfedilebiliyordu.¹⁶² Yine de Gök'ten alınan yönetim yetkisi hükümdara sınırsız ve sorgulanmaz bir güç sağlamıyordu. Hasadın başarısız olması ya da halkın isyan etmesi, Gök'ün krala verdiği görevi geri almasının işareti olarak yorumlanabiliyordu.¹⁶³

Tüm haraççı toplumlarda olduğu gibi Batı Zhōu toplumunda da yönetenler ile yönetilenler arasında katı bir toplumsal tabakalaşma vardı. Buna ek olarak egemen sınıf içinde de bir tabakalaşma gerçekleşmişti, muhtemelen IX. yüzyılın ortalarından itibaren hükümdar, vezir, üst düzey asiller, alt düzey asiller ve avamdan oluşan beşli bir tabakalaşma sisteminden bahsedilmeye başlanmıştı.¹⁶⁴ Hükümdar, asillerin yardımıyla hüküm sürüyor, üretim ve ticarete müdahale ediyordu; örneğin hükümet pazarlar ve fiyatlar üzerine son derece katı bir denetim uyguluyordu.¹⁶⁵ Tüm haraççı toplumlarda görülen yönetici sınıf-zihin emekçileri ittifakı da Zhōu toplumunda belirgin bir şekilde ortaya çıkmıştı: Bu dönemden itibaren soylu görevlilerin eğitilmesine önem verilmiş, böylece Çin'in eğitimli bürokrat tabakası Zhōu soylu sınıfından oluşmaya başlamıştı.¹⁶⁶ Önceleri hizmetçi anlamına gelen *liáo* zamanla "bürokrat" anlamını kazanmıştı; V. yüzyılın ortalarında hükümdarın emrindeki görevlilere *guān liáo* adının verildiğini biliyoruz.¹⁶⁷ Sonraki yüzyıllar boyunca çeşitli düzeyden görevliler ile hükümdar arasındaki ilişki Çin siyasi düşüncesinin başlıca konularından biri olacaktı.

Sonuç

Küçük bir zihin emekçileri kesiminin (genellikle rahiplerin), ittifak halinde olduğu yönetici-mülk sahibi sınıfın iktidarını perçinleyecek nitelikte eserler verdiği Tunç Çağı'ndan kalan metinlerde doğaya insani özellikler yüklenmiş, toplum yaşamına ilişkin unsurların (örneğin adalet ve uyumun) kökenleri doğal ve/veya tanrısal alanda aranmıştı. Haraççı ideoloji toplumun tamamının olmasa da yönetici sınıfın (ya da onların müttefiki olan entelek-

¹⁶¹ *Shijing*, 132, 136, 139, 142 vd.

¹⁶² *Shijing*, 243.

¹⁶³ Black, *A World History of Ancient Political Thought*, s. 35.

¹⁶⁴ Lothar von Falkenhausen, *Chinese Society in the Age of Confucius (1000-250 BC): The Archaeological Evidence*, Los Angeles: Cotsen Institute of Archaeology / University of California, Los Angeles, 2006, s. 392.

¹⁶⁵ Hu Jichuang, *A Concise History of Chinese Economic Thought*, Beijing: The Foreign Language Press, 2009, s. 7-9.

¹⁶⁶ Hu, *A Concise History of Chinese Economic Thought*, s. 20.

¹⁶⁷ Xie Baocheng, *Brief History of the Official System in China*, çev. Chen Mirong, Reading: Paths International, 2013, s. 1-2.

tüel sınıfın) mutlak hakikate ulaşabileceğini, farklı varlık alanları arasındaki ilişkileri bilebileceğini varsayıyordu.¹⁶⁸ Bu dönem boyunca tarımsal üretimin gelişip karmaşıklaşmasıyla doğal sınır geri çekilmiş ve toplumsal alan özgül nitelikler kazanmıştı, ancak aynı zamanda insanın kaderinin belirli koşullar içinde bizzat kendisi tarafından çizildiği unutulmuş, insanlar dışsal bir gücün (tanrısal irade ya da doğal-kozmik işleyiş) kendi hareketlerini belirlediğini düşünmeye başlamıştı. Doğa ve kozmosa yapılan vurgu, üretimin mistifiye edilmesine neden oluyordu: Üretimin, somut emekçilerin faaliyetleriyle değil, insanüstü varlıkların yüce gönüllülüğünün ya da evrenin uyumlu işleyişinin bir sonucu olarak yapıldığına inanılıyordu.

İnsani faaliyetleri ve ilişkileri doğanın işleyişine ya da tanrısal iradeye tabi kılma pratikleri yaygınlaşırken siyasal-toplumsal kurumların da insan yapımı olduğu unutuluyordu. Tunç Çağı insanları gerçekte tarihsel bir sürecin ve toplumsal-insani bir faaliyetin gelişiminin sonucu olarak ortaya çıkan işbölümünü, patriyarkal tahakkümü ve sınıfsal sömürüyü doğaüstü-tanrısal alanla bağlantılı, dolayısıyla sorgulanamaz ve değiştirilemez unsurlar olarak görmeye başlamıştı. Tarihsel-toplumsal bir süreçte oluşmuş hükümdar makamı ve yasalar da egemen sınıfların hegemonyasını güçlendirme işlevini gören metinlerde tanrısal alanın ya da doğanın bir uzantısı olarak anlatılıp meşrulaştırılıyordu. Bu metinlerde yöneticilerin ülke içindeki yöneticilik işlevi, haraççı üretim tarzında egemen sınıfın üstlendiği ekonomik işlevi hatırlatacak şekilde, “düzen sağlamak” olarak tarif ediliyordu. Ancak insani bir işlev olan “düzen sağlamak” doğal-tanrısal alana atfediliyordu. Böylece insani-siyasal düzen kozmik-tanrısal düzenin bir yansıması olarak anlatılıp yüceltiliyordu. Yönetim artık salt insani alana ilişkin bir konu olarak görülüyor, doğanın-evrenin işleyişinin bir yansıması olarak yüce ve sorgulanmaz bir konuma yerleştiriliyordu. Doğal-kozmik işleyişin de, insani yönetimin de uyumlu ve adaletli olduğunun tekrarlanmasıyla toplum içindeki eşitsizliklerden kaynaklanan çatışmalar yok sayılıyordu.

Bu dönemin düşünce dünyasına ilişkin bilgilerimiz çoğunlukla resmî ideoloji metinlerinden, kısmen de dinî metinlerden kaynaklanır, bu metinler, yönetici ve mülk sahibi sınıfın iktidar ve tahakküm biçimlerini nasıl meşrulaştırdığını, hegemonyasını nasıl tesis ettiğini görmemizi sağlar. Tunç Çağı'nda siyasal iktidarın yönetme yetkisini tanrıdan aldığı iddia edilmiş, hükümdarların bizzat tanrılık vasıfları sayesinde (Mısır), tanrısal varlıkların doğrudan görevlendirmesiyle (Çin), rahiplerin onayıyla (Ari/Hint) ya da halkın temsilcileri aracılığıyla (Mezopotamya) bu tanrısal kaynaklı yönetim yetkisini kullandıkları söylenmiştir. Ancak bu ideolojinin egemen sınıf ittifaklarının çeşitli

168 Samir Amin, *Avrupa-Merkezcilik: Bir İdeolojinin Eleştirisi*, çev. Mehmet Sert, İstanbul: Yordam Kitap, [1988] 2014, s. 27.

bileşenleri ve üretici kitleler tarafından hangi ölçüde benimsendiği konusunda bilgi sahibi değiliz. Hükümdarın tanrılık iddiasında bulunduğu durumda bile yerel kabile reisleriyle istişare ederek karar verdiğini biliyoruz, ancak bu istişare sürecinde yönetenler-yönetilenler, sömürenler-sömürülenler arasındaki ilişkilerin nasıl kurulduğunu anlamamızı sağlayacak türden belgeler elimizde bulunmuyor. Dolayısıyla Tunç Çağı'nda belirli bir uygarlıkta üretilmiş siyasal kavramları ele alırken bunların bütün bir uygarlığın (hatta Tunç Çağı'nın bütününün) zihniyetini temsil etmediğini, esas olarak yönetici ve entelektüel elitlerin hegemonya kurarken başvurduğu kavramlar olduğunu belirtmemiz gerekir. Mısır'da *ma'at* gibi terimlerin, Mezopotamya'da "çoban-kral" imgesinin uzun bir dönem boyunca sürekli olarak kullanılması bunların geniş kitleler tarafından benimsendiğinin göstergesi olabilir. Ancak, Tunç Çağı siyasal düşüncesini, bütün bu uygarlıklarda görülmüş olması muhtemel muhalif hareketlere ve onların düşüncelerine dair elimizde hiç belge olmadığını da dikkate alarak değerlendirmeliyiz.

Kaynaklar

- "Amenemope'nin Öğütleri", (haz.) Roger-Pol Droit, *Başka Diyarların Felsefeleri: Cilt II: İbrani, Arap ve İran, Mısır Düşünceleri*, çev. İsmail Yerguz, İstanbul: Say Yayınları, 2015, 315-317.
- Atharvaveda-Saṃhitā*, çev. William Dwight Whitney, Cambridge, MA: Harvard University, 1905.
- Embree, Ainslie T. (haz.), *Sources of Indian Tradition: Volume One: From the Beginning to 1800*, New Delhi: Penguin Books, 1992.
- "Hammurabi Kanunlarının Çevirisi", (haz.) M. Tosun ve K. Yalvaç, *Sumer, Babil, Assur Kanunları ve Ammi-Saduqa Fermanı*, Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1975, 181-217.
- "Hatip Köylünün Masalı", (haz.) Roger-Pol Droit, *Başka Diyarların Felsefeleri: Cilt II: İbrani, Arap ve İran, Mısır Düşünceleri*, çev. İsmail Yerguz, İstanbul: Say Yayınları, 2015, 307-309.
- Homer, *Ilyada*, çev. Azra Erhat ve A. Kadir, İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2019.
- Homer, *Odyseia*, çev. Azra Erhat ve A. Kadir, İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2019.
- Kutsal Kitap: Eski ve Yeni Anlaşma (Tevrat, Zebur, İncil)*, İstanbul: Kitabı Mukaddes Şirketi, 2011.
- "Neferti'nin Kehanetleri", (haz.) Roger-Pol Droit, *Başka Diyarların Felsefeleri: Cilt II: İbrani, Arap ve İran, Mısır Düşünceleri*, çev. İsmail Yerguz, İstanbul: Say Yayınları, 2015, 311-312.
- "Ölümler Kitabının CXXV. Bölümü", (haz.) Roger-Pol Droit, *Başka Diyarların Felsefeleri: Cilt II: İbrani, Arap ve İran, Mısır Düşünceleri*, çev. İsmail Yerguz, İstanbul: Say Yayınları, 2015, 313-314.
- Ptahhotep, "The Instruction of Ptah-Hotep", *The Instruction of Ptah-Hotep and the Instruction of Ke'Gemni: The Oldest Books in the World*, çev. Battiscombe G. Gunn, London: John Murray, 1906, 41-60.
- Rigveda-Saṃhitā: The Hymns of the Rigveda: Vol. III*, çev. Ralph T. H. Griffith, Benares: E. J. Lazarus, 1891; *The Hymns of the Rigveda: Vol. IV*, çev. Ralph T. H. Griffith, Benares: E. J.

Lazarus, 1892. T: *Rigveda*, çev. Korhan Kaya, İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2018.

Śatapatha Brāhmaṇa: The Śatapatha Brāhmaṇa According to the Text of the Mādhyandina School: Part II: Books III and IV, çev. Julius Eggeling, Oxford: Clarendon Press, 1885; *The Śatapatha Brāhmaṇa According to the Text of the Mādhyandina School: Part III: Books V, VI and VII*, çev. Julius Eggeling, Oxford: Clarendon Press, 1894.

Shāng Shū: The Most Venerable Book: Shang Shu also known as the Shu Jing: The Classic of Chronicles, çev. Martin Palmer vd., London: Penguin Classics, 2014.

Shijing: The Book of Songs: The Ancient Chinese Classic of Poetry, çev. Arthur Waley, New York: Grove Press, 1960.

"The Pyramid Texts of Unis", (haz.) James P. Allen, *The Ancient Egyptian Pyramid Texts*, Atlanta: SBL Press, 2015, 17-67.

Bibliyografya

Amin, Samir, *Avrupa-Merkezcilik: Bir İdeolojinin Eleştirisi*, çev. Mehmet Sert, İstanbul: Yordam Kitap, [1988] 2014, 27.

Archer, Léonie J., "Women in Ancient Egyptian Wisdom literature", (haz.) Susan Fischler ve Maria A. Wyke, *Women in Ancient Societies: An Illusion of the Night*, London: Macmillan Press, 1994, 24-52.

Assmann, Jan, *The Mind of Egypt: History and Meaning in the Time of the Pharaohs*, çev. Andrew Jenkins, New York: Metropolitan Books, 2002.

Avari, Burjor, India: *The Ancient Past: A History of the Indian-Subcontinent from 7000 BC to AD 1200*, New York: Routledge, 2007.

Banu, İon, "İlk Çağ Doğu Felsefesi Açısından 'Asya Tipi' Sosyal Oluşum", *Asya Tipi Üretim Tarzı*, çev. İrrem Keskinöglü, İstanbul: Ant Yayınları, [1966] 1970, 313-344.

Bard, Kathryn A., "The Emergence of the Egyptian State (c.3200-2686 BC)", (haz.) Ian Shaw, *The Oxford History of Ancient Egypt*, Oxford: Oxford University Press, 2003, 57-82.

Bhattacharya, Ramkrishna, "Utopias and Class Utopias: A Comparative Study of Uttarakuru and Ramarajya", *Psyche and Society*, 15(2), 2016, 22-28.

Bickel, Susanne, "Concepts of Peace in Ancient Egypt: Concepts and Theories", (haz.) Kurt A. Raaflaub, *Peace in the Ancient World: Concepts and Theories*, Malden: Wiley-Blackwell, 2016, 43-66.

Biyogo, Grégoire, *Kemit anti-démocrate ? essai d'élucidation de l'énigme de la souveraineté en Afrique et dans le monde noir*, Paris: Menaibuc, 2002.

Black, Antony, *A World History of Ancient Political Thought*, Oxford: Oxford University Press, 2009.

Bonatz, Dominik, "The Divine Image of the King: Religious Representation of Political Power in the Hittite Empire", (haz.) M. Heinz ve M. H. Feldman, *Representations of Political Power: Case Histories from Times of Change and Dissolving Order in the Ancient Near East*, Winona Lake: Eisenbrauns, 2007, 111-136.

Bonte, Pierre, "Marxist Theory and Anthropological Analysis: The Study of Nomadic Pastoralist Societies", çev. Anne M. Bailey, (haz.) Joel S. Kahn ve Josep R. Llobera, *The Anthropology of Pre-Capitalist Societies*, London: The Macmillan Press, 1981, 22-56.

Brodov, V., *Indian Philosophy in Modern Times*, çev. Sergei Zyrovatkin, Moscow: Progress Publishers, 1988.

Cartledge, Paul, *Ancient Greek Political Thought in Practice*, Cambridge: Cambridge University Press, 2009.

- Chakrabarti, Hari Pada, *Vedic India: Political and Legal Institutions in Vedic Literature*, Calcutta: Sanskrit Pustak Bhandar, 1981.
- Ching, Julia, *Mysticism and Kingship in China: The Heart of Chinese Wisdom*, Cambridge: Cambridge University Press, 1997.
- Coomaraswamy, Ananda K., *Spiritual Authority and Temporal Power in the Indian Theory of Government*, New Delhi: Indira Gandhi National Centre for the Arts - Delhi: Oxford University Press, [1942] 1993.
- Coote, Robert B., *In Defense of Revolution: The Elohist History*, Minneapolis: Fortress, 1991.
- Darling, Linda T., *A History of Social Justice and Political Power in the Middle East: The Circle of Justice from Mesopotamia to Globalization*, London: Routledge, 2013.
- Donlan, Walter, *The Aristocratic Ideal and Selected Papers*, Wauconda: Bolchazy-Carducci, 1999.
- Falkenhausen, Lothar von, *Chinese Society in the Age of Confucius (1000-250 BC): The Archaeological Evidence*, Los Angeles: Cotsen Institute of Archaeology / University of California, Los Angeles, 2006.
- Faulkner, Neil, *Marksist Dünya Tarihi: Neandertallerden Neoliberalere*, çev. Tuncel Öncel, İstanbul: Yordam Kitap, 2014.
- Finkelstein, Israel ve Silberman, Neil Asher, *The Bible Unearthed: Archaeology's New Vision of Ancient Israel and the Origin of Its Sacred Texts*, New York: Touchstone, 2002.
- Frahm, Eckart, "Rising Suns and Falling Stars: Assyrian Kings and the Cosmos", (haz.) Jane A. Hill, Philip Jones ve Antonio J. Morales, *Experiencing Power, Generating Authority: Cosmos, Politics, and the Ideology of Kingship in Ancient Egypt and Mesopotamia*, Philadelphia: University of Pennsylvania, Museum of Archaeology and Anthropology, 2013, 97-120.
- Frankfort, Henri, *Kingship and the Gods: A Study of Ancient Near Eastern Religion as the Integration of Society and Nature*, Chicago: The University of Chicago Press, 1978.
- Freud, Sigmund, *Musa ve Tektanrılı Din: Üç İnceleme*, çev. Oya Kasap, İstanbul: Say Yayınları, [1939] 2012.
- Gnuse, Robert K., "Redefining the Elohist", *Journal of Biblical Literature*, 119(2), 2000, 201-220.
- Goebs, Katja, "Kingship", (haz.) Toby Wilkinson, *The Egyptian World*, London: Routledge, 2007, 275-295.
- Gottwald, Norman K., "Kingship in the Book of Psalms", (haz.) William P. Brown, *The Oxford Handbook of the Psalms*, Oxford: Oxford University Press, 2014, 437-444.
- Graeber, David ve Wengrow, David, *The Dawn of Everything: A New History of Humanity*, New York: Farrar, Straus and Giroux, 2021.
- Haring, Ben, "Administration and Law: Pharaonic", (haz.) Alan B. Lloyd, *A Companion to Ancient Egypt*, Malden: Wiley-Blackwell, 2010, 218-236.
- Hiltebeitel, Alf, *Dharma: Its Early History in Law, Religion, and Narrative*, Oxford: Oxford University Press, 2011.
- Holloway, Steven W., *Aššur is King! Aššur is King! Religion in the Exercise of Power in the Neo-Assyrian Empire*, London: Brill, 2001.
- Hu Jichuang, *A Concise History of Chinese Economic Thought*, Beijing: The Foreign Language Press, 2009.
- Jaiswal, Suvira, *The Making of Brahmanic Hegemony: Studies in Caste, Gender and Vaiṣṇava Theology*, New Delhi: Tulika Books, 2018.
- Jones, Philip, "Divine and Non-Divine Kingship", (haz.) Daniel Snell, *A Companion to the Ancient Near East*, Malden: Blackwell, 2005, 330-342.

- Karatani, Kojin, *İzonomi ve Felsefenin Kökenleri*, çev. Ahmet Nüvit Bingöl, İstanbul: Metis Yayınları, 2018.
- Karenga, Maulana, *Maat, the Moral Ideal in Ancient Egypt: A Study in Classical African Ethics*, London: Routledge, 2004.
- Klinger, Jörg, "The Imperial Space – The Early Hittite Kingdom", (haz.) Eva Cancik-Kirschbaum, Nicole Brisch ve Jesper Eidem, *Constituent, Confederate, and Conquered Space in Upper Mesopotamia: The Emergence of the Mittani State*, Berlin, Boston: De Gruyter, 2014, 75-92.
- Kovel, Joel, *Doğanın Düşmanı: Kapitalizmin Sonu mu, Dünyanın Sonu mu?*, çev. Gürol Koca, İstanbul: Metis Yayınları, 2005.
- Lerner, Gerda, *The Creation of Patriarchy*, New York: Oxford University Press, 1987.
- Levine, Baruch A., "Assyrian Ideology and Israelite Monotheism", *Iraq*, 67(1), 2005, 411-427.
- Levitt, Malcolm, "The Neglected Role of Inequality in Explanations of the Collapse of Ancient States", *Clodynamics*, 10, 2019, 31-53.
- Lorberbaum, Menachem, "The Price of Politics", (haz.) Michael vd. Walzer, *The Jewish Political Tradition: Volume 1: The Authority*, New Haven: Yale University Press, 2000, 161-165.
- Martin III, Matthew ve Snell, Daniel C., "Democracy and Freedom", (haz.) Daniel Snell, *A Companion to the Ancient Near East*, Malden: Blackwell, 2005, 397-407.
- Marx, Karl ve Engels, Friedrich, *Alman İdeolojisi*, çev. Olcay Geridönmez ve Tonguç Ok, İstanbul: Kor Kitap, [1845-1846] 2017.
- McIntosh, Jane R., *Ancient Mesopotamia: New Perspectives*, Santa Barbara: ABC-CLIO, 2005.
- Morris, Ellen F., "The Pharaoh and Pharaonic Office", (haz.) Alan B. Lloyd, *A Companion to Ancient Egypt*, Malden: Wiley-Blackwell, 2010, 201-217.
- Oakley, Francis, *Kingship: The Politics of Enchantment*, Malden: Blackwell, 2006.
- Okin, Susan Moller, *Women in Western Political Thought*, Princeton: Princeton University Press, 1979.
- Olivelle, Patrick, "The Semantic History of Dharma: the Middle and Late Vedic Periods", (haz.) Patrick Olivelle, *Dharma: Studies in its Semantic, Cultural and Religious History*, Delhi: Motilal Banarsidass, 2009, 69-89.
- Parrinder, Geoffrey, *Sexual Morality in the World's Religions*, Oxford: Oneworld Publications, 2003.
- Pokrovski, V. S. vd., *Historia de las ideas políticas*, çev. Carlos Marín Sánchez, México: Editorial Grijalbo, 1966.
- Quirke, Stephen, *Exploring Religion in Ancient Egypt*, Malden: Wiley Blackwell, 2015.
- Raaflaub, Kurt A., "Poets, Lawgivers, and the Beginnings of Political Reflection in Archaic Greece", (haz.) Christopher Rowe ve Malcolm Schofield, *The Cambridge History of Greek and Roman Political Thought*, Cambridge: Cambridge University Press, 2007, 23-59.
- Revez, Jean, "Looking at History through the Prism of Mythology: Can the Osirian Myth Shed any Light on Ancient Egyptian Royal Succession Patterns?", *Journal of Egyptian History*, 3(1), 2010, 47-71.
- Savage, Stephen H., "The Status of Women in Predynastic Egypt as Revealed Through Mortuary Analysis", (haz.) Alison E. Rautman, *Reading the Body: Representations and Remains in the Archaeological Record*, Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2000, 77-92.
- Seidlmayer, Stephan, "The First Intermediate Period (c. 2160-2055 BC)", (haz.) Ian Shaw, *The Oxford History of Ancient Egypt*, Oxford: Oxford University Press, 2003, 108-136.
- Sharma, Ram Sharan, *Aspects of Political Ideas and Institutions in Ancient India*, Delhi: Motilal Banarsidass, 2015.

- Shaw, Ian, "Introduction: Chronologies and Cultural Change in Egypt", (haz.) Ian Shaw, *The Oxford History of Ancient Egypt*, Oxford: Oxford University Press, 2003, 1-15.
- Smith, Adam T., "Rendering the Political Aesthetic: Political Legitimacy in Urartian Representations of the Built Environment", *Journal of Anthropological Archaeology*, 19, 2000, 131-163.
- Sohn-Rethel, Alfred, *Zihin Emegi Kol Emegi: Epistemoloji Eleştirisi*, çev. Ayşe Deniz Temiz, İstanbul: Metis Yayınları, [1951, 1970] 2010.
- Stockwell, Stephen, "Israel and Phoenicia", (haz.) Benjamin Isakhan ve Stephen Stockwell, *The Edinburgh Companion to the History of Democracy*, Edinburgh: Edinburgh University Press, 2012, 71-81.
- Talageri, Shrikam G., *The Rigveda and the Avesta: The Final Evidence*, New Delhi: Aditya Prakashan, 2008.
- Thapar, Romila, *Ancient Indian History: Some Interpretations*, New Delhi: Orient Longman, 1978.
- Thapar, Romila, "Social Mobility in Ancient India with Special Reference to Elite Groups", (haz.) Ram Sharan Sharma ve Vivekanand Jha, *Indian Society: Historical Probing: In Memory of D. D. Kosambi*, New Delhi: People's Publishing House, 2013, 95-123.
- Thomson, George, *Eski Yunan Toplumu Üzerine İncelemeler 2: İlk Filozoflar*, çev. Mehmet H. Doğan, İstanbul: Yordam Kitap, [1955] 2021.
- Van der Pijl, Kees, *Modes of Foreign Relations and Political Economy: Volume 2: The Foreign Encounter in Myth and Religion*, London: Pluto Press, 2010.
- Walzer, Michael vd. (haz.), *The Jewish Political Tradition: Volume 1: The Authority*, New Haven: Yale University Press, 2000.
- Wang, Aihe, *Cosmology and Political Culture in Early China*, Cambridge: Cambridge University Press, 2000.
- Xie Baocheng, *Brief History of the Official System in China*, çev. Chen Mirong, Reading: Paths International, 2013.
- Zimansky, Paul, "An Urartian Ozymandias", *The Biblical Archaeologist*, 58(2), 1995, 94-100.

SİYASETİ DÜNYAYA İNDİRMEK: PRENSLİKLER VE *POLİS*'LER DÖNEMİ (M.Ö. VII.-IV. YÜZYIL)



Demirin işlenmesi üretici güçlerin gelişim tarihinde bir devrimdi. Artık madenler yalnızca süs eşyası ve savaş aracı yapımında değil, üretimi geliştirmek için de kullanılıyordu. Doğal sınırın geri çekilmesi sürecinde yeni bir aşamaya gelinmiş, tarımsal üretkenliği artıran, insan toplulukların yaşamını kolaylaştıran aletler yaygınlaşmaya başlamıştı. Demirci ocaklarından çıkan yangınların ormanları yok etmeye başlaması da insani alanın doğal alan karşısında öne çıkmasının göstergelerindendi. Tunç Çağı'ndan Demir Çağı'na geçiş dünyanın çeşitli bölgelerinde farklı tarihlerde yaşandı. Demir işlemeciliği Doğu Akdeniz havzasında, Mezopotamya'da ve Güney Asya'da M.Ö. XIII. yüzyıldan itibaren, Doğu Asya'daysa yaklaşık VII. yüzyıldan itibaren gelişti. Yeni dönemde toplumsal ilişkilerde pek çok dönüşüm meydana geldi. Tunç Çağı'nda ustalar sarayların hizmetindeydi, Demir Çağı ustalarıysa saraylarla sınırlı olmayan bir üretim yapıyor, örneğin köylülere tarım araçları tedarik ediyorlardı. Teknolojideki bu genişlemeye de bağlı olarak hem tarımsal üretkenlik hem de zanaatkar üretkenliği artış gösterecekti. Artık büyük haraççı krallıkların yerel düzlemde rakipleri vardı: Büyük devletler yerlerini giderek daha küçük ölçekli birimlere bırakıyorlardı. Dünyanın çok çeşitli bölgelerinde kent devletleri ya da küçük ölçekli krallıklar ortaya çıkmıştı: Çin'de "İlkbahar ve Sonbahar" ve "Savaşan Krallıklar" dönemlerine, Hindistan'da "Vinaya Çağı"na, Doğu Akdeniz ve Ege havzalarında Hellen uygarlığının klasik dönemine (M.Ö. VII.-IV. yüzyıl) siyasal parçalanma damgasını vurmuştur. M.Ö. VIII. yüzyılda Orta Asya'da Baktriya develerinin taşımacılık için kullanılmasına başlamasıyla beraber ticaret büyük gelişme göstermişti; orta ölçekli bir kervanın on-on iki vagonluk bir trenle aynı yükü taşıdığını düşünürsek, dönemin ticaret hacminin büyüklüğü hakkında bir fikir edinebiliriz.¹

¹ Frederick S. Starr, *Kayıp Aydınlanma: Arap Fetihlerinden Timur'a Orta Asya'nın Altın Çağı*, çev. Yusuf Selman İnanç, İstanbul: Kronik Kitap, 2019, s. 86-87.

Dünya tarihinde pek çok örneği görüldüğü üzere, "her büyük toplumsal-tarihsel dönüşüm yeni insanı oluşturur. İdeolojik savaşlarda [...] somut yeni insan için, aşağılara çöken ve nefret edilen eski toplumsal düzenin eski insanına karşı süren bir savaş söz konusudur".² Demir Çağı'nda üretim araçlarının dönüşümü de bu yönde bir zihinsel dönüşümle paralel olarak ilerliyordu. Kara saban yerine daha karmaşık aletleri kullanabilen köylüler, giderek karmaşıklaşan araçlarla atölyelerinde üretim yapma olanağı bulan zanaatkârlar ya da dayanıklılığı artan gemilerle atalarının hayal edemeyeceğı uzaklıktaki diyarlara mal satabildiklerini fark eden tüccarlar artık doğanın işleyişi karşısında atalarına kıyasla çok daha az hayranlık ya da çaresizlik hissediyordu. Bunun yerine, insanın emeğı, çabası ve iradesiyle yapabilecekleri, heyecan dolu tartışmalara konu olmaya başlamıştı. Doğanın işleyişine ya da aşkın bir tanrısal iradeye tabi olmadıklarını düşünmeye başladıkça, bireysel ya da toplumsal çabalarla kendi koşullarını kontrol edip değiştirebileceklerini fark etmeleri, var olan düzenin sorgulanmasının kapısını da aralamıştı.³ Küçük çapta da olsa meta üretiminin ve mübadelesinin gelişmesiye soyut ve teorik düşüncenin maddi olanağını yaratmıştı: Ürettiklerini tüketen ve artık ürünlerini haraç olarak veren köylülerden farklı olarak meta üreticileri üretimlerini doğrudan müdahale edemedikleri, karmaşık ilişki ağlarının iç içe geçtiğı, kimi zaman uzak diyarlara doğru uzanan bir pazara yönelik olarak yapıyor, bu üretim ve mübadele sistemi gözle görünmeyen ilişkiler üzerine düşünme pratiklerinin, dolayısıyla teorik spekülasyonun temelini oluşturuyordu.⁴

Kentsel nüfusun artması ve kentsel üretimin pek çok alanında kalıcı bir bilgi aktarımına ya da hesaplamaıa ihtiyaç duyulması, okuma yazma bilenlerin sayısını artırmıştı. Okuryazarlar artık önceki yüzyıllarda olduğı gibi saray ve tapınak çevrelerindeki az sayıda insandan ibaret değildi, nüfuz kazanan toprak sahipleri ya da zenginleşen tüccarlar kendi çevrelerinde okuryazarları toplayabiliyordu. Bu gelişmeler göz önüne alındığında, kentlerde yeni inançların ve felsefi yönelimlerin doğmuş olması şaşırtıcı değildir. Dönemin düşünürleri öğretilerini yaymış, böylece düşünce okulları oluşmaya başlamıştı. Çin, Hint ve Yunan uygarlıklarında klasik düşünce ekollerinin temelleri bu dönemde, güçlenen hükümdarlara, soylulara ya da tüccarlara yakın düşünürlerce atıldı. Elbette bu eğilimin dışında kalan bölgeler de vardı. Pers İmparatorluğu'nun

2 György Lukács, *Avrupa Edebiyatı ve Varoluşçuluk*, çev. Vural Yıldırım, Ankara: Epos Yayınları, 2011, s. 85.

3 Ellen Meiksins Wood, *Yurttaşlardan Lordlara: Eskiçağlardan Ortaçağlara Batı Siyasal Düşüncesinin Toplumsal Tarihi*, çev. Oya Köymen, İstanbul: Yordam Kitap, 2009, s. 56.

4 Alfred Sohn-Rethel, *Zihin Emeğı Kol Emeğı: Epistemoloji Eleştirisi*, çev. Ayşe Deniz Temiz, İstanbul: Metis Yayınları, [1951, 1970] 2010, s. 70-72, 100. Ayrıca bkz. Richard Seaford, *The Origins of Philosophy in Ancient Greece and Ancient India: A Historical Comparison*, Cambridge: Cambridge University Press, 2020.

merkez bölgelerinde göçebe üretim tarzı önemini koruyordu, imparatorluk önemli kentleri kapsasa da Pers düşüncesi esas olarak bir saray düşüncesiydi.

Bu bölümde ilk olarak Asya'da Demir Çağı'nda yaşanan entelektüel canlanma örneklerine değineceğiz; Konfüçyüs, Lâozî ve Buddha gibi düşünürlerin eserlerini inceleyeceğiz. İkinci ve üçüncü bölümlerdeyse Atina başta olmak üzere klasik dönem Yunan polis'lerinin canlı tartışmalarını özetleyeceğiz; Platon'un ve Aristoteles'in siyaset felsefesi alanında yaptığı çalışmalar bu bölümün ağırlık merkezini oluşturacak.

1. Asya'da Demir Çağı Entelektüel Canlanması: Konfüçyüs, Buddha ve Dönemleri

Asya'da VIII. yüzyıldan IV.-III. yüzyıla uzanan dönemde büyük bir siyasal, iktisadi ve entelektüel dönüşüm yaşanıyor. Batı Zhōu Devleti M.Ö. 771'de Çin'in geri kalanı üzerindeki hegemonyasını yitirmiş, VIII-III. yüzyıllar arasında bir dizi küçük devlet yerel düzlemde güç kazanmıştı. Hindistan'da Veda döneminin yarı göçebe kabileleri yerlerini yerleşik ve ticaretten beslenen devletlere bırakmaya başlamıştı. İran'daysa yarı göçebe kabileler bir konfederasyon altında birleşip bir imparatorluk kurarak tüm Doğu Akdeniz havzasını etkisi altına almıştı. Özellikle Çin ve Hindistan'da kentsel üretimin gelişmesi ve bu üretimden destek alıp kendi entelektüel alanlarını oluşturan krallıkların ortaya çıkması dönemin tartışmalarını canlandırmıştı.

a. Yüz Düşünce Okulu Döneminde Doğu Asya: Doğaya Uygun Yaşam ve Yönetim

Batı Zhōu Devleti topraklarının yerel toprak sahiplerinin kurduğu prenslikler arasında paylaşılmasıyla başlayan, "İlkbahar ve Sonbahar Dönemi" adı verilen siyasal parçalanma döneminde teknik yeniliklere bağlı olarak hem tarımda hem de zanaatkâr atölyelerinde üretkenlik artmış, ayrıca ticaret gelişmişti. M.Ö. VI. yüzyılın Çin kent devletlerinde (*guó*) nüfusun çoğunu köylüler oluşturuyordu, bu kentlerde elbette tüccarlar ve zanaatkârlar da yaşıyordu.⁵ Keskin bir soylu ve avam ayrımının bulunduğu bu kentlerde kimi zaman ege-men sınıf içinde çatışmalar, kimi zaman da soylular ile avam arasında mücadeleler yaşanıyor, örneğin 562'de Zhèng devletinde asillerin alt kesimleri halkın da desteğini alarak üst kesimlere isyan etmişti.⁶ *Guó*'larda çoğunlukla krallar hüküm sürüyordu ancak halk meclisleri de vardı ve bunlar olağanüstü

5 V. A. Rubin, "Tzu-ch'an and the City-State of Ancient China", *T'oung Pao*, Second Series, 52(1/3), 1965, 8-34, 9.

6 Rubin, "Tzu-ch'an and the City-State of Ancient China", s. 12.

durumlarda iktidar sahibi olabiliyordu.⁷ Bazı durumlarda kralların fiili gücü halk meclisleri lehine ortadan kalkmıştı; VI. yüzyılın ortalarında Wèi (Wey), Cáo ve Sòng devletlerinde bu yönde eğilimler vardı.⁸ Yine bu dönemde (önceki dönemlerin aristokrat-bürokratlarından farklı olarak) yaşamlarını yalnızca resmî görevlerinden kazanan bürokrat/görevli (*shī*) tabakası oluşuyordu; bunların arasında aristokratlar olduğu gibi alt sınıflardan gelip bürokratlığa yükselenler de bulunuyordu ve bunların sayısı giderek artma eğilimindeydi.⁹

Zenginleşen ailelerden bazıları kendilerine yakın bilgileri etraflarına topladılar.¹⁰ Soyluların çevresinde toplanan bilginler ve bunların öğrencilerinin sayısı o kadar fazlaydı ki, VI. yüzyıldan Çin İmparatorluğu'nun kurulmasına (M.Ö. 221) kadar uzanan dönem "Yüz Düşünce Okulu" dönemi olarak adlandırıldı. Zhōu döneminde hükümdarı Gök ve Halk arasındaki bağlantı olarak görme eğilimi yayginken Yüz Düşünce Okulu döneminde hükümdarın konumu somut toplumsal bağlam içinde yeniden düşünülüyor, yönetime daha önceleri atfedilmiş kozmik anlamlar yerini dünyevi-ahlaki sorgulamalara bırakıyordu. Tarımsal üretim elbette üretimin belkemiğini oluşturmaya devam ediyordu ancak kentlerde küçük çaplı meta üretimi ve mübadelesi geliştikçe dönemin kentlilerinin günlük yaşamında doğrudan müdahil olmadıkları, ancak üzerinde düşününce iç bağlantılarının farkına varabilecekleri bir pazar giderek etkili oluyordu. Bu yeni türden düşünme pratikleri, soyut düşünmenin de maddi zeminini oluşturmuyordu. Artık doğanın doğrudan gözlemlenebilir olaylarıyla toplumsal olaylar arasında analogiler yapan haraççı ideologların yerine doğanın ve toplumun nedensellikleri üzerine soyut kavram ve terimlerle düşünme mümkün oluyordu. Haraççı topluma dönüşü hayal eden düşünürler bile artık bu hayallerini teorilerle, soyut kavramlarla anlatıyordu.

Haraççı sistemin parçalanmasından sonra ortaya çıkan krallıklarda bazen bizzat hükümdarlar soyut kavramlara başvuruyordu. VI. yüzyılın ikinci yarısında Zhèng kralı olan Zǐ Chǎn, erdem (*dé*) kavramına atıfla kurallar koyuyordu. Medeni erdem (*wén dé*) olmadan askerî gücün kötü olduğunu düşünüyor, medeni erdemden muhtemelen halka yapılan yardımlar yoluyla refahın artırılmasını anlıyordu.¹¹ Dolayısıyla önceki dönemlerin haraççı devletinin işlevi olan halka yardım, bu dönemde de devam etmesine rağmen egemen ideolojide artık ahlaki-felsefi kategorilerle anlatılmaya başlanmıştı. Zǐ Chǎn'dan günümüze pek metin kalmamış olsa da VI. ve V. yüzyıllarda yaşamış olan Kǒngzǐ

7 Rubin, "Tzu-ch'an and the City-State of Ancient China", s. 10.

8 Rubin, "Tzu-ch'an and the City-State of Ancient China", s. 14.

9 Li Feng, *Early China: A Social and Cultural History*, Cambridge: Cambridge University Press, 2014, s. 172, 174.

10 Hu Jichuang, *A Concise History of Chinese Economic Thought*, Beijing: The Foreign Language Press, 2009, s. 19-20.

11 Rubin, "Tzu-ch'an and the City-State of Ancient China", s. 27.

(Konfüçyüs), Lǎozǐ ve Mòzǐ'nın (Mò Dǐ) imzalarıyla günümüze ulaşan eserler üzerinden bu dönemin düşünce dünyasına dair bir fikir sahibiyiz.

Yüz Düşünce Okulu döneminin ilk önemli düşünürü olan Kǒngzǐ (Konfüçyüs, VI. yüzyıl) Lǔ devletinin soylu ailelerinden birinin çocuğuydu. Ancak bu soyluluğu rahat bir yaşam sürdürdüğünü düşündürmemelidir. Babasının erken ölümü nedeniyle annesi onu yoksulluk içinde büyüttü. Çobanlık da dahil olmak üzere çeşitli işler yaptıktan sonra bürokrasi görevlerinde yükselebiliyordu.¹² Çin devletlerinde başvezirlik de dahil olmak üzere görevlerde bulunmuş, hükümdarlara ve soylulara yönetim ve ahlak gibi konularda tavsiyeler vermişti, ancak bu bürokratik kariyeri de pek istikrarlı değildi ve çoğu zaman bir saraydan diğerine seyahat edip iş aramak zorunda kalıyordu. Öğrencilerince kaydedilen, *Lún Yǔ* (Düzenlenmiş Söyleşiler) başlığı altında toplanan söyleşilerinin başlıca kavramı “Gök”tür (*Tiān*). Metinde bu kavramın farklı ve çelişik tanımlarına rastlanır. Konfüçyüs’ün Gök’ü kimi durumlarda Batı Zhōu dönemindeki anlayışa benzer şekilde insanbiçimli bir tanrıydı. Kimi zaman da düşünür bu terime doğaüstü bir anlam vermiyor ve onu doğayla özdeşleştiriyordu. Metnin bazı kısımlarında “Gök” ve “kader”i aynı anlamda, insanların iradelerinden bağımsız olarak işleyen (nesnel) şartları ifade etmek için kullanıyordu.¹³ “Gök”ün işleyişine uygun gidişatı anlatmak için “Yol” (*dào*) kavramına da sıkça başvuruyordu.

Konfüçyüs parçalanmış güçlü bir krallığın yeniden kurulmasını, avam halkın da itaatkâr hale getirilmesini hayal ederek döneminin siyasal parçalanmışlığını ve toplumsal çalkantılarını aşmaya çabalıyordu. Konfüçyüs hiyerarşik aile ve toplum anlayışını ve itaatkâr toplum idealini “Gök”ün işleyiş düzeni olarak anlatmış ve böylece bunları eleştiriye kapatmıştı. Konuşmalarında krallıkla aileyi birbirine benzetiyordu; krallık âdeta büyük bir aileydi. Çocuklar ebeveyne, yönetilenlerse yönetenlere itaat etmeliydi; hayırlı evladın en önde gelen görevi isyankâr olmamaktır.¹⁴ Onun ideali, haraççı devletin yeniden kurulmasıydı: Yol’un dünyada üstün olduğu durumlarda soylular yönetimde etkili olmayacaktı; hükümet vezirlerin denetimi altında bulunmayacak ve avam halk da hükümet işlerine karışmayacaktı.¹⁵ Önceki dönemlerin haraççı devletlerinde olduğu gibi Konfüçyüs’ün ideal devletinde de egemen sınıfın yönetilenlerin güvenini alması esastı.¹⁶

12 Bryan W. Van Norden, *Introduction to Classical Chinese Philosophy*, Indianapolis: Hackett Publishing Company, 2011, s. 19.

13 Xiao Jiefu ve Li Jinquan, *An Outline History of Chinese Philosophy*, Beijing: Foreign Languages Press, 2008, s. 52-53.

14 Konfüçyüs, *Lún Yǔ*, II.5, ayrıca bkz. XII.11: İngilizcesi: *Analects: With Selections from Traditional Commentaries*, çev. Edward Slingerland, Indianapolis: Hackett Publishing Company, 2003; Türkçesi: *Konuşmalar*, çev. Giray Fidan, İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2021.

15 Konfüçyüs, *Lún Yǔ*, XVI.2.

16 Konfüçyüs, *Lún Yǔ*, XII.7.

Tunç Çağı'nın haraççı devletlerinden farklı olarak Konfüçyüs'ün kurulmasını arzu ettiği devlette itaat sistemi bilgi ve bilgelik üzerine kurulu olacaktı. Eski haraççı ideolojiyi anımsatacak şekilde güçlü bir kralın kendisine bağlı bilginlerle beraber kuracağı yönetimi "Gök"ün işleyişine uygun bir yönetim olarak nitelemekle birlikte, Gök'ün işleyişine uygun düzenlenmelerin nasıl yapılacağı konusunda bilgili kişilerin (*shèng*, "bilge") ya da iyi eğitim alarak üstün konuma ulaşmış kişilerin (*jūnzǐ*, "üstün kişi") yol göstereceğini söyleyerek egemen sınıf içindeki eğitimli kesimin rolünü vurguluyordu.¹⁷ Yöneticilik alanındaki kişisel yetenekleri konusunda mütevazı değildi; herhangi bir bürokratik görevi üstlenmese bile hükümet işlerinde kendisine danışılmasını bekliyor,¹⁸ yönetimi üç yıl içinde mükemmel hale getirebileceğini iddia ediyordu.¹⁹ Kendisi gibi bilginlerin başlıca işlevi, tarihsel birikimi değerlendirerek iyi yönetim hakkında bilgi aktarımı yapmaktır. Konfüçyüs için Batı Zhōu dönemi başlıca modeldi ve bu dönemin tarihine, sanatına ve törenlerine-ritüellerine dair kitaplarda anlatılanların örnek alınması gerekiyordu. Erken dönem Konfüçyüsçü düşüncede *lǐ* (ritüel) kavramı önemli bir rol oynuyordu. Konfüçyüs'e göre törenler, gösteriler ve askerî geçit törenleri, iktidarın merkeziliğinin göstergeleriydi; bu nedenle Batı Zhōu Hanedanının son dönemlerindeki törenler canlandırılmalı, böylece siyasal parçalanmışlık geride bırakılarak merkezi iktidar ve düzenli toplum kurulmalıydı. Ritüeller sayesinde avam halkın yönetilmesi de kolay olacaktı.²⁰ *Lǐ* kavramı, kamusal ritüellerin yanı sıra bireyin kendi kendini dizginlemek için yaptığı hareketleri de ifade ediyordu: Kişi hem bireysel hareketlerinde hem de toplulukla ilişkisinde belirli ve gelenekselleşmiş kalıplara uymalıydı.

Konfüçyüs tüm hiyerarşi övgüsüne rağmen hükümdarın denetimsiz bir iktidar sahibi olmasını savunmuyor, aksine, hükümdar başta olmak üzere herkesin ahlak ilkelerine göre yaşayıp karar alması gerektiğini sık sık hatırlatıyordu. Kendi güzel ahlakıyla yöneten kişiyi kutup yıldızına benzetiyordu: Böyle bir yönetim uygulayan kişi yerinde sabit kalacaktı, diğerleriyse onun çevresinde döneceklerdi.²¹ Haraççı üretim tarzının merkezi devlet ideali bir kez daha karşımıza çıkıyordu. Sadece yasalarla işleyen ve cezalarla düzenin sağlandığı bir yönetimde halkın ahlakı zayıflayacaktı, yöneticinin ahlakla yönettiği ve görevlerine bağlı olduğu bir düzendeysse böyle bir sorun olmayacaktı.²² Bir hükümdar güzel davranışları severse halkı da ona saygısızlık etmeyecekti.²³

17 Konfüçyüs, *Lún Yǔ*, XVI.8.

18 Konfüçyüs, *Lún Yǔ*, XIII.14.

19 Konfüçyüs, *Lún Yǔ*, XIII.10.

20 Konfüçyüs, *Lún Yǔ*, XIV.41.

21 Konfüçyüs, *Lún Yǔ*, II.1.

22 Konfüçyüs, *Lún Yǔ*, II.3.

23 Konfüçyüs, *Lún Yǔ*, XIII.4.

Lún Yǔ'nun hangi kısımlarının Konfüçyüs döneminde yazıldığını bilmediğimiz gibi, düşünüre atfedilen diğer eserlerin de otantikliği tartışmalıdır. Konfüçyüsçülüğün iki temel metni olan *Dà Xué* (*Büyük Öğreti*) ve *Zhōngyōng* (*Orta Öğretisi*) düşünürün öğretilerine dayanan, ancak onun ölümünden sonra biçimlenen metinlerdir. *Büyük Öğreti*'de eskilerin devletlerini iyi bir şekilde yönetmek için ailelerine uyum getirme ihtiyacı duydukları, bunun için kendilerine çekidüzen verdikleri, bireysel düzen için zihinlerini geliştirdikleri, buna yönelik olarak iyi amaçlar tarif ettikleri, iyi amaçlar içinse bilgilerini şeylerin doğasına (*gé wù*) ulaşacak şekilde genişlettikleri yazılıydı.²⁴ "Şeylerin doğası"nın dış dünyanın bilgisi mi, yoksa kişinin iç dünyasının²⁵ bilgisi mi olduğuna dair tartışmalar olsa da bu tespitten anlaşılan, iyi ve kapsamlı bilgiye sahip bireylerin ailelerine ve devletlerine uyum getirebilecekleridir. Üstelik metinde bu temel davranışın Gök'ün Oğlu'ndan en alt kademedeki insanlara kadar herkes için mümkün olduğu söyleniyordu. Kitabın geri kalanındaysa aile içindeki itaat biçimleri (çocukların ebeveyne, küçük kardeşin büyüğüne itaati) ile devletin uyumu arasındaki paralellikler ayrıntılarıyla anlatılmıştı. *Lún Yǔ*'da "bilgeler"nin rolü çeşitli defalar hatırlatılırken bu metinde tüm insanların uyumu sağlama olanaklarının bulunduğu sıkça vurgulanıyordu. Kaldı ki bu metnin başlıca yorumcusu olan Konfüçyüs'ün öğrencisi Zēngzǐ, bilgelerin Gök'ün yolunu çaldıklarını söylemişti.

Orta Öğretisi (V. yüzyılın ortası), Konfüçyüs'ün torunu ve Zēngzǐ'nin öğrencisi Zǐsǐ'nin bir eseri idi; bu eser üzerine sonraki dönemlerde yapılmış bir yorum üzerinden bilgimiz vardır. Metnin başında (Konfüçyüs'ün de *Lún Yǔ*'da önemini vurguladığı) itidalli ve orta yollu davranışlar övülüyor, Konfüçyüs'ün iyilerin ifrada, kötülerin tefride varan davranışlarından dolayı Yol'un izlenmediğini söylediği aktarılıyordu.²⁶ *Lún Yǔ*'daki hükümet esasları (insani ve adil yönetim ilkeleri) tekrarlandıktan sonra Konfüçyüsçü düşüncede çokça yinelenen beş ilişki sıralanıyordu: Yöneten ile yönetilen, baba ile oğul, karı ile koca, büyük ile küçük kardeş, arkadaş ile arkadaş arasındaki ilişkiler, toplumun her üyesini ilgilendiren beş ilişki biçimiydi; bazıları bu ilişkileri doğuştan bilirken bazılarının bunları öğrenmesi gerekiyordu.²⁷ Böylece *Lún Yǔ*'da baba-oğul ve hükümdar-tebaa hiyerarşisiyle sınırlı olarak ele alınan

24 *Dà Xué*, I; "The Great Learning", *The Great Learning & the Mean-in-Action*, çev. E. R. Hughes, New York: E. P. Dutton, 1943, s. 146-147. Türkçesi için bkz. "Büyük Bilgi (Ta-hsüeh)", *Büyük Bilgi ve Müzik Hakkında Notlar (Konfüçyüs Felsefesine Ait Metinler)*, Ankara: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1963, s. 3-4.

25 Huaiyu Wang, "On Ge Wu: Recovering the Way of the 'Great Learning'" *Philosophy East and West*, 57(2), 2007, s. 204-226.

26 *Zhōngyōng*, §4; "The Mean-in-Action", *The Great Learning & the Mean-in-Action*, çev. E. R. Hughes, New York: E. P. Dutton, 1943, s. 107.

27 *Zhōngyōng*, §20.8-9; "The Mean-in-Action", s. 120.

insani ilişkiler Orta Öğretisi'nde daha karmaşık bir tasnife tabi tutulmuş oluyordu. Orta Öğretisi'ne göre toplumun ruhsal gücünü oluşturan üç unsur, bilgi, insancılık ve metanetti; bu üçünü bilen hem kendini hem de tüm toplumu yönetebilirdi.²⁸ Metnin geri kalanındaysa ritüellere ilişkin uzunca açıklamalar yer alıyordu. Büyük Öğreti ve Orta Öğretisi'yle ilişkilendirebileceğimiz, onlardan belki biraz daha sonra tamamlanmış olan ve Zisi'ya atfedilen Wuxing'de, insancılık/iyi niyetlilik (rén), adalet (yi), âdetlere/ritüellere saygı (li), bilgelik (zhi) ve anlayış (shèng) olmak üzere beş iyi davranış biçimi ya da erdem sıralanmıştı, bunlardan dördünü yerine getirenler iyi, hepsini yerine getirenlerse bilge sıfatını hak ediyorlardı. Bu iyi davranış biçimleri sıralamasına, sonraki dönemlere ait ahlak ve siyaset üzerine eserlerde de küçük değişikliklerle yer verilecekti.

Konfüçyüsçülüğün bu temel metinleri VI.-V. yüzyıllarda şekillenirken Lǎozǐ ("Yaşlı Usta") adlı bir düşünüre atfedilen Dàodéjīng de muhtemelen M.Ö. V. yüzyılda esas şeklini alıyordu.²⁹ Lǎozǐ klasik Çin düşüncesinin en etkili isimlerinden biri olsa da böyle bir kişinin gerçekte var olup olmadığı bile tartışmalıdır. Sonraki yüzyılların tarihçileri onun bir arşiv görevlisi olduğunu ve bir tarihte saraydan ayrılarak eski yaşamını geride bırakıp Batı'ya göç ettiğini rivayet etmişlerdir. Dàodéjīng'de yer alan özdeyişlerin ve kısa şiirlerin temel konusu Dào'dur. "Yol" anlamına gelen bu sözcükle Lǎozǐ insanların ve doğanın bir parçası olduğu genel varlık alanını anlatır. Bu, Zhōu döneminde yaygın olan resmî ideolojiyle bir kopuş anlamına gelir. Zhōu döneminde insana ilişkin krallık, adalet gibi unsurlar kozmosun izdüşümleri olarak görülüyordu; Lǎozǐ'ysa kozmik mistifikasyonu bir kenara bırakmış ve insan-doğa ilişkisini temel almıştı. Salt insani düzenlemelerle sınırlı kalmayıp doğadan hareketle insanı anlamaya çalışması da var olan toplumsal kurumları eleştiriye açmasını sağlıyordu. İnsanları Dào'ya, dolayısıyla doğanın işleyişine uygun bir yaşam benimsemeye davet ediyordu: "Bu diyarda dört ulu vardır / Ve hükümdar bunların birlik oldukları yerdedir. / İnsan toprağın kanununa riayet eder. Toprak göğün kanununa riayet eder. / Gök Yol'un kanununa riayet eder. / Yol da kendiliğindenliğin (zírán) kanununa riayet eder."³⁰

Dàodéjīng'in yönetime dair dizeleri, krallıkların sayısının ve yetkilerinin artmasından huzursuzluk duyan bir bürokratin küçük ölçekli yönetime geçiş önerileri olarak okunabilir. Lǎozǐ, yönetimi bütünüyle reddetmese de onun mümkün olduğunca küçük ölçekte olması gerektiğini düşünüyordu. Yol'un desteğini alan "halkın hükümdarı"nın dünyaya ordularıyla egemen olmayı

28 Zhōngyōng, §20.8, 20.11; "The Mean-in-Action", s. 120-121.

29 Thomas Michael, *In the Shadows of the Dao: Laozi, the Sage and the Daodejing*, Albany: State University of New York Press, 2016, s. 6.

30 Lǎozǐ, *Tao Te Ching*, çev. Sonya Özbey, İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2013, XXV.

arzulamadığını, güç kullanmadan sonuca ulaştığını yazıyordu.³¹ Silahlardan kaçınmak gerekiyordu; büyük halk kitlelerini öldürmek ve savaşta galip gelmek yöneticilerin övünç değil keder kaynağı olmalıydı.³² Yine de yönetimin ya da orduların bütünüyle ortadan kaldırılması gibi bir düşüncesi yoktu. Devlet doğrulukla yönetilmeli, ordular kurnazlıkla konuşlandırılmalıydı.³³

Lãozı'ya göre halk kendiliğinden değişir, kendiliğinden doğru yolu bulur ve kendiliğinden muvaffak olurdu.³⁴ O, bilginlerin yönetimindeki devletlere karşı kuşkuluydu: "Devleti âlimlikle yönetmek devlete ihanet / Âlimlikle yönetmek devlete Erdem getirmektir."³⁵ Bu nedenle görünmez ve saklı kalan, az yasak koyan, tutumlu, küçük ölçekli ve az nüfuslu bir yönetim hayal ediyordu.³⁶ Dünyayı ele geçirmek isteyenlerin başarılı olamayacaklarını söylese de büyük devletler kurmayı bütünüyle reddetmiyordu: Yüce devletlerin küçük devletlere mütevazılıkla egemen olmaları gerekliydi; böylece halkla birleşip ona hizmet etmek isteyen küçük devletlerle halkın birliğini ve dirliğini isteyen yüce devletlerin bir araya gelmesi mümkün olabilirdi.³⁷ Temelde Lãozı'nın görüşleri haraççı üretim tarzıyla uyumluydu: Yöneticilerin halkın üretim ihtiyaçlarını karşıladıkları bir sistemi yönetilenlerin bakış açısından anlatıyordu.³⁸

Konfüçyüs ve Lãozı gibi düşünürlerin yaşadığı dönemden kısa bir süre sonra, 470'li yıllarda, prenslikler arasındaki uzun askerî çatışmaların damga vurduğu "Savaşan Krallıklar Dönemi" başladı. Önceki parçalanma döneminden (İlkbahar ve Sonbahar) farklı olarak artık savaşlar çok daha kanlıydı ve düşmanı dize getirmenin ötesinde yok etmek amaçlanıyordu.³⁹ Bu dönemlerde artık bürokrat tabakasının yüzde 60'ından fazlasının alt sınıf kökenli kişilerden oluştuğunu tahmin ediyoruz. Tıpkı Konfüçyüs gibi Lü devletinin tebaasından olan Mòzî (Mò Dì) bu dönemde yaşayan zanaatkâr sınıfından bir düşünürdü. Mòzî bir süre marangozluk yaptıktan sonra Sòng devletinin hizmetine girerek bürokrat olmuştu. Başlangıçta Konfüçyüs'ten etkilense de hızlıca onun düşünce okulundan uzaklaşmış, öğretilerinde sıradan insanları merkeze almaya başlamıştı. Konfüçyüs ve öğrencileri "soylu" ve "avam" arasında temel bir ayrım yaparken Mòzî ahlaki öğretilerinde genel olarak insandan bahsediyor, Gök'ün yoksul ve zengin, soylu ve avam arasında ayrım yapmadığını hatırla-

31 Lãozı, *Tao Te Ching*, XXX.

32 Lãozı, *Tao Te Ching*, XXXI.

33 Lãozı, *Tao Te Ching*, LVII.

34 Lãozı, *Tao Te Ching*, LVII.

35 Lãozı, *Tao Te Ching*, LXV.

36 Lãozı, *Tao Te Ching*, LVII-LIX, LXXX.

37 Lãozı, *Tao Te Ching*, LXI.

38 İon Banu, "İlk Çağ Doğu Felsefesi Açısından 'Asya Tipi' Sosyal Oluşum", *Asya Tipi Üretim Tarzı*, çev. İrrem Keskinoglu, İstanbul: Ant Yayınları, [1966] 1970, s. 329-330.

39 Li Feng, *Early China*, s. 200.

latıyordu.⁴⁰ Konfüçyüsçüler hükümdarları ve ebeveyni ahlaki model olarak alırken Mòzî nesnel bir ahlaki modele ihtiyaç duyulduğunu düşünüyor, kişiler yerine Gök'ün örnek alınması gerektiğine inanıyordu.⁴¹

Mòzî, hükümdarlığı tarihselleştirmişti: İnsanların ilkel hallerinde sürekli olarak birbirleriyle savaştıklarını, bu güç ve zorlama halini aşmak için zamanla bir hükümdar seçtiklerini anlatıyordu.⁴² Hükümdarlığı reddetmemiş olsa da bu tarihselleştirmeye bağlı olarak Konfüçyüs'ün aksine hükümdarlık ve itaat ilişkileri karşısında sorgulayıcı bir tavır takınmıştı. Hükümdarlığın varlık nedeni yararlı olmasıydı. Hükümdarlar bütün halkın ahlak, doğruluk ve iyilikte birleşmesini sağlayarak düzeni tesis etmeliydi. Yine de onun kendi döneminin hükümdarlığına yönelttiği eleştiriler egemen sınıf içi bir çözüme işaret ediyor ve Konfüçyüs'le benzer şekilde "Eski Zamanlar"ın (haraççı devletin klasik döneminin) övgüsüne dönüşüyordu: Eski hükümdarların amacı halka düzen getirmekken şimdikilerin kaygısı yakınlarına servet ve mevki dağıtmaktı; halk da bu durumun farkındaydı ve düzenden uzaklaşıyordu.⁴³ Mòzî'nin geçmişteki bir haraççı hanedanı, Çin'in bilinen en eski hanedanı olan efsanevi Xià Hanedanını idealleştirmesi şaşırtıcı değildir. Kaldı ki onun ideal devleti son derece hiyerarşik bir yapıdaydı; ideal hükümdarı ve yöneticileri iyi ahlak timsali olmasalar da Gök'ü örnek alıp halkı iyi yaşama doğru götürebilecek kişiler olarak tasavvur ediyordu.⁴⁴

b. Güney Asya'da Kentlerin Yükselişi: Buddha'nın Dönemi

Ganj havzasının Magadha ve Kosala gibi krallıkları M.Ö. I. binyıl ortalarında sınırlarını genişletmeye başlamışlardı. Rahipler ve toprak sahibi hükümdarlar önceki dönemde elde ettikleri hususi konumlarını koruyorlardı. VI-V. yüzyıllarda bu krallıkların sınırları içindeki kentlerin hem sayıları artmış hem de nüfusları büyük artış göstermişti. Kentler arası ticari ilişkiler gelişirken zanaatkâr atölyelerindeki üretkenlik de artma eğilimindeydi. Krallar ve *brâhman*'lar bu yeni gelişmelere uyum sağlayabiliyorlardı; pek çok kral kentlerde biriken zenginliği kendi lehine kullanarak gücünü pekiştirirken *brâhman*'ların bir kısmı da tarımsal ya da ticari kaynaklı servet biriktiriyordu.⁴⁵ Önceki yüzyıllarda olduğu gibi bu dönemde de krallar ve rahipler arasın-

40 Mòzî, *The Mozi: A Complete Translation*, çev. Ian Johnston, New York: Columbia University Press, 2010, 9.8.

41 Chris Fraser, "The Mohist School", (haz.) Bo Mou, *Routledge History of World Philosophies: Volume 3: History of Chinese Philosophy*, London: Routledge, 2009, s. 140.

42 Mòzî, 12.1.

43 Mòzî, 12.9-10.

44 Fraser, "The Mohist School", s. 146.

45 Gregg Bailey ve Ian Mabbett, *The Sociology of Early Buddhism*, Cambridge: Cambridge University Press, 2003, s. 60; François Houtart, "Buddhism and Politics in South-East Asia", *Social Scientist*, 5(3), 1976, s. 5.

da ittifaklar kuruluyor, çatışmalar ve mücadeleler yaşanıyordu. Kimi devletler krallar tarafından değil, baskın klanların aile babaları tarafından yönetilen aristokratik “cumhuriyet”lerdi (*gana*).

Veda metinleri M.Ö. I. binyıl ortasında ezoterik ve sadece *brāhmaṇ* kastlarına mensup bazı kişilerin ulaşabildiği metinler haline gelmişti.⁴⁶ Tarımsal faaliyetlerin karmaşıklaştığı, üretimin yeni araç gereçlerle donatıldığı, kentlerin ortaya çıktığı, kısacası insan-doğa ilişkisinin önceki dönemlere göre daha dolaylı hale geldiği dünya şartlarına uygun yeni dinsel-felsefi metinlere ihtiyaç duyuluyordu. Giriş kısmında bahsettiğimiz, Çin’de de gördüğümüz genel eğilim bu dönemin Ganj havzası için de geçerliydi: Küçük ölçekli meta üretimi önem kazandıkça somut doğal olaylar ve toplumsal kurumlar arasında yapılan analogiler yerine soyut kavramlarla dünyayı anlama ihtiyacı ortaya çıkıyordu. VI. yüzyıl boyunca şekillenen *Upaṇiṣad*’lar bu ihtiyaca karşılık veren metinlerdi. *Upaṇiṣad*’larda *brāhmaṇ*’lar ve *kṣatriya*’lar diyalog içindeydi, hatta bazen bu metinlerin bilgisinin *kṣatriya*’lardan kaynaklandığı da söyleniyordu. Bütün bunlar, bu dönemde bir hegemonik blok oluşturan *brāhmaṇ*’ların ve *kṣatriya*’ların din ve felsefe konuları üzerine spekülasyon yaptıklarını göstermektedir, ancak yine de *Upaṇiṣad* öğretisinin esas olarak *brāhmaṇ*’lara mahsus olduğunu tahmin ediyoruz.⁴⁷

Upaṇiṣad’larda, önceki yüzyılların *Brāhmaṇa*’larına benzer şekilde, nihai gerçeklik (*Brahman*) kavramına dair düşünceler yer alıyordu. Bu kavram evrenin bütünlüğünü ve işleyişini, doğal ve insani ontolojik alanların bütünü anlatmak için kullanılıyordu. *Brahman* bir başka kavramla, *ātman*’la, yani tek tek var olanların özyle ilişkilendiriliyor, bazen de özdeşleştiriliyordu. Farklı dönemlerde farklı kişilerin yazdığı bu metinlerde kavramlara yüklenen anlamlar arasında tezatlar da vardı; *ātman*’a kimi zaman madde anlamı veriliyordu, ancak *Upaṇiṣad*’larda esas olarak metafizik-idealist bir yaklaşım benimsenecek, *ātman* çoğunlukla “ruh” ya da “bilinç”le özdeşleştirilecekti. Böylece toplumsal ve doğal gerçekliğin bütününe içkin olan, onu düzenleyen bir dünya ruhundan bahsediliyor ve tüm var olanların bu gücün yansıması olduğu söyleniyordu. Başka bir deyişle, insanlara has bir unsur olan zihin tüm evrenin temeli olarak görülüyordu. Bunun iki anlamı vardı: Zihnin bedensel emek karşısında yüceltilmesi ve somut toplumsal eşitsizliklerin mistifiye edilmesi. *Upaṇiṣad*’ları yazan, okuyan ve tartışan üst kastlardan erkekler bedensel emeği ve beden emekçilerini (*śūdra*’ları) küçümsüyorlardı. Böyle bir tavır, pek çok başka örnekte olduğu gibi Eskiçağ Hindistan’ında da zihinsel faaliyetin ürünlerinin ontolojinin merkezine konmasını beraberinde getirmişti. Soyut-

46 James L. Fitzgerald, “Mahabharata”, (haz.) Sushil Mittal ve Gene Thursby, *The Hindu World*, New York: Routledge, 2004, s. 73.

47 Brian Black, *The Character of the Self in Ancient India: Priest, Kings, and Women in the Early Upaṇiṣads*, New York: State University of New York Press, 2007, s. 130-131.

zihinsel bir kavram olan *Brahman*'ın hem toplumsal varlığın hem de doğal varlığın temeline yerleştirilmesiyle toplumsal eşitsizlikler (kast ve toplumsal cinsiyet hiyerarşileri) soyut bir eşitlik ideali içinde yok sayılmıştı: Soyut düzlemde her şeyin ve herkesin *Brahman-âtman*'ın yansıması olması teoride bir eşitlik durumu yaratsa da bu soyut "eşitlikçilik" son derece keskin olan maddi toplumsal hiyerarşilerin eleştiriyeye kapatılmasına neden olmuştu. Üstelik kimi *Upaniṣad*'larda *brāhmaṇ varṇa*'sının üstünlüğü açıkça meşrulaştırılmıştı. Örneğin, başlangıçta bu dünyanın tek olan *Brahman* olduğu, bunun daha sonra *kṣatriya*'lığı yarattığı söyleniyordu; ancak bu kozmolojik ya da metafizik bir anlatıdan ibaret değildi ve metafizik-teolojik bir kavram olan *Brahman*, bir toplumsal tabaka olan *brāhmaṇ*'larla da özdeşleştiriliyordu; *Brahman*, *kṣatriya*'lığın kaynağı olduğu için *brāhmaṇ*'lar *kṣatriya*'lara üstündü.⁴⁸

Upaniṣad'larda siyaset ve topluma ilişkin üstü kapalı değerlendirmeler vardı, buna karşılık 500-200 arasında ortaya çıkan *dharmaśūtra* metinlerinde bu konulara ilişkin ayrıntılı düzenlemelere yer verilmişti. *Upaniṣad*'ların soyut evrenselci-eşitlikçi çerçevesinin yerini bu metinlerde somut toplumsal hiyerarşilerin anlatımı ve meşrulaştırılması almıştı. Bu dönemden itibaren Hindu düşüncesinde iki gelenek paralel olarak gelişecekti: Herhangi bir toplumsal-siyasal açılımı olmayan, metafizik spekülasyonla sınırlı *Upaniṣad* temelli felsefi yaklaşımlar ve toplumsal-siyasal düzenlemelere dair pratik bilgi, kural ve öneriler içeren, var olan eşitsizlikleri dinsel referanslarla perçinleyen *dharmaśūtra* (daha sonra da *dharmaśāstra*) metinleri.⁴⁹ Muhtemelen *Āpastamba* ve *Baudhāyana* adlı *dharmaśūtra*'lar görece erken tarihlidir, *Gautama* ve *Vāsiṣṭha* metinleri ise bunlarda sonra kaleme alınmıştı.⁵⁰ *Dharmaśūtra*'ların ideal hükümdarı, *Veda*'lara uygun olarak, *brāhmaṇ*'ların yönlendirmesiyle yöneten bir *kṣatriya*'dır. Yöneticiler, rahipler ve mülk sahipleri arasındaki ittifak bu metinlerde çok sayıda izdüşüme sahiptir. Metinlerde *varṇa* aidiyetinin doğumla bile değil, doğum öncesinde belirlendiği anlatılıyordu: *Brāhmaṇ*'lar, *kṣatriya*'lar ve *vaiśya*'lar iki kez doğmuş oldukları için var oluşları gereği *śūdra*'lara üstündüler. *Gautama Dharmaśūtra*'da *śūdra*'ların üst kastlara hizmet etmeleri gerektiği yazılıydı.⁵¹ Böylece yeniden doğuş inancı da toplumsal tabakalaşmayı eleştiriye kapatacak şekilde yorumlanmış oluyordu.

48 "Bṛihadāraṇyaka Upaniṣad", *Upaniṣadlar*, çev. Korhan Kaya, İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2008, bl. I.IV.11, s. 12.

49 B. R. Ambedkar, "Philosophy of Hinduism", *Writings and Speeches: Vol. 3*, (haz.) Vasant Moon, Bombay: Education Department, Government of Maharashtra, 1987, s. 86.

50 Ram Sharan Sharma, *Aspects of Political Ideas and Institutions in Ancient India*, Delhi: Motilal Banarsidass, 2015, s. 16.

51 *Gautama Dharmaśūtra*, X.56, "The Dharmaśūtra of Gautama", *Dharmaśūtras: The Law Codes of Āpastamba, Gautama, Baudhāyana, and Vāsiṣṭha*, Oxford: Oxford University Press, 1999; Ram Kishore Gupta, *Political Thought in the Smṛti Literature*, Allahabad: The University of Allahabad, 1952, s. 70; Debiprasad Chattopadhyaya, *What Is Living and What Is Dead in Indian Philosophy*, New Delhi: People's Publishing House, 1993, s. 176-177.

Brāhmaṇ ideolojisi gelişip kimi kralların da desteğini alırken, genel *brāhmaṇ* yöneliminin dışına çıkan öğretiler de M.Ö. VI. yüzyıl civarında serpilirdi. Sonraki yüzyıllarda mistik-idealist görüşlerin galip gelmesinin sonucunda materyalist akımların izini sürmemiz zor olsa da özellikle zanaatkârlar arasında materyalist fikirlerin yaygın olduğunu tahmin edebiliriz. Hint materyalistlerinin Çārvāka okuluna dair bilgilerimiz son derece azdır: Acita Keśakāmbali'nin yerleşik ahlak ve metafizik anlayışlarını eleştirdiği için, saçlardan örülmüş bir örtüden (*keśakāmbala*) başka kıyafeti olmayan bir münzevi olmasına rağmen hazcılıkla suçlandığını anlıyoruz. Bir diğer materyalist düşünür Makkhali Gośāla muhtemelen köle kökenliydi. Dünya üzerindeki her şeyin atomlardan oluşup radikal bir determinizme tabi olduğu fikrindeydi ve "kader" (nesnel şartlar) karşısında insan çabasının boşuna olduğunu söylüyordu.⁵² Makkhali Gośāla, Ācīvika adlı materyalist akıma öncülük edecekti; bu materyalist düşünürler sonraki dönemlerde Lokāyata ortak adı altında anılacaklardı.⁵³ Bu düşünürlerin siyasete dair görüşleri hakkında bilgi sahibi değiliz, ancak iktidarla pek doğrudan bir ilişki kurmadıklarını biliyoruz; düşmanlarının yazdıklarından anlaşıldığı kadarıyla yerleşik toplumsal normları karşılarına alarak yaşamlarını sürdürüyorlardı ve bu perspektiften siyasal iktidara eleştiriler yöneltmiş olmaları ya da iktidarla herhangi bir ilişki kurmaya çalışmamış olmaları mümkündür.

Budizm ve Cainizm gibi *Śramaṇa* (münzevi) akımları da M.Ö. VI. yüzyılda yaygınlık kazanmış, özellikle *brāhmaṇ* yükselişine sıcak bakmayan kralların himayesi sayesinde yayılabilmişti. Cainizmin kurucularından Mahavira Kuzeybatı Hindistan'da bir *kṣatriya* ailesindendi. Cainler hiçbir canlı varlığa zarar vermemeyi esas edinmişlerdi, öyle ki canlılara zarar verdiği için tarımsal üretimden kaçınmış ve ticari faaliyetlere yönelmişlerdi. Gerek tarımsal üretime mesafeli duruşları, gerekse her şeyin üstünde tuttıkları bireysel çaba tam da bu dönemin kırlardan ayrıışan kentlerinin ve bireysel çabalarıyla üretim yaptıklarının bilincinde olan tüccar-zanaatkârların severek kabul edebilecekleri ilkelerdi. Erken dönem Cain metinlerinde siyasete dair değinilerin sayısı son derece azdır. *Uttarādhyaṇa*'da Mahavira'nın bir kralla sohbeti aktarılıyordu; bu sohbette kral yönetim işlerinin bireysel çabayla kurtuluşa ulaşmanın yanında hiçbir şey ifade etmediğini söylüyordu.⁵⁴ Cainler sonraki yüzyıllar boyunca belirli kentler ve bölgelerle sınırlı da olsa Hindistan'daki varlıklarını koruyacak ve yaşadıkları bölgelerin hükümdarlarıyla genellikle iyi ilişkiler kuracaklardı.

52 A. L. Basham, *History and Doctrines of the Ājivikas: A Vanished Indian Religion*, London: Luzac, 1951, s. 218.

53 Eskiçağ Hint materyalizmi konusunda bkz. Debiprasad Chattopadhyaya, *Lokāyata: A Study in Ancient Indian Materialism*, Delhi: People's Publishing House, [1959] 1992.

54 V. R. Mehta, *Foundations of Indian Political Thought: An Interpretation (From Manu to the Present Day)*, New Delhi: Manohar, 2015, s. 113-114.

Budizmin kurucusu Siddhārtha Gautama M.Ö. VI. yüzyılda, günümüzdeki Nepal sınırları içinde *kṣatriya* tabakasına mensup olarak dünyaya gelmişti. Rivayetlere bakılırsa bir prens olarak yaşamını sürdürürken dünyadaki acıların farkına varmış, bu acıların insanların tutku, istek ve arzularından kaynaklandığı fark etmiş, uzun bir meditasyonun sonucunda “aydınlanma”ya erişmişti. Bundan sonra *Buddha* (“Aydınlanmış”) sıfatıyla anılacaktı. Gautama Buddha insanların kendi çabalarıyla arzularından uzaklaşarak reenkarnasyon döngüsünden kurtulmalarının ve böylece “nirvana”ya erişmelerinin mümkün olduğu yönündeki öğretisini yayarken çevresinde hızlıca bir cemaat (*saṅgha*) oluşmaya başlayacaktı. Buddha vaazlarında yaratıcı ve mutlak güç sahibi bir tanrıdan ya da tanrılardan bahsetmiyordu. Onun ilgisinin odağında bireysel çabalarıyla yaşamın acılarını aşmaya çalışan insanlar yer alıyordu. Buddha’nın sokaklarda gözlemleyerek üzerinde derinlemesine düşünme gereği duyduğu yoksulluğa bağlı acılar ya da zenginlik hırsı da dönemin Hindistan kentlerinde birebir tanıklık ettiği olgulardan başka bir şey değildi.⁵⁵

Buddha’nın öğretisi, tıpkı Cainizm gibi, Ganj ve Brahmaputra havzalarında sayıları giderek artan kentlerde ticaret ve zanaatkârlıkla uğraşarak doğanın döngüsünden görece uzaklaşan ve aşkın/doğal güçlerin yerine kendi iradelerinin gücünü fark etmeye başlayan insanların ilgisini çekmiş olmalıdır. Ruhu, maddi dünyadan kopuk, sonsuz ve değişmez olarak ele alan *Upaṇiṣad*’lardan farklı olarak erken dönem Budist metinlerde her şeyin sonlu ve dinamik olduğu vurgulanıyor, hatta bir ruhun varlığı reddediliyordu. Erken Budist metinlere göre varlık ve yokluk bu dünyada bir arada bulunuyordu; değişmez ve sonsuz şeyler (*vastu*) değil olaylar (*dharma*) vardı, dünya akış içinde, şeylerin değil olayların kümelenişi olarak kabul ediliyordu. Nedenlerin çoğulluğu ilkesi de bu metinlerin dikkat çekici unsurlarındandı: Hiçbir sonucun tek nedeni yoktu, birkaç neden birlikte bir sonuca yol açıyordu.⁵⁶ Bu öğreti elbette bütün boyutlarıyla materyalist değildi, ancak bu sözünü ettiğimiz materyalist unsurlar da *brāhmaṇ*’ların düşüncesine egemen olan ve önceki yüzyılların tarım ağırlıklı toplumunun düşünsel birikiminin sonucu oluşan metafizik düşüncelere kıyasla dönemin kentlilerine daha açıklayıcı ve somut gelmiş olmalıdır.

Buddha, öğretilerini dönemin önde gelen hükümdarlarının himayesi altında yaymıştı.⁵⁷ Onun *saṅgha*’ları kolektif mülkiyet esasının uygulandığı, kast

55 Debiprasad Chattopadhyaya, “Eski Budizmin Bazı Sorunları”, *Budizm ve Felsefe*, çev. Sibel Özbudun, İstanbul: Toplumsal Dönüşüm Yayınları, 1998, s. 38-39.

56 Rahul Sankrityayan, “Budist Diyalektik”, *Budizm ve Felsefe*, çev. Sibel Özbudun, İstanbul: Toplumsal Dönüşüm Yayınları, 1998, s. 9-11.

57 Kanai Lal Hazra, *Royal Patronage of Buddhism in Ancient India*, Delhi: D. K. Publications, 1984, s. 1-36; Balkrishna G. Gokhale, “Early Buddhist Kingship”, *The Journal of Asian Studies*, 26(1), 1966, s. 15.

ayrımlarının ortadan kalktığı, kararların da topluluk içinde alındığı küçük cemaatlerdir.⁵⁸ Buddha'nın öğretisini bütün insanlara benimsetmek gibi bir amacı yoktu, tüm insanları kurtarmayı da hedeflemiyordu, dolayısıyla onun cemaati (üyelerinin sayısı giderek artsa da) krallar için bir tehlike teşkil etmiyordu. Buddha monarşik yönetimi kabul ediyor ve disiplin (*vinaya*) kurallarını hükümdarların çıkarlarıyla uyumlu hale getiriyordu. Bundan daha da önemlisi, Buddha bireysel çabaya merkezî önem vererek insanların doğanın kaçınılmaz döngüsünü aşabileceklerini iddia ediyor, böylece krallıkları da doğaya veya tanrısal iradeye tabi kılmıyor, onları özneleştiriyordu. *Brāhmaṇ*'lara herhangi bir üstün konum tanımaması da Buddha'nın öğretisini dönemin kralları için son derece ilgi çekici hale getiriyordu.

Buddha'nın öğretileri onun ölümünden en az üç yüz yıl sonra yazıya geçirildiğinden erken dönem Budist siyasal düşüncesine ilişkin bilgilerimiz sınırlıdır. Pali dilinde yazılmış büyük bir metin derlemesi olan "Pali Kanonu"nda yer alan kimi metinler bizim için yol gösterici olabilir. Kanonun en eski ve en uzun *sūtra*'larından olan "Mahāparinibbāna Sutta"da Buddha'nın Vacca aşiretlerine verdiği öneriler aktarılır; bu önerilerin başında, danışma yoluyla karar almak gelir. Metinde Vaccilere saldırmayı planlayan bir hükümdarın üstü kapalı şekilde eleştirilmesi ve Buddha'nın *saṅgha*'yı da ortak karar alma süreciyle işleyen bir yapı olarak görmesi kimi tarihçilerce Buddha'nın monarşi karşıtlığının göstergesi olarak yorumlanmıştır.⁵⁹

Muhtemelen Buddha'nın ölümünden birkaç nesil sonra, M.Ö. III. yüzyılda yazılan "Aggañña Sutta" metnini burada ele alabiliriz. Bu metinde Buddha, *brāhmaṇ*'ların en üstün kast olduğunu reddediyordu; onun kast sıralamasında ilk sırada *khattiya* kastı geliyordu.⁶⁰ *Khattiya*, *kṣatriya*'nın Pali dilindeki karşılığıydı. Bundan sonra dünyanın ve insanların oluşumunu anlatıyordu; ilk insanlar üretim işlerini düzenlemekte başarısız olunca ve birbirlerinin mülklerine tecavüz etmeye başlayınca bazı insanlar bir kişi seçip ona gerektiğinde öfke gösterme, gerektiğinde cezalandırma, gerektiğinde de sürgün etme yetkisi vermişlerdi. Böylece ilk hükümdar olan *Mahā-Sammata* ("Büyük Seçilmiş"), onunla birlikte de *khattiya* kastı ve *rāca* (kral) unvanı ortaya çıkmıştı.⁶¹ "Aggañña Sutta"daki anlatı bir yandan *brāhmaṇ* otoritesinin etkisini kırmayı, diğer yandan da hükümdarın meşruiyetini topluluğun rızasına dayandırmayı hedefliyordu. Hükümdarlığı tarihselleştirmesi ve onu insanların mülklerinin

58 Kancha Ilaiah Shepherd, *God as Political Philosopher: Buddha's Challenge to Brahminism*, New Delhi: Sage, 2019.

59 Matthew J. Moore, *Buddhism and Political Theory*, Oxford: Oxford University Press, 2016, s. 22-23.

60 *The Long Discourses of the Buddha: A Translation of the Dīgha Nikāya*, çev. Maurice Walshe, Boston: Wisdom Publications, 1995, 27.5.

61 *The Long Discourses of the Buddha: A Translation of the Dīgha Nikāya*, 27.20-21.

tehlikede olduğu durumu aşmak için ortaya çıkan bir kurum olarak ele alması dikkat çekiciydi.⁶²

Erken dönem Budist külliyyat içinde yer alan, Buddha'nın önceki enkarnasyonlarını anlatan *Cātaka* öykülerinde de siyasal unsurlara rastlanır. *Mandhātu-Jātaka*'da (258 numaralı *Cātaka*) kralların ne kadar güçlü olsa da birer insan oldukları ve ölecekleri hatırlatılıyor, tüm arzulardan kurtulmaları salık veriliyordu. *Mahāhamsa Jātaka*'da (534 numaralı *Cātaka*) hükümdarın on erdemi sıralanıyordu: *dāna* (ihtiyacı olup hak edene vermek), *sīla* (ahlak-ıy davranış), *pariccāga* (çıkarlarından vazgeçmek), *accava* (kendine ve başkalarına dürüstçe davranmak), *maddava* (nezaket), *tapo* (duyusal zevklerden kaçınıp görevde sebat etmek), *akkodha* (öfkesizlik), *avihiṇsā* (şiddetsizlik), *khanti* (sabır), *avirodhana* (hatalı yoldan kaçınmak). Bu on erdem sonraki dönemlerde *dasavidha rācadhamma* ("onlu kraliyet *dharma*'sı") adıyla hatırlanıp pek çok Budist nasihatnamede tekrarlanacaktı. *Vessantara Cātaka* (547 numaralı *Cātaka*) sonraları Budist siyasal düşüncenin temel referanslarından biri olmuştur. Buddha'nın Gautama Buddha olarak dünyaya gelmeden hemen önceki enkarnasyonunun öyküsünü anlatan bu *Cātaka*'nın kahramanı Vessantara, cömertliği nedeniyle hükümdarlığın refah simgesi olan Beyaz Fil dahil olmak üzere her şeyi elinden çıkarmaya hazır olan, sonunda da bütün bunları geri kazanan bir prensdir.⁶³ Bu öykü sonraları farklı şekillerde yorumlanacaktı: Kimi yorumcular burada krallığın geçiciliğine ilişkin bir öykü görürken, başkaları da Budizmin kralların gücüne güç kattığına dair sonuçlar çıkaracaktı.

c. Perslerin Gölgesinde Batı Asya

Çin ve Hindistan'da kentler gelişip büyük bir entelektüel canlılığın yaşandığı dönemlerde Batı Asya'daki durum neydi? Önceki bölümde gördüğümüz gibi İsrailoğulları iki krallığa bölünmüştü, kuzeydeki İsrail Krallığı görece hızlı bir şekilde yıkılırken güneydeki Yudea Krallığı varlığını sürdürmüştü, bu krallığın topraklarında Yahve kültü devam etmiş, kraliyet ideolojisi tanrısal referanslarla güçlendirilmişti.⁶⁴ İsrailoğullarını kurtaracak bir kral beklentisi bu dönemin dinsel metinlerinde kendini gösteriyordu. Yeşaya Kitabı'nda güçlü bir kralın gelip iktidarını güçlendirmesi bekleniyordu: "Davut'un tahtı ve ülkesi üzerinde egemenlik sürecek. / Egemenliğinin ve esenliğinin büyümesi son bulmayacak. / Egemenliğini adaletle, doğrulukla kuracak / Ve sonsuza

62 Krş. Mōzī, 12.1.

63 Steven Collins, *Nirvana and Other Buddhist Felicities: Utopias of the Pali Imaginaire*, Cambridge: Cambridge University Press, 1998, s. 501.

64 (Haz.) Michael Walzer vd., *The Jewish Political Tradition: Volume 1: The Authority*, New Haven: Yale University Press, 2000, 112.

dek sürdürecektir. / Her Şeye Egemen RABB'in gayreti bunu sağlayacak."⁶⁵ Kral Yoşiyahu'nun M.Ö. VII. yüzyılda bir dizi reform yaparak krallığı güçlendirmesi, hatta 612'de Asur ordularını yenilgiye uğratması dönemin kâhinlerinin haklı çıktıklarını düşündürmüş olmalıdır. *Yasanın Tekrarı* kitabında yer alan hükümdara ilişkin düzenlemeler muhtemelen bu dönemde son şeklini almıştı. Burada İsrailoğullarının bir kral seçerken Tanrı'nın seçtiği kişiyi görevlendirmeye özen göstermeleri gerektiği söyleniyordu. Bu kral bir İsrailoğlu olmalı, fazla sayıda at sahibi olmamalı, halkını Mısır'a geri götürmemeliydi. Çok fazla eşi olmamalı, büyük miktar altın ve gümüş biriktirmemeliydi. Rahiplerden aldığı bu yasanın bir kopyasını yaptırmalı, bunu sürekli olarak okumalıydı. Kendini diğer İsrailoğullarından üstün görmemeliydi; bunu yaparsa o ve halefleri uzun süre hüküm sürebileceklerdi.⁶⁶

Yudea Krallığı'nın yenilenme dönemi uzun sürmedi; krallık 597'de tamamen Babil egemenliği altına girecekti. Babil egemenliği kısa sürse de (597-539), sonraki dönemlerde de uzantıları olan etkiler yapmıştı. Ticaretle uğraşan ve okumuş Yahudilerin bir kısmı Babil kentine sürgüne gönderilmişti.⁶⁷ Kehanet metinleri yeniden ilgi çekmeye başlamıştı; peygamberler kehanetleriyle bir yandan morali bozulmuş ya da inancını kaybetmiş İsrailoğullarını yeniden dine çekmeye çalışırken diğer yandan dönemin Yahudi ruhbanını, devlet görevlilerini, zenginliğin eşitsiz dağılımını eleştiriyorlardı. *Hezekiel* ve *Yeremya* kitapları Babil Sürgünü dönemi metinleridir. Bu metinleri dikkatlice incelediğimizde Yahudi toplumunda önemli bir zihniyet değişikliği gerçekleştiğini sezebiliriz: *Yeşaya* gibi daha erken dönem kehanet kitaplarında tanrısal müdahale halen önemli bir yere sahipken, daha yeni tarihli kehanetlerde Yahudiler başlarına gelenlerden tanrılarını değil, insanları sorumlu tutmaya başlamışlardı.⁶⁸ Böylece VI. yüzyılda Çin'de ve Hindistan'da gördüğümüz örneklerle benzer şekilde toplumsal olayları ve kurumları kozmik-tanrısal açıklamalar yerine insan faaliyetinden hareketle açıklama çabaları İbrani uygarlığında da yaygınlık kazanıyordu.

M.Ö. VI. yüzyılın ortasında tüm Batı Asya'yı etkisi altına alan Pers akınları önemli bir boyuta ulaşmıştı. Yeni Babil ve Asur devletleri M.Ö. 539'da Persler tarafından yenilgiye uğratılmıştı, Babil'in yenilgisinin İbrani halkı için de önemli sonuçları olmuştu. Babil Sürgünü sona ermiş, İbraniler Yudea'ya geri dönmüştü. Yudea'nın fiilen Kudüs Tapınağı başrahipleri tarafından yönetildiği, "İkinci Tapınak Dönemi" olarak hatırlanan dönem başlamıştı. Elimizde

65 Örn. bkz. *Kutsal Kitap: Eski ve Yeni Anlaşma (Tevrat, Zebur, İncil)*, İstanbul: Kitabı Mukaddes Şirketi, 2011: *Yeşaya*, 9:2-7.

66 *Kutsal Kitap: Yeşaya*, 17:15-20.

67 Kojin Karatani, *İzonomi ve Felsefenin Kökenleri*, çev. Ahmet Nüvit Bingöl, İstanbul: Metis Yayınları, 2018, s. 19.

68 Karatani, *İzonomi ve Felsefenin Kökenleri*, s. 19.

bu yeni rejimi teorik açıdan meşrulaştıran metinler olmasa da⁶⁹ Yahudi kutsal yazılarından bu döneme ait olanları okuyarak dönemin siyasal zihniyeti hakkında bilgi sahibi olabiliriz. Bu döneme tarihlenen kimi mezmurlarda hükümdarlık sorunsallaştırılıyordu. Hükümdar tahttan indirildiği için Tanrı'yı suçluyordu.⁷⁰ Başka mezmurlarda hükümdarlara güvenilmemesi salık veriliyor,⁷¹ Tanrı "tek gerçek kral" olarak niteleniyordu.⁷²

Babil döneminde önem kazanan kehanet literatürü bütün bu dönem boyunca etkili olmaya devam etmişti. Anlaşıldığı kadarıyla bu dönemde İbranilerin siyasal meşruiyet anlayışı kabile ya da kavim odaklı olmaktan çıkmıştı; Perslerin evrensel yöneticilik iddiasını kabul edebiliyor, Pers kralının farklı bir dine mensup olsa da Yahve'ye hizmet edebileceğini düşünüyorlardı. Bir metinde Yahve'nin II. Kürüş'u "mesih" olarak nitelemesi dikkat çekicidir.⁷³ Yahve VI. yüzyıldan itibaren diğer tanrılar arasında üstün bir konuma yerleştirilmişti: Çok tanrı arasından tek tanrıya tapma (henoteizm) pratiği bu dönemde İbraniler arasında yaygınlık kazanmıştı. Yahve'nin diğer tanrılara (örneğin Mısır ve Filistin tanrılarına) karşı savaşlarını merkeze alan Mısır'dan çıkış ve Kenan diyarına ilerleme öyküleri de bu dönemin henoteist Yahveciliğinin yansıması olarak okunabilir.⁷⁴

Yudea ve Mezopotamya'nın siyasal ve düşünsel tarihini bu denli etkileyen Perslerin siyasal ideolojisini bu noktada incelemeye başlayabiliriz. M.Ö. I. bin yılın ortalarında İran topraklarında yaşayan göçebe Ari kabilelerinin siyasal örgütlenmesine ve siyasal düşüncelerine dair bilgilerimiz sınırlı olsa da, M.Ö. 678-549 arasında Med Krallığı'nın kurulduğunu, bu dönemde, güneş tanrı Mithra ve suların tanrısı Apam Napāt'ın merkezde olduğu bir inanç sisteminin geliştiğini biliyoruz. Yine bu dönemde hükümdarların yönetme yetkisini (*khvarna/khvarenah*) Mithra'dan aldığına, bu yetkinin Apam Napāt'ça korunduğuna inanıldığı sanılmaktadır.⁷⁵ Dolayısıyla hükümdara tanrılık atfedilmesine de onun insanüstü alanla doğrudan bağlantılı üstün bir kişi olduğu iddia ediliyordu.⁷⁶

69 (Haz.) Walzer vd., *The Jewish Political Tradition: Volume 1*, s. 169.

70 *Kutsal Kitap: Mezmurlar (Zebur)*, 89.

71 *Kutsal Kitap: Mezmurlar (Zebur)*, 146.

72 *Kutsal Kitap: Mezmurlar (Zebur)*, 149:8.

73 *Kutsal Kitap: Yeşaya*, 45:1; Gard Granerod, "By the Favour of Ahuramazda I Am King: On the Promulgation of a Persian Propaganda Text among Babylonians and Judeans", *Journal for the Study of Judaism*, 44, 2013, s. 455.

74 Baruch A. Levine, "Assyrian Ideology and Israelite Monotheism", *Iraq*, 67(1), 2005, s. 415.

75 Soudavar, "The Formation of Achaemenid Imperial Ideology", s. 123.

76 T. Cuyler Young, Jr., "The Consolidation of the Empire and its Limits of Growth under Darius and Xerxes", (haz.) John Boardman vd., *The Cambridge Ancient History: Second Edition: Volume IV: Persia, Greece and the Western Mediterranean c. 525 to 470 B.C.*, Cambridge: Cambridge University Press, 2006, s. 105.

İran toprakları üzerinde M.Ö. I. binyılın ilk yarısında Medlerden başka bir dizi krallık kurulmuştu; Zerdüşť muhtemelen bu krallıklardan birinde M.Ö. 618 yılı civarında doğmuş, VI. yüzyılın başlarında etkin olmuştu. Daha sonraki dönemlerde şekillenen *Avesta* metni onun doğumunu 1800-800 arası bir döneme yerleştirirse de bu muhtemelen doğru değildir.⁷⁷ Zerdüşť'ün kendi metinleri olan *Gāthā*'larda tek bir tanrının, Ahura-Mazdā'nın övgüsü yapılır,⁷⁸ böylece Ahura-Mazdā, Mithra'dan üstün bir konuma yerleştirilir. *Gāthā*'larda meşruiyet konusunda ayrıntılı bir bilgiye rastlanmasa da dönemin krallarına övgüler yer alıyordu. Kral Viştaspa dünyaya barışı getirecek olan kraldı.⁷⁹ Ayrıca kralın Fraşaostra ve Jamaspa gibi bakanlarından da övgüyle bahsediliyordu.

Kuzey İran kökenli ve önceleri Medlere tabi bir kabile olan Hahâmenişler I. Kürüş döneminde (M.Ö. VII. yüzyıl sonunda) etki alanını genişletmeye başlamışlardı. Hahâmenişler temasta bulundukları uygarlıklardan, özellikle de Medlerden ve Urartulardan etkilenmişlerdi; Hint uygarlığı ve Orta Asya'daki Türk-Moğol kavimleriyle de ilişkileri vardı. Hahâmeniş yayılmasının ivme kazandığı II. Kürüş ("Büyük Kürüş", Yun. Kyros, h. 559-530) dönemi yazıtlarından anlaşıldığı kadarıyla bu dönemde Med uygarlığından gerek dinsel motifler, gerekse siyasal düşünceler aktarılmıştı.⁸⁰ Bu yazıtlarda hükümdarın *khvarna*'yla hükmettiği, kendisi tanrı olmasa da tanrılarla özel bir ilişkisi olduğu anlatılıyordu. Bu ilişki onun meşruiyetinin başlıca kaynağıydı. Yazıtlara bakılırsa hükümdar iktidarı elinde toplamıştı, yasa koyucu ve egemendi, kullarından mutlak anlamda üstündü.⁸¹ Hahâmeniş siyasal ideolojisi daha en başlardan itibaren haraççı ideolojinin temel özelliklerini taşıyordu: Bir yandan hükümdar tanrılık vasfıyla kullarından itaat (ve haraç) bekliyor, diğer yandan da tanrısız alanla kurduğunu iddia ettiği özel ilişki sayesinde kullarına barış ve koruma sağlayacağı yönünde teminat veriyordu.⁸²

Persler VI. yüzyılın ikinci yarısı boyunca gelişmiş ticaret yollarını da kullanarak ilerlemelerini sürdürecektir ve yine ticaret sayesinde toprakları ellerinde tutacaktı. II. Kürüş komutasındaki Pers ordusu, önce Med ve Urartu topraklarını, daha sonra Lidya Krallığı'nı ve 548'de İyonya *polis*'lerini ele geçirmiş, daha sonra Mezopotamya'ya yönelmiş ve 539'da Yeni Babil Devleti'ni Pers ege-

77 Soudavar, "The Formation of Achaemenid Imperial Ideology", s. 112.

78 Soudavar, "The Formation of Achaemenid Imperial Ideology", s. 125.

79 *Yasna* 46.14; *Avesta: Zerdüşťilerin Kutsal Metinleri*, çev. Fahriye Adsay ve İbrahim Bingöl, İstanbul: Avesta Yayınları, 2012, s. 256.

80 Soudavar, "The Formation of Achaemenid Imperial Ideology", s. 119.

81 Josef Wiesehöfer, *Ancient Persia from 550 BC to 650 AD*, çev. Azizeh Azodi, London: I. B. Tauris, 2001, s. 30-31.

82 Pierre Briant, "Eski Orta-Doğu'da Devlet Aygıtları ve Üretici Güçlerin Gelişmesi: Akamanış İmparatorluğu Örneği", *İlk Sınıflı Topluluklar, Asyagil Üretim Tarzı ve Doğu Despotizmi*, çev. Kenan Somer, Ankara: Birey ve Toplum Yayınları, 1985, s. 225.

menliği altına almıştı. Bu emperyal yayılmanın tamamlayıcısı olarak imparatorluk ideolojisi de şekilleniyordu. Egemenlik kurulan yerlerin halkları, Pers yaşayış tarzını ve dinsel inanışlarını kabul etmeye zorlanmıyordu. Örneğin Yeni Babil Devleti bir satraplık (valilik) haline geldikten sonra da gerek hukuk sistemini ve iktisadi düzenini, gerekse dinsel ve toplumsal geleneklerini muhafaza etmişti.⁸³ Ayrıca Persler yayıldıkları topraklarda yerleşik olan uygarlıklardan etkilenerek onların kullandığı kimi kavramları kendilerine aktarmışlardı. II. Kuruş'un Babil seferinden sonra hazırlattığı "Cyrus Silindiri" (539) olarak bilinen yazıtta kral kendini "Elam kralı" olarak niteliyor,⁸⁴ fethettiği topraklardaki tapınaklara ve ayinlere müdahale etmemekle övünüyordu. Gerçekten de Persler bu dönemde yayıldıkları topraklardaki yerel inanış, gelenek ve yönetim sistemlerine müdahale etmiyorlardı. Bu tutum bilinçli bir "hoşgörü" programının değil pragmatik bir seçimin sonucuydu: Son derece geniş bir alanda yerleşik gelenek ve göreneklere olan topluluklar üzerinde hegemonya kurmak için Perslerin yerel güç sahiplerini ürkütmeyecek bir ilişki ağı kurmaları, kendi varlıklarının yerel inanışlara bir tehdit oluşturmadığının garantisini vermesi gerekiyordu. Yine de hâkimiyet altına aldıkları toplulukların egemen sınıflarıyla bu şekilde ittifak kurmaları her zaman mümkün olmuyordu. Örneğin 525'te Mısır, Pers İmparatorluğu'na bağlanmış, bu dönemlerden kalan Mısır metinlerinde Pers egemenliği tanrı Seth'in temsil ettiği kaosla özdeşleştirilmiş, Pers hükümdarları yabancı olarak nitelenmişti.⁸⁵

Hahâmeniş dönemi Pers İmparatorluğu'nun en önemli hükümdarlarından biri, I. Dārayavahuş'tur (Yun. Darios, h. 522-486). Onun döneminde tanrı Ahura-Mazdā diğer tanrılar karşısında önem kazanıyor, eski Med tanrıları Ahura-Mazdā'ya bağlı tanrılar olarak düşünülüyordu. *Khvarna* kavramı önemini korusa da artık Apam Napāt'la değil, Ahura-Mazdā'yla ilişkilendiriliyordu.⁸⁶ I. Dārayavahuş dönemi saraylarında, örneğin bu dönemde inşa edilen Persepolis kentindeki yapılarda *khvarna* güneş kursuna benzer bir kanatlı daireyle sembolize edilmişti; bu dairenin sağına ve soluna onun koruyucusu olarak iki sfenks yerleştirilmişti. Böylece *khvarna*'nın koruma altında olduğu ve hükümdarı terk etmediği ima ediliyordu.⁸⁷ Bu ideoloji, Kral ve komutası altındaki birliklerin Ahura-Mazdā sayesinde köylü tebaaya barış ve çalışma olanağı getirdiğini anlatmak için kullanılmış ve buna bağlı olarak

⁸³ Maria Brosius, "The Near East", (haz.) Andrew Erskine, *A Companion to Ancient History*, Malden: Wiley-Blackwell, 2009, s. 187.

⁸⁴ Granerod, "By the Favour of Ahuramazda I Am King", s. 462.

⁸⁵ John Dillery, "Cambyes and the Egyptian *Chaosbeschreibung* Tradition", *The Classical Quarterly*, Yeni Seri, 55(2), 2005, s. 402.

⁸⁶ Abolala Soudavar, *The Aura of Kings: Legitimacy and Divine Sanction in Iranian Kingship*, Costa Mesa: Mazda, 2003, s. 103, 121; "The Formation of Achaemenid Imperial Ideology", s. 132.

⁸⁷ Soudavar, "The Formation of Achaemenid Imperial Ideology", s. 120-121; 132.

tebaanın haraç verme yükümlülüğünün dinsel bir yükümlülük olduğu iddia edilmişti.⁸⁸

I. Dārayavahuş'un Bagastana/Bistun Yazıtı (520-519/518?) Hahâmeniş resmî ideolojisinin önemli örneklerindendir. Bu anıtın üst kısmında hükümdarın diz çöktürüp kendine tabi kıldığı figürler tasvir edilmiştir. Kabartmanın üst kısmındaysa kimi tarihçilerin Ahura-Mazdâ'yla özdeşleştirdikleri bir erkek figürü bulunuyordu.⁸⁹ Kral yazıtın başında kendini "büyük kral, krallar kralı, Pers diyarının (Pârsa) kralı, ülkelerin kralı" olarak tanıtıyor,⁹⁰ böylece kendini Elam kralı olarak niteleyen atası II. Kuruş'tan farklı olarak daha geniş bir krallık anlayışı sunuyordu. Meşruiyetini güçlendirmek için soyağacını özetliyor, ait olduğu Hahâmeniş ailesinin kadim soyluluğuyla övünüyor;⁹¹ bu konu üzerinde ayrıntılı olarak durması, muhtemelen selefinin ölümünden sonra ortaya çıkan iktidar boşluğunda tahtı gasp etmiş olmasından kaynaklanıyordu.⁹² Metin boyunca Ahura-Mazdâ'nın inayetiyle kral olduğunu da sıklıkla hatırlatıyordu. Böylece hem aile, hem kendi yaptıkları hem de tanrısal iradeye uygun bir krallık kurduğunu iddia ediyordu.

I. Dārayavahuş dönemi Pers siyasal ideolojisini içeren bir diğer metin, kralın Nakş-ı Rüstem'deki mezar yazıtıdır. Bu yazıtta kral Ahura-Mazdâ'nın inayetiyle adilleri koruduğunu, adaletli olmayanlara karşı çıktığını, zayıf olanın güçlüye tabi olmamasını istediğini söylemişti. Dönemin diğer Pers yazıtlarında olduğu gibi bunda da Ahura-Mazdâ'nın iradesiyle kralın iradesi özdeşleştirilmişti.⁹³ Aynı yazıtta Ahura-Mazdâ'ya ve Baal'a referanslar arasında geçişler olması dikkat çekicidir; bu durum belki Perslerin iki tanrıyı özdeş görmelerinin, belki de yerel dinsel gelenekleri kendi ideolojilerine dahil eden pragmatik yaklaşımlarının sonucudur.⁹⁴

I. Dārayavahuş sonrasında Pers siyasal ideolojisinde büyük dönüşümler olmadı. Elbette kimi ilkeler ve simgeler, dönemin siyasal gerilimlerine ya da dinsel inanıştaki değişimlere göre yeniden şekillenebiliyordu. Örneğin Persler bazı durumlarda "hoşgörü" siyasetini bir kenara bırakıyorlardı; muhtemelen Atinalıların Perslere karşı muharebelerinde tanrıların kendilerine destek verdiği yönündeki iddialarına yanıt olarak 480'de Atina akropolü Pers ordularınca yıkılmıştı.⁹⁵ İktidar terminolojisi ve sembolizmi küçük değişik-

88 Briant, "Eski Orta-Doğu'da Devlet Aygıtları ve Üretici Güçlerin Gelişmesi", s. 232.

89 Granerod, "By the Favour of Ahuramazda I Am King", s. 457.

90 "The Behistun Inscription", çev. L.W. King ve R.C. Thompson, <https://www.livius.org/articles/place/behistun/>, 1997, i.1.

91 "The Behistun Inscription", i.3.

92 Granerod, "By the Favour of Ahuramazda I Am King", s. 460-461.

93 Granerod, "By the Favour of Ahuramazda I Am King", s. 463.

94 Granerod, "By the Favour of Ahuramazda I Am King", s. 468.

95 Wiesehöfer, *Ancient Persia*, s. 54.

liklerle uğruyordu: Geç Hahâmeniş döneminde Ahura-Mazdâ'nın yanında iki tanrı, Anâhitâ ve Mithra Pers panteonunda önem kazanmış, *khvarna* kavramı (Med ve erken Hahâmeniş dönemlerinde olduğu gibi) güneş tanrısı Mithra'yla beraber anılmaya başlamıştı.⁹⁶ Hahâmeniş Hanedanı Makedonya İmparatorluğu'yla çatışmaları sonucunda yenilip M.Ö. 330 yılında yıkılacak; bunun tüm Batı Asya ve Doğu Akdeniz üzerinde önemli sonuçları olacaktı: Mısır, Makedonya işgaline açık hale gelecekti. Yudea'da rahiplerin yönetimi devam etse de bu bölgede bir süre sonra Roma İmparatorluğu hâkim olacaktı. Med ve Hahâmeniş dönemlerinin siyasal sembolizm miyse İran topraklarında hüküm sürecek olan diğer hanedanlarca sürdürülecekti.



Asya'da Demir Çağı boyunca siyasal düşünüşün nasıl geliştiğine genel olarak baktığımızda Pers İmparatorluğu'yla diğer bölgeler (Hindistan ve Doğu Asya) arasındaki farklar dikkat çeker. Pers İmparatorluğu'nda kozmik hükümdarlık anlayışı egemendi, ayrıca bu uygarlığın siyasal metinlerinin neredeyse tamamı kralların ağzından yazılmış meşrulaştırıcı metinlerdi. Zihin emekçilerinin haraççı devletin egemen sınıf blokuna dahil olmaları, iktidar üzerine eleştirel değerlendirmeler yapan düşünürlerin ortaya çıkışını engellemişti. Hindistan ve Çin'deyse kentleşme ve siyasal parçalanma görece özerk bir entelektüel alanın ortaya çıkışına imkân tanımıştı: Siyasal iktidar odaklarının çoğalması ve bunların arasında çatışmaların yaşanmasıyla birlikte siyasal alternatifleri düşünmek mümkün olmuştu. Kentleşme sonucunda doğanın döngüsünden görece uzaklaşan bir alanın oluşması da kozmik uyum yerine bireysel çabanın merkeze alınmasını sağlamıştı. Buddha ve Mōzî gibi düşünürlerin krallığı reddetmemekle beraber onun tarihin belirli bir döneminde ortaya çıktığını söylemeleriye, yönetimin doğal ya da kozmik özelliklerinden arındırılmasının ve eleştiriye açılmasının yolunu hazırlamıştı.

2. Ege Havzası: İyonya Rönesansı'ndan Atina'nın Altın Çağına (VII.-V. yüzyıl)

"Klasik dönem" Yunan felsefesinin siyasal düşünceler tarihi açısından ne derece önemli olduğunu anlatmaya gerek yoktur. Bu dönemin Yunan filozoflarının eserlerindeki siyasal kavramlar sonraki dönemlerde de siyaset felsefesinin temel kavramları olarak işlenmiştir. *Politika* terimi bu dönemin Yunan uygarlığının olgularına; "*polis*"e (kent) ve "*polites*"e (kentli/yurttaş) işaret eder.

⁹⁶ Andreas Johandi, "Mesopotamian Influences on the Old Persian Royal Ideology and Religion: The Example of Achaemenid Royal Inscriptions", *Estonian National Defence College Proceedings*, 16, 2012, s. 173-174; Soudavar, "The Formation of Achaemenid Imperial Ideology", s. 132.

Ta politika, “kentlilerle/yurttaşlarla ilgili olan (konu)lar” anlamına gelir.⁹⁷ Eski Yunan siyasal düşüncesine (özellikle V.-IV. yüzyıllarda yaşayan düşünürlerin eserleri) dair bilgilerin Atina’da faaliyet gösteren filozofların eserlerinden edinilmesi, Atina’nın belirli bir döneminde yaygın olmuş düşüncelerin Yunan uygarlığının bütününe mal edilmesine yol açmıştır. Gerçekten de V.-IV. yüzyıllarda Atina, Yunan dünyasının entelektüel merkeziydi, ancak tek bir *polis* modeli olmadığı gibi, bütünleşik bir Yunan politik düşünüşünden bahsetmek de mümkün değildir. Klasik dönemde var olan bin ila bin beş yüz *polis*’in her birinin farklı bir siyasal yapılanması ve kendine has dinamikleri vardı; bu çeşitlilik içinde gelişen siyasal düşünceler de homojenlikten uzaktı.

a. Arkaik Dönemde Akdeniz:

Soylular, Avam, Oligarklar ve Tiranlar

Çoğunlukla “Eski Yunan insanı”nın belli başlı özelliklere sahip olduğu yönünde bir düşünce zihinlerimize yerleşmiştir: Bu insanın eşit, yurttaş, katılımcı ve filozof olduğunu düşünürüz. Her “felsefi antropoloji” örneğinde olduğu gibi burada da belirli bir dönemin belirli bir insan kategorisinin (bu örnekte, erkek, köle olmayan ve yabancı olmayan *polis* sakinlerinin) bütün bir dönemin tarihsel ruhunu taşıdığı iddia edilir ve bu idealleştirilmiş insan imgesi tüm bir toplum üzerinde hatalı değerlendirmeler yapılmasına yol açar.⁹⁸ Bu nedenle, her zaman olduğu gibi burada da bu ideal imgeleri tarihselleştirip somutlaştırmaya ihtiyacımız vardır. Homeros destanlarında soylular tarafından desteklenen kralların ağırlıkta olduğu bir siyasal modelin övüldüğünü görmüştük. Bu model VIII.-VII. yüzyıllarda artık geçmişte kalmaya başlamıştı; pek çok kentte ücretli işçiler de dahil olmak üzere soylu olmayan kent sakinleri düşüncelerini duyurma olanağı bulabiliyordu. *Polis*’lilere verilen genel ad olan *polites* sonraları başka dillere “yurttaş” şeklinde çevrilse de bu dönemlerde sözcüğün anlamı “*polis* sakini”nden ibaretti.

Zamanla *polis*’lerde kölelerin ve yabancı *polis* kökenlilerin (*metoikos*’ların) sayısı artmış, böylece *polites* “köle ve *metoikos* olmayan” anlamı kazanmıştı. Patriyarka şartları altında yönetime dair söz söyleme olanağı bulanlar erkek kentli/yurttaş/*polites*’lerdi; köle ve *metoikos* olmayan kadınlar “kadın kentli/yurttaş” (*politis*) kategorisi içinde değerlendirilseler de (hane içi) yeniden üretim alanı haricindeki faaliyet olanakları son derece kısıtlıydı ve çoğunlukla bazı dinsel törenlerde rol almaktan ibaretti.⁹⁹ Özetle, klasik dönem Yunan

97 C. Cengiz Çevik, “Antik Yunan’da Felsefe ya da Politik Felsefe”, (haz.) M. Ertan Kardeş, *Politik Felsefe Nedir?*, İstanbul: Tekin Yayınevi, 2020, s. 77-81.

98 Max Horkheimer, “Felsefi Antropoloji Üzerine Notlar” [1935], *Geleneksel ve Eleştirel Kuram*, çev. Mustafa Tüzel, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2005, s. 141-143.

99 Josine Blok, *Citizenship in Classical Athens*, Cambridge: Cambridge University Press, 2017.

polis'lerinde etkileri artan "yurttaş"ların özelliği, kadın, köle ve *metoikos* olmamalarıydı. *Oikos*'lar (haneler) tek tek kişilere aitken *polis* tüm yurttaşların kullandığı ortak (*koine*) alındı, bu ortak alanda yurttaşlar eşitti (*homoioi*), ancak bu ortaklık ve eşitlik kisvesi altında yine de ciddi ve gözle görülür bir tahakküm vardı: Habermas'ın deyişiyle, *polis*'te bir kişinin konumu *oikos*'taki tahakkümüne bağlıydı,¹⁰⁰ kölelerden ve kadınlardan üstün olmaları onları kendi aralarında eşit yapıyordu. Bu arada, kimilerince sanıldığına aksine Eski Yunan dünyasının heteroseksüel olmayan ilişkiler açısından bir ütopya olmadığını da belirtmeliyiz. Erkek yurttaş etrafında kurulu tahakküm cinsel ilişkilere de yansımıştı; ideal bir erkek yurttaşın cinsel ilişkiye girdiği erkekler ancak yaş ve/veya sınıf bakımından kendisinden aşağı konumdaki kişiler olabilirirdi.¹⁰¹ Kadınlar arası cinsel ilişkiler de egemen ideolojide norm dışı kabul ediliyordu. Bütün bu hiyerarşi biçimleri Eski Yunan dünyasında yaygın olan "yurttaşlık" tanımına içkindi.

Tarihçilerce "Arkaik dönem" olarak adlandırılan VIII.-V. yüzyılların ilk önemli şairi olan Hesiodos, Boiotia bölgesinden Askra *polis*'inin yurttaşı olan Hesiodos'tu. Çiftçi Hesiodos'un M.Ö. VII. yüzyılın başlarında yazdığı *Theogonia* (*Tanrıların Doğuşu*) ve *İşler ve Günler* adlı manzum eserlerinde haraççı toplumun çözülüşünün yansımalarına rastlamak mümkündür. Hesiodos'un *Theogonia*'da anlattığına göre, çok eski devirlerde bir tarafta doğanın tanrılaştırılması olan Kronos gibi Titanlar, diğer tarafta da insanın tanrılaştırılması olan Zeus gibi tanrılar vardı; başlangıçta ikinci grup ilk gruba tabiydi, dolayısıyla insanlar da doğal güçlerin boyunduruğu altındaydı. Sonrasında tanrılar Titanları yenmiş ve Zeus tanrıların kralı olmuştu.¹⁰² Bu öyküde insanların doğa güçlerine egemen olup kendi içlerinden krallık tesis etmelerinin mitik bir anlatısını görebiliriz. Hesiodos bundan sonra Zeus'un yasa tanrıçası Themis'le birleşmesinden doğan üç tanrıçanın adlarını veriyordu; bunlar Eunomia (iyi yasa), Dike (adalet) ve Eirene'ydi (barış).¹⁰³ Burada da iyi bir kraldan beklenmesi gereken özellikleri tanrıça adlarıyla sembolleştirmişti.

Hesiodos, günümüze kalan ikinci manzum eseri olan *İşler ve Günler*'in ilk bölümünde dünyadaki çatışmaları ve kötülükleri tasvir ediyor, hatta bir

100 Jürgen Habermas, *Kamusalılığın Yapısal Dönüşümü*, çev. Tanıl Bora ve Mithat Sancar, İstanbul: İletişim Yayınları, [1962] 2014, s. 60.

101 David F. Greenberg, *The Construction of Homosexuality*, Chicago: The University of Chicago Press, 1988, s. 117-120; David M. Halperin, *One Hundred Years of Homosexuality and Other Essays on Greek Love*, New York: Routledge, 1990, s. 31-32, 104; Stephen O'Murray, *Homosexualities*, Chicago: The University of Chicago Press, 2000, s. 99-111.

102 Hesiodos, "Theogonia", *Theogonia - İşler ve Günler*, çev. Sabahattin Eyuboğlu ve Azra Erhat, İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2019, 883-885; Karatani, *İkonomi ve Felsefenin Kökenleri*, s. 73.

103 Hesiodos, "Theogonia", 901-903.

bölümde krallara adaletle ilgili öğütler veriyordu.¹⁰⁴ Hükümdarların doğruluktan yana durmaları, güçsüzün ezilmesine engel olmaları gerekiyordu, adaletsiz yöneticiler halklarının üzerine ancak felaket getirebilirdi. Adalet yasası Zeus tarafından konmuştu; şair bu yasayı Zeus'un kızı olan, *Theogonia*'da da bahsettiği tanrıça Dike'yle özdeşleştiriyordu. Şiirin ikinci yarısında Hesiodos kendi oğlu Perses'e kırsal alanda günlük yaşam üzerine öğütler veriyordu. Sıradan bir çiftçi olup krallıkla ve soylulukla muhtemelen hiç bağlantısı olmayan Hesiodos'un kendini hükümdarlara öğüt verecek yetkinlikte görmesi dikkat çekicidir. Bu, soylu olmayan kentlilerin bu dönemde hem servet hem de entelektüel birikim elde ederek karar almaya dair konularda fikir belirtme cesaretini taşımaya başladıklarının bir göstergesidir.

Hesiodos'un tasvir ettiği Askra, dönemin *polis*'lerinin çeperinde yer alan küçük bir kentsel topluluktur. Onun yaşadığı dönemlerde Yunan yarımadasında başka *polis*'ler de vardı. Bunların arasında Sparta ve Atina M.Ö. VI. yüzyılda şekillenen kurumlarıyla klasik Yunan filozofları üzerinde büyük etkiye bulunmuşlardı. Spartalılar M.Ö. VII. yüzyılda askerileşmiş bir topluluk haline geldiler. Yasa koyucu Lykurgos'un VIII. yüzyılda Delphoi'deki Apollon kahininin yönlendirmesiyle kurduğuna inanılan, gerçekteyse bir dizi tarihsel gelişmenin sonucunda şekillenmiş olan Sparta sisteminde kadınlar da dahil olmak üzere Sparta'nın tüm yetişkin yurttaşları savaşçıydı. Aralarından iki kişiyi bir yıllığına yönetici (*ephoros*) olarak seçiyorlardı. Çocuklar yedi yaşına kadar ailelerine aitti, daha sonra herkes Sparta'nın çocuğu kabul ediliyordu. Spartalılar kendi aralarında eşit kabul edilirlerken çevrelerindeki *polis*'leri kendilerine tabi kılmış, onları köleleştirmişlerdi. Tyrtaios adlı bir Spartalı şair VII. yüzyılda yazdığı şiirlerde kralların, ihtiyaçların ve sıradan insanların adil bir şekilde bir araya geldiği Sparta sistemini övmüş ve vatani için ölenleri yüceltmmişti.¹⁰⁵

Atina'nın kurumları Sparta'ninkilerden çok daha farklıydı. Pek çok VII. yüzyıl *polis*'inde olduğu gibi Atina'da da soylular karar alma sürecinde etkin-di, ancak bu *polis*'te küçük mülk sahipleri ve ücretli işçiler de karar alma sürecinde giderek artan bir ağırlığa sahip olmuş ve tüm *polis*'i ilgilendiren konulardaki karar alma süreçlerine doğrudan katılmayı talep etmişlerdi. Soyluların bu talepler karşısında direnmesi VII. yüzyılın sonlarında ciddi bir sınıf savaşımının yaşanmasını beraberinde getirmişti. Atina'nın soylu ailelerinden gelen Solon, 594 yılında krizi çözecek yasalar yapmakla görevlendirilecekti. Solon'un bulduğu çözüm, soyluların ve avamın talepleri arasında bir denge kurmaktı: Soylu meclisinin yetkilerini kısıtlamış, halkın alt tabakalarının söz

104 Hesiodos, "İşler ve Günler", *Theogonia - İşler ve Günler*, çev. Sabahattin Eyuboğlu ve Azra Erhat, İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2019, 203-342.

105 "Tyrtaios", (haz.) Michael Gagarin ve Paul Woodruff, *Early Greek Political Thought from Homer to the Sophists*, Cambridge: Cambridge University Press, 1995, s. 23-24.

söyleyebileceği başka bir meclis oluşturmuş ve bunu soylu meclisine denk hale getirmişti. Toprakların yeniden paylaştırılması yönünde alt sınıflardan gelen talepleri karşılamasa da radikal bir adım atarak tüm mevcut borçları affetmiş ve borç köleliğini kaldırmıştı. Atina'da köle ticaretiyle köle alımının gelişmeye başlamasının nedenlerinden biri bu karardı. VI. yüzyıl boyunca sayıları sürekli artan kölelerin büyük kısmı, satın alınan ya da savaşlarda esir edilen ve çoğu Yunan olmayan kişilerdi.

Solon, günümüze ulaşan şiirlerinde yapmış olduğu yasaları adlandırmak için, o dönemde tanrısal kökenli yasaları ifade etmek amacıyla başvurulan *thesmos* terimini kullanıyordu. Soylular ve avamın talepleri arasında denge kuran reformlar yapmış olmasına rağmen aristokratik bakış açısı şiirlerine sinmişti: Avamın kibrinden (*hybris*) bahsediyor ve kibri yatıştırmak için iyi yönetim (*eunomia*) gerektiğini söylüyor, hem avamın hem de güç sahiplerinin taleplerini dikkate almış olmakla övünüyor.¹⁰⁶ Solon reformlarıyla Atina'daki sınıf mücadeleleri sona ermemişti. Bu saygın yasa koyucudan sonraki yüz yıl boyunca Atina'da Peisistratos ve Hipparkhos soylu olmayan halkın desteğini alarak tiranlık yönetimleri kuracaklardı.

Yunan yarımadasında bu siyasal ve toplumsal gelişmeler meydana gelirken Ege'nin doğu kıyısında, İyonya'da VI. yüzyılın başında Kroisos yönetimindeki Lidya İmparatorluğu egemenlik kuruyordu, bölge 651'de Lidya İmparatorluğu'na, 548'deyse Pers İmparatorluğu'na katıldı. M.Ö. VI. yüzyılda, sonraları "İyonya Rönesansı" olarak adlandırılacak entelektüel canlanma dönemi yaşanıyordu, öyle ki yüzyılın önde gelen düşünürlerinin çoğu İyonya kökenliydi.¹⁰⁷ Bölgenin kentlerinin meta üretimi ve mübadelesi için önemli merkezler haline gelmesi elbette soyut düşüncenin gelişmesine temel hazırlamıştı. İyonyalılar, doğayla aralarındaki ilişkiler dolaylı hale geldikçe ve ürettiklerini doğrudan tüketmeyip karmaşık bir pazara yönelik üretim yaptıkça, gözleriyle gördüklerini yorumlamakla yetinmemeye başlamış, var olanlar arasındaki ilişki ağları üzerine düşünmüşlerdi.¹⁰⁸ İyonya felsefesinin öncüsü olan Thales doğadaki hareketin nedeninin tanrılar değil, maddenin kendisi olduğunu ortaya koymuş ve kendinden sonraki pek çok düşünüre örnek olmuştu. Onun toplum ve siyasetle ilgili görüşleri üzerine ayrıntılı bilgi sahibi değiliz, ancak İyonya kentlerinin temsilcilerinin Teos adlı kentte (gün. Sığacık yakınları, Seferihisar, İzmir) ortak bir mecliste toplanmaları önerisini getirdiğini,¹⁰⁹ dolayısıyla bir tür İyonya federasyonu oluşturmaya çabaladığını biliyoruz.

¹⁰⁶ Solon, "Solon", (haz.) Michael Gagarin ve Paul Woodruff, *Early Greek Political Thought from Homer to the Sophists*, Cambridge: Cambridge University Press, 1995, W4.7-8.

¹⁰⁷ Raaflaub, "Poets, Lawgivers, and the Beginnings of Political Reflection in Archaic Greece", s. 48.

¹⁰⁸ George Thomson, *Eski Yunan Toplumu Üzerine İncelemeler 2: İlk Filozoflar*, çev. Mehmet H. Doğan, İstanbul: Yordam Kitap, [1955] 2021, s. 246-247, 274, 280.

¹⁰⁹ Herodotos, *Tarih*, çev. Müntekim Ökmen, İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2019, I.170.

Bu arada İyonya'nın görece eşitlikçi yapısı bozuluyor, servet eşitsizlikleri ve itaat ilişkileri ortaya çıkıyor, yönetici bir tabaka halkın geri kalanından ayırıyordu. Önceki dönemlerden farklı olarak hem yöneten-yönetilen ilişkisi hem de *polis* kabile ve mit ortaklığı üzerinden doğallaştırılmaya başlıyordu.¹¹⁰ Bölgede bulunan *polis*'lerdeki iç savaşlar bazı durumlarda halk tabakalarının yönetimi devraldığı demokratik rejimlerin, bazı durumlarda da halk tabakalarından destek alarak yönetici olan tiranların yükselişine sonuçlanmıştı.¹¹¹ İyonya'da M.Ö. VI. yüzyılda bir yandan monarşik ve demokratik *polis*'lerin yanında demokratik *polis*'ler ve tiranlıklar da ortaya çıkmıştı. Sakız VI. yüzyılın ortalarında bir demokrasi haline gelmişti. Demokratik yönetimlerin kuruluşu ile kölecilik üretimi tarzının gelişmesi arasında da bir bağlantı tespit edebiliriz, örneğin yine Sakız, Doğu'yla büyük ölçekli köle ticareti yapan ilk *polis*'ti.¹¹²

Muhtemelen İyonya kökenli bir yazar olup Atina'ya göçen Aisopos'un (Ezop) VI. yüzyılın ilk yarısında yazdığı fabllar İyonya Rönesansı'nın parçası olarak okunabilir. Aisopos fabllarından birinde Zeus'tan başlarına bir kral isteyen kurbağaların öyküsü anlatılıyordu. Tanrı ilk olarak bir sopa göndermişti, kurbağalar sopayı tembellikle suçlamışlardı. Bu şikâyetlere yanıt olarak Zeus bir suyılanı göndermişti, yılanın ilk yaptığı iş kurbağaları yemek olmuştuktu. Aisopos'un kıssadan hissesi, müdahaleci olmayan bir yöneticinin zorba bir yöneticiye kıyasla daha iyi olduğuydu.¹¹³ Ancak bu fablda esas olarak yönetimin hicvini, belki erken dönem İyonya kolonilerinin izonomi'sine duyulan bir nostaljiyi okumak da mümkündür; kurbağalar (halk) işe yaramaz bir yönetici (sopa) ve zorba bir kral (suyılanı) arasında seçim yapmak yerine tüm yöneticilerden uzak dursalar çok daha mutlu olacaklardı.¹¹⁴

İyonya Rönesansı'nın en önemli filozoflarından Miletli Anaksimandros, VI. yüzyılın ilk yarısında yaşamıştı, Samoslu Pythagoras ve Efesli Herakleitos'a aynı yüzyılın ikinci yarısında yaşamışlardı. Anaksimandros eserlerinde adaletin önemine dikkat çekiyor ve bunu yalnızca insanlar arası düzenlemelere değil, tüm doğaya ve genel olarak kozmosa ilişkin bir özellik olarak görüyordu.¹¹⁵ Doğada her şeyin düzenli olduğunu gözlemlemiş, buradan hareketle doğada

110 Karatani, *İzonomi ve Felsefenin Kökenleri*, s. 80.

111 Perry Anderson, *Passages from Antiquity to Feudalism*, London: NLB 1974, s. 31; Raaflaub, "Poets, Lawgivers, and the Beginnings of Political Reflection in Archaic Greece", s. 38.

112 Anderson, *Passages from Antiquity to Feudalism*, s. 37.

113 Aisopos, *Masallar (Bütün Ezop Masalları)*, çev. İ. Çokona, İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2019, L.XVI.

114 Cristiano Grottonelli, *Kings and Prophets: Monarchic Power, Inspired Leadership, and Sacred Text in Biblical Narrative*, Oxford: Oxford University Press, 1999, s. 6.

115 Werner Jaeger, *İlk Yunan Filozoflarında Tanrı Düşüncesi*, çev. Güneş Ayas, İstanbul: İthaki Yayınları, [1953] 2011, s. 53-54.

hüküm süren bir akıl ve norm olduğu sonucuna varmış, böylece insan yapımı olan adalet, akıl ve normu doğaya atfetmişti. Ondan sonraki dönemlerde de Yunan düşünürleri doğada yasa, adalet ve norm arayacak ve kendi toplumsal düzenlerinde bu doğal-kozmik yasallığın ve akılsallığın yansımaları görmeye devam edeceklerdi.

Pythagoras, arkadaşı Polykrates'le birlikte Samos'ta bir demokratik polis kurmaya çabalamıştı; bu girişim Polykrates'in tiran olmasıyla sonuçlanacaktı.¹¹⁶ Pythagoras bu deneyimden sonra Mısır, Pers İmparatorluğu gibi çok çeşitli yerleri ziyaret edecek, en sonunda Kroton'a (Güney İtalya) yerleşecekti. Onun, "felsefe" sözcüğünü kullanan,¹¹⁷ kendini de "bilgisever" anlamında "filozof" olarak adlandıran ilk kişi olduğu rivayet ediliyordu. Pythagoras felsefeyi "ölüm ve yeniden doğuş döngüsünden kurtulmak için edinilen bilgi" olarak tanımlıyordu. Var olan her şeyin birbiriyle ilişkili olduğunu kabul ediyordu; ilişkiyi sayı olarak kavramsallaştırmış ve her şeyin temeline ilişkiyi, dolayısıyla sayıyı yerleştirmişti. Bu ilişkiyi durağan kabul etmiş, çokluğun ve hareketin imkânsız olduğu sonucuna varmıştı.¹¹⁸ Kroton'da tüccar ve üretici sınıfla bağlantı içindeydi, hatta öğrencileriyle birlikte metal para dökümüyle uğraşıyordu.¹¹⁹ Aralarında kadınların da bulunduğu yaklaşık üç yüz kişilik bir topluluk kurmuştu, eşi Theano ve kızları Damo, Mya ve Arignote ölümünden sonra onun öğretilerini sürdürecekti.¹²⁰ Pythagoras'ın politikayla ilgili görüşlerine dair bir fikrimiz olmasa da onun kozmik barış ve uyuma olan güveni sonraki nesillerin filozoflarını cezbedecekti.

Pythagoras'tan biraz daha genç bir filozof olan Herakleitos, Efes'te yaşamıştı. Herakleitos evrenin işleyişinin temelinde değişim ve çatışma olduğunu öne sürüyordu: Her şey birbiriyle gerilimli bir karşıtlık içindeydi ve kozmos karşıtların uyumundan oluşuyordu. Karşıtlar her zaman var olacağından insanlar arasındaki çatışmaların bütünüyle ortadan kalkması da beklenmemeliydi.¹²¹ Onun eserlerine egemen olan çatışma teması, bu dönemin İyonya'sında bulunan polis'lerde zengin tüccarlar ve el işçileri arasındaki çatışmaların bir izdüşümü olarak okunabilir.¹²² Herakleitos'a göre kozmosu düzenleyen ilke *logos*'tu (konuşma, akıl yürütme). Bir polis'in yasaları da bu ortak *logos*'a, tek

116 Karatani, *İkonomi ve Felsefenin Kökenleri*, s. 80.

117 Diogenes Laertios, *Ünlü Filozofların Yaşamları ve Öğretileri*, çev. Candan Şentuna, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2007, 1.12.

118 Karatani, *İkonomi ve Felsefenin Kökenleri*, s. 96, 123.

119 Karatani, *İkonomi ve Felsefenin Kökenleri*, s. 97.

120 Marit Rullmann, *Kadın Filozoflar: Antikçağ'dan Aydınlanmaya Kadar*, çev. Tomris Mengüşoğlu, İstanbul: Kambalçı Yayıncılık, 1996, s. 34-38.

121 (Akt.) Aristoteles, *Eudemos'a Etik*, çev. Saffet Babür, Ankara: Bilgesu Yayıncılık, 2015, 1235a25.

122 Wood, *Yurttaşlardan Lordlara*, s. 123-124.

tanrısal yasaya uygun olarak yapılmalıydı;¹²³ halkın (*demos*) surlar için savaştığı gibi yasalar için de savaşması gerekiyordu.¹²⁴

Peki bu yasalar için savaşması gereken halkı Herakleitos nasıl görüyordu? Ona göre *logos* herkes tarafından paylaşılsa da çoğunluk paylaşılan *logos*'un farkında değildi. Herakleitos cahil çoğunluğu hor görüyor ve "en iyi"lerin on bin insana denk olduğunu yazıyordu. Çoğunluk kötüydü, iyi olanlar azınlıktaydı.¹²⁵ Herakleitos'un cahil halk ve genel olarak Efesliler karşısındaki nefreti ve savaş-çatışma övgüsü muhtemelen dönemin Efes politikası karşısında duyduğu tepkiden kaynaklanıyordu: Efes diğer İyonya kentlerinden farklı olarak Pers yayılmasına karşı düzenlenen İyonya isyanına (499-493) katılmamıştı; Efes yurttaşları Pers egemenliğine boyun eğmişti.¹²⁶

İyonya'da bu entelektüel gelişmeler yaşanırken Atina gibi kimi Yunan *polis*'lerinde demokratik rejimler kuruluyordu. Aslında Yunan dünyasında soylu tabakasının arka planda olduğu, hatta çoğu zaman etkisini bütünüyle yitirdiği demokratik *polis*'lerin sayısı son derece sınırlıydı; demokrasiyi Eski Yunan siyaseti için önemli hale getiren, bu yönetim biçiminin Atina'da benimsenmesiydi. Solon yasalarının yürürlüğe konmasından yüz yıl kadar sonra, 508-507 civarında soylu Atinalılardan Kleisthenes'in yaptığı reformlarla *polis*'teki soylu etkisi bütünüyle ortadan kalktı. Solon'un kendi yasalarından bahse derken dinsel çağrışımları olan *thesmos* sözcüğünü kullandığını görmüştük; Kleisthenes dönemindeyse dünyevi düzenlemeler anlatılırken artık bu dinsel içerikli terimlere başvurulmuyor, yasal düzenlemelerin tanrısal değil, insani kökenli olduğu düşünülüyor, insanlar arası anlaşmayı çağrıştıran *nomos* terimi kullanılıyordu.¹²⁷ Kleisthenes reformlarıyla soylu meclisi etkisini yitirip bir mahkemeden ibaret hale gelirken erkek yurttaşların tümünün (toplam nüfusun yaklaşık yüzde 10'unun) karar alma ve yürütme faaliyetlerine katılıp bunları sorgulamasına olanak tanındı. Artık Atina'da siyasal hayat agora (çarşı meydanı), meclis, mahkeme binası ve tiyatro gibi alanlarda yürüyordu. Aynı reformlar uyarınca resmî görevliler kurayla belirlenecek, tiran olacağından korkulan güçlü kişiler belirli bir süre için sürgüne gönderilecekti.

Burada uzunca bir parantez açarak Yunan yarımadasından İtalyan yarımadasına, Roma'ya geçeceğiz. Roma, M.Ö. VIII. yüzyılın ortalarında bir kabileler federasyonu tarafından kurulmuştu; kabilelerin nüfuz ve mülk sahibi (Cicero'nun da birkaç yüzyıl sonra hatırlatacağı gibi, sürü ve toprak

123 Herakleitos, *Fragmanlar*, çev. Cengiz Çakmak, İstanbul: Kabalıcı Yayıncılık, 2009, fr. 114.

124 Herakleitos, fr. 44.

125 Herakleitos, fr. 29, 49, 104.

126 Karatani, *İzonomi ve Felsefenin Kökenleri*, s. 110-111.

127 Wood, *Yurttaşlardan Lordlara*, s. 49. *Nomos* kavramının tarihi için bkz. Thanos Zartaloudis, *The Birth of Nomos*, Edinburgh: Edinburgh University Press, 2019.

sahibi olan,¹²⁸ dolayısıyla bu dönemin iki temel üretim aracının sahibi olan kesimleri hızlıca soylu bir tabakaya dönüşmüş, krallığın kurulmasıyla aynı dönemlerde kabile reisleri ("baba"lar-*patres* ve onların soyundan gelenler-*patricii*) "Senato" adı verilen meclisi oluşturmuştu. Başlangıçta yüz kişiden oluşan Senato'nun üye sayısı krallık döneminin sonlarında iki yüze çıkmıştı. Patrisyen kategorisinin dışında kalan, sıradan Romalıların *plebs*'i* oluşturuyorlardı. Roma Krallığı'ndan günümüze çok az metin kalmış olsa da sonraki yüzyılların Romalı tarihçilerinin ya da hukukçularının "kraliyet yasası"ndan (*lex regia*) bahsettikleri metinlerde dönemin siyasal düşüncesinden izler bulmak mümkündür. Senato, otorite (*auctoritas*) sahibi kabul ediliyordu; teoride halk, pratikteyse Senato tarafından seçilen kral (*rex*) hükümdarlık süresi boyunca otoriteyi devralıyor ve yasa yapma yetkisine sahip oluyordu. Sonraki nesillerin Cicero gibi yazarları da gücün halkta, otoritenin Senato'da olduğu bir sistemi öveceklerdi.¹²⁹ Yine bu dönemden itibaren Roma Krallığı'na *res publica* (halka/kamuya dayalı şey/nesne) adı verildiğini tahmin edebiliriz; bu dönemden elimize yazılı eser kalmamış olsa da sonraki dönemlerin Romalı tarihçileri krallıktan bahsederken *res publica* terimini kullanacaklardı.¹³⁰ Roma siyasal düşüncesinin temel terimlerinden *res publica*, halka/kamuya dayalı (*publica*) ve kurumsallaşmış/şeyleşmiş (*res*) siyasal iktidarı anlatıyordu. Bu sözcük belki "devlet" şeklinde çevrilebilir, ancak bir yönetim biçimi (cumhuriyet) anlamını alması için çok sonraki dönemleri, XVI. yüzyıl ve sonrasını beklemek gerekecekti.

Krallığın M.Ö. 509'da yıkılmasını takiben Senato (dolayısıyla aristokrasi) etkisini korumuşsa da, yürütme gücü Senato tarafından bir yıllık süre için seçilen iki konsüle verilmişti. Olağanüstü durumlardaysa yine Senato önerisi ve konsüllerin kararıyla bir kişi belirli bir görevle ve altı ayı aşmamak kaydıyla "diktatör" olarak atanabiliyordu. Atina'da VII. ve VI. yüzyıllarda süren soylular-halk mücadelesinin bir benzeri V. yüzyıl boyunca Roma'da yaşanacaktı. Konsüllük sisteminin kurulmasından hemen sonra, 494'te *secessio plebis* (*plebs* ayrılığı) olarak bilinen çatışma gerçekleşmişti: *Plebs*'in alt tabakaları giderek artan borçlarının bir kısmının silinmesi için isyan etmiş, bunun sonucunda *tribunum plebis*'lerin başkanlık ettiği bir halk konseyi (*consilium*

128 Marcus Tullius Cicero, *Devlet Üzerine*, çev. C. Cengiz Çevik, İstanbul: İthaki Yayınları, 2014, II.IX/16.

* Latince *plebs* tekil bir sözcüktür ve tüm tabakayı belirtmek için kullanılır; Türkçe metinlerde kimi zaman karşılaştığımız "plebler" yanlış bir ifadedir.

129 Marcus Tullius Cicero, *Yasalar Üzerine*, çev. C. Cengiz Çevik, İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2016, III.XII/28.

130 Örn. bkz. Titus Livius, *Roma Tarihi: Şehrin Kuruluşundan İtibaren (Ab urbe condita): Kitap I*, çev. Sabahat Şenbark, İstanbul: Arkeoloji ve Sanat Yayınları, 1992, I.28.7, s. 66. Türkçe çeviride *res publica* ifadesi "devlet" olarak geçmektedir.

plebis) kurulmuştu, bu konsey *plebs* adına Senato kararlarını (*senatus consulta*) ve başka kararları veto edebilecekti. Böylece karar alma mekanizmalarına kısıtlı bir şekilde de olsa Senato aristokrasisinin dışındaki kesimleri temsil eden bir meclis eklenmiş oluyordu. Senato'da temsil edilen büyük aristokrat aileler ile "halk"ın diğer kesimlerinin ittifakı, *senatus populusque Romanus* (SPQR, Roma Senatosu ve halkı) formülüyle ifade edildi.¹³¹

Bu sistem demokratik bir nitelik taşımıyordu; kararlar bireysel oylarla değil, her bir meclis içinde çoğunluğu elde eden görüşün meclis görüşünü belirlemesiyle kolektif olarak alınıyordu, ayrıca *plebs* meclisinde fiilen halkın tüm kesimleri değil, mülk sahibi kesimler temsil ediliyordu. Kaldı ki çatışmalar sona ermeyecek, 449'da ikinci *secessio plebis* adıyla hatırlanan isyan sonrasında patrisyenler gibi *plebs* mensuplarının da mülklerinin korunması için önemler alınacaktı. Kentin Forum'una yerleştirilen On İki Levha'yla yurttaşlar arası ilişkileri düzenleyen temel kurallar belirlenmiş, böylece sınıf mücadeleleri sonucunda Roma'nın güçlü mülkiyet rejimi ortaya çıkmış, Roma hukuku (*jus civile*: kent hukuku) şekillenmeye başlamıştı. Bu arada Roma egemen sınıfının önemli bileşenlerinden olan atlılar/süvariler (*equites*) sınıfı da güçleniyordu, başlangıçta yalnızca patrisyenlere açık olan süvarilik V. yüzyılda *plebs*'e de açık hale gelmişti. Bütün bu toplumsal hareketliliğe, kurumsal çeşitlenmeye ve yasa çokluğuna rağmen bu dönemlerde Roma'da yazılıp günümüze ulaşan eserlerin sayısı yok denecek kadar azdır, yine de bu dönemin kavramları ve olayları sonraki Roma düşünürleri tarafından çokça hatırlanıp yorumlanacaktı.

b. Atina'da Demokrasinin Kuruluşu

Atina'da Kleisthenes'in öngördüğü demokratik kurumlar VI. yüzyılın sonundan itibaren hızla uygulamaya konsa da Atina demokrasisi doğuşundan itibaren bir dizi sorunla karşılaşmıştı. Soylu ailelerin bir kısmı *demos*'un karar alma mekanizmalarına katılımını kabullenememişti. Ayrıca demokratik ilkelerle uygulama arasında da bir mesafe vardı. Kleisthenes reformları sonrasında Atina'da süregiden bir politik tartışmanın olduğuna ve doğrudan demokrasi pratiklerinin yaygınlığına dair kabullere temkinlilikle yaklaşılmalıdır. *İsegoria* (kamusal meclislerde yapılan konuşmalarda eşitlik) ilkesi övülse de pratikte çok az sayıda yurttaş siyasal tartışmalara katılıyordu. Ücretli işçilerin bu tartışmalara katılma hakları olsa da çoğunlukla buna zamanları yoktu; fiilen köle sahipleri demokratik kurumlarda etkindi. Demokrasinin ilk yıllarından itibaren hitabet sanatı büyük bir gelişme göstermişti; Atinalı hatipler sadece güncel siyasal konular üzerine değil, demokrasinin nasıl bir

131 Neal Wood, *Cicero's Social and Political Thought*, Berkeley: University of California Press, 1988, s. 25-26.

sistem olması gerektiği gibi teorik tartışmalar üzerine de fikirlerini beyan etmeye başlamışlardı. Yurttaşların mecliste ve mahkemede kullanmaları gereken hitabet ve tartışma sanatlarının inceliklerini öğreten bir meslek grubu da ortaya çıkmıştı: Bu özel öğretmenlere sofist (bilgici) adı verilmişti. Hatipleri yönlendirecek ve sofistlerden ders alacak kadar varlıklı olan yurttaşların karar alma sürecindeki etkileri yoksul halkın etkisine göre çok daha yüksekti. Demokratik uygulamalardaki fiili dışlayıcılıktan kaynaklanan bu sorunlara bir de dış kaynaklı bir sorun eklenmişti: Demokrasinin kurulmasından kısa bir süre sonra Atina ve müttefikleri, Pers saldırılarına karşı savaşmaya başlamışlardı, bu savaşlar 498-448 arasında sürecekti.

Elli yıllık Pers-Yunan Savaşları döneminde Atina politikasına damgasını vuran başlıca kişi, kentin varlıklı ve nüfuzlu ailelerinden birine mensup olan Perikles'ti. Bu ünlü yönetici ve komutan Perslerle savaşların başladığı sıralarda doğmuştu. Anne tarafından Kleisthenes'le akrabalığı vardı; yaşamı boyunca demokrasiyi savunmuş, soylu olmayan yurttaşlardan destek almış ve oligarşik yönelimli varlıklı politikacılarla karşı karşıya gelmişti. Yabancı polis'lerde doğanların Atina yurttaşı olmasını engelleyen düzenlemeler yapmıştı. Atina yurttaşları arasındaki eşitsizlikleri azaltmak için 478'de kurulan Delos Birliği'nin üyesi olan polis'lerden haczedilen paraların meclise katılan yurttaşlara yevmiye olarak dağıtılmasını sağlamıştı.¹³²

Perikles, Anaksagoras gibi filozoflarla ve Protagoras gibi sofistlerle arkadaşlık ediyordu. Ege'nin kuzey sahillerinde, Trakya'da bulunan V. yüzyılın önemli polis'lerinden Abdera'da yetişen Protagoras yoksul kökenliydi; muhtemelen hamallık gibi işlerde çalışmış, sonraları Atina'ya yerleşip 460'lardan itibaren özel ders vermeye başlamış, Perikles'le o zamanlar dost olmuştu. Sofistlerin en ünlüsü olmakta gecikmeyecekti. İnsanı "her şeyin ölçüsü" olarak tanımlayıp insanüstü varlıklardan (tanrılardan) hareketle girilen hakikat arayışlarını bir kenara bırakarak insanı merkeze almıştı. Polis'lerin ve politikanın insani temelleri üzerine düşünmüştü; insanlar bir araya toplanıp kentler kurmak, kendilerini böylece güvenlik altına almak istemişlerdi ancak siyaset sanatına sahip olmadıklarından birbirlerine kötülük ederek ayrılmışlardı. Bunun üzerine Zeus erdemleri ayırım yapmaksızın tüm insanlara dağıtmış ve böylece onların bir arada yaşamasını sağlamıştı.¹³³ Pek çok sofist gibi Protagoras da mutlak bir doğrunun olmadığını, bilginin görel olduğunu savunuyordu. Tam da bu nedenle belirli sayıda bilgi sahibi kişi değil, tüm özgür Atinalı yurttaşlar doğru olan hakkında kanaat sahibi olabilirler ve polis'i ilgilendiren işlerde söz söyleyebilirlerdi. Protagoras demokratik politeia'nın

132 Karatani, *İzonomi ve Felsefenin Kökenleri*, s. 32.

133 Platon, *Protagoras*, çev. Furkan Akderin, İstanbul: Say Yayınları, 2017, 322b-c.

(polis yapısı/rejimi)* yılmaz bir savunucusuydu. Polis'e dair meselelerin demirciler ve ayakkabıcılar da dahil olmak üzere tüm yurttaşlar tarafından tartışılabileceğini öne sürüyordu.¹³⁴

Pers-Yunan Savaşları dönemi Atina'sının düşünce dünyası hakkında bilgi sahibi olmak için inceleyeceğimiz ikinci portre, klasik dönem Yunan tragedya yazarlarının ilk önemli temsilcisi olan Aiskhylos'un portresidir. Aiskhylos Atina'nın on sekiz kilometre kuzeybatısında kalan Eleusis polis'inin soylu ailelerinden birine mensuptu. Kariyerinin başlangıcında Perikles'le iyi ilişkileri vardı. *Persai* tragedyasında (472, *Persler*) güncel bir konuyu, Pers-Yunan savaşlarını Pers saraylılarının gözünden anlatmıştı. Atinalıları ve Persleri anlatış şekli, dönemin Atina yurttaşlarının kendilerini ve düşmanlarını nasıl gördükleri hakkında bir fikir vermektedir: Bu anlatıya göre Atinalılar kimsenin kölesi ya da tebaası değildir, Perslerin büyük kralıysa sayısız insanı hizmetkârı kılmıştır. Aiskhylos bu şekilde yalnızca savaş halinde olan iki topluluğu değil, iki üretim ve toplum biçimini de karşılaştırıyordu: Perslerin haraççı toplumunda katı bir yöneten-yönetilen ayrımı aşikârken Atina'da yurttaşların görünürdeki özgürlüğü ve eşitliği bir dizi toplumsal ve siyasal eşitsizliği gizliyordu. Savaş koşullarında polis'e sadakati yücelttiği eserler de kaleme almıştı. *Hepta epi Thēbas*'ta (467, *Thebai'ye Karşı Yediler*), koro, kentın koruyucu tanrılarına şu dizelerle sesleniyordu: "Kent düşman mızrağının tehdidi altında; bir başka dili konuşan bir ordu lehine ona ihanette bulunmayın".¹³⁵ Aynı tragedyada yurttaşların polis'e ve tanrıların sunaklarına yardım borçlu oldukları hatırlatılıyor,¹³⁶ polis için can verenlerin de kendilerini besleyen toprağa borçlarını ödeyecekleri söyleniyordu.

Aiskhylos daha geç tarihli oyunlarında Atina'nın iç politikasına örtülü atıflar yapmıştı. *Hiketides*'te (463 c., *Yalvarıcı Kadınlar*) kral Pelasgos polis'in geleceğini ilgilendiren kararları *demos*'a danışarak alıyordu. Savaş zamanında tiranların güç kazanması bu dönemden itibaren Yunan tragedyalarının başlıca temalarından olmuştu.¹³⁷ Troya Savaşı sonrası Mykene sarayında olanları konu alan, *Agamemnon*, *Khoephoroi* ve *Eumenides* tragedyalarından oluşan *Oresteia* üçlemesinde (458) Orestes'in annesi Klytaimnestra'yı ve onun sevgili-si Aigisthos'u öldürmesi tiranlık yerine meşru krallığın zaferi olarak okunabi-

* *Politeia* sözcüğü literatürde çoğunlukla "anayasa" terimiyle karşılanmaktadır. Ben bu terimin güncel çağrışımlarının ortaya çıkarılabileceği anakronizmden kaçınmak için "polis yapısı" ifadesini tercih edeceğim.

134 Platon, *Protagoras*, 324c-d.

135 Aiskhylos, *Hepta epi Thēbas*, 169. Türkçesi: *Tebai'ye Karşı Yediler*, çev. Yılmaz Onay, İstanbul: Mitos Boyut Yayınları, 2012.

136 Aiskhylos, *Hepta epi Thēbas*, 12 vd.

137 Anthony J. Podlecki, "Polis and Monarch in Early Attic Tragedy", (haz.) J. Peter Euben, *Greek Tragedy and Political Theory*, Berkeley: University of California Press, 1986, s. 99.

lir.¹³⁸ Üçlemenin son tragedyasında Orestes intikam tanrıçalarının öfkesinden kaçarken Atina'da Areopagos mahkemesi tarafından yargılanır ve aklanır. Eski soylu meclisi Areopagos bu tragedyanın ilk temsilinden dört yıl kadar önce yapılan reformlarla pek çok yetkisini kaybetmiş ve cinayet davalarında yargılama makamı haline gelmişti. Aiskhylos'un Atina Areopagos'una yönelttiği övgü, kimi yazarlarca bir aristokratik nostalji örneği olarak okunmuş olsa da gerçekte Aiskhylos'un soylular ile *demos* arasındaki dengeyi kurma çabasının yansıması olarak da anlaşılabilir, ne de olsa o tutarlı sayılabilecek bir demokrasi savunucusuydu.¹³⁹

Ellı yıl boyunca süren Yunan-Pers Savaşları'nın M.Ö. 449'da sona ermesiyle Yunan yarımadası ve İyonya'da barış tesis edilmişti. Atina, tarihinin en parlak dönemlerinden birinden geçiyordu. Kenti Piraia limanına bağlayan yolun çevresindeki surlar güçlendirilip deniz ticaretinden gelen zenginlik güvence altına alınırken, yurttaşlar, tanrıçaları Athena'ya olan minnet ve saygılarını, akropole yeni binalar ve heykeller bağışlayarak gösteriyorlardı. Klasik Yunan uygarlığının en görkemli tapınaklarından Parthenon tam da bu dönemde akropolün en yüksek noktasında yükselmeye başlamıştı. Atinalıların Tanrıçaya yönelttikleri övgü, aynı zamanda kendi kendilerine yönelttikleri bir övgüyüdü. Dönemin tragedya yazarları Atina'yı yücelttikleri gibi genel olarak insanı da yüceltıyorlardı. Sophokles'in *Antigone* tragedyasında (438?) koro, insanı var olanların en yücesi olarak tanımlıyor, üretimin, el emeğinin (*tekhne*) bu yüceliğin temeli olduğunu söylüyordu. Elbette Atina'ya ve genel olarak "İnsan"a yönelik bu yüceltmelerin gizlediği giderek genişleyen bir kölelik olgusu vardı. Klasik Yunan polis'lerinde *tekhne*'den özgür yurttaşların emeği anlaşılıyordu. V. yüzyılda ücretli işçilerin emeğine pejoratif bir anlam yüklenmiş, bu türden emeğe *banausos* adı verilmişti, zamanla *banausikos* "bağımsız zanaatkâr" anlamını alacaktı. Kölelerin emeği de ayrı bir kategori olarak düşünülüyordu; köle, özgür zanaatkârdan farklı olarak, emek sürecindeki amacı bilmiyordu ve mükemmel olanı yaratmak gibi bir derdi yoktu.¹⁴⁰

Sophokles, tragediyalarının önemli bir kısmını 440'ların ve 430'ların barış atmosferinde sahnelemişti. Onun eserlerinin en çarpıcı özelliklerinden biri, koronun etkin bir rol oynaması, karakterlerin koro karşısında sorumlu olmasıdır.¹⁴¹ Çok boyutlu bir siyaset teorisi metni olarak okuyabileceğimiz *Antigone*'de, ölümlerin gömülmesini emreden tanrısal kaynaklı yasaların uygulanması ve kardeşi Polyneikes'in gömülmesi için canını vermeye hazır

138 Podlecki, "Polis and Monarch in Early Attic Tragedy", s. 95.

139 George Thomson, *Tragedyanın Kökeni: Aiskhylos ve Atina*, çev. Mehmet H. Doğan, İstanbul: Payel Yayınları, [1941] 2004, s. 304.

140 Ágnes Heller, *Az aristotelési etika és az antik ethos*, Budapest: Akadémiai Kiadó, 1966, s. 84-85.

141 Heller, *Az aristotelési etika és az antik ethos*, s. 32.

olan Antigone ile Polyneikes'in *polis*'e ihanet ettiğini söyleyerek cenaze törenini engelleme kararı alan dayısı Kreon arasındaki çatışmayı anlatıyordu.¹⁴² Antigone-Kreon çatışması üzerinden tanrısal yasalar ve insan yapımı yasalar arasındaki gerilimi tasvir ediyordu. Antigone bir kadın olarak hem tanrısal yasalara hem de akrabalık bağlarına sadıktı. Kreon'sa yaşlı bir erkek ve siyasal iktidar sahibi biri olarak kendi kararını her şeyin üstünde tutuyor, *polis*'e sadakati kararının temelini yerleştiriyordu. Ancak bu tragedyada bir başka çatışmadan daha bahsetmek mümkündür: Kreon'la oğlu Haimon karşı karşıya geldiğinde, Haimon, korodan (*demos*'tan) da destek alarak babasını başına buyruk şekilde karar vermekle suçlamış, dolayısıyla tiranlık eleştirisi yapmıştı. Oyunda dönemin olay ve kişilerine atıflar olduğuna dair spekülasyon yapmak da mümkündür: Kreon'un sözleri ve davranışları belki de dönemin izleyicilerine Perikles'i anımsatmıştı, kaldı ki *Antigone*'de anlatılan, ölümlerin gömülmesinin yasaklanmasına benzer olaylar Atina ordularının Samos'u fetihinden (439) sonra yaşanmıştı.¹⁴³

Doğadan (*physis*'ten) ya da tanrılardan kaynaklanan yasa ile insan yapımı yasa (*nomos*) arasındaki ilişki sadece Sophokles'i değil, dönemin düşünürlerini de meşgul ediyordu. V. yüzyılın ikinci yarısında pek çok sofist, kimi zaman aristokratik, kimi zamansa plebyen bir perspektiften Atina'nın kurulu düzeyine ve demokratik rejimine eleştiriler yöneltiyordu; bu eleştiriler çoğu zaman *physis-nomos* karşıtlığı üzerinden yasa/*nomos* eleştirisi halini alıyordu. Sofist Hippias herkesi *nomos* değil *physis* bakımından akraba olarak görüyordu; yasa insanların tiranıydı ve onları sık sık doğaya aykırı şeyler yapmaya zorluyordu.¹⁴⁴ Bir diğer sofist Antiphon, hakikat konusunu tartıştığı, 430'ların sonuna tarihlenen bir fragmanda adaleti *nomos*'a saygı duymak olarak tanımlamış, ancak *nomos*'un *physis*'ten ayrıştığını, *physis*'in herkes için zorunluluklar getirdiğini yazmıştı. *Nomos* ve *physis* arasında belirgin bir tercih yapmak yerine sofist bir sorgulamayla yetinmişti.¹⁴⁵ Alkidamas doğanın kimseyi köle yapmadığını söylemiş, dolaylı olarak da olsa köleliği içeren *nomos*'u eleştiriye açmıştı.¹⁴⁶ Bütün bu örneklerden anlaşıldığı kadarıyla dönemin Atinalı düşünürleri, tanrısal bir iradenin insani ve doğal alanlara doğrudan müdahalesi fikrini bir kenara bırakmış, ancak insani düzenlemeleri (örneğin yasa/*nomos* kavramını) sorgulamaksızın kabul etmeyi de reddetmiş, insanların doğaları gereği eşit olduğunu hatırlatarak *nomos*'u bu doğal eşitliğin dışına çıkan bir düzen-

142 Sophokles, *Antigone*, çev. Ari Çokona, İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2014.

143 Michael Vickers, *Sophocles and Alcibiades: Athenian Politics in Ancient Greek Literature*, Oxon: Routledge, 2014, s. 14 vd.

144 Platon, *Protagoras*, 337c-d.

145 Michael Gagarin, *Antiphon the Athenian: Oratory, Law, and Justice in the Age of the Sophists*, Austin: University of Texas Press, 2002, s. 91-92, 180.

146 Karatani, *İkonomi ve Felsefenin Kökenleri*, s. 61.

leme olarak görmüş ve eleştiriye açmışlardı. Kimi sofistlerse doğada eşitsizlik görüyor ve *nomos*'u eşitlikçiliği nedeniyle eleştiriyorlardı: Kallikles doğanın güçlülere iktidar verdiğini, *nomos*'unsa zayıf çoğunluk tarafından yapılan bir yasa olduğunu söylemiş ve bu defa doğadaki eşitsizliği referans göstererek *nomos* eleştirisi yapmıştı.¹⁴⁷

İnsanlardan daha üstün (doğal ve/veya tanrısal) alana ya da yasalara atıfla *nomos*'u tartışmaya açanlar arasında tarihçi Halikarnassoslu Herodotos da vardı. Herodotos *Tarihler* (M.Ö. 430-425 c.) kitabında *nomos*'taki dönüşümlerin altında yer alan evrensel ilkeleri (*physis*'i) aramış, diğer bir deyişle *nomos*'u *physis* perspektifinden yorumlamıştı.¹⁴⁸ Üç Pers komutanı üzerine yaşanan bir tartışmayı aktarırken muhtemelen kendi döneminde yaygınlaşmış olan yönetim biçimleri tartışmasını gündeme getiriyordu. Tek kişinin yönetimde bulunduğu bir rejim olan monarşi, az sayıda kişinin yönetimde bulunduğu aristokrazi ve tüm yurttaşların yönetimde olduğu demokrasi arasındaki farkları ortaya koyuyordu, konuyu tartışma yoluyla ele alırken muhtemelen sofistlerden etkilenmişti.¹⁴⁹ Demokratların ağzından monarşiyi, oligarşiyi savunanların ağzından demokrasiyi eleştiriyordu: Demokrasi yanlısı komutan, monarkın hasede ve kibre kapıldığını söylüyor, demokrasinin “adların en güzeliyle, ‘isonomia’ yani yasa önünde eşitlik adıyla” anıldığını ekliyordu.¹⁵⁰ Oligarşi yanlısı komutan, kitlelerin beceriksiz, bilgisiz, sorumsuz ve şiddete meyilli olduklarını söyleyerek demokrasiyi eleştiriyordu.¹⁵¹ Monarşiyi savunan komutansa, en iyi kişinin tek başına yönetici olmasını öneriyor ve bu hükümdarın eski yasaları değiştirmeksizin yönetmesi gerektiğini söyleyerek tartışmayı kazanıyordu.¹⁵² Bütün bu tartışmadan, Herodotos'un, daha önce konuşmuş olan yasaların uygulandığı monarşiyi en iyi yönetim biçimi olarak kabul ettiğini çıkarabiliriz.

c. Peloponnesos-Atina Savaşları Döneminde Atina'da Düşünce Hayatı

Pers-Yunan Savaşları sonrası barış dönemi yirmi yıldan az sürmüştü. Atina ve Sparta arasında savaşlar sırasında açığa çıkan ayrılık ve düşmanlıklar 431'de yeni bir savaşa temel oluşturacaktı: Peloponnesos-Atina Savaşı. Çeyrek asırdan fazla süren bu savaşın ilk aylarında, 431 yılının bir kış gününde Atina yurttaşları ilk çatışmalarda ölen akrabalarını gömmeye hazırlanırken komutan Perikles uzun bir cenaze töreni söylevi okumuştur. Söylevin özgün metni

147 Platon, *Gorgias*, 483a-c.

148 Karatani, *Izonomi ve Felsefenin Kökenleri*, s. 65.

149 Paul Cartledge, *Ancient Greek Political Thought in Practice*, Cambridge: Cambridge University Press, 2009, s. 73.

150 Herodotos, *Tarih*, III.80.

151 Herodotos, *Tarih*, III.81.

152 Herodotos, *Tarih*, III.82.

elimizde olmasa da tarihçi Thukydides'in yirmi yıl kadar sonra aktardığı halile onun içeriği hakkında bilgi sahibiyiz.¹⁵³ Bu metin, klasik dönem Yunan siyasal düşünce metinleri arasında en uzun ve ayrıntılı demokrasi övgüsü olması bakımından büyük önem taşır. Atinalı komutan hem cenaze törenleri yapılan ölmüş askerleri hem de bir önceki nesilde Perslerle savaşırken ölenleri hızlıca andıktan sonra Atina'nın *polis* yapısını (*politeia*), demokrasiyi övmeye geçiyordu. Diğer tüm *polis*'lerin Atina'ya gıptayla baktıklarını, onu örnek aldıklarını iddia ediyordu. Atina'nın zenginliği de askerî gücü de demokrasisinden geliyordu ve bu demokrasi en sıradan kent sakininin bile katılımını mümkün kılıyordu. Perikles'e göre Atina'da *polis* işleriyle ilgilenmeyenlere kötü gözle bakılıyordu.

Perikles, *polis* işlerine aktif katılımı överken ve yurttaşların Atina'ya karşı içten bağlılığını ve sevgisini anlatırken, aslında olmasını arzu ettiği bir durumu tasvir ediyordu. Daha önce de belirttiğimiz gibi, kentin yoksul yurttaşlarının *polis* işlerine katılmalarının önünde çeşitli engeller vardı: Onların meclis toplantılarına katılmak için zamanları ve güzel sözler söyleyip meclisi ikna etmek için hitabet dersleri almaya yetecek paraları yoktu. Soylu aileler için de Atina'nın demokratik *politeia*'sı övünç kaynağı değildi. Adını bilmediğimiz, "Yaşlı Oligark" olarak hatırlanan bir yazar, Perikles'in "Cenaze Töreni Söylevi"yle hemen hemen aynı dönemlerde (M.Ö. 430 c.) yazdığı *Atinalıların Polis Yapısı* başlıklı kısa metinde alt tabaka (*ponēroi*) ve üst tabaka (*khrestoi*) arasında keskin bir ayrım yapmıştı: Avam halkın demokrasiyi savunması anlaşılabilir, ancak varlıklı olmalarına rağmen demokrasiyi destekleyenler bu anonim yazara göre muhtemelen adaletten kaçmak gibi bir amaç güderek bu desteği veriyorlardı, çünkü demokrasi (oligarşiden farklı olarak) adaletin elinden sıyrılmayı kolaylaştırıyordu.¹⁵⁴

Peloponnesos-Atina Savaşları döneminde tiyatro halen politik konuların tartışıldığı başlıca mecralardandı. Bu dönemin önde gelen tragedya yazarı Euripides'in eserlerinde karakterler tanrılara da kadere de güvenmiyor, kendi kaderlerini kendileri çizmeye çalışıyorlardı.¹⁵⁵ Euripides, *Alkestis* (438), *Medeia* (431) ve *Hekabe* (424 c.) oyunlarında kendini bastıran eş ya da intikamcı kadın "kahraman" prototipleri sunmuş,¹⁵⁶ böylece dönemin patriyarkal stereotiplerini yeniden üretmişti. *Herakleidai* (430 c., *Herakles'in Çocukları*) dönemin Atina politikasına örtülü atıflar içeriyordu: Oyunda konu edilen Peloponnesoslu

153 Thukydides, *Peloponnesos Savaşları*, çev. Furkan Akderin, İstanbul: Belge Yayınları, 2019, II.35-47.

154 Yaşlı Oligark, "Atinalıların Anayasası", (haz.) Mete Tunçay, *Bati'da Siyasal Düşünceler Tarihi: Seçilmiş Yazılar: Eski ve Orta Çağlar*, İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2012, s. 15-28.

155 Heller, *Az aristotelési etika és az antik ethos*, s. 58.

156 Daniel Mendelsohn, *Gender and the City in Euripides' Political Plays*, Oxford: Oxford University Press, 2002, s. 225.

Herakles ailesi Atina'ya sığınmıştı; şair böylece Peloponnesos'ta Sparta yerine Atina'nın nüfuz kazanması fikrini mitoloji üzerinden işlemişti. *Hiketides*'te (423, *Yalvarıcı Kadınlar*) Thebaili elçi ve Atina kralı Theseus arasındaki diyalogda Theseus Atina'nın özgür (*eleuthera*) bir polis olmasıyla övünüyor, özgürlüğü tiranlığın karşısı şeklinde anlıyordu.¹⁵⁷ *Ion* (413) tragedyasında işlenen başlıca konulardan biri Atinalıların kökeniydi: Atinalıların (gerçek Atina yurttaşlarının) ataları Atina toprağından doğmuştu. Bunun anlamı, hem kentin hem de soylu tabakanın doğallaştırılmasıydı.¹⁵⁸ Euripides, *Troades* (415 c.), *İphigeneia Tauris'te* (413 c.), *Helena* (412), *İphigeneia Aulis'te* (yaz. 407 c.) tragedyalarında kadın kahramanlar üzerinden erkeklerin kararlarını eleştiriyordu.¹⁵⁹

• Peloponnesos-Atina Savaşları sırasında tragedya literatürünün son parlak örnekleri sahnelenirken komedyalar altın çağını yaşıyordu. Yunan dünyasının en ünlü komedyalar yazarı Aristophanes bu dönemde eser verdi. Sparta 420'li yıllarda Atina'yla barış imzalama yönünde iki girişimde bulunmuş; bu girişimler Atina'nın oligarşik çevrelerinin desteğini almıştı. Aristophanes bu iki girişime *Akharneis* (425) ve *Eirene* (421, *Barış*) komedyalarıyla karşı çıkmıştı. Atina'nın iç politikası da onun komedyalarına yansıyor. Bu dönem, sıradan halkın desteğini alarak güç kazanan siyasetçilerin (demagogların) dönemi idi.¹⁶⁰ Aristophanes *Hippeis'te* (424, *Şövalyeler*) bu dönemde yıldızı parlayan demagog Kleon'a sert eleştiriler yöneltiyor, *Nephelai'de* (423, *Bulutlar*) Kleon'un rakibi olan bir demagogu, Hyperbolos'u savunuyordu. *Ornithes* (414, *Kuşlar*), bulutların üstünde sorunsuz bir ülke kurmaya çalışan Atinalılardan birinin mutlak yönetici haline gelip Basileia ("Hükümdarlık") adında bir kadınla evlenmesini anlatıyordu. Belki de en meşhur komedyası olan *Lysistrata* (411) ilk bakışta savaş karşısı bir oyun gibi görülebilir, ancak dikkatlice incelendiğinde bu oyunda savaş karşıtlığının kadınlar üzerinden hicvedildiğini söylemek mümkündür.

Aristophanes'in de dahil olduğu Atina demokratlarının savaş yanlılığı kimi durumlarda bir tür *hybris* (kibir) şeklini alıyordu. Atina soylularından tarihçi Thukydides *Peloponnesoslular ve Atinalıların Savaşı*'nın "Melos Diyalogu" olarak bilinen kısmında, Meloslularla Alkibiades komutasındaki Atinalılar arasında 416 yılı yazında geçmiş diyalogu aktarır. Diyaloga bakılırsa Meloslular tanrıların kendilerine talih bahşetmelerini ümit etmişler, "adaletsizlere karşı

157 Euripides, *Hiketides*, 405: *Yakarıcılar*, çev. Sema Sandalcı, İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2018.

158 Arlene W. Saxonhouse, "Myth and the Origins of Cities: Reflections on the Autochthony Theme in Euripides' *Ion*", (haz.) J. Peter Euben, *Greek Tragedy and Political Theory*, Berkeley: University of California Press, 1986, s. 272-273.

159 Mendelsohn, *Gender and the City in Euripides' Political Plays*, s. 225.

160 M. I. Finley, "Athenian Demagogues", *Past & Present*, 21, 1962, s. 5.

savaşan adiller” olduklarını söylemişlerdi.¹⁶¹ Atinalılar bu sözleri herhalde biraz alaycı bir tavırla dinlemiş, sonrasında da Meloslulara adaletin ancak eşitler arasında olabileceği yanıtını vermişlerdi. Güçlü ile güçsüzün karşı karşıya geldiği durumlarda güçlü olan yapabildiğini yapardı, zayıf olanınsa çekmesi gereken acıyı çekmekten başka çaresi yoktu.¹⁶² Atinalıların eşitlik ve adalet özdeşleştirmesinden hızlıca gücünün hakkını savunmaya geçmeleri çarpıcıdır, onlara göre hem tanrılar hem de insanlar için yönetmek doğadan gelen bir yetiydi, yönetebilecek durumda olanların yapabileceği, yönetmekti.¹⁶³ Bu sözlerden hareketle açıkça şu sonuca varabiliriz: Eşitlik ve adalet ancak Atina yurttaşlarının kendi aralarındaki düzende mümkündü, bu eşit yurttaşlar kendilerinden daha zayıfları yönetmenin kendi kaderleri olduğunu düşünüyordu. “Melos Diyalogu”nda bu zayıf ve yönetilmeye mahkûm olanlar mağlup Meloslularken, Atina günlük yaşamında köleler, kadınlar ve yoksullar tahakküm altındaydı.

Peloponnesos-Atina Savaşları sırasında sofistler önceki yıllardaki etkilerini yitirmişti, savaşlar döneminde savunmayla uğraşan demokratların onlar karşısında olumsuz düşüncelere sahip oldukları anlaşılır,¹⁶⁴ belki sofistlerin büyük bir kısmının *metoikos* olmaları bu savaş döneminde Atina yurttaşlarının onlara kuşkuyla yaklaşmalarına neden oluyordu, belki de savaşlardan hemen önceki *physis-nomos* tartışmalarında Atina *nomos*’larını tartışmaya açmaları yurttaşların önemli bir kısmının öfkesine sebep olmuştu. Yine de Perikles çevresinde bir sofist grubu etkisini koruyordu; bunların arasında yer alan kadın filozof Aspasia’nın Peloponnesos Savaşları döneminde nüfuz sahibi olduğu anlaşılıyor. Ancak ne yazık ki onun düşünceleri hakkında doğrudan bilgi sahibi değiliz.

Atinalı olmasa da Peloponnesos Savaşları döneminde eser veren Demokritos’a da burada değinebiliriz. Abdera’nın varlıklı ailelerinden birinin çocuğu olan bu düşünür, kentin soylularının Perslerle kurduğu iyi ilişkilerden yararlanarak Pers topraklarında seyahatler yapmış, Mısır ve Babil gibi çok çeşitli bölge ve kentleri görmüştü. Bütün bu yolculukları, adı konmamış bir kozmopolit tavır takınmasını sağlamıştı: Bilge adama tüm dünya açıktı, soylu bir ruhun anavatanı tüm dünyaydı.¹⁶⁵ Yine bu yolculuklarının ona mutlak hakikat iddiaları karşısında kuşkucu bir tavrın kapılarını açtığını tahmin edebiliriz: “Aslında hiçbir şey bilmiyoruz” diyordu, “Çünkü gerçek, uçurumun

161 Thukydides, *Peloponnesos Savaşları*, V.104.

162 Thukydides, *Peloponnesos Savaşları*, V.89.

163 Thukydides, *Peloponnesos Savaşları*, V.105.

164 Heller, *Az aristotelési etika és az antik ethos*, s. 25.

165 Karatani, *İzonomi ve Felsefenin Kökenleri*, s. 136.

dibindedir".¹⁶⁶ Hem bu seyahatlerinde yaptığı gözlem ve temaslarla hem de Leukippos gibi Yunan filozoflarından aldığı ilhamla evrenin gelişim yasalarını incelemişti. Demokritos bir materyalistti: Doğaya bilinç atfetmiyor, tanrıların doğaya özne müdahalelerde bulunduklarını ya da doğanın insanların yaptığı gibi bir amacın peşine düştüğünü savunmuyordu. Doğal nedenselliği iç işleyişinden hareketle incelemişti. Demokritos'tan günümüze ulaşan az sayıda fragman arasında politikaya ilişkin değiniler çok küçük bir yer tutuyor. Onun, köleliği tiranlıkla, demokrasiyi özgürlükle özdeşleştirdiğini, köleliği doğal bir kurum olarak kabul ettiğini biliyoruz.¹⁶⁷ Buna karşılık o, insanların doğal özelliklerinin sabit olmadığını, eğitim yoluyla dönüştürülebileceğini de düşünüyordu.¹⁶⁸ Bu görüşlerini kölelere uygulayıp uygulamadığını bilmesek de, Demokritos'un, erdemin ya da yönetme yetisinin doğuştan geldiğini ve eğitimle ya da başka bir yolla sonradan kazanılamayacağını düşünen aristokrat dönemdaşlarına kıyasla daha eşitlikçi olduğunu söyleyebiliriz.



Peloponnesos Savaşları döneminin en ünlü düşünürü Sokrates'in düşüncelerini incelemeye geçmeden önce, Ege havzasında VII. yüzyılın başlarından V. yüzyılın sonlarına uzanan dönem üzerine genel bir bakış attığımızda, bu zaman dilimindeki genel eğilimin, insan topluluklarına ve siyasal iktidara dair konuların aşkın bir referansla değil dünyevi bir temelden incelenmesi yönünde olduğunu görürüz. Dönem boyunca *physis-nomos* ilişkisi üzerine yapılan tartışmalar, dönemin Yunan düşünürlerinin toplumsal varlığın doğayla ilişkisi üzerine fikir yürüttüklerini ve aşkın bir iradeyi dışarıda bırakarak toplumu düşündüklerini, ayrıca yine bu ikilik üzerinden siyasal düzenlemeleri tartışmaya açtıklarını gösterir. Onlar, doğayla ilişki içinde olan ya da ondan bütünüyle kopan bir insanlık tasavvur etmişler, bu süreçte insan iradesini, insanın seçimlerini merkeze koymuşlardır. Ancak onların merkeze koyduğu "insan", içinde yaşadıkları toplumun somut insanı olmaktan uzaktır: Polis'lerde sömürülen köleler, tahakküm altındaki kadınlar, kısmen de ücretli işçiler bu dönemin eserlerinde faaliyetleri ve düşünceleri övülen "insan"lar arasında sayılmamışlardır. Klasik dönem Yunan düşüncesinin felsefi antropolojisi uyarınca, faaliyetleri üzerine düşünülen "insan", mülk sahibi erkek polis sakinidir.

166 Diogenes Laertios, *Ünlü Filozofların Yaşamları ve Öğretileri*, X.72.

167 Reimar Müller, "Das Menschenbild der sophistischen Aufklärung", (haz.) Reimar Müller, *Der Mensch als Mass der Dinge: Studien zum griechischen Menschenbild in der Zeit der Blüte und Krise der Polis*, Berlin: Akademie-Verlag, 1976, s. 266-267.

168 Horkheimer, "Felsefi Antropoloji Üzerine Notlar", s. 158-159.

3. Atina'nın Krizi ve Platon'un İdeal Polis Arayışı

V. yüzyılın ilk yarısı Atina için uzun bir kriz dönemiydi. Perikles'in dönemi geride kalmıştı; Peloponnesos-Atina Savaşı 404'te Sparta'nın zaferiyle sonuçlanmıştı. Demokrasi savaşın sonunda bir yıl kadar sarsıntıya uğrasa da hızlıca yeniden kurulmuştu. Yeni dönemde Demosthenes gibi büyük hatipler demokrasiyi ve hitabet sanatını canla başla savunuyordu. Düşünürler yurttaşlara verdikleri eğitimde bir kurumsallaşma ve süreklilik aramaya başlamıştı. İskrates 392-390 civarında Atina'nın belki de ilk retorik okulu olan Lykeion'u kuracaktı. Bu kriz koşullarında polis yaşamına ve dönemin kurumlarına yoğun eleştiriler yönelten Sinoplu Diogenes gibi düşünürler de vardı. Dönemin en etkili düşünürüyse Platon'du.

a. Sokrates ve Genç Platon: İdealleştirilmiş Polis

Sokrates'in adı Peloponnesos-Atina Savaşları sırasında giderek daha fazla duyuluyordu. Felsefe tarihinin en tanınan ve hakkında en çok öykü anlatılan düşünürlerinden olan bu Atina yurttaşı zanaatkâr bir aileden geliyordu. Gençliğinde duvarcı olarak çalışmış, belki heykeltıraşlık da yapmıştı. 420'lerin sonlarında sofistlerle benzer bir etkinlik tarzı olduğu anlaşıyor. Tıpkı sofistler gibi o da düşüncelerini insan üzerine yoğunlaştırmıştı, bilgi ve bilgeliği öğretme çabasındaydı. Ancak derslerini para karşılığında vermiyordu. Bunda, Atina soyluluğuyla iyi ilişkiler içinde olması da etkili olmuştu: Arkadaşları ve öğrencileri arasında Kritias ve Alkibiades gibi varlıklı Atina yurttaşları bulunuyordu, Ksenophon ve Platon gibi ünlü öğrencileri de soylu tabakaya mensuptu. Böyle bir çevrede para karşılığında ders vermeye ihtiyacı kalmadığını tahmin edebiliriz. Sokrates zihinlerin eşitliğinden ve kanaatlerin çoğulluğundan yola çıksa da yurttaşlar arasındaki eşitsizlikleri tartışmaya açmamıştı. Protagoras ve pek çok başka sofist görececilikten hareketle yoksul yurttaşların da kanaat sahibi olduğu sonucuna vararak demokrasiyi desteklemişti. Sokrates'in görececiliğiye bir politik pragmatizme temel hazırlayacaktı.

Savaş sürerken 411 yılında kurulan "400'ler Tiranlığı" ve "5000'ler Tiranlığı" adlarıyla anımsanan oligarşik yönetimler ve savaş bitiminde 404-403'te kurulan "Otuzlar Tiranlığı" birkaç aylık ömürleri olsa da demokrasinin sarsılmaz olmadığını göstermişti. Savaşların ertesinde Atina eski parıltısını yitirmişti; demokratik dönemde siyasal güçlerini kaybetmiş olsalar da mülklerinden kaynaklanan nüfuzlarını koruyan soylu aileler, 390'lı yıllardan itibaren yerleşik demokratik kurumlara eleştirilerini yoğunlaştırmıştı. Sokrates, öğrencilerinden Kritias'ın önderliğini yaptığı ve Alkibiades'in de dahil olduğu Otuzlar Tiranlığı'nın yıkılmasından sonra pek çok güçlü destekçisini yitirecekti. Düşünür, Otuzlar Tiranlığı'nı desteklememiş, ancak 403'te kurulan

demokratik yönetimi de eleştiriyordu. Yeni demokratik dönemde hızlıca istenmeyen bir figür haline gelecek, Atina gençliğinin ahlakını bozmakla ve dinsiz olmakla suçlanıp 399'da ölüme mahkûm edilecekti.

Sokrates ardında hiç yazılı eser bırakmamış olsa da Platon'un ve Ksenophon'un diyaloglarının başlıca kahramanı olarak karşımıza çıkıyor. Ancak hem iki düşünürün çizdiği Sokrates portrelerinin farklılığı hem de aynı düşünürlerin kendi diyaloglarında da hep başkaca Sokrates portreleri yaratmış olması, "gerçek" Sokrates'in izini sürmemizi zorlaştırıyor. Platon'un eserlerinin üslup ve içerikleri üzerinden yapılan incelemeler, onun eserlerini erken, orta ve geç dönemlere ayırmamızı mümkün kılıyor. Platon'un *Sokrates'in Savunması*, *Kriton*, *Lakhes*, *Lysis*, *Kharmides*, *Euthyphron*, *Büyük Hippias*, *Küçük Hippias*, *Protagoras* ve *İon* diyaloglarıyla *Politeia*'nın ilk bölümlerini gençlik döneminde yazdığı tahmin ediliyor. Bu eserlerde, Sokrates'in doğrudan etkisi diğerlerine kıyasla daha yoğun görülür.

Sokrates'in en ünlü öğrencisi Platon, Atina'nın soylu ailelerinden birine mensuptu ve çok sayıda akrabası Otuzlar Tiranlığı'nın önderlerindendi. Erken dönem eserlerinden itibaren Sokrates'in düşüncelerini yorumlarken bir yandan onun (ve sofistlerin) kuşkuculuğunu devralmıştı; bu eserlerde az da olsa karşımıza çıkan sıradan insanlara mesafeli yaklaşımın hangi derecede Sokrates'in düşüncelerinden, hangi derecedeyse Platon'un kendi yorumlarından kaynaklandığını tespit etmek zordur. Platon'un *Sokrates'in Savunması*'nda aktardıklarına bakılırsa Sokrates kısıtlı bir alanda, kısmi bilgelik sahibi olabileceğini düşünüyordu.¹⁶⁹ Onun bilge geçinenlerden farkı, bilmediği şeyleri bilmediğinin ayırdında olmasıydı; gerçek anlamda bilge olan sadece tanrıydı.¹⁷⁰ Sokrates yaşamı boyunca sorgulama yapmış olmakla övünüyor, sorgulanmayan bir yaşamın yaşam olmadığını söylüyordu.¹⁷¹ Buna karşılık, herkese özel işlerinde akıl verirken kamu işlerine karışmadığını da söylüyordu; bunun nedeni, yapılmış olan haksızlık ve yasadışı işleri gündeme getirip öfkeli bir kalabalığı karşısına almaktan korkmuş olmasıydı.¹⁷²

Platon'un *Kriton* diyalogunda Sokrates kendisini hapisten kaçırarak idamdan kurtarmayı teklif eden arkadaşına tereddüt etmeksizin karşı çıkmıştı: Başa ne gelirse gelsin adaletsizliğe ve kötülüğe başvurmamak gerekiyordu,¹⁷³ polis yasalarına karşı çıkmak da adaletten uzaklaşmak ve kötülüğe yaklaşmak anlamına gelirdi. İnsanlar yasalara uymazsa polis varlığını sürdüremezdi. Bu değinisi Atina'yla sınırlı değildi: Atina'nın yanında Thebai ve Megara gibi po-

169 Platon, *Sokrates'in Savunması*, çev. Furkan Akderin, İstanbul: Say Yayınları, 2016, 20d.

170 Platon, *Sokrates'in Savunması*, 21d, 23a.

171 Platon, *Sokrates'in Savunması*, 38a.

172 Platon, *Sokrates'in Savunması*, 31d, 36c.

173 Platon, *Kriton*, çev. Furkan Akderin, İstanbul: Say Yayınları, 2017, 49b-c.

lis'lerin de iyi yasaları olduğunu söylüyordu.¹⁷⁴ Sokrates/genç Platon *polis*'e büyük bir anlam yüklüyordu: Yurttaşların *polis*'e ve onun yasalarına bağlı olmaları, onlara borçlu olmalarından kaynaklanıyordu, Sokrates'in kendi doğumu, eğitimi ve yaşamının her ayrıntısı da Atina yasaları sayesinde mümkün olmuştu. Anneye ve babaya da, *polis*'e de mutlaka itaat edilmeliydi, yasaları beğenmeyenlerin *polis*'ten göçme olanakları vardı.¹⁷⁵ Sokrates kendi idamına yasaların değil, insanların yanlış kararlarının neden olduğunu da söylüyordu.¹⁷⁶

Sokrates'in *polis* yüceltmesi nereden geliyordu? Bu derece yüksek bir bağlılık, tarihsel bir gelişme sürecinde şekillenmişti. VIII. yüzyılda *polis* "kentsel topluluk"tan, *polites*'se "kent sakini"nden öte bir anlam ifade etmezken V. yüzyılda idealize edilmiş bir *polis* vardır karşımızda. Kuşkusuz Sokrates'le sınırlı olmayan ve dönemin diğer yazarlarında da görülen bu idealleştirme bir yandan demokrasi deneyiminin, diğer yandan da V. yüzyıl savaşlarının bir sonucu: Sıradan halkın kamusal tartışmalara ve karar alma sürecine katılma olanağı olması *polites* kavramına özel bir anlam atfedilmesinin yolunu açmış, "yurt"a/*polis*'e bağlılıkta savaşlar sırasında sıkça tekrarlanan bir tema olmuş ve barış döneminde de bu yurtseverlik/*polis*'e bağlılık teması önemini korumuştur. Gerek Sokrates/genç Platon'un *polis* hakkında yazdıkları, gerekse sonraki nesilde Aristoteles'in *polis* hakkında söyledikleri, bu düşünürlerin Atina *polis* tasavvurunun tüm Yunan uygarlığına mal edilmesine neden olacaktı: XIX. ve XX. yüzyılın pek çok düşünürü *polis*'i bu idealleştirilmiş şekliyle düşünecekti.

Platon'un erken dönem diyaloglarında karşımıza çıkan önemli bir yönetsel özellik vardır. Düşünürün hakikate ilişkin belirli bir tasavvuru olsa da bu diyaloglarında hakikate ilişkin fikirlerini doğrudan söylemekten imtina ediyordu. Erken dönem Platon diyaloglarının tümünde Sokrates muhataplarının kolayca kullandığı kavramlar üzerine sorular sorarak tartışma yürütüyor ve diyalogun taraflarının kendi görüşlerindeki çelişkilerin farkına varmalarını sağlıyordu. "Elenkhos" adı verilen bu yöntemle genç Platon dönemin diğer düşünürlerinin fikirlerini, örneğin Protagoras'ın siyaset üzerine düşüncelerini de aktarmıştı.¹⁷⁷

Platon erken dönem diyaloglarında *polis* ya da yurttaş üzerine ayrıntılı değerlendirmelere pek yer vermese de etik kapsamına giren çok sayıda konuya değinmişti. Erdem bu dönemde en çok tartıştığı konulardan biriydi. Protagoras'ta bilgelik, dindarlık, ölçülülük, adalet ve cesaret olmak üzere beş erdemden bahsediyordu.¹⁷⁸ Yaygın olarak kullanılan bu ahlaki terimlerin anlamı üzerinde düşünülmediğine dikkat çekiyor; *Lakhes*'te cesaret, *Kharmides*'te ölçülülük,

174 Platon, *Kriton*, 52e, 53b.

175 Platon, *Kriton*, 51c-d.

176 Platon, *Kriton*, 54b-c.

177 Platon, *Protagoras*, 320c-328d.

178 Platon, *Protagoras*, 349b.

Euthyphron'da merhamet kavramlarını tartışmaya açıyordu. *Politeia*'nın birinci kitabındaki adalet tartışması da bu çerçevede değerlendirilebilir.¹⁷⁹ Platon, bu erdem tartışmasını olgunluk dönemi diyaloglarında da sürdürecekti, üç temel erdem (bilgelik, cesaret, ölçülülük) ve bunların toplamı olan adalet erdemi üzerine düşünerek *Politeia*'nın genel gerçesini oluşturacaktı.

b. Platon'un Politeia'sı: İdeal Polis'i Kurmak

Platon'un, hocası Sokrates'e duyduğu saygıda bir eksilme olmamıştı muhtemelen, ancak zamanla, yeni dönemin krizlerine yeni gözlerle baktıkça ve başka düşünürlerden de etkilendikçe eserlerinde kimi değişiklikler olmaya başlamıştı. 387'de Syrakusa'ya (Sicilya) bir yolculuk yapmış, Pythagoras'ın Sicilya'da aktif olan izleyicileriyle bağlantıya geçmiş ve onların mistik felsefesini incelemiştir.¹⁸⁰ Pythagorasçıların etkisiyle felsefe terimine özel bir anlam veriyordu. İskrates'in Lykeion'unun başarısını gözlemlemiş olmalı ki, Syrakusa'dan döndükten sonra o da bir okul açmaya karar vermişti. Akademeia bahçesinde kurduğu bu okulda, ölümüne değin yaklaşık kırk yıl boyunca geleceğin yöneticilerini ve filozoflarını eğitecekti.

Gorgias, *Menon*, *Phaidros*, *Phaidon*, *Meneksenos* ve *Politeia* gibi diyalogları Platon'un "Orta Dönem" eserleridir. Artık diyaloglarda karşılıklı akıl yürütmeye yer verdiği kısımlar giderek azalıyordu, özellikle *Politeia*'dan itibaren Sokrates'in ağzından kendi düşüncelerini aktarmakla yetinecekti. Artık diyaloglarında idealar (ya da formlar) teorisine giderek artan bir yer vermeye başlamıştı.¹⁸¹ Dünyada görünen gerçeğin ötesinde düşünülebilir-ideal bir gerçeklik olduğuna kanaat getirmişti. Bu gerçeklik insanın ötesindeydi, ancak insan bunu düşünme ve görünür gerçeğin yanılgılarını aşma olanağına (akla) sahipti. Düşünülr gerçeği (idealar dünyasını) ayrı bir alan gibi tarif ederek gerçekçilikten uzaklaşıyordu, ancak bu düşünülr gerçeğe ulaşmaya çalışan yine insandı; dolayısıyla Platon, bu teorisiyle, insanların akıl yoluyla görünür gerçeğin dolaysızlığını ve yanılgılarını aşmasının mümkün olduğunu anlatıyordu.¹⁸² Elbette bütün bu görüşlerde Pythagorasçılığın büyük bir etkisi vardı. Kendisinin (ve Sokrates'in) bilgiyle kurduğu ilişkinin sofistlerinkinden farklı olduğunu da giderek daha yoğun bir şekilde belirtmeye başlamıştı. Protagoras her şeyin ölçüsünün insan olduğunu söylüyordu, Platon'sa bu göreceli bilgi anlayışını muhtemelen fazla kaotik bulmuştu. Daha geç dönem sofistlerin insani alandaki düzenlemeleri (*nomos*'u) eleştirirken doğayı

179 George Klosko, *The Development of Plato's Political Theory*, Oxford: Oxford University Press, 2007, s. 45.

180 Klosko, *The Development of Plato's Political Theory*, s. 17.

181 Klosko, *The Development of Plato's Political Theory*, s. 18, 21.

182 György Lukács, *Estetik I*, çev. Ahmet Cemal, İstanbul: Payel Yayınları, 1978, s. 100, 107.

ölçü olarak almaları da onu tatmin etmemişti. Böylece, hem insanın hem de insanın dolaysız şekilde ulaşabileceği görünür doğanın ötesinde akledilebilir bir gerçekliğe, kozmosa ulaşmaya çabalıyordu.¹⁸³

Bu noktada, aklı ve düşünceyi bir üst gerçekliğe, var oluşun temeline, бүтүнлүгө ulaşmanın yolu olarak gören tüm düşünürlere sormamız gereken soruları Platon'a da sormalıyız: Kim düşünebilir? Herkesin akıl kapasitesi var mıdır? Platon'un kimi orta dönem diyaloglarında verdiği yanıtla başlayalım: *Menon*'da kölelerin en yüksek bilgileri (örneğin Pythagoras'ın teoremlerini) öğrenme kapasiteleri olduğunu savunuyor, erdemi keşfetme konusunda erkeklerle kadınlar arasında farklılık olmadığını söylüyordu.¹⁸⁴ Belki Pythagorasçı kadın filozoflara duyduğu saygının da etkisiyle geliştirdiği bu eşitlikçi tavır, *Meneksenos*'ta Aspasia'yı övdüğü satırlarda da kendini gösterir. Ancak bu eşitlikçilik bu dönemin başka diyaloglarında yerini epistemolojik ve toplumsal nitelikler taşıyan bir elitizme bırakacaktır. Platon artık aklını yetkin bir şekilde kullanarak idealar dünyasına ulaşabilen kişilerin sınırlı sayıda olduğunu savunuyordu. Böylece Demokritos'un görece eşitlikçi insan anlayışının alternatifi olan, akıl yürütme (ve buna bağlı olarak hükmetme) yeteneğinin doğuştan geldiğini savunan felsefi antropolojinin¹⁸⁵ en önde gelen temsilcisi oluyordu. Platon akledenlerin sayısını sınırlamasına paralel olarak zihin ve beden arasında da bir hiyerarşi kurmuştu: *Phaidon*'da bedeni köleyle karşılaştırmış, anlama yetisinin tanrısal bir nitelik taşıdığını iddia etmiş ve onun bedene egemen olması gerektiğini söylemişti.¹⁸⁶

Platon'un epistemoloji alanındaki elitizmi *polis*'le ilişkili konularda da kendini gösteriyordu. *Gorgias* diyalogunda Sokrates/Platon, meclis üyelerinin, yargıçların ve halkın retorik yoluyla kandırılmasını olağanlaştıran ünlü sofist Gorgias'a karşı retorik adaletle ilişkili olması gerektiğini söylüyordu.¹⁸⁷ Nasıl idman ve tıp bedeni iyileştiriyorsa, politika da ruh için iyi olan sanattı.¹⁸⁸ Bedenin ruh tarafından yönetildiğini söylediği de göz önünde bulundurulursa¹⁸⁹ politikayı ne derecede üst bir konuma yerleştirdiği anlaşılabilir. Politikanın amacı yurttaşların ruhunu mümkün olduğu kadar iyileştirmektir,¹⁹⁰ demokra-

183 Robert C. Bartlett, *Sophistry and Political Philosophy: Protagoras' Challenge to Socrates*, Chicago: The University of Chicago Press, 2016, s. 224.

184 Susan Moller Okin, *Women in Western Political Thought*, Princeton: Princeton University Press, 1979, s. 21.

185 Horkheimer, "Felsefi Antropoloji Üzerine Notlar", s. 158-159.

186 Genevieve Lloyd, *Erkek Akıl: Batı Felsefesinde "Erkek" ve "Kadın"*, çev. Muttalip Özcan, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2015, s. 43.

187 Platon, *Gorgias*, 452d-e, 460b-c.

188 Platon, *Gorgias*, 464b-c.

189 Platon, *Gorgias*, 465d.

190 Platon, *Gorgias*, 503a.

tik politikacılar sa avamın hoşuna giden işler yapıp politikanın bu amacından uzaklaşmaktadır.¹⁹¹ Gerçek politikacı, halkın hoşuna gideni değil, halk için en iyi olanı uygulayandır; Sokrates'in ("Platon'un" diye de okuyabiliriz) bizzat kendisi gerçek bir politikacıdır, hatta Atina'da gerçek politik sanatı uygulayabilen tek kişidir.¹⁹²

Platon'un en kapsamlı ve en tanınmış diyalogları arasında yer alan *Politeia*, etik, siyaset ve İdealar Teorisi üzerine ayrıntılı incelemeler içerir. *Politeia* sözcüğü daha önceki dönemde "*polis* yapısı" anlamında kullanılmıştı; Platon bu terimi "ideal *polis*"i ya da "*polis* ideası"nı anlatmak için kullanıyordu. Metin, Platon'dan sonraki dönemlerde on bölüme ("kitap"a) ayrılmıştır. Diğer bölümlerden daha önce yazmış olduğunu tahmin ettiğimiz, adalet üzerine ayrıntılı bir tartışma içeren ilk kitap (ve ikinci kitabın başları), üslubuyla gençlik dönemi diyaloglarını anımsatır. "*Polis*'in doğuşu", "ideal *polis*" ve "bozulmuş *polis*" konularını işlediği geri kalan bölümlerse Platon'un orta dönem diyalogları içinde sınıflanır. Elbette metnin tarihi hakkında kesin bir bilgiye sahip değiliz, günümüze kalan en eski tam metin elyazması M.S. 900 civarına, yani yazılışından bin üç yüz yıl kadar sonrasına tarihlenmektedir.

Politeia'nın başındaki adalet tartışmasında Sokrates farklı adalet tanımları yapan beş kişiyle sohbet ediyordu. Kephalos adaleti toplumsal normlar ve öte dünya korkusuyla ilişkilendiriyordu.¹⁹³ Polemarkhos'a göre adalet rekabetçi bir ortamda herkesin kendine düşeni almasıydı.¹⁹⁴ Sofist Thrasymakhos'a göre adalet göreliydi, her bağlamda farklı tanımlanıyordu ve gücünün kendi iradesini kabul ettirmesinden ibaretti.¹⁹⁵ Glaukon adaletin bireysel çıkarlarını korumak isteyen bireylerce oluşturulduğunu savunuyordu.¹⁹⁶ Son konuşmacı Adeimantos'a adaletin her insanın içinde olduğu kanaatindeydi. Sokrates tüm *elenkhos* yeteneğini konuşturarak onlara kavram tanımlarının çelişkilerini göstermiş, sonra kendi adalet anlayışını ortaya koymuştu. Temel bir çıkış noktası vardı: Adalet bireysel bir mesele değildi, onu tanımlayanlar öncelikle *polis* topluluğuna bakmalı, daha sonra bireysel düzlemde adaleti araştırmaya yönelmeliydi, kaldı ki insanın kendi kendine yetmemesi ve başkalarına gereksinim duymasıyla *polis* oluşmuştu,¹⁹⁷ bu nedenle tekil insandan hareket edip *polis*'i dikkate almayan bir adalet incelemesi yetersiz kalacaktı.

191 Platon, *Gorgias*, 502d-503d, 513a-519a.

192 Platon, *Gorgias*, 521d.

193 Platon, *Devlet*, çev. Sabahattin Eyuboğlu ve M. Ali Cimcoz, İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2019, 328c-331d.

194 Platon, *Devlet*, 331d-336a.

195 Platon, *Devlet*, 336b-354c.

196 Platon, *Devlet*, 357a-362c.

197 Platon, *Devlet*, 369a-b.

Platon “eksiklik” kavramı üzerinden eşitsiz işbölümünü mutlaklaştırıyor, onu hem doğal bir olgu hem de toplumsal yaşamın çıkış noktası olarak görüyordu. Toplum doğaları gereği belirli işlere yatkın insanlardan oluşuyordu; herkesin kendi doğasına uygun olan işi yaptığı *polis*, ideal *polis* niteliği taşıyordu. İdeal *polis*’in üç temel tabakası vardı. *Polis*’i dışarıdaki düşmanlara karşı koruyan ve içerideki yurttaşlar arasında barış sağlayanlar “asıl koruyucular” olarak adlandırılıyordu. Bu önderlerin koyduğu kuralları uygulayanlarsa “yardımcılar” ya da askerlerdi.¹⁹⁸ Bu iki yönetici tabakanın dışında, çiftçiler ve diğer işçilerin dahil olduğu üçüncü tabaka, “üreticiler” tabakası bulunuyordu. Platon bu tabakalaşma modeliyle hem köleleri hem de demokratik *polis*’lerde söz sahibi olan ücretli işçilerle küçük üreticileri hor gören Atina soylularının bakış açısını benimsemiş, bunu bir entelektüel aristokratik anlayışa evriltilmişti.

Bu üç tabakayı birbirinden ayıran neydi? Düşünür, ölçülülük, cesaret ve bilgelik olmak üzere üç temel erdemden bahsediyor, her tabakayı bir erdemle ilişkilendiriyordu. *Polis* halkının en geniş kesimi olan üreticilerin sahip olduğu tek erdem ölçülülüktü. Daha küçük bir kesimde cesaret erdemi ağır basıyordu, bunlar ölçülülük ve bilgelik erdemlerine de sahip olabilirlerdi. Daha da az sayıda insan tüm erdemlere sahipti ve bunlarda, erdemlerin en üstünü olan bilgelik ağır basıyordu. Platon için erdem açıkça bir “yaratılış” meselesiydi, insanların bu üç tabakaya ait olup olmamaları ailelerine bağlı olmasa da doğuştan belirleniyordu. Açıkça “Halk filozof olamaz” diyor, felsefe yapmaya layık insanların küçük bir azınlık olduğunu söylüyordu.¹⁹⁹ İnsan yaratılışından gelen bir temel üzerinden erdeminin geliştirebilir, eğitimsizlik ya da başka kişilerin etkisi nedeniyle onun bu erdemi körelebilirdi, ama hiç kimse yaratılıştan sahip olmadığı bir erdemi sonradan edinemezdi.

Platon erdemler ve onlara sahip olan insan grupları üzerine bu uzun değerlendirmelerle bağlantılı olarak kitabın temel çıkış noktası olan “Adalet nedir?” sorusuna kendi yanıtını veriyordu. Her toplumsal tabakada bir erdem ağır bastığına göre, adalet bu tabakaların/erdemlerin bir araya gelmesiyle oluşan erdemdi. Adalet, *polis*’te herkesin kendi işini yapma gücüydü; her tabakadan insanın kendi işiyle uğraşmasıydı.²⁰⁰ Platon’un bu adalet tanımı, şair Megaralı Theognis’in adaleti tüm erdemlerin toplamı olarak tanımlamasını anımsatıyordu.²⁰¹ Bilgi erdemine sahip olanların cesaret erdeminin ağır bastığı kişilerden yardım alarak yönettiği, üreticilerinse üretimden başka bir işle uğraşmadığı bir *polis*, ideal *polis*’ti. Böyle bir *polis* sadece adalet ideasının değil, iyi

198 Platon, *Devlet*, 414a-b.

199 Platon, *Devlet*, 494a, 496b.

200 Platon, *Devlet*, 434c.

201 Theognis, “The Elegiac Poems of Theognis”, *Elegy and Iambus: Volume I*, (haz.) J. M. Edmonds, London: William Heinemann, 1931, 147.

yaşamı sağladığı için iyi ideasının da dünyadaki yansımasıydı. Platon böylece Yunan polis'lerinin köle olmayan insan idealini, sınıf mücadelelerinden arındırılmış, herkesin yerini bildiği bir polis idealiyle birleştiriyordu.²⁰²

Politeia, ideal polis'in işleyişine dair ayrıntılı tespitler içeriyordu ve dönemin en önemli ütopya örneğiydi. Platon esas olarak yönetici tabakaların, filozofların ("koruyucular") ve askerlerin ("yardımcılar") konumuyla ilgileniyordu. Platon'a göre filozofların kral, kralların filozof olmadığı bir polis sürekli felaketler yaşayacaktı.²⁰³ Filozoflar "hiç değişmeden kalan şeye varabilen insanlar"dır,²⁰⁴ "varlığı bütünüyle severler. Kendi istekleriyle onun küçük, büyük, değerli, değersiz hiç bir parçasından vazgeçmezler".²⁰⁵ Bu insanların toplumu ortak iyiye ulaştırmaları mümkündü, esas yönetici-koruyucular onlar olacaktı. Doğaları gereği bilgelik ya da cesaret erdemlerinden yoksun olanlarsa sadece ölçülülük erdemi ve üretici meslekler kalıyordu.

Platon'a göre mülkü olanların kendilerinin ve ailelerinin çıkarlarını polis'inkilerin üstünde tutma eğiliminde olmaları kaçınılmazdı, bu nedenle filozofların ve askerlerin mülk edinmesi engellenmeliydi.²⁰⁶ Bu, Platon'un döneminde yaşayanların aşına oldukları bir öneriydi. İdeal polis üzerine yazan kimi yazarlar, örneğin Kalkhadonlu (gün. Kadıköy, İstanbul) Phaleas, bütün yurttaşların mülkiyetinin eşitlenmesini önermişti.²⁰⁷ Platon elbette bu denli eşitlikçi bir öneri sunmuyordu; onun önerisi küçük bir yöneticiler grubu için mülkiyetin kaldırılmasıydı ve bu, yine bu dönemin Yunan dünyasında aşına olunan bir fikirdi. Sparta yurttaşları kendi aralarında özel mülkiyeti kaldırıp militarize bir topluluk oluşturmuş, buna karşılık civarlarındaki polis'lerin halklarını kendilerine tabi kılmış ve onları üreticilikle görevlendirmişti. Platon'un yaptığı, Sparta modeline filozofları da katarak onu biraz daha karmaşıktırmaktı.

Bu ideal polis'te filozoflarla askerlerin arasında kadınlar da bulunuyordu; bu alanlarda kadınlarla erkekler aynı işleri görebilirdi.²⁰⁸ Bu görüşler muhtemelen gençlik döneminde (örneğin yukarıda bahsettiğimiz *Menon* diyalogunda) ortaya koyduğu eşitlikçi düşüncelerin uzantısıdır. Yine de Platon'un cinsiyet eşitlikçiliğinin sınırları vardı:²⁰⁹ Kadın ve erkeğin aynı yaradılışa sahip olmadığını

202 Agnes Heller, *Renaissance Man*, London: Routledge & Kegan Paul, [1967] 1978, s. 24.

203 Platon, *Devlet*, 473d.

204 Platon, *Devlet*, 484b.

205 Platon, *Devlet*, 485b.

206 Platon, *Devlet*, 464c-d.

207 Aristoteles, *Politika*, çev. Özgüç Orhan, İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2018, 1266a-b.

208 Platon, *Devlet*, 454e, 455d-e.

209 Bu konuda bkz. Elena Duverges Blair, *Plato's Dialectic on Woman: Equal, Therefore Inferior*, New York: Routledge, 2012; Okin, *Women in Western Political Thought*, s. 15 vd.; Arlene W. Saxonhouse, *Women in The History of Political Thought: Ancient Greece to Machiavelli*, New York: Praeger, 1985, s. 37 vd.

tekrarlıyor, kadının hiçbir işte erkek kadar iyi olamayacağını vurguluyordu.²¹⁰ Koruyucu ve yardımcı tabakalar için kadınların ortaklığından bahsederek kadınları erkekler tarafından sahip olunabilecek mallar konumuna indirgiyordu. Üretici tabakanın kadınlarına dair ise herhangi bir şey söylemiyordu. Üretici tabakadakilerin aile sahibi olmasını gerekli görüyor, diğer bir deyişle toplumun çoğunluğu için mülkiyet ve aile alanlarında var olan durumu korumaktan öte bir çözüm sunmuyor, böylece üretici tabakası için eril tahakkümü baki kılıyordu. Bütün bu sorunlu hususlara karşın en az iki kadının (Mantineialı Lasthenia ve Phleioslu Aksiothea'nın) Platon'un Akademeia'da öğrencisi olduğunu biliyoruz.²¹¹

İdeal *polis*'in anlatımını bozulmuş yönetimler üzerine bir söyleşi takip ediyordu; böylece Platon, idealar dünyasından görünenler dünyasına geçiş yapıyordu. İdeal *polis* dışındaki tüm *polis* şekilleri bozuktu, zaten her *polis*, canlı varlıklara benzer şekilde bozulup dağılmaya mahkûmdu.²¹² Düşünür, bozulmayı anlatmaya aristokrasinin bozulmasıyla başlıyordu,²¹³ buradan, kitabın merkezinde yer alan ideal *polis*'i "aristokrasi" olarak adlandırdığı sonucunu çıkarabiliriz. Timokrasi, oligarşi, demokrasi ve tiranlık olmak üzere dört bozulmuş *polis* şekli sıralıyor ve bunların yurttaşların her işte ağır basan huylarından çıktığını söylüyordu.²¹⁴ Platon bu sınıflamayı yaparak daha önce Yunan yazarların eserlerinde görülen²¹⁵ monarşi-aristokrasi-demokrasi şeklindeki üçlü sınıflamadan uzaklaşmıştı. Sadece kategorilerin sayısına ya da adlarına ilişkin bir farklılaşma değildi bu: Klasik üçlü ayırım salt kavramsal-teorik nitelik taşıırken Platon dört *polis* türü arasındaki geçişleri anlatmaya özen göstererek anlatımını somutlaştırıyordu. Ne de olsa bu "bozulmuş *polis*'ler" görünür gerçekliği somut verilerinden alınmıştı.

İdeal devletin bozulmasıyla ortaya çıkan ilk *polis* türü, şeref(*time*) yönetimi olan timokrasiydi. Askerlerin *polis*'i ele geçirip silah gücüne dayalı bir yönetim kurmasıyla oluşan timokraside cesaret diğer erdemlerin ötesine geçmiş, böylece erdemler arası denge (dolayısıyla adalet) bozulmuştu. Timokrasinin güçsüzleşmesiyle askerler arasında mülk biriktirenler üstünlük kazanmıştı: Az (*oligos*) sayıda varlıklı insanın yönettiği bu *polis*'ler oligarşik *polis*'lerdi.²¹⁶ Oligarşiden demokrasi, demokrasiden tiranlık türemişti. Bu son üç rejim arasındaki geçiş anlatırken M.Ö. VII. yüzyıldan itibaren *polis*'lerde gerçekleşen sınıfsal ve

210 Platon, *Devlet*, 455e.

211 Diogenes Laertios, *Ünlü Filozofların Yaşamları ve Öğretileri*, 111.46.

212 Platon, *Devlet*, 544a, 546a.

213 Platon, *Devlet*, 545d.

214 Platon, *Devlet*, 544c.

215 Örn. bkz. Herodotos, *Tarih*, 111:80-82.

216 Platon, *Devlet*, 550c-d.

siyasal çatışmaları, soylular ve avam arasındaki sınıf mücadelelerini ve tiranların yükselişini kavramsallaştırıyordu Platon. Oligarşi, zenginler ile yoksullar arasında bir uçurum oluşmasını kolaylaştırıyordu: Yoksullar zenginlerin yönetimine isyan edip özgürlüğün en büyük değer sayıldığı (herkesin dilediğini konuşup dilediğince davrandığı) demokrasiyi kuruyordu.²¹⁷ Bu da kendilerine “halkın dostu” dedirtmeyi becerenlerin güç kazanmasını sağlıyordu.²¹⁸ Her yerde dolup taşan özgürlük, demokrasinin temeli olduğu gibi aynı zamanda yıkıcı ilkesiydi: Fazla özgürlük başıboşluğa sebep oluyordu. Zenginler iktidarlarını geri almaya, yoksullar demokrasiyi korumaya çalışırken bu mücadelede halkın başına geçen kişi zamanla sivrilmeye başlıyor, tiranlık böylece kuruluyordu. Yurttaşların desteğiyle başa geçip zenginleri bertaraf eden kişi, zamanla yurttaşlar üzerinde de baskı uygulamaya başlıyordu.²¹⁹

c. Filozof-Kral Arayışından “İkinci En İyi Polis” Tasarımına

Platon ideal devletini görünür dünya üzerinde kurma çabasına girişmiş miydi? Bu yönde en az iki girişimde bulunduğunu; Sicilya'ya iki yeni seyahat yapıp Syrakusa tiranlarını, başka bir vesileyle de muhtemelen öğrencisi olan Herakleia Pontika (gün. Karadeniz Ereğlisi) tiranını ikna edip ideal polis'i kurmaya çalıştığını biliyoruz.²²⁰ *Politeia*'nın filozof aristokrasisinin yerini geç dönem diyaloglarda filozof-kral almaya başlamıştı. *Politeia*'nın Sparta'dan ilham alan modelini terk etmesinin nedenlerinden birinin de Sparta'nın M.Ö. 371'de Thebai'ye yenilmesi ve Yunan yarımadasındaki etkisini yitirmesi olduğu tahmin edilebilir. Mistik-metafizik yönü belki de en ağır basan metni olan *Timaios*'un (M.Ö. 360 c.) başında *Politeia*'daki fikirlerini özetliyor,²²¹ daha sonra tanrısal zanaatkar *демиургос*'un ebedi formlardan (ideallardan) hareketle görünür dünyayı oluşturmalarını anlatıyor,²²² bu yaratı faaliyetini hükümdarın formlardan (iyi formundan) hareketle polis'e şekil vermesiyle karşılaştırıyordu. Düşünür bu diyalogda pek çok geç dönem diyalogunda yaptığı gibi ruh-beden hiyerarşisini kuruyor, ruhun bedenden üstün olduğunu, formun sınırlayıcı, maddeninse belirsiz olduğunu söyledikten sonra erkeği sınırlayıcı forma, kadınıysa belirsiz maddeye benzetiyordu. Maddenin rasyonel bilgi kavrayışı içinde (dolayısıyla kadının da erkek içinde) aşılması gerekiyordu.²²³

217 Platon, *Devlet*, 557a-b, 562c.

218 Platon, *Devlet*, 558b.

219 Platon, *Devlet*, 565c.

220 Cartledge, *Ancient Greek Political Thought in Practice*, s. 111.

221 Platon, *Timaios*, çev. Furkan Akderin, İstanbul: Say Yayınları, 2015, 17c-20c.

222 Platon, *Timaios*, 29a.

223 Platon, *Timaios*, 35a, 50d; Lloyd, *Erkek Akıl*, s. 26.

Böylece, bir defa daha yöneten-yönetilen, erkek-kadın ve zihin-beden hiyerarşileri arasında özdeşlik kurulmuş oluyordu.

Politikos diyalogunda Yaşlı Platon'un monarşik yönelimi yoğun bir şekilde kendini gösterir. Bu diyalogda Platon'un temel görüşlerini Sokrates değil, "Elealı Yabancı" karakteri aktarmıştı. *Politeia*'da farklı tabakaların iyilik içinde bir arada yaşaması, eşitsizliklerin adalet içinde bir araya getirilmesi gibi fikirler baskınken *Politikos*'taki temel mesele insanların yönetilip yönlendirilmesiydi. Yönetme bilgisi canlılara emretmeyi sağlayan bilgi türleri arasındaydı, hayvan sürülerinin güdümüyle aynı kategorideydi²²⁴ ancak ona özdeş değildi; yönetici daha ziyade bir dokumacının iplikleri ayırıp düğümlemesine benzer şekilde toplumu oluşturan yurttaşlar arasında ayrılık ortaya çıkmasını engellemek için müdahalelerde bulunuyordu.²²⁵ *Politeia*'daki "bozulmuş polis'ler" tasnifi yerini daha farklı bir tasnife bırakmıştı. Platon bu yeni eserinde bir kişinin, az kişinin ve tüm yurttaşların yönetimi arasındaki klasik üçlü ayrımı temel almış ve bunu çeşitlendirmişti. Her *polis* türünün iyi (yasalara dayanan) ve onların taklitleri olan kötü (yasalara dayanmayan) yönetim çeşitleri vardı. Böylece altılı bir tasnif ortaya çıkıyordu: Monarşi "krallık" ve "tiranlık"; az kişinin yönetimi "aristokrasi" ve "oligarşi"; çokluğun yönetimi ise yasalara saygı duyulan ve duyulmayan demokrasi olarak alt kategorilere ayrılıyordu.²²⁶ Tek bir bilge kişinin yasalara uygun olarak yönettiği krallık, bu altısı arasında en iyi *polis* biçimiydi.²²⁷

Platon yaşamının sonuna doğru siyaset üzerine yeni bir diyalog yazacaktı: *Nomoi* (Yasalar). Bu diyalogda Sokrates artık kahramanlardan biri değildi; konuşmalar Giritli Kleinias, Spartalı Megillos ve düşünürün kendi fikirlerini söylediği Atinalı Yabancı arasında geçiyordu. Bu diyalogda Platon'un idealizmi önceki diyaloglarına göre daha da belirgin hale gelmişti: Her bakımdan bedenden üstün kabul ettiği ruh (ve onunla bağlantılı olan akıl ve sanat), cisimden, maddeden, bedenden ve doğadan önce oluşmuştu.²²⁸ Ruh bütün varlıklardaki tüm değişikliklerin nedeniydi, maddeyi yönetiyordu; güneşi, ayı ve yıldızları ruh döndürüyordu.²²⁹ Bu nedenle karakterler, töreler, istenç, muhakeme, doğru sanı, dikkat ve anılar, maddelerin uzunluğundan, genişliğinden, yüksekliğinden ve gücünden önce geliyordu.²³⁰ Platon böylece zihinsel özelliklere maddi unsurlar karşısında ontolojik ve zamansal bir ön-

224 Platon, *Devlet Adamı*, çev. Furkan Akderin, İstanbul: Say Yayınları, 2018, 261d, 265d, 267d.

225 Platon, *Devlet Adamı*, 279b, 281a-e, 310e.

226 Platon, *Devlet Adamı*, 291e-292a.

227 Platon, *Devlet Adamı*, 294a.

228 Platon, *Yasalar*, çev. Candan Şentuna ve Saffet Babür, Ankara: Pharmakon Kitap, 2009, 892a-b.

229 Platon, *Yasalar*, 959a; 896a, 896c, 898d.

230 Platon, *Yasalar*, 896d.

celik tanıyor, insana dair bu özellikleri insanüstü (ve doğaüstü) bir konuma yerleştiriyordu.

Zihnin bedene üstünlüğünün ahlak alanında önemli sonuçları vardır. Ontolojik düzlemde nasıl ruh maddeye öncelse, bireysel düzlemde neyin iyi, neyin kötü olduğuna karar veren uslamlama haz ve acı dürtülerinin üzerindeydi. İnsan hazlara karşı zafer kazanırsa mutlu yaşar, aksi takdirde mutsuz olurdu; hazların ölçülülük ilkesine göre düzenlenmediği, öfke, korku, haz, kıskançlık ve tutkunun ruhta egemen olduğu durumlarda adaletsizlik ve kasıtlı cinayetler ortaya çıkardı.²³¹ Arzular karşısında ölçülü davranmak az sayıda kişinin harcıydı.²³² Akıl-haz tartışması polis düzlemine de taşınıyordu: İsteklerin akla uygun olması gerekirdi, yasalar da bu akla uygunluğu güvence altına almalıydı.²³³ Uslamlama bir polis'in ortak kararı olunca yasa adını alıyordu,²³⁴ yasa (*nomos*) ve akıl (*nous*) sözcüklerinin benzerliği bir rastlantı değildi.²³⁵ Siyaset sanatı, insanların ruh yapısını anlamakla ilişkiliydi.²³⁶

Platon tıpkı *Politeia*'da yaptığı gibi²³⁷ *Yasalar*'da da polis'in insanların ihtiyaçları sonucunda zorunlu olarak ortaya çıktığını anlatıyordu, ancak *Yasalar*'daki anlatısı *Politeia*'dakine göre çok daha tarihseldi. İnsanlar erken dönemlerde yasa koyuculara gereksinim duymamıştı, yöneticiler hane reisleriydi. Dolayısıyla Platon polis yönetimini tarihselleştirse de patriyarkal aile yapısını tarihselleştirmiyor ve onu kadim, sorgulanmaz bir olgu olarak tasavvur ediyordu. Evlerin daha büyük birliklere katılmasıyla yasama (*nomosthesia*) ortaya çıkmıştı.²³⁸ Bundan sonra yönetmenin ilkelerini sıralıyordu Platon: Ana babanın çocuklarını, soyluların soylu olmayanları, yaşlıların gençleri, efendilerin köleleri, güçlünün zayıfı, bilgenin bilgisizi, kazananın kaybedeni yönetmesi esastı, bütün bu hiyerarşilere saygı gösterilmeliydi. Akıllı başında insanlar, tanrılara, kahramanlara ve atalarına saygı duymalı ve yaşayan anne babalarını onurlandırmalıydılar.²³⁹

Politeia'dakine ve *Politikos*'takine benzer bir polis biçimleri analizi *Yasalar*'da yer almıyordu. Düşünür, iyi polis önerisini anlatmaya başlamadan polis biçimlerine kısaca değinmiş, uyumun ön planda olduğu monarşinin Perslerde, özgürlük temelinde gelişen demokrasininse Yunanlarda en uç nokta-

231 Platon, *Yasalar*, 673e, 840c, 864a, 870a.

232 Platon, *Yasalar*, 918c-d; krş. *Devlet*, 431c.

233 Platon, *Yasalar*, 687e-688a.

234 Platon, *Yasalar*, 644d.

235 Platon, *Yasalar*, 957c.

236 Platon, *Yasalar*, 650b.

237 Platon, *Devlet*, 369b.

238 Platon, *Yasalar*, 681c.

239 Platon, *Yasalar*, 690a-c, 917a; 716c-d, 717b-d.

sına vardığını anlatmıştı. Platon'a göreyse iyi bir *polis* hem uyumlu hem özgür olmalı, dolayısıyla her iki *polis* biçiminden de unsurlar almalıydı.²⁴⁰ İyi *polis*'i "en iyi şey" olan barış ve karşılıklı iyi niyetle beraber ele alıyordu; iyi bir *polis* barış içinde yaşarken, kötü bir *polis* savaştan kurtulamamaya mahkûmdur.²⁴¹ *Politeia*'da önermiş olduğu türden bir *polis*'in uygulanamaz olduğunu ima ediyordu: Kadınların, çocukların ve tüm malların ortak olduğu bir *polis*, tanrıların *polis*'i olabilir. Onun bu eserde anlattığı, bu ideale en yakın, ancak ikinci sırada olan bir *polis*'ti.²⁴²

Yasalar'da bu "ikinci en iyi" *polis*'e dair ayrıntılı tasvirler yer alıyordu. Atinalı, Girit'te boş bir alanda kurulabilecek olan Magnesia kenti üzerine önerilerde bulunuyordu; bu öneriler *politeia*'nın iki yönü olan "görevlerin saptanıp dağıtılması" ve "bunlara ilişkin yasaların çıkarılması"na dairdi.²⁴³ Bu ideal *polis*'te yönetici-yönetilen ayrımı çok keskin olmamalıydı; yöneticiler yönetilenleri köleleştirmemeliydi.²⁴⁴ Yurttaşların belli bir kesimin hizmetinde olmaktan uzak durmaları, tüm kentin yararını göz önüne alan yasalar yapmaları gerekiyordu.²⁴⁵ Platon bu nedenle "yönetici" yerine "yasanın hizmetkârları" terimini kullanmayı tercih ediyordu. Bir *polis*'in kuruluşu ya da yıkılışı her şeyden çok yöneticilerin yasanın hizmetkârları olup olmamasına bağlıydı.²⁴⁶ Yazılı olmayan, geleneksel yasalar yazılı yasalara temel oluşturuyordu. Yasalar yazıya dökülmeli ve kalıcı olmalıydı. Kurallar buyurgan değil şefkatli bir dille yazılmalıydı, yazılı yasaların giriş bölümünde koyulma nedenleri anlatılarak halk tarafından benimsenmeleri sağlanmalıydı.²⁴⁷

Platon *Politeia*'da filozoflar ve askerler için mülkiyet ve aile ortaklığı önermişti. *Yasalar*'daysa *polis*'lilerin zenginlik ya da şehvete kapılmalarının felaket getireceğini söylese de²⁴⁸ mülkiyet ve aileyi serbest bırakmış, hatta bütün sistemini mülkiyet ve aile üzerine kurmuş, yasa düzenlemelerine evliliklerden başlanması gerektiğini söylemişti.²⁴⁹ Bu ideal *polis*'te kişiler arası ilişkilere yoğun bir şekilde müdahale ediliyordu. Evliliklere yargıç karar veriyordu; *polis* yaşamının sağlam bir temele oturması için ev yaşamının düzenlenmesi

240 Platon, *Yasalar*, 693d.

241 Platon, *Yasalar*, 628c, 829a.

242 Platon, *Yasalar*, 739c-e.

243 Platon, *Yasalar*, 735a.

244 Platon, *Yasalar*, 712e-713a.

245 Platon, *Yasalar*, 715b.

246 Platon, *Yasalar*, 715c-d.

247 Platon, *Yasalar*, 793b, 798b; 723a-c, 859a.

248 Platon, *Yasalar*, 831c-d.

249 Platon, *Yasalar*, 631d-e, 721a.

gerekliydi.²⁵⁰ Çocuk oyunlarının kalıcılığı sağlanmalıydı, çocuklar bunların kalıcılığına alıştırsa yasalarınkine de alışacaktı.²⁵¹ Eğitim zorunlu olacak, öğretmenler ücretlerini *polis*'ten alacaktı; kız ve erkek öğrenciler aynı derslerden sorumlu olacaktı.²⁵² Platon'un eğitimde cinsiyet eşitliği yönündeki tavrı başka konularda yerini kadınlar hakkında önyargılara bırakıyordu. Örneğin kadınların lüks harcamalar içinde düzensiz bir yaşam sürmelerinin engellenmesi gerektiğini salık veriyor, ayrıca çocukların kadınlarla, erkeklerinse kendi aralarında yemek yemeleri gerektiğini söylüyordu.²⁵³

Yurttaşlar toprağı işleyecek ve savunacaklardı; her yurttaş bir toprak birimine sahip olacak, bir hanenin reisi olacaktı.²⁵⁴ Ev sayısı 5040'la sınırlı olmalıydı,²⁵⁵ bu sayı pek çok sayıya bölünebildiğinden bu sayıda haneyi kategorilere ayırıp düzenlemek kolay olacaktı. Üretim sürecine zarar gelmemesi için toprak sınırlarının sabit kalması sağlanacaktı.²⁵⁶ Nüfusu dengede tutmak ve ailelerin fazla ya da az çoğalmasını önlemek için çeşitli kontrol yöntemleri uygulanacak, fazla çocuk olursa bunlar bir haneden diğerine ya da bir *polis*'ten diğerine ihraç edilecekti.²⁵⁷ Bu ideal *polis*'te üretim kölelerin emek gücüne dayalıydı: Her tarla köleler tarafından işlenecekti. Köleler yurttaşlarla kesinlikle eşit değildi, örneğin hırsızlık ya da cinayet gibi suçları işleyen köleler yurttaşlara kıyasla çok daha ağır cezalara çarptırılıyordu.²⁵⁸ Platon, değerli madenler, zanaatkarlık ve ticaret karşısında son derece temkinliydi. Günlük alışverişte madeni para kullanılsa da kişisel olarak altın ya da gümüş para sahibi olmak yasaktı, bu, aşırı yoksulluğun ve aşırı zenginliğin engellenmesinin de yollarından biriydi.²⁵⁹ İdeal *polis*'te ticaretin fazla gelişmemesi gerekliydi, aksi durumlarda insanlar arası güvensizlik ve düşmanlık ortaya çıkacaktı; ticareti uzak tutmak için *polis* denize on beş kilometre kadar uzaklıkta olmalıydı.²⁶⁰ Yurttaşlar da köleleri de el sanatlarıyla uğraşmamalıydı, bu işler en fazla yirmi yıllıkına *polis*'e yerleşebilecek olan *metoikos*'larca icra edilecekti.²⁶¹

250 Platon, *Yasalar*, 790b.

251 Platon, *Yasalar*, 797a-b.

252 Platon, *Yasalar*, 813e, 804d.

253 Platon, *Yasalar*, 806c-e.

254 Platon, *Yasalar*, 740c-d.

255 Platon, *Yasalar*, 737e.

256 Platon, *Yasalar*, 843c.

257 Platon, *Yasalar*, 740c-d.

258 Platon, *Yasalar*, 806e, 845b; 868c.

259 Platon, *Yasalar*, 742a, 744d.

260 Platon, *Yasalar*, 705a.

261 Platon, *Yasalar*, 846d, 850a-c. Platon'un *metoikos*'lara yaklaşımı konusunda bkz. David Whitehead, *The Ideology of the Athenian Metic*, Cambridge: Cambridge Philological Society, 1977, s. 129-136.

Platon sanat ve din konusunda da katı düzenlemeler getiriyordu. Şairlerin yasaların dışında eser vermeleri engellenecekti, yazdıklarını başkalarıyla paylaşmadan önce yargıçların ve yasa bekçilerinin onayını almaları gerekiyordu.²⁶² İbadet de *polis* düzleminde düzenleniyordu; 5040 hane on iki köye bölünecek, bunların her birinin birer tapınağı olacak, evlerdeyse tapınma yeri bulunmayacaktı.²⁶³ Dinsizlik bir suçtu ve bu suçu işleyenler ikna edilerek dine döndürülmeliydi; din karşıtı ve *politeia*'yı yıkmaya çalışan eylemlerse ağır cezalarla cezalandırılacaktı.²⁶⁴

Bu ideal *polis*'in yönetimi bir dizi kurul tarafından sağlanacaktı. Yasa Bekçileri Kurulu, yurttaşlar arasından çok karmaşık bir seçim sistemiyle seçilen, elli-altmış yaş arası otuz yedi kişiden oluşuyordu; bunların görevi, akla dayalı yasalara uyulup uyulmadığını araştırmak, insanların toplumsal tabakalarının değişip değişmediğini değerlendirmekti.²⁶⁵ Meclis (*boulē*) 360 üyeden oluşuyordu ve dört sınıfın temsilcileri vardı; en alt sınıfın temsilcilerinin oylamalara katılması zorunlu tutulmayacak, böylece Meclis'te servet sahibi sınıfların temsilcilerinin etkili olmaları sağlanacaktı.²⁶⁶ Yöneticiler, Denetçiler Kurulu tarafından denetlenecekti: Tüm yurttaşların seçeceği elli yaş üstü üç kişi, ilk yıl on iki denetçi atayacak, bu kurulun üyeleri yetmiş beş yaşına kadar görev yapacaktı.²⁶⁷ Platon'un bahsettiği bir diğer kurulsu Gece Bekçileri kuruluysa. Bu kurul, en yaşlı Yasa Bekçilerinden ve onların her birinin yanında getirdiği, yaratılış ve eğitim açısından nitelikli oldukları kabul edilen otuz yaşından büyük gençlerden oluşuyordu, özellikleriyse *Politeia*'daki filozof-yöneticileri anımsatıyordu. Erdem bütününe sahip olması gereken bu kurul her gece toplanacak, yasaların tek bir amaca, akıl erdemine ulaşmasını sağlayacaklardı. Bu kurulun üyeleri *polis*'te yaşananlardan haberdar olacaktı; gençler ve yaşlılar görüş alışverişi içinde tüm *polis*'i kurtaracaklardı.²⁶⁸

d. İsostrates, Ksenophon ve Erken Dönem Kynikler

Platon demokratik kurumları, ticareti ve erdemi öğrenebileceklerini düşünen yurttaşları eleştirirken onun bu elitist bakışına sahip başka aristokrat düşünürler de vardı. Sokrates'in bir diğer öğrencisi Ksenophon'un Platon'la benzer özellikleri bulunuyordu. Atina'nın zengin toprak sahiplerindendi, çift-

262 Platon, *Yasalar*, 801d.

263 Platon, *Yasalar*, 848d, 909e.

264 Platon, *Yasalar*, 909e, 856b.

265 Platon, *Yasalar*, 754c.

266 Platon, *Yasalar*, 756b-c.

267 Platon, *Yasalar*, 946c.

268 Platon, *Yasalar*, 961a-b, 962c-963, a 965a.

çiliğin (toprak sahipliğinin) boş zaman sağladığını söyleyip bu uğraşı övüyordu.²⁶⁹ Tıpkı Platon gibi Atina demokrasisine karşı soyluların tepkisini dile getiriyordu. Ksenophon yine Platon'a benzer şekilde Sparta modelinden etkilendi. *Lakedaimoniön Politeia* (*Lakedaimonluların Polis Yapısı*) adlı eserinin başında Sparta'nın az nüfusuna rağmen Yunanistan'ın en güçlü polis'i haline gelebilmesinin, kentin kurumları (*epitêdeumata*) sayesinde mümkün olduğunu söylüyor²⁷⁰ ve bundan sonra Sparta'nın politik ve askeri kurumlarını ayrıntılı bir şekilde anlatıyordu. Pers tarihi hakkında da kitaplar yazmıştı. Genel anlamda bir Sparta ya da Pers hayranı olmasa da onların etkili ve güçlü yöneticileri karşısında hayranlık duyuyordu.²⁷¹

Ksenophon, Pers Kralı II. Küruş'un (Yun. Kyros) yaşamını anlattığı *Kyrou Paideia*'da (*Kyros'un Eğitimi*) Med ve Pers toplumlarından bahsederken gerçekte döneminin Yunan polis'lerinin toplumsal-siyasal sorunlarına değiniyordu. Aslında kitapta Pers toplumunu tasvir ederken çoğu yerde Yunan politika anlayışına dair terimleri Pers dünyasına uyarlıyor, böylece –belki de farkında olmadan– Atina ve Sparta'yı anlatıyordu. Örneğin Medlerin yönetimini “tiranlık” olarak adlandırmış, buna karşılık Perslerde hükümdarın yasaya göre karar verdiği bir krallık yönetimi olduğunu ve herkesin eşit hakları (*dike*) bulunduğunu yazmış,²⁷² böylece Yunan düşünürlerinin monarşi-tiranlık karşılaştırmalarını Perslere yansıtmıştı. Kralın Babil'i fethettikten sonra yönetim işlerini yeniden düzenlemesini uzunca anlatıyordu,²⁷³ bu sayfalar da tarihsel gerçeklikten ziyade Ksenophon'un kendi ideal yönetim anlayışını yansıtmaları açısından ilgi çekicidir. Anlaşılan Ksenophon haraççı üretim tarzının restorasyonunu arzuluyordu: Anlattıklarına göre Kyros, Babil'de inşa ettirdiği bir saraya taşınmış ve buradan ülkeyi yönetmeye başlamış, böylece hem tüm ülkenin toprak sahibi haline gelmiş hem de erdemin önemini öven konuşmalar yaparak tüm tebaasını erdemli kılmaya çabalamıştı.

Platon ve Ksenophon'la kıyaslayabileceğimiz bir diğer düşünür olan İsostrates de tıpkı diğer ikisi gibi varlıklı bir aileye mensuptu, ancak onun ailesi Peloponnesos-Atina Savaşları sırasında malvarlığını kaybettiğinden logograf (söylev yazarı) olarak çalışmaya başlamış, Atina'nın ilk retorik okulu olan Lykeion'u kurmuştu. Kıbrıs kralı Nikokles'e hitaben yazdığı söylev (M.Ö. 372 c., *Pros Nikoklea*), Yunan edebiyatında nasihatname literatürünün en yetkin

269 G. E. M. de Ste. Croix, *Antik Yunan Dünyasında Sınıf Mücadelesi: Arkaik Çağdan Arap Fetihlerine*, çev. Çağdaş Sümer, İstanbul: Yordam Kitap, 2016, s. 161.

270 Ksenophon, *Lakedaimoniön Politeia*, I.1; “Constitution of the Lacedaemonians”, *Scripta Minora*, çev. E. C. Marchant, Cambridge, MA: Harvard University Press, 1946, s. 137.

271 Vincent Azoulay, *Xénophon et les grâces du pouvoir: De la charis au charisme*, Paris: Publications de la Sorbonne, 2004.

272 Ksenophon, *Kyrou Paidia; Cyropaedia: Books IV; Cyropaedia: Books V-VIII*, çev. Walter Miller, Cambridge, MA: Harvard University Press, 1914, I.iii.18.

273 Ksenophon, *Kyrou Paidia*, VII.v.35 vd.

örneklerinden biriydi. Bu söylevde krallıklar başta olmak üzere tüm *politeia* türlerinin (“oligarşilerin ve diğerlerinin”) kitlelere iyi hizmet ettikleri ölçüde uzun ömürlü olacağını savunuyor,²⁷⁴ böylece siyasal iktidar biçimleri karşısında pragmatik bir tutum benimsiyordu. *Nikokles ē Kyprioi* (372-365 c., *Nikokles ya da Kıbrıslılar*) söylevindeyse hükümdar karşısında tebaanın takınması gereken tavırlar konusunda bilgi veriyordu.

İsokrates’in *Areopagitikos*’ta (355/354 c.) dile getirdiği öneri, Solon dönemi Atina *politeia*’sının demokratikleştirilmiş bir versiyonunun kurulmasıydı: En iyi erkeklerin yönettiği, ancak bunların *demos* tarafından seçilmediği bir aristokratik sistemi övüyordu.²⁷⁵ Atina demokrasisine yoğun eleştiriler yöneltse de oligarşiye karşı demokrasiyi savunuyordu.²⁷⁶ *Panathenaikos*’ta (339 c.) bu önerisini tekrarlıyor ve eski Atina *politeia*’sının Sparta *politeia*’sına üstün olduğunu söylüyordu; “en iyi olan” yönettiği takdirde, oligarşi, demokrasi ve monarşi başarılı yönetim tarzları olabilirdi.²⁷⁷

Platon, Ksenophon ve İsokrates IV. yüzyılın ilk yarısında Atina’nın üst sınıflarının siyasete dair görüşlerini eserlerine taşımıştı. Ancak aynı dönemde alt sınıflardan gelen düşünürler de faaliyet gösteriyordu. Önce sofist Gorgias’ın, sonra da Sokrates’in öğrencisi olan Antisthenes, Kynik (“Köpekçi”) okulun kurucusudur. Ailesinin Atina kökenli olmadığına dair sürekli dedikodu yapılan, Atina soylularıyla (ve bu arada Platon’la) alay etmekten çekinmeyen Antisthenes yalnızca erdemli insanları soylu olarak görüyordu. Erdemin öğretilerle verilebilir olduğunu, kadınlar ve erkekler için aynı olduğunu söylüyordu.²⁷⁸ Yine de Aspasia üzerine yazdığı bir diyalogda dönemdaşlarının patriyarkal ve mizojinist düşüncelerini tekrarlamıştı.²⁷⁹ Antisthenes klasik dönem Atina’sında politika ve yönetim konularında en çok kitap yazmış düşünürlerden olsa da bu eserlerinin yalnızca başlıkları günümüze ulaşmıştır. Bilge kişilerin kendi kendilerine yettiklerini, yürürlükteki yasalara göre değil erdem yasa-larına göre yaşadıklarını söylemesi, onun *polis*’i ve pozitif yasaları eleştirdiğini gösterir. Ancak o, Atina’nın *polis* düzenine karşı eleştirel bir tavır almakla birlikte döneminin çoğu filozofundan farklı olarak eleştirisini

274 İsokrates, *Pros Nikoklea*, 16; “To Nicocles”, *Isocrates in Three Volumes: I*, London: William Heinemann, 1928, s. 49.

275 İsokrates, *Areopagitikos*, 16-19; “Areopagiticus”, *Isocrates in Three Volumes: II*, London: William Heinemann, 1929, s. 100-159.

276 İsokrates, *Areopagitikos*, 21-23; 70; V. J. Gray, “Xenophon and Isocrates”, (haz.) Christopher Rowe, ve Malcolm Schofield, *The Cambridge History of Greek and Roman Political Thought*, Cambridge: Cambridge University Press, 2007, s. 143-146.

277 İsokrates, *Panathenaikos*, 132. “Panathenaicus”, *Isocrates in Three Volumes: II*, London: William Heinemann, 1929, s. 368-541. Ayrıca bkz. Gray, “Xenophon and Isocrates”, s. 143.

278 Diogenes Laertios, *Ünlü Filozofların Yaşamları ve Öğretileri*, VI.10-12.

279 Rullmann, *Kadın Filozoflar: Antikçağ’dan Aydınlanmaya Kadar*, s. 44.

aristokratik bir çerçeveden kurmuyor, demokrasi savunusu da yapmıyor; *polis* düzenini genel olarak eleştiriye tabi tutuyordu. *Polis* yönetimine nasıl yaklaşılması gerektiğini soranlara, "Ateşe yaklaşıldığı gibi" yanıtını verdiği aktarılır: Yönetime çok yaklaşmak da, ondan çok uzaklaşmak da zarar görmeye neden olacaktır.²⁸⁰ Buradan, yönetim karşısında temkinli bir tavır takınsa da onu bütünüyle ortadan kaldırmayı amaçlamadığı anlaşılır.

Antisthenes'in öğrencisi ve Kyniklerin en ünlüsü olan Sinoplu Diogenes bir zanaatkâr ailesine mensuptu. Yaşamının önemli bir kısmını Atina'da yoksul bir *metoikos* olarak geçirmişti. Günümüze ulaşamayan *Politeia* başlıklı bir eser yazmıştı; bunun Platon'un *Politeia*'sına bir yanıt olduğu düşünülebilir. Diogenes için özgürlük ve kendi kendine yeterlik merkezi önemdeydi.²⁸¹ İnsanlar için en iyi şeyin ne olduğuna dair bir soruya "ifade serbestliği" (*parrhesia*) yanıtını vermiş, başka bir konuşmasında da kendi hayatının Herakles'inkine benzediğini, çünkü kendisinin de tıpkı Herakles gibi özgürlüğü her şeye yeğlediğini söylemişti.²⁸² Diogenes geç dönem sofistlerine benzer şekilde *nomos-physis* karşıtlığı üzerinden insan yapımı düzenlemeleri eleştiriyor, toplumsal eşitsizliklerin eleştirisi için doğayı referans alıyor, *polis*-uygarlık-kanunlar arasında kurulan özdeşliği sorguluyor, *polis*'in ve *polis* yasalarının doğaya karşı olduğunu düşünüyordu.²⁸³ Kyniklerin bireyciliği de bu eleştirel tutumun ışığında anlaşılabilir: Onlar, erkek yurttaşların bütünleşik bir tabaka oluşturduğu Atina toplumunda bu tabakanın dışına çıkıp bireyci bir tavır takınmıştı.²⁸⁴ Diogenes'e göre doğru *politeia* ancak tüm dünya (*kosmos*) üzerinde kurulabilirdi.²⁸⁵ Kozmopolitizmin bu ilk formülasyonu belki de dönemin ücretli işçilerinin bakış açısının izlerini taşıyordu: Kendilerini *polis* mensubu olarak görmeyen, teoride demokratik *polis*'te yurttaşlık hakları olsa da fiilen bu haklarını kullanamayan ücretli işçiler muhtemelen *polis*'e değil, tüm dünyayı ait olduklarını düşünüyordu.²⁸⁶

Son olarak, Platon'un ve burada bahsettiğimiz diğer düşünürlerin döneminde altın çağını yaşayan Atina retoriğine değinmek gerekiyor. Daha önce çeşitli defalar tekrarladığımız gibi Atina demokrasisinde tüm yurttaşların *polis* yaşamını ilgilendiren konularda fikir alışverişinde bulunmaları ve doğ-

280 Susan Prince, *Antisthenes of Athens: Texts, Translations, and Commentary*, Ann Arbor: University of Michigan Press, 2015, s. 257.

281 Ryan K. Balot, *Greek Political Thought*, Malden: Blackwell, 2006, s. 282.

282 Diogenes Laertios, *Ünlü Filozofların Yaşamları ve Öğretileri*, VI.69, 71.

283 Balot, *Greek Political Thought*, s. 268.

284 Isaj Nachov, "Der Mensch in der Philosophie der Kyniker", (haz.) Reimar Müller, *Der Mensch als Mass der Dinge: Studien zum griechischen Menschenbild in der Zeit der Blüte und Krise der Polis*, Berlin: Akademie-Verlag, 1976, s. 368.

285 Diogenes Laertios, *Ünlü Filozofların Yaşamları ve Öğretileri*, VI.72.

286 Nachov, "Der Mensch in der Philosophie der Kyniker", s. 386.

rudan ya da dolaylı olarak karar alma süreçlerine katılmaları ilkesel olarak mümkün olsa da fiili durum farklıydı: Topluluk karşısında söz söylemek M.Ö. IV. yüzyılın ortalarına gelindiğinde başlı başına bir iş haline gelmişti. Bu dönemde bir dizi hatip, gerek konuşmalarının biçimsel etkileyciliğiyle, gerekse gündeme getirdikleri konuları derinlikli biçimde ele almalarıyla dikkat çekiyordu. Demosthenes ve Aiskhines gibi hatipler konuşmanın teknik boyutlarına hâkimiyetleriyle hayranlık uyandırıyor, ancak bunlar dönemlerinin düşünsel tartışmalarının da içindeydi. Demosthenes'in kekeme olmasına rağmen ağızda hançerle ve çakıtaşlarıyla telaffuz alıştırması yapıp usta bir konuşmacı olmasına dair öyküler onun retorik sanatına duyulan hayranlığı artırıyor ama o aynı zamanda Platon'un öğrencisi olmuş bir düşünürdü.²⁸⁷

Atina hatiplerinin konuşmalarında üç kavramın övgüsü sıkça yer alıyordu: *parrhesia*, *isegoria* ve *homonoia*. *Parrhesia* ("her şeyi söylemek"), *polis* alanında konuşma ya da konuşmama serbestliğine verilen addı. *İsegoria*, kamusal alanda konuşma hakkının tüm yurttaşlara eşit olarak tanınması ilkesiydi.²⁸⁸ *Homonoia* ise *polis*'in tek vücut olarak karar vermesiydi. Hatipler pek çok söylevde Atina demokrasisinin ideal anlatısı için bu kavramlara başvuruyordu. Hitabet sanatı ve hatipler, halkı kandırdıkları ve göz boyadıkları için çokça eleştiriye maruz kalıyordu; Platon'un diyaloglarında ve dönemin pek çok başka eserinde "demagog"lara (halkı yönlendiren kişilere) yönelik eleştirilere rastlamak mümkündür. Dönemin önde gelen hatipleri de kitlelerin hoşuna gitmeye çalışan kişileri ve onları dinleyen kitleleri eleştirmekten geri kalmıyordu; örneğin Aiskhines, dinleyenlerin hoşuna gidecek şeyler söylemekten önce gerçeği dile getirmeyi tercih ettiğini belirtiyordu.²⁸⁹



Platon'un ve IV. yüzyılın ilk yarısında eser vermiş diğer Atinalı düşünürler Atina'nın meşruiyetini yitirmekte olan demokratik *politeia*'sına çeşitli açılardan tepkiler ortaya koymuştu. Platon, Ksenophon ve İsostrates, mensubu oldukları Atina soylu tabakasının demokrasi karşıtı fikirlerini devralmıştı. Ancak Platon'un siyasal düşüncesi demokrasi karşıtı bir aristokratik tepkiyle sınırlı değildi: O demokrasi karşıtlığını gerçekliğin özünü ve bütünlüğünü anlama çabasıyla birleştirmiş, ancak bunu yaparken idealler dünyası ve görünen dünya arasında bir ayrım yaparak idealara ulaşma yeteneğine sahip olan az sayıda kişiye (filozoflar) özel bir önem atfetmişti. Antisthenes ve Sinoplu

287 Diogenes Laertius, *Ünlü Filozofların Yaşamları ve Öğretileri*, III.47.

288 Josiah Ober, *Mass and Elite in Democratic Athens: Rhetoric, Ideology, and the Power of the People*, Princeton: Princeton University Press, 1989, s. 296.

289 Örn. Aiskhines, *Kata Ktesiphontos*, 127, "Against Ctesiphon", *The Speeches of Aeschines*, Cambridge, MA: Harvard University Press, 1958; Ober, *Mass and Elite in Democratic Athens*, s. 321-322.

Diogenes'in düşüncelerindeyse yoksulların bakış açısından Atina'nın ve genel olarak polis yaşamının sorunları tartışmaya açılmıştı. Elbette IV. yüzyılın ilk yarısının zengin düşünce yaşamının tüm ayrıntılarına vâkıf değiliz, örneğin çeşitli sınıflardan kadınların ve kölelerin polis'e dair görüşlerini tespit etmek için yeterli bir kaynağımız muhtemelen hiçbir zaman olmayacak.

4. Aristoteles:

Mutluluğa Yönelik Politika ve Kanıksanmış Eşitsizlikler

M.Ö. 348-347'de Platon'un seksen yıldan fazla süren yaşamı sona ererken Yunan yarımadasının kuzeyindeki bir "barbar" krallık olan Makedonya, II. Philippos'un komutasındaki ordularıyla etki alanını güneye doğru genişletmeye ve Atina'yı tehdit etmeye başlıyordu. Kırk yıla yakın bir süredir faaliyet gösteren Akademeia'nın çok sayıda öğrencisi arasında pek çok konuda olduğu gibi Platon'un mirasının hangi kısmının devam ettirilmesi gerektiği konusunda da görüş ayrılıkları vardı. Bazıları olgun Platon'un İdealar Teorisini, bazıları da genç Platon'un kuşkuculuğunu devam ettirme taraftarıydı. En sonunda filozofun yeğeni Speusippos yönetimi devralmış ve okul, erken dönem Platon'un geleneğini sürdürme kararı alarak kuşkuculuk eksenli bir yönelime girmişti. Yunan polis'leriyle Makedonya arasındaki çatışmaların devam ettiği 340'lı ve 330'lu yıllar boyunca görece genç bir filozof olan Aristoteles adını duyurmaya başlayacaktı.

a. Aristoteles'in Eserlerinde Doğa, Etik ve Yasa

Aristoteles Yunan yarımadasının kuzeyinde bulunan Stageira polis'inde doğmuş, babasının Makedonya sarayının hekimi olması sayesinde polis dışı kabile yapılanmalarını (*ethnē*) tanımıştı. 367-348 arasında Akademeia'daydı. Ustasının ölümünü takiben Atina'yı terk etmişti; bu kararında Makedonya karşıtı yönelimi de, Speusippos'la anlaşmazlıkları da etkili olmuş olabilir. Beş yıla yakın bir süre boyunca Assos, Midilli ve Stageira gibi polis'lerde bulunmuş, hayvanlar ve gök cisimleri üzerinde gözlemler yapmıştı. Makedonya'da altı yıla yakın kalıp veliaht Aleksandros'un (İskender) öğretmeni olmuş, kral II. Philippos'un ölümünden (336) sonra Atina'ya dönmüştü; Büyük İskender'in (h. 336-323) hükümdarlık süresi boyunca orada kalacaktı. Aristoteles, İskrates'in Lykeion arazisini satın alarak burada kendi okulunu kurmuştu. Bahçenin adı sonraları "lise" sözcüğüne köken teşkil edecekti. Aristoteles'in izleyicilerine "Peripatetikler" adı verilecekti; bu ad kimi rivayetlere göre Aristoteles'in bahçede gezerek ders anlatmasından dolayı "Gezenler" anlamına geliyordu. Bir diğer ihtimalse "Peripatetik" in "sütun" (*peripatos*) sözcüğünden türemesi ve Lykeion'un sütunlu yapılarına gönderme yapmasıdır. Aristoteles'in bu ikinci

ve son Atina dönemi on iki yıl kadar sürmüştü (335 c.-323 c.), filozof özellikle etik ve politika üzerine temel eserlerini bu kısa dönemde verecekti.

Önceki bölümde gördüğümüz gibi Platon, ideaları nesnelerden bağımsız kılıyordu. Aristoteles'se madde ve idea arasında keskin bir ayrım yapmıyordu. Dikkatini doğaya ve insani alana yöneltmişti; bu alanları karmaşıklığı içinde ele alıyor, bunların düzensizlik görüntüsünün ardında yer alan düzeni ve bağlantıları keşfetmeye çabalıyordu. Platon var olanların özünü doğa dışı bir gerçeklikte yer alan idealarda ararken Aristoteles var olanların hareketini, oluşum ve gelişimini inceliyordu. Aristoteles rasyonel ruhu beden formu olarak anlıyordu: Platon'dakinden farklı olarak ruhu beden tutsağı olarak görmüyordu; rasyonel bilgi de ruhun bedenden kurtuluşu değildi.²⁹⁰ Hem bu görüşleriyle hem de akıl, düşünce gibi insani özellikleri insanın dışındaki varlığa atfetmeyerek materyalist bir incelemenin kapısını aralamıştı. Bir şeyin başka bir şeye dönüşmesini, kuvveden (potansiyel, olanak, *dynamis*) fiile (etkinlik, *energeia*) geçiş olarak kavramsallaştırıyordu: Olanak etkinliğe geçiyordu, aslo-lansa etkinlikteydi.²⁹¹ Özcü-statik bir yaklaşımı bertaraf etmesi onu hem doğal hem de insani alandaki nedensellik bağınıtlarını kavramaya yöneltiyordu. Her hareket bir yere gidiyordu ve hareketin tanımlayıcısı bu gittiği yeri.²⁹²

Aristoteles'in "materyalizmi" bu noktada sınırlarına ulaşıyordu. O, hem insanların hem de doğal varlıkların gelişimini ele alırken bu gelişimi (hareketin gittiği yeri) bir amaca/ereğe (*telos'a*) yönelik olarak tanımlıyordu. Böylece, her şeyi bir oluş, bir hareketin unsuru olarak görmesine rağmen hareketi erekler üzerinden anlayarak gerçekte insani bir unsur olan teleolojiyi doğaya atfetmiş oluyordu. Nasıl ki insanlar belirli bir amaca uygun olarak faaliyette bulunuyorsa doğa da amaçlar koyarak işlemekteydi. Bunun mantıksal sonucu olarak bütün devinen nesneler için hareketsiz bir ilk hareket ettirenin var olduğunu da iddia etmişti.²⁹³

Aristoteles'in genel yöntemi, bileşik şeyleri parçalarına ayırarak incelemektir. Teori (*theoria*), pratik (*praxis*) ve üretim (*poiesis*) üç temel bilgi türüydü.²⁹⁴ Teori ya da gözlemleyici/temaşacı/nazari bilgi, var olanın iç işleyişini, içsel ilişkilerini kavramayı sağlayan bilgi türüydü; fizik ve mantık, teorik bilimler arasındaydı. Bu bilme biçimi somut olarak bir ürün üretimini sağlamıyordu. Üretici bilgiyle somut bir üretim yapılıyordu, zanaatkârın ya da sanatçının eserlerini üretmesini sağlayan bilgi bu türden bir bilgiydi. Retorik ve poetika, bu türden bilgileri inceleyen bilim dallarıydı. Pratik bilgi, insanın iyi yaşam

290 Lloyd, *Erkek Akıl*, s. 31.

291 Aristoteles, *Nikomakhos'u Etik*, çev. Saffet Babür, Ankara: Ayraç Yayınları, 1997, 1170a18.

292 Aristoteles, *Fizik*, çev. Saffet Babür, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2019, 299a25-27.

293 Aristoteles, *Fizik*, 250b4 9.

294 Örn. Aristoteles, *Nikomakhos'u Etik*, 1139a26-30.

sürmesine dair bilgileri kapsıyordu. Tek insanın iyi yaşamını konu alan etik ve polis topluluğunun iyi yaşamının bilgisi olan politika, pratik bilimler arasındaydı. Bu üç tür bilgi birbirinin tamamlayıcısıydı.

Aristoteles'in Makedonya sarayında veliaht İskender'e ders verirken politika üzerine bir çalışma yapıp yapmadığını bilmiyoruz. O, pratik felsefe üzerine kapsamlı çalışmalarını Lykeion'da ders verdiği dönemde yapacaktı. Pek çok konuda olduğu gibi pratik felsefede de somut olandan ve ayrıntılı olgusal verilerden yola çıkarak genellemelere ulaşmayı tercih etmiş, öğrencilerinin yardımıyla Yunan dünyasındaki yüz elli sekiz polis'in yapısını ve işleyişini gösteren metinler hazırlatmış, Atina'ya ilişkin metni ise kendi yazmıştır. *Athenaion Politeia* (Atinalıların Polis Yapısı) adıyla bilinen bu metnin M.Ö. 326-325 civarında son şeklini aldığı tahmin edilmektedir.²⁹⁵ Bu metinde normatif felsefe ve ayrıntılı bir felsefi sorgulama olmasa da politika üzerine verdiği derslere temel oluşturan bir olgusal araştırma yer alır. Aristoteles öncelikle Atina'nın tarihini anlatıyor, daha sonra Atina kurumlarının iç işleyişine ilişkin ayrıntılar veriyordu. Böylece Platon'dan farklı olarak, olguları oluş halinde, tarihsel gelişim içinde anlamaya çalışıyordu.

Aristoteles'in pratik felsefe ya da "insanca şeyler konusunda" felsefe (*anthropeia philosophia*)²⁹⁶ üzerine iki eseri günümüze ulaşmıştır: oğlu Nikomakhos'a atfen adlandırılan *Nikomakhos'a Etik* ve bu eserin devamı niteliğindeki *Politika*. Aristoteles'in çoğu eseri gibi bunlar da ders notu niteliği taşıyan, yoğun, karmaşık, kimi durumlarda da çelişkili ifadeler içeren metinlerdir. Aristoteles'in ismiyle etik üzerine iki başka eser (*Büyük Etik* ve *Eudemos'a Etik*) de günümüze ulaşmıştır. *Oikonomika* (Ekonomi) adlı kitapsa geçmişte Aristoteles'e atfedilmiş olsa da özgün olmadığı konusunda bir görüş birliği oluşmuştur. Biz burada, *Nikomakhos'a Etik* metnini temel alarak filozofun etik üzerine düşüncelerini özetleyeceğiz.

Aristoteles, tıpkı Platon'un orta ve geç dönemlerinde yaptığı gibi zihin-akıl ve beden arasında bir hiyerarşi kuruyordu. Canlıların zihin ve bedenden oluştuklarını, ruhun yöneten, bedenine yönetilen olduğunu söylüyordu; ruh da bir yöneten (zihin), bir de yönetilen (arzular) parçadan oluşuyordu.²⁹⁷ Tüm canlılar doğaya ya da alışkanlıklara uygun bir yaşam sürüyordu. İnsanların hayvanlardan temel farkı, yaptıklarını araştırarak, kararlaştırarak yapmalarıydı.²⁹⁸ İnsan *logos* (akıl-söz) sahibi olan tek canlıydı ve *logos'a* göre yaşıyor, bu sayede iyi ile kötüyü, doğru ile yanlış, haklı ile haksızı sezebiliyordu.²⁹⁹

295 G. E. M. de Ste. Croix, *Athenian Democratic Origins and Other Essays*, Oxford: Oxford University Press, 2005, s. 262.

296 Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, 1181b15.

297 Aristoteles, *Politika*, 1254b5, 1334b.

298 Aristoteles, *Fizik*, 199a21-22.

299 Aristoteles, *Politika*, 1253a9-15; 1332b4-5.

Nikomakhos'a Etik'in tüm sayfalarında, tercih, erdem, iyi ve mutluluk (*eudaimonia*) kavramları karşımıza çıkar. Aristoteles'e göre insanlar iştah ve akıl yürütme yoluyla çeşitli uçlar ya da orta yollar arasında tercihler yapar ve bu tercihlerle eylemde bulunur.³⁰⁰ *Erdem* orta olanda bulunma, orta olanı tercih etme huyudur;³⁰¹ tercih isteyerek yapılan bir şey olup akıldan kaynaklandığından erdem de bedenle değil, ruhla ilişkilidir.³⁰² Erdem gibi kötülük de isteyerek yapılan bir şeydir, dolayısıyla kötülük yapmak ya da yapmamak insanın elindedir.³⁰³ Aristoteles'in temel erdemler listesi Platon'unkinden farklıydı: Platon bilgelik, cesaret, ölçülülük ve adalet olmak üzere dört erdem tanımlarken Aristoteles düşünce erdemleri (bilgelik, doğru yargılama, akli başındalık) ve karakter erdemleri (cömertlik, ölçülülük) arasında ayırım yapıyordu. Yine Platon'dan farklı olarak erdemi insan özüyle ilişkilendirmiyor, doğallaştırmıyordu. Düşünce erdemlerinin eğitimle, karakter erdemlerinin alışkanlıkla gelişmesi mümkündü.³⁰⁴ Ölçülülük ve cesaret gibi erdemler aşırılıkla bozuluyordu, orta yolsa erdemi getiriyordu.³⁰⁵ *İyi*, aşkın bir form, bir ideal değil, her şeyin arzuladığı şeydi: Her sanat, araştırma, eylem ve tercih bir iyiyi arzuluyordu.³⁰⁶ *Mutluluk* kavramınıysa "en iyi şey", "ruhun erdeme uygun etkinliği" olarak tanımlıyor, kendine yeten ve kendi başına tercih edilen bir şey olarak görüyordu.³⁰⁷ Mutluluğu hazda ya da zenginlikte aramamak gerekiyordu. Mutluluk rastlantısal değildi, onu öğrenmek mümkündü,³⁰⁸ doğru hareket eden birey kendi seçimleriyle, erdemli ve akli başında eylemle daha iyinin peşinden gidebilir, mutlu yaşama ulaşabilirdi.³⁰⁹

Bu noktada Platon'a ve akli iyi yaşamın temeline yerleştiren tüm düşünürlere olduğu gibi Aristoteles'e de şu soruyu yöneltmek gerekir: Akli yeteneklere sahip insanlar hangileridir? Aristoteles, tüm insanların iyi ve mutlu bir yaşamı amaçlasalar dahi ancak bir kısmının bunu başarabileceğini yazıyordu.³¹⁰ İnsan yaşamını tanımlayan temel faaliyet olan eylem (*praksis*), Aristoteles'in düşüncesinde hem erdem, iyi ve mutluluk kavramlarıyla hem de bunların gerektirdiği seçimlerin yapılmasını sağlayan akılla ayrılmaz bağlarla bağlıydı, ancak Aristoteles,

300 Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, 1139a31-33.

301 Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, 1106b36.

302 Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, 1102a18-19.

303 Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, 1131b6-7.

304 Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, 1103a15-25.

305 Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, 1104a20.

306 Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, 1152b34-35.

307 Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, 1100b10; 1102a5; 1176b5-7.

308 Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, 1099b27-28.

309 Aristoteles, *Politika*, 1323b21-23, 1324a30-35.

310 Aristoteles, *Politika*, 1331b39-41.

eylemi üretim (*poiesis*) faaliyetinden ayırmaya özen gösteriyordu.³¹¹ Pratikte bunun yansıması beden emekçilerinin ve üretim faaliyetinin hor görülmesiydi.

Aristoteles insanı doğası gereği politik bir hayvan/canlı olarak tanımlamış;³¹² *Nikomakhos'a Etik*'te yurttaş, polis'e ve politikaya dair ilk tespitini mutlulukla ilişkili olarak yapmıştı. Her şey gibi politika da mutluluğa yönelikti: Politikacı, yurttaşları iyi kılmak, yasalara uyan kişiler yapmak istiyordu.³¹³ Eşitlik-hak ve adalet kavramları da Aristoteles'in *Etik*'inde yerini buluyordu: Düşünür, diğer ahlaki kavramları gibi bunları da "orta" ve "tercih"le ilişkilendiriyordu. Eşitlik ve hak, birer orta ve orantıydı; hak bir geometrik orantıysa, haksızlık bu orantıya aykırı olardı.³¹⁴ Haklı eylem ve haksız eylemin ayırıcı kriteri, isteyerek yapmaktır. Bir insan isteyerek, tercih ederek adaletli eylemde bulunursa adil olarak nitelenebilirdi. Tercih ederek zarar verenlerse orantılı olana, eşitliğe aykırı davranan haksız ve adaletsiz kişilerdi.³¹⁵

Aristoteles'e göre tıpkı diğer karakter eylemleri gibi adaleti de alışkanlıkla öğrenmek, adil şeyleri yapa yapa adil insan olmak mümkündü.³¹⁶ Theognis ve Platon gibi o da adaleti erdemin bütünü olarak tanımlıyordu. Adalet orta olanın, adaletsizlikse uçların özelliği idi.³¹⁷ Adaletin birkaç çeşidi vardı: İnsanların kendi özelliklerine (geometrik orantıya) uygun olarak hak almalarını "paylaşıcı adalet" olarak adlandırıyorlardı.³¹⁸ Alışverişlerde anlaşmazlık olduğundaysa yargıca başvurulması ve yargıcın da kâr ile zararın ortası olan "düzeltici adalet"i uygulaması bekleniyordu. Bu türden bir adalet, kâr ile zararın ortasıydı, adaletli eylem de haksızlık etmek ile haksızlığa uğramanın ortasıydı. Polis orantılı karşılık vermelerle (dolayısıyla adaletle) ayakta duruyordu.³¹⁹ Pek çok farklı şeyin denkleştirilmesi ve böylece genel bir orantının bulunması ihtiyaç yoluyla mümkündü; para da her şeyin denkleştirilmesi için ortaya çıkmıştı.³²⁰

Aristoteles bundan sonra ruh/düşünce erdemlerine değiniyordu. Bilgelik insanların doğal olarak sahip oldukları bir erdem değildi; anlayış, doğru yargılama ve us, edinilebilir özelliklerdi.³²¹ Hem bu tespitiyle hem de bilgelik ve politikayı ayırmakta ısrar etmesiyle Platon'dan ayrışıyordu. Bilgelik, büyük, tanrısal ya da yararsız konular dahil olmak üzere pek çok konuda olabilir-

311 Aristoteles, *Politika*, 1254a7-8.

312 Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, 1097b11, ayrıca bkz. *Eudemos'a Etik*, 1242a23, *Politika*, 1253a3.

313 Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, 1102a8-9.

314 Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, 1129a4, 1131a15, 1131b13-16.

315 Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, 1135a22; 1136a1-4.

316 Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, 1103a32-34.

317 Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, 1129b34; 1130a10, 1133b31-32.

318 Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, 1131a25; 1131b10, 1131b20.

319 Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, 1132a15-20; 1133b29-1132b34.

320 Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, 1133a25-1133b20.

321 Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, 1143b6-7.

di. Akli başındalık (phronēsis) insani şeylerle ve uygulamayla ilgili düşünce erdemiydi, buna sahip olanlar yalnızca geneli değil ayrıntıları da biliyor, kendileri ve insanlar için iyi olan şeylere bakabiliyorlardı.³²² Ev idarecileri ve politikacılar akli başındalık erdemine sahip olmalıydı. Akli başındalığı deneyimle edinmek mümkündü, gençler deneyimli olmadıklarından akli başındalığa uzaktı. Akli başındalığın bir türü yasama, diğer türüyse politikaydı.³²³ Aristoteles dostluğu, hazları ve mutluluğu tartıştığı sayfalardan sonra yasalara ve politikaya dair konuları giderek daha yoğun bir şekilde işliyordu. *Polis* adaletini/hukukunu ikiye ayırıyordu: “bir türü doğal, bir türü de yasalıdır. Doğal olanı her yerde aynı güce sahiptir ve kanılara göre değişmez; yasal olanı ise başlangıçta şöyle ya da böyle olması fark etmeyen, ama konduktan sonra fark eden hukuktur”.³²⁴ Politik sistemlerin farklı olması dolayısıyla yapılan düzenlemeler de her yerde aynı değildi; en iyi olansa yalnızca bir taneydi.³²⁵

Nikomakhos’a Etik’in son tartışmaları yasa üzerinedir. Aristoteles’in yasayı “akli başındalık ile akla bağlı söz” olarak tanımlaması,³²⁶ dolayısıyla yasa ve düşünceyi birbirlerinden ayırmadan ele alması Platon’un *Yasalar*’ında yaptığı çözümlemeleri akla getirir. *Politika*’da, yasada tutkulardan (*orekso-sus*) arınmış zekâ (*nous*) bulunduğunu söylemesi de³²⁷ olgun Platon’unkine çok benzer bir yasa anlayışı benimsediğini gösterir; hocasının son dönemlerinde Akademeia’da verdiği derslerin doğrudan etkisi muhtemelen bu satırlarda kendini gösteriyordu. Ancak Aristoteles yasa tanımına kendi etiğine özgü “orta yol” arayışını eklemişti: Yasa “orta”ydı, adil olan da bunu aramaktı.³²⁸ Elbette yasayı salt teorik çerçevede ele almakla yetinemezdi; sözü kaçınılmaz olarak yasanın uygulanmasına getiriyordu. Çoğunluk sözden çok zorunluluğa, cezalara baş eğiyordu. Babanın ya da başka birinin sözleri erdeme yöneltmede yetersiz kalabilirdi, oysa yasa için durum böyle değildi. Ortak denetim yasalarla, doğru denetimse erdemli yasalarla oluşabilirdi.³²⁹ Yasa koyucular insanları erdeme, iyi alışkanlıklara yöneltmeliydi, bu görev, deneyimiyle çok ya da az sayıda kişiyi daha iyi kılmak isteyen birine verilmeliydi.³³⁰ Bu arada sofistlere bir eleştiri yöneltiyordu Aristoteles: Onlar politikanın nasıl bir şey olduğunu bilmiyor, politikayı retorikle eş tutuyor, ün kazanmış yasaları bir araya geti-

322 Aristoteles, *Nikomakhos’a Etik*, 1140b6-10, 1141b8-9; 1141b14-15, 20.

323 Aristoteles, *Nikomakhos’a Etik*, 1141b25-26.

324 Aristoteles, *Nikomakhos’a Etik*, 1134b17.

325 Aristoteles, *Nikomakhos’a Etik*, 1135a1.

326 Aristoteles, *Nikomakhos’a Etik*, 1180a20.

327 Aristoteles, *Politika*, 1287a32.

328 Aristoteles, *Politika*, 1287b4-5.

329 Aristoteles, *Nikomakhos’a Etik*, 1180a20-21, 1180a34-35.

330 Aristoteles, *Nikomakhos’a Etik*, 1180a8-10, 1180b 23-25.

rerek yasa koyucu olunduğunu düşünme hatasına düşüyorlardı.³³¹ Oysa yasa koyucunun işlevi var olan yasaları derlemenin ötesindeydi. Buradan yasama konusunda ayrıntılı bir incelemeye gerek olduğu sonucuna varmıştı. Bundan sonrası *Politika*'nın konusuydu.

b. Tahakküm ve Sömürüde Eşitlenen Yurttaşlar

Aristoteles *Nikomakhos'a Etik*'te olduğu gibi *Politika*'da da her çeşit bilgi ve etkinlikte (*tekhne*) iyiliğin amaçlandığını söylüyordu. Bütün insanlar eylemlerinde iyi saydıkları şeylere yöneliyordu, polis de iyi bir amaçla kurulmuş bir topluluktur.³³² Başka konularda olduğu gibi politikayı incelerken de en temel unsurları dikkate alıyor, polis'i parçalarına ayırarak işe başlıyordu.³³³ İnsanlar üç şekilde bir araya gelebilirdi: aile, köy ve polis. Aile ve köy üretimle, polis ise eylemle ilişkiliydi. Erkeğin kadınlar ve kölelerle bir araya gelmesi yoluyla, doğa yasası uyarınca kurulan birliğin, yani ailenin içinde iki tür yetke vardı: efendinin köle üzerindeki yetkesi; evin erkek reisinin karısı ve çocukları üzerindeki yetkesi.³³⁴ Düşünür hem *Nikomakhos'a Etik*'te hem de *Politika*'da köleliği meşrulaştırmak için çaba sarf etmişti; kimin özgür, kimin köle olacağını doğa tarafından belirlendiğini iddia etmiş, köleleri evcil hayvanlarla aynı kategoride değerlendirerek her ikisinin de bedensel ihtiyaçları karşıladığını söylemiş, hatta köleyi "canlı bir araç", aracı "cansız bir köle" olarak tanımlamıştı. Ona göre kölede düşünme yeteneği bile yoktu. Gerekli şeyleri zekâsıyla önceden görebilen kişi efendi, bunları beden gücüyle yapabilen kişiye köleydi.³³⁵ Doğadaki her şey insan için vardı, insan yararlanması için avcılık sanatını vahşi hayvanlara karşı kullanabileceği gibi doğuştan köle durumunda olanlara karşı da kullanabilirdi.³³⁶ Çoğu zaman Aristoteles'in köleciliği meşrulaştırılan görüşleri "dönemin ruhuna uygun" olarak nitelenip hoş görülür, hatta onu bu konuda eleştirenler anakronizmle suçlanır. Oysa onun döneminde kölelik karşıtı düşünürlerin de eser verdiklerini unutmamak gerekir. Kaldı ki Aristoteles de isim vermeksizin, muhtemelen bazı Kynikleri ya da Alkidamas gibi sofistleri kast ederek, köleler ve efendilerin doğaları gereği ayrı olmadığını savunup efendinin köleyi yönetmesinde bir haksızlık görenleri eleştirmişti.³³⁷

Efendinin köleye tahakkümü gibi erkeğin kadına üstünlüğü de Aristoteles'e göre doğal bir tahakküm biçimiydi ve zihin-beden hiyerarşisinin bir diğer

331 Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, 1181a12-15.

332 Aristoteles, *Politika*, 1252a1-4, 1282b14-15.

333 Aristoteles, *Politika*, 1252a18-21.

334 Aristoteles, *Politika*, 1252b5-10, 1278b37-40.

335 Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, 1161b4, *Politika*, 1260a12-13, 1252a30-35.

336 Aristoteles, *Politika*, 1256b23-27.

337 Aristoteles, *Politika*, 1253b20-23, 1255a1.

yansımasıydı: Kadının ve kölenin tabi konumlarının doğaları gereği zihinsel melekelerinin yokluğundan ya da yeterince gelişmemesinden kaynaklandığını iddia ediyordu. Kadın ile erkek arasındaki üstünlük farkını kadının doğası gereği yönetilen, erkeğinse doğası gereği yöneten olmasıyla açıklıyordu.³³⁸ Bu üstünlük, düşünme yetenekleri arasındaki farktan geliyordu: Düşünme yeteneği kadınlarda vardı olmasına, ancak onlar bunu kullanamıyordu.³³⁹

Aristoteles, Platon'un *Yasalar*'da söylediklerini hatırlatır şekilde aileyi doğal bir topluluk olarak görüyordu. Doğal haliyle her hane en yaşlı kişi tarafından, bir krallık gibi yönetiliyordu, başta her şey ortaktı, zamanla topluluğun büyümesiyle takas ortaya çıkmış, evlerin birleşmesiyle köyler oluşmuştu; köyler de tıpkı aileler gibi en yaşlı kişiler tarafından yönetilen krallıklardı.³⁴⁰ Böylece önce babanın aile içindeki yönetimini doğallaştırarak, daha sonra da yaşlıların ("kabile reislerinin" ya da "soyluların" diye de okuyabiliriz) köylerdeki yönetimini aile içindeki "doğal" iktidardan türeterek bütün bu iktidar ilişkilerini doğal bir öze bağlıyordu.

İnsanların bir araya gelerek üretim yapmalarını sağlayan aile ve köyden farklı olarak *polis*, kendi kendine yeten ve iyi yaşamı sağlayabilen topluluk türüydü, yurttaşların toplamıydı. Bu toplulukta yöneten ve yönetilenlerin bir arada ortak güvenliklerinin korunması amaçlanıyor,³⁴¹ ayrıca mal-hizmet değiş tokuşu yapılıyordu. Ancak *polis* güvenlik ve mübadeleden ibaret değildi, salt güvenlik ve mübadele için bir araya gelmiş topluluklar olan Etrüskler ve Kartacalılar tam da bu nedenle *polis* olarak nitelenemezdi.³⁴² Aristoteles'in sözleriyle, "Polis, herkesin, aileleri ve akrabaları içinde iyi yaşamalarını, yani tam ve doyurucu bir yaşam sürmelerini olanaklı kılabilmek içindir".³⁴³ Dolayısıyla *polis*'in ayrırcı özelliği, mensuplarını iyi yaşama ulaştırmaktı.

Tıpkı aile ve köy gibi *polis* de doğada var olan şeyler sınıfına giriyordu, çünkü insanları başka insanlarla birlik kurmaya yönelten doğal bir içgüdüydü.³⁴⁴ Bu anlamda insan *doğadan* politik bir hayvandı.³⁴⁵ Özetle, Aristoteles insan faaliyetini *logos* (sözle paylaşılan düşünce) üzerinden düşünüyor, *logos* sahibi insanın adalet üzerine kurulu bir yaşam sürmek için doğal eğilimleri gereği *polis*'ler oluşturacağını söylüyordu. Üstelik aile ve köydeki eşitsiz ilişkili biçimlerinden (efendinin köle üzerindeki, aile babasının eşi ve çocukları

338 Aristoteles, *Politika*, 1254b13-15.

339 Aristoteles, *Politika*, 1260a12-13. Ayrıca bkz. Okin, *Women in Western Political Thought*, s. 73-96; Saxonhouse, *Women in The History of Political Thought*, s. 63-91.

340 Aristoteles, *Politika*, 1257a20-23, 1252b15-20.

341 Aristoteles, *Politika*, 1252b25-30, 1274b42-43, 1252a30-35.

342 Aristoteles, *Politika*, 1280a37-38.

343 Aristoteles, *Politika*, 1280b40-1281a3.

344 Aristoteles, *Politika*, 1252b30; 1253a1,30.

345 Aristoteles, *Politika*, 1253a3, krş. *Nikomakhos'a Etik*, 1097b11, *Eudemos'a Etik*, 1242a23.

üzerindeki yetkesinden) farklı olarak politik yetkenin eşit yurttaşlar arasında olduğunun altını çiziyordu. Bütün bu görüşler, ilk bakışta, Platon'un kilerden daha eşitlikçi görünür: Platon'un bilgelik erdemi küçük bir filozoflar grubuna mahsusken Aristoteles'in *logos*'u insani faaliyetin (*praksis*) tanımlayıcı özelliğidir. Ancak *Politika*'nın ilk sayfalarından itibaren Aristoteles'in kadınları ve köleleri yeterli düşünce erdemlerine sahip olmayan varlıklar olarak tanımladığını unutmamalıyız. Onun "eşit" yurttaşları, köle olmayan erkeklerdir. Kaldı ki kendisi de eşitlikten ne anladığını açıkça söyler: "Eşitlik demek herkes için her şeyin eşit olması değil, benzer durumda olanların eşit olması demektir".³⁴⁶

Aristoteles'in köle ve kadın olmamakta eşitlenen yurttaşları da kendi aralarında servet farklılıklarıyla ve yöneten-yönetilen hiyerarşisiyle bölünmüştü. Toplumda beğenilen nitelikler soylu doğmuşluk, özgür doğmuşluk ve mülkiyetti. Köleler ve yoksullar bir kent oluşturamazdı, kent ancak özgür nüfus ve servetle var olabilirdi.³⁴⁷ Her toplulukta çok zenginler, çok yoksullar ve ortadakiler (*mesoi*) olmak üzere üç kesim bulunuyordu.³⁴⁸ Aristoteles, Platon'un *Politeia*'sını tartışmaya açarak kadınlar ve mülklerin ortaklığı üzerine yapılan önerileri eleştiriyordu; var olan özel mülkiyet düzeni, ahlaka ve yasalara dayandırılması kaydıyla ortak mülkiyetten iyiydi.³⁴⁹ Düşünür, mülk sahibi olup aşırı birikim yapmayan kentlileri temel alıyor, kadınlar ve köleleri yurttaş kapsamından zaten çıkarmışken (köle olmayan), mülksüz işçilerin de yurttaş kapsamına alınmasına çekince koyuyordu.³⁵⁰ *Polis* alabildiğince benzer ve eşit insanlardan oluşmalıydı, bunu sağlayabilecek olan da en istikrarlı ve değişikliği en az isteyen öge olan "orta halliler"di. *Politika*'da sıkça karşımıza çıkan *oi mesoi* çoğunlukla "orta sınıf" olarak çevrilse de Ste. Croix'nın uyarısına³⁵¹ riayet ederek bu terimin güncel anlamlarının yaratabileceği kafa karışıklığı nedeniyle "ortadakiler" ya da "orta halliler"i tercih etmek uygun olacaktır.

Aristoteles'e göre her politik topluluk yöneten ve yönetilenlerden oluşuyordu; yöneten-yönetilen hiyerarşisi beden-zihin hiyerarşisinin doğrudan uzantısıydı. Politik toplumun temelinde, neyin adaletli olduğuna karar vermeyi sağlayan düşünsel erdemler bulunur. Buna karar verebilmeyi sağlayan düşünsel erdemler, daha önce de gördüğümüz gibi belirli kişilerin elindeydi: Doğru

346 Aristoteles, *Politika*, 1332b27-28.

347 Aristoteles, *Politika*, 1283a17-21.

348 Aristoteles, *Politika*, 1295b3-4.

349 Aristoteles, *Politika*, 1263a23-24. Krş. Platon'un kendi eleştirileri: *Yasalar*, 739c-e.

350 Aristoteles, *Politika*, 1295b24-33, 1278a21-22.

351 Ste. Croix, *Antik Yunan Dünyasında Sınıf Mücadelesi*, s. 101 vd.

seçme yapmak o iş üzerine bilgisi olanların harcıydı.³⁵² Aristoteles de, kentin adalet ve yiğitlikle yönetilebileceğini söylerken, tıpkı Platon gibi, bu erdemlerin belirli kişilere mahsus olduğunu ima ediyordu.³⁵³

c. Politeia Türleri ve En İyi Politeia

Aristoteles köleleri, kadınları ve mülksüzleri dışladıktan sonra eşitlediği yurttaşlar üzerinden yönetim sisteminin olanakları hakkında düşünmeye başlayacaktı. Halkın kabul edeceği, sonra da işletilebileceğine inanacağı bir yönetim sistemi geliştirmek gerekliydi.³⁵⁴ Bir kentin *politeia*'sı gerçekte onun yaşama biçimiydi.³⁵⁵ Başka bir ifadeyle, halkın özellikleriyle *polis* yapısı uyumlu olmak zorundaydı. *Polis* yapısı, yasaların çerçevesini belirliyordu: İyi yapılar iyi yasaları, kötü yapılar kötü yasaları getiriyordu.³⁵⁶ Yasanın *politeia*'ya uyması gerekiyordu; *politeia*'nın yasaya uyması beklenmemeliydi. Yasalar yöneticilerin belirlediği ve kendilerinin de uyduğu kurallardı.³⁵⁷ Aristoteles bütün *politeia*'larda üç öge olduğunu ve bunların her biri için en iyi düzenlemenin yapılması gerektiğini söylüyor ve tarihte muhtemelen ilk defa topluca görüşüp düşünme (yasama), yürütme ve yargı arasındaki üçlü ayrımı yapıyordu.³⁵⁸

Nikomakhos'a Etik'te bir bölümde, *Politika*'daysa çeşitli vesilelerle *politeia* türlerini ele almıştı.³⁵⁹ Onun tasnifi Platon'un *Politikos*'taki altılı ayrımını anımsatıyordu: üç iyi/doğru *politeia*'dan (krallık, aristokrasi ve timokrasi/*politeia*) ve yöneticilerin iyiden sapması nedeniyle³⁶⁰ bunların bozulmuş biçimlerinden (tiranlık, oligarşi ve demokrasi) bahsediyordu. Aristoteles kategorileri tanımlamaya büyük önem veren bir düşünür olsa da *politeia* sözcüğünü üç farklı anlamda kullanıyordu: Bu kavramı hem kendi dönemindeki "*polis* yapısı" anlamında hem de Platon'un verdiği "ideal *polis*" anlamında kullanırken, aynı zamanda demokrasinin bozulmamış biçimini de böyle adlandırıyordu. Bu son anlamıyla (bir rejim biçimi olarak) *politeia* terimine dönemin başka siyasal metinlerinde rastlanmaz; düşünür de *politeia* rejimlerine eskiden demokrasi dendiğini yazarak bunun yeni bir kavram olduğunu ima etmiştir.³⁶¹

352 Aristoteles, *Politika*, 1253a35, 1282a.

353 Aristoteles, *Politika*, 1283a18-21.

354 Aristoteles, *Politika*, 1289a2-4.

355 Aristoteles, *Politika*, 1295b1.

356 Aristoteles, *Politika*, 1282b10-14.

357 Aristoteles, *Politika*, 1289a15-20.

358 Aristoteles, *Politika*, 1297b37-1298a3.

359 Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, 1160a31-1161a7, ayrıca bkz. *Eudemos'a Etik*, 1241b35-38; *Politika*, 1279a33-b10, 1289a26-32.

360 Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, 1160b17.

361 Aristoteles, *Politika*, 1297b25.

Aristoteles, krallık ve tiranlığı baba-oğul ilişkisine, aristokrasi ve oligarşiyi koca-karı ilişkisine, timokrasiyi de kardeşler arasındaki ilişkiye benzetiyordu.³⁶² Ancak bu genellemelerle yetinmeyip somut örnekler ve karşılaştırmalarla *politeia* türlerini incelemeye girişiyordu. Muhtemelen yaşadığı dönemde iyi bir monarşi olmadığını düşündüğü için monarşiyi kitapta neredeyse hiç vermemişti. Altı biçimin en kötüsü olan tiranlığın gerçek anlamda bir *polis* yapısı olmadığını söyleyerek³⁶³ *polis*'in ve *politeia*'nın özcu bir tanımına yönelmişti. Kitapta esas olarak *demos/demotik*/demokrasi ve oligarşi biçimlerini tartışıyordu. Oligarşi tiranlıktan daha iyi, demokrasiden daha kötüydü. Çok sıkı, baskıcı ve servet ilkesi üzerine kurulu olan oligarşide zengin ve soylu olanlar egemendi, servet bakımından eşit olmayanlar, mutlak anlamda aşağı kabul ediliyorlardı.³⁶⁴ Aristokrasinin oligarşiden temel farkı yöneticilerin servete değil liyakate göre belirlenmesiydi, ilkesiyse servet değil erdemdi.³⁶⁵

Kötü *politeia*'lar arasında en az kötü olan demokraside, insanlar mutlak olarak özgür ve eşit kabul ediliyordu, varlıklı olmayan özgür kişiler egemendi, zenginlerle yoksulların yönetimde tamamen aynı ölçüde etkin olduğu bir eşitlik anlayışı vardı. Demokrasinin ilkesi özgürlüktü, öyle ki demokrasilerde başıboşluk kol geziyordu, halk yasalardan bile üstündü.³⁶⁶ Yasaların egemen olmadığı yerde yetenekli konuşmacılar halk önderi (*demagogos*) haline geliyor, halkın iradesinin yasanın hükmüne ağır basmasına neden oluyordu. Öyle ki her sorun mecliste görüşülüyor, meclis kararları yasaların üstüne çıkıyordu; halk her şeye egemen olurken, demagoglar halkın görüşlerine egemen oluyordu.³⁶⁷ *Politeia* adlı rejim biçiminin demokrasiden temel farkı yasaların üstün kabul edilmesi ve orta hallilerin yönetime katılmasıydı.³⁶⁸

Aristoteles bu *polis* biçimlerini saf biçimler olarak düşünmüyor, aralarındaki karışımları dikkate alıyor, özellikle de oligarşi ve demokrasinin karışımından bahsediyordu. Demokrasi ve oligarşinin aşırılıklarından tiranlık doğarken, aynı rejimlerin aşırılıkları bertaraf ederek bir araya gelmesiyle hem servet hem özgürlük, hem yoksullar hem zenginler korunuyordu, böyle bir karma *polis* yapısı (ki Aristoteles'in ideal *polis*'i böyle bir yapıydı) demokrasiyeye yaklaşırsa *politeia*, oligarşiyeye yaklaşırsa aristokrasi halini alıyordu.³⁶⁹ Aristokrasi ve *politeia*'yı birbirine yaklaştırıp ikisini de uygulanabilir kılan

362 Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, 1160b24-1161a7, *Eudemos'a Etik*, 1241b35-38.

363 Aristoteles, *Politika*, 1289b2-3; 1293b30-31.

364 Aristoteles, *Politika*, 1290a29, 1290b1-4, 1294a11-15, 1301a29-34.

365 Aristoteles, *Politika*, 1293b13, 1294a11-15.

366 Aristoteles, *Politika*, 1289b2-3, 1301a29-34, 1290b1-4, 1318a, 1294a11-15, 1290a29, 1298b.

367 Aristoteles, *Politika*, 1304b, 1292a10-11, 26-28.

368 Aristoteles, *Politika*, 1292a32-33, 1306b.

369 Aristoteles, *Politika*, 1296a4-6, 1294a, 1293b35-39.

bu karma rejimin temelinde orta halliler bulunuyordu; bu sınıfın varlığı tiranlığın yükselişini de engelleyen bir güvence niteliğindeydi.³⁷⁰ Aristoteles'e göre en iyi yasa koyucular (Solon, Lykurgos) ortadaki yurttaşlardan çıkmıştı; o, muhtemelen kendini de bu sınıfa ait gördüğünden iyi bir yasa koyucu olabileceğini düşünüyordu.

Aristoteles, *stasis* (sivil huzursuzluk) başlığı altında, *polis* biçimlerinin kurulmasını ya da sürdürülmesini engelleyen isyan ve çatışmalara değinmeyi de ihmal etmemiş, bir tür sınıf çatışması analizi yapmıştı. Halkla zenginler arasında her yerde var olan çatışmalar nedeniyle herkes için kabul edilebilir bir düzen, bir ortalama *polis* yapısı kurulamamaktaydı. Bir *polis* biçiminin adalet ve eşitliği amaçlaması isyan çıkmasına engel değildi; bazen *politeia* biçimi değişiyor, bazen de geçerli olan türlerin varyantları arasında geçiş yapıyordu.³⁷¹ Bu değişimlerin en büyük nedeni alta olanların üsttekilerle eşit konum talep etmesiydi. Aristoteles kendi döneminin sınıf mücadelelerini kitabının sayfalarına taşıyordu.³⁷² Adalet ve eşitlik arayanlar zayıf olanlardı, güçlülere bu iki ilkeye aldırış etmiyordu. Alta olanlar eşit olmak, eşit olanlarsa daha büyük olmak için isyan ediyordu. Aristoteles'e göre zenginlerle halk arasında dengeleyici bir orta halli kitlenin olmadığı durumda *politeia* değişikliği kaçınılmazdı.³⁷³ Eşitsizlik, rejim değişikliklerinin tek nedeni değildi, birden fazla halkın bir arada yaşadığı durumlarda, coğrafi nedenlerle ya da kentin ileri gelenleri arasındaki anlaşmazlıklar nedeniyle de iç savaş çıkması mümkündü. Demokraside hatiplerin karakter zayıflığı, oligarşideyse oligarklar arası anlaşmazlıklar isyana zemin hazırlayabilirdi.³⁷⁴ İyi rejimler olan *politeia* ve aristokrasinin yıkılmasının temel nedeniyse, *polis* yapısının olması gerektiği şeklin dışına çıkmasıydı, bu nedenle, iyi bir karışımın olduğu *politeia*'larda yasaların uygulanması için tedbirler alınmalıydı.³⁷⁵

Aristoteles *Politika*'nın sonlarında *polis*'lerin iki temel kurucu unsurundan, insan (nüfus) ve ülkeden bahsediyordu. Nüfus da ülke de ortalama büyüklükte olmalıydı.³⁷⁶ Bunun yanında, kendi kendine yeterliliği sağlayan altı unsur belirlemişti Aristoteles: yiyecekler, zanaatlarda kullanılan araçlar, silahlar, para, din ve karar alma yöntemi. *Polis*'in yapıtaşı olarak gördüğü yurttaşın tanımlıysa her *polis* yapısı için değişiklik gösteriyordu. Aristoteles'in benimsediği yurttaş tanımı, demokrasiye uygun olanıydı: Yurttaşın tanımlayıcı ve ayırıcı

370 Aristoteles, *Politika*, 1295a, 1295b35-36, 1296a4-6, 1296a19-22.

371 Aristoteles, *Politika*, 1296a, 1301b5-13.

372 Ste. Croix, *Antik Yunan Dünyasında Sınıf Mücadelesi*, s. 98 vd.

373 Aristoteles, *Politika*, 1301b30, 1302a, 1318b, 1302a, 1302b, 1304b.

374 Aristoteles, *Politika*, 1302a-1303b, 1304b, 1305a.

375 Aristoteles, *Politika*, 1307a, 1307b.

376 Aristoteles, *Politika*, 1326b, 1327a.

özelliği, yargısal ve idari görevler üstlenmesiydi. *Polis*, yurttaşlar arası eşitlik ve benzerlik temeline dayandırılırsa yurttaşlar sırayla yönetmek isteyecekti.³⁷⁷

Kitabın sonlarında Aristoteles'in en mutlu *politeia* anlatısıyla karşılaşırız: Böyle bir *polis*'te yurttaşların çiftçi ya da zanaatkâr gibi yaşamamaları gerekir. Sivil ve askerî işler aynı sınıfa verilmeli, ancak aynı insanlara verilmemelidir. Yönetici sınıf mülk sahibi olmalı; aşağı sınıfların devlette bir payı olmamalıdır.³⁷⁸ *Polis*'lerin aşağı sınıfları çiftçiler, zanaatkârlar (*banausoi*), tüccarlar ve ücretli işçilerdir.³⁷⁹ Askerlerin çiftçilik yapmasının önünde engel yoktur. Toprağı işleyecek olanlarsa mümkün olduğunca köleler olmalıdır.³⁸⁰ Çocukların bedensel gelişimleri yasa koyucunun isteklerine göre şekillenmelidir. En uygun evlilik yaşı erkeklerde otuz yedi, kadınlarda on sekizdir, bu yaşlarda anne baba olan kişilerin çocukları aklen ve bedenen sağlıklı olacaktır. Erkekler arası ilişkiler dahil evlilik dışı ilişki olmamalıdır; erkekler evlilik dışı ilişkide bulunuyorlarsa bunu gizli yapmalıdır.³⁸¹ *Politika*'nın en son kısımları çocuklara verilmesi gereken eğitime dair ayrıntılara ayrılmıştır. Ergenlik dönemine kadar kısa ve basit antrenmanların olması gerektiği, bunların beden gelişimini sağlayacağı belirtilmiştir.³⁸²



Olgulara materyalizme yaklaşan bir yöntemle bakması, Aristoteles'in felsefesinin ayırt edici özelliklerinden biriydi; politika üzerine incelemelerinde de olgusal zenginliği ve toplumsal yaşamı temel almış ve buradan hareketle ideal *polis* anlayışını ortaya koymuştu. Bu gerçekçi yöntemine ek olarak o, hem *Etik*'ine hem *Politika*'sına sirayet eden, muhtemelen ustası Platon'dan devraldığı, zihni bedene, zihinsel emeği de bedensel emeğe üstün gören bir yaklaşımı benimsemiş, kölelerin ve kadınların maruz kaldığı tahakkümü onların doğaları gereği yeterince akıl sahibi olmamasıyla açıklayıp meşrulaştırmıştı.

Sonuç

M.Ö. VII. yüzyılın başlarından IV. yüzyılın ortalarına uzanan üç yüz elli yıllık dönem boyunca Hindistan, Çin ve Yunan kentlerinde topluluk yaşamına, iyi yönetime ve siyasal iktidara dair çok sayıda eser yazıldığını gördük. Kimi devletlerin (örneğin Pers İmparatorluğu'nun) siyasal ideolojisi Tunç Çağı'ndan beri karşımıza çıkan haraççı ideolojiyi anımsatan unsurlar içeriyor,

377 Aristoteles, *Politika*, 1275a23-24, 1275b5, 1279a9-11.

378 Aristoteles, *Politika*, 1328b, 1329a.

379 Aristoteles, *Politika*, 1290b40-1291a7.

380 Aristoteles, *Politika*, 1291a30-31, 1330a.

381 Aristoteles, *Politika*, 1335a, 1335b.

382 Aristoteles, *Politika*, 1338b.

siyasal iktidarı idealize ediyor ve kozmik bir boyuta taşıyordu. Hindistan'da genel olarak toplumsal tabakalaşmayı ve özel olarak da siyasal iktidarı mistifiye eden ve tanrısal bir iradenin ya da doğal işleyişin kaçınılmaz sonucu olarak gösteren metinler yaygındı. Buna karşılık, siyasal iktidarın doğrudan denetimi altına girmeyen ya da bir iktidar odağı karşısında diğerinin desteğini alan düşünürler bu olumlayıcı ve idealize edici bakışın dışına çıkabilmişlerdi. Konfüçyüs, Buddha ve klasik dönem Yunan düşünürlerinin ortak paydası, iktidar odaklarının çoğaldığı, sınıflar arası ya da egemen sınıf içi mücadelelerin yoğunlaştığı bir dönemde siyasal iktidarı belirli boyutlarıyla eleştiriye açabilmeleridir. Ancak bu eleştiriler çoğu zaman düzen içi eleştiri niteliği taşımıştır; dönemlerinin yerleşik toplumsal normlarını ve siyasal iktidarı eleştiren düşünürler, örneğin erken dönem Kynikler ya da Hint materyalistleri, bu dönemin kent topluluklarının alt sınıflarından çıkmış olanlardır.

Dönemin düşünürleri için hem toplumsal hem de doğal varlık alanları gizemli ve sorgulanmaz bir tanrısal iradenin ya da kozmik uyumun sonucu değildi; bu dünyayı aşan varlık alanları (örneğin Platon'un idealar dünyası) belirli insanlar tarafından da olsa ulaşılabilir nitelikteydi. *Upanişad*'larda, Budist metinlerde, Konfüçyüs'ün ve Platon'un eserlerinde karşımıza çıkan söyleşi formu, dönemin sorgulamalarının kolektif niteliği konusunda bir fikir verir: Doğa ve doğaüstü arasındaki ilişkiler üzerine beraberce düşünmek bu dönemde mümkün görünüyordu. Bu tartışmalarda toplumsal ve siyasal kurumlar doğal-kozmik bir işleyişin değil, insani-toplumsal bir faaliyetin sonucu olarak ele alınabiliyordu. Diğer bir ifadeyle, siyasal iktidar ve toplum incelemesi kimi düşünürlerce dünyevi bir zemine indirilebilmişti. Çin, Hindistan ve İyonya-Yunan *polis*'leri örneklerinde ayrı ayrı gördüğümüz gibi, meta üretimi ve mübadelesinin gelişmesi ve doğrudan gözlemlenemeyen piyasa ilişkilerinin gündelik yaşamdaki artan varlığı, gözle görünmeyen ilişkilere yönelik merakı artırıyor ve soyut-kavramsal düşünme de bu şartlarda gelişebiliyordu.

İnsan faaliyetinin ve insan seçimlerinin merkeze alınması çabaları, gördüğümüz üzere, Eski Yunan *polis*'leriyle sınırlı değildi. Dolayısıyla bu bir "Yunan mucizesi" dönemi değildi; farklı uygarlıklarda da benzer sorgulama çabaları ortaya çıkmıştı. Üstelik Yunan düşünürler de kimi açılardan tartışmaya açabildikleri toplumsal-siyasal gerçekliği başka açılardan tartışmaya kapatabiliyordu; kadınların, kölelerin ve ücretli işçilerin siyasal tartışmalardan dışlanması, eserleri sonraki nesillere ulaşan düşünürlerden neredeyse hiçbiri tarafından bir sorun olarak görülmemişti. Yine de kimi Yunan *polis*'lerini, spesifik olarak da Atina'yı diğer kentlerden ayıran bazı özellikler vardı: Atina'da önceki dönemlerde soylular ile avam halk arasında süregiden sınıf mücadelesinin sonucu olarak M.Ö. V. yüzyılın başında demokrasinin tesis edilmesiyle karar alma ve tartışma süreçlerine katılan kişilerin sayısı artmıştı; Atina toplumunda okur-

yazarlığın gelişmesine de bağlı olarak siyaset üzerine eser verenler çoğalmıştı. Bu artış sayesinde Çin, Hindistan ya da diğer örneklerle kıyasla çok daha fazla kişinin değerlendirmeleri yazıya geçirilmiş ve sonraki nesillere ulaşabilmiştir. Bu “çoğulluk” olgusunun V. yüzyıl Atina'sıyla sınırlı olduğunu unutmamak gerekir. Bu çokseslilik, kimi zaman iddia edildiğinin aksine, her türlü toplumsal-politik konuyu sorunsallaştıran, genelleşmiş bir eleştirel düşüncenin gelişmesiyle sonuçlanmamıştı: Demokrasi övgüsü yapanlar patriyarkayı ya da köleliği sorunsallaştırmıyordu. Adalet, Platon gibi büyük filozofların eserlerinin merkezi kavramı olduğu gibi pek çok başka düşünce geleneğinde de önemseniyor, hatta kutsallaştırılıyordu. Ancak eşitlik içermeyen bir adalet anlayışı Tunç Çağı Mezopotamya'sında olduğu gibi bütün bu örneklerde de eşitsizlikleri meşrulaştırma işlevi görüyordu: Eşitsizliğin kabullenildiği bir toplumda adaletin anlamı, eşitsizliklerin hakkaniyetli yönetimiydi.

Son olarak, bu dönemin Atina'sında egemen olan düşüncelerin yüzyıllar boyunca Batı dünyasını şekillendiren, süreklilik taşıyan bir “demokratik öz” ya da “ruh” teşkil ettiğinin söylenemeyeceğini de belirtmeliyiz. IV. yüzyıldan itibaren Atina başta olmak üzere Yunan polis'lerinde demokrasi sorgulanacak, aristokratik ya da monarşik yönetimlerin övgüsü yapılacaktır.

Kaynaklar

- Aiskhines, “The Speech Against Ctesiphon”, *The Speeches of Aeschines*, Cambridge, MA: Harvard University Press, 1958, 303-511.
- Aiskhylos, *Hepta epi Thēbas: Tebai'ye Karşı Yediler*, çev. Yılmaz Onay, İstanbul: Mitos Boyut Yayınları, 2012.
- Aisopos, *Masallar (Bütün Ezop Masalları)*, çev. İo Çokona, İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2019.
- Aristoteles, *Eudemos'a Etik*, çev. Saffet Babür, Ankara: Bilgesu Yayıncılık, 2015.
- Aristoteles, *Fizik*, çev. Saffet Babür, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2019.
- Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, çev. Saffet Babür, Ankara: Ayraç Yayınları, 1997.
- Aristoteles, *Politika*, çev. Özgüç Orhan, İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2018.
- Avesta: *Zerdüştilerin Kutsal Metinleri*, çev. Fahriye Adsay ve İbrahim Bingöl, İstanbul: Avesta Yayınları, 2012.
- “Brihadāraṇyaka Upaniṣad”, *Upaniṣadlar*, çev. Korhan Kaya, İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2008, 1-88.
- Cicero, Marcus Tullius, *Devlet Üzerine*, çev. C. Cengiz Çevik, İstanbul: İthaki Yayınları, 2014.
- Cicero, Marcus Tullius, *Yasalar Üzerine*, çev. C. Cengiz Çevik, İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2016.
- Dà Xué: “The Great Learning”, *The Great Learning & the Mean-in-Action*, çev. E. R. Hughes, New York: E. P. Dutton, 1943, 145-166. “Büyük Bilgi (Ta-hsüeh)”, *Büyük Bilgi ve Müzik Hakkında Notlar (Konfüçyüs Felsefesine Ait Metinler)*, Ankara: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1963, 1-18.
- Dīgha Nikāya: *The Long Discourses of the Buddha: A Translation of the Dīgha Nikāya*, çev. Maurice Walshe, Boston: Wisdom Publications, 1995.

- Diogenes Laertios, *Ünlü Filozofların Yaşamları ve Öğretileri*, çev. Candan Şentuna, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2007.
- Euripides, *Yakarıcılar*, çev. Sema Sandalcı, İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2018.
- Gautama Dharmasūtra: "The Dharmasūtra of Gautama", *Dharmasūtras: The Law Codes of Āpastamba, Gautama, Baudhāyana, and Vāsiṣṭha*, Oxford: Oxford University Press, 1999, 74-126.
- Herakleitos, *Fragmanlar*, çev. Cengiz Çakmak, İstanbul: Kabalcı Yayıncılık, 2009.
- Herodotos, *Tarih*, çev. Müntekim Ökmen, İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2019.
- Hesiodos, "İşler ve Günler", *Theogonia - İşler ve Günler*, çev. Sabahattin Eyuboğlu ve Azra Erhat, İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2019, 1-46.
- Hesiodos, "Theogonia", *Theogonia - İşler ve Günler*, çev. Sabahattin Eyuboğlu ve Azra Erhat, İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2019, 47-80.
- İsokrates, *Areopagitikos*: "Areopagiticus", *Isocrates in Three Volumes: II*, London: William Heinemann, 1929, 100-159.
- İsokrates, *Panathenaikos*: "Panathenaicus", *Isocrates in Three Volumes: II*, London: William Heinemann, 1929, 368-541.
- İsokrates, *Pros Nikoklea*: "To Nicocles", *Isocrates in Three Volumes: I*, London: William Heinemann, 1928, 40-71.
- Konfüçyüs, *Analects: With Selections from Traditional Commentaries*, çev. Edward Slingerland, Indianapolis: Hackett Publishing Company, 2003. Türkçesi: Konfüçyüs, *Konuşmalar*, çev. Giray Fidan, İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2021.
- Ksenophon, *Kyrou Paideia: Cyropaedia: Books IV; Cyropaedia: Books V-VIII*, çev. Walter Miller, Cambridge, MA: Harvard University Press, 1914.
- Ksenophon, *Lakedaimoniōn Politeia*: "Constitution of the Lacedaemonians", *Scripta Minora*, çev. E. C. Marchant, Cambridge, MA: Harvard University Press, 1946, 135-189.
- Kutsal Kitap: Eski ve Yeni Anlaşma (Tevrat, Zebur, İncil)*, İstanbul: Kitabı Mukaddes Şirketi, 2011.
- Lāozl, *Tao Te Ching*, çev. Sonya Özbey, İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2013.
- Livius, Titus, *Roma Tarihi: Şehrin Kuruluşundan İtibaren (Ab urbe condita): Kitap I*, çev. Sabahat Şenbark, İstanbul: Arkeoloji ve Sanat Yayınları, 1992.
- Mözl, *The Mozi: A Complete Translation*, çev. Ian Johnston, New York: Columbia University Press, 2010.
- Platon, *Devlet*, çev. Sabahattin Eyuboğlu ve M. Ali Cimcoz, İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2019.
- Platon, *Devlet Adamı*, çev. Furkan Akderin, İstanbul: Say Yayınları, 2018.
- Platon, *Gorgias*, çev. Furkan Akderin, İstanbul: Say Yayınları, 2016.
- Platon, *Kriton*, çev. Furkan Akderin, İstanbul: Say Yayınları, 2017.
- Platon, *Protagoras*, çev. Furkan Akderin, İstanbul: Say Yayınları, 2017.
- Platon, *Sokrates'in Savunması*, çev. Furkan Akderin, İstanbul: Say Yayınları, 2016.
- Platon, *Timaios*, çev. Furkan Akderin, İstanbul: Say Yayınları, 2015.
- Platon, *Yasalar*, çev. Candan Şentuna ve Saffet Babür, Ankara: Pharmakon Kitap, 2009.
- Solon: "Solon", (haz.) Michael Gagarin ve Paul Woodruff, *Early Greek Political Thought from Homer to the Sophists*, Cambridge: Cambridge University Press, 1995, 25-30.
- Sophokles, *Antigone*, çev. Ari Çokona, İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2014.
- "The Behistun Inscription", çev. L.W. King ve R.C. Thompson, <https://www.livius.org/articles/place/behistun/>, 1997.

Theognis, "The Elegiac Poems of Theognis", *Elegy and Iambus: Volume I*, (haz.) J. M. Edmonds, London: William Heinemann, 1931, 228-401.

Thukydides, *Peloponnesos Savaşları*, çev. Furkan Akderin, İstanbul: Belge Yayınları, 2019.

Tyrtaios: "Tyrtaeus", (haz.) Michael Gagarin ve Paul Woodruff, *Early Greek Political Thought from Homer to the Sophists*, Cambridge: Cambridge University Press, 1995, 23-24.

Yaşlı Oligark, "Atinalıların Anayasası", (haz.) Mete Tunçay, *Batı'da Siyasal Düşünceler Tarihi: Seçilmiş Yazılar: Eski ve Orta Çağlar*, İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2012, 15-28.

Zhōng yōng: "The Mean-in-Action", *The Great Learning & the Mean-in-Action*, çev. E. R. Hughes, New York: E. P. Dutton, 1943, 105-144.

Bibliyografya

Ambedkar, B. R., "Philosophy of Hinduism", *Writings and Speeches: Vol. 3*, (haz.) Vasant Moon, Bombay: Education Department, Government of Maharashtra, 1987, 1-92.

Anderson, Perry, *Passages from Antiquity to Feudalism*, London: NLB, 1974.

Azoulay, Vincent, *Xénophon et les grâces du pouvoir: De la charis au charisme*, Paris: Publications de la Sorbonne, 2004.

Bailey, Gregg ve Mabbett, Ian, *The Sociology of Early Buddhism*, Cambridge: Cambridge University Press, 2003.

Balot, Ryan K., *Greek Political Thought*, Malden: Blackwell, 2006.

Banu, İon, "İlk Çağ Doğu Felsefesi Açısından 'Asya Tipi' Sosyal Oluşum", *Asya Tipi Üretim Tarzı*, çev. İrvem Keskinoglu, İstanbul: Ant Yayınları, [1966] 1970, 313-344.

Bartlett, Robert C., *Sophistry and Political Philosophy: Protagoras' Challenge to Socrates*, Chicago: The University of Chicago Press, 2016.

Basham, A. L., *History and Doctrines of the Ājīvikas: A Vanished Indian Religion*, London: Luzac, 1951.

Black, Brian, *The Character of the Self in Ancient India: Priest, Kings, and Women in the Early Upaniṣads*, New York: State University of New York Press, 2007.

Blok, Josine, *Citizenship in Classical Athens*, Cambridge: Cambridge University Press, 2017.

Briant, Pierre, "Eski Orta-Doğu'da Devlet Aygıtları ve Üretici Güçlerin Gelişmesi: Akamanış İmparatorluğu Örneği", *İlk Sınıflı Toplumlarda, Asyagil Üretim Tarzı ve Doğu Despotizmi*, çev. Kenan Somer, Ankara: Birey ve Toplum Yayınları, 1985, 215-232.

Brosius, Maria, "The Near East", (haz.) Andrew Erskine, *A Companion to Ancient History*, Malden: Wiley-Blackwell, 2009, 177-188.

Cartledge, Paul, *Ancient Greek Political Thought in Practice*, Cambridge: Cambridge University Press, 2009.

Chattopadhyaya, Debiprasad, "Eski Budizmin Bazı Sorunları", *Budizm ve Felsefe*, çev. Sibel Özbudun, İstanbul: Toplumsal Dönüşüm Yayınları, 1998, 15-42.

Chattopadhyaya, Debiprasad, *Lokāyata: A Study in Ancient Indian Materialism*, Delhi: People's Publishing House, [1959] 1992.

Chattopadhyaya, Debiprasad, *What Is Living and What Is Dead in Indian Philosophy*, New Delhi: People's Publishing House, 1993.

Collins, Steven, *Nirvana and Other Buddhist Felicities: Utopias of the Pali Imaginaire*, Cambridge: Cambridge University Press, 1998.

Çevik, C. Cengiz, "Antik Yunan'da Felsefe ya da Politik Felsefe", (haz.) M. Ertan Kardeş, *Politik Felsefe Nedir?*, İstanbul: Tekin Yayınevi, 2020, 75-110.

- Dillery, John, "Cambyses and the Egyptian *Chaosbeschreibung* Tradition", *The Classical Quarterly*, Yeni Seri, 55(2), 2005, 387-406.
- Duvergès Blair, Elena, *Plato's Dialectic on Woman: Equal, Therefore Inferior*, New York: Routledge, 2012.
- Finley, M. I., "Athenian Demagogues", *Past & Present*, 21, 1962, 3-24.
- Fitzgerald, James L., "Mahabharata", (haz.) Sushil Mittal ve Gene Thursby, *The Hindu World*, New York: Routledge, 2004, 52-74.
- Fraser, Chris, "The Mohist School", (haz.) Bo Mou, *Routledge History of World Philosophies: Volume 3: History of Chinese Philosophy*, London: Routledge, 2009, 137-163.
- Gagarin, Michael, *Antiphon the Athenian: Oratory, Law, and Justice in the Age of the Sophists*, Austin: University of Texas Press, 2002.
- Gokhale, Balkrishna G., "Early Buddhist Kingship", *The Journal of Asian Studies*, 26(1), 1966, 15-22.
- Granerod, Gard, "'By the Favour of Ahuramazda I Am King': On the Promulgation of a Persian Propaganda Text among Babylonians and Judaeans", *Journal for the Study of Judaism*, 44, 2013, 455-480.
- Grottanelli, Cristiano, *Kings and Prophets: Monarchic Power, Inspired Leadership, and Sacred Text in Biblical Narrative*, Oxford: Oxford University Press, 1999.
- Gray, V. J., "Xenophon and Isocrates", (haz.) Christopher Rowe ve Malcolm Schofield, *The Cambridge History of Greek and Roman Political Thought*, Cambridge: Cambridge University Press, 2007, 142-154.
- Greenberg, David F., *The Construction of Homosexuality*, Chicago: The University of Chicago Press, 1988.
- Gupta, Ram Kishore, *Political Thought in the Smṛti Literature*, Allahabad: The University of Allahabad, 1952.
- Habermas, Jürgen, *Kamusalığın Yapısal Dönüşümü*, çev. Tanıl Bora ve Mithat Sancar, İstanbul: İletişim Yayınları, [1962] 2014.
- Halperin, David M., *One Hundred Years of Homosexuality and Other Essays on Greek Love*, New York: Routledge, 1990.
- Hazra, Kanai Lal, *Royal Patronage of Buddhism in Ancient India*, Delhi: D. K. Publications, 1984.
- Heller, Ágnes, *Az aristotelési etika és az antik ethos*, Budapest: Akadémiai Kiadó, 1966.
- Heller, Agnes, *Renaissance Man*, London: Routledge & Kegan Paul, [1967] 1978.
- Horkheimer, Max, "Felsefi Antropoloji Üzerine Notlar" [1935], *Geleneksel ve Eleştirel Kuram*, çev. Mustafa Tüzel, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2005, 141-166.
- Houtart, François, "Buddhism and Politics in South-East Asia", *Social Scientist*, 5(3), 1976, 3-23.
- Hu Jichuang, *A Concise History of Chinese Economic Thought*, Beijing: The Foreign Language Press, 2009.
- Jaeger, Werner, *İlk Yunan Filozoflarında Tanrı Düşüncesi*, çev. Güneş Ayas, İstanbul: İthaki Yayınları, [1953] 2011, s. 53-54.
- Johandi, Andreas, "Mesopotamian Influences on the Old Persian Royal Ideology and Religion: The Example of Achaemenid Royal Inscriptions", *Estonian National Defence College Proceedings*, 16, 2012, 159-179.
- Karatani, Kojin, *İkonomi ve Felsefenin Kökenleri*, çev. Ahmet Nüvit Bingöl, İstanbul: Metis Yayınları, 2018.
- Klosko, George, *The Development of Plato's Political Theory*, Oxford: Oxford University Press, 2007.
- Levine, Baruch A., "Assyrian Ideology and Israelite Monotheism", *Iraq*, 67(1), 2005, 411-427.

- Li Feng, *Early China: A Social and Cultural History*, Cambridge: Cambridge University Press, 2014.
- Lloyd, Genevieve, *Erkek Akıl: Batı Felsefesinde "Erkek" ve "Kadın"*, çev. Muttalip Özcan, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2015.
- Lukács, György, *Avrupa Edebiyatı ve Varoluşçuluk*, çev. Vural Yıldırım, Ankara: Epos Yayınları, 2011.
- Lukács, György, *Estetik I*, çev. Ahmet Cemal, İstanbul: Payel Yayınları, 1978.
- Mehta, V. R., *Foundations of Indian Political Thought: An Interpretation (From Manu to the Present Day)*, New Delhi: Manohar, 2015.
- Mendelsohn, Daniel, *Gender and the City in Euripides' Political Plays*, Oxford: Oxford University Press, 2002.
- Michael, Thomas, *In the Shadows of the Dao: Laozi, the Sage and the Daodejing*, Albany: State University of New York Press, 2016.
- Moore, Matthew J., *Buddhism and Political Theory*, Oxford: Oxford University Press, 2016.
- Müller, Reimar, "Das Menschenbild der sophistischen Aufklärung", (haz.) Reimar Müller, *Der Mensch als Mass der Dinge: Studien zum griechischen Menschenbild in der Zeit der Blüte und Krise der Polis*, Berlin: Akademie-Verlag, 1976, 239-268.
- Nachos, Isaj, "Der Mensch in der Philosophie der Kyniker", (haz.) Reimar Müller, *Der Mensch als Mass der Dinge: Studien zum griechischen Menschenbild in der Zeit der Blüte und Krise der Polis*, Berlin: Akademie-Verlag, 1976, 361-398.
- Ober, Josiah, *Mass and Elite in Democratic Athens: Rhetoric, Ideology, and the Power of the People*, Princeton: Princeton University Press, 1989.
- Okin, Susan Moller, *Women in Western Political Thought*, Princeton: Princeton University Press, 1979.
- O'Murray, Stephen, *Homosexualities*, Chicago: The University of Chicago Press, 2000.
- Podlecki, Anthony J., "Polis and Monarch in Early Attic Tragedy", (haz.) J. Peter Euben, *Greek Tragedy and Political Theory*, Berkeley: University of California Press, 1986, 76-100.
- Prince, Susan, *Antisthenes of Athens: Texts, Translations, and Commentary*, Ann Arbor: University of Michigan Press, 2015.
- Raaflaub, Kurt A., "Poets, Lawgivers, and the Beginnings of Political Reflection in Archaic Greece", (haz.) Christopher Rowe ve Malcolm Schofield, *The Cambridge History of Greek and Roman Political Thought*, Cambridge: Cambridge University Press, 2007, 23-59.
- Rubin, V. A., "Tzu-ch'an and the City-State of Ancient China", *T'oung Pao*, Second Series, 52(1/3), 1965, 8-34.
- Rullmann, Marit, *Kadın Filozoflar: Antikçağ'dan Aydınlanmaya Kadar*, çev. Tomris Mengüşoğlu, İstanbul: Kabalcı Yayıncılık, 1996.
- Sankrityayan, Rahul, "Budist Diyalektik", *Budizm ve Felsefe*, çev. Sibel Özbudun, İstanbul: Toplumsal Dönüşüm Yayınları, 1998, 7-14.
- Saxonhouse, Arlene W., "Myth and the Origins of Cities: Reflections on the Autochthony Theme in Euripides' *Ion*", (haz.) J. Peter Euben, *Greek Tragedy and Political Theory*, Berkeley: University of California Press, 1986, 252-273.
- Saxonhouse, Arlene W., *Women in The History of Political Thought: Ancient Greece to Machiavelli*, New York: Praeger, 1985.
- Seaford, Richard, *The Origins of Philosophy in Ancient Greece and Ancient India: A Historical Comparison*, Cambridge: Cambridge University Press, 2020.
- Sharma, Ram Sharan, *Aspects of Political Ideas and Institutions in Ancient India*, Delhi: Motilal Banarsidass, 2015.

- Shepherd, Kancha Ilaiah, *God as Political Philosopher: Buddha's Challenge to Brahminism*, New Delhi: Sage, 2019.
- Sohn-Rethel, Alfred, *Zihin Emegi Kol Emegi: Epistemoloji Eleştirisi*, çev. Ayşe Deniz Temiz, İstanbul: Metis Yayınları, [1951, 1970] 2010.
- Soudavar, Abolala, *The Aura of Kings: Legitimacy and Divine Sanction in Iranian Kingship*, Costa Mesta: Mazda, 2003.
- Starr, Frederick S., *Kayıp Aydınlanma: Arap Fetihlerinden Timur'a Orta Asya'nın Altın Çağı*, çev. Yusuf Selman İnanc, İstanbul: Kronik Kitap, 2019.
- Ste. Croix, G. E. M. de, *Antik Yunan Dünyasında Sınıf Mücadelesi*, çev. Çağdaş Sümer, İstanbul: Yordam Kitap, 2016.
- Ste. Croix, G. E. M. de, *Athenian Democratic Origins and Other Essays*, Oxford: Oxford University Press, 2005.
- Thomson, George, *Eski Yunan Toplumu Üzerine İncelemeler 2: İlk Filozoflar*, çev. Mehmet H. Doğan, İstanbul: Yordam Kitap, [1955] 2021.
- Thomson, George, *Tragedyanın Kökeni: Aiskhylos ve Atina*, çev. Mehmet H. Doğan, İstanbul: Payel Yayınları, [1941] 2004.
- Van Norden, Bryan W., *Introduction to Classical Chinese Philosophy*, Indianapolis: Hackett Publishing Company, 2011.
- Varma, Vishwanath Prasad, *Ancient and Medieval Indian Political Thought*, Agra: Lakshmi Narain Agarwal, 2013.
- Vickers, Michael, *Sophocles and Alcibiades: Athenian Politics in Ancient Greek Literature*, Oxon: Routledge, 2014.
- Walzer, Michael vd. (haz.), *The Jewish Political Tradition: Volume 1: The Authority*, New Haven: Yale University Press, 2000.
- Wang, Huaiyu, "On Ge Wu: Recovering the Way of the 'Great Learning'" *Philosophy East and West*, 57(2), 2007, 204-226.
- Whitehead, David, *The Ideology of the Athenian Metic*, Cambridge: Cambridge Philological Society, 1977.
- Wiesehöfer, Josef, *Ancient Persia from 550 BC to 650 AD*, çev. Azizeh Azodi, London: I. B. Tauris, 2001.
- Wood, Ellen Meiksins, *Yurttaşlardan Lordlara: Eskiçağlardan Ortaçağlara Batı Siyasal Düşüncesinin Toplumsal Tarihi*, çev. Oya Köymen, İstanbul: Yordam Kitap, 2009.
- Wood, Neal, *Cicero's Social and Political Thought*, Berkeley: University of California Press, 1988.
- Xiao Jiefu ve Li Jinquan, *An Outline History of Chinese Philosophy*, Beijing: Foreign Language Teaching and Research Press, 2008.
- Young, Jr, T. Cuyler, "The Consolidation of the Empire and its Limits of Growth under Darius and Xerxes", (haz.) John Boardman vd., *The Cambridge Ancient History: Second Edition: Volume IV: Persia, Greece and the Western Mediterranean c. 525 to 470 B.C.*, Cambridge: Cambridge University Press, 2006, 53-111.
- Zartaloudis, Thanos, *The Birth of Nomos*, Edinburgh: Edinburgh University Press, 2019.

KOZMOLOJİK TEORİLERİN GERİ DÖNÜŞÜ: DEMİR ÇAĞI İMPARATORLUKLARI (M.Ö. IV.-M.S. II. YÜZYIL)



Demir Çağı'nın kent devletleri M.Ö. IV.-III. yüzyıllarda yerlerini yavaş yavaş imparatorluklara bırakmaktaydı.¹ Doğu Akdeniz'de Yunan *polis*'lerinin, Mezopotamya ve Mısır kent devletlerinin yerini Makedonya İmparatorluğu almıştı. Onun batısında, İtalyan yarımadasında ortaya çıkan bir diğer güç Roma, II. yüzyılda tüm Akdeniz havzasına egemen oldu ve zamanla egemenlik alanını Atlantik Okyanusu'na doğru genişletti. İran topraklarında Makedonya İmparatorluğu ve onun ardılı olan Seleukos Devleti'nden sonra Part Hanedanı kurulmuştu. Maurya Hanedanı, Hindistan yarımadasının büyük bir kısmında egemen oluyordu. Doğu Asya'da Qín Hanedanı, "Savaşan Krallıklar Dönemi"ne son vermiş ve Hân Hanedanının devralacağı merkezi bir imparatorluğun temelini atmıştı. Bütün bu imparatorlukların hükümdarları evrensel düzeyde bir egemenliğe sahip olduklarını iddia ediyordu. Teoride dünyanın, pratikte kendileri ve müttefikleri tarafından bilinen dünyanın tamamına hükmediyor, başka hükümdarları kendilerine eşit ya da rakip kabul etmiyorlardı. Demir Çağı imparatorluklarının kurulmasıyla sömürü de dönüşüyordu; pek çok örnekte hem tarımsal hem de kentsel üretim imparatorluk yöneticilerinin denetimi altına giriyor, yönetici-mülk sahibi sınıf sömürüyü artırıp artık ürüne el koyuyordu, biriken artık ürün savaşlara harcanıyordu.²

Demir Çağı'nın erken dönemlerinde ortaya çıkmış kentler varlıklarını sürdürüyordu ve bunların bazısındaki sınıf çatışmaları, imparatorlukların kurulduğu ya da güçlendiği dönemlerde de sürmüşse bile, bu yeni dönemde eski kentlerin çatışan sınıflarının imparatorun tebaası olarak eşitlendiği örneklerle çokça rastlanıyordu. Haraççı üretim tarzı yeniden güçleniyordu, güçlü bir merkezde toplanan yönetici, mülk sahibi ve askerî sınıf ittifakı ile geniş

1 Boris Stremlin, "The Iron Age World-System", *History Compass*, 6(3): 2008, s. 980 vd.

2 Neil Faulkner, *Marksist Dünya Tarihi: Neandertallerden Neoliberallere*, çev. Tuncel Öncel, İstanbul: Yordam Kitap, 2014, s. 77.

bir üreticiler sınıfı arasında bir ayrışma yaşanıyordu. Elbette dönemin şartları Tunç Çağı'ndakilerden farklıydı ve bu dönemin haraççı üretim tarzı da ideolojisi de Tunç Çağı'nda olmayan bir kentleşme düzeyiyle, kentli sınıfların varlığıyla sentezlenerek gelişecekti. Bunun yanında, yeniden kurulan haraççı üretim tarzı, her bölgede farklı şekilleniyordu, örneğin toprak sahibi soyluların güçlü bir özel mülkiyet rejimiyle mülklerini güvence altına aldığı Roma'da merkezi-emperyal devlet bu soylularla ittifak halinde kurulacaktı.

Emperyal yayılma süreci, dönemin şartlarına göre uzak mesafeler arasındaki ulaşımı ve iletişimi kolaylaştırmıştı, bu da hem bilimsel-teknolojik alandaki yenilikleri hem de farklı uygarlık alanları arasındaki ilişkileri, etkileşimleri ve bilgi akışlarını mümkün kılmıştı. Makedonya'nın yükselişini takiben sanat ve düşünce tarihinde "Hellenistik Dönem" olarak adlandırılan dönem başlayacaktı: Atina halen kültürel-sanatsal merkez konumundaydı ancak imparatorluğun sağladığı toplumsal hareketlilikle birlikte Mezopotamya, Mısır ve Yunan dünyaları arasında ilişkiler kuruluyordu. Asya'nın çeşitli bölgelerinde, uzak mesafeler arasında bilgi dolaşımı da ticaret yollarının gelişimiyle (özellikle de İpek Yolu'nun kurulmasıyla) kolaylaşmıştı. Önceki dönemde entelektüel-felsefi canlanmayı başlatan düşünürlerin öğrencileri bu yeni dönemde ekoller oluşturmuyordu. Yunan dünyasında daha önce şekillenen Platoncu, Aristotelesçi ve Kynik okullar bu dönemde çeşitlenmiş, bunlara Stoacılık ve Epikürosçuluk gibi yeni okullar eklenmişti. Bu okullar Roma dünyasında çeşitlenip gelişmeye devam edecekti. Çin'de Konfüçyüsçü, Daoist ve Mohist düşünürler, Konfüçyüs'ün, Láozi'nin ve Mòzi'nin düşüncelerini yeni şartlara göre yeniden yorumluyordu. Hindistan'daysa Budizm altın çağını yaşayıp yeni yorumlara tabi tutulurken *brāhmaṇ*'lar da hem Budistlere hem de yeni şartlara yanıt vermek için çaba gösteriyor, çok sayıda düşünsel ve edebi eser üretiyordu.

Bu bölümün ilk başlığında, Makedonya yayılması sırasında ve Hellenistik krallıklar döneminde siyasal düşüncenin gelişimini inceleyeceğiz. İkinci olarak, Roma siyasal düşüncesinin M.Ö. III. yüzyıldan M.S. II. yüzyılın sonlarına uzanan gelişimini ele alacağız. Son bölümün konusuysa, bu zaman aralığında Çin ve Hindistan'da siyasal düşünce alanında ortaya çıkan gelişmeler olacak.

1. Hellenistik Dönemde Siyasal Düşünceler

Büyük İskender'in ölümünden (323) sonra elli yıl boyunca Büyük İskender'in komutanları (*diadokhos*'lar) kendi aralarında savaşçı imparatorluk topraklarını paylaşmak için aralarında mücadele verdiler. Bu arada kendi denetimlerinde bulunan bölgelerdeki egemenliklerini de güçlendirdiler. Diğer Yunan *polis*'leri gibi Atina da bağımsızlığını bir süre koruyabildiyse bile 307'den itibaren Makedonya egemenliği altına girdi. Tüm Doğu Akdeniz havzasına yayılan bu

uzun çatışmalar 275'te sona erdiğinde, Makedonya ve Yunan yarımadasında Antigonid Hanedanı; Trakya, Batı ve Kuzey Anadolu'da Bergama merkezli Attalid, Mısır'da Ptolemaios Hanedanı; İç Anadolu ve Mezopotamya'dan İran'a uzanan geniş topraklardaysa Seleukos Hanedanı egemenlik kurmuştu.

a. Makedonya Yayılmasının İlk Yıllarında Felsefe

Hellenistik dönemin en etkili düşünce akımları arasında kuşkuculuk gelir. Kuşkuculuğun temelleri önceki yüzyılların bir dizi düşünce okuluna dayanır: Atina'da sofistler ve Sokrates, İyonya'da Demokritos gibi filozoflar, Kuzey Afrika'daysa Kyrene Okulu mutlak hakikat iddialarını çeşitli düzeylerde tartışmaya açmıştı. Akademeia'nın yönetimini Platon'un ölümünden sonra devralan Speusippos'un etkisiyle bu okulun Platon'un orta ve geç dönem fikirlerini terk ettiğini, Sokrates'e ve genç Platon'un öğretilerine geri döndüğünü görmüştük: Akademeia artık mutlak hakikat iddiaları karşısında sorgulayıcı bir tavır takınan, kuşkucu yanları ağır basan bir okuldu. Kuşkuculuğun etkisinin Makedonya yayılmasıyla birlikte artmasının başlıca nedeni, bu hızlı toprak yayılması sayesinde filozofların Anadolu, Mezopotamya, Pers, hatta Hint düşünce geleneklerinin temsilcileriyle doğrudan temaslar kurma olanağı bulmaları ve mutlak hakikat iddialarını sorgulamaya açmalarıdır. Demokritos'un izleyicisi olup onun kuşkucu eğilimlerini geliştiren Anaksarkhos ve Elisli Pyrrhon kuşkuculuğun kurucusu kabul edilir. Her ikisi de Büyük İskender'e Doğu seferleri sırasında eşlik etmiş, Hint düşünürleriyle bağlantıya geçmişti. Anaksarkhos *Krallık Üzerine* adlı bir eser yazmış, hatta bir Hint düşünürü onu "saray düşünürü" olarak niteleyip eleştirmişti. Yaşamının sonlarına doğru kamu yaşamından uzaklaşmıştı.³ Pyrrhon'un yazılı bir eseri yoktu, ancak Doğu seferlerinden döndükten sonra Yunan filozoflarını büyük ölçüde etkilemiş ve onların Doğu düşünce geleneklerine ilgi duymalarını sağlamıştı.

III. yüzyılın son çeyreğinde Atina bağımsızlığını bütünüyle yitirmemişti, demokratik kurumlar varlıklarını sürdürüyordu. Atina'da önceki dönemlerde ortaya çıkmış okullar (Akademeia, Lykeion, Kynikler) faaliyetlerine devam ediyordu. Kentler arası hareketliliğin artmasının da etkisiyle bu okullarda Atina yurttaşlarının yanında *metoikos*'lar giderek görünürlük kazanıyordu. Okulların başında bulunan kişiler (*skholarkhos*'lar) genel eğilimleri belirleme konusunda gayet etkiliydi. Akademeia yöneticileri Speusippos'un başlattığı kuşkucu yorumu devam ettirmişti. Lykeion'un yönetimini devralan Theophrastos Aristoteles'in *politeia* biçimleri üzerine araştırmalarını sürdürmüş, *nomos* kavramı üzerine (muhtemelen dönemin *polis*'lerinden örnekleri

3 Oswyn Murray, "Hecataeus of Abdera and Pharaonic Kingship", *The Journal of Egyptian Archaeology*, 56, 1970, s. 165.

incelediği) yirmi dört bölümlük bir çalışma hazırlamıştı. Theophrastos'un çok sayıda eserinden pek azı sonraki dönemlere ulaşmıştır; bunlar arasında oligarşi yanlılarını eleştirdiği satırlar da bulunur.⁴ Buradan düşünürün Atina demokrasisini desteklediği sonucuna varılabilir.

Theophrastos'un öğrencisi Aristotelesçi filozof Phaleronlu Demetrios, on yıl boyunca (317-307) Makedonya hükümdarlarının onayıyla Atina'nın fiili yöneticisi olmuştur. Bu dönemde Atina sistemi genel hatlarıyla korunsa da hükümdarın isteği ve Demetrios'un düzenlemeleriyle katılımcı yurttaşlık servet esasına göre kısıtlanmıştı.⁵ Dönemin en yetenekli komedyacı yazarı Menandros bu dönemde eser vermişti; kendisi Demetrios'un yakınlarındandı.⁶ Aristophanes gibi önceki dönemlerin komedyacı yazarlarının aksine Menandros ve diğer "Yeni Komedyacı" yazarları açıkça politik temalara yer vermiyor, politik değinilerini üstü kapalı bir şekilde yapıyorlardı.⁷ Korolar, Aristophanes'in oyunlarında politik eleştiri yaparken Menandros'un oyunlarında tamamen sessizleşmişti.

Önceki dönemde oluşmuş okullardan Kynik okulun Hellenistik dönemdeki gelişimi dikkat çekicidir. Sinoplu Diogenes'in İskender'le karşılaşmalarına dair öykülerin⁸ gerçeği yansıtmayı yansıtmadığını bilemiyoruz; ancak, imparatora söylediği meşhur "Güneşimi engelleme yeter" sözünden hükümdarlara teveccüh etmediği gibi genel bir sonuç çıkarmak mümkündür. Diogenes'in izleyicisi olan Kynikler, polis'in itibarını kaybettiği ve imparatorluk gibi alternatif yapılanmalar üzerine düşünüldüğü bir dönemde polis'e eleştiriler yöneltmeye devam etmiş, kendi kendine yeten bireyi öğretilerinin merkezine yerleştirmişlerdi.⁹ Dünyevi iktidarın kötü olduğunu düşünüyor, iktidardan uzaklaşmaya çalışmakla kalmıyor, başkalarını da onu reddetmeleri için ikna etmeye uğraşıyorlardı.¹⁰ Kyniklerin hayalindeki polis hem doğa dünyasıyla hem de tanrısal dünyayla uyumluydu; bir kentle sınırlı değildi, herhangi bir coğrafi, ırksal ya da toplumsal sınır tanımayan, tüm dünya (kosmos) üzerine yayılmıştı.¹¹ Bu dönemin Kyniklerinden Thebaili Krates'in yazdığı bir şiirden küçük bir parça

4 Theophrastos, *Karakterler*, çev. Candan Şentuna, Ankara: Dost Kitabevi, 1998, XXVI.

5 Lara O'Sullivan, *The Regime of Demetrius of Phalerum in Athens, 317-307 BCE: A Philosopher in Politics*, Leiden: Brill, 2009, s. 290.

6 O'Sullivan, *The Regime of Demetrius of Phalerum in Athens*, s. 308.

7 Robert Germany, "The Politics of Roman Comedy", (haz.) Martin T. Dinter, *The Cambridge Companion to Roman Comedy*, Cambridge: Cambridge University Press, 2019, s. 67.

8 Diogenes Laertios, *Ünlü Filozofların Yaşamları ve Öğretileri*, çev. Candan Şentuna, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2007, VI.38, 44, 60.

9 J. L. Moles, "The Cynics and Politics", (haz.) André Laks ve Malcolm Schofield, *Justice and Generosity: Studies in Hellenistic Social and Political Philosophy: Proceedings of the Sixth Symposium Hellenisticum*, Cambridge: Cambridge University Press, 1995, s. 141.

10 Moles, "The Cynics and Politics", s. 154.

11 Moles, "The Cynics and Politics", s. 140.

günümüze ulaşmıştır. Düşünür burada “Pera” adlı bir kenti anlatıyordu: “bu kentte kekik, sarmısak, incir ve ekmek somunu çıkar; / bunlar için insanlar birbirleriyle savaşmazlar, / ne para ne de ün kazanmak için silahlanmazlar.”¹² Anlaşılan onun ütopyası üretime dayalı, barışçıl bir yerleşimdi.

Onesikritos’tan başlayarak Hellenistik dönemin Kynik filozofları, imparatorları doğaya uygun “iyi yaşam”ı kurabilecek figürler olarak görmeye başlayacaktı. Onesikritos, Büyük İskender’in ordusunda görev almış, imparatorun saray filozofu haline gelmiş ve onu “dünya krallarının en büyüğü” olduğu için övmüştü. Diogenes’in ve erken dönem Kyniklerin öğretileriyle uyumsuz olan bu yaklaşıma rağmen Onesikritos kimi Kynik ilkeleri benimsiyor, örneğin bireyliğe önem veriyor, gösterişi reddediyor ve *kosmopolis* idealini savunuyordu. Buna karşılık İskender’i bir tanrısal kurtarıcı olarak övmesi ve Kynik ideallere uygun bir *kosmopolis*’in kralı olarak selamlaması onun Hellenistik dönem politikasıyla Kynik idealleri eklemlenmiş olduğunu gösteriyordu.¹³ Aynı dönemdeki bir diğer Kynik filozof Kerkidas da politikacı, ordu komutanı ve kanun koyucu olarak faaliyetler yapmıştı.¹⁴ Böylece Atina toplumuna radikal bir eleştiri olarak doğan Kynik düşünce Hellenistik dönemde siyasal iktidarla barışık hale gelmeye başlıyordu.

b. Atina’nın Yeni Okulları: Stoacılık ve Epikurosçuluk

Sokrates’in, Platon’un ve Aristoteles’in dönemlerinde *polis*’in mülk sahipleri için bir siyasal ve toplumsal örgütlenme modeli olduğunu görmüştük. Makedonya etkisi arttıkça mülk sahibi sınıflar ve onların ideologları bu *polis* yüceltmesini bir kenara bırakmaya başlamıştı. *Polis*’e bağlı olmakla övünen yurttaş, yavaş yavaş monark karşısında diğer bireylerle eşitlenen herhangi bir bireye dönüşüyordu, bu arada emperyal yayılma sürdükçe dinsel cemaatlere ya da aynı dili konuşan topluluklara bağlılık da anlamını yitiriyordu.¹⁵ Bu yeni dönemde pek çok düşünürün *polis* üzerine düşünmek yerine çıkış noktası olarak bireyi alması şaşırtıcı değildir. Hellenistik dönem düşünürleri bireyin bir yandan tüm insanlar topluluğuyla, diğer yandan da doğa (ve onunla bir bütün oluşturan evren/*kosmos*) ile ilişkilerini yeniden düşünme gereği duymuştu.¹⁶ Stoa (“Revak”) ve Kepos (“Bahçe”) okulları böyle bir dönemde ortaya çıkmıştı.

Dönemin en etkili düşünürlerinden biri olan, Stoa okulunun kurucusu Zenon, Kition kentinde (gün. Larnaka, Kıbrıs) doğmuş, Kynik filozof

12 Diogenes Laertios, *Ünlü Filozofların Yaşamları ve Öğretileri*, VI.85.

13 Moles, “The Cynics and Politics”, s. 145, 148-149, 156.

14 Moles, “The Cynics and Politics”, s. 151.

15 Benjamin Farrington, *Science and Politics in the Ancient World*, London: George Allen & Unwin, 1939, s. 194-195.

16 Agnes Heller, *Renaissance Man*, London: Routledge & Kegan Paul, [1967] 1978, s. 103.

Krates'ten etkilenmiş, 301 yılı civarında Atina'ya yerleşmişti. Atina agorasının kuzey tarafında *Poikilē Stoa* ("Resimli Revak") adı verilen yapıda felsefe dersleri vermeye başlamıştı, çevresinde toplananlara zamanla "Stoacılar" adı verilecekti. Stoacılar erdem ve bilgeliğin filozoflara mahsus olmadığını kabul etse de pratikte küçük bir yurttaşlar grubuna hitap ediyordu.¹⁷ Zenon ve öğrencilerinin temel meselesi, doğa, akıl, tanrı, kozmos ve yasa arasındaki ilişkiyi ortaya koymaktı.¹⁸ Zenon'a göre insanın amacı doğaya uygun yaşamaktır; doğayı takip edenler, erdeme uygun yaşayanlardı.¹⁹ "Ortak (*koinos*) yasa"nın, yani "doğru aklın" evrende var olan her şeyde akıp gittiğini söylüyor ve onu evrenin yöneticisi tanrı Zeus'la özdeşleştiriyordu.²⁰ Böylece insani bir özellik olan zihni/aklı (Platon'un da *Yasalar*'da yaptığı gibi) doğaya ve tüm evrene yayıp yüceltmış, yine insani bir düzenleme olan yasayı da doğal-kozmik bir kavram olarak idealize etmişti. Kozmosun her unsuru akıl yoluyla diğer unsurlara bağlıydı ve bu akılsal bağlantı, var olan her şeyin "yasa"sıydı. Stoacıların "ortak yasa"sı, bir yandan Anaksimandros ve Antiphon gibi düşünürlerin yasallıkla ilişkilendirdikleri doğa anlayışını, diğer yandan da Aristoteles'in *Nikomakhos'a Etik*'te ortaya attığı ancak ayrıntılandırmadığı doğa adaleti/hukuku kavramını anımsatıyordu. "Ortak yasa" (sonraki dönemlerin Stoacılarının adlandırmasıyla "doğal yasa") aşkın bir tanrı ya da dışsal bir doğa tarafından koyulan bir kurallar bütünü değildi; insana ve tüm varlıklara içkindi. Zenon ve izleyicileri, "kader" kavramını da ortak yasa ve doğayla ilişkilendiriyordu: Kader, birbirleriyle bağlantılı nedenler ve dünyanın ona göre yönetildiği "akıl"dı.²¹ Meydana gelen her şey katı bir nedensellik ağının sonucu olarak ortaya çıkıyor, bu anlamda kaçınılmaz bir nitelik taşıyordu.

Zenon (tıpkı Platon ve Diogenes gibi) *Politeia* başlıklı bir eser yazmıştı, ancak bu eser günümüze ulaşmamıştır. Kitabın özetlerinden anladığımız kadarıyla Zenon eğitimi gereksiz buluyordu. İnsanların doğumundan itibaren doğa onlara neyin zararlı, neyin yararlı ve neyin uygun olduğu konusunda bilgiler veriyordu. Doğal akıllarını kullanarak erdemli hale gelen bilge kişiler, "yurttaş", "arkadaş", "akraba" ve "özgür" sıfatlarını taşıyabilenlerdi.²² Onun hayal ettiği toplulukta, tapınaklara, mahkemelere ve *gymnasion*'lara yer yoktu. Kadınlarla erkeklerin giyimlerinde herhangi bir fark olmayacaktı ve insanlar

17 Heller, *Renaissance Man*, s. 102.

18 Katja Maria Vogt, *Law, Reason, and the Cosmic City: Political Philosophy in the Early Stoa*, Oxford: Oxford University Press, 2008, s. 7.

19 Zenon, *İnsan Doğası Üzerine*, (akt.) Diogenes Laertios, *Ünlü Filozofların Yaşamları ve Öğretileri*, VII.87.

20 Diogenes Laertios, *Ünlü Filozofların Yaşamları ve Öğretileri*, VII.88.

21 Diogenes Laertios, *Ünlü Filozofların Yaşamları ve Öğretileri*, VII.149.

22 Diogenes Laertios, *Ünlü Filozofların Yaşamları ve Öğretileri*, VII.32-33.

bedenlerinin herhangi bir parçasını saklama gereği duymayacaktı.²³ Zenon, ailelerin ortak olmasını da savunuyor, böylece Platon'un filozoflar ve askerlerle sınırladığı aile ortaklığı ilkesini tüm topluluğa yayıyordu. Demokrasi, krallık ve aristokrasinin karması bir *polis* biçimi hayal ettiği de rivayet edilir.²⁴ Kyniklerin *kosmopolis* idealini erken dönem Stoacıların benimseyip benimsemedikleri tartışma konusudur. Kimi Antikçağ tarihçileri Stoa düşünürlerinin tümünün bu ideali savunduğunu yazsa da Zenon ve ilk nesil öğrencilerinin *kosmopolis* yerine *polis* sınırları çerçevesinde bir ideal topluluk hayali kurmuş olmaları mümkündür.²⁵

Zenon'un, kendi döneminin yöneticileri ve *polis*'i karşısında nasıl bir tutum sergilediği konusunda yine ancak onun hakkında yazılanlardan yola çıkarak bir tahmin yürütebiliriz. Yaşlılığında, kral Antigonos'la mesafeli de olsa iyi ilişkiler kurduğu, yaşamının sonuna doğru Atina yurttaşlarının takdirlerini içeren bir belgeyi kendisine sundukları aktarılmaktadır.²⁶ Zenon'un ve izleyicilerinin bilgelerin nasıl yaşaması gerektiğine dair değerleri de onların *polis* yaşamını bütünüyle reddetmediklerini gösterir. Onlara göre bilgelerin evlenmesinin ve çocuk sahibi olmasının önünde bir engel yoktu.²⁷ Zenon'dan sonraki en önemli Stoacıları Khrysippos, bilginin engellenmediği sürece politika yapabileceğini, böylece erdemsizliği durdurup erdemin yayılmasını sağlayabileceğini yazmıştı.²⁸

Zenon'la aynı dönemde, M.Ö. III. yüzyılın başlarında Atina'da etkili olan bir diğer filozof Samoslu Epikuros'tu. Atina'ya yerleşmesini takiben 306 civarında Kepos (Bahçe) Okulu'nu kurmuştu. Dönemin pek çok filozofundan farklı olarak kadınları da derslerine kabul ediyordu. Tıpkı Stoacılar gibi Epikurosçular da erdemin ve bilgeliğin filozoflara mahsus olmadığını kabul etmelerine rağmen pratikte küçük bir yurttaşlar grubuna hitap ediyorlardı.²⁹ Epikuros, birkaç nesil önce Leukippos ve Demokritos'un geliştirdiği atomcu düşüncüyü ileri taşımıştı. Evren boşluktan ve bedenlerden/maddeden oluşuyordu, maddelerin yapıtaşısıysa devinim halindeki bölünemez (*atoma*) unsurlardı.³⁰ Doğa olaylarını mitlerle açıklamak yerine her fenomenin içsel nedenselliğini açıklamaya girişiyor, nedenleri bilen insanların korkularından arınacağını (*ataraksia*),

23 Diogenes Laertios, *Ünlü Filozofların Yaşamları ve Öğretileri*, VII.33.

24 Diogenes Laertios, *Ünlü Filozofların Yaşamları ve Öğretileri*, VII.131.

25 Daniel S. Richter, *Cosmopolis: Imagining Community in Late Classical Athens and the Early Roman Empire*, Oxford: Oxford University Press, 2011, s. 61 vd.

26 Diogenes Laertios, *Ünlü Filozofların Yaşamları ve Öğretileri*, VII.6-12.

27 Diogenes Laertios, *Ünlü Filozofların Yaşamları ve Öğretileri*, VII.121.

28 *Yaşamlar*, (akt.) Diogenes Laertios, *Ünlü Filozofların Yaşamları ve Öğretileri*, VII.121.

29 Heller, *Renaissance Man*, s. 102.

30 "Herodotos'a Mektup", (akt.) Diogenes Laertios, *Ünlü Filozofların Yaşamları ve Öğretileri*, X.39-41.

dinginliğe ulaşacağını söylüyordu.³¹ Nedenler üzerine yeterince düşünen kişi, insanlar arasında bir tanrı gibi olacaktı.³² Onun Demokritos'tan farkı, doğanın mutlak bir zorunluluğa tabi olduğunu düşünmemesi ve doğada bir rastlantısallığa/olumsallığa yer vermesiydi. Bu rastlantısallık vurgusuyla, tüm var olanlar arasındaki akıl-nedensellik bağlarını temel alan Stoacılar da ayırıyordu. Dolayısıyla doğa insanlar için mutlak bir yol gösterici olamazdı.³³ Epikuros, Aristoteles'in teleolojik doğa anlayışını da kabul etmiyordu;³⁴ ona göre doğadaki hareketler herhangi bir amaca yönelmiyordu. İnsanların yaratılışları gereği önceden belirlenmiş bir görevlerinin olduğunu düşünmemesi, erkeklerle kadınlar arasında özsel bir ayırım yapmasını engellemiş olabilir.³⁵ Yine de Epikuros'un atomculuğunun bütünüyle materyalist bir zemini yoktu. Doğadaki rastlantısal/olumsal dizilimi "özgürlük" olarak kavramsallaştırıyor, atomların diziliminde (dolayısıyla doğada) özgürlüğün, özgür iradenin de rol oynadığını savunuyordu. Bu onu katı bir determinizmden uzaklaştırırsa da insana dair bir kavram olan özgürlüğü doğaya atfetmesi onun doğayı insanbiçimci bir şekilde anlamasına neden oluyordu.

Epikuros'tan günümüze kalan fragmanlarda *polis*'e, yönetime ve yurttaş da dair ayrıntılı değerlendirmelere rastlanmaz. O, bu konulara değindiğinde sıklıkla insanların güvenliğinin sağlanması gerektiğini söylüyordu. İlk nesil Kyniklerden farklı olarak var olan *polis*'leri ve yönetimi radikal biçimde reddetmemiş, aksine, insanların güvenliğinin sağlanması için iktidar (*arkhe*) ve yönetimin gerekli ve doğaya da uygun olduğunu yazmıştı.³⁶ Epikuros "politik" sözcüğünün geçtiği nadir cümlelerinden birinde "günlük uğraşların ve politik işlerin hapisanesinden" kurtulmak gerektiğini söylemiş,³⁷ özdeyişlerinden birinde güvenliğin "dingin yaşamda" ve "kitleden uzakta" elde edilebileceğini savunmuştu.³⁸ Ancak onun bu sözleri birer tavsiye niteliğindeydi; izleyicilerini politik yaşamdan çekilmeleri için zorlamıyordu.³⁹ Atina civarlarında satın aldığı bir bahçede dostlarıyla sade bir yaşam sürecekti.⁴⁰ Onun ideal topluluğu belki de dostların kendi aralarında oluşturduğu, var olan *polis*'lerin çeperinde yer alan bir topluluktu.

31 "Pythokles'e Mektup", (akt.) Diogenes Laertios, *Ünlü Filozofların Yaşamları ve Öğretileri*, X.85-86, 116.

32 "Menoikeus'a Mektup", (akt.) Diogenes Laertios, *Ünlü Filozofların Yaşamları ve Öğretileri*, X.135.

33 Ryan K. Balot, *Greek Political Thought*, Malden: Blackwell, 2006, s. 291.

34 Balot, *Greek Political Thought*, s. 290.

35 Jean Salem, *Tel un dieu parmi les hommes: l'éthique d'Epicure*, Paris: Vrin, 1994, s. 157.

36 (Akt.) Diogenes Laertios, *Ünlü Filozofların Yaşamları ve Öğretileri*, X.140.

37 Epikuros, "Vatican Sayings", çev. Peter Saint-Andre, 2010, §58, monadnock.net/epicurus/vatican-sayings.html, erişim tarihi: 26/10/2019.

38 (Akt.) Diogenes Laertios, *Ünlü Filozofların Yaşamları ve Öğretileri*, X.143.

39 Salem, *Tel un dieu parmi les hommes*, s. 145.

40 Diogenes Laertios, *Ünlü Filozofların Yaşamları ve Öğretileri*, X.10-11.

İnsanların birbirlerine zarar vermemeleri ve birbirlerinden zarar görmemeleri için neyin gerekli olduğu “doğanın hukuku” (*physeōs dykaion*) vasıtasıyla biliniyordu.⁴¹ Özgürlük üzerine kurulu doğa felsefesinin izleri, onun adalete dair tespitlerinde görülür: Bu tespitlerinde, özgür irade sahibi bireylerin kendi aralarında vardığı anlaşmalar esastı. Adalet de adaletsizlik de insanlar arası ilişkilerde ortaya çıkıyordu: İnsanların birbirlerine zarar vermemek için bir anlaşmaya varmasıyla (ya da sözleşme yapmasıyla) adalet oluşuyordu.⁴² Adaleti özgür bireylerin vardığı bir anlaşma olarak tanımlaması XVII. yüzyıldan sonra Avrupa’da yaygınlaşacak olan toplumsal ahit/sözleşme teorilerinin habercisi olarak okunabilir,⁴³ ancak aynı dönemlerde Çin’de (Mòzı) ve Hindistan’da da (Budist metinler) benzer fikirlerin ortaya atıldığını anımsatmalıyız. Epikuros bu konuyu ayrıntılandırdıkça tezleri kuşkucuların yaklaşımına benzer bir hal alıyordu: “Adil olan” tanımı ülkenin özellikleri ve başka şartlara bağlı olarak değişiklik gösteriyordu; ortak yaşamın pratiğine uygun yararlılıkları olan şeyler “adil” niteliğini taşıyordu. Bir şeyin yararlılığının değişmesine bağlı olarak adil olma niteliği de değişebilirdi.⁴⁴

Epikuros’un izleyicileri sonraki dönemlerde de eser vermeye devam etti. Bu akımdan düşünürler, Kyniklere ve Stoacılara kıyasla saray çevrelerinde daha az yer bulabildi. Kimi Epikurosçuların siyaset üzerine yazdıklarından fragmanlar günümüze ulaşmıştır. Örneğin Oinoandalı (gün. Fethiye, Muğla yakınları) Diogenes isimli bir Epikurosçu düşünür, M.Ö. II. yüzyılda yazdığı bir metinde tüm insanların bilge olamayacağını, böyle bir hayalin gerçekleşmesi durumunda tanrıların yaşamının insanlara geçeceğini anlatıyordu. Bilgelerin oluşturduğu toplumda her şey adalet ve karşılıklı sevgiyle dolu olacak, surlara ve yasalara ihtiyaç kalmayacak, kölelere de bu toplumda yer olmayacaktı.⁴⁵

c. Hellenistik Krallıkların Siyasal İdeolojisi

Büyük İskender’in ölümünden sonra Makedonya İmparatorluğu topraklarında ortaya çıkan Ptolemaios, Attalid, Seleukos ve Bergama devletleri hızlıca entelektüel çekim merkezleri haline geldi. III. yüzyılın ilk yarısında Atina entelektüel açıdan yeni kurulan ya da güçlenen Hellenistik kentlerin gölgesinde kalmaya başlıyordu. Klasik dönem (V. yüzyıl) Yunan *polis*’lerinin

41 (Akt.) Diogenes Laertios, *Ünlü Filozofların Yaşamları ve Öğretileri*, X.150.

42 *Synthēkē*, “anlaşma” ya da “sözleşme”. (Akt.) Diogenes Laertios, *Ünlü Filozofların Yaşamları ve Öğretileri*, X.150.

43 Ernst Bloch, *Antike Philosophie: Leipziger Vorlesungen zur Geschichte der Philosophie, 1950-1956: Band I*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1985, s. 373.

44 (Akt.) Diogenes Laertios, *Ünlü Filozofların Yaşamları ve Öğretileri*, X.151-153.

45 Oinoandalı Diogenes: Smith, M. F., *Diogenes of Oinoanda: The Epicurean Inscription*, Naples: Bibliopolis, 1993, Fr. 56.

önemli bir kısmının nüfusu 40.000 civarındaydı, en büyükleri olan Atina sakinlerinin sayısı en iyi ihtimalle 155.000'e kadar çıkabilmişti. Buna karşılık Hellenistik dünyanın büyük kentleri İskenderiye ve Seleukia'nın her birinin nüfusu M.Ö. I. yüzyılda 400.000, Antakya ve Kudüs'ün nüfuslarıysa 120.000 civarındaydı.⁴⁶ Ptolemaiosların İskenderiye'de, Seleukosların Antakya'da, Attalidlerin Bergama'da kurdukları kütüphaneler Hellenistik kentlerin entelektüel canlılığının simgeleri idi. Hellenistik dönemde Yunan kültürünün Mısır ve Mezopotamya'ya yayıldığı sıkça söylenir, gerçekten de saydığımız bu Hellenistik kentlerde, Atina filozofları ya da İyonya şairleri çokça tanınıyordu. Buna karşılık Hellenistik dönemdeki "Hellenleşme"nin üst sınıflarla sınırlı olduğunu, Mısır ve Mezopotamya'da alt sınıfların Yunanca konuşup yazmadığını da belirtmeliyiz.⁴⁷

Mısır'da hüküm süren Ptolemaios Hanedanı döneminde, Yunan ve Mısır tanrıları ile efsaneleri birbirine eklenmişti. Bir süre sonra, Hellenistik krallıklar arası bilgi akışı geliştikçe Hint ve İran kökenli inanışlar da bunlara eklenecek ve Hermetizm oluşacaktı. Din alanındaki bu senkretik yaklaşım, dönemin sanat ve felsefe eserlerine de yansımıştı. Klasik dönem İyonya yazarlarının (örneğin Herodotos'un) Mısır toplumuna ve kültürüne ilgisi vardı, Hellenistik dönemde de Yunanca eser veren yazarlar Mısır'ı ilgiyle izlemeye devam etmişti. Kuşkucu düşünür Pyrrho'nun öğrencisi olan Abderalı Hekataios, IV. yüzyılın son çeyreğinde Mısır'da bulunmuştu: *Mısırlılar Üzerine* adlı, günümüze ulaşmayan, ancak Diodorus Siculus'un aktarımları sayesinde içeriğinden haberdar olduğumuz bir kitap yazmış,⁴⁸ bu kitapta pek çok konunun yanı sıra Mısır'daki krallık anlayışına da değinmiş ve diğer krallık örneklerinin aksine Mısır krallarının yazılı düzenlemelere göre hareket ettiklerine dikkat çekmişti.⁴⁹

Makedonya Kralı Kassandros'la arkadaşlık eden filozof Euemeros, muhtemelen belirli bir süre Ptolemaiosların Mısır'ında da yaşamıştı. *Kutsal Tarih* (IV. yüzyıl sonu) kitabındaki ütöpik bir anlatının içeriği hakkında bilgi sahibiyiz. Ancak, Euemeros öncelikle insanların en eski çağlarda hayvanlara benzer bir yaşam sürdüğünü anlatıyordu. Tanrı Zeus bu kuralsız yaşama son vermiş ve insanlara yasalar bahşetmişti.⁵⁰ Dolayısıyla Demir Çağı'nın başında pek çok düşünürün insan yapımı olduğunu hatırlattığı yasa, bu dönemlerde bir kez daha tanrısal kökenli olarak tasavvur edilmeye başlamıştı. Euemeros'un kitapta tasvir ettiği ideal ada (Pagkhaia), Hint Okyanusu'nda bulunuyordu. Önceki

46 Tertius Chandler ve Gerald Fox, *3000 Years of Urban Growth*, New York: Academic Press, 1974, s. 79-80.

47 A. H. M. Jones, "The Hellenistic Age", *Past & Present*, 27, 1964, s. 9, 18.

48 Murray, "Hecataeus of Abdera and Pharaonic Kingship", s. 144, 150.

49 Murray, "Hecataeus of Abdera and Pharaonic Kingship", s. 152.

50 Marek Winiarczyk, *The Sacred History of Euhemerus of Messene*, çev. Witold Zbirohowski-Kościa, Berlin: Walter de Gruyter, 2013, s. 22.

dönemlerde Yunan yazarların bahsettikleri Atlantis gibi hayali ya da ideal adalar Akdeniz’de veya Batı’da bulunurken, Euemeros’un ideal adasını Doğu’da, Hint Okyanusu’nda konumlandırması Hellenistik dönem yazarlarının Büyük İskender’in fetihleri sonrasında Hindistan’a gösterdikleri ilginin bir sonucuydu.⁵¹ Pagkhaia’nın üç önemli kenti ve bereketli toprakları vardı; yurttaşları üç sınıfa ayrılmıştı: Din adamları ve sanatçılar; köylüler; savaşılar ve çobanlar. Bunlar arasında din adamları yönetici konumundaydı.⁵² Ada sakinlerinin ev ve bahçelerinin dışında sahip oldukları herhangi bir şey yoktu; din adamları, ürünleri ve malları teslim alarak herkese adil şekilde bölüştürüyor, kendilerine bir kat fazla alıyorlardı.⁵³ Din adamlarının adanın dışına çıkması yasaklandığı gibi, değerli madenlerin de dışarı çıkarılmasına izin verilmiyordu.⁵⁴

Makedonya İmparatorluğu’nun parçalanmasıyla eski Pers topraklarında kurulan Seleukos Devleti (330-140) gerek siyasal, gerekse kültürel açıdan merkezi öneme sahip olsa da bu devletten günümüze ulaşan belgeler son derece az sayıdadır. Diğer Hellenistik krallıklarda olduğu gibi Seleukoslarda da hükümdarlar tanrılaştırılmıştı.⁵⁵ Seleukoslar hem Hahâmeniş siyasal ideolojisinin hem de Mezopotamya halklarının ideolojilerinin mirasçılarıydı.⁵⁶ “Borsippa Silindiri” adıyla bilinen tablette (268/267) Kral I. Antiokhos, Babil hükümdarlarının tapınak inşa etmek gibi geleneksel görevlerini devraldığını ilan ediyordu.⁵⁷ Yine Mezopotamya halklarına yönelik metinlerinde Seleukos kralları tıpkı önceki Mezopotamya hükümdarları gibi kendilerini çoban olarak tanımlıyordu.⁵⁸ Bütün bunlar, Seleukos Devleti’nde haraççı ideolojinin çeşitli unsurlarıyla beraber benimsenmeye başladığını göstermektedir: Merkezi devlet tarıma dayalı üretimi denetledikçe ve üreticilere güvenlik vadettikçe hem hükümdar ile tanrılar arasında bağlantı kuruluyor hem de hükümdar “çoban” gibi sıfatları kullanarak yönetilenler üzerindeki hegemonyasını perçinliyordu. Elbette Seleukos hegemonyasındaki topraklar birdenbire haraççı üretim tarzına göre dönüşmemişti, Seleukia ve Antakya gibi muazzam kentle-

51 Winiarczyk, *The Sacred History of Euhemerus of Messene*, s. 17.

52 (Akt.) Diodorus Siculus, *Diodorus of Sicily in Twelve Volumes: III: Books IV (Continued)* 59-VIII, çev. C. H. Oldfather, London: William Heinemann, 1939, V.45.3; Messeneli Euhemerios, “Kutsal Metinler”, (haz.) Sadık Usta, *İlkçağ Utopyaları: Mükemmel Toplum ve İlk Devlet Teorileri*, İstanbul: Kaynak Yayınları, 2015, s. 229-239.

53 (Akt.) Diodorus Siculus, V.45.5.

54 (Akt.) Diodorus Siculus, V.46.4.

55 Kyle Erickson, “Another Century of Gods? A Re-Evaluation of Seleucid Ruler Cult”, *The Classical Quarterly*, 68(1), 2018, s. 97-111.

56 Kathryn Stevens, “The Antiochus Cylinder, Babylonian Scholarship and Seleucid Imperial Ideology”, *The Journal of Hellenic Studies*, 134, 2014.

57 Amélie Kuhrt ve Susan Sherwin-White, “Aspects of Seleucid Royal Ideology: The Cylinder of Antiochus I from Borsippa”, *The Journal of Hellenic Studies*, 111, 1991.

58 Linda T. Darling, *A History of Social Justice and Political Power in the Middle East: The Circle of Justice from Mesopotamia to Globalization*, London: Routledge, 2013, s. 38.

rin de bulunduğu bu topraklarda haraççı ideoloji çoğunlukla yönetici sınıfın temennisini yansıtsa da bunun gerçeklikle tam bir uyum içinde olmadığını tahmin edebiliriz. Antakyalı bir tüccar ya da Seleukialı bir zanaatkârın bu ideolojiyi ne kadar benimsediğini bilmiyoruz.

Ptolemaios ve Seleukos devletlerinin sınır boylarında yer alan Filistin, III. yüzyıldan I. yüzyıla değin iki devlet arasında birkaç defa el değiştirmişti. Daha önce de gördüğümüz gibi, VI. yüzyıldan beri Kudüs Tapınağı'nın başrahibi Yahudilerin fiili yöneticisiydi. Yahudi düşünürlerin bu krallıklar karşısındaki tepkileriye döneme ve duruma göre değişiklik gösteriyordu. Tora'nın Yunanca çevirisi bu dönemde Ptolemaios Devleti'nin denetimi altında yapılmıştı. III. yüzyılın sonlarında yaşamış Yahudi kâtip Ben Sira, Tanrı'yı tek hükümdar olarak kabul eden Yahudi düşünce gelenegini sürdürüyor, dünyevi kralları reddetmese de onları Tanrı'dan ve Yahudi din adamlarından daha aşağı konumda görüyordu.⁵⁹ *Aristeas'ın Philokrates'e Mektubu* (100 c.) adlı metinde Yahudilere Ptolemaiosların iyi niyetli ve kabul edilebilir krallar oldukları anlatılıyordu.⁶⁰ Metnin yazarı Ptolemaios hükümdarını hem Yunan filozoflarının da yaptığı gibi "adalet" erdemine sahip olduğu için övüyor hem de Yahudi kutsal metinlerinde karşılaşılan kimi sıfatları dönemin hükümdarlarına yakıştırıyordu.

Seleukoslar zamanla İran'da ve Batı Anadolu'da bölgesel güçlerle karşı karşıya geldi. Kuzeydoğu İran'ın Parthia bölgesinden I. Arşak liderliğindeki göçebe kökenli bir kabile, 230'ların başında İran topraklarındaki Seleukos egemenliğine son verecekti.⁶¹ Bu olayla, beş yüz yıl kadar süren Partlar (Eşkâniler/Arşaklılar) dönemi başlıyordu. Partlar, Yunan tebaasının desteğini almıştı.⁶² Makedonya-Seleukos döneminde etkisi azalan Zerdüştlük bu dönemde yeniden yükselişe geçmiş, ancak kimi açılardan değişikliklere uğramıştı. Erken dönem Zerdüştcü metinlerde (*Gāthā*'larda) tek tanrı Ahura-Mazdâ övülürken bu dönemde sözlü gelenek üzerinden şekillenmeye başlayan (yazıya geçirilmesiyle ancak M.S. VI. yüzyılın ortalarında gerçekleşen) *Avesta* ilahilerinde çok sayıda güçlü tanrı figürü yer alıyordu.⁶³ *Avesta*'da tarım faaliyetleri ve ba-

59 Benjamin Wright, "Ben Sira on Kings and Kingship", (haz.) Tessa Rajak vd., *Jewish Perspectives on Hellenistic Rulers*, Berkeley: University of California Press, 2008.

60 Jonathan More, "Kingship Ideology: A Neglected Element in Aristeas' Charter Myth for Alexandrian Judaism", (haz.) Jonathan Cook, *Septuagint and Reception*, Leiden: Brill, 2009.

61 Josef Wiesehöfer, *Ancient Persia from 550 BC to 650 AD*, çev. Azizeh Azodi, London: I. B. Tauris, 2001, s. 132.

62 Ehsan Yarshater, "Introduction", (haz.) Ehsan Yarshater, *The Cambridge History of Iran: Volume 3(1): The Seleucid, Parthian and Sasanian Periods*, Cambridge: Cambridge University Press, 2006, s. xxxii.

63 Abolala Soudavar, "The Formation of Achaemenid Imperial Ideology and Its Impact on the *Avesta*", (haz.) John Curtis ve St John Simpson, *The World of Achaemenid Persia: History, Art and Society in Iran and the Ancient Near East*, London: I. B. Tauris, 2010, s. 125.

taklıkların kurutulması övülüyor, hükümdar “Besleyici” olarak niteleniyor ve toprağı işlemekle görevlendirildiği söyleniyordu.⁶⁴

Seleukos egemenliğinin zayıflamasıyla İran topraklarında Arşaklılar yükselirken, Kuzeypatı Anadolu’da III. yüzyılın ikinci yarısında Attalid Hanedanı, Pergamon (Bergama) merkezli yeni bir devlet kurmuştu. Bu dönemin kraliyet ideolojisinde hükümdarın savaşıçı olması övülüyordu; Bergama Sunağı’nda (M.Ö. 170 c.) Attalidlerin devlere karşı savaşımasını gösteren figürler dönemin resmi ideolojisinin koruyucu kral idealinin imgesel yansımalarıydı.⁶⁵ Ayrıca dönemin resmi metinlerinde, kralın varlıklı olması, sadece kendi zenginliğini değil krallığının zenginliğini de artırması gerektiği söyleniyordu.⁶⁶ Bir defa daha haraşıçı ideolojinin unsurları ortaya çıkmıştı.



Makedonya yayılması ve Hellenistik krallıklar döneminde siyasal düşünüşteki dönüşümün panoramasına baktığımızda, geniş ölçekli krallıkların yenden kurulduğunu ve yönetici sınıfın hegemonya kurarken, Tunç Çağı’ndaki haraşıçı krallıklara benzer şekilde, krallıklarındaki “uyum”u, kozmik-tanrısal düzlemdeki uyumlu işleyişin bir uzantısı olarak gösterdiğini anlıyoruz. Buna karşılık, Demir Çağı’nda serpilip gelişen kentler ve bu kentlerde geliştirilen düşünceler, bu yeni dönemde de varlığını sürdürüyordu; Stoacılık ve Epikurosçuluk gibi akımlar bu dönemin kentlilerinin dönüşen çağdaki yeni sorunlara verdikleri yanıtlarla şekillenmişti.

2. Roma Siyasal Düşüncesi: Özel Mülkiyet ve *Res Publica*

Romalılardan asla uzaklaşamazsınız. Bugün dahi, bir zamanlar başkentleri olmuş şehirde, yeni inşa edilmiş sarayları bırakıp onlardan kalan yıkıntıları aramaya gidersiniz. Tıpkı çiçekli çayırlara bakıp dinlenen gözün, kayalıkları ve dağları araması gibi.

*Montesquieu*⁶⁷

Soylu ailelerin denetiminde küçük bir kent devleti olan Roma, M.Ö. III. yüzyılda Batı Akdeniz ticaretini denetimi altına almak için Kartaca’yla uzun bir mücadeleye girişmişti. Savaşın başlarında Roma’da ilk köle pazarı kurulmuş, Roma’ya getirilen savaş esirleri köle olarak satılmıştı, bu uygulama savaşların

⁶⁴ Darling, *A History of Social Justice and Political Power in the Middle East*, s. 36.

⁶⁵ Arthur M. Eckstein, “Hellenistic Monarchy in Theory and Practice”, (haz.) Ryan K. Balot, *A Companion to Greek and Roman Political Thought*, Malden: Wiley-Blackwell, 2009, s. 254.

⁶⁶ Eckstein, “Hellenistic Monarchy in Theory and Practice”, s. 254.

⁶⁷ Montesquieu, *Kanunların Ruhunu Üzerine*, çev. Berna Günen, İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, [1748] 2017, XI.3, s. 217.

daha sonraki aşamalarında da devam edecek, sonraki yüzyıllarda önemi giderek artan köle popülasyonunun temeli böylece atılacaktı.⁶⁸ Savaşlar ilerledikçe ve askere alınan çiftçilerin mülklerine el kondukça patrisyenlerin gücü daha da artacaktı.⁶⁹ Kartaca M.Ö. 202'de nihai olarak yenildiğinde Roma tam anlamıyla bir köleci toplum haline gelmişti, bundan sonra gerek tarlalarda, gerekse zanaatkâr atölyelerinde özgür yurttaşlar yerine köleler çalıştırılacaktı.⁷⁰ Roma II. yüzyılda Hellenistik krallıkları art arda yenilgiye uğratarak tüm Doğu Akdeniz havzasını ve Avrupa kıtasının büyük bir kısmını egemenlik altına alacaktı. Yoksulların yaşam koşulları giderek daha da kötü hale gelecekti.⁷¹ Köle sayısının arttığı bu dönemde İtalyan yarımadasında 198, 196 ve 185 yıllarında köle isyanları ortaya çıkacak ve kanlı bir şekilde bastırılacaktı.⁷² Roma siyasal düşüncesi bu emperyal yayılma süreciyle ve imparatorluk içindeki mülkiyet ilişkileriyle bağlantılı olarak gelişmişti. Octavius Augustus'un M.Ö. 27'de kendini imparator ilan edip Senato'daki soyluların gücünü kırmasıyla Roma rejimi bir imparatorluğa dönüşecek, siyasal düşünce rejim düzlemindeki bu değişikliklerden etkilenecekti.

a. Konsüllük Döneminde Roma Res Publica'sı

M.Ö. III. yüzyılda Roma-Kartaca savaşları devam ederken Romalı tüccarlar geniş bir ticaret ağı kurmaya başlamıştı. Senatörler ve *equites* sınıfına mensup olanlar ticaret gemilerinin sahibiydi. *Lex Claudia* adıyla bilinen yasayla 218'den itibaren senatörlerin gemi sahibi olup büyük ölçekli ticaret yapmaları yasaklanacak, bundan sonra *equites* sınıfının ticari faaliyetleri, zenginliği ve nüfuzu daha da artacaktı. Uzak mesafeli ticaret, hukuksal yapılarda bir dönüşümü beraberinde getirmişti. Önceki yüzyıllarda gelişmeye başlayan yazılı kent hukuku (*jus civile*) III. yüzyılın ortalarında başka diyarların tüccarlarıyla kurulan ticari ilişkileri düzenlemekte yetersiz kalmaya başlamıştı. Artık bir "kavimler hukuku"na (*jus gentium*) ihtiyaç duyuluyordu, ancak bu alanda yazılı kurallar olmadığından tüm kavimler için geçerli, ortak/doğal akla uygun kurallara başvurmak gerekiyordu.⁷³ Gaius da dahil olmak üzere Roma hukukçuları doğal akıldan bahsederken muhtemelen pek çok halk tarafından uygulanmış ve tacirlerin aklına uygun örf ve âdetleri anlatıyorlardı.⁷⁴ Zamanla,

68 Neal Wood, *Cicero's Social and Political Thought*, Berkeley: University of California Press, 1988, s. 20.

69 Wood, *Cicero's Social and Political Thought*, s. 34; Ellen Meiksins Wood, *Yurttaşlardan Lordlara: Eskiçağlardan Ortaçağlara Batı Siyasal Düşüncesinin Toplumsal Tarihi*, çev. Oya Köymen, İstanbul: Yordam Kitap, 2009, s. 55.

70 Wood, *Cicero's Social and Political Thought*, s. 19-20.

71 Wood, *Cicero's Social and Political Thought*, s. 33-34.

72 Wood, *Cicero's Social and Political Thought*, s. 35.

73 Michael E. Tigar, *Kapitalizmin Yükselişi ve Hukuk*, çev. Onur Karahanoğulları, Ankara: Epos Yayınları, 2016, s. 30.

74 Tigar, *Kapitalizmin Yükselişi ve Hukuk*, s. 31.

jus gentium gibi *jus civile*'nin de doğada temellendiği düşünölmeye başladı, böylece *jus civile* giderek *jus gentium* tarafından işgal edildi.⁷⁵

Uzun mesafeli ticaretin etkileri hukukun dönüşümüyle sınırlı kalmamıştı. III. yüzyılda Romalı yazarlar arasında Yunan edebiyatına yönelik giderek artan bir ilgi ortaya çıkmıştı. Bu yüzyılın sonlarında Roma'nın Makedonya'yla savaşlara girişmesi de bu ilgiyi azaltmayacaktı. Tam da bu dönemlerde eser veren oyun yazarı Plautus, Yunan komedyalarının çeviri-uyarlamalarını yapıyor, bu uyarlamalarında Romalılardan "barbarlar" diye bahsetmekte bile beis görmüyordu.⁷⁶ Yine de Plautus'un oyunları Yunanca eserlerin çevirilerinden ibaret değildi ve dönemin toplumsal sorunlarına dair değiniler de içeriyordu. Roma-Kartaca savaşlarının etkisiyle bu dönemde Roma politikacılarının söylevlerinde sıkça karşımıza çıkan savurganlık karşıtı tavrı (ve savurganlığı kadınlarla özdeşleştirme alışkanlığını) Plautus da benimsemişti.⁷⁷ Komedyalarında bir yandan herkesin (ve bu arada kölelerin de) mutlu olduğu toplum imgeleri aktararak var olan tahakküm ilişkilerini meşrulaştırıyor, diğer yandan da kadınların erkeklerden, kölelerinse efendilerinden şikâyet etmelerine sıkça yer veriyordu; özellikle de fars unsurlarıyla (örneğin efendi-köle ilişkisinin tersine çevrildiği sahneleri göstererek) eleştirinin de kapısını aralamış oluyordu.⁷⁸

Roma'nın Makedonya'ya (ve onun denetimi altındaki Yunan yarımadasına) yayıldığı II. yüzyılda Roma egemen sınıflarının Yunan entelektüel etkisine karşı tavırları çeşitlilik gösteriyordu. Soylu politikacı Cato Maior, 184'te *ensor* görevine getirilmesini takiben Roma kültüründeki Hellenistik etkilere karşı mücadele başlatmıştı; kimi dönemlerde Yunan düşünürlerin ya da öğretmenlerin Roma'dan sürgün edilmesine yönelik kararların arkasında o ve onun gibi düşünenler vardı. Ancak bazı soylular tam tersi bir tercih yapıyordu. 160'lardan itibaren Scipio Aemilianus'un çevresinde toplanan edebiyatçılar ve düşünürler, Scipio'nun babasından miras aldığı Makedonya kraliyet kütüphanesindeki kitapları yorumlayarak özgün eserler üretmeye başlamışlardı.⁷⁹ Bir senatörün kölesi olan ve zekâsıyla sivrilip efendisinin desteğiyle iyi bir eğitim almayı başaran Terentius, komedyalarını Scipio çevresinde yer aldığı M.Ö. 160'lı yıllarda yazmıştı; eserlerinde Yunan felsefesinden de ilhamla siyasal ve toplumsal temalara çokça yer veriyordu.⁸⁰

75 Tigar, *Kapitalizmin Yükselişi ve Hukuk*, s. 36.

76 Germany, "The Politics of Roman Comedy", s. 71.

77 Germany, "The Politics of Roman Comedy", s. 76.

78 Kathleen McCarthy, *Slaves, Masters and the Art of Authority in Plautine Comedy*, Princeton: Princeton University Press, 2010.

79 C. Cengiz Çevik, *Roma'da Siyaset ve Felsefe (Cumhuriyet Dönemi)*, İstanbul: İthaki Yayınları, 2019, s. 61 vd.

80 Gesine Manuwald, "Plautus and Terence in Their Roman Contexts", (haz.) Martin T. Dinter, *The Cambridge Companion to Roman Comedy*, Cambridge: Cambridge University Press, 2019, s. 26.

M.Ö. 157-156'da Yunan yarımadası üzerinde büyük ölçüde Roma hegemonyasının kurulduğu bir dönemde, Atina kuvvetleri yakınlardaki başka bir kenti yağmalamıştı, bunun üzerine Atina yüklü bir ceza ödemeye mahkûm edilmişti. Atinalılar, cezada indirim konusunda Roma senatörlerini ikna etmek için M.Ö. 155'te üç filozofu (Stoacı okulun yöneticisi Babylonlu Diogenes, Akademeia'nın yöneticisi Karneades ve Peripatetik Okul'un temsilcisi Kritolaos'u) Roma'ya göndermişti.⁸¹ Bu üç filozof, özellikle de Karneades, Senato'daki konuşmalarıyla büyük etki uyandırmıştı. Karneades Atina'da Stoacılar'dan eğitim gördükten sonra Akademeia'ya katılmıştı; Akademeia'nın Platon'un erken dönem diyaloglarından ilhamla kuşkucu bir yönelime girdiği dönemde o da varlığın ancak kanaatler yoluyla parçalı ve eksikli bir bilgisine ulaşılabilirliğini savunmuştu. Toplumsal-siyasal düzenlemeler hakkında da mutlak bir çözüm önermeyi olanaksız görüyordu. Kısa bir süre içinde Akademik Kuşkuculuk okulunun en önemli temsilcisi haline gelen Karneades hayatının büyük bir kısmını Atina'da geçirse de özellikle M.Ö. 150'lerden itibaren Roma'nın en etkili düşünürleri arasında yer alacaktı. Cato Maior gibi yöneticiler Karneades'in "adalet" ve "erdem" gibi kavramların hakikatini sorgulamasını Roma düzenine bir tehdit olarak algılamıştı.

Scipio Aemilianus'un çevresi başta olmak üzere Roma'nın egemen sınıfları, Karneades'in ya da Epikürosçuların sorgulayıcı düşüncelerini değil, Roma'nın toplumsal dinamikleriyle siyasal yapısını sorgulamayan ve emperyal yayılma sürecini destekleyen felsefi yorumları destekleyecekti. Bu çevreden Stoacı düşünür Panaitios'un düşünceleri de aynı çerçevede inceleyebiliriz. Rodos'un soylu ailelerinden birine mensup olan bu düşünür Atina'da Babylonlu Diogenes'in öğrencisi olmuş, ancak Stoacı okulun dışındaki (Karneades dahil olmak üzere) çeşitli düşünürlerden de ders almıştı. Kamu görevi ilkesini ön plana çıkarmış, böylece Stoa düşüncesini Roma aristokrasisi için kabul edilebilir hale getirmişti. Onun eserleriyle birlikte Roma Stoacılığı içinde, önce kendini koruma (*oikeiōsis*), sonra topluluğu, sonra tüm insan topluluğunu ve evreni sevip koruma ilkesi yaygınlaşacaktı.⁸² Panaitios'la birlikte Roma Stoacılığı akımının başladığı kabul edilir; bu okulun düşünürleri Roma'nın dünya üzerinde egemenlik kurmasını da bilinçli olarak teorileştiriyordu.⁸³

Scipio Aemilianus çevresinin bir diğer üyesi Yunan tarihçi Polybios'un yazdıklarından elimize ulaşanlara bakarak onun felsefi kaynaklarına dair kesin sonuçlara varmamız mümkün değildir. Ancak temas halinde olduğu Scipio Aemilianus çevresinin Stoacı düşünürlerine benzer bir şekilde onun da insan iradesinin dışında gelişen etmenlere (*tykhe*-talih) özel bir önem verdiğini gö-

81 Çevik, *Roma'da Siyaset ve Felsefe (Cumhuriyet Dönemi)*, s. 48 vd.

82 John Dillon, *The Middle Platonists, 80 B.C. to A.D. 220*, Ithaca: Cornell University Press, 1996, s. 78

83 Farrington, *Science and Politics in the Ancient World*, s. 203.

rüyoruz.⁸⁴ Polybios *İstoriai* (Tarihler) kitabında, bilinen dünyanın neredeyse tamamının Roma tarafından kısa bir süre içinde egemenlik altına alınmasına dikkat çekmiş ve “buna olanak veren siyasal örgütün ne gibi özellikler taşıdığı”nın araştırılmasının gerektiğini yazmıştı.⁸⁵ Polybios, Platon’un ve Aristoteles’in oluşturduğu altılı *politeia* biçimleri sınıflamasını devralmış, bu rejim biçimlerini adlandırırken küçük değişiklikler yapmıştı. Krallık (*basileia*), aristokrasi ve demokrasi, temel *politeia* biçimleriydi; en iyi *politeia*, bu üç biçimin her birinden bir şeyler alıyordu.⁸⁶ Böylece Aristoteles’in oligarşi ve demokrasinin karması üzerinden düşündüğü karma *politeia* fikri klasik biçimini almış oluyordu: Sonraki yüzyıllarda karma rejim üzerine düşünen pek çok Avrupalı düşünür, Polybios’u izleyerek krallık, aristokrasi ve demokrasinin eklemlenmesini “karma yönetim” olarak adlandıracaktı. Ancak Polybios’un ve onu takip edenlerin Roma’da var olduğunu iddia ettikleri demokratik unsurun gerçekte pek etkili olduğu söylenemez: Roma, temelde bir oligarşiydi ve dönemin büyük ailelerinden gelen etkili siyasetçilerini gerçek anlamda sınırlandıran bir demokratik kurum aslında yoktu.⁸⁷

İyi yönetim biçimleri ve onların karmasından sonra Polybios olumsuz özellikler taşıyan biçimlere de yer veriyordu; bunlar monarşi, oligarşi ve *okhlokrasi*’ydi.⁸⁸ Buradaki terminolojik seçim dikkate değerdir: Önceki Yunan düşünürler monarşiye olumlu bir anlam verirken Polybios bu sözcüğü tiranlıkla eşanlamlı olarak kullanıyordu. “Güruh egemenliği” anlamına gelen *okhlokrasi*’nin bilinen ilk kullanımı da bu eserdeydi. Polybios bundan sonra döngüsel ve organik bir tarih anlatısı ortaya atıyordu; “olayların doğal gelişimi”nin sonucunda birbirini takiben, krallık, monarşi, aristokrasi, oligarşi, demokrasi ve *okhlokrasi* biçimleri ortaya çıkıyordu.⁸⁹

M.Ö. I. yüzyılın ilk yarısı Roma için bir toplumsal kriz dönemiydi. Lucius Cornelius Sulla’nın 80’lerin sonunda yaptığı reformlarla senatörlerin sayısı artırılmış, böylece zamanla zenginleşmiş aile reislerinin Senato’ya girmeleri sağlanmıştı. Köle isyanları da altmış yıldır devam ediyordu, örneğin Trakyalı bir köle olan Spartacus önderliğinde 70’li yıllarda başlayan isyan yüzyıllar boyunca hafızalara kazınacaktı. Kölelerin siyaset hakkında ne düşündükleri, özgürlük gibi kavramlar hakkında neler söyledikleri ve isyanlar sırasında

84 René Brouwer, “Polybius and Stoic Tyche”, *Greek, Roman, and Byzantine Studies*, 51, 2011, s. 111-132.

85 Polybios, *Tarihler*, 1.1, T: “*Tarihler*’den Seçme Parçalar”, çev. Kurthan Fişek, (haz.) Mete Tunçay, *Bati’da Siyasal Düşünceler Tarihi: Seçilmiş Yazılar: Eski ve Orta Çağlar*, İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2012.

86 Polybios, *Tarihler*, 6.3.6-7.

87 Neil Faulkner, *Roma: Kartalların İmparatorluğu*, çev. Çağdaş Sümer, İstanbul: Yordam Kitap, [2008] 2015, s. 76-77.

88 Polybios, *Tarihler*, 6.4.6-7.

89 Polybios, *Tarihler*, 6.4.7-13.

hangi çağrılarının etrafında birleştikleri konusunda bilgi sahibi değiliz, ne de olsa büyük Roma düşünürleri köle isyanlarını *res publica* karşısında büyük bir tehditten ibaret görüyorlardı. Diodorus Siculus, *Bibliothèque Historique*'de (yaz. 60-30 c., *Tarihsel Kütüphane*) Sicilya'daki köle isyanlarını kölelerle duygudaşlık kurarak anlatsa da hem Roma literatüründe bir istisna teşkil eder hem de eserin ancak fragmanları günümüze ulaşmıştır.⁹⁰

Bu kriz döneminin ilk önemli düşünürü Poseidonios'tur. Panaitios'un öğrencisi olan bu düşünürün politika üzerine eserleri günümüze ulaşmamış olsa da sonraki düşünürlerin aktarımlarından anlayabildiğimiz kadarıyla insanlığın altın çağında bilgelerin (filozofların) yönetici olduğunu, krallığın tiranlığa dönüşmesiyle beraber yasalara ihtiyacın ortaya çıktığını, bunları da Solon ve Lykurgos gibi bilgelerin yaptığını anlatıyordu.⁹¹ Poseidonios, bilgelere o kadar önem vermişti ki, pek çok araç gereç ve mesleğin onlar tarafından icat edilip insanlara armağan edildiğini öne sürmüştü.⁹²

Düşünce okulları arasındaki sentezler M.Ö. I. yüzyılın ilk yarısında hâlâ devam ediyordu. Askalonlu Antiokhos, M.Ö. 80'li yıllarda Eski Akademi'nin kuşkucu eğilimlerine karşı çıkmış, Stoacı ve Aristotelesçi unsurlar içeren ve Platon'un orta ve geç dönem eserlerine ağırlık veren bir yorum geliştirmiş, böylece sonraları düşünce tarihçilerinin "Orta Platonculuk" adını verecekleri düşünceye öncülük etmişti. Antiokhos, Stoacılığın "ortak yasa/doğa yasası" kavramını temel alıyordu; önce kavimler hukukunun, daha sonra da kent hukukunun doğada ve akılda temellendiğine dair görüşlerin birkaç yüzyıldır yaygınlaştığı Roma dünyası için tüm insanların akıllarıyla ulaşabilecekleri bir "doğa yasası" zaten aşına olunan bir kavramdı. Panaitios gibi Antiokhos da Stoacıları aldıkları *oikeiōsis* kavramıyla tüm canlıların kendini sevdiğini ve kendini hayatta tutmaya çabaladığını anlatıyordu. Böylece etik teorisinin temeline yerleştirdiği "hayatta kalma" kavramını doğallaştırıyordu. Ayrıca adını vermeden Aristoteles'e referans yaparak insanı politik bir varlık olarak tanımlıyor, böylece aile ve *res publica*'nın doğaya uygun olduğunu savunuyordu.⁹³

Stoacılık, Platonculuk ve Aristotelesçilik böylece tek bir okulda birleşirken, Epikurosçuluk Senato çevrelerinin olumsuz tutumuna rağmen II. yüzyılın ortalarından beri etkisini koruyor ve ayrı bir gelişme hattı teşkil ediyordu; bu akımın halkın alt tabakalarıyla özdeşleştirilmiş olması muhtemeldir.⁹⁴ Yaşamı hakkında pek bilgi sahibi olmadığımız Epikurosçu şair Titus Lucretius Carus,

90 Theresa Urbainczyk, *Slave Revolts in Antiquity*, London: Routledge, 2014, s. 81 vd.

91 Lucius Annaeus Seneca, *Ahlâki Mektuplar: Epistulae morales: Kitap I-XX*, çev. Türkân Uzel, Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1992, 90.5-6.

92 Seneca, *Ahlâki Mektuplar: Epistulae morales*, 90.7-32.

93 Dillon, *The Middle Platonists*, s. 79.

94 Farrington, *Science and Politics in the Ancient World*, s. 193.

De rerum natura'yı (Şeylerin Doğası Üzerine), Senatör Memmius'un dostluğunu kazanmak için yazmıştı. Tanrıların herhangi bir müdahalesi olmadan işleyen bir doğa tasviri yapıyor, bu materyalist görüşünü insani alana doğru genişletiyor, politika da dahil olmak üzere insani faaliyetleri ele alırken bunları dışsal bir müdahalenin sonucu olarak görmüyordu. Diğer Epikürosçular gibi o da toplumun temelinin komşuların zarar vermemek ve zarar görmemek için yaptıkları bir "arkadaşlar arası pakt"a dayandığını savunuyordu.⁹⁵ Açıkça siyasal düzenlemeler önermese de yöneticilerin kamu görevlerini yürütürken doğayı gözlemlemeyi ihmal ettiklerini söylüyor, dolayısıyla var olan siyasal kurumlara ve kararlara üstü kapalı da olsa bir eleştiri yöneltiyordu.

b. Aristokrasinin Krizi ve Marcus Tullius Cicero'nun Siyaset Teorisi

I. yüzyılın ortalarında Roma'da toplumsal ve siyasal bir kriz söz konusuydu. Marcus Tullius Cicero bu dönemin en önemli siyaset teorisyeniydi. Bir *equites* ailesinden gelen Cicero çocukluğundan itibaren mükemmel bir eğitim almıştı, yetişkinliğinde de felsefe okumayı ve dönemin filozoflarından ders almayı ihmal etmemişti: 79'da Atina'da Antiokhos'la arkadaş olmuş, 78-77'de Rodos'ta Posidonios'tan ders alıp Stoacılığı dönemin en ünlü temsilcisinden dinlemişti. Cicero yaşamı boyunca avukatlık yapmış, mahkeme salonundaki ve Senato'daki ustaca söylevleriyle Roma'nın en ünlü hatiplerinden biri haline gelmişti. 64 yılında konsüllük yapmış, Senato'nun yeniden güçlenmesini arzulamış, halk kitlelerinden destek bulup güçlenen Catilina gibi politikacılara karşı çıkmıştı. Roma'da toplumsal sınıfların uyum içinde bulunduğu bir düzen hayal ediyordu, ancak bu sınıflar/tabakalar uyumu, aristokrasinin halkı denetim altına alması anlamına geliyordu. Muhtemelen onun aklındaki "altın çağ" Cato'ların, Scipio'ların yaşadığı, yüz yıl öncesinin Roma'sıydı.⁹⁶ Cicero, 50'li yıllarda Roma'nın en etkili politikacılarından olan Julius Caesar'ın karşısındaki muhalefetin başlıca temsilcilerindendi. Caesar da, Cicero gibi muhalifleri de Roma soyluluğuna mensuptu, aralarındaki mücadele egemen sınıf içi bir çekişmeydi, Caesar'ın temel farkıysa aristokrat rakiplerinin yapmadığını yapıp küçük çiftçilerden ve kentli emekçilerden destek alması ve onların lehine kimi düzenlemeler yapması, böylece içinden geldiği oligarşik sistemi sarsmasıydı.⁹⁷

Cicero bu çalkantılı dönemde siyaset teorisi üzerine eserlerini kaleme almış ve krizdeki Roma aristokrasisinin üstünlüğünü son derece yetkin bir şekilde

95 Lucretius Carus, *Varlığın Yapısı: De Rerum Natura*, çev. İsmet Zeki Eyüboğlu, 2017, V.1011-1027, s. 289.

96 C. Cengiz Çevik, "Giriş", Marcus Tullius Cicero, *Devlet Üzerine*, çev. C. Cengiz Çevik, İstanbul: İthaki Yayınları, 2014, s. 37.

97 Michael Parenti, *The Assassination of Julius Caesar: A People's History of Ancient Rome*, New York: The New Press, 2003.

savunmuştu. *De re publica*'da (M.Ö. 55-51, *Devlet Üzerine*) Scipio Aemilianus ve arkadaşları arasındaki hayali bir sohbeti aktarıyor, kendi düşüncelerini Scipio'nun ağzından iletiyordu. Kitapta Roma Stoacılığının temel unsurlarına rastlamak mümkündür. Diyalogun başından itibaren kamu görevinin öneminden bahsederek Panaitios gibi Stoacı öncüllerinin düşüncelerini sürdürmüş, bu vurguyu kitabın başka yerlerinde de yapmıştı: Zihinleri üst varlık mertebelerine (soyut, düşünülür alanlara) doğru yükselen ve tanrıların armağanı niteliğindeki değerli görüşü paylaşan "büyük insanlar"ı övüyor, ancak Panaitios'un da yaptığı gibi kamu görevlerinin önemine dikkat çekip yönetimin asla küçümsememesi gereken bir konu olduğunu ekliyordu: Kamu görevi üstlenenler, büyük işlerin idaresiyle diğer bilim dallarındaki çalışma ve birikimi birleştiriyorlardı.⁹⁸ Cicero, yine Stoacılıktan hareketle doğanın ilkelerinin insanlarca bilinmesinin önemine dikkat çekiyordu. Bu ilkeleri, bazıları (bilgeleri kastediyordu) sözler ve bilimlerle edinirken başkaları (bunların sıradan halk olduğunu belirtmeye gerek bile duymamıştı) ilkeleri yasalarla ediniyordu.⁹⁹

Doğa, insanlara ortak genliği koruma duygusu vermişti, bu, hazdan ve rahatlıktan üstündü. Devlet adamları övgüye layıktı, kamu görevlerinden uzak durulmasını salık verenlerinse eleştirilmeleri gerekiyordu.¹⁰⁰ Cicero, *res publica*'yı, karşılıklı yararları için ve yasalar sayesinde hakları üstüne ortak bir anlaşmayla birleşmiş geniş bir insan topluluğu olarak tanımlamıştı.¹⁰¹ Platon, Aristoteles ve Polybios'un altılı siyasal iktidar biçimleri tanımını tekrarlayarak, krallık, aristokratların yönetimi ve halk sitesi olmak üzere üç yönetimden bahsediyordu.¹⁰² Demokrasi terimini "halk sitesi" olarak çevirmişti. Tıpkı Polybios gibi, üç iyi biçimin birleşimi olan karma biçimi övüyordu.¹⁰³ Karma olmayan biçimler arasından krallık en övgüye layık olanıyken bunun bozulmasıyla ortaya çıkan tiranlık Aristoteles gibi Cicero'ya göre de en olumsuz biçimdi,¹⁰⁴ hatta diyalogun sonraki kısımlarında, herkesin tek kişinin baskısı altında ezilmesiyle, toplumu oluşturan adalet bağının, uzlaş ve birliğin ortadan kalkmasıyla artık *res publica*'dan bahsedilemeyeceğini de söyleyecekti.¹⁰⁵

Devlet Üzerine'nin ikinci bölümü, kuruluşundan itibaren Roma *res publica*'sının kısa bir tarihini içerir. Cicero burada Cato'ya atıfla Roma *res publica*'sının üstünlüğünün tek bir kişinin (örneğin Solon gibi bir yasa koyucu-

98 Marcus Tullius Cicero, *Devlet Üzerine*, çev. C. Cengiz Çevik, İstanbul: İthaki Yayınları, 2014, III. III/4.

99 Cicero, *Devlet Üzerine*, III.IV/7.

100 Cicero, *Devlet Üzerine*, I.1/1-II/2.

101 Cicero, *Devlet Üzerine*, I.XXV/39.

102 Cicero, *Devlet Üzerine*, I.XXVI/42.

103 Cicero, *Devlet Üzerine*, I.XXIX/45, II.XXXIX/65. Krş. Polybios, *Tarihler*, 6.3.6-7.

104 Cicero, *Devlet Üzerine*, I.XI/62, I.XLII/65.

105 Cicero, *Devlet Üzerine*, III.XXXI/43.

nun) eseri olmamasından, birçok kişinin zekâsı sayesinde ve uzun bir sürede oluşmasından kaynaklandığını söylüyordu.¹⁰⁶ Romulus'tan itibaren Roma yöneticilerinin “babalar”ın (Senato'nun) otoritesine dayanarak yönettiklerini de hatırlatıyordu.¹⁰⁷

Devlet Üzerine'nin üçüncü bölümünden sonrasının önemli bir kısmı günümüze ulaşmamıştır. Bu kısımlarda, diyalogun karakterleri, çeşitli düşünürlerin adalet tanımlarından bahsediyordu. Cicero özellikle Karneades'in düşünceleri üzerinde duruyordu. Bu kuşkucu Platoncu düşünüre göre yasalar yarara uygun olarak çıkarılıyordu, hak ve adalet doğal değildi, dolayısıyla herkes için aynı hak ve adaletten, aynı yasa ve kurumlardan bahsedilemezdi,¹⁰⁸ Cicero elbette bu düşünürle taban tabana zıt fikirlere sahipti ve Stoacıların “ortak yasa” tanımını tekrarlıyordu: Doğaya uygun olarak bütün insanlar için geçerli olan, değişmeyen ve ebedî bir yasa –doğru akıl– vardı. Senato da halk da, insanları bu yasaya uygun davranma yükümlülüğünden kurtaramazdı.¹⁰⁹ Cicero, bu konudaki düşüncelerini bir sonraki eseri olan *De legibus*'ta (M.Ö. 52, *Yasalar Üzerine*) ayrıntılarıyla işleyecekti.

Cicero'nun *De re publica*'yı *De legibus* kitabıyla tamamlaması, kendisinin de kitapta belirttiği gibi Platon'un *Politeia* ve *Yasalar* olmak üzere iki eser yazmasına bir naziredir.¹¹⁰ Bu diyalogda, yazılı hukukun (*jus civile*) dayanağı olan evrensel yasaları konu almıştı Cicero. Yasayı, “kökü doğada bulunan ve yapılması gerekenleri buyurup aksini yasaklayan en üst akıl” olarak tanımlıyor, onun insan ile tanrı arasındaki akıl ortak olduğunu söylüyordu.¹¹¹ Stoacı ontolojinin en veciz anlatılarından biri bu eserde yer alır. Özetlemek gerekirse, Cicero'ya göre tüm canlılar arasında yalnızca insan akıl sahibidir, bu nedenle diğer canlılardan üstündür. Doğa, toprakları ve hayvan sürülerini yararlanmaları için insanlara vermiştir, hukukun kaynağı da doğadır. Yönetmenin ve yasaklamanın temelinde tek bir yasa vardır ve bunun mümkün kıldığı hukuk, insanlar arası birlikteliği meydana getirir. Adalet, yalnızca doğadan kaynaklandığı ölçüde mümkündür.¹¹² Erdem de tektir ve doğadan kaynaklanır.¹¹³ Sonuç olarak, yasa insanların zihinlerinde tasarlayarak ya da halkların karar vererek oluşturdukları bir şey değil, evreni idare eden ebedî bir olgudur.¹¹⁴ Bu doğal yasa

106 Cicero, *Devlet Üzerine*, II.1/2.

107 Cicero, *Devlet Üzerine*, II.VIII/14.

108 Cicero, *Devlet Üzerine*, III.VIII/12.

109 Cicero, *Devlet Üzerine*, III.XXII/33.

110 Marcus Tullius Cicero, *Yasalar Üzerine*, çev. C. Cengiz Çevik, İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2016, I.V/15.

111 Cicero, *Yasalar Üzerine*, I.V/17-VI/18, I.VII/23.

112 Cicero, *Yasalar Üzerine*, I.XV/42.

113 Cicero, *Yasalar Üzerine*, I.XVIII/49.

114 Cicero, *Yasalar Üzerine*, II.IV/8.

anlayışı Stoacılığın yanında Orta Platoncu düşünür Antiokhos'un fikirlerinin de izlerini taşır;¹¹⁵ ayrıca doğal hukuk üzerine düşünen tüm Roma düşünürleri gibi Cicero da Roma'da kavimler hukukunun akılcı referanslarla tanımlanan doğal hukuk üzerine kurulmasından etkilenmişti. Cicero da Platoncuların, Aristotelesçilerin ve Stoacıların düşüncelerinin kendininkilerden çok farklı olmadığını söylemişti. Epikürosçularıysa isim vermeksizin dışlamış,¹¹⁶ onların her şeyi yararlılık ölçüsüne göre değerlendirmesine karşı çıkmıştı.

Cicero, yasaya dair genel değerlendirmelerden sonra dinsel yaşamla ilgili bir dizi yasal düzenleme önerisi getirmiş, mirastan defin törenlerine pek çok konuyu bu kapsama almıştı. *Magistratus*'ların (üst düzey görevlilerin) önemine dikkat çekmiş, onların sağduyusu ve dikkati olmadan devletin var olamayacağını söylemişti.¹¹⁷ Hukukun farklı safhalarında çeşitli kademelerden *magistratus*'lar görevlendirilmeli, kral yetkisi iki konsüle devredilmeliydi.¹¹⁸ Yine o dönemin Roma'sında olduğu gibi Senato'nun ve *tribunum plebis*'lerin faaliyet göstermesini öneriyordu, kaldı ki atalar Roma'nın devlet sistemini iyi biçimde kurduklarından buna fazla yenilik getirmenin de gereği yoktu.¹¹⁹

M.Ö. 49-44 yılları arasında kâh diktatör, kâh konsül sıfatıyla Roma'nın tek fiili yöneticisi olan Julius Caesar 44'te öldürülmüştü. Cicero suikastten haberdar olmasa da Caesar'ın başlıca düşmanlarından olduğu için dikkatleri üzerine çekmişti. Böyle fırtınalı bir dönemde, Atina'da Peripatetik filozof Kratippos'tan ders alan oğluna hitaben *De Officiis*'te (M.Ö. 44, *Yükümlülükler Üzerine*) adlı bir nasihatname yazmaya zaman bulabilmişti. Kitapta hem ahlaka hem de siyasete dair görüşleri vardı. "Erdem" in (*virtus*) üç hususa dayandığını söylemişti: neyin doğru olduğunu bilmek, güduları akla boyun eğdirmek, ılımlı şekilde doğal ihtiyaçları karşılamak.¹²⁰ Bunun dışındaki her şey talih (*fortuna*) kapsamına giriyordu. Böylece Romalıların önemseydiği *virtus-fortuna* ikiliğinden hareketle insanın öznel müdahaleleri ile nesnel şartlar arasındaki gerilime dikkat çekiyor; iyi bir Stoacı olarak *fortuna*'ya (nesnel şartlara) temel bir yer tanımasının yanı sıra iradi seçimlerin (*virtus*) önemine de vurgu yapmış oluyordu.

Hem ahlaka hem de başka konulara dair tespitlerinde Stoacıları izleyeceğini söylüyordu. Örneğin, doğanın her canlı türüne kendisini, yaşamını, bedenini koruma gücünü verdiğini söylerken Panaitios gibi Stoacıların ortaya attıkları *oikeiōsis* kavramını açımlıyordu. Ancak diğer canlı türleri içgüdüle-

115 Dillon, *The Middle Platonists*, s. 80.

116 Cicero, *Yasalar Üzerine*, I.XIII/38.

117 Cicero, *Yasalar Üzerine*, III.11/5.

118 Cicero, *Yasalar Üzerine*, III.111/6-III.111/8.

119 Cicero, *Yasalar Üzerine*, III.V/12.

120 Marcus Tullius Cicero, *Yükümlülükler Üzerine*, çev. C. Cengiz Çevik, İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2016, I.V/18.

rine göre hareket ederken insan aklın yoldaşydı. Akıl sahibi olanlar, tanrılar ve insanlardı.¹²¹ Cicero bundan sonra insan emeğinin önemine dair tespitlerde bulunuyordu: Emek olmaksızın hiçbir şey mümkün olamaz, ürün elde edilemezdi.¹²² Bununla birlikte, emek türleri arasında bir hiyerarşi kurmayı da ihmal etmiyordu: Bazı meslekler (özellikle ücretli emek) diğerlerine göre (toprak sahipleri, büyük tüccarlar) alt seviyedeydi, Cicero'nun deyişiyle "kölece"ydi.¹²³ Düşünür, yaşamı boyunca yaptığı gibi, son eserinde de Roma üst sınıflarının sözcülüğünü üstlenmiş, mülk sahibi entelektüel faaliyetlere zaman ayırabilen egemen sınıfı yüceltmışti.

Cicero'ya göre insanların bir araya gelip ortak bir duyguyla hareket etmesinden büyük yararlar elde ediliyordu.¹²⁴ Devletler ve hükümetler, insanların mevcut haklarını korumak için kuruluyordu; insanlar doğanın yönlendirmesiyle bir araya gelseler de onları kentlere sığınmaya iten haklarını koruma arzusuydu.¹²⁵ Devletin ve kentin temel işlevi, herkesin özgür ve bireysel malvarlığını güvence altına almaktı.¹²⁶ Bütün bunların sonucu olarak, devlet idaresi için ilk önemli husus, mülkiyete saygıydı. Bunun dışında, Cicero pek çok pratik öğüt de sıralıyordu, örneğin açgözlülüğten kaçınmayı, salık veriyor, yumuşaklık ve acıma duygusunu övüyordu; kimi durumlarda sertlik gerekli olsa da sert cezaların hakarete başvurulmaksızın, aşırıya kaçılmaksızın uygulanması gerekiyordu. Yaşamın hiçbir kısmı yükümlülüğten yoksun olamazdı. Ahlaken doğru olan, yükümlülüğün yerine getirilmesinden; yanlış olansa yerine getirilmemesinden kaynaklanıyordu.¹²⁷ Yönetim için doğuştan yetenekli olanlar yönetim işlerine girmeliydi. Düşünürün bu son büyük eseri sonraki nesillerde de çeşitli vesilelerle hatırlanıp egemen sınıflara yönelik bir ahlaki ve siyasi öğüt kitabı olarak okunacaktı. Ancak Cicero bu eseri ortaya koyduğunda artık yıldızı bütünüyle sönüyordu. Cicero'nun dahil olduğu soylu sınıfın ve bu sınıfın bir kurumu olan Senato'nun gücü kırılırken Roma *res publica'sı* hızla bir imparatorluğa dönüşüyordu.

c. Seneca'nın Roma'sı ve Hristiyanlığın Doğuşu

Octavianus'un M.Ö. 27'de Augustus (Yun. Sebastos) unvanı alıp imparatorluğunu ilan etmesi Roma tarihinin en önemli dönüm noktalarındandı. Yürütme yetkisi artık konsüllerde ya da kriz dönemlerinde seçilen diktatörler-

121 Cicero, *Yükümlülükler Üzerine*, I.III/11.

122 Cicero, *Yükümlülükler Üzerine*, I.V/14.

123 Cicero, *Yükümlülükler Üzerine*, I.XLII/150.

124 Cicero, *Yükümlülükler Üzerine*, I.V/16.

125 Cicero, *Yükümlülükler Üzerine*, I.XXI/73.

126 Cicero, *Yükümlülükler Üzerine*, I.XXII/78.

127 Cicero, *Yükümlülükler Üzerine*, I.II/4.

de değil, imparatorun elindeydi. Romalılar, rejim değişikliğine rağmen devlete *res publica* ismini vermeye devam ediyor ve *res publica*'yı, önceki dönemlerde olduğu gibi, halk egemenliğine dayanan ve ortak çıkarları koruma amacı üzerinden örgütlenmiş bir politik alan olarak tanımlıyorlardı.¹²⁸ Egemen ideoloji açısından da konsüllük ve imparatorluk dönemlerinde bir süreklilik vardı. Stoacılık ve Orta Platonculuk, egemen sınıflar arasındaki etkisini sürdürüyordu. Augustus gençliğinde Stoacı düşünürler Athenodoros Kananites ve Areios Didymos'tan ders almıştı. Resmî ideolojide Orta Platoncu referanslar ağırlıktaydı: Senato imparatora *clipeus virtutis* (erdemın kalkanı) unvanını vermiş, onu bilgelik, cesaret, merhamet ve adalet erdemlerinin simgesi ilan etmişti. Böylece Platon'un dörtlü erdem tasnifi küçük bir değişiklikle ("ölçülülük"ün yerine "merhamet" konarak) resmî metinlerde yer buluyordu.

İmparatorluk döneminin ilk yılları edebiyat ve tarihyazımı açısından son derece bereketliydi. Yüzyıl ortasında Catullus gibi şairlerin eserleriyle başlayan edebî canlılık imparatorluk döneminin başlarında Publius Vergilius Maro'yla devam ediyordu. *Eclogae* (M.Ö. 42 c.) adlı şiirlerinde Roma'da süregiden iç savaş koşullarının getirdiği karamsarlığın izleri belirgindir. Vergilius kendi döneminin diğer şairleri gibi kentliydi, ancak döneminin krizlerinden kaçışı barışçıl bir kırsal yaşamda görüyordu; bu konuda kendi dönemindeki çiftçiler arasında yaygın olan eskatolojik fikirlerden etkilenmiş olması muhtemeldir.¹²⁹ *Georgica*'yı (M.Ö. 29), hamisi olan (ve bu dönemde Horatius başta olmak üzere pek çok şairi destekleyip "mesen" teriminin doğmasını sağlayan) Gaius Maecenas'a ithaf etmişti. Vergilius *Eclogae*'de yaptığı gibi bu yeni eserinde de dönemine dair kötümser bir tablo çiziyor, insanın emeğiyle doğaya hükmetmesini övüyor ve doğanın direnci nedeniyle bunun ne kadar zorlu bir süreç haline geldiğinden bahsediyordu. Ancak bu kötümserliğin içinden iyimser bir ruh hali de kendini gösteriyordu: Barışçıl ve tarım merkezli bir yaşama geçiş hayali halen canlıydı ve şair (o dönemde halen imparator ilan edilmemiş olsa da Marcus Antonius'u yenip gücünü sağlamlaştırmış olan) Octavianus'un bir kurtarıcı olarak –hem kentlerde hem de kırlarda– büyük bir yenilenme başlatmasını umut ediyordu,¹³⁰ kaldı ki hamisi Maecenas da Octavianus'un destekçilerindendi.

Vergilius'un başyapıtı *Aeneas* destanının (M.Ö. 29-19) konusu Troya Savaşı'nın bitişinden Roma'nın kuruluşuna değin geçen olaylardır. *Aeneas* yı-

128 Anthony Kaldellis, *The Byzantine Republic: People and Power in New Rome*, Cambridge, MA: Harvard University Press, 2015, s. 19-20, 23.

129 *Eclogae*'nin bu perspektiften bir yorumu için bkz. N. A. Mashkin, "Eschatology and Messianism in the Final Period of the Roman Republic", *Philosophy and Phenomenological Research*, 10(2), 1949, s. 216-224.

130 A. J. Boyle, "In Medio Caesar: Paradox and Politics in Virgil's *Georgics*", *Ramus*, 8(1), 1979, 65-86, s. 69-70.

kılan Troya halkını kurtarmak için tanrılar tarafından seçilmiş ve türlü maceralardan sonra Roma'nın kurucusu olmuştu. Bu genel çerçeve, Octavianus Augustus'un Roma'yı tanrıların desteğiyle yeniden kurmasının şairane ve mitik bir anlatımı olarak değerlendirilebilir, yine de Aeneas karakterinin basit bir şekilde Augustus'un kopyası olmadığını da söylemeliyiz.¹³¹ Vergilius'un amacı Augustus'un övgüsünü yapmaktan ziyade kendi imparatorluk idealini anlatmaktı.¹³²

Vergilius'un imparatorluk konusundaki –belli ki *Aeneas*'ta biraz daha temkinli hale gelen– heyecanını dönemin pek çok yazarı paylaşıyordu. Tarihçi Titus Livius, *Ab urbe condita*'da (25-27 sonrası, *Kentin Kuruluşundan İtibaren*) Polybios gibi önceki dönem tarihçilerinden de yararlanarak Roma devletinin kuruluşunu anlatmıştı. Krallık yönetiminin çöküşünü ve konsüllüğün kuruluşunu özgürlük (*libertas*) kavramıyla ele alıyordu: Kralların yetkisinin azaltılması ve konsüllerin görev sürelerinin bir yılla sınırlanması, özgürlüğü mümkün kılmıştı.¹³³ Bundan sonra asillerden ya da rahiplerden gelebilecek her türlü tehdide karşı özgürlük korunmuştu. Bu satırlardan ve krallık sonrasına dair övgülerden, kitabın yazıldığı sıralarda kurulmakta olan *Principatus* döneminin bir eleştirisini okumamak imkânsızdır. Livius, eserinin pek çok yerinde müdahale edilemez nitelikteki gelişmeleri, dışsal, nesnel koşulları anlatmak için *fortuna* terimini kullanırken döneminin egemen ideolojisi olan Platoncu-Stoacı sentezin etkisini de yansıtmış oluyordu.¹³⁴ İmparatorluğun kurulmasından yüz yıl kadar sonra da felsefede Platoncu-Stoacı sentez ağırlığını korumaya devam edecek, sadece Roma kentinde değil, Hellenistik dönemin kent merkezlerinde ve İber yarımadası gibi imparatorluğun çeperindeki bölgelerde de Platoncu ve Stoacı filozoflar eser verecekti.

Orta Platonculuğun önemli merkezlerinden biri olan Aleksandria'da (gün. İskenderiye) yaşayan Yahudi filozof İskenderiyeli Philon, Musa'nın yaşamını anlatırken hükümdarı “yaşayan yasa” olarak nitelemişti.¹³⁵ Musa kral, yasa koyucu, rahip ve peygamber vasıflarını taşıyordu. Philon, kral ve zorba arasında ayırım yapıp kralı yasa yorumcusu olarak tanımlıyordu; zorbanın varlığıysa yasanın yokluğuna bağlıydı.¹³⁶ Herkesin doğanın yasasına (*nomos tes physeos*)

131 R. J. Tarrant, “Poetry and Power: Virgil's Poetry in Contemporary Context”, (haz.) Charles Martinale, *The Cambridge Companion to Virgil*, Cambridge: Cambridge University Press, 1997, s. 179.

132 Eve Adler, *Vergil's Empire: Political Thought in the Aeneid*, Lanham: Rowman & Littlefield, 2003, s. ix.

133 Titus Livius, *Roma Tarihi: Şehrin Kuruluşundan İtibaren (Ab urbe condita): Kitap 2*, çev. Sabahat Şenbark, İstanbul: Arkeoloji ve Sanat Yayınları, 1994, 2.1.

134 Krş. Cicero, *Yükümlülükler Üzerine*, I.V/18.

135 İskenderiyeli Philon, “Moses I. and II. (De Vita Mosis)”, *Philo in Ten Volumes: VI*, çev. F. H. Colson, Cambridge, MA: Harvard University Press, 1959, 274-595, II.1/4-5.

136 İskenderiyeli Philon, “Allegorical Interpretation of Genesis II., III. (Legum Allegoria)”, *Philo in Ten Volumes: I*, çev. F. H. Colson ve G. H. Whitaker, Cambridge, MA: Harvard University Press, 1962, 140-474, III.XXV/79.

tabi olduğunu söylerken Stoacılığı tekrar ediyordu: Tek tek hükümetler düşebilirdi ancak *logos* kozmik bir düzen oluşturmaya devam ediyordu, bu düzenin adıyla demokrasiydi.¹³⁷ Demokrasiyi kozmik uyumu anlatmak için kullanmakla kalmıyor, dünyevi düzlemde de demokratik yönetimden bahsediyordu: Bu tür bir yönetimin hükümdarları yasa ve adaletti.¹³⁸ Demokrasiden muhtemelen herkese hakkının verildiği bir sistemi anlıyordu.¹³⁹ En kötü yönetimse *okhlokrasi*'ydi;¹⁴⁰ yani avam tabakanın egemenliği.

Philon bilgelerin politikaya atılmasını savunmuş, Kyniklerin politikadan uzak durma tavrını eleştirmişti.¹⁴¹ Politikacıların ev yönetiminde de usta olmaları gerekiyordu, çünkü ev küçük ölçekli bir *polis*, *polis* de büyük bir evdi.¹⁴² Elbette hane vurgusu yaparken patriyarkal ve köleci bir toplumu da eleştiriye kapatıyordu: Kadınları erkeklerden aşağı konumda görüyor, ev işlerinin kadınlara, politik işlerinse erkeklere uygun olduğunu düşünüyordu.¹⁴³ Erkek, zihni; kadınsa duyu algısını simgeliyordu. Philon böylece işbölümü ve farklılıkları sabitleştirmekle kalmayıp hiyerarşiye dönüştürüyor, bu arada hemcinsleriyle beraber olan erkekleri de aşağılıyordu.¹⁴⁴ Hem kadının ev içindeki konumunu bu denli keskin şekilde vurgulaması hem de erkek eşcinselliğine karşıtlığı, döneminin patriyarkal ideolojisini yeniden ürettiğini gösteriyordu: Gelişkin bir kentsel ekonomide yeniden üretim ve üretim faaliyetleri arasındaki ayrışma keskinleşirken erkekler hane dışı üretimin (ve bu üretimin temel unsuru kabul edilen "aklın" tek sahipleri olarak görülmüş, bu arada erkekler arası eşcinselliğin de erkekliğin hâkim konumunu tehlikeye sokan (ve üstelik üretken olmayan) bir faaliyet olarak özellikle reddedilmesine ihtiyaç duyulmuştu. Philon'un köleliğe dair görüşleriye gayet ilgi çekicidir. O, ahlaki kölelik ile bedensel kölelik arasında bir ayırım yapıyordu; bedensel köleler (kelimenin gerçek anlamıyla köleleri kastediyordu) tutsak alındıkları ya da köle pazarında

137 İskenderiyeli Philon, "On the Unchangableness of God (Quod Deus immutabilis sit)", *Philo in Ten Volumes: III*, çev. F. H. Colson ve G. H. Whitaker, Cambridge, MA: Harvard University Press, 1960, 3-103, XXXVI/176.

138 İskenderiyeli Philon, "On the Confusion of Tongues (De confusione linguarum)", *Philo in Ten Volumes: IV*, çev. F. H. Colson ve G. H. Whitaker, Cambridge, MA: Harvard University Press, 1958, 1-122, XXIII/108.

139 Dillon, *The Middle Platonists*, s. 154.

140 İskenderiyeli Philon, "On Husbandry (De agricultura)", *Philo in Ten Volumes: III*, çev. F. H. Colson ve G. H. Whitaker, Cambridge, MA: Harvard University Press, 1960, 104-206, XI/45-46.

141 Dillon, *The Middle Platonists*, s. 153.

142 İskenderiyeli Philon, "On Joseph (De Iosepho)", *Philo in Ten Volumes: VI*, çev. F. H. Colson, Cambridge, MA: Harvard University Press, 1959, 138-271, VIII/38.

143 İskenderiyeli Philon, "On the Virtues (De virtutibus)", *Philo in Ten Volumes: VIII*, çev. F. H. Colson, Cambridge, MA: Harvard University Press, 1960, 158-308, IV/19.

144 Louis Crompton, *Homosexuality & Civilization*, Cambridge, MA: The Belknap Press of Harvard University Press, 2003, s. 44; Genevieve Lloyd, *Erkek Akıl: Batı Felsefesinde "Erkek" ve "Kadın"*, çev. Muttalip Özcan, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2015, s. 48.

satıldıkları için köle olanlardı. Bu türden bir kölelik Tanrı tarafından emredilmediği gibi doğal da değildi. Ahlaki kölelikse insanların kendi bedenlerine, tutkularına yenik düşmesiydi ve bu türden bir köleliğin yine insanlar tarafından aşılması mümkündü. Buraya kadar Stoacı bir kölelik analizi ortaya koyan Philon, Aristoteles'i anımsatan bir sonuca varmıştı: Ahlaki köleliklerini aşamayanlar, bedensel anlamda da köleleştirilebilirdi.¹⁴⁵

Philon'un politikacısı tıpkı Tevrat'taki Yusuf gibi rüya tabirleri yapan biriydi: Elbette dar anlamda uykuda görülen rüyaları yorumlamakla yetinmeyecek, uykuda olmayan kişilerin rüyalarını, yani "büyük, ortak ve evrensel rüyaları" yorumlama kabiliyetine de sahip olacaktı.¹⁴⁶ Philon *Principatus* dönemi Roma'sında eser veriyordu ve onun politikacıları kraldan ziyade onun yanında bulunan kişilerdi, dolayısıyla sıradan bireyler ile hükümdarların arasında bir konumu vardı; özel bireylerden üstün, krala göreysel alt konumdaydı.¹⁴⁷ Yine de politikacıları idealleştirmiyor, yine Yusuf üzerinden politikacıları eleştiriyordu.¹⁴⁸

Roma Stoacılığının Cicero'dan sonraki en önemli temsilcisi olan Lucius Annaeus Seneca, Corduba'nın (gün. Córdoba-İspanya) varlıklı ailelerinden birine mensuptu. Gençliğinde felsefeyle ilgilenmiş, avukatlık kariyerine başlamıştı. Seneca da diğer Stoacılar gibi kölelik konusunda dönemdaşlarına göre daha eşitlikçiydi: Köleler de dahil olmak üzere insanların eşitliğini savunuyor ve kölelerin de ruhları olduğunu hatırlatıyordu (63-64 c.).¹⁴⁹ Yine diğer Stoacılar benzer şekilde kadınları erdem bakımından erkeklerle eşit görmekte beraber onların kimi konularda erdemsizliğe erkeklere göre daha açık olduklarını da düşünüyordu.

Seneca 49 yılında saray hizmetine girmiş, genç imparator Nero'ya öğüt vermek için yazdığı *De Clementia*'da (56 c., *Bağışlama Üzerine*) krallar ve tiranlar arasındaki ayrımı hatırlatmıştı: Tiranların kalplerinde gaddarlık vardı; onlar, bu duyguyu tatmin etmek için öldürüyor, silahlarını büyük kinleri korkuyla bastırmak için kullanıyordu. Krallarsa ancak kamu yararı için öldürebilirdi; silahlarını barışı korumak için kullanır, zaten silahlara pek de ihtiyaç duymazlardı.¹⁵⁰ Bu kitap, sonraki yüzyıllarda Avrupa'da yazılacak olan pek çok nasihatnameye ilham kaynağı olacaktı. Seneca, pek çok başka eserinde de si-

145 Peter Garnsey, *Ideas of Slavery from Aristotle to Augustine*, Cambridge: Cambridge University Press, 1999, s. 172-173.

146 İskenderiyeli Philon, "On Joseph", XXII/125.

147 İskenderiyeli Philon, "On Joseph", XXV/148.

148 Dillon, *The Middle Platonists*, s. 153.

149 Seneca, *Ahlâki Mektuplar: Epistulae morales*, 47, s. 107 vd.

150 Lucius Annaeus Seneca, "İnsaf Üstüne'den Seçme Parçalar", çev. Güngör Varinlioğlu, (haz.) Mete Tunçay, *Batı'da Siyasal Düşünceler Tarihi: Seçilmiş Yazılar: Eski ve Orta Çağlar*, İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2012, 1.10-11, s. 349-351.

yasal ve toplumsal konulara değinecekti. Örneğin, *De vita beata*'da (58, *Mutlu Yaşam Üzerine*) insanın kendini önündeki kalabalığa bağlamasının tehlikelerine dikkat çekiyordu. Avam yerine zihni takip ederek iyiyi bulanları övüyordu. Stoacıları takip ettiğini söyledikten sonra Talih'in kölesi olunmaması gerektiğini de eklemesi dikkat çekicidir.¹⁵¹ Seneca erken dönem Stoacılığın nesnel şartlara belirleyicilik atfeden görüşlerinin yerine nesnel şartlara (*fortuna*'ya) hükmetmenin ya da en azından Talih'in getirdiği şartları erdem (*virtus*) vasıtasıyla yumuşatıp düzeltmenin¹⁵² olanağından bahsediyordu. Bu yaklaşımıyla sonraki dönemlerin Stoacılarına da ilham kaynağı olacaktı.

Nero ve Seneca'nın arası hızla bozulmuş, en sonunda 62 yılında Seneca saraydan uzaklaşmıştı. Önceleri Seneca'ya atfedilse de artık filozofun ölümünden kısa bir süre sonra adını bilmediğimiz bir yazar tarafından yazıldığını anladığımız *Octavia* oyununda Nero'nun Seneca'nın öğütlerini dinlemeyişi anlatılacaktı. Seneca'ysa tam bu dönemlerde yazdığı *De Otio*'da (62 c., *Boş Zaman Üzerine*) kamu işlerinden uzak kalmak gerektiğini ileri sürmüş ve bu söylediğinin Stoacılığın ilkelerine ters düşmediğini kanıtlamaya girişmişti.¹⁵³ Panaitios ve Cicero gibi Roma Stoacıları görev konusunu Stoacılıkla o denli bağdaştırmışlardı ki, Seneca tezini temellendirmek için Stoacılığın kurucularından örnekler verme gereği hissetmişti. Kamu işlerinden uzak kalınarak büyük, geniş devletlere daha iyi hizmet etmek mümkündü.¹⁵⁴ Doğa, insanları hem evreni temaşa için hem de eylem için yaratmıştı.¹⁵⁵ Bilgeler kendilerinin sonraki kuşaklar için yararlı işler yapacaklarını bilerek eylemden çekilirdi, ilk Stoacıları Zenon ve Khrysippos devlet yönetiminde bulunmamasına rağmen iş yapmışlardı, yalnızca kendi toplulukları için değil, tüm insanlar için yasa getirmişlerdi. Buna karşılık aynı Seneca, *Tanrısal Öngörü*'de (64 c.) kamu işlerine katılmanın neden gerekli olduğunu anlatma gereği de duyacaktı.¹⁵⁶

Burada son olarak Doğu Akdeniz sahil şeridinde geri dönüp Yahudi toplumundaki tartışmalara bakmamız gerekiyor. Roma egemenliğinden hemen önce, İsrailoğullarının yaşadığı topraklarda Selevkos Hanedanının egemen olduğu M.Ö. II. yüzyılda, Yahudi toplumu içinde bazı tartışmalar ortaya çıkmıştı: Kimi Yahudi din adamları (Saddukiler) iktidarla işbirliği içindeyken, kimileri (Ferisiler) Yahudi dinî metinlerine uygun şekilde yaşanması gerekti-

151 Lucius Annaeus Seneca, "Mutlu Yaşam Üzerine", *Mutlu Yaşam Üzerine; Yaşamın Kısıtlılığı Üzerine*, çev. C. Cengiz Çevik, İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2020, III.3, s. 7.

152 Lucius Annaeus Seneca, *Tanrısal Öngörü: De providentia*, çev. Çiğdem Dürüşken, İstanbul: Kabalcı Yayıncılık, 1997, V.8-10. Krş. Cicero, *Yükümlülükler Üzerine*, I.V/18.

153 Lucius Annaeus Seneca, *De Otio*, I.4-II.1; "Kamu İşlerinden Uzak Durma", çev. Güngör Varınlıoğlu, (haz.) Mete Tunçay, *Batı'da Siyasal Düşünceler Tarihi: Seçilmiş Yazılar: Eski ve Orta Çağlar*, İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2012, 353-360.

154 Seneca, *De Otio*, IV.1-2.

155 Seneca, *De Otio*, IV.2.

156 Seneca, *Tanrısal Öngörü: De providentia*, II.2 vd.

ğini savunuyordu. Esseniler, kent merkezlerinden uzak, yoksul ve kendi aralarında eşitlikçi bir yaşam sürüyor, Kudüs'teki siyasal tartışmalardan da uzak duruyordu.¹⁵⁷ Philon'un ve Seneca'nın eser verdiği M.S. I. yüzyılda buna benzer tartışmalar devam ediyor, özellikle yoksullar arasında mesih arayışının sürdüğü anlaşıyordu. Hristiyanlık böyle bir bağlamda ortaya çıkmıştı. Erken dönem Hristiyanlık, Roma'nın çeperlerindeki Filistin halkının yoksullarına yönelik bir kurtuluş çağrısıydı, ancak bu çağrı bu dünyadaki bir kurtuluş için değil, öte dünyadaki bir kurtuluş içindi. Pek çok kutsal metin gibi İncillerin de tam yazılış tarihleri hakkında bilgi sahibi olmasak da onları burada ele alacağız. Yuhanna İncili'nde İsa, "Benim krallığım bu dünyada değildir"¹⁵⁸ sözleriyle hem bu dünyadaki krallıkları kınadığını hem de onlarla rekabet etmeyi tercih etmediğini gösteriyordu. Yine İsa'nın, izleyicilerinin Romalılara haraç verme konusunda kararsız kalmaları karşısında, "Caesar'ın hakkını Caesar'a, Tanrı'nın hakkını Tanrı'ya verin" sözlerini söylediği aktarılıyordu.¹⁵⁹ Bu örneklerde İsa'nın dünyevi siyasal iktidarın varlığını kabullendiği ve aktif bir direniş çağrısı yapmadığı anlaşıyordu.

İncillerden sonraki Hristiyan kutsal metinlerinde dünyevi siyasal iktidar kabullenildiği gibi açıkça desteklenmişti. *Petros'un Birinci Mektubu*'nda, "Tanrı'dan korkun, imparatoru onurlandırın"¹⁶⁰ ibaresi yer alıyor, dolayısıyla pagan olmasına rağmen imparatora saygının esas olduğu söyleniyordu. Havarî Pavlos'a atfedilen *Romalılara Mektup*'taki "Tüm iktidar Tanrı'dan gelir"¹⁶¹ ifadesiyle tüm yöneticilere itaatin zorunlu olduğuna dikkat çekilmişti. *İbranilere Mektup*'ta da, "Yöneticilerinize itaat edin ve sizlere söylediklerini yapın" çağrısı yer alıyordu.¹⁶² Böylece daha I. yüzyıldan itibaren Hristiyanlık bir isyan çağrısıyla değil, var olan siyasal iktidarı mesafeli bir şekilde kabullenme yoluyla etkisini artıracaktı. İlk dönem Hristiyanların çoğu kent kökenliydi. Hristiyanların arasında nadiren köleler ve köylüler yer alıyordu, Hristiyanların inanışlarını bu kitlelere yaymak için pek çaba göstermedikleri anlaşıyor. Roma soylularını kendi dinlerini benimsemeye ikna etmeye çabalar da bu konuda IV. yüzyıla değin başarılı olamayacaklardı.¹⁶³ Yeni Ahit'te

157 Hillel Newman, *Proximity to Power and Jewish Sectarian Groups of the Ancient Period: A Review of Lifestyle, Values, and Halakha in the Pharisees, Sadducees, Essenes, and Qumran*, Leiden: Brill, 2006, s. 82 vd.

158 *Kutsal Kitap: Eski ve Yeni Anlaşma (Tevrat, Zebur, İncil)*, İstanbul: Kitabı Mukaddes Şirketi, 2011: Yuhanna, 18:36.

159 *Kutsal Kitap: Matta*, 22:21.

160 *Kutsal Kitap: Petrus'un Birinci Mektubu*, 2:17.

161 *Kutsal Kitap: Pavlus'tan Romalılar'a Mektup*, 13:1.

162 *Kutsal Kitap: İbraniler'e Mektup*, 13:17.

163 Dimitris J. Kyrtatas, *The Social Structure of the Early Christian Communities*, London: Verso, 1987, s. 182-183.

bedene eziyet edip onu köleleştirmenin salık verilmesi,¹⁶⁴ bu dönemin kentli toplumlarında çokça gördüğümüz, zihnin bedeni denetim altına almasına dair fikirlerin bir uzantısıydı.

Yeni Ahit'te, kentsel patriyarkaya mahsus eril tahakküme dair değiniler Yeni Ahit'te karşımıza çıkar: Buna göre, kadınlara, Tanrı'ya bağımlı oldukları gibi kocalarına da bağımlı olmaları salık veriliyordu, Mesih Kilise'nin (inan-anlar topluluğunun), erkekse kadının başıydı; erkekler kadınları bedenleri gibi sevmeliydi.¹⁶⁵ Kimi kısımlarda kadın bedeninin tahakküm altına alınması da dinsel bir çerçeveye sokuluyordu: Pavlos'un Korinthoslulara Birinci Mektubu'nda erkeğin Tanrı'nın suretinde yaratıldığı ve onun şanı olduğu için örtünmesi gerekmediği söyleniyordu. Kadınsa erkek için yaratılmıştı ve örtünmekle yükümlüydü.¹⁶⁶ Özetle, erken dönem Hristiyanlar var olan yöneten-yönetilen ilişkilerini ve toplumsal tabakalaşmayı sorgulamadıkları gibi eril tahakkümün bu dönemdeki biçimlerini de yeniden üretiyorlardı.



Roma döneminin egemen ideolojisi olan Aristoteles-Platon-Stoacılık sentezinin dönemin soyluluğunun egemen konumunu perçinlediğini ve farklı dönemlerde yeniden üretildiğini gördük: Bu ideoloji hem zihin-beden hiyerarşisini, hem karma rejim fikri üzerinden Roma yapılarını hem de doğal hukuk fikri üzerinden evrensel bir hukuk ve egemenlik fikrini meşrulaştırıyordu. Roma'da M.Ö. II. yüzyıldan itibaren uzak mesafeli ticarete dayalı olarak ortaya çıkmış yazılı yasalara dayanmayan, dolayısıyla akıl gibi genel bir ilke üzerinde temellendirilmesi gereken hukuk düşüncesi Stoacı bir perspektiften "doğal hukuk" adıyla kavramsallaştırılıyor, aynı kavram Roma dünyasının en önemli yapılarından özel mülkiyetin doğallaştırılması için de kullanılıyordu. *Principatus* rejiminin kurulmasıyla Roma'nın aristokratik egemen ideolojisinde kimi değişiklikler olsa da temelde benzer referanslar devam edecekti. İmparatorluğun çeperlerinde, kentli alt tabakalarda gelişen Hristiyanlık gibi hareketlerde dünyevi iktidara yönelik kimi eleştirilere rastlansa da bu eleştiriler yine kentli toplumun sınıfsal tabakalaşmasını ve eril tahakkümü aşamıyordu.

3. Asya'da İmparatorluklar Çağı

Doğu ve Güney Asya'da M.Ö. IV. yüzyıl boyunca, Demir Çağı'nda kurulmuş devletler arasındaki mücadele devam etmişti. III. yüzyıldaysa Güney Asya'da Maurya Hanedanı, Doğu Asya'da Qín Hanedanı diğer krallıkları

164 Kutsal Kitap: Pavlus'tan Korintliler'e 1. Mektup, 9: 27.

165 Kutsal Kitap: Pavlus'tan Efesliler'e Mektup, 5: 22-28.

166 Kutsal Kitap: Pavlus'tan Korintliler'e 1. Mektup, 11:5-10.

yenerek imparatorluklar kurmayı başarmıştı. Aynı dönemde Orta Asya'daki göçebe halklar Büyük Hun İmparatorluğu'nun egemenliği altına girmişti; bu imparatorluktan günümüze kalmış yazılı belge bulunmadığından, bu bölümde Demir Çağı İmparatorlukları döneminin Çin ve Hint siyasal düşüncesini ele alacağız.

a. Savaşan Krallıklar Döneminde İnsan Doğasını Düşünmek

Doğu Asya'daki krallıklar arasında M.Ö. V. yüzyılda başlayan kanlı savaşlar (Savaşan Krallıklar Dönemi) IV.-III. yüzyıllarda da devam etmişti. Bu dönemde, savaş konusunda pratik öğütler içeren eserler ilgi görüyordu ve bu savaş literatürünün en tanınan örneği Sünzî'nin *Savaş Sanatı*'ydı. Ancak bu dönemin felsefi literatürü de son derece gelişkindi. Zhuāng Zhōu (Zhuāngzǐ) Lǎozǐ'nin, Mèngzǐ (Mencius) da Konfüçyüs'ün düşüncelerini geliştirerek sırasıyla Daoizm ve Konfüçyüsçülüğün şekillenmesine katkıda bulundu. Mòzǐ'nin izleyicileri bir tarikat şeklinde örgütlendi ve Moistler olarak anıldı. "Yasacı" düşünce okulu (*Fǎjiā*) da bu dönemde ortaya çıktı.

Daha sonra "Daoist" olarak adlandırılan düşünürler, Lǎozǐ'nin açtığı yoldan ilerleyerek basit bir yönetim fikrini savunuyordu. M.Ö. IV. yüzyılın iki düşünürü olan Lièzǐ ve Zhuāng Zhōu'dan (Zhuāngzǐ) burada bahsedebiliriz. Yaşamı hakkında pek bilgi sahibi olmadığımız Lièzǐ, Sarı İmparator'u anlattığı satırlarda, bu efsanevi imparatorun sarayından ayrılp inzivaya çekildiği bir dönemde rüyasında seyahat ettiği Huáxū adlı ülkeyi tasvir ediyordu: Bu ülkede yönetici yoktu ve işler kendi kendine yürüyordu. İnsanların arzuları yoktu ve yalnızca doğal dürtülerine göre hareket ediyorlardı, kâr ve zarar gibi kavramların ne olduğunu bilmiyorlardı.¹⁶⁷ Sarı İmparator bu ülkeyi gördükten sonra kendi ülkesini de bu şekilde "yönetmiş", daha doğrusu, her şeyin kendi kendine yürümesine izin vermiş ve başarılı olmuştu.¹⁶⁸

Zhuāng Zhōu'nun (Zhuāngzǐ) yoksul bir aileye mensup olduğu, inzivaya çekilmeden önce kol emekçisi olarak çalıştığı ve hükümdarların hizmetine girmeyi reddettiği rivayet edilmektedir.¹⁶⁹ Onun adıyla anılan kitap (*Mòzǐ* kitabı gibi) aslında birkaç aşamada, onun okuluna mensup farklı yazarların katkılarıyla oluşmuştu; ilk yedi bölüm ("iç bölümler") muhtemelen erken tarihlidir, sonraları bunlara "dış bölümler" (bl. 8-22) ve "diğer bölümler" (bl. 23-33) eklenmiştir. Zhuāng, önceki dönemde Konfüçyüs'ün ve Lǎozǐ'nin eserlerinde sıkça rastladığımız "Yol" kavramına yeni anlamlar veriyordu. Yol'u her şeyi

167 Lièzǐ, 2.4-7; *The Book of Lieh-tzu: A Classic of the Tao*, çev. A. C. Graham, New York: Columbia University Press, 1990, s. 34.

168 Lièzǐ, 2.8-9; *The Book of Lieh-tzu*, s. 35.

169 Xiao Jiefu ve Li Jinquan, *An Outline History of Chinese Philosophy*, Beijing: Foreign Languages Press, 2008, s. 129-130.

üretmiş olan tinsel bir bütünlük olarak tanımlıyor, böylece Lāozı'dan farklı olarak maddi ve manevi alanlar arasında keskin bir ayrım yapıyordu. O, insanların bilgisinin de görelî ve eksik olduğunu savunmuş, bu sınırlı bilgi kuramından hareketle maddi/somut alanda da her şeyin görelî olduğunu iddia etmiş, böylece epistemolojik göreceliği ontolojik göreceliğe taşımıştı. "Yol" görünürdeki çokluğun ardındaki gerçektir, tek olandır; zihinle, akıl yürütme yoluyla kavranıp dönüştürülemezdi. Bu nedenle doğanın işleyişine de insanların kendi kaderlerine de müdahale etmeye çalışmak boşunaydı; "oluruna bırakmak", yani eylemsizlik (*wúwéi*) gerekliydi. Pratikte bu kaderci/kabullenmeci bir yaklaşımdır.¹⁷⁰

Zhuāngzǐ kitabında yönetime dair de çok sayıda değerlendirme yer alıyordu. Hükümdarlıklarından vazgeçen ya da hükümdarlık payesini reddedenler övülüyordu.¹⁷¹ *Zhuāngzǐ*'nin onuncu bölümü muhtemelen 250-200 arasında yazılmıştı ve *Dàodéjīng*'in 80. bölümünü hatırlatan düşünceler içeriyordu. Metinde kendilerini mükemmel bilgelîğe sahip olarak tanıtanların aslında büyük bir hırsızın lehine düşünen kişiler olduğu yazılıydı. "Büyük hırsız"lar bilgeler yaşadıkça ortaya çıkmaya devam edecekti, dünyaya düzen getirmek için bilgelere güvenenlerin tek yaptığı hırsıza destek olmaktır.¹⁷² Üç Hanedan döneminden beri dalkavuklar karmaşık fikirleriyle eylemsizliğin sükûnetini sona erdirmiş, dünyaya karmaşa getirmişti. Kitabın 18-19. bölümleri de Konfüçyüsçülerin (ve Yasacıların) eleştirisini içeriyordu.¹⁷³ Dünyada zenginlik, saygınlık, uzun yaşam ve şöhret önemsenirken, mutluluk da rahat yaşamda, zengin yemeklerde, güzel kıyafetlerde, güzel manzaralarda ve hoş seslerde aranırken, yazar, eylemsizliğin gerçek mutluluk olduğunu düşünüyor, sıradan insanların bunu acı bir şey olarak görmelerine üzülmüyordu.¹⁷⁴

Zhuāngzǐ kitabına göre insanların sabit bir doğaları vardı: Herkesin paylaştığı iki erdem, giyinmek ve beslenmekti; onları birleştiren ve onlara Gök'te kurtuluşun yolunu açan buydu.¹⁷⁵ Bunlar söylendikten sonra doku-zuncu bölümde görece uzun bir yer tutan bir altın çağ anlatısı yapılmıyordu.¹⁷⁶ Mükemmel erdem çağında insanlar, kuşlar ve hayvanlar gibi "on bin şey"le yan yana yaşamış, soylu ve avam ayrımını tanımamışlardı. Efsanevi dönemlerde ne yaptıklarını bilmeden evlerinde oturmuş, nereye gittiklerini bilmeden

170 Xiao ve Li, *An Outline History of Chinese Philosophy*, s. 139.

171 Zhuāngzǐ, *Zhuangzi Metinleri*, çev. Giray Fidan, İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2020, bl. 28.1-3.

172 Zhuāngzǐ, *Zhuangzi Metinleri*, bl. 10, s. 83-86.

173 John A. Rapp, *Daoism and Anarchism: Critiques of State Autonomy in Ancient and Modern China*, London: Continuum, 2012, s. 76-77.

174 Zhuāngzǐ, *Zhuangzi Metinleri*, bl. 18, s. 153-158.

175 Zhuāngzǐ, *Zhuangzi Metinleri*, bl. 9, s. 79-80.

176 Rapp, *Daoism and Anarchism*, s. 76-77.

yollarda yürümüşlerdi, ancak mutluydular ve karınları toktu. Bundan sonra bilgiler gelmiş, dünya onların gelişyle bölünmeye başlamıştı. Zanaatkârlar doğal maddeleri yok edip aletler yapmıştı, bu da pek çok sorunun temeliydi. Bilgeler, iyilik ve adalet adına Yol'un ve onun erdeminin yıkılmasına neden olmuştu.¹⁷⁷ Bütün bu düşünceler, *Zhuāngzǐ* kitabı yazarlarının üretime dayalı basit bir yaşamı övdüklerini, bilgiler ve zanaatkârları yaşamın (üretim ve yönetimin) karmaşıklaşmasından sorumlu tuttuklarını gösteriyordu. Kitapta krallarla ilgili olarak karşımıza çıkan *yōuwéi* (aktif yönetim) ve *wúwéi* (eylemsizlik) ayrımı, sonraki yüzyılların Daoist düşüncesinde de geliştirilecekti.¹⁷⁸ Metne göre kralın izlemesi gereken yol eylemsizlik yolu, ancak bu şekilde Gök'e uygun hareket edebilirdi. Buna karşılık onun altındakiler bu dünya için eylem yolunu takip etmeliydi.¹⁷⁹

Yasacı düşünürler, eserlerinde Daoist düşünürlerden farklı olarak doğa fel-sesefesini ve kozmolojiyi değil, hükümdar ve onun yasalarını merkeze alıyordu. Yasacılığın kurucularından olan, Qín Hanedanının hizmetinde bulunan Shāng Yāng, M.Ö. 350'li ve 340'lı yıllarda bir dizi reform yapmış, özellikle toprak ve köleler üzerindeki mülkiyetin tanınmasını sağlayarak hükümdarın dönemin tüccarlarıyla ittifakını güçlendirmişti.¹⁸⁰ Shāng Yāng, hükümdarı yasanın kaynağı olarak görüyordu. Kitabının büyük bir kısmında, tarım ve ordu başta olmak üzere çeşitli alanlarda yapılması gereken somut reformları sıralamıştı. Güçlü bir devlet zayıf bir halkı gerektiriyordu; halk cezalandırma yoluyla yönetilmeliydi.¹⁸¹ Yasa halka düzen veriyor ve yönetimin temelini oluşturuyor, insanlara bir çerçeve çizerek onların kendilerini sınırlamalarını sağlıyordu.¹⁸² Yasacılar insan topluluklarının sıkı bir şekilde denetlenmesi gerektiğini düşünüyor, bunun için yasaları kullanıyorlardı. Shāng Yāng ve onun yasacılığı Zhōu dönemi nostaljisiyle eser veren Konfüçyüsçülükle bağlarını bütünüyle koparmış ve tüccarlarla hanedanın hegemonik blok içinde birleştiği bir sistemi yüceltmışti.¹⁸³ Bu sistem içinde Konfüçyüs ve izleyicilerinin öngör-dükleri türden karmaşık hiyerarşi ilişkilerine yer yoktu, hükümdar ve tebaası arasında kurulacak olan basit ilişki yeterliydi.

177 Zhuāngzǐ, *Zhuāngzǐ Metinleri*, bl. 9, s. 80-81.

178 Erica Fox Brindley, *Individualism in Early China: Human Agency and the Self in Thought and Politics*, Honolulu: University of Hawai'i Press, 2010, s. 115.

179 Zhuāngzǐ, *Zhuāngzǐ Metinleri*, bl. 13.

180 George Thomson, *Eski Yunan Toplumu Üzerine İncelemeler 2: İlk Filozoflar*, çev. Mehmet H. Doğan, İstanbul: Yordam Kitap, [1955] 2021, s. 60-61.

181 Shāng Yāng, *The Book of Lord Shang: A Classic of the Chinese School of Law*, çev. J. J. L. Duyvendak, London: Arthur Probsthain, 1928, bl. 20.

182 Shāng Yāng, *The Book of Lord Shang*, bl. 26.

183 Ferenc Tökei, "Çin'de Asyagil Üretim Tarzı", *İlk Sınıflı Toplumsal, Asyagil Üretim Tarzı ve Doğu Despotizmi*, çev. Kenan Somer, Ankara: Birey ve Toplum Yayınları, 1985, s. 118.

Shāng Yāng'ın Qín Hanedanıyla ilişkileri onun komploculukla suçlanması üzerine bozulmuştu; düşünür-politikacı dağlık bir bölgeye çekilmiş, bir yolcu hanında kalmak istemiş, ancak kimlik belgeleri yanında olmadığı için hana alınmamıştı. İronik olan, hanlarda kimlik ibrazını gerekli kılan yasanın bizzat kendisi tarafından hazırlanmış olmasıydı. En sonunda Qín'lere karşı girdiği savaşta öldürülmüştü.

Düşünce tarihinde pek çok örneğini görürüz: İç savaş dönemlerinde insan doğası tartışmaya açılır, ne de olsa bu dönemlerde düşünürler pek çok beklenmedik hamleyle, bazen en yakın dost ve akrabalarının hiç bilinmedik yüzlerine tanıklık ederler. Ancak Marx'ın da söylediği gibi, "filozofların 'töz' ve 'insanın özü' olarak tasavvur edip, tanımladıkları ve savaştıkları şeyin gerçek temeli", bireylerin ve nesillerin verili bir şey olarak hazır buldukları üretim güçleri, sermaye kaynakları ve toplumsal ilişki biçimlerinin toplamıdır.¹⁸⁴ Çin'in Savaşan Krallıklar Dönemi'nin son yüz yılında eser veren Mèngzǐ (Mencius), Xún Kuàng (Xúnzǐ) ve Hán Fēi gibi düşünürlerin insan doğası üzerine yaptıkları kapsamlı tartışmaları anlamak için de tanıklık ettikleri dönemin toplumsal ilişki biçimlerine bakmamız gerekiyor. Bu yazarlar bir yandan bireylerin çabalarını ve failliğini önemsiyor, diğer yandan da bireylerin evrensel-kozmik düzlemde sorumlulukları olduğunu düşünüyorlardı. Bir yandan giderek güçlenen ve topraklarını genişleten "savaşan krallıkların" hükümdarları yüceltiliyor ve kozmik bir boyuta yerleştiriliyor, diğer yandan da bireylerin kozmosla bir olmalarını sağlayacak bir zihinleri, anlama yetileri olduğu tekrarlanıyordu.¹⁸⁵ Dolayısıyla merkezi devlet kozmik bir düzleme yerleştirilse bile artık yönetilenlerin edilgen biçimde iktidarı kabul etmelerinin beklendiği çağlar geride kalmıştı; egemen sınıfların ittifakına yakın düşünürler ister istemez yönetilenler kitlesinin faal ve düşünen bireyler olduklarını dikkate alarak teorilerini ortaya koyuyordu.

M.Ö. IV. yüzyılın sonları ve III. yüzyılın başlarında yaşayan Konfüçyüsçü düşünür Mèngzǐ (Mencius), Lǚ devletini yöneten hanedanın soyundan geliyordu. Tıpkı başlıca ilham kaynağı Konfüçyüs ve dönemdaşı Shāng Yāng gibi çeşitli krallıklarda danışmanlık yapmıştı. Onun düşüncesine kapsamlı denebilecek bir felsefi antropoloji kurma girişimi damga vurmuştur. O, insanların doğaları gereği iyiye meyilli olduklarını düşünüyordu.¹⁸⁶ Bu, insanların kötülük yapmayacakları anlamına gelmiyordu; şartlar onları kötülüğe sevk edebilirdi. Yine de barış insanlar arasında her zaman mümkün ve gerekliydi, savaş

184 Karl Marx ve Friedrich Engels, *Alman İdeolojisi*, çev. Olcay Geridönmez ve Tonguç Ok, İstanbul: Kor Kitap, [1845-1846] 2017, s. 45.

185 Brindley, *Individualism in Early China*, s. 126.

186 Mèngzǐ, *Mengzi: With Selections from Traditional Commentaries*, çev. Bryan W. Van Norden, Indianapolis: Hackett Publishing Company, 2008, 6A1-2.

haliye istisnaydı. Onun felsefi antropolojisinin temelinde insanların iyiliğe meyilli oldukları fikri yer alıyordu. Tüm insanların paylaştığı dört özelliğten bahsediyordu: merhamet, utanç, saygı ve doğruyu yanlıştan ayırma. Bu dört özellik sırasıyla şu erdemlerle ilişkiliydi: insancılık/iyi niyetlilik (*rén*), adalet (*yì*), âdetlere/ritüellere saygı (*lǐ*), bilgelik (*zhì*) ve anlayış (*shèng*).¹⁸⁷ Böylece Zîsı'ya atfedilen *Wúxíng* adlı Savaşan Krallıklar Dönemi metnindeki ilk dört erdemi almış, beşinci erdem olan "anlayış"ı (*shèng*) dışta bırakmıştı. Orta Öğretisi'ndeki "beş ilişki"yi andıran bir insani ilişkiler (*rénlún*) sıralaması yapıyor, her ilişkiyi bir kavramla bağdaştırıyordu: Ebeveyn ile çocuklar arasında sevgi, hükümdar ile vezir arasında doğruluk, karı ile koca arasında görev dağılımı, yaşlı ile genç arasında düzen, arkadaşlar arasında sadakat ilkesi geçerliydi.¹⁸⁸ Bu ilişki biçimlerinde hiyerarşiden ziyade karşılıklılık fikrinin olması dikkat çekicidir.¹⁸⁹ Dahası, Mèngzǐ, ritüellere merkezî bir yer vermeyerek hem önceki hem de sonraki Konfüçyüsçülerden farklı bir konumda duruyordu.

Ancak Mèngzǐ'nin hiyerarşi ve ritüel kavramlarını ustasından farklı ele alması onun tam anlamıyla eşitlikçi bir düşünür olduğu anlamına gelmez. Aslında Mèngzǐ'ya göre eşyanın tabiatında eşitsizlik bulunuyordu. Mòzǐ gibi düşünürleri hükümdarı ve babayı tanınamakla suçluyordu.¹⁹⁰ Mèngzǐ'ya göre "büyük adamlar" ile "küçük adamlar"ın işleri arasında, "zihniyle çalışanlar" ile "kollarıyla çalışanlar" arasında keskin ayrımlar vardı. Zihinle çalışanların yönetmeleri, kollarıyla çalışanların yönetilmeleri gerekiyordu.¹⁹¹ Yönetim konusundaki elitist yaklaşımına rağmen hükümdarların adil ve insani bir yönetim uygulaması gerektiğini Konfüçyüs'e göre daha belirgin şekilde söylüyordu: Hükümdar adil ve insani bir yönetim uygularsa halk da hükümdarı taklit edecek ve bu iyi vasıfları edinecekti.¹⁹² Hükümdarların insani bir yönetim uyguladıkları, cezaları azalttıkları, halkın karnını doyurdukları durumda halk, barış zamanında hükümdara itaat edecek, savaş zamanında da düşman krallıklara karşı mücadele edecekti.¹⁹³ Bunun için krallar tarımı düzenlemeli ve erdemi yayacak köy okulları kurmalıydı.¹⁹⁴

Mèngzǐ, tarihsel örnekler de vererek krallar (*wáng*) ve zorbalar (*bà*) arasında da ayrım yapıyordu.¹⁹⁵ Kaba güçten destek alıp insani yönetim uyguladıklarını

187 Mèngzǐ, 6A6.

188 Mèngzǐ, 3A4; krş. *Zhōngyòng*, §20.8-9; "The Mean-in-Action", s. 120.

189 Keith N. Knapp, "Three Fundamental Bonds and Five Constant Virtues", (haz.) Linsun Cheng, *Berkshire Encyclopedia of China*, Great Barrington, MA: Berkshire Publishing Group, 2009, s. 2252-2255.

190 Mèngzǐ, 3B9.

191 Mèngzǐ, 3A4.

192 Mèngzǐ, 4A20.

193 Mèngzǐ, 1A5.

194 Mèngzǐ, 1A7.

195 Mèngzǐ, 6B7, 7A13, 7A30.

iddia edenler zorbaydı ve bunlar geniş bir ülkeye hükmederdi. Erdemle insani yönetim uygulayansa hakiki kraldı ve böyle bir yöneticinin büyük bir ülkeye ihtiyacı yoktu. Halk zorbalara kalpten boyun eğmiyor, güçsüz oldukları için ona katlanıyordu. Erdemi kullanarak halka boyun eğdirenlerse sevilen yöneticilerdi.¹⁹⁶ Mèngzǐ, insanlığa zarar veren birinin bir haydut olduğunu, adaletten uzaklaşan kralların krallık vasıflarını kaybettiklerini söylüyor ve öldürüleceklerini ima ediyordu.¹⁹⁷ Yine de o, böyle durumlar için halkı isyana çağırılmıyordu, bu konuda verdiği örnekler de, ilk Zhōu hükümdarının son Shāng hükümdarını öldürmesi gibi, egemen sınıf içi çatışmalardı.

M.Ö. III. yüzyıl düşünürlerinden Xún Kuàng (Xúnzǐ), özgün bir felsefi Konfüçyüsçülük yorumu geliştirmişti. Yaşamı hakkındaki bilgiler az ve çelişkilidir; ancak muhtemelen döneminin pek çok düşünürü gibi o da farklı krallıklarda yaşamış ve bunların hanedanlarının hizmetine girmişti. Xúnzǐ, kitabında “İnsan doğası kötüdür” ifadesine yer veriyor, bu konuda Mèngzǐ’ya eleştiriler yöneltiliyor, insanların çıkarıcılık duygusuyla doğduklarını, bencil arzulara teslim oldukları durumda topluma zarar vereceklerini söylüyordu. Böylece insan doğasını bencil arzulara indirgemiş oluyordu. Buna karşılık, insanların iyiliğe yönlendirileceklerini de savunuyordu: İyilik “bilinçli bir etkinlik”in sonucuydu.¹⁹⁸ Yasacılar gibi Xúnzǐ de insanların denetlenmesini önemsiyor ancak bu denetlemeyi yasalarla değil Konfüçyüs’ün tarzıyla, yani ritüellerle yapmayı öneriyordu. Ona göre, insanlar, önlerine herhangi bir sınır konmadığında doğuştan gelen arzularını tatmin etmek için birbirleriyle mücadele ve rekabet içine girme eğilimindeydi. Geçmişin bilge kralları insanların bencil arzulara kapılıp kötülüğe yönelmelerine çözüm bulmak ve bu yönelimlerden kaynaklanan düzensizliği gidermek için bazı sınırlar ve ölçüler getirmişti; törenler ve ahlak anlayışı da bencil arzuları, tutkuları ve öfkeleri topluma zarar vermeyecek şekilde düzenleyen bu sınır ve ölçülerin parçasıydı.¹⁹⁹ Örneğin cenaze törenleri, insanların yakınlarının ölümü karşısında duydukları acıyı azaltan önlemlerdi. Bu ritüeller sayesinde karmaşa son bulmuş ve toplum oluşmuştu. Xúnzǐ, eşitlikçi bir toplum anlayışını kesin olarak reddediyor ve hiyerarşinin gerekliliğini savunuyordu; hatta hiyerarşinin gerekliliğini kozmik bir temele dayandırarak mutlaklaştırıyordu: Nasıl Gök ile Yer arasında bir hiyerarşi varsa, yöneten ile yönetilenler arasında da bir hiyerarşi olmalıydı.²⁰⁰ Böylece Konfüçyüs ve Mèngzǐ’den farklı olarak kozmolojik spekülasyo-

196 Mèngzǐ, 2A3.

197 Mèngzǐ, 1B8.

198 Xúnzǐ, *Xunzi: The Complete Text*, çev. Eric L. Hutton, Princeton: Princeton University Press, 2014, bl. 23, s. 248, 251.

199 Xúnzǐ, bl. 23, s. 251-252.

200 Xúnzǐ, bl. 9, s. 69.

nu siyaset ve ahlak teorisine dahil ediyordu. Buna karşılık, iyi eğitim alan ve törensel ilkeleri benimseyen avam mensuplarının başvezirlik de dahil olmak üzere yönetim görevlerine gelebileceğini kabul ediyordu.²⁰¹

Yasacı ekolün M.Ö. III. yüzyıldaki başlıca temsilcisi olan Hán Fēi, Shāng Yāng gibi yasacıların yanında Xúnzǐ ve Lǎozǐ gibi başka ekollerin temsilcilerinden de etkilenmişti. Toplumsal hiyerarşiyi mutlaklaştırma konusunda önceki Çin düşünürlerinden daha ileri gitmişti; vezirin hükümdara, oğulun babasına, karının kocasına hizmetinden bahsediyordu; bu üç ilişkideki hizmet yapısı iyi kurulursa Gök'ün altındaki her şey iyi yönetilecek, aksi takdirde kaos egemen olacaktı.²⁰² Diğer yasacılar gibi o da yönetimi ahlaka dayandırmıyordu. Onun için önemli olan, yasanın düzenleyici özelliği idi. Bu görüşünü tarihsel bir çerçeveye yerleştiriyordu: Önceki dönemlerde insanlar birbirlerini, sırasıyla, ahlak ve bilgelikle sınırlayabilmişti, yazarın dönemindeyse nüfus çoğalmış, zenginlikse yeterince artmamıştı, bu nedenle sınırlama ancak güç yoluyla yapılabilirdi.²⁰³ Başka bir deyişle yasanın ahlaka üstünlüğü bir sebep değil, sonuçtu. Gerçekçi bir yaklaşım, yasayı ahlaka üstün tutmayı gerektiriyordu. Hán Fēi'ye göre bireyin otorite eğilimi vardı ve bunun bilgelikle bir ilişkisi yoktu.²⁰⁴ Aydın bir hükümdarın uyruklarını denetlemek için cezalara ve ödüllere ihtiyacı olduğunu söylüyordu o; burada cezadan anladığı, ölüm; ödül den anladığıysa şeref ve zenginlikti.²⁰⁵ Bilgelerin karmaşık sözleri karşısında mesafeliydi: Yöneticinin halkla konuşurken herkesin anlayacağı bir dil kullanması gerekiyordu, bilgelerin öğretilerini uygulamaya kalkmak yönetim çabalarına zarar verecekti. Aydınlanmış yöneticinin görevi bilgeleri aramak değil, yasaları birleştirmekti.²⁰⁶ Görevlendirme yaparken bilgeleri seçmek ve halkın hoşuna gitmeye çalışarak yönetmek kafa karışıklığına yol açardı ve bunların iyi yönetim için bir yararı yoktu.²⁰⁷

b. Yenilenen Haraççı Devlet ve Kozmolojik İdeoloji: Qín ve Hàn İmparatorlukları

Savaşan Krallıklar Dönemi, Qín devleti hükümdarı Yíng Zhèng'in M.Ö. 221'de diğer devletleri kendine bağlayarak Qín (Çin) İmparatorluğu'nu kur-

201 Xúnzǐ, bl. 10, s. 94.

202 Hán Fēi, *The Complete Works of Han Fei Tzu: A Classic of Chinese Political Science: Vol. II*, çev. W. K. Liao, London: Arthur Probsthain, 1959, bl. 20/LI, s. 312.

203 Hán Fēi, bl. 19/XLIX, *The Complete Works of Han Fei Tzu: Vol. II*, s. 275.

204 Hán Fēi, bl. 15/XXXVI; (haz.) Roger-Pol Droit, *Başka Diyarların Felsefeleri: Cilt I: Hint, Çin ve Tibet Düşünceleri*, çev. İsmail Yergüz, İstanbul: Say Yayınları, 2015, 194.

205 Hán Fēi, bl. 8, (haz.) Roger-Pol Droit, *Başka Diyarların Felsefeleri: Cilt I*, s. 193-194.

206 Hán Fēi, bl. 19/XLIX, *The Complete Works of Han Fei Tzu: Vol. II*, s. 290.

207 Hán Fēi, bl. 19/L, *The Complete Works of Han Fei Tzu: Vol. II*, s. 310.

masıyla son buldu. Hükümdar hem toprak sahipleriyle hem de tüccarlarla bir egemen sınıf bloku oluşturmuş, aynı zamanda onları denetim altına almış, haraççı üretim tarzı bir defa daha güçlenmişti. Bu merkezileşmenin ideolojik sonuçları da vardı. Qín hükümdarı tanrısal bir anlam taşıyan ve daha önceleri yalnızca efsanevi hükümdarlara verilen *Huángdì* unvanını almış,²⁰⁸ Qín Shǐ Huángdì (İlk Çin İmparatoru) olarak anılmaya başlamıştı. Onun döneminde Yasacılık dışındaki düşünce akımları geri plana atılmıştı.²⁰⁹ Geniş bir coğrafi alanda merkezileşmeyi sağlayan bir imparatorun hızlı dönüşümler gerçekleştirdiği ve ani kararlar aldığı bu dönemde, yöneticinin iradesini her şeyin üstünde kabul eden bu düşünce akımı gayet elverişli bir çerçeve sunuyordu. Moizm bu dönemden itibaren etkisini yitirmiş, buna karşılık Konfüçyüsçülük ve Daoizm önemini korumuştur.

Qín Hanedanı, imparatorluğun kurulmasından on beş yıl sonra yerini Hân Hanedanına bırakmıştı. Tam da bu dönemlerde, Çin tebaası dörtlü bir tabakalaşma sistemi üzerinden tasnif edilmeye başlanıyordu: Toplumun *shì* (bürokratlar), *nóng* (çiftçiler), *gōng* (zanaatkârlar) ve *shāng* (tüccarlar) tabakalarından oluştuğu, pek çok metinde yazılıyordu. Elbette bu mesleklerden önceki yüzyıllar boyunca da bahsedilmişti ancak sistematik bir sınıflamaya gerek duyulması özel bir denetim ihtiyacının göstergesiydi. Tüccarların en sonda sayılmasıysa önceki dönemlerde de var olan bir tüccar karşıtı tavrın Hân döneminin başlarında yeniden kendini göstermesiyle ilgiliydi; tüccarlar giderek zenginleşmeye devam etseler de egemen sınıf tarımsal üretimi temel üretim olarak görüyordu; bu dışlanmışlıkları, tüccarları Hân döneminin hemen başlarında Chén Xì önderliğindeki isyana destek vermeye itmişti.²¹⁰

Yeni dönemin başlarında yönetici sınıf Daoizme ilgi gösteriyordu; büyük köylü isyanlarının çıkmasından korkan, üretimin devamlılığına dayalı istikrarlı bir yönetim kurmak isteyen hanedanın, yönetilenlerle hegemonik bir bağ kurmak için Daoizme destek vermiş olması muhtemeldir.²¹¹ Huángdì (Sarı İmparator) kültü ile Lǎozǐ'nın düşüncesini bir araya getiren Huáng-Lǎo öğretisi, bir bakıma Yasacılık ile Daoizmin senteziydi. Eylemsizlik (*wúwéi*) *Zhuāngzǐ* kitabında "eylemde bulunmamak", başka bir ifadeyle hükümdarların aktif müdahalelerden mümkün olduğunca kaçınmak anlamına geliyordu; Huáng-Lǎo öğretisiyle birlikte bu kavram farklı şekilde yorumlanmıştı: Artık "eylemsizlik"le, hükümdarların müdahalelerinin aslında kendi irade ve ey-

208 Julia Ching, *Mysticism and Kingship in China: The Heart of Chinese Wisdom*, Cambridge: Cambridge University Press, 1997, s. 37, 247.

209 Kung-chuan Hsiao, *History of Chinese Political Thought, Volume 1: From the Beginnings to the Sixth Century, A.D.*, çev. Frederick W. Mote, Princeton: Princeton University Press, [1945] 1979, s. 430.

210 Grant Hardy ve Anne Behnke Kinney, *The Establishment of the Han Empire and Imperial China*, Westport: Greenwood, 2005, s. 44-45, 77.

211 Xiao ve Li, *An Outline History of Chinese Philosophy*, s. 257.

lemelerinin de dışında/üstünde (dolayısıyla sorgulanması da mümkün olmayan) bir işleyiş anlatılıyordu.²¹²

Hàn Hanedanı mensuplarından Güney Huai prensi Liú Ān'ın isteği üzerine hazırlanan *Huáinánzī* (M.Ö. 139, *Güney Huai Ustası*) başlıklı Daoist derleme,²¹³ erken dönem Hàn siyasi düşüncesinin temel metinlerinden biri olarak ele alabiliriz. *Huáinánzī*, Konfüçyüsçü ve Yasacı unsurlar da içeriyordu. Kitapta pek çok konunun yanında yönetime dair özdeyişler de yer alıyordu. Kitabın ilk bölümünden itibaren Lǎozǐ'nın *Dàodéjīng*'ini hatırlatan “doğaya uygun yönetim” anlayışı karşımıza çıkar. Metne göre her şeyin bir iç doğası (*xìng*) ve bütün şeylerin karşılıklı etkileşime girmesini belirleyen eğilimler ya da kurallar (*lǐ*) vardı. *Lǐ* kavramı bu dönemlerde dar anlamda “ritüel” ya da “tören” anlamından çıkmış ve “şeylerin örüntüsü/iç bağlantıları” anlamında da kullanılmaya başlamıştı. *Huáinánzī*'ya göre iyi bir yönetici içe dönüp kendi *xìng*'inden hareketle doğanın işleyişini keşfetmeli ve doğayla uyumlu biçimde yönetmeliydi.²¹⁴ Kitabın yönetime dair kısımlarının temel kavramı “eylemsizlik”ti; hükümdarların yönetim tekniği eylemsizlik olmalıydı, bu tekniği uygulamayanlar yönetilmeye mahkûmdu. Bunun yanında yasaların genel bir ilkeye, adalete göre düzenlenmesi gerektiği de *Huáinánzī*'da yer alan ilkelerdendi,²¹⁵ insani yasayı aşkın bir ilkeye dayandırma önerisi Yasacılık akımının bir eleştirisi olarak da okunabilir.

İmparator Wū (h. M.Ö. 141-87) döneminde Hàn devletinin yöneticileri, bir askerî yayılma politikası izlemeye başlamıştı. Büyük Hun Devleti'ne karşı gerçekleştirilen başarılı bir sefer sonrasında, üst düzey bir bürokratin Batı'ya diplomatik görevle gönderilmesiyle Chang'an'dan (gün. Xi'an) başlayan ve Batı'ya uzanan büyük bir ticaret yolu açılmıştı, bu yola M.S. XIX. yüzyılın sonlarında “İpek Yolu” adı verilecekti.²¹⁶ Orta Asya'yla bağlantılar bu ticaret yolu üzerinden hızla yoğunlaşırken Budizm de yaygınlaşmaya başlamakta gecikmemişti. Ticaret yollarının genişlemesiyle sayıları artan tüccarların meylettikleri²¹⁷ bu inanç sistemi, ilk dönemlerinde Daoizmin bir çeşitlemesi olarak görülmüştü.

212 Li Feng, *Early China: A Social and Cultural History*, Cambridge: Cambridge University Press, 2014, s. 308.

213 Aihe Wang, *Cosmology and Political Culture in Early China*, Cambridge: Cambridge University Press, 2000, s. 213.

214 *The Huainanzi: A Guide to the Theory and Practice of Government in Early Han China*, çev. John S. Major vd., New York: Columbia University Press, 2010, bl. 1; Harold D. Roth, “Huainanzi: The Pinnacle of Classical Daoist Syncretism”, (haz.) Xiaogan Liu, *Dao Companion to Daoist Philosophy*, Dordrecht: Springer, 2015, s. 347-348.

215 *The Huainanzi*, bl. 9.

216 Nicola Di Cosmo, *Ancient China and its Enemies: The Rise of Nomadic Power in East Asian History*, Cambridge: Cambridge University Press, 2004, s. 206; Kees Van der Pijl, *Modes of Foreign Relations and Political Economy: Volume I: Nomads, Empires, States*, London: Pluto Press, 2007, s. 94.

217 François Houtart, *Religion et modes de production précapitalistes*, Bruxelles: Editions de l'Université de Bruxelles, 1980, s. 127.

M.Ö. II. yüzyılın ortalarında Konfüçyüsçülük bir canlanma dönemine girmişti. Konfüçyüs ve öğrencilerinin çokça okuyup yorumladığı beş klasik metin (*Shijing: Şarkılar Klasığı; Shujing: Kayıtlar Klasığı; Liji: Ritüeller Klasığı; Yijing: Değişimler Klasığı; Chunqiu: İlkbahar ve Sonbahar Vakayinamesi*) bu dönemlerde büyük ilgi görmüş ve birbirinden ayrılmaz eserler olarak incelenmeye başlamıştı: Konfüçyüsçü “kanon” böylece oluşuyordu.²¹⁸ Hân döneminin en önemli düşünürlerinden biri, Wü’nün imparatorluk döneminde bürokraside yükselip M.Ö. II. yüzyılın ikinci yarısında eser vermiş olan Döng Zhongshü’dür. Bu Konfüçyüsçü tarihçiye atfedilen *Chünqiu fánlù (İlkbahar ve Sonbahar’ın Değerli Mücevherleri)* adlı kitap aslında tek kişinin kaleminde çıkmamıştı ve çoğunlukla içerik ve üslup açısından birbiriyle çelişen pek çok parçadan oluşuyordu, ancak sonraki nesillerde Döng Zhongshü’ya atfedilecekti. Bu nedenle, kitabın yönetime dair bölümlerinin Döng Zhongshü’nün düşüncesiyle ve Konfüçyüsçülükle pek uyuşmaması okuyucuyu şaşırtmamalıdır; bu bölüm²¹⁹ kimi zaman Daoizmden, kimi zaman da Yasacılıktan esintiler taşıyordu. Yine bu kitapta, önceki düşünürlerin dünyevi-insani bir düzenleme (ritüel) olarak ele aldıkları, *Huáinánzǐ* gibi metinlerde “şeylerin örüntüsü” anlamına geldiğini de gördüğümüz *lǐ* kavramı kozmik bir düzleme yerleştirilmişti.²²⁰

Döng Zhongshü, onun yazdığından emin olduğumuz başka metinlerde de pek çok konuda dünyevi-toplumsal hiyerarşileri kozmik bir konuma getirme işlemine başvurmuştu. Hân Fēi’nin eserinde gördüğümüz üç ilişki modelini ele almıştı: vezir-hükümdar, oğul-baba ve karı-koca arasındaki ilişkileri “üç bağ” (*sāngāng*) olarak tanımlıyor, bunları Daoist bir terminolojiyle yeniden yorumluyordu; bu üç ilişkide vezir, oğul ve karı *yīn*’e (yani tamamlayıcı ve yumuşak unsura); hükümdar, baba ve koca ise *yáng*’a (yani düzenleyici ve sert unsura) tekabül ediyordu.²²¹ Tunç Çağı siyasal düşüncesini hatırlatacak şekilde doğa ve evrenin uyumlu işleyişiyle imparatorun yönetimi arasında paralellik kuruyor, bilge hükümdarın insanları düzenlemesinin, tüm evrenin uyumuna katkıda bulunduğunu söylüyordu.²²² Böylece hem imparatoru yüceltiyor hem de onun

218 Michael Nylan, *The Five “Confucian” Classics*, New Haven: Yale University Press, 2001, s. 6.

219 *Chünqiu fánlù*, 18-22; *Luxuriant Gems of the Spring and Autumn Attributed to Dong Zhongshu*, çev. Sarah A. Queen ve John S. Major, New York: Columbia University Press, 2016, s. 199-218.

220 *Chünqiu fánlù*, 80A.1, *Luxuriant Gems of the Spring and Autumn*, s. 601.

221 *Chünqiu fánlù*, 53.1, s. 427; krş. Hân Fēi, 20/LI, *The Complete Works of Han Fei Tzu: A Classic of Chinese Political Science: Vol. II*, çev. W. K. Liao, London: Arthur Probsthain, 1959, s. 312. Ayrıca bkz. Robin R. Wang, “Dong Zhongshu’s Transformation of ‘Yin-Yang’ Theory and Contesting of Gender Identity”, *Philosophy East and West*, 55(2), 2005, s. 214; Yuri Pines, *The Everlasting Empire: The Political Culture of Ancient China and Its Imperial Legacy*, Princeton: Princeton University Press, 2012, s. 127.

222 Sing-chen Lydia Chiang, “Visions of Happiness: Daoist Utopias and Grotto Paradises in Early and Medieval Chinese Tales”, *Utopian Studies*, 20(1), 2009, s. 114.

Gök'e tabi olduğunu vurgulayarak hareketlerinin sınırlanması gerektiğini ima etmiş oluyordu.²²³

Dōng Zhòngshū, Mèngzǐ'nın insan doğasının iyiliğine dair görüşlerini eleştiriyor, doğrudan alıntı yapmasa da Xúnzǐ'ya ve Hán Fēi'ye yakın bir tutum benimseyerek insanın doğuştan iyi olmadığını söylüyordu.²²⁴ Ancak onun cezalara bakışında Yasacılıktan ziyade Konfüçyüsçü düşüncenin Daoizmle sentezlenmiş bir şeklini görürüz. Muhtemelen M.Ö. 141'de, İmparator Wǔ'nun tahta çıkışını takiben kaleme aldığı bir metinde Konfüçyüsçü ilkelere yola çıkarak güçlü bir imparatorluğun erdemli bir yönetimle kurulabileceğini yazıyor ve yönetimin cezaya dayanamayacağını söylüyordu. Toplumsal hiyerarşiler konusunda olduğu gibi ceza ve iyilik konusunda da yīn-yáng ikiliğine başvuruyor ve iyi/ahlaki yönetimin yáng (düzenleyici ve temel unsur), cezanınsa yīn (tamamlayıcı unsur) olduğunu yazarak salt cezaya dayanan yönetim biçimlerini eleştiriyordu.²²⁵ Kralın beş erdemi geliştirilmesi gerekiyordu: insancılık/iyi niyetlilik (rén), adalet (yì), âdetlere/ritüellere saygı (lǐ), bilgelik (zhì) ve güvenilirlik/sadakət (xìn).²²⁶ İlk dört erdem Wǔxíng metninde ve Mèngzǐ'da karşımıza çıkmıştı; bunlara beşinci erdem olan güvenilirlik/sadakatin eklenmesiyle sonraki dönemlerin Konfüçyüsçülerinin sık sık hatırlatacakları beş temel erdem sıralaması oluşmuş oluyordu. Dōng Zhòngshū'ya göre Konfüçyüsçülük dışındaki tüm düşünce akımları engellenmeli, halk hangi düşünceyi takip edeceğini bilmeliydi. İmparator Wǔ'nun bu isteğe olumlu yanıt verdiği ve Dōng Zhòngshū'nun Hân döneminin resmi ideoloğu olduğu pek çok kaynaktan söyleneceği de sarayda halen diğer akımlara yakın olan düşünürler etkiliydi, kaldı ki bu akımlar arasındaki ayrışma daha yeni belirginleşmekteydi.

Daoizm, Konfüçyüsçülük, Moizm ve Yasacılık gibi akımları ilk tanımlayan, İmparator Wǔ'nun saray astrolog-tarihçisi Sīmǎ Tán'dı;²²⁷ aynı kişi imparatora Daoist düşünürleri dinlemesini tavsiye etmiş olsa da oğlu Sīmǎ Qián'e Konfüçyüs'ü örnek almasını salık vermişti. Sīmǎ Qián, Çin'in ilk kapsamlı tarih kitabı olan *Shǐjǐ*'de (M.Ö. 90 c., *Tarih Kayıtları*) Konfüçyüsçü bir pers-

223 Yuri Pines, "Contested Sovereignty: Heaven, the Monarch, the People, and the Intellectuals in Traditional China", (haz.) Zvi Ben-Dor Benite, Stefanos Geroulanos ve Nicole Jerr, *The Scaffolding of Sovereignty: Global and Aesthetic Perspectives on the History of a Concept*, New York: Columbia University Press, 2017, s. 96.

224 Zhou Chicheng, "Xun Zi Holds That Human Nature Is Simple and Uncarved, Not Evil", *Social Sciences in China*, 35(1), 2014, s. 134.

225 Hân shū, 56.2501-2502, "The Biography of Dong Zhongshu", *Luxuriant Gems of the Spring and Autumn Attributed to Dong Zhongshu*, çev. Sarah A. Queen ve John S. Major, New York: Columbia University Press, 2016, s. 625.

226 Hân shū, 56.2504, "The Biography of Dong Zhongshu", s. 628. Krş. Wǔxíng; Mèngzǐ, 6A6.

227 Kidder Smith, "Sima Tan and the Invention of Daoism, 'Legalism,' 'et cetera'", *The Journal of Asian Studies*, 62(1), 2003, s. 129-156.

pektif benimsemesine rağmen Konfüçyüs'e eleştiriler de yöneltebiliyordu.²²⁸ Yine de Hàn döneminde Konfüçyüsçülüğün etkisinin gerçek anlamda artması için Dōng Zhòngshū'dan yüz yıl kadar sonrasını, M.Ö. I. yüzyılın ortalarını beklemek gerekecekti.²²⁹ Bu, Çin tarihinde sonraları çokça tekrarlanan bir döngünün ilk örneğiydi: Yeni bir hanedanın hegemonya kurma aşamasında Daoistlerin desteğini almış ve geniş köylü kitleleriyle bağlantı kurmuş, hegemonya konsolidasyonu aşamasındaysa egemen sınıfın, üretimin ve hukuki işlerin idaresi için ihtiyaç duyduğu bürokratlar tabakası etkin bir rol oynamış ve bu tabakanın giderek daha çok benimsediği Konfüçyüsçü ideoloji gelişme göstermişti.

Hàn döneminde saraya yakın kadınlar istisnai de olsa iyi bir eğitim alabiliyordu. Bir askerî danışmanın kızı olan, ikiz kardeşi meşhur tarihçi Bān Gǔ'nun ölümünden sonra Batı Hàn Hanedanının resmî tarihçisi olma görevini üstlenen Bān Zhāo zamanla saray kadınlarının eğitmeni, daha sonra da dul imparatoriçenin danışmanı olmuştu.²³⁰ Bān Zhāo'nun yaşamöyküsüne dair bildiklerimiz, kendisinin saray politikalarında rol oynadığını gösterir;²³¹ muhtemelen genç yaşında dul kaldıktan sonra evlenmemiş olması, ona görece bir özgürlük sağlamıştı. *Nǚjiè* (106, *Kadınlar İçin Dersler*) kitabında kadınların başkaları (erkekler) karşısında silinmelerini, bütünüyle kocalarının denetimi altına girmelerini salık veriyor, kadınlar erkeklere hizmet etmediği takdirde doğal dengenin bozulacağını savunuyordu. XX. yüzyılın başında, feminist düşünür Hé-Yin Zhèn, Bān Zhāo'yu hemcinslerini zayıf konuma düşürdüğü için hainlikle ve Konfüçyüsçülüğe teslim olmakla suçlayacaktı.²³²

c. Hint Altkıtasında Budist İmparatorluk Düşüncesi ve Hindu Reaksiyonu

Hindistan'da M.Ö. VI. yüzyılda ortaya çıkan Budizm ve Jainizm gibi *Śramaṇa* (münzevi) akımları M.Ö. IV. yüzyıla gelindiğinde altkıtanın kuzey bölgelerinde yaygınlaşmış durumdaydı. Magadha Krallığı hükümdarı Maurya Hanedanı mensubu Aśoka'nın 262'de Budizmi benimsemesi Hindistan tari-

228 Stephen W. Durrant, *The Cloudy Mirror: Tension and Conflict in the Writings of Sima Qian*, Albany: State University of New York, 1995, s. 31.

229 Michael Loewe, *Dong Zhongshu, a 'Confucian' Heritage and the Chunqiu Fanlu*, Leiden: Brill, 2011, s. 338.

230 Lin-Lee Lee, "Inventing Familial Agency from Powerlessness: Ban Zhao's *Lessons for Women*", *Western Journal of Communication*, 73(1), 2009.

231 Merry E. Wiesner-Hanks, *Gender in History: Global Perspectives*, Malden: Blackwell, 2011, s. 175-176.

232 Hé-Yin Zhèn, "On the Revenge of Women: Part 1: Instruments of Men's Rule Over Women" [1907], çev. Dorothy Ko ve Lydia H. Liu, (haz.) Lydia H. Liu, Rebecca E. Karl, ve Dorothy Ko, *The Birth of Chinese Feminism: Essential Texts in Transnational History*, New York: Columbia University Press, 2013, s. 145-146.

hi için bir dönüm noktasıdır. Budizm bir yandan *brāhmaṇ*’lar karşısında hükümdarın güçlenmesine zemin hazırlıyor, diğer yandan da bireysel çabaya yaptığı vurguyla tüccar ve zanaatkarların gereksinimlerine yanıt veriyordu; Aśoka bu çerçeveden yararlanarak *brāhmaṇ*’ların gücünü kırmış ve Budizme yönelen kentli sınıflarla hegemonik bir blok oluşturmuştu. Budizme destek vermesinden, Aśoka’nın Brahmanizme karşı bir savaş yürüttüğü sonucu çıkarılmamalıdır. Maurya imparatoru diktirdiği çok sayıda kitabede *brāhmaṇ* ve *Śramaṇa*’ların (Budist, Cain ve Ācīvika topluluklarını kastediyordu) birlikte yaşamasından bahsediyor, tüm dinlere saygı duyduğunu söylüyordu.²³³

Aśoka dönemi metinlerinde *dharma*’ya (Pali dilinde *dhamma*) dair pek çok değiniye rastlanır. İmparator kaya fermanlarında *dhamma*’nın öneminden bahsediyordu.²³⁴ Ahlaki kısıtlamalar ve teşvikler getirerek halk içinde *dhamma*’nın ilerleyişini sağladığını söylüyordu.²³⁵ *Dharma/dhamma* kavramının Geç Veda döneminden beri bir anlam çeşitlenmesinden geçtiğini görmüştük: Başlarda “gelenek-görenek” anlamına gelen bu kavram zamanla “kozmik yasa” anlamı da taşımaya başlamıştı, Gautama Buddha’ysa onu nedenselliklerin bütününe anlatmak için kullanmıştı. Böylece *dharma*, Roma’daki *fortuna*’ya benzer bir anlama bürünmüştü: Her türlü nedenselliği kapsayan ve kozmik-tanrısal anlamlar da taşıyan bir kavramdı bu. Bu dönemlerde Budizmin de etkisiyle *dharma* “din” ve “bireysel ahlak” anlamlarını da kazanacaktı.

Aśoka’nın da etkisiyle, M.Ö. III. yüzyılda Budist kutsal metinlerin derlenmesi yönünde önemli adımlar atılmıştı. Buddha’ya atfedilen konuşmaları içeren, erken dönem Budist siyasal düşünce konusunda daha önce kısaca değindiğimiz *Dīgha Nikāya* (*Uzun Konuşmalar*) derlemesi muhtemelen bu dönemde şekillenmişti. Bu derlemede yer alan “Aggañña Sutta” (“Başlangıçların Bilgisi”) ve “Çakkavatti-Sihanāda Sutta” (“Çarkın Dönmesi Hakkında Aslan Kükremesi”) Budist siyaset teorisinin temel metinleridir. Bu metinlerin ilkinde toplumun ve siyasal iktidarın anlatıldığını daha önce görmüştük. “Çakkavatti-Sihanāda Sutta”da “çarkı döndüren” (*dharma*’yla yöneten) hükümdarın (Pali dilinde *çakkavattin*, Sanskrit dilinde *çakravartin*) yönetimi övülüyor,²³⁶ “çark”ı önemsemeyen hükümdarların yönetiminde kötülüğe ve karmaşaya doğru bir yöneliş olduğu belirtiliyordu. İmparator da dahil olmak üzere tüm varlıkların *dharma*’ya tabi olduğunun vurgulanması, görünüşte imparatorun sınırlandırma-

233 Aśoka, Kaya Fermanı IV, XII, Aśoka, *Inscriptions of Aśoka*, (haz.) Naresh Prasad Rastogi, Varanasi: Kowkhamba Sanskrit Series Office, 1990. Ayrıca bkz. Romila Thapar, *Aśoka and the Decline of the Mauryas*, London: Oxford University Press, 1961, s. 137-181; *Cultural Pasts: Essays in Early Indian History*, New Delhi: Oxford University Press, 2015, s. 422-438.

234 Aśoka, Kaya Fermanı IV, XII.

235 Aśoka, Sütun Fermanı VII.

236 *Dīgha Nikāya*, 26.5, *The Long Discourses of the Buddha: A Translation of the Dīgha Nikāya*, çev. Maurice Walshe, Boston: Wisdom Publications, 1995.

sı anlamına geliyordu. Ancak imparator aynı zamanda *dharma*'nın koruyucusu ve uygulayıcısı kabul edildiğinden pratikte *dharma* kavramıyla imparatorun koyduğu kurallar kozmik-ideal bir boyuta taşınmış ve eleştiriye kapatılmış oluyordu. Bir diğer *Digha Nikāya* metni olan "Mahā Sudassana Sutta" da da *çakkavattin* konusu işlenmişti; burada iyi bir kralın yönetiminde ülkenin (ve dünyanın) dört bir yanında bolluk ve zenginlik olacağı anlatılıyordu.²³⁷

Maurya döneminde yalnızca Budizmin değil, Ācīvika akımının da siyasal iktidarın koruması altında geliştiğini görüyoruz.²³⁸ Bu materyalist akıma mensup düşünürlerin eserleri günümüze ulaşmadığı için siyasal iktidarla bu dönemde ya da diğer dönemlerde nasıl ilişkiler kurdukları da bilinmiyor, ancak onların münzevi yaşam sürüp siyasal iktidara doğrudan tehdit oluşturmayan diğer akımlar gibi (örneğin Hellenistik dönemin Kynik düşünürleri ve Hân dönemi Daoistleri) yönetici sınıflar tarafından tehlikesiz-zararsız unsurlar olarak kabul edilip hoş görülmuş olmaları muhtemeldir.

Maurya İmparatorluğu'nun M.Ö. 180'li yıllarda yıkılmasından sonra imparatorluk toprakları yerel hükümdarlar arasında paylaşılmıştı. Bu dönemlerde Hindistan'da kentsel ekonominin gelişmesine bağlı olarak toplumsal-siyasal terminolojide değişimler olmuştu: *Vaiśya* artık "köylü" değil, "tüccar" anlamına geliyordu.²³⁹ Sömüren ve sömürülen sınıflar arasındaki ayrımlar derinleşiyor, örneğin *śūdra*'ların yüksek sesle okunan *Veda* metinlerini dinleyemeyeceklerine dair kurallar yaygınlaşıyordu.²⁴⁰ Yine bu dönemde *śūdra varṇa*'sı, *sat* (temiz) ve *asat* (kirli) kategorilerine ayrılıyordu. Avcı-toplayıcılar tarım toplumunda *asat* kategorisine itilip marjinalleştirilmiş ve "kirli" kabul edilen işlere mahkûm edilmişlerdi.

Maurya sarayıyla Baktriya arasındaki bağlantıların da etkisiyle M.Ö. II. yüzyılın başlarından beri Budizm Orta Asya'ya yayılmıştı.²⁴¹ Budizmin kentli mülk sahiplerinden ve hükümdarlardan aldığı destek, hızla dönüşüm geçirmesine de zemin hazırlamıştı. Kol emeği gerektiren işlerde çalışmayan rahipler, zamanla maddi varoluşun sorunlarından ve bedene-doğaya dair düşüncelerden uzaklaşarak metafiziğe ve mistik spekülasyona yöneleceklerdi.²⁴² Yine de, Budizm çok çeşitli kollara ayrılırken, bunlardan bazıları mistisizmi dışta bırakmaya devam edecekti. M.Ö. II. yüzyılda yalnızca Gautama Buddha'nın de-

237 *Digha Nikāya*, 17.1.3.

238 Piotr Balcerowicz, *Early Asceticism in India: Ājīvika and Jainism*, London: Routledge, 2016, s. 6-7.

239 Suvira Jaiswal, *The Making of Brahmanic Hegemony: Studies in Caste, Gender and Vaiṣṇava Theology*, New Delhi: Tulika Books, 2018, s. 20.

240 Jaiswal, *The Making of Brahmanic Hegemony*, s. 104.

241 Frederick S. Starr, *Kayıp Aydınlanma: Arap Fetihlerinden Timur'a Orta Asya'nın Altın Çağı*, çev. Yusuf Selman İnanç, İstanbul: Kronik Kitap, 2019, s. 134.

242 Debiprasad Chattopadhyaya, *Indian Philosophy: A Popular Introduction*, New Delhi: People's Publishing House, 1964, s. 138-139.

ğil, başka Buddha'ların da var olduğu ve gelecekte de yeni Buddha'lar olacağına dair düşünceler yayılıyordu: Maitreya gibi Buddha adayları (*bodhisattva*'lar) ve Amitābha gibi Buddha'ların kültü bu dönemde gelişmeye başlamıştı: Bunlar yoksulların ve ezilenlerin kurtuluş umudunu canlı tutan göksel kurtarıcı figürlerdi.²⁴³ *Divyāvadāna* derlemesinin "Maitreya-avadāna" öyküsünde kralların kötü işler yapabileceklerinden bahsediliyor, *çakravartin* dahil olmak üzere tüm hükümdarların Buddha'ya tabi olacağı söyleniyordu.²⁴⁴

Kuzey Hindistan'ın önemli bir kısmına I. yüzyılın başlarından itibaren Kuşan İmparatorluğu egemen olacaktı. Hanedan (tıpkı diğer Batı kökenli "yabancı" hanedanlar gibi) *brāhmaṇ*'larca *śūdra* kabul edilecekti. Kuşan Hanedanıyla birlikte Budizm bir defa daha Hint altkıtasında etkili olacak, Orta Asya-Hindistan arasında ticaret ve Budizm üzerinden kurulan ilişkiler sürdürülecekti. Bu arada Kuzey Hindistan'ın pek çok kentinde, örneğin Mathurā'da da Budizm etkisini koruyordu; Aśoka'nın yaşamının destansı anlatısı olan *Aśokāvadāna*, bu kentte, muhtemelen II. yüzyılda yazılmıştı; metinde *çakravartin* ideolojisi tüm ayrıntılarıyla karşımıza çıkar.²⁴⁵

Budizmin yeniden güç kazandığı bu dönemlerde *brāhmaṇ*'lar kendi mevzilerini korumak için hükümdarlara pragmatik öğütler verdikleri nasihatnameler kaleme aldı ve toplumsal-siyasal kuralları derledikleri eserler oluşturdu. Böylece *brāhmaṇ*'ların toplumdaki üstünlüğü fikrinin üzerine kurulu bir ideoloji şekillenmeye başladı.²⁴⁶ Yeni dönem kendi etik ve siyasal kavramlarını da bulmuştu. Bir süre sonra Hint literatüründe *dharma* (maneviyat), *artha* (mad-di zenginlik ve iktidar) ve *kāma* (tensel arzular) üç temel insan özelliği olarak sayılacak; bu dünyevi özelliklere, öte dünyaya ait olan *mokṣa* (kurtuluş) da eklenecek ve bunlar *çatur-vidha puruṣārtha* (insanın dört amacı) olarak adlandırılacaktı.²⁴⁷ Bunların her biri *brāhmaṇ* üstünlüğünü perçinleyecek şekilde temellendirilecekti. Burada sırayla iki temel eserden bahsedeceğiz: *Arthaśāstra* ve *Manu Dharmaśāstra*.

Arthaśāstra'nın yazarı Kautilya hakkındaki bilgilerimiz sınırlıdır; Aśoka'nın hizmetinde bir *brāhmaṇ* olduğu, hatta Maurya Hanedanının güçlenmesinin arkasındaki esas kişi olduğu ve eserini de bu büyük imparatora öğüt vermek için yazdığı söylene de bu pek ikna edici bir tez değildir. Eserin

243 Kajiyama Yūichi, "The Sūtras", (haz.) Takeuchi Yoshinori, *Buddhist Spirituality: Indian, Southeast Asian, Tibetan and Early Chinese*, Delhi: Motilal Banarsidass, 1995, s. 146-147.

244 Jan Nattier, "The Meanings of the Maitreya Myth: A Typological Analysis", (haz.) Alan Sponberg ve Helen Hardacre, *Maitreya, the Future Buddha*, Cambridge: Cambridge University Press, 1988, s. 34.

245 *Aśokāvadāna*: "The Legend of Aśoka: A Translation of the *Aśokāvadāna*", John S. Strong, *The Legend of King Aśoka: A Study and Translation of the Aśokāvadāna*, Princeton: Princeton University Press, 1989, 169-294.

246 Johannes Bronkhorst, *How the Brahmins Won: From Alexander to the Guptas*, Leiden: Brill, 2016.

247 Wendy Doniger, *Against Dharma: Dissent in the Ancient Indian Sciences of Sex and Politics*, New Haven: Yale University Press, 2018, s. 6-13.

Maurya İmparatorluğu'nun yıkılmasından sonra ortaya çıkan küçük ölçekli bir krallıkta yazılmış olması daha muhtemeldir.²⁴⁸ Kitabın adı (*Arthaśāstra*), Sanskrit dilinde “maddi güç/refah” anlamına gelen *artha* sözcüğünden türemiştir. Budist metinlerden farklı olarak *Arthaśāstra*'da *varṇa* sıralamasında *brāhmaṇ*'lar bir kez daha *kṣatriya*'lardan üstün konuma geçmiştir. Buna karşılık eserde tarif edilen hükümdar, Maurya dönemindeki gibi güçlü bir hükümdardır ve *brāhmaṇ*'ların gölgesinde değildir. Eser, *brāhmaṇ*'lar ve *kṣatriya*'lar arasında bir işbölümü varsayımı üzerine kuruludur.²⁴⁹

Kautilya'nın *Arthaśāstra*'da vurguladığı ilk konulardan biri kralın “sopa”sının önemi. Kral sopayı (kuvveti) kullanırken ne aşırı sert, ne de fazla yumuşak olmalıydı; sopa iyi kullanıldığı takdirde uyrukların refahı artacak, kullanılmadığı takdirde “balıklar yasası” (*matsya-nyāya*; büyük balığın küçük balığı, güçlünün güçsüzü yenmesi) geçerli olacaktı.²⁵⁰ Dolayısıyla siyasal iktidarın temel önemi, toplum içinde düzeni sağlamasından kaynaklanıyordu. Hükümdar kendisine yönetimde yardımcı olması için vezirler ve yol göstermesi için *brāhmaṇ varṇa*'sına mensup bir din adamı atamalıydı.²⁵¹ Yazar, çeşitli vesilelerle hükümdarın akıllı kişilere danışarak karar vermesi gerektiğini belirtiyordu.²⁵² Kitabın önemli bir kısmı yerel görevlilerin yürütmesi gereken iktisadi ve mali düzenlemelere ilişkindi. Üçüncü bölümde aile, eşya, miras gibi alanlara ve yargıçların görevlerine dair, dördüncü bölümdeyse ceza hukukuna dair ayrıntılı düzenlemeler yer alıyordu. Kautilya, diğer krallıklarla kurulacak dostça ve düşmanca ilişkilerin de, kralın sefere çıkışı ve casusluk faaliyetlerinin düzenlenmesi gibi konuların da ayrıntılarına değiniyordu.

Yazar altıncı bölümde yedi temel kurucu unsurdan (*saptāṅga*) bahsediyordu, bunlar hükümdar, vezir, ülke, kent, hazine, ordu ve müttefikti.²⁵³ Hükümdarın iyi özellikleriyle diğer unsurların iyi özellikleri birbirlerini tamamlayıcı nitelikteydi; iyi kişisel özelliklere sahip olan, küçük bir ülkeye hükmeden, tüm diğer unsurların mükemmelliğinden güç alan ve *artha* bilimiyle yöneten kişi

248 Marksist literatürde de eserin tarihine dair tartışmalar vardır; D. D. Kosambi kitapta Maurya İmparatorluğu'nun (önceki geleneklerden devralınan) siyasal yapısının idealize biçiminin anlatıldığını düşünürken Ram Sharan Sharma kitabın M.S. I. yüzyıl gibi daha geç bir dönemin ürünü olduğu görüşündedir. Sırasıyla bkz. Damodar Dharmanand Kosambi, *An Introduction to the Study of Indian History*, Bombay: Popular Prakashan, [1956] 2014, s. 209-214; Ram Sharan Sharma, *Aspects of Political Ideas and Institutions in Ancient India*, Delhi: Motilal Banarsidass, 2015, s. 21.

249 Kautilya, *Arthaśāstra*, 1.3.5-6. Şu çeviriye izliyorum: *The Kauṭilya Arthaśāstra: Part II: An English Translation with Critical and Explanatory Notes*, (haz.) R. P. Kangle, Delhi: Motilal Banarsidass, 1988. Türkçe çeviri kitabın özgün sistematüğünü izlememektedir: *Arthaśāstra*, çev. Utku Umut Bulsun, İstanbul: Kırmızı Kedi Yayınevi, 2018.

250 Kautilya, *Arthaśāstra*, 1.4.13-14.

251 Kautilya, *Arthaśāstra*, 1.9.11.

252 Kautilya, *Arthaśāstra*, 1.15.21.

253 Kautilya, *Arthaśāstra*, 6.1.1.

tüm dünyayı fethedecek, hiçbir zaman kaybetmeyecekti.²⁵⁴ Kautilya, dünya işlerinde hem tanrısal hem de insani faaliyetlerin etkili olduğunu söylüyordu; insani olan üzerine düşünülebilirdi, buna karşılık tanrısal olan önceden kestirilemezdi.²⁵⁵

Kautilya'nın kitabının yönetime dair pratik-pragmatik fikirler içerdiğini gördük. Ancak dönemin siyasal metinleri arasında *Manu Dharmaśāstra*sı gibi *dharmaśāstra*'lar da önemli bir yer tutar. Önce düzyazı, daha sonra da manzum olarak yazılan *dharmaśāstra*'lar Kautilya'nın pragmatizmiyle Budist metinlerin ahlakçılığı arasında bir orta yol çiziyordu. Bu metinlerde *dharma* kavramı Maurya dönemindeki anlamını koruyor ve insan yapımı olmayan, kozmostan kaynaklanan bir kurallar bütünü olarak anlaşıyordu. Ancak Budist *dharma* anlayışıyla *dharmaśāstra*'lardaki arasında önemli farklar da vardı. Budist metinlerde *dharma*, hükümdarın etkinliklerini düzenleyen ve ona ilham kaynağı olan bir kurallar bütünü olarak anlaşılırken *dharmaśāstra*'larda *dharma*, *artha*'ya (maddi kazanç ve güce) üstünlük sağlaması gereken bir kavram olarak karşımıza çıkar.²⁵⁶

İlk manzum *dharmaśāstra* örneği, *Manu Dharmaśāstra*'dır. Uzunca bir sürede şekillense de son halini M.S. II. yüzyıl civarında aldığını tahmin ettğimiz bu metin, hayatın pek çok alanına dair konularda düzenlemeler getirir. Metnin krala ilişkin düzenlemeleri içeren yedinci bölümünde doğa durumunda yaratıkların korku içinde her yana dağıldıkları, böylece hükümdarlığın tarihsel bir süreç içinde, belirli bir zaman diliminde ortaya çıktığı anlatılmıştır. Bu anlatı Budist metinlerdeki krallığın doğuşu öyküsünü andırsa da ondan farklı olarak *Manu Dharmaśāstra*'nda krallığın insanların değil, tanrının isteğiyle ortaya çıkmış olması dikkate değerdir.²⁵⁷ Dolayısıyla, hükümdarlık tarihsel olsa da tanrısal iradenin bir sonucu olarak gösterilip bir bakıma kutsanmıştır. Hükümdarlığın beş unsuru, vezir, krallık (ülke), hisar, hazine ve ordu olarak sıralanmış,²⁵⁸ böylece haraççı üretim tarzının siyasal, askeri ve mali güçleri elinde toplayan egemen sınıfının işlevleri özetlenmiştir. Düzenin sağlanması için cezalandırmanın önemi çeşitli vesilelerle vurgulanmış,²⁵⁹ böylece hükümdarlığın yönetilen sınıfı denetim altına alıp düzen kurma işlevi hatırlatılmıştır.

Manu Dharmaśāstra'nın temel hedeflerinden biri, dörtlü *varṇa* (kast) sisteminin hukuki ve dinsel meşruiyetini sağlamlaştırmaktı, metnin tümü

254 Kautilya, *Arthaśāstra*, 6.1.18.

255 Kautilya, *Arthaśāstra*, 6.2.12.

256 Stanley Jeyaraja Tambiah, *World Conqueror and World Renouncer: A Study of Buddhism and Polity in Thailand against a Historical Background*, Cambridge: Cambridge University Press, 1977, s. 40.

257 *Manu Dharmaśāstra*, 7.3, *Manu's Code of Law: A Critical Edition and Translation of the Mānava-Dharmaśāstra*, çev. Patrick Olivelle, Oxford: Oxford University Press, 2005.

258 *Manu Dharmaśāstra*, 7.157.

259 *Manu Dharmaśāstra*, 7.18, 22.

varṇa eşitsizliğinin ayrıntılarını belirlemek üzerine kuruluydu.²⁶⁰ Kitabın tüm bölümlerinde *sūdra*’ların sömürölüp ezilmesini öngören düzenlemeler sıralanıyordu. Bir kastın diğerinin görevini kesinlikle yapmaması gerekiyordu. Hükümdarın görevi *varṇa*’ları korumaktı.²⁶¹ Budizme karşı *brāhmaṇ* tepkisinin önemli ürünlerinden biri olan bu metinde *brāhmaṇ varṇa*’sına toplumda ve siyasette önemli bir yer tanınmıştı: Kralın kutsal yasayı bilmesi gerekiyordu; ancak bu yasayı yalnızca *brāhmaṇ*’lardan öğrenebilirdi. Bu metin sonraki yüzyıllar boyunca Hinduların günlük yaşamının düzenlenmesi için (yani var olan sınıf ayrımlarının katı kast ayrımlarına dönüşmesi ve cinsiyet hiyerarşisinin de belirginleşmesi için) çok büyük bir etkiye bulunacaktı.



Çin’de Qín ve Hàn hanedanları, Hindistan’daysa Maurya Hanedanı dönemlerinden itibaren ortaya çıkan dönüşümlere genel olarak baktığımızda, her iki örnekte de erken Demir Çağı’nın siyasal parçalanmasını takiben büyük imparatorlar kurulduğunu, buna bağlı olarak da insan faaliyetine dayalı siyaset ve toplum anlayışlarının yerini bir defa daha (Tunç Çağı’ndakine benzer şekilde) kozmolojik krallık anlayışlarının aldığını görürüz. Yine de bu dönüşüm bir “geriye dönüş” şeklinde cereyan etmemiştir, ne de olsa Tunç Çağı’ndaki haraççı devlet ve Demir Çağı imparatorlukları arasında da farklar vardır. Buna bağlı olarak bu dönemin resmi ideologları hem kozmik bir temelde yükselen hem de erken dönem Budizmin ya da Çin’deki Yüz Düşünce Okulu döneminin insan anlayışlarını bu yeni kozmolojik yönelimlerle birleştirme gereği duymuştur. Dolayısıyla bu yeni dönemin ideolojisinde hükümdarlara (ya da onların makamlarına) tanrısal-kozmetik özellikler atfedilmesiyle yetinilmemiş, ayrıca, hükümdarlık, kozmos ve bireyler arasında özel ilişkiler kurulmasına da çabalanmıştır.

Sonuç

M.Ö. III. yüzyıldan M.S. II. yüzyıla kadar geçen beş yüz yıl boyunca Akdeniz Havzası’nda, Kuzey Hindistan’da ve Çin’de –farklı tarihlerde de olsa– bir önceki dönemin görece küçük ölçekli devletlerini bir araya getirip merkezi bir yönetim kuran haraççı krallıklar ortaya çıkmıştı. Elbette bunların arasında farklılıklar vardı: Roma’da merkezi devlet güçlü bir özel mülkiyet rejimiyle korunan toprak sahiplerini içeriyor, Çin’de geniş topraklar giderek güçlenen soylu-bürokrat sınıfı sayesinde yönetilebiliyordu; Hindistan’daysa merkezi ve

260 B. R. Ambedkar, “Philosophy of Hinduism”, *Writings and Speeches: Vol. 3*, (haz.) Vasant Moon, Bombay: Education Department, Government of Maharashtra, 1987, s. 25-43. Ayrıca bkz. Jayant Gadhkar, *Society and Religion From Rgveda to Puranas*, Bombay: Popular Prakashan, 1996, s. 133-172.

261 *Manu Dharmaśāstra*, 7.35.

geniş imparatorlukların (Maurya ve Kuşan hanedanlarının) yanında güçlü bir *brâhmaṇ* tabakası varlığını sürdürüyordu. Bütün bu farklılıklara rağmen bu dönemin ideolojisinde Tunç Çağı'nın klasik haraççı devletlerinde gördüğümüz türden tanrısal ve doğal düzlemdeki uyumu getiren bir krallık imgesi idealleştiriliyordu; geniş topraklara yayılan bir imparatorluğun parçası olan düşürler, egemenlik, yasa ve adalet gibi kavramların insan topluluklarıyla sınırlı olmayıp tüm evrene yayıldığını düşünabiliyorlardı.

Buna karşılık, bu dönemin ideolojisi Tunç Çağı'nın klasik haraççı ideolojisinin basit bir kopyası değildi. Önemi ve gücünü koruyan, hatta artıran kentli sınıfların (tüccarların ve kısmen de zanaatkârların) beklentilerine uygun düşünceler de üretiliyordu. Bu dönemin düşünürleri, insanların kozmosun, tanrısal iradenin ve/veya doğanın mutlak belirleyiciliği altında pasif varlıklar olmadıklarının farkındaydı, onlar, bireyin failliğini kabul edip onu kozmik belirlenimden azat ederek düşüncelerini kuruyordu. Tunç Çağı'nın kozmos ile krallık uyumu üzerinden kurgulanan siyasal düşüncesinden farklı olarak artık kozmosa ve onunla uyumlu olan krallığa akıyla eklenenebilen bir birey anlayışı gelişmişti. Hellenistik dönemde ve Roma'da Stoacılığın ve Orta Platonculuğun birey, doğa ve tanrı arasındaki bağlantıları akıl yoluyla kurgulayan ve yönetimi de akla dayandıran yaklaşımı; Hindistan'da Budizmle birlikte *dharma* kavramının bireysel ahlak, örf-âdet ve kozmik yasa anlamlarını kapsayacak şekilde genişletilmesi; Çin'deyse Hân dönemine gelindiğinde hem Daoizmin hem de Konfüçyüsçülüğün bireysel ahlak, yönetim ve tüm varlığın işleyişi arasında paralellikler ve bağlantılar kurması bu ontolojik çeşitlenmenin göstergeleriydi.

İmparatorlukların kurulması bir yandan egemen sınıf blokunun kendi içinde kenetlenmesiyle, diğer yandan da yönetilen konumundaki herkesin bu egemen sınıf (ve onun temsilcisi olan imparator) karşısında eşitlenmesiyle sonuçlanıyordu. Buna bağlı olarak kimi zaman bireye ve bireyin dar arkadaş çevresine dönüşü salık veren düşünce akımları, kimi zaman da eşitlik talepleri ortaya koyan hareketler gelişebilmişti. Zihinlerin eşitliğini savunan, imparatorluk karşısında eleştirel bir tavır takınan bireyci düşünce akımlarının zamanla eleştirelliklerini bir kenara bırakıp siyasal iktidarla birleştiği örneklerle de bu dönemden itibaren sıkça rastlanacaktı: Kynikler radikal bir siyaset ve toplum eleştirisinden saray filozofluğuna yönelmişti, Daoistler ve Budistler de bu dönemde benzer bir yol izlemişti. Bu örneklerde, siyasal ve toplumsal eleştirinin, toplumsal düzlemde bir eylemlilikle tamamlanmayınca ve içe dönüşle sınırlı kaldıkça iktidarı tehdit etmeyip onu yeniden üretebildiğini görüyoruz.

Patriyarkanın dönüşümü, elbette bütün bu toplumsal-politik dönüşümlerle birlikte ilerleyen bir süreçti. Kentler büyüdükçe, meta üretimi daha da yaygınlaştıkça üretim ve yeniden üretim arasındaki ayrışma da daha belirgin hale

geliyor, kadınların ev içindeki ve yeniden üretim alanındaki konumu perçinleniyordu. Akıl övülüp tanrısallaştırılırken ve iyi hükümdarlara tanrısal ya da doğal bir akla uygun şekilde yönettikleri için övgüler yağdırılırken, tanrısal ve yüce olan her şey aynı zamanda erkeklikle özdeşleştiriliyordu. Siyasal iktidarın “erkek”liği pek çok metinde uzun uzadıya anlatılmış, çoğu zaman dinsel metinler de kadınların baskılanmasını baki kılmak için gerekli meşrulaştırma sağlamıştı.

Kaynaklar

- Aśoka, *Inscriptions of Aśoka*, (haz.) Naresh Prasad Rastogi, Varanasi: Ckawkhamba Sanskrit Series Office, 1990.
- Aśokāvadāna: “The Legend of Aśoka: A Translation of the Aśokāvadāna”, John S. Strong, *The Legend of King Aśoka: A Study and Translation of the Aśokāvadāna*, Princeton: Princeton University Press, 1989.
- Chūnqiū fánlù: *Luxuriant Gems of the Spring and Autumn Attributed to Dong Zhongshu*, çev. Sarah A. Queen ve John S. Major, New York: Columbia University Press, 2016.
- Cicero, Marcus Tullius, *Devlet Üzerine*, çev. C. Cengiz Çevik, İstanbul: İthaki Yayınları, 2014.
- Cicero, Marcus Tullius, *Yasalar Üzerine*, çev. C. Cengiz Çevik, İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2016.
- Cicero, Marcus Tullius, *Yükümlülükler Üzerine*, çev. C. Cengiz Çevik, İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2016.
- Dīgha Nikāya: *The Long Discourses of the Buddha: A Translation of the Dīgha Nikāya*, çev. Maurice Walshe, Boston: Wisdom Publications, 1995.
- Diodorus Siculus, *Diodorus of Sicily in Twelve Volumes: III: Books IV (Continued) 59-VIII*, çev. C. H. Oldfather, London: William Heinemann, 1939.
- Diogenes Laertius, *Ünlü Filozofların Yaşamları ve Öğretileri*, çev. Candan Şentuna, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2007.
- Diogenes, Oinoandali: Smith, M. F., *Diogenes of Oinoanda: The Epicurean Inscription*, Naples: Bibliopolis, 1993.
- Epikuros, “Vatican Sayings”, çev. Peter Saint-Andre, 2010, monadnock.net/epicurus/vatican-sayings.html, erişim tarihi: 26/10/2019.
- Euhemeros, Messeneli, “Kutsal Metinler”, (haz.) Sadık Usta, *İlkçağ Ütopyaları: Mükemmel Toplum ve İlk Devlet Teorileri*, İstanbul: Kaynak Yayınları, 2015, 229-239.
- Hán Fēi, 20/LI, *The Complete Works of Han Fei Tzu: A Classic of Chinese Political Science: Vol. II*, çev. W. K. Liao, London: Arthur Probsthain, 1959.
- Huàinánzǐ: *The Huainanzi: A Guide to the Theory and Practice of Government in Early Han China*, çev. John S. Major vd., New York: Columbia University Press, 2010.
- Kautilya, *The Kauṣīliya Arthśāstra: Part II: An English Translation with Critical and Explanatory Notes*, (haz.) R. P. Kangle, Delhi: Motilal Banarsidass, 1988. Türkçesi: *Arthashastra*, çev. Utku Umut Bulsun, İstanbul: Kırmızı Kedi Yayınevi, 2018.
- Kutsal Kitap: Eski ve Yeni Anlaşma (Tevrat, Zebur, İncil)*, İstanbul: Kitabı Mukaddes Şirketi, 2011.
- Liezi: *The Book of Lieh-tzu: A Classic of the Tao*, çev. A. C. Graham, New York: Columbia University Press, 1990.
- Livius, Titus, *Roma Tarihi: Şehrin Kuruluşundan İtibaren (Ab urbe condita): Kitap 2*, çev. Sabahat Şenbark, İstanbul: Arkeoloji ve Sanat Yayınları, 1994.

- Lucretius Carus, *Varlığın Yapısı: De Rerum Natura*, çev. İsmet Zeki Eyüboğlu, 2017.
- Manu Dharmaśāstra: *Manu's Code of Law: A Critical Edition and Translation of the Mānava-Dharmaśāstra*, çev. Patrick Olivelle, Oxford: Oxford University Press, 2005.
- Mèngzǐ (Mencius), *Mengzi: With Selections from Traditional Commentaries*, çev. Bryan W. Van Norden, Indianapolis: Hackett Publishing Company, 2008.
- Philon, İskenderiyeli, "Allegorical Interpretation of Genesis II., III. (Legum Allegoria)", *Philo in Ten Volumes: I*, çev. F. H. Colson ve G. H. Whitaker, Cambridge, MA: Harvard University Press, 1962, 140-474.
- Philon, İskenderiyeli, "Moses I. and II. (De Vita Mosis)", *Philo in Ten Volumes: VI*, çev. F. H. Colson, Cambridge, MA: Harvard University Press, 1959, 274-595.
- Philon, İskenderiyeli, "On Husbandry (De agricultura)", *Philo in Ten Volumes: III*, çev. F. H. Colson ve G. H. Whitaker, Cambridge, MA: Harvard University Press, 1960, 104-206.
- Philon, İskenderiyeli, "On Joseph (De Iosepho)", *Philo in Ten Volumes: VI*, çev. F. H. Colson, Cambridge, MA: Harvard University Press, 1959, 138-271.
- Philon, İskenderiyeli, "On the Confusion of Tongues (De confusione linguarum)", *Philo in Ten Volumes: IV*, çev. F. H. Colson ve G. H. Whitaker, Cambridge, MA: Harvard University Press, 1958, 1-122.
- Philon, İskenderiyeli, "On the Unchangableness of God (Quod Deus immutabilis sit)", *Philo in Ten Volumes: III*, çev. F. H. Colson ve G. H. Whitaker, Cambridge, MA: Harvard University Press, 1960, 3-103.
- Philon, İskenderiyeli, "On the Virtues (De virtutibus)", *Philo in Ten Volumes: VIII*, çev. F. H. Colson, Cambridge, MA: Harvard University Press, 1960, 158-308.
- Polybios, "*Tarihler'den Seçme Parçalar*", çev. Kurthan Fişek, (haz.) Mete Tunçay, *Batı'da Siyasal Düşünceler Tarihi: Seçilmiş Yazılar: Eski ve Orta Çağlar*, İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2012, 265-295.
- Seneca, Lucius Annaeus, *Ahlâki Mektuplar: Epistulae morales: Kitap I-XX*, çev. Türkân Uzel, Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1992.
- Seneca, Lucius Annaeus, "*İnsaf Üstüne'den Seçme Parçalar*", çev. Güngör Varınlıoğlu, (haz.) Mete Tunçay, *Batı'da Siyasal Düşünceler Tarihi: Seçilmiş Yazılar: Eski ve Orta Çağlar*, İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2012, 349-351.
- Seneca, Lucius Annaeus, *De Otio*: "Kamu İşlerinden Uzak Durma", çev. Güngör Varınlıoğlu, (haz.) Mete Tunçay, *Batı'da Siyasal Düşünceler Tarihi: Seçilmiş Yazılar: Eski ve Orta Çağlar*, İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2012, 353-360.
- Seneca, Lucius Annaeus, "Mutlu Yaşam Üzerine", *Mutlu Yaşam Üzerine; Yaşamın Kısıtlığı Üzerine*, çev. C. Cengiz Çevik, İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2020.
- Seneca, Lucius Annaeus, *Tanrısal Öngörü: De providentia*, çev. Çiğdem Dürüşken, İstanbul: Kabcacı Yayıncılık, 1997.
- Shāng Yāng, *The Book of Lord Shang: A Classic of the Chinese School of Law*, çev. J. J. L. Duyvendak, London: Arthur Probsthain, 1928.
- Theophrastos, *Karakterler*, çev. Candan Şentuna, Ankara: Dost Kitabevi, 1998.
- Xúnzǐ, *Xunzi: The Complete Text*, çev. Eric L. Hutton, Princeton: Princeton University Press, 2014.
- Zhuāngzǐ, *Zhuangzi Metinleri*, çev. Giray Fidan, İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2020.

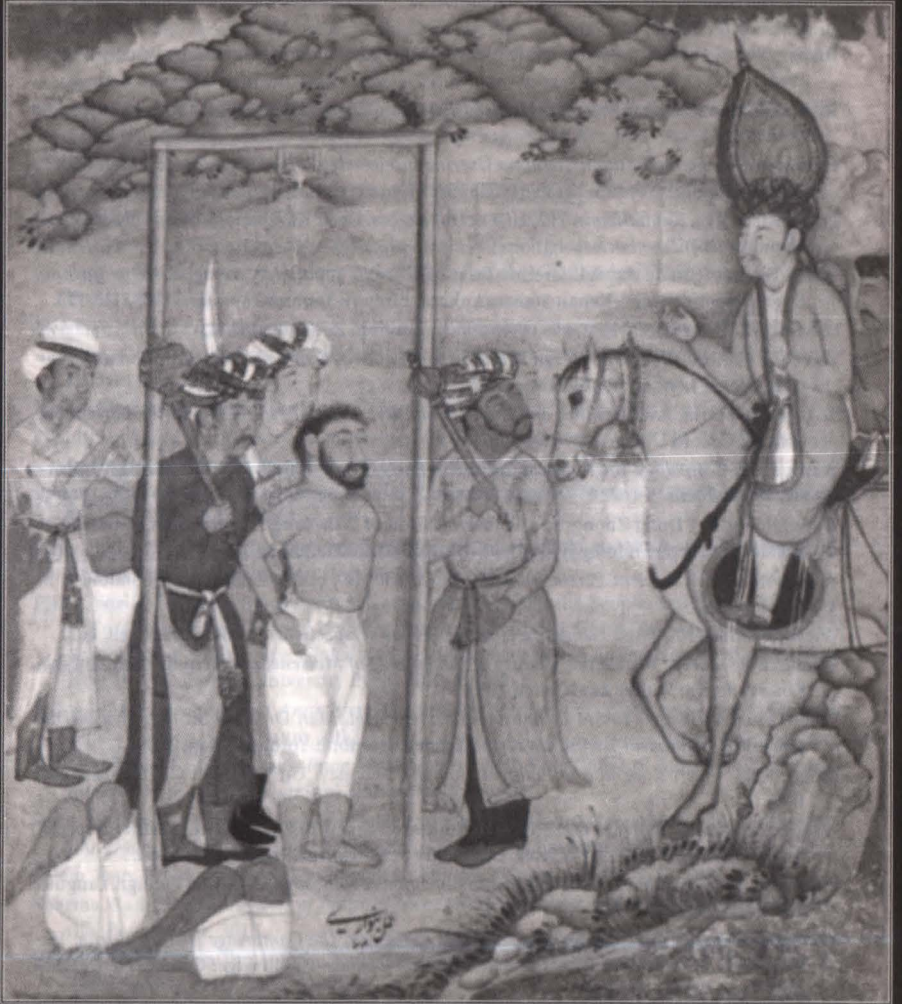
Bibliyografya

- Adler, Eve, *Vergil's Empire: Political Thought in the Aeneid*, Lanham: Rowman & Littlefield, 2003.
- Ambedkar, B. R., "Philosophy of Hinduism", *Writings and Speeches: Vol. 3*, (haz.) Vasant Moon, Bombay: Education Department, Government of Maharashtra, 1987, 1-92.
- Balcerowicz, Piotr, *Early Asceticism in India: Ājīvika and Jainism*, London: Routledge, 2016.
- Balot, Ryan K., *Greek Political Thought*, Malden: Blackwell, 2006.
- Bloch, Ernst, *Antike Philosophie: Leipziger Vorlesungen zur Geschichte der Philosophie, 1950-1956: Band I*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1985.
- Boyle, A. J., "In Medio Caesar: Paradox and Politics in Virgil's Georgics", *Ramus*, 8(1), 1979, 65-86.
- Brindley, Erica Fox, *Individualism in Early China: Human Agency and the Self in Thought and Politics*, Honolulu: University of Hawai'i Press, 2010.
- Bronkhorst, Johannes, *How the Brahmins Won: From Alexander to the Guptas*, Leiden: Brill, 2016.
- Brouwer, René, "Polybius and Stoic Tyche", *Greek, Roman, and Byzantine Studies*, 51, 2011, 111-132.
- Chandler, Tertius ve Fox, Gerald, *3000 Years of Urban Growth*, New York: Academic Press, 1974.
- Chattopadhyaya, Debiprasad, *Indian Philosophy: A Popular Introduction*, New Delhi: People's Publishing House, 1964.
- Chiang, Sing-chen Lydia, "Visions of Happiness: Daoist Utopias and Grotto Paradises in Early and Medieval Chinese Tales", *Utopian Studies*, 20(1), 2009, 97-120.
- Ching, Julia, *Mysticism and Kingship in China: The Heart of Chinese Wisdom*, Cambridge: Cambridge University Press, 1997.
- Crompton, Louis, *Homosexuality & Civilization*, Cambridge, MA: The Belknap Press of Harvard University Press, 2003.
- Çevik, C. Cengiz, "Giriş", Marcus Tullius Cicero, *Devlet Üzerine*, çev. C. Cengiz Çevik, İstanbul: İthaki Yayınları, 2014, 21-110.
- Çevik, C. Cengiz, *Roma'da Siyaset ve Felsefe (Cumhuriyet Dönemi)*, İstanbul: İthaki Yayınları, 2019.
- Darling, Linda T., *A History of Social Justice and Political Power in the Middle East: The Circle of Justice from Mesopotamia to Globalization*, London: Routledge, 2013.
- Di Cosmo, Nicola, *Ancient China and its Enemies: The Rise of Nomadic Power in East Asian History*, Cambridge: Cambridge University Press, 2004.
- Dillon, John, *The Middle Platonists, 80 B.C. to A.D. 220*, Ithaca: Cornell University Press, 1996.
- Doniger, Wendy, *Against Dharma: Dissent in the Ancient Indian Sciences of Sex and Politics*, New Haven: Yale University Press, 2018.
- Durrant, Stephen W., *The Cloudy Mirror: Tension and Conflict in the Writings of Sima Qian*, Albany: State University of New York, 1995.
- Eckstein, Arthur M., "Hellenistic Monarchy in Theory and Practice", (haz.) Ryan K. Balot, *A Companion to Greek and Roman Political Thought*, Malden: Wiley-Blackwell, 2009, 247-265.
- Erickson, Kyle, "Another Century of Gods? A Re-Evaluation of Seleucid Ruler Cult", *The Classical Quarterly*, 68(1), 2018, 97-111.
- Farrington, Benjamin, *Science and Politics in the Ancient World*, London: George Allen & Unwin, 1939.

- Faulkner, Neil, *Marksist Dünya Tarihi: Neandertallerden Neoliberallere*, çev. Tuncel Öncel, İstanbul: Yordam Kitap, 2014.
- Faulkner, Neil, *Roma: Kartalların İmparatorluğu*, çev. Çağdaş Sümer, İstanbul: Yordam Kitap, [2008] 2015.
- Gadkari, Jayant, *Society and Religion From Rugveda to Puranas*, Bombay: Popular Prakashan, 1996.
- Garnsey, Peter, *Ideas of Slavery from Aristotle to Augustine*, Cambridge: Cambridge University Press, 1999.
- Germany, Robert, "The Politics of Roman Comedy", (haz.) Martin T. Dinter, *The Cambridge Companion to Roman Comedy*, Cambridge: Cambridge University Press, 2019, 66-84.
- Hardy, Grant ve Kinney, Anne Behnke, *The Establishment of the Han Empire and Imperial China*, Westport: Greenwood, 2005.
- Hé-Yin Zhèn, "On the Revenge of Women: Part 1: Instruments of Men's Rule Over Women" [1907], çev. Dorothy Ko ve Lydia H. Liu, (haz.) Lydia H. Liu, Rebecca E. Karl ve Dorothy Ko, *The Birth of Chinese Feminism: Essential Texts in Transnational History*, New York: Columbia University Press, 2013, 105-146.
- Heller, Agnes, *Renaissance Man*, London: Routledge & Kegan Paul, [1967] 1978.
- Houtart, François, *Religion et modes de production précapitalistes*, Bruxelles: Editions de l'Université de Bruxelles, 1980.
- Hsiao, Kung-chuan, *History of Chinese Political Thought, Volume 1: From the Beginnings to the Sixth Century, A.D.*, çev. Frederick W. Mote, Princeton: Princeton University Press, [1945] 2016.
- Jaiswal, Suvira, *The Making of Brahmanic Hegemony: Studies in Caste, Gender and Vaiṣṇava Theology*, New Delhi: Tulika Books, 2018.
- Jones, A. H. M., "The Hellenistic Age", *Past & Present*, 27, 1964, 3-22.
- Kajiyama Yüichi, "The Sūtras", (haz.) Takeuchi Yoshinori, *Buddhist Spirituality: Indian, Southeast Asian, Tibetan and Early Chinese*, Delhi: Motilal Banarsidass, 1995, 137-187.
- Kaldellis, Anthony, *The Byzantine Republic: People and Power in New Rome*, Cambridge, MA: Harvard University Press, 2015.
- Knapp, Keith N., "Three Fundamental Bonds and Five Constant Virtues", (haz.) Linsun Cheng, *Berkshire Encyclopedia of China*, Great Barrington, MA: Berkshire Publishing Group, 2009, 2252-2255.
- Kosambi, Damodar Dharmanand, *An Introduction to the Study of Indian History*, Bombay: Popular Prakashan, [1956] 2014.
- Kuhr, Amélie ve Sherwin-White, Susan, "Aspects of Seleucid Royal Ideology: The Cylinder of Antiochus I from Borsippa", *The Journal of Hellenic Studies*, 111, 1991, 71-86.
- Kyrtatas, Dimitris J., *The Social Structure of the Early Christian Communities*, London: Verso, 1987.
- Lee, Lin-Lee, "Inventing Familial Agency from Powerlessness: Ban Zhao's *Lessons for Women*", *Western Journal of Communication*, 73(1), 2009, 47-66.
- Li Feng, *Early China: A Social and Cultural History*, Cambridge: Cambridge University Press, 2014.
- Loewe, Michael, *Dong Zhongshu, a 'Confucian' Heritage and the Chunqiu Fanlu*, Leiden: Brill, 2011.
- Lloyd, Genevieve, *Erkek Akıl: Batı Felsefesinde "Erkek" ve "Kadın"*, çev. Muttalip Özcan, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2015.
- Manuwald, Gesine, "Plautus and Terence in Their Roman Contexts", (haz.) Martin T. Dinter, *The Cambridge Companion to Roman Comedy*, Cambridge: Cambridge University Press, 2019, 17-31.

- Marx, Karl ve Engels, Friedrich, *Alman İdeolojisi*, çev. Olcay Geridönmez ve Tonguç Ok, İstanbul: Kor Kitap, [1845-1846] 2017.
- Mashkin, N. A., "Eschatology and Messianism in the Final Period of the Roman Republic", *Philosophy and Phenomenological Research*, 10(2), 1949, 206-228.
- McCarthy, Kathleen, *Slaves, Masters and the Art of Authority in Plautine Comedy*, Princeton: Princeton University Press, 2010.
- Moles, J. L., "The Cynics and Politics", (haz.) André Laks ve Malcolm Schofield, *Justice and Generosity: Studies in Hellenistic Social and Political Philosophy: Proceedings of the Sixth Symposium Hellenisticum*, Cambridge: Cambridge University Press, 1995, 129-158.
- More, Jonathan, "Kingship Ideology: A Neglected Element in Aristes' Charter Myth for Alexandrian Judaism", (haz.) Jonathan Cook, *Septuagint and Reception*, Leiden: Brill, 2009, 299-319.
- Murray, Oswyn, "Hecataeus of Abdera and Pharaonic Kingship", *The Journal of Egyptian Archaeology*, 56, 1970, 141-171.
- Nattier, Jan, "The Meanings of the Maitreya Myth: A Typological Analysis", (haz.) Alan Sponberg ve Helen Hardacre, *Maitreya, the Future Buddha*, Cambridge: Cambridge University Press, 1988, 23-47.
- Newman, Hillel, *Proximity to Power and Jewish Sectarian Groups of the Ancient Period: A Review of Lifestyle, Values, and Halakha in the Pharisees, Sadducees, Essenes, and Qumran*, Leiden: Brill, 2006.
- Nylan, Michael, *The Five "Confucian" Classics*, New Haven: Yale University Press, 2001.
- O'Sullivan, Lara, *The Regime of Demetrius of Phalerum in Athens, 317-307 BCE: A Philosopher in Politics*, Leiden: Brill, 2009.
- Parenti, Michael, *The Assassination of Julius Caesar: A People's History of Ancient Rome*, New York: The New Press, 2003.
- Pines, Yuri, *The Everlasting Empire: The Political Culture of Ancient China and Its Imperial Legacy*, Princeton: Princeton University Press, 2012.
- Pines, Yuri, "Contested Sovereignty: Heaven, the Monarch, the People, and the Intellectuals in Traditional China", (haz.) Zvi Ben-Dor Benite, Stefanos Geroulanos ve Nicole Jerr, *The Scaffolding of Sovereignty: Global and Aesthetic Perspectives on the History of a Concept*, New York: Columbia University Press, 2017, 80-101.
- Rapp, John A., *Daoism and Anarchism: Critiques of State Autonomy in Ancient and Modern China*, London: Continuum, 2012.
- Richter, Daniel S., *Cosmopolis: Imagining Community in Late Classical Athens and the Early Roman Empire*, Oxford: Oxford University Press, 2011.
- Roth, Harold D., "Huaninanzi: The Pinnacle of Classical Daoist Syncretism", (haz.) Xiaogan Liu, *Dao Companion to Daoist Philosophy*, Dordrecht: Springer, 2015, 341-365.
- Salem, Jean, *Tel un dieu parmi les hommes: l'éthique d'Epicure*, Paris: Vrin, 1994.
- Sharma, Ram Sharan, *Aspects of Political Ideas and Institutions in Ancient India*, Delhi: Motilal Banarsidass, 2015.
- Smith, Kidder, "Sima Tan and the Invention of Daoism, 'Legalism,' 'et cetera'", *The Journal of Asian Studies*, 62(1), 2003, 129-156.
- Soudavar, Abolala, "The Formation of Achaemenid Imperial Ideology and Its Impact on the Avesta", (haz.) John Curtis ve St John Simpson, *The World of Achaemenid Persia: History, Art and Society in Iran and the Ancient Near East*, London: I. B. Tauris, 2010, 111-138.
- Starr, Frederick S., *Kayıp Aydınlanma: Arap Fetihlerinden Timur'a Orta Asya'nın Altın Çağı*, çev. Yusuf Selman İnanc, İstanbul: Kronik Kitap, 2019.
- Stevens, Kathryn, "The Antiochus Cylinder, Babylonian Scholarship and Seleucid Imperial Ideology", *The Journal of Hellenic Studies*, 134, 2014, 66-88.

- Stremlin, Boris, "The Iron Age World-System", *History Compass*, 6(3): 2008, 969-999.
- Tambiah, Stanley Jeyaraja, *World Conqueror and World Renouncer: A Study of Buddhism and Polity in Thailand against a Historical Background*, Cambridge: Cambridge University Press, 1977.
- Tarrant, R. J., "Poetry and Power: Virgil's Poetry in Contemporary Context", (haz.) Charles Martindale, *The Cambridge Companion to Virgil*, Cambridge: Cambridge University Press, 1997, 169-187.
- Thapar, Romila, *Aśoka and the Decline of the Mauryas*, London: Oxford University Press, 1961.
- Thapar, Romila, *Cultural Pasts: Essays in Early Indian History*, New Delhi: Oxford University Press, 2015.
- Thomson, George, *Eski Yunan Toplumu Üzerine İncelemeler 2: İlk Filozoflar*, çev. Mehmet H. Doğan, İstanbul: Yordam Kitap, [1955] 2021.
- Tigar, Michael E., *Kapitalizmin Yükselişi ve Hukuk*, çev. Onur Karahanoğulları, Ankara: Epos Yayınları, 2016.
- Tókei, Ferenc, "Çin'de Asyagil Üretim Tarzı", *İlk Sınıflı Toplumlarda Asyagil Üretim Tarzı ve Doğu Despotizmi*, çev. Kenan Somer, Ankara: Birey ve Toplum Yayınları, 1985, 113-133.
- Urbainczyk, Theresa, *Slave Revolts in Antiquity*, London: Routledge, 2014.
- Van der Pijl, Kees, *Modes of Foreign Relations and Political Economy: Volume I: Nomads, Empires, States*, London: Pluto Press, 2007.
- Vogt, Katja Maria, *Law, Reason, and the Cosmic City: Political Philosophy in the Early Stoa*, Oxford: Oxford University Press, 2008.
- Wang, Aihe, *Cosmology and Political Culture in Early China*, Cambridge: Cambridge University Press, 2000.
- Wang, Robin R., "Dong Zhongshu's Transformation of 'Yin-Yang' Theory and Contesting of Gender Identity", *Philosophy East and West*, 55(2), 2005, 209-231.
- Wiesehöfer, Josef, *Ancient Persia from 550 BC to 650 AD*, çev. Azizeh Azodi, London: I. B. Tauris, 2001.
- Wiesner-Hanks, Merry E., *Gender in History: Global Perspectives*, Malden: Blackwell, 2011.
- Winiarczyk, Marek, *The Sacred History of Euhemerus of Messene*, çev. Witold Zbirohowski-Kościa, Berlin: Walter de Gruyter, 2013.
- Wood, Ellen Meiksins, *Yurttaşlardan Lordlara: Eskiçağlardan Ortaçağlara Batı Siyasal Düşüncesinin Toplumsal Tarihi*, çev. Oya Köymen, İstanbul: Yordam Kitap, 2009.
- Wood, Neal, *Cicero's Social and Political Thought*, Berkeley: University of California Press, 1988.
- Wright, Benjamin, "Ben Sira on Kings and Kingship", (haz.) Tessa Rajak vd., *Jewish Perspectives on Hellenistic Rulers*, Berkeley: University of California Press, 2008, 76-91.
- Xiao Jiefu ve Li Jinqun, *An Outline History of Chinese Philosophy*, Beijing: Foreign Languages Press, 2008.
- Yarshater, Ehsan, "Introduction", (haz.) Ehsan Yarshater, *The Cambridge History of Iran: Volume 3(1): The Seleucid, Parthian and Sasanian Periods*, Cambridge: Cambridge University Press, 2006, xvii-xxv.
- Zhou Chicheng, "Xun Zi Holds That Human Nature Is Simple and Uncarved, Not Evil", *Social Sciences in China*, 35(1), 2014, 116-135.



*Mazdek'in Sasani Şahı I. Hüsrev'in emriyle öldürülmesi
Şehnâme yazması, XV. yüzyıl, British Library Add.5600, f. 452v.*

II

EŞİTSİZLİK VE TAHAKKÜM
İDEOLOJİLERİ (100-1050)



Tarihe bakışımız Eskiçağ-Ortaçağ-Modern Çağ ayrımıyla şekillenmiştir, Roma İmparatorluğu'nun son yüzyıllarından İtalyan kentlerinde hümanizm ve Rönesans'ın gelişmesine uzanan bin yılı aşkın dönemi yekpare bir bütün gibi düşünür, bu döneme “karanlık çağ” adını yakıştırırız. Eski ve Yeni çağ-ları özgür düşünceyle, akılcılıkla özdeşleştiririz; aradaki yüzyıllarsa fanatiz-min, taassubun, akli yok sayan imanın galip geldiği dönemlerdir. Ne kadar yaygınlık kazanmış olursa olsun, bu tarihsel dönemleme aslında gayet yakın zamanlarda tarihyazımına yerleşmiştir. Christophorus Cellarius, daha önce-ki birtakım yazarların da yaptığı bu üçlü ayrımı XVII. yüzyılın ilk yarısında popülerleştirmiş, “Ortaçağlar” (*Middle Ages*) teriminin İngilizce'deki ilk kul-lanımı içinse 1753'ü beklemek gerekecektir.¹ Eskiçağ'ın (ve Yeniçağ'ın) özgür-lükle, akılla ve açık fikirlilikle; Ortaçağ'ın özgürlük kaybıyla, fanatik imanla ve cehaletle özdeşleştirilmesi aslında XVIII. yüzyılın ortalarından itibaren ge-lişen geriye dönük bir tarih okumasının sonucudur. Gerçekteyse ne Eskiçağ ve Yeniçağ söylendiği kadar “aydınlık”tır, ne de Ortaçağ iddia edildiği kadar “ka-ranlık”. İnsanlık tarihinin tek bir çizgi üzerinden ilerlemediği ve yüzyıllara yayılan bir zaman diliminin bütününe “aydınlık” ya da “karanlık”, “ilerici” ya da “gerici” gibi tek bir sığara indirgenerek anlaşılamayacağı bu kitabın genel girişinde söylenmişti. Kaldı ki bir toplumsal sınıf için aydınlıkla, akılcılıkla ya da ilerilikle özdeşleşen bir dönemde bir diğer sınıf için sömürü ve tahakküm yoğunlaşmış olabilir.

Önceki yüzyıllarda olduğu gibi bu dönemde de üretim tarım ağırlıklı olsa da bir yandan kentlerin (ticaret ve zanaatkarlığın) gelişmesi, diğer yandan göçebe-hayvancı üretim tarzının varlığını sürdürmesi, çok sayıda üretim tar-zının eşzamanlı olarak var olmasına zemin hazırlıyordu. Tek bir toplumun tek bir üretim tarzı yoktu ve farklı üretim tarzları bir toplumsal formasyon içinde bütünlük teşkil ederek varlıklarını sürdürüyordu, ayrıca bunlar eşitsiz bir gelişim içinde seyir gösteriyordu. Örnek vermek gerekirse, VI. yüzyılda Batı Avrupa'da kentler çökerken, Bizans hem tarımsal hem de kentsel üretim-de altın çağlarından birini yaşıyordu. Ancak bu aynı zamanda (çoğu zaman zayıf bağlarla da olsa) bileşik bir gelişim süreciydi: Görece uzak mesafeler

1 Michael Allen Gillespie, *The Theological Origins of Modernity*, Chicago: University of Chicago Press, 2008, s. 3.

mübadele üzerinden birbirlerine bağlanıyordu: Çin'i Orta Asya üzerinden Avrupa'yla, Mısır'ı İran üzerinden Hindistan'la bağlayan ticaret yolları, Hint Okyanusu'ndaki liman ticareti, Afrika ve Akdeniz arasındaki ticaret hatları bu farklı bölgelerde üretim alanındaki gelişmelerin diğerlerini doğrudan ya da dolaylı olarak etkilemesini de beraberinde getiriyordu.

Patriyarka her dönemde olduğu gibi II.-XI. yüzyıllar arasında da özgül iktisadi, toplumsal, kültürel ya da siyasal koşullarca belirlenerek ve onları belirleyerek gelişimine devam ediyordu. Tarımsal üretimin ya da göçebe üretim tarzının yaygın olduğu toplumlarda kadınların üretim alanında sınırlı da olsa bir görünürlüğü vardı, ancak yönetim esas olarak bir erkek işiydi. Kentsel alanlar genişledikçe ve kentsel ekonomi büyüdükçe üretim ile yeniden üretim arasındaki ayrım belirginleşiyor, üretim alanındaki işgücünün evdeki işlerinin görülmesi kadınların görevi olarak tanımlanıyor, kadınların eve kapatılmaları resmî ideologlar, din adamları ya da düşünürler tarafından rasyonalize ediliyordu. Bu özellikleriyle dönemin patriyarkal yapıları önceki dönemdekilerle çok benzer özellikler taşıyordu.

Burada ele alacağımız II.-XI. yüzyıllar arasındaki pek çok toplumu birleştiren ortak özelliklerden biri, egemen sınıflar blokunun siyasal ve askeri işlevleri, üretim sürecinde artığa el koyma hakkını bir bütün olarak elinde bulundurmasıdır. Haraççı üretim tarzının farklı biçimleri ya da Avrupa'da bu dönem boyunca örneklerini gördüğümüz feodal üretim tarzı arasında bu açıdan büyük farklar yoktur: Yönetici sınıf hem iktisadi sömürü hem de yönetme ve asker bulundurma tekeline sahiptir. Pek çok eserde feodal Avrupa dışındaki pek çok toplum için "Asyatik despotizm" ya da "Doğu despotizmi" gibi terimler kullanılır. Biz bu kitapta bu terimlerden özellikle kaçınacağız. Feodal Avrupa diğer alanlardaki haraççı toplumlardan daha az despotik değildi, Roma'dan devralınan mülkiyet rejimi de egemen sınıf içi ilişkilerde despotizmi görece yumuşatsa da egemen sınıf ile yönetilen-sömürülen sınıflar arasındaki despotizmi ortadan kaldırmıyordu.

Bu dönemin düşünce dünyasına ilişkin incelemeler pek çok açıdan sorundur. "Ortaçağ" Avrupa siyasal düşüncesi, konunun uzmanları tarafından gayet kapsamlı bir şekilde incelenmiş olsa da, genel siyasal düşünceler tarihi kitaplarında yalnızca birkaç düşünür üzerinden okunur: Bin yıllık bir dönemin tüm düşünce mirası Augustinus ve Aquinumlu Thomas'a indirgenerek genellenir, hatta kimi zaman bu bile olmaz ve Eski Yunan ya da Roma düşünürlerinden Machiavelli'ye doğru büyük bir sıçrama yapılır. Bizans siyasal düşüncesi "teokrazi"den ibaret görülürken bu dönemin Çin ve Hint düşünceleri genel siyasal düşünceler tarihi anlatılarında hiç yer bulmaz. İslam siyasal düşüncesi yine uzmanları tarafından ayrıntılarıyla incelenir, genel anlatıya ya yine bazı düşünürler üzerinden, çoğu zaman da dar anlamda karşılaştırma

yoluyla (örneğin İslam dünyasının Machiavelli'sinin kim olduğunu tespit etme çabasıyla) dahil edilir. Oysa bu bin yılın düşünce dünyası en az önceki ve sonraki dönemler kadar renkli, hareketli ve zengindir; en az önceki ve sonraki dönemler kadar toplumsal çelişki ve çatışmalarla birlikte şekillenmiştir. Bu dönemin toplumları durağan olmadıkları gibi düşünceleri de son derece çeşitlidir, ayrıca üretim ve mübadele alanındaki bileşik gelişme, entelektüel düzlemde de kendini gösterdiğinden kendi içine kapalı "uygarlık" alanlarından bahsedilemez. Düşüncelerin, eserlerin ve bu eserlerin çoğaltılmasını mümkün kılan teknik buluşların çokça seyahat ettiği bir dönemdir Ortaçağ: Kâğıt II. yüzyılda Çin'de icat edilip VIII. yüzyılda batıya doğru yayılmış, İslam dünyası VIII. yüzyılın ortalarından XIII. yüzyılın ortalarına kadar kâğıt üretimi açısından Avrupa'yı beslemişti.² Çin'den Hindistan'a, Hindistan'dan İran'a, Müslüman medreselerinden Katolik manastırlarına uzanan karmaşık bir bilgi akışı içinde fabllar, şiirler, öyküler ve tabii siyasal öğütler de uzak mesafelere ulaşabiliyordu. Elbette Ortaçağ'daki egemen düşünceler tüm dönemlerde olduğu gibi egemen sınıfların düşünceleriydi ve bu dönemde apaçık ortada olan eşitsizlikleri ve tahakküm biçimlerini meşrulaştırma işlevi görüyorlardı.

Veba salgınlarının, süregiden savaşların, siyasal parçalanmanın rengini çaldığı önceki dönemde egemen sınıfların ideologları, kozmos, doğa ve insan arasında bir uyum olduğunu iddia edemezlerdi. Bu dönemde Gnostisizm ve Manikeizm gibi Tanrı'yı dünyanın dışında konumlandıran inanışların yaygınlaşması rastlantı değildir: Kozmosu uyumun alanı olarak gören, Tanrı'yı ya da tanrıları bu uyumun yaratıcısı olarak görmeye alışkın olanlar, dünyanın uyumsuzluğunu gözlemledikçe Tanrı ile dünya arasında, mana ile madde arasında keskin bir sınır olduğunu düşünmeye başlıyorlardı. Yeni dönemin insanları siyasal iktidarı kozmolojik hale getirirken, bu dünyanın çatışmalarını, "günah" ve kötülüklerini dikkate almak ve siyasal iktidar meşrulaştırmalarını da bu dünyanın çatışmalı niteliğini dikkate alarak yapmak zorundaydı. İmparatorlukların çöktüğü, ikiye bölündüğü ya da yeni türden siyasal yapıların (örneğin Avrupa'da barbar krallıkların) ortaya çıktığı dönemlerde bu gelişmeleri de göz önünde bulundurmaları gerekiyordu artık.

Bu bölümde, Avrupa'da Roma İmparatorluğu'nun, Doğu Asya'da da Hân Hanedanı yönetimi altındaki Çin İmparatorluğu'nun güç yitirmesini takiben başlayan zaman dilimini ele alacağız; dönemi, geleneksel Ortaçağ dönemlemesinin dışına çıkarak II. yüzyıldan başlatıp 1050 yılı civarında sonlandıracağız. Öncelikle, "Roma'nın İkili Mirası" başlığı altında bu zaman diliminde Batı Avrupa ve Doğu Roma'daki siyasal düşünüşün gelişimini karşılaştırmalı olarak inceleyeceğiz. İkinci kısımda, Güney Asya, Doğu Asya ve Sasani

2 Tsien Tsuen-hsuei, *Science and Civilisation in China: Volume 5: Chemistry and Chemical Technology: Part 1: Paper and Printing*, Cambridge: Cambridge University Press, 1985, s. 3.

İmparatorluğu'ndaki siyasal düşünce ve ideolojilere değineceğiz. Son olaraksa, VII. yüzyılda hızla siyasal ve iktisadi güç kazanıp aynı zamanda dönemin güçlü bir entelektüel çekim alanı haline gelen İslam dünyasındaki siyasal düşünceleri ele alacağız.

Bibliyografya

Gillespie, Michael Allen, *The Theological Origins of Modernity*, Chicago: University of Chicago Press, 2008.

Tsien Tsuen-hsuei, *Science and Civilisation in China: Volume 5: Chemistry and Chemical Technology: Part I: Paper and Printing*, Cambridge: Cambridge University Press, 1985.

ROMA'NIN İKİLİ MİRASI: DOĞU ROMA VE BATI AVRUPA



Demir Çağı imparatorluklarının önemli bir kısmı II. yüzyıldan itibaren eski gücünü yitirmişti. Parçalanma sürecindeki Roma İmparatorluğu'nun batı bölgelerindeki güçlü mülkiyet rejimi, bu bölgelerin toprak sahiplerinin zamanla kendi alanlarında askerî ve siyasal güç toplamalarını sağlamış, böylece feodal parçalanma ortaya çıkmıştı. Aynı zamanda bu bölgelerde kentler önemlerini kaybetmişti. VI.-IX. yüzyıllar arasında feodal lordların sahip oldukları büyük tarım alanlarında çalışanlar, eski köleleri, uzak mesafelerden gelip bir bölgeye yerleşen tarım işçilerini ve çok sayıda başka kategoriye kapsayan karma bir çalışanlar sınıfıydı; bunların içinde bulundukları üretim ilişkilerine "servil üretim ilişkileri" adını vereceğiz.¹ Önceki dönemlerde açılmış ticaret yolları (ve buna ek olarak hac yolları), orduların ve hastalıkların yayılmasını kolaylaştırmıştı: Batı Roma toprakları V. yüzyıldan itibaren kuzeyden gelen göçebe kavimlerce ("barbar"larca) işgal edilirken büyük veba salgınları da baş gösteriyordu. Roma ikiye ayrılıp Batı Roma İmparatorluğu hızlıca yıkıldıktan sonra, güçlenmiş olan feodal yapılar üzerinde "barbar" krallıklar egemenlik kurmaya başlıyordu.

Roma İmparatorluğu'nun mirasını devralan Doğu Roma (Bizans) İmparatorluğu aynı dönemde görece geniş bir toprak yayılmasına sahipti; imparatorluk içinde yaşanan toplumsal-iktisadi ve siyasal krizlerin uzantıları, ilahiyat ve felsefe alanlarında yapılan tartışmalarda bulunabilir. Doğu Roma'da ticaret bu dönemde canlılığını korumuştur, yabancı tüccarlarla uyumsuzlukların çözümünde akla dayalı bir kavimler hukuku uygulanmaya devam ediyordu.² Bizans deniz ticareti özellikle 900 civarında canlanmış, hukuk alanına yönelik ilgi de tekrar artmıştı.³ İtalya'nın hem Bizans'la hem de İslam dünyasıyla

1 Jairus Banaji, *Exploring the Economy of the Late Antiquity: Selected Essays*, Cambridge: Cambridge University Press, 2015, s. 161-162.

2 Michael E. Tigar, *Kapitalizmin Yükselişi ve Hukuk*, çev. Onur Karahanoğulları, Ankara: Epos Yayınları, 2016, s. 88.

3 Tigar, *Kapitalizmin Yükselişi ve Hukuk*, s. 93.

bağlantılı olan Venedik, Cenova, Amalfi, Pisa ve Marsilya gibi kentlerinde de ticaret gelişmiş, bu kent devletleri giderek güç kazanmaya başlamıştı.⁴ Eski Batı Roma toprakları üzerinde önceki yüzyıllarda kurulmuş krallıklardan bazıları bu dönemde güçleniyor ve imparatorluğu yeniden kurmaya çalışıyordu. Bu bölgelerde feodal tarımsal üretim baskındı, ticaret akışı lüks mallarla sınırlıydı ve yerel nitelikteydi,⁵ İtalya dışındaki kentler son derece küçüktü; feodal hukuk evrensel-rasyonel temellere değil, bir feodal birimden diğerine değişen teamül hukukuna dayanıyordu.⁶

İki alanda siyasal düşünüşün gelişimi de, bu feodal parçalanma ve merkezî-haraççı imparatorluk ayırımına da bağlı olarak farklı yollar izlemişti. Aslında pagan düşüncenin yerini otantik bir Hristiyan düşünceye bırakması hem Batı Avrupa'da hem de Doğu Roma'da esas olarak VI. yüzyılın ortalarında mümkün olmuştu. Bundan sonra her iki alanda da düşünce kalıpları üzerinde Hristiyanlığın etkisi yoğun, ancak Hristiyanlık toplumsal-iktisadi yapı ve dinamiklerin farklılıklarına da bağlı olarak Batı ve Doğu'da çok farklı şekillerde yorumlanıyordu: Batı'da papalık makamının giderek güçlenmesi, bu alanda siyasal ideolojilerin papalık vasıtasıyla hükümdara devrolan bir meşruiyet anlayışı etrafında gelişmesine neden olmuştu. Doğu'daysa Kilise imparatorluk makamına tabi kalacak ve düşünürler de imparatoru Kilise dahil olmak üzere her şeyin üstünde tutacaktı.

Bu bölümde, öncelikle Roma İmparatorluğu'nun son dört yüz yılından bahsedeceğiz ve imparatorluğun bütünlüğünün hem yerel toprak sahiplerinin artan etkisiyle hem de kuzeyden gelen göçebe ve yarı göçebe halkların istilalarıyla çözülüş sürecini ele alacağız. Aurelius Augustinus'un siyasal düşüncelerine de bu başlık altında değineceğiz. İkinci ve üçüncü başlıklardaysa, V.-XI. yüzyıllar arasında sırasıyla Doğu Roma ve Batı Avrupa'da siyasal düşüncenin gelişimini inceleyeceğiz.

1. Roma İmparatorluğu'nun Çöküşü (II.-V. Yüzyıl)

Roma'da, 100'lü yıllara gelindiğinde, Scipio Aemilianus'un dönemi de, Augustus'un dönemi de geride kalmıştı ve Roma'nın egemen sınıfları bir dizi krizle karşı karşıyaydı. Bu krizlere yanıt olarak bazı düşünürler ya monarşi övgüsü yapıyor ya da Roma'nın eski ideolojisi olan Orta Platoncu-Stoacı senteze tutunuyordu. Özellikle III. yüzyılda imparatorların tanrı oldukları da iddia edilmişti, bu iddialar onların gücünden ziyade güçsüzlüğünün göstergesiydi. Horkheimer'ın da tespit ettiği gibi, Roma kendi içindeki toplu gerilim-

4 Gene W. Heck, *Charlemagne, Muhammad, and the Arab Roots of Capitalism*, Berlin: Walter de Gruyter, 2006, s. 4.

5 Tigar, *Kapitalizmin Yükselişi ve Hukuk*, s. 41.

6 Tigar, *Kapitalizmin Yükselişi ve Hukuk*, s. 42.

ler yüzünden çöktükçe bir yandan var olan ideolojiyi koruma çabaları, diğer yandan da toplumun şiddet yoluyla yıkılmasının olanakları ortaya çıkıyordu; sonuç, dönemin ideologlarının bazen bilimden, bazen de gündelik gerçeklerden uzak, örtülü bir dille kendini gösteren yaklaşımlarıydı.⁷ Bu arada Roma'da egemen ideolojinin dönüşümünün bir diğer önemli zemininden de bahsetmek gerekiyor: Roma aristokrasisi IV. ve V. yüzyıllar boyunca kademeli olarak Hristiyanlaşmıştı;⁸ aristokratik ideoloji artık Hristiyan referanslardan beslenecek, bu arada Hristiyan düşüncüyü de dönüştürecek. Batı Roma'ya son darbeyi vuran Got akınlarının gerçekleştiği dönemde Aurelius Augustinus gibi Hristiyan düşünürler bu krizlere yanıt verecekti.

a. Monarşinin Metafiziği:

II.-III. Yüzyıllarda Roma İmparatorluğu

II. yüzyılda tarihçi Tacitus, eserlerinde Roma üst sınıflarının gereksindiği türden bir ihtiyatlı duruşun örneklerini veriyordu. Roma'nın monarşiye dönmelerinden sonra bile önceki dönemlerin tarihini bilmek okurların iyi ve kötü arasında seçim yapmasını sağlayacaktı. Dolayısıyla Tacitus'un amacı tarih okumaları üzerinden bugünü anlamak ve bugüne uyum sağlamayı mümkün kılmaktı.⁹ Temkinliliği salık veren ve Stoacılığın uzlaşma ve uyum ilkeleri yerine çıkar üzerine kurulu bu yaklaşım, sonraki dönemlerin kriz koşullarında (özellikle de XVI. yüzyılın sonlarında) pek çok Batı Avrupalı düşünürce benimsenecekti.

Yeni Pythagorasçı ve Orta Platoncu düşünürler, egemen monarşik fikirleri felsefi bir çerçevede yeniden üretiyordu. Orta Platoncu monarşi yanlıları arasında bulunan Plutarkhos, Epikürosçuları ve Stoacıları politikayı küçümstedikleri için eleştiriyordu. Philon gibi o da hükümdardan Tanrı'nın imgesi olarak bahsediyor, Platon'a atıf yaparak en iyi yönetimin monarşi olduğunu söylüyordu.¹⁰ Yeni Pythagorasçılar arasında yer alan Ekphantos, Sthenidas ve Diotogenes, hükümdarlara tavsiye vermek için yazdıkları kitaplarda (akt. Ioannes Stobaios, *Anthologia*, M.S. V. yüzyıl) tanrının evrendeki rolünü hükümdarın ülke içinde üstlendiğini anlatıyor, tanrının evreni yönettiği gibi hükümdarın da ülkeyi yönetmesi gerektiğini belirtiyorlardı. M.Ö. I. yüzyılın Stoacı-Orta Platoncu-Aristotelesçi düşünce sentezini anımsatan bu eser-

7 Max Horkheimer, "Bilim ve Bunalım Üzerine Notlar" [1932], *Geleneksel ve Eleştirel Kuram*, çev. Mustafa Tüzel, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2005, \$7, s. 14.

8 Michele Renee Salzman, *The Making of a Christian Aristocracy: Social and Religious Change in the Western Roman Empire*, Cambridge, MA: Harvard University Press, 2002.

9 Daniel Kapust, "Tacitus and Political Thought", (haz.) Victoria Emma Pagán, *A Companion to Tacitus*, Malden: Wiley-Blackwell, 2012, s. 517-520.

10 John Dillon, *The Middle Platonists, 80 B.C. to A.D. 220*, Ithaca: Cornell University Press, 1996, s. 198.

lerde hükümdar, insanlar ve tanrılar arasında bir aracı olarak görülüyordu. Hükümdar tanrının en sevdiği kulu olarak gösteriliyor, onun tanrıyı takip ederek erdemli olduğu ve kulları için de bir ahlak örneği teşkil ettiği anlatılıyordu.¹¹ Böylece, önceki dönemde başlayan siyasal iktidarı kozmikleştirme çabaları daha da belirginleşerek devam ediyordu. Genç Plinius'un Traianus'u övmek için yazdığı *Panegyricus* (100) sonraki iki yüz yıl boyunca başka imparatorlara yöneltilmiş övgülerin bir prototipi olacaktı.¹²

II. yüzyılın Roma düşünürleri arasında Marcus Aurelius'un özel bir yeri vardır: O, yirmi yıla yakın bir süre Roma imparatoru olmasının yanı sıra önemli bir Stoacı düşünürdü. Siyaset üzerine bir kitap yazmamış olsa da *Ta eis heauton* (*Kendime Düşünceler*) adıyla bir araya getirilen Yunanca felsefi notlarındaki bazı pasajları burada ele alabiliriz. Marcus Aurelius Stoacı selefleri gibi *fortuna* kavramını önemsiyordu; ona göre *fortuna*/kader tek tek bütün nedenlerin toplamından oluşuyordu: "Tek bir uyum vardır ve tıpkı evrenin tüm bedenlerden oluşmuş tek bir beden olması gibi Kader de tüm nedenlerden oluşmuş tek bir nedendir."¹³ Yine önceki Stoacılar gibi o da insan aklına önem veriyor ve insanın akli sayesinde diğer varlıklardan üstün olduğunu savunuyordu, ancak aklın belirli kişilere mahsus olmadığını, her insanın rasyonel olduğunu özellikle belirtiyordu.¹⁴ Aklın, doğayla uyum içinde faaliyet göstermek için kullanılması gerekiyordu; doğada (ve genel olarak yaşamda) sorunlar olması halinde de metin bir duruş sergilenmeliydi.¹⁵ Marcus Aurelius genel olarak yaşamda, özel olarak da siyasette azla yetinmeyi salık veriyordu: Büyük başarı elde etmenin mümkün olmadığı durumlarda küçük adımlar atmakla, önemsiz görünen kararlar almakla yetinmeyi bilmek gerekliydi.¹⁶ Marcus Aurelius'un Platon'un ideal *polis*'ini aramayı reddetmesi¹⁷ bu dönemde egemen sınıfların ütöpik umutlarının yerini daha kısa vadeli politikalara bıraktığını gösterir. Bu bir umutsuzluk belirtisi değil, hoşnut olunan bir dönemin kabullenilişidir. Marcus Aurelius'un ütopyaya ihtiyacı yoktur, onun ütopyası zaten gerçekleşmiştir.

Var olan düzeni öven ya da en azından eleştirmeye gerek duymayan egemen sınıf ideologlarla birlikte, monarşi karşısında eleştirel tavır takınan kimi

11 Dominic J. O'Meara, *Platonopolis: Platonic Political Philosophy in Late Antiquity*, Oxford: Oxford University Press / Clarendon Press, 2003, s. 97, 101, 148.

12 M. Pilar Garcia Ruiz, "Rethinking the Political Role of Pliny's *Panegyricus* in the *Panegyrici Latini*", *Arethusa*, 46(2), 2013.

13 Marcus Aurelius, *Kendime Düşünceler*, çev. Yunus Emre Ceren, İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2019, V.8, s. 44.

14 Gretchen Reydam-Schils, "Social Ethics and Politics", (haz.) Marcel van Ackeren, *A Companion to Marcus Aurelius*, Malden: Blackwell, 2012, s. 438.

15 Reydam-Schils, "Social Ethics and Politics", s. 440.

16 Reydam-Schils, "Social Ethics and Politics", s. 442.

17 Marcus Aurelius, *Kendime Düşünceler*, IX.29, s. 95.

Kynik ve Stoacı düşünürlerden de söz etmemiz gerekiyor. Traianus döneminde yaşayan Kynik düşünürlerden Bursa doğumlu Dion Khrysostomos (40-120), *Kraliyet Üzerine Dört Söylev (oratio)* (100 c.) başlığıyla derlenen söylevlerinin birinci ve dördüncüsünde “tiranların belası olarak Kynik filozof” figürünü yüceltiyor ve kendini Diogenes’le özdeşleştiriyordu; Domitianus döneminde sürgüne gönderilmesiyle ilk dönem Kyniklerin politik alandan dışlanmasını kıyaslıyordu.¹⁸ Yine de Dion, monarşiyi bütünüyle karşısına almıyordu, Domitianus’u tiranlıkla suçlarken Traianus gibi imparatorlar hakkında daha olumlu değerlendirmelere yer veriyordu.¹⁹ Diğer bir deyişle, zorbalığa karşı çıkmasına rağmen egemen sınıf içi bir çözümle iyi yönetimin kurulabileceğini düşünüyor, bu yönüyle de ilk dönem Kyniklerin radikal eleştirelliklerinden uzaklaşıyordu.

II. yüzyılın en ilginç felsefi figürlerinden biri Samosatalı (gün. Samsat, Adıyaman) Lukianos’tur. Muhtemelen zanaatkâr bir ailenin çocuğu olarak doğan Lukianos, Roma İmparatorluğu’nun Yunanca konuşulan bölgelerinde retorik dersleri vermişti. *Alēthē diēgēmata*’da (170’li yıllar c., *Gerçek Öykü*) fantastik bir öykü anlatıyordu; Ay, Güneş ve Sabah Yıldızı’nı birer krallık olarak tasavvur ediyor ve bu krallıkların her birine dair hayalî öyküler anlatıyordu: Örneğin Ay’da yalnızca erkeklerin yaşadığını ve bunların kendi aralarında evlendiğini yazmıştı.²⁰ Efsanevi Girit kralı Rhadamantys’in yönettiği Cennetmekânlılar Adası, Lukianos’un ütopyasıydı; bu adayı tasvir ederken dönemin önde gelen felsefi akımlarına kaynaklık etmiş filozoflarla ilgili fikirlerini de aktarıyordu. Epikuros ve kendi ilkelerinin bir kısmından vazgeçip bir fahişeye evlenen Sinoplu Diogenes bu ülkedeydiler. Buradan, Lukianos’un Kyniklere ve Epikurosçulara görece yakın durduğunu tahmin edebiliriz. Düşünürün anlatımına göre Platon bu adada değildi, kendisinin çıkardığı yasalarla yönetilen, kendi tasarladığı bir *polis*’te tek başına yaşamaktaydı, yani onun ideal *polis*’inin uygulanması mümkün değildi; Stoacılar da erdem dik yamacına tırmandıklarından buraya ulaşamışlardı.²¹

II. yüzyıl Roma düşüncesi kapsamında son olarak bu dönemin Hristiyanlarından bahsetmemiz gerekiyor. Hristiyanlardan bazıları (örneğin Iustinus), bu dönemde kendi topluluklarını, geniş bir politik topluluğun içinde bulunan küçük bir felsefi ya da politik grup olarak görme eğilimindeydiler

18 J. L. Moles, “The Cynics and Politics”, (haz.) André Laks ve Malcolm Schofield, *Justice and Generosity: Studies in Hellenistic Social and Political Philosophy: Proceedings of the Sixth Symposium Hellenisticum*, Cambridge: Cambridge University Press, 1995, s. 155.

19 Moles, “The Cynics and Politics”, s. 148.

20 Samosatalı Lukianos, *Gerçek Bir Hikâye*, çev. Emre Poyraz, İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2010, I.22, s. 28.

21 Lukianos, *Gerçek Bir Hikâye*, II.17-18, s. 39.

ve imparatora karşı gelmemeye özen gösteriyorlardı.²² Lugdunum (gün. Lyon, Fransa) Piskoposu Irenaeus bu tavrı bir adım ileriye taşıyıp imparatorun gerekirse insanları cezalandırabileceğini söylemişti,²³ bu sözlerin de gösterdiği gibi Hristiyanların siyasal iktidar karşısındaki tavrı pasif kabullenışten aktif destekçiliğe doğru ilerliyordu. İmparatorluğun Hristiyan topluluklar üzerinde baskı uygulamaya başlamasıyla bu tavırdaki geçici bir değişiklik olmuştu. Tertullianus II. yüzyılın sonunda yazdığı metinlerde hakikatin Hristiyanlara ait olduğunu savunuyor; hakikat ve gelenek arasında ayırım yapıyor ve yasaların temelini hakikatin oluşturması gerektiğini söylüyordu. Örtülü de olsa Hristiyan bir imparatorun başa gelmesi temennisini dile getiriyordu.²⁴ Ancak her şeye rağmen eleştirelliğinin bir sınırı vardı: İmparatorun Tanrı dışında herkesten daha büyük olduğunu yazmıştı.²⁵ İskenderiyeli Clementius'sa Orta Platoncu düşünceyi Hristiyanlıkla birleştirmiş, *nomos*'un temelini –tıpkı Stoacılar ve Orta Platoncular gibi– *logos* (kelam/akıl) olarak tanımlamış, *logos*'u da (Yuhanna İncili'nin ilk satırlarına atıf yaparak) Tanrı'yla özdeşleştirmişti.²⁶

Roma topraklarında III. yüzyılda yeni bir düşünce akımı yeşerdi: Yeni Platonculuk. Yeni Platoncular, tıpkı Orta Platoncular gibi, Platon'un geç dönem eserlerinden (özellikle *Timaios*'tan) hareket ediyor, ancak Orta Platoncularda sıkça gördüğümüz Stoacı ve Aristotelesçi referanslara daha az yer veriyordu. Onlar, akli maddeden ayrı, ancak onunla ilişkilenen bir cevher olarak düşünüyor, böylece aşkın bir akıl anlayışını temel alıyordu. Varlığın mutlak bilgisine akıl yoluyla ulaşmanın mümkün olduğunu savunuyor ve yine akıl yoluyla toplumsal-siyasal düzenlemeler öneriyordu. Yeni Platonculuğun en önemli temsilcisi Plotinos'tur. Mısır'da doğan, filozof Ammonius Saccas'tan dersler alarak Platonculuğun yeni yorumuna yönelen, 242'den itibaren imparatorların hizmetine giren Plotinos, 244'te Roma'ya yerleşmiş ve orada bir okul kurmuştu. Bu dönemde yazdığı *Enneades* (*Dokuzluklar*) kitabında bir yandan Platon'un, diğer yandan da Stoacılığın evren anlayışını anımsatan bir çerçeve çizerek varlığın akıl yoluyla anlaşılabilir olduğunu savunmuştu. Platon, Aristoteles ve Stoacılık çizgisindeki pek çok düşünür gibi aklın tüm varlıkta paylaşıldığını

22 Iustinos, "From Justin's *First Apology*", (haz.) Oliver O'Donovan, ve Joan Lockwood O'Donovan, *From Irenaeus to Grotius: A Sourcebook in Christian Political Thought, 100-1625*, Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company, 1999, s. 8-9.

23 Lyonlu Irenaeus, "From *Against Heresies*, Book 5", (haz.) Oliver O'Donovan, ve Joan Lockwood O'Donovan, *From Irenaeus to Grotius: A Sourcebook in Christian Political Thought, 100-1625*, Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company, 1999, 16-22, s. 16.

24 Tertullianus, "From *Apology*", (haz.) Oliver O'Donovan, ve Joan Lockwood O'Donovan, *From Irenaeus to Grotius: A Sourcebook in Christian Political Thought, 100-1625*, Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company, 1999, 25-26.

25 Sophie Lunn-Rockliffe, *Ambrosiaster's Political Theology*, Oxford: Oxford University Press, 2007, s. 128.

26 İskenderiyeli Clemens, "From *Strömatis*, Book 1", (haz.) Oliver O'Donovan, ve Joan Lockwood O'Donovan, *From Irenaeus to Grotius: A Sourcebook in Christian Political Thought, 100-1625*, Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company, 1999, 32-38.

ileri sürmüştü. Böylece insanlara mahsus olan akıl yetisini tıpkı selefleri gibi doğaya ve doğaüstü-tanrısal alana yansıtmış, akla insanı aşan bir varoluş atfetmişti. Plotinos'un ontolojisinde Bir Olan soyut dünyayı oluşturmuş,²⁷ bu dünyaysa maddi dünyayı doğurmuştu. İnsanlar maddi dünyada bulunmalarına rağmen birer ruh sahibiydi; ruhları gelişmiş insanların akıl yetileriyle gerçeği temaşa etme ve Bir'e ulaşma olanakları vardı. Diğer bir ifadeyle insan, varoluşu kavrayabilirdi, ancak bunu insanüstü alanla paylaştığı bir yetiyle yapabiliyordu. Plotinos'a göre, ruhlarının zayıflığı nedeniyle, akıl ve temaşa yoluyla bilgeliğe ulaşamayanlar el sanatlarına yöneliyordu.²⁸

Plotinos doğrudan doğruya yönetim üzerine yazmamıştı. Ancak "politik" sıfatı onun düşüncesinde önemli bir yere sahipti. "Politik erdemler" ile "Tanrı'nın erdemleri" arasında ayırım yapıyor, politik erdemleri -insani- akıl yürütmeye dayalı ihtiyat, ölçülülük ve adalet olarak tanımlıyordu.²⁹ Tanrı'ysa düşünülür bir varlıktı ve onun erdemleri farklıydı. Ancak bu dünyadaki erdem ve tanrısal erdem arasında bir bağlantı da vardı: Bu dünyada erdemi teşkil eden düzen, orantı ve uyumun kökeni düşünülür dünyadaydı.³⁰ Politik erdemlere sahip olan ruh tutkusuz hale geliyor, sadece düşünülür zevkleri hissediyordu.³¹ Bilgeler politik erdemlerini geliştirerek düşünülür varlık alanını kavrar, varlığın "ilk neden"ine ulaşır, varlığın bütününe egemen olduktan sonra diğer insanlara gerçekliği anlatır ve iyi yaşam üzerine bilgi verirdi. Girit kralı Minos'un tanrısallıktan bir parça tattıktan sonra yasalar yaptığını anlatarak³² siyasete dair de fikirlerini ima ediyordu Plotinos; açıkça söylemese de Platon'u izleyerek filozof-kralların yönettiği bir toplum arzusunu ortaya koyduğunu anlarız. Kaldı ki Plotinos'un siyasal düşünceleri *Dokuzluklar*'daki imalarla sınırlı değildi. Düşünür, 250'li ve 260'lı yıllarda imparator olan Gallienus ve eşi Salonina'nın desteğini alarak Campania'da önceden bulunduğu rivayet edilen Platonopolis adlı kenti yeniden kurmak istemişti. Bu kentin Platon'un yasalarına göre düzenlenmesini hayal ediyordu. Ancak saray çevrelerinden gelen muhalefet bu hayalini gerçekleştirmesine engel olacaktı.³³

Plotinos'un eser verdiği dönemde Roma'nın resmi ideolojisi yeniden şekilleniyordu. 270'li yıllarda imparatorlara "Efendi" (*Dominus*) unvanı verilmiş, imparator böylece tanrılaştırılmıştı. Ancak, zayıflayan imparatorluğa yeniden

27 Plotinos, *The Enneads*, (haz.) Lloyd P. Gerson, Cambridge: Cambridge University Press, 2018, V.1.5.8-18.

28 Plotinos, *The Enneads*, III.8.4.27-47.

29 Plotinos, *The Enneads*, I.2.1.

30 Plotinos, *The Enneads*, I.2.1.

31 Plotinos, *The Enneads*, I.2.3; I.2.5.

32 Plotinos, *The Enneads*, VI.9.7.20-27.

33 Porphyrios, "On the Life of Plotinus and the Order of His Books", Plotinos, *Ennead, Volume I: Porphyry on the Life of Plotinus. Ennead I*, çev. A. H. Armstrong, Cambridge, MA: Harvard University Press - Loeb Classical Library, 1969, 12.

güç kazandırmak için atılan bu adımlara rağmen Roma'da siyasal iktidar artık tek bir merkezde yoğunlaşamaz duruma gelmişti. *Dominatus* döneminin sonraki aşamalarında, Diocletianus döneminde (284-305) Roma toprakları dört bölgeye ayrılacak ve her bölgeye bir hükümdar tayin edilecekti.

Bu şartlar altında, tebaa içinde sayıları giderek artan Hristiyanların siyasal iktidar karşısındaki tutumları da değişiklik gösteriyordu. Hristiyanlığın bu dönemde tek bir düşünce hattı yoktu; aristokratlar bu dini benimsedikçe Hristiyan yazarlar egemen ideolojiye uygun eserler vermeye başlamıştı. Orta Platonculuktan beslenen Hristiyan düşünür Origenes, *Dominatus* dönemi öncesinde, imparatorluğun çok sayıda halkı tek bir monarşi altında birleştirerek Hristiyanlığın yayılmasını kolaylaştırdığını yazmıştı.³⁴ Ancak bu yakınlaşma uzun sürmeyecekti: III. yüzyılın ikinci yarısında Roma'nın Hristiyanlara karşı baskı politikası genelleşecek, Diocletianus'un hükümdarlık döneminde, 303 yılında "Büyük Kovuşturma" yaşanacaktı. Sonraları Hristiyan sanatında çokça işlenen bu eziyet dönemi aslında kısa sürmüştü. Galerius döneminde (305-311) Hristiyanlık, Romalılar için kabul edilebilir bir inanç haline gelecekti.³⁵ Bununla birlikte, Hristiyanların sayısında çok büyük bir artış olmamıştı; 310'lu yıllara gelindiğinde Hristiyanların tüm Roma nüfusuna oranı yüzde 7'yi geçmiyordu.³⁶

İmparator Constantinus'un (306-337) Hristiyanlığa geçmesiyle birlikte Hristiyanlara yönelik politikalarda dönüşüm yaşandı. İmparatorun annesinin Hristiyan olduğu, zamanla kendisinin de Hristiyanlığı benimsediği ya da 312 yılında İtalyan yarımadasına sefer hazırlığındayken gördüğü bir rüyanın Hristiyanlığı benimsemesinde etkili olduğu rivayet edilse de bunların sonradan ortaya atılan efsaneler olması muhtemeldir. Constantinus, Milano Fermanı'yla (313) Hristiyanlara inanç ve ibadet özgürlüğünü resmen tanımıştı. Böylece, Büyük Kovuşturma'dan on yıl kadar sonra, Hristiyanlara uygulanan baskılar sona eriyordu. Artık Hristiyan yazarlar da uzun bir baskı döneminin bitmesinden duyduğu hoşnutluğu eserlerine yansıtabilirdi, örneğin Afrikalı retorik eğitmeni Lucius Caecilius Firmianus Lactantius, *De Mortibus Persecutorum*'da (314 c., *Zalimlerin Ölümleri Üzerine*), Roma tarihindeki, özellikle de IV. yüzyılın başındaki yöneticilerin zalimlikleri dolayısıyla nasıl Tanrı tarafından cezalandırıldığını pek çok örnek üzerinden anlatıyor, hiçbir kötülüğün cezasız kalmayacağını müjdeliyordu.³⁷ Bundan birkaç yıl sonra, 324 yılı civarında Hristiyanlık devlet dini olacaktı.

34 248 c., *Celsus'a Karşı*, 2.30; Lunn-Rockliffe, *Ambrosiaster's Political Theology*, s. 129.

35 Anthony Kaldellis, *The Byzantine Republic: People and Power in New Rome*, Cambridge, MA: Harvard University Press, 2015, s. 191.

36 Steven Runciman, *The Byzantine Theocracy*, Cambridge: Cambridge University Press, 1977, s. 7.

37 Lactantius, *Zalimlerin Ölümleri Üzerine*, çev. Tuğçe Ünver, Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2021.

b. Parçalanmış Roma İmparatorluğu İçinde Hıristiyanlığın Yükselişi

Constantinus döneminden itibaren Roma imparatorları Kilise idaresine, maliyesine ve atamalarına sıklıkla müdahale etmeye, hatta kimi zaman inançla ilgili konularda da müdahil olmaya başlamıştı. Örneğin Kilise konsillerinin toplanmasında ve idaresinde büyük rol oynuyorlardı.³⁸ Konsiller, Kilise'nin ileri gelenlerinin toplanarak Hıristiyanların inanç ve ibadet sorunlarını tartıştıkları toplantılardır. Hıristiyanlık tarihinin en önemli konsillerinden biri, Constantinus'un başkanlığında Kilise'nin önde gelenlerinin katılımıyla, İsa'nın tabiatı hakkında Kilise mensuplarını karşı karşıya getiren tartışmaları sona erdirmek için düzenlenen İznik (Nikaia) konsilidir (325). Bu tartışmalarda Arius adlı rahip ve onun izleyicileri (Ariusçular), Kutsal Üçleme'yi kabul etmekle birlikte, "Oğul" İsa'nın, "Baba" Tanrı'yla aynı tabiata sahip olmadığını savunuyorlardı, onlara göre İsa, Tanrı ile insanlar arasında aracılık görevini üstlenmişti.³⁹ Buradan hareketle imparatorun da İsa'ya benzer bir aracılık görevi olduğunu savunuyorlardı. Ariusçuların karşıtlarıysa, Baba, İsa ve Kutsal Ruh'un tanrısal tabiata sahip olduğu görüşündeydi; onlar İsa'yı insanüstü bir konuma yerleştirerek imparator ile İsa arasında yapılabilecek herhangi bir karşılaştırmayı bertaraf ediyor, İsa'nın Kilise yoluyla doğrudan, imparator vasıtasıyla da dolaylı olarak hüküm sürdüğünü düşünüyordu.⁴⁰ İznik Konsili'nde karşıtları galip gelse de, Ariusçuluk, Constantinus başta olmak üzere imparatorların ve imparatora yakın düşünürlerin desteğini almaya devam edecekti.

Constantinus döneminin resmi ideologları Yeni Platonculukla Hıristiyanlığı sentezliyordu. Çok iyi bir felsefe formasyonuna sahip olan ve 310'lu yıllardan itibaren Caesarea Maritima (gün. Qesarya, İsrail) piskoposu olarak görev yapan Caesarealı Eusebios, Hıristiyan Yeni Platonculuğun kurucusudur. Plotinos'un ve onun öğrencilerinin metafizik anlayışıyla siyasal düşüncesini Ariusçuluğa yakın bir Hıristiyan çerçevede yeniden üreten Eusebios'un en önemli siyasal metni, Constantinus'un tahta çıkışının otuzuncu yılı kutlamaları çerçevesinde 25 Temmuz 336'da (bundan altı yıl önce Roma'nın başkenti ilan edilmiş olan) Konstantinopolis'te yaptığı uzun konuşmadır. Eusebios'a göre "evrensel bilim"den haberdar olan, tanrısal ve insani bilgiye ulaşan kişiler vardır,⁴¹ Constantinus da hem doğrudan Tanrı'yı referans alan kutsal bilgelige hem de

38 Anthony Kaldellis, *The Byzantine Republic*, s. 173.

39 George Huntston Williams, "Christology and Church-State Relations in the Fourth Century", *Church History*, 20(3), 1951, s. 14.

40 Williams, "Christology and Church-State Relations in the Fourth Century", s. 26.

41 Eusebios, "The Oration of Eusebius Pamphilus, in Praise of the Emperor Constantine. Pronounced on the Thirtieth Anniversary of His Reign", (haz.) Philip Schaff, *Nicene and Post-Nicene Fathers, Series II, Volume I: Eusebius Pamphilus: Church History, Life of Constantine, Oration in Praise of Constantine*, Grand Rapids: Christian Classics Ethereal Library, 2010, Prolog, 2.

insan çıkarları ile ilgili bilgiye sahiptir.⁴² İmparator, Tanrı'nın Kelamı'ndan (İsa'dan) dünya işlerini yönetme yetkisini alır, tüm insanlığı Tanrı bilgisine ulaştırmayı amaçlar.⁴³ İmparator, dünyevi yönetimini oluştururken tanrısal yönetimi taklit eder. Monarşi tüm yönetim biçimleri arasında en iyisidir, nasıl tek bir Tanrı varsa tek bir hükümdar olmalıdır; demokratik eşitlikse düzensizlik getirir.⁴⁴ Tanrı imparatora yaradılıştan bazı yetenekler armağan etmiştir, hatta imparatorun karakteri Tanrı'nın karakterinin bir kopyasıdır. İmparator gerçek anlamdaki tek filozoftur, çünkü kendini bilir, dünyevi hükümdarlığın da ölümlü ve geçici yaşama ilişkin küçük bir iş olduğunun farkındadır.⁴⁵ Tanrı'nın isteğini taklit ederek her ülkenin tebaasını gerçek Tanrı'yı bilmeye davet eder.⁴⁶ Tüm insanlığa tek bir Tanrı'nın var olduğu duyurulurken aynı zamanda tek bir evrensel iktidarın, Roma İmparatorluğu'nun yükselmesi rastlantı değildir; bu iki güç farklı unsurları bir araya getirip uzlaştırmıştır; böylece tüm kavimlerin tek bir öğretiler ve tek bir iktidar altında birleşmesi mümkün olmuştur.⁴⁷ Eusebios'un bu görüşleri hem imparatorluğun hem de Hristiyanlığın yayılması konusunda Roma yönetici sınıflarının iyimserliğinin bir ifadesidir; bu iyimserlik, imparatorluk merkezinin, Doğu'nun büyük çapta tarımsal üretim ve altın yoluyla ticaret yapan topraklarına taşınmasının da sonucudur.

Eusebios'un övdüğü birlik aslında bir temenniden ibaretti. Hristiyanlık daha önce gördüğümüz gibi farklı mezheplere bölünmüştü, I. Constantinus'tan sonra imparator olan oğlu II. Constantius Ariusçuydu. Bu dönemde Ariusçu olmayan Hristiyan yazarlar imparatorluk karşısında temkinliydi; örneğin Poitiersli Hilare ve Cagliarili Lucifer imparatorluk otoritesini eleştiriyordu.⁴⁸ İznik Konsili kararlarının yılmaz savunucusu Athanasius da II. Constantius'la karşı karşıya gelmiş ve 350'li yıllarda İskenderiye'de büyük bir güç elde etmişti. Athanasius Kilise'yi yeni bir *politeia* olarak tanımlıyordu; Eski Ahit'in "aziz"lerinin taklit edilmesi bu dünya üzerinde kurtuluşu mümkün kılabilirdi.⁴⁹ Dolayısıyla onun Hristiyan siyasal iktidar anlayışı, dünyevi iktidar ve evrensel dinin birleşmesinden değil, bireysel çabalardan geçiyordu.

Julianus'un 361 yılında tahta çıkmasıyla Hristiyanlık ile siyasal iktidar arasındaki ilişkiler yeni bir seyir aldı. Yeni imparator Roma dinine mensuptu ve Hristiyanlığı açıkça reddediyordu. Üstelik kendisi de bir filozoftu ve çok

42 Eusebios, "The Oration", Prolog, 3.

43 Eusebios, "The Oration", I.6, II.4.

44 Eusebios, "The Oration", III.5-6.

45 Eusebios, "The Oration", V.4-5.

46 Eusebios, "The Oration", X.4.

47 Eusebios, "The Oration", XVI.3-6, XVII.12.

48 Lunn-Rockliffe, *Ambrosiaster's Political Theology*, s. 131.

49 David Brakke, *Athanasius and the Politics of Asceticism*, Oxford: Clarendon Press, 1995, s. 266-267, 269.

çeşitli eserlerinde politik ve teorik pozisyonunu teorileştiriyordu: Eserlerinde Roma'nın paganlar tarafından kurulduğunu hatırlatıyor, Hristiyanlığın Roma'ya ya da siyaset teorisine herhangi bir katkıda bulunmadığını söylüyordu.⁵⁰ Julianus Yeni Platonculuğun pagan yorumunu sürdürenlerdendi: Tahta çıkışından kısa bir süre sonra, hayatını anlattığı bir metinde, cehalet ve siyasal karmaşa ortamından eğitim yoluyla en üstün ilkeye, Zeus'a ulaştığını, daha sonra, edindiği bilgiyi kullanarak siyasal reform gerçekleştirmek için yeniden "yere" indiğini anlatıyordu.⁵¹ Yine de Julianus bir filozof-kral olma iddiasında değildi, bunun için yeterli felsefi formasyona sahip olmadığını düşünüyor, kendini siyasal filozofların yönlendirdiği bir yürütücü olarak görüyordu.⁵²

Julianus'la aynı dönemlerde yaşayan pagan filozof Themistius da Yeni Platoncuydu, hükümdarın Tanrı egemenliğini taklit etmesi gerektiğini, tıpkı Tanrı gibi düzen, barış ve iyilikle yönetmesi gerektiğini anlatıyordu.⁵³ Themistius'a göre bilgi yaşamıyla da Tanrı taklit edilebilirdi, üstelik bu tür bir taklit, politik taklide göre daha üstündü.⁵⁴

IV. yüzyılın son çeyreği hem Got akınlarının gerçekleştiği hem de Hristiyanlığın yeniden (ve nihai olarak) Roma'nın resmî dini olarak benimsendiği dönemdi. Got akınları, 378'de Vizigotların Tuna'yı geçmesiyle başlamıştı. Gotların bir kısmının pagan, bir kısmınınsa Ariusçu olması Roma resmî ideolojisinin hem paganlık hem de Ariusçuluk karşısında yeniden tanımlanmasını beraberinde getirecekti. Gratianus dönemiyle birlikte pagan geleneklerine karşı bir mücadele başlamıştı. Ambrosiaster adlı yazar, 380'li yıllara tarihlenen yazılarında sosyal ve politik hiyerarşilerin doğadan, yarıdılıştan kaynaklandığını yazıyordu; kadın ve erkeklerin hayvanlar üzerindeki ve erkeğin kadın üzerindeki tahakkümü doğaldı. Köleliği doğal bir olgu olarak görmese de kölelerin durumlarını kabullenmeleri gerektiğini belirtiyordu. Ambrosiaster IV. yüzyılın ortalarından itibaren eser veren çoğu yazarın aksine imparatoru yüceltiyor ve onu Tanrı'nın yeryüzündeki temsilcisi ilan ediyordu. Buna karşılık tiranlık eleştirisi de yapıyor ve zorba yöneticilerin Tanrı'ya değil, şeytana yakın olduklarını savunuyordu.⁵⁵

I. Theodosius 392'de Hristiyanlığı devlet dini yaparken hem paganlığa hem de Ariusçuluğa karşı savaş başlatmıştı. Valilik görevi yaptıktan sonra ruhbanada dahil olan ve daha sonra, o dönemde Batı Roma'nın başkenti olan Milano'nun

50 Kaldellis, *The Byzantine Republic*, s. 184.

51 O'Meara, *Platonopolis*, s. 79.

52 O'Meara, *Platonopolis*, s. 94.

53 Themistius, "Oration 1: On Love of Mankind or Constantius", *Politics, Philosophy, and Empire in the Fourth Century: Select Orations of Themistius*, çev. Peter Heather ve David Moncur, Liverpool: Liverpool University Press, [347-350 c.] 2001, 9a-c; O'Meara, *Platonopolis*, s. 206.

54 O'Meara, *Platonopolis*, s. 207.

55 Lunn-Rockliffe, *Ambrosiaster's Political Theology*, s. 89-100, 104, 131, 146.

başpiskoposluğuna getirilen Ambrosius, Ariusçuluğun Batı Roma sarayı tarafından desteklendiği bir dönemde yazdığı metinlerde, 380'lerin ikinci yarısında imparatorluk eleştirisi yapmıştı. I. Theodosius, Ariusçuluk karşıtı hamleler yaptıkça Ambrosius imparatorluk karşısında daha olumlu bir tutum takınacaktı. Dönemin bir diğer önde gelen ilahiyatçısı olan Hieronymus ise, politik ve toplumsal açıdan çok daha eleştireldi.

Roma İmparatorluğu 395'te ikiye ayrılmıştı. Aynı yıl yeni bir "barbar akınları" dalgası başlıyordu; bu akınlar V. yüzyıl boyunca sürecekti. Ayrışma sonrasında Doğu Roma'nın ilk imparatoru olan Arcadius'un kısa hükümdarlık döneminde (395-408) imparator iktidarı meşrulaştırılırken Konstantinopolis başta olmak üzere Doğu Roma kentlerinin halkının imparatora iktidarı devrettiği iddia edilmişti; böylece III. yüzyıl öncesinde Roma siyasal pratiklerinin ve siyasal düşüncesinin temelini oluşturan *res publica* kavramı bir kez daha resmî ideolojinin yapıtaşlarından biri haline geliyordu,⁵⁶ bu referansla Doğu'nun imparatoru Konstantinopolis'in ve diğer önemli Doğu kentlerinin sakinlerinin desteğini almaya çabalıyordu. 390'larda Doğu Roma topraklarındaki entelektüel yaşam son derece canlıydı. İskenderiye'de Yeni Platonculuğun önde gelen temsilcisi, bir kadın filozof olan Hypatia 390'larda kentin yöneticileriyle iyi ilişkiler kurmuş,⁵⁷ pagan olmasına rağmen Hristiyan imparatorluğun bu önemli kentinde bilim ve felsefe alanında çalışmalar yapıp öğrenciler yetiştirmişti. Ne yazık ki onun siyasal düşüncelerinin ayrıntılarına vâkıf değiliz. Hypatia'nın öğrencilerinden Hristiyan Yeni Platoncu genç bir filozof olan Kyreneli Synesios, Arcadius döneminin en önemli düşünürlerinden biriydi. Synesios, Arcadius için yazdığı *Krallık Üzerine*'de (398 c.), hükümdarı, övgülerden ziyade filozofların eleştirilerine kulak vermeye çağırıyor, imparatorun *politeia*'nın hizmetkârı olması gerektiğini yazıyordu.⁵⁸ İncelemesinin merkezine *basileus* (kral) kavramını alıyor, kralın tirandan farklı olduğunu özellikle belirtiyordu. Synesios sonraları Ptolemais piskoposu olacaktı.

IV. yüzyılın sonundaki kriz dönemine Hıristiyanların verdikleri yanıtlar geniş bir yelpaze oluşturunuyordu. Arcadius döneminin bir diğer rahip-düşünürü İoannes Khrysostomos'un siyasal iktidarla çok daha mesafeli bir ilişkisi vardı. Üstün belagat yetenekleri sayesinde "altın ağızlı" (Khrysostomos) sıfatıyla anılan bu Antakyalı rahip, 370'lerden beri dünyevi işleri ve yönetim işlerini uhrevi işlerden aşağı görüyordu, 380'lerin sonunda yazdığı vaazlarında da rahiplerin otoritesini övmüştü.⁵⁹ Arcadius'un imparatorluk döneminde,

56 Kaldellis, *The Byzantine Republic*, s. 109-110.

57 Edward J. Watts, *Hypatia: The Life and Legend of an Ancient Philosopher*, Oxford: Oxford University Press, 2017, s. 83.

58 Kaldellis, *The Byzantine Republic*, s. 59.

59 J. H. W. G. Liebeschuetz, *Ambrose and John Chrysostom: Clerics between Desert and Empire*, Oxford: Oxford University Press, 2011, s. 257.

396'da Konstantinopolis piskoposu olunca imparatorluk sarayıyla doğrudan bir ilişki içine girmişti. Yeni Ahit'in çeşitli kısımlarını ayrıntılarıyla yorumladığı vaazlarda siyasal konulara da değiniyor, Pavlos'un *Romalılara Mektup*'unu yorumladığı vaazda, onun tüm iktidarın Tanrı'dan geldiğine ilişkin cümlelerinden bahsederken hükümdar ile iktidar arasında bir ayrım yapıyordu. Pavlos Tanrı'dan başka iktidar olmadığını söylemişti, bu da dünyevi yöneticilerin var olabileceği anlamına geliyordu.⁶⁰ Khrysostomos zamanla hem ruhban içinden düşmanlar edinecek hem de örtülü de olsa sefih olmakla ve pagan geleneklerine yakınlıkla suçladığı imparatoriçenin düşmanlığını üzerine çekecek, böylece yönetici sınıfla arası bozulacak ve 404 yılında görevinden alınarak sürgüne gönderilecekti. Konstantinopolis halkı, imparatorun bu kararına karşı isyan ederek Ayasofya Kilisesi'ni yıkacaktı.⁶¹

Konstantinopolis'te bu gelişmeler yaşanırken Batı Roma topraklarında Pelagius gibi ilahiyatçılar çalışma yapıyordu. Britanyalı bir Hristiyan olan Pelagius, 380'lerden itibaren Roma'da yaşamıştı. Alaric komutasındaki Vizigot ordularının 410 yılında Roma'yı işgal etmesi, tüm İznikçi Hristiyanlar gibi onun için de büyük bir felaketti. Alaric ve emrindeki Vizigotlar, Hristiyan olsa da Ariusçu mezhebe mensuptu ve onların kısa süreyle de olsa Roma'yı işgal etmeleri, Roma iktidarıyla özdeşleşmiş Hristiyanlık yorumu için büyük bir kriz anlamına geliyordu. Bu dönemde Roma'dan ayrılan Pelagius, en ünlü eserlerinden *Epistula de divitiis*'i (410-415 ara., *Zenginlikler Üzerine Mektup*) yazacaktı. Pelagius özgür iradeyi önemsiyor, Âdem ve Havva'nın "ilk günah"ının her insanı günahkâr yaptığını kabul etmiyor, insanların günahkâr olduklarına dair tezlerin ahlak dışı tutumları meşrulaştırmak için kullanıldığını düşünüyordu. İsa'nın öğretisi takip edilirse, bu dünyada mükemmelliğe ulaşmak için çaba göstermenin mümkün ve gerekli olduğu anlaşılabilirdi.⁶² Zenginlik, Pelagius'a göre kurtuluşun önünde bir engeldi; o, İsa'nın zengin olmamasını örnek gösteriyor, üstelik toplumsal eleştirisini siyasal bir eleştiriyle tamamlıyordu: İsa "Benim krallığım bu dünyadan değildir" derken, zenginler ise dünyevi krallığın şöret ve şanının peşindeydi.⁶³ Pelagius'un "ütopyası" herkesin yoksullaştığı bir dünya değil, yoksulluğun ortadan kalktığı ve herkesin ihtiyacı kadarıyla yetindiği bir toplumdu.⁶⁴

60 Ioannes Khrysostomos, "The Homilies of St. John Chrysostom on Paul's Epistle to the Romans", (haz.) Philip Schaff, *Nicene and Post-Nicene Fathers: Series I, Volume 11: Saint Chrysostom: Homilies on the Acts of the Apostles and the Epistle to the Romans*, Grand Rapids: Christian Classics Ethereal Library, 2007, 13, 13.1.

61 Runciman, *The Byzantine Theocracy*, s. 35.

62 Richard Fitch, "The Pelagian Mentality: Radical Political Thought in Fifth-Century Christianity", (haz.) Alexandre J. M. E. Christoyannopoulos, *Religious Anarchism: New Perspectives*, Cambridge: Cambridge Scholars Publishing, 2009, s. 5.

63 Fitch, "The Pelagian Mentality", s. 21.

64 Fitch, "The Pelagian Mentality", s. 18.

c. Aurelius Augustinus ve Dönemi

IV. yüzyılın sonu ve V. yüzyılın başında Batı Roma'da eser verenler arasında Hristiyanlık tarihinin en önemli ilahiyatçılarından Aurelius Augustinus da bulunuyordu. Augustinus Thagaste kentinde (gün. Souk Ahras, Cezayir) pagan bir baba ve Hristiyan bir anneden doğmuş bir Roma yurttaşydı. Bir pagan olarak yetişmiş, 373'te Cicero'nun günümüze ulaşmamış bir eserini okuduktan sonra felsefeyle ilgilenmeye başlamıştı. Sonraki on yıl boyunca, özellikle Plotinos ve Porphyrios gibi Yeni Platoncu filozoflar başta olmak üzere Yunan ve Roma düşünürlerinin kitaplarını okuyacak, (ilerleyen bölümlerde bahsedeceğimiz) Manikeizm üzerine de okumalar yapacak, bu arada retorik dersleri vererek hayatını kazanacaktı.⁶⁵ Resmî bir görev almak için gittiği Milano'da Hristiyan çevrelerle bağlantılar kurmuş, 387'de Milano Piskoposu Ambrosius tarafından vaftiz edilmiş ve rahiplik kariyerine başlamıştı.

Augustinus, 390'ların başından 410'lara kadar Yeni Platonculuğun Hristiyan yorumunun etkisindeydi. 396 yılında Hippo (gün. Annaba, Cezayir) kentinin piskoposluğuna atanmış, burada *Confessiones* (397-400, *İtiraflar*) başlıklı kitabını yazmıştı. Eusebios gibi o da Hristiyan imparatorluğun insanlığın kurtuluşu için olumlu bir rol oynayacağını savunuyor, Hristiyanlığı benimsemiş senatörlere büyük önem atfediyordu.⁶⁶ Batı Roma'nın gücünü yitirdiği koşullarda, yüz yıl öncesinden (Constantinus döneminden) farklı olarak dünyevi iktidarın Tanrı'yla özel bir ilişkisi olduğuna inanılmıyordu; Augustinus bu koşullarda dünyevi iktidara itaatin –halen– gerekli olduğunu kanıtlamak gibi zorlu bir görev üstlenmişti.⁶⁷

Roma'nın 410 yılında Alaric komutasındaki Vizigotlarca talan edilmesi, Roma düşünürleri arasında yeni tartışmaları alevlendirmişti. Paganlara göre bu, Hristiyanlığın etkisiyle Roma tanrılarının vazgeçilmesinin sonucuydu. Augustinus'un da aralarında bulunduğu kimi yazarlar Roma'nın işgalinden sonra imparatorluğun kurtarıcı rolüne dair görüşlerini değiştirecekti.⁶⁸ Augustinus artık gençlik dönemindeki Yeni Platoncu fikirleri bir kenara bırakıyordu. Predestinasyon fikrini de bu dönemden itibaren savunmaya başlamıştı: Meydana gelen her şeyin Tanrı'nın (akılla ulaşılması mümkün olmayan) iradesince belirlendiğini düşünüyordu. Artık dünyayı akılcı biçimde işleyen ve tanrısal bütünün parçası olan bir alan olarak görmüyor, aklın sınırlarını ve sorunlarını konu eden eserler yazıyordu.⁶⁹ Got akınları sırasında Roma'dan

65 R. W. Dyson, *St. Augustine of Hippo: The Christian Transformation of Political Philosophy*, London: Continuum, 2005, s. 1-2; O'Meara, *Platonopolis*, s. 151.

66 O'Meara, *Platonopolis*, s. 154.

67 Ellen Meiksins Wood, *Yurttaşlardan Lordlara: Eskiçağlardan Ortaçağlara Batı Siyasal Düşüncesinin Toplumsal Tarihi*, çev. Oya Köymen, İstanbul: Yordam Kitap, 2009, s. 173.

68 O'Meara, *Platonopolis*, s. 154.

69 Genevieve Lloyd, *Erkek Akıl: Batı Felsefesinde "Erkek" ve "Kadın"*, çev. Muttalip Özcan, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2015, s. 58.

kaçan aristokratlar Kuzey Afrika'ya sığınıyordu; Augustinus, Paganizme meyiletme tehlikeleri olan bu nüfuzlu konuklarının Hristiyan imanlarını tazeliyor, ayrıca Hristiyanlığın “dünyevi hükümetlerle, toplumsal düzenle ya da devletin görevleriyle –ya da gerçekten mülkiyet ve toplumsal eşitsizlikle– tutarsız olmadığını göstermeye” çabalıyordu; vardığı sonuç, acımasız olsalar bile dünyevi yöneticilere mutlak itaatin gerekliliği idi.⁷⁰

Augustinus'un başyapıtı olan *De civitate Dei*'yi (413-427, *Tanrı Kenti Üzerine*) iki bölüme ayırarak inceleyebiliriz. Düşünür, ilk bölümde (I.-X. kitaplar) dönemin Romalılarına eleştiriler yöneltiyor ve Hristiyanlığa dair bazı yaygın argümanları çürütüyordu. İkinci bölüm ise (XI.-XXII. kitaplar) Augustinus'un ilahiyat, felsefe ve insan yaşayışı konusundaki önerilerini içeriyordu.⁷¹ Buna göre, Romalıların eski inançlarını bütünüyle terk edip Hristiyanlığı benimsemeleri gerekiyordu. Düşünür, Roma İmparatorluğu'nun geniş sınırlara ulaşmasının ve uzun ömürlü olmasının onların tapındıkları tanrıların yardımıyla mümkün olduğu yönündeki argümanları çürütüyordu.⁷² Platon ve Aristoteles gibi Augustinus da bireyin bir kentten ya da krallıktan ayrıştırılamayacağını düşünüyordu. İyi insanların geniş sınırlar üzerinde hüküm sürmesi ve bu hükümdarlığın yararlı olması, onların gerçek Tanrı'ya tapınması ve hizmet etmesiyle mümkün olabilirdi. İyi bir hükümdarın egemenliği kendisine değil, hükmettiği kişilere ve insanlık işlerine yararlıydı. Adaletin olmadığı durumda krallıklar “büyük haydutluklar”dan ibaretti.⁷³

Kitabın en önemli tartışmalarından biri de, özgür irade-kader ikilemine ilişkindi. Augustinus, Stoacıları eleştirerek zorunluluğa tabi iradenin özgür olamayacağını söylüyordu.⁷⁴ Tanrı nedenlerin düzenini (sıralamasını) kesin olarak biliyordu, ancak yine de insanların yaptığı iradi seçimleri kendi davranışları belirliyordu: Tanrı'nın insan fiillerini öngörmüş olması, insanların irade gücünden yoksun oldukları anlamına gelmiyordu.⁷⁵ Augustinus'a göre iyi olmak yeterli değildi, insanın iyiyi seçmesi önemliydi.⁷⁶ Dolayısıyla insanların aynı anda hem özgür seçime (başka bir deyişle, yaptıkları seçimlerin sorumluluğuna) sahip olduklarını hem de Tanrı'nın inayetine tabi olduklarını düşünüyordu. İnsanları “insana uyup yaşayanlar” ve “Tanrı'ya uyup yaşayanlar” olarak ikiye ayırmış, bunları “mistik bir benzetmeyle” iki kent ya da

70 Wood, *Yurttaşlardan Lordlara*, s. 166-167.

71 Todd Breyfogle, “Citizenship and Signs: Rethinking Augustine on the Two Cities”, (haz.) Ryan K. Balot, *A Companion to Greek and Roman Political Thought*, Sussex: Wiley-Blackwell, 2009, s. 509.

72 Augustinus, *De civitate Dei*, IV.3. Türkçe seçmeler: “Tanrı Devleti'nden Seçme Parçalar”, (haz.) Mete Tunçay, *Batı'da Siyasal Düşünceler Tarihi: Seçilmiş Yazılar: Eski ve Orta Çağlar*, İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2012.

73 Augustinus, *De civitate Dei*, IV.3.

74 Augustinus, *De civitate Dei*, V.10.

75 Augustinus, *De civitate Dei*, V.9-10.

76 Augustinus, *De civitate Dei*, XIV.27.

iki insan topluluğu olarak adlandırmıştı: İnsan Kenti ve Tanrı Kenti.⁷⁷ İnsan Kenti'ni Tanrı'yı horlamaya varan benlik sevgisi, Tanrı Kenti'niyse benliği horlamaya varan Tanrı sevgisi kurmuştu. İnsan Kenti'nde yönetim, hükümlerlik sevgisiyle yürütülürken, Tanrı Kenti'nde hükümdarlar herkesi düşünüyordu.⁷⁸ İnsanlık tarihinin ilk aşamalarından itibaren bu iki kent bir aradaydı: Kendi kendini önemseyip seven Kabil, İnsan Kenti'ne; Habil'se Tanrı'ya olan itaatiyle Tanrı Kenti'ne aitti.⁷⁹ Augustinus bu ayrımı yaparak Yeni Platoncuların hiyerarşik ve bütünleşik varlık anlayışından ayrılıyor ve ikili bir ontoloji geliştiriyordu: Tanrısal alan ile insani alan birbirinden ayrıydı, bu iki alanın bu dünyada bir arada bulunduğu durumlar da vardı ancak her durumda bir bütün olarak insani alan tanrısal alandan farklılaşmıştı.*

Augustinus'un düşüncesinde cennetten kovuluştan önceki dönem, Tanrı'nın yarattığı şekliyle insanın ve doğal düzenin dönemidir: Devletin, köleliğin ya da özel mülkiyetin olmadığı bir dönemdir bu.⁸⁰ Âdem'in günahıyla başlayan günahlar silsilesi dünyadaki pek çok şeyin temelinde bulunur. Bu görüşleriyle dünyada var olan pek çok kurumun "günahın sonucu" olduğunu (yani günahkâr insanların eliyle oluştuğunu) varsayıp eleştiriye açsa da bu eleştiriye tamamına erdirmiyordu. Örneğin köleliğin "ilk günah"ın sonucu olduğu kanısındaydı, böylece köleliğin doğal olmadığını söylemiş oluyor, ancak neden yalnızca bir insan sınıfının bu günahı çektiğini açıklamıyordu.⁸¹ Kadınlar konusundaki eşitlikçiliği de benzer sınırlara sahipti: Kadınların da erkekler gibi "Tanrı'nın sureti"nden yaratıldıklarını ve bu nedenle zihin sahibi olduklarını söylese de erkeklerin zihninin kadınlarınkinden daha üstün olduğunu da eklemeyi unutmuyordu.⁸²

Augustinus'un anlatımında ilk doğan Kabil'in İnsan Kenti'ne, daha sonra doğan Habil'inse Tanrı Kenti'ne ait olması anlamlıdır: Bu şekilde insanın başlangıçta günahkâr olduğunu, ancak iyi tarafa (Tanrı Kenti'ne, Tanrı sevgisine) ulaşım burada kalmasının mümkün olduğunu anlatmış oluyordu.⁸³ Onun, in-

77 Augustinus, *De civitate Dei*, XV.1.

78 Augustinus, *De civitate Dei*, XIV.28.

79 Augustinus, *De civitate Dei*, XV.1.

* Pek çok düşünce tarihi kitabında Augustinus bir Yeni Platoncu düşünür olarak sınıflanır, hatta tüm Ortaçağ düşüncesi Augustinus'un Platonculuğu ile Aquinumlu Thomas'ın Aristotelesçiliği arasında bir karşılaştırma üzerinden okunur. Ben, Augustinus'un 410'lardan itibaren Yeni Platonculuktan uzaklaştığını, hatta *De civitate Dei*'nin başlı başına bir Yeni Platonculuk eleştirisi olduğunu savunuyorum. Bu konuda bkz. O'Meara, *Platonopolis*, s. 154-158.

80 Herbert A. Deane, *The Political and Social Ideas of St. Augustine*, New York: Columbia University Press, 1963, s. 104-105.

81 Augustinus, *De civitate Dei*, XIX.15; G. G. Coulton, *The Medieval Village*, Cambridge: Cambridge University Press, 2010, s. 522.

82 Judith Chelius Stark, "Augustine on Women: In God's Image, but Less So", (haz.) Judith Chelius Stark, *Feminist Interpretations of Augustine*, University Park: The University of Pennsylvania Press, 2007, s. 231.

83 Augustinus, *De civitate Dei*, XV.1.

san doğasına ve insan topluluklarının dünyadaki yaşamına dair bakışı kötümserdi, insanların dünya üzerinde mutlu olabileceği bir gelecek tasavvur etmekten imtina ediyordu, bu anlamda Tanrı Kenti bir ütopya değildi.* İnsan Kenti çeşitli iyilikler sunsa da bu iyilikler düşkün olanları sıkıntılarından kurtaracak bir nitelik taşımıyordu, bu nedenle çok çeşitli çatışmalarla bölünüyordu.⁸⁴ Augustinus, mutlu olmayı ve barış içinde yaşamayı istemeyen tek bir insan bulunmadığını söylüyordu; komut vermekten zevk alanlar bile barış istemiyle savaşıyordu. Dolayısıyla savaşçı ya da kavgacı görülen kişiler de barışı bozma taraftarı değildi, barışın kendi akıllarına yatan şekilde gerçekleşmesini, başka insanlar üzerine “kendi barışlarının yasalarını” getirmeyi istiyordu.⁸⁵ Dünyevi şeylerin yararı yeryüzü barışıyla ilgiliydi, Tanrı Kenti'ndeysen ebedi barış söz konusuydu.⁸⁶ İnsan Kenti'nin yönetiminin iyi şeyler istemesi mümkündü: Ne de olsa İnsan Devleti (salt “bu dünyanın nimetlerinden yararlanmak” gibi bir dünyevi arzuyla da olsa) yeryüzü barışının kurulmasını istiyordu, kaldı ki savaşlar da bu dünyevi barışı sağlamak için yapılageliyordu. Bu ve benzeri iyilikler Tanrı'nın armağanlarıydı, ancak Tanrı Kenti'nin ebedi iyiliği ve barışı göz ardı edilip yeryüzünün geçici iyiliği ve barışı her şeyin üstünde tutulursa sorunlar artacak, yoksulluk da bunun sonucu olarak ortaya çıkacaktı.⁸⁷

Augustinus, insanın akıllı bir ruha sahip olduğunu, hayvanlarla ortak olan özelliklerine bu akıllı ruhla boyun eğdirdiğini söylüyordu: Aklın diğer özelliklere boyun eğdirmesiyle insan zekâsı özgür kalıyor ve eylemleri düzenlenebiliyordu. Ancak akla imanın ötesinde bir yer tanıımıyordu: İnsanlar ölümlü bedenler içindeydi ve Tanrı'nın yabancısıydı, bu nedenle yalnızca iman sayesinde doğru yol bulunabilirdi.⁸⁸ Augustinus'a göre Tanrı insanın insan üstünde değil, hayvan üstünde egemen olmasını istemişti. Kölelik doğadan gelmiyordu ve günahın sonucuydu; “Tanrı'nın bizi ilk yarattığı durumda, hiç kimse doğadan ne insanın ne de günahın kölesidir”.⁸⁹ Augustinus böylece Aristoteles'in köleliği doğal bir statü olarak değerlendiren ve evcil hayvanların kullanılması ile kölelerin kullanılmasını aynı kabul eden görüşünü⁹⁰ isim vermeksizin

* Ernst Bloch Tanrı Kenti'nin ütopya olduğu konusunda ısrarcı olsa da Augustinus'un ideal devletinin fiilen ütopyacı irade ve plan düşüncesinin aslından uzak olduğunu belirtir, ne de olsa Tanrı Kenti'ne aidiyet Tanrı tarafından ön-belirlenmiştir. Öyleyse Bloch'a göre bu bir kurtuluş vaadi içerdiği ölçüde ütopya olsa da değiştirmek isteyen bir ütopya değildir. Bkz. Ernst Bloch, *Umut İlkesi: Cilt 1*, çev. Tanıl Bora, İstanbul: İletişim Yayınları, [1959] 2007, s. 610.

84 Augustinus, *De civitate Dei*, XV.4.

85 Augustinus, *De civitate Dei*, XIX.12.

86 Augustinus, *De civitate Dei*, XIX.14.

87 Augustinus, *De civitate Dei*, XV.4.

88 Augustinus, *De civitate Dei*, XIX.14.

89 Augustinus, *De civitate Dei*, XIX.15.

90 Aristoteles, *Politika*, 1254b20-30.

reddediyor ancak köleliğin radikal bir eleştirisini yapmak yerine onun insan günahının sonucu olarak elde edilen bir statü olduğunu söylüyordu.

Augustinus, yönetim konusunu incelerken aile yönetimine de değiniyordu; aile kentin başlangıcı ya da unsuruydu, dolayısıyla ev barışı ile toplum barışı birbirleriyle ilintiliydi. “Babalarımız”ın aile yönetiminden örnekler veriyor, dolayısıyla *Eski Ahit*’te anlatılan İbrahim gibi *patriarkh*’ları model alıyordu; bu örneklerde ev halkının başı (*pater familias*, aile babası) Tanrı’ya ibadet konusunda tüm ev halkı üyelerini eşit bir sevgiyle denetliyordu. Düşünüre göre bu tavrı genelleştirmek mümkündü: Masum kalabilmek için başka birine zarar vermekten kaçınmak yetmiyordu, aynı zamanda onun günaha girmesini de önlemek, gerekirse o kişinin işlediği günahın cezasını vermek gerekiyordu. Bu şekilde, cezalandırılan kişinin ya da başkalarının ders alıp günah işlememesi sağlanacaktı. Gerek evde, gerekse toplumda itaat ve iyi yönetim birbirini tamamlamalıydı.⁹¹ Böylece yeryüzünde barışı sağlamanın yanında yönetimin bir diğer işlevi de ortaya çıkıyordu: günah işlemeyi önlemek.

Augustinus buradan hareketle imanla yaşamayan ailelerin durumuna değiniyordu: Onlar barışı yeryüzü çıkarlarında arıyordu. Tanrı Kenti’nin geçici olarak yeryüzünde yaşayan parçasındaysa dünya üzerindeki barış ancak zorunlu olduğu için arzulanıyordu,⁹² Tanrı Kenti’nde temel amaç ebedî barışa ulaşmaktı. Augustinus bundan sonra Tanrı Kenti’nin geçici olarak yeryüzünde bulunduğu sürece inşa ettiği topluluğu tasvir ediyordu: Bu topluluk çok çeşitli diller konuşan, çok farklı yasa ve kurumlara sahip olan insanlarca oluşturuluyordu. Bu insanlar tüm farklılıklarını korumakla beraber “hep bir ve aynı olan yeryüzü barışını sağlamak” amacına yönelmeleriyle bir araya gelip Tanrı Kenti’nin yeryüzündeki uzantısını oluşturuyordu. Böylece Augustinus, Tanrı Kenti’nin geçici olarak yeryüzünde bulunan kısmını Kyniklerin ve Roma Stoacılarının *kosmopolis*’ine benzer bir topluluk olarak tasvir ediyordu.

Augustinus, Cicero’nun *De re publica*’sında yaptığı tanımı aktararak *res publica*’yı “bir halk unsuru” olarak tanımlamış (*rem publicam definit esse rem populi*) ve bu tanıma göre Roma’nın hiçbir zaman bir *res publica* olmadığını söylemişti.⁹³ *Res publica* kavramının Roma’da ortaya çıktığı ve Roma tarihi boyunca *res publica* ile Roma’nın ayrılmaz olduğunun düşünüldüğü göz önünde bulundurulursa, Augustinus’un bu tespitinin Roma hakkında (kendi döneminde de yaygınlığını koruyan) görüşe yöneltmiş radikal bir eleştiri olduğu anlaşılabilir. Bunun yanında, Augustinus’a göre bir halkı hayvan topluluğundan ayırarak halk yapan, sadece akıllı varlıklar topluluğu olması değildi. Roma,

91 Augustinus, *De civitate Dei*, XIX.16.

92 Augustinus, *De civitate Dei*, XIX.17.

93 Augustinus, *De civitate Dei*, XIX.21; Marcus Tullius Cicero, *Devlet Üzerine*, çev. C. Cengiz Çevik, İstanbul: İthaki Yayınları, 2014, I.XXV/39.

Yunan polis'leri ya da Asur ve Babil gibi eski imparatorluklar, çeşitli konular üzerine uzlaşan akıllı varlıklardan oluşmuş topluluklardı, ancak bunlar gerçek adaletten yoksundu, çünkü Tanrı'dan başkasına kurban kesmek; ruhun beden üzerine, aklınsa kötülükler üzerine komuta etmesini sağlamamaktaydı.⁹⁴

Augustinus bu eleştiriyi yaptıktan sonra yine Cicero'ya atıfla *res publica*'nın adaletle ilişkili bir kavram olduğunu hatırlatmıştı. Adaleti "herkese payını veren erdem" olarak tanımlıyor ve Tanrı'nın adaleti yerine insanın adaletinin tercih edildiği durumlarda gerçek anlamda adaletin uygulanamayacağını belirtiyordu, bir kimse Tanrı'ya hizmet etmiyorsa onda adalet yoktu, Tanrı'ya hizmet etmeyen kişilerden oluşan bir toplulukta da adalet olamazdı.⁹⁵ Tanrı Kenti mensuplarının dünya üzerinde yaşadığı barış, ancak acılarına teselli bulmalarına yarıyordu, bir insanın doğruluğu/adaleti (*iustitia*) "kendisini Tanrı'ya, bedenini ruhuna, kötülüklerini [...] aklına boyun eğdirtmesinden, ödevini yapabilmek için Tanrı'dan şefaathet (*gratia meritorum*) dilemesinden ve ona verilen bütün nimetler için Tanrı'ya şükretmesinden" meydana geliyordu.⁹⁶ Bütün bunlardan anlaşılabilceği gibi gerçek anlamda adalet ancak Tanrı'nın hükümlerinde mümkündü. *Res publica* tanımının içinde "neyin doğru ve adil olduğu konusunda anlaşılan" insanların bulunduğu düşünülürse, herhangi bir dünyevi iktidarın gerçek anlamda *res publica* vasfı taşımadığı da görülür. Böylece Augustinus pagan ya da Hristiyan dünyevi iktidarlara olumlu bir anlam yüklemeyi reddederken, aynı zamanda onların ahlaktan ve iyilik fikrinden bağımsız şekilde değerlendirilmelerinin yolunu açıyordu.⁹⁷ Bu tavırdan imparatorluk destekçiliğine geçmek zor değildi, kaldı ki Augustinus'un öğrencilerinden Paulus Orosius *Historiae Adversus Paganos* (416-417 c., *Paganlara Karşı Tarih*) kitabında açıkça Roma İmparatorluğu'nun övgüsünü yapacaktı.



IV. yüzyılın ortalarına doğru Hristiyan düşünürler genel olarak Roma İmparatorluğu'na güven duyarken yüzyılın ikinci yarısında gerek Doğu'da, gerekse Batı'da siyasal iktidar karşısında daha temkinli yaklaşımlar ortaya çıkmıştı. Augustinus'un yaklaşımı, imparatorluk konusunda aşırı iyimser beklentiler içine giren Yeni Platonculuğun ve imparatorluk iktidarını açıkça eleştirenlerin ortasında yer alıyordu. Augustinus, siyasal iktidarı bütünüyle olumlamamakla birlikte yine de onu kabulleniyordu. Bu da Batı Roma egemen sınıfları ile Hristiyanlık arasında ütopyacı-iyimser olmayan, gerçekçi bir uzlaşmayı doğuruyordu. Ancak onun düşüncesinin bir kriz dönemi düşüncesi

94 Augustinus, *De civitate Dei*, XIX.24.

95 Augustinus, *De civitate Dei*, XIX.21.

96 Augustinus, *De civitate Dei*, XIX.27.

97 Wood, *Yurttaşlardan Lordlara*, s. 167.

olduğu unutulmamalı. O, dünyevi mutluluk konusunda son derece kötümserdi, kurtuluşun bireysel iradi çabalarla ve vahiy yoluyla mümkün olduğunu savunuyordu, siyasal iktidara aktif bir desteği ama tahammülü ve kabullenmeyi salık veriyordu. Hristiyan yönetici sınıf, düzeni yeniden kurduktan sonra böylesine kötümser bir düşünceden destek alamazdı. Tam da bu nedenle Augustinus sonraki yüzyıllarda ilahiyat tartışmalarında sürekli başvuru olan bir yazar olacak, buna karşılık Ortaçağ Batı Avrupa siyaset teorisine etkisi (en azından XIV. yüzyılın başlarına kadar) gayet sınırlı olacaktı. Dünya üzerinde cenneti mümkün gören Yeni Platonculuk ve Aristotelesçilik sonraki yüzyılların feodal yöneticileri için çok daha kullanışlı düşünce akımlarıydı.

d. Monofizitler ve Ariusçular (V. Yüzyıl)

Doğu ve Batı Roma 395'te nihai olarak ayrılmıştı; IV. yüzyılda tüm bölgesel farklılıklara rağmen imparatorluk bir birlik olarak düşünülürken V. yüzyılda bu ayrım son derece keskinleşti. Yine V. yüzyılda İsa'nın doğuşu üzerine yapılan tartışmalar, Roma'nın doğu ile batı kısımları arasındaki ayrımı daha da belirgin hale getirecekti.⁹⁸ Batıya ve kuzeye gittikçe Ariusçuluk önem kazanıyordu; Vizigotlar ve Ostrogotlar, Ariusçuluk mezhebine mensuptu. Doğu sınır boylarındaysa İznikçilik içinde bir ayrışma yaşanıyor, Monofizit mezhebi ortaya çıkıyordu. Bu siyasal ve entelektüel ayrımlara rağmen iki Roma arasında V. yüzyıl boyunca yoğun bir ilişki ve etkileşim vardı, bu nedenle bu bölümde Doğu ve Batı Roma'yı birlikte ele alacağız.

Doğu'nun ilk imparatorlarından II. Theodosius (h. 408-450) döneminde imparator meşruiyetini doğrudan doğruya Konstantinopolis halkının desteği sayesinde kazanıyordu. V. yüzyılın ortalarından itibaren kent halkının meydanlarda toplanarak imparatora destek vermesi, siyasal iktidarın başlıca meşruiyet kaynağı olmuştu.⁹⁹ Yine II. Theodosius Kilise üzerinde de hâkimiyet kurmuştu.¹⁰⁰ Yüz yıl kadar önce Ariusçular ve İznikçiler arasındaki tartışmalarda olduğu gibi bu dönemde de İsa'nın doğuşunun niteliği üzerine farklı görüş sahipleri karşı karşıya geliyordu: İsa Duofizitlere göre hem tanrısal hem de insani doğaya, Monofizitlere göreyse tek ve tanrısal bir doğaya sahipti. Bu teolojik ayrışma doğrudan doğruya bir siyasal ayrışmayla örtüşmüyordu; Monofizitlerin siyasal düşünceleri siyasal iktidarla ilişkilerinin seyrine paralel olarak şekillenecekti. V. yüzyılın Doğu Roma imparatorları da bir önceki yüzyılın Roma imparatorları gibi Kilise işlerine doğrudan müdahale politika-

98 Marc Reydellet, *La royauté dans la littérature latine de Sidoine Apollinaire à Isidore de Séville*, Roma: Ecole française de Rome Palais Farnèse, 1981, s. 61.

99 Kaldellis, *The Byzantine Republic*, s. 113.

100 W. H. C. Frend, *The Rise of the Monophysite Movement: Chapters in the History of the Church in the Fifth and Sixth Centuries*, Cambridge: Cambridge University Press, 1972, s. ix.

sı izlemişti, imparatorluk tarafından desteklenen Duofizit görüş, Kalkhedon (gün. Kadıköy, İstanbul) Konsili'nde de (451) galip gelecekti. Monofizitlerle İskenderiye başta olmak üzere Güney ve Doğu kentlerinde önemini koruyacaktı.¹⁰¹ Başlangıçta yönetici sınıfın Monofizit tartışmasında tutarlı ve tek bir tutumu yoktu: Konsili takiben kimi imparatorlar, Monofizitler ile Duofizitleri birleştirmeye çalışmıştı.

Batı Roma imparatorları Doğu'dakilere kıyasla çok daha güçsüzdü; III. Valentinianus'un 455 yılında ölmesiyle yirmi yıllık bir çöküş dönemine girilmişti. İmparatorların gücünün azalmasına paralel olarak Roma piskoposları (papalar) güç kazanmaya başlamıştı. Batı'daki kiliseler, Constantinus döneminde toprak sahibi olmuştu,¹⁰² dolayısıyla feodal soylulukla kıyaslanabilecek bir faaliyet alanları vardı. Buna ek olarak papalar dinî lider olmalarının verdiği avantajla imparatorluğun zayıfladığı dönemde Batı Roma'da ortaya çıkan merkezi yönetim boşluğunu doldurmaya aday olmuştu. I. Leo (p. 440-461) ruhani konuların yanında dünyevi alanlarda da söz sahibi olan ilk papalardan-¹⁰³ Onun döneminde Roma halkının neredeyse tamamı Hristiyan olmuştu. I. Leo, iyi bir Augustinus okuru olmasına rağmen İnsan Kenti ile Tanrı Kenti arasındaki karşıtlıklar üzerine düşünmek yerine uyumlu bir toplum arzusunu anlattığı vaazlar veriyor, Kilise ve imparatorluğun işbirliği ve uyum içinde hareket etmesini istiyordu.¹⁰⁴

Batı'nın soyluları, Roma'nın Ravenna ve Konstantinopolis karşısında yitirdiği güce yeniden kavuşmasını hayal ediyordu.¹⁰⁵ Sidonius Apollinaris'in yaşamöyküsü aynı zamanda Batı Avrupa entelektüellerinin toplumsal profilinin nasıl dönüştüğünün bir öyküsü olarak da okunabilir: Roma'nın son dönem patrisyen ve senatörlerinden olan ve Batı'nın son imparatorlarıyla yakın bağları bulunan bu soylu, 470'lerin başında piskoposluk görevine atanmıştı; artık Batı Roma'nın Senato aristokrasisiyle bağlantılı entelektüellerinin yerini Kilise hiyerarşisinin üst kesimlerinde yer alan (ve çoğunlukla yine soylu ailelerden gelen) entelektüeller alıyordu. Sidonius 460'lı ve 470'li yıllarda kaleme aldığı manzum eserlerde imparatorluğa ve Roma kentine eski gücünü verme arzusunu dile getirmişti. Onun düşüncesi Roma'nın eski gücüne dair nostaljik bir düşünceden ibaret değildi: Barbar krallıkları hor görse de onların varlığını kabul ediyor, hatta Batı Roma'nın Doğu Roma karşısında ye-

101 Philip Wood, "We have no king but Christ": Christian Political Thought in Greater Syria on the Eve of the Arab Conquest (c.400-585), Oxford: Oxford University Press, 2011.

102 R. A. Markus, *Gregory the Great and his World*, Cambridge: Cambridge University Press, 1997, s. 112.

103 Tigar, *Kapitalizmin Yükselişi ve Hukuk*, s. 46.

104 Bernard Green, *The Soteriology of Leo the Great*, Oxford: Oxford University Press, 2008, s. 82-83.

105 Reydellet, *La royauté dans la littérature latine*, s. 50.

niden güçlenmesi için Vizigotlarla ittifak yapmasını istiyordu.¹⁰⁶ Dolayısıyla Batı Roma İmparatorluğu'nun son dönemlerinde, dönemin egemen sınıfları, imparatorluğun yanı sıra krallığı da muhtemel bir siyasal iktidar biçimi olarak görmeye başlamıştı. V. yüzyılın başında Roma egemen sınıfları imparatorluğa alternatif teşkil edebilecek bir siyasal rejim düşünemezken, V. yüzyılın ortasından itibaren farklı bir siyasal yapının, krallığın düşünülmesi mümkün olmuştur.¹⁰⁷

Batı Roma İmparatorluğu 476'da resmen ortadan kalkmıştı. Bu tarihten IX. yüzyılın başlarına kadar geçen üç yüz yılı aşkın dönemde kentler küçülüp nüfus azalacak, ticaret faaliyetleri de önemini yitirecekti. Batı Roma topraklarında okuma yazma bilenlerin genel nüfusa oranı hızla düşüşe geçecekti. Toprak sahipleri başlıca mülk sahipleri olmalarının yanı sıra merkezi imparatorluğun ortadan kalkmasından yararlanarak siyasal-askeri gücü de ellerinde toplamaya başlamıştı. Artık Batı Avrupa'da feodal dönem başlıyordu; kapsayıcı bir devlet bu topraklarda egemenlik kurmakta başarılı olamıyor, ancak yerel ya da bölgesel yönetimler aracılığıyla bir örgütlenme kurulabiliyordu.¹⁰⁸ Yeni dönemin siyasal ve iktisadi birimleri, eski Senato aristokrasisinin uzantısı olan feodal lordların yönettiği tarımsal üretim alanlarıydı. Bu alanlarda üretim köylüler tarafından yapılıyordu, feodal lordlar Roma özel mülkiyet rejiminden devrıldıkları haklara dayanarak üretim araçlarının mülkiyetine sahip olduklarını iddia ediyor, bu mülkiyeti miras bırakıyor, üretici köylüler üzerinde kişisel egemenlik kuruyor ve toprak rantı şeklinde vergi topluyordu.¹⁰⁹ Feodalizm, önceki sayfalarda çeşitli biçimlerini gördüğümüz haraççı üretim tarzının alt kategorilerinden biridir. Eski Roma'da olduğu gibi erken feodal dönemden itibaren Batı Avrupa'da da iktisadi ve iktisat dışı (askeri ve siyasal) güçlerin birleştiği "siyaseten oluşmuş" mülkiyet biçimi baskındı.¹¹⁰

Feodal siyasal parçalanma koşullarında papalık, Batı Avrupa'nın başlıca birleştirici gücü haline gelmeye başlamıştı. Papaların imparator benzeri bir güç kazanma çabaları, V. yüzyılın sonunda Bizans ile papalık arasında bir krize yol açacaktı. Krizin nedeni, I. Gelasius'un, 492'de papa seçildiğinde, V. yüzyılın başlarından beri uygulanan teamülün dışına çıkarak Doğu Roma İmparatoru'ndan konfirmasyon istememesiydi. Papanın bu kararında, Doğu Roma'da o dönemde hüküm süren imparator I. Anastasios'un Monofizitlere yakınlığı etkili olmuştu. İmparator 494 yılında bir açıklama talep etmesi üzerine Gelasius aynı yıl içinde bir mektup yazarak dinsel otoritenin siyasal iktidar-

106 Reydellet, *La royauté dans la littérature latine*, s. 58-59, 77.

107 Reydellet, *La royauté dans la littérature latine*, s. 48.

108 Wood, *Yurttaşlardan Lordlara*, s. 177.

109 Wood, *Yurttaşlardan Lordlara*, s. 178-179.

110 Wood, *Yurttaşlardan Lordlara*, s. 179.

dan üstün olduğunu söylemişti. Gelasius'un argümanlarının başlıca dayanağı "Benim krallığım bu dünyadan değildir" ibaresiydi;¹¹¹ bu sözlere atıfla tanrısal alan ve dünyevi alan arasındaki ayrımı hatırlatıyordu. Dünya iki güçle yönetiliyordu; bunlardan biri kutsal otorite (*auctoritas sacrata*), diğeryse kraliyet iktidarıydı (*regalis potestas*). Daha önce gördüğümüz gibi, *auctoritas-potestas* ayrımı Roma'da mevcuttu: *Auctoritas* (kanunu söyleme) Senato'ya aitti, *potestas* (yürütme) halk tarafından kullanılıyordu. Gelasius kutsal otoriteyi rahiple teslim ederek bu dünyaya indirmişti. Yasa tanrısal kökenliydi, bunu aktarma görevi Kilise'ye aitti; hükümdarlar yasayı uygulamakla görevli olduklarından Kilise'ye tabi kılınmalıydı. Bu büyükenici tavrın ardında fiili bir güçsüzlük vardı: Gelasius gerçekte Romalı soyluların da, Kilise'nin önde gelenlerinin de desteğini elde etmekte zorlanıyordu.¹¹² Papalığın gerçek anlamda imparatorun-kini andıran bir güç elde etmesi için sonraki yüzyılları beklemek gerekecekti.

2. Doğu Roma:

Kilise Siyasal İktidarın Hizmetinde (V.-VIII. Yüzyıl)

Roma İmparatorluğu'nun Batı ile Doğu bölgeleri arasındaki farklılıklar V. yüzyıl civarından itibaren gün yüzüne çıkmıştı. Her iki bölge de bu yeni dönemde istilalardan, veba salgılarından etkileniyordu; nüfus (özel olarak da kentsel nüfus) azalma eğilimindeydi.¹¹³ Ancak bu iki bölgeyi birbirinden ayıran önemli özellikler vardı: Doğu Roma'da güçlü bir imparatorluk mevcutken Batı'da böyle bir merkezî iktidardan bahsedemeyiz. Doğu Roma İmparatorluğu istilalara ve veba salgılarına rağmen Roma dahil olmak üzere İtalyan yarımadasının sahil şeridinin önemli bir kısmını Ravenna'dan denetliyordu; papalar bile 537-752 arasında Bizans denetimine tabiydi. Ticaret de Doğu Roma'da canlılığını koruyordu; V. yüzyılda ortaya çıkan yeni bir toprak sahipleri sınıfı, ücretli işçileri çalıştırarak ve altın depolayarak servet biriktirecekti.¹¹⁴ Bütün bu gelişmelere bağlı olarak Roma hukuku (*jus civile* ve *jus gentium*) uygulanmaya devam edecek, hatta İustinianos'un imparatorluk döneminde altın çağını yaşayacaktı.¹¹⁵ Yine bu dönemde Doğu Akdeniz havzasındaki entelektüel hareketlilik dikkat çekiciydi. Örneğin Atina okulu 529'da kapatılınca elyazmaları İskenderiye'ye aktarılmış, İskenderiye İslam ordularınca fethedilince aynı elyazmaları 630'ların sonunda Konstantinopolis'e getirilmişti.

111 Yuhanna İncili, 18:36.

112 George E. Demacopoulos, *The Invention of Peter: Apostolic Discourse and Papal Authority in Late Antiquity*, Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2016, s. 74.

113 Chris Wickham, *Framing the Early Middle Ages: Europe and the Mediterranean, 400-800*, Oxford: Oxford University Press, 2005, s. 550.

114 Jairus Banaji, *Agrarian Change in Late Antiquity: Gold, Labour, and Aristocratic Dominance*, Oxford: Oxford University Press, 2007.

115 Tigar, *Kapitalizmin Yükselişi ve Hukuk*, s. 88.

a. İmparatorun İhtişamı:

İustinianos ve Sonrasında Bizans (VI.-VII. yüzyıllar)

Doğu Roma VI. yüzyılda, özellikle de İustinianos'un hükümdarlık döneminde (526-565) bütün Akdeniz havzasının en güçlü devletiydi. IV.-V. yüzyıllarda Doğu Roma'da etkili olan toprak sahipleri, Senato aristokrasisi ve kentler etkilerini ve özerkliklerini yitirirken, imparator, egemen sınıf bloku içinden sıyrılarak diğer sınıflar üzerindeki etkisini perçinliyor, bu sırada Kilise'nin de desteğini almayı başarıyordu.¹¹⁶ Tam da bu nedenlerle VI.-VII. yüzyılların Bizans resmî ideolojisinin başlıca odak noktası imparatordu; egemen sınıfın diğer bileşenlerini çoktan denetimi altına almış olan, Kilise'yi de toprak ve ruhani otorite sahibi olduğu ölçüde prestijini korumasına rağmen denetim altında tutan bir imparator. 510'ların sonundan itibaren yönetici sınıfın desteğini almakta zorlanan Monofizitler kendi görüşlerini paylaşmayan imparatorları eleştirip bir muhalif grup haline gelmeye başlasalar da eleştirilerini tekil imparatorlardan imparatorluk makamına taşımayacak, imparatorların Tanrı'dan güç aldığını söylemeye devam edeceklerdi.¹¹⁷

VI. yüzyılın ilk yarısında Bizans entelektüel çevrelerinde etkili olan başlıca düşünce Yeni Platonculuktu; istikrarlı toplum ve hiyerarşik evren fikirlerini içeren bu düşünce akımı haraççı ideolojinin toplum ve devlet idealini temellendirmek için elverişli bir referans teşkil ediyordu. Aristoteles'in mantık gibi başka alanlarda yazdığı eserler ilgi çekerken *Politika*'sının pek okunmamasını da buradan hareketle anlayabiliriz: *Politika*'nın içerdiği dinamik analizler ve bolca somut örnek Bizans düşünürlerinin ilgisini pek çekmemiş olmalıdır.¹¹⁸

Peri politikas epistemes (Siyaset Bilimi Üzerine) adlı anonim diyalog, VI. yüzyıl Bizans Yeni Platoncu siyaset teorisinin önemli bir örneğidir. Diyalog iki soylu arasında geçiyor ve Platon'un eserlerinin yanı sıra Cicero ve Seneca gibi Roma düşünürlerine de atıflar içeriyordu. Yaratıcı (*Demiurgos*), her şeyi birbiriyle uyumlu şekilde yaratmış, bundan sonra doğayı kendi kendini düzenlemesi için bırakmıştı.¹¹⁹ İnsanın, onu doğadaki unsurlardan ayıran özelliği, hem rasyonel hem de irrasyonel yönleri olmasıydı.¹²⁰ Tanrı insanları ana kentlerinden (*metropolis*) sürmüştü; evrenin bu köşesinde (dünyada) insanlar

116 John F. Haldon, *Byzantium in the Seventh Century: The Transformation of a Culture*, Cambridge: Cambridge University Press, [1990] 1997, s. 456-457.

117 Yonatan Moss, *Incorruptible Bodies: Christology, Society, and Authority in Late Antiquity*, Oakland: University of California Press, 2016, s. 46, 142.

118 Anthony Kaldellis, "Aristotle's *Politics* in Byzantium", (haz.) Vassileios Syros, *Well Begun is Only Half Done: Tracing Aristotle's Political Ideas in Medieval, Arabic, Syriac, Byzantine, and Jewish Sources*, Tempe: ACMRS, 2011, s. 123.

119 Anonim, "Dialogue on Political Science", *Three Political Voices from the Age of Justinian*, çev. Peter N. Bell, Liverpool: Liverpool University Press, 2009, s.173, 175.

120 Anonim, "Dialogue on Political Science", s.176.

koloni yerleşimcisi gibi yaşamaktaydı. Ancak Tanrı, insanların yeniden ana kentlerine dönmelerini kolaylaştırmak için onlara siyaset bilimini vermişti; iyi bir imparator Tanrısal Olan'ı taklit ederek bu dünyayı düzenleyebilirdi, meşru imparatorluğun şartı da Tanrı'nın iyi bir taklitçisi olmaktı.¹²¹ Varlığın her alanında yöneten ve yönetilenler vardı, devletin iktidarı da Tanrı'ninkine benziyordu.¹²² İmparatorluk/hükümdarlık felsefesi ile politik felsefe özdeşti ve bunlar Tanrı'nın taklidi hakkındaydı. Bu tür bir yönetimin amacı adalet, dolayısıyla da insanları kurtarmaktı.¹²³ İyi bir felsefe eğitimi alan kişi (en başta da imparator), Tanrısal Olan tarafından aydınlatılınca her şeyi daha açık görecekti. Felsefi imparator ve emperyal filozof en iyi yönetimi sağlardı, filozof olmayan bir imparatorun imparatorluğu boş bir addan ibaretti. Zenginlik, döngüsel zamana bağlı olduğundan bizim elimizde değildi, elimizde olansa adalet ve adaletsizlik, iyi yönetim ve kötü yönetim uygulamaktı.¹²⁴

Diyaloğun anonim yazarı, imparatoru ve imparatorluk makamını bu şekilde yüceltirken aristokratik bir yönetim sistemini öneriyordu. İdeal yönetimi anlatırken Platon'un *Politeia*'sına atıflar yapıyor, kendi döneminin üst düzey asil yöneticileriyle Platon'un koruyucularını denk görüyordu; ancak Platon'dan farklı olarak, koruyucuların mülk ve aile ortaklığının olmaması gerektiğini de söylüyordu. Hükümdarın en önemli görevlerinden biri söylevler yoluyla halkla bağlantı kurmaktı. İktidar keyfi biçimde uygulanmamalı, yasalara uygun olmalıydı. Adalet, tebaanın rızası ve soyluların müzakeresiyle gelecekti.¹²⁵ Hükümdar, kentlin tüm sınıflarından önderlerin aday göstereceği üç kişi arasından halk oyuyla seçilmeliydi.¹²⁶ Diyaloğun günümüze ulaşan kısımlarında nadiren de olsa kadınlara ilişkin değiniler de yer alıyordu: Asilzadelerin eşleri kız kardeşlerinin işleriyle ilgilenecekti,¹²⁷ diğer bir deyişle soylu kadınlar diğer tabakaların kadınlarını yönetecekti.

VI. yüzyıl Bizans literatüründe Yeni Platonculuğun etkilerinin belirgin olduğu bir diğer metin, İustinianos'un imparator olmasından kısa bir süre sonra Ayasofya Kilisesi diyakozu Agapetos'un yazdığı yetmiş iki paragraftan oluşan nasihatnamedir (*Ekthesis*). Agapetos'a göre Tanrı imparatora kendi göksel krallığı gibi bir krallık vermişti.¹²⁸ Yazar, ilk öğütlerden itibaren yoksulların

121 Anonim, "Dialogue on Political Science", 5.194-196, 5.5.

122 Anonim, "Dialogue on Political Science", 5.121.

123 Anonim, "Dialogue on Political Science", 5.9, 5.16.

124 Anonim, "Dialogue on Political Science", 5.117, 5.123, 5.144-145.

125 Anonim, "Dialogue on Political Science", 5.49.

126 Anonim, "Dialogue on Political Science", 5.35, 5.41, 5.46, 5.49-51.

127 Anonim, "Dialogue on Political Science", 5.78.

128 Agapetos, "Advice to the Emperor Justinian", *Three Political Voices from the Age of Justinian*, çev. Peter N. Bell, Liverpool: Liverpool University Press, 2009, §1.

çektığı acıları hatırlatıyor ve hükümdarın yoksulları koruması gerektiğini söylüyordu.¹²⁹ Kralların filozof, filozofların kral olmasını arzu eden Platon'a benzer fikirler öne sürmüştü; felsefe yapanlar hükümdarlığa layıktı, kralların da felsefeyi bir kenara bırakmamaları gerekiyordu.¹³⁰ İmparator Tanrı'nın çeşitli özelliklerini taklit etmeli, merhametli olmalıydı.¹³¹ Kendi isteğiyle imparatora itaat eden tebaa, her zaman daha kolay yönetilirdi, isteksizce itaat edenlerinse fırsat bulunca isyan etmeleri olasıydı.¹³² Bu nedenle imparatorlar tebaanın rızasını almaya çalışmalıydı.

İustinianos, Agapetos'un arzu ettiği türden bir filozof hükümdar değildi. 529 tarihli bir emirnamesiyle paganlara karşı tavizsiz bir politika benimsemişti; Yeni Platoncu Atina Okulu başta olmak üzere Doğu Roma topraklarındaki felsefe okulları kapatılmıştı.¹³³ Atina Okulu'nun son başkanı Damaskios gibi önde gelen filozoflar, o dönemde adaletli bir ülke olarak ün salmış olan Sasani İmparatorluğu'na sığınmıştı, ancak orada da bekledikleri uygun çalışma ve yaşam koşullarını bulamayacak ve kısa süre sonra Bizans topraklarına geri döneceklerdi.¹³⁴

İustinianos, paganların ve filozofların etkisini azaltırken Kilise'yi de denetim altına almaya çalışıyordu. İmparatorluk içinde uygulanan pek çok yasayı bir araya getirip standartlaştırmaya girişmişti. *Corpus Juris Civilis* adıyla bilinen yasa derlemesi, 529'u izleyen yıllarda şekillenecekti. Bu derlemenin iki temel bileşeni olan *Codex Iustinianus* ve *Digesta (Pandekta)* adlı yasa derlemeleri 529-533 arasında hazırlanacaktı. Bunlar son derece ayrıntılı yasa derlemeleriydi, bu ayrıntılar yığının içinde hukuk öğrencilerinin temel kuralları tespit etmelerini sağlayacak bir metin ihtiyacı ortaya çıkmış ve *Institutiones* (533) adlı kısa eser ortaya konmuştu. Son olarak da, 534'ten sonra, *Corpus Juris Civilis*'in dördüncü bileşeni olan *Novellae* adlı derleme yapılmıştı. Kamusal ve özel işler arasında, kamu hukuku (*ius publicum*) ve özel hukuk (*ius privatum*) arasında ayırım yapılıyordu.¹³⁵ Derlemede kayda geçen hukuk kuralları büyük ölçüde özel hukuk kapsamındaydı, ancak bazı kısımlarda kamu hukukuna dair düzenlemeler ve siyasal ideolojiyi yansıtan metinler de yer alıyordu. Örneğin, Papa II. Ioannes'in imparatora hitaben yazdığı ve *Codex*'e dahil edilen bir mektupta, Tanrı'nın hükümdarın ağızından buyurduğu ve hükümdarın Tanrı'nın

129 Agapetos, "Advice to the Emperor Justinian", §16, 45, 53, 60.

130 Agapetos, "Advice to the Emperor Justinian", §17.

131 Agapetos, "Advice to the Emperor Justinian", §37.

132 Agapetos, "Advice to the Emperor Justinian", §35.

133 O'Meara, *Platonopolis*, s. 22.

134 O'Meara, *Platonopolis*, s. 22-23.

135 *Digesta*, 1.1.1.2; *The Digest of Justinian: Volume I*, çev. Alan Watson, Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1998.

isteğine göre hareket ettiği söyleniyordu;¹³⁶ bu sözlerle, imparatorun yasalarının, Tanrı'nın iradesinin bir tecellisi olduğu ima ediliyordu.¹³⁷ Ulpianus'tan aktarılan *Princeps legibus solutus est* ("Hükümdar yasaların dışındadır")¹³⁸ ilkesi imparatoru kendi yaptığı yasaların üzerinde konumlandırıyordu.¹³⁹ *Quod principi placuit legis habet vigorem* ("Hükümdarın hoşuna gidenin yasa gücü vardır")¹⁴⁰ cümlesiyle de imparator yasa koyucuyla özdeşleştiriliyordu. Bunun meşruiyet temeliyse Roma Krallığı'nın yazılı olmayan "anayasası" *lex regia*'ya atıfla oluşturulmuştu: *Lex regia*'ya göre halk kendi *imperium*'unu (yönetme yetkisini) ve iktidarını bütünüyle hükümdara terk etmişti, bu nedenle hükümdarın iradesiyle çıkan kararlar da yasa gücündeydi ve hukuk kaynakları arasındaydı.¹⁴¹ Bu da hükümdarın otoritesini kısıtlayıcı bir ilkeye varıyordu: Hükümdara yaraşan söz (*digna vox*), hükümdarın kendini yasalarla bağladığı sözdü.¹⁴² Elbette hükümdarın yasalarla bağlılığını denetleyen herhangi bir kurum ya da yasalardan uzaklaşması karşılığında herhangi bir yaptırım olmadığı sürece bu son ilkenin pek bir anlamı yoktu; hükümdarın yasalara bağlı olup olmadığına karar veren, yine hükümdarın kendisiydi.

Iustinianos'un imparator olmasından beş yıl kadar sonra, 532 yılında Konstantinopolis'te büyük bir isyan patlak vermişti. Kent halkının çok büyük bir kısmının imparatorun baskıcı uygulamalarına karşı birleştiği bu isyan, isyancıların başlıca sloganının *nika* (zafer) olmasından hareketle, "Nika İsyanı" olarak adlandırılır. İsyanı takiben, Ayasofya Bazilikası başta olmak üzere halk tarafından tahrip edilen çok sayıda dinsel ve idari yapının yenilenmesi ya da yeniden yapılması için emir verilecekti. Gerek Iustinianos döneminde yeniden inşa edilmesiyle bugünkü planına ve boyutlarına kavuşan Ayasofya, gerekse diğer anıtsal yapılar, hem Tanrı'nın yüceliğini hem de imparatorun siyasal üstünlüğünü halka gösterme işlevini görüyordu. Elbette "düzen"i bütünüyle tesis etmek mümkün değildi; isyanın üzerinden on yıl bile geçmeden, 541 yılı civarında, Konstantinopolis ve pek çok Bizans kenti çok daha büyük bir sarsıntıyla, büyük veba salgınıyla karşı karşıya kalmıştı. Tarım ürünlerinin fiyatları artarken, Gotlarla savaşlar ve inşaatlar nedeniyle büyük oranda boşalmış olan Bizans hazinesi, vasiyetname bırakmadan ölen kişilerin malvarlıklarına el konması gibi yollarla finanse edilmeye çalışılmıştı.

136 *Codex*, I.1.4. *The Code of Justinian*, çev. Samuel P. Scott, Cincinnati, 1932, https://droitromain.univ-grenoble-alpes.fr/Anglica/codjust_Scott.htm.

137 Dick Howard, *The Primacy of the Political: A History of Political Thought from the Greeks to the French and American Revolutions*, New York: Columbia University Press, 2010, s. 138.

138 *Digesta*, I.3.31.

139 Joseph Canning, *A History of Medieval Political Thought, 300-1450*, London: Routledge, 2003, s. 8.

140 *Digesta*, I.4.1.1.

141 Iustinianus, *Institutiones*, çev. Ziya Umur, İstanbul: İstanbul Üniversitesi Yayınları, 1955, I.2.6.

142 *Codex*, I.14.4; *Digesta*, I.4.1, I.3.31.

İustinianos'un, Nika İsyanı ve sonrasındaki tutumu, bir tiran olarak kötü bir şöhrat kazanmasına neden olmuştu.¹⁴³ Elbette imparatoru öven metinler de yazılıyordu, örneğin tarihçi Prokopios, Nika İsyanı'ndan yirmi yıl kadar sonra yazdığı *Peri ktismaton*'da (554 c., *Yapılar Üzerine*) isyancıların sadece imparatora değil, Tanrı'ya karşı da isyan ettiğini söylemiş ve Ayasofya'yı yakmalarını anımsatmıştı.¹⁴⁴ Ancak aynı Prokopios, ölümünden sonra okunması için yazdığı *Anekdotai/Apokryphe Historia* (550 c., *Gizli Tarih*) adlı kitabında İustinianos'u bir tiran olarak niteliyordu. İmparator ve yasaları, *politeia*'nın (yurttaşlar topluluğunun) iyiliğine hizmet edip etmediklerine göre değerlendirilmeliydi. İmparatorlar üst düzey devlet görevlileriydi ve tebaayı siyasal ritüellere katılmaya zorlamamalıydı.¹⁴⁵ Yasalarca teminat altına alınan özgürlük ortadan kalkarsa, özgür yurttaşlar topluluğu olan *politeia* yerini bir köleler topluluğuna bırakacaktı. İustinianos'un yaptığıysa, *politeia*'ya yeni yasalar dayatarak her şeyin her gün değiştiği bir tiranlık tesis etmekte.¹⁴⁶

Yüzyıl ortalarında İustinianos'a yöneltilen eleştirilerin bazıları felsefi referanslarla destekleniyordu. Filozof Agapios'tan VI. yüzyılın başında Aristoteles ve Platon'un felsefeleri hakkında dersler alan, yüzyılın ilk yarısı boyunca saray hizmetinde bulunan İoannes Lydos, *Peri Arkhon tes Romaion politeias*'ta (554 c.) kendini bilginliğinin yanı sıra devlet işleriyle de ilgilendiği için övmüş, aynı zamanda imparatorun da bir bilgisever (*philologos*) olduğunu yazmıştı: Bilgi ve imparatorluğun birlikteliği devlete parlaklık kazandırmıştı.¹⁴⁷ Ancak bu, dönemin imparatoruna bir övgüden ziyade ideal imparatora dair bir temeniydi: İoannes Lydos, kitapta Erken Roma'da egemen olan özgürlüğü övüyor ve tiranlıkların özgürlükten uzaklaşmaya neden olduğunu söylüyor, üstelik ad vermese de İustinianos'u tiran olduğu için suçluyordu.¹⁴⁸

İustinianos sonrası Bizans siyasal düşüncesinde, Roma *res publica*'sına, Hristiyanlığa ve Eski Yunan düşüncesine atıflar iç içe geçecekti. İmparator II. İustinos, Saray şairi Flavius Cresconius Corippus'un aktardığı tahta çıkış konuşmasında (565) "imperium Romanum"u tek bir bedene benzetiyor, bunun

143 Kaldellis, *The Byzantine Republic*, s. 91.

144 Prokopios, *İstanbul'da İustinianus Döneminde Yapılar: Birinci Kitap*, çev. Erendiz Özbayoglu, İstanbul: Arkeoloji ve Sanat Yayınları, 1994, I.2-3, s. 16-19. Ayrıca bkz. Anthony Kaldellis, *Procopius of Caesarea: Tyranny, History, and Philosophy at the End of Antiquity*, Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2004.

145 Kaldellis, *The Byzantine Republic*, s. 60.

146 Prokopios, *Bizans'ın Gizli Tarihi*, çev. Orhan Duru, İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2019, VII.31.

147 İoannes Lydos, *Peri Arkhon tes Romaion politeias*, III.30: "Bizanslı Bir Kamu Görevlisi ve Bilginin Meslek Yaşamı", (haz.) Ernest Barker, *Bizans Toplumsal ve Siyasal Düşünüşü*, çev. Mete Tunçay, Ankara: İmge Kitabevi, 1995, 87-90, s. 90.

148 Anthony Kaldellis, "Republican Theory and Political Dissidence in Ioannes Lydos", *Byzantine and Modern Greek Studies*, 29(1), 2005.

başının imparatora, göğsünün ve kollarının senatörlere, midisinin hazineye, ayaklarının alt tabakalara (özellikle de çiftçilere) tekabül ettiğini söylüyordu.¹⁴⁹ İdeal yaşam her tabakanın kendi görevini bildiği bir toplulukta ortaya çıkacaktı. II. İustinos ruhbandan söz etme gereği duymamıştı, ancak bu dönemde Konstantinopolis Patrikhanesi giderek nüfuz kazanıyordu, imparatorlar da denetim altında bulundurdıkları bu kurumu kullanarak emperyal otoritelerini sağlamlaştırıyordu. Örneğin, İmparator Maurikios 582'de Konstantinopolis Patriği'ne Doğu patrikleri üzerinde bir otorite vermek için patriğin "ekümenik" (*oikumenikos*) unvanını almasını istemişti; *oikos* (hane) sözcüğünden türeyen bu sıfat, daha önceki dönemlerde "tüm dünya"yı nitelemek için kullanılsa da bu dönemde imparatorluk sınırları içine işaret ediyordu.¹⁵⁰

Yine VII. yüzyılda Bizans'ta üretim tarzı açısından büyük bir dönüşüm yaşanıyordu: Haraççı egemen sınıf içinde Senato aristokrasisinin etkisi giderek azalırken imparatorun etkisi artıyordu. Herakleios'un hükümdarlık dönemi (610-641) sırasında Bizans orduları önce Sasani ve Avar, daha sonraysa Arap saldırılarına karşı savaşmıştı; 630'lardan sonra hilafet ordularına karşı yapılan savaşlar merkezi yönetimin hem haraç toplama hem de ordu komutanlığı üzerinden güç kazanmasında etkili olmuştu. Bütün bu süreçte Kilise de merkezi siyasal iktidarın meşrulaştırılması için önemli bir rol oynamıştı.¹⁵¹ Buna paralel olarak resmî ideolojide Hristiyan unsurlar giderek ön plana çıkmıştı. Çatışmalarda, özellikle de Konstantinopolis kuşatmalarında koruyucu dinsel figürlere (ikonalara ya da haç gibi sembollere) çokça başvurulmuş, imparator hem bu figürlerin koruyucusu hem de onlar tarafından korunan kişi olarak hegemonyasını kurmuştu.¹⁵² Elbette bu zor koşullarda bu geniş imparatorluğun tüm halkının rızasını almak mümkün değildi. Doğu Akdeniz sahil şeridi ve Mısır gibi zengin bölgeler hilafet ordularının eline geçerken, hilafet sınırlarına yakın bölgelerde yoğunlaşan Monofizit topluluklar kendi mezheplerinin İslam'la benzerliklerini tespit ediyor ve Konstantinopolis'ten ziyade Müslümanlara yaklaşıyordu.¹⁵³

b. Patrik ve İmparator:

İkonoklazma Döneminden Makedonya Rönesansı'na Doğu Roma

Doğu Roma ile Batı Avrupa arasındaki temel farkın Kilise'nin rolü olduğunu görmüştük; Gelasius ve I. Gregorius gibi papalar Kilise otoritesinin dünyevi hükümdarların iktidarından üstün olduğunu kanıtlamaya çalışırken

149 Kaldellis, *The Byzantine Republic*, s. 17.

150 Runciman, *The Byzantine Theocracy*, s. 52.

151 John F. Haldon, *The State and the Tributary Mode of Production*, London: Verso, 1993, s. 194-195.

152 Runciman, *The Byzantine Theocracy*, s. 54-57, 66.

153 Runciman, *The Byzantine Theocracy*, s. 57.

İustinianos gibi Doğu Roma imparatorları Kilise üzerinde hâkimiyet kurmayı başarmıştı, hatta 692'de toplanan bir konsil imparatorun rahiplere özgü törenlere katılabileceğini kararlaştırmış, böylece imparatora bir tür rahip statüsü vermişti. Ancak siyasal iktidarın üstünlüğünün sınırları vardı: VIII. yüzyılın başına gelindiğinde Kilise, Doğu'da büyük bir servet ve nüfuz sahibi olmuştu. III. Leon İustinianos gibi seleflerinin çabasını sürdürerek Kilise'yi bir kez daha denetimi altına almayı amaçlıyordu, ancak onun bunu yapmak için dinî ve toplumsal desteğe ihtiyacı vardı. "İkonoklazma" (ikona kırıcılık) adı verilen hareket 726 yılında imparatorun emriyle başlamıştı. Kilise'ye karşı askeri aristokrasinin desteğini alan III. Leon, iki yüz yıl kadar önce İustinianos'un yaptığı gibi, yasama gücünü elinde toplamayı başarmış, *Ekloge* (Seçki) adlı kısa Yunanca yasa derlemesini hazırlatmıştı (726 c.). Bu derlemenin giriş kısmında, Tanrı'nın yönetme yetkesini imparatora verdiği yazılıydı; imparator artık "Tanrı'nın çobanı" görevini üstleniyordu.¹⁵⁴

İkonoklazma zamanla halk tabakalarının da desteğini kazanacaktı. VIII. yüzyılda yoksullar arasında yaygınlaşan Paulikian mezhebi ikonoklazmaya destek veriyordu. Paulikianlar da Kilise'nin zenginliklerini hedef alıyordu ancak imparatorun amacı kendi iktidarını güçlendirmekken onlar yoksulluklarına çözüm bulmak istiyordu. Paulikianlar düalist bir ilahiyat anlayışına sahipti: Maddi dünyayı şeytanın yarattığını söylüyor; Meryem'e, azizlere, peygamberlere ve meleklerle has kültleri reddediyorlardı, ikonoklazmaya destek vermelerinin başlıca nedeni de Kilise'ye karşı düşmanlıklarıydı. Böylece imparatorun ve çevresindeki soyluların ılımlı ikonoklazmasına halk tabakalarının coşkulu ve radikal ikonoklazması ekleniyordu. Paulikianlar ikona karşıtlığının dışında toplumsal talepler de ortaya koyuyordu.¹⁵⁵ Pek çok düalist akım gibi bu mezhep de maddi dünya eleştirisini var olan politik ve toplumsal güç odaklarının eleştirisine dönüştürmüştü.

İkonoklazma hareketi Bizans ruhban tabakasının tepkisini çekmekte gecikmeyecekti. İkonoklazma karşıtı (ikonofil) düşünürler, Kilise'yi imparator karşısında özerk, hatta üstün gösteriyorlardı, bu açıdan Bizans'ın egemen sınıfları içinde istisnai bir konuma sahiptiler. İoannes Damaskinos, 726-737 arasında yaptığı konuşmalarda ikonoklastlara sert eleştiriler yöneltmiş, imparatora karşı Bizans ruhbanının çıkarlarını savunmuştu. Kilise için yasalar yapmak hükümdarların görevi değildi. Hükümdarlar siyasal iyilikle, papazlarsa Kilise düzeniyle ilgili işleri düzenleyebilirdi. Caesar'ın hakkını Caesar'a vermek, gün-

154 Paul Magdalino, "Basileia: The Idea of Monarchy in Byzantium, 600-1200", (haz.) Anthony Kaldellis ve Niketas Siniossoglou, *The Cambridge Intellectual History of Byzantium*, Cambridge: Cambridge University Press, 2017, s. 584-585.

155 Grzegorz Leopold Seidler, *Doğu'da Siyasal Düşünce: Doğu Dünyasının Ortaya Çıkışı*, çev. Mete Tunçay, İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, [1968] 2020, s. 179.

delik yaşamla ilgili şeylerde hükümdara boyun eğmek anlamına geliyordu.¹⁵⁶ Kilise ve hükümdar arasındaki görev ayrımı fikri Gelasius'un Kilise otoritesi-imparator iktidarı ayrımını anımsatsa da, İoannes Damaskinos, Gelasius'tan farklı olarak Kilise yönetimini imparatorlardan üstün görmüyordu.

İmparatoriçe Eirene'nin çabalarıyla ikonoklazma hareketi 787'de son bulmuş, ikonofil düşünce resmî ideoloji haline gelmişti. IX. yüzyılın başında yazan Studionlu Theodoros, kralların tanrısal öğretiler konusunda yetkileri olmadığını söylüyor, görevlerinin din dışı işlerde anlaşmazlıkları çözmekle sınırlı olduğunu yazıyordu. Theodoros, Paulikianlara ağır cezalar verilmesine de karşı çıkmıştı.¹⁵⁷ Anlaşılan ikonoklastlar gibi ikonofillerin de Paulikianların desteğine ihtiyacı vardı, çünkü bu ikonofil dönemde de Paulikianlar başkentte önemini koruyordu. Ayrıca ikonoklazma tartışmaları bütünüyle sona ermemişti: V. Nikephoros'un orduya ödenek sağlamak için Kilise gayrimenkullerinden ağır haraçlar toplaması, onun kimi yazarlar tarafından ikonoklazma taraftarlığıyla suçlanmasına neden olmuştu.

İkonofil ara dönem kısa sürdü ve V. Leon (h. 813-820) 814 yılında İkinci İkonoklazma hareketini başlattı. İkinci İkonoklazma döneminde (814-842) bir kez daha muhalif konuma düşen ikonofillerin kendi konumlarını meşrulaştırmak için yazdıkları metinler arasında, özellikle iki sahte mektup ilgi çekicidir. Papa II. Gregorius'a atfedilen ve Birinci İkonoklazma'nın başladığı 726'da yazıldığı iddia edilen bu iki mektup, gerçekte IX. yüzyılın ilk yarısında Bizans'ta yazılmıştı. II. Gregorius'un ilk ikonoklast imparator III. Leon'a gönderdiği iddia edilen ilk mektupta, papanın ağzından, Kilise'nin Saray'a karışmadığı gibi Saray'ın da Kilise'ye müdahale etmemesi gerektiği belirtiliyordu. İkinci mektuptaysa, III. Leon'un papaya "Ben imparator ve rahibim" sözleriyle meydan okuduğu belirtildikten sonra, I. Constantinus'tan itibaren pek çok imparatorun "imparator ve rahip" unvanını kullandığı, ancak bu unvanı kullanabilecek olanların, sadece piskoposlarla uyum içinde hareket eden imparatorlar olduğu vurgulanıyordu.¹⁵⁸

İmparatoriçe Theodora, İkinci İkonoklazma dönemini 843'te sona erdirmişti: Egemen sınıflar bloku içindeki çatışmalar yerini uzlaşmaya bırakmıştı. ılımlı ikonoklastlar ile Kilise arasında bir kez daha ittifak kurulurken, Paulikianlar gibi halk unsurları yeni kurulan iktidar blokundan dışlanmış-

156 Damaskoslu İoannes, "Kilise ve Devlet Üstüne Damaskos'lu İoannes'in Görüşleri", (haz.) Ernest Barker, *Bizans Toplumsal ve Siyasal Düşünüşü*, çev. Mete Tunçay, Ankara: İmge Kitabevi, 1995, s. 99-100.

157 Studionlu Theodoros, "Ephesus'lu Theophilos'a Mektup", (haz.) Janet Hamilton vd., *Bizanslı Heretiklerin Tarihi: Bizans Dünyasında Hristiyan Düalist Heretikler (650-1405)*, çev. Barış Baysal, İstanbul: Kalkedon Yayınları, 2010, 90.

158 Gilbert Dagron, *Empereur et prêtre: Etude sur le "césaropapisme" byzantin*, Paris: Gallimard, 1996, s. 171-175.

tı.¹⁵⁹ IX. yüzyılın ortalarından X. yüzyılın sonuna kadar Konstantinopolis entelektüel yaşamı o kadar canlıydı ki, kimi tarihçiler bu dönemde bir “Bizans Hımanizmi”nin yeşerdiğini düşünmektedir.

Konstantinopolis’in önde gelen ikonofil ailelerinden birine mensup olan rahip ve Aristotelesçi filozof Photios ikonoklazma ertesinin en önemli entelektüel figürüydü. Photios’un Yunan felsefesine yaklaşımı son derece seçmeci-ydi; klasik çağın Yunan yazarlarından üslup açısından etkilenmiş, Aristoteles’in biçimsel mantığı üzerine şerhler yazmıştı. Buna karşılık, içerik açısından Yunan düşünlere karşı mesafeliydi, Yeni Platonculara paganlığa meylettikleri için kuşkuyla yaklaşıyordu. Aristoteles etkisine görece açıktı: *Amphilokia*’sında Aristoteles’in *Metafizik*’inden ilhamla Tanrı’nın her yerdeliği fikrini Hristiyanlıkla birleştiriyordu.¹⁶⁰ Siyasal görüşlerindeyse Aristotelesçiliğin izlerini aramak boşunadır. İlk Konstantinopolis patrikliği döneminde (858-867) Hristiyanlığa geçen Bulgaria prensi I. Boris’e yazdığı mektupta ahlaklı, bilgili, yasalara uyan ve katı cezalardan kaçınan hükümdarları idealleştiriyordu; iyi bir hükümdar uyruklar arasındaki anlaşmazlıkları dış düşmana yöneltmeliydi.¹⁶¹

Makedonya Hanedanının (867-1056) ilk hükümdarı I. Basileios (h. 867-886) Paulikianlara karşı iki büyük sefer düzenlemişti.¹⁶² Yeni kral kendini Kral Davut’un yeniden vücut bulmuş hali olarak gösteriyordu.¹⁶³ Photios bu yeni dönemde de etkisini koruyacak, önce saray eğitmeni olacak, daha sonra yeniden patrik olarak atanacaktı (877-886). III. Leon’un İkonoklazma’nın başlarında yaptırdığı yasa derlemesini bu yeni döneme uyarlamak için bir girişim başlatılmıştı. Bu yeni yasa derlemesinin *Eisagoge* (885-886) adlı giriş kısmında yer alan, sırasıyla, yasaların mahiyetinin, imparatorun ve patriğin görevlerinin anlatıldığı üç bölümün yazarı muhtemelen Photios’tu. Bu metinde, Tanrı’nın ruh ve maddeyi yarattığı, bunların arasında bağlantı oluşturması için de yasa-yı var ettiğ-i yazıyordu.¹⁶⁴ Daha sonra imparatorun görevleri sıralanıyordu: İmparator bütün uyrukların ortak yararını temsil ediyordu; ödeviyse iyilik yapmaktı.¹⁶⁵ Ancak bu övgülere kimi üstü kapalı sınırlamalar eşlik ediyordu:

159 Seidler, *Doğuda Siyasal Düşünce*, s. 179-180.

160 David Bradshaw, “The Presence of Aristotle in Byzantine Theology”, (haz.) Anthony Kaldellis ve Niketas Siniosoglou, *The Cambridge Intellectual History of Byzantium*, Cambridge: Cambridge University Press, 2017, s. 394.

161 Photios, “Photios’un Bulgaria Prensi Mikhael’e (I. Boris) Bir Hükümdarın Görevi Nedir? Konusunda Yazdığı Mektuptan Parçalar”, (haz.) Ernest Barker, *Bizans Toplumsal ve Siyasal Düşünüşü*, çev. Mete Tunçay, Ankara: İmge Kitabevi, 1995, 125-126.

162 Seidler, *Doğuda Siyasal Düşünce*, s. 180.

163 Magdalino, “*Basileia: The Idea of Monarchy in Byzantium, 600-1200*”, s. 587.

164 Dieter Simon, “Legislation as Both a World Order and a Legal Order”, (haz.) Angeliki E. Laiou ve Dieter Simon, *Law and Society in Byzantium: Ninth-Twelfth Centuries*, Washington, D.C.: Dumbarton Oaks Research Library and Collection, 1994, s. 17.

165 *Eisagoge*, II. I; T: “Epanagoge”den Parçalar”, (haz.) Ernest Barker, *Bizans Toplumsal ve Siyasal Düşünüşü*, çev. Mete Tunçay, Ankara: İmge Kitabevi, 1995, s. 103.

İmparator, *oikumenikos* kurulların kararlarını, Kutsal Kitap'ın ilkelerini ve imparatorluğun yasalarını yerine getirmeliydi.¹⁶⁶ Toplum bir bedendi ve bu beden en önemli parçaları imparator ile patrikti. Uyrukların barış ve mutluluğu, bu ikisi arasındaki manevi uyuma bağlıydı.¹⁶⁷

Photios'un Kilise'yi imparatorla denk tutan yaklaşımı bir istisnaydı. Gerçekte, ikonoklastlar yenilse de onların imparatoru üstün tutan yaklaşımı galip gelmişti. I. Basileios'un oğlu VI. Leon'un (h. 886-912) döneminden kalma metinlerde bu durum gayet açıktır. "Bilge" lakabıyla tanınan, tüm Bizans imparatorları arasında yazdıklarıyla en çok ön plana çıkan bu imparator, Photios'tan ders almış, bizzat vaaz metinleri ve ilahiler yazmıştı.¹⁶⁸ İustinianos'tan sonra en yoğun yasama faaliyeti yapan Bizans imparatoru da oydu: Babasının başlattığı işi tamamlayarak *Basilika* (888 c.) adı verilen bir yasalar derlemesi yayımlamıştı. Bu derlemede babasının döneminde Photios'un da etkisiyle geliştirilen, Kilise-Patrik tarafından dengelenen imparator anlayışı yerini "yaşayan yasa olarak imparator" imgesine bırakıyordu.¹⁶⁹ VI. Leon sadece Kilise'yi değil, aristokrasiyi de denetimi altına almıştı; iki novella yayımlayarak Senato'nun etkisini ortadan kaldırmıştı.

VI. Leon'dan sonra oğlu VII. Konstantinos Porphyrogennetos (h. 913-959) imparator olmuştu. Onun imzasıyla hazırlanan bir dizi kitap, X. yüzyılın ortalarındaki Bizans siyasal düşüncesiyle ilgili en önemli kaynaklarımız arasındadır. Oğlu Romanos'a, diplomasi, dış politika, coğrafya ve Bizans tarihi konularında bilgiler verdiği, *De Administrando Imperio* (948-952) adıyla tanınacak olan kitabında, önceki dönemlerin birikimi olan tarih anlatılarının bir derlemesini yapıyordu. Böylece, tıpkı babası VI. Leon'un önceki imparatorların çıkardığı yasaları yeniden derlemesine benzer şekilde, VII. Konstantinos da tarih anlatılarını derleyip imparatorun tekeline almış oluyordu.¹⁷⁰ *De Ceremoniis*'te (956-959, *Törenler Üzerine*) törenlerin imparatorluğun süsünü ve güzelliğini teşkil ettiğini, törenler sayesinde imparatorun evrenin uyum ve devinimini gösterdiğini yazıyordu.¹⁷¹ VII. Konstantinos'un ideal hükümdarı, dedesi I. Basileios'tu; onun yaşamöyküsünü yazmış ve bu eserde Bizans siyasal literatürünün en kapsamlı örneklerinden birini vermişti.¹⁷² Gerek bu kitaplar-

166 *Eisagoge*, II.4; T: "Epanagoge'den Parçalar", s. 104.

167 *Eisagoge*, III.8; T: "Epanagoge'den Parçalar", s. 104.

168 Meredith L. D. Riedel, *Leo VI and the Transformation of Byzantine Christian Identity: Writings of an Unexpected Emperor*, Cambridge: Cambridge University Press, 2018, s. 137.

169 Magdalino, "Basileia: The Idea of Monarchy in Byzantium, 600-1200", s. 590.

170 Paul Magdalino, "Knowledge in Authority and Authorised History: The Imperial Intellectual Programme of Leo VI and Constantine VII", (haz.) Pamela Armstrong, *Authority in Byzantium*, Farnham: Ashgate Publishing, 2013, s. 208.

171 Konstantinos Porphyrogennetos, "De Ceremoniis'in Prooimion'u", (haz.) Ernest Barker, *Bizans Toplumsal ve Siyasal Düşünüşü*, çev. Mete Tunçay, Ankara: İmge Kitabevi, 1995, 116-117.

172 Magdalino, "Basileia: The Idea of Monarchy in Byzantium, 600-1200", s. 587.

da imzası olması, gerekse retorik ve felsefe gibi alanlarda çalışma yapanlara verdiği destek, VII. Konstantinos'un sonraki nesiller boyunca bir bilge imparator olarak hatırlanmasını sağlayacaktı.

İmparator İoannes Tzimiskes, 970 yılında patrik ataması vesilesiyle yaptığı konuşmada tek bir otoriteyi (Tanrı otoritesini) tanıdığını söyledikten sonra Tanrı'nın dünyada iki otorite (ruhban/*hierosyne* ve imparatorluk/*basileia*) tayin ettiğini belirtmişti. Bunlardan ilki ruhlara, ikincisi bedenlere rehberlik ediyordu ve aralarında bir karşıtlık değil tamamlayıcılık vardı.¹⁷³

c. Bizans'ın Etki Alanı: Slav Prenslikleri ve Gürcistan

Bizans kültürel-entelektüel alanı Konstantinopolis'le sınırlı değildi. Konstantinopolis yönetiminin, Kuzey komşuları olan Slav topluluklarının hükümdarlarıyla kurduğu ilişkiler IX. yüzyılın ortalarından itibaren yoğunlaşmıştı ve bu yoğun ilişkiler X. yüzyıl boyunca sürmüştü. Kyrillos ve Metodios isimli rahipler 860'lı yıllarda Büyük Moravya Prensliği'ne gönderilmişti. İkonoklast imparator III. Leon döneminde derlenen *Ekloge*, Slavcaya çevrilip bu prenslikte uygulamaya konmuştu. İmparatorun yasa yapma gücünü tasdikleyen giriş kısmının bu çeviride yer almaması dikkate değerdir.

Bizans'ın Bulgar Prensliği'yle de yoğun ilişkileri vardı. *Ekloge* Büyük Moravya'dan sonra Bulgar Prensliği'nde de yürürlüğe konacaktı.¹⁷⁴ Bulgaria'da askeri-aristokratik rejim Bizans ile yapılan savaşlar sonucunda X. yüzyılın ortalarından itibaren zayıflamıştı; yerelde güçlenen iktidar sahipleri, Batı Avrupa'daki feodal lordları anımsatan bir gücü ellerinde toplamıştı. Köylüler topraklarından yoksun kalmış ve antifeodal bir yönelim almış, hiyerarşinin alt kademelerindeki rahipler de üst rütbelilere karşı tepki geliştirmişti.¹⁷⁵ Muhtemelen X. yüzyılın ortalarında yaşamış Bogomil adlı yoksul papazın izleyicileri, erdemli olmanın yoksul olmayı gerektirdiğini savunuyor, erkeklerle kadınları eşit görüyor, çalışmanın herkesin görevi olduğunu düşünüyorlardı. Dünya mallarından yüz çeviriyor, iyi bir hükümdarın erdemli olması halinde kötülöklere son vereceğini öne sürüyorlardı. Bulgaria 1014'te Bizans topraklarına katılacak ve bu tarihten sonra Bogomiller Bizans'a karşı isyan edecekti.¹⁷⁶

Slav topraklarında Bizans etkisinin dorukta olduğu X. yüzyılda, Kiev Rus Prensliği de Bizans Devleti'yle yoğun ilişkiler kurmuştu. Prens

173 Leon ho Diakonos, *The History of Leo the Deacon: Byzantine Military Expansion in the Tenth Century*, çev. Alice-Mary Talbot ve Denis F. Sullivan vd., Washington, D.C.: Dumbarton Oaks Research Library and Collection, 2005, VI.7.

174 Francis Dvornik, "Byzantine Political Ideas in Kievan Russia", *Dumbarton Oaks Papers*, 9/10, 1956, s. 73-121.

175 Seidler, *Doğu'da Siyasal Düşünce*, s. 180.

176 Seidler, *Doğu'da Siyasal Düşünce*, s. 183-184.

Vladimir 988'de Bizans etkisiyle Hıristiyanlığı kabul etmişti. *Ekloge*, Moravya ve Bulgar prensliklerinden sonra burada da kabul görmüştü.¹⁷⁷ Prenslikte merkezileşmenin sağlandığı XI. yüzyılın ortalarında Kiev metropoliti olan Hilarion, verdiği uzun bir vaazda (1050 c.) Prens Vladimir'i I. Constantinus'un taklitçisi olduğu için övüyor, o dönemde Kiev "kağanı" olarak hüküm süren Yaroslav'ın Rus halkının ebedi kurtuluşunu sağlayacağını yazıyordu.¹⁷⁸ "Kağan" unvanını kullanması, Kiev Prensiği'nin resmi ideolojisinde Hazar Kağanlığı'nın etkisinin göstergesidir.¹⁷⁹ Hilarion'un çizdiği Vladimir portresi, tam anlamıyla bir ideal hükümdar portresiydi, burada metropolit, hükümdarı yüceltmekle kalmıyor, onun yoksullara yardım ettiğini de hatırlatarak haraççı siyasal iktidarın iktisadi işlevini de yinelemiş oluyordu.¹⁸⁰ Hilarion, hükümdar ile din adamları arasında uyumlu bir ilişki olduğunu ima ederek dönemin Bizans siyasal düşüncesinde de gördüğümüz bir uyumlu işleyiş modelini tekrarlıyordu.

Bütün bu savaşlar sırasında entelektüel dolaşım da hızlanmıştı; Mahâyâna Budistlerince yazılan bir Buddha yaşamöyküsü, önce Pehlevi diline, sonra Arapçaya aktarılmış, X. yüzyılda Gürcistan'da *Balavariani* adıyla Hıristiyan bir çerçevede yeniden yorumlanmıştı. Bu metin, muhtemelen XI. yüzyılın ilk yarısında Gürcü rahiplerce *Barlaam ve İoasaph* adıyla (ve yine muhtemelen VI. yüzyılın başında yazılmış olan Agapetos nasihatnamesinden esinlenmiş kısımların eklenmesiyle) Yunancaya çevrilip Bizans literatürüne uyarlanmıştı. Metinde İoasaph (*Bodhisattva*) figürü üzerinden kulların hükümdarı taklit etme eğilimi anlatılıyor, yoksullara kulak vermenin yöneticiler için ne kadar önemli olduğu vurgulanıyordu.¹⁸¹



Doğu Roma İmparatorluğu, Slav prenslikleri ve Gürcistan krallığı gibi çok çeşitli alanlarda etkili olsa da, XI. yüzyılın ilk yarısında toplumsal-siyasal mücadeleler ve savaşlarla zayıflamış durumdaydı. Özellikle 1040 yılı civarında taşrada nüfuz kazanan feodal toprak sahipleri (*oi donatoi*), merkezi aristokrasye karşı isyan etmişti.¹⁸² Konstantinopolis'te 1042'de halkın her kesiminden

177 Walter K. Hanak, *The Nature and the Image of Princely Power in Kievan Rus', 980-1054: A Study of Sources*, Leiden: Brill, 2014, s. 94-95.

178 Ellen Hurwitz, "Metropolitan Hilarion's 'Sermon on Law and Grace': Historical Consciousness in Kievan Rus'", *Russian History*, 7(3), 1980, s. 324.

179 Hanak, *The Nature and the Image of Princely Power in Kievan Rus'*, s. 137.

180 Dvornik, "Byzantine Political Ideas in Kievan Russia", s. 103.

181 *Barlaam and İoasaph*, çev. G.R. Woodward, ve H. Mattingly, Cambridge, MA: Harvard University Press, 1937, XXXIII.305 vd., s. 509 vd.

182 R. J. Barendse, "The Feudal Mutation: Military and Economic Transformations of the Ethnosphere in the Tenth to Thirteenth Centuries", *Journal of World History*, 14(4), 2003, s. 509.

erkek ve kadınlar isyan ederek V. Mikhail'i tahttan indirmişti, bundan sonra Zoe ve kız kardeşi Theodora imparatoriçe, Konstaninos Monomakhos imparator ilan edilmişti. Böylece Bizans imparatoru, önceki dönemlerde pek çok örneğini gördüğümüz gibi bir defa daha halkın onayıyla belirlenmişti.¹⁸³ Bu toplumsal-siyasal krizi bir dinsel kriz izlemişti: 1054 yılında Katolik ve Ortodoks kiliseleri arasında nihai kopuş meydana gelmişti.

3. Batı Avrupa:

Roma Kilisesi'nin Önlenemez Yükselişi (VI.-XI. Yüzyıl)

Mülk sahibi güçlü bir aristokrasinin varlığını koruduğu, Got kabilelerinin kurdukları krallıkların güçlendiği Batı Avrupa topraklarında Roma'nın emperyal mirasını papalar devralmaya başlıyordu. VIII. yüzyılın başında ikonoklazma krizi başta olmak üzere pek çok krizle sarsılan Doğu Roma İmparatorluğu giderek daha küçük bir devlet haline gelirken İtalyan yarımadası (dolayısıyla papalık) üzerindeki etkisini de yitirmişti. VIII. yüzyılda güçlenen Karolenj Hanedanı, Roma İmparatorluğu'nu yeniden kurma çabasına girecekti. Batı'da "Karolenj Rönesansı", Doğu Roma'daysa "Makedonya Rönesansı" olarak bilinen dönemler, yönetici sınıflar için birer entelektüel canlanma dönemi olacaktı.

a. Aristokratik Düşünceden Kilise İdeolojisine (VI.-VIII. Yüzyıl)

Roma'nın Batı'da bulunan üç bölgesi (İtalya, Galya ve İspanya) VI. yüzyılın başında sırasıyla Ostrogot, Frank ve Vizigot krallıkları arasında paylaşılmıştı. Önceki yüzyılda büyük bir güç elde etmiş olan Vizigot krallığı bu dönemde etkisini kaybetmişti; Ostrogot kralı Theoderic ve Frank kralı Clovis, VI. yüzyılın başında Batı Avrupa'nın en önemli hükümdarlarıydı. Got egemen sınıfları, Batı Roma'nın çöküşüyle başlayan feodalleşme sürecine eklemlenmiş, siyasal-askeri-iktisadi tahakküm ve sömürü araçlarını ellerinde toplamışlardı, bu arada da hızlıca Hıristiyanlaşmışlardı. Dönem, "barbar" kökenli Hıristiyan kralların ve onlara tabi olan feodal beylerin dönemiydi. Egemen sınıfların alışık oldukları imparatorluk ile yeni tanıştıkları krallık arasındaki çatışmalarda krallık galip geliyordu. Bu yıllarda eser veren Avitus, Ennodius ve Cassiodorus gibi yazarlar için krallık, kabul edilebilir bir yapı haline gelmişti.¹⁸⁴ Küçük bir krallık olan Burgonya'da bulunan Vienne kentinin piskoposu Avitus, önce Clovis'in, daha sonra da Burgonya kralı Sigismond'un kurdukları krallıkları Hıristiyan krallıklar olarak övüyordu.¹⁸⁵

183 Kaldellis, *The Byzantine Republic*, s. 90-92.

184 Reydellet, *La royauté dans la littérature latine*, s. 88.

185 Reydellet, *La royauté dans la littérature latine*, s. 137.

Theoderic döneminde Ostrogot sarayı entelektüel açıdan son derece canlıydı. Pavia Piskoposu Ennodius, Ostrogot kralı Theoderic'i öven yazılar kaleme almış, felsefenin ona kılavuzluk ettiğini yazmış,¹⁸⁶ *Tarih* kitabında (tam. 533) Gotların İtalya'yı yönetebileceğini kanıtlamaya çabalamıştı. Theoderic sarayının en ilgi çekici figürüyse Hıristiyan filozof Boethius'tur. Roma Senatosu'nun Hıristiyanlığı benimsemiş ilk ailesi olan Anicii ailesine mensup bu düşünür, muhtemelen Atina ya da İskenderiye okullarından birinde eğitim almış ve bu okullarda öğrendiği Yeni Platoncu ilkeleri Ostrogot sarayında yaymaya girişmişti. *Aritmetiğe Giriş*'te (500 c.) (II, 45) üç yönetim biçiminin matematikteki üç orantı türüyle ilişkili olduğunu yazıyordu: Monarşi aritmetik, aristokrasi harmonik, demokrasiye geometrik orantıyla ilişkiliydi.¹⁸⁷ Diğer Yeni Platoncular gibi o da filozof-kral idealinin gerçekleşebileceğini düşünüyordu,¹⁸⁸ ancak bu filozof-kral arayışının ardında Anicii ailesinin Roma geleneğini korurken "barbar" krallıklarla işbirliği yapılması gerektiği yönündeki görüşleri bulunuyordu.¹⁸⁹

Boethius, Kral Theoderic tarafından hapse atıldıktan sonra, hiçbir Hıristiyan referansa başvurmadan yazdığı *De consolazione philosophiae* (524 c., *Felsefenin Verdiği Avuntu*) kitabında Kilise'nin hoşnutsuzluğuna karşın Yunan felsefesini feodal dünyaya aktarmıştı.¹⁹⁰ Kitap tipik bir Yeni Platoncu çerçeve sunuyordu: Felsefe bir kadın figürü olarak yazara görünüyor ve onun hayvanlarla paylaştığı duyguları aşıp akıl yoluyla en yüce iyiye ulaşmasını sağlıyordu. Metinde doğrudan doğruya siyasete değinilmese de Boethius Anicii'lerin aristokratik görüşlerini sürdürmüş, kitabın başlarında Senato'nun önemine dikkat çekmekten geri durmamıştı: Onun ideal politikacıları filozof-krallardan ibaret değildi, Platon'un felsefe-yönetim ilişkisi üzerine söylediklerini alıntıladıktan hemen sonra uzun uzadıya Senato'yu güvence altına alma çabasından bahsediyordu; muhtemelen Senato aristokratlarının aldığı eğitim sayesinde filozofça erdemleri geliştirmeye yatkın olduğunu düşünüyordu.¹⁹¹ Yüz yıl önce eser veren Augustinus'la Boethius'u karşılaştırdığımızda, Batı Avrupa'nın entelektüel dönüşümünü de belirgin biçimde gözlemleyebiliriz. Egemen sınıfların yoğun bir krizden geçtiği bir dönemde yazan Augustinus'un insan doğasına dair kötümser bir tasavvuru olduğunu, dünya üzerinde cenneti kurabilecek krallardan bahsetmediğini ve bireylerin iradeleriyle (ve elbette

186 Reydellet, *La royauté dans la littérature latine*, s. 182.

187 O'Meara, *Platonopolis*, s. 104.

188 O'Meara, *Platonopolis*, s. 22.

189 Antonio Donato, *Boethius' Consolation of Philosophy as a Product of Late Antiquity*, London: Bloomsbury Academic, 2013, s. 26-27.

190 Seidler, *Doğu'da Siyasal Düşünce*, s. 153.

191 Boethius, *Felsefenin Tesellisi*, çev. Çiğdem Dürüşken, İstanbul: Alfa Yayınları, 2017, I.4, s. 62-70; Donato, *Boethius' Consolation of Philosophy as a Product of Late Antiquity*, s. 28.

vahiy yoluyla) Tanrı Kenti'ni seçebileceklerini düşündüğünü söylemiştik. Yine Augustinus'un eserine ikili ontoloji damgasını vurmuştu: Bir tarafta Tanrı Kenti, diğer tarafta İnsan Kenti vardı, bunlar dünya üzerinde bir arada bulunabilse de ahenkli ve bütünleşik bir varlık alanından söz etmek mümkün değildi. Boethius'sa egemen sınıf blokunun yeniden kurulduğu bir dönemde bu sınıfın bir sözcüsü olarak çok daha iyimser bir teori ortaya koymuştu. Yeni Platoncuların bütünleşik ontolojisini bir defa daha gündeme getirmişti. İnsan doğası konusunda iyimser olmasının yanında, insan iradesinin iyiyi (ya da kötüyü) seçmesi gibi konularla da ilgilenmiyordu: İradi seçimler zaten Tanrı tarafından mutlak şekilde öngörülmüştü, dolayısıyla o, insanların, Tanrı'nın önceden oluşturduğu uyuma ve plana göre hareket ettikleri için iyiye doğru yöneleceklerinden kuşku duymuyordu.

Ostrogot Krallığı ile Doğu Roma İmparatorluğu arasında 530'ların ortasından itibaren yaşanan savaşlarda krallık zayıflayacak ve imparatorluk güçlenecekti. Egemen sınıfların içindeki imparatorluk-krallık çatışması bir defa daha gündeme geliyordu. Bu dönemde eser veren Jordanes, *Getica* adlı tarih kitabında imparatorluk yanlısı bir tavır takınıyor ve Theoderic üzerine eleştirel satırlara yer veriyordu. Jordanes, Konstantinopolis'i merkez olarak görüyor ve imparatorluğun tarihin tek gücü olduğunu düşünüyordu.¹⁹² Ancak Konstantinopolis Jordanes'in hayallerinin aksine Batı'da kalıcı ve geniş bir egemenlik kuramayacaktı. Bizans saldırıları sonucunda Ostrogotların yenilmesiyle birlikte, Merovenj Hanedanı tarafından yönetilen Frank Krallığı yükselişe geçmişti. Bu arada VI. yüzyılın ortalarından itibaren siyasal düşünce metinleri giderek daha belirgin biçimde Hristiyanlaşmıştı, kitaplarda Kutsal Kitap'tan yapılan alıntılarının sayısı artmaktaydı.¹⁹³ Yine aynı dönemlerde Batı Avrupa'da Yunanca bilenlerin sayısı giderek azalmaya başlamıştı, bu da Yunan literatürünün artık bu bölgede okunmamasına neden olmuştu.¹⁹⁴ İtalya'da doğup Frank Krallığı'na sürgüne gitmiş bir şair olan Fortunatus VI. yüzyılın sonunda yazdığı şiirlerde Merovenjleri övüyor, özellikle son dönem şiirlerinde krallığı mistik bir kurum olarak yüceltiyordu.¹⁹⁵ Elbette bu yüceltici tavrı dönemin tüm yazarları paylaşmıyordu: Fortunatus'un dönemdaşı olan, Roma Galyası'nın soylu ailelerinden birinde doğan ve Tours piskoposu olarak görev yapan Tourslu Grégoire, *Frankların Tarihi* kitabında soylu sınıfın mutlak monarşi karşıtı fikirlerini dile getiriyordu.¹⁹⁶

192 Reydellet, *La royauté dans la littérature latine*, s. 293.

193 Yitzhak Hen, "The Church in Sixth-Century Gaul", (haz.) Alexander Callander Murray, *A Companion to Gregory of Tours*, 2015, s. 254.

194 Paul Lemerle, *Le premier humanisme byzantin: Notes et remarques sur enseignement et culture à Byzance des origines au Xe siècle*, Paris: PUF, 1971, s. 9-21.

195 Reydellet, *La royauté dans la littérature latine*, s. 343.

196 Reydellet, *La royauté dans la littérature latine*, s. 435.

Aristokratlar bu düşünceleri ortaya koyarken Kilise hangi durumdaydı? I. Gregorius'un Roma piskoposluğu döneminde (590-604) Got Savaşları geride bırakılmıştı. Augustinusçuluk bu dönemde yeniden yorumlanmıştı; Augustinus'un düşüncesi bu dünyada bir ütopyanın kurulması fikrini dışlasa da, bu dönemin yeniden yorumlanan Augustinusçuluğunda "Tanrı Kenti"nin bir tür yeryüzü cenneti olarak (elbette Roma Kilisesi'nin yardımıyla) kurulabileceği söylenmeye başlamıştı. I. Gregorius kendine yardımcı olacak bir siyasal iktidarla işbirliği yapma fikrine sıcak bakıyordu. Bu nedenle Roma Kilisesi ve Doğu Roma İmparatorluğu da dahil olmak üzere güçlenen siyasal iktidar odakları arasında uzlaşmalar sağlanmıştı. I. Gregorius, dünyevi siyasal iktidarın Kilise'ye tabi olması gerektiği konusunda selefi I. Gelasius'la hemfikir di. Örneğin, papalık kararnamelerinden birine karşı gelen kralın iktidarını kaybedeceğini, pişman olmazsa aforoz edilmeyi göze alması gerektiğini yazmıştı.¹⁹⁷ Yine de siyasal iktidarla bir savaşa girme niyetinde değildi. Bazı durumlarda imparatorun dinsel konularda bile söz söyleme yetkisi olabileceğini düşünüyordu; elbette bu yetki Kilise'nin çizdiği sınırlar içinde kullanılabildi.¹⁹⁸

I. Gregorius'un yazdığı çok sayıda metinde çeşitli konuların yanında siyasete dair değinilere de rastlarız. 591'de, papanın, Kilise içinde hiyerarşik olarak üstte yer alsa da mutlak bir üstünlük sahibi olmadığını, aynı zamanda diğer kullara (ve bu arada krala da) hizmet ettiğini söylemiş, bu anlayışı yansıtmak için kendi kendine *servus servorum dei* ("Tanrı'nın hizmetkârlarının hizmetkâri") unvanını seçmişti.¹⁹⁹ 598'de yazdığı bir mektupta, Kilise'yi, geniş anlamda (din adamlarının yanı sıra din adamı olmayanları da kapsayan) inananlar topluluğu olarak anlıyor, bu geniş alanı *societas reipublicae christianae* (Hristiyan *res publica* topluluğu) olarak tanımlıyordu. Dolayısıyla, evrensel bir topluluk olan Roma *res publica*'sının yıkılışından sonra yeni bir evrensel *res publica* modeli olan Hristiyan inananlar topluluğunun/Kilisesinin geliştiğini düşünüyordu.²⁰⁰ Yaşamının sonuna doğru tamamladığı başyapıtı *Moralia in Job*'da yasalarla yönetmeyenleri tiran olarak niteleyip eleştirse de tıpkı krallar gibi onların da Tanrı'nın isteğiyle göreve geldiklerini ve günahkâr bir halkı cezalandırdıklarını yazıyor, böylece tiranları eleştirse bile herhangi bir eylem çağrısında bulunmayarak onları kabullenmenin önünü açıyordu.²⁰¹

VI. yüzyılda Batı Avrupa'nın entelektüel açıdan en canlı devleti İber yarımadasında kurulan Vizigot Krallığı'ydı. Toledo'da 589 yılında toplanan bir

197 Canning, *A History of Medieval Political Thought*, 300-1450, s. 92.

198 Canning, *A History of Medieval Political Thought*, 300-1450, s. 38.

199 Canning, *A History of Medieval Political Thought*, 300-1450, s. 33.

200 Canning, *A History of Medieval Political Thought*, 300-1450, s. 42.

201 Cary J. Nederman, "There Are No 'Bad Kings': Tyrannical Characters and Evil Counselors in Medieval Political Thought", (haz.) Nikos Panou ve Hester Schadee, *Evil Lords: Theories and Representations of Tyranny from Antiquity to the Renaissance*, Oxford: Oxford University Press, 2018, s. 139.

konsil, İznik Konsili'nin kararlarını kabul etmişti; böylece İznik Hıristiyanlığı, Vizigot topraklarında başlıca dinî görüş haline gelmişti.²⁰² Vizigot topraklarında Kilise diğer devletlere kıyasla daha güçlüydü; hükümdarlar ilk olarak bu devlette Hıristiyan din adamları tarafından kutsanmıştı. VII. yüzyılın başlarında Sevilla piskoposu olan ve Vizigot Krallığı'yla Kilise arasında iyi ilişkiler kuran Sevillalı Isidorus'a göre Tanrı, "ilk günah" için bir ceza olarak insanlığa köleliği vermişti; vaftizle "ilk günah" silinse bile kimi insanlar Tanrı'nın isteğiyle köle olabiliyordu.²⁰³ Isidorus, tarihyazımını kullanarak, İspanya'daki dünyevi yöneticilerle Kilise yöneticilerine Vizigot egemenliğinin yararlı olduğunu anlatıyordu, krallık sayesinde heretik görüşler Vizigot topraklarından silinebilirdi.²⁰⁴ Kilise ile krallık arasında ittifak kurmaya çalışırken kralın tebaasıyla nasıl ilişkiler geliştirmesi gerektiğine ilişkin de fikir yürütüyordu. Bir toplum, müreffeh şekilde varlığını sürdürmek için güçlü bir hükümdarın koruyuculuğuna muhtaçtı. Hıristiyan hükümdarlar ülke içinde barış sağlayabilir, düşmanlara karşı zafer kazanabilirdi; sapkın hükümdarlar ise Tanrı tarafından cezalandırılmaya mahkûmdular. Hükümdar Hıristiyan dinine hizmet etmeli, affedici, sabırlı ve alçakgönüllü olmalı, zorba gibi davranmamalı, halka yönelik hakkaniyetli bir tutum takınmalı, tebaasının yararına ve adil bir yönetim uygulamalıydı.²⁰⁵ Isidorus hukukun (*jus*), görenek (*mos*) ve yasa (*lex*) olmak üzere iki alandan oluştuğunu söylüyordu; bunların ilki alışkanlıklara dayalıyken, ikincisi yazılıydı.²⁰⁶ Doğal hukuk, kent hukuku ve kavimler hukuku olmak üzere üç temel hukuk türünden bahsediyor, bunlara askerî hukuk ve kamu hukukunu da ekliyordu.²⁰⁷

Gördüğümüz gibi, Batı Avrupa ile Doğu Roma arasındaki ayrışma, V-VIII. yüzyıllar arasında ideolojik düzleme yansımıştı: Doğu'da güçlenen imparatorlar, yasama da dahil olmak üzere pek çok işlevi kendi elinde toplarken hem yönetme yetkisinin hem de yasanın kaynağının Tanrı olduğunu iddia etmiş, ancak bu tanrısal meşruiyetin kendilerine halk tarafından aktarıldığını da söyleyerek kent halkından destek bulmayı önemsemişlerdi. Batı Avrupa'daysa feodal siyasal parçalanmışlık içinde böylesine merkezileşmiş bir güç ve merkezietçi bir ideolojinin gelişmesi mümkün değildi. Doğu Roma'dan farklı

202 Jamie P. Wood, *The Politics of Identity in Visigothic Spain: Religion and Power in the Histories of Isidore of Seville*, London: Brill, 2012, s. 237.

203 Sevillalı Isidorus, "From Sentences, Book 3", (haz.) Oliver O'Donovan ve Joan Lockwood O'Donovan, *From Irenaeus to Grotius: A Sourcebook in Christian Political Thought, 100-1625*, Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company, 1999, III.47.

204 Wood, *The Politics of Identity in Visigothic Spain*, s. 2-4.

205 Wood, *The Politics of Identity in Visigothic Spain*, s. 236; Canning, *A History of Medieval Political Thought, 300-1450*, s. 20.

206 Sevillalı Isidorus, *The Etymologies of Isidore of Seville*, çev. Stephen A. Barney vd., Cambridge: Cambridge University Press, 2006, V.iii, s. 117.

207 Sevillalı Isidorus, *The Etymologies of Isidore of Seville*, V.iv-viii, s. 117-118.

olarak Batı Avrupa siyasal düşüncesinde, halkın aktardığı bir yönetme yetkisi-
sinden bahsedilmiyordu; Tanrı yasanın kaynağı kabul edilirken Roma Kilisesi
giderek Tanrı'nın buyruklarını aktaran ya da onaylayan bir kurum haline gel-
meye başlamıştı. Gelasius gibi papaların dönemsel çıkışlarına rağmen Roma
Kilisesi bu dönem boyunca Bizans imparatorunun denetimi altında kalmıştı
ve nadiren siyasal iktidar karşısında tam anlamıyla bir güç teşkil edebilmişti.

b. Kilise Desteğiyle Roma Mirasını Canlandırmak:

Karolenj Rönesansı

Batı Avrupa'nın feodal krallıkları için VIII. yüzyılın ilk yarısı entelektüel
bir duraklama dönemiydi.²⁰⁸ Yüzyıl ortalarında, Bizans'ta ikonoklazma krizi-
nin yaşandığı, Abbasilerin hilafeti ele geçirdiği dönemlerde Batı Avrupa'da,
günümüzde Fransa, Almanya ve Kuzey İtalya topraklarını kapsayan geniş bir
alana yayılan Frank Krallığı, Karolenj Hanedanının yönetimi altında büyük
bir güç kazanıyordu. Karolenjler, geniş etki alanları altındaki feodal lordla-
rı bir arada tutup aristokratik özerklik tehlikesini bertaraf etmek için Roma
Kilisesi ile işbirliği yapıyor, böylece hem Kilise hiyerarşisinin birleştirici gücü-
nü kullanarak feodal aristokrasiyi kendilerine bağlıyor,²⁰⁹ hem de askerî-siyasal
güçlerini Kilise'nin güçlü ideolojik desteğiyle pekiştiriyorlardı. Kaldı ki Kilise
de geniş topraklara sahipti ve böylece üst düzey din adamları, feodal lordlarla
birlikte egemen sınıflar blokunun toprak sahibi kesimi arasında yer alıyordu.
İkonoklazma sayesinde Batı ve Doğu kiliseleri arasında meydana gelen fiili
ayrışma da Roma Piskoposluğu'nun özerkleşip güç kazanmasını sağlamıştı.

Krallıklar arasında Frank Krallığı giderek prestij kazanıyordu: Bu krallı-
ğın orduları Endülüs'ten gelen Arap akımlarının durdurulmasında büyük rol
oynamıştı, krallığın başındaki Karolenj Hanedanı, Hıristiyanlığın koruyucu-
su olarak diğer feodal lordların arasından sıvırmaya başlıyordu. Batı Roma
İmparatorluğu'nun çöküşünden beri Batı Avrupa topraklarında ilk defa bir
merkezî güç ortaya çıkması, aradan geçen üç yüz yılı aşkın süre boyunca bir tür
imparatorluk haline gelmiş olan papalık için tedirginlik kaynağıydı. Papalığa
yakın bir rahip, muhtemelen 750'lerin ikinci yarısında "Constantinus Bağışı"
adlı bir belge ortaya koyacaktı. İmparator I. Constantinus'un ağzından yazıl-
an bu belgeye göre imparator, tüm imparatorluk yetkilerini Papa Silvestrus'a
devretmişti, bu da Constantinus sonrasında Roma imparatorluk yetkilerinin
papaya geçtiği anlamına geliyordu.²¹⁰ Böylece Kilise otoritesinin dünyevi ik-

208 Walter Ullmann, *The Carolingian Renaissance and the Idea of Kingship: The Birkbeck Lectures 1968-9*, London: Methuen & Co Ltd., 1969, s. 2.

209 Wood, *Yurttaşlardan Lordlara*, s. 189.

210 Gratianus, *Decretum*, D96.c12-13; (akt.) Johannes Fried, *Donation of Constantine and Constitutum Constantini: The Misinterpretation of a Fiction and its Original Meaning*, Berlin: Walter de Gruyter, 2007, s. 151-153.

tidara üstün olduğu fikri Gelasius'un mektubundan sonra yeni bir dayanak buluyordu. Dönemin insanları "Bağış"ın otantik bir belge olduğuna ikna olmuştu, kaldı ki Frank Kralları da papalık ile çatışma içine girmek yerine ondan destek almayı seçiyor ve Kilise'nin üstünlük iddiasına karşı çıkmak yerine onunla uzlaşarak ittifak yapmayı tercih ediyorlardı. Dolayısıyla VIII. yüzyılın ortasında Roma Kilisesi'nin güçlenmesi esas olarak Frank Krallığı'nın örtülü onayıyla mümkün olmuştu.

Karolenjlerin en meşhur hükümdarı Carolus Magnus (Büyük Şarl, Şarlman) Batı Roma topraklarında yeni bir imparatorluk kurmaya hazırlanırken Kilise'nin desteğini almıştı. Rahip Cathwulf, 770'li yıllarda yazdığı bir nasihatnamede Frank kralını "Avrupa Krallığı'nın kralı" ve "Tanrı'nın vekili" olarak niteliyordu. Batı Avrupa'da kütüphaneler yeniden oluşmaya başlıyordu. Charlemagne bilinçli bir entelektüel canlanma politikası izliyordu.²¹¹ "Karolenj Rönesansı" olarak da bilinen bu dönemin entelektüel atılımı Kilise çevreleriyle (ve Kilise'yle organik bağlar içinde olan üst düzey feodal lordlarla) sınırlıydı. Aristokrat ailelerin çocukları manastırlara gönderiliyordu, böylece egemen sınıf, ideoloji üreticisi haline gelebiliyordu.²¹² Buna karşılık dönemin Frank Krallığı nüfusunun büyük çoğunluğunu oluşturan serfler, dönemin entelektüel canlanmasıyla herhangi bir şekilde temas etmiyordu.²¹³ Charlemagne 780 yılı civarında önemli kitapların nüshalarının toplanmasını emretmişti. Augustinus bu dönemin en çok okunan ve neredeyse her konuda görüşlerine saygı duyulan yazarıydı; siyasete dair konulardaysa onun düşünceleri etkili değildi.²¹⁴ Daha önce de gördüğümüz gibi Augustinus bu dünyada düzenin sağlanabileceği konusunda son derece karamsardı ve yeryüzünde bir cennetin kurulabileceği fikrini reddediyordu; bu dönemlerin güçlenmeye çalışan Hristiyan hükümdarları, onun kötümser düşüncelerinden ziyade kralları İsa'nın temsilcisi olarak gösteren düşünürlere ihtiyaç duyuyorlardı.

Frank Krallığı'nın diğer feodal krallıklar arasında giderek artan prestiji 800 yılında yeni bir aşamaya ulaşacaktı. Bizans topraklarında ikonoklazma krizinin yaşandığı bu dönemde Konstantinopolis'te İmparatoriçe Eirene hüküm sürüyordu. Bir kadının hükümdar olamayacağı önkabulü, Batı'nın güçlenen kralı Charlemagne'a, Doğu Roma'daki imparatorluğun artık meşruiyetini kaybettiğini iddia edip yeni bir imparatorluk ilan etmesi için cesaret vermiş olmalıydı. Charlemagne, Vizigotlardan beri var olan din adamlarından taç giyme uygulamasını sürdürerek papanın elinden taç giymiş, böylece 25 Aralık

211 Ullmann, *The Carolingian Renaissance*, s. 6.

212 Ullmann, *The Carolingian Renaissance*, s. 49.

213 Ullmann, *The Carolingian Renaissance*, s. 16.

214 Michael Edward Moore, *A Sacred Kingdom: Bishops and the Rise of Frankish Kingship, 300-850*, Washington, D.C.: The Catholic University of America Press, 2011, s. 254.

800'de Roma imparatoru ilan edilmişti. Merkezileşme hedefi olan pek çok hükümdar gibi o da yasa derlemesi yaptırmıştı: 802 yılında Kilise hukuku kuralarının derlenmesi bu dönemin ideolojik konsolidasyon sürecinin bir parçasıydı.²¹⁵ Yine 802 yılında on iki yaşından büyük tüm özgür erkeklerle Tanrı'ya, hükümdara ve adaletle bağlılık yemini etmesi zorunluluğunun getirilmesi de Charlemagne döneminin merkezileşme çabalarına örnek teşkil eder.

Karolenj döneminin siyasal ideolojisine dair bildiklerimizin önemli bir kısmı, Benedikten rahip Smaragdus'un, IX. yüzyılın başlarında, Charlemagne'nin oğlu Akitanya Kralı Dindar Louis'ye atfen yazdığı *Via Regia* (Kraliyet Yolu) adlı kitaptan kaynaklanır. Smaragdus'a göre Tanrı kralları seçerek evlat edinmişti; hükümdarın işlevi İsa'ya vekâlet etmektir.²¹⁶ Hükümdarların tahta çıkma töreni onların yeniden doğuşu anlamına geliyordu.²¹⁷ Böylece hükümdarın iktidarı salt dünyevi olmaktan çıkıyor, ruhani bir niteliğe kavuşuyordu; bu dönemde hükümdarlıkla barışık olan Kilise de böyle bir ruhanilik iddiasını onaylayabiliyordu. Smaragdus, yoksulları, dulları ve öksüz-yetimleri doyurmanın kralın görevi olduğunu söyleyerek²¹⁸ hükümdarlığın iktisadi işlevlerini de hatırlatmış oluyordu.

Krallık ile Kilise arasında bir hegemonik blokun kurulmasıyla, krallıkla birlikte Kilise de güçlenmişti. Orléans Piskoposu Jonas, 829'da yönetilenlerin yöneticiye mutlak surette itaat etmeleri gerektiğini, bunun nedenininse yöneticinin Tanrı tarafından göreve getirilmesi olduğunu söylemişti.²¹⁹ Jonas, Akitanyalı I. Pépin için yazdığı *De Institutione regia* (831 c., *Krallık Kurumu Üzerine*) kitabında toplumun üç tabakaya (laikler tabakası, hükümdarlar tabakası ve ruhban tabakası) bölündüğüne dair, bu dönemde yaygınlaşmış görüşü tekrarlamıştı.²²⁰ Ruhban tabakasının Hristiyanlığın ilk dönemlerinden beri var olduğunu ve etkin olduğunu söylüyor; bu etkinliğin her zaman devam etmesini temenni edip böylece rahiplerin siyasal yaşamda aktif rol alması gerektiğini ima ediyordu.²²¹ Ayrıca Augustinus'un Tanrı Kenti'ni de Kilise'ye politik açıdan aktif bir rol vermek için yeniden yorumluyordu.²²²

Kilise ile Karolenj Hanedanı arasındaki uyumu temel alan bu görüşler 830'lu ve 840'lı yılların kriz koşullarında sorgulanmaya başlamıştı. Sakson

215 Ullmann, *The Carolingian Renaissance*, s. 11.

216 Ullmann, *The Carolingian Renaissance*, s. 50, 79.

217 Ullmann, *The Carolingian Renaissance*, s. 85.

218 Moore, *A Sacred Kingdom*, s. 293.

219 Ullmann, *The Carolingian Renaissance*, s. 51.

220 Etienne Delaruelle, "En relisant le De institutione regia de Jonas d'Orléans. L'entrée en scène de l'épiscopat carolingien", *Mélanges d'histoire du Moyen Âge dédiés à la mémoire de Louis Halphen*, Paris: Presses Universitaires de France, 1951, s. 186-187.

221 Delaruelle, "En relisant le De institutione regia de Jonas d'Orléans", s. 189.

222 Delaruelle, "En relisant le De institutione regia de Jonas d'Orléans", s. 191.

rahip Orbaisli Gotescaicus (Gottschalk), dönemin diğer rahiplerine göre Augustinus'un aslına uygun bir yorumunu yapıyor; Kilise mensuplarının ve onların müttefiki olan dünyevi yöneticilerin İnsan Kenti'ne mensup olabileceklerini, dolayısıyla günahkâr olmalarının mümkün olduğunu hatırlatıyor ve egemen sınıflara yöneltilebilecek eleştirilerin önünü açıyordu.²²³ 830'lu yıllarda aristokrat ailelerden bazıları, imparator Dindar Louis'ye isyan ediyordu; kimi rahiplere bakılırsa bunlar, hükümdarın günahları nedeniyle Tanrı'nın gönderdiği ceza ve belalardı. Charlemagne döneminde hükümdarın baş destekçisi olan ruhban, kriz dönemlerinde hükümdarların tahttan indirilmelerini meşrulaştırıcı bir rol oynayabiliyordu.²²⁴ Bir yandan Dindar Louis'nin oğulları arasında ya da imparatorluk ile Sakson aristokratlar arasında 830'lu yıllar boyunca süren egemen sınıf içi mücadeleler, diğer yandan da 840'lı yıllarda gerçekleşen Viking akınları Karolenj Hanedanının zayıflamasına neden olmuştu; Frank Krallığı 843'te Louis'nin üç oğlu arasında paylaşılacaktı. Charlemagne'ın Batı Avrupa'da Roma İmparatorluğu'nu yeniden kurma girişimi başarısızlığa uğramıştı.

IX. yüzyılın ortasından itibaren Louis'nin Batı Frank kralı olan oğlu Kel Charles'ın hükümdarlık döneminde Roma Kilisesi ve Frank Krallığı arasında bir defa daha hegemonik blok kurulmuştu. Rheimsli Hincmar bu dönemde yazdığı metinlerle Frank kralına ideolojik destek verirken aynı zamanda onu yasalarla sınırlamaya çalışmıştı.²²⁵ Frank Krallığı'nda yaşayan İrlanda asıllı rahip Sedulius Scottus, II. Lothar için yazdığı *De rectoribus Christianis* (855-859, *Hristiyan Hükümdarlar Üzerine*) kitabında, rahiplerin öğütlerine kulak verseler dahi son sözü kendileri söyleyen kralları idealleştiriyordu.

Karolenj İmparatorluğu'nun bölünmesinden sonra X. yüzyılda Saksonya dukleri "Alman kralı" unvanını alacaklardı. Batı Roma'yı tekrar canlandırma çabası da Alman topraklarından çıkacaktı. I. Otto 962'de Alman ulusunun kutsal Roma imparatoru ilan edilmişti. Sonraları "Kutsal Roma Germen İmparatorluğu" adıyla bilinecek olan feodal yapı böylece kuruluyordu. Fransa'daysa Karolenj Hanedanının yerine yeni imparatorluk tarafından desteklenen Capet Hanedanı başa gelmişti. III. Otto, Kilise'yle iyi ilişkiler kurarak iktidarını pekiştirmişti.

Batı Avrupa'nın en batısına, Britanya'ya baktığımızda, kıtaya kıyasla çok daha farklı bir siyasal ideolojiyle karşılaşırız. *Beowulf* destanında (X. yüzyıl sonu-XI. yüzyıl başı) İskandinav kökenli Anglosakson krallık anlatısının

223 Matthew Bryan Gillis, *Heresy and Dissent in the Carolingian Empire: The Case of Gottschalk of Orbais*, Oxford: Oxford University Press, 2017.

224 Janet L. Nelson, *Politics and Ritual in Early Medieval Europe*, London: The Hambledon Press, 1986, s. 135.

225 Nelson, *Politics and Ritual in Early Medieval Europe*, s. 171.

izleri bulunur; bu destandaki krallıklar küçük ölçeklidir.²²⁶ Beowulf bir kral olarak halkının ihtiyacının farkındadır.²²⁷ Sakson döneminin *Froberboc* ve *Domboc* gibi yasa metinlerinde de dönemin İngiliz kraliyet ideolojisinin izlerini sürebiliriz. Her iki eserde de Anglosaksonların kralı Büyük Alfred (h. 886-899) Kral Süleyman'la kıyaslanır, yasanın önemi de yine Süleyman dönemi ve *Mezmurlar* referansıyladır Davut dönemi hatırlatılarak vurgulanır: Yazılı yasalar barışın ve mülkiyetin korunmasını sağlar. Yasaların uygulanmasında yerel lordların katılımı önemsense de yasa yapma, eninde sonunda hükümdarın işidir.²²⁸ Hükümdara verilen bu temel rol ve yasa yapımında ya da meşruiyet sağlamada din adamlarının pek rol oynamamaları, Anglosakson siyasal düşüncesini Batı Avrupa'dan ziyade Bizans gibi haraççı imparatorlukların düşüncesine yaklaştırır.²²⁹

Sonuç

Roma'nın yıkılmasından sonraki bin yıla yakın dönem boyunca hızla Hıristiyanlaşan Eski Roma topraklarına bir bütün olarak baktığımızda çıkarabileceğimiz ilk sonuç, tek bir "Hıristiyan siyasal düşüncesi"nin hiçbir zaman var olmadığıdır. Hıristiyan düşüncesi üzerine büyük genellemeler yapanlar kimi zaman "ilk günah" kavramına odaklanmış ve Hıristiyan siyasal düşüncesinin günahkâr insan önkabulünden kaynaklanan bir kötümserlik üzerine kurulu olduğunu iddia etmişlerdir. Kimi zaman papalığın merkezi rolüne dikkat çekilerek Eski Yunan ve Roma felsefi akımlarının Kilise hiyerarşisinin hakikat tekeli yüzünden unutulduğu söylenmiştir. Ancak bütün bu yorumlar, Hıristiyanlık öğretisinin ya da pratiğinin tek bir boyutunu bütün bir döneme genelleme eğilimi taşır ve siyasal düşünceler ile maddi üretim (bu dönem için egemen sınıf içi çatışmalar) arasındaki ilişkileri görmezden gelir.

"İlk günah" ve Hıristiyan öğretilerinde temellenen kötümser siyasal teorilerle başlayalım. Bu görüşün başlıca savunucusu olan Augustinus'un Batı Roma'nın çöküş yıllarında eser veren bir egemen sınıf ideoloğu olduğunu unutmamalıyız. O, insanların günahkârlığından kaynaklanan bir kötülük eğilimi olduğunu düşünerek bu dünya üzerinde kurtuluşu sağlayacak bir devleti ya da imparatoru reddediyor ve tek tek bireylerin vahiy sayesinde iyiliğe ve kurtuluşa yönelmelerini bekliyordu. Bu düşünce, sonraki yüzyıllarda pek de ilgi çekmeyecekti, çünkü egemen sınıfların böylesine kötümser bir fikirden ziyade bu dünyada düzenin, kurtuluşun ve mutluluğun mümkün olduğunu savunan bir

226 David Pratt, *The Political Thought of King Alfred the Great*, Cambridge: Cambridge University Press, 2007, s. 91.

227 Pratt, *The Political Thought of King Alfred the Great*, s. 158.

228 Pratt, *The Political Thought of King Alfred the Great*, s. 304, 341.

229 Pratt, *The Political Thought of King Alfred the Great*, s. 133.

düşünceye daha çok ihtiyacı vardı. Tam da bu nedenle Augustinusçuluğun pek çok açıdan zıddı olan Yeni Platonculuk bu dünyada mutluluğu ve iyi yönetimi mümkün gören teorileriyle kolayca yaygınlaşacaktı.

Kilise'nin Ortaçağ Avrupa'sındaki belirleyici rolüne gelince, bu üstünlüğün baştan itibaren var olmadığını ve Batı Avrupa'da zaman içinde inşa edildiğini hatırlamamız gerekir. Kilise'nin siyasal iktidar karşısında üstün bir konum elde etmesiyle ilgili sık sık kaynak gösterilen Papa Gelasius'un meşhur mektubu bile aslında bir zafer ilanı olmaktan ziyade bir mücadele metnidir: Batı Roma'daki emperyal iktidar boşluğunu kapatmaya çalışan Kilise, dünyevi yöneticiler karşısında bir çırpıda değil, bir dizi çatışmanın sonucunda üstünlüğünü ilan etmiş, entelektüel üretim alanında tekelleşmesi de yine belli bir süreç içinde mümkün olmuştur. Doğu Roma (Bizans) İmparatorluğu'ndaysa, imparatorlar Kilise karşısındaki üstün konumlarını Photios gibi patriklerin üstünlük iddialarına rağmen korumayı başarmışlardır.

Kaynaklar

- Agapetos, "Advice to the Emperor Justinian", *Three Political Voices from the Age of Justinian*, çev. Peter N. Bell, Liverpool: Liverpool University Press, 2009, 99-122.
- Anonim, "Dialogue on Political Science", *Three Political Voices from the Age of Justinian*, çev. Peter N. Bell, Liverpool: Liverpool University Press, 2009, 123-188.
- Augustinus, Aurelius, *De civitate Dei: "Tanrı Devleti'nden Seçme Parçalar"*, (haz.) Mete Tunçay, *Batı'da Siyasal Düşünceler Tarihi: Seçilmiş Yazılar: Eski ve Orta Çağlar*, İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2012, 367-390.
- Aurelius, Marcus, *Kendime Düşünceler*, çev. Yunus Emre Ceren, İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2019.
- Barlaam and Ioasaph, çev. G.R. Woodward, ve H. Mattingly, Cambridge, MA: Harvard University Press, 1937.
- Boethius, *Felsefenin Tesellisi*, çev. Çiğdem Dürüşken, İstanbul: Alfa Yayınları, 2017.
- Clemens, İskenderiyeli, "From Strömatis, Book I", (haz.) Oliver O'Donovan ve Joan Lockwood O'Donovan, *From Irenaeus to Grotius: A Sourcebook in Christian Political Thought, 100-1625*, Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company, 1999, 32-38.
- Codex: *The Code of Justinian*, çev. Samuel P. Scott, Cincinnati, 1932, https://droitromain.univ-grenoble-alpes.fr/Anglica/codjust_Scott.htm.
- Digesta: The Digest of Justinian: Volume I*, çev. Alan Watson, Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1998.
- Eisagoge. T: "Epanagoge'den Parçalar", (haz.) Ernest Barker, *Bizans Toplumsal ve Siyasal Düşünüşü*, çev. Mete Tunçay, Ankara: İmge Kitabevi, 1995, 103-109.
- Eusebios, "The Oration of Eusebius Pamphilus, in Praise of the Emperor Constantine. Pronounced on the Thirtieth Anniversary of His Reign", *Nicene and Post-Nicene Fathers, Series II, Volume I: Eusebius Pamphilus: Church History, Life of Constantine, Oration in Praise of Constantine*, (haz.) Philip Schaff, Grand Rapids: Christian Classics Ethereal Library, 2010, 1482-1544.
- Ioannes, Damaskoslu, "Kilise ve Devlet Üstüne Damaskos'lu Ioannes'in Görüşleri", (haz.) Ernest Barker, *Bizans Toplumsal ve Siyasal Düşünüşü*, çev. Mete Tunçay, Ankara: İmge Kitabevi, 1995, 99-100.

- Irenaeus, Lyonlu, "From *Against Heresies*, Book 5", (haz.) Oliver O'Donovan ve Joan Lockwood O'Donovan, *From Irenaeus to Grotius: A Sourcebook in Christian Political Thought, 100-1625*, Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company, 1999, 16-22.
- Iustinos, "From Justin's *First Apology*", (haz.) Oliver O'Donovan ve Joan Lockwood O'Donovan, *From Irenaeus to Grotius: A Sourcebook in Christian Political Thought, 100-1625*, Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company, 1999, 9-12.
- Iustinianos, *Institutiones*, çev. Ziya Umur, İstanbul: İstanbul Üniversitesi Yayınları, 1955.
- Khrysostomos, Ioannes, "The Homilies of St. John Chrysostom on Paul's Epistle to the Romans", *Nicene and Post-Nicene Fathers: Series I, Volume 11: Saint Chrysostom: Homilies on the Acts of the Apostles and the Epistle to the Romans*, (haz.) Philip Schaff, Grand Rapids: Christian Classics Ethereal Library, 2007, 604-997.
- Konstantinos Porphyrogenetos, "De Ceremoniis'in Prooimion'u", (haz.) Ernest Barker, *Bizans Toplumsal ve Siyasal Düşünüşü*, çev. Mete Tunçay, Ankara: İmge Kitabevi, 1995, 116-117.
- Lactantius, *Zalimlerin Ölümeleri Üzerine*, çev. Tuğçe Ünver, Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2021.
- Leôn ho Diakonos, *The History of Leo the Deacon: Byzantine Military Expansion in the Tenth Century*, çev. Alice-Mary Talbot ve Denis F. Sullivan vd., Washington, D.C.: Dumbarton Oaks Research Library and Collection, 2005.
- Lukianos, Samosatalı, *Gerçek Bir Hikâye*, çev. Emre Poyraz, İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2010.
- Lydos, Ioannes, *Peri Arkhon tes Romaion politeias*, III.30: "Bizanslı Bir Kamu Görevlisi ve Bilginin Meslek Yaşamı", (haz.) Ernest Barker, *Bizans Toplumsal ve Siyasal Düşünüşü*, çev. Mete Tunçay, Ankara: İmge Kitabevi, 1995, 87-90.
- Photios, "Photios'un Bulgaria Prensi Mikhael'e (I. Boris) Bir Hükümdarın Görevi Nedir? Konusunda Yazdığı Mektuptan Parçalar", (haz.) Ernest Barker, *Bizans Toplumsal ve Siyasal Düşünüşü*, çev. Mete Tunçay, Ankara: İmge Kitabevi, 1995, 124-127.
- Plotinos, *The Enneads*, (haz.) Lloyd P. Gerson, Cambridge: Cambridge University Press, 2018.
- Porphyrios, "On the Life of Plotinus and the Order of His Books", Plotinus, *Ennead, Volume I: Porphyry on the Life of Plotinus. Ennead I*, çev. A. H. Armstrong, Cambridge, MA: Harvard University Press - Loeb Classical Library, 1969, 1-90.
- Prokopios, *Bizans'ın Gizli Tarihi*, çev. Orhan Duru, İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2019.
- Prokopios, *İstanbul'da Iustinianus Döneminde Yapılar: Birinci Kitap*, çev. Erendiz Özbayoglu, İstanbul: Arkeoloji ve Sanat Yayınları, 1994.
- Sevillalı Isidorus, "From *Sentences*, Book 3", (haz.) Oliver O'Donovan ve Joan Lockwood O'Donovan, *From Irenaeus to Grotius: A Sourcebook in Christian Political Thought, 100-1625*, Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company, 1999, 206-209.
- Sevillalı Isidorus, *The Etymologies of Isidore of Seville*, çev. Stephen A. Barneyvd., Cambridge: Cambridge University Press, 2006.
- Studionlu Theodoros, "Ephesus'lu Theophilos'a Mektup", (haz.) Janet Hamilton vd., *Bizanslı Heretiklerin Tarihi: Bizans Dünyasında Hristiyan Düalist Heretikler (650-1405)*, çev. Barış Baysal, İstanbul: Kalkedon, 2010, 90.
- Synesios, *On Imperial Rule*, <http://www.livius.org/sources/content/synesius/synesius-on-imperial-rule/>.
- Tertullianus, "From *Apology*", (haz.) Oliver O'Donovan ve Joan Lockwood O'Donovan, *From Irenaeus to Grotius: A Sourcebook in Christian Political Thought, 100-1625*, Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company, 1999, 25-26.
- Themistius, "Oration 1: On Love of Mankind or Constantius", *Politics, Philosophy, and Empire in the Fourth Century: Select Orations of Themistius*, çev. Peter Heather ve David Moncur, Liverpool: Liverpool University Press, [347-350 c.] 2001, 78-96.

Bibliyografya

- Banaji, Jairus, *Agrarian Change in Late Antiquity: Gold, Labour, and Aristocratic Dominance*, Oxford: Oxford University Press, 2007.
- Banaji, Jairus, *Exploring the Economy of the Late Antiquity: Selected Essays*, Cambridge: Cambridge University Press, 2015.
- Barendse, R. J., "The Feudal Mutation: Military and Economic Transformations of the Ethnospere in the Tenth to Thirteenth Centuries", *Journal of World History*, 14(4), 2003, 503-529.
- Bloch, Ernst, *Umut İlkesi: Cilt 1*, çev. Tanıl Bora, İstanbul: İletişim Yayınları, [1959] 2007.
- Bradshaw, David, "The Presence of Aristotle in Byzantine Theology", (haz.) Anthony Kaldellis ve Niketas Siniossoglou, *The Cambridge Intellectual History of Byzantium*, Cambridge: Cambridge University Press, 2017, 381-396.
- Brakke, David, *Athanasius and the Politics of Asceticism*, Oxford: Clarendon Press, 1995.
- Breyfogle, Todd, "Citizenship and Signs: Rethinking Augustine on the Two Cities", (haz.) Ryan K. Balot, *A Companion to Greek and Roman Political Thought*, Sussex: Wiley-Blackwell, 2009, 501-526.
- Canning, Joseph, *A History of Medieval Political Thought, 300-1450*, London: Routledge, 2003.
- Coulton, G. G., *The Medieval Village*, Cambridge: Cambridge University Press, 2010.
- Dagron, Gilbert, *Empereur et prêtre: Etude sur le "césaropapisme" byzantin*, Paris: Gallimard, 1996.
- Deane, Herbert A., *The Political and Social Ideas of St. Augustine*, New York: Columbia University Press, 1963.
- Delaruelle, Etienne, "En relisant le De institutione regia de Jonas d'Orléans. L'entrée en scène de l'épiscopat carolingien", *Mélanges d'histoire du Moyen Âge dédiés à la mémoire de Louis Helphen*, Paris: Presses Universitaires de France, 1951, 185-192.
- Demacopoulos, George E., *The Invention of Peter: Apostolic Discourse and Papal Authority in Late Antiquity*, Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2016.
- Dillon, John, *The Middle Platonists, 80 B.C. to A.D. 220*, Ithaca: Cornell University Press, 1996.
- Donato, Antonio, *Boethius' Consolation of Philosophy as a Product of Late Antiquity*, London: Bloomsbury Academic, 2013.
- Dvornik, Francis, "Byzantine Political Ideas in Kievan Russia", *Dumbarton Oaks Papers*, 9/10, 1956, 73-121.
- Dyson, R. W., *St. Augustine of Hippo: The Christian Transformation of Political Philosophy*, London: Continuum, 2005.
- Fitch, Richard, "The Pelagian Mentality: Radical Political Thought in Fifth-Century Christianity", (haz.) Alexandre J. M. E. Christoyannopoulos, *Religious Anarchism: New Perspectives*, Cambridge: Cambridge Scholars Publishing, 2009, 2-29.
- Frend, W. H. C., *The Rise of the Monophysite Movement: Chapters in the History of the Church in the Fifth and Sixth Centuries*, Cambridge: Cambridge University Press, 1972.
- Fried, Johannes, *Donation of Constantine and Constitutum Constantini: The Misinterpretation of a Fiction and its Original Meaning*, Berlin: Walter de Gruyter, 2007.
- García Ruiz, M. Pilar, "Rethinking the Political Role of Pliny's *Panegyricus* in the *Panegyrici Latini*", *Arethusa*, 46(2), 2013, 195-216.
- Gillis, Matthew Bryan, *Heresy and Dissent in the Carolingian Empire: The Case of Gottschalk of Orbais*, Oxford: Oxford University Press, 2017.
- Green, Bernard, *The Soteriology of Leo the Great*, Oxford: Oxford University Press, 2008.

- Haldon, John F., *Byzantium in the Seventh Century: The Transformation of a Culture*, Cambridge: Cambridge University Press, [1990] 1997.
- Haldon, John F., *The State and the Tributary Mode of Production*, London: Verso, 1993.
- Hanak, Walter K., *The Nature and the Image of Princely Power in Kievan Rus', 980-1054: A Study of Sources*, Leiden: Brill, 2014.
- Heck, Gene W., *Charlemagne, Muhammad, and the Arab Roots of Capitalism*, Berlin: Walter de Gruyter, 2006.
- Hen, Yitzhak, "The Church in Sixth-Century Gaul", (haz.) Alexander Callander Murray, *A Companion to Gregory of Tours*, 2015, 232-255.
- Horkheimer, Max, "Bilim ve Bunalım Üzerine Notlar" [1932], *Geleneksel ve Eleştirel Kuram*, çev. Mustafa Tüzel, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2005, 9-15.
- Howard, Dick, *The Primacy of the Political: A History of Political Thought from the Greeks to the French and American Revolutions*, New York: Columbia University Press, 2010.
- Hurwitz, Ellen, "Metropolitan Hilarion's 'Sermon on Law and Grace': Historical Consciousness in Kievan Rus'", *Russian History*, 7(3), 1980, 322-333.
- Kaldellis, Anthony, "Aristotle's Politics in Byzantium", (haz.) Vassileios Syros, *Well Begun is Only Half Done: Tracing Aristotle's Political Ideas in Medieval, Arabic, Syriac, Byzantine, and Jewish Sources*, Tempe: ACMRS, 2011, 121-143.
- Kaldellis, Anthony, *Procopius of Caesarea: Tyranny, History, and Philosophy at the End of Antiquity*, Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2004.
- Kaldellis, Anthony, "Republican Theory and Political Dissidence in Ioannes Lydos", *Byzantine and Modern Greek Studies*, 29(1), 2005, 1-16.
- Kaldellis, Anthony, *The Byzantine Republic: People and Power in New Rome*, Cambridge, MA: Harvard University Press, 2015.
- Kapust, Daniel, "Tacitus and Political Thought", (haz.) Victoria Emma Pagán, *A Companion to Tacitus*, Malden: Wiley-Blackwell, 2012, 504-528.
- Lemerle, Paul, *Le premier humanisme byzantin: Notes et remarques sur enseignement et culture à Byzance des origines au Xe siècle*, Paris: PUF, 1971.
- Liebeschuetz, J. H. W. G., *Ambrose and John Chrysostom: Clerics between Desert and Empire*, Oxford: Oxford University Press, 2011.
- Lloyd, Genevieve, *Erkek Akıl: Batı Felsefesinde "Erkek" ve "Kadın"*, çev. Muttalip Özcan, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2015.
- Lunn-Rockliffe, Sophie, *Ambrosiaster's Political Theology*, Oxford: Oxford University Press, 2007.
- Magdalino, Paul, "Basileia: The Idea of Monarchy in Byzantium, 600-1200", (haz.) Anthony Kaldellis ve Niketas Siniosoglou, *The Cambridge Intellectual History of Byzantium*, Cambridge: Cambridge University Press, 2017, 577-598.
- Magdalino, Paul, "Knowledge in Authority and Authorised History: The Imperial Intellectual Programme of Leo VI and Constantine VII", (haz.) Pamela Armstrong, *Authority in Byzantium*, Farnham: Ashgate Publishing, 2013, 187-209.
- Markus, R. A., *Gregory the Great and his World*, Cambridge: Cambridge University Press, 1997.
- Moles, J. L., "The Cynics and Politics", (haz.) André Laks ve Malcolm Schofield, *Justice and Generosity: Studies in Hellenistic Social and Political Philosophy: Proceedings of the Sixth Symposium Hellenisticum*, Cambridge: Cambridge University Press, 1995, 129-158.
- Moore, Michael Edward, *A Sacred Kingdom: Bishops and the Rise of Frankish Kingship, 300-850*, Washington, D.C.: The Catholic University of America Press, 2011.
- Moss, Yonatan, *Incorruptible Bodies: Christology, Society, and Authority in Late Antiquity*, Oakland: University of California Press, 2016.

- Nederman, Cary J., "There Are No 'Bad Kings': Tyrannical Characters and Evil Counselors in Medieval Political Thought", (haz.) Nikos Panou ve Hester Schadee, *Evil Lords: Theories and Representations of Tyranny from Antiquity to the Renaissance*, Oxford: Oxford University Press, 2018, 137-156.
- Nelson, Janet L., *Politics and Ritual in Early Medieval Europe*, London: The Hambledon Press, 1986.
- O'Meara, Dominic J., *Platonopolis: Platonic Political Philosophy in Late Antiquity*, Oxford: Oxford University Press / Clarendon Press, 2003.
- Pratt, David, *The Political Thought of King Alfred the Great*, Cambridge: Cambridge University Press, 2007.
- Reydam-Schils, Gretchen, "Social Ethics and Politics", (haz.) Marcel van Ackeren, *A Companion to Marcus Aurelius*, Malden: Blackwell, 2012, 437-452.
- Reydellet, Marc, *La royauté dans la littérature latine de Sidoine Apollinaire à Isidore de Séville*, Roma: Ecole française de Rome Palais Farnèse, 1981.
- Riedel, Meredith L. D., *Leo VI and the Transformation of Byzantine Christian Identity: Writings of an Unexpected Emperor*, Cambridge: Cambridge University Press, 2018.
- Runciman, Steven, *The Byzantine Theocracy*, Cambridge: Cambridge University Press, 1977.
- Salzman, Michele Renee, *The Making of a Christian Aristocracy: Social and Religious Change in the Western Roman Empire*, Cambridge, MA: Harvard University Press, 2002.
- Seidler, Grzegorz Leopold, *Doğu'da Siyasal Düşünce: Doğu Dünyasının Ortaya Çıkışı*, çev. Mete Tunçay, İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, [1968] 2020.
- Simon, Dieter, "Legislation as Both a World Order and a Legal Order", (haz.) Angeliki E. Laiou ve Dieter Simon, *Law and Society in Byzantium: Ninth-Twelfth Centuries*, Washington, D.C.: Dumbarton Oaks Research Library and Collection, 1994, 1-25.
- Stark, Judith Chelius, "Augustine on Women: In God's Image, but Less So", (haz.) Judith Chelius Stark, *Feminist Interpretations of Augustine*, University Park: The University of Pennsylvania Press, 2007, 215-241.
- Tigar, Michael E., *Kapitalizmin Yükselişi ve Hukuk*, çev. Onur Karahanoğulları, Ankara: Epos Yayınları, 2016.
- Ullmann, Walter, *The Carolingian Renaissance and the Idea of Kingship: The Birkbeck Lectures 1968-9*, London: Methuen & Co Ltd., 1969.
- Watts, Edward J., *Hypatia: The Life and Legend of an Ancient Philosopher*, Oxford: Oxford University Press, 2017.
- Wickham, Chris, *Framing the Early Middle Ages: Europe and the Mediterranean, 400-800*, Oxford: Oxford University Press, 2005.
- Williams, George Huntston, "Christology and Church-State Relations in the Fourth Century", *Church History*, 20(3), 1951, 3-33.
- Wood, Ellen Meiksins, *Yurttaşlardan Lordlara: Eskiçağlardan Ortaçağlara Batı Siyasal Düşüncesinin Toplumsal Tarihi*, çev. Oya Köymen, İstanbul: Yordam Kitap, 2009.
- Wood, Jamie P., *The Politics of Identity in Visigothic Spain: Religion and Power in the Histories of Isidore of Seville*, London: Brill, 2012.
- Wood, Philip, *"We have no king but Christ": Christian Political Thought in Greater Syria on the Eve of the Arab Conquest (c.400-585)*, Oxford: Oxford University Press, 2011.

ASYA'NIN HARAÇÇI İDEOLOJİLERİ (II.-XI. YÜZYIL)



II.-XI. yüzyıllar arasında Asya'daki siyasal ve toplumsal dinamiklere dair bir genelleme yapmak güçtür. Bu geniş alanda kurulmuş pek çok haraççı krallık farklı gelişme çizgileri izliyordu. Bunların arasında ticaret yolları üzerinden kurulan bağlar entelektüel etkileşimleri de kolaylaştırıyordu: M.Ö. II. yüzyıldan beri Çin'i Orta Asya'nın pek çok kentiyle ve İran topraklarıyla bağlayan İpek Yolu hem değerli malların hem de sanatsal motiflerin, fikirlerin ve inançların uzak mesafeler arasında dolaşımını sağlıyordu. Hint altkıtasının çeşitli krallıklarıyla Çin ve İran arasında kurulan ilişkiler de bu fikir ve inanışların dolaşımını kolaylaştırıyordu.

Üretim biçimi açısından bu dönem boyunca Asya'ya baktığımızda haraççı üretim tarzının başatlığını koruduğunu görürüz. Çin'de, Hindistan'ın çeşitli bölgelerinde ve İran'da siyasal tahakküm, askerî güç ve iktisadi sömürü egemen sınıfın elinde yoğunlaşıyordu, bu egemen sınıf geniş bir üreticiler kitlesinden haraç alıyor, bu kitleye askerî koruma ve üretimi kolaylaştırıcı destek (örneğin sulama kanalları) sağlıyordu. Büyük imparatorlukların yıkıldığı ve görece bir siyasal parçalanmanın gerçekleştiği dönemlerde de bu esas değişmiyordu. Elbette haraççı üretim tarzı farklı toplumsal formasyonlarda farklı özellikler kazanıyordu: İmparatorluklarda merkezi hanedan kimi askerî-iktisadi işlevleri yerel görevlilere devredebiliyordu ya da kimi örneklerde kentler büyük bir güce kavuşup bu haraççı üretim tarzının içinde basit meta üretimi alanları oluşturabiliyordu.

İdeolojik açıdan baktığımızda da büyük bir çeşitlilikten bahsedebiliriz. Çin'de III. yüzyıldan VI. yüzyıla uzanan, Hân ve Táng hanedanlarının arasında dönem bir siyasal parçalanma dönemi, ancak Batı Roma'dakinden ve Hindistan'dakinden farklı olarak bu süreçte kentler varlıklarını korumuştur: Yangtze havzasında ticaret ve zanaatkârlıktan beslenen kentler gelişmeye devam edecekti. Budizm, Konfüçyüsçülük ve Daoizm gibi akımlar bu gelişen kentlerde büyük bir üretkenliğe kavuşacaktı. Doğu ve Güneydoğu Asya'daki pek çok krallık, Çin'i resmi ideoloji ve hukuk alanında bir model olarak takip etmişti.

Hindistan'da Maurya imparatorluk dönemi kısa sürmüştü. Maurya Hanedanının gücünü yitirmesinden sonra Ganj vadisinde merkezî bir krallık kurulmamış, buna karşılık Kuzey Hindistan'da Kuşanlar, Orta Hindistan'daysa Sâtavâhana Hanedanı uzunca bir süre hüküm sürmüştü. Kuzeyde hüküm süren, Roma'nın yıkıldığı sıralarda gücünün doruğunda olan Begram (gün. Afganistan) merkezli Kuşan İmparatorluğu'nun en güçlü hükümdarlarından Kaņişka, Budizmi desteklemiş, hatta Yunan dini ve Zerdüştlük arasında bağlantılar kurmuştu.¹ Kuşanlar hem *devaputra* (tanrı oğlu) unvanını hem de *basileus* gibi Yunanca hükümdarlık terimlerini kullanıyordu.² Kuşan Hanedanının III. yüzyılın sonunda gücünü yitirmesiyle uzun mesafeli (örneğin Batı Roma'yla yapılan) ticaret sona ermişti. Batı Roma'dakine benzer bir parçalanma süreci yaşanmış, kentler önemini yitirirken tarımsal üretim yapılan alanlarda küçük devletler kurulmuştu. Gupta Hanedanı görece merkezî bir devlet teşkil etse de bu uzun soluklu olmayacaktı. Hindistan'da *brâhmaṇ*'ların Budizme karşı başarılı bir mücadele yürütmesinden kaynaklanan ideolojik canlılık, pek çok siyasal düşünce metninin de üretilmesini sağlamıştı.

Sasani İmparatorluğu bu dönemin en uzun soluklu Asya imparatorluğuydu. Hanedan hem Orta Asya'nın güçlü kentlerinden hem de nüfuzlu bir aristokratlar sınıfından destek alıyordu; giderek etki kazanan Zerdüştcü rahipler de egemen sınıf ittifakının önemli bir parçasıydı. Ancak ilerleyen sayfalarda görebileceğimiz gibi Sasani İmparatorluğu da, Asya'nın diğer devletleri de durağanlıktan son derece uzaktı ve bazen köylü, bazen de kentli isyancılar egemen sınıfa karşı mücadele yürütüyorlardı.

1. Krallar ile *Brâhmaṇ*'ların İttifakı: Hindistan ve Angkor

Bu topraklarda Budizmin yeni bir yorumu (Mahâyâna) gelişecek, ancak zamanla *brâhmaṇ*'lar güçlerini yeniden toplayacak ve bir Hindu reaksiyonu başlatacaklardı. II. yüzyıldan itibaren Hint altkıtasının çeşitli bölgelerinde kurulan krallıklarda hükümdarlar tanrılaştırılmıştı: Orta Hindistan'ın Sâtavâhana kralları, kimi dönemlerde *brâhmaṇ* olduklarını iddia edip *kṣatriya*'ları hor görüyor,³ kimi dönemlerde de tanrılarla karşılaştırılıyorlardı. Ancak bu tanrılaştırmanın, merkezî krallığın fiili güçsüzlüğünü perdelemek için kullanılmış olabileceğini unutmamak gerekir: Sâtavâhana krallığı ademimerkeziyetçi bir krallıktı.

1 Frederick S. Starr, *Kayıp Aydınlanma: Arap Fetihlerinden Timur'a Orta Asya'nın Altın Çağı*, çev. Yusuf Selman İnanç, İstanbul: Kronik Kitap, 2019, s. 137.

2 Ram Sharan Sharma, *Aspects of Political Ideas and Institutions in Ancient India*, s. 384; Starr, *Kayıp Aydınlanma*, s. 102-103.

3 Carla M. Sinopoli, "On the Edge of Empire: Form and Substance in the Satavahana Dynasty", (haz.) Susan E. Alcock, Terence N. D'Altroy, Kathleen D. Morrison ve Carla M. Sinopoli, *Empires: Perspectives from Archaeology and History*, Cambridge: Cambridge University Press, 2001, s. 175.

a. Mahâyâna Budizmi'nin Doğuşu ve Etkisi

Budizmin bir yorumu olan Mahâyâna (Büyük Araç), I.-II. yüzyıllarda Sâtavâhana Krallığı'nda (son dönemlerde çokça eleştirilen daha eski bir hipoteze göre de kuzeyde, Keşmir'de) ortaya çıkmış, sonraları hızlıca Hindistan'da genel bir etki alanı oluşturmıştı. Bundan sonra Budizm, Theravâda (Eskiler Okulu) ve Mahâyâna olmak üzere iki temel hat üzerinden geliyecekti. Theravâda erken dönem Budist metinlere büyük ölçüde sadık kalan bir okuldu. Mahâyâna düşünürleri zıtların birliği ve her şeyin kendi karşısına dönüşmesi üzerine düşünüyorlardı. Kurtuluş fikri konusunda iki Budizm okulu arasında farklar ortaya çıkıyordu: Theravâda mensupları manastırlarda inzivaya çekilerek kurtuluşa ulaşmaya çabalarken, Mahâyâna Budizmi'nde kurtuluş küçük bir rahipler topluluğuyla sınırlı tutulmuyor, her birey ve tüm halk için mümkün hale geliyordu. Erken dönem Mahâyâna düşünürleri, bireylerin Amitâbha gibi Buddha'lar üzerine düşünerek, onların "Buddha alanına/ülkesine" (*buddhakṣetra*) ulaşarak kurtuluş yaşayabileceklerine inanıyordu; daha sonraları Arı Ülke Budizmi olarak bilinecek olan Mahâyâna yorumu, II. yüzyılın Amitâbha kültünden geliyecekti.⁴

Mahâyâna Budistleri, geleceğin Buddha'larını (şimdinin *bodhisattva*'larını; Buddha adaylarını) bu dünyanın acılarından tüm insanlığı kurtaracak birer kurtarıcı olarak görüyorlardı. Bu, dönemin feodal toplum ve siyaset anlayışına da uygun bir inanç sistemiydi: *bodhisattva*'lar kral, efendi ve toprak sahipleri gibi tasavvur ediliyordu.⁵ Yönetici sınıf ideologları, bu öğretilerden hareketle, hükümdarların *bodhisattva*'ları örnek aldıklarını iddia edecekti. Aynı öğreti alt sınıfların isyan ideolojisine dönüştüğündeyse var olan hükümdarların *bodhisattva* olmadığını söyleyen isyan önderleri, bir kurtarıcı beklentisiyle kitleleri harekete geçirecekti. Yine de Budizm halen kentli küçük topluluklar arasında yaygındı ve henüz köylülerce tam anlamıyla benimsenmemişti. Mahâyâna Budizmi erken dönemlerde (tıpkı eski Budist öğretisi gibi) yaratıcı bir Tanrı fikrine yer vermese de zamanla yerel tanrılar bu inanışa dahil edilecek, Buddha'ların tanrılaştırılması yoluna gidilecek, bilinç maddeye öncel ve üstün kabul edilecekti.

Sâtavâhana Krallığı'nda yaşayan Budist düşünür Nāgārcuna önemli çalışmalarını 180'li yıllarda kaleme almıştı. İlk dönem Budist metinlerinde karşımıza çıkan bir çabayı sürdürüyor, pek çok var olanı bir araya getiren bütünlük üzerine düşünüyor, başka Budistler gibi o da bunu şeylerin gerçek doğası (*dharmatā*) olarak anlıyordu. Biz, bunu, görünen gerçeklikle yetinmeyip özü

4 Galen Amstutz, "The Politics of Pure Land Buddhism in India", *Numen*, 45(1), 1998, 69-96.

5 A. K. Warder, "Feudalism and Mahayana Buddhism", (haz.) Ram Sharan Sharma ve Vivekanand Jha, *Indian Society: Historical Probing: In Memory of D. D. Kosambi*, New Delhi: People's Publishing House, 2013, s. 174.

arama ve o özü çeşitli unsurların karşılıklı ilişkisinde ve bütünlüğünde bulma çabası olarak görebiliriz. Ancak Nāgārcuna, buradan hareketle, tek tek şeylerin kendilerine has bir varoluşları olmadığını da söylüyordu, bu durumda her şey bir boşluk ya da yokluktan (*śūnyatā*) ibaret hale geliyordu. Bir tür mantıksal operasyonla öz-görünüm ilişkisinde özün-bütünlüğün önemine ve salt fenomenlere (tekil unsurlara) bakmanın yetersizliğine dikkat çekerken, fenomenler dünyasını, yani somut gerçekliği “yokluk” olarak nitelemişti. Buddha, bu dünyanın varlık ve yokluk ikiliğinden çıktığını söylemişti, Nāgārcuna’ysa varlık ve yokluk arasında bir seçim yapma ihtiyacı duyuyor ve yokluğu merkeze koyuyordu.⁶ Bu, sonraları sanılacağı gibi nihilist bir fikir değildi, Nāgārcuna hiçbir şeyin var olmadığını iddia etmiyordu, onun amacı daha ziyade gerçeğin tanımlanamaz olduğunu, mutlak gerçeğin insan zihnince kavranamaz olduğunu söyleyip var olanların göreliliğini vurgulamaktı. Ancak nesnel gerçekliği pek önemsemeyip sınırlı zihin teorileriyle yetinmesi ve gerçekliği “yokluk” olarak tanımlayıp mistifiye etmesi, sonraları ondan etkilenen Mahāyāna düşünürlerinin dünyanın gerçekliğini reddedip her şeyi zihne indirgeyen fikirlerine ilham kaynağı olacaktı.⁷ Onun siyasete dair görüşlerinin ayrıntılarına ise sahip değiliz. Ancak iki önemli eserini (*Suhrilekkha: Dosta Mektup; Ratnāvali: Değerli Çelenk*) Sātāvāhana kralına hitaben kaleme alması, sarayla iyi ilişkiler içinde olduğunu düşündürmektedir. Bu eserlerde, erken dönem Budist öğretiden pek farklı olmayan genel ahlak öğretileri yer alıyordu: Nāgārcuna, krala, *dharmal*/*dharma* ile yönetmesini öğütlemiş ve dünyevi başarıların da ancak bu şekilde gelebileceğini belirtmişti.⁸

III.-IV. yüzyıllarda çok sayıda Hint krallığı arasında uzun mücadeleler yaşanıyordu. Brahmanizm ve Śramaṇa akımları (Cainler ve Budistler gibi münzevi topluluklar) önemlerini koruyordu. Mahāyāna’nın en politik metinlerinden *Suvarṇaprabhāsa sūtra* (III.-IV. yüzyıl, *Altın Işık Sūtrası*), Budizmin haraççı devletlere uyarlanması için iyi bir örneğidir. Metinde hükümdar “tanrının oğlu” olarak adlandırılıyordu, göreviyse krallığındaki kötülöklere son vermektir. Bunu başaramayan hükümdarların krallıklarında *brāhmaṇ*’lar da vezirler de *dharma*’dan uzaklaşacaktı. Hükümdarın kendi hareketlerinin kötü olma olasılığı da vardı ve bu durumlar için metnin yazarı görünürde gayet sert bir çağrı yapıyordu: Kral gerekirse yaşamından vazgeçebilmeli, *dharma*’yıysa

6 Debiprasad Chattopadhyaya, *Indian Atheism: A Marxist Analysis*, New Delhi: People’s Publishing House, [1969] 2012, s. 123.

7 Debiprasad Chattopadhyaya, *What Is Living and What Is Dead in Indian Philosophy*, New Delhi: People’s Publishing House, 1993, s. 24-27; Y. Balaramamoorthy, “Budist Felsefe”, *Budizm ve Felsefe*, çev. Sibel Özbudun, İstanbul: Toplumsal Dönüşüm Yayınları, 1998, s. 56-58.

8 A. K. Warder, *Indian Buddhism*, Delhi: Motilal Banarsidass, [1970] 2004, s. 357; Matthew J. Moore, *Buddhism and Political Theory*, Oxford: Oxford University Press, 2016, s. 37-38.

hiçbir koşulda terk etmemeliydi.⁹ Ancak *dharma*'yı terk eden krallar için herhangi bir yaptırım öngörülmediğinden bu sözler bir temenni niteliğindeydi ve uygulamada kralı sınırlamak için bunları kullanmak mümkün değildi.

Hindistan'ın kuzeyinde Mahāyāna Budizmi giderek önem kazanırken, Sri Lanka'daki Budist Anurādhapura Krallığı'nda hem Theravāda hem de Mahāyāna yorumları yaygındı. Anurādhapura kentinde inşa edilen görkemli *stupa*'lar hem Budizmin hem de krallığın zaferini ilan etme işlevi görüyordu. III. yüzyıldan itibaren siyasal iktidarın meşrulaştırılmasında Mahāyāna'ya başvurulmuş, hükümdarlar *bodhisattva* unvanıyla anılmış, yani Buddha'nın enkarnasyonlarından biri olarak gösterilmişlerdi.¹⁰ Mahāyāna'da hem Buddha'ya hem de *bodhisattva*'lara tanrısal özellikler atfedildiğinden bu yol- la krallar da tanrısal bir düzleme yerleştirilmiş oluyordu. Theravāda yorum- larındaysa erken dönem Budizmin dünyevi krallık anlayışı sürdürülüyordu: V. Yüzyılda, muhtemelen Hindistan'da doğup yaşamının önemli bir kısmını Anurādhapura'da geçiren, zamanla Theravāda'nın en etkili yorumcularından biri olan rahip Buddhaghosa, *Visuddhimagga* (Saflik Yolu) adlı eserinde Mahā- Sammata öyküsüyle Buddha'nın yaşamını birleştiriyordu: Bu yeni anlatıya göre ilk hükümdar, bir *bodhisattva*'ydı.¹¹ Ancak Buddhaghosa, Mahāyāna ra- hipleri kadar ileri gitmemiş, hükümdarı tanrısallaştırmamış, Mahā-Sammata ve tüm diğer ünlü kralların ölümlü olduğunu hatırlatma gereği duymuştu.¹² Buddhaghosa'nın pek çok çıkarımı gibi krallık üzerine yorumu da Theravāda Budizmi'nin etkili olduğu ülkelerde gücünü koruyacaktı. Yine V. yüzyılda Sri Lanka'da yazılan *Mahāvamsa*'da (*Büyük Vakayiname*), bu krallığın tari- hi, hem mitolojik bir öykü üzerinden tanrılara dayandırılmış hem de Buddha ve Aśoka'yla Anurādhapura kralları arasında doğrudan bağlantılar kurularak krallığın dinsel meşruiyeti güçlendirilmişti.

b. Hindu Reaksiyonu ve Büyük Hint Destinleri

Budizmin Hint yarımadası ve Sri Lanka'daki bu gelişimine paralel ola- rak bir Hindu reaksiyonu da gelişmişti. *Manu Dharmaśāstra*'sına benzer hukuki metinler birbiri ardına kaleme alınıyordu; bu dönemlere tarihlenen *Yajñavalkyasmṛiti* ve *Nāradaśmṛiti* gibi *dharmaśāstra*'lar sonraki yüzyıllar boyunca etkili olacaktı. Bunlar II.-V. yüzyılların toplumsal dönüşümünü de

9 *Suvarṇabhāsa Sūtra: Altın Işık Sūtrası*, çev. Korhan Kaya, İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Ya- yınları, 2020, bl. 6, s. 33-53; bl. 12, s. 77-83.

10 Yabuuchi Satoko, "The Ideal of the Bodhisattva King in Sri Lanka and the Reform of the Sangha", *Journal of Indian and Buddhist Studies*, 55(3), 2007, s. 1136.

11 Bhadantācariya Buddhaghosa, *The Path of Purification: Visuddhimagga*, çev. Nānamoli Himi, Kandy: Buddhist Publication Society, 2010, XIII.54, s. 412; ayrıca bkz. Moore, *Buddhism and Political Theory*, s. 34. Krş. *The Long Discourses of the Buddha: A Translation of the Dīgha Nikāya*, 27.20-21.

12 Buddhaghosa, *The Path of Purification: Visuddhimagga*, VIII.17, s. 228.

yansıtıyordu; örneğin *Manu Dharmaśāstrası* döneminden farklı olarak bunların yazıldığı dönemde kölelik kurumu zayıflamış, bu arada Sātavāhana döneminde yerel güç sahiplerine toprak ve idari yetki verilmesiyle Batı Avrupa feodalizmini anımsatan bir üretim biçimi gelişmişti.¹³ *Rāmāyaṇa*, *Mahābhārata*, *Pañcatantra* ve *Purāṇa*'lar gibi Hinduizm açısından kilit önem taşıyan metinler I.-VII. yüzyıllar arasında şekillenecekti.

Tam olarak ne zaman yazıldığı bilinmese de I.-II. yüzyıllara ait olduğu tahmin edilen *Bhagavad-Gītā* (*Tanrı'nın Şarkısı*) da bu dönemin metinleri arasında ele alınabilir. *Mahābhārata* destanının içinde yer alan bu şiir, Arjuna ve tanrı Krişṇa arasındaki bir diyalog üzerine kurulmuştur. Şiir, *Upaniṣad* döneminin *Brahman* anlayışının devamı niteliğindeki idealist kozmolojik fikirlerin yanı sıra toplumsal-siyasal fikirler de içeriyordu. Başlıca gerilim, Arjuna'nın bağlı olduğu kabile-klan aidiyetini temel alan, Veda döneminden kaynaklanan ahlak anlayışı (*kula-dharma*, klan *dharma*'sı)¹⁴ ve Krişṇa'nın savunduğu yeni bir ahlak/*dharma* tanımı arasındaydı. Krişṇa'nın anlayışında klan aidiyetinden ziyade her bir *varṇa*'nın kendi faaliyet, görev ve sorumluluklarını yerine getirdiği bir sisteme bağlılık esastı.¹⁵ Sonraki dönemlerin (Gāndhī başta olmak üzere) hümanist yorumcuları *Bhagavad-Gītā*'yı eşitlikçi bir yöne çekmeye çalışsalar da metindeki derin kast ayrımı aşikârdı: *Varṇa*'ların birbirine karışmasının felaketler getireceği çeşitli defalar açıkça söyleniyordu.¹⁶ Zekânın duyuları denetlemesinden, hatta işgal etmesinden bahsedilerek¹⁷ zihin-beden ikiliği bir defa daha zihin lehine kuruluyor, saf bilgiyi elde edenlerin yüceliği övülüyordu.¹⁸ Metinde Krişṇa kadınların, *vaiśya*'ların ve *śūdra*'ların kendisine sığındıklarında nihai amaca ulaşacaklarını söylese de¹⁹ bu onların bu dünyada kurtuluşunun mümkün olduğu anlamına gelmiyordu. Her bir *varṇa*'nın kendine özgü görevleri (*karma*'ları) vardı, *brāhmaṇ*'larıinki bilgelik, *kṣatriya*'larıinki cesaret ve güç, *vaiśya*'larıinki tarım, hayvancılık ve ticaret, *śūdra*'larıinkiye el emeğiydi;²⁰ *varṇa*'ların birbirlerine karışmaları ve birbirlerinin işlerini yapmaları engellendiğinden elbette bir *śūdra*'nın en yüce iş olan zihinsel işlerle ilgilenmesi beklenemezdi.

13 Sharma, *Aspects of Political Ideas and Institutions in Ancient India*, s. 378 vd.

14 *Bhagavad-Gītā*: "The Bhagavadgita", V. M. Mohanraj, *The Warrior and the Charioteer: A Materialist Interpretation of the Bhagavadgita*, New Delhi: LeftWord, 2005, 1.40.

15 V. M. Mohanraj, *The Warrior and the Charioteer: A Materialist Interpretation of the Bhagavadgita*, New Delhi: LeftWord, 2005, s. 61-74; S. G. Sardesai, "The Riddle of the Geeta", *Marxism and the Bhagavad Gita*, New Delhi: People's Publishing House, 2012.

16 *Bhagavad-Gītā*, 1.42-43.

17 *Bhagavad-Gītā*, 2.65-66, 2.69-71, 3.42.

18 *Bhagavad-Gītā*, 4.38.

19 *Bhagavad-Gītā*, 9.32.

20 *Bhagavad-Gītā*, 18.41-44.

Upaniṣad'lar gibi *Bhagavad-Gītā* da soyutlama düzeyi güçlü bir metindi. Ancak bu dönemde, spekülâtif düşünce boyutu daha geri planda olan ve öyküler üzerinden dini (bazen de felsefi) kavramları açıklayan metinlerin sayısı da son derece fazlaydı. Önceki yüzyıllardan kalma sözlü öykülerin derlenmesiyle, muhtemelen M.S. III. yüzyılda şekillenen, sonraları da eklemelerle genişlemeye devam eden *Rāmāyaṇa* destanını bu noktada inceleyebiliriz. Destanda, Kuzey Hindistan krallıklarından Kosala'nın hükümdar ailesinden bir prens olan Rāma'nın öyküsü anlatılır. Destanda anlatılan toplumda haraççı üretim tarzı egemendir ve krallık bu toplumun ayrılmaz bir parçasıdır. Destanın başlıca kahramanı Rāma, tanrı Viṣṇu'nun avatarlarından biridir, ideal bir oğul, kardeş, koca, ve yöneticidir.²¹ Ahlaka ve *dharma*'ya tabidir, halkının iyiliğini düşünür. Eşi Sītā, dönemin ideal kadınının özelliklerini taşır: İffetli, bağımlı ve yumuşak sözlüdür.²² Rāma'nın düşmanı Rāvaṇa'ysa güneyde, Sri Lanka'da hüküm süren iblisler kralıdır, maddi dünyanın çekiciliğine kapılmıştır.²³ Kitabın sonlarına doğru Rāma, uzun bir sürgün döneminden sonra krallığın başına geçer, destanda kısa bir ütopya anlatılır: Rāma *dharma*'yla yönetir ve hiçbir kurban törenini aksatmaz, onun hükümdarlığında hiçbir dul kadın ağlamaz, kimse yırtıcı hayvanlardan ve hastalıklardan korkmaz, haydutlar yoktur, kimse kimseye zarar vermez. İnsanlar kendi görevlerini yaparlar ve bolluk içinde yaşarlar.²⁴ *Rāmāyaṇa*'nın hem *Arthaśāstra*'yla hem de *Bhagavad-Gītā*'yla paylaştığı ortak politik temalar vardır: *Dharma*'nın *kāma* ve *artha*'yla ayrılmaz bağlarla bağlı olduğunun söylenmesi Kautilya'nın kitabıyla; zihnin denetleyiciliğine vurgu yapılması ve zihin-beden hiyerarşisinin, sorgulanamaz bir *varṇa* sistemiyle beraber, zihinsel emeğin bedensel emeğe tahakkümüyle somutlanması ise *Bhagavad-Gītā*'yla ortak bir temadır.²⁵

Gupta Hanedanının IV. yüzyılın ortalarında diğer krallıklar üzerinde egemen olup imparatorluk kurmasıyla birlikte siyasal parçalanma dönemi kısa bir süreliğine de olsa son bulacaktı. Guptalar, Maurya sonrası dönemde gelişen, hükümdarı tanrılarla karşılaştırma pratiklerini devralmış, ayrıca hükümdarlar üzerinde hüküm sürmekle övünerek bir emperyal ideoloji benimsemişlerdi.²⁶ Ancak bu övücün arka planında fiili bir ademimerkeziyetçilik vardı: Gupta

21 Robert P. Goldman ve Sally J. Sutherland Goldman, "Rāmāyaṇa", (haz.) Sushil Mittal ve Gene Thursby, *The Hindu World*, New York: Routledge, 2004, s. 84.

22 Goldman ve Sutherland Goldman, "Rāmāyaṇa", s. 86.

23 V. R. Mehta, *Foundations of Indian Political Thought: An Interpretation (From Manu to the Present Day)*, New Delhi: Manohar, 2015, s. 42.

24 *Rāmāyaṇa*, Yuddha-kāṇḍa /V.116.84-90.

25 *Rāmāyaṇa*, Ayodhyā-kāṇḍa/II.47.13, *Rāmāyaṇa: Book Two: Ayodhyā*, çev. Sheldon I. Pollock, New York: New York University Press, 2005; Mehta, *Foundations of Indian Political Thought*, s. 46; Goldman ve Sutherland Goldman, "Rāmāyaṇa", s. 85.

26 Sharma, *Aspects of Political Ideas and Institutions in Ancient India*, s. 384, 386.

imparatoru bir krallıklar konfederasyonu üzerinde hüküm sürüyordu ve bu imparatorlukta *brāhman*’lar egemen sınıflar blokunun ağırlıklı bileşeni idi; bu açıdan Gupta dönemi, Maurya döneminin merkezietçi ve *kṣatriya*’ların başkını olduğu sisteminden farklıydı.²⁷ Gupta Hanedanının yükselişinden hemen önce başlayan ve Gupta döneminde devam eden edebî-entelektüel canlanma esnasında *brāhman*’ların üstünlüğünü anlatan eserlerin verilmesi de bu dönemin egemen sınıflar blokunda *brāhman*’ların taşıdığı önemin bir sonucuydu.

Bu dönemin en önemli edebî olaylarından biri *Mahābhārata*’nın derlenmesidir.²⁸ Tıpkı *Rāmāyaṇa* gibi bu destan da önceki yüzyılların sözlü geleneklerinin birikimiyle şekillenmiş, ancak Sanskrit dilindeki yazılı metni 300-450 civarlarında derlenmişti. *Mahābhārata* büyük bir *kṣatriya* hanedanının iki kanadı (Kaurava ve Pāṇḍava aileleri) arasındaki rekabeti anlatıyordu. Kaurava’lar yalnızca kendi kurallarına uyan, *dharma* tanımayan *kṣatriya*’lardır. Pāṇḍava’larsa *brāhman*’ların yönlendirmesine açık olsalar da sıklıkla kuralların dışına çıkar, hata yaparlar. Ancak onların şiddete başvurdukları durumlar her zaman tanrıların ve *brāhman*’ların lehinedir.²⁹ Metinde Budizme karşı *brāhman*’ reaksiyonunun etkisi yoğun şekilde görülse de Budist düşüncede karşımıza çıkmış olan kavramlar da iktibas edilmiştir; örneğin Pāṇḍava’ların en büyüğü olan Yudhiṣṭhira, *cakravartin* olarak taç giyer ve kardeşlerini dört yönü, yani bilinen tüm dünyayı ele geçirmeleri için görevlendirir.³⁰

Destanın on ikinci kitabı olan “Śānti parva” (“Barış Kitabı”) kapsamlı bir siyaset teorisi metnidir. Metinde hükümdarlığın kökenlerine dair bir anlatı yer alır: İnsanlar başlangıçta kralızsız yaşarken zamanla *dharma*’dan uzaklaşıp, sahip olma isteğine, arzulara ve başka tutkulara kapılır; bunun üzerine, diğer tanrıların isteğiyle Brahma duruma müdahale eder, *dharma*, *artha* ve *kāma*’ya dair uzun bir metin yazar, yine diğer tanrıların ricasıyla Viṣṇu insanlardan birini kral tayin eder.³¹ İkinci bir anlatıdaysa hükümdarlığın kökeni şöyle anlatılır: Eski zamanlarda büyük balığın küçük balığı yutmasından rahatsız olan insanların isteği üzerine Brahma, Manu’yu kral yapar.³² Her iki anlatıda da hükümdarlar (tıpkı *Manu Dharmaśāstra*’sında olduğu gibi) insanlara düzen getirmek için, ancak (erken dönem Budist metinlerden farklı olarak) insanları değil tanrıların iradesi sonucunda ortaya çıkarlar.

27 Sharma, *Aspects of Political Ideas and Institutions in Ancient India*, s. 250.

28 James L. Fitzgerald, “Mahabharata”, (haz.) Sushil Mittal ve Gene Thursby, *The Hindu World*, New York: Routledge, 2004, s. 52.

29 Fitzgerald, “Mahabharata”, s. 56.

30 Sheldon Pollock, *The Language of the Gods in the World of Men: Sanskrit, Culture, and Power in Premodern India*, Berkeley: University of California Press, 2006, s. 226.

31 *Mahābhārata*, XII.59.13 vd.: *The Māhābhārata of Vyāsa*, Vol. 12-1: *The Complete Śānti Parva (Part 1: Rāja-Dharma)*, çev. Purushottama Lāl, Kolkata: Writers Workshop, 2009.

32 *Mahābhārata*, XII.67.

Śānti parva'da ve genel olarak *Mahābhārata*'da doğru söz ve doğru eylem temel norm kabul edilse de mutlak ve değişmez bir iyi ya da doğru kavramından bahsedilmez. Mutlak iyi arayışı eylemsizlikle sonuçlanabilir, hükümdarınca mutlak iyiyi arayıp eylemsizliği seçmek ve kaderine boyun eğmek yerine karar vermesi gerekir.³³ Bir *kṣatriya*, bunalım dönemlerinde meşru tutum (*āpaddharma*) takınmalı ve bunalımın üstesinden gelmek için gereken önlemleri almalıdır. Örneğin doğruluk uğruna gerekirse yalan söyleyebilir,³⁴ halkı korumak için gerekirse zora başvurabilir.³⁵ Başkalarına zarar vermeden yaşamak mümkün değildir, ormanda yalnız yaşayan münzeviler bile başka yaratıklara zarar verirler.³⁶ Yine de esas olan, başka yaratıklara zarar vermeye çalışmaktır, zarar vermek gerektiğinde bu zarar en alt düzeyde tutulmalıdır.³⁷

Gupta döneminin epik edebiyatı *Mahābhārata*'yla sınırlı değildi. Önceki yüzyıllarda sözlü olarak aktarılan mitleri ve efsaneleri derleyen *Purāṇa*'lar bu dönemde ortaya çıkmıştı. *Agni-Purāṇa* ve *Matsya-Purāṇa* gibi metinlerde krallığın ortaya çıkışına dair *Mahābhārata*'dakini anımsatan öyküler yer alıyor,³⁸ kimi *Purāṇa*'larda karşımıza çıkan siyasal öğütlerse *smṛiti* literatürünü anımsatıyordu. Yine bu *Purāṇa*'larda (*Viṣṇu*, *Vāyu*, *Bhāgavata*, *Matsya*, *Brahmaṇḍa*, *Garuḍa*), içinde bulunulan dönem bir karmaşa dönemi (Kali Çağı, *Kali Yuga*) olarak tanımlanıyor,³⁹ hatta var olan hükümdarların bu dönemin sonunda ortadan kalkacağına dair kehanetlerde bulunuluyordu. Ancak bu karmaşa çağı anlatısı, *brāhmaṇ*'ların bakış açısını yansıtıyordu: *Matsya-Purāṇa*'da Kali Çağı'nın sorunlu nitelikleri arasında *varṇa*'ların birbirlerine karışması, *śūdra*'ların krallığa yükselmesi, kadınların çalışması sıralanıyor.⁴⁰ Bu geleneksel-dinsel metin derlemelerinin yanında dönemin şairleri de epik eserler kaleme alıyordu. Ünlü şair Kālidāsa'nın epik şiiri *Raghuvamśa* (IV.-V. yüzyıl), Sanskrit nazımının üstün örneklerinden biri olmasının yanı sıra siyasal bir metindir. Şair, *Rāmāyaṇa*'dan etkilendiği gibi muhtemelen IV. yüzyıl ortasındaki Gupta krallarını da düşünerek kendi ideal hükümdarlık

33 *Mahābhārata*, XII.120.45, 54.

34 *Mahābhārata*, XII.109.4-5; 259.6.

35 *Mahābhārata*, XII.130.27-8.

36 *Mahābhārata*, XII.130.27-8.

37 *Mahābhārata*, XII.262.5-6.

38 Padma B. Udgaonkar, *The Political Institutions & Administration of Northern India During Medieval Times (From 750 to 1200 A.D.)*, Delhi: Motilal Banarsidass, 1969, s. 30.

39 Daud Ali, "Royal Eulogy as World History: Rethinking Copper-plate Inscriptions in Cola India", Ronald Inden, Jonathan Walters ve Daud Ali, *Querying the Medieval: Texts and the History of Practices in South Asia*, Oxford: Oxford University Press, 2000, s. 178-181.

40 Jaya Tyagi, "Re-Constructing the Social Histories of the *Purāṇas*: Kings and Wives as Upholders of Propriety in the *Matsyamahāpurāṇa*", (haz.) D. N. Jha, *The Complex Heritage of Early India: Essays in Memory of R. S. Sharma*, New Delhi: Manohar, 2014, s. 447-474.

anlayışını oluşturmuş, *Arthaśāstra* ve *Manu Dharmaśāstrası* gibi eserlerdeki fikirleri epik anlatıyla harmanlamıştır.⁴¹

Yine önceki dönemlerin birikimiyle oluşup bu dönemlerde son şeklini aldığı tahmin ettiğimiz *Pañcatantra* (300 c.?, *Beş İnceleme*) adlı fabl derlemesi, kral çocuklarına yönelik yönetime dair öğütler içeriyordu. Kralın içine düşebileceği başlıca kötülükler arasında orantısız sertlikte ceza vermek ve mülkiyete adaletsizce el koymak bulunur.⁴² Kautilya'nın *Arthaśāstra*'da ayrıntıyla ele aldığı, *Manu Dharmaśāstrası*'nda da karşımıza çıkan *saptāṅga* (yedi unsur: hükümdar, vezir, ülke, kent, hazine, ordu ve müttefik), burada da krallığın olmazsa olmaz unsurları olarak sıralanmıştı.⁴³ Kitapta fabllar üzerinden çeşitli durumlarda *dharma*'ya uygun bir davranışın nasıl geliştirileceği sorusuna yanıt aranıyordu. Eserde bu konunun işleniş tarzıysa *Mahābhārata*'yı anımsatıyor, olağandışı durumlarda karar vermeye dair pek çok örnek anlatılıyordu: Kitabın ana karakteri çakal Damanaka, kurnaz ve temkinli olmasına rağmen risk almaktan çekinmiyordu.⁴⁴ Kitaptaki öykülerde herkesin kendi doğasına, yaradılışına göre davrandığı anlatılıyordu; toplumsal tabakalaşma da doğal temelliydi, aslan doğası gereği kraldı.⁴⁵ Kitapta kralın zenginlik sağlayıcısı olduğuna, birini güçlü ya da bilgili yapanın servet olduğuna dair değiniler de yer alıyordu.⁴⁶

Gupta İmparatorluğu, V. yüzyılın sonunda topraklarının önemli bir kısmını kaybetmiş ve 543'te yıkılmıştı. Gupta dönemi sonrasında Hindistan kentlerinin Doğu Roma ve İran'la yaptığı ipek ticaretinin VI. yüzyılın ortasında son bulmasıyla birlikte bölgedeki kentler önemini yitirecek, ülkede üretim belirgin şekilde tarım ağırlıklı hale gelecekti.⁴⁷ Gupta İmparatorluğu parçalanırken bir dizi bağımsız krallık ortaya çıkıyordu, bunlar çoğunlukla yıkılan imparatorluğun kurumlarını model olarak alıyordu.⁴⁸ *Varṇa* sistemi karmaşılaşıyor, çok sayıda alt kast ortaya çıkıyor, *brāhmaṇ*'lar temel kast olma özelliklerini perçinliyordu. Budizm VI. yüzyıldan itibaren Kuzey Hindistan'dan kovulurken çoktanrılı Hindu inancı yaygınlaşıyordu.⁴⁹

41 Upinder Singh, *The Idea of Ancient India: Essays on Religion, Politics, and Archaeology*, New Delhi: Sage, 2016, s. 344-345.

42 *Pañcatantra: The Book of India's Folk Wisdom*, Oxford: Oxford University Press, 1999, Kitap I, s. 26.

43 *Pañcatantra*, Kitap I, s. 26. Krş. Kautilya, *Arthaśāstra*, 6.1.1.

44 Patrick Olivelle, "Introduction", *Pañcatantra: The Book of India's Folk Wisdom*, Oxford: Oxford University Press, 1999, s. xxxv.

45 Olivelle, "Introduction", s. xxxvi.

46 Sharma, *Aspects of Political Ideas and Institutions in Ancient India*, s. 57, 237.

47 Ram Sharan Sharma, *Early Medieval Indian Society: A Study in Feudalisation*, Hyderabad: Orient Longman, 2001, s. 27-28, 31.

48 B. D. Chattopadhyaya, *The Concept of Bharatavarsha and Other Essays*, Ranikhet: Permanent Black, 2017, s. 64.

49 K. Damodaran, *Indian Thought: A Critical Survey*, New Delhi: People's Publishing House (P), 2011, s. 206-207.

Yeni kurulan krallıklarda hanedanın soyağacını destanlara ve *Purāṇa*'lara dayandırma çabasına rastlanıyordu. Tapınak inşaatlarına ağırlık veriliyor,⁵⁰ böylece güçlü *brāhmaṇ* kastının egemen sınıf içindeki konumu da perçinleniyordu. Aynı zamanda hükümdarlara pek çok tanrısal özellik atfediliyordu. Örneğin, *Agni-Purāṇa*'da kralın özellikleri çeşitli tanrıların özellikleriyle karşılaştırılır. VII.-VIII. yüzyıllarda son şeklini alan astroloji kitabı *Bṛihat Parāśara Horā Śāstra*'daysa kralın çeşitli tanrısal varlıkların bileşiminden yaratıldığı iddia edilir.⁵¹ Ancak bu tanrısallaştırma, her zaman güçlü bir hükümdarlığın var olduğu anlamına gelmeyebilir, aksine, zayıf bir krallığı, hem egemen sınıfın diğer bileşenlerinin (*brāhmaṇ*'lar ve diğer ülkelerin kralları) hem de yönetilenlerin gözünde yüceltip kabul edilebilir hale getirmek için tanrısallık iddiasına başvurulabilir.

Gupta dönemi ve sonrasında Sanskrit edebiyatındaki gelişmeler, nasihat-name (*Nīti*, ahlaki öğüt) tarzındaki eserlere yansımıştı. Kāmandaka, *Nītisāra* (VIII. yüzyıl ya da daha öncesi, *Nīti'nin Özü*) kitabında, *Arthaśāstra*'nın manzum bir özetini sunmuş, artık klasikleştiği anlaşılan bu metindeki fikirlerle kimi eklemeler yapmıştı. Onun anlattığı kral, *brāhmaṇ* vesayetinden görece uzak, güçlü bir kraldı. Dönemin diğer *brāhmaṇ*'ları gibi Kāmandaka da kraliyet himayesine ihtiyaç duyuyordu ve bunun için yine diğerleri gibi o da kitabında krallardan övgüyle bahsediyordu: İlk dizelerden itibaren hükümdarı tanrısal bir konuma yerleştirmişti.⁵² Yine de hükümdar bütünüyle başına buyruk bir tanrı değildi; Kāmandaka kralın temel görevinin halkı korumak olduğunu özellikle vurguluyordu.⁵³ Kitapta *Arthaśāstra*'dakine kıyasla çok daha sınırlı bir kralık anlayışı yer alıyordu; bu farklılık, bu dönemde zarar vermeme ilkesinin yaygınlaşmış olmasıyla açıklanabilir.⁵⁴ *Nītisāra* sonraki dönemlerin siyaset literatürüne de ilham kaynağı olacaktı; *Arthaśāstra*'daki fikirler bu eser üzerinden sonraki nesillere aktarılacaktı.

Resmî ideolojinin çeşitli düzlemlerdeki ifadeleri olan bu metinlerin dönemin insanlarını ne derecede ikna ettiğini bilmek mümkün değildir. Güneydoğu Hindistan'ın ünlü düzyazı romans yazarı Daṇḍin, on prensin maceralarını anlattığı *Daśa-kumāra-Çarita*'nın (VII.-VIII. yüzyıl, *On Genç Adamın Yaptıkları*) sonlarında *Arthaśāstra* literatürünün bir parodisini yapmıştı; yönetim hak-

50 B. D. Chattopadhyaya, *The Concept of Bharatavarsha*, s. 65.

51 Upendra Nath Ghoshal, *A History of Hindu Political Theories: From the Earliest Times to the End of the First Quarter of the Seventeenth Century A.D.*, Calcutta: Humphrey Milford - Oxford University Press, 1923, s. 226.

52 Ram Kishore Gupta, *Political Thought in the Smṛti Literature*, Allahabad: The University of Allahabad, 1952, s. 75-76.

53 Vishwanath Prasad Varma, *Ancient and Medieval Indian Political Thought*, Agra: Lakshmi Narain Agarwal, 2013, s. 90.

54 Upinder Singh, "Politics, Violence and War in Kāmandaka's Nītisāra", *The Indian Economic & Social History Review*, 47(1), 2010.

kında yazarlar hükümdarları pek çok bilimi öğrenmekle sorumlu tutmuşlardı, ancak eninde sonunda bütün öğretileri “Kimseye güvenme” öğüdünde düğümliyordu. Ayrıca bu yazarlar hükümdarlara temel arzularını bastırmaları önerisinde de bulunmuşlardı, ancak bunun uygulanması mümkün değildi ve hükümdarlar ister istemez arzularına yenik düşüyorlardı.⁵⁵

VIII. yüzyıla gelindiğinde Hint altkıtası çok sayıda krallık arasında bölünmüş durumdaydı. Önceki yüzyıllarda altkıtadaki Budizm izleri neredeyse tamamen silinmişti. *Brāhman*’lar Budizme karşı mücadeleden zaferle çıkmış olsalar da toplumsal ve ideolojik konumlarını sağlamlaştırmak için hükümdarların desteğine ihtiyaçları vardı. VIII.-XI. yüzyıllar arasında Hindistan’ın çok sayıda sarayında hizmette bulunan *brāhman*’lar *Nīti* literatürüne katkı yapmış, *Purāṇa* derlemeleri hazırlamış ve yeni felsefi sistemler ortaya koymuşlardı.

Bu dönemin *Nīti* külliyyatı, önceki dönemlerin *Arthaśāstra* gibi klasik eserlerinin uyarlamalarıyla doludur. *Brāhman*’lar bu dönemde özgün bir eser yazma kaygısıyla hareket etmiyor, önceki dönemin katkılarını yorumlamayı yeterli görüyorlardı. Kast sisteminin temelleriyle ve ibadetlerle ilgili bölümlere özel bir önem veriyorlardı.⁵⁶ Śukra adlı yazar (VIII. yüzyıl ya da daha sonrası) Kāmandaka’nınkiyle aynı başlığı (*Nītisāra*) taşıyan bir kitap yazmıştı. Onun kitabı Kāmandaka’nınkinden farklı olarak sadece krallara değil, kral olmayanlara da hitap ediyor, hükümdarlığa ilişkin bilgilerin yanında genel nitelikte ahlaki öğütler içeriyordu.⁵⁷ Śukra, kitabında halk ile kralın birbirlerini destekleyerek güçlenebileceğini belirtiyordu.⁵⁸ Hükümdarların, kastların geleneğine müdahale etmemesi gerekiyordu.⁵⁹ Śukra, kötü kralların varlığına dikkat çekiyor ve bunların tanrılarla değil iblislerle ortak özellikler paylaştığını yazıyordu. Böyle bir kralın tebaası başka bir ülkeye göç edebilir, hatta kötü kralı tahttan indirerek yerine yenisini geçirebilirdi.⁶⁰

X.-XI. yüzyıllarda Hint altkıtasının tüm bölgelerinde *Arthaśāstra-Nīti* literatürüne katkılar yayılacaktı. Bu geniş coğrafi yayılım, bu bölgedeki krallıkların ortak bir entelektüel referans sistemine (*brāhman* kastı sayesinde gelişen Sanskrit literatürü) ve benzer maddi koşullara sahip olmasıyla açıklanabilir. Keşmirli şair Kṣemendra’nın *Nītikalpataru*’su (XI. yüzyıl, *Nīti Dilek Ağacı*) önceki eserlerdekine benzer fikirler içeriyordu. Orta Hindistan’da, Dekkan böl-

55 Danḍin, *What Ten Young Men Did*, çev. Isabelle Onians, New York: NYU Press, 2005, bl. 13, s. 487 vd.

56 Irfan Habib, *Medieval India: The Study of a Civilization*, New Delhi: National Book Thrust, [2008] 2013, s. 26.

57 Ghoshal, *A History of Hindu Political Theories*, s. 249-250.

58 Ghoshal, *A History of Hindu Political Theories*, s. 253.

59 Damodaran, *Indian Thought*, s. 207.

60 Ghoshal, *A History of Hindu Political Theories*, s. 259.

gesinde, yalnızca *brāhman*'lar değil krallar ve Cainler de *Nīti* literatürüne katkıda bulunuyordu. Dekkanlı Cain yazar Somadeva Süri'nin *Nītivākyaṃrita*'sı (992, *Nīti Deyişlerinin Nektarı*), *Arthaśāstra*'nın geniş bir özetiydi; önceki dönemin literatüründen büyük bir fark ortaya koymasa da *sūdra*'ların da iyi tebaa olabileceğini söylemesi belki de Cain olmasının sonucuuydu. XI. yüzyılın ilk yarısında Orta Hindistan'da hüküm süren Kral Bhoca'nın yazdığı düşünülen *Yuktikalpataru*'da (*Pratik Bilgeliliğin Dilek Ağacı*), yönetime dair, önceki eserlerde söylenenlerin tekrarından öteye gitmeyen kısa bir bölüm yer alıyordu.⁶¹ Şukra ve Somadeva gibi Bhoja'nın da hazinenin önemini özellikle vurgulaması, muhtemelen bu dönemde kralların servet biriktirmede karşılaştıkları zorlukların bir sonucuuydu. Altkıtanın güneyinde hüküm süren Çalukya Kralı III. Someşvara'nın *Mānasollāsa*'sı (XI. yüzyılın ilk yarısı) bu türden eserlere bir örnekti.

Arthaśāstra-Nīti çizgisindeki kitaplarda, yönetime, ahlaka ve gündelik yaşama dair pratik bilgiler yer alıyordu. Bu dönemin diğer külliyatı olan *Purāṇa*'lardaysa mitolojik öyküler mevcuttu. Muhtemelen önceki yüzyıllarda anlatılan öykülerin derlenmesiyle oluşan ve yine muhtemelen 800-1000 yılları arasında son şeklini alan *Bhagvatapurāṇa*'da (*Srimad Bhagvata*), zayıfları, kadınları ve yaşlıları koruyan, krallıktaki korkuyu ve yoksulluğu azaltan krallar övülüyordu.⁶² Önceki yüzyıllarda başlayan kralları tanrılaştırma çabası bu dönemin metinlerinde de karşımıza çıkıyordu: *Brihaddharmapurāṇa*'da, kralın ölümlü kisvesine bürünmüş bir tanrı olduğu söyleniyordu.⁶³ *Śivapurāṇa*'da tanrı Śiva'nın öteki dünyanın hükümdarı olduğu, bir diğer büyük tanrı Vişṇu'nunsa dünyayı kurtarmak için krallarda enkarne olarak bu dünyada hüküm sürdüğünü anlatılıyordu; bu anlatıyı dönemin Şivacı akımları da benimsiyor, Vişṇu'yu bu dünyanın, Śiva'yıysa öte dünyanın kralı olarak niteliyorlardı.⁶⁴

Fabl literatürü bu dönemde önemini korumuştı; Narayana adlı yazara atfedilen *Hitopadeśa* (*Yararlı Öğüt*) fabl kitabında, hükümdarın özelliklerine dair değiniler yer alır. Eserde anlatılanlara bakılırsa, dünya kralı olmaya layık olan kişinin bozulmamış, ailesini düşünen, şövalye ruhlu, dindar ve politika biliminden haberdar bir insan olması bekleniyordu. Bu krala yakıştırılan kozmik özellikler, haraççı devletin iktisadi işlevlerini de anımsatıyordu: Yeryüzünün efendisi olan bir kral yoksa yağmur bile yağmazdı. Ülke halkı zengin olmalı, krallar mülk edinmeli, halk krallara itaat etmeliydi.⁶⁵ Yönetimde aşırı harca-

61 Udgaonkar, *The Political Institutions & Administration of Northern India*, s. 28-29.

62 Mehta, *Foundations of Indian Political Thought*, s. 24.

63 Ghoshal, *A History of Hindu Political Theories*, s. 224-225.

64 Ali, "Royal Eulogy as World History", s. 194.

65 Narayana, *Hitopadeśa* (*Yararlı Eğitim*), çev. Korhan Kaya, İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2006, 8. Masal.

ma yapılmamalı, *brāhmaṇ*'lar, *kṣatriya*'lar ve akrabalar hazineden uzak tutulmalıydı; *kṣatriya*'lar para işlerine bulaşırsa kılıca sarılmaları kaçınılmazdı. Metinde, haraççı ideolojinin bir diğer temel bileşeni olan tebaanın korunması da karşımıza çıkar: Yazar, kralın halkını hırsızlardan, bürokratlardan, düşmanlardan, kayırdıklarından ve kendi açgözlülüğünden koruması gerektiğini düşünmektedir.⁶⁶

Hukuk, destan ve fabl literatürü bu şekilde geçmişten beslenerek gelişme gösterirken, IX. yüzyılda bir de güçlü bir felsefi akım ortaya çıkmıştı: Advaita ("İkici Olmayan", yani monist/tekçi) Vedānta. Gaudapāda'nın VIII. yüzyılda temellerini attığı, onun izleyicilerinden Adi Śaṅkara'nın IX. yüzyıl başında güçlendirdiği bu idealist düşünce akımı, *Upaniṣad*'ların idealist fikirlerinin Mahāyāna Budizmi'yle eleştirel bir diyalog içinde yeniden formüle edilmiş halidir. Buna göre, *Brahman* tek gerçeklikti, duyularla erişilebilen somut-maddi dünyaysa bir yanılsamadan ibaretti. Burada, Śaṅkara, somut-maddi dünyanın varlığını reddetmese de onun bütünlüğü hakkında sınırlı bilgiye sahip olduğumuzu söylüyordu; somutun çeşitliliği ve varlığın bütünlüğü arasındaki ilişkiyi düşünen ve sınırlı bilgi kuramından hareket eden pek çok düşünür gibi o da aklın bütünü kendisini kavramadaki yetersizliğini "yanılsama" olarak adlandırıyordu, bu açıdan onu Budist düşünür Nāgārcuna'yla karşılaştırabiliriz. Bu yanılsamadan kurtulup *Brahman*'a yaklaşmak için aklın yetersiz kaldığını defaatle hatırlatıp kutsal metinleri okumayı öneriyordu.

Śaṅkara'ya göre özgürleşme (*mukti*), dünyanın bir yanılsama olduğunun kavranmasıyla ve öznenin kendisiyle baş başa kalmasıyla mümkün olabilirdi; bunun ötesinde, somut-nesnel şartları dönüştürmeye yönelik bir özgürleşmeden bahsetmek mümkün değildi.⁶⁷ Değişmez bir gerçekliği temel alan Śaṅkara, süregiden ve tekrarlanan bir faaliyet olan tarımsal üretimi ve yeni unsurları kabuletmeyen feodalizmi meşrulaştırıyordu.⁶⁸ Bu düşünce *Upaniṣad* metinlerini anımsatmaktadır. Ancak *Upaniṣad*'lar kentlerin geliştiği bir dönemde parçalanmışlık koşullarında üst kastların insan-doğa birliğini vurgulama isteğini yansıtırken, Advaita Vedānta'ysa feodal toplumu meşrulaştırma işlevi gören bir felsefeydi. *Upaniṣad*'larda tüm varlıkların soyut bir kavramda (*Brahman*) eşitlendiğini ve bu soyut eşitlik düşüncesinin somut eşitsizlikleri yok sayarak meşrulaştırdığını görmüştük. *Brahman* kavramı üzerine kurulu *Upaniṣad* kökenli Hindu felsefesi herhangi bir toplumsal-siyasal boyut içermiyordu, Hindu düşünürler siyasal ve toplumsal düşüncelerini, sömürüyü ve tahakkümü meşrulaştıran *dharmaśāstra*-*dharmaśāstra* metinlerinde temellendirmişti. Örneğin Śaṅkara, *Brahmasūtra* şerhinde *Manu Dharmaśāstra*'sını

66 Narayana, *Hitopadeśa*, 4. Masal.

67 Chattopadhyaya, *What Is Living and What Is Dead in Indian Philosophy*, s. 565-571.

68 Damodaran, *Indian Thought*, s. 258.

sorgulamaksızın kabul etmiş; bunları vahyolunmuş metin statüsüne yerleştirmişti.⁶⁹ Eleştirel aklı devreden çıkararak imanı sorgulanmaz hale getirmesi yasa koyucuların çıkarınaydı.⁷⁰ Kastlar arası ayrımları da tartışmaya açmıyordu; yine *Brahmasūtra* şerhinde *śūdra*'ların kurtuluşa ulaşmalarının mümkün olmadığını söylemişti.⁷¹

Şaṅkara'nın idealist düşüncesinin yaygınlaşmasıyla bağlantılı olarak, önceki dönemler boyunca çok çeşitli Hint metinlerinde örneklerine rastladığımız materyalist düşünce belirli ölçülerde de olsa zarar görmüştü.⁷² Yine de VIII. yüzyılda Hint idealizmi kadar Hint materyalizminin de önemli bir gelişme gösterdiğini görüyoruz. Önceki dönemlerin farklı türden materyalist akımları, VIII. yüzyılda Çārvāka ortak adıyla anılmaya başlamıştı.⁷³ Çārvāka/Lokāyata'ların siyasal ve toplumsal düşüncelerine dair elimize neredeyse hiç metin kalmamış olsa da, XI.-XII. yüzyıllarda bu akımlara düşmanca yaklaşan yazarların onları kast ve toplumsal cinsiyet hiyerarşilerini gözetmediği için "suçladıklarını" anlıyoruz.⁷⁴ Bu eşitlikçi görüşleri, onları Hindistan'ın felsefi akımları arasında ayrı bir konuma yerleştirmektedir.

c. Güney Hindistan ve Angkor'da Siyasal İdeoloji

Şimdiye kadar çoğunlukla Hindistan altkıtasının kuzey kesimlerinde bulunan krallıklardan bahsettik. Kuzey krallıklarında yönetici sınıfın çekirdeğini *kṣatriya varṇa*'sına mensup olan ve *brāhmaṇ*'larla ittifak yapan aileler oluşturuyordu. Altkıtanın güneyindeyse *kṣatriya*'lar pek yaygın değildi; burada yönetici sınıf *brāhmaṇ*'lardan ve onların ittifak yaptığı *śūdra*'ların üst sınıflarından oluşuyordu.⁷⁵ Kuzey'den farklı olarak Güney Hindistan'da dörtlü *varṇa* sistemi yayılmamıştı. Burada özellikle Hindistan altkıtasının güneybatısında yer alan Tamil halkından bahsetmemiz gerekiyor.

Tamil dilinde yazılmış en etkili kitaplardan olan, Tiruvaḷḷuvar adlı yazara atfedilen *Tirukkuraḷ* (V.-VI. yüzyıl c.), genel ahlaki öğütlerin yanında yönetime dair öğütler de içeriyordu.⁷⁶ Kitapta, Kautilya'nın *Arthaśāstra*'sında da

69 Chattopadhyaya, *What Is Living and What Is Dead in Indian Philosophy*, s. 195.

70 Chattopadhyaya, *What Is Living and What Is Dead in Indian Philosophy*, s. 202.

71 Damodaran, *Indian Thought*, s. 259.

72 E. M. S. Namboodiripad, "Adi Sankara and His Philosophy: A Marxist View", *Social Scientist*, 17(1/2), 1989, s. 8.

73 Ramkrishna Bhattacharya, "The History of Indian Materialism", (haz.) Mohini Mullick ve Sondhi Madhuri Santanam, *Classical Indian Thought and the English Language: Perspectives and Problems*, New Delhi: D.K. Printworld, 2015, s. 310.

74 Ramkrishna Bhattacharya, "The Social Outlook of the Cārvāka/Lokāyata: A Reconstruction", *Indologica Taurinensia*, 36, 2010, s. 37-42.

75 Haldon, *The State and the Tributary Mode of Production*, London: Verso, 1993, s. 221.

76 *Tirukkuraḷ* Of Tiruvaḷḷuvar, çev. Tiruvachakamani K.M. Balasubramaniam, Madras: Manali Lakshmana Mudaliar, 1962, bl. 39-83, s. 83 vd.

gördüğümüz yedi kurucu unsur (*saptāṅga*) sıralanıyor, sırasıyla hükümdar, vezir, ülke, kent, hazine, ordu ve müttefike dair tavsiyeler veriliyordu. Buna göre hükümdarın, tebaanın güvenliğini sağlamasının yanında iktisadi işlevleri de vardı: Zenginliği elde ediyor, muhafaza ediyor ve bölüştürüyordu.⁷⁷ Bu satırlardan, haraççı ideolojinin Güney Hindistan'da yaygın olduğunu anlıyoruz. Kitapta dönemin *dharmaśāstra*'larından farklı olarak kast hiyerarşisi idealize edilmiyordu.⁷⁸ *Arthaśāstra*'da son derece somut tavsiyelerle ilerleyen anlatıya karşılık bu eserde genel ve soyut ahlaki tasvirler vardı; bunun nedeni muhtemelen eserin *kṣatriya*'lara yönelik pratik bir el kitabı olarak değil, insanlara yönelik genel bir ahlak kitabı olarak yazılmasıydı.⁷⁹

Hint altkıtasının güney bölgelerinde VII. ve VIII. yüzyıllarda tarımsal üretim alanları kurulmuş, aynı zamanda çok sayıda da tapınak inşa edilmişti; *brāhmaṇ*'lar, toprak sahiplerinin gücünü konsolide etmesine yardımcı olmuşlardı.⁸⁰ Böylece Güney Hindistan'da *brāhmaṇ*'lar ve feodal lordlar arasında bir hegemonik blok kurulurken siyasal iktidar kurumları gelişmişti. Bütün bu süreçte Pallava, Pandya, Çera ve Çöla gibi (pek çoğu *śūdra* kökenli olan) hanedanlar güçlenmişti.⁸¹ VII. yüzyılın başından itibaren Tamil topraklarında, bireysel dinî ibadeti merkeze alan *bhakti* hareketi ortaya çıkmıştı; Brahmanizmin popülerleşmesini sağlayan hareket ilk dönemlerde doğrudan doğruya yerel hükümdarlar tarafından desteklenmişti.⁸² *Bhakti* hareketi kast ideolojisinin kabul edilmesini kolaylaştırmıştı.⁸³ Budist Pallava'ların 733'te Hindu Çalukya'lara yenilmesi Güney'de Budizme ciddi bir darbe vurmuştu.

Bütün bunların sonucu olarak yöneticiler bir yandan sıkça dinî ritüellere başvuruyor, neredeyse rahip-kral özellikleri taşıyor, diğer yandansa soyağaçlarını büyük *kṣatriya* hanedanlarına ya da tanrılara dayandırmak için özel bir çaba gösteriyorlardı. VIII. yüzyıldan itibaren Güney Hindistan'daki yazıtlarda yerel hükümdarların soyağaçlarını *Purāṇa*'lardaki soyağaçlarına bağlama çabası görülür. Yazıtlarda, krallar hiyerarşisinden bahsediliyor ve "krallar kralı" gibi ifadelere yer veriliyordu, hükümdarların Ay ya da Güneş soyundan geldiği özellikle vurgulanıyordu.⁸⁴ Zamanla Çöla Hanedanı bölgenin en güçlü hanedanı haline gelecekti.

77 Sharma, *Aspects of Political Ideas and Institutions in Ancient India*, s. 57. Krş. Kautilya, *Arthaśāstra*, 6.1.1.

78 Varma, *Ancient and Medieval Indian Political Thought*, s. 188-190.

79 Takahashi Takanobu, "The Treatment of King and State in the *Tirukkural*", (haz.) Karashima Noboru, *Kingship in Indian History*, New Delhi: Manohar, 2004, 37-61, s. 45.

80 Kesavan Veluthat, *The Early Medieval in South India*, Oxford: Oxford University Press, 2009, s. 6.

81 Veluthat, *The Early Medieval in South India*, s. 10.

82 Habib, *Medieval India*, s. 26; Veluthat, *The Early Medieval in South India*, s. 66.

83 Veluthat, *The Early Medieval in South India*, s. 67-68.

84 Ali, "Royal Eulogy as World History", s. 183-189.

Kamboçya'da I. yüzyıl civarında kurulan Funan Krallığı'nda Brahmanizmin Şivacı yorumu benimsenmişti; hükümdarlar Şiva'ya verilen bir unvan olan *devarāca*'yı (tanrı-kral) iktibas etmişlerdi. Muhtemelen bu unvan krallara tanrı gibi tapıldığı anlamına gelmiyordu, yine de hükümdarların ne derece üstün görüldüğünün bir göstergesiydi. *Brāhmaṇ*'ların gücüyle kral-lara kıyasla çok daha sınırlı kalmıştı.⁸⁵ Deniz ticaretinin önemini yitirmesiyle birlikte "Funan" VII. yüzyılın başından itibaren ortadan kalkmış, Çin kaynaklarında "Chenla" adı verilen bir krallık kurulmuş, siyasal iktidar karasal bölgede yoğunlaşmıştı. VII.-VIII. yüzyıllar arasında oluşturulmuş çok sayıda yazıt, dönemin siyasal düşüncüsü hakkında parçalı da olsa bilgi vermektedir.⁸⁶ Sumatra'da VI.-VIII. yüzyıllarda egemen olan Srivijaya Krallığı'na dair bilgilere Çinli Budist rahip Yijing'in 671 ve 695'te yaptığı gezilerin notlarından ulaşabiliyoruz. Burada Mahāyāna Budizmi'nin mistik bir uzantısı olan Vacrayana Budizmi kabul edilmişti.

Kamboçya topraklarında, VIII. yüzyılda çok sayıda devletçik kurulmuştu, bunların bir kısmının üstünde Cava Krallığı feodal bir egemenlik kurmuştu. Dünyevi yöneticilerin görece güçsüzlüğüne paralel olarak *brāhmaṇ*'ların toplumda ve siyasette önem kazandığı anlaşılmaktadır. Funan'ın tamamen ortadan kalkmasıyla, bu krallığın çeperlerinde gelişmeye başlayan Angkor merkezli Khmer Krallığı'nın yükselişi başlamıştı. Cava'dan bağımsızlığını ilan eden (802) bu krallıkta, Cava etkisiyle Şivacılık resmî din olarak kabul edilmişti. Kral II. Jayavarman için 839 yılı civarında Şiva'nın evi olduğuna inanılan Mahendra Dağı'nda bir *brāhmaṇ*'ın önderliğinde *çakravartin* töreni düzenlenmiş, kral, Funan hükümdarlarının Şiva kültüründen devralarak kullandıkları *devarāca* (tanrı-kral) unvanını almış, böylece hem dünyevi, hem uhrevi dünyanın hükümdarı ilan edilmişti.⁸⁷ Ancak bu unvanın ne derece yaygınlıkla benimsendiği tartışmalıdır. Dahası, Khmer krallarının teokratik bir kraliyet anlayışını sürdürmelerinin önünde engeller bulunuyordu. Angkor'un yönetici sınıf ittifakının başka güçlü bileşenleri de vardı: *Brāhmaṇ* aileleri güç ve toprak kazanıp yönetici sınıf blokunun parçası haline gelmişti. X. ve XI. yüzyıllarda *brāhmaṇ*'lar nüfus alanlarını korumakla uğraşırken, krallar onların üzerinde hâkimiyet kurmaya ve kendilerini tanrılaştırmaya çalışacaktı.⁸⁸

85 Donald K. Swearer, *The Buddhist World of Southeast Asia*, Albany: State University of New York Press, 2010, s. 87; Jayashree B. Gokhale, "Tantrism and Political Ideology: A Study of Ninth-Century Angkor", *The Indian Journal of Political Science*, 32(3), 1971, s. 324.

86 Michael Vickery, *Society, Economics, and Politics in Pre-Angkor Cambodia: The 7th-8th Centuries*, Tokyo: The Centre for East Asian Cultural Studies for Unesco - The Toyo Bunko, 1998, s. 20.

87 Stanley Jeyaraja Tambiah, *World Conqueror and World Renouncer: A Study of Buddhism and Polity in Thailand against a Historical Background*, Cambridge: Cambridge University Press, 1977, s. 98; Swearer, *The Buddhist World of Southeast Asia*, s. 87.

88 Gokhale, "Tantrism and Political Ideology", s. 100.

Hindistan ve Khmer Krallığı'nda Hinduizm çeşitlemeleri etkili olurken, Sri Lanka'da Budizm etkisini koruyordu. Sri Lanka'da, Anurādhapura Krallığı'nda, Theravāda ve Mahāyāna yorumlarını benimseyenler kimi zaman gerilimli şekilde bir arada yaşıyorlardı. Theravāda'da kısıtlı biçimde yer alan, Mahāyāna'nınsa ana eksenlerinden biri olan *bodhisattva* kültü bu dönemlerde yaygınlaşmıştı. 910'lardan itibaren Sri Lanka kralının Buddha'nın akrabası olduğu iddiasıyla siyasal meşruiyet kurulmuştu.⁸⁹ Buddhaghosa'nın daha önceki dönemlerde yaptığı görüldüğü kral-*bodhisattva* özdeşleştirilmesine bu dönemde de bolca başvurulmuştu, öyle ki kral IV. Mahinda (h. 975-991) yalnızca *bodhisattva*'ların Sri Lanka kralı olabileceğini söylemişti.⁹⁰ Ancak Anurādhapura'nın görkemli yüzyıllarının sonu yavaş yavaş geliyordu: Güneybatı Hindistan'ın Çöla Krallığı 1017'den itibaren Sri Lanka'nın büyük bir kısmına egemen olacak, hanedan altmış yıla yakın bir süre boyunca ada etkisini koruyup Hinduizmin yaygınlaşmasını sağlayacaktı.

2. Doğu Asya: Daoist Ütopyalar, Konfüçyüsçü Yasalar

Çin'de Hân Hanedanının iktidarının son bulduğu 222 yılından 589'a kadar süren dönem, "Altı Hanedan" ya da "Wèi-Jìn" dönemi olarak adlandırılır. Bu siyasal parçalanma dönemini takiben önce Sui, sonra da Táng Hanedanı, Hân'larıinkiyle karşılaştırılabilecek bir imparatorluk kurmayı başarmıştı, öyle ki Kore ve Japonya'nın yönetici sınıfları kendi haraççı ideolojilerini kurmak için bu imparatorluğu örnek alacaktı.

a. Şeftali Çiçekleri Pınarının Peşinde: Altı Hanedan Döneminde Çin

Çin'de II. yüzyıl pek çok açıdan önemli dönüşümlerin yaşandığı bir dönemdi. Bu dönemde ucuz kâğıdın icat edilmesine de bağlı olarak okuryazarlık artmıştı. Aynı zamanda Hân Hanedanı büyük bir hegemonya krizi içindeydi. II. yüzyıl boyunca çok sayıda köylü isyanı gerçekleşmiş, isyancılar Hân Hanedanının *tiānmìng*'i yitirdiğini iddia etmiş, kimi zaman kendi önderlerini imparator ilan etmişlerdi. Daoist referanslar da bu dönemin isyan ideolojilerinde önemli bir rol oynuyordu, örneğin Lǎozǐ tanrılaştırılıyor ve bir tür doğaüstü kurtarıcı/mesih konumuna yerleştiriliyordu.⁹¹

89 Yabuuchi, "The Ideal of the Bodhisattva King in Sri Lanka", s. 1137.

90 Lilian Handlin, "The King and his Bhagavā: The Meanings of Pagan's Early Theravādas", (haz.) Peter Skilling vd., *How Theravāda is Theravāda? Exploring Buddhist Identities*, Chiang Mai: Silkworm Books, 2012, s. 225.

91 Anna K. Seidel, "The Image of the Perfect Ruler in Early Taoist Messianism: Lao-tzu and Li Hung", *History of Religions*, 1969-1970, 9(2/3), s. 219 vd.

Hàn Hanedanının yıkıldığı 222 yılından 589'a kadar süren ve "Altı Hanedan Dönemi" olarak adlandırılan dönemde Konfüçyüsçüler Güney krallıklarına göçmüşlerdi. Göçebe kökenli hanedanların denetimi altına giren Kuzey Çin'deyse hem Budizm yaygınlaşmış hem de Daoizm bir kez daha önem kazanmıştı.⁹² Çin'deki egemen ideolojide hükümdarın doğrudan doğruya tanrısal kökenli bir meşruiyete sahip olduğu kabul edildiğinden, Budistler, Hindistan'dan farklı olarak siyasal iktidarın dışında kalan bir alan oluşturmamış ve siyasal iktidara tabi hale gelmişlerdi.⁹³ II. yüzyılın köylü isyanlarında sıkça başvurulduğunu gördüğümüz Daoizm de bu dönemde filozoflar arasında bir canlanma yaşamıştı. Daoist filozoflar dönemin toplumsal ya da siyasal yapılarına gayet kapsamlı eleştiriler yöneltebiliyordu. Jī Kāng, III. yüzyılın ortalarında Konfüçyüsçü etiğin doğayla uyumlu olmadığını savunmuş, Konfüçyüsçü ilkelerin ancak zenginlere yaradığını söylemiş ve insanların özgürce yaşamak için doğaya dönmelerinin yeterli olduğunu öne sürmüştü.⁹⁴ Aynı yüzyılın bir diğer Daoist filozof ve şairi Ruǎn Jí, bir şiirinde *Dàodéjīng*'den ve *Zhuāngzǐ*'nin kimi pasajlarından etkilendiği aşıkâr bir devletsiz ütopya tasvir etmişti.⁹⁵ Önemli bir toplumsal ve siyasal çalkantı dönemi olan IV. yüzyılın başında yaşayan Daoist düşünür Bào Jīngyán, eski dönemlerde ne hükümdar ne de yönetim olduğunu söylüyor ve bu dönemlerde sefaletin de olmadığını belirtiyordu;⁹⁶ insanlar ancak doğayla uyumlu olursa aralarındaki sorunlar ortadan kalkacaktı.⁹⁷

Daoist düşünürlerden Táo Qián'ın *Şeftali Çiçekleri Pınarı* başlıklı kısa öyküsü (V. yüzyıl başı) bir Daoist ütopya olarak okunabilir. Bu öyküde bir balıkçı sandalyeyle beraber nehirde avlanarak ilerler. Akıntının tersine doğru gider ve nehrin kaynağına ulaşır: Her tarafta şeftali ağaçlarının olduğu, her daim bahar olan bir yerle karşılaşır. Mağaradan içeriye girer, açıklık bir alana varır, burada, Qín Hanedanı döneminde baskılara dayanamayarak buraya saklanmış bir topluluk bulur. Evler ve sokaklar düzenlidir, yöneticiyeye gerek duyulmamaktadır. Balıkçı bu topluluktan kimseye bahsetmeyeceğinin sözünü vermesine karşın sözünde durmaz, kasabasına döndükten sonra başkalarını

92 Shi Zhiru, "Contextualizing Buddhist Approaches to Religious Diversity: When and How Buddhist Intellectuals Address Confucianism and Daoism (3rd-9th c)", (haz.) Perry Schmidt-Leukel ve Joachim Gentz, *Religious Diversity in Chinese Thought*, New York: Palgrave Macmillan, 2013, s. 92.

93 Shi, "Contextualizing Buddhist Approaches to Religious Diversity", s. 81-82.

94 Xiao Jiefu ve Li Jinquan, *An Outline History of Chinese Philosophy*, Beijing: Foreign Languages Press, 2008, s. 334.

95 John A. Rapp, *Daoism and Anarchism: Critiques of State Autonomy in Ancient and Modern China*, London: Continuum, 2012, s. 76.

96 Rapp, *Daoism and Anarchism*, s. 91.

97 Bào Jīngyán, "Ne Efendi, Ne de Kul", (haz.) Robert Graham, *Anarşizm: Özgürlük Düşünceleri Belgesel Tarihi: Anarşiden Anarşizme (MS. 300 - 1939)*, çev. Nil Erdoğan ve Mustafa Erata, İstanbul: Versus Kitap, 2007, s. 11-15.

yanına alarak Şeftali Çiçekleri Pınarı'nı arasa da tüm çabalarına rağmen onu bulamaz.⁹⁸ Metinden, ideal toplumun somut olarak kurulmasının mümkün olmadığı, ideal duruma tefekkür yoluyla ulaşılabileceği sonucu çıkarılabilir. Daoizm zamanla bu eleştirel özelliklerini yitirecek, 440'lı yıllarda resmi ideolojinin bir bileşeni haline gelmeye başlayacaktı.

Budist düşünce, Orta Asya, Çin ve Kuzey Hindistan'ın Budist merkezleri arasındaki bilgi ve düşünce akışları üzerinden geliyordu. Hindistan'ın kuzeydoğusunda bulunan Nālandā kentindeki okul V. yüzyıldan itibaren yerel hükümdarların da desteğiyle Mahāyāna Budizmi'nin en önde gelen eğitim kurumu olmuş, bu konumunu XII. yüzyıla kadar korumuştur; pek çok Budist rahibin yolu bu okuldan geçecekti. Dharmakṣema adlı Hint Budist rahip, Keşmir'de Mahāyāna Budizmi üzerine eğitim görmüş, V. yüzyılın ilk çeyreğinde Çin'de yaşamış, Kuzey Liang devletinden destek almış, *Altın Işık Sūtrası* da dahil olmak üzere önemli Mahāyāna metinlerini Çinceye çevirmişti. Böylece Mahāyāna Budizmi'nin hükümdarı yücelten, hatta tanrılaştırılan yaklaşımı Çin'e girmiş oluyordu. V. yüzyılın ortalarında *Fānwǎng jīng* başlıklı bir Mahāyāna Budist metni dolaşımdaydı, bunun Sanskrit dilindeki *Brahmajāla Sūtra* adlı orijinal bir metnin çevirisi olduğu iddia edilse de gerçekte muhtemelen yeni yazılmıştı. Bu *sūtra*'da hükümdarın ve üst düzey görevlilerin *bodhisattva* özellikleri taşımaları gerektiği yazılıydı. Ancak aynı dönemde kimi Budistler iktidarı dünyevi bir zemine yerleştirmeye özen gösteriyordu. Örneğin rahip Huiyuān, rahiplerin hükümdarlar karşısında eğilmelerine gerek olmadığını kanıtladığı bir yazı yazmıştı: Rahip olmayan Budistler ebeveynlerine ve hükümdarlarına özel bir saygı göstermeliydi, rahiplerse hem ailelerini hem de genel olarak dünyevi işleri arkalarında bırakarak kurtuluş yolunu aramaya başlamışlardı, bu nedenle dünyevi işleri yöneten hükümdarlar karşısında eğilmek gibi bir yükümlülükleri yoktu.⁹⁹

Wèi devletinde Budizm önce baskı görmüş (446-453), sonra (453'ten itibaren) resmi din haline gelmişti; ancak bu resmîleşme, yönetici sınıfın Budist manastırlarla rahipleri katı bir denetim altına almasını da beraberinde getirmişti.¹⁰⁰ Muhtemelen V. yüzyılın sonunda, bu resmî Budizm yorumuna karşı çıkan Budistler tarafından yazılmış *İnsani Krallar Sūtrası*, Mahāyāna

98 Táo Qián, "Şeftali Çiçekleri Pınarı", *Çin Denemeleri*, çev. W. Eberhard, İstanbul: Say Yayınları, 1996, s. 41-42.

99 Huiyuān, "On Why Buddhist Monks Do Not Bow Down before Kings", çev. Justin Tiwald, (haz.) Justin Tiwald ve Bryan W. Van Norden, *Readings in Later Chinese Philosophy: Han Dynasty to the 20th Century*, Indianapolis: Hackett Publishing Company, 2014, s. 75-80.

100 Antonello Palumbo, "Exemption not Granted: The Confrontation between Buddhism and the Chinese State in Late Antiquity and the 'First Great Divergence' between China and Western Eurasia", *Medieval Worlds*, 6, 2017, s. 125.

Budizmi'nin en önemli siyasal metinlerinden biri olacaktı.¹⁰¹ Metinde, hükümdarların, ülkelerini belalardan korumak için Budist öğretiyi ve Budist rahipleri desteklemesi gerektiği yazılıydı. Ancak, Budizmin hükümdarların elinde basit bir araç haline gelmesinin önüne geçmek için rahiplerle hükümdarların aslında birbirinden farklı olmadığı belirtiliyor, böylece hükümdarların mütevazı olmaları gerektiği de söylenmiş oluyordu. Yine bu metinde Konfüçyüsçülük ile Budizm arasında bir karşıtlık değil, bir tamamlayıcılık ve benzerlik ilişkisi kuruluyor,¹⁰² böylece muhtemelen Çin egemen sınıflarının Konfüçyüsçülüğün yanında Budizmi de benimsemeleri amaçlanıyordu.

Altı Hanedan döneminde Daoizm, Budizm ve Konfüçyüsçülük Çin'in üç temel inanç sistemi haline gelmişti. Konfüçyüsçülük hiyerarşik bir toplum ve yönetim yapısını kabul etmeye elverişli bir sistem olduğundan egemen sınıflar tarafından kolaylıkla benimsense de aynı zamanda hükümdara yönelik kapsamlı ahlaki sınırlamalar getiriyordu. Daoizm ve Budizm ise içe dönüşü salık veren inanç sistemleriydi ve tüm eleştirelliklerine rağmen güçlü hükümdarlara karşı aktif direnişi reddettikleri için yönetici sınıflarca hoş görülüyorlardı, üstelik Asoka'nın kullandığı *çakravartin* unvanı VI. yüzyılda kimi Çin hükümdarları tarafından meşruiyetlerini güçlendiren bir unvan olarak kullanılıyordu.¹⁰³ Altı Hanedan döneminde, bu üç din arasındaki ilişkiler üzerine tartışmalar yapılıyor, Konfüçyüs, Buddha ve Lăozı'nın sohbetleri üzerine hayali öyküler anlatılıyordu. Kuzey Zhōu sarayında 560'ların sonunda din-siyaset ilişkisine dair önemli bir tartışma yaşanmıştı. Daoist rahip Wèi Yuánsōng, tüm dinlerin rahiplerinin imparatorun başkanlığı altında birleştirilmesini önermişti, bu şekilde birleşik bir imparatorluğun kurulması mümkün olacaktı. Kuzey Zhōu imparatoru Wǔbu ise öneriyi kabul etmemiş, imparatorluğun merkezi bir iktidar altında birleşmesini sağlayacağını düşündüğü Konfüçyüsçülüğü desteklemişti.¹⁰⁴

b. Táng Döneminde Çin

Altı Hanedan Döneminin siyasal parçalanmışlığı, Táng Hanedanının Çin topraklarını 618 yılında birleştirmesiyle son bulacaktı. İlk Táng imparatoru Tàizōng, 640'ların ilk yarısındaki açıklamalarında yönetme yetkisini aldığını, keyfî yönetimi gerekirse zorla sonlandıracağını ilan ediyordu. 645 yılındaki bir askeri yenilgiden sonra bu saldırgan söylemi bir kenara bırakmış, *Jin cí bēi*'de

101 Charles D. Orzech, "Metaphor, Translation, and the Construction of Kingship in The Scripture for Humane Kings and the Mahāmāyūri Vidyārājñi Sūtra", *Cahiers d'Extrême-Asie*, 13, 2002, s. 70.

102 Orzech, "Metaphor, Translation, and the Construction of Kingship", s. 69.

103 Thomas Jülch, "Introduction", (haz.) Thomas Jülch, *The Middle Kingdom and the Dharma Wheel: Aspects of the Relationship between the Buddhist Saṃgha and the State in Chinese History*, Leiden: Brill, 2016, s. 10.

104 Shi, "Contextualizing Buddhist Approaches to Religious Diversity", s. 85-87.

(646 c., *Jin Şapeli Yazıtı*) Batı Zhōu Hanedanını övmüş, Táng Hanedanının Batı Zhōu mirasını devraldığını söylemiş, Tángların amacının para ve güç toplamak değil, doğa ruhlarıyla uyum içinde erdemli bir yönetim kurmak olduğunu dile getirmişti.¹⁰⁵

Táng döneminde merkezî iktidarın kurulmasına rağmen soylu tabaka önemini yitirmemişti; imparator yerel güç sahipleriyle bir egemen sınıf bloku oluşturmuştu. Yeteneğin doğuştan kazanıldığı iddia ediliyor, böylece aristokratik bir ideoloji benimseniyordu. Bürokrat atamaları bu aristokrat sınıftan yapılıyordu, genel olarak atalar kültürünün yaygın olmasıysa kabile temelli yapılanmanın devamını gösteriyordu, ancak Roma senatörlerinden ve Batı Avrupa'nın feodal lordlarından farklı olarak Çinli soylular toprak sahibi değildi.¹⁰⁶ İlk Táng hükümdarları hem Konfüçyüsçü hem de Daoist düşünürlerle ittifaklar kurmuştu. Yeni hanedana destek veren Wáng Yuánzhī gibi Daoist düşünürler, kehanetlerde Táng Hanedanının iktidara gelişinin haber verildiğini söyleyerek Táng iktidarını meşrulaştırmıştı. VII. yüzyılın ortalarına gelindiğinde hanedan tarafından desteklenen başlıca din Daoizmidir.¹⁰⁷

Aynı dönemde Mahâyāna Budizmi ile Daoizm arasındaki etkileşimler de yoğunlaşmıştı. İmparator bürokratların kendi denetimi altında kalmalarını sağlamaya çalışıyordu; Tàizōng Konfüçyüs soyundan geldiğini iddia eden Kōng Yīngdǎ'yı Konfüçyüs ve öğrencilerinin kendi fikirlerini geliştirirken temel aldıkları ve M.Ö. II. yüzyılın ortalarından beri büyük ilgi gören beş klasik metnin (*Shījīng*: Şarkılar Klasik; *Shūjīng*: Kayıtlar Klasik; *Lǐjī*: Ritüeller Klasik; *Yìjīng*: Değişimler Klasik; *Chūnqiū*: İlkbahar ve Sonbahar Vakayinamesi) şerhlerini standartlaştırması için görevlendirmişti. Böylece, *Wujīng Zhēngyì* (630'lar ve 640'lar, *Beş Klasik'in Doğru Yorumu*) adlı temel Konfüçyüsçü eser ortaya çıkıyor, Táng Hanedanı Çin'in siyasal birleşmesini sağlarken aynı zamanda klasik metnin yorum farklılıklarını da ortadan kaldırıyordu.¹⁰⁸ Üstelik erken Táng döneminde Konfüçyüsçülük bir din haline de gelmeye başlamıştı: Önemli kentlere Konfüçyüsçü tapınaklar inşa edilmiş, bu tapınaklara Konfüçyüs'ün ve izleyicilerinin resimleri konmuştu. Bunlar rahipsiz tapınaklardı, başlarında yerel bürokratlar bulunuyordu ve Daoist ya da Budist tapınaklardan farklı olarak halk kitlelerine ulaşmak gibi bir işlevleri yoktu.¹⁰⁹ Táng dönemi Konfüçyüsçülüğünde Gök ve Yer'in sabit konumlarıyla hükümetin

105 Andrew Eisenberg, *Kingship in Early Medieval China*, Leiden: Brill, 2008, s. 245-247.

106 Nicolas Tackett, *The Destruction of Medieval Chinese Aristocracy*, Cambridge, MA: Harvard University Press, 2014, s. 68.

107 Livia Kohn ve Russell Kirkland, "Daoism in the Tang (618-907)", (haz.) Livia Kohn, *Daoism Handbook*, Leiden: Brill, 2000, s. 340-342.

108 Michael Nylan, *The Five "Confucian" Classics*, New Haven: Yale University Press, 2001, s. 49.

109 Randall Collins, *The Sociology of Philosophies: A Global Theory of Intellectual Change*, Cambridge, MA: The Belknap Press of Harvard University Press, 1998, s. 280.

sabitliği karşılaştırılıyor; hükümdar-vezir, baba-oğul ve koca-karı arasında hiyerarşik bağlar kurulmasıyla doğal-kozmik sistemin bu dünyada uygulanacağı söyleniyordu.¹¹⁰ Haraççı ideoloji bir defa daha güçlenmiş, imparatorun ülkesinde (hatta tüm dünyada) kurduğunu iddia ettiği uyum hali ile doğanın uyumlu (ve hiyerarşik) olduğu varsayılan işleyişi arasında paralellik kurulmuştu.

Yine de, imparatorun tekleşme çabası erken Táng döneminde çoğunlukla bir temenni niteliğindeydi; soylu-bürokratlar etkilerini koruyordu ve Konfüçyüsçü bürokratlar hükümdarın üst düzey görevliler karşısında bağımsız bir güç haline gelmemesi arzusundaydı.¹¹¹ Bu bürokratların da etkisiyle, Táng Hanedanının kuruluş dönemindeki savaşı idealler, VII. yüzyılın sonlarında yerini edebiyatın gelişmesine ve bürokratik bir ideolojiye bırakmıştı. Bürokratlar halen soylular arasından seçilse de görünürde meritokratik bir sistem işliyordu: Bürokrasinin kapısını aralayan merkezî sınavlar teoride herkese açıktı. Ayrıca yine bu dönemdeki kentleşme eğiliminden de bahsetmemiz gerekiyor. Táng Çin'i basit ya da klasik anlamıyla bir haraççı devlet değildi; tarımsal ekonominin yanında gayet gelişkin bir kentsel üretim de ortaya çıkmıştı; başkent Chang'an (gün. Xi'an) dünyanın en büyük kentlerinden biriydi, bunun yanında başka büyük kentler de vardı. Bütün bu kentlerde gelişen üretim ve ticaret, doğadan ayrıışan bir insani faaliyet alanı ortaya çıkarmış, gelişen meta üretimi ve mübadelesi de başka örneklerde olduğu gibi bu dönemin Çin'inde de spekülatif düşünceye yönelişin maddi zeminini hazırlamıştı.

VII. yüzyılın ikinci yarısı boyunca, özellikle de 683 yılında eşi İmparator Gaozong'un ölümünü sonrası, Çin'de fiili güç İmparatoriçe Wü Zétiān'in elindeydi. Onun yazdığı söylenen (muhtemelen pek çok saraylı yazarın ortak çalışması olan) *Chén Guī* (685 c., *Vezirlere Talimatlar*), önceki dönemlerin Konfüçyüsçü, Daoist ve Budist düşüncelerinin bir derlemesi niteliğindedir, metnin önsözü başta olmak üzere kimi kısımlarınıysa doğrudan doğruya imparatoriçenin yazdığı tahmin edilmektedir.¹¹² Wü Zétiān bu metinle hem kendi siyasal iktidarını tanrısal referanslarla güçlendirmeye çalışıyor hem de bu metnin okunmasını bu dönemlerde giderek önem kazanan bürokratik sınavları için zorunlu hale getirerek kendine doğrudan bağlı bir bürokrat tabakası oluşturmak istiyordu; böylece özerkliklerini koruyan soylu bürokratları merkezî iktidara bağlı kılmayı amaçlıyordu.¹¹³ İmparatoriçe Budizme özel

110 Hon Tze-Ki, *The Yijing And Chinese Politics: Classical Commentary And Literati Activism in the Northern Song Period, 960-1127*, New York: State University of New York Press, 2005, s. 30.

111 Howard J. Wechsler, "The Confucian Impact on Early T'ang Decision-Making", (haz.) Xinzhong Yao ve Wei-Ming Tu, *Critical Concepts in Asian Philosophy: Confucian Studies: Volume IV: Reappraising Confucian Ideals*, London: Routledge, 2011, s. 66.

112 Denis Twitchett, "Chen gui' and Other Works Attributed to Empress Wu Zetian", *Asia Major*, Third Series, 16(1), 2003, s. 54-55.

113 Twitchett, "Chen gui' and Other Works Attributed to Empress Wu Zetian", s. 103.

bir ilgi gösteriyor, giderek yaygınlaşan bu dinin mensuplarından (ve rahiplerinden) destek alarak iktidarını güçlendiriyordu. Mahâyâna Budizmi'nin, Çin'deki önde gelen felsefi yorumunu teşkil eden Huáyán ekolünün en önemli düşünürlerinden rahip Fázàng, imparatoriçenin meşruiyetini güçlendirmek için büyük çaba ortaya koymuş, hükümdarlığının doğaüstü bir nitelik taşıdığını anlatan yazılar yazmıştı.¹¹⁴ İmparatoriçenin Fázàng'la arası hükümdarlığının sonlarına doğru bozulacaktı.

İmparatoriçe 693 yılında resmen *çakravartin* unvanını almıştı. Bir kadının bunu alması mümkün görülmediğinden, önceki dönemlerin Budist metinlerinden birine bir ekleme yapılarak Budistlerin ikna edilmesi sağlanmıştı.¹¹⁵ Bundan sonra da Budist rahiplerin onayıyla imparatoriçe *bohisattva* ilan edilmişti.¹¹⁶ Halkın daha geniş kesimlerine meşruiyetini kabul ettirmek için, imparatoriçe, halk arasında tanınmış bir *bodhisattva* figürü olan Maitreya'yla özdeşleştirmişti kendini. Bu arada, Budist rahip Yijǐng, 703'te hükümdarları tanrılaştıran *Altın Işık Sûtrası*'nın yeni bir çevirisini yaparak imparatoriçenin meşruiyetinin daha da güçlendirmesine katkıda bulunmuştu.

Wū Zétian'ın Budist yönetiminden sonra İmparator Xuánzōng döneminde, VIII. yüzyılın ortalarında Daoizm en parlak dönemlerinden birini yaşayacaktı. Bu yıllarda *Dàodéjīng*'in bir kopyasının her soylu ailenin evinde bulunması zorunlu tutulmuştu. Sīmǎ Chéngzhēn gibi önde gelen Daoist rahipler saraya davet edilerek nüfuz kazanmıştı. İmparatorun bir dizi mucize gerçekleştirdiği, dolayısıyla Daoist çerçevede tanrısal bir korumaya sahip olduğu iddia edilmişti.¹¹⁷ Táng döneminin belki de en etkili Daoist düşünürü olan Sīmǎ Chéngzhēn, Daoizm ile Budizmin bir sentezini yapıyordu, bu sentez sayesinde imparatorluğun hegemonyasının daha da genişlemesi mümkün oluyordu.

Ān Lùshān isyanı (755), Táng Hanedanı için önemli bir dönüm noktasıydı. Sogd bir baba ve Türk bir annenin oğlu olan Çin komutanlarından Ān Lùshān'ın önderliğindeki isyanın otuz altı milyon kişinin ölümüyle sonuçlandığı tahmin edilmektedir.¹¹⁸ Bu, dönemin nüfusu dikkate alındığında, muazzam bir katliamdır. İsyanla ortaya çıkan siyasal ve toplumsal çalkantıyı takiben bazı imparatorlar siyasal birliği yeniden kurmaya çalışacaklardı. Semerkant doğumlu Budist rahip Amoghavajra, isyan sırasında hanedanın hegemonyasını güçlendirmek için büyük çaba göstermiş, 759 yılında imparator Sūzōng'u *çakravartin* ilan etmişti. İmparator Táng Dàizōng'la da iyi ilişkileri vardı. 765'te

114 Jinhua Chen, *Philosopher, Practitioner, Politician: The Many Lives of Fazang (643-712)*, Leiden: Brill, 2007, s. 247-248.

115 Antonino Forte, *Political Propaganda and Ideology in China at the End of the Seventh Century*, Kyoto: Italian School of East Asian Studies, 2005, s. 214.

116 Forte, *Political Propaganda and Ideology in China at the End of the Seventh Century*, s. 219 vd.

117 Kohn ve Kirkland, "Daoism in the Tang (618-907)", s. 346.

118 Starr, *Kayıp Aydınlanma*, s. 180.

İnsani Krallar Sûtrasi'nin döneme uygun yeni bir versiyonunu hazırlamış ve bu metin sayesinde Tibetli ve Uygur Budist askerlerden oluşan bir ordunun geri çekilmesini sağlamıştı. 771'de, Dàizōng'a çok sayıda Budist metnin Çince çevirisini sunmuş, böylece hem bir Budist ortodoks yorumun imparatorlukça tasdiklenmesini sağlamış hem de imparatorluğun dinsel meşruiyetini güçlendirmişti.¹¹⁹ VII. yüzyılda şekillenmeye başlayan Chán Budizmi de bu dönemde güç kazanmıştı: Chán Budistleri, pek çok Budist rahibin aksine dilenci olarak yaşamak yerine kendine yeten manastır toplulukları oluşturmuştu; imkân olduğunda iktidarın desteğini alan, bunun haricindeyse zanaatkâr emeğiyle geçinerek kendine yeten bir mezhebe dönüşmüşlerdi.

Yeni dönemde, sınav sistemi sayesinde soylu tabakadan olmayanlar da bürokrat olabiliyordu, böylece hanedan ve soylu aileler dışında bir bilginler tabakası VIII. yüzyıl boyunca egemen sınıflar blokunun bir parçası olmuş oluyordu.¹²⁰ Ân Lùshān isyanı sonrasında, toplumsal ve siyasal krizlere çözüm bulmak isteyen üst düzey bürokratlar Konfüçyüsçülüğü canlandırmıştı. IX. yüzyılın başında bu canlanmaya katkıda bulunan genç bürokrat Hán Yü, Daoizme ve "barbar halklara ait" bir din olarak gördüğü Budizme sert eleştiriler yöneltmişti; Buddha Çince konuşmuyor, eski Çin hükümdarlarının âdetlerini bilmiyordu, bu nedenle onun düşüncesi takip edilemezdi.¹²¹ Hán Yü, Budist rahiplere karşı da son derece temkinliydi. Hàn'ların Hàn olmayanlarla aynı imparatorlukta birleşmesini arzu etse de Hàn kültürünün güçlenmesini istiyordu.

Hán Yü, Budist rahiplerin etkisini kırmak amacıyla Konfüçyüsçü "bilge"leri idealleştiriyordu. Bilgeler her türlü buluşu, yasayı, hatta yönetimi insanlara "aromağan etmişlerdi". Eski dönemlerin hanedanlarına özgü sisteme dönmeyi arzu ediyor, Táng Hanedanının da bunu yapmadığını açıkça yazıyordu. Daoizm ve Budizmin etkisiyle birlikte hükümdar-tebaa ve baba-oğul kavramlarının ortadan kalkmasından, emir vermek yerine dünyadan el etek çekme idealinin yaygınlaşmasından şikâyet ediyordu, oysa emir veremeyen hükümdar, hükümdarlık vasfını kaybetmiş sayılıyordu.¹²² İmparatorlar askerî (*wú*) ve sivil (*wén*) erdemleriyle düzen getiriyorlardı. Dolayısıyla ideal olan, hükümdarın yönettiği ve bürokratlardan destek aldığı bir sistemdi. Hán Yü, üst düzey bürokratların görevlerine aile bağları vesilesiyle değil, sınavlarda elde ettikleri başarılar saye-

119 Charles D. Orzech, "Esoteric Buddhism in the Tang: From Atikūṭa To Amoghavajra (651-780)", (haz.) Charles D. Orzech vd., *Esoteric Buddhism and the Tantras in East Asia*, Leiden: Brill, 2011, s. 265.

120 Charles Hartman, *Han Yü and the T'ang Search for Unity*, Princeton: Princeton University Press, 1986, s. 123.

121 Hán Yü, "Buda'nın Kemikleri Üzerine", *Çin Denemeleri*, çev. W. Eberhard, İstanbul: Say Yayınları, 1996, s. 47.

122 Hán Yü, "On the Way", çev. Bryan W. Van Norden, (haz.) Justin Tiwald ve Bryan W. Van Norden, *Readings in Later Chinese Philosophy: Han Dynasty to the 20th Century*, Indianapolis: Hackett Publishing Company, 2014, s. 128.

sinde atanmalarını savunuyor, böylece eski soylulara karşı kendisinin de dahil olduğu Konfüçyüsçü bürokratların yükselişini övüyordu.¹²³

Hán Yü'nün arkadaşlarından biri olan diğer bir Konfüçyüsçü düşünür ve şair Liú Zōngyuán, toplumsal-siyasal eleştirisinde çok daha ileri gitmişti. IX. yüzyılın başlarında bürokrasi kariyerine ilk adımını atmış, sonraları sürgüne gitmişti. Konfüçyüsçü olmasına rağmen Konfüçyüsçü geleneği de eleştiriyordu, üstelik Daoizme ve Budizme çok da uzak değildi. Örneğin Dōng Zhōngshū'nun kozmolojik Konfüçyüsçülüğünü eleştirmiş, onu falcılara ve şamanlara benzetmişti. Gök kavramına doğaüstü bir anlam yüklemiyor, onu basit biçimde, "gökyüzü" anlamıyla sınırlayarak kullanıyordu. Gök'ün insanlık tarihine müdahale etmesi, örneğin hükümdarlara yönetme yetkisi vermesi söz konusu olamazdı. Hastalıklar tabielerin belirttiği gibi *qi*'den (maddi değişimler), insanların başına gelenlerse kendi kararlarından kaynaklanıyordu. Daoistler ve Budistler gibi doğanın kendi işleyişini anlatmak için *li* (örüntü) kavramını kullansa da Daoistlerden farklı olarak insanların kendilerini doğanın nesnel işleyişine bırakmalarını salık vermiyor, doğal işleyiş ile insan kararlarının birlik içinde olduğunu anlatıyordu. Toplumun ve siyasal kurumların oluşumunu Xúnzǐ'yı anımsatacak şekilde tarihsel bir perspektife yerleştirmişti: Başlangıçta çocuklar gibi basit bir yaşam süren insanlar, nüfusları arttıkça avcılığı keşfetmişler, aileler ve aşiretler kurmuşlar, zamanla aralarında çatışmaya sürüklenmişlerdi, bu karmaşa durumunun üstesinden gelmek için hükümdarlığın kurulması gerekmişti. Hükümdarlar da halkı dize getirmek için, iktidarı onlara Gök'ün verdiği yönünde yalanlar uydurmuşlardı.¹²⁴

Hán Yü gibi düşünürlerin çabalarına ve 840'larda imparator kararıyla Budistlere karşı geçilen taarruza rağmen Táng Hanedanının son dönemlerinde Daoizm ve Budizm etkisini koruyacaktı. Etkili bir politikacı ve Daoist bir filozof olan Niú Sēngrú'nun 820'lerin sonu ya da 830'ların başında yazdığı *Gǔ Yuánzhī*, döneminin üst sınıflarının toplumsal uyum arayışını yansıtan, V. yüzyılda geçen bir öyküdür. Öykünün kahramanı Gǔ Yuánzhī, rüyasında insanların sürekli meyve yiyip şarap içerek beslendiği, kimsenin sarhoş olmadığı "Uyumlu Ruhlar Ülkesi"ne seyahat eder. Herkesin aynı fiziksel özelliklere sahip olduğu bu ülkenin sakinleri insani arzulardan arınmıştır. Buna karşılık, Uyumlu Ruhlar Ülkesi'nin toplumu tam anlamıyla eşitlikçi değildir: Herkesin hizmetçisi vardır; hizmetçiler kendilerine buyrulmadan görevlerini yapmaktadır.¹²⁵ Öyküde hükümdarın ve hükümet görevlilerinin anlatıldığı kısımlar

123 Hartman, *Han Yü and the T'ang Search for Unity*, s. 131-138.

124 Dawid Rogacz, "Historical Materialism in Medieval China: The Cases of Liu Zongyuan (773-819) and Li Gou (1009-1059)", *Asian Philosophy*, 2021, doi:10.1080/09552367.2021.1924437.

125 Sing-chen Lydia Chiang, "Visions of Happiness: Daoist Utopias and Grotto Paradises in Early and Medieval Chinese Tales", *Utopian Studies*, 20(1), 2009, s. 112-113.

Daoist siyaset felsefesinin temel özelliklerini yansıtır: Hükümdar ve görevliler kendi otoritelerinin ve statülerinin bilincinde değildir.¹²⁶

Yaşamına ve hatta gerçek adına dair bir bilgiye sahip olmadığımız, görevinden ayrılp inzivaya çekilmiş bir bürokrat olduğunu tahmin ettiğimiz Wúnéng ZI (Yetersiz Usta) adıyla bilinen yazar, 887 yılına tarihlenen metninde Daoizm ve Budizmden etkilenecek devlet karşıtı düşünceler ortaya koyuyordu.¹²⁷ Kitabının ilk bölümünde hem klasik Daoist metinleri (*Dàodéjīng*, *Lièzǐ* ve *Zhuāngzǐ*'yi) hem de Ruǎn Jí ve Bào Jīngyán gibi daha yakın dönem düşünürlerini hatırlatacak biçimde basit yaşam övgüsü yapıyor ve Konfüçyüsçülerin elitizmine karşı eşitlikçiliği savunuyordu. İkinci bölümdeyse Budizmin etkisiyle maddi yaşamdan uzaklaşmayı salık veriyordu. Tıpkı Ruǎn Jí ve Bào Jīngyán gibi o da asil amaçlarla bile olsa yönetime katılmaya karşı çıkıyordu.¹²⁸ Wúnéng ZI, toplumu ve toplumsal eşitsizlikleri tarihselleştiriyor ve bunlar arasında ilişki kurmaya özen gösteriyordu. Başlangıçta insanlar ile doğa arasında bir ayrışma yokken insanlar hayvanların üzerine tahakküm kurmaya başlamış, giderek karmaşıklaşan bir üretim süreci geliştirmiş ve yapılar inşa etmişlerdi. Bundan sonra evlilik kurumunu ortaya çıkarmışlardı ve erkek-kadın ayrışmasını karı-koca arasındaki ayrışma izlemiştir; babaların oğullar üzerindeki, büyük kardeşlerin küçükleri üzerindeki tahakkümü de bundan sonra gelmiştir.¹²⁹

IX. yüzyılın sonunda Huáng Cháo isyanıyla Çin'in bürokrat-aristokrasisi yok edildi, Táng Hanedanı da kısa bir süre sonra, 906'da yıkıldı. "Beş Hanedan Dönemi" adı verilen bir mücadele döneminden sonra, Kuzey Sòng Hanedanı, 960 yılında Çin'de yeniden birliği sağladı. Bu yeni dönemde Çin toplumunda büyük dönüşümler meydana gelecekti; örneğin özel mülkiyet rejimi bu dönemde gelişecekti.¹³⁰ Artık Táng döneminde halen önemini koruyan entelektüel aristokratik ideolojinin yerini bilgeliğin herkese açık olduğuna dair fikirler alıyordu. Matbaacılık konusunda da önemli bir atılım yaşanacaktı. İlk Sòng imparatorları Konfüçyüsçü metinler başta olmak üzere çok sayıda kitabın matbaalarda basılmasını sağlamış, böylece bir yandan entelektüel canlanmaya katkıda bulunurken, diğer yandan bu canlanmayı denetim altında tutmuşlardı.¹³¹ Táng döneminde Hán Yü gibi düşünürlerin canlandırmış olduğu Konfüçyüsçü düşünce, Kuzey Sòng döneminde imparatorluğun aktif desteğiyle büyük bir gelişme gösterecekti. Buna karşılık, ilk dönem Kuzey Sòng

126 Chiang, "Visions of Happiness", s. 113-114.

127 Rapp, *Daoism and Anarchism*, s. 90.

128 Rapp, *Daoism and Anarchism*, s. 93-95.

129 Wúnéng ZI: "Wunengzi", çev. Catrina Siu ve John A. Rapp, *Daoism and Anarchism: Critiques of State Autonomy in Ancient and Modern China*, London: Continuum, 2012, s. 233.

130 Tackett, *The Destruction of Medieval Chinese Aristocracy*, s. 60.

131 Dieter Kuhn, *The Age of Confucian Rule: The Song Transformation of China*, Cambridge, MA: The Belknap Press of Harvard University Press, 2009, s. 42.

imparatorları Daoizm ve Budizmi de desteklemişlerdi.¹³² Bu dönemde, daha önce *Zhuāngzǐ*'de karşımıza çıkan *yǒuwéi* (aktif yönetim) ve *wúwéi* (eylemsizlik) kavram ikiliği bir defa daha gündeme gelmişti; iki stratejiyi savunan düşünürler arasında bir tartışma vardı. İmparator Zhēnzōng (h. 998-1022), 1008'den itibaren *wúwéi* üzerine kurulu bir politika izlemiş, yönetim işlerine aktif müdahalelerini kısıtlı tutmuştu. Budist rahip Qisōng 1040'lardan itibaren Budizm, Konfüçyüsçülük ve Daoizm arasındaki benzerlik ve yakınlıkları anlatmaya çalışıp aktif bir krallık anlayışını Budist temellere yerleştirmeye çabalasa da başarılı olamayacaktı.¹³³

Konfüçyüsçülüğün bu dönemde gelişmiş bir yorumu olan "Eski Öğreti Okulu"na mensup düşünürlerden Ōuyáng Xiū, Lǐ Gòu ve öğrencisi Fàn Zhōngyān gibi düşünürler de hükümdarın aktif bir politika izlemesini arzu ediyor, *wúwéi*'nin Budistler tarafından yaygınlaştırıldığını düşünüyor, Budizme karşı Konfüçyüsçülüğü savunurken aktif politika yapan bir hükümdar modelini temel alıyorlardı. Lǐ Gòu, IX. yüzyıl başlarının Táng Konfüçyüsçülerinin iyi bir okuruydu, Hán Yü'ye benzer şekilde Daoizm ve Budizme reddiyeler yazmıştı. Liǔ Zōngyuán'ın eleştirel Konfüçyüsçülüğünden açıkça etkilenmiş, tıpkı onun gibi toplumsal dönüşümler ve siyasal kurumlar arasında bağlantılar kurmuş, geçmişte eşitlik olduğunu, kralların var olmadığını, dünyanın tek bir aile olduğunu ve gelecekte de bu durumun tekrar kurulabileceğini öne sürmüştü.¹³⁴

c. Táng Çin'inden İlhamla Merkeziyetçi Bir İdeoloji Oluşturmak: Kore ve Japonya

Kore'de insan topluluklarının ve krallıkların oluşumuna dair öyküleri M.Ö. I. yüzyıldan itibaren takip edebiliyoruz. Bu ilk dönemlerde, animist inanışlarla ve şamanist pratiklerle uyumlu olarak insanların tanrısal ve doğal güçlerden türeyerek oluştukları anlatılıyor, dünya üzerindeki ideal insan topluluğunun doğaüstüyle özel bir bağlantı sağlanmasıyla kurulabileceğine inanılıyordu.¹³⁵ Başka bir ifadeyle, bu dönemde insanların kendi fiilleri de dahil olmak üzere her şeyin dışsal güçler (doğanın ruhları) tarafından belirlendiği düşünülüyor ve onların dışsal müdahalesine başvuruluyordu.¹³⁶ Elbette hükümdarın tanrısal alanla bağlantı sağlayabilecek kişi olarak dünyada da iyi bir yönetim kurabileceği düşünülüyordu. IV. yüzyıldan itibaren tarımsal üretimin ve toplumsal

132 Kuhn, *The Age of Confucian Rule*, s. 107-108.

133 Douglas Skonicki, "A Buddhist Response to Ancient-style Learning: Qisong's Conception of Political Order", *T'oung Pao*, Second Series, 97(1/3), 2011, s. 1-36.

134 Rogacz, "Historical Materialism in Medieval China".

135 Na Hee La, "Ideology and Religion in Ancient Korea", *Korea Journal*, 43(4), 2003, s. 12-13.

136 Nam Dong-shin, "Buddhism in Medieval Korea", *Korea Journal*, 43(4), 2003, s. 32.

yaşamın karmaşıklaşması, siyasal iktidarın askerî ve iktisadi açıdan giderek daha fazla işlev üstlenmesi ideolojide bir dönüşümü de beraberinde getirecekti. Tarım alanlarının yanında küçük kentsel topluluklar kuruldukça ve okuma yazma bilenlerin sayısı arttıkça bireylerin toplumdaki rolünü ve faaliyetini vurgulayıp birey-toplum-kozmos ilişkisi üzerinden bir siyasal ideoloji kurma ihtiyacı ortaya çıkmıştı. Artık doğa karşısında edilgen bir insan anlayışını yeniden üreten animist-şamanist inanışların dışına çıkan ve insan faaliyetinin özerkliğini merkeze koyan bir düşünce sistemine ihtiyaç vardı. Tam da bu dönemlerde Çin üzerinden Kore'de tanınmaya başlayan Budizm böyle bir işlevi yerine getiriyordu.¹³⁷

Silla Hanedanı 535'te Budizmi resmen kabul etmiş, böylece animist inanışlara dayanan tanrısal referanslı siyasal ideolojiden daha kapsamlı bir ideolojik hegemonya kurulmasının zeminini de Budist metinler sağlamıştı. Silla hükümdarları VI. yüzyılın ikinci yarısında *çakravartin* unvanını çağrıştıran lakapları hem kendileri hem de çocukları için kullanıyorlardı.¹³⁸ V. yüzyıldaki Çin hükümdarları gibi, VI. yüzyılın Kore hükümdarları da *bodhisattva* olduklarını iddia ediyorlardı. VI.-VII. yüzyıllarda hükümdar ailesinin Buddha'nın Sakyamuni aşiretinden geldiği öne sürülmüştü. Silla Hanedanının 668'de Kore'yi birleştirmesinden sonraysa, hükümdarı ailesi üzerinden Buddha'yla bağdaştırmak yerine, onun, özellikleri dolayısıyla Buddha'yla benzerlik taşıdığı söylenmişti.¹³⁹

Kore'de Silla Hanedanının etkisiyle IV. yüzyılın ilk yarısından itibaren Budizmin yaygınlaştığını görmüştük. VIII. yüzyılın ortalarında Budist rahipler Silla sarayında verdikleri derslerde *Altın Işık Sūtrası*'nı da ele alıyorlardı; bu dönemlerde bu metin, hükümdarı Mahāyāna referanslarıyla yüceltmek için başvuru başlıca kaynağı.¹⁴⁰ 918 yılında tahta çıkan Goryeo Hanedanına mensup hükümdarlar, yıkılmış olan Táng Çin'inden ve Konfüçyüsçülükten etkilenmişlerdi.¹⁴¹ Hanedanın kurucusu Taejo, özellikle Silla Hanedanını nihai olarak yendiği 935 yılından itibaren Gök'ün kendisine verdiği görevle hüküm sürdüğünü iddia etmiş, *Cheonsu* (Gök'ün Armağanı) unvanını seçerek Gök'le kurduğu bağı vurgulamıştı.¹⁴² Goryeo Hanedanı döneminde Kore toplumu, aristokratlar, avam ve kölelerden oluşuyordu; hanedan aristokrasi ile iyi ilişkiler ku-

137 Na, "Ideology and Religion in Ancient Korea", s. 24-25.

138 Sem Vermeersch, "Representation of the Ruler in Buddhist Inscriptions of Early Koryŏ", *Korean Studies*, 26(2), 2002, 216-250, s. 219.

139 Nam, "Buddhism in Medieval Korea", s. 41.

140 Richard D. McBride II, *Domesticating the Dharma: Buddhist Cults and the Hwaŏm Synthesis in Silla Korea*, Honolulu: University of Hawai'i Press, 2008, s. 95-96.

141 Martina Deuchler, *The Confucian Transformation of Korea: A Study of Society and Ideology*, Cambridge, MA: Council on East Asian Studies, Harvard University, 1992, s. 15.

142 Vermeersch, "Representation of the Ruler in Buddhist Inscriptions of Early Koryŏ", s. 217.

arak ve aristokratları sivil bürokratikla görevlendirerek yönetimi sağlıyordu.¹⁴³ Yönetimde Konfüçyüsçülük benimsenirken gündelik hayatta Budizm etkisini gösteriyordu.¹⁴⁴ Taejo, Budizmi himaye edip denetimi altına almayı arzuladığını açıkça söylemişti, bu politika sonraki dönemlerde de sürdürülecekti.¹⁴⁵

Japonya'ya bakıldığında, pek çok açıdan Kore'yle karşılaştırılabileceği görülür: Japon toplumu da atalar kültürünün merkezde olduğu bir klan toplu-muydu ve animist referanslar Kore'de olduğu gibi Japonya'da da siyasal ideolojisi için önemli bir yer tutuyordu. VI. yüzyılda kurulan imparatorluğun temelleri, efsanevi bir ilk imparatora, M.Ö. VII. yüzyılda yaşadığı varsayılan Jinmu'ya dayandırılmıştı. Japonya'da siyasal iktidar, atalar kültürünün yanında başka ideolojik dayanaklarla da desteklenecekti: Budizm VI. yüzyılın sonunda Kore üzerinden Japonya'ya yayılmaya başlamış ve Prens Shōtoku siyasal merkezleşme hamlelerine destek sağlamasını ümit ederek Budizmi resmî din ilan etmişti. Bu merkezleşme çabalarına rağmen klanlar önemini korumaya devam edecekti.¹⁴⁶

Çin'in Táng Hanedanının kimi yasaları VII. yüzyılda Japonya'da da uygulanmaya başlamıştı: *Ritsu* (ceza) ve *ryō* (idare) mevzuatının iktibas edilmiş olması, yeni yasal sistemin *ritsuryō* (ceza-idare) adıyla anılmasına zemin hazırlamıştı. Táng hukuk düşüncesine etki eden Konfüçyüsçü ve Yasacı unsurlar da böylece Japonya'ya aktarılmış oluyordu. Ancak her etkilenme ya da aktarım örneğinde olduğu gibi burada da basit bir kopyalama değil, bir uyarlama söz konusuydu. Her iki toplumun yapı ve dinamikleri arasındaki farklar doğrudan bir kopyalamayı olanaksız kılıyordu, örneğin Çin toplumu patrilineal, Japonya'da bilateral bir toplum yapısı vardı ve toplumsal cinsiyet ilişkileri görece eşitlikçiydi; kadınlar da erkekler de üretime katılıyor, evlilik her iki tarafça da bitirilebiliyordu. Yerel güç sahipleri arasında yalnızca erkekler değil kadınlar da bulunuyordu. *Ritsuryō* sistemi de toplumsal cinsiyet ilişkilerini kökünden dönüştürmeye yetmemişti.¹⁴⁷

İmparatorluk merkezinin Heijō-kyō'ya (gün. Nara) taşınmasıyla, sonraları "Nara Dönemi" (710-794) olarak adlandırılan dönem başlamıştı. Başkent inşa edilirken Táng Hanedanının başkenti olan Chang'an örnek alınmıştı. Bu dönemde pek çok kadın hükümdar, imparatorluk tahtına çıkacaktı. İmparatorluk sarayında Soga klanı Budizmi yayıyor; Nakatomi-Fujiwara ve Inbe aşiretleri

143 Deuchler, *The Confucian Transformation of Korea*, s. 32.

144 Deuchler, *The Confucian Transformation of Korea*, s. 34.

145 Nam Dong-shin, "Buddhism in Medieval Korea", *Korea Journal*, 43(4), 2003, s. 35-36.

146 Mary Ellen Waithe, "Murasaki Shikibu", (haz.) Mary Ellen Waithe, *A History of Women Philosophers: Volume II: Medieval, Renaissance and Enlightenment Women Philosophers, A.D. 500-1600*, Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 1989, s. 4.

147 Ijūin Yōko ve Sachiko Kawai, "Gender and Family in the Archaic and Classical Ages", (haz.) Karl F. Friday, *Routledge Handbook of Premodern Japanese History*, London: Routledge, 2007, s. 207-208.

animist ritüelleri uyguluyordu. Natakotomi'ler önce Soga'ları bertaraf ederek Budizmin etkisini azalttılar, sonra da Inbe'leri uzaklaştırdılar. Aynı dönemde gelişen Japon tarihyazımı geleneğinde siyasal meşruiyet konuları da gündeme gelecekti. Ō no Yasumaro adında bir saraylıya atfedilen *Kojiki* (712, *Eskinin Kaydı*) isimli tarih kitabında yazarın *Wujing Zhèngyì* gibi erken Táng döneminin Konfüçyüsçü metinlerini okuduğu ve onlardan etkilendiği anlaşılmaktadır.¹⁴⁸ *Kojiki*'de animist referanslara da rastlanıyordu. Kitapta önce Tanrılar Çağı, daha sonra da İnsan Hükümdarlar Çağı anlatılıyordu. Pek çok klan toplumunda olduğu gibi Japon toplumunda da soyağacı belirtmek önemli olduğundan, ailelerin anlatımına özel bir önem veriliyor, hükümdarların hangi soydan geldiklerinin belirtilmesine de sıkça rastlanıyordu, hatta kitabın başlıca işlevi soyağaçları yoluyla hükümdarlar silsilesini meşrulaştırmaktı.¹⁴⁹ *Kojiki*'nin yaklaşık on katı uzunluğunda bir eser olan *Nihon Shoki*'de de (720, *Japonya Kroniği*) tarihyazımı yoluyla siyasal iktidarı meşrulaştırma girişimleri devam edecekti.

Japonya'da VIII. yüzyılın ortalarında, uzunca bir süre, Köken (ya da Shōtoku) adlı bir imparatoriçe hüküm sürmüştü (h. 748-758 ve 764-770), böylece VII. yüzyılın başlarından beri altıncı kez bir kadın Japonya hükümdarı olmuş oluyordu. İmparatoriçenin Dōkyō başta olmak üzere Budist rahiplerle iyi bağlantıları vardı, bu bağlantıyı da kullanarak aşiret liderlerinin gücünü azaltmış ve merkezî bir yönetim kurmuş, ikinci hükümdarlık döneminde yaptığı bir konuşmada (764/765) hegemonyasını tanrısal meşruiyet iddiasıyla perçinlemiş, kendisinin *bodhisattva* (ahir zaman Buddha'sı) olduğunu ilan etmişti.¹⁵⁰

Başkent'in 794'te Heian-kyō'ya (Kyōto) taşınmasıyla başlayan Heian döneminde Budizmin Mahāyāna ve Vajrayana yorumları egemen sınıflar arasında ve halk arasında hızla yaygınlaşacaktı. Budizm öncesi Japon halk inanışları (*kami*'ler/yerel tanrılar kültü ve animist pratikler) Budizmle harmanlanmakta gecikmeyecekti; örneğin IX. yüzyıldan itibaren yaygınlaşan törenlerde *kami*'lerle özdeşleştirilen doğal güçlerin yatıştırılması amaçlanırken aynı zamanda Budist ritüellere de yer veriliyordu; yönetici sınıf da törenler yoluyla ruhları yatıştırma işlevini kendi üstünde toplayarak hegemonyasını güçlendiriyordu.¹⁵¹

148 John S. Brownlee, *Political Thought in Japanese Historical Writing From Kojiki (712) to Tokushi Yoron (1712)*, Waterloo: Wilfrid Laurier University Press, 1991, s. 10.

149 Herman Ooms, *Imperial Politics and Symbolics in Ancient Japan: The Tenmu Dynasty, 650-800*, Honolulu: University of Hawai'i Press, 2008, s. 8.

150 Shōtoku, "Edict on the Great Thanksgiving Festival", (haz.) Ryusaku Tsunoda vd., *Sources of Japanese Tradition*, New York, Columbia University Press, [764/765] 1960, s. 273.

151 Marksist bir okuma için bkz. Kuroda Toshio, "The World of Spirit Pacification: Issues of State and Religion", çev. Allan Grapard, *Japanese Journal of Religious Studies*, 23(3/4), 1996, s. 321-351.

Heian döneminde Çin hem din hem de dil ve edebiyat açısından bir model haline gelecekti. Başkent de, Táng Hanedanının başkenti olan Chang'an model alınarak tasarlanmıştı. Bu arada *shōen* sisteminin ortaya çıkmasıyla XII. yüzyılın sonlarına kadar devam edecek bir toprak sistemi oluşuyordu: Bu sistem özel mülkiyeti mümkün kılıyor, ayrıca Budist manastırların da toprak sahibi olmasını ve zenginleşmesini sağlıyordu.¹⁵² VIII. yüzyılın başlarında olduğu gibi Heian döneminde de tarihyazımı resmi ideolojinin önemli araçlarındandı. Bu dönemde art arda bir dizi vakayiname tamamlanmıştı: *Shoku Nihongi* (797, *Japonya Vakayinamesinin Devamı*) ve *Nihon Kōki* (840, *Japonya Vakayinamesinin Sonraki Kısım*) bunların en önemlileriydi. Bu kitaplar Fujiwara aşiretinin etkili olduğu bir dönemde yazılmış olmalarına rağmen bu aşiretin övgüsüne nadiren rastlanıyordu; kitaplarda imparator merkezli bir anlatı sürdürülüyordu. Fujiwara'ların 858'de babadan oğula geçen imparatorluk naipliği görevini devralmalarından sonra, IX. yüzyılın ikinci yarısı boyunca yazılacak vakayinamelerde¹⁵³ de bu durum değişmeyecekti. Başka aşiretlerin saraylarında yazılan eserlerde de bir yandan imparator, diğer yandan aşiret rol oynuyordu: *Kogo shūi* kroniği (807), Inbe aşiretini yüceltiyor, Japon İmparatorluğu'nun kökenini eski dönemlerin ata tanrılarına dayandırıyor.

Fujiwara naipliği 858'den itibaren kesintisiz şekilded sürdü. İmparator Daigo (h. 897-930) naiplerin etkisini azaltıp doğrudan yönetim uygulamaya çalışsa da bu girişim uzun soluklu olmayacak, fiili yönetim Fujiwara aşiretinin elinde kalacaktı. XI. yüzyılın başlarında, otuz yıla yakın süre boyunca naiplik yapan Fujiwara no Michinaga'nın etkili olduğu dönemde aşiret gücünün doruğuna ulaşmıştı. Heian döneminde hem tarihsel öykü literatürü hem de şiir büyük bir gelişme göstermişti. Bu süreçte kadın yazarların giderek artması dikkate değerdir: Erkek yazarlar eserlerini Çince yazarken, Çince eğitimi görme imkânı (çoğu zaman da izinleri) olmayan kadın yazarlar eserlerini gündelik dilleri olan Japon dilinde yazıyor, böylece Japoncanın edebî bir dil haline gelmesine katkı sağlıyorlardı. XII. yüzyılın sonuna gelindiğinde, *Şiirin Otuz Altı Ölümsüz Kadını* başlığıyla bu dönemin önde gelen kadın şairlerinin şiirlerini içeren antolojiler hazırlanacaktı. Burada bu kadın edebiyatçılardan ikisinin eserlerine değineceğiz: Murasaki Shikibu ve Akazome Emon.

Fujiwara klanının üst kesimlerinden olan kadın yazar Murasaki Shikibu, bu dönemin en yetenekli edebiyatçılarındandı. Çince öğrenimi Japon kadınlarla yasak olsa da Murasaki Shikibu küçük yaşlarda bu dili öğrenmişti. Başyapıtı

¹⁵² Jacqueline Ilyse Stone, *Original Enlightenment and the Transformation of Medieval Japanese Buddhism*, Honolulu: University of Hawai'i Press, 2003, s. 101.

¹⁵³ *Shoku Nihon Koki* (869, *Japonya Vakayinamesinin Devamına Ek*), *Nihon Montoku Tennō Jitsuroku* (879, *Japonya İmparatoru Montoku'nun Gerçek Kayıtları*) ve *Nihon Sandai Jitsuroku* (901, *Japonya'nın Üç Hükümdarlığının Gerçek Kayıtları*). Bkz. Brownlee, *Political Thought in Japanese Historical Writing*.

olan *Genji monogatari* (1000 c., *Genji Öyküsü*), modern basımları bin sayfayı aşan bir romandır. *Kami* inancı ve Budizm etkilerinin görülebileceği bu eserde, yazar, bir imparatorun oğlu olan Genji'nin tahtın vârisi olmaktan men edilmesini takiben yaşadıklarını anlatıyordu.¹⁵⁴ Doğrudan doğruya yönetim işlerine müdahil olan (dolayısıyla Daigo'yu anımsatan) bir hükümdar imgesini idealleştiriyordu; bu ideal hükümdar, Konfüçyüsçülerin övdüğü türden bilge imparatorları andırıyordu.¹⁵⁵ *Genji*'deki kadın karakterlerin bazıları son derece derinlikli işlenmişti; feodal patriyarkal bir toplum içinde yazan saraylı bir kadın olan Murasaki Shikibu, muhtemelen kendi gözlemlediği çelişki ve ikilemleri sayfalara nakşetmişti: Romanın erkek karakterleri gündelik yaşamda özgürlüğü tadabilirken kadınlar hane içine kapanmışlardı ve özgürlük yitimiyle ilintili varoluşsal ikilemleri çok daha yoğun yaşıyorlardı.¹⁵⁶ Murasaki Shikibu, günümüze bazı parçalarının kaldığı günlüğünde¹⁵⁷ (1008-1010 c.), Heian sarayını canlı biçimde anlatmış, naip Fujiwara no Michinaga'nın kaba davranışlarını eleştirmişti.

Heian dönemi tarihsel kurgu edebiyatının en önemli örneği olan *Eiga Monogatari* (1028-1107, *İhtişam Öyküsü*), çok sayıda yazarın öykülerinden oluşan kırk kitaplık bir derlemedir. İlk otuz kitabın, XI. yüzyıl sonunun önde gelen kadın edebiyatçılarından Akazome Emon tarafından yazıldığı tahmin edilmektedir. Fujiwara aşiretini merkeze koyan bu kitapta, Fujiwara no Michinaga idealleştiriliyordu. Kitapta, saraydaki yöneticilerin faaliyetlerinin ayrıntılı tasvirinden ziyade olayların aktarımına ve soyağacı sıralamalarına ağırlık verilmesi, diğer kadınlar gibi Akazome Emon'un da aktif politikada yer almayıp politik gelişmeleri dışarıdan izlemesinin bir göstergesi olabilir.¹⁵⁸



II. yüzyıldan itibaren Asya'da hem yöneten hem de yönetilen sınıflar arasında yaygınlaşan Mahâyâna Budizmi, siyasal iktidarın yüceltilmesi için resmi ideologlara elverişli bir çerçeve sunuyordu: Bu Budizm yorumundan hareketle hükümdara tanrısal özellikler yüklemek, onu bu dünyanın ve öte dünyanın kurtarıcısı ilan etmek zor değildi. Yine farklı toplumsal sınıflar arasında yaygın olan animist inanışlar, atalar kültü ya da Daoizm gibi doğal unsurları temel alan felsefi ve dini akımlar, gerektiğinde resmi ideoloji için seferber edilebiliyordu. Bununla birlikte, özellikle Daoist filozofların, doğa-insan arasında-

154 Waithe, "Murasaki Shikibu", s. 10.

155 Haruo Shirane, "The Aesthetics of Power: Politics in *The Tale of Genji*", *Harvard Journal of Asiatic Studies*, 45(2), 1985, 623.

156 Waithe, "Murasaki Shikibu", s. 24.

157 Murasaki Shikibu, *Murasaki Shikibu'nun Günlüğü*, çev. Esin Esen, İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2016.

158 Brownlee, *Political Thought in Japanese Historical Writing*, s. 47.

ki bağlantılar ve ayrımlar üzerine düşünüp toplumsal eşitsizliklerin ve siyasal tahakküm biçimlerinin insan yapımı olduğunu, dolayısıyla eleştiriye de açık olduğunu söyleyebildiklerini görüyoruz. Ancak bu düşünürlerin eleştirelliği de hızlıca kendi sınırlarına ulaşıyordu: Entelektüellerin eleştirisinin vardıgı sonuç çoğunlukla “içe dönüş”tü ve var olan kurumların ve eşitsizliklerin ortadan kaldırılmasından ziyade kabullenilmesini beraberinde getiriyordu.

3. Sasani İmparatorluğu ve Orta Asya’daki Türk Kağanlıkları

Pers topraklarında beş yüz yıl kadar süren Eşkânî/Part döneminden sonra, Anahit tapınağı rahibinin oğlu Erdeşir, M.S. 224’te Sasani Hanedanını kurmuştu. Sasani İmparatorluğu, III.-VII. yüzyıllar arasındaki dönemin en uzun soluklu imparatorluğuydu; İran toprakları üzerinde hüküm süren bu imparatorluk, Orta Asya’nın son derece gelişkin kentleriyle de ilişki içindeydi. Burada, Sasani İmparatorluğu’nu Orta Asya’da kurulan Türk kağanlıklarıyla birlikte ele alacağız.

a. Sasani Hegemonyasının Kurulması: Aristokratlar, Rahipler, Kentler ve Yoksul Halk Karşısında Merkeziyetçi İdeoloji

Sasani Hanedanı kurulduğu dönemden itibaren İran topraklarındaki tek güç odağı değildi. Öncelikle, hükümdarlar güçlü aristokratlarla iyi ilişkiler kurmak zorundaydı.¹⁵⁹ Zerdüştcü rahiplerin de III. yüzyıl Pers toplumunda önemli bir yere sahip olduğu anlaşıyor. Hükümdarlar ile rahipler arasında kurulan ittifakın izlerini, Sasanilerin en erken dönemlerinde oluşturulmuş eserlerde sürebiliriz. Persepolis’in kuzeyindeki Nakş-ı Rüstem nekropolündeki bir kaya kabartmasında, at üstündeki Erdeşir’in bir başka atlı figürden hükümdarlık yetkisini alışı resmedilmiştir. Yetkiyi verenin kim olduğu tartışmalıdır: Kaya kabartmasındaki yazıya göre bizzat tanrı Ahura-Mazdâ yetki vermektedir, ancak bu yazının daha geç bir dönemde eklenmiş olması ve kabartmanın özgün biçiminde yönetme yetkisini devreden bir rahip olması da muhtemeldir.¹⁶⁰

En erken Sasani döneminin siyasal düşüncesinde rahiplerin yeriyle ilgili kesin bir bilgiye sahip olmadığımız gibi bu dönemden günümüze kalmış bir metin de bulunmuyor. Ancak bu erken dönemlerden itibaren Sasanilerde nasihatname literatürünün gelişmeye başladığını tahmin edebiliyoruz. Sonraki nesillerce *Erdeşir’in Vasiyetnamesi* adıyla bilinen nasihatnamenin Pehlevi

159 Jairus Banaji, *Exploring the Economy of the Late Antiquity: Selected Essays*, Cambridge: Cambridge University Press, 2015.

160 Bruno Overlaet, “And Man Created God? Kings, Priests and Gods on Sasanian Investiture Reliefs”, *Iranica Antiqua*, 48, 2013.

dilindeki özgün metni elimizde olmasa da VIII. yüzyılda yapılmış Arapça çevirisi sayesinde içeriğine vâkıf olabiliyoruz. *Erdeşir'in Vasiyetnamesi*, Sasanilerin gayet gelişkin nasihat literatürünün örneklerinden biriydi. Din ve iktidarı kardeş olarak tanımladığı satırlar İslam dünyasında yazılan çok sayıda nasihatnamede tekrarlanacaktı. Sonraları "Adalet Dairesi" adıyla anılacak olan meşhur formülün bilinen ilk ifadesi bu "Vasiyetname"de yer alır: "Sultan ancak askerlerledir. / Askerler ancak malladır. / Mal ancak imaretledir. / İmaret ancak adalet ve iyi siyasetledir."¹⁶¹ Bu, yönetilenlerin üretim yapıp vergi (mal) verdiği, karşılığında hükümdarın orduyla birlikte koruma sağladığı ve yönetilenlerin işlerini düzenlediği (imaret), bütün bu unsurların ahenkli işleyişinin de "adalet"i oluşturduğu haraççı ideolojinin veciz bir özetidir. Sasani resmî ideolojisinin adaleti sağlayan bir hükümdar imgesi üzerine, dolayısıyla da güçlü bir merkezî yönetimin yüceltilmesi üzerine kurulu olması bizi yanıltmamalıdır: Nasihatnamelerdeki iddiaların aksine Sasani İmparatorluğu hiçbir zaman bir hükümdarda cisimleşen tek bir güç merkezinden ve bu kişiye/merkeze bütünüyle boyun eğmiş yığınlardan ibaret değildi; hükümdarların gücü, biraz önce bahsettiğimiz yerel soyluların yanı sıra güçlü kentlerle ve dönem dönem güçlenen din adamlarıyla yaptıkları ittifaklardan geçiyordu.¹⁶²

Sasani döneminden günümüze kalan metinlerden birine daha yakından bakalım. Pehlevi dilindeki *Kârnâmag i Ardaxşêr i Pâbagân* (*Erdeşir-i Papagan'ın Destanı*) adlı metnin en erken tarihli nüshası Erdeşir'den bin yıl kadar sonraya tarihlense de bu dönemin siyasal zihniyeti hakkında bilgi verebilir. *Kârnâmag'da* Erdeşir'in soyu Hahâmeniş Hanedanına dayandırılıyor, son Part kralını tahtından indirmesiye bu kralın adaletsizce yönetiminin sonucunu anlatılıyordu. Birkaç vesileyle yeni hükümdarın *khvarna* sahibi olduğu söylene de bu adla anılan yönetme yetkisinin nasıl devredildiğine dair bir anlatı metinde yer almıyordu. Erdeşir, tahta çıkış konuşmasında yasayla hükmedeceğini söylemiş, ürünlerin onda birini haraç olarak toplayacağını, bu gelirle orduyu güçlendireceğini ve bu sayede bu dünyanın sakinlerini koruyacağını vadetmişti.¹⁶³ Haraççı üretim tarzının başlıca bileşenlerinden olan, koruma-haraç diyalektiği üzerine kurulu ideoloji burada da tekrarlanıyordu.

Erdeşir konuşmasında bu vaatlerinin yanında alışverişle uğraşmayacağının teminatını da veriyor ve bunun tüccarların işi olduğunu belirtiyordu. Anlaşılan ilk Sasani imparatorları, etki alanları içindeki ve yakınlarındaki

161 *Ahd-i Erdeşir*'den akt. İlker Kömbe, "Dünya Düzeninin Temelleri: Adalet Dairesi Literatürüne Giriş", *Divân: Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi*, 18(35), 2013, s. 143.

162 Abbas Vali, *Kapitalizm Öncesi İran: Kuramsal Bir Tarih*, çev. İbrahim Bingöl, İstanbul: Avesta Yayınları, 2007, s. 253-261.

163 *La Geste d'Ardashir fils de Pâpag: Kârnâmag i Ardaxşêr i Pâbagân*, çev. Frantz Grenet, Paris: Editions A Die, 2003, V.3, s. 76-77.

(özellikle'de Orta Asya'nın batısında bulunan) gelişkin kentlerin mülk sahibi sınıflarıyla bir ittifak yapma çabasıydı. III. yüzyılda Belh (ve çevresindeki Baktriya bölgesi), Efrasiyab (gün. Semerkant), Tirmiz ve hepsinin en büyüğü olan Merv gibi kentler ticaret ve zanaatkarlık açısından son derece üretkendi ve aynı zamanda çevrelerindeki son derece verimli tarım alanlarından besleniyorlardı.¹⁶⁴ Bu kentler üzerinde Sasaniler kimi zaman kısa vadeli egemenlikler kurabilseler de bütün Sasani dönemi boyunca bu kentler fiilen yerel kralların ve toprak sahibi yerel soyluların (*dihkân/dehgan*) hâkimiyeti altındaydı.¹⁶⁵ Bu kentlerin dinsel ve siyasal kültürü Sasani merkezininkinden farklıydı. İpek Yolu ve başka ticaret yolları üzerinden hem Çin'le hem de Hindistan'la bağlantı kuran bu kentlerde canlı bir entelektüel yaşam vardı. Orta Asya'da Budizm bir süreliğine güç kaybetmiş, sonrasında hızlıca kent sakinleri arasında yeniden yaygınlaşmıştı, hatta Buhara kentinin adı *vihara*'dan (Budist tapınağı) türemişti. Budist metinler bu kentlerdeki manastırlar üzerinden Çin'e iletiliyordu. Yine bölgedeki kentlerde Hristiyan topluluklar da bulunuyordu. Bu kentlerdeki entelektüel yaşam hakkında elimize pek belge ulaşmamış olsa da bu kentlerin yüksek okuryazarlık oranlarına sahip olduklarını biliyoruz ve sonraki yüzyıllarda Orta Asya'da ortaya çıkacak yoğun entelektüel tartışmaların temellerinin bu dönemlerde atıldığını tahmin edebiliyoruz.

Sasanilerin kuzeyde ve doğuda Orta Asya kentleri üzerinden Hindistan ve Çin'le, batıdaysa Roma'yla bağlantıda olmaları, inanışların ve düşüncelerin imparatorlukları içindeki dolaşımını da kolaylaştırmıştı. Yeni hanedanın kurulmasından kısa bir süre sonra, III. yüzyılın ortalarında, Mani adlı soylu bir din adamı, Zerdüş'tün, İsa'nın ve Buddha'nın mirasçısı olarak ortaya çıkmış ve sonraları Manikeizm adıyla anılacak olan senkretik dini kurarken Erdeşir'in oğlu I. Şapur'un (h. 241-271) desteğini almıştı. Mani, *Şabuhrağan*'da Batı (İsa), Orta (Zerdüş't) ve Doğu (Buddha) inanışlarını birleştirdiğini iddia ediyor ve kendi evrensel diniyle Şapur'un evrensel hükümdarlığını paralel görüyordu.¹⁶⁶ Makedonya İmparatorluğu gibi Sasani İmparatorluğu da dünyaya hükmetme iddiasını senkretik bir dinle güçlendirerek resmî ideolojisini kuruyordu. Mani'ye bunun tam aksine bir görüş benimsemiş, tarımı toprağa karşı bir saldırı olduğu için (tıpkı Cainler gibi) kaçınılması gereken bir faaliyet olarak görmüştü. Bu fikirlerin yaygınlaşması, hem toprak sahipleri hem de tarımsal faaliyeti yücelten Zerdüş'tçü rahipler için bir tehdit anlamına geliyordu.¹⁶⁷

164 Starr, *Kayıp Aydınlanma*, s. 71-74.

165 Starr, *Kayıp Aydınlanma*, s. 159.

166 Michel Tardieu, *Manichaeism*, çev. M. B. DeBevoise, Urbana: University of Chicago Press, 2008, s. 17.

167 Antonio Panaino, "Commerce and Conflicts of Religions in Sasanian Iran Between Social Identity and Political Ideology", (haz.) Robert Rollinger ve Christof Ulf, *Commerce and Monetary Systems in the Ancient World: Means of Transmission and Cultural Interaction*, Stuttgart: Franz Steiner Verlag, 2004, s. 392.

Bu ve benzeri nedenlerle, hükümdarın desteğine rağmen Mani'nin senkretizmi Sasani egemen sınıflarında uzun soluklu bir destek bulamayacaktı. Zerdüştcü rahipler etkilerini koruyor ve hükümdarlarla ittifak kurmayı da başarıyorlardı. Başrahip Kardir, 270'lerin ilk yarısında Zerdüştcülük içinde bir reform yapmıştı, böylece bu din daha önce hiç olmadığı kadar şekilci bir hal almıştı. Ancak bu dönemde ruhban sınıfı kısmen güçlense de hükümdarın iktidarını tehdit etmiyordu, daha ziyade, Zerdüştcü ruhban ile hükümdarlar arasında bir hegemonik blok kurulmuştu ve bu ittifakla birlikte Manikeizm, Budizm ve Hristiyanlığın Sasani topraklarında yayılması engellenmişti. Önceki dönemlerde sözlü olarak aktarılan Mazdaist-Zerdüştcü kutsal metinler muhtemelen bu dönemlerde derlenmişti. *Avesta* metinlerinde (özellikle de Yaşt ilahilerinde) Pers-Sasani siyasal terminolojisine rastlamak mümkündür. Kral Yima/Cemşid'in *khvarna*'sını üç defa kaybettiği kaydedilir: Hükümdarın kaybettiği yetki bir kuş biçiminde kendisini terk eder.¹⁶⁸ Metinlerden anladığımız kadarıyla hükümdarın *khvarna* almış olması yeterli değildi, bu yetkinin gerektirdiği şeyleri uygulamak zorundaydı, aksi takdirde yetkiyi yitiriyordu. Bu dönemde Sasani resmî ideolojisinde dinsel vurguların de özel bir yer tutmaya başladığını anlıyoruz, örneğin *Erdeşir'in Vasiyetnamesi*'nde "Adalet Dairesi" kavramı, hükümdar, ordu, vergi, halk ve adalet arasında kurulan bir dengeyi anlatıyordu; bu dönemdeyse bu silsilenin başına "dinsel yasa" eklenmişti.¹⁶⁹ Bunu, 270'li yıllarda saray çevresinde Zerdüştcü rahiplerin etkisinin artmasıyla açıklayabiliriz.

Resmî ideolojide hükümdarın tanrısal bir yönetme yetkisine sahip olduğu anlatılırken Sasani toplumu gerçekte hiç de durağan değildi. Mazdekçilik adlı dinsel hareket V. yüzyılın sonlarında halk tabakaları arasında yayılmış ve Sasani egemen sınıfları için bir tehdit oluşturmaya başlamıştı. Bu hareket, tam da V.-VI. yüzyıllarda Sasani haraç toplama uygulamalarının dönüşmesinin belki nedeni, belki de sonucuydu.¹⁷⁰ O döneme kadar haraç toplama işi hem merkezî yönetim hem de küçük toprak sahibi soylular (*dihkân/dehgan*) tarafından yapıyordu, bu da köylülerin büyük miktarda haraç ödemesine yol açıyordu. Mazdekçiler Ahura-Mazdâ'nın dünya mallarını herkese eşit bir şekilde verdiğini, bazı kişilerinse haksız yere malları gasp ettiğini öne sürüyorlardı.¹⁷¹ Mülkiyet ortaklığını benimsiyorlar, ayrıca ailelerini de ortaklaştırıyorlardı.¹⁷²

168 *Avesta*, 19.35-36, 19.82; Soudavar, "The Formation of Achaemenid Imperial Ideology", s. 120.

169 Mes'udi, *Mürûcû'z-zeneb*'den akt. Kömbe, "Dünya Düzeninin Temelleri", s. 176.

170 Michele Campopiano, "Land Tax alâ l-misâa and muqâsâma: Legal Theory and the Balance of Social Forces in Early Medieval Iraq (6th-8th Centuries C.E.)", *Journal of the Economic and Social History of the Orient*, 54(2), 2011, s. 247.

171 Touraj Daryae, *Sasanian Persia: The Rise and Fall of an Empire*, London: I.B. Tauris, 2009, s. 57-58.

172 Krş. Nizâmülmülk, *Siyasetname*, çev. Mehmet Taha Ayar, İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2009, bl. 45, s. 264. Mansour Shaki, "The Social Doctrine of Mazdak in the Light of Middle Persian Evidence", *Archiv Orientalni*, 46, 1978.

“Merd-i cuvan” (genç adamlar) olarak bilinen bir grup da yoksullardan alıp zenginlere mal dağıtmak gibi faaliyetler yürütüyordu;¹⁷³ onların Mazdekçilerle ne derece bağlantılı olduğunu bilmesek de dönemin yönetilen sınıflarının içinden Sasani egemenliğine karşı yükselen tepki olarak değerlendirmemiz mümkündür.

Mazdekçilik bir halk hareketiydi, ancak çoğu halk hareketinde olduğu gibi bu örnekte de ancak bazı dönemlerde yönetici sınıfın desteği alınabilmişti. Örneğin, Şah I. Kavad (Keykubat, h. 488-531), Mazdekçiliği bir süreliliğine desteklemişti, muhtemelen soyluları bertaraf ederek halk kitleleriyle doğrudan bir hegemonik bağ kurmaya çalışıyor, bu arada soyluların vergi toplama yetkilerini de kısıtlayıp merkezî bir vergi sistemi oluşturuyordu. Sonraları, soylular ile veliaht I. Hüsrev’in kurduğu bir ittifak, Mazdekçileri yenilgiye uğratmıştı.

b. Sasani Resmî İdeolojisinin Klasik Dönemi: Adalet İdeolojisiyle Tahakkümü Perdelemek

I. Hüsrev’in (Keyhüsrev/Kisra, Hüsrev Anuşirvan/Nuşekrevan, h. 531-579) uzun saltanatı, egemen sınıflar blokunun (hükümdar, soylular ve rahiplerin) yeniden kurulduğu, bütün bu kesimlerin uzlaşmasıyla merkezî bir haraç toplama sisteminin geliştiği, dolayısıyla haraççı üretim tarzının ve bununla ilintili ideolojinin restore edildiği bir dönemdi. Ancak her restorasyon gibi bu da geçmişin bütününüyle ihyasından ibaret değildi (zamanın durması mümkün olmadığından böyle bir şey zaten mümkün değildir), döneme bağlı yenilikler içeriyordu, örneğin hükümdar bu yeni dönemde paternalist uygulamalara ağırlık vererek hakkaniyetli bir yönetim uyguladığını iddia etmiş, böylece radikal eşitlik taleplerinin ötesine geçmeye çalışmış, ticareti desteklemiş ve denetimi altına almış, ayrıca küçük toprak sahiplerine kimi imtiyazlar tanıyarak onlarla ittifakını güçlendirmişti.¹⁷⁴ I. Hüsrev döneminde Sasani İmparatorluğu, Bizans, Orta Asya kentleri ve Hindistan arasındaki bağlantıları da sağlıyordu. Cündişâpur adlı Sasani okulu, tıp araştırmalarının merkezlerinden biri haline gelmişti ve Iusitinos döneminde Bizans’tan kaçan bilginler burada matematik, felsefe ve tıp alanında çalışmalar yapma fırsatı bulmuşlardı. Orta Asya kentleri de dönemin bu bilgi akışının önemli uğraklarındandı, Aristoteles mantığı Merv’de tanınıp okunuyordu.¹⁷⁵

I. Hüsrev’in hükümdarlık dönemi Sasani siyasal literatürünün klasik çağına tekabül eder. Dönemin literatürü daha önce yazılmış Sasani metinle-

¹⁷³ Daryaei, *Sasanian Persia: The Rise and Fall of an Empire*, s. 57.

¹⁷⁴ Panaino, “Commerce and Conflicts of Religions in Sasanian Iran”, s. 391, 394.

¹⁷⁵ Starr, *Kayıp Aydınlanma*, s. 145.

rinin gözden geçirilmesiyle, imparatorun emriyle çeviriler yapılmasıyla özgün eserlerin kaleme alınmasıyla oluşmuştu. Bu yoğun entelektüel üretim, I. Hüsrev'in restore ettiği haraççı sistemin ideolojik temelini oluşturma amacını taşıyordu. Dönemin temel siyasal metinlerinin özgün (Pehlevi dili/Orta Farsça) halleri günümüze ulaşmamıştır, ancak VIII. yüzyılda yapılan Arapça çevirileri sayesinde bunların içeriği hakkında bilgi sahibiyiz. Bunların en önemlilerinden biri, I. Ardaşir döneminin başrahibi Tansar'ın yazdığı söylenen mektubun gözden geçirilmiş halidir.¹⁷⁶ Mektupta işlenen en önemli temalardan biri, Eşkânilerin Zerdüşt dinine aykırı hareket etmiş olmaları ve Sasanilerin din ve ibadeti yeniden gerektiği gibi tesis etmeleridir. Bunun yanında, metinde "Adalet Dairesi" fikrinin bir anlatımına rastlanmaktadır; buna göre halk fakirleşirse hazine boş kalır, hazine boş kalırsa askerler ödenek alamaz ve bu durumda krallığın yitirilmesi bile mümkündür.¹⁷⁷ Bu ve benzeri metinlerdeki düzen ve toplumsal sınıfların tamamlayıcılığı vurgusu, I. Hüsrev döneminin ideal toplum anlayışının bir izdüşümü olarak okunabilir, diğer bir ifadeyle bu metinler, dönemin hükümdar merkezli düzen toplumu idealini dile getiren resmi ideolojisinin önemli birer parçasıdır.¹⁷⁸ *Tansar'ın Mektubu*'nda yer alan bazı fabllar Hint masallarıdır; bu da Sasani dönemi İran'ında Hint kültürünün etkili olduğunu gösterir.¹⁷⁹ Kaldı ki I. Hüsrev döneminde, 570 yılı civarında, hekim Borzüya, Hint fabl derlemesi *Pañçatantra*'yı Orta Farsçaya *Kelile ve Dimne* başlığıyla çevirmişti. Bu çevirinin Pehlevi dilindeki metni elimize ulaşmamıştır.

I. Hüsrev döneminden kalan önemli metinlerden bir diğeri, vezir Bozorgmihr'in sultana verdiği öğütleri içeren *Bozorgmihr Risalesi*'dir (*Eyâdgâr-i Bozorgmihr*). Mervli bir astroloji uzmanı olan Bozorgmihr İran şahının rüyasını başarıyla yorumladıktan sonra Sasani sarayında görevlendirilip hızla vezirliğe yükselmişti.¹⁸⁰ Kimi tarihçilere göre hekim Borzüya ile vezir Bozorgmihr aynı kişidir,¹⁸¹ ancak birçok uzman bunların ayrı kişiler olduğunu düşünür. *Bozorgmihr Risalesi*, 450 kelimeden oluşan bir eserdir.¹⁸² Metinde Bozorgmihr'in I. Hüsrev'e verdiği öğütlerde iyilik kavramı öne çıkar. Buna göre, insanı sonsuz hayata ve öte dünyada mutluluğa kavuşturacak

176 *The Letter of Tansar*, çev. M. Boyce, Roma: Istituto Italiano per il Medio ed Estremo Oriente, 1968.

177 Linda T. Darling, *A History of Social Justice and Political Power in the Middle East: The Circle of Justice from Mesopotamia to Globalization*, London: Routledge, 2013, s. 45.

178 Mohsen Zakeri, *Sāsānid Soldiers in Early Muslim Society: The Origins of 'Ayyārān and Futuwwa*, Wiesbaden: Harrassowitz, 1995, s. 16-17, 22.

179 Mary Boyce, "The Indian Fables in the Letter of Tansar", *Asia Major: British Journal of Far Eastern Studies*, 5(1), 1955, s. 50-58.

180 Starr, *Kayıp Aydınlanma*, s. 149.

181 Nimet Yıldırım, "Fars Öğüt Edebiyatı", *Nüsha: Şarkiyat Araştırmaları Dergisi*, 5(16), 2005, s. 66.

182 Yıldırım, "Fars Öğüt Edebiyatı", s. 63.

olan tek araç iyiliktir.¹⁸³ Dünyevi görkem, güç, zenginlik ve saltanat bir gün yok olur ve insanlardan geriye sadece iyi bir ad kalır.¹⁸⁴ Kurtuluş ancak akıl ve idrakin kullanılmasıyla, iyi sözler ve iyi işlerle sürdürülen bir yaşamla mümkün olur.¹⁸⁵ Pek çok Sasani metni gibi *Bozorgmihr Risalesi* de sonraki yüzyıllarda İslam dünyasında çokça okunacak, daha sonra Osmanlı Türkçesine de çevrilecekti.

VI. yüzyılda Sasani genişlemesi devam etmişti. İmparatorluk, özellikle II. Hüsrev döneminde geniş sınırlara ulaşmıştı. Onun sikkelerinde hem Hahâmeniş döneminden beri kullanılan “krallar kralı” unvanı yer alıyordu, hem de *xwarrah abazûd* (şanı büyük) ifadesiyle *Avesta* metinlerinden beri karşımıza çıkan *khvarna* kavramına bir referans vardı.¹⁸⁶ Bu dönemlerde tahatta çıkan hükümdarların hanedanının bütün erkek üyelerini öldürtmesi pratiği başlamıştı; bu nedenle 630’ların başında iki kadın (Boran ve Azarmidokht) Sasani hükümdarı olacaktı. Metinlerde bu kadın hükümdarların hükümdarlık nitelikleri tartışılmıyordu; anlaşılan erkeklerin hüküm sürmesi norm olsa da kadınların hükmü garip karşılanmamıştı.

c. Steplerden İpek Yolu Kentlerine Eski Türk Toplulukları

Orhun havzası ve çevresinde büyük bir göçebe konfederasyonu kuran Göktürkler, dönemin diğer göçebe topluluklarına benzer şekilde hayvancılık ve ticaretin ağırlıklı olduğu bir üretim tarzına sahipti. Yine diğer göçebe topluluklara benzer bir şekilde Göktürk toplumunda da katı bir toplumsal tabakalaşma vardı; yönetici olan “Kağan”la birlikte “begler” bir tür aristokrat tabaka oluştururken, yönetilenler “kara bodun” olarak anılıyordu. Tonyukuk (720-725), Kül Tigin (732) ve Bilge Kağan (735) adına dikilmiş yazıtlarda ayrıntılı bir siyaset teorisi yer almasa da dönemin siyasal ideolojisine dair izler bulunur.¹⁸⁷ Klasik haraççı ideolojide karşımıza çıkan pek çok unsur, göçebe-hayvancı üretim tarzının baskın olduğu Göktürklerin resmi ideolojisinde de yerini almıştı: Hükümdarın görevine tanrısal nitelikler atfediliyordu, ancak Göktürk ideologları haraççı toplumların aksine hükümdarlık makamının tanrısal alanla bağlantısını anlatırken haraççı ideolojideki gibi uyumlu ve durağan bir doğal-kozmik alana atıf yapmıyor, bunun yerine hükümdarın yönetme yetkisinin (kut) tanrısal niteliği üzerinde duruyorlardı. Kut, hükümdara (bazı yazıtlara göreysen hükümdarın ailesine) doğrudan geçiyordu, bu açıdan Göktürklerdeki kut kavramı, rahipler sınıfının güçlü olmadığı başka topluluklardaki benzer

183 Yıldırım, “Fars Ögüt Edebiyatı”, s. 53.

184 Yıldırım, “Fars Ögüt Edebiyatı”, s. 63.

185 Starr, *Kayıp Aydınlanma*, s. 150.

186 Daryaei, *Sasanian Persia: The Rise and Fall of an Empire*, s. 34.

187 *Orhun Yazıtları*, haz. ve çev. Talât Tekin, Ankara: Türk Dil Kurumu, 1988.

kavramları (örneğin Çin'deki *tiānmíng* ve Perslerdeki *khvarna* kavramlarını) andırıyordu. Bunun yanında, yine haraççı ideolojiye benzer şekilde, Göktürk yazıtlarında da hükümdar, yönetilenlerle olan hegemonya/rıza bağıını askeri ve iktisadi işlevlerini anımsatarak kuruyordu: Halka koruma sağlanması ve açların doyurulması, yazıtlarda sıkça başvurulmuş temalar arasındaydı. Böylece *kut* (kutsallık) ile birlikte *küç* (savaşçılık) ve *ülüg* (üretkenlik), krallığın üç temel işlevi olarak Göktürk siyasal ideolojisinde yerini alıyordu.¹⁸⁸

Yazıtlarda "Türk budun"a hitap edilmesi dikkat çekicidir. Bu ifade XX. yüzyılda kimi Türkologlar tarafından "Türk milleti" şeklinde çevrilmiştir ve böylece Göktürkler döneminde homojen, tüm toplumsal sınıfları kapsayan, etnisite ya da dil açısından birleşmiş bir "Türk milleti" kavramının kullanıldığı ima edilmiştir. Oysa "budun" kelimesi modern anlamda "millet"i karşılamıyor, "kavim" anlamına geliyordu. "Türk" kelimesiyle de homojen bir etnik topluluk anlaşılmıyordu, örneğin, "Türk budun"un düşmanları arasında yalnızca Çinliler değil, Kırgızlar, Karluklar, Türgişler gibi, yazıtları yazdıranlarla aynı dili konuştuklarını bildiğimiz topluluklar da vardı. "Türk", bu dönemde Göktürklerin tebaasıyla sınırlı bir adlandırmaydı, yazıtlarda geçen "onları kendi Türk'üm yaptım" gibi sözler de toplulukların siyasal sadakat gösterdikleri ölçüde "Türk" kategorisinde değerlendirildiklerini gösteriyordu.

VIII.-XI. yüzyıllar arasında Orta Asya'nın batısında iki Türk kağanlığı varlık gösteriyordu: Hazar ve Uygur kağanlıkları. VII. yüzyılda kurulan Hazar Kağanlığı'nda, yönetici sınıfın VIII. yüzyılın ortalarından itibaren Yahudiliği benimsediğini biliyoruz, ancak bu din değişiminin ne derecede yaygın olduğuna dair yeterince kaynak bulunmuyor. Dinsel-ritüel ve sembolik bir güç olan *kağan* ve fiili yönetici olan *beg* arasında (ne zaman başladığını bilmesek de en azından IX. yüzyılın sonlarından itibaren takip edebildiğimiz) bir ikilik olduğu anlaşıyor.¹⁸⁹ Önceki dönemin Göktürk metinlerindeki terminolojiyle Hazar metinlerindeki terminoloji arasında görülen süreklilik dikkat çekicidir: Göktürk yazıtlarında yönetici *kağan* olarak, yönetici sınıfın diğer mensuplarıysa *begler* olarak adlandırılmıştı. Bu döneme ait kaynaklarımız son derece az olduğundan bu iki güç arasındaki ilişkinin nasıl kurulduğunu tam olarak bilemiyoruz. Yine Göktürk yazıtlarını hatırlatacak şekilde alt sınıflar "kara" olarak adlandırılmıştı.¹⁹⁰ Arapça kaynaklarda bahsedilen "Kara Hazarlar" muhtemelen Göktürk yazıtlarındaki "Kara Bodun" gibi yönetilen sınıfları nitelemek için kullanılan bir terimdi. Hazar

188 Sencer Divitçioğlu, *Kök Türkler (Kut, Küç ve Ülüg)*, İstanbul: Ada Yayınları, 1987, s. 69.

189 Walter K. Hanak, *The Nature and the Image of Princely Power in Kievan Rus', 980-1054: A Study of Sources*, Leiden: Brill, 2014, s. 137-141.

190 Kevin Alan Brook, *The Jews of Khazaria*, Lanham: Rowman & Littlefield, 2006, s. 3.

kağanlarının Tanrı'dan kut aldıkları söyleniyor, "törü"yü (yasayı) derleme görevleri olduğu vurgulanıyordu;¹⁹¹ bunlar da Göktürk metinlerinde karşılaştığımız unsurlardı.

Hazar topraklarından doğuya doğru gittiğimizde Uygur topraklarıyla karşılaşırız. Doğu Uygur Kağanlığı'nın (744 c.-840) ilk dönemlerinde yönetici sınıf, Göktürk siyasal ideolojisini andıran, kut kavramının merkezde olduğu bir siyasal ideolojiyi benimsemişti. Uygur kağanlarının 760'larda Manikeizmi benimsemeleriyle resmî ideolojide de bir dönüşüm yaşanacaktı. Manikeizmde çok önemsenen Ay ve Güneş imgeleri bu dönemden itibaren Uygur kağanlarıyla özdeşleştirilecekti;¹⁹² yine de Manikeizmin yönetici sınıfın ötesinde, Uygur tebaası arasında pek yayılmadığı tahmin edilmektedir.¹⁹³ Bu kağanlığın yıkılışını takiben Uygurlar, Batı'ya göç edeceklerdi; Batı Uygur Kağanlığı'nın Táng Devleti'yle ilişkileri vardı. Bu dönemde Uygurların atası Böğü Kağan doğaüstü bir varlık olarak anlatılıyordu.¹⁹⁴ IX. yüzyıldaysa Budizm, Uygurlar arasında giderek yaygınlaşmış, kağanlar hem Manikeizmi hem de bu yeni dini desteklemeye başlamışlardı. X. yüzyılın ikinci yarısında Beşbalıg Budistlerinden Singqu Sali Tutung, Çince'den Uygurcaya çeviriler yapmıştı. Onun çevirdiği en önemli metinlerden biri, Mahâyâna Budizmi'nin başlıca siyasal metni olan *Altın Işık Sûtrası*'ydı; bu metni, Yijing'in 703'te yaptığı Çince çeviri üzerinden *Altun Yaruk* başlığıyla Uygurcaya aktarmıştı.¹⁹⁵ Böylece Mahâyâna Budizmi'nin tanrısallaştırılan ve *dharma*'ya göre yönetmesi beklenen hükümdar anlayışı Táng Çin'inden Uygurlara geçmiş oluyordu.

Sonuç

II.-VII. yüzyıllar arasında Asya'nın kırılğan imparatorluklarının hepsi entelektüel canlılıklarıyla dikkat çekiyordu: Egemen sınıf içi çatışmaların ve ezen-ezilen sınıf mücadelelerinin yoğun olduğu bu dönemde, Sasani ideologlarının durağan bir toplumda hüküm süren adil kral imgesi ya da kimi Mahâyâna Budistlerinden Srivijaya'nın Hindu ideologlarına kadar pek çok örnekte gördüğümüz "tanrı-kral" anlatıları, ancak bir temenniye dile getirebilirdi. Bu dönemin eşitlikçi ve eleştirel düşüncelerinden günümüze az da olsa

191 Brook, *The Jews of Khazaria*, s. 47.

192 Kasai Yukiyo, "Uyghur Legitimation and the Role of Buddhism", (haz.) Carmen Meinert ve Henrik Sørensen, *Buddhism in Central Asia 1: Patronage, Legitimation, Sacred Space, and Pilgrimage*, Leiden: Brill, 2020, s. 65-66.

193 Larry Clark, "Manichaeism among the Uyghurs: The Uyghur Khan of the Bokug Clan", (haz.) Jason David BeDuhn, *New Light on Manichaeism: Papers from the Sixth International Congress on Manichaeism*, Leiden: Brill, 2009, s. 70-71.

194 Kasai, "Uyghur Legitimation and the Role of Buddhism", s. 72.

195 Hükümdarlığa dair altıncı bölümün metin ve çevirisi için bkz. *Altun Yaruk Sudur: VI. Kitap: Karşılaştırmalı Metin Yayını*, çev. Özlem Ayazlı, İstanbul: Türk Dil Kurumu, 2012. Bildiğimiz kadarıyla yine hükümdarlık konusunu işleyen on ikinci bölüm Uygurca çeviride yer almamaktadır.

metin kalmıştır; V. yüzyıl Çin'inde eser veren Daoist düşünürlerden günümüze kalan fragmanlar, yönetilenlerin siyasal iktidar karşısındaki tutumları hakkında eksik de olsa bir bilgi verebilir. Bu yazarlar, siyasal iktidarın, askeri gücün ve mülk sahipliğinin aynı ellerde toplandığı bir dönemde, bu üç tahakküm-sömürü unsurunu da tartışmaya açabiliyor, hatta bunların yanına eril tahakküm ile insanın doğa üzerindeki tahakkümünü de ekleyerek kapsamlı bir siyasal-toplumsal eleştiri ortaya koyabiliyorlardı. Ancak bu eleştirinin somut siyasal karşılığı içe dönüşle ve tefekkürle sınırlıydı, bu nedenle Daoist düşünürlerin eylemsizlik ve kabullenmişlik içinde zamanla siyasal iktidarla barışık hale gelmeleri de zor olmuyordu.

VIII.-XI. yüzyıllar arasında Asya'da pek çok krallık Çin ve Hindistan kökenli entelektüel modeller üzerinden resmi ideolojilerini inşa ediyorlardı. Çin'de Táng Hanedanı gücünü hızla kaybetmiş ve X. yüzyılda yerini Sòng Hanedanına bırakmıştı. Yine de Çin etkisi Asya'nın çeşitli bölgelerinde kendini gösteriyordu: Uygur Devleti'nde, Kore'de ve Japonya'da Táng dönemi Çin'ini model alan hanedanlar kurulmuş, Mahâyâna Budizmi bu krallıklarda yaygınlaşmıştı. Hint altkıtasındaysa bu üç yüz yıllık dönemde siyasal ideoloji Hinduizm referanslarıyla örülmeye devam etmiş ve hükümdarlar giderek güçlenen *brâhman*'ların desteğiyle krallıklarını sağlamlaştırmıştı.

Kaynaklar

- Altun Yarak Sudur: *VI. Kitap: Karşılaştırmalı Metin Yayını*, çev. Özlem Ayazlı, İstanbul: Türk Dil Kurumu, 2012.
- Bào Jǐngyán, "Ne Efendi, Ne de Kul", (haz.) Robert Graham, *Anarşizm: Özgürlükçü Düşüncelerin Belgesel Tarihi: Anarşiden Anarşizme (MS. 300 - 1939)*, çev. Nil Erdoğan ve Mustafa Erata, İstanbul: Versus Kitap, 2007, 11-15.
- Bhagavad-Gītā*: "The Bhagavadgita", V. M. Mohanraj, *The Warrior and the Charioteer: A Materialist Interpretation of the Bhagavadgita*, New Delhi: LeftWord, 2005, 110-168.
- Buddhaghosa, Bhaddantācāriya, *The Path of Purification: Visuddhimagga*, çev. Ñāṇamoli Himi, Kandy: Buddhist Publication Society, 2010.
- Dañdīn, *What Ten Young Men Did*, çev. Isabelle Onians, New York: NYU Press, 2005.
- Hán Yù, "Buda'nın Kemikleri Üzerine", *Çin Denemeleri*, çev. W. Eberhard, İstanbul: Say Yayınları, 1996, 46-51.
- Hán Yù, "On the Way", çev. Bryan W. Van Norden, (haz.) Justin Tiwald ve Bryan W. Van Norden, *Readings in Later Chinese Philosophy: Han Dynasty to the 20th Century*, Indianapolis: Hackett Publishing Company, 2014, 126-130.
- Huiyuān, "On Why Buddhist Monks Do Not Bow Down before Kings", çev. Justin Tiwald, (haz.) Justin Tiwald ve Bryan W. Van Norden, *Readings in Later Chinese Philosophy: Han Dynasty to the 20th Century*, Indianapolis: Hackett Publishing Company, 2014, s. 75-80.
- La Geste d'Ardashir fils de Pâpag: Kārnamag ī Ardaxšēr ī Pâbagān*, çev. Frantz Grenet, Paris: Editions A Die, 2003.
- Māhābhārata: The Māhābhārata of Vyāsa, Vol. 12-1: The Complete Śānti Parva (Part 1: Rāja-Dharma)*, çev. Purushottama Lāl, Kolkata: Writers Workshop, 2009.

- Murasaki Shikibu, *Murasaki Shikibu'nun Günlüğü*, çev. Esin Esen, İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2016.
- Narayana, *Hitopadeşa (Yararlı Eğitim)*, çev. Korhan Kaya, İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2006.
- Orhon Yazıtları, haz. ve çev. Talât Tekin, Ankara: Türk Dil Kurumu, 1988.
- Pañcatantra: The Book of India's Folk Wisdom*, Oxford: Oxford University Press, 1999.
- Rāmāyaṇa: Book Two: Ayodhyā*, çev. Sheldon I. Pollock, New York: New York University Press, 2005.
- Shōtoku, "Edict on the Great Thanksgiving Festival", (haz.) Ryusaku Tsunoda vd., *Sources of Japanese Tradition*, New York, Columbia University Press, [764/765] 1960, 273.
- Suvarṇabhāsa Sūtra: Altın Işık Sūtrası*, çev. Korhan Kaya, İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2020.
- Táo Qián, "Şeftali Çiçekleri Pınarı", *Çin Denemeleri*, çev. W. Eberhard, İstanbul: Say Yayınları, 1996, 41-42.
- The Letter of Tansar*, çev. M. Boyce, Roma: Istituto Italiano per il Medio ed Estremo Oriente, 1968.
- Tiruvalluvar, *Tirukkural*, çev. Tiruvachakamani K.M. Balasubramaniam, Madras: Manali Lakshmana Mudaliar, 1962.
- Wúnéng Zī: "Wunengzi", çev. Catrina Siu ve John A. Rapp, *Daoism and Anarchism: Critiques of State Autonomy in Ancient and Modern China*, London: Continuum, 2012, 231-262.

Bibliyografya

- Ali, Daud, "Royal Eulogy as World History: Rethinking Copper-plate Inscriptions in Cola India", Ronald Inden, Jonathan Walters ve Daud Ali, *Querying the Medieval: Texts and the History of Practices in South Asia*, Oxford: Oxford University Press, 2000, 165-229.
- Amstutz, Galen, "The Politics of Pure Land Buddhism in India", *Numen*, 45(1), 1998, 69-96.
- Balaramamoorthy, Y., "Budist Felsefe", *Budizm ve Felsefe*, çev. Sibel Özbudun, İstanbul: Toplumsal Dönüşüm Yayınları, 1998, 43-59.
- Banaji, Jairus, *Exploring the Economy of the Late Antiquity: Selected Essays*, Cambridge: Cambridge University Press, 2015.
- Bhattacharya, Ramkrishna, "The History of Indian Materialism", (haz.) Mohini Mullick ve Sondhi Madhuri Santanam, *Classical Indian Thought and the English Language: Perspectives and Problems*, New Delhi: D.K. Printworld, 2015, 309-318.
- Bhattacharya, Ramkrishna, "The Social Outlook of the Cārvāka/Lokāyāta: A Reconstruction", *Indologica Taurinensia*, 36, 2010, 37-42.
- Boyce, Mary, "The Indian Fables in the Letter of Tansar", *Asia Major: British Journal of Far Eastern Studies*, 5(1), 1955, 50-58.
- Brook, Kevin Alan, *The Jews of Khazaria*, Lanham: Rowman & Littlefield, 2006.
- Brownlee, John S., *Political Thought in Japanese Historical Writing From Kojiki (712) to Tokushi Yoron (1712)*, Waterloo: Wilfrid Laurier University Press, 1991.
- Campopiano, Michele, "Land Tax alā l-misāa and muqāsama: Legal Theory and the Balance of Social Forces in Early Medieval Iraq (6th-8th Centuries C.E.)", *Journal of the Economic and Social History of the Orient*, 54(2), 2011, 239-269. doi:10.1163/156852011x586804.
- Chattopadhyaya, B. D., *The Concept of Bharatavarsha and Other Essays*, Ranikhet: Permanent Black, 2017.
- Chattopadhyaya, Debiprasad, *Indian Atheism: A Marxist Analysis*, New Delhi: People's Publishing House, [1969] 2012.

- Chattopadhyaya, Debiprasad, *What Is Living and What Is Dead in Indian Philosophy*, New Delhi: People's Publishing House, 1993.
- Chen, Jinhua, *Philosopher, Practitioner, Politician: The Many Lives of Fazang (643-712)*, Leiden: Brill, 2007.
- Chiang, Sing-chen Lydia, "Visions of Happiness: Daoist Utopias and Grotto Paradises in Early and Medieval Chinese Tales", *Utopian Studies*, 20(1), 2009, 97-120.
- Clark, Larry, "Manichaeism among the Uyghurs: The Uyghur Khan of the Bokug Clan", (haz.) Jason David BeDuhn, *New Light on Manichaeism: Papers from the Sixth International Congress on Manichaeism*, Leiden: Brill, 2009, 61-71.
- Collins, Randall, *The Sociology of Philosophies: A Global Theory of Intellectual Change*, Cambridge, MA: The Belknap Press of Harvard University Press, 1998.
- Damodaran, K., *Indian Thought: A Critical Survey*, New Delhi: People's Publishing House (P), 2011.
- Darling, Linda T., *A History of Social Justice and Political Power in the Middle East: The Circle of Justice from Mesopotamia to Globalization*, London: Routledge, 2013.
- Daryaei, Touraj, *Sasanian Persia: The Rise and Fall of an Empire*, London: I.B. Tauris, 2009.
- Deuchler, Martina, *The Confucian Transformation of Korea: A Study of Society and Ideology*, Cambridge, MA: Council on East Asian Studies, Harvard University, 1992.
- Divitçioğlu, Sencer, *Kök Türkler (Kut, Küç ve Ülü)*, İstanbul: Ada Yayınları, 1987.
- Eisenberg, Andrew, *Kingship in Early Medieval China*, Leiden: Brill, 2008.
- Fitzgerald, James L., "Mahabharata", (haz.) Sushil Mittal ve Gene Thursby, *The Hindu World*, New York: Routledge, 2004, 52-74.
- Forte, Antonino, *Political Propaganda and Ideology in China at the End of the Seventh Century*, Kyoto: Italian School of East Asian Studies, 2005.
- Ghoshal, Upendra Nath, *A History of Hindu Political Theories: From the Earliest Times to the End of the First Quarter of the Seventeenth Century A.D.*, Calcutta: Humphrey Milford - Oxford University Press, 1923.
- Gokhale, Jayashree B., "Tantrism and Political Ideology: A Study of Ninth-Century Angkor", *The Indian Journal of Political Science*, 32(3), 1971, 319-331.
- Goldman, Robert P. ve Sutherland Goldman, Sally J., "Rāmāyaṇa", (haz.) Sushil Mittal ve Gene Thursby, *The Hindu World*, New York: Routledge, 2004, 75-96.
- Gupta, Ram Kishore, *Political Thought in the Smṛti Literature*, Allahabad: The University of Allahabad, 1952.
- Habib, Irfan, *Medieval India: The Study of a Civilization*, New Delhi: National Book Thrust, [2008] 2013.
- Haldon, John F., *The State and the Tributary Mode of Production*, London: Verso, 1993.
- Hanak, Walter K., *The Nature and the Image of Princely Power in Kievan Rus', 980-1054: A Study of Sources*, Leiden: Brill, 2014.
- Handlin, Lilian, "The King and his Bhagavā: The Meanings of Pagan's Early Theravādas", (haz.) Peter Skilling vd., *How Theravāda is Theravāda? Exploring Buddhist Identities*, Chiang Mai: Silkworm Books, 2012, 165-236.
- Hartman, Charles, *Han Yü and the T'ang Search for Unity*, Princeton: Princeton University Press, 1986.
- Hon, Tze-ki, *The Yijing and Chinese Politics Classical Commentary and Literati Activism in the Northern Song Period, 960-1127*, Albany: State University of New York Press, 2005.
- Ijūin Yōko ve Sachiko Kawai, "Gender and Family in the Archaic and Classical Ages", (haz.) Karl F. Friday, *Routledge Handbook of Premodern Japanese History*, London: Routledge, 2007, 202-215.

- Jülch, Thomas, "Introduction", (haz.) Thomas Jülch, *The Middle Kingdom and the Dharma Wheel: Aspects of the Relationship between the Buddhist Saṃgha and the State in Chinese History*, Leiden: Brill, 2016, 1-17.
- Kasai, Yukiyo, "Uyghur Legitimation and the Role of Buddhism", (haz.) Carmen Meinert ve Henrik Sørensen, *Buddhism in Central Asia I: Patronage, Legitimation, Sacred Space, and Pilgrimage*, Leiden: Brill, 2020, 61-90.
- Kohn, Livia ve Kirkland, Russell, "Daoism in the Tang (618-907)", (haz.) Livia Kohn, *Daoism Handbook*, Leiden: Brill, 2000, 339-383.
- Kömbe, İlker, "Dünya Düzeninin Temelleri: Adalet Dairesi Literatürüne Giriş", *Divân: Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi*, 18(35), 2013, 139-198.
- Kuhn, Dieter, *The Age of Confucian Rule: The Song Transformation of China*, Cambridge, MA: The Belknap Press of Harvard University Press, 2009.
- Kuroda Toshio, "The World of Spirit Pacification: Issues of State and Religion", çev. Allan Grapard, *Japanese Journal of Religious Studies*, 23(3/4), 1996, 321-351.
- McBride II, Richard D., *Domesticating the Dharma: Buddhist Cults and the Huaṃ Synthesis in Silla Korea*, Honolulu: University of Hawai'i Press, 2008.
- Mehta, V. R., *Foundations of Indian Political Thought: An Interpretation (From Manu to the Present Day)*, New Delhi: Manohar, 2015.
- Mohanraj, V. M., *The Warrior and the Charioteer: A Materialist Interpretation of the Bhagavadgita*, New Delhi: LeftWord, 2005.
- Moore, Matthew J., *Buddhism and Political Theory*, Oxford: Oxford University Press, 2016.
- Na Hee La, "Ideology and Religion in Ancient Korea", *Korea Journal*, 43(4), 2003, 10-29.
- Nam Dong-shin, "Buddhism in Medieval Korea", *Korea Journal*, 43(4), 2003, 30-58.
- Nambodiripad, E. M. S., "Adi Sankara and His Philosophy: A Marxist View", *Social Scientist*, 17(1/2), 1989, 3-12.
- Nylan, Michael, *The Five "Confucian" Classics*, New Haven: Yale University Press, 2001.
- Olivelle, Patrick, "Introduction", *Pañcatantra: The Book of India's Folk Wisdom*, Oxford: Oxford University Press, 1999, ix-xlv.
- Ooms, Herman, *Imperial Politics and Symbolics in Ancient Japan: The Tenmu Dynasty, 650-800*, Honolulu: University of Hawai'i Press, 2008.
- Orzech, Charles D., "Esoteric Buddhism in the Tang: From Atikūṭa To Amoghavajra (651-780)", (haz.) Charles D. Orzech vd., *Esoteric Buddhism and the Tantras in East Asia*, Leiden: Brill, 2011, 261-285.
- Orzech, Charles D., "Metaphor, Translation, and the Construction of Kingship in The Scripture for Humane Kings and the Mahāmāyūri Vidyārājñī Sūtra", *Cahiers d'Extrême-Asie*, 13, 2002, 55-83.
- Overlaet, Bruno, "And Man Created God? Kings, Priests and Gods on Sasanian Investiture Reliefs", *Iranica Antiqua*, 48, 2013, 313-354.
- Palumbo, Antonello, "Exemption not Granted: The Confrontation between Buddhism and the Chinese State in Late Antiquity and the 'First Great Divergence' between China and Western Eurasia", *Medieval Worlds*, 6, 2017, 118-155.
- Panaino, Antonio, "Commerce and Conflicts of Religions in Sasanian Iran Between Social Identity and Political Ideology", (haz.) Robert Rollinger ve Christof Ulf, *Commerce and Monetary Systems in the Ancient World: Means of Transmission and Cultural Interaction*, Stuttgart: Franz Steiner Verlag, 2004, 385-401.
- Rapp, John A., *Daoism and Anarchism: Critiques of State Autonomy in Ancient and Modern China*, London: Continuum, 2012.
- Rogacz, Dawid, "Historical Materialism in Medieval China: The Cases of Liu Zongyuan (773-819) and Li Gou (1009-1059)", *Asian Philosophy*, 2021, doi:10.1080/09552367.2021.1924437.

- Sardesai, S. G., "The Riddle of the Geeta", *Marxism and the Bhagavad Gita*, New Delhi: People's Publishing House, 2012, 1-38.
- Seidel, Anna K., "The Image of the Perfect Ruler in Early Taoist Messianism: Lao-tzu and Li Hung", *History of Religions*, 1969-1970, 9(2/3), 216-247.
- Shaki, Mansour, "The Social Doctrine of Mazdak in the Light of Middle Persian Evidence", *Archiv Orientalni*, 46, 1978, 289-306.
- Sharma, Ram Sharan, *Aspects of Political Ideas and Institutions in Ancient India*, Delhi: Motilal Banarsidass, 2015.
- Shirane Haruo, "The Aesthetics of Power: Politics in *The Tale of Genji*", *Harvard Journal of Asiatic Studies*, 45(2), 1985, 615-647.
- Shi Zhiru, "Contextualizing Buddhist Approaches to Religious Diversity: When and How Buddhist Intellectuals Address Confucianism and Daoism (3rd-9th c)", (haz.) Perry Schmidt-Leukel ve Joachim Gentz, *Religious Diversity in Chinese Thought*, New York: Palgrave Macmillan, 2013, 81-98.
- Singh, Upinder, "Politics, Violence and War in Kāmandaka's Nitisāra", *The Indian Economic & Social History Review*, 47(1), 2010, 29-62.
- Singh, Upinder, *The Idea of Ancient India: Essays on Religion, Politics, and Archaeology*, New Delhi: Sage, 2016.
- Sinopoli, Carla M., "On the Edge of Empire: Form and Substance in the Satavahana Dynasty", (haz.) Susan E. Alcock, Terence N. D'Altroy, Kathleen D. Morrison, ve Carla M. Sinopoli, *Empires: Perspectives from Archaeology and History*, Cambridge: Cambridge University Press, 2001, 155-178.
- Skonicki, Douglas, "A Buddhist Response to Ancient-style Learning: Qisong's Conception of Political Order", *T'oung Pao*, Second Series, 97(1/3), 2011, 1-36.
- Starr, Frederick S., *Kayıp Aydınlanma: Arap Fetihlerinden Timur'a Orta Asya'nın Altın Çağı*, çev. Yusuf Selman İnanc, İstanbul: Kronik Kitap, 2019.
- Stone, Jacqueline Ilyse, *Original Enlightenment and the Transformation of Medieval Japanese Buddhism*, Honolulu: University of Hawai'i Press, 2003.
- Swearer, Donald K., *The Buddhist World of Southeast Asia*, Albany: State University of New York Press, 2010.
- Tackett, Nicolas, *The Destruction of Medieval Chinese Aristocracy*, Cambridge, MA: Harvard University Press, 2014.
- Takahashi Takanobu, "The Treatment of King and State in the *Tirukkuraḷ*", (haz.) Karashima Noboru, *Kingship in Indian History*, New Delhi: Manohar, 2004, 37-61.
- Tambiah, Stanley Jeyaraja, *World Conqueror and World Renouncer: A Study of Buddhism and Polity in Thailand against a Historical Background*, Cambridge: Cambridge University Press, 1977.
- Tardieu, Michel, *Manichaeism*, çev. M. B. DeBevoise, Urbana: University of Chicago Press, 2008.
- Twitchett, Denis, "'Chen gui' and Other Works Attributed to Empress Wu Zetian", *Asia Major*, Third Series, 16(1), 2003, 33-109.
- Tyagi, Jaya, "Re-Constructing the Social Histories of the *Purāṇas*: Kings and Wives as Upholders of Propriety in the *Matsyamahāpurāṇa*", (haz.) D. N. Jha, *The Complex Heritage of Early India: Essays in Memory of R. S. Sharma*, New Delhi: Manohar, 2014, 447-474.
- Udgaonkar, Padma B., *The Political Institutions & Administration of Northern India During Medieval Times (From 750 to 1200 A.D.)*, Delhi: Motilal Banarsidass, 1969.
- Vali, Abbas, *Kapitalizm Öncesi İran: Kuramsal Bir Tarih*, çev. İbrahim Bingöl, İstanbul: Avesta Yayınları, 2007.

- Varma, Vishwanath Prasad, *Ancient and Medieval Indian Political Thought*, Agra: Lakshmi Narain Agarwal, 2013.
- Veluthat, Kesavan, *The Early Medieval in South India*, Oxford: Oxford University Press, 2009.
- Vermeersch, Sem, "Representation of the Ruler in Buddhist Inscriptions of Early Koryŏ", *Korean Studies*, 26(2), 2002, 216-250.
- Vickery, Michael, *Society, Economics, and Politics in Pre-Angkor Cambodia: The 7th-8th Centuries*, Tokyo: The Centre for East Asian Cultural Studies for Unesco – The Toyo Bunko, 1998.
- Waithe, Mary Ellen, "Murasaki Shikibu", (haz.) Mary Ellen Waithe, *A History of Women Philosophers: Volume II: Medieval, Renaissance and Enlightenment Women Philosophers, A.D. 500-1600*, Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 1989, 1-26.
- Warder, A. K., "Feudalism and Mahayana Buddhism", (haz.) Ram Sharan Sharma ve Vivekanand Jha, *Indian Society: Historical Probings: In Memory of D. D. Kosambi*, New Delhi: People's Publishing House, 2013, 156-174.
- Warder, A. K., *Indian Buddhism*, Delhi: Motilal Banarsidass, [1970] 2004.
- Wechsler, Howard J., "The Confucian Impact on Early T'ang Decision-Making", (haz.) Xinzhong Yao ve Wei-Ming Tu, *Critical Concepts in Asian Philosophy: Confucian Studies: Volume IV: Reappraising Confucian Ideals*, London: Routledge, 2011, 42-75.
- Xiao Jiefu ve Li Jinquan, *An Outline History of Chinese Philosophy*, Beijing: Foreign Languages Press, 2008.
- Yabuuchi Satoko, "The Ideal of the Bodhisattva King in Sri Lanka and the Reform of the Sangha", *Journal of Indian and Buddhist Studies*, 55(3), 2007, 1136-1139.
- Yıldırım, Nimet, "Fars Öğüt Edebiyatı", *Nüsha: Şarkiyat Araştırmaları Dergisi*, 5(16), 2005, 51-72.
- Zakeri, Mohsen, *Sāsānid Soldiers in Early Muslim Society: The Origins of 'Ayyārān and Futuw-wa*, Wiesbaden: Harrassowitz, 1995.

HALİFELER, ALİMLER VE İSYANCILAR: İSLAM SİYASAL DÜŞÜNCESİ (VII.-XI. YÜZYIL)



VI. yüzyılda Doğu Roma ve Sasani imparatorluklarının altın çağını yaşadığı, bu kitapta değinmeyeceğimiz Etiyopya/Aksüm İmparatorluğu'nun da genişlediği dönemlerde bu üç imparatorluğun arasında bulunan Arap yarımadasında ticaret gelişiyor, bölgedeki göçebe toplulukların yanında sayıları giderek artan kentsel topluluklar ortaya çıkıyordu. İslam dini böyle bir bağlamda, yarımadanın en gelişkin kenti olan Mekke'de yayılmaya başladı. VII. yüzyılın ortalarında İslam orduları Arap yarımadasından kuzeye doğru ilerleyip Sasani ve Roma imparatorluklarından geniş topraklar alacak, hilafet 720 yılında en geniş sınırlarına ulaşacaktı. VIII. yüzyılın ilk yarısına geldiğimizde Şam merkezli Emevi hilafeti, Orta Asya'nın batısındaki Horasan'dan İber yarımadasına (Endülü's'e) uzanan geniş bir imparatorluğa dönüşmüştü.

VIII.-XI. yüzyıllarda Akdeniz havzasının güneyini ve doğusunu, Mezopotamya'yı, İran'ı ve Orta Asya'nın Batı kesimlerini kapsayan İslam topraklarında üç yüz yıllık bu dönem boyunca tarımsal ve kentsel ekonomi alanları birlikte gelişim göstermişti. Geç Emevi ve erken Abbasi dönemlerinde çok geniş bir toprak parçası tek bir yönetim altında birleşmişti ve bu da birleşik bir pazarın oluşmasını kolaylaştırmıştı.¹ Bağdat 762'de kurulduğunda yalnızca idari bir merkez olarak değil, ticari bir merkez olarak da tasarlanmıştı, kentin IX. yüzyıla geldiğimizde yarım milyona yakın bir nüfusu vardı ve bu Konstantinopolis nüfusunun iki katına tekabül ediyordu. Basra ve Küfe de büyük zanaat ve ticaret merkezleriydi, 836'da kurulan yeni Abbasi başkenti Samarra da aynı şekilde kentsel ekonominin canlılığıyla dikkat çekiyordu.² İslam dünyası, bir yandan Batı Avrupa ve Doğu Roma'ya, diğer yandan da Hindistan'a yayılan karmaşık ticaret ilişkileri ağının tam ortasında idi; Müslüman, Yahudi, Hristiyan, Parsi (Zerdüşt) ve Hindu tüccarlar bu ağda fa-

1 Gene W. Heck, *Charlemagne, Muhammad, and the Arab Roots of Capitalism*, Berlin: Walter de Gruyter, 2006, s. 65.

2 Heck, *Charlemagne, Muhammad, and the Arab Roots of Capitalism*, s. 67-69.

aliyet gösteriyordu.³ Müslüman tüccarlar *riba* (faiz) yasağına rağmen kâr sağlayan faaliyetleri dinsel öğretilerle uyumlu hale getirmekte gecikmeyeceklerdi. Fatımi döneminde Mısır'da ticari zenginlik gayet gelişkin bir zanaat üretimi-ne temel oluşturmuştu, X. yüzyıla geldiğimizde Abbasi hilafeti (Maşrik) zayıflarken Fatımi hilafeti (Mağrip) hem siyasi-askeri güç açısından hem de kentsel ekonomi açısından yükselişe geçiyordu.⁴

Bu bölümde, ilk olarak, İslam'ın ortaya çıkışından VIII. yüzyılın ortalarına kadar geçen dönemde İslam siyasal düşüncesinin şekilleniş evrelerinden söz edeceğiz. İkinci kısımda Abbasi Devrimi'ni (750) takip eden iki yüz yıllık süre boyunca hem sarayda hem de kentlerde yazılan siyasete dair eserleri konu alacağız, ilk İslam filozoflarının siyasal düşünceleri de bu kısmın konusu olacak. Son olarak "Şii yüzyılı" diye de anılan, Fatımi ve Büveyhi etkisinin belirgin olduğu 950-1050 arası dönemdeki entelektüel üretime yoğunlaşacağız.

1. İslam Siyasal Düşüncesinin Oluşumu

Arap yarımadasında VII. yüzyılın başında, kentlerin, yoğun ticari faaliyetlerin ve tarımsal alanların varlığına rağmen göçebe üretim biçimi baskındı.⁵ Siyasal iktidar merkezileşmemişti, önde gelen kabile reisleri ticari gücü ellerinde bulunduruyorlardı. Pek çok haraççı ve göçebe-hayvancı toplum gibi Arap toplumu da klan esasına göre örgütlenmişti ve diğer toplum örneklerine benzer şekilde kabile reisleri ortak işleri kimi zaman kendi aralarında, kimi zaman da aile babalarına danışarak düzenliyorlardı. Bu danışma uygulamasına bu dönemlerden itibaren "şûra" adının verildiğini tahmin ediyoruz. Bu dönemlerde Arap yarımadasında baskın olan üretim tarzına hangi adın verilebileceği konusundaysa tartışmalar söz konusudur. Biz burada Nazih N. Ayubi'yi takip ederek "göçebe-fetihçi üretim tarzı" terimini kullanacağız.⁶ Bu üretim tarzı hem İslam'ın ortaya çıkış döneminde hem de Emevi döneminde etkisini koruyacaktı.

a. İlk İslam Topluluğundan İlk Bölünmelere

Kureyş kabilesinin görece önemsiz kollarından birine mensup olan ve küçük ölçekli ticaretle uğraşan Muhammed b. Abdullah, 610 yılında peygamberliğini ilan etmişti. İslam, Mekke toplumunun görece yoksul halkı arasında yayılmaya başladı. Erken dönem Kur'an ayetlerinin bazılarında yönetime

3 Heck, *Charlemagne, Muhammad, and the Arab Roots of Capitalism*, s. 5, 75.

4 Heck, *Charlemagne, Muhammad, and the Arab Roots of Capitalism*, s. 76-78.

5 E. A. Belyaev, *Arabs, Islam and the Arab Caliphate in the Early Middle Ages*, çev. Adolphe Gourevitch, New York: Praeger, [1966] 1969, s. 48-75.

6 Nazih N. Ayubi, *Over-Stating the Arab State: Politics and Society in the Middle East*, London: I. B. Tauris, 1996, s. 49-57.

dair kimi fikirler bulunabilir.⁷ Bu dönemde zulüm ve zalimler sert bir dille kınanmış,⁸ firavun gibi hükümdar figürlerine eleştiriler yöneltilmiş, Allah “hak olan biricik hükümdar” olarak nitelenmişti.⁹ Allah’ın indirdiğiyle hükmetmeyenlerin “kâfirlerin ta kendileri” olduğu söylenmişti.¹⁰

Peygamber, yakınlarıyla birlikte 622’de Mekke’den Medine’ye hicret etmiş, Medine’de peygamberlik ve yöneticilik işlevlerini bir arada uygulamaya başlamıştı. Medine’nin toplumsal-iktisadi dinamikleri Mekke’ninkinden farklıydı: Mekke, kabile ve aşiret reislerinin toplandığı, ekonomisi ticaret ağırlıklı bir kentken, Medine’nin tarım ağırlıklı bir ekonomisi vardı; Arap yarımadasının birleşmesi de ticari Mekke’den değil, tarımsal Medine’den doğru gerçekleşecekti.¹¹ Muhtemelen İslam öncesi dönemde Araplar arasında var olan şûra uygulamaları Medine döneminde de devam etmişti. Dönemin ayetlerinde kararların alınması esnasında danışmanın önemi vurgulanır; “işleri, aralarında şûrâ (danışma) ile olanlar” mükâfata layıktır.¹² Yine bu döneme tarihlenen bir ayette “İş konusunda onlarla müşavere et”¹³ ifadesi yer alır. Aynı dönemde, adaletin emredildiği de çeşitli ayetlerde tekrarlanmıştır.¹⁴ “İyiliği emretmek ve kötülükten alıkoymak” da yine Medine dönemine has temalardandır.¹⁵ Medine döneminin sonlarında cihat konusu yoğun şekilde gündeme gelmiştir. Bu dönemin en açık siyasal ayetlerinden biri “Allah size, emanetleri mutlaka ehline vermenizi ve insanlar arasında hükmettiğiniz zaman adaletle hükmetmenizi emreder” şeklindeydi.¹⁶ Dönemin bir diğer ayetindeyse, Allah’a, peygambere ve “emir sahipleri”ne (*ulu’l-emr*) itaat edilmesi emredilmiş,¹⁷ buna karşılık emir sahiplerinin kimler olduğu açıklanmamıştı.

Peygamber’in 632 yılında ölmesinden hemen sonra onun yerine gelecek kişinin (“halifenin”) kim olacağı ve hangi görevleri üstleneceği konusunda tartışmalar başlamıştı. Kur’an’da herhangi bir yöneticilik anlamı verilmeden

7 Kur’an’daki siyasal kavramlara genel bir bakış için bkz. Vecdi Akyüz, *Kur’an’da Siyasal Kavramlar*, İstanbul: Kitabevi Yayınları, 1998. Kur’an ayetleri kronolojisi için şu eserdeki sıralamayı kullanıyorum: Mehdi Bâzerkan, *Kur’an’ın Nüzûl Süreci*, çev. Yasin Demirkıran ve Mela Muhammed Feyzullah, Ankara: Fecr Yayınevi, 1998.

8 Örn. Şûra/47: 227.

9 Taha/20: 43-44, 114.

10 Maide/5: 44.

11 Ayubi, *Over-Stating the Arab State*, s. 55. Medine’de tarımsal üretime dair genel bir çerçeveye için bkz. İlyas Uçar, *Hiz. Muhammed Zamanında Medine’de Gündelik Hayat: Mekânın Üretimi*, Ankara: Fecr Yayınevi, 2019, s. 109-116.

12 Şûra/42: 38.

13 Al-i İmran/3: 159.

14 Nahl/16: 90; Araf/7: 29.

15 Al-i İmran/3: 110; Hac/22: 41.

16 Nisa/4: 58.

17 Nisa/4: 59. Ayrıca bkz. Nisa/4: 83.

kullanılmış olan “halife” sözcüğü, bu dönemden itibaren Muhammed’in halefi olan yöneticileri belirtmek için kullanılacaktı. Halifelerin hangi vasıfları taşıması gerektiği Kur’an ayetlerinde belirlenmemiştir. Özgül siyasal-toplumsal şartlara göre şekillenen hilafet kurumu bu dönemden itibaren yüz yıl boyunca peygambere ait olduğu iddia edilen hadislerle temellendirilip dinî referanslarla meşrulaştırılacaktı.¹⁸ Örneğin Ebu Bekir, Muhammed’in “İmamlar Kureyş’tendir” sözünü söylediğini nakletmişti.¹⁹ Halife seçiminin nasıl yapılacağı da belirlenmesi gereken konular arasındaydı. Halifelik, 632-661 yılları arasında Ebu Bekir, Osman, Ömer ve Ali tarafından yürütülmüştü. İlk dönem uygulamaları çeşitlilik arz ediyordu: Ebu Bekir, Kureyş ileri gelenlerinin katılımıyla seçilirken, Kureyş’in güçlü tüccar ailelerinden Ümeyyeoğulları’na mensup olan Ömer ve Osman, selefleri (sırasıyla Ebu Bekir ve Ömer) tarafından tayin edileceklerdi. Dördüncü halife Ali b. Ebû Tâlib’in halifeliğiyle uzun tartışmaların ve mücadelelerin sonunda mümkün olmuştu.

Dört halife döneminde İslam orduları pek çok Sasani ve Doğu Roma toprağını hilafet topraklarına katmıştı. Artık Müslümanlaşmış olan Mekke’nin üst sınıfları ticari faaliyetlerle yetinmiyor, asker-yönetici bir sınıfa dönüşüyordu.²⁰ Sasani Devleti 642’de nihai yenilgiye uğrayacak, son Sasani hükümdarı yanında getirebildiği kitaplarla birlikte güçlü ve zengin Merv kentine sığınsa da birkaç yıl sonra, 651’de öldürülecekti. Ömer’in halifelik yıllarında (634-644), üretim tarzında büyük bir dönüşüm yaşanıyordu: İslam öncesinde ve erken İslam döneminde baskın olan göçebe-fetihçi üretim tarzı, haraççı üretim tarzıyla ekleniyor, hem tarımsal üretim hem de kentsel ekonomi geliyordu. Ele geçirilen toprakların mülk sahipleri, hilafete haraç vermeleri ve asker sağlamaları karşılığında çiftliklerini ellerinde tutabiliyordu (ikta sistemi böyle doğmuştu); halife de tipik bir haraççı hükümdar gibi iktisadi işlevler üstlenmiş, örneğin sulama kanalları inşa etme sorumluluğunu almıştı.²¹ Yeni topraklar üzerinde Basra, Kûfe ve Fustat gibi kentler kurulmuş ve bu kentlerin her mahallesine bir Arap kabilesi yerleştirilmişti. Bu politika, kabile mensuplarının kabile reisleri yönetimindeki özerk/bağımsız konumlarını korumak istemeleriyle bir toplumsal-iktisadi krize yol açacaktı. Daha önce kendi kabilelerinin işlerinden sorumlu olan Arap kabileleri kentlere yerleştikten sonra kabile aidiyetleri ve tüm ümmete aidiyet arasında bocalamaya başlamışlardı.²²

18 İlyas Canikli, *Siyasetin Kurucusu Olarak Hadis: Sünni Hadis Literatüründe Hilafet Problemi*, İstanbul: Medrese Yayınevi, 2006.

19 Cem Zorlu, “Abbasi Devleti’nin Meşrûiyeti Problemi Çerçevesinde Mansûr ile Muhammed En-Nefsüzzekiye’nin Karşılıklı Yazdıkları Mektupların Analizi”, (haz.) Cem Zorlu, *Din ve Siyasal Söylem: Abbasi Devleti’nin Meşruiyet Kavgası*, İstanbul: İnsan Yayınları, 2006, s. 112.

20 Ayubi, *Over-Stating the Arab State*, s. 56.

21 Ayubi, *Over-Stating the Arab State*, s. 73.

22 Adnan Demircan, *Haricilik Mezhebinin Doğuşu Bağlamında Din-Siyaset İlişkisi*, İstanbul: Beyan Yayınları, 2015, s. 24, 59, 65.

Osman döneminde (644-656), toplumsal-ekonomik değişim önemli boyutlara ulaşmıştı; göçebe Arapların kentleşme süreci devam ediyor, fetihlerden sonra ganimet dağıtılması sonrasında bazı ailelerin durumu iyileşirken bazılarındaki kötüleşiyordu.²³ Henüz adı konmasa da “Hariciler” grubu bu sıralarda şekillenmekteydi. Osman’ın Ümeyyeoğulları’na devlet yönetiminde fazlaca yer vermesi de tepkilere neden oluyordu. Osman’ın gelir dağılımında keyfi bir yol izlediği, kendi ailesi başta olmak üzere Kureyş lehine mal dağıtımını yaptığı eleştirileri getiriliyordu.²⁴ Halen devletin merkezi konumunda olan Medine’de de muhalefet hareketi yoğunlaşmıştı.

Osman döneminin muhaliflerine örnek olarak Ebu Zerr el-Ğıfari’den bahsedebiliriz. İlk Müslümanlardan olan Ebu Zerr’in yaşamı üzerine bilgilerimiz rivayetlerden ibarettir, günümüze herhangi bir eseri kalmamış olsa da onun düşünceleri erken İslam tarihinde siyasal iktidara yöneltlen ilk toplumsal-iktisadi temelli eleştiri olarak değerlendirilebilir. İslam’a geçmeden önce yoksullara yardım etmeye başladığı, Peygamber ve ilk üç halife döneminde de yoksullar lehine düzenlemeleri savunduğu, zekât verildikten sonra gerekirse servet yığılabileceğini söyleyen Ümeyyeoğulları’nı (özellikle de Osman’ı ve yeğeni Şam valisi Muaviye’yi) açıkça eleştirdiği bilinmektedir.

Osman’ın 656 yılında öldürülmesini takiben Medine halkı ve Osman’a karşı isyan etmiş göçebe kökenli muhaliflerin çoğu Ali’yi desteklerken, Osman’ın akrabaları Muaviye’yi desteklemişti.²⁵ Ali’ye atfedilen pek çok eser onun yaşadığı dönemden uzun bir süre sonra derlenmiştir; örneğin *Nehcü’l-Belaga* adlı derleme onun yaşadığı dönemden üç yüz elli yıl kadar sonra son şeklini almıştır. Yine de neredeyse tüm tanıklıklardan Ali’nin adalet ve iyi yönetim konularını önemseddiği anlaşılır; Ümeyyeoğulları’yla çatışmalarında, Osman döneminde oluşan toplumsal muhalefetin (proto-Haricilerin) onun yanında yer alması şaşırtıcı değildir. Yine de Ali, eninde sonunda Kureyşî-Haşimî aile bağları üzerinden yönetimi düşünüyordu ve görece yoksul ve eşitlikçi olan bu gruplarla arasındaki bağlantıların sınırları vardı.²⁶ Ali’nin halife seçilmesinden sonra 656-661 yılları arasında Ali taraftarları ile Osman’ın vârisleri arasında “Birinci Fitne/İç Savaş” yaşanacaktı. Muaviye’nin verdiği ateşkes kararını (Hakem/Tahkim Olayı ya da Muhakkime, 658) takiben Ali taraftarları arasında bir tartışma başlamıştı: Ali tahkimi kabul etmişti, ancak Urve b. Üdeyye, Allah’ın işlerinde insanın hakem tayin edilmesine karşı çıkıyordu, Muhakkime-i Ulâ olarak adlandırılan ve göçebe kökenli proto-Haricileri kapsayan grup da tahkimden vazgeçilmesini istiyordu. Ali Muhakkime-i Ulâ’nın

23 Demircan, *Haricilik Mezhebinin Doğuşu Bağlamında Din-Siyaset İlişkisi*, s. 31.

24 Demircan, *Haricilik Mezhebinin Doğuşu Bağlamında Din-Siyaset İlişkisi*, s. 32, 73.

25 Demircan, *Haricilik Mezhebinin Doğuşu Bağlamında Din-Siyaset İlişkisi*, s. 41, 45.

26 Hüseyin Muruvva’dan akt. Ayubi, *Over-Stating the Arab State*, s. 60.

isteklerini kabul etmeyince bunlar Abdullah b. Vehb'e biat etmiş ve "Hariciler" olarak anılmaya başlamışlardı.²⁷ Ali'nin 661'de bir Harici tarafından öldürülmesi üzerine halifelik Ümeyyeoğulları'na (Emevi Hanedanına) geçecekti.

b. Emevi Resmî İdeolojisi ve Muhalif Düşünceler

İlk Emevi halifesi Muaviye'nin hükümdarlık döneminden (661-680) itibaren hilafet tam anlamıyla bir monarşiye dönüşmüştü. Muaviye, Bizans ve Sani saray ritüelini taklit etmeye başlamış, ayrıca oğlunu veliat tayin ederek hilafeti veraset yoluyla devredilen bir makam haline getirmişti. Emevi döneminde hilafet hegemonyası çeşitli yollarla kuruluyordu. Resmî ideolojide yağmur yağışlarının ve bereketli hasatların halife sayesinde gerçekleştiği belirtiliyor, bu şekilde Sümer döneminden itibaren Mezopotamya topluluklarında yaygın olan toprak bereketi, kozmik ahenk ve hükümdarın yönetimi arasında kurulan paralellik tekrar kurulmuş oluyordu. Muaviye'nin oğlu I. Yezid de bu saltanat anlayışını sürdürmüştü. Emeviler bu dönemde başlayan kelim tartışmalarında ortaya çıkan, insan fiillerinde özgür iradeyi yok sayan görüşlerden destek alıyorlardı. Her şeyin önceden Allah tarafından belirlendiğini ve insanın seçme gücü olmadığını öne süren Cehm b. Safvân gibi Cebrî (determinist) yazarlar, insanların fiillerini Allah'ın bilgisi dahilinde yaptıklarını, bu nedenle yapılanların yanlış ve zulüm olarak nitelenemeyeceğini düşünüyorlardı.²⁸ Dolayısıyla var olan iktidar ancak Allah'ın takdiriyle kurulmuş olabilirdi ve ona karşı çıkmak mümkün değildi.

Bu ideoloji önceki dönemlerin haraççı ideolojinin bir uzantısı olarak değerlendirilebilir; Emevi halifeleri bu argümanları tarımsal üretimin ağırlıkta olduğu bölgelerde rıza tesisi için kullanabiliyorlardı. Ancak kentli nüfusun bu ideolojiyle Emevi hegemonik blokuna katılması kolay değildi. Sani ve Doğu Roma kentleri İslam topraklarına katıldıkça İslam dünyasında ticaret ve zanaatkarlık yaygınlaşıyordu; yüzyıllardır canlı bir kentsel yaşamı olan Orta Asya'nın 660'tan itibaren hilafet topraklarına dahil edilmesi de bu kentsel gelişmeye büyük bir ivme kazandırmıştı. VII. yüzyılda Belh, Tirmiz ve Buhara gibi eski Orta Asya merkezlerinin önemi azalırken, Tus ve Merv gibi Horasan kentleri yükselişe geçiyordu.²⁹ Şam merkezli Emevilerin Orta Asya üzerinde hegemonya kurmaları kolay değildi. Orta Asya'nın güçlü ve zengin kentlerindeki toprak sahiplerinin bir kısmı Emevi egemenliğini kabul etse de

27 Demircan, *Haricilik Mezhebinin Doğuşu Bağlamında Din-Siyaset İlişkisi*, s. 53-54.

28 Muhammed Âbid el-Câbirî, *Arap Siyasal Aklı*, İstanbul: Mana Yayınları, 2018, s. 357-360; Osman Demir, *Kelâmda Nedensellik: İlk Dönem Kelâmcılarında Tabiat ve İnsan*, İstanbul: Klasik Yayınları, 2015, s. 220; Mevlüt Uyanık, *İslam Siyaset Felsefesinde "Sivil İtaatsizlik" Kavramı: Hasan el-Basri Örneği*, Antalya: Otorite Kitap, 2014, s. 91, 148.

29 Frederick S. Starr, *Kayıp Aydınlanma: Arap Fetihlerinden Timur'a Orta Asya'nın Altın Çağı*, çev. Yusuf Selman İnanç, İstanbul: Kronik Kitap, 2019, s. 110.

Zerdüştcülüğü terk etmemişti, İslam'a geçenler de parasal anlaşmazlıklardan dolayı hilafet yönetimine muhalefet edebiliyorlardı. Emevi yönetimi VII. yüzyılın sonlarına doğru haraççı yönetim sistemini sağlamlaştıracak,³⁰ artan vergilerden duyulan hoşnutsuzluk da zamanla çatışmalara yol açacaktı.

Emevi döneminden itibaren siyasal ve toplumsal muhalefetin bir diğer önemli bileşeni olan Şia mensupları, İslam ümmetindeki görece erdemli ("mefdul") yöneticilerin Ali b. Ebû Tâlib soyundan gelenler (Alioğulları) olduğunu düşünüyordu. Bu ailenin önemli bir kısmı 680'de Kerbela Muharebesi sırasında Hüseyin ve ailesinin katledilmesinden sonra siyasetten uzak durmayı tercih etse de Şia içinde Emevi iktidarına karşı daha radikal bir tavır alınmasını isteyenler de vardı. Yezid'in hükümdarlık döneminde Peygamber'in Ali'yi vasi olarak atadığını ve bu görevin zamanla Hüseyin'in soyundan aktarıldığını iddia eden Keysaniyye hareketi gelişmeye başlamış,³¹ bu hareket giderek Ali-Hüseyin soyundan gelenlerin imamlık vasfını hak eden yegâne silsile olduğunu savunmuştu. Böylece "mefdul" (görece erdemli) kişiler yerine "efdal" (en erdemli) kişinin yöneticilik vasfını hak ettiğine dair fikirler öne sürülmeye başlanıyordu.

Haricilik de erken Emevi döneminde yaygınlaşıyordu. Hariciler hem Emevilerden hem de Şiilerden farklı olarak imametın belirli bir aileye ait olmadığını, imamın seçimle ya da rıza ile başa gelmesi gerektiğini savunuyorlardı.³² Harici şairlerinin eserlerinden günümüze kalan örneklerden, bu topluluğun kadınlarının görece özgür oldukları anlaşılır.³³ Yine bu şiirlerin devrimci, fedakârlık talep eden bir tonu vardır. Hatta kimi Harici gruplarda VII. yüzyılın son çeyreğinde kadınlar yöneticilik yapabilmiş,³⁴ Şebîb en-Necrânî'nin izleyicilerinin oluşturduğu Şebibiyye adı verilen Harici grubu, kadınların yönetici olmasını mümkün görmüştü.

Harici fırkaları (Usûlu'l-Havâric) 680'lerin ilk yarısında ortaya çıkacaktı.³⁵ Nâfi' b. Ezrak'ın (öl. 685) öncülük ettiği Ezarika, onların yanına hicret etmeyenlerin, onların isyanlarına katılmayanların kâfir ve müşrik olduğunu

30 Michele Campopiano, "Land Tax alâ l-misâa and muqâsama: Legal Theory and the Balance of Social Forces in Early Medieval Iraq (6th-8th Centuries C.E.)", *Journal of the Economic and Social History of the Orient*, 54(2), 2011, s. 255.

31 Ahmed el-Kâtib, *Şiada Siyasal Düşüncenin Gelişimi: Şûrâdan Velâyet-i Fakihe*, Ankara: Otto Yayınları, 2016, s. 61.

32 Demircan, *Haricilik Mezhebinin Doğuşu Bağlamında Din-Siyaset İlişkisi*, s. 112.

33 Hussam S. Timani, *Modern Intellectual Readings of the Kharijites*, New York: P. Lang, 2008, s. 89-90; Leila Ahmed, *Women and Gender in Islam: Historical Roots of a Modern Debate*, New Haven: Yale University Press, 1992, s. 71.

34 Carolyn Baugh, "Revolting Women? Early Kharijite Women in Islamic Sources", *Journal of Islamic and Muslim Studies*, 2(1), 2017.

35 Harun Yıldız, "Sâlim b. Zekvân ve es-Sîre Adlı Eseri", Sâlim b. Zekvân, *Es-Sîre: Bir Hâricî/İbâdî Klasiği*, çev. Harun Yıldız, Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2016, s. 21.

ileri sürüyordu. Ezarika son derece radikal bir çevreydi, geniş bir kitleye yayılmamış, Emeviler tarafından ortadan kaldırılmıştı.³⁶ Necde b. Âmir'in (öl. 691?) öncülük ettiği Necedat akımına mensup olanlar, kendileriyle aynı fikirde olmalarına rağmen hicret etmeyen ve isyana katılmayanların da kendilerinden olduklarını düşünüyorlardı.³⁷ Onları İslam düşüncesi içinde ayrı konuma getiren, İslam'ın belki de ilk "anarşistleri" olmalarıydı: Hilafetin vacip bir kurum olmadığını, bireylerin aralarında adaletli davranmaları durumunda hilafete gerek kalmayacağını düşünüyorlardı.³⁸ Abdullah b. es-Saffâr'ın öncülük ettiği, muhaliflerin kadın ve çocuklarını öldürmeyi hoş görmeyen Sufriyye mensupları, Necedat'a benzer şekilde insanların başlarında bir yöneticinin bulunmasının gerekli olmadığını öne sürüyorlardı.³⁹ Abdullah b. İbad çevresinde toplanan İbadiyye mezhebiyse Harici olmayanları müşrik değil nankör olarak niteliyor ve Emevilere karşı ılımlı bir tutum sergiliyordu. İbadiler, yöneticilerin tayinle değil seçimle göreve gelmesi gerektiğini savunuyorlar, "efdal"ın imametini esas alsalar da en erdemli kişinin bulunmaması halinde mefdulün imametini caiz görüyorlardı.⁴⁰

İbadi Haricilerden Sâlim b. Zekvân'ın yazdığı *es-Sîre* (680'lerin sonu-690'ların başı c.), günümüze ulaşan nadir erken dönem Harici metinlerindendir. Yazara göre Kur'an, hem insanların Allah'a itaat etmeleri için hem de ihtilafa düştükleri meselelerde onlara hükmetmek için indirilmişti.⁴¹ İyilik, Kur'an'da olanı arzu etmek, kötülükse Kur'an'da olanı inkâr etmekte.⁴² Yönetim konularında da Kur'an esastı; Maide suresi'nin "Allah'ın indirdiği ile hükmetmeyenler kâfirlerin ta kendileridir. Allah'ın indirdiği ile hükmetmeyenler zalimlerin ta kendileridir. Allah'ın indirdiği ile hükmetmeyenler fasıkların ta kendileridir" şeklindeki ayetlerine atıf yapıyordu.⁴³ Halife seçiminin "Allah'ın kitabını izleyecek, Allah'ın emrini ve kurallarını uygulayacak, O'nun hükmüyle hükmedecek ve O'nun taksimini yapacak" birini seçme gereksinimiyle gündeme geldiğini,⁴⁴ ilk üç halifenin Müslümanların istişaresi ve rızasıyla halife olduklarını söylüyordu. Osman'ın sünneti değiştirerek

36 Harun Yıldız, *Kendi Kaynakları Işığında Hâriciliğin Doğuşu ve Gelişimi*, Ankara: Araştırma Yayınları, 2010, s. 182, 189.

37 Yıldız, *Kendi Kaynakları Işığında Hâriciliğin Doğuşu ve Gelişimi*, s. 183.

38 Osman Aydın, *Mu'tezile'de İmamet ve Siyaset*, Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2017, s. 32.

39 Yıldız, *Kendi Kaynakları Işığında Hâriciliğin Doğuşu ve Gelişimi*, s. 149.

40 Yıldız, *Kendi Kaynakları Işığında Hâriciliğin Doğuşu ve Gelişimi*, s. 186-188; Aydın, *Mu'tezile'de İmamet ve Siyaset*, s. 32.

41 Sâlim b. Zekvân, *Es-Sîre: Bir Hâricî/İbâdî Klasığı*, çev. Harun Yıldız, Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2016, s. 33-35.

42 Sâlim b. Zekvân, *Es-Sîre*, s. 36.

43 Maide/5: 44 45 47; Sâlim b. Zekvân, *Es-Sîre*, s. 58-60.

44 Sâlim b. Zekvân, *Es-Sîre*, s. 56.

bid'atler ortaya çıkarmasıyla sorunlar baş göstermişti.⁴⁵ Osman'ı bir yandan bedevilere ait olup yağmur sularıyla sulanan yerlerden kendisine ve ailesine araziler ayırmakla suçluyor (böylece Harici hareketinin ortaya çıkışından itibaren gündemde olan toplumsal-iktisadi eleştiriyi tekrar ediyor), diğer yandan da Peygamber'in sünnetinden habersiz olan akrabalarını göreve getirdiği için eleştiriyordu.⁴⁶ Ali b. Ebû Tâlib'iye hakem olayındaki tavrı nedeniyle kınıyordu: Ali Allah'tan başka bir hakem aramış ve işinde ehil olmayan kişileri hakem yapmıştı.⁴⁷

Sâlim b. Zekvân'a göre, hakem olayından sonra "Allah'ı tek hakem olarak kabul eden"ler "Müslümanların Haricileri"ydi. Hariciler, komşusunun, arkadaşının, yetimlerin, yolda kalanların ve ellerinin altında bulunan kölelerin hakkını korumuş; onların zengin olanları, yoksullarına yardımda bulunmuştu.⁴⁸ Ezarika ve Necedat kollarından Haricileri eleştirdikten sonra kendi mezhebini, yani İbadileri övüyordu Sâlim b. Zekvân: İbadiler yardım isteyen kimseye yardım ediyorlar, hükümdarların günahlarından tüm kavmi sorumlu tutmuyorlar,⁴⁹ toplumlarının yöneticilerinden "Allah'tan korkmalarını, Hakk'a ters düşse bile keyiflerine uymamalarını, hiçbir sünneti inkâr etmemelerini, bildikten sonra günahla ısrar etmemelerini, zekât ve ganimeti Allah'ın emrettiği yerlerde kullanmalarını" talep ediyorlardı. Kitapta birkaç sayfa boyunca cihat konusunu işlemişti, ancak cihat edenlerin, kendilerine destek verip cihat etmeyenleri dost kabul ettiklerini söyleyerek yine daha radikal ve cihatçı Haricilerle arasına mesafe koyuyordu.⁵⁰

c. Emevi Karşısı Muhalefetin Güçlenmesi ve İlk Nasihatname Örnekleri (700-750)

VIII. yüzyılın başına gelindiğinde Emevi Hanedanı bir hegemonya krizi içine girmişti. Harici hareketinde billurlaşan göçebe kökenli toplulukların yanında sayıları giderek artan ve büyüyen kentlerin tüccar ve zanaatkarları ile Orta Asya'daki yerel güç sahipleri ve yönetici sınıf arasında süregiden çatışmalar vardı. Bu toplumsal çatışmaların izleri düşünce hayatında da görünüyordu, ne de olsa VIII. yüzyılın başında kentleşmeye paralel olarak okuryazar sayısı artmıştı. Böylece oluşan "ulema" (ilim insanları, âlimler) ayrı bir toplumsal sınıf değildi, bazıları tüccar ya da zanaatkar ailelerden geliyorken bazılarıysa azatlı kölelerin çocuklarıydı. Bunlar, giderek kadılık ve müderrislik alanla-

45 Sâlim b. Zekvân, *Es-Sîre*, s. 58.

46 Sâlim b. Zekvân, *Es-Sîre*, s. 61.

47 Sâlim b. Zekvân, *Es-Sîre*, s. 67.

48 Sâlim b. Zekvân, *Es-Sîre*, s. 68-69.

49 Sâlim b. Zekvân, *Es-Sîre*, s. 93, 95-96.

50 Sâlim b. Zekvân, *Es-Sîre*, s. 40-42, 98.

rında ve çeşitli bürokratik işlerde görev alacak, bazı durumlarda egemen sınıf blokunun parçasını oluşturacak, kimi örneklerde de muhalefetin ideolojik sözcülüğünü yapacaklardı. VIII. yüzyılın başlarının ideolojik muhalefeti iki tartışma üzerinden kendini gösteriyordu: Özgür irade tartışması ve mefduliyet tartışması. Erken dönem Emevi halifelerinin kendi iktidarlarını meşrulaştırmak için başvurdukları Cebriyye kelamı kimi âlimlerce eleştirilmeye başlamıştı. Azat edilmiş bir köle olup uzun zaman boyunca Emevi halifelerinin hizmetinde bulunan Gaylân ed-Dimaşki, Cebriyye tezlerine karşı insanın özgür irade sahibi olduğunu öne sürüyordu; 710'ların sonundan itibaren Emevi halifelerine eleştiriler yöneltmeye başlamış, hatta halife olmak için Kureys mensubiyetinin gerekli olmadığını ileri sürmüştü.⁵¹ Hasan-ı Basrî, Cebriyye'nin mutlak determinizm/kadercilik anlayışına karşı insanların Allah tarafından özgür iradeyle donatıldığını savunmuş ve buradan hareketle Emevileri kıyasıya eleştirmiş, ancak herhangi bir isyan çağrısı yapmamaya, hatta ayaklanmayı yasaklamaya özen göstermişti. Zulüm ve baskı zaten geçiciydi; insanlara düşen, ayaklanmayı düşünmeyip kendilerini düzeltmekti.⁵²

Siyasal ve toplumsal gerilimin görece azaldığı Ömer b. Abdülaziz'in kısa halifelik döneminde (717-720), Hasan-ı Basrî de dahil olmak üzere muhalif âlimler halifeyle iyi ilişkiler kurmuştu. Ancak kriz, 720 yılı civarından itibaren yeniden baş gösterecekti. Peygamber'in yakın akraba çevresinin (Alioğulları'nın ve Abbasi ailesinin) destekçileri ve Arap olmayan toplulukların egemen sınıfları (özellikle de Orta Asyalı toprak sahipleri ve komutanlar) Emevilerin kendilerini dışlayan politikalarına karşı çıkıyorlardı. Bu yeni dönemdeki başlıca tartışma, başa gelmesi gereken imamın niteliğine ilişkindi. Alioğulları'na yakın olanların nezdinde, görece erdemli ("mefdul") olan imamın başa gelmesi yeterli olacaktı; başka bir deyişle, mefduliyet tezini savunanlar kimi açılardan kusurlu gördükleri yöneticileri de tanımaya hazır olduklarını söylüyordu. Hasan-ı Basrî, böylece, baskı karşısında sabır telkin eden yaklaşımların ilk temsilcilerinden oluyordu.

Emevi karşıtı hareket 730'lu ve 740'lı yıllarda bir isyan hareketine dönüşmüştü. Orta Asya'daki muhalefet, 730'da Semerkant'ın yerel Türk komutanların-toprak sahiplerinin eline geçmesiyle beraber yoğunlaşmıştı; bu kent, Emevi karşıtı direnişin başlıca merkezi haline gelmişti.⁵³ Şiiiler arasında da isyan hareketleri ortaya çıkmıştı. Kербela olayından beri Hüseyin'in oğlu Ali

51 Josef van Ess, "Early Development of Kalâm", *Kleine Schriften: Volume 2*, Hinrich Biesterfeldt, Leiden: Brill, 2018, s. 889-890; Abdunasır Süt, "Gaylân ed-Dimeşki ve Kelamî Görüşleri", *Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 3, 2014, s. 14 vd.

52 Nevin A. Mustafa, *İslâm Siyasal Düşüncesinde Muhalefet (Hz. Muhammed Devrinden Abbâsîlerin İkinci Yüzyılına Kadar [H. 1-232/M. 622-846])*, çev. Vecdi Akyüz, İstanbul: İz Yayıncılık, 1990, s. 267.

53 Starr, *Kayıp Aydınlanma*, s. 173.

Zeynelabidin ve onun oğlu Muhammed el-Bâkır siyasetten uzak duruyordu, ancak Ali Zeynelabidin'in diğer oğlu Zeyd b. Ali, 740 yılında Emevilere karşı bir isyan başlatmıştı; isyana destek verenler “Zeydi”ler olarak bilinecek olan Şii grubunun temelini oluşturmuşlardı. Aynı isyana Ebû Hanîfe gibi Sünni âlimler de destek vermişlerdi. Şiiliğin Zeydi yorumu farklı eğilimlerin bir araya gelmesiyle oluştuğundan siyasete dair görüşler de farklılık gösteriyordu. Kimi Zeydiler (Carudiyye) Ali ailesinden herhangi bir kişinin imam olabileceğini düşünürken yöneticiyi yol gösterici olarak görüyorlar, kimileriye (Betriyye) Ehl-i Beyt'e özel bir bilginin aktarıldığını düşünmeyip bilginin tüm cemaatte var olduğuna ve bireysel muhakemeye doğrunun bulunabileceğine inanıyorlardı. Her durumda, yönetici dindar olmalı, fıkıh bilmeli ve cihat yapmalıydı.⁵⁴ İki yüz yıl kadar sonra, IX. yüzyılda Zeydi Şiilikte Carudiyye yorumu baskın hale gelecekti.⁵⁵

Mutezile mezhebinin kurucusu kabul edilen Vâsıl b. Atâ, Zeyd b. Ali'ye yakındı ve mefduliyet tezini savunuyordu.⁵⁶ Medine doğumlu bir köle olan, sonraları Basra'da Hasan-ı Basrî'den dersler alan Vâsıl b. Atâ, tüccarlarla doğrudan bağlantı içindeydi, kimi rivayetlere göre kendisi de kumaş tüccarıydı. Vâsıl, ilahi alanla insani alan arasında belirgin bir ayrım yapıyor, “hayat”, “ilim”, “kudret” ve “irade” sıfatlarının Allah'a yakıştırılmasının “Allah'ın birliği” (tevhit) ilkesine zarar vereceğini düşünüyordu. Böylece, bir kez daha tüccar-kentli bir düşünür, bilgi ve iradeyi kozmik düzlemde insani alana geri indirmiş oluyordu. Demir Çağı'nda Çin'den Yunan yarımadasına kadar pek çok kentte gelişip güç kazanan kentliler, nasıl insan aklı ve insan faaliyetini merkeze koyup kozmolojik açıklamaları ve tanrısal müdahaleyi dışarıda bıraktı-larsa, Vâsıl b. Atâ ve izleyicisi olan Mutezililer de Allah'ın doğayı ve insanları yarattıktan sonra doğal ve insani alanlara müdahale etmediğini iddia ediyorlardı; tanrısal ve dünyevi alan arasında yaptıkları bu kesin ayırmadan hareketle dünyaya ikili ontoloji perspektifinden bakıyorlardı. Vâsıl, bu ikili ontolojiden hareketle insan fiillerinin tanrısal iradede özzerkliliğini vurgulamıştı; insan iradesinin tanrısal iradeyle bağı zayıflayınca eleştirilmesi de mümkün olmuştu. Şer ve zulüm içeren fiiller Allah'ın “adil” sıfatıyla uyusmadığından Allah'ın yaratıcısı olarak değil, insanın yaratıcısı olarak kabul edilebilir, dolayısıyla eleştirilebilirdi. Zeydiler başta olmak üzere Şiilerin bu dönemde Vâsıl b. Atâ'yla ve daha sonraki Mutezililerle kurduğu ittifaklar, o döneme kadar dar anlamda siyasal bir muhalefet geliştirmiş olan Alioğulları'nın yeni gelişen kentli mülk sahiplerinden destek almasını sağlamıştı.

54 Yunus Cengiz, *Doğa ve Öznellik: Câhız'ın Ahlâk Düşüncesi*, İstanbul: Klasik Yayınları, 2015, s. 243, 246.

55 Farhad Daftary, *Şii İslam Tarihi*, çev. Ahmet Fethi, İstanbul: Alfa Yayınları, 2014, s. 190.

56 Aydın, *Mutezile'de İmamet ve Siyaset*, s. 79.

Toplumsal ve siyasal çatışmaların genel bir hegemonya krizi haline geldiği bu dönemde yönetici sınıf, Sasani resmi ideolojisini canlandırarak, yitirmekte olduğu gücü ideolojik açıdan tahkim etmeye çalışıyordu. *Erdeşir'in Vasiyetnamesi* halife Hışam b. Abdülmelik'in isteğiyle 731 yılında Arapçaya çevrilmiş, böylece hükümdar-ordu-vergi-halk unsurlarını adaletle bir araya getiren haraççı ideoloji İslam siyasal düşüncesine aktarılmıştı. Son Emevi hükümdarı II. Mervan dönemindeki (744-750) üst düzey bürokratlardan Abdülhamid el-Kâtib *Ahdu Mervan (Mervan'ın Öğütleri)* adlı bir eser yazmıştı. İslam dünyasında bilinen en eski nasihatname örneği olan bu kitapta, yazar, öncelikle ahlak ve siyaset ilişkilerini, daha sonra da savaş ile ilgili konuları inceliyordu. Hükümdar dindar olmalı, ancak din duygusunu para ve asker gibi unsurlarla desteklemeliydi.⁵⁷ Hükümdar ahlakını en güzele doğru geliştirmek için çabalamalı, kibirden uzak durmalı, hayır işlerine yönelmeliydi; ayrıca ağırbaşlı olmalı, topluluk önünde gülmekten kaçınmalı, görgü kurallarına uymalıydı.⁵⁸ Yazar yalnızca hükümdarın özelliklerini sıralamakla kalmıyor, bürokratların da yönetimde önemli bir rol oynadığını belirtiyordu: Bürokratlar politikadan anlayan, bilgili, kurnaz, hükümdara sadık ve kanuna saygılı kişiler olmalıydı.⁵⁹ Bu satırlarla Abdulhamid el-Kâtib, Emevi Hanedanının iç düzenlemelerle kendini yenileyip ayakta kalması için önerilerde bulunmuştu. Ancak giderek etkisini artıran toplumsal muhalefet ve silahlı isyanlar, böyle bir yenilemeyi olanaksız kılacaktı. 750 yılında Emeviler iktidardan indirilmiş, Abbasi Hanedanının uzun hilafet dönemi başlamıştı.



İslam tarihinin ilk yüzyılında Müslüman toplumunun siyasal düşüncelerine ilişkin bilgilerimiz az olsa da Kur'an ayetleriyle ve Peygamber döneminin uygulamalarıyla şekillenen siyasal düşünüşün İslam öncesi dönemde de var olan şûra gibi pratikleri devraldığını ve İslam'ın ortaya çıktığı dönemlerdeki ihtiyaçlara göre şekillendiğini anlıyoruz. Müslüman yayılması eski haraççı devletlerin topraklarına doğru ilerledikçe, Emevi döneminde de gördüğümüz gibi, haraççı ideoloji İslam siyasal düşüncesinin parçalarından biri olmuştur. Bu resmi ideolojinin yanı sıra hem Hariciler üzerinden takip edebildiğimiz göçebe kökenli toplulukların düşüncelerinde, hem de VII. yüzyılda yavaş yavaş oluşup esas etkisini VIII. yüzyılın başlarından itibaren gösterecek olan kentli muhalefette eleştirel bir siyasal düşünüşün unsurlarına rastlamak da mümkündür.

57 Abdülhamid el-Kâtib, "Doğu'nun Hükümdarı: Politika ve Ahlak", çev. Güldane Gündüzöz ve Soner Gündüzöz, (haz.) Kadir Canatan, *İslâm Siyaset Düşüncesi ve Siyasetname Geleneği*, İstanbul: Doğu Kitabevi, 2014, s. 17.

58 Abdülhamid el-Kâtib, "Doğu'nun Hükümdarı", s. 19, 21-22, 25-27.

59 Abdülhamid el-Kâtib, "Doğu'nun Hükümdarı", s. 20.

2. Abbasi Devrimi'nden Halk İsyanlarına (750-1050)

Abbasi Hanedanı, 750 yılında, geniş bir ittifakın isyanıyla Emevi halifeliğine son vermişti. Emevi ailesinin 756'da Endülüs'te (gün. İber yarımadası) Kurtuba Emevi Emirliği'ni kurmasıyla İslam dünyasındaki ilk siyasal parçalanma gerçekleşmişti. Abbasiler hegemonya kurarken esas olarak eski Sasani egemen sınıflarına sırt dayamışlardı. Onların merkezî iktidarı zayıflayınca Abbasi topraklarında da alternatif siyasal iktidar odakları ortaya çıkacaktı. Horasan civarında 819 yılında kurulan ve IX. yüzyılın sonlarına doğru genişleyen Samanoğulları Devleti siyasal parçalanmanın ilk örneklerindendir. Yine IX. yüzyılın başlarından itibaren haraç uygulamalarına karşı hem köylülerin hem de kentlilerin katıldığı sayısız isyan gerçekleşecekti. X. yüzyılın ilk yarısında artık Abbasilerin yanı sıra Fatımiler ve Endülüs Emevileri de halife unvanını kullanıyorlardı. Üstelik Abbasi halifesi bir Şii sultanlığının, Büveyhilerin gölgesinde varlığını sürdürüyordu. XI. yüzyılın ilk yarısındaysa Büveyhilerin yerini Selçuklular alacaktı. Bu toplumsal-iktisadi dönüşüm ve siyasal çalkantı ortamında siyasal düşünce alanında da kapsamlı tartışmalar yapılıyor ve nasihatnameler, fıkıh, kelam ve felsefe kitapları üzerinden çoğunlukla siyasal iktidarı olumlayan, bazen de kısmen ya da ayrıntılı olarak eleştiren fikirler ortaya konuyordu.

a. Erken Abbasi Dönemi:

Aristokratik İdeoloji ve Kentli Düşünürler

Abbasi hilafeti geniş bir hegemonik blokun desteğiyle kurulmuştu; ilk yıllarında başlıca desteği İranlı soylulardan alıyordu. Bu toprak sahibi aileler İslam'a geçmiş olsalar da başlıca entelektüel referansları Sasani resmî ideolojisiydi. Abbasi hilafetinin ilk yıllarından itibaren Sasani metinleri Arapçaya çevrilmiş, böylece I. Hüsrev döneminin Sasani resmî ideolojisi güncellenerek yeniden yorumlanmış ve Abbasi resmî ideolojisinin belkemiğini oluşturmuştu. Abbasi hilafetinin ilk yıllarının en etkili yazarı ve çevirmeni İbnu'l-Mukaffa' İranlı bir soyluydu. İbnu'l-Mukaffa' telif eserlerinin yanında çevirileriyle de dönemin entelektüel yaşamında etkili olmuştu. *Pançatantra*'nın Pehlevi dilindeki çevirisini *Kelile ve Dimne* başlığıyla Arapçaya aktarmıştı; bu kitap sonraki dönemler boyunca hükümdar adaylarının eğitiminde önemli bir rol oynayacaktı. *Erdeşir'in Vasiyetnamesi* ve *Tansar'ın Mektubu* da onun Arapçaya çevirdiği Sasani eserleri arasındadır.⁶⁰ İbnu'l-Mukaffa', İslam öncesi dönemlerin adil ve iyi hükümdar örneklerinden ilham almakta beis görmüyor, tarihin

60 Sherko Kirmanj, "Challenging the Islamist Politicization of Islam: The Non-Islamic Origins of Muslim Political Concepts", (haz.) Joseph Morrison Skelly, *Political Islam from Muhammad to Alimudinejad: Defenders, Detractors, and Definitions*, Santa Barbara: ABC Clio - Praeger Security International, 2009, s. 43.

çeşitli dönemlerine yayılan ve İslami referanslarla sınırlı kalmayan bir haraççı ideolojiyi yaygınlaştırmaya çalışıyordu.

İbnu'l-Mukaffa'nın entelektüel faaliyeti çevirilerle sınırlı değildi. Sasani nasihatnamelerini hatırlatan telif eserler de yazmıştı. Bunların çoğunu 750'li yıllarda tamamlamış olmalıdır. Onun eserlerinde akıl ve düşünce kavramlarının önemli bir yeri vardı. Onun anladığı şekliyle düşünce, insanın doğasından gelen dürtüleri baskılamasını sağlıyordu. Din ve düşünce birbiriyle bağdaşsa da farklı şeylerdi. Din inançla, düşünce ise tartışmayla sağlamlaşıyordu; din tartışmaya açılmamalı, düşünceyse inanç haline getirilmemeliydi.⁶¹ Topluluğun üç bileşeni vardı: Çoğunluğu cahillerden oluşan, kendi görüşlerini belirleyemeyen halk, Allah'ın din ve akıl ehli olarak yarattığı az sayıda kişi (seçkinler) ve halife (imam). Seçkinler, halkı yola getiriyor, halifeyse seçkinleri doğruya yöneltiyordu.⁶² Yöneticiler yönetilenlerin rızasını almalıydı, ancak bütün insanların rızasını almak olanaksız olduğundan seçkin ve akıllı kişilerin rızasının aranması gerekiyordu.⁶³ Sultan ve vezirleri ahlaklı olmalı, akıl yürütme yetilerini iyi kullanmalıydı.⁶⁴ Toplumun yönetimi, savaş ve barış, atama ve görevden alma gibi yetkiler imamlara doğrudan Allah tarafından verildiği için onlara itaat yükümlülüğü vardı, buna karşılık, Allah'a isyan eden, Allah'ın açıkça haram kıldığını mübah kılmaya çalışan imamlara uyulmamalıydı.⁶⁵

Mansûr'un hilafet dönemi (h. 754-775), Abbasilerin tam anlamıyla düzen kurdukları dönemdi: Halife, sözlerinin Allah'ın iradesini yansıttığını iddia ediyor, imama itaatin Allah'a itaat anlamına geldiğini söylüyordu. İbnu'l-Mukaffa' bu dönemde hızlıca gözden düşmüştü: Belki halifeyi sınırlı da olsa eleştirdiği bu satırlar, belki de halifeyle başka konularda görüş ayrılıklarına düşmesi İbnu'l-Mukaffa'nın halife emriyle idam edilmesine neden olacaktı. Bu halifenin emriyle idam edilen tek kişi de o değildi; 740'lardan beri Orta Asya'nın fiili önderi olan ve Abbasi Devrimi'ne en büyük desteği veren komutanlardan Ebu Müslim yine onun döneminde öldürülmüş, Abbasi Devrimi'ni gerçekleştiren blokun temel bileşenlerinden Alioğulları'nın önemli bir kısmı da kılıçtan geçirilmişti.⁶⁶ Hanedanın başlıca müttetikleri artık Orta Asya'nın toprak sahipleri ve hilafet topraklarının pek çok noktasında yer alan kentlerin tüccarlarıydı. Yeni düzenin simgelerinden biri, yeni

61 İbnu'l-Mukaffa, "El-Edebü's-Sagîr", *İslâm Siyaset Üslubu*, çev. Vecdi Akyüz, İstanbul: Dergâh Yayınları, 2004, s. 32.

62 İbnu'l-Mukaffa, "Risâletü's-Sahâbe", *İslâm Siyaset Üslubu*, çev. Vecdi Akyüz, İstanbul: Dergâh Yayınları, 2004, s. 122.

63 İbnu'l-Mukaffa, "El-Edebü'l-Kebîr", *İslâm Siyaset Üslubu*, çev. Vecdi Akyüz, İstanbul: Dergâh Yayınları, 2004, s. 57-58.

64 İbnu'l-Mukaffa, "El-Edebü's-Sagîr", s. 31, 45.

65 İbnu'l-Mukaffa, "Risâletü's-Sahâbe", s. 108-109.

66 Starr, *Kayıp Aydınlanma*, s. 182.

bir başkent inşâ edilmesi idi: 762'de Tizpon yakınlarında, Dicle kıyısında Bağdat kenti kurulmuştu. Yeni bir başkent inşâ etme fikrini ortaya attıkları söylenen Bermekiler, Budizmin en büyük merkezlerinden Belh kökenli, Budizmden İslâm'a geçmiş bir aileydi ve Bağdat'ın en zengin ailesi haline gelmekte gecikmeyeceklerdi.⁶⁷

Erken Abbasi döneminde halifeye ve egemen sınıfa yönelik eserler yazılırken, aynı zamanda siyasal iktidar ile kentlerin yönetilen sınıfları arasındaki hegemonik bağın güçlendirilmesi gerekiyordu. Mesihçi düşünceler bu bağın güçlendirilmesinde önemli bir rol oynuyordu. Abbasi hilafetinin ilk yıllarından itibaren, Hicri takvime göre 200 (miladi takvimle 800) yılının bir yıkım (ya da yıkımdan kurtuluş) yılı olacağına dair inanışlar ortaya çıkmıştı; Allah'ın her asrın başında bir *müceddid* (dini yenileyecek kişi) göndereceğine dair rivayetler yayılıyordu.⁶⁸ Kurtarıcı beklentisinin halk kitleleri arasında yaygınlaşması, toplumsal-iktisadi açıdan büyük bir hoşnutsuzluğun dışavurumudur. Ancak mesihçi düşünce her zaman devrimci bir eyleme evrilmez. Emevi döneminde olduğu gibi bu dönemde de mesihçi fikirler yönetici sınıfa benimsenip manipüle edilmişti. Abbasi döneminde, halifenin (ya da onunla beraber hareket edecek bir din adamının) toplumsal yapıyı ve siyasal iktidarı kökten değiştirmeksizin bu alanlardaki sorunlara çözüm getireceğine dair fikirler yaygınlık kazanmıştı.⁶⁹ Böylece yönetilenlerin hoşnutsuzluklarının yine egemen sınıf tarafından çözülebileceği iddia edilmişti.

Yönetici sınıflara yakın ideologlar, nasihatname literatürüne katkılar yapıp mesihçi düşünceleri manipüle ederken, VIII. ve IX. yüzyıllarda sayıları ve önemleri giderek artan kentlerde eser veren yazarlar da kalem oynatmaya devam ediyordu. Hem kentsel yaşamda hem de köy yaşamında insanlar arası ilişki ve sorunların karmaşılaşması sonucunda, ticaret ve miras gibi alanlarda hukuki düzenlemelere ihtiyaç duyuluyordu. Ayrıca insan faaliyeti dönüştükçe insan-doğa-tanrı ilişkisine dair tartışmalar da geliyordu. Bu dönemin kentli yazarları bir yandan fıkıh (İslam hukuku), diğer yandan kelam (ilahiyat) alanındaki katkılarıyla dönemin sorunlarına çözüm, sorularına yanıt arayacaklardı.

Fıkıhla başlayalım. Emevilerin son dönemlerinde şekillenen Hicaz-Medine (ya da Ehl-i Hadis) ve Irak-Kûfe (ya da Ehl-i Re'y) fıkıh ekolleri, bu dönemde de varlıklarını sürdürüyordu. Irak ekolü, kentli nüfusun ihtiyaçlarına yanıt vermek için rasyonel yoruma (*re'y*: kanaat) yer açarken, Hicaz ekolü hadis rivayetlerini temel alıyordu. Her iki durumda da oluşmakta olan fıkıhın te-

67 Starr, *Kayıp Aydınlanma*, s. 118, 188.

68 Hayrettin Yücesoy, *Ortaçağ İslâm'ında Mesihçi İnançlar ve İmparatorluk Siyaseti: Dokuzuncu Yüzyılın Başlarında Abbâsi Hilafeti*, çev. Ahmet Demirhan, İstanbul: Klasik Yayınları, 2016, s. 215.

69 Yücesoy, *Ortaçağ İslâm'ında Mesihçi İnançlar ve İmparatorluk Siyaseti*, s. 86.

mel unsurlarından biri, mülkiyet özgürlüğünün ve hakkının korunmasıydı.⁷⁰ Emevi döneminin sonlarında ve Abbasi hilafetinin kuruluş yıllarında yaşayan Ebû Hanîfe, Irak ekolünün, Malik İbn Enes ise Hicaz-Medine ekolünün fıkıh usulüne katkılar yapmıştı. Her iki fakih de çeşitli vesilelerle Emevi ve Abbasi hanedanlarının uygulamalarına eleştiriler yöneltmişti. Ebû Hanîfe, muhalif görüşlerinde Hariciler kadar ileri gitmese de siyasal iktidara sert eleştiriler getiriyordu. Halifenin zalim ya da fasık olduğu (Allah'ın emirlerine itaatten ayrıldığı) durumda Müslümanlar ona itaatle yükümlü değildi. Ebû Hanîfe bu gibi durumlarda ayaklanmanın da gerekli olduğuna inanıyor, ancak, yalnızca ayaklanmanın başarılı olabileceği durumlarda buna kalkışılabilceğini düşünüyordu.⁷¹ İmam Malik'se, eleştiri yapmaktan sakınmamasına rağmen cemaate zalim iktidar karşısında sabır ve tevekkül tavsiye ediyordu.

Fakihler kent yaşamının pratik sorunlarına çözüm bulmaya çalışırken, kelimacılar da vahiyden hareketle insan-doğa ilişkisi, irade, özgürlük gibi konularda teorik tartışmalar yapıyorlardı; bu soyutlama çabası önceki dönemlerde kentli toplumlarda gördüğümüz felsefi-soyut düşünme çabalarını andırıyordu: Basit düzlemde de olsa meta üretimi geliştikçe, kentliler somut-empirik verilerin bağlantıları ve insan eylemi üzerine soyut fikirler ortaya koyuyorlardı. Mutezile, Basra gibi kentlerin tüccar ve zanaatkâr çevrelerinde gelişmişti.⁷² Mutezile kelimacıları, Allah'ı aşkın bir konuma yerleştirip yaratılan âlemden ayrı değerlendirmiş, vahyi akıldan ayırtmış, insanı doğayla baş başa bırakmış, buradan hareketle insan doğasının kötücüllüğüne dair çıkarımlarda bulunmuşlardı. Bunun bir uzantısı materyalizm, diğer uzantısıysa var olanı olumlayan bir kötümserlikti.⁷³ Erken Abbasi döneminde bu mezhebin başlıca temsilcisi olan Amr b. Ubeyd dokumacılıkla uğraşan bir zanaatkârdı. Hocası Vâsıl b. Atâ gibi o da Emevi iktidarını eleştirmişti. Amr, Abbasi döneminde halife Mansûr'la iyi ilişkiler kuracak, Abbasilerin söylemine paralel olarak imamette efdaliyet fikrini savunacak ve en iyi imamların Abbasiler olduğunu öne sürecekti.⁷⁴ Böylece hükümdarlar karşısında eleştirelliği bir kenara bırakacaktı.

70 Mohammad Hashim Kamali, *The Right to Life, Security, Privacy and Ownership in Islam*, Cambridge: Islamic Texts Society, 2008, s. 250 vd.

71 Mustafa, *İslâm Siyasî Düşüncesinde Muhalefet*, s. 289-292; Şaban Erdiç, *Ebû Hanîfe'de Din ve Siyaset: Sosyolojik Bir Çözümleme*, Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2019.

72 Lübnanlı Marksist düşünür Hüseyin Muruvva (Muruwwa), *en-Neza'âtü'l-mâddiyye fî'l-felsefetü'l-Arabîyye'l-İslamiyye* (1978) adlı, Türkçe ya da Batı dillerinde çevirisi olmayan eserinde, başka toplumlarda olduğu gibi İslam toplumunda da rasyonalizmin kentleşmeyle bağlantılı olarak geliştiğini anlatır. Bkz. Steve Tamari, "Reclaiming the Islamic Heritage: Marxism and Islam in the Thought of Husayn Muruwah", *The Arab Studies Journal*, 3(1), 1995, s. 127-128.

73 Muhammed Âbid el-Câbirî, *Felsefî Mirasımız ve Biz*, çev. A. Said Aykut, İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2003, s. 72.

74 Aydınlı, *Mu'tezile'de İmamet ve Siyaset*, s. 57.

Erken dönem Abbasi siyasal düşüncesi içinde Şia'nın özel bir yeri vardır. Halife Mansûr, Alioğulları'na karşı baskı politikası uygulamıştı. Oğlu Mehdi-Billâh (h. 775-785), Şiilere yönelik daha ılımlı bir politika izlese de onları yönetimin dışında tutmaya gayret etmişti.⁷⁵ Hüseyin soyundan gelen İmam Caferü's-Sadık'ın yaşadığı dönemde Şeytânüttâk (ya da Mü'minüttâk) ve Hişâm b. Hakem başta olmak üzere VIII. yüzyıl Şii/İmamiye kelimcileri önceki yüzyılda Kûfe Şiileri arasında yaygınlaşan görüşlerden esinlenerek imametin Hüseyin soyundan en büyük erkek kardeşe geçerek devam ettiğini öne sürmüşlerdi. Bunun yanında Ehl-i Bey'tin imametinin imanın şartlarından biri olduğunu söylüyor, imamların masum olduklarını, ihtiras, kıskanma, öfke ve şehvet duygularına sahip olmadıklarını savunuyor, imamlara mutlak itaat gösterilmesinin farz olduğunu düşünüyorlardı.⁷⁶ Ancak İmamiye tek Şii yorumu değildi; üstelik İmam Cafer'in de bu dönemde Mü'minüttâk'a karşı çıktığı bilinmektedir.⁷⁷ Hişâm b. Hakem, Amr b. Ubeyd ve Dirâr b. Amr gibi Mutezile kelimcileriyle tartışmalar yapmıştı.⁷⁸

Harun Reşit, 786 yılında Bermeki ailesinin desteğiyle halife olmuştu. Bermekilerin etkisiyle, Pehlevi dilinin yanında Yunancadan Arapçaya çeviriler başlamıştı.⁷⁹ Egemen sınıf hem bu çeviriler üzerinden hem de fıkıh ve kelam literatürü üzerinden kendi ideolojisini yaratıyordu. Emevi-Abbasi geçişinde fakihlerin siyasal iktidara eleştiriler yönelttiği örnekleri görmüştük. Zamanla bu eleştirel tutum yerini tahakküm ve sömürü ilişkilerini olumlayan bir tavra bırakmıştı. Fıkıh anlayışlarını hadis rivayetleri üzerine inşa eden *muhaddis* (hadisleri temel alan) âlimler, siyasal iktidarın kentliler üzerinde hegemonya kurmasında etkili oldular. Fıkıh külliyatı, VIII. yüzyıldan beri belirgin hale gelen kentsel patriyarkanın ideolojik yeniden üretimi için bir zemin oluşturdu ve kadınların hane içine kapatılması gibi uygulamaların hukuki zeminini hazırladı.⁸⁰ Ancak kimi durumlarda aynı fıkıh külliyatı, siyasal iktidarı sınırlama ve kentli halkı siyasal iktidar karşısında koruma işlevi de görebiliyordu. Fakihler, Kur'an ve hadislere dayandırdıkları çalışmalarlarıyla kentli sınıfları siyasal iktidarın keyfi uygulamalarından koruyacak bir normlar sistemi kurmuş, tüccarların faaliyetlerini kolaylaştıracak düzenlemeler getirmişti.⁸¹

75 Aydınlı, *Mu'tezile'de İmamet ve Siyaset*, s. 72, 74-75.

76 el-Kâtib, *Şiada Siyasal Düşüncenin Gelişimi*, s. 68-73, 104.

77 el-Kâtib, *Şiada Siyasal Düşüncenin Gelişimi*, s. 90, 112.

78 Aydınlı, *Mu'tezile'de İmamet ve Siyaset*, s. 58.

79 Dimitri Gutas, *Yunanca Düşünce Arapça Kültür: Bağdat'ta Yunanca-Arapça Çeviri Hareketi ve Erken Abbasi Toplumu*, çev. Lütfü Şimşek, İstanbul: Kitap Yayınevi, 2018.

80 Nikki R. Keddie, *Women in the Middle East: Past and Present*, Princeton: Princeton University Press, 2007, s. 31 vd.

81 Shelomo Dov Goitein, *Studies in Islamic History and Institutions*, Leiden: Brill, 2009, s. 226, 231; Abdülaziz Dürî, *İlk Dönem İslam Tarihi: Bir Önsöz*, çev. Hayrettin Yücesoy, İstanbul: Endülüs Yayınları, 1991, s. 153.

Ebû Hanîfe'nin öğrencilerinden olan Ebû Yûsuf, vergilendirme, toprak yönetimi ve ganimet tahsisi gibi konulardaki uygulamaları düzenlemek için Harun Reşit'in isteği üzerine yazdığı *Kitabü'l-Harac*'ın başındaki nasihatname kısmında, imama (halifeye) öğütlerini sıralarken, yönetimde adaletli davranmasını salık veriyor, tebaanın yöneticiye itaat etmesi gerektiğini söylese de yöneticinin de zulmetmekten kaçınması gerektiğinin altını çiziyordu; daha önce pek çok yazarın Sasani geleneğine atıfla verdiği bu öğütleri Ebû Yûsuf bir dizi hadislerle delillendirerek vermişti.⁸² IX. yüzyılın başındaki önemli gelişmelerden biri, Kur'an ve hadislerin yanında "icma"nın, yani Müslümanların dinî hükümleri ortaklaşa benimsemesinin, fıkıhın kaynaklarından biri olarak kabul edilmesi idi. Malik İbn Enes'in öğrencilerinden olan, kimi konularda hocasını kıyasıya eleştiren Şâfiî, icma konusunu ilk tartışan fakihlerden olmasının yanı sıra bu kavramı siyasetle ilişkili olarak kullanan belki de ilk yazardır. Şâfiî, *er-Risâle*'de (810'lar) ümmetin tek bir yöneticisi olması gerektiğini yazıyor, bu ilkeyi ümmetin icmasına dayandırıyor.⁸³

Harun Reşit, Me'mûn'un ağabeyi Emin'in hilafetini kabul etmeyerek Merv'e yerleşmiş ve bu bölgedeki toprak sahiplerinden destek elde edip halife olmuştu. Bu yeni dönemde İbnu'l-Mukaffa'nın açtığı yoldan ilerleyen soylular nasihatname literatürüne katkı yapacaklardı. Fars kökenli Horasanlı bir aileden gelen, Me'mûn'un halifelik döneminin başlarında en güvendiği yönetici ve komutanlar arasında yer alan Tahir bin Hüseyin, Mısır valiliğine atanması vesilesiyle oğluna hitaben kaleme aldığı *Siyasi Nasihatname*'de (821), ideal yöneticinin ahlak sınırları içinde yönetim yapması gerektiğini söylemişti. İdarecilik Allah'ın bir ihsanıydı, bu nedenle yine Allah tarafından geri alınabilirdi. Yöneticiler, fakihler başta olmak üzere tecrübeli kişilerle istişarede bulunarak yönetmeliydiler. Tahir bin Hüseyin, dönemin diğer nasihatname yazarlarından farklı olarak Sasani geleneklerine atıf yapmıyordu.⁸⁴ Tahir'in mektubu, yazıldığı dönemden itibaren geniş bir beğeni kazanacak, çokça tekrarlanacaktı.⁸⁵

Me'mûn, hilafetini sağlamlaştırdıktan sonra, muhtemelen Bermekilerin kütüphanesini devralıp genişleterek Beytül-Hikme adlı bir kütüphane oluşturmuştu. Hem sarayın teşvikiyle hem de önceki yüzyıl boyunca gelişmiş İslam kentlerinde yetişen entelektüellerin çabalarıyla, ilahiyat ve felsefe üzerine yapılan çalışmaların sayısı artmıştı. IX. yüzyılın başında muhaddislerin yanında

82 Ebû Yûsuf, *Kitabü'l-Harac*, çev. Ali Özek, İstanbul: İstanbul Üniversitesi Yayınları, 1970, s. 27-45.

83 Şâfiî, *Er-Risâle (İslam Hukukunun Kaynakları)*, çev. Abdulkadir Şener ve İbrahim Çalışkan, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2018, §1154, s. 229.

84 Özgür Kavak, "Meşhur Bir Mektubun İzinde: Vezir Tahir b. Hüseyin'in Oğlu Abdullah'a Nasihatleri", *Abbâsi Veziri Tahir'den Oğlu Abdullah'a Siyasî Nasihatname*, İstanbul: Klasik Yayınları, 2012, s. 33-35, 44-45.

85 Kavak, "Meşhur Bir Mektubun İzinde", s. 43.

rasyonalist bir ilahiyat yaklaşımı geliştiren kelimacı (mütekellim) âlimlerin sayısı da artıyordu. Bu arada Me'mûn, dinî yorumları tekeline almıştı: 827 yılında Mutezile'nin doğru İslami yorum olduğunu ilan etmesiyle Mutezile resmî ideoloji haline gelmişti. Halife bu şekilde muhtemelen Ehl-i Hadis'in etkisini azaltmaya çalışıyordu; dünyevi ve uhrevi alanlar arasında kesin bir ayırım yapan ve Allah'ın dünyevi alana müdahale etmediğini savunan Mutezile, onun, dinî kaynaklı yasalara tabi olmaksızın yönetimde son sözü söylemesine olanak tanımış olmalıdır. Me'mûn beş yıl sonra, Nisan 833'te bir adım daha atarak Mutezile dışındaki yorumları yasaklayacak, böylece "Mihne" olarak bilinen dönemi başlatacaktı. O döneme kadar radikal devrimcileri dengelemek için işbirliği yapan Abbasiler ve Sünni ulema, bu yeni dönemde bir çatışma içine girecekti.⁸⁶

Me'mûn döneminde Mutezile'nin resmî dinî yorum niteliği kazanmasıyla (ve Mu'tasım'la Vâsik'in hilafet dönemlerinde bu özelliğini korumasıyla) birlikte Mutezile kelimacılarının önemli bir kısmı siyasal iktidarın destekçisi oldu. Ancak Mutezile'nin siyasal iktidar konusunda sabit bir tavrı yoktu. Bu dönemlerde yaşayan kimi Mutezile âlimleri hilafetin gerekli olmadığını savunabiliyordu. Ebû Bekir Esam imametın vacip olmadığını, imamın olmadığı durumlarda yeterli sayıda Müslümanın şeriat hükümlerini uygulayabileceğini söylüyordu, Necedat akımına mensup Hariciler gibi o da şeriatın Müslümanlar tarafından uygulandığı takdirde imamete/yöneticiliğe ihtiyaç duyulmayacağı sonucuna varmıştı.⁸⁷ İmama ihtiyaç duyulduğu durumlardaysa imam olacak kişinin efdal değil, mefdul olmasının yeterli olduğu ve onun, ümmetin her üyesinin onayıyla tespit edilebileceği görüşündeydi.⁸⁸ Atomculardan Hişâm b. Amr, barış döneminde imama ihtiyaç olduğunu, savaş durumunda ona gerek olmadığını düşünüyordu.⁸⁹ Onun öğrencisi olan Abbâd b. Süleyman es-Saymerî, dört halifeden sonra imam olup olmayacağı konusundaki görüş ayrılıkları nedeniyle bu dönemden sonraki imamet anlayışını sorguluyordu.⁹⁰

Bu üç düşünürün iktidarın gerekliliğini sorgulayan görüşleri Mutezile içinde bir istisnaydı. Başka Mutezili âlimler, örneğin IX. yüzyılın en etkili Mutezile kelimacıları olan Ebû'l-Hüzeyl el-Allâf ve Câhız, iktidarın varlığını sorgulamaya açmamışlardı. Ebû'l-Hüzeyl önce Basra'da, sonra Bağdat'ta yaşamış, Harun er-Reşid ve Me'mûn dönemlerinde sarayla iyi ilişkiler içinde olmuştu. Cisimlerin, atomların bir araya gelmesiyle oluştuğunu savunuyor, onlara hareketi sağlayan nitelikleri Tanrı'nın yüklediğini düşünüyor, buradan hareketle Epikuros'u da hatırlatacak şekilde insanların eylemlerini özgürce gerçekleşt-

86 Yücesoy, *Ortaçağ İslâm'ında Mesihçi İnançlar ve İmparatorluk Siyaseti*, s. 207-226.

87 Aydınlı, *Mu'tezile'de İmamet ve Siyaset*, s. 101.

88 Aydınlı, *Mu'tezile'de İmamet ve Siyaset*, s. 104.

89 Aydınlı, *Mu'tezile'de İmamet ve Siyaset*, s. 108-109.

90 Aydınlı, *Mu'tezile'de İmamet ve Siyaset*, s. 112.

tirdiklerini söylüyordu.⁹¹ Fiil özgürlüğüne dair bu görüşlerini siyasete nasıl aktardığı konusunda ayrıntılı bilgiye sahip değiliz; ona atfedilen *Münazaratü Ebi'l-Hüzeyl* eserinde imamete ve siyasete dair görüşler yer alsa da bu eserin özgünlüğü tartışmalıdır.⁹² Mutezililerin pek çoğu gibi o da efdal kişinin imam olması gerektiğini düşünüyor, imamın belirlenmesinde halkın seçimini esas alıyor, imamın “nass”la (vahiy-hadis) ya da tayinle başa gelmesini savunanlara karşı çıkıyordu. İlk dört halifenin de başa gelmesinin sebebi, her birinin kendi devrinin en üstün kişisi olması ve bu nedenle seçilmesi idi.⁹³

Mutezile kelmacılarının belki de en tanınmış olan Câhız, eserlerinin önemli bir kısmını bu dönemde vermişti. Mutezile'nin atomcu yönelimine karşı çıkan bu Basralı kelmacı, insanın biyolojik doğasıyla huyları arasında doğrudan bağıntı kuruyor, ahlak teorisini II. yüzyılda yaşamış Bergamalı hekim Galenos'un Platon esinli tıp teorisine dayandırıyor. İnsan nefsi (bedenin içine girmiş ruh), arzu, öfke ve düşünme olmak üzere üç kısımdan oluşuyordu; bunların özellikle ilk ikisi bedenin fizyolojik işleyişinin sonucuydu.⁹⁴ İnsanlar hem doğaları gereği birbirlerine olan gereksinimlerinden hem de birlikte yaşamamanın yarar getirmesinden dolayı topluluklar oluşturmuyorlardı. Doğaları gereği güçlü iştahlara sahip olmaları ve hazzla düşkünlükleri nedeniyle ortaya çıkabilecek olan toplumsal karmaşayı önlemek için de bir imama ihtiyaç duyuyorlardı. Câhız, hayvanların da yöneticiye ihtiyaç duyduklarını ve her hayvan topluluğunun tek bir yöneticiye sahip olduğunu söyleyerek yönetim kurumunu ve monarşiyi doğallaştırıyordu.⁹⁵ Bu düzen ihtiyacını ve imamet gerekliliğini hem akla hem de şeriata dayandırıyor,⁹⁶ ancak imamın seçimi, yani hükümdarın belirlenmesi konusunda dinsel metinlere değil, akla başvuruyordu: Yöneticiyi seçecek ve gerektiğinde görevden alabilecek olan, en bilgili ve en tecrübeli kesimdi.⁹⁷ Bütün bu anlatıyla Câhız, dönemin Müslüman düşünürleri arasında siyasete dair en dünyevi açıklamayı yapan âlim konumuna geliyordu: Yöneticiyi tayin edenin Allah değil insan olduğunu, insanların da “nass”la değil aklın kılavuzluğuyla yönetici tayin ettiklerini söylüyordu; aklı dünyevileştirmesi nedeniyle siyaset üzerine görüşünü de bütünüyle dünyevi bir temele oturtmuş oluyordu. İnsan doğası, yöneticinin tek olmasını gerekti-

91 Cengiz, *Doğa ve Öznellik*, s. 41-42.

92 Aydın, *Mu'tezile'de İmamet ve Siyaset*, s. 18.

93 Josef van Ess, *Theologie Und Gesellschaft Im 2. Und 3. Jahrhundert Hidschra. Eine Geschichte des religiösen Denkens im frühen Islam. Band III*, Berlin: De Gruyter, 1992, s. 290-291; Osman Aydın, *İslam Düşüncesinde Aklileşme Süreci: Mutezilenin Oluşumu ve Ebu'l-Huzeyl Allaf*, Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2001, s. 142-146.

94 Cengiz, *Doğa ve Öznellik*, s. 59, 62.

95 Cengiz, *Doğa ve Öznellik*, s. 242-245.

96 Mustafa Köse, *Mutezile'de Entelektüel Düşünce: Câhız*, İstanbul: Endülüs Yayınları, 2017, s. 356.

97 Cengiz, *Doğa ve Öznellik*, s. 245; Aydın, *Mu'tezile'de İmamet ve Siyaset*, s. 134.

riyordu. Yönetici düzgün ahlaklı ve yüksek entelektüelliğe sahip olmalıydı.⁹⁸ En iyi olanın (efdalın) imametinin caiz olduğunu, Abbasilerin de efdal vasfına sahip olduklarını söylemişti. Kızların babalarına vâris olamayacağını söyleyerek meşru imamın Peygamber'in kızı Fatma'nın soyundan geldiğini düşünen Şiiilerin iddialarını reddediyor, amcalar ve amcaoğulları vâris olabileceği için Abbasilerin Peygamber'in vârisi sıfatını taşımalarının olanaklı olduğunu anlatıyordu.⁹⁹

Me'mûn döneminde ve onun halifelliğini izleyen yıllarda İslam felsefesi gelişmeye başlamıştı. Abbasi döneminin başlarından itibaren çeviri faaliyetlerinin ne denli önemli olduğunu ve bu faaliyetlerin Bermekilerin etkisiyle VIII. yüzyılın sonlarında yoğunlaştığını görmüştük. Harun Reşid'in Bermekilerle arasının bozulmasından ve ailenin 803 yılında yok edilmesinden sonra da çeviri hareketi devam edecekti. Me'mûn döneminde de pek çok Yunanca eser Arapçaya çevrilmişti. Galenos gibi yazarların tıp üzerine eserlerinin yanı sıra Platon'un ya da Aristoteles'in pek çok eseri ve hatalı olarak bu düşünürlere atfedilen eserler de çevrilmişti. Yunan, Hellenistik ve Roma düşünürlere duyulan bu ilgi, kentleşmeyle bağlantılı olarak İslam toplumunda insan aklına, iradesine ve doğanın işleyişine yönelik yoğun ilginin sonucunda ortaya çıkmıştı.¹⁰⁰ Etik ve siyaset alanında hangi eserin ne derecede ulaşılabilir olduğunu tespit etmek zordur; Aristoteles'in *Politika*'sı Abbasi döneminde Arapçaya çevrilmeyecekti (zaten daha önce de belirttiğimiz gibi bu kitap bu dönemlerde Bizans dünyasında da pek ilgi çekmiyordu), buna karşılık *Nikomakhos'a Etik*'in en az bir çevirisi vardı, Platon'un *Politeia*'sı ve *Yasalar*'ı muhtemelen özetleri ya da şerhleri üzerinden okunuyordu.¹⁰¹ Me'mûn, Mu'tasım ve Vâsik dönemlerinde eser verip halifelerle iyi ilişkiler kuran Basralı filozof Kindî, Yeni Platonculuğu İslam'la sentezlemiş, bu akımın hiyerarşik evren anlayışını benimsemiş, "Meşşai felsefe" olarak bilinen felsefe akımının en önemli kurucusu olmuştu. "Meşşai", "Peripatetik" in Arapça çevirisiydi, "Gezenler" anlamına geliyordu ve Aristoteles'in gezerek ders anlatmasına dair rivayetleri hatırlatıyordu.

Kimi zaman, Meşşai filozoflarıyla Mutezile kelimcılarını rasyonalist oldukları için beraber değerlendiren görüşlere rastlarız. Gerçekten iki akım da kentlilerin doğa ve topluma dair bilgilerini rasyonel bir temele koyma ihtiyacından çıktıkları için beraber değerlendirilebilir. Ancak bu ortak payda, Meşşaiyyun ile Mutezile arasındaki temel farkları unutturmamalıdır. Mutezile'nin ontolojisi Tanrı ve doğa arasında ayrılık fikri üzerine kurulu bir ikili ontolojy-

98 Cengiz, *Doğa ve Öznellik*, s. 246.

99 Aydın, *Mu'tezile'de İmamet ve Siyaset*, s. 139.

100 Hüseyin Muruvva'ya atıfla Tamari, "Reclaiming the Islamic Heritage", s. 127-128.

101 Hümeysra Özturan, *Ėthostan Ahlakı: Antik Yunan Ahlak Literatürünün İslâm Dünyasına İntikali ve Alımlanışı*, İstanbul: Klasik Yayınları, 2020, s. 31-74.

di, gördüğümüz gibi bu, insan fiilleri hakkında bir kötümserliği beraberinde getirmişti. Meşşai filozoflarsa bütünleşik bir ontoloji ortaya koyuyordu, bu da hem iyimser hem de ütöpik düşüncelerin zeminini oluşturabiliyordu. Onlar, Yeni Platonculuğun uyumlu evren kurgusu ve uyumlu toplum idealini Aristoteles'in mutluluğa yönelen toplum anlayışıyla ve iyilik-mutluluk-hakikat arasında kurduğu özdeşlikle birleştiriyorlardı. Böylece, Meşşai felsefe hem ideal toplumu kurduklarını düşünen yönetici sınıfın hem de hallerinden memnun olan kentli mülk sahiplerinin felsefesi haline gelebiliyordu. Kindî, Abbasi egemen sınıflarının ahenkli toplum idealini kozmosa yansıtmıştı. İnsanda ruhun bedene üstün olduğunu savunuyor, akılsızın hayvandan farksız olduğunu, hareketlerinde düzen bulunmadığını söylüyordu.¹⁰² Onun siyaset üzerine çeşitli risaleler yazdığı bilinse de bunlar sonraki dönemlere ulaşmamıştır. Yine de, hayvani nefislerine* yenik düşüp zulmedenleri, yönetim ve din tacirliğinden başka amaçları olmayanları eleştirdiği satırları halen okuyabiliyoruz.¹⁰³

Gerçekte Abbasi hilafetinin egemenliği altındaki toplum, Abbasi sarayına yakın ideologların ya da filozofların hayal ettikleri gibi durağan ve itaatkâr değildi. Me'mûn döneminde halifenin uygulamalarına karşı bir muhalefet hareketi de gelişmişti. Bu hareketlerde ortaya koyulan siyasal düşüncelerin ayrıntılarına ne yazık ki vâkıf değiliz. Bağdat gibi büyük kentlerde IX. yüzyılın başından itibaren "ayyarun" ve "şuttar" gibi adlar verilen, esnaf dışındaki halk arasında gelişen ve hem otoriteye hem de tüccarlara karşı isyan eğiliminde olan gençlik örgütlenmelerinden bahsedebiliriz.¹⁰⁴ Bunun yanında, köylü hareketleri de bu dönemde gayet yaygındı: İran'da Sasani döneminden devralındığı haliyle işleyen toprak sistemine karşı 817 yılının yaz aylarında başlayan ve Batı İran'a yayılan Hurremi isyanı yirmi yıl kadar sürmüştü; isyancılar toprak reformu ve kadınlar için eşitlik talep ediyorlardı.¹⁰⁵ İsyanın başlıca önderi olan Bâbek'in 838'de Halife Mu'tasım'ın emriyle idam edilmesi, egemen sınıf tarafından coşkuyla kutlanacaktı.

Son olarak, Mihne'ye karşı kentli âlimler arasından gelişen muhalefetten bahsetmemiz gerekiyor. Mervli âlim Ahmed İbn Hanbel, eserlerinde Müslümanların halifeye itaat etmeleri gerektiğini söylemesine rağmen Mihne

102 Ya'kûb b. İshak Kindî, "Üzüntüyü Yenmenin Çareleri (Risâle fi'l-hile li-def'i'l-ahzân)", (haz.) Mahmut Kaya, *İslâm Filozoflarından Felsefe Metinleri*, İstanbul: Klasik Yayınları, 2014, s. 57.

* İslam düşünürleri "nefis" sözcüğünü bedenle ilişkili ruhsal özellikleri ifade etmek için kullanmışlardır.

103 Ya'kûb b. İshak Kindî, "İlk Felsefe Üzerine (Kitâb fi'l-felsefeti'l-ülâ)", (haz.) Mahmut Kaya, *İslâm Filozoflarından Felsefe Metinleri*, İstanbul: Klasik Yayınları, 2014, s. 10.

104 Abdulaziz Dürî, *İslâm İktisat Tarihine Giriş*, çev. Sabri Orman, İstanbul: İnsan Yayınları, 2014, s. 82.

105 Bandali Jawzi, "The History of Intellectual Movements in Islam: The Social Movements" [1928], Tamara Sonn, *Interpreting Islam: Bandali Jawzi's Islamic Intellectual History*, Oxford: Oxford University Press, 1996, s. 112.

sırasında iktidarla karşı karşıya gelmiş ve işkence görmüştü.¹⁰⁶ Kur'an'ın yaratılmış olduğunu kabul etmeyen fakih Nuaym bin Hammad, *Kitabü'l-Fiten*'de (831-843), hadislerde Abbasi halifeleri hakkında geleceğe dönük uyarılar bulunduğunu anlatmıştı.¹⁰⁷ Yine, Peygamber'den bir hadis rivayet ederek ümmetin beş nesilden ibaret olduğunu, her neslin kırk yıl süreceğini; beşinci neslin sonunda (dolayısıyla IX. yüzyılın ortalarında) ümmetin son bulacağını yazmıştı.¹⁰⁸

Mütevekkil-Alellah'ın halifelik döneminden (h. 847-861) itibaren Abbasi halifeleri Sünni yorumlara destek vereceklerdi. Hadis çalışmaları altın çağını yaşıyordu: Ahmed İbn Hanbel'e yakın iki muhaddis, Buharalı Muhammed b. İsmâil Buhârî ve Nişaburlu Müslim b. Haccâc büyük hadis derlemelerini IX. yüzyılın ortalarında yapacaklardı. Buhari "*Kitabu'l-Ahkâm*", Müslim'se "*Kitabu'l-İmaret*" başta olmak üzere çeşitli başlıklar altında yönetim ile ilgili hadislerle yer vermişti;¹⁰⁹ bu hadislerin önemli bir kısmında yöneticilere ve onların görevlilerine itaat salık veriliyordu. Aynı dönemde Abbasi toprakları bölünüp yerel emirlikler güç kazanırken, toplumsal muhalefet hareketleri de sürüyordu. Mütevekkil'e "Allah'ın Yeryüzündeki Gölgesi" (*Zıllullahı fi'l-Arz*) sıfatının verilmesi,¹¹⁰ kriz koşullarında halifenin meşruiyetini güçlendirme çabasının sonucuydu. Bu adlandırma, "Sultan Allah'ın yeryüzündeki gölgesidir, bütün mazlumlar ona sığınır" hadisine dayandırılmıştı.¹¹¹ Sonraki yüzyıllar boyunca bu sığara yönetici sınıf ideolojisinde sıkça başvurulsa da buna pek anlam yüklediğini görmüyoruz, örneğin "*Zıllullah*" sıfatı nasihatnamelerde yer bulsa da kelam metinlerinde neredeyse hiç geçmemişti.¹¹² Pratik bir açılım olduğunu da söylememiz pek mümkün değildir, örneğin sınıf mücadelelerinde ya da egemen sınıf içi çatışmalarda sultana isyan edenlerin Allah'a da isyan ettiği nadiren yazılmıştı.

Mütevekkil döneminde filozoflar ve mütekellimler zor zamanlar yaşamıştı. Filozof Kindî ve Mutezililerin bir kısmı saraydan uzaklaştırılmıştı. Ancak kimi Mutezile kelamcıları, halifelerin müttefiki olmuştu. Câhız, *Kitabü'l-Osmaniyye* adlı temel yapıtını bu dönemlerde yazmış, *Kitâbü't-Tâc fî ahlâki'l-*

106 Mustafa, *İslâm Siyasî Düşüncesinde Muhalefet*, s. 273.

107 Yücesoy, *Ortaçağ İslâm'ında Mesihçi İnançlar ve İmparatorluk Siyaseti*, s. 34-41.

108 Yücesoy, *Ortaçağ İslâm'ında Mesihçi İnançlar ve İmparatorluk Siyaseti*, s. 101-102.

109 Aydın, *Mu'tezile'de İmamet ve Siyaset*, s. 23-24.

110 Linda T. Darling, "'The Vicegerent of God, from Him We Expect Rain': The Incorporation of the Pre-Islamic State in Early Islamic Political Culture", *Journal of the American Oriental Society*, 134(3), 2014, s. 424.

111 Mehmet Âkif Aydın, "Anayasa", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, cilt 3, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1991, s. 161.

112 Rıdvan Özdiç, *İtikat ve Siyaset: Sünnî Kelâmında İmamet-Hilafet Meselesi*, İstanbul: Dergâh Yayınları, 2018, s. 106.

mülûk adlı nasihatnamesini Mütevekkil'in hizmetinde bulunan şair ve siyasetçi Feth b. Hâkân'a ithaf etmişti. Kitaptaki amacı, yönetilenlere (hem avama hem de havasa) hükümdara karşı görev ve sorumlulukları öğretmekti. Eser, Sasani metinlerine ve tarihine atıflarla doluydu. Erdeşir'e atıfla, avamın mutluluğunun hükümdarlara saygı göstermekten, hükümdarinkinise Allah'a boyun eğmekten geçtiğini yazmıştı.¹¹³ Verdiği öğütlerde saray yaşamında uygulanması gereken protokol kuralları ağırlık taşıyordu. Hükümdara verdiği öğütler de vardı; hükümdarların cezada aşırıya kaçmamalarını, şeriat ve örfte belirtilen cezaları dikkate almalarını, öfkeliyken ceza vermemelerini öğütüyordu.¹¹⁴ Hükümdarların sahip olmaları gereken özelliklerden biri, savaşlarda hileye başvurabilmektir.¹¹⁵ Câhız, "Zıllullah" sıfatını da eserinde kullanıyordu.

b. Köleler, İsmaililer ve Karmatiler:

Uzun Bir İsyan Dönemi (860-950)

Mütevekkil 861 yılında bir Türk köle tarafından öldürülmüştü. 860'lardan 900'lerin başına uzanan yaklaşık elli yıllık dönem boyunca sınır boylarında yerel hanedanlar güçlenirken Abbasi hilafetinin kalbinde tarımsal üretkenlik düşmüş, böylece hilafet hazinesi giderek boşalmıştı.¹¹⁶ Bu elli yılda Mezopotamya'dan Basra Körfezi kıyılarına, Kuzey Afrika'dan Endülü's'e çok çeşitli bölgelerde köylüler ve kentliler isyan edecekti. 863'te Bağdat ve Sâmarrâ'da isyanlar çıkmıştı. Bundan birkaç yıl sonra, 869'da, Şattülarab'daki tuz yataklarını şeker kamışı ekimine elverişli hale getirmek için köle olarak çalıştırılan Afrika kökenli "Zenc" toplulukları, kökenlerine dair bilgi sahibi olmadığımız Ali İbn Muhammed adlı birinin önderliğinde bir araya gelerek isyan etmişlerdi. İsyançıların düşünceleri hakkında bildiklerimiz, Taberi gibi tarihçilerin ve Mes'udi gibi dönem tanıklarının aktardıklarından ibarettir. Bu tanıklıklara bakılırsa Ali İbn Muhammed kölelerin efendilerini cezalandırmış, Haricilerin sloganlarını benimsemiş, Habeş bir kölenin bile yönetici olabileceğini söylemişti.¹¹⁷ İsyanın ideolojisi hakkında ayrıntılı bilgimiz olmasa da bilgi kırıntılarına sahibiz. Ali İbn Muhammed, Samarra üst sınıflarının aşırılıklarını dinî referanslarla eleştiriyor ve kölelerin durumlarını düzeltmek istiyordu. İsyançılar sivil halkla değil, devlet görevlileriyle ve köle-toprak sa-

113 Câhız, *Saray Adabı: Kitâb'üt-Tâc fî ahlâki'l-mülûk*, çev. Ali Benli, İstanbul: Klasik Yayınları, 2015, s. 16.

114 Câhız, *Saray Adabı: Kitâb'üt-Tâc fî ahlâki'l-mülûk*, s. 37, 40.

115 Câhız, *Saray Adabı: Kitâb'üt-Tâc fî ahlâki'l-mülûk*, s. 92.

116 David Waines, "The Third Century Internal Crisis of the Abbasids", *Journal of the Economic and Social History of the Orient*, 20(3), 1977, s. 294-295.

117 Ghada Hashem Talhami, "The Zanj Rebellion Reconsidered", *The International Journal of African Historical Studies*, 10(3), 1977, s. 455.

hipleriyle savaşıyorlardı.¹¹⁸ İsyancılar, Zeydi Şiiilerin ve Ezarika grubundan Haricilerin sloganlarını kullanıyorlardı, örneğin, bastırdıkları bir sikkede Haricilerin en çok önemsedikleri ayete yer vermişlerdi: “Allah’ın indirdiği ile hükmetmeyenler kâfirlerin ta kendileridir”.¹¹⁹ Ancak sloganlar ya da ayet referansları düzeyindeki bu yakınlık, Zenc isyancılarının Şii ya da Harici olduğu anlamına gelmez. Ali İbn Muhammed, muhtemelen Zeydi isyanlarının yaygın olduğu bir dönemde geniş destek bulmaya ve Mehdilik inancından faydalanmaya çalışıyordu.¹²⁰ Zenc İsyanı bir köle isyanı biçimini alsa da kölelik karşıtı ve eşitlikçi bir isyan değildi; Ali İbn Muhammed isyana katılan kölelere mülk ve yeni köleler vadeliyordu.¹²¹ İsyancılar 871’de Basra’yı yakmış ve özgür Arap kadınlarını köleleştirmişlerdi.¹²² İsyan 883’te bastırılrsa da sonraki isyanların yolunu hazırlayacaktı.

Böyle hareketli bir dönemin egemen ideolojisinde düzen temasının baskın olması şaşırtıcı değildir. Merv kökenli bir aileden gelen, gençliğinde Câhız’ın ve başka Mutezile âlimlerinin öğrencisi olan, sonraları Mutezile’ye karşı cephe alan İbn Kuteybe, *Uyûnü’l-ahbâr* (879 c.) adlı ahlak kitabının “Kitâbü’s-Sultân” başlıklı ilk kısmında sultanın yapması gereken atamalar başta olmak üzere yönetime dair çeşitli konulara değiniyordu. İbn Kuteybe sonraki dönemlerde “Adalet Dairesi” olarak tanınacak formülü İslam literatüründe kullanan ilk yazardır. Bu formüle göre insanlar olmadan yönetim, para olmadan insanlar, refah olmadan para, adalet ve iyi yönetim olmadan da refah olmaz.¹²³ İbn Kuteybe’nin bu anlatıda halk ve hükümdar arasında doğrudan ilişki kurması, ulemaya herhangi bir yer vermemesi dikkat çekicidir. O, aynı zamanda, hükümdarı “Allah’ın yağdırdığı yağmur” ile kıyaslamıştır.¹²⁴ İbn Kuteybe’ye atfedilen, özgünlüğü tartışmalı bir kitap olan *el-İmame ve’l-Siyase’ye* (*Hilafet ve Siyaset*) kapsamlı bir siyasi tarih kitabıdır. İbn Kuteybe’nin kimi satırlarında dönemin Zenc isyanının da izlerine rastlarız; Taberi ve başka egemen sınıf ideologları gibi o da Sudan (siyahlar ülkesi) ve Bidan (beyazlar ülkesi) arasında belirgin bir ayırım yapıyor, Siyah Afrikalıların Nuh’un lanetli oğlu Ham’ın soyundan geldiğine inanıyordu.¹²⁵

118 Mustafa Demirci, *Siyah Öfke: Ortaçağ İslâm Dünyasında Zenci Kölelerin İsyanı* (869-883), Konya: Çizgi Kitabevi, 2005, s. 227.

119 Maide/5:44; Demirci, *Siyah Öfke*, s. 228.

120 Demirci, *Siyah Öfke*, s. 230-232.

121 Demirci, *Siyah Öfke*, s. 225.

122 Talhami, “The Zanj Rebellion Reconsidered”, s. 456.

123 Linda T. Darling, *A History of Social Justice and Political Power in the Middle East: The Circle of Justice from Mesopotamia to Globalization*, London: Routledge, 2013, s. 61.

124 Darling, “The Vicegerent of God, from Him We Expect Rain”, s. 428.

125 Timothy Cleaveland, “Ahmad Baba al-Timbukti and his Islamic critique of racial slavery in the Maghrib”, *The Journal of North African Studies*, 20(1), 2015, s. 50, 61.

İbn Kuteybe'nin yaşadığı dönemlerde Şia'nın radikal kanatları giderek güç kazanıyordu. Hüseyin soyundan gelen Hasan el-Askeri'nin 873-874'te ölmesi üzerine İsnâaşeriyye Şiası aktif siyasetten çekilmişti. Önceki dönemlerde oluşmuş Zeydiyye ve özellikle de İsmailiyye akımlarıysa giderek kitlesellik kazanıyordu.¹²⁶ İsmailiyye'ye göre zahiri (görünür) hakikat peygamberler tarafından açıklanmıştı, bâtını (gizli olanı) açıklamaksa Ali soyundan gelen imamların göreviydi. İsmaililer IX. yüzyılın sonunda Yemen'de kaleler inşa ederek etki alanlarını genişleteceklerdi; Zenc isyanlarını destekleyen ve bir dönemliğine de olsa İsmaili düşüncüyü benimseyen Kûfeli köylü lideri Hamdân Karmat IX. yüzyılın son çeyreğinde Kûfe civarında etkili olacaktı. Erken dönem Karmatilerin siyasal düşünceleri üzerine bilgi edinebileceğimiz birincil kaynaklar günümüze ulaşmamıştır; bu toplulukta kadınların etkin olduğunu ve kararların ortak alındığını biliyoruz. Karmatiler, dönemlerinin egemen sınıflarına karşı mücadeleleri ve eşitlikçilikleriyle diğer isyancı hareketlerden ayrılıyorlardı.¹²⁷ Muhtemelen Fatımilerle Karmatiler arasındaki ayrışmanın başlıca nedeni de Fatımilerin elitist yaklaşımıydı:¹²⁸ İsmaililerin en etkili kolu olan Fatımi ailesinin imamlık iddiasını kabul etmeyen Karmatiler 899'da onlardan ayrılacak ve ayrı bir grup teşkil edecekti.

X. yüzyılın ilk yarısında Fatımiler ve Karmatiler eşzamanlı biçimde etkin idi. İsmailiyye, Yemen, Basra Körfezi ve Basra'da giderek yaygınlaşsa da esas etkisini Kuzey Afrika'da göstermişti. Yedinci İmam İsmail İbn Cafer'in soyundan geldiklerini iddia eden Fatımilerin 909'da Rakkada'da (gün. Tunus) kurduğu Fatımi halifeliği, X. yüzyılın ilk yarısı boyunca doğuya doğru yayılmıştı. Bu yayılma sürecinde Fatımiler hem İsmaililerin devrimci radikalizmini canlı tutmuş hem de yayıldıkları bölgelerde tüccarlarla ve zanaatkarlarla ittifak kurarak kent halkından güç almışlardı.¹²⁹

Karmati isyanları da Fatımi yayılmasıyla eşzamanlı biçimde X. yüzyılın ilk yarısı boyunca sürmüştü. Irak, Suriye, Bahreyn, Yemen ve Horasan'da Karmati gruplara rastlıyoruz. 930 yılı civarında yoğunlaşan bu isyan hareketi hakkında bildiklerimiz, tıpkı Zenc isyanları hakkında bildiklerimiz gibi, düşmanlarının yazdıklarından ibarettir; İbn Rizam gibi dönemdaşların eserlerine bakılırsa Karmatiler, İsmaili Şiiilerdi; Fatımi hareketiyle bağlantılıydı, mülk eşitliği ve ailenin ilgası gibi fikirleri savunuyordu. Pek çok örnekte ol-

126 el-Kâtib, *Şiada Siyasal Düşüncenin Gelişimi*, s. 153.

127 Muhibül [Mohibbul] Hasan Han, "Ortaçağ İslâm Siyasetinde Devlete Karşı Ayaklanma Teorileri", *İslâm'da Siyaset Düşüncesi*, çev. Kâzım Güleçyüz, İstanbul: İnsan Yayınları, 1995, s. 165.

128 Bu konudaki kaynakların bir özeti için bkz. Ali Avcu, *Karmatiliğin Doğuşu ve Gelişim Süreci*, Sivas: Cumhuriyet Üniversitesi Yayınları, 2011, s. 191-201.

129 Abbas Hamdani, "The Rasa'il Ikhwān al-Safā' and the Controversy about the Origin of Craft Guilds in Early Medieval Islam", (haz.) Nelly Hanna, *Money, Land and Trade: An Economic History of the Muslim Mediterranean*, London: I. B. Tauris Publishers, 2002, s. 162.

duğu gibi Karmatiler örneğinde de düşmanları bu halk hareketinin mensuplarını “ahlaksızlık”la, kadın ortaklığını savunmakla suçluyorlardı, bu suçlamalar muhtemelen Karmati hareketine katılan kadınlarla erkekler arasındaki görece eşitliğin egemen sınıfın patriyarkal kalıplarının dışına çıkmasından kaynaklanıyordu.¹³⁰ Fatımi “daveti”, Kurtuba merkezli Endülüs’te de etkisini göstermekte gecikmeyecekti. İsmaili mutasavvıf ve filozof İbn Meserre, İsmaili-Batıni felsefeyi Endülüs kentlerine taşımış ve Endülüs Emevi halifeliğinin fıkıh merkezli düşüncesiyle karşı karşıya gelmişti. Siyaset konusunda *Risâletü'l-l'tibâr*’da yazdıklarına bakabiliriz: Burada insan mertebelerinin en altında işçilerin, bunların bir üstünde hükümdarlarla mal sahiplerinin, en üstteyse âlim ve filozofların yer aldığını yazar. Hepsinin üstündeyse İlahi Zat bulunur.¹³¹ Dolayısıyla, İbn Meserre, beden emeğini aşağı görmekle kalmıyor, hükümdarlarla mal sahiplerinin aynı sınıfı teşkil ettiğini söyleyerek haraççı toplumların egemen sınıf ittifakını tarif ediyordu. Ancak düşünürleri bu egemen sınıf ittifakından çekip daha da üstün bir konuma yerleştirmesi, döneminin yöneticilerinin pek hoşuna gitmemiş olmalı. Abdurrahman en-Nasır, İbn Meserre ekolüne karşı sert önlemler almış,¹³² 951-952’de çıkardığı bir fermanla bu düşünceyi yasaklamıştı.

Yine X. yüzyılın ilk yarısında, İsmaililer, Basra ve Bağdat gibi merkezi kentlerde yaşayan zanaatkarlar arasında da etkili olmuştu. X. yüzyılın başlarında zanaatların sayısı artmıştı, usta-kalfa-çırak ilişkisi çoğunlukla aile içinde geliyordu.¹³³ Kimi zanaatkarlar, emek faaliyetlerinden artakalan zamanda felsefe okumaları ve tartışmaları yapıyorlardı. Basra merkezli *İhvân-ı Safâ* (Safalık Kardeşliği) topluluğunun üyeleri, muhtemelen IX. yüzyılın sonlarına doğru din, matematik, fizik, metafizik gibi pek çok konu üzerine elli iki risale yazmışlardı. Abbasi karşıtı bir devrimci hareket teşkil eden¹³⁴ bu topluluğun üyeleri İsmailiydi. Peygamberlik gibi felsefenin de tanrısal kökenli olduğunu düşünüyorlardı.¹³⁵ *İhvân-ı Safâ Risaleleri*, İslam düşünce geleneğinde bedensel emek övgüsü içeren ilk metinlerdir.¹³⁶ Onlar, din, mezhep ve düşünce açısından birleşmiş çatışmasız bir toplum hayal ediyorlardı. İnsanın medeni bir canlı olduğunu söylüyor, buna ek olarak insanın tüm diğer hayvanlarla paylaştığı, yaradılıştan gelen bir yönetme tutkusu olduğunu iddia ediyorlardı. Geçmiş ve

130 Nadia Maria El-Cheikh, *Women, Islam, and Abbasid Identity*, Cambridge, MA: Harvard University Press, 2015, s. 67-76.

131 Ahmet Bozyiğit, *Endülüslü Bir Filozof: İbn Meserre*, Ankara: Fecr Yayınevi, 2017, s. 291-292.

132 Câbirî, *Felsefi Mirasımız ve Biz*, s. 189.

133 Hamdani, “The Rasa’il Ikhwan al-Safa’”, s. 160.

134 Câbirî, *Felsefi Mirasımız ve Biz*, s. 171-172.

135 Enver Uysal, *İhvân-ı Safâ ve İbn Sînâ Felsefesi*, Bursa: Emin Yayınları, 2013, s. 42.

136 Hamdani, “The Rasa’il Ikhwan al-Safa’”, s. 158.

güncel toplumlar da olduğu gibi gelecekte de yöneticiler olacaktı, buna karşılık yöneticilerin yönetim tutkularının esiri olmaması gerekiyordu. İnsanlar tüm tutkularını olduğu gibi, yönetim tutkularını da denetim altında tutmalıydı; yöneticiler bu özdenetim sayesinde başkalarını denetim altına alabilirdi.¹³⁷ Bu düşüncelerle *Ihvân-ı Safâ* topluluğu, zanaatkârların (ve genel olarak kentli kitlelerin) bireysel inisiyatif ve özdenetim ilkelerinden hareket eden düşüncelerini ni siyaset incelemelerine taşıyorlardı.

Abbasi kentlerinde IX. yüzyılın sonu ve X. yüzyılın başında tasavvuf akımları da etkiliydi. Tasavvuf VII.-VIII. yüzyıllarda “zühd” (dünyadan uzaklaşma) odaklı olmuş, VIII. yüzyılın ortalarından itibaren bir yandan bu yaklaşıma alternatif teşkil eden, diğer yandan da gelişim sürecindeki kelam, felsefe ve fıkıh gibi “ilim”lere yoğun eleştiriler yönelten mutasavvıflar ortaya çıkmıştı.¹³⁸ Bu ilk dönem mutasavvıflar, Tanrı’yla bireysel bir ilişki kurmaya çalışırken dinsel otoritelerin ya da siyasal iktidarın aracılığını fiilen tanımıyorlardı; bu otoriteler karşısında açıkça isyan çağrısı yapmasalar da tavırları bilinçli bir mesafeliliğe zemin hazırlıyordu. Sufi düşünür Hallac-ı Mansur, Horasan ve İran’ın pek çok kentine yolculuklar yapmış, X. yüzyılın başlarında Bağdat’ta (özellikle de dokumacı zanaatkârların mahallelerinde) vaazlar verip etkili olmuştu. Bir esrime hali içinde vaazlarını veriyor, ilahi ilhama sahip olduğunu iddia ediyordu. En meşhur sözü olan *Enel Hakk* (“Ben Hakk’ım”) ile tüm var olanların, bu arada insanların da Tanrı olduğunu iddia ediyor, panteist bir yorumun işaretini veriyordu. 920 yılında yakılarak idam edilmesine giden süreçte, yerleşik dinsel otoriteleri huzursuz etmesinin yanı sıra rahatsız edici siyasal görüşleri de etkili olmuştu: Şiiler Ali ailesinden belirli imamların ilahi kökenli bir yönetim yetkisine sahip olduğunu, Sünnilerse Abbasi halifelerinin ilahi kökenli bir makam olan hilafet makamına gelebileceğini söylüyorlardı. Hallac-ı Mansur’un, ilahliliği belirli ailelerin elinden alıp tüm insanlara paylaştırması ve sıradan insanın ilahliliğine dair söyledikleri, üst sınıf Şiilerin de, Sünnilerin de öfkesini çekmişti.¹³⁹

c. Kriz İçinde İdeal Kent Özlemleri: Fârâbî’nin Siyaset Felsefesi

Endülüs’ten İran’a uzanan geniş alanda IX. yüzyılın ortalarında başlayıp X. yüzyılın ilk yarısında devam eden köylü ve kentli isyanlarından bahsettik, özellikle de Bağdat, Basra ve Kûfe gibi Abbasi hilafetinin kalbinde yer alan kentleri merkeze aldık. Ancak bu dönemin İslam dünyasında entelektüel yaşa-

137 *Ihvân-ı Safâ Risaleleri: Cilt 4*, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2014, 52. risale, s. 271-272; ayrıca bkz. Uysal, *Ihvân-ı Safâ ve İbn Sînâ Felsefesi*, s. 54.

138 Hacı Bayram Başer, *Şeriat ve Hakikat: Tasavvufun Teşekkül Süreci*, İstanbul: Klasik Yayınları, 2017.

139 Louis Massignon, *İslam’ın Mistik Şehidi Hallâc-ı Mansûr’un Çilesi: 1. Kitap*, çev. İsmet Birkan, Ankara: Ardıç Yayınları, 2006.

mın bu kentlerden ibaret olmadığını, Me'mûn sonrası dönemde Orta Asya'nın bir kez daha çekim merkezi haline geldiğini unutmamak gerekir. Ayrıca Bağdat ve Basra gibi kentler de elbette isyancılardan ibaret değildi ve güçlü bir hanedanın bir egemen sınıf ittifakı kurmasını arzu eden pek çok düşünür de eser veriyordu.

IX. yüzyılın ortalarından XI. yüzyılın ortalarına kadar Nişabur, Buhara, Balasagun, Ürgenç, Merv ve Gazne (daha sonra da Semerkant ve Herat) önemli ticari ve entelektüel merkezler haline gelecekti.¹⁴⁰ Mütevekkil sonrası dönemde Orta Asya'da Abbasi merkezî iktidarı zayıflayacak, Buhara merkezli Samani Hanedanı yükselişe geçecekti.¹⁴¹ Samaniler Belh yakınlarından Budist kökenli bir aileydi. Buhara'da Samanilerin muazzam bir kütüphanesi vardı. Samani bürokratları okuryazardı ve sembol olarak da hokkayı seçmişlerdi. Buhara'da bir yandan yönetici sınıflar tarafından desteklenen felsefe akımları ve İsmaililik güç kazanıyor, diğer yandan da gelenekçi bir Sünni ulema yerini koruyordu.¹⁴² Samaniler tüccar ve zanaatkârları da destekliyorlardı; iktisadi merkezleri olan Semerkant zanaatkâr üretimi ve ticaret açısından dönemin en önemli merkeziydi.¹⁴³ Samani madenlerinde genellikle köle işgücünden yararlanılıyordu; kölelerin büyük bir kısmının Türk ve Slav olduğunu tahmin ediyoruz.¹⁴⁴

İslam dünyasının merkez ve batı bölgelerinde bu toplumsal hareketlilik yaşanırken doğuda Samani Hanedanının 810'lardan beri yönettiği Orta Asya ve İran'da görece bir istikrar dönemi yaşıyordu. Buhara ve Semerkant başta olmak üzere, kentleri canlılıklarını koruyordu. Muhtemelen II. Nasr İbn Ahmed'in hükümdarlık döneminin (301-331/914-943) başlarında yazılmış olan, sonraları eklemelerle genişleyen ve metnin yazılmasından yüz yıl kadar sonra yaşayacak olan Mâverdi'ye atfedilen *Nasihâtü'l-Müluk* adlı eser bu dönemin canlılığının örneklerindendir.¹⁴⁵ Eserde önceki Samani hükümdarlarının dönemine dair bir nostalji sezilir.¹⁴⁶ Çok dinli ve çok dilli bir toplumdan söz edilir. *Sırru'l-Esrâr*, *Erdeşir'in Vasiyetnamesi* ve *Kelile ve Dimne* gibi metinlere atıflar vardır. Hatta yazar, iki defa Hintlerin dinî lideri olan Buddha'dan da (el-Budd) bahseder.¹⁴⁷ Samaniler X. yüzyılda bilimsel üretimde zirveye ulaşacaklardı. II. Nasr'ın himayesi altındaki Buharalı şair Ebu Abdullah Rûdekî, 940

140 Starr, *Kayıp Aydınlanma*, s. 261-262.

141 Starr, *Kayıp Aydınlanma*, s. 300-301.

142 Starr, *Kayıp Aydınlanma*, s. 320.

143 Starr, *Kayıp Aydınlanma*, s. 303-304.

144 Starr, *Kayıp Aydınlanma*, s. 307.

145 Louise Marlow, "A Samanid Work of Counsel and Commentary: The Nasihat al-Muluk of Pseudo-Mawardi", *Iran*, 45, 2007, s. 181-182, 184.

146 [Pseudo-]Mâverdi, *Siyaset Sanatı: Nasihatü'l-Mülük*, çev. Mustafa Sarıbiyık, İstanbul: Ark Kitapları, 2004, s. 191; Ayrıca bkz. Marlow, "A Samanid Work of Counsel and Commentary", s. 184.

147 Marlow, "A Samanid Work of Counsel and Commentary", s. 182-183.

civarında *Kalem ve Çeng* şiirinde şairi ve kalemi övüyor, şair sayesinde zulmün ve kıskançlığın azaldığını, adalet ve cömertliğin arttığını anlatıyordu.¹⁴⁸ Ancak Samanilerin iktisadi yükselişi II. Nasr'ın ölümünden sonra (943) son bulacaktı.

IX. yüzyılın sonlarında, Mâtürîdî ve Ebü'l-Hasan Eş'arî'nin öncülük ettiği kelam okulları ortaya çıkmıştı. Bunlar genel kelam konularında Mutezile'ye, siyasal konulardaysa Şia'ya tepki olarak gelişmişti. Kelamcılar akıl-nakil ilişkisini nakil lehine çeviriyorlardı.¹⁴⁹ Samaniler döneminde yetişen Semerkantlı kelamcı Mâtürîdî, X. yüzyılın ilk yarısı boyunca Mutezile, Şia ve Meşşai felsefeye yoğun eleştiriler yöneltmişti. Tabiat ve akıl arasında katı bir ayırım yapıyordu. İnsanları genel olarak olumlu değerlendirse de bazı yönlerinin olumsuz olması nedeniyle doğalarının iyiye ve güzele kendiliğinden ulaşmalarına engel olduğunu söylüyordu.¹⁵⁰ Akıllı insandaki en yüce (aziz) şey ve "âlemin cüzü" olarak niteliyor, iyiye ve güzele ulaşmada salt tabiatın yetmeyeceğini, aklın yönlendirmesinin gerekli olduğunu düşünüyordu. İman konuları bir hakikatti ve bunlara akıl yoluyla ulaşılabilirdi.¹⁵¹ "Cüz'i irade" kavramına ağırlık veriyor ve insanın fiillerinde hür olduğunu savunuyordu. Mâtürîdî'ye göre insanlar yaradılışları gereği farklı mesleklere yöneliyordu.¹⁵² O, siyaset üzerine ayrı bir kitap yazmamıştı, ancak *Tevilatü'l-Kuran* gibi temel eserlerinde yönetime ilişkin konulara değiniyor, Şia'nın masum imam anlayışına karşı çıkıyor, dünyevi bir yönetim fikri öne sürüyordu.¹⁵³ Adaletin iyi, zulmün kötü olması akıl yoluyla ulaşılabilir bir çıkarım değildi, Allah insanın kalbine bu konulara yönelik değerler koymuştu.¹⁵⁴

Ebü'l-Hasan Eş'arî de tıpkı Mâtürîdî gibi Mutezile'ye ve Şia'ya karşı polemige girmişti. Üstelik o her iki akımın da kalesi olan Basra'da yetişmiş, gençliğinde Mutezile'ye dahil olmuş, ancak sonra bu mezhepten ayrılmıştı. Mutezile'nin doğada determinizmi kabul eden, insan fiillerindeyse özgürlüğü esas alan yaklaşımına tepki olarak doğa yasası ya da doğada nedensellik gibi fikirleri reddediyor, doğal olguları ilahi belirlenime tabi kılıyordu; bu görüşe sonraları "vesilecilik" (okazyonalizm) adı verilecekti.¹⁵⁵ İnsani fiillerse ona göre hem insanın hem de Allah'ın etkisiyle oluşuyordu.¹⁵⁶ Böylece Allah'ın et-

148 Starr, *Kayıp Aydınlanma*, s. 297.

149 Câbirî, *Felsefi Mirasımız ve Biz*, s. 79.

150 Hülya Alper, "İmam Mâtürîdî'nin Düşünce Sisteminde İnsanın Anlamı ve Değeri", (haz.) Ömer Türker ve İbrahim Halil Üçer, *İnsan Nedir? İslam Düşüncesinde İnsan Tasavvurları*, İstanbul: İLEM, 2019, s. 111.

151 Alper, "İmam Mâtürîdî'nin Düşünce Sisteminde İnsanın Anlamı ve Değeri", s. 111, 117.

152 Alper, "İmam Mâtürîdî'nin Düşünce Sisteminde İnsanın Anlamı ve Değeri", s. 114.

153 Ramazan Altıntaş, *Türk Kelâmcıları*, Konya-İstanbul: Çizgi Kitabevi, 2017, s. 115-116.

154 Alper, "İmam Mâtürîdî'nin Düşünce Sisteminde İnsanın Anlamı ve Değeri", s. 119.

155 Majid Fakhry, *Islamic Occasionalism and its Critique by Averroës and Aquinas*, London: Routledge, [1958] 2008, s. 38.

156 Demir, *Kelâmda Nedensellik*, s. 297.

kisi (cebir) ve insanın özgür iradesi (ihtiyar) kavramlarını birleştiren “kesb”in insan fiilleri üzerindeki etkisinden bahsediyordu. Eş’arî, muhtemelen Şiiilerin imameti bir kelam sorunu olarak ele almalarına yanıt vermek için bu konuya kelam kitaplarında değinmeye başlamıştı; onun eserlerini yazdığı dönemlerden itibaren imamet konusu kelam kitaplarının sonunda incelenecekti.¹⁵⁷ Eş’arî’ye göre imamet aklın değil naklen/sem’an vacipti, yani onun zorunluluğu “nass”la sabittir.¹⁵⁸

Kelam alanında bu gelişmeler olurken fıkıh alanında da kısıtlı dahi olsa siyasete dair değinilere rastlayabiliyoruz. Muhtemelen X. yüzyıl başlarının ürünü olan ancak Şâfiî’ye atfedilen *Fıkhu’l-Ekber* adlı kitapçığın sonunda imametın on şartı sayılıyordu: “akıl, bülüğa ermek, hürriyet, Müslüman olmak, erkek olmak, içtihat ehli ve müftü olabilecek ilim sahibi olmak, tedbir, cesaret, dinde salih olmak, Kureyş kabilesinden olmak.” İslam dünyasında bir dönemde tek bir imam olması gerekiyordu, aksi takdirde ihtilafa düşülebilir ve Müslümanlar arasında savaş çıkabilirdi.¹⁵⁹ Burada dönemin isyan hareketlerine ve siyasal parçalanmasına karşı düzeni sağlama isteğinin bir yansımasını görmemiz mümkündür: İsmaili isyan hareketlerinin ve Orta Asya’daki yerel devletlerin başarıları X. yüzyılın ilk yarısında merkezî iktidarı yeniden kurmaya çalışan Abbasi Devleti’nin yönetici sınıflarını rahatsız etmişti.

İslam felsefesi, X. yüzyılın ilk yarısında Ebu Nasr el-Fârâbî sayesinde doruk noktalarından birine ulaşmıştı. Samaniler Devleti’nin sınırları içindeki Farab (gün. Otrar, Kazakistan) kentinde doğan Fârâbî, Orta Asya’nın önemli kentlerinde eğitim görmüştü, bu kentlerin ortak dili olan Sogdcaya da hâkimdi.¹⁶⁰ Kırklı ve ellili yaşlarında, Bağdat’ta yaşadığı sıralarda, mantık başta olmak üzere çeşitli felsefe alanları üzerine çalışmalar yapmıştı. Eserlerinin kronolojisi konusunda kesin bilgi sahibi olmasak da bunların büyük kısmını Bağdat’ta yazdığını biliyoruz. O, Platon ve Aristoteles’in düşünce sistemlerinin tutarlı olduğunu kanıtlamaya çalışıyor, ikisini birden Yeni Platoncu bir çerçevede yorumluyordu. Siyasete değindiği çalışmaları da vardı: *İhsâu’l-ulûm’un* (İlimlerin Sayımı) son kısmında “medeni ilm”i fıkıh ve kelam ilimleriyle birlikte ele almıştı. *Politike episteme*’nin doğrudan çevirisi olarak “medeni ilim” terimini kullanıyordu; bu ilim “toplumda geçerli iradi uygulama ve eylem çeşitlerini; bu bağlamda fiil ve uygulamaların ortaya çıkmasında etken olan meleke, ah-

157 Örn. bkz. Ebü’l-Hasan el-Eş’arî, *El-İbâne ve Usûlü Ehli’s-Sünnet (Eş’arî Akaidi)*, çev. Ramazan Biçer, İstanbul: Gelenek Yayıncılık, 2010, s. 153.

158 Tahsin Yıldırım, “Ebü’l-Hasan el-Eş’arî’nin Siyaset Anlayışı-I”, *Mizânü’l-Hak İslami İlimler Dergisi*, 4, 2017, s. 75.

159 [Pseudo]-Şâfiî, *el-Fıkhu’l-Ekber fi İlmi Usûli’d-Din*, çev. Hamdi Gündoğar, İstanbul: Beyan Yayınları, 2016, s. 151-155.

160 Starr, *Kayıp Aydınlanma*, s. 253.

lak, seciyeyi/karakterleri ve huyları/şiyemi" inceliyordu.¹⁶¹ Dolayısıyla ahlak da bu ilmin konusuydu. Erdemli-erdemsiz kentlere ilişkin ayrımlar da bu eserde basit biçimde karşımıza çıkar. Bunun yanında, Platon'un *Nomoi*'sinin kısmi de olsa bir özeti mevcuttur.¹⁶²

Fârâbî, 940'lı yıllarda Kuzey Suriye yöneticileri olan Şii Hamdani Hanedanının davetiyle Dimaşk (Şam) ve Halep gibi kentlerde yaşamış, Fatımi başkenti Kahire'ye bir yolculuk yapmıştı. Siyaset üzerine en tanınmış eseri *El-Medînetü'l-Fazıla*'yı (Erdemli Kent) Bağdat'ta yazmaya başlamış ve Dimaşk'ta tamamlamıştı. Bu eserin yanında, *Es-Siyasetü'l-Medeniyye* ve *Füsûle'l-Medeni* gibi pek çok kitabında siyasete dair görüşlerine yer veriyordu. Bütün bu eserlerinde siyaset teorisi ve Yeni Platonculuktan etkilenerek ortaya koyduğu metafizik üzerine görüşleri iç içe geçmişti. Fârâbî, Yeni Platonculuğun ontolojisinden büyük ölçüde etkilenmişti ve farklı varlık alanları arasındaki ilişkileri tıpkı Plotinos gibi "sudûr" (ortaya çıkma) ya da "feyz" (taşma) kavramı üzerinden anlıyor, varlığın birden çıkmasını ve farklı düzeylerdeki varlık alanlarının bağlantılı oluşunu "sudûr" terimiyle anlatıyordu. Bütün diğer varlıkların İlk Neden'i suretsiz akıldı. İlk Neden'in kendi kendinden zorunlu olarak taşmasıyla oluşan varlık mertebelerinin her biri, bir öncekinden daha alt konumdaydı, ancak her biri diğeriyle bağlantılıydı.¹⁶³ "Ay-altı âlem" ve "Ay-üstü âlem", başka bir deyişle düşünülür alan ve fiziksel alan arasında ayrım yapıyor, yine de bunların arasında bir ontolojik kopukluk olduğunu varsaymıyordu: Bütün Yeni Platoncular gibi onun da bütünlüklü bir ontoloji tasavvuru vardı ve bu bütünlüğü sağlayan, varlığın her mertebesinde bulunabilecek olan akıldı. Onun varlığı uyumlu olduğu kadar dinamikti ve Fârâbî bu dinamizmi Aristoteles felsefesinin etkisini gösteren *gaye/amaç (telos)* kavramı üzerinden kurmuştu: Tüm var olanlar İlk Neden'in izinden gidiyor, onu kılavuz olarak alıp taklit ediyor, onun gayesine doğru yöneliyor, bunu kendi kapasitelerine uygun amaçları seçerek yapıyorlardı. İnsanlar alanı için de bütün bunlar geçerliydi. Hem akıl yoluyla gelecek olan mutluluğa yaptığı vurgu hem de tüm varlıkların tek bir gayenin peşinden gittiğine dair tasviri insan topluluğunu ve tüm varlık alanını metafizik bir uyum üzerinden tasavvur etmesini sağlıyordu. Zenc, Karmati ve İsmaili isyanlarından hemen sonra yazılan bu satırlar dönemin egemen sınıflarının iyimserlik ihtiyacını karşılıyordu.¹⁶⁴

161 Fârâbî, *İlimlerin Sayımı*, çev. Mevlüt Uyanık ve Aygün Akyol, Ankara: Elis Yayınları, 2017, s. 160, §191; *Mutluluğun Kazanılması*, çev. Ahmet Arslan, Ankara: Vadi Yayınları, 1999, s. 71, §28.1.

162 Fârâbî, *Eflâtun Kanunlarının Özeti (Telhisü Nevamis-i Eflâtun)*, çev. Fahrettin Olguner, Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 1985.

163 Fârâbî, *El-Medînetü'l-Fazıla: Tanrı Âlem İnsan*, çev. Yaşar Aydın, İstanbul: Litera Yayıncılık, 2021, bl. I-III, s. 46-86 (Alternatif çeviri: *İdeal Devlet: El Medînetü'l-Fazıla*, çev. Ahmet Arslan, İstanbul: Vadi Yayınları, 1997); *Es-Siyasetü'l-Medeniyye veya Mebâdî'ül-Mevcûdât*, çev. Mehmet S. Aydın, Abdülkadir Şener ve M. Rami Ayas, İstanbul: Büyüyenay Yayınları, 2012, s. 35-74.

164 Câbirî, *Felsefi Mirasımız ve Biz*, s. 78.

Daha önce gördüğümüz gibi, X. yüzyılın ilk yarısında yöneticiliği temellendirmek için farklı olanaklar vardı: Şiilerden Eş'ari kelimcilerine ve Mutezile'nin de önemli bir kısmına uzanan geniş yelpazedeki âlimler, yöneticiliğin gerekliliğini çeşitli türlerden nakli delillere dayandırıyorlardı. Fârâbî'ye Câhız gibi kimi Mutezililere benzer şekilde yönetimin gerekli olduğunu akli bir zeminde savunacaktı. Fârâbî'nin hane, sokak, mahalle ve köy topluluklarını eksik, kentiye tam olarak tanımlamasında¹⁶⁵ bir yandan Aristoteles okumaları, diğer yandan da IX. yüzyıl İslam dünyasında gözlemlediği kentlerin gelişkinlik düzeyi etkili olmuştu. Aristoteles'ten farklı olarak aynı dili konuşan toplulukları (Fârâbî'nin anladığı anlamda "ümme") ve bunları da kapsayan dünya düzlemindeki toplulukları da tam topluluklar arasında sayıyordu. Muhtemelen Orta Asya'dan aşına (en azından haberdar) olduğu göçebe topluluklardan hiç bahsetmemesi, dönemin kentlileri için göçebelerin dünyasının apayrı bir dünya teşkil etmesinin sonucu olabilir; benzer şekilde Aristoteles de Makedonya Krallığı üzerinden bizzat tanıdığı *ethnē*/kabile yapılanmalarından bahsetmemişti.

Fârâbî'nin toplum ve siyaset incelemesinde çıkış noktası akıl sahibi insandı. Duyumlama gücü, mütehayyile ve akletme bakımından kadınla erkek arasında fark olmadığını yazıyordu.¹⁶⁶ Üstelik Platon'dan farklı olarak insanların doğuştan meslek ya da erdem sahibi olmadıklarını, bütün bunların edinilebilen şeyler olduğunu da belirtmişti.¹⁶⁷ Buna karşılık, insanlar arasında fiziksel ve entelektüel açılardan eşitsizlik olduğunu kabul ediyor, bu eşitsizlikleri büyük ölçüde biyolojik faktörlere bağlıyordu, diğer bir deyişle, bazı insanlar doğaları gereği diğerlerinden daha akıllıydı. Bu düşüncelerinde hem Galenos gibi Roma hekimlerinden hem de insani özellikleri biyolojik temelde açıklayan erken dönem Abbasi kelimcilerinden etkilendiğini söyleyebiliriz. Sonuçta vardığı nokta, biyolojik referanslarla oluşturup eleştiriye kapattığı bir entelektüel elitizmdi.

Fârâbî'nin Erdemli Kent'i sözcüğün dar anlamıyla bir ütopya değildir. O, bu dünya üzerinde erdemli/ideal bir kentin kurulmasının mümkün olduğunu söyleyerek ütopyik bir düşünce ortaya koysa da Platon'dan (ve Aristoteles'ten) farklı olarak bu kentin somut özelliklerini saymıyor, çok daha soyut bir düzlemde ideal olandan bahsediyordu. Erdemli kentin bütün kısımlarının "İlk Yönetici"lerinin maksadını takip etmeleri gerekliydi.¹⁶⁸ Fârâbî, yöneticiyi, bir başka insanın yönetimi altına girmesi mümkün olmayan, "yetkinliğe ulaş-

165 Fârâbî, *El Medinetü'l-Fazla*, V/15.2, s. 188; *Es-Siyasetü'l-Medeniyye*, s. 75.

166 Fârâbî, *El Medinetü'l-Fazla*, IV/12.8, s. 158.

167 Fârâbî, "Füsûlü'l-medenî (Siyaset Felsefesine Dair Görüşler)", *Fârâbî'nin İki Eseri: Siyaset Felsefesine Dair Görüşler ve Mutluluk Yoluna Yönelme*, çev. Hanifi Özcan, İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı, 2014, §9.

168 Fârâbî, *El Medinetü'l-Fazla*, V/15.6, s. 196; *Es-Siyasetü'l-Medeniyye*, s. 85.

mış ve bilfiil akıl ve bilfiil makul olmuş” bir insan olarak tarif ediyordu.¹⁶⁹ Yönetici, tanrısal nitelikli bir akıl sahibiydi; ruhu âdetla Faal Akıl’la bir olmuştu: Faal Akıl’dan edilgin akla taşıyor, böylece hakikati halka tanıtıyor, insanların mutluluğunu sağlıyordu.¹⁷⁰ Yöneticinin sahip olması gereken hem fiziksel hem ahlaki birtakım özellikler ve beceriler vardı; bunlar, organlarının tam ve eksiksiz olmasından hafızasının kuvvetli olmasına, adaleti ve adil kişileri sevmesinden kararlılığa geniş bir yelpaze oluşturunuyordu. Ancak bu kişinin nasıl seçilmesi gerektiğine dair somut bir öneride bulunmuyordu Fârâbî. Bu özellikleri taşıyan birinin bulunamadığı durumlarda daha önceki iyi yöneticilerin koydukları yasalar, kurallar ve âdetlerin benimsenip uygulanması gerektiğini düşünüyordu.¹⁷¹

Yöneticilerin yanında kent sakinlerine dair tespitlerde de bulunuyordu. *Medinetü’l-Fazıla*’da olmasa da *Füsûle’l-Medeni*’de erdemli kentin beş parçası olduğunu yazmıştı: açıklayanlar (filozoflar), din görevlileri ile yorumlayanlar, takdir edenler (hesaplayanlar), mücahitler ve mal mülk sahipleri.¹⁷² Bu tasnifi, Platon’un üçlü sınıf ayrımının karmaşılaşmış bir şekli olarak görebiliriz, son iki kategori Platon’un askerlerine ve üreticilerine tekabül ediyordu, zihinsel faaliyette bulunanlarıysa Fârâbî “filozoflar” diye tek bir başlıkta bir araya getirmemiş, ayrı ayrı ele almıştı. Bunun yanında, düşünür, insanları başka ölçütlere göre de kategorilere ayırıyor, örneğin doğru yolu bilmek isteyen kişiler ile şeref, zenginlik, zevk ya da başka şeyler peşinde koşan kişiler arasında da ayırım yapıyordu.¹⁷³

Fârâbî’nin bir diğer ayrımıysa erdemli olmayan kent biçimlerine yönelikti. Burada, önce ideal, sonra da ideal olmayan *polis* türlerini sıralayan Platon’u takip ediyordu. Erdemli olmayan kentleri dört gruba ayırmıştı: erdemli kent ilkelelerini hiç duymamış kişilerin kenti olan “cahil kent”; fikirleri erdemli kentle, fiilleri cahil kentle aynı olanların “bozulmuş (*fasık*) kent”i; erdemli kent ilkelere uzaklaşmışların “karakteri değişmiş (*mubaddala*) kent”i; din yoluyla doğruyu bulmaya çalışmakla yetinenlerin “doğru yolu bulamamış, yanlışlık içindeki (*dâlla*) kent”i. Bu kentlerin halkının fiilleri kötüydü.¹⁷⁴ Bu ayırımla da yetinmemiş, “cahil kent”i kendi içinde altı alt kategoriye ayırmıştı:¹⁷⁵ halkın bedensel ihtiyaçlarını karşılamakla yetindiği *zorunluluk kenti*, servetin yaşa-

169 Fârâbî, *El Medinetü’l-Fazıla*, VI/15.8, s. 198.

170 Fârâbî, *El Medinetü’l-Fazıla*, VI/15.10-11, s. 200-202; Ayrıca bkz. *Mutluluğun Kazanılması*, §56, s. 91-92.

171 Fârâbî, *El Medinetü’l-Fazıla*, VI/15.13, s. 204-206; *Es-Siyâsetü’l-Medeniyye*, s. 87; “Füsûlü’l-medeni”, §54.

172 Fârâbî, “Füsûlü’l-medeni”, §53.

173 Fârâbî, *El Medinetü’l-Fazıla*, VI/17.4-6, s. 232-234.

174 Fârâbî, *El Medinetü’l-Fazıla*, VI/16.6, s. 220..

175 Fârâbî, *El Medinetü’l-Fazıla* VI/15.17, s. 208-210; *Es-Siyâsetü’l-Medeniyye*, s. 95-109.

mın temel amacı haline getirildiği *zenginlik kenti*, duylar ve tahayyülle ilgili şeylerden zevk alanların oluşturduğu *bayağılık kenti*, Platon'un timokrasisini andıran *şeref kenti*, başkalarına hükmetmeyi arzulayanların *kuvvet/zorbalık kenti* ve arzularına gem vurmaksızın her istediklerini serbestçe yapanlardan oluşan *demokratik (cemaîyye) kent*. Fârâbî, bunların en kötüsünün zorbalığa dayanan kent,¹⁷⁶ en az kötüsünün de demokratik kent¹⁷⁷ olduğunu düşünüyordu. Bunun yanında, erdemli kentlerde erdemsiz kişilerin (*nevâbit*, ayrık otları) bulunabileceğini yazıyordu, bunları "tedavi etmek için" çeşitli yöntemler kullanılmalı, gerekirse kentten kovulmaları ya da cezalandırılmaları gibi yollara gidilmeliydi.¹⁷⁸ Erdemsiz kentlerde de erdemli kişiler bulunabilirdi; bunların da bulundukları kenti terk edip faziletli kentlere hicret etmeleri gerekiyordu.¹⁷⁹

Fârâbî'nin siyaset teorisinin, dönemin mülk sahibi sınıflarının düzen arzusunu ifade ettiğini söylemiştik. Bu düzen arayışı uzun zaman boyunca bir temenniden ibaret olacaktı: Kent yoksullarının ve köylülerin isyanları sürdüğü gibi egemen sınıf içi çatışmalar, yani bu dönem için konuşursak hanedan ve taht kavgaları devam ediyordu. 940'lı yıllarda Orta Asya ve Kuzey İran'da Samaniler güç toplarken Güney İran'da da başka bir hanedan kuruluyordu. 930'lu yıllarda İran'daki feodalleşme sürecinde büyük askeri güç kazanan Büyi (Ar. Büveyhî) ailesi önce Fars'ın (Güney İran) yöneticisi olmuş, Fars'taki toprak sahipleriyle ittifak kurmuştu. Rey merkezli Büveyhilerin topladığı ordu batıya doğru ilerlemesini sürdürmüştü, 945'te artık Abbasi halifesi Büveyhilerin himayesi altındaydı.



Abbasi Devrimi'ni takip eden iki yüz yıllık döneme bir bütün olarak baktığımızda, bu dönemin nasihatname yazarları ve filozofları tarafından tarif edilen düzenli toplum idealinden son derece uzak olduğunu görürüz. Saraya yakın nasihatnamecilerin yaptığı, aslında hiç oluşmamış bir düzen idealini överek olması gerekeni hükümdarlara anlatmaktı. Fârâbî gibi filozoflar da bir erdemli kentin oluşabileceğine dair tüm iyimserliklerine rağmen aslında ideal bir düzenli ve hiyerarşik toplum isteklerini dile getiriyorlardı. Son olarak, bu dönem boyunca hilafetin siyaset teorisindeki rolüne değinmemiz gerekiyor. Abbasilerin görece güçlü oldukları ilk dönemlerinde bile halife sorgulanamaz bir otoriteye sahip değildi; halifeler kendilerine karşı egemen sınıftan ya da sömürülen sınıflardan gelen tepkilerle çokça mücadele etmişlerdi. Çoğunlukla sanıldığı gibi aksine halifenin dinî alandaki yetkisi de son

176 Fârâbî, "Füsûlü'l-Medenî", §88.

177 Fârâbî, *Es-Siyâsetü'l-Medeniyye*, s. 108-109.

178 Fârâbî, *Es-Siyâsetü'l-Medeniyye*, s. 116.

179 Fârâbî, "Füsûlü'l-Medenî", §88; ayrıca bkz. *El Medinetü'l-Fazıla*, V/15.15, s. 206.

derece sınırlıydı; Me'mûn gibi dinsel tartışmalara müdahale eden halifelerin sayısının az olmasıyla birlikte, böyle bir durum söz konusu olduğunda halife ve ulema arasında büyük krizler ortaya çıkabiliyordu. "Allah'ın yeryüzündeki gölgesi" gibi sıfatlarla halifenin sorgulanamazlığının işaretleri değil, kriz dönemlerinde halifelüğün yitirdiği prestiji yeniden kurmak için başvuru formülleri.

3. Şii Yüzyılında İslam Siyasal Düşüncesi (950-1050)

X. yüzyılın ortalarından itibaren yüz yıl boyunca İslam dünyası iki Şii devletin hâkimiyetindeydi. Önceki yüz yıla damgasını vuran Şii İsmaili radikalizmi etkisini kaybediyordu; XI. yüzyılın başlarında tüm Karmati hareketleri ortadan kalkmış, İsmaili isyancılar yer yer etkilerini korusalar da önceki mobilizasyon kapasitelerini kaybetmişlerdi. Buna karşılık iki güçlü Şii devlet ortaya çıkmıştı: Büveyhiler ve Fatımiler. Abbasi hilafetinin kalbi olan Mezopotamya ve İran toprakları Büveyhiler tarafından kontrol ediliyordu; bu topraklarda, ikinci halife Ömer döneminden itibaren kimi örneklerini gördüğümüz iktâ sistemi, bu dönemlerde yaygınlaşmıştı.¹⁸⁰ Bu sistemde merkezî iktidar, görevlilere toprak bağışlıyor, bu görevliler toprak üzerinde bir hakka sahip olmasa da toprağın zilyetliğine ve köylüleri sömürme hakkına sahip oluyorlardı.¹⁸¹ XI.-XII. yüzyıllardaki Büveyhi, Selçuklu ve Harezmsâh örneklerinde iktâ, kısmi özel mülkiyet biçimine dönüşebiliyordu.¹⁸² İktisadi açıdan en canlı bölgelerden olan Mısır'sa, Fatımi Devleti'nin egemenliği altındaydı. Bu iki devletin güç kazanması, kimi tarihçileri bu dönemi "Şii yüzyılı" olarak nitelemeye sevk etmiştir. Orta Asya'da Samaniler zamanla yerini Gazneli Devleti'ne bırakacaktı; İslam dünyasının Kuzeydoğu sınır boylarındaysa Karahanlılar Devleti kuruluyordu. Batı'da, Endülüs'te Emevi halifeliği parlak dönemlerini yaşıyordu. Bu aynı zamanda egemen sınıf açısından bir entelektüel canlılık çağıydı; Bağdat, Kahire ve Kurtuba'nın halife saraylarında etkileyici kütüphaneler vardı.¹⁸³ Fıkıh alanının dışında, felsefi referanslarla eser veren düşünürlerin sayısının fazlalığı, kimi tarihçilerin X.-XI. yüzyıllarda yaşanan bir "İslam hümanizmi" döneminden bahsetmelerine neden olmuştur.¹⁸⁴

180 Dûrî, *İslâm İktisat Tarihine Giriş*, s. 92-93; Roy P. Mottahedeh, *Loyalty and Leadership in an Early Islamic Society*, Princeton: Princeton University Press, 1980, s. 36.

181 Abbas Vali, *Kapitalizm Öncesi İran: Kuramsal Bir Tarih*, çev. İbrahim Bingöl, İstanbul: Avesta Yayınları, 2007, s. 243 vd.

182 Sergey Grigoreviç Agacanov, *Oğuzlar*, çev. Ekber N. Necef ve Ahmet R. Annaberdiyev, İstanbul: Selenge Yayınları, [1969] 2002, s. 332; *Selçuklular*, çev. Ekber N. Necef ve Ahmet R. Annaberdiyev, İstanbul: Ötüken Neşriyat, [1991] 2006.

183 Adam Mez, *Onuncu Yüzyılda İslâm Medeniyeti: İslâm'ın Rönesansı*, çev. Salih Şaban, İstanbul: İnsan Yayınları, [1922] 2014, s. 209.

184 Mohammed Arkoun, *Humanisme et Islam: Combats et propositions*, Paris: Vrin, 2006, s. 22 vd.

a. Devrimden Devlete: Fatımiler ve Büveyhiler

IX. yüzyılın İsmaili radikalizmi, Fatımi yükselişine zemin oluşturmuştu. Ancak Fatımi hilafetinin kurulmasını takiben devrimci radikalizm yerini bir resmî ideolojiye bırakacaktı. Hanedanın Ali soyundan geldiğini iddia etmesi Şii siyasal teorisi üzerinden meşrulaştırılmasını mümkün kılıyordu. İsmaili fakih Nu'mân b. Muhammed (Kâdî Nu'mân), önceki dönemlerin İsmaili literatürünü derleyip yeniden yorumlayarak İsmaililiği devlet iktidarıyla bütünleştirmişti.¹⁸⁵ Devrimci "davet"ten fıkha doğru bu yöneliş, eğitim alanındaki gelişmelerde de kendini gösteriyordu: Fatımi Hanedanı ideolojik destek sağlayabilmek için kendi denetimi altında âlimler yetiştirilmesine özel bir önem vermeye başlamıştı; Fatımilerin 970-972 civarında Kahire'de el-Ezher Camii külliyesinde kurdukları medrese, dönemin en önemli eğitim kurumlarından biri haline gelmekte gecikmeyecekti.

"Şii yüzyılı"nın en canlı tartışmaları Büveyhi denetimi altındaki Mezopotamya kentlerinde yaşanıyordu. Büveyhiler Şiiğin İsnâaşeriyye (On İki İmamcı) koluna mensuptu; bu durum hegemonya kurmaları açısından bir sorun teşkil ediyordu. Hanedan Fatımilerden farklı olarak imam silsilesini sürdürdüğünü iddia etmiyordu. Kaldı ki İsnâaşeriler Ali-Hüseyin silsilesinin on ikinci imamı olan Mehdi el-Muntazar'ın 874'te "gaybet"e girdiğini ve onun geri dönüşüne kadar meşru yönetici olmayacağını düşünüyorlardı. Bu durumda Büveyhiler giderek güç kazanan bir İsnâaşeri hanedan olarak kendi meşruyetlerini kanıtlamak zorundaydı. Hükümdarlar iktidarlarının Allah tarafından bahşedildiğini ve bunun nedeninin ancak Allah tarafından bilinebileceğini iddia ediyorlardı, üstelik çoğu zaman Abbasilerin "devlet"inde yaşadıklarını kabul ediyor, kendi yönetimlerini ayrı ya da Abbasilerinkine üstün bir konumda görmüyorlardı.¹⁸⁶ Şii fakihler arasındaysa bu konuda farklı görüşler vardı; gaybetten yetmiş yıl kadar sonra, X. yüzyılın ortalarında, Şeyh Müfid gibi İsnâaşeri fakihler yeni görüşler ortaya koymuştu. Şeyh Müfid, Bağdat'ta uzun yıllar ders vermiş, yönetim de dahil olmak üzere çok sayıda konuyu incelediği *el-Muknî'a* adlı hacimli bir kitap yazmıştı. Mehdi'nin gelecekteki yönetimi dışındaki bütün yönetimleri "tağut" ilan etse de imamın olmadığı yerde en iyilerin niyabet/velayet görevinde bulunabileceklerini söylüyordu. İmama naiplik yapabilecek olanlar, fıkıh alanında en üst düzeyde olan âlimlerdi.¹⁸⁷

185 Sumaiya A. Hamdani, *Between Revolution and State: The Path to Fatimid Statehood: Qadi al-Nu'man and the Construction of Fatimid Legitimacy*, London: I.B. Tauris; The Institute of Ismaili Studies, 2005; Farhad Daftary, *İsmaililer: Tarih ve Öğretileri*, çev. Erdal Toprak, Ankara: Doruk Yayınları, 2005, s. 269-271.

186 Mottahedeh, *Loyalty and Leadership in an Early Islamic Society*, s. 36, 187.

187 Tamima Bayhom-Daou, *Shaykh Mufid*, Oxford: Oneworld, 2005, s. 121 vd.

Böylece Şiiilik içinde Mehdi'nin dönüşü beklenirken âlimlere şeriatı derleme konusunda büyük önem atfeden bir görüş doğuyordu.

Şiiilik perspektifinden iktidara dair söz söyleme çabalarının yanında, Bağdat ve Basra gibi kentlerde Büveyhiler döneminde kelam ve felsefe alanlarından derinlikli bir kavramsallaştırma çabasına dayanan eserler de veriliyordu. Kelam alanına baktığımızda, Büveyhiler döneminde hem Eş'ari kelimcilerinin önemli eserlerini verdiklerini hem de Mutezile'nin son canlanmalarından birini yaşadığını görürüz. Eş'ari kelamının önde gelen temsilcilerinden Bâkîllânî bir tüccar ailesinden geliyordu. Basra ve Bağdat gibi kentlerde ders vermiş, Büveyhilerin hizmetine girmişti. Başyapıtı olan *et-Temhîd*'de imamet konusunu ayrıntılı şekilde tartışmıştı. Şii bir hanedanın hizmetinde bulunmasına rağmen Şiiilerin imam tanımını eleştirmekten geri durmuyordu, örneğin imamın her alanda ilim sahibi olmasının gerekli olmadığı kanaatindeydi, ne için seçildiyse onun bilgisine sahip olması yeterliydi, ulemayı da içeren ümmet onu destekleyip nasihat vererek eksikliklerini tamamlayacaktı.¹⁸⁸

Hemedanlı Kâdi Abdülcebbar, Basra'da eğitim gördüğü sırada Mutezile'nin kelam görüşlerini benimsemişti. Büveyhilerin görevlendirmesiyle pek çok büyük kentte kadılık görevinde bulunmuştu. *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse* (Beş İlke Şerhi) kitabının son bölümünün bazı kısımları ve *El-Mugni* adlı anıtsal eserinin yirminci kitabı imamet konusuna ayrılmıştır. O, başka Mutezililerin imameti yalnızca akit ve ihtiyara dayandırmalarını eleştiriyordu; imamet akli değil şeri bir hükümdü, bu nedenle Kur'an'a, hadise ya da icmaya dayanması gerekiyordu.¹⁸⁹ *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*'de imameti icmaya dayandırmak konusunda ısrarcıydı.¹⁹⁰ İktidara yönelik ihtiyacın zorunluluğu vahiyden (örneğin *ulu'l-emr'e* itaat ayetinden) geliyordu.¹⁹¹ Buna karşılık yöneticinin kendisi ilahi nitelik taşımıyordu; yönetici, Kureyş mensubu olması ve ileri gelenler tarafından seçilmesi gereken bir insandı.¹⁹² Hem Şeyh Müfid'in hem de Kâdi Abdülcebbar'ın öğrencisi olan Şii âlim Şerîf el-Murtazâ, yöneticilik konusunda hocasından farklı görüşlere sahipti, iktidarın kaynağı insanın saldırgan doğasıydı ve iktidarı gerekli kılan vahiy değil, bu saldırgan doğayı denetleme ihtiyacı, dolayısıyla da akıldı.¹⁹³ Buna karşılık Şerîf el-Murtazâ, imamların

188 Özdiñ, *İtikat ve Siyaset*, s. 177.

189 Kâdi Abdülcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse: Mu'tezile'nin Beş İlkesi* (Mu'tezile'nin Beş Esasının Açılımı): 2. Cilt (Metin-Çeviri), çev. İlyas Çelebi, İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2013, s. 696.

190 Kâdi Abdülcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse: 2. Cilt* (Metin-Çeviri), s. 690-694.

191 Niyazi Kahveci, *Mutezile ile Şi'a Arasında Siyasal Tartışma* (Kâdi Abdülcebbar-Şerîf Murteza), Ankara: Araştırma Yayınları, 2006, s. 282-283.

192 Muhammed Ammara, *Mutezile ve İnsanın Özgürlüğü Sorunu*, çev. Vahdettin Ince, İstanbul: Ekin Yayınları, 1998, s. 239-264.

193 Kahveci, *Mutezile ile Şi'a Arasında Siyasal Tartışma*, s. 284.

“nass”la belirlenmesi gerektiği görüşündeydi. Fiilen hüküm süren hükümdarla Şiiilerin nasıl ilişkiler kurması gerektiği sorusuna yanıt aradığı bir risalede *câ’ir* (meşru olmayan) hükümdarlara insan yaşamını tehdit ettikleri takdirde itaat edilmesi gerektiğini yazmıştı; mala ya da cana kastetmeyen gayrimeşru hükümdarlaraysa itaat edilmemeliydi.¹⁹⁴

Meşşai felsefe de Büveyhiler döneminde doruk noktasındaydı. Hanedanın hizmetinde bulunan, ancak dönem dönem onlarla sorunlar da yaşayan düşünür ve mutasavvıflardan Ebû Hayyân et-Tevhîdî, dönemin toplumundaki bozulmayı gözlemliyor, buna karşılık, Aristoteles’in *Nikomakhos’a Etik*’inden de ilham alarak dostluğa dayalı bir topluluğun kurulmasını öneriyordu.¹⁹⁵ X.-XI. yüzyılların filozoflarının en önemlilerinden biri olan, Meşşai felsefenin önde gelen temsilcilerinden İbn Miskeveyh, Büveyhilerin hizmetinde bulunduğu dönemde temel eserlerini kaleme almıştı. Düşünürün çocukluğuna ve gençliğine dair elimizde pek bilgi yok; babasının Zerdüşçülükten İslam’a geçtiğini, Şii olduğunu biliyoruz.¹⁹⁶ Rey kentinde toplanan Büveyhi âlimlerinin belki de en ünlüsü oydu. Aristoteles, Kindî, Ebû Bekir Râzî ve Fârâbî ilhamlı *Tehzibü’l-Ahlak* (Huyların İnce Hale Gelmesi) kitabı, İslam felsefesinde sistemli ahlak incelemelerinin başlangıcıdır.¹⁹⁷ İbn Miskeveyh, Platon’un dört erdem teorisini Aristoteles’in “orta yol olarak erdem” teorisine birleştirmişti; şecaati gazap ve korkaklığın, iffeti şehvet ve çekingenliğin, hikmeti cehalet ve cerbezenin ortası olarak tanımlıyordu.¹⁹⁸ Adalet doğal olandı, zulümse doğal olanın bozulmasıydı. Düşünür, hükümdarın tebaasıyla ilişkisini babanın çocuklarıyla ilişkisine benzetiyor, hükümdarların zorbalıktan uzak durmaları gerektiğini de yazıyordu.¹⁹⁹ *Tehzibü’l-Ahlak*’ta birey ve topluluk düzleminde tartışma yürüten İbn Miskeveyh, *Risâle fi mâhiyeti’l-adl*’de adaleti toplumsal alandan doğal ve doğaüstü alanlara taşımıştı. Tanrısal, doğal, örfi ve ihtiyari (insan iradesiyle ortaya çıkan) adalet biçimlerinden bahsediyordu.²⁰⁰ İhtiyari adalet

194 Robert Gleave, “Quietism and Political Legitimacy in Imâmi Shî’i Jurisprudence: al-Sharîf al-Murtaḍâ’s Treatise on the Legality of Working for the Government Reconsidered”, (haz.) Saud al-Sarhan, *Political Quietism in Islam: Sunni and Shî’i Practice and Thought*, London: I. B. Tauris, 2019, s. 112.

195 Nuha A. Alshaar, *Ethics in Islam: Friendship in the Political Thought of al-Tawhîdî and his Contemporaries*, London: Routledge, 2015.

196 Starr, *Kayıp Aydınlanma*, s. 152.

197 Cahid Şenel, “İbn Miskeveyh: Yeni Eflâtuncu Metafizik ve Ahlâk”, (haz.) M. Cüneyt Kaya, *İslâm Felsefesi: Tarih ve Problemler*, İstanbul: İSAM, 2013, s. 222.

198 İbn Miskeveyh, *Ahlâk Eğitimi: Tehzibü’l-Ahlâk*, çev. Abdulkadir Şener, İsmet Kayaoğlu ve Cihat Tunç, İstanbul: Büyüyenay Yayınları, 2018, bl. I, s. 42-48. Krş. Nasîrüddin Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsirî*, I.3, s. 89-92.

199 İbn Miskeveyh, *Ahlâk Eğitimi*, bl. V, s. 169-176.

200 İbn Miskeveyh, *An Unpublished Treatise of Miskawaih on Justice or Risâle fi mâhiyat al-Adl li Miskawaih*, (haz.) M. S. Khan, Leiden: E. J. Brill, 1964. Ayrıca bkz. Hümeýra Karagözoğlu, “Ahlak Düşüncesinde Siyaseti Aramak: İbn Miskeveyh’te ‘Adalet’ Kavramının Siyasi Yansımaları”, *Divân: Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi*, 14(27), 2009, s. 102.

toplum içinde, bir filozof-yönetici tarafından gerçekleştirilen adalet türüydü. Böylece İbn Miskeveyh, adalet kavramını kozmikleştirdiği gibi bu kozmik süreci hükümdarın hizmetine veriyor ve hükümdarı yüceltiyordu.

Tevhidi'nin ve İbn Miskeveyh'in felsefi çalışmaları Erken Abbasi döneminin kentli entelektüel kültürünün devamı olarak görülebilir. Saraya yönelik nasihatname yazma geleneği de bu dönemde devam etmişti ve felsefi çalışmalarda olduğu gibi nasihatnamelerde de Yunan düşüncesine referanslar yoğundu. İsmi gibi gizemli bir kitap olan *Sırru'l-Esrâr* (*Sırların Sırrı*) muhtemelen 950-975 arasında şekillenmişti.²⁰¹ Kitap, görünüşte Aristoteles'in İskender'e nasihatlerinin bir derlemesiydi, ancak Aristoteles'e ait olmadığını artık kesin olarak biliyoruz. Hükümdarlara nasihat verme amacı taşıyan bu kitapta Hellenistik dönemin senkretik din yorumlarından Hermetizmin ve Hellenistik dönem tıbbının etkisi belirgindir. Kitapta hükümdarların iyi özellikleri arasında ilk sırada cömertliğin sayılması, malvarlığının insan hayatının temel parçası olduğunun söylenmesi dikkat çekicidir. Yazar, hükümdara halkının malından uzak durmasını öğütleyerek ve tacirlerle sermayedarlardan aldığı vergilerde indirime gitmesini salık vererek²⁰² kentsel ekonominin geliştiği bir dönemde yönetici sınıfla tüccarlar arasındaki bağı güçlendirmeye çalışıyordu. Bunun yanında kitapta adil yönetim konusu özel bir yer tutuyor, adalet her toplumsal sınıfın kendi yerini bilmesi üzerinden tanımlanıyor; daha önce İbn Kuteybe gibi yazarlarda gördüğümüz "Adalet Dairesi" formülüne de yer verilerek tarımsal üreticilerle yönetici sınıf arasındaki bağı "adalet" kavramı üzerinden kuruluyordu. Bu fikirler, İslam nasihatname yazarlarının Sani düzeninden esinlenerek işlediği haraççı ideolojinin bir uzantısıdır.

b. Samanilerin Çöküş Döneminde İki Düşünür: Firdevsî ve İbn Sînâ

Büveyhilerin yönetimi altındaki Bağdat ve Rey'den doğuya doğru gittiğimizde Samani egemenliği altındaki topraklarla karşılaşırız. Bu dönemin en önemli şairi olan Firdevsî, Nişabur'da yaşamış, 980'lerin başından 1010 yılına kadar üzerinde çalıştığı devasa destanı *Şahnâme*'de İslam öncesi İran efsaneleri ve tarihiyle İslam dünyası arasındaki bağlantıyı yeniden kurmuştu. Kitapta eski Pers krallarını övmekle yetinmiyor, onların hatalarını da anlatısına dahil edip âdeta insan hatalarının yine insan kaynaklı olduğunu okurlarına hatırlatıyordu, eleştirdiği ve övdüğü mitolojik ya da tarihsel hükümdar figürlerinden

201 Michele Campopiano, "A Philosopher between East and West: Aristotle and the *Secret of Secrets*", *Lampas*, 46(3), 2013, 282-289.

202 *Sırların Sırrı: Sırru'l-Esrâr: Aristoteles'ten İskender'e Nasihatler*, çev. İslam Kavas, İstanbul: Büyüyenay Yayınları, 2018, s. 41, 43, 50.

bazıları muhtemelen kendi döneminin hükümdarlarının birer yansımasıydı.²⁰³ Firdevsî, hükümdarların iktidarını baba otoritesinin bir uzantısı olarak görüyor, onların tanrısal bir yönetim yetkisi olduğunu kabul ediyordu. İlk padişah Keyumers, yeryüzünde “insanca yaşamayı bilen” ilk kişiydi, yemek pişirme ve giyinme onunla başlamıştı. Bu ilk padişah, kötücül ifrit Ehrimen’le savaşmıştı. Onun torunu Hûşeng, o zamana kadar yalnızca meyveyle beslenen insanlara zanaatkârlığı ve tarımı öğretmiş, onların daha önce düzensiz olan işlerini düzene sokmuştu.²⁰⁴ Dolayısıyla Firdevsî, insanın insanlaşma/toplumsallaşma sürecinde hükümdarların bir ilk hareket ettirici rolünü oynadıklarını düşünüyordu. Şair, isyan fikrini kesinlikle reddediyordu; kötü bir yönetim söz konusu olduğunda iyi vezirler ya da kahramanlar durumu düzeltebilirdi.²⁰⁵ Başka bir ifadeyle onun çözümleri egemen sınıf içi çözümlerdi. Sasanilerin ilk hükümdarı Erdeşir’in büyüklüğünü anlatırken bir ideal hükümdarlık tasviri yapmış, şahın soylulara ve halka öğütlerini aktarırken de Sasani nasihatnamelerinde (ve bunlardan etkilenen Müslüman yazarlar tarafından) sıkça başvurulanan temaları tekrarlamıştı: adil yönetimin her şeyin temeli olması, yoksulların doyurulması, hükümdarlığın geçiciliği ve geriye kalanın yalnızca ad olması...²⁰⁶ Firdevsî, eserini Samanilerin çöküş döneminde yazmış; onlardan sonra yaşadığı topraklara egemen olan Gazneli Mahmut’un takdirini kazanmaya çalışmıştı. Ömrü boyunca eseri için hak ettiği ödemenin yapılmasını beklese de bu para ancak ölümünden sonra gönderilmişti.²⁰⁷ Yaşadığı süre boyunca pek tatmadığı şöhreti ölümünden sonra tadacaktı: *Şahnâme* hızla İslam dünyasının en etkili metinlerinden biri haline gelecek, bir siyasal nasihatname olarak büyük ilgi çekecekti.²⁰⁸

Bir Türk hanedanı tarafından 963’te Horasan’da kurulan Gazneli Sultanlığı, Samanoğulları Sultanlığı’nın yerini almıştı. Gazneli Mahmut 998’de sultan olmasından hemen önce Hanefi fıkıhı üzerine *et-Tefrîd fi’l-Furû* adlı bir kitap kaleme almış ya da başka bir âlime yazdırmıştı. Uzun yıllar boyunca fetih hareketlerine komuta edecek, “Allah’ın yeryüzündeki gölgesi” sıfatını benimseyecekti. Bütün bunlardan, sultanın entelektüel yaşama doğrudan müdahale ettiği anlaşılıyordu. Gazneliler, Samanilerin Buhara’daki egemenliğini 999’da sona erdirecek, bundan sonra da Hindistan’ın kuzeyine pek çok sefer düzenleyeceklerdi.

203 Starr, *Kayıp Aydınlanma*, s. 290-293.

204 Firdevsî, *Şahnâme I*, çev. Necati Lugal, İstanbul: Kabalcı Yayıncılık, 2009, 320-329, s. 62.

205 Starr, *Kayıp Aydınlanma*, s. 292.

206 Firdevsî, *Şahnâme II*, çev. Nimet Yıldırım, İstanbul: Kabalcı Yayıncılık, 2016, 34430-34665, s. 508-518.

207 Starr, *Kayıp Aydınlanma*, s. 61.

208 Nasrin Askari, *The Medieval Reception of the Shāhnāma as a Mirror for Princes*, Leiden: Brill, 2016.

Gazneli Mahmut 1001-1027 arasında Hindistan'a on yedi sefer yapmıştı; bundan sonra da Hindistan'ın kuzey kesimlerine Müslüman akınları devam edecekti. Bu akınlar Hint altkıtası ve İslam dünyası arasındaki entelektüel hareketliliğin de artmasını sağlamıştı. Biruni, Gaznelilerin emrinde Hindistan'a yolculuklar yapmış, bu arada Sanskrit dilini öğrenmişti. Yunan ve Hint kaynaklarının birbirine denk olduğu sonucuna ulaşmıştı. Hindistan'ı tasvir ettiği *Tahkîku mâ li'l-Hind* kitabında geometrik yöntemi uyguladığını iddia ediyordu, bu da astronomi ve matematiğin yönteminden farklı olarak belirli toplumsal fonksiyonları tanımlamayı ve belirli toplumların bunlara nasıl tepki verdiklerini bulmayı temel alıyordu.²⁰⁹ Bundan başka, Hindu toplumunda kadınların erkeklerden aşağı görülmesine dikkat çekiyordu.

XI. yüzyılın en önemli filozofu ve hekimi İbn Sînâ bu çalkantılı yıllarda yaşamıştı. Samanilerin hizmetinde bulunan bir bürokrat ailesinin çocuğuydu. Buhara'da yetişmiş, babası ve ağabeyinin kabul ettiği İsmaililikle tanışmış, onlardan felsefe, geometri ve aritmetik konusunda bilgi almış ve yine onların vasıtasıyla *İhvân-ı Safâ Risaleleri*'ni okumuştur. Ticaret alanında pratik bilgi edinmesi için bir sebze tüccarının yanına verilmişti, bu tüccar ona Hint aritmetiği öğretmişti.²¹⁰ Samani sarayında hekim olduğunda henüz on altı yaşındaydı.²¹¹ Buhara'nın ("Hikmet Ambarı" olarak adlandırdığı) zengin kütüphanesine girmesi ona ihtiyaç duyduğu teorik birikimi sağlayacaktı. Samani Hanedanının Gazneli Mahmut'un ordularına yenilmesi üzerine 1010'dan itibaren sürgün hayatı yaşayacak, pek çok başka âlim gibi Karahanlıların himayesi altına girecek, sonraları Büveyhi sarayına da sığınacaktı. Bütün bu süreçte pek çok öğrenci yetiştirme fırsatı bulmuştu. Bu çalkantılı yıllarda Ebû Bekir Râzî'nin de etkisiyle geliştirdiği tıp bilgisini *El Kanun fi't-Tıp* (yaz. 1012-1022 c.) kitabında sentezlemişti. Ancak Râzî'den farklı olarak, İbn Sînâ, materyalist bir düzlemde tıpla ilgilenmekle kalmamıştı; yine o, Biruni gibi doğada gözlemlenebilecek unsurlarla sınırlı bir inceleme yapmayı da, Sicistani gibi akıl-vahiy arasında keskin bir ayrıma gitmeyi de tercih etmemiş, düşüncesini doğa, doğaüstü ve insana dair tüm bilgilerini sentezlediği bütünsel bir sistem içinde geliştirmişti.²¹² Yaşamının sonlarına doğru da *eş-Şifâ* adı altında felsefenin tüm dallarını içeren bir kitap yazmıştı. *Eş-Şifâ*, düşünce tarihinin en önemli sistemli felsefe çalışmalarından biridir. Bu çalışmada İbn Sînâ, Aristoteles'ten yola çıkarak maddenin kendi içindeki dönüşümlerini incelemeye yoğunlaşmıştı.²¹³ Ancak

209 Starr, *Kayıp Aydınlanma*, s. 455.

210 İbn Sînâ, "Eş Şeyh er-Reis'in (İbn Sînâ) Hayatı (Otobiyografi)", *Risâleler*, çev. Alparslan Açıkgenç ve M. Hayri Kırbaoğlu, Ankara: Kitâbiyât Yayınları, 2004, s. 11.

211 Starr, *Kayıp Aydınlanma*, s. 314, 332.

212 Starr, *Kayıp Aydınlanma*, s. 376, 380-381.

213 Ernst Bloch, "İbn Sina ve Aristotelesçi Sol", *İbn Sina: Akılın Ustası*, çev. Mehmet Çallı ve Gazi Ateş, İstanbul: Evrensel Basım Yayın, 2016, s. 46-102.

İbn Sînâ'da da, Fârâbî ve İbn Miskeveyh gibi önceki dönemlerin Meşşailerine benzer şekilde, Yeni Platonculuğun etkisi de yoğun olarak görülür ve "sudûr" teorisini, yani farklı varlık katmanlarının hiyerarşik bir aradılığı fikrini içerir. Onun rasyonalizmi hem nesnel akıl anlayışı üzerine kurulu olduğu ölçüde hem de içerdiği mistik yönelimler nedeniyle materyalizme doğru daha fazla ilerlememişti. İbn Sînâ, bedeninin maddi şeyleri algılayabileceğini, ruhunsu maddi olmayan gerçekleri idrak edebileceğini söyleyerek Fârâbî'yi takip ediyordu, ancak mantığının dışında daha yüce bir araç olan aydınlanma/ilham (işrak) yoluyla en yüce hakikate ulaşılabilceğini de savunmuştu.²¹⁴

Eş-Şifâ dört ana bölümden oluşur. Düşünür, önce mantık konusunu ele alıyor, sonra da teorik felsefenin üç dalını ortaya koyuyordu: Fizik (*Tabiiyyât*), Matematik (*Riyâziyyât*) ve Metafizik (*İlâhiyyât*). Metafizik'in sonundaysa pratik felsefe konularını ele alıyordu: ahlak felsefesi, hane felsefesi (ekonomi) ve siyaset felsefesi. İbn Sînâ'nın siyaset teorisinde Platon, Aristoteles ve Fârâbî'nin etkisi gözlemlenebilir. İbn Sînâ'ya göre insanı diğer canlılardan ayıran, yalnız bir bireyken geçimini iyi sağlayamaması, ancak başka insanlarla bir aradayken iyi yaşayabilmesidir. İnsanlar bu nedenle kentler ve toplumlar kurmak zorundadır.²¹⁵ Görüldüğü üzere, tıpkı Aristoteles gibi İbn Sînâ da toplumun ve siyasetin zorunlu olarak ortaya çıkmış olgular olduğunu düşünüyordu. İbn Sînâ'ya göre insanların toplum içinde yaşarken görüş ayrılığına düşmemeleri ve haksızlığa uğradıklarını düşünmeksizin insanlarla ilişkilerini sürdürebilmeleri için insan yapımı yasalara ihtiyaçları vardı.²¹⁶ Düşünür, buradan hareketle peygamberlerin toplum içindeki rolüne değiniyordu: Peygamber, yasa koyucuydu, koyduğu yasalarla insanların Allah'ı ve ahireti hatırlamalarını sağlıyordu. İbn Sînâ bu genel değinilerden sonra bir ideal devlet tasviri yapmıştı. Fârâbî'nin ütopyasıyla kıyasladığımızda İbn Sînâ'nınkinin çok daha ayrıntılı ve somut düzenleme önerileri içerdiğini görürüz. Platon'un *Politeia*'sındaki üçlü ayrımı hatırlatacak şekilde, yöneticinin toplumu, yöneticiler, zanaatkarlar ve askerler olmak üzere üç kısımda düzenlemesi gerektiğini yazmıştı. O, son derece hiyerarşik bir toplum hayal ediyordu; toplumun her kesiminin bir başkanı olacaktı, her başkanın altında da yine başkanlar bulunacaktı. Çok basamaklı bir piramit örgütlenmesinin oluşturulması yoluyla toplumda atıl insan kalmayacağını ve her insanın kendi yerini, görevini ve çıkarını bileceğini düşünüy-

214 Starr, *Kayıp Aydınlanma*, s. 383.

215 İbn Sînâ, *Kitâbu's-Şifâ: İlâhiyyât: Metafizik II (Çeviri - Tıpkıbasım)*, çev. Ekrem Demirli ve Ömer Türker, İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2014, §907. Ayrıca bkz. İbn Sînâ, *en-Necât: Felsefenin Temel Konuları*, çev. Kübra Şenel, İstanbul: Dergâh Yayınları, 2018, s. 303; "Aile Siyasetine Dair Risale: er-Risale fi's Siyaseti'l Menziliyye", *Sosyo-Kültürel Değişim Sürecinde Türk Ailesi: Cilt III*, çev. Vecdi Akyüz, Ankara: T.C Başbakanlık Aile Araştırma Kurumu, 1992, s. 907.

216 İbn Sînâ, *Kitâbu's-Şifâ*, §908; *en-Necât*, s. 304.

yordu.²¹⁷ Onun ideal toplumunda tembellik (ve ona yol açan kumar, faiz gibi pratikler) önlenemez, katı bir erkek-egemen sisteme dayanan aile yapısının korunmasına özen gösterilecekti; yönetici, bu toplum özelliklerini daimî kılma yönünde kararlar almalıydı. Hem eşcinselliğin (evliliği terke yol açtığı gerekçesiyle) önlenmesi yönündeki çağrılar hem de zayıf akıllılığı gibi konulardaki ısrarı,²¹⁸ bu dönemde yoğunlaşan kentleşmeye de bağlı olarak eril tahakkümün güçlenmesinin göstergesi olarak okunabilir.

c. Selçuklu Yükselişi Sırasında Hilafet Fıkhını Düşünmek

İslam siyasal düşüncesini ele alırken genellikle büyük kentlerde eser veren yazarlardan hareket ettik. Ancak bu geniş alanda pek çok göçebe ya da yarı göçebe topluluğun da varlığını sürdürdüğünü unutmamamız gerekiyor. Örneğin Oğuzların X. yüzyılın ilk yarısındaki yaşamına dair İbn Fadlan gibi seyyahların tuttukları notlardan bir fikir edinebiliyoruz. Cinsiyetler arası işbölümü görece eşitlikçi bir nitelik taşıdığı için bu topluluklar Samani ve Gazneli gibi devletlerin tebaası sayılsalar da fiilen devletsiz bir yaşam sürüyorlardı; ortak işlerin yürütülmesinde “kocalar” (yaşlılar) etkiliydi. Kimi dönemlerde farklı boylar arasında birlikler de kuruluyordu, ancak kalıcı bir devlet iktidarından, hanedandan ya da imparatorluk oluşumundan bahsetmek pek mümkün değildir.²¹⁹ Yine bu topluluklar arasında Emevi döneminden beri İslam öncesi inançlarla harmanlanmış Şiilik yorumları yaygındı, bu da onları devlet yapısından ideolojik olarak ayrı tutuyordu.²²⁰

X.-XIII. yüzyıllar arasında Oğuzların kabile düzeni dağılırken servet ve eşitsizlik gelişmiş, beylerin sınıfsal ayrılma süreci başlamıştı; patriyarkal hiyerarşi keskinleşirken hayvan mülkiyetine sahip olan ve çevrelerinde asker toplayan kişiler bir bozkır aristokrasisi teşkil etmeye başlamışlardı: Boyların yönetimi (beylikler) artık babadan oğula geçiyordu.²²¹ Hazar Denizi’nin doğusundaki Oğuz boylarına hükmeden Selçuklular XI. yüzyılın ikinci çeyreğinde hızlıca güçlenmiş, Karahanlılarla Gaznelilerden sonra Büveyhileri de tehdit edecek bir güce erişmişlerdi. Bağdat ilk yıllarının ihtişamını yitirse de bir entelektüel merkez olma özelliğini koruyor, bunun yanında, çoğu zaman Şiiler ile Sünniler arasındaki çatışmalara sahne oluyordu. Halifeler Büveyhilerin denetimi altında olsa da kimi dönemlerde nüfuzları artabiliyordu. Selçuklu yayılması sırasında Ebu’l-Hasan Ali el-Mâverdi, Abbasilere yakın Sünni ulemanın, Şerif er-Radi’ye

217 İbn Sinâ, *Kitâbu’ş-Şifâ*, §921.

218 İbn Sinâ, *Kitâbu’ş-Şifâ*, §926, 928.

219 Ahmet Ateş, *Türkmen Anarşizmi: Bir Mekansızlığın Tarihi*, İstanbul: Başbozuk Yayınları, 2021, s. 17, 119.

220 Ateş, *Türkmen Anarşizmi*, s. 28-29.

221 Agacanov, *Oğuzlar*, s. 161, 166-167, 170.

Büveyhi Hanedanına yakın Şii ulemanın sözcüsüydü. Şerif er-Radî, XI. yüzyılın sonu ve XII. yüzyılın başında Büveyhilerin hizmetindeyken Ali'ye atfedilen hutbe ve mektupları derlediği *Nehcü'l-Belaga'yı* hazırlamıştı.

Basralı bir tüccar ailesine mensup olan Şafi fakih ve Eş'arî kelimci Ebü'l-Hasen Ali el-Mâverdi, gülsuyu (Ar. *mâ-i verd*) ticareti yapan bir aileden geliyordu. Basra'da Mutezili âlimlerden ders almış, otuzlu yaşlarındayken Büveyhi hükümdarı Bahâüddevl'e hitaben bir nasihatname hazırlamıştı.²²² Nişabur'da kadılık yaptıktan sonra Bağdat'ta başkadılık görevine atanmış ve Abbasi halifelerinin hizmetinde çalışmıştı. Eserlerinden, yalnızca fıkıh alanında yetkin olmadığı, kelim ve felsefeyi de iyi bildiği anlaşılır. *Edebü'd-dünyâ ve d-din* (1038, *Dünya ve Din Edebi*) kitabında Fârâbî'yi anımsatacak şekilde Allah'ın insanları muhtaç ve yetersiz olarak yarattığını, bu nedenle insanların başka insanlarla topluluklar oluşturmak zorunda olduğunu yazmış, topluluk içindeki eşitsizliklerin doğal ve fitri olduğunu belirterek onları eleştiriye kapatmıştı. Bu eşitsizlik ve yetersizlik koşullarında güvenliğin ve huzurun temini için bir yönetici otoriteye ihtiyaç olduğunu söylüyordu.²²³ Bu, XI-XII. yüzyılların İslam düşüncesinde çokça karşılaşıcağımız bir temadır. *Edeb'in* ahlaki akıl yürütmesiyle tezat oluşturan pragmatik bir yaklaşım üzerine kurulu *Teshilü'n-nazar ve ta'cilü'z-zafer fî ahlâkî'l-melik ve siyaseti'l-mülk*'teyse yönetimin ele geçirilmesi ve elde tutulmasına dair pratik bilgiler veriyordu.²²⁴ Muhtemelen Büveyhilerin hizmetindeki vezirlerden biri için yazdığı *Edebü'l-Vezîr*'de ise vezirliği teorik açıdan ele almış, "tefviz vezirliği" (tam yetkili vezirlik) ile "tenfiz vezirliği" (belirli konularda yetkili vezirlik) arasında bir ayrım yapmıştı.²²⁵

Mâverdi en önemli kitabı olan *El-Ahkâmü's-Sultâniyye*'yi Selçuklu ilerlemesinin devam ettiği sıralarda, muhtemelen 1045 ile 1058 arasında yazmıştı.²²⁶ Kitabın merkezinde halifelik konusu yer alsada haraç toplama ve ordu yönetimi gibi çok çeşitli konuları da fıkıh açısından incelemişti. Hilafete dair bölümün başlangıcında bir yöneticiye uymanın sadece aklen değil, dinen de gerektiğini yazıyordu. İncelemesinin başlarında, halifeyi seçmesi gereken en az beş kişinin özelliklerine değinse de sonraları veliaht usulüyle tayin edildiği durumlarda bu beş kişinin seçim ya da biatine ihtiyaç olmadığını da ekliyor, bunu kitabın çeşitli yerlerinde tekrarlıyor, böylece saltanata dönüşmüş hilafe-

222 Mâverdi, *Dürerü's-Sülûk fî Siyaseti'l-Mülûk: Mâverdi'nin Siyasetnâmesi (İnceleme - Çeviri - Metin - Tıpkıbasım)*, (haz.) Abdüsselam Arı, İstanbul: T.C. Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2019.

223 Mâverdi, *Yüce Hedefler Kitabı*, çev. Bergamalı Ahmed Cevdet Efendi, (haz.) Yaşar Çalışkan, İstanbul: Büyüyenay Yayınları, 2013, s. 258 vd. Ayrıca bkz. Cengiz Kallek, "Mâverdi'nin Ahlâkî, İhtimalî, Siyasî ve İktisadî Görüşleri", *Divân: İlmi Araştırmalar*, 17, 2004, s. 236.

224 Mâverdi, *Devlet Yönetimi*, çev. Mehmet Ali Kara, İstanbul: İlke Yayıncılık, 2003.

225 Mâverdi, *Bilge Yöneticinin Elkitabı: Edebü'l-Vezîr*, çev. İbrahim Barca, İstanbul: Klasik Yayınları, 2014.

226 Kallek, "Mâverdi'nin Ahlâkî, İhtimalî, Siyasî ve İktisadî Görüşleri", s. 227.

ti meşrulaştırıyordu.²²⁷ Buna karşılık halifenin Allah'ın değil, Peygamber'in halifesi olduğunu özellikle belirterek halifeyi Allah'ın yeryüzündeki gölgesi olarak gösteren yazarlarla arasına mesafe koyuyordu. Halifelğe ehil olanların özellikleri arasında bunların her bakımdan adil olmaları, hilafetin görevlerini yapabilecek bilgiye ve fiziksel özelliklere sahip olmalarının yanında Kureyş soyundan gelmeleri gerektiğini de belirtmişti. Bu son şartı temellendirmek için özel bir çaba sarf etmiş, Ebu Bekir'in Peygamber'den rivayet ettiği bir hadisi delil olarak göstermişti.²²⁸ Böylece Abbasi Hanedanının hilafetini güvence altına almıştı. İki halifenin aynı anda bulunmasının caiz olmadığını söylerken muhtemelen Fatımilerin halifelik iddialarını çürütmeyi amaçlıyordu. Sultanın merkezden uzak yerlerde emirlere ihtiyaç duyduğunu hatırlatıyor, bu şekilde döneminin ademimerkeziyetçiliğini ve kurumsallaşan yönetim olgusunu kabul ediyor ve fıkhıta bu yönde düzenlemeler yapıyordu; *Edebül-Vezir*'de karşımıza çıkan tefviz-tenfiz vezirliği ayırımına bu kitapta da yer veriyordu.²²⁹

Mâverdi'yle aynı dönemlerde yaşayıp kadılık görevlerinde bulunan Hanbeli fakih Ebu Ya'la el-Ferra tıpkı meşhur dönemdaşı gibi *el-Ahkâmü's-Sultaniyye* adlı bir kitap yazmıştı. Onun eseri büyük ölçüde Mâverdi'ninkiyle aynıydı. Farklılıklar, mensubu olduğu mezhebin önemseydiği konularla ilgiliydi: Ahmed b. Hanbel'e daha fazla atıf yapıyordu; Şiiler karşısında takınılması gereken tavrın sertliği konusunda Mâverdi'den daha kararlıydı.²³⁰

Şimdiye kadar egemen sınıfların siyasal düşüncelerine göz attık ve egemen sınıf içi çatışmalardan bahsettik. Ancak X. ve XI. yüzyıllar yalnızca hanedanlar arası çekişmeler açısından değil, toplumsal hareketlilik açısından da gayet zengindi. IX. yüzyılda karşımıza çıkan Ayyarun hareketinin bu dönemde de kentli gençler arasında etkisini koruduğunu biliyoruz, öyle ki X.-XI. yüzyıllarda bu harekete katılan gençlerin cesaret, merhamet, cömertlik gibi unsurları içeren *ethos*'una özel bir ad da veriliyordu: *civanmerdi* (Far.) ya da *fütüvvet* (Ar.).²³¹ Bu hareketlere katılan, çoğu zanaatkâr olan gençler kimi dönemlerde (özellikle savaşlarda) egemen sınıflarla beraber hareket etseler de kolaylıkla muhalif bir konuma geçebiliyorlardı. Elbette bu topluluklarda okuma yazma oranı düşük olduğu için ve ulemeden bu hareketlere verilen destek de kısıtlı olduğu için onların düşüncelerine ulaşma olanağımız bulunmuyor. XI. yüzyılın ilk yarısında

227 Mâverdi, *El-Ahkâmü's-Sultaniyye: İslâm'da Hilafet ve Devlet Hukuku*, İstanbul: Bedir Yayınları, 1976, s. 6, 12, 16, 18.

228 Mâverdi, *El-Ahkâmü's-Sultaniyye*, s. 6-7.

229 Mâverdi, *El-Ahkâmü's-Sultaniyye*, s. 26, 30.

230 Mehmet Salih Geçit, "İslâm Düşünce Tarihinde Yönetimi Meşrulaştırma Çabalarına Örnek Olarak el-Ferrâ'nın Ahkâmü's-Sultaniyye Modeli", *EKEV Akademi Dergisi*, 17(56), 2013, s. 62.

231 Lloyd Ridgeon, "Javanmardi: Origins and Development until the 13th Century and its Connection to Sufism", (haz.) Lloyd Ridgeon, *Sufism: Critical Concepts in Islamic Studies: Volume III: Ritual, Authority and Word*, London: Routledge, 2008, s. 180-202.

Halep'in güneyinde bir kentte yaşamış olan Ebü'l-Alâ el-Maarri'nin şiirleri bu dönemlerden gelen muhalif seslerin kalıntıları olarak okunabilir. Maarri'nin yaşadığı dönemde Halep ve çevresi Bizans, Fatımi ve Büveyhi devletleri arasında yer alıyordu. Onun şiirlerinde dönemin yöneticilerine yönelik çok sayıda eleştiriye rastlamak mümkündür. Maarri, divanında yoksullarla zenginler arasındaki uçuruma dikkat çekiyor, zenginlikleri reddedip azla yetinenlere övgüler sıralarken güçlü ve büyük ordulara ihtiyaç duyan hükümdarları eleştiriyordu.²³² Oyun ve eğlenceden başka bir şey bilmeyen hükümdarlar, haraç toplayan yetkililer ve haram mal toplayan komutanlar da eleştiri oklarının hedefi oluyordu.²³³ Şeriat kurallarına körü körüne bağlanmak yerine dönemin sorunlarına uygun güncel yasalar yapmak gerektiğini de yazıyordu.²³⁴

Son olarak, Orta Asya'ya kısa bir yolculuk yapalım. XI. yüzyılın ikinci çeyreğinde Karahanlı egemenliği altındaki kentlerde bir entelektüel canlanma yaşanıyordu. Balasagun kentinin nüfuzlu ailelerinden birine mensup olan Balasagunlu Yûsuf, *Kutadgu Bilig*'i muhtemelen 1030'lu-1040'lı yıllarda yazmaya başlamış,²³⁵ Doğu Karahanlı Devleti'nin merkezi olan Kaşgar'da 1069 civarında tamamlamıştı. Balasagunlu Yûsuf, eserini Tavgaç Buğra Karahan Ebu Ali Hasan Han'a sunmuştu. Kağan bunun karşılığında ödül olarak Balasagunlu Yûsuf'a "has hâcib" (mabeyinci) unvanını vermiş ve ona yüksek bir maaş tahsis etmişti. Yazar bundan sonra Yûsuf Has Hâcib adıyla tanınacaktı. Bu alegorik manzum eser, Göktürk ve Uygur resmî metinlerinde gördüğümüz ideolojik unsurları (örneğin kut kavramını) Budist ve İslami referanslarla harmanlıyordu. Kitap, Kün-Toğdı, Ay-Toldı, Öğdülmiş ve Odgurmuş adlı dört kişi arasındaki diyaloglar üzerine kuruluydu: Hükümdar Kün-Toğdı (Gündoğdu/Güneş) adını Güneş'ten alır ve simgesi de güneştir.²³⁶ O, en üst mertebede ve sabittir; yasanın ve adaletin temsilidir. Adaletse işleyişin temelidir. Vezir Ay-Toldı (Dolunay) geçici saadeti temsil eder; hızlıca ölür. Ay-Toldı'nın oğlu Öğdülmiş (Övülmüş) akıllı temsil eder ve hükümdara başlıca öğütleri veren odur. Onun kardeşi Odgurmuş (Uyanmış) ise faniliği fark eden münzevi derviştir. Eserde akli ve kent yaşamını münzevinin mağarasına karşı savunması çarpıcıdır.²³⁷ Kitabın, pek etkisi olmasa da yazılışından bir süre sonra, muhtemelen de Semerkant'ta okunduğunu biliyoruz.

232 Ebü'l-Alâ el-Maarri, *El-Lüzûmiyyat*, (haz.) Mûsâ Cârullah Bigiyef, çev. Mehmet Mürşit Tekin, İstanbul: Endülüs Yayınları, 2019, s. 227-228, 231.

233 el-Maarri, *El-Lüzûmiyyat*, s. 232-233.

234 el-Maarri, *El-Lüzûmiyyat*, s. 256.

235 Halil İnalıcık, "Kutadgu Bilig'de Türk ve İran Siyaset Nazariye ve Gelenekleri", *Reşid Rahmeti Arat İçin*, Ankara: Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü, 1966, s. 260.

236 Yûsuf Has Hâcib, *Kutadgu Bilig*, çev. Ayşegül Çakan, İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2020, b. 823-835.

237 Starr, *Kayıp Aydınlanma*, s. 414-415.



İslam düşüncesinin VIII.-XI. yüzyıllar arasındaki gelişimine genel olarak baktığımızda hiyerarşik toplum yapısını öven fikirlerin kademeli olarak yaygınlaştığını görürüz; eşitlik öte dünyaya bırakılırken, bu dünyaya ise eşitsizliklerin kabullenilmesi kalmıştı.²³⁸ Soylu nasihatname yazarları ve kentli kalamcıların, filozofların ve fakihlerin ortak noktası, akli yüceltmekle birlikte egemen sınıfların iktidarını meşrulaştırmalarıydı. Bu meşrulaştırma içinde kimi yazarlar var olan iktidarı kabullenmeyi öneriyor, kimileri de eleştirel bir kabullenme (*temekkün*) salık veriyorlardı.²³⁹ Dönem dönem alt sınıfların taleplerini dile getiren devrimci hareketler ortaya çıkmıştı elbette, ancak bunların fikirleri günümüze pek ulaşmamıştır. En erdemli yönetici adayına (örneğin Abbasi halifelerine), tanrısal nitelik taşıdığına ya da tanrısal görev aldığına inanılan bir kurtarıcıya (örneğin Fatımi Hanedanına) umut bağlayanlar, eleştirel bir tutum takınabilseler de bu kurtarıcıların iktidara gelmesiyle düşüncelerini hızlıca resmî ideolojiye uydurabiliyorlardı. Özetle, dönemin İslam siyasal düşüncesi, eleştirelliği de kabullenışı de içinde barındıran, ancak kabullenici üst sınıf düşünürlerin sesinin günümüze daha çok ulaştığı geniş bir külliyatı teşkil eder.

Sonuç

VIII. yüzyıldan itibaren İslam dünyası, kentsel ekonominin gelişimi açısından dünyanın diğer bölgelerine göre çok daha öndeydi. Meta üretimi başka yerlerde önemini kaybederken burada canlı kentler vardı; basit meta üretimi ve dolaşımı gayet önemliydi; bu, daha önceki bölümlerde de gördüğümüz gibi, soyut düşüncenin gelişmesine zemin hazırlıyordu. Aynı dönemde rasyonalist felsefe ve ilahiyat akımlarının da İslam dünyasında gelişmiş olması rastlantı değildir: Kalamcılar ve filozoflar, zanaatkârların, tüccarların ve onlarla ittifak içinde olan, onların desteğiyle iktidarlarını kuran yönetici sınıfların ihtiyaçlarına yönelik eserler veriyordu. Ancak rasyonalizm, her zaman eleştirelliğin kapılarını açan bir anahtar değildir. Meşşai filozoflar ve kalamcılar insan aklının ve iradesinin önemine dikkat çekse de akli vahiyle eklemlemiş ya da sentezlemiş, nesnel bir akıl anlayışı ortaya koymuş, diğer bir ifadeyle, aklın doğal ve doğaüstü alana yayılan bir özellik olduğunu düşünmüşlerdi. Onların kozmos anlayışında doğanın ve insanların hareketi, doğanın da insanların da ötesindeki bir ilk/tanrısal hareket ettiriciye tabiydi.²⁴⁰ İdrak edilebilse bile müdahale edilemez ve değiştirilemez kurallılıkla işleyen bir evren tasavvurları

238 Louise Marlow, *Hierarchy and Egalitarianism in Islamic Thought*, Cambridge: Cambridge University Press, 1997, s. 174-175.

239 Mustafa, *İslâm Siyasî Düşüncesinde Muhalefet*.

240 Christopher Caudwell, *The Crisis in Physics*, London: John Lane The Bodley Head, 1939, s. 5.

vardı. Rasyonalist filozof ve ilahiyatçılar bu tür bir ontolojik anlayıştan hareketle zihnin bedene, dolayısıyla zihin emekçilerinin (ve onların müttefiki olan yönetici sınıfların) beden emekçilerine üstün olduğunu savunmuşlardı. Evrenin düzeni ile toplumsal düzen arasında doğrudan paralellik kuruyor, sınıflara ayrılmış toplumun kökenini doğada ve metafizik alanda arıyorlardı. Özetle, Meşşai filozoflar, Eski Yunan düşünürlerinden nesnel akıl tanımını ve uyumlu kozmos anlayışını devralıp geliştirmiş, toplumsal hiyerarşileri doğal hiyerarşiyle ve bireyin kendi içindeki zihin-beden hiyerarşisiyle bir araya getirmiş, statik bir ontoloji üzerinden var olan eşitsizlikleri doğallaştırmış, ebedileştirmiş, hatta tanrısalılaştırmışlardı.²⁴¹

VIII.-XI. yüzyıllar arasında kralı tanrılaştıran ya da hükümdarlık makamına kutsallık atfeden düşüncelerin yaygınlığı, merkezileşmeyi sağlayan ya da sağlamaya çalışan yöneticilerin rahiplerden destek bulmalarının göstergesidir. Japonya'da, Mütevekkil sonrası İslam dünyasında, Bizans İmparatorluğu'nda ya da Karolenj Krallığı'nda hükümdarın "Tanrı'nın gölgesi" gibi sıfatlarla anılması ya da Angkor krallarının tanrılaştırılması dinî kurumların desteğini almalarının sonucudur. Ancak bu tanrısalılaştırma pratikleri uzun soluklu olmamış, siyasal istikrarsızlıklara ya da egemen sınıf içindeki çözümlere bağlı olarak hükümdarların yeniden insanlaştırılması söz konusu olmuştur.

Hükümdarların tanrısallaştırıldığı, eşitsizliklerin ebedileştirilip eleştiriye kapatıldığı bu dönemde egemen sınıf ideologları ideal bir ahenge övgüler yağdırırken, yoksulların payına düşen, şekli ibadetleriyle, ruhbanlaşan din adamlarıyla ve batıl inanışlarıyla dinî sistemlerdi. Vedānta düşünürleri de Fârâbî de üst sınıfların felsefe, alt sınıflarınsa din yoluyla hakikate ulaşabileceğini söylüyordu. Ancak din yalnızca tahakküm aracı değildi; kurumsal dinin dışına çıkan yorumlar, ezilenlerin ve sömürülenlerin düşüncelerini iletmelerinin bir yoluydu. Çin'de Daoizm, Bizans'ta Paulikianlık, İslam dünyasında İsmaililik alternatif bir metafizik ve dinî yorum üzerinden eşitsizlikleri görünür kılıyor, kimi durumlarda da eşitlikçi, yöneten-yönetilen ilişkisinin ortadan kalktığı bir toplum isteğini ortaya koyuyordu.

241 Horkheimer'in ve Althusser'in Batı Avrupa düşüncesi için söylediklerini burada İslam düşüncesine ve dönemin diğer metafizik geleneklerine uyguluyorum. Bkz. Max Horkheimer, "Materyalizm ve Ahlak" [1933], *Geleneksel ve Eleştirel Kuram*, çev. Mustafa Tüzel, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2005, s. 76; *Akıl Tutulması*, çev. Orhan Koçak, İstanbul: Metis Yayınları, [1947] 1998, s. 148, 183; Louis Althusser, "Montesquieu: Siyaset ve Tarih", çev. Ömür Sezgin, *Politika ve Tarih*, Ankara: V Yayınları, [1959] 1987, s. 14. İslam rasyonalizmi hakkında benzer bir eleştirel yorum için bkz. Mahdi Amel, *Arab Marxism and National Liberation: Selected Writings of Mahdi Amel*, Leiden: Brill, 2020, s. 112-113.

Kaynaklar

- Abdülhamid el-Kâtib, "Doğu'nun Hükümdarı: Politika ve Ahlak", çev. Güldane Gündüzöz ve Soner Gündüzöz, (haz.) Kadir Canatan, *İslâm Siyaset Düşüncesi ve Siyasetnâme Gelenegi*, İstanbul: Doğu Kitabevi, 2014, 17-28.
- Câhız, *Saray Adabı: Kitâb'üt-Tâc fî ahlâkî'l-mülûk*, çev. Ali Benli, İstanbul: Klasik Yayınları, 2015.
- Ebü Yûsuf, *Kitabü'l-Haraç*, çev. Ali Özek, İstanbul: İstanbul Üniversitesi Yayınları, 1970.
- Eş'arî, Ebû'l-Hasan el-, *El-İbâne ve Usûlü Ehli's-Sünnet (Eş'arî Akaidi)*, çev. Ramazan Biçer, İstanbul: Gelenek Yayıncılık, 2010.
- Fârâbî, *Eflâtun Kanunlarının Özeti (Telhisü Nevamîs-i Eflâtun)*, çev. Fahrettin Olguner, Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 1985.
- Fârâbî, *Es-Siyâsetü'l-Medeniyye veya Mebâdî'ül-Mevcûdât*, çev. Mehmet S. Aydın, Abdülkadir Şener ve M. Rami Ayas, İstanbul: Büyüyenay Yayınları, 2012.
- Fârâbî, "Füsûlû'l-medenî (Siyaset Felsefesine Dair Görüşler)", *Fârâbî'nin İki Eseri: Siyaset Felsefesine Dair Görüşler ve Mutluluk Yoluna Yönelme*, çev. Hanifi Özcan, İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı, 2014, 45-138.
- Fârâbî, *El-Medînetü'l-Fâzıla: Tanrı Âlem İnsan*, çev. Yaşar Aydın, İstanbul: Litera Yayıncılık, 2021. Alternatif çeviri: *İdeal Devlet: El Medînetü'l-Fazıla*, çev. Ahmet Arslan, İstanbul: Vadi Yayınları, 1997.
- Fârâbî, *İlimlerin Sayımı*, çev. Mevlüt Uyanık ve Aygün Akyol, Ankara: Elis Yayınları, 2017.
- Fârâbî, *Mutluluğun Kazanılması*, çev. Ahmet Arslan, Ankara: Vadi Yayınları, 1999.
- Firdevsî, *Şahname I*, çev. Necati Lugal, İstanbul: Kabalcı Yayıncılık, 2009.
- Firdevsî, *Şahname II*, çev. Nimet Yıldırım, İstanbul: Kabalcı Yayıncılık, 2016.
- İbn Miskeveyh, *Ahlâk Eğitimi: Tehzîbül-Ahlâk*, çev. Abdulkadir Şener, İsmet Kayaoğlu ve Cihat Tunç, İstanbul: Büyüyenay Yayınları, 2018.
- İbn Miskeveyh, *An Unpublished Treatise of Miskawaih on Justice or Risâla fî mâhiyat al-'adl li Miskawaih*, (haz.) M. S. Khan, Leiden: E. J. Brill, 1964.
- İbn Sinâ, "Aile Siyasetine Dair Risale: er-Risale fî's Siyaseti'l Menziliyye", *Sosyo-Kültürel Değişme Sürecinde Türk Ailesi: Cilt III*, çev. Vecdi Akyüz, Ankara: T.C. Başbakanlık Aile Araştırma Kurumu, 1992, 906-917.
- İbn Sinâ, *en-Necât: Felsefenin Temel Konuları*, çev. Kübra Şenel, İstanbul: Dergâh Yayınları, 2018.
- İbn Sinâ, "Eş Şeyh er-Reis'in (İbn Sinâ) Hayatı (Otobiyografi)", *Risâleler*, çev. Alparslan Açıkgenç ve M. Hayri Kırbaoğlu, Ankara: Kitâbiyât Yayınları, 2004, 11-30.
- İbn Sinâ, *Kitâbu'ş-Şifâ: İlâhiyât: Metafizik II (Çeviri - Tıpkıbasım)*, çev. Ekrem Demirli ve Ömer Türker, İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2014.
- İbnu'l-Mukaffâ, "El-Edebu'l-Kebîr", *İslâm Siyaset Üslubu*, çev. Vecdi Akyüz, İstanbul: Dergâh Yayınları, 2004, 103-123.
- İbnu'l-Mukaffâ, "El-Edebu's-Sagîr", *İslâm Siyaset Üslubu*, çev. Vecdi Akyüz, İstanbul: Dergâh Yayınları, 2004, 15-50.
- İbnu'l-Mukaffâ, "Risâletü's-Sahâbe", *İslâm Siyaset Üslubu*, çev. Vecdi Akyüz, İstanbul: Dergâh Yayınları, 2004, 51-99.
- İhvân-ı Safâ Risaleleri: Cilt 4*, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2014.
- Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse: Mu'tezile'nin Beş İlkesi (Mu'tezile'nin Beş Esasının Açılımı): 2. Cilt (Metin-Çeviri)*, çev. İlyas Çelebi, İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2013.
- Kindî, Ya'kûb b. İshak, "İlk Felsefe Üzerine (Kitâb fî'l-felsefeti'l-ülâ)", (haz.) Mahmut Kaya, *İslâm Filozoflarından Felsefe Metinleri*, İstanbul: Klasik Yayınları, 2014, 7-22.

- Kindi, Ya'küb b. İshak, "Üzüntüyü Yenmenin Çareleri (Risâle fî'l-hile li-def'i'l-ahzân)", (haz.) Mahmut Kaya, *İslâm Filozoflarından Felsefe Metinleri*, İstanbul: Klasik Yayınları, 2014, 51-66.
- Kur'an-ı Kerim Meal*, Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2011.
- Mâverdi, *Bilge Yöneticinin Elkitabı: Edebü'l-Vezir*, çev. İbrahim Barca, İstanbul: Klasik Yayınları, 2014.
- Mâverdi, *Devlet Yönetimi*, çev. Mehmet Ali Kara, İstanbul: İlke Yayıncılık, 2003.
- Mâverdi, *Dürerü's-Sülûk fî Siyâseti'l-Mülûk: Mâverdi'nin Siyâsetnâmesi (İnceleme – Çeviri – Metin – Tıpkıbasım)*, (haz.) Abdüsselam Arı, İstanbul: T.C. Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2019.
- Mâverdi, *El-Ahkâmü's-Sultaniyye: İslâm'da Hilafet ve Devlet Hukuku*, İstanbul: Bedir Yayınları, 1976.
- Mâverdi, *Yüce Hedefler Kitabı*, çev. Bergamalı Ahmed Cevdet Efendi, (haz.) Yaşar Çalışkan, İstanbul: Büyüyenay Yayınları, 2013.
- [Pseudo-]Mâverdi, *Siyaset Sanatı: Nasihatü'l-Mülûk*, çev. Mustafa Sarıbiyık, İstanbul: Ark Kitapları, 2004.
- [Pseudo-]Şâfîi, *el-Fıkhu'l-Ekber fî İlmi Usûli'd-Din*, çev. Hamdi Gündoğar, İstanbul: Beyan Yayınları, 2016.
- Sâlim b. Zekvân, *Es-Sire: Bir Hâricî/İbâdî Klasiği*, çev. Harun Yıldız, Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2016.
- Sırların Sırrı: Sırru'l-Esrâr: Aristoteles'ten İskender'e Nasihatler*, çev. İslam Kavas, İstanbul: Büyüyenay Yayınları, 2018.
- Şâfîi, *Er-Risâle (İslam Hukukunun Kaynakları)*, çev. Abdulkadir Şener ve İbrahim Çalışkan, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2018.
- Yûsuf Has Hâcib, *Kutadgu Bilig*, çev. Aysegül Çakan, İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2020.

Bibliyografya

- Agacanov, Sergey Grigoreviç, *Oğuzlar*, çev. Ekber N. Necef ve Ahmet R. Annaberdiyev, İstanbul: Selenge Yayınları, [1969] 2002.
- Agacanov, Sergey Grigoreviç, *Selçuklular*, çev. Ekber N. Necef ve Ahmet R. Annaberdiyev, İstanbul: Ötüken Neşriyat, [1991] 2006.
- Ahmed, Leila, *Women and Gender in Islam: Historical Roots of a Modern Debate*, New Haven: Yale University Press, 1992.
- Akyüz, Vecdi, *Kur'an'da Siyasî Kavramlar*, İstanbul: Kitabevi Yayınları, 1998.
- Alper, Hülya, "İmam Mâtürîdî'nin Düşünce Sisteminde İnsanın Anlamı ve Değeri", (haz.) Ömer Türker ve İbrahim Halil Üçer, *İnsan Nedir? İslam Düşüncesinde İnsan Tasavvurları*, İstanbul: İLEM, 2019, 103-138.
- Alshaar, Nuha A., *Ethics in Islam: Friendship in the Political Thought of al-Tawhîdî and his Contemporaries*, London: Routledge, 2015.
- Althusser, Louis, "Montesquieu: Siyaset ve Tarih", çev. Ömür Sezgin, *Politika ve Tarih*, Ankara: V Yayınları, [1959] 1987, 3-85.
- Altıntaş, Ramazan, *Türk Kelâmcıları*, Konya-İstanbul: Çizgi Kitabevi, 2017.
- Amel, Mahdi, *Arab Marxism and National Liberation: Selected Writings of Mahdi Amel*, Leiden: Brill, 2020.
- Ammara, Muhammed, *Mutezile ve İnsanın Özgürlüğü Sorunu*, çev. Vahdettin İnce, İstanbul: Ekin Yayınları, 1998.

- Arkoun, Mohammed, *Humanisme et Islam: Combats et propositions*, Paris: Vrin, 2006.
- Askari, Nasrin, *The Medieval Reception of the Shāhnāma as a Mirror for Princes*, Leiden: Brill, 2016.
- Ateş, Ahmet, *Türkmen Anarşizmi: Bir Mekansızlığın Tarihi*, İstanbul: Başbozok Yayınları, 2021.
- Avcu, Ali, *Karmatiliğin Doğuşu ve Gelişim Süreci*, Sivas: Cumhuriyet Üniversitesi Yayınları, 2011.
- Aydın, Mehmet Âkif, "Anayasa", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, cilt 3, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1991, 153-164.
- Aydın, Osman, *İslam Düşüncesinde Aklileşme Süreci: Mutezilenin Oluşumu ve Ebu'l-Huzeyl Allaf*, Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2001.
- Aydın, Osman, *Mu'tezile'de İmamet ve Siyaset*, Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2017.
- Ayubi, Nazih N., *Over-Stating the Arab State. Politics and Society in the Middle East*, London: I. B. Tauris, 1996.
- Başer, Hacı Bayram, *Şeriat ve Hakikat: Tasavvufun Teşekkül Süreci*, İstanbul: Klasik Yayınları, 2017.
- Baugh, Carolyn, "Revolting Women? Early Kharijite Women in Islamic Sources", *Journal of Islamic and Muslim Studies*, 2(1), 2017, 36-55.
- Bayhom-Daou, Tamima, *Shaykh Mufid*, Oxford: Oneworld, 2005.
- Bâzergan, Mehdi, *Kur'an'ın Nüzûl Süreci*, çev. Yasin Demirkıran ve Mela Muhammed Feyzul-lah, Ankara: Fecr Yayınevi, 1998.
- Belyaev, E. A., *Arabs, Islam and the Arab Caliphate in the Early Middle Ages*, çev. Adolphe Gourevitch, New York: Praeger, [1966] 1969.
- Bloch, Ernst, "İbn Sina ve Aristotelesçi Sol", *İbn Sina: Aklın Ustası*, çev. Mehmet Çallı ve Gazi Ateş, İstanbul: Evrensel Basım Yayın, 2016, 46-102.
- Boyce, Mary, "The Indian Fables in the Letter of Tansar", *Asia Major: British Journal of Far Eastern Studies*, 5(1), 1955, 50-58.
- Bozyiğit, Ahmet, *Endülüslü Bir Filozof: İbn Meserri*, Ankara: Fecr Yayınevi, 2017.
- Câbirî, Muhammed Âbid el-, *Arap Siyasal Aklı*, İstanbul: Mana Yayınları, 2018.
- Câbirî, Muhammed Âbid el-, *Felsefi Mirasımız ve Biz*, çev. A. Said Aykut, İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2003.
- Campopiano, Michele, "A Philosopher between East and West: Aristotle and the Secret of Secrets", *Lampas*, 46(3), 2013, 282-289.
- Campopiano, Michele, "Land Tax alâ l-misâa and muqâsama: Legal Theory and the Balance of Social Forces in Early Medieval Iraq (6th-8th Centuries C.E.)", *Journal of the Economic and Social History of the Orient*, 54(2), 2011, 239-269. doi:10.1163/156852011x586804.
- Canikli, İlyas, *Siyasetin Kurucusu Olarak Hadis: Sünni Hadis Literatüründe Hilafet Problemi*, İstanbul: Medrese Yayınevi, 2006.
- Caudwell, Christopher, *The Crisis in Physics*, London: John Lane The Bodley Head, 1939.
- Cengiz, Yunus, *Doğa ve Öznellik: Câhız'ın Ahlâk Düşüncesi*, İstanbul: Klasik Yayınları, 2015.
- Cleaveland, Timothy, "Ahmad Baba al-Timbukti and his Islamic Critique of Racial Slavery in the Maghrib", *The Journal of North African Studies*, 20(1), 2015, 42-64.
- Daftary, Farhad, *İsmaililer: Tarih ve Öğretileri*, çev. Erdal Toprak, Ankara: Doruk Yayınları, 2005.
- Daftary, Farhad, *Şii İslam Tarihi*, çev. Ahmet Fethi, İstanbul: Alfa Yayınları, 2014.
- Darling, Linda T., "The Vicegerent of God, from Him We Expect Rain: The Incorporation of the Pre-Islamic State in Early Islamic Political Culture", *Journal of the American Oriental Society*, 134(3), 2014, 407-429.

- Darling, Linda T., *A History of Social Justice and Political Power in the Middle East: The Circle of Justice from Mesopotamia to Globalization*, London: Routledge, 2013.
- Demir, Osman, *Kelâmda Nedensellik: İlk Dönem Kelâmcılarında Tabiat ve İnsan*, İstanbul: Klasik Yayınları, 2015.
- Demircan, Adnan, *Haricilik Mezhebinin Doğuşu Bağlamında Din-Siyaset İlişkisi*, İstanbul: Beyan Yayınları, 2015.
- Demirci, Mustafa, *Siyah Öfke: Ortaçağ İslâm Dünyasında Zenci Kölelerin İsyanı (869-883)*, Konya: Çizgi Kitabevi, 2005.
- Dûrî, Abdülazîz, *İslâm İktisat Tarihine Giriş*, çev. Sabri Orman, İstanbul: İnsan Yayınları, 2014.
- Dûrî, Abdülazîz, *İlk Dönem İslam Tarihi: Bir Önsöz*, çev. Hayrettin Yücesoy, İstanbul: Endülüs Yayınları, 1991.
- El-Cheikh, Nadia Maria, *Women, Islam, and Abbasid Identity*, Cambridge, MA: Harvard University Press, 2015.
- el-Kâtib, Ahmed, *Şiada Siyasal Düşüncenin Gelişimi: Şûrâdan Velâyet-i Fakihe*, çev. Mehmet Yolcu, Ankara: Otto Yayınları, 2016.
- Erdiç, Şaban, *Ebû Hanîfe'de Din ve Siyaset: Sosyolojik Bir Çözümleme*, Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2019.
- Ess, Josef van, "Early Development of Kalâm", *Kleine Schriften: Volume 2*, Hinrich Biesterfeldt, Leiden: Brill, 2018, 882-902.
- Ess, Josef van, *Theologie Und Gesellschaft Im 2. Und 3. Jahrhundert Hidschra. Eine Geschichte des religiösen Denkens im frühen Islam. Band III*, Berlin: De Gruyter, 1992.
- Fakhry, Majid, *Islamic Occasionalism and its Critique by Averroës and Aquinas*, London: Routledge, [1958] 2008.
- Geçit, Mehmet Salih, "İslâm Düşünce Tarihinde Yönetimi Meşrulaştırma Çabalarına Örnek Olarak el-Ferrâ'nın Ahkâmı's-Sultâniyye Modeli", *EKEV Akademik Dergisi*, 17(56), 2013, 55-68.
- Gleave, Robert, "Quietism and Political Legitimacy in Imâmî Shi'i Jurisprudence: al-Sharîf al-Murtaḍâ's Treatise on the Legality of Working for the Government Reconsidered", (haz.) Saud al-Sarhan, *Political Quietism in Islam: Sunni and Shi'i Practice and Thought*, London: I. B. Tauris, 2019, 99-128.
- Goitein, Shelomo Dov, *Studies in Islamic History and Institutions*, Leiden: Brill, 2009.
- Gutas, Dimitri, *Yunanca Düşünce Arapça Kültür: Bağdat'ta Yunanca-Arapça Çeviri Hareketi ve Erken Abbasi Toplumu*, çev. Lütfü Şimşek, İstanbul: Kitap Yayınevi, 2018.
- Hamdani, Abbas, "The Rasa'il Ikhwān al-Safā' and the Controversy about the Origin of Craft Guilds in Early Medieval Islam", (haz.) Nelly Hanna, *Money, Land and Trade: An Economic History of the Muslim Mediterranean*, London: I. B. Tauris Publishers, 2002, 157-173.
- Hamdani, Sumaiya A., *Between Revolution and State: The Path to Fatimid Statehood: Qadi al-Nu'man and the Construction of Fatimid Legitimacy*, London: I.B. Tauris; The Institute of Ismaili Studies, 2005.
- Hasan Han, Muhibül [Mohibbul], "Ortaçağ İslâm Siyasetinde Devlete Karşı Ayaklanma Teorileri", *İslâm'da Siyaset Düşüncesi*, çev. Kâzım Güleçyüz, İstanbul: İnsan Yayınları, 1995, 155-165.
- Heck, Gene W., *Charlemagne, Muhammad, and the Arab Roots of Capitalism*, Berlin: Walter de Gruyter, 2006.
- Horkheimer, Max, *Akıl Tutulması*, çev. Orhan Koçak, İstanbul: Metis Yayınları, [1947] 1998.
- Horkheimer, Max, "Bilim ve Bunalım Üzerine Notlar" [1932], *Geleneksel ve Eleştirel Kuram*, çev. Mustafa Tüzel, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2005, 9-15.

- Horkheimer, Max, "Materyalizm ve Ahlak" [1933], *Geleneksel ve Eleştirel Kuram*, çev. Mustafa Tüzel, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2005, 50-86.
- İnalçık, Halil, "Kutadgu Bilig'de Türk ve İran Siyaset Nazariye ve Gelenekleri", *Reşid Rahmeti Arat İçin*, Ankara: Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü, 1966, 259-271.
- Jawzi, Bandali, "The History of Intellectual Movements in Islam: The Social Movements" [1928], Tamara Sonn, *Interpreting Islam: Bandali Jawzi's Islamic Intellectual History*, Oxford: Oxford University Press, 1996, 67-175.
- Kahveci, Niyazi, *Mutezile ile Şi'a Arasında Siyasal Tartışma (Kadı Abdulcebbar-Şerif Murteza)*, Ankara: Araştırma Yayınları, 2006.
- Kallek, Cengiz, "Mâverdi'nin Ahlâkî, İctimai, Siyasî ve İktisadî Görüşleri", *Divân: İlmî Araştırmalar*, 17, 2004, 219-265.
- Kamali, Mohammad Hashim, *The Right to Life, Security, Privacy and Ownership in Islam*, Cambridge: Islamic Texts Society, 2008.
- Karagözoğlu, Hümeýra, "Ahlak Düşüncesinde Siyaseti Aramak: İbn Miskeveyh'te 'Adalet' Kavramının Siyasî Yansımaları", *Divân: Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi*, 14(27), 2009, 93-118.
- Kavak, Özgür, "Meşhur Bir Mektubun İzinde: Vezir Tahir b. Hüseyin'in Oğlu Abdullah'a Nasihatleri", *Abbâsî Veziri Tahir'den Oğlu Abdullah'a Siyasî Nasihatname*, İstanbul: Klasik Yayınları, 2012, 11-47.
- Keddie, Nikki R., *Women in the Middle East: Past and Present*, Princeton: Princeton University Press, 2007.
- Kirmanj, Sherko, "Challenging the Islamist Politicization of Islam: The Non-Islamic Origins of Muslim Political Concepts", (haz.) Joseph Morrison Skelly, *Political Islam from Muhammad to Ahmadinejad: Defenders, Detractors, and Definitions*, Santa Barbara: ABC Clio - Praeger Security International, 2009, 35-50.
- Köse, Mustafa, *Mutezile'de Entelektüel Düşünce: Câhız*, İstanbul: Endülüs Yayınları, 2017.
- Marlow, Louise, "A Samanid Work of Counsel and Commentary: The Nasihat al-Muluk of Pseudo-Mawardi", *Iran*, 45, 2007, 181-192.
- Marlow, Louise, *Hierarchy and Egalitarianism in Islamic Thought*, Cambridge: Cambridge University Press, 1997.
- Massignon, Louis, *İslâm'ın Mistik Şehidi Hallâc-ı Mansûr'un Çilesi: 1. Kitap*, çev. İsmet Birkan, Ankara: Ardıç Yayınları, 2006.
- Mez, Adam, *Onuncu Yüzyılda İslâm Medeniyeti: İslâm'ın Rönesansı*, çev. Salih Şaban, İstanbul: İnsan Yayınları, [1922] 2014.
- Mottahedeh, Roy P., *Loyalty and Leadership in an Early Islamic Society*, Princeton: Princeton University Press, 1980.
- Mustafa, Nevin A., *İslâm Siyasî Düşüncesinde Muhalefet (Hz. Muhammed Devrinden Abbasîlerin İkinci Yüzyılına Kadar [H. 1-232/M. 622-846])*, çev. Vecdi Akyüz, İstanbul: İz Yayıncılık, 1990.
- Özdinç, Rıdvan, *İtikat ve Siyaset: Sünnî Kelâmında İmamet-Hilafet Meselesi*, İstanbul: Dergâh Yayınları, 2018.
- Özturan, Hümeýra, *Êthostan Ahlâka: Antik Yunan Ahlâk Literatürünün İslâm Dünyasına İntikali ve Alımlanışı*, İstanbul: Klasik Yayınları, 2020.
- Ridgeon, Lloyd, "Javanmardi: Origins and Development until the 13th Century and its Connection to Sufism", (haz.) Lloyd Ridgeon, *Sufism: Critical Concepts in Islamic Studies: Volume III: Ritual, Authority and Word*, London: Routledge, 2008, 180-202.
- Starr, Frederick S., *Kayıp Aydınlanma: Arap Fetihlerinden Timur'a Orta Asya'nın Altın Çağı*, çev. Yusuf Selman İnanc, İstanbul: Kronik Kitap, 2019.

- Süt, Abdulnasır, "Gaylân ed-Dımeşki ve Kelami Görüşleri", *Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 3, 2014, 1-21.
- Şenel, Cahid, "İbn Miskeveyh: Yeni Eflâtuncu Metafizik ve Ahlâk", (haz.) M. Cüneyt Kaya, *İslâm Felsefesi: Tarih ve Problemler*, İstanbul: İSAM, 2013, 221-250.
- Talhami, Ghada Hashem, "The Zanj Rebellion Reconsidered", *The International Journal of African Historical Studies*, 10(3), 1977, 443-461.
- Tamari, Steve, "Reclaiming the Islamic Heritage: Marxism and Islam in the Thought of Hu-sayn Muruwah", *The Arab Studies Journal*, 3(1), 1995, 121-129.
- Timani, Hussam S., *Modern Intellectual Readings of the Kharijites*, New York: P. Lang, 2008.
- Uçar, İlyas, Hz. Muhammed Zamanında Medine'de Gündelik Hayat: Mekânın Üretimi, Ankara: Fecr Yayınevi, 2019.
- Uyanık, Mevlüt, *İslam Siyaset Felsefesinde "Sivil İtaatsizlik" Kavramı: Hasan el-Basri Örneği*, Antalya: Otorite Kitap, 2014.
- Uysal, Enver, *İhvân-ı Safâ ve İbn Sînâ Felsefesi*, Bursa: Emin Yayınları, 2013.
- Vali, Abbas, *Kapitalizm Öncesi İran: Kuramsal Bir Tarih*, çev. İbrahim Bingöl, İstanbul: Avesta Yayınları, 2007.
- Waines, David, "The Third Century Internal Crisis of the Abbasids", *Journal of the Economic and Social History of the Orient*, 20(3), 1977, 282-306.
- Yıldırım, Tahsin, "Ebü'l-Hasan el-Eş'arî'nin Siyaset Anlayışı-I", *Mizânü'l-Hak İslami İlimler Dergisi*, 4, 2017, 63-85.
- Yıldız, Harun, "Sâlim b. Zekvân ve es-Sîre Adlı Eseri", Sâlim b. Zekvân, *Es-Sîre: Bir Hâricî/İbâdî Klasiği*, çev. Harun Yıldız, Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2016, 15-30.
- Yıldız, Harun, *Kendi Kaynakları Işığında Hâriciliğin Doğuşu ve Gelişimi*, Ankara: Araştırma Yayınları, 2010.
- Yücesoy, Hayrettin, *Ortaçağ İslâm'ında Mesihçi İnançlar ve İmparatorluk Siyaseti: Dokuzuncu Yüzyılın Başlarında Abbâsî Hilafeti*, çev. Ahmet Demirhan, İstanbul: Klasik Yayınları, 2016.
- Zorlu, Cem, "Abbâsî Devleti'nin Meşrûiyeti Problemi Çerçevesinde Mansûr ile Muhammed En-Nefsüzzekiyye'nin Karşılıklı Yazdıkları Mektupların Analizi", (haz.) Cem Zorlu, *Din ve Siyasal Söylem: Abbâsî Devleti'nin Meşruiyet Kavgası*, İstanbul: İnsan Yayınları, 2006, 111-145.



Ibn Rüşd

*Andrea di Bonaiuto, Trionfo di San Tommaso d'Aquino (1365-1367) - detail;
Firenze: Santa Maria di Novella, Cappellone degli Spagnoli.*

III

İNANÇ, İKTİDAR VE TİCARET
(1050-1300)



Ortaçağ dünyasına dair yaygın imgelemimizde kırlar ağırlıktadır. Genellikle Avrupa'nın serflerini, belki Selçukluların ikta sistemine dahil olan tarım alanlarını ve Sòng dönemi Çin'inin uçsuz bucaksız pirinç tarlalarını aklımıza getiririz. Ancak Ortaçağ'da kentlerin de ne derece önemli olduklarını unuturuz. VIII.-XI. yüzyıllar arasında İslam dünyasında kentlerin öneminden bahsetmiştik. XI. yüzyıldan itibaren üç yüzyıl boyunca dünyanın çok çeşitli kesimlerinde kentleşme ivme kazanacaktı. Kentleşme, zanaatkârlığın ve ticaretin gelişmesi anlamına geliyordu. Giderek genişleyen ticaret yolları, Asya, Avrupa ve Kuzey Afrika'nın kentsel topluluklarının ticaret yoluyla ya da savaşlarla birbirlerinden haberdar olmalarını sağlayacaktı. Batı Avrupa'nın manastırlarında Müslüman ve Yahudi filozofların eserleri okunuyor ve çevriliyordu. Ebu'l-Abbas el-Hicazi, XII. yüzyılın başında Çin'e gitmiş, onun Çin üzerine gözlemleri Fatımi topraklarında okunmuştu. Elbette bu entelektüel dolaşım geniş çaplı bir barış ve dostluğu beraberinde getirmiyordu. Bu dönem aynı zamanda büyük bir savaşlar dönemi idi. Haçlı seferleri Batılı tüccarların Doğu Akdeniz'e erişmesini sağlamış ve bu bölgedeki Müslüman etkinliğini zayıflatmıştı.¹ Önceki dönemde Bizans etkisinde olan Venedik ve Amalfi daha da güçlenmişti, Cenova da dönemin en etkili kentlerindendi.

Batı Avrupa'nın feodal üretim biçimi, bu dönemde klasik şekline kavuşmuştu; tarımsal üretim serf emeğine dayanıyordu, serflerin üretim artığına askerî-siyasal güç sahibi feodal lordlar el koyuyordu. Batı Avrupa'da önceleri hegemonik bir blok oluşturmuş olan Kilise yönetimi ile feodal aristokrasinin üst tabakaları arasında, XI. yüzyılın ortalarından itibaren gerilimler ve çatışmalar ortaya çıkmıştı. Bu çatışmalarda Kilise mensupları tıpkı feodal aristokrasi gibi toprak mülkiyetine sahip bir sınıf olarak yer alıyordu. Dönemin yükselen gücü ise tüccar sınıfıydı. Feodal üretim biçimi içinde yer alsalar da kimi durumlarda feodal aristokrasiden bağımsızlaşmaya çabalayan tüccar ve zanaatkârların etkili oldukları kentler gelişmişti. İlk olarak 1007'de bir beratta kullanılan "burjuva" terimi hızlıca yaygınlaşacaktı,² ancak bu dönemde burjuvazinin feodal toplumun bir sınıfı olduğunu, kapitalist üretim biçiminin he-

1 Michael E. Tigar, *Kapitalizmin Yükselişi ve Hukuk*, çev. Onur Karahanoğulları, Ankara: Epos Yayınları, 2016, s. 74.

2 Tigar, *Kapitalizmin Yükselişi ve Hukuk*, s. 73.

nüz gelişmediğini unutmamalıyız. Elbette kentli nüfus bu mülk sahibi sınıftan ibaret değildi: Erkek ve kadın serflerin tüccar ve zanaatkârların yanında çalışmak için kentlere taşınmasıyla ücretli işçilerin sayısı giderek artmıştı. Serflerin emek gücü gibi ücretli işçilerin emek gücü de feodal el koyma biçimlerine tabiydi ve askerî güç sahipliğiyle ilişkiliydi.³ Katolik Kilisesi bu dönemde feodal lordlara ve imparatora karşı burjuvazinin desteğini almayı başarmıştı. Papalık ile feodal aristokrasi arasındaki çatışmalarda burjuvazi, XI.-XIII. yüzyıllar arasında papalığın yanında yer alma eğilimindeydi. Aynı dönemde açılan üniversiteler de yeni gelişen kentlerde papalık ile burjuvazinin kurduğu ittifakın göstergeleriydi.

Ticari faaliyetlerin gitgide İtalya merkezli olarak Akdeniz havzasında ve Alman devletleri üzerinden Kuzey Avrupa'da yoğunlaşması, Müslüman kentlerinin VIII. yüzyıldan beri Akdeniz'de elde ettiği birincil konumu yitirmesine neden olacaktı. Buna rağmen ticaret sermayesi ve genel olarak kentsel üretim, İslam dünyasında önemini korumuştur. XII. yüzyılda dünyanın en büyük kenti Merv'di ve iktisadi gücünü oldukça gelişmiş olan sulama sisteminden alıyordu.⁴ Tüccarlar ve zanaatkârlar, güçlenen savaşçı hanedanlar ve toprak sahipleri ile ittifak içinde varlıklarını korumuşlardı. Yine kentlerde yoğunlaşan ulema, toplumsal tabakalaşma içinde elde ettiği önemli konumu perçinlemişti. Batı Avrupa'da Bologna Üniversitesi'nin kurulduğu dönemlerde, Selçuklu topraklarında Nizamiye medreseleri kuruluyordu. Buna karşılık, İslam dünyasında ulema başlı başına bir toplumsal aktör haline gelmeyecek ve kimi zaman yönetici sınıfla karşı karşıya gelse de egemen sınıf içi bir çatışmanın tarafı olmayacaktı. Bizans toplumu da bu dönem boyunca İslam toplumu ile benzer özellikler gösteriyordu. Yükselen bir savaşçı-toprak sahibi aristokrasi, mülk sahibi kentli sınıfların koruyucusu haline gelmişti; ruhban sınıfı da dönem dönem yöneticilere eleştiriler yöneltse de genel olarak egemen sınıf blokunun içine yer almıştı.

XI. ve XII. yüzyıllar, Asya'nın pek çok krallığı için büyük bir ihtişam dönemiydi. Çin'de Sòng Hanedanı döneminde hem tarımsal hem kentsel üretim gelişmiş, ticaret ilerlemişti; felsefe alanında da önemli katkılar yapılmıştı. Japonya'da Çin'in kültürel-entelektüel etkisi sürerken Budist literatür büyük bir gelişme gösteriyordu. Güney ve Güneydoğu Asya'da bu dönemde ortaya çıkan ya da güçlenen krallıklarda (Angkor, Bagan, Polonnaruwa), yönetici ve tarımsal mülk sahibi sınıfların oluşturduğu hegemonik bloklar, çalışan kitleleri üzerinde doğrudan tahakküm kurmuştu. Egemen sınıflar içinde büyük ça-

3 Heide Gerstenberger, *Impersonal Power: History and Theory of the Bourgeois State*, çev. David Fernbach, Leiden: Brill, 2007, s. 642-643.

4 Frederick S. Starr, *Kayıp Aydınlanma: Arap Fetihlerinden Timur'a Orta Asya'nın Altın Çağı*, çev. Yusuf Selman İnanc, İstanbul: Kronik Kitap, 2019, s. 85.

tışmalara rastlanmıyordu; Polonnaruva, Angkor, Bagan ve Sukhothai'de inşa edilen muhteşem tapınaklar hem hükümdarların hem de onları destekleyen Budist rahiplerin gücünü yansıtıyordu.

Bu bölümde, XI.-XIII. yüzyıllar arasında gelişen siyasal düşüncüyü sırasıyla İslam dünyası, Avrupa ve Asya üzerinden inceleyeceğiz. Dünyanın pek çok yerinde, tarımsal üretimin ağırlıkta olduğu toplumsal formasyonların içinde kentlerin de geliştiği ve kavramsal-spekülatif düşüncenin siyaset teorilerine temel oluşturduğu bu dönemi, kapitalizm öncesi dönemin bir “dünya sistemi” olarak düşünüp küresel bağlantılar ve düşünce paralellikleri üzerinden okumak da mümkün. Bu nedenle üçüncü kısmın sonucunda, bu bölüme dair genel bir neticeye varmayı hedefliyoruz.⁵

Bibliyografya

- Abu-Lughod, Janet L., *Before European Hegemony: The World System A.D. 1250-1350*, Oxford: Oxford University Press, 1989.
- Gerstenberger, Heide, *Impersonal Power: History and Theory of the Bourgeois State*, çev. David Fernbach, Leiden: Brill, 2007.
- Starr, Frederick S., *Kayıp Aydınlanma: Arap Fetihlerinden Timur'a Orta Asya'nın Altın Çağı*, çev. Yusuf Selman İnanç, İstanbul: Kronik Kitap, 2019.
- Tigar, Michael E., *Kapitalizmin Yükselişi ve Hukuk*, çev. Onur Karahanoğulları, Ankara: Epos Yayınları, 2016.

⁵ Janet L. Abu-Lughod, *Before European Hegemony: The World System A.D. 1250-1350*, Oxford: Oxford University Press, 1989.

SELÇUKLU HEGEMONYASINDAN MOĞOL AKINLARINA İSLAM DÜNYASI



XI. yüzyılın ortalarında Abbasi halifeleri neredeyse iki yüzyıldır yitirmiş oldukları güçlerini yeniden kazanmak için az da olsa bir umut besleyebiliyorlardı. Ancak hilafet üzerindeki Büveyhi denetiminin zayıflamasına paralel olarak Bağdat'ın doğusunda başka bir güç belirliyordu. Selçuklu Devleti 1037'den itibaren Hazar Denizi'nin doğusunda ortaya çıkmış, önce Gazneli, daha sonra da Büveyhi topraklarına doğru genişlemişti. Tuğrul Bey komutasındaki Selçuklular, Büveyhilerin egemenliğine son vermiş, 1055'te Bağdat'a egemen olmuşlardı. Yarım asırdan fazla bir süre boyunca Selçuklular Mezopotamya ve İran topraklarında egemen olacak, XII. yüzyılın ikinci yarısında yerlerini Eyyubi Sultanlığı'na bırakacaklardı. Ancak bu iki sultanlığın da mutlak bir güce sahip olduklarını söylemek yanlış olur. Bu dönem boyunca hem İsmaili grupların isyanları hem de Haçlı seferleri kurulu düzenin neredeyse temelden sarsılmasına neden olmuştu.

Yabancı asker aileleri olan Selçuklu ve Eyyubi hanedanları, bu zor koşullar altında hegemonyalarını kurmak için ulemayla ittifak yapmaya ihtiyaç duymuşlardı.¹ Hanedanların da desteğiyle pek çok kentin medreselerinde ders veren Cüeynî ve Gazzâlî gibi etkili âlimler, fıkıh ve kelâm başta olmak üzere çeşitli alanlarda eserler kaleme almış, felsefe ve tasavvuf üzerine tartışmalara girmişlerdi. İslam dünyasının batı kesimlerinde, Endülüs ve Kuzey Afrika'da sırasıyla etkili olan Murâbit ve Muvahhit hanedanları da ulemanın çeşitli kesimleriyle ittifaklar kurmuştu; İbn Rüşd ve pek çok başka düşünür, hayatının en azından bir kısmında yönetici sınıfın desteğini alarak eser verecekti.

Bu dengeler XIII. yüzyılda yaşanan Moğol akınlarıyla hızlıca değişecek, Mısır ve Doğu Akdeniz'de Memluk Sultanlığı, Mezopotamya ve İran'da İlhanlı Devleti kurulacaktı. Moğol istilası pek çok eski entelektüel merkezin yıkımına neden olmuştu. Önceki dönemlerin parlak kentlerinden Basra harap olmuştu, öyle ki Arapçada *bade harabü'l-Basra* ("Basra harap olduktan sonra") deyiimi "iş

1 Daphna Ephrat, *A Learned Society in a Period of Transition: The Sunni 'Ulama' of Eleventh-Century Baghdad*, Albany: State University of New York Press, 2000, s. 125 vd.

işten geçtikten sonra” anlamında kullanılacaktı. Bağdat da eski ihtişamını yitiren kentler arasındaydı. Buna karşılık, XIII. yüzyılla birlikte İslam dünyasının entelektüel açıdan bir çöle dönüştüğünü de düşünmemek gerekir. İlhanlı denetimi altındaki kentlerde canlı bir düşünce hayatı vardı, hatta bu dönemde Şeyh Tûsî ve Nasîrüddin Tûsî gibi Şii düşünürler de Şii siyasal düşüncesine önemli katkılar yapacaktı. Memluk Sultanlığı’nın Kahire ve Şam gibi büyük kentleri de Moğollardan kaçan âlimler için önemli çekim merkezleri haline gelmişti.

Burada, öncelikle Selçuklu hegemonyası dönemindeki İslam siyasal düşüncesinden söz edeceğiz; Nizâmülmülk’e atfedilen *Siyasetname* ve Gazzâlî’nin siyasal düşünceleri bu bölümün ağırlık noktalarını teşkil edecek. İkinci bölümde, aynı dönemde ve sonrasında Endülüs’te kaleme alınan felsefe ve tasavvuf alanındaki eserler aracılığıyla siyaset teorisine yapılan katkılara değineceğiz. Son bölümdeyse, XIII. yüzyıldaki, diğer bir deyişle Moğol yüzyılındaki siyasal düşünceleri ele alacağız.

1. Selçuklu Hegemonyası:

Fıkıh, Kelam ve Nasihatname Literatürü

Şii yüzyılından sonra Selçuklu egemenliğiyle birlikte İslam dünyasının doğu kesimlerinde Sünni restorasyonu başlamıştı. Büveyhi dönemindeki hilafet-hükümdarlık ikiliği Selçuklular döneminde de korunmuştu: Selçuklular Bağdat’ı halifeye bırakmıştı, kendi başkentleriye önce Hemedan, sonra da İsfahan’dı. Selçukluların güç yitirmesinin ve Haçlı seferlerinin etkisiyle, XII. yüzyılda pek çok güçlü ve rakip hanedan İslam dünyasında varlık gösterecekti.

a. Nizâmülmülk Çağı: İsyan Korkusu

XI. yüzyılın ikinci yarısında Selçuklu Devleti’nin en etkili yöneticisi olan Nizâmülmülk, Gaznelilerin emrinde bulunan bir toprak sahibinin (*dihkân*) oğluydu, kendisi de bir süre Gazneli sarayında görev yaptıktan sonra Selçukluların hizmetine girmiş, zamanla vezirliğe yükselmişti. Selçuklu yönetici sınıfı, toprak sistemini merkezileştirmek için daha önce Büveyhilerin uyguladığı ikta sistemine başvurmuştu. Bu dönemde ikta klasik biçimine kavuşmuştu; Nizâmülmülk komutanlara maaş olarak toprak (*ikta*) dağıtmıştı.² Selçuklular kırlarda ikta sistemi üzerinden hegemonyalarını kurarken önceki dönemlerde gelişen ve bu dönemde önemini koruyan kentlerde de ulema vasıtasıyla hegemonya oluşturmuyorlardı. Hanedan mensupları ve yöneticiler, dinsel tartışmalara doğrudan müdahale etmeseler de dönemin etkili mezheplerine

2 Frederick S. Starr, *Kayıp Aydınlanma: Arap Fetihlerinden Timur’a Orta Asya’nın Altın Çağı*, çev. Yusuf Selman İnanc, İstanbul: Kronik Kitap, 2019, s. 486.

destek veriyorlardı.³ Bunlar arasından fıkıh alanında Şâfiî mezhebi, kelim alanındaysa Eş'ariyye öne çıkıyordu. Nizâmülmülk'ün girişiyle Nişabur ve Bağdat başta olmak üzere pek çok kentte kurulan Nizamiye medreselerinde verilen Sünni eğitim, hem yerel Şii ulemaya hem de Fatımilere karşı bir ideolojik mücadele aracıydı.

İsmaililer, Fatımilerin de desteğini alarak Selçuklulara karşı silahlı bir mücadele yürütüyordu. Büveyhi döneminde Bağdat'ta büyük bir etkinlik alanı elde etmiş olan İsnâaşeri Şiiler de Selçuklu döneminde heterodoks konuma gelmiş, bu kentte barınamamaya başlamıştı. Horasan'ın Tus kentinden İsnâaşeri âlim Ebû Ca'fer Tûsî (Şeyh Tûsî), Şeyh Müfid'in öğrencisi olmuş, 1056'da Bağdat yakınlarındaki Necef'e yerleşerek Necef Okulu'nu kurmuş, hayatının son döneminde, 1050'lerin sonunda ve 1060'ların başında, Şii fıkının en önemli eserlerinden olan *el-Mebisut*'u yazmıştı. Şeyh Tûsî, İslam devleti ile zalim devletler arasında ayrım yapıyor, Emevi ve Abbasilerin İslam ismini kullanan zalim devletler olduklarını söylüyordu. Ancak hiçbir yönetici olmamasındansa zalim bir yöneticinin tercih edilmesi gerektiğini dile getiriyor; bu tezi savunurken, yöneticinin olmamasını mümkün gören Haricilerle polemige giriyordu.

Böylece Şiiler marjinal bir konuma gelirken Selçuklu kentlerinde 1070'li ve 1080'li yıllarda bir yandan Eş'ariler ve Hanbeliler, diğer yandan da Şiiler ve Sünniler arasında da kanlı kavgalar patlak veriyordu.⁴ İmâmü'l-Haremeyn Cüveynî ve Gazzâlî gibi Şâfiî fakihler ve Eş'arî kelamcılar yeni hanedanın sözcüleri haline gelecekti. Babası Nişabur'un önde gelen müderrislerinden olan Cüveynî, Selçuklu döneminde öyle etkili olmuştu ki, Nişabur Nizamiye Medresesi onun için kurulmuştu (1063 c.). "İmâmü'l-Haremeyn" olarak bilinen Cüveynî'nin, Eş'arî kelamının ve Şâfiî fıkının temel yorum olarak Selçuklu medreselerinde yaygınlaşmasında büyük etkisi olmuştu. Cüveynî, *Kitâbü'l-İrşâd*'ın sonunda kelim açısından imamet konusunu ele almıştı. Şeriatın kati hükümleri ile zanni hükümleri arasında ayrım yapıyordu.⁵ Siyasal konuları ele alırken de bu ayrımı her seferinde göz önünde bulunduracak, söylediklerinde bir değişme payı bırakacaktı. İmamet "nass"a değil seçime dayandığını söylerken, imamin fasık olduğu durumlarda azledilmesi gibi konularda görüş bildirirken çoğu zaman kesin bir dil kullanmaktan kaçınıyor, söylediklerinin icmaya dayandığını ya da deneyimin süzgecinden geçtiğini belirtiyordu.⁶ Bu temkinli dil, Sünni siyaset anlayışında bir değişimin de göstergesiydi. Cüveynî hilafetin de varlığını koruduğu bir dönemde Sünni bir hanedanın hizmetin-

3 Ephrat, *A Learned Society in a Period of Transition*, s. 130.

4 Henri Laoust, *Gazzâlî'nin Siyaset Anlayışı*, çev. Rıza Katı, İstanbul: Pinar Yayınları, 2016, s. 60-62.

5 İmâmü'l-Haremeyn Cüveynî, *İnanç Esasları Kılavuzu: Kitâbü'l-İrşâd*, çev. Adnan Bülent Baloğlu vd., Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2010, s. 336-338.

6 Cüveynî, *İnanç Esasları Kılavuzu: Kitâbü'l-İrşâd*, s. 339-345.

deydi ve bu hanedanın dünyevi iktidarını savunurken tanrısal referansla bir temellendirme yapmamayı tercih ediyordu.

Cüveynî'nin imamet konusunu fıkıh açısından ele aldığı *Gıyâsü'l-ümem fi'l-tiyâsi'z-zulem* (1072-1085, *Kargaşaya Düşmeleri Durumunda Topluluklara Yardım Edilmesi*, kısaca bilinen adıyla *el-Gıyâsî*) kitabı, Mâverdi ve Ebu Ya'la'nın kilerden sonra yazılmış en önemli siyaset fıkıhı kitabıdır. *El-Gıyâsî*'de, imameti, din ve dünya işlerini ilgilendiren konularda mutlak bir idarecilik olarak tanımlıyordu. İmamın seçilmediği durumlarda halk bozulacak, çatışmalar yaşanacaktı; imamette en büyük amaç dağınık görüşleri ve farklılıkları birleştirmekti.⁷ Bu argümanlarla, yönetimin varlığını dünyevi bir referansla temellendirmenin kapısını aralamış oluyordu, ancak imamın seçiminin akli değil nakli-şeri delillerle temellendiğini söyleyerek⁸ tekrardan klasik Eş'arî düşüncesine yaklaşıyordu. İmamı seçecek olanlar (*ehlü'l-halli ve'l-akd*) "ilim ehli"ydi, ancak kadınlar, köleler ve Müslüman olmayanlar ilim sahibi olsalar da bu kapsamın dışındaydılar. İmamı seçecek durumda olanlardan bir kişinin biatı bile imamın tayini için yeterliydi.⁹ Halifenin Kureyş'ten olma şartı konusunda çelişkili açıklamaları vardı; bir yerde bu şartı kabul etmiyor, bunun tespit edildiği hadislerin geçerliliğini tartışmaya açıyordu;¹⁰ kimi yorumculara göre onun bu tavrı Selçuklu Hanedanına yakın kişilerin (örneğin Nizâmülmülk'ün) halifelığının mümkün olduğunu savunmasının sonucudur.¹¹ Ancak İmâmü'l-Haremeyn kitabın başka bir yerinde Kureyşiliği hilafetin şartlarından biri olarak sayıyordu.¹²

Cüveynî'ye göre imamın müchtehit derecesine ulaşmış olması ve şeriata göre hareket etmesi şarttı.¹³ Buna ek olarak takva, Allah korkusu ve akıl-tecrübe yoluyla ortaya çıkan duygulara sahip olmalıydı.¹⁴ İmam olmanın şartları arasında erkek olmak da vardı, Cüveynî'ye göre bunun nedeni kadınların bağımsız olmamalarıydı.¹⁵ Fasık imamın, kimi durumlarda, örneğin davranışlarının isyana vardığı ve düşmanlığa neden olduğu, dayanışmanın bittiği, hak ve sınırların gözetilmediği, zalimlerin cesaret bulduğu, mazlumlarınsa haklarını arayacak kimseyi bulamadığı durumlarda görevden alınması gerektiği kana-

7 İmâmü'l-Haremeyn Cüveynî, *El-Gıyâsî*, çev. Abdullah Ünal, İstanbul: Mevsimler Kitap, 2016, §14, 19, 118.

8 Cüveynî, *El-Gıyâsî*, §20, 24.

9 Cüveynî, *El-Gıyâsî*, §73, 84.

10 Cüveynî, *El-Gıyâsî*, §106.

11 Özgür Kavak, "Siyasî-Fıkıhî Ahkâmın' Fıkıh Usûlü Zemininde Temellendirilmesi: Cüveynî'nin *el-Gıyâsî*'sinde Kat'ıyyât-Zannıyyât Ayrımı ve Modern Yorumları", *Divân: Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi*, 14(27), 2009, s. 26.

12 Cüveynî, *El-Gıyâsî*, §108, 120.

13 Cüveynî, *El-Gıyâsî*, §112.

14 Cüveynî, *El-Gıyâsî*, §116-117.

15 Cüveynî, *El-Gıyâsî*, §121.

atindeydi, çünkü imametın varlık nedeni zaten bu durumları engellemektir.¹⁶ İmamı göreve getirme yetkisi gibi görevden alma yetkisi de “akit ehli”ne, dolaşısıyla ilim sahiplerine aitti.¹⁷

1090’lerin ilk yarısı Selçuklular için genel bir kriz dönemi idi. Mezhep mücadeleleri devam ederken bu dönemde halife Hanefileri, Nizâmülmülk’se Şâfiî ve Hanbelileri destekliyordu.¹⁸ Nizâmülmülk’ün kendisi de bir âlimdi; gençliğinde döneminin önde gelen muhaddislerinden ders almıştı. Ona atfedilen *Siyasetname*’nin öyküsü hakkında iki rivayet vardır: İlkine göre Nizâmülmülk bu eseri bizzat yazmış, ölümünden (1092) hemen önce tamamlamıştır. Diğer rivayete göreyse, eser, vezirin ölümünden sonra, XII. yüzyılın başında bir saray şairince kaleme alınmıştır.¹⁹ Biz burada “Nizâmülmülk *Siyasetname*’si” adlandırmasıyla yetineceğiz ve filolojik bir tartışmaya girmeyeceğiz. Cüveyni’de karşımıza çıkan, Gazzâlî’de de ifadesini bulan karışıklık ve fesat korkusu bu eserin de çıkış noktasıdır: Yazara göre Allah her zaman halkın içinden birini seçerek onu padişahlık sanatıyla donatır ve onun vasıtasıyla fesadın, karışıklığın ve fitnenin önlenmesini sağlar.²⁰ Başka bir deyişle saltanatın amacı düzen sağlamaktır, sultanı makamına getiren de Allah’tır. Buna karşılık, bu saltanatın adalet üzerine kurulması gerekir: “Atalar demişlerdir ki: ‘Saltanat küfür ile devam bulur; amma zulüm ve gaddarlıkla paydâr kalmaz’,”²¹ yani yöneticinin adil olması, Müslüman olmasından bile önemlidir. Tam da bu nedenle, diğer nasihatnamelerde olduğu gibi bu eserde de sık sık İslam öncesi İran tarihinden örnekler verilir ve Sasani hükümdarlarından adalet timsali yöneticiler olarak bahsedilir.

Siyasetname’nin pek çok sayfasında karşımıza çıkan merkezîyetçi ve güçlü sultanlık ideolojisinin ardında bir zayıflığın da olduğunu söylemek gerekir: *Siyasetname*’nin yazarı ne kadar güçlü bir hükümdarlıktan bahse derse etsin, fiilen Selçuklu hükümdarlarının güçleri sınırlıydı; yönetici sınıf, iktâ sahipleri başta olmak üzere çok sayıda müttetikle işbirliği içinde varlığını sürdürebiliyordu.²² Bunun yanında, üstün güç üzerine söylediklerine rağmen Nizâmülmülk, diğer nasihatname yazarları gibi hükümdarın keyfi

16 Cüveynî, *El-Ğıyasî*, §150.

17 Cüveynî, *El-Ğıyasî*, §182.

18 Starr, *Kayıp Aydınlanma*, s. 514.

19 Sırasıyla bkz. Marta Simidchieva, “Siyâsat-nâme Revisited: The Question of Authenticity”, (haz.) Bert G. Fragner vd., *Proceedings of the Second European Conference of Iranian Studies*, Roma: Istituto Italiano per il Medio ed Estremo Oriente, 1995, 657-674; Alexey A. Khishmatulin, “To Forge a Book in the Medieval Ages: Nezâm al-Molk’s Siyar al-Moluk (Siyâsat-Nâma)”, *Journal of Persianate Studies*, 1, 2008, 30-66.

20 Nizâmülmülk, *Siyasetname*, çev. Mehmet Taha Ayar, İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2018, bl. 1.

21 Nizâmülmülk, *Siyasetname*, bl. 1, s. 15.

22 Abbas Vali, *Kapitalizm Öncesi İran: Kuramsal Bir Tarih*, çev. İbrahim Bingöl, İstanbul: Avesta Yayınları, 2007, s. 242-253, 261-277.

kararlarını sınırlamaya da gayret ediyordu. En büyük sınırlamalardan biri danışmaydı: Sultan, din âlimlerini haftada bir sarayına davet etmeli, ayrıca kuvvetli görüş sahibi kişilerle (ihtiyarlar, bilginler ve dostlarıyla) meşveret yapmalıydı.²³ Ancak Nizâmülmülk, “akılları tam olmadığı için” kadınlara danışılmaması gerektiği kanısındaydı ve bu kanıyı hem hadislerle hem de öykülerle destekliyordu.²⁴

Nizâmülmülk’ün *Siyasetname*’sinin son bölümleri isyanlar konusuna ayrılmıştı ve bu bölümlerde yazar hem isyan etme potansiyeli olanlara hem de eşitlikçi düşüncelere karşı tüm kinini kusuyordu. Yazar Âdem’den beri her dönemde ve her bölgede isyancıların var olduğunu söylüyordu (metinde “Hariciler” kelimesini kullanması yanıltmamalıdır, “Harici”yi “isyancı”yla eşanlamlı kullanmıştı). Mazdekçilerden uzunca bahsettikten sonra sözü Karmatilere ve İsmaililere (“Batinilere”) getiriyordu.²⁵ Bütün bu anlatı içinde Hasan Sabbah önderliğinde büyük bir isyan başlatan ve 1090’da Alamut Kalesi (gün. Kuzey İran) merkezli bir bağımsız yönetim kuran Nizari İsmailileri önceki dönemlerin halk isyanlarıyla ilişkilendirmiş oluyordu. Zulüm görenlerin sayısını azaltmak gibi başka nasihatnamelerde de düzenli olarak rastladığımız öğütlere bu isyan anlatısından sonra yer veriyor,²⁶ böylece isyanlara son vererek düzen sağlamayı zulme son vermekle bağdaştırmış oluyordu.

b. Aklın Sınırları: Gazzâlî ve Siyaset

İslam düşünce tarihinin en tartışmalı figürlerinden olan Gazzâlî, Selçuklular döneminde eserlerini verdi. Şâfiî fıkhnın, Eş’arî kelamının ve tasavvufun gelişimine önemli katkılarda bulunan Gazzâlî Nişabur’da Cüveynî de dahil olmak üzere önde gelen hocalardan ders almış, 1090’ların başlarında Bağdat’ın en etkili hocalarından olmuş, fıkıh üzerine derinlemesine çalışmalar yaptığı gibi Meşşai felsefe üzerine de ayrıntılı bilgi edinmiş,²⁷ Nizâmülmülk’ün himayesi altındaki Şâfiî fakihlerinden olmuştu. 1092’de önce Nizâmülmülk’ün, sonra da Melikşah’ın ölmesiyle iki önemli hamisini kaybetmiş, giderek daha da derinleşen kriz ve tartışma koşullarında önemli eserlerini kaleme almıştı.

Gazzâlî dört önemli kitabını 1094-1095 arasında tamamlamıştı: *el-Makasid*, *Tehâfüt*, *el-Müstazhiri* ve *el-Iktisat*. Bu ilk dönemi, Meşşai filozoflara en yoğun eleştirilerini getirdiği dönemdi. Gazzâlî’nin Meşşailere yönelttiği eleştiri, çoğunlukla, bağnazlığın rasyonalizme karşı saldırısı olarak ele alınır. Oysa o, Meşşai felsefenin nesnel akıl anlayışına ve bütünleşik ontolojisine bir Eş’arî

23 Nizâmülmülk, *Siyasetname*, bl. 8, 18.

24 Nizâmülmülk, *Siyasetname*, bl. 43.

25 Nizâmülmülk, *Siyasetname*, bl. 44-48.

26 Nizâmülmülk, *Siyasetname*, bl. 50.

27 Laoust, *Gazzâlî’nin Siyaset Anlayışı*, s. 79.

kelamcı olarak karşı çıkmış, insan aklını reddetmemiş, ancak onun sınırlarına işaret etmişti. Eş'arî'nin vesileciliğini sürdürüyor, doğada nedensellik bağlantılarını aramak yerine tüm var olanların ilahi irade tarafından belirlendiğini düşünüyordu.²⁸ Meşşailerin bütünleşik ontolojisinin karşısına ikili bir ontoloji koyuyordu; tanrısız alanla dünyevi alan arasında belirgin bir sınır olduğundan, insan kendi aklıyla tanrısız alana ulaşamazdı. Elbette o bir materyalist değildi ve insan aklının sınırlarının ötesine geçip ontolojik sınırı aşmak için ilahi kaynaklı sezgi (*hads*) ve vahyin belirleyici olduğunu düşünüyordu.

İkili ontolojiyi benimseyen pek çok düşünürde karşımıza çıkacak sorunsalla Gazzâlî'nin eserlerini okurken de rastlarız: Siyaset ilahi iradenin belirlenimine mi tabidir (dolayısıyla eleştiriye kapalı mıdır), yoksa insanların bağımsız akıllarıyla ve faaliyetleriyle oluşturdukları bir alan mıdır? Gazzâlî pek çok eserinde ilk seçeneğe yönelecek, siyaseti tanrısallaştırarak eleştiriye kapatacaktı. Aynı ikili ontoloji dünyevi alanla tanrısız alanı birbirinden ayırarak dünyevi alanın kötülükleri (özel olarak da insanların kötülüğe eğilimi) üzerine düşünmeyi mümkün kılıyordu: Meşşai düşünürler ne kadar insan toplumundaki uyum idealini ve iyilik varsayımını doğaya ve tanrısız alana yansıtıp iyimser fikirler geliştirdilerse Gazzâlî de toplumun ve insanların çatışma eğilimi üzerine o kadar düşünmüştü.

Gazzâlî, erken dönem eserlerinde şeriatın sürekliliğini temin etmek için dünyayı düzenleyip insanlara ruh, beden ve mal gibi konularda güven sağlayacak bir otoritenin gerekliliğine dikkat çekiyor, bu otoritenin halife/imam tarafından sağlanacağını düşünüyordu.²⁹ Yönetimi düzen ve güvenlik ihtiyacı üzerinden açıklaması, bu konuyu, önceki Eş'arî kelamcılarının önemli bir kısmından farklı olarak (ve kısmen hocası Cüveynî'ye benzer şekilde) akli bir zeminde ele almaya başladığının göstergesidir.³⁰ Gazzâlî'nin dünyevi düzenleyici olarak sultan yerine imamı/halifeyi işaret etmesi, muhtemelen 1090'larda esas tehdidin şeriata yöneldiğini düşünmesinin ve bu tehditleri halifenin göğüsleyebileceğini ümit etmesinin sonucudur. Genç halife el-Müstazhir-Billâh'ın isteği üzerine yazdığı *el-Müstazhiri*'de (1095) Fatımi propagandasına karşı Batınilige reddiyeler yöneltmiş, aynı zamanda meşru halifenin varlığının şeriatın sürekliliğinin temeli olduğunu yazmıştı. Halife, halk üzerinde Allah'ın halifesiydi ve halkın tümünün ona itaat etmesi farzdı.³¹ "Batınilerin" (Şiileri

28 Majid Fakhry, *Islamic Occasionalism and its Critique by Averroës and Aquinas*, London: Routledge, [1958] 2008, s. 56-82.

29 Gazzâlî, *İtikad'da Orta Yol (Al-Iktisâd fî al-i'tiqâd)*, çev. Kemal Işık, Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1971, bl. III, s. 176.

30 Rıdvan Özdiç, *İtikat ve Siyaset: Sünni Kelâmında İmamet-Hilafet Meselesi*, İstanbul: Dergâh Yayınları, 2018, s. 98.

31 Gazzâlî, *Bâtınlığın İçyüzü (Fedaihu'l-Bâtıniyye/El-Mustazhiri)*, çev. Avni İlhan, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1993, bl. IX, s. 107.

kastediyordu) imametın “nass” ile olduğuna dair görüşlerini reddettikten sonra Abbasi hilafetinın başlangıcında onların hilafeti konusunda ittifak kurulduğunu, bu nedenle onlar karşısında hilafette hak iddia edilemeyeceğini yazıyordu.³²

1090’ların ortasında Selçuklu Hanedanının çeşitli kanatları arasında siyasal mücadeleler sürerken, halife güç toplamaya çalışıyordu. Aynı zamanda İsmaililerin dönemin yöneticilerine karşı düzenlediği suikastlar da bu döneme damgasını vurmuştı.³³ Bundan hemen sonra Haçlı Seferleri başlayacak, Haçlı orduları Suriye ve Filistin’e ulaşacaklardı. Gazzâlî bu koşullar altında 1095’te tüm görevlerinden çekilmiştı; on yıl boyunca derviş olarak dolaşacaktı. Gençliğinde tasavvuf âlimlerinden de ders almış olmasına rağmen tasavvufa esas ilgisi bu dönemde gelişecekti. Onun eser verdiği dönemde, tasavvuf ile fıkıh arasında X. yüzyılda kendini gösteren krizin yerini uzlaşmaya bıraktığını akıldan çıkarmamamız gerekir.³⁴ Dönemin pek çok mutasavvıfı gibi Gazzâlî de tasavvuf ile fıkıh arasında bir çatışma değil, tamamlayıcılık görüyordu. İlk dönem siyasal eserlerinde “şeriatı güvence altına alma” fikri birinci plandayken artık genel güvensizlik ortamında düzeni sağlayanın yolları üzerine düşünmeye başlamıştı. Yine erken dönemde otoriteyi halifenin tesis edebileceğini düşünürken yeni dönemde siyasal düşüncesinin merkezinde sultan bulunuyordu. Muhtemelen Bağdat döneminden hemen sonra ahlak üzerine yazdığı *Mizanü’l-Amel*’de (*Amel Kıstası*) ahlakı incelemiş, Eş’ari kelamıyla sufi yöntemini birleştirmiş, Meşşai felsefenin nefis ve ahlak teorilerini benimsemekte beis görmemiştı.³⁵ Hayvan ile melek dereceleri arasında yaratılan insanın, seçimleri ve çabalarıyla hayvan düzeyine de inebileceğini melek düzeyine de yaklaşılabileceğini yazıyordu.³⁶ İnsan yaptığı seçimlerden sorumluydu ve melek düzeyine yaklaşmak için çabalamakla mükellefti; bu düşüncüyü sürdürenler insanın başlıca özelliği olarak “teklif”ten (mükellef/sorumlu kılma) bahsedeceklerdi. Gazzâlî, ahlak üzerine görüşlerini büyük ölçüde Kur’an ayetlerine dayandırsa da kitabın büyük kısmında –adını vermediği– İbn Miskeveyh ve İbn Sînâ gibi Meşşai filozofların ahlak teorisi, dolayısıyla Platon’un erdemler tasnifi ve Aristoteles’in orta yolculuğu egemendi. Hikmet (bilgelik), şecaat (cesaret) ve iffet (ölçülülük) olmak üzere üç erdemden bahsediyor, bunları “orta” olarak tanımlıyor, adaleti bu üç erdemin toplamı olarak görüyordu. Ancak İbn

32 Gazzâlî, *Bâtınlılığın İçyüzü*, bl. IX, s. 111.

33 Laoust, *Gazzâlî’nin Siyaset Anlayışı*, s. 127-134.

34 Hacı Bayram Başer, *Şeriat ve Hakikat: Tasavvufun Teşekkül Süreci*, İstanbul: Klasik Yayınları, 2017.

35 Laoust, *Gazzâlî’nin Siyaset Anlayışı*, s. 86; Ömer Türker, “İslam Düşüncesinin Soyut Nefs Teorisiyle İmtihanı”, (haz.) Ömer Türker ve İbrahim Halil Üçer, *İnsan Nedir? İslam Düşüncesinde İnsan Tasavvurları*, İstanbul: İLEM, 2019, s. 50.

36 Gazzâlî, *İlâhi Saadet (Mizânü’l-Amel)*, çev. Ömer Dönmez, (haz.) Mevlüt Karaca, İstanbul: Hisar Yayınevi, 2012, s. 48.

Miskeveyh gibi o da adaleti aynı zamanda kozmik bir düzleme yerleştirmiş, göklerin ve yerin adaletle ayakta durduğunu yazmıştı.³⁷ Siyasete dair konulara kısaca değinmişti. Sasani esinli nasihatname geleneğinde yer alan din ve sultanın tamamlayıcılığına dair meşhur ifadeyi o da kullanıyordu: Din esastı, sultansa onun koruyucusuydu.³⁸

Gazzâlî'nin Şam ve Kudüs gibi kentlerde konakladığı inziva yıllarında yazdığı en önemli eser, *İhya-ı Ulumü'd-Din* adlı sistematik kitabıdır. *İhya*'nın ilk kısımlarında, insanların yaşayabilmeleri için zorunlu olan dört iş saymıştı; bunlar, yiyecek temini için çiftçilik, giyecek temini için dokumacılık, barınma için inşaat ve topluluğun sevgi, saygı, yardımlaşma ve beraberliğini sağlamak için siyasetti. Başka bir ifadeyle, yönetim, temel insan ihtiyaçlarından biriydi. Dört tür siyaset sayıyordu Gazzâlî: En üstün siyaset türü peygamberlerin siyasetiydi; onlar bütün insanların zahir ve batinlarına hükmedebiliyorlardı. Halifelerle sultanların siyaseti yine her sınıftan insanların yalnızca görünen kısmına hükmeden bir siyasetti. Peygamberlerin vârisi olan âlimlerin siyaseti, okuryazar bir tabakaya yönelikti. Vaizlerin siyasetiyse avam tabakanın batinına yönelikti.³⁹ Siyasetin temel bir iş olması, sultanların siyasetinin peygamberlerinkinden sonra ikinci sırada gelmesi Gazzâlî'ye göre sultanların kayıtsız şartsız kabul edilmeleri gerektiği anlamına gelmiyordu. Gazzâlî, kitabın helal ve harama ilişkin kısmında sultanlarla ilişkiler konusuna değinirken, sultandan alınan mallara haram karışmış olabileceğini hatırlatıyor, zalim sultandan alınan mallara ilişkin çekincelerini anlatıyor, sultanlarla ilişkinin en aza indirilmesini salık veriyordu.⁴⁰ Farsça eseri *Kimya-yı Saadet*'te de benzer bir yol izlemiş, âlimlerin sultanlarla ilişkilerini gerekli görmüş ancak bu ilişkide mesafenin korunmasını önermişti.⁴¹

Gazzâlî, 1106-1109 arasında inzivadan vazgeçerek Nişabur Nizamiyesi'nde ders verdi. Bu dönemde *el-Münkız* (1106 c.) ve *Nasihâtü'l-Müluk* (1106 c.) kitaplarını yazdı. Otobiyografi ve "ilimlerin sayımı" türünden eserlerin bir karışımı olan *el-Münkız*'da, filozofların siyaset konusundaki bilgileri, peygamberlere inmiş kitaplardan ve peygamberlerden nakledilmiş hikmetlerden aldıklarını yazıyor,⁴² böylece siyasete dair felsefi eserlerden yararlanmanın sakıncalı

37 Gazzâlî, *İlâhi Saadet (Mizânü'l-Amel)*, s. 90.

38 Gazzâlî, *İlâhi Saadet (Mizânü'l-Amel)*, s. 114.

39 Gazzâlî, *İhyâ 'Ulûmî'd-Din Tercümesi: Cilt: 1 - Rub'u'l-İbâdât*, çev. Ahmed Serdaroğlu, İstanbul: Bedir Yayınları, 1974, I.1.1, s. 40.

40 Gazzâlî, *İhyâ 'Ulûmî'd-Din Tercümesi: Cilt: 2 - Rub'u'l-Âdât*, çev. Ahmed Serdaroğlu, İstanbul: Bedir Yayınları, 1975, II.IV.3.2, s. 310 vd.; II.IV.5-6, s. 335 vd. Ayrıca bkz. Gazzâlî, *Kimyâ-yı Saadet: Cilt: I-II*, çev. Fârûk Meyân, İstanbul: Bedir Yayınları, 1972, II.9, s. 270 vd.

41 Gazzâlî, *Kimyâ-yı Saadet: Cilt: I-II*, II.10, s. 373 vd.

42 Gazzâlî, *el-Münkızü mine'd-Dalâl: Dalâletten Çıkış Yolu*, çev. Osman Arpaçukuru, İstanbul: Beyan Yayınları, 2018, s. 77.

olmadığını söylemiş oluyordu: Bu sözleriyle, yönetim meselesini dünyevi ve akli temele yerleştirme konusunda bir adım daha atıyordu. Onun siyaset üzerine en kapsamlı çalışması olan Farsça *Nasihatü'l-Mülük*'ün özgünlüğü tartışmalı olsa da, bu eseri, *Kimya-yı Saadet* ve *İhya*'yla benzerlikleri nedeniyle Gazzâlî'nin özgün kitapları arasında ele alacağız.⁴³ Bu eser, Sasani esinli İslam nasihatnameleri arasında yer alır. Gazzâlî'nin ideal sultanı, diğer nasihatname yazarlarının sultanı gibi adil, takva sahibi bir sultandır. Düşünür, önceki nasihatname yazarlarından farklı olarak sultanın âlimlere yakın olmasının gerekliliğini çeşitli vesilelerle hatırlatmıştır.⁴⁴ Eser boyunca aklın önemine dikkat çekmiş, hadislerin ve İslam tarihinden hükümdarların yanı sıra Sasani hükümdarlarından da çokça örnek vermişti. Bütün bu görüşleri, erken dönem eserlerinden itibaren karşımıza çıkan siyaseti nakli değil akli bir mesele şeklinde ele alma çabasının bir uzantısı olarak görülebilir. Pek çok nasihatname yazarının (ve önceki eserlerinde kendisinin) yaptığı gibi, hükümdarı Allah'ın yeryüzündeki gölgesi olarak tanımlasa da bu kavramdan ne anlaşılması gerektiğini anlatmıştı: İlahi gölge adlandırması, onun taşıması gereken üstün özelliklerden kaynaklanıyor,⁴⁵ dolayısıyla hükümdarın tanrısal bir nitelik taşıdığı anlamına gelmiyordu. Akli ve ilmi tam olan kişi, dünyada peygamber, filozof ya da lider olabilirdi.⁴⁶ Gazzâlî, fıkıh usulü üzerine yazdığı *el-Mustasfa* (1109) adlı son büyük eserini tamamladıktan sonra yeniden inzivaya çekilecek, ömrünün son yıllarını (1109-1111) inzivada geçirecekti.

c. Yönetici Sınıfın Zihniyet Haritası: *Nasihatname Literatürü (XI.-XII. yüzyıl)*

Gazzâlî'nin *Nasihatü'l-Mülük*'unu XI. yüzyılın sonundan XII. yüzyılın sonlarına kadar geçen dönem boyunca yazılan çok sayıda nasihatnameyle beraber ele alabiliriz. Bu dönemin nasihatnameler açısından zengin olmasının başlıca nedeni, sayıları giderek artan sultanlıkların yöneticilerinin, savaşlar ve halk isyanlarının yoğun olduğu koşullar altında nasıl hareket edeceklerine dair din, edebiyat ya da geleneklere atıfla sistemli nasihat eserlerine ihtiyaç duymasıdır. Burada bu yüz yıllık dönemden dört nasihatname örneğini inceleyeceğiz: Keykâvus'un *Ķabûsnâme*'si (1082), Turtûşî'nin *Siracü'l-Mülük*'u (1122), İbn Zafer'in *Sülvânü'l-muḥâḍ*' (1159 c.) adlı eseri ve Şeyzerî'nin *en-Nehcü's-sülûk*'u (1170'ler). İlkiyle başlayalım. Hazar civarında hüküm süren küçük bir hanedan

43 Özkan Öztürk, *Siyaset ve Tasavvuf: Osmanlı Siyasi Düşüncesinde Tasavvufun Tezahürleri*, İstanbul: Dergâh Yayınları, 2015, s. 19.

44 Gazzâlî, *Nasihatü'l-mülûk: İmam-ı Gazâlî'den Yönetim Sırları*, çev. İbrahim Doğu, İstanbul: Çelik Yayınevi, 2014, s. 35.

45 Gazzâlî, *Nasihatü'l-mülûk*, s. 105.

46 Gazzâlî, *Nasihatü'l-mülûk*, s. 206.

olan Ziyaroğulları'nın hükümdarı Keykâvus'un, oğlu için yazdığı *Ḳābûsnâme* (1082), ahlaka dair pratik öğütler içerir. Yazar, Sasani hükümdarlarına, Platon ve Aristoteles gibi düşünürlere, Hellenistik-Roma dönemi hekimlerine ve İslam tarihine atıfla öğütlerini vermiştir.⁴⁷ Eser, muhtemelen gündelik yaşamın pek çok alanına temas etmesinden dolayı çokça ilgi çekmiştir; sonraki nesillerde birçok nüshası dolaşıma girecek, çok sayıda çevirisi yapılacaktır.

Endülüs kökenli Maliki fakih Turtûşî, uzun yıllar Fatımilerin başkenti İskenderiye'de yaşamış, Fatımi vezirine *Sirâcu'l-Mülûk* (1122) başlıklı bir siyasetname sunmuştu. Turtûşî'nin kitabı üslup zenginliğiyle ve seçtiği kaynakların çeşitliliğiyle XII. yüzyılın nasihatname literatürü içinde ayrı bir konumdadır. Yazar, kitabın giriş kısmında anlattığına bakılırsa, siyasete dair Arap, Fars, Bizans, Hint, Sind ve Sindi Hint kaynaklara ulaşabilmiş, Çinli düşünürlerden uzak mesafe nedeniyle yararlanamamıştı.⁴⁸ Eserde çok sayıda hadisten örnekler vermişti, hem bunları hem de başka öyküleri, anekdotları ve öğütleri aktarırken kaynaklarını belirtmeye büyük özen gösteriyordu. Dönemin İslam düşüncesinin sabit konusu olan "güvenliği sağlayan iktidar" teması onun eserinin de temel konularındandı; insanların yöneticisiz kaldığı durumlarda ortaya çıkacak karışıklıkları canlı bir dille anlatıyordu. Fudayl'a atıfla altmış yıllık baskıcı düzenin bir yıllık karmaşa ve fitne düzeninden hayırlı olduğunu yazıyordu.⁴⁹ Ancak her şeye rağmen adalet temelli bir yönetim uygulanmalıydı; yöneticinin adaleti, yönetilenlerin yaşam hakkına sahip olmaları anlamına geliyordu.⁵⁰ İlahi (nebevi) ve ıstılahi adalet arasında ayırım yapıyordu, bunlardan ilki vahiy yoluyla getirilen adalet, diğeriye vahiy kökenli olmasa da Müslüman olan ya da olmayanlar tarafından ulaşılabilen adalet uygulamalarıydı. Turtûşî'ye göre ıstılahi siyasetin şartlarını koruyan kâfir hükümdar, adaleti uygulamayan mümin hükümdardan hayırlıydı.⁵¹ Turtûşî, kadınların sözünü fazla dinleyenleri, öğretmen ve çobanlarla birlikte danışılmaması gereken kişiler arasında sayıyor,⁵² başka bir yerde de bir hadise atıf yaparak kadınların yöneticiliğine karşı çıkıyordu.⁵³

XII. yüzyılda Haçlı seferlerinin yoğun etkisi Akdeniz havzasında kendini gösteriyordu. Sicilya, Mekke, Mehdiyye (Tunus) gibi pek çok yeri dolaşan çok yönlü âlim İbn Zafer, bu çalkantılı koşullar altında kaleme aldığı *Sûlvânü'l-*

47 Keykâvus, *Kabusnâme*, çev. Mercimek Ahmed, (haz.) Orhan Şefik Gökyay, İstanbul: Kabalcı Yayıncılık, [1085] 2007.

48 Muhammed b. Turtûşî, *Sirâcu'l-Mülûk: Siyaset Ahlakı ve İlkelerine Dair*, çev. Said Aykut, İstanbul: İnsan Yayınları, 1995, s. 30.

49 Turtûşî, *Sirâcu'l-Mülûk*, bl. 7, s. 123-124.

50 Turtûşî, *Sirâcu'l-Mülûk*, bl. 11, s. 138.

51 Turtûşî, *Sirâcu'l-Mülûk*, bl. 11, s. 138, 142-143.

52 Turtûşî, *Sirâcu'l-Mülûk*, bl. 27, s. 218.

53 Turtûşî, *Sirâcu'l-Mülûk*, bl. 52, s. 373-374.

muṭā' (1159 c.) adlı nasihatnamesinde Sasani, Emevi ve Abbasi hükümdarlarının yaşamlarından alınmış öyküler başta olmak üzere pek çok öyküye ve masala, bunların yanında da hadislerle başvuruyordu. Tüm nasihatnamelerde olduğu gibi bu eserde de yönetici sınıfın bakış açısı anlatıyı belirliyordu, örneğin bir yerde, yazar, yönetilenlerin birbirine benzeyen, aynı cinsten insanlardan oluştuğunu ve bu nedenle hükümdara karşı savaşmakta birbirlerine yardım ettiklerini yazıyor, böylece yönetilenlerin isyan potansiyeline dikkat çekmiş oluyordu.⁵⁴ Kitap muhtemelen kurmaca öykü tarzıyla nasihatname tarzını sentezlediği için sonraki nesillerde de ilgi görecekti.

XII. yüzyılın ortalarında Haçlı seferleri karşısında Selçuklu Devleti zayıflarken Eyyubi Devleti güç kazanıyordu. Eyyubi denetimi altındaki kentlerde bulunan medreselerde en çok tartışılan âlimler arasında Gazzâlî de yer alıyordu.⁵⁵ Eyyubi denetimi altında Taberiye (Filistin) kadısı olan Celâleddin Şeyzerî, *en-Nehcû's-sülûk fî siyâseti'l-mülûk* adlı nasihatnamesini Selâhaddin-i Eyyûbî'ye (h. 1171-1193) sunmuştu.* Celâleddin Şeyzerî bir hekimdi; erdemler anlatısında, Platon'un erdemler sıralamasına ek olarak beden unsurlarına dair Galenosçu teorilere de rastlarız: Bedenin tek bir unsurunun yokluğu tüm bedenin yıkımına neden olabilirdi.⁵⁶ Celâleddin Şeyzerî, kitapta devletin beş dayanağını ayrıntılı olarak incelemişti; bunlar vezirlik, yönetilenler, devlet başkanlığı, mal ve savunmaydı. Bunun yanında, yöneticilerin sahip olması ve olmaması gereken özelliklere dair uzun listeler vermişti. Yönetilenleri, sultanın hizmetinde bulunan seçkinler ve halk tabakası olmak üzere ikiye ayırmıştı; yönetilenlere düşen, sultana itaat etmek, ülkeyi imar etmek ve birbirlerinin hakkına riayet etmektir.⁵⁷



Eski Abbasi toprakları üzerinde Büveyhi etkisinin sona ermesini takiben XI.-XII. yüzyıllarda kurulan sultanlıklarda faaliyet gösteren egemen sınıf ideologları, önceki dönemden farklı olarak, dünya üzerindeki sorunları yine dünya üzerinde kurulabilecek bir ideal devlet (erdemli kent) tasavvuruyla çözmeye iyimserliği içinde değillerdi. Dönemin neredeyse tüm nasihatname yazarlarını ve Gazzâlî gibi düşünürlerini birleştiren, insanlar arası düzensizlik ve kaos fikrini öne çıkarmaları ve bu düzensizliği iktidarı güçlendirerek çözmeye çalışmaları-

54 İbn Zafer, *Sülvânü'l-Mutâ' fî Udvânî'l-Etbâ': Devletin Ölümsüzlük İksiri*, çev. Kara Halilzade Mehmed Efendi, (haz.) Sadık Yazar, İstanbul: Büyüyenay Yayınları, 2014, s. 194.

55 Laoust, *Gazzâlî'nin Siyaset Anlayışı*, s. 77.

* Eser yanlışlıkla bir önceki nesilden bir âlim olan Ebü'n-Necib Sühreverdi'ye atfedildiğinden halen bu adla basımları yapılabilmektedir.

56 Şeyzerî, *Nehcû's-Sülûk fî Siyaseti'l-Mülûk: Siyaset Stratejileri*, çev. Nahifi Mehmed Emin Efendi, (haz.) Ensar Köse, İstanbul: Büyüyenay Yayınları, 2013, s. 83.

57 Şeyzerî, *Nehcû's-Sülûk fî Siyaseti'l-Mülûk*, s. 87-88.

dı. Bu dönemde karmaşayı yaymakla itham edilen toplulukların, örneğin Nizari İsmaililerin fikirleriye günümüze ulaşmamıştır: Alamut'taki büyük kütüphaneyle beraber neredeyse tüm kitaplarının 1250'lerde Moğol istilasını takiben yok edilmesi nedeniyle onların İsmailiye yorumuna dair bilgi sahibi değiliz.

2. Endülüs'te Felsefenin Yükselişi ve Çöküşü

Endülüs'teki Müslüman devletleri, XI. yüzyılın sonlarına doğru hızla güçlerini yitiriyordu. Katolikler kuzeyden akınlar gerçekleştirip İber yarımadasının kuzeyinde feodal krallıklar kurmaya başlamıştı. Bu arada Fas topraklarında güçlenen bir Berberi Hanedanı olan Murâbitlar 1080'lerden itibaren Endülüs'ün büyük bir kısmına egemen olmuştu. XII. yüzyılın ortalarından itibaren de yine Fas kökenli Muvahhit Hanedanı, Endülüs'ün önemli kentlerinde egemen olacaktı. Her iki hanedanın entelektüellerden destek alma çabası bu topraklarda felsefenin bir canlanma yaşamasının maddi zeminini oluşturacaktı.

a. Murâbit Hanedanı: Endülüs'te Felsefenin (Yeniden) Doğuşu

XI. yüzyılın ortalarından XII. yüzyılın ortalarına uzanan dönemde Murâbit Hanedanı, Maliki fakihlerle ittifak yapmıştı. Fakihler, Gazzâlî başta olmak üzere mutasavvıfların eserlerini kendi otoriteleri karşısında bir tehdit olarak görüyordu. Dolayısıyla, XII. yüzyılın başında Selçuklu resmî ideolojisinin kurucularından olan Gazzâlî, aynı yıllarda Endülüs'te muhalefetin başlıca ilham kaynağı haline geldi. Kurtuba kadısı, *İhya* başta olmak üzere Gazzâlî'nin kitaplarını yasaklamıştı, hatta Gazzâlî nefreti, Ağustos 1109'da Kurtuba Camii'nin batı kapısının önündeki meydanda *İhya*'nın bir nüshasının yağa bulanıp yakılmasına kadar varmıştı.⁵⁸ Murâbitların fakihlerle kurdukları ittifak, Endülüslü toprak sahiplerinin nefretini kazanıyordu. Krizin düğümlendiği konulardan biri vergilendirmeydi: Murâbitlar, merkezî bir haraç sistemi uyguluyor, besinlerden ve mamul mallardan vergi alıyor, vergi toplamak için Hıristiyan paralı askerleri kullanıyorlardı.⁵⁹

İbn Meserre gibi İsmaili âlimlerin IX. yüzyılda Yeni Platoncu felsefeyi Endülüs'e taşıdıklarını görmüştük. Ancak İsmaililerle Endülüs Emevi Hanedanı arasındaki çatışmalar nedeniyle bu düşünce akımı resmî bir destek bulamamıştı. Murâbitlar döneminin Endülüslü filozoflarıysa İbn Meserre gibi İsmaili-Batını eğilimli Endülüslü filozofların aksine felsefe sistemlerinde matematik ve mantığa yer veriyor, yine eski nesilden farklı olarak çalışmalarını

58 Ronald A. Messier, *The Almoravids and the Meanings of Jihad*, Santa Barbara: Praeger, 2010, s. 128.

59 Messier, *The Almoravids and the Meanings of Jihad*, s. 129, 132.

siyasal iktidarla ittifak halinde yapıyorlardı.⁶⁰ İşbiliyye (gün. Sevilla) gibi kentlerde astronomi ve geometri gibi çeşitli alanlarda dersler alan ve ömrü boyunca Hudi ve Murâbit hanedanlarının hizmetinde bulunan İbn Bâcce, Platon'un *Politeia*'sından, Aristoteles'in *Nikomakhos'a Etik* de dahil pek çok eserinden ve Fârâbî'nin *Medînetü'l-Fazıla*'sından etkilenmişti. *Tedbirü'l-Mütevahhid* kitabı kapsamlı bir toplum ve siyaset eleştirisi içeriyordu. O, Allah'ın ilahi düzeni için kullanılan "tedbir/yönetim" sözcüğüyle insan topluluklarının yönetiminin (ev yönetimi ve kent yönetimi) birbirine karıştırılmaması gerektiğini özellikle belirtiyordu.⁶¹ Böylece Meşşailerin benimsediği bütünleşik evren anlayışının dışına çıkmış, insani yönetim ile ilahi yönetim arasında bir ayırım yapmasıyla pek çok Meşşai filozofa göre daha eleştirel bir tavır takınması mümkün olmuştu. Onun ideal *medine*'sinde hekimlik ile hâkimliğe yer olmayacaktı, çünkü o kentin sakinleri arasındaki sevginin gücü tüm çatışmaları engelleyecekti, bedensel düzensizlikler de böyle bir kentte ortadan kaybolacaktı.⁶² Erdemli olmayan dört tür kentteyse uygun olmayan görüş ve eylemler ortaya çıkıyordu. İbn Bâcce'nin esas ilgilendiği konu, böyle kentlerde doğru görüşlere sahip kişilerin ne yapacağıydı. Kendi vatanlarında olsalar dahi görüşlerinden dolayı "garip" olan bu kişilerin uygulayabileceği, "yalnız insan"ın (mütevahhidin) yönetimiydi.⁶³ Diğer bir deyişle, ideal bir toplumun ve devletin olmadığı durumlarda ideal devleti bilenler kendi kabuklarına çekilmeliydi.⁶⁴

Murâbitları destekleyen filozoflar ve Maliki fakihler Gazzâlî'yi eleştirirken muhalefet tasavvuf bayrağı altında örgütleniyordu. İbn Tûmert, XII. yüzyılın başında Kurtuba'da Gazzâlî'nin eserlerini keşfetmiş, daha sonra Bağdat'a kadar seyahat etmiş, Eş'arî ve Şâfiî âlimlerle (pek de inandırıcı olmayan bir rivayete göreyse bizzat Gazzâlî'yle) tanışmış, Murâbit karşıtı Gazzâlîci muhalefetin bayraktarlarından biri olmuştu.⁶⁵ Onun ve başkalarının da katılımıyla oluşan Muvahhit hareketi, Kuzey Afrika'da giderek daha fazla güç kazanacaktı. Batı Endülüs'te de Murâbit karşıtı muhalefet kitlesel bir niteliğe bürünüyordu. Gazzâlî'nin izleyicilerinden mutasavvıf İbn Kasi, bir süre Muvahhitlere destek vermiş, 1142'de mehdilik ilan ederek bir isyan başlatmış ve Murâbit

60 Muhammed Âbid el-Câbirî, *Felsefî Mirasımız ve Biz*, çev. A. Said Aykut, İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2003, s. 186, 189.

61 İbn Bâcce, *Tedbirü'l-Mütevahhid: Bireysel Yönetim Okumaları*, çev. Mevlüt Uyanık ve Aygün Akyol, Ankara: Elis Yayınları, 2017, s. 20, §4.

62 İbn Bâcce, *Tedbirü'l-Mütevahhid*, s. 26, §9.

63 İbn Bâcce, *Tedbirü'l-Mütevahhid*, s. 30, §13.

64 Krş. Fârâbî, "Füsûlü'l-medeni (Siyaset Felsefesine Dair Görüşler)", *Fârâbî'nin İki Eseri: Siyaset Felsefesine Dair Görüşler ve Mutluluk Yoluna Yönelme*, çev. Hanifi Özcan, İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı, 2014, §88.

65 Amira K. Bennison, *The Almoravid and Almohad Empires*, Edinburgh: Edinburgh University Press, 2016, s. 247.

Hanedanıyla müttefiklerine tepki duyanlarca desteklenmişti.⁶⁶ Zalim yöneticilerin döneminde yabancılaşanları, “guraba”yı övüyor, bunların arasından bazılarının veli olduğunu söylüyor,⁶⁷ böylece zalimlere karşı kimileri mucizeler gerçekleştiren şeyhlerin önderliğinde bir isyan çağrısı yapıyordu.

b. Muvahhitler ve İbn Rüşd’ün Platon Yorumu

Murâbıt Hanedanına son darbeyi vuran, İbn Tümert’in ölümünden sonra da etkisini korumuş olan Muvahhit hareketi oldu. Muvahhit iktidarı kuruluş sürecinde tasavvuf hareketinden destek alırken sonraki hükümdarlar mutasavvıflara daha mesafeliydi, özellikle de Ebu Yakub Yusuf (h. 1163-1184) ve Ebû Yûsuf el-Mansûr (h. 1184-1199) çevrelerinde elit bir âlimler topluluğu oluşturmuştu. Bir defa daha fakihlerle iktidar arasında ittifak kurulmuş, bu ittifaka İbn Tufeyl gibi Meşşai filozoflar da katılmıştı.⁶⁸ Muvahhitler döneminin en parlak Maliki fakihlerinden olan İbn Rüşd, Endülü’s’teki diğer üst düzey fakihler gibi hanedanın önde gelen müttefiklerindendi. Uzun süre kadı olarak görev yapmış, nispeten geç bir dönemde, 1160’ların sonunda İbn Tufeyl’in etkisiyle felsefeye yönelmişti. Ebû Yûsuf el-Mansûr’un görevlendirilmesiyle Aristoteles’in bazı eserlerinin orta şerhlerini (*telhis*) yazan İbn Rüşd, Aristoteles’in en önde gelen yorumcusu haline gelmekte gecikmemişti. Bu arada Endülüslü fakihlerin ve filozofların yüzyılın başından beri cephe aldığını, muhaliflerinse sahiplendiğini gördüğümüz Gazzâlî’nin filozofları eleştirdiği *Tehafütü’l-felasife* (1095, *Filozofların Tutarsızlığı*) kitabına karşı sert bir polemik kitabı (1180-1181, *Tehafütü’t-tehafüt, Tutarsızlığın Tutarsızlığı*) yazmıştı.

İbn Rüşd’ün Gazzâlî’nin eleştirisine karşı Meşşai felsefeyi savunması, onu önceki nesillerin Meşşai filozoflardan ayıran temel özellikleri unutturmamalıdır. Fârâbî ve İbn Sînâ’nın aksine İbn Rüşd, Aristoteles yorumlarında Yeni Platonculuğun etkisini bertaraf etmiş, İbn Sînâ’ya kapsamlı eleştiriler getirmişti. Meşşâî felsefede yerleşik olan “sudûr” anlayışına eleştiriler yöneltiyordu,⁶⁹ böylece Yeni Platonculuğun doğayı, toplumu ve doğaüstünü akıl üzerinden bir araya getiren yaklaşımını bir kenara bırakmış, doğayı ve toplumu ilahi alandan ayırıştırarak ele almaya başlamıştı. Elbette Allah’ın varlığını her daim varsayıyordu ve bu nedenle materyalist olarak tanımlanamazdı, ancak Gazzâlî’nin vesileciliğini eleştirirken doğayı ve toplumu aşkın tanrı-

66 İlyas Çelebi, “İbn Kasî, Ebû’l-Kâsım”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, cilt: 20, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1999, s. 106; Bennison, *The Almoravid and Almohad Empires*, s. 245-246.

67 Mercedes García-Arenal, *Messianism and Puritanical Reform: Mahdîs of the Muslim West*, çev. Martin Beagles, Leiden: Brill, 2006, s. 136 vd.

68 Ali Humayun Akhtar, *Philosophers, Sufis and Caliphs: Politics, and Authority from Cordoba to Cairo and Baghdad*, Cambridge: Cambridge University Press, 2017, s. 213 vd.

69 Ayrıntılı bir inceleme için bkz. Hüseyin Sarıoğlu, *İbn Rüşd Felsefesi*, İstanbul: Klasik Yayınları, 2003, özellikle s. 179 vd.

sal iradenin ya da aklın belirlenimlerine tabi kılmayıp kendi iç nedensellikleriyle ele alarak materyalizme yaklaşan bir yöntem benimsemiş ve döneminin filozoflarına kıyasla çok daha eleştirel bir inceleme ortaya koyabilmişti.

İbn Rüşd, fıkıh, mantık, fizik, metafizik gibi çok çeşitli alanlarda yazdığı telif eserlerin yanı sıra etik ve siyaset konularına da eğilmişti. Aristoteles'in *Nikomakhos'a Etik*'ine yazdığı telhist (1177 c.) çoğunlukla kitabın Arapça tercümesini özetleyek aktarmakla yetiniyordu; bu kitap İbn Rüşd'ün en az etkili olan eserlerindendir.⁷⁰ Yaşamının sonlarına doğru Platon'un *Politeia*'sına yazdığı, günümüze İbranice çevirisiyle ulaşan telhist (1194 c.)* önceki Meşşai gelenekten ayrılıyor, politikayı kozmolojinin bir alt dalı olarak ele almıyor, insan-doğa ilişkilerine odaklanıyordu. Siyaset biliminin temelini doğa bilimi olduğunu açıkça yazmıştı: İnsanlar hem doğal hem de medeni varlıklar olduğu için onların doğal eğilimlerine, "yöneldikleri amaca" doğa bilimi üzerinden vâkıf olmak gerekliydi.⁷¹ Aristoteles'in politika çalışmalarının iki bölümden (*Etik* ve *Politika*) oluştuğunu söylüyor ve filozofun *Politika*'sına ulaşamadığı için Platon'un *Politeia*'sını yorumlayarak siyaset üzerine görüşlerini ortaya koyacağını belirtiyordu.

Tıpkı Platon gibi o da herkesin filozof olamayacağını düşünüyor,⁷² Platon'dan aldığı filozof-kral anlayışını savunuyordu. Filozof, hükümdar ve yasa koyucu, neredeyse eşanlamlı kelimelerdi.⁷³ İbn Rüşd'ün *Telhis*'inin en önemli özelliklerinden biri, Platon'u kimi zaman güncel olgulardan hareketle eleştirmesi, kimi zaman da tarihsel örneklerle, hatta yakın tarih referanslarına başvurusudur. Örneğin, Platon'un bir kentte bulunması gereken savaşı sayısı konusunda söylediklerinin zamanla geçerliliğini kaybettiğini dile getiriyordu, Platon'un çağında bir *polis* için belki bin savaşı yeterliydi, ancak artık çok daha fazla askere ihtiyaç vardı.⁷⁴

İbn Rüşd, kadınların da filozof (dolayısıyla yönetici) ve asker olabileceğini açıkça söylemesiyle, kendinden önceki tüm İslam filozoflarından ayrı bir konuma yerleşir.⁷⁵ Üstelik bu tezlerini hem hayvanlar üzerinde yapılan araştırmalarla hem de döneminin toplumu üzerine yaptığı gözlemlerle destekler. Dişi ve erkek hayvanlar arasında öfke ve saldırganlık açısından büyük bir fark

70 Steven Harvey, "The Nature and Importance of Averroes' Middle Commentary on the Ethics and the Extent of Its Influence on Medieval Jewish Thought", (haz.) J.-B. Brenet, *Averroès et les averroïsmes juif et latin: Actes du Colloque International (Paris, 16-18 juin 2005)*, Turnhout: Brepols, 2007, s. 273.

* İbn Rüşd'ün *Politeia*/Devlet telhisinin özgün Arapça metni günümüze ulaşmamıştır; eseri İbranice çevirisi üzerinden okuyabiliyoruz.

71 İbn Rüşd, *Siyasete Dair Temel Bilgiler*, çev. Muharrem Hilmi Özev, İstanbul: Bordo Siyah Yayınları, 2018, §184, 191-192.

72 İbn Rüşd, *Siyasete Dair Temel Bilgiler*, §12.

73 İbn Rüşd, *Siyasete Dair Temel Bilgiler*, §174.

74 İbn Rüşd, *Siyasete Dair Temel Bilgiler*, §105.

75 İbn Rüşd, *Siyasete Dair Temel Bilgiler*, §140-145.

olmadığı için insan topluluklarında kadınlar da erkekler gibi iş görebilir, savaşa katılabilir. Dönemin kentlerindeki kadınlar, “diğer işler arasından yalnızca üreme ve kocalarına hizmet gibi şeyleri yapma yolunu tuttukları için” diğer işlerdeki yeterliliklerini kaybetmişlerdir. İbn Rüşd, erkeklerle kadınların benzer bir eğitimden geçmesi halinde benzer özellikler kazanacağı kanaatindedir.⁷⁶ O, Platon’un koruyucular (filozoflar ve askerler) için öngördüğü mal mülk ve aile ortaklığı konularını da olumlayarak aktarır. Üstelik bu konuda Platon’un öngördüğü planı genişletme taraftarıdır, yalnızca koruyucuların değil, kentte yaşayan tüm sınıfların ortaklaşma ilkesine göre düzenlenmesi gerektiğini, ayrıca beden eğitimi ve müzikle yetiştirme gibi konularda da katı bir sınıfsal ayırım yapılmaması gerektiğini düşünür.⁷⁷

İbn Rüşd, Platon’dan hareketle erdemli ve bozulmuş *polis/medine* biçimlerini yorumlarken tarihsel örnekler veriyordu. Erdemli toplumun, biri hükümdarın yönetimi, diğeriye seçkinlerin yönetimi olmak üzere iki türü vardı, Araplar da (Peygamber ve dört halife döneminde) böyle bir kentte yaşayıp Muaviye’yle birlikte timokraziye (şeref kenti) geçmişti.⁷⁸ Timokrasiden oligarşiye (servet/şehvet kenti) geçişin de pek çok örneği vardı, zaten bu iki yönetim birbirine benzediğinden birbirlerine dönüşmeleri de çok kolaydı.⁷⁹ Oligarşi demokrasiye (*cemaîyye*), demokrasi de tiranlığa (tasallut ve galebe-kaba güç yönetimi) dönüşme eğilimindeydi. Murâbıtlar döneminde başta şeriata uygun bir yönetim izlenirken, sonraları, Kurtuba’da Murâbıtların iktidarının zayıfladığı 1106-1145 arasında demokratik bir yönetimin olduğunu, daha sonraysa bunun tiranlığa dönüştüğünü öne sürmüştü;⁸⁰ böylece, kentin hanedan denetiminden çıktığı ve ileri gelenlerin (özellikle de kendisinin dahil olduğu fakihlerin) kararlarıyla yönetildiği döneme gönderme yapıyordu. İbn Rüşd’e göre Platon’un bozulma şemasının katı bir kurallılıkla ilerlemesi gerekmiyordu, bozulmuş kent türlerinin ara biçimleri de vardı, ayrıca dönüşümün Platon’un bahsettiği sırayla gerçekleşmeme olanağı da vardı.⁸¹

İbn Rüşd, Platon’dan hareketle genel hatlarını ortaya koyduğu erdemli kentin dünya üzerinde kurulabileceğini düşünüyordu. Ancak hem dönemin kentlerinde filozofların örnek alınmaması hem de felsefeyle ilgilenen bazı kişilerin kötü durumu bunu zorlaştırıyordu.⁸² Bu kötü şartlar altında faaliyet gösteren yetenekli filozofların yalnız ve toplumdan uzak bir yaşam sürmekten başka

76 İbn Rüşd, *Siyasete Dair Temel Bilgiler*, §144-145.

77 İbn Rüşd, *Siyasete Dair Temel Bilgiler*, §168a.

78 İbn Rüşd, *Siyasete Dair Temel Bilgiler*, §301.

79 İbn Rüşd, *Siyasete Dair Temel Bilgiler*, §312.

80 İbn Rüşd, *Siyasete Dair Temel Bilgiler*, §333.

81 İbn Rüşd, *Siyasete Dair Temel Bilgiler*, §356-357.

82 İbn Rüşd, *Siyasete Dair Temel Bilgiler*, §180-182.

çareleri kalmıyordu.⁸³ Anlaşılan İbn Bâcce'nin "yalnız filozof"lardan bahsettiği elli yıl öncesine kıyasla durum pek değişmemişti ve İbn Rüşt de benzer sorunlar yaşıyor, bunu eserine de yansıtmaya gereği duyuyordu. Bu çalışmasını yaptıktan kısa bir süre sonra, 1196'da fakihlerin baskısıyla ve sultanın emriyle Kurtuba'dan sürülecekti.

c. Bütünleşik Ontolojiyi Savunmak:

İbnü'l-Arabî ve İbn Meymun (Maimonides)

İbn Rüşt'ün Meşşai felsefeyi Yeni Platoncu etkilerinden arındırdığını ve böylece bütünleşik ontolojiyi temel almayan, dünyevi bir siyaset incelemesi ortaya koyduğunu gördük. Onun teorilerinin, "dönemin ruhu"nu yansıtmaktan uzak olduğunu da ekleyelim. İbn Rüşt'ün Muhyiddin İbnü'l-Arabî ve Musa İbn Meymun (Maimonides) gibi dönemdaşlarının yaptığı, bir kez daha bütünleşik bir ontoloji kurup siyaseti yeniden metafizikleştirmekti. XII. yüzyılda Güneydoğu Endülüste, Mürsiye'de (gün. Murcia) doğan ve orada eğitim alan Muhyiddin İbnü'l-Arabî'nin babası saray çevrelerine yakındı, iyi bir de fıkıh bilgisi vardı. İbnü'l-Arabî, genç yaşlarında babasının arkadaşı olan İbn Rüşt de dahil olmak üzere döneminin filozoflarıyla tartışmalar yapmış, önce Endülüste, 1190'lardaysa Kuzey Afrika'da sufi çevrelerle bağlantıya geçmişti. "Sudûr" başta olmak üzere felsefi teorileri tasavvufu sentezlemişti.⁸⁴ Onun eserlerinin temelinde, tarih boyunca pek çok düşünürün zihnini meşgul eden bir konu yer alır: Görünenler dünyasının bütününe içeren, belki de onu aşan bir varlık alanını nasıl düşünebiliriz? İbnü'l-Arabî bu konuyu ele alırken "Bir" ile "Çokluk" arasındaki ilişkileri düşünmüş, çok sayıda görünür var olanın Bir'in yansımaları olduğunu söylemişti. *Fütûhat-ı Mekkiyye* başta olmak üzere pek çok eserinde Allah'ın zatı ile sıfatları arasındaki ilişkiyi Allah ile yaratılanlar arasındaki ilişkiyle paralel olarak ele almış, var olanları Allah'ın yansımaları olarak nitelemişti. İzleyicileri bu öğretiye "vahdet-i vücud" (varlığın birliği) adını verecekti. Bu öğreti panteizmle ("vahdet-i mevcud", var olanların birliği) karıştırılmamalıdır; İbnü'l-Arabî ve izleyicileri, Allah'ı var olan âlemden ibaret görmüyor, onun aşkınılığını kabul ediyorlardı. İlahi hakikate ulaşmanın yolu olarak duyular ve akli reddetmemekle birlikte bunları yetersiz görüyor, görünürler âlemiyle sınırlı kalmayıp hakikat âlemini bilmek için duyu ve akıl üstü bir biliş olan "keşf"e güveniyorlardı.

İbnü'l-Arabî, *Sırru'l-Esrâr*'la ilgili kendisine sorulan bir soruya yanıt olarak, rivayete göre İşbiliyye yakınlarındaki Mevrur (gün. Morón de la Frontera) kasabasında bulunduğu bir dönemde dört gün içinde ilk eserlerinden biri olan

83 İbn Rüşt, *Siyasete Dair Temel Bilgiler*, §182b.

84 Türker, "İslam Düşüncesinin Soyut Nefs Teorisiyle İmtihanı", s. 52-53.

et-Tedbirat-ül-İlahiyye'yi yazmıştı. Bu kitapta *Sırru'l-Esrâr*'ın düşündürdüklerinden hareketle kendi siyasal görüşlerini (elbette tasavvufi-metafizik bir çerçeveden) özetliyordu.⁸⁵ İnsan, mülk ve varlık olmak üzere üç temel birim üzerinden bir inceleme yapıyor ve her üç alanı da katı bir yöneten-yönetilen hiyerarşisine tabi tutuyordu: Toplumsal tabakalaşmayı evrene ve bireye yansıtıyor, hükümdarın "mülk" içindeki iktidarını Allah'ın "büyük âlem" (evren), ruhun "küçük âlem" (insan) üzerindeki iktidarıyla karşılaştırıyor, böylece Tanrı'ya hükümdar, hükümdara da Tanrı vasıfları yüklüyordu. Toplumsal varlık, doğal varlık ve doğaüstü alan arasında bir örtüşme ilişkisi varsayıyordu, bu da toplumsal varlık içindeki iktidar unsurlarının yine toplum içindeki neden-sonuç ilişkileriyle oluştuğu gerçeğinin unutulmasına yol açıyordu. Bu açıdan, İbnü'l-Arabî, insanlar arası yönetim ile ilahi yönetim arasında keskin bir ayrım yapan İbn Bâcce'den tamamen farklı bir görüşe sahipti.

Gördüğümüz gibi, İbnü'l-Arabî'ye göre yöneticinin konumu Allah'ın "büyük âlem"i yöneten konumuyla kıyaslanabilirdi. Yine de bu durum, yöneticinin sorgulanmaması gerektiği anlamına gelmiyordu, aksine, görevin ilahiliği yöneticiye büyük bir sorumluluk yüklüyordu. O, padişahın adil olması, vergi toplarken keyfi davranmaması gerektiği gibi konuların üzerinde özellikle duruyor, zulüm edenlerin cezalandırılması gerektiğini söylemekten çekinmiyordu.⁸⁶ İmametın şartlarını sayarken Şâfiî'ye atfedilen *Fıkhu'l-Ekber*'de de yer alan onlu listeyi benimsemişti: Yaradılıştan gelen altı şart (bülüğa ermek, akıl sahibi olmak, özgür olmak, erkek olmak, Kureyş'ten olmak, iştme-görme organları sağlam olmak) ve sonradan kazanılan dört şart (kurtarmak-yardım etmek, ehil olmak, ilim sahibi olmak, günahıtan korkmak) sıralıyordu.⁸⁷

İbnü'l-Arabî, *et-Tedbirat*'ı yazdıktan kısa bir süre sonra Batı'ya doğru yola çıkacak ve uzun yıllar boyunca İslam dünyasının çeşitli bölgelerinde dolaşacaktı. İlahi bir ilhamla yazdığını söylediği devasa eseri *Fütûhat-ı Mekkiyye*'nin pek çok yerinde siyasete dair konulara yer verecekti. Sonraki nesillerce "vahdet-i vücud" adıyla anılacak olan öğretiyi esas olarak XIII. yüzyılın başında yazdığı çok sayıda eserde geliştirmişti.

Kurtubalı Yahudi filozof Musa İbn Meymun (Maimonides) ise, İbn Rüşd'ün bir diğer dönemdaşıydı. O, Fârâbî'nin Meşşai geleneğini yaşatmış, Tevrat ve gelenek kökenli Yahudi kurallarını Platon, Aristoteles ve Fârâbî'nin eserleri üzerinden rasyonalist bir perspektiften yeniden yorumlamıştı. Yahudi kutsal metinlerinin rasyonalist bir yorumunu yapıyordu. Önceki Meşşai filozoflar

85 İki eser arasında bir karşılaştırma için bkz. Zeliha Özteleş, *Sırru'l-Esrâr ve Tedbirât-ı İlahiyye: Bir Karşılaştırma*, İstanbul: Litera Yayıncılık, 2018.

86 Muhyiddin İbnü'l-Arabî, *Tasavvuf Yolu: Ettedbirât-ı İlahiye [Islâh-el Memleke-til İnsaniye]*, çev. Selahaddin Alpay, İstanbul: Sümer Kitabevi, 1973, bl. I, s. 55, ayrıca bkz. bl. X vd., s. 167 vd.

87 İbnü'l-Arabî, *Tasavvuf Yolu*, bl. IV, s. 81-86. Krş. [Pseudo-]Şâfiî, *el-Fıkhu'l-Ekber fi İlmi Usûli'd-Din*, çev. Hamdi Gündoğar, İstanbul: Beyan Yayınları, 2016, s. 151-155.

gibi onun düşüncesinin de temelinde bir entelektüel elitizm vardı: Az sayıda insanın yeterli akıl kapasitesine sahip olduğuna inanıyor, üstelik Fârâbî gibi önceki dönem Meşşailerinden farklı olarak bu entelektüel eşitsizliğin biyolojik temelleri olduğunu da düşünmüyor, üst düzey akıl sahibi olmayı Tanrı'nın bir armağanı olarak görüyordu.⁸⁸ Ona göre Musa filozofların en önemlilerindendi; insani mükemmeliyete, tekâmüle ulaşabilmiş bir yasa koyucuydu. Yeni dönemlerde de yasa koyucular peygamberlik vasıflarıyla filozofluğu bir araya getirmeliydi. Siyasal kararlar insani kurumlarla alınsa da her zaman tanrısal yasaya tabi olmalıydı.⁸⁹



Endülüs'te XI.-XII. yüzyıllardaki felsefi canlanmanın başlıca özelliği, bu dönemin filozoflarının çoğunun somut gerçeklikten yola çıkan ya da en azından onu dikkate almayı mümkün kılan bir çerçeve sunmayı başarmasıdır. İbn Bâcce'nin Meşşai felsefe yorumu, ideal kent üzerine spekülâtif bir teoriden ziyade ideal kentin olanaksızlığı üzerine bir düşünme çabası olarak görülebilir. İbn Rüşd'ün Meşşai felsefeye getirdiği yeni soluk da onun önceki İslam filozoflarından farklı olarak somut-tarihsel gelişmeleri soyut teorilerle birleştirmesini mümkün kılmıştır.

3. Büyük Sentezler Dönemi ve Moğol Akınları (1150-1300)

Pek çok kitapta, İbn Rüşd'ün ölümüyle İslam dünyasında felsefenin sona erdiği yazılır. Ancak XII. yüzyılın sonlarında ve XIII. yüzyılda felsefe tartışmalarının canlılığı ile tasavvuf, felsefe ve kelam gibi dallar arasında kurulan ilişkilerin yoğunluğu bu tespitin yanlışlığını ortaya koyar. Dönemin düşünürleri yeni sorunlara (özellikle de 1220'lerden itibaren giderek etkili olan ve 1250'lerde doruk noktasına ulaşan Moğol yayılmasının getirdiği sarsıntıya) ilişkin sorular sorarken aşına oldukları düşünce geleneklerine başvuruyorlardı; yepyeni bir düşünce sistemi kurmak için yeterli olanakları belki yoktu, ancak çoğunlukla farklı gelenekler arasında köprüler kurarak egemen sınıf ideolojisini yeniden üretiyorlardı.

a. Disiplinlerarası Yakınlaşmalar

XII. yüzyılın Hindistan'nda Müslüman sultanlıklar giderek etkilerini artırıyordu. Günümüz Afganistan, Tacikistan ve Doğu İran topraklarında kurulmuş olan Gurlular Sultanlığı, 1100'lerde Hindistan'a doğru yayılmış,

⁸⁸ Gad Freudenthal, "The Biological Foundations of Intellectual Elitism: Maimonides vs. Al-Fârâbî", *Scintilla, Curitiba*, 16(1), 11-45.

⁸⁹ Haim Kreisel, "Maimonides' Political Philosophy", (haz.) Kenneth Seeskin, *The Cambridge Companion to Maimonides*, Cambridge: Cambridge University Press, 2005, s. 193-220.

1206'daysa Gurlu Hanedanının bir grup Türk askeri (*leşker-i Türk*) tarafından yıkılmasıyla Delhi Sultanlığı kurulmuştu. Kutb Minar gibi mimari şaheserler XII. yüzyılın sonu-XIII. yüzyılın başında inşa edilmişti. Sultanlık, Moğol istilalarından etkilenmemiş; yönetici sınıflar görece istikrarlı bir şekilde yönetim uygulayabilmişti. Önceki dönemlerin Hint Müslüman sultanlıklarından farklı olarak Delhi Sultanlığı haraççı-iktacı bir örgütlenme yoluyla merkezî iktidarı güçlendirmeyi başarmıştı.⁹⁰

Delhi Sultanlığı'nın egemen sınıf blokunun içinde, yönetici sınıfın yanı sıra İslam siyasal düşünce geleneklerine aşina olan âlimler de bulunuyordu. Soyağacı uzmanı Fahreddin Mübarek Şah (Fahr-i Müdebber), Kutbeddin Aybek döneminde yazdığı *Şecere-i Ensâb-ı Mübârek Şâh*'ın (1206 c.) başlarında âlimlerin, özellikle de fakihlerin öneminden bahsediyordu. En iyi yöneticiler, şeriatı bilen âlimleri ziyaret edenlerdi. Âlimlerin hükümdarların ziyaretine gitmemesi gerekiyordu; hükümdarların onları ziyaret etmeleri uygundu. Peygamber'in sözlerine atıfla hükümdarlara "Habeş köleleri olsalar bile" itaat edilmesi gerektiğini söyleyerek,⁹¹ Gurluların hizmetinde bir köle (*memluk*) olan ilk Delhi Sultanı Kutbeddin Aybek'in iktidarını meşrulaştırmıştı. Aynı yazar, Sultan İltutmış'a (h. 1211-1236) ithaf ettiği *Âdâbü'l-harb ve ş-şecâ'a (Âdâbü'l-mülûk ve kifâyetü'l-memlûk)* kitabında Gazneli Devleti'nin siyasal ve idari sistemini tarif etmeye özel bir önem verecekti.⁹² Bu dönemlerde yazılan diğer metinlere baktığımızda Gazneli Mahmut ve Sencer'in saraylarının merkezîyetçi ve bütünlük bir iktidar idealini temsil ettiğini görüyoruz. Delhi Sultanlığı'nda 1230'ların ortasından itibaren bu bütünlük yönetici sınıf ideali sarsılmaya başlayacak, sultanlığın emirleri zamanla kendi bölgelerinde yerel güç toplayacaktı.⁹³ Daha önceki pek çok örnekte olduğu gibi bu örnekte de merkezîyetçi haraççı-iktacı devlet yerini hızla bir tür feodalleşmeye bırakmıştı.

Delhi Sultanlığı'ndan batıya, Büyük Selçuklu topraklarına doğru ilerleyelim. Gazzâlî, Büyük Selçuklu Sultanlığı'nın yükselişine tanıklık etmişti. Ancak egemen sınıflar açısından "parlak" olan bu dönemde sınıf çatışmalarının yaşandığını, İsmaili isyanlarının da alt sınıf hareketinin bir dışavurumu olduğunu görmüştük. XII. yüzyılın ortalarında Oğuz isyanları Selçuklu Devleti'ni sarsmıştı. Selçuklu Hanedanının kuruluşunda büyük rol oynayan

90 İrfan Habib, "Formation of the Sultanate Ruling Class of the Thirteenth Century", (haz.) İrfan Habib, *Medieval India 1: Researches in the History of India, 1200-1750*, New Delhi: Oxford University Press, 1999, s. 1.

91 Fahreddin Mübarek Şah, "Obedience to the Sultan is Commanded by God", (haz.) Ainslie T. Embree, *Sources of Indian Tradition: Volume One: From the Beginning to 1800*, New Delhi: Penguin Books, 1992, s. 412.

92 İktidar Husain Siddiqui, *Delhi Sultanate: Urbanization and Social Change*, New Delhi: Viva, 2016, s. 14.

93 Habib, "Formation of the Sultanate Ruling Class of the Thirteenth Century", s. 15 vd.

Oğuz boylarının önemli bir kısmı, devletin kurulmasını takiben devletsiz yapılarını sürdürmüştü. Hem Selçuklulara hem de tebaası oldukları başka hanedanlara karşı başlattıkları tüm isyanlara rağmen Oğuzların yeni bir devlet kurmamış olmaları dikkate değerdir.⁹⁴

Selçuklu Sultanlığı'nın 1153'teki Oğuz isyanı gibi çeşitli nedenlerle gücünü yitirdiği bir dönemde, XII. yüzyılın ikinci yarısında yaşayan Fahreddin er-Râzî, tıpkı Gazzâlî gibi bir Eş'arî kelimci ve Şâfiî fakihti. Gazzâlî'nin İbn Sînâ başta olmak üzere Meşşai filozoflara eleştiriler yöneltirken kelimâ felsefeliştirdiğini görmüştük; Fahreddin er-Râzî bu açıdan Gazzâlî'yi izlemekle beraber İbn Sînâ'nın kimi düşüncelerini de sahipleniyor, kelimâ ve felsefeyi birbirine eklemliyordu.⁹⁵ Üstelik kimi görüşleri Mutezile'ye de çok uzak değildi. Orta Asya kentlerinde uzun seyahatler yapmış, dönemin sultanlarının desteğini almıştı. Siyaset üzerine görüşleri çoğunlukla Gazzâlî'nin düşüncelerinin tekrarı niteliğindeydi. Farsça yazıp Harezmşah sultanı Tekeşe takdim ettiği *Câmi'u'l-'ulûm*'da (1186-1189) pek çok bilgi dalının yanı sıra "İlm-i Siyaset"ten de söz ediyordu. Bu ilim dalını insanın temel ihtiyaçlarına yanıt veren bilgi dalları arasında sayarken ve yöneticiden "halifetullah" olarak bahsederken⁹⁶ Gazzâlî'yi (özellikle de erken dönem eserlerini) takip ediyordu. Hem kelimâ üzerine temel çalışmalarından olan *Meâlimu Usûli'ddin*'in, hem de felsefe ve kelimâ konularını genel olarak ele aldığı *el-Muhassal*'ın (1189-1194) sonunda imamet konusuna değinmiş, imam tayinindeki amacın insanların zararının önlenmesi olduğunu yazmış, ancak bunu yaparken imameti aklen vacip gören Şii'lere karşı çıkmış, imameti icma ile vacip gören, icmayıysa nakli/şeri bir delil olarak değerlendiren Eş'arîlerin görüşlerinde temellendirmişti.⁹⁷ Böylece imameti aklen temellendirmenin kapısını aralayan Gazzâlî yöneliminden vazgeçip icmayı imametinin temeli olarak gören klasik Eş'arî görüşe dönmüş oluyordu. Son dönem eserlerinde insana dair kötümser görüşler belirginleşmişti: *Risâletu Zemmi'l-Lezzâti'd-dünyâ*'da (1208, *Dünya Hazırlarının Yerilmesi Risalesi*), insanların kötü özelliklerinin baskınlığından hareketle, iyi ve adil bir yönetimin neredeyse olanaksız olduğunu öne sürmüştü: İnsan mutluluğunu gerçekleştirmeyi hedefleyen Fârâbî gibi düşünürlerin aksine o, tekinsiz insan topluluğunda gerekirse zor kullanarak düzen tesis eden yöneticilerin ge-

94 Ahmet Ateş, *Türkmen Anarşizmi: Bir Mekansızlığın Tarihi*, İstanbul: Başibozuk Yayınları, 2021, s. 6.

95 Mustakim Arıcı, "İslâm Düşüncesinde Fahreddin er-Râzî Ekolü", (haz.) Ömer Türker ve Osman Demir, *İslâm Düşüncesinin Dönüşüm Çağında Fahreddin er-Râzî*, İstanbul: ISAM, 2013, s. 167, 172.

96 Fahreddin er-Râzî, "Fahreddin er-Râzî'nin *Câmi'ul-'ulûm* Adlı Eserinde Siyaset İlmi", çev. Sadi Yılmaz, *Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 11, 2018, 377-381.

97 Fahreddin er-Râzî, *İslâm İnancının Ana Konuları: Meâlimu Usûli'd-Din*, çev. Nâdm Macit, Erzurum: İhtar Yayınları, 1996, s. 129; *Ana Meseleleriyle Kelâm ve Felsefe: el-Muhassal*, çev. Eşref Altaş, İstanbul: Klasik Yayınları, 2019, s. 218.

rekliliğine dikkat çekiyordu.⁹⁸ Fahreddin er-Râzî'nin eserleri sonraki nesillerin Sünni âlimlerini büyük ölçüde etkileyecekti.

Fahreddin er-Râzî'nin dönemdaşı olan Şehâbeddin es-Sühreverdî el-Maktûl, İbn Sînâ'nın Meşşailiği ve tasavvuf arasında bir bağlantı kurarak İshrakiyye adı verilen akımın öncüsü olmuştu. Onun düşüncesinin temelinde entelektüel elitist bir tutum vardı: *Hikmetü'l-İşrak*'ın (1186, *Aydınlanma Felsefesi*) giriş bölümünde ruhaniyete ve araştırmaya dalan bilginlerin başkanlık hakkı bulunduğunu yazmıştı. Onlar olmazsa ruhaniyete dalıp orta derecede araştırma yapanlar, bunların da bulunmadığı durumlarda ruhaniyete dalıp araştırma yapmayanlar Allah'ın halifesiydi.⁹⁹ Her durumda, yönetenlerin ruhaniyete dalması temel ölçüttü: Ruhani bir yönetimin olmadığı durumlarda karanlık egemendi.

Sühreverdî'nin bu temel eserini yazdığı sıralarda genç bir Abbasi halifesi, Nâsır Lidinallâh (h. 1180-1225), Büveyhi ve Selçuklu dönemlerinde sembolik hale gelen hilafet makamını yeniden siyasal iktidar odağı haline getirmek için hamlelerde bulunuyordu. Daha önce Me'mûn'un da yapmış olduğu gibi hilafeti hem siyasal hem de dinî konularda başlıca yetkili merci haline getirmeye çalışırken ideolojik desteği Şehâbeddin es-Sühreverdî'den almıştı. Toplumsal desteğiniye Bağdat gibi kentlerde IX. yüzyılın başlarından beri önemini koruyan zanaatkâr radikalizminden, diğer bir ifadeyle fütüvvet hareketinden alıyordu. Nâsır, bu hareketle özel bir bağlantı kurarak bir bakıma onu ehliştirmeye, yüzyıllardır politik-toplumsal eleştiriler ortaya koyan fütüvvet topluluklarının radikalizmini kırmaya çalışmıştır.¹⁰⁰ Şehâbeddin es-Sühreverdî, halife ile fütüvvet arasındaki bağlantının kurulmasını sağlamış olmalıdır; o, zanaatkârlar üzerinde etki sahibiydi ve fütüvvet üzerine bir risale yazıp fütüvvete dahil olanların özelliklerini sıralamıştı.¹⁰¹ Ancak onun halifeye verdiği desteğin kayıtsız şartsız bir destek olmadığını gösteren ipuçları da vardır: O, fütüvvet hanegâhlarının hükümdarlardan ödeme almaması gerektiğini yazarak belki de Nâsır Lidinallâh'ın fütüvvet hareketine ve genel olarak zanaatkârlara müdahalesini engelleme amacındaydı.¹⁰²

98 Ayman Shihadeh, *Fahreddin er-Râzî'nin Gayeci Ahlakı*, çev. Selime Çınar ve Kübra Şenel, İstanbul: İLEM Kitaplığı, 2016, s. 166-177.

99 Şehâbeddin es-Sühreverdî, *Hikmetü'l-İşrak: İşrak Felsefesi (Çeviri-Tıpkıbasım)*, çev. Eyüp Bekiryaıcı ve Üsmetullah Sami, İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2015, 4a.

100 Abdulazîz Dürî, *İslâm İktisat Tarihine Giriş*, çev. Sabri Orman, İstanbul: İnsan Yayınları, 2014, s. 85.

101 Şehâbeddin es-Sühreverdî, "Translation of Suhrawardi's *Kitab fî'l-futuwwat*", Lloyd Ridgeon, *Jawanmardi: A Sufi Code of Honour*, Edinburgh: Edinburgh University Press, 2011, s. 42-95.

102 Lloyd Ridgeon, *Jawanmardi: A Sufi Code of Honour*, Edinburgh: Edinburgh University Press, 2011, s. 27.

*b. Anadolu Selçuklu Sultanlığı:
Egemen Sınıf Tasavvufu ve Halk Tasavvufu*

Tasavvuf XIII. yüzyıl boyunca çarpıcı biçimde yayılmıştı. Bunu kurumsal dinî yapıların dönemin entelektüellerini tatmin etmemesiyle ve Tanrı'yla doğrudan bağlantıya geçme isteğiyle açıklayabiliriz. Moğol akınları döneminde siyasal iktidar odaklarının zayıflaması ya da yok olması grup aidiyetini güçlendirmiş, böylece meslek örgütleri, tarikatlar ya da bu ikisini birleştiren akımlar önem kazanmıştır.¹⁰³ Bağdat'ta halife Nâsır Lidinallâh'ın desteklediği, bu sayede meşruiyeti de güçlenmiş olan fütüvvet hareketi ve Sühreverdiyye tarikatının Anadolu ve İran topraklarında etkili olması da tasavvufa yönelişi kolaylaştırmıştır. Örneğin Bağdat'ta fütüvvet teşkilatına katılan Horasanlı debbağ (deri tabakçısı) ve sufi Ahî Evran, 1205 civarında Anadolu topraklarına yerleşmiş, fütüvvet teşkilatından ilhamla Kayseri'de Ahilik teşkilatını kurmuştu. Ahilerle eşzamanlı faaliyet gösterdiği kaydedilen "Bacıyan-ı Rum" adlı kadın teşkilatının toplumsal tabanına dair bilgimiz yoktur, ancak sonraki yüzyılda tiftik eğirme işlerinde kadınların çalıştığını ve evlerde dokuma tezgâhlarının bulunduğunu göz önünde bulundurarak¹⁰⁴ Bacıyan'ın kentli emekçi kadınlardan oluştuğunu varsayabiliriz. Bu ve benzeri teşkilatların Anadolu'da göçebelikten yerleşik hayata geçmeye başlayan, mülkiyete ve toplumsal cinsiyete dayalı hiyerarşilerin görece muğlak olduğu kentli topluluklarda yaygınlaştığını tahmin edebiliriz.

Her zaman olduğu gibi bu dönemde de tasavvuf bir isyan ideolojisine (en azından zorba hükümdarlığın eleştirisine) dönüşebildiği gibi yönetici sınıfların doğrudan desteğini de alabiliyordu. Selçuklu sultanı İzzeddin Keykâvus (h. 1211-1220), İbnü'l-Arabî'yi desteklemiş ve ondan fikirler almıştı; İbnü'l-Arabî ona Hristiyanlara karşı hoşgörülü olmaması yönünde tavsiye vermişti.¹⁰⁵ Alâeddin Keykubad (h. 1220-1237), mezhepler arası çatışmalarda orta yol bulmayı denemiş,¹⁰⁶ aynı zamanda mutasavvıflarla da iyi ilişkiler kurmuştu. Bu dönemlerde Bağdat'tan Anadolu'ya gelip yerleşen âlim ve sufileri himayesi altına almıştı. Ahî Evran'la da iyi ilişkiler kurmuş, onu Konya'ya davet etmişti, bu şekilde zanaatkârlar (özellikle de ücretli işçiler) üzerinde bir hegemonya kurması da mümkün olmuştu.¹⁰⁷

103 Rıza Yıldırım, "From Naserian Courtly-Fotovvat to Akhi-Fotovvat: Transformation of the Fotovvat Doctrine and Communalism in Late Medieval Anatolia", (haz.) Lloyd Ridgeon, *Javanmardi: The Ethics and Practice of Persianate Perfection*, London: Gingko Library, 2018, s. 68.

104 Mehmet Ali Hacıgökmen, "Ankara Ahilerinin Ticarî Faaliyetleri ve Bacıyan-ı Rûm Hakkında Bir Araştırma", *OTAM Ankara Üniversitesi Osmanlı Tarihi Araştırma ve Uygulama Merkezi Dergisi*, 18, 2005, s. 190.

105 Vladimir Aleksandroviç Gordlevskiy, *Küçük Asya'da Selçuklular*, çev. Abdülkadir İnan, Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2015, s. 273.

106 Gordlevskiy, *Küçük Asya'da Selçuklular*, s. 272.

107 Halil İncalcık, *Devlet-i Âliyye: Osmanlı İmparatorluğu Üzerine Araştırmalar - I: Klasik Dönem (1302-1606): Siyasal-Kurumsal ve Ekonomik Gelişim*, İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2009, s. 35.

Ailesinin pek çok üyesini Moğol akınları sırasında kaybeden Kübrevî şeyhi Necmeddin-i Dâye'nin Sivas'ta Alâeddin Keykubad'a sunduğu *Mirsâdü'l-ibâd* (1223), pek çok konunun yanında sultanı Allah'ın yeryüzündeki gölgesi olarak nitelediği ve buna uygun üstün görevler yüklediği satırlar da içeriyordu. Kitabın beşinci bölümünde siyaseti toplumsal sınıfların "Allah'a doğru seyr u sülûku" olarak değerlendirmişti. Sınıfların (ehl-i kalem, ulema, zenginler, çiftçiler, ticaret erbabı ve zanaatkârlar) doğrudan Allah'la bağlantısı vardı, aynı zamanda sultan da bunların Allah'la bağlantısını sağlıyordu.¹⁰⁸ Bütün bunlar sultanın Allah adına sınırsız bir yetki kullanabileceği anlamına gelmiyordu, aksine bu görevleri ona belirli sınırlar içinde hareket etme yükümlülüğü de veriyordu, örneğin sultan adaletten hiçbir durumda uzaklaşmamalıydı. Elbette, Anadolu Selçuklu egemen sınıfının ideolojik ufku tasavvufia sınırlı değildi ve saray erbabına yönelik nasihatnameler de kaleme alınıyordu; örneğin Ahmed b. Sa'd b. Mehdî b. Abdî's-samed el-Usmânî'nin yine Alâeddin Keykubad'a sunduğu *Kitâbu'l-letâîfî'l-'alâiyye fî'l-fedâilî's-seniyye* (1227), adalet kavramını merkeze alan önceki dönem nasihatnamelerini hatırlatan bir eserdir. Sirâceddin el-Urmevî'nin Konya'da II. İzzeddin Keykâvus'a sunduğu *Letâîfü'l-hikme* (1257 c.) kitabıysa Meşşai düşüncenin "pratik felsefe" anlayışı üzerinden ahlak, ev idaresi ve siyasete dair fikirler içerir; Urmevî burada Yaradan'ı taklit ederek yöneten yöneticileri över.¹⁰⁹

Saraya yakın olan bu âlimler düzen içinde yöneten bir sultanı yüceltseler de, XIII. yüzyılın ilk yarısında Anadolu, bu ideal düzenden son derece uzaktı. Her tabakanın kendi yerini bildiği durağan toplum, nasihatname yazarlarının ve genel olarak da egemen sınıfın arzusu olabilirdi, ancak gerçekte XIII. yüzyılın ilk yarısında Anadolu, Moğol akınlarının tetiklediği göç hareketleriyle ve köylü isyanlarıyla son derece dinamik ve çatışmalı bir toplum durumundaydı. Baba İlyas ve Baba İshak'ın ayrı ayrı önderlik ettiği yoksul halk, Babai isyanı (1236-1239) olarak bilinen büyük köylü isyanını gerçekleştirmişti. Bu isyandaki fikirler konusunda ayrıntılı bilgiye sahip değiliz, ancak isyanın güçlü bir mesihanik karakter taşıdığını biliyoruz.¹¹⁰ Baba İlyas'ın Alâeddin Keykubad'la yakın ilişki kurmaya çalıştığını anlıyoruz, ancak bu gibi girişimlerin sonuç vermemesine de bağlı olarak siyasal iktidarı ele geçirmeyi de bir hedef olarak belirlediğini, bunu da adaletçi ve eşitlikçi bir düzene geçişin ilk adımı ola-

108 Necmeddin-i Dâye, *Sûfî Diliyle Siyaset: İrşadü'l-Mürîd ile'l-Murad fî tercemeti Mirsâdü'l-ibâd*, çev. Kâsım b. Mahmûd Karahisârî, (haz.) Özgür Kavak, İstanbul: Klasik Yayınları, [1223] 2010. Özkan Öztürk, *Siyaset ve Tasavvuf: Osmanlı Siyasi Düşüncesinde Tasavvufun Tezahürleri*, İstanbul: Dergâh Yayınları, 2015, s. 32.

109 M. Cüneyt Kaya, "Bir 'Filozof' Olarak Sirâceddin el-Urmevî (ö. 682/1283): *Letâîfü'l-hikme* Bağlamında Bir Tahlil Denemesi", *Divân: Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi*, 17(33), 2012, s. 43-44. Mikail Bayram *Letâîfü'l-hikme*'nin Ahî Evran'ın eseri olduğunu iddia etse de bu tezi literatürde çoğunlukla kabul görmemektedir.

110 Ahmet Yaşar Ocak, *Babailer İsyanı: Aleviliğin Tarihsel Altyapısı Yahut Anadolu'da İslâm-Türk Heretodoksinin Teşekkülü*, İstanbul: Dergâh Yayınları, [1980] 2011, s. 145.

rak gördüğünü tahmin ediyoruz.¹¹¹ En azından üç bin isyancıya önderlik ettiği tahmin edilen Baba İshak'ınsa ganimet ve servette ortaklık çağrıları yaptığına dair kayıtlar vardır ve sarayla bir ittifak kurma çabasına da girmediği anlaşılmaktadır.¹¹² İsyanın bastırılmasını takiben Babailerin bir kısmı Hacı Bektâş-ı Velî'nin çevresinde toplanacaktı: Bu isyancılar, devletsiz Türkmen toplumunda gelişen Bektaşiliği benimsemekte pek zorlanmamıştı.¹¹³

c. İlhanlılar ve Nasîrüddin Tûsî

XIII. yüzyılın ortalarında Müslüman sultanlıklar, batıdan Haçlı akınları, doğudansa Moğol akınlarıyla zayıflıyordu. Mısır, Doğu Akdeniz ve Kuzey Mezopotamya'da hüküm süren Eyyubi Sultanlığı'nın köle kökenli (*mamluk*) askerleri isyan etmiş, Eyyubi Hanedanı 1250'de yerini Mamluk Sultanlığı'na bırakmıştı. İran'da ve Orta Asya'nın batısında hüküm süren Harezmşahlar Devleti'ye zamanla Moğol akınları karşısında yenik düşmüştü. Abbasi halifelerinin denetimi altındaki Bağdat 1258'de Moğol işgaline uğramış, böylece Güney Mezopotamya toprakları da İlhanlıların egemenliği altına girmişti. Emevi döneminde gelişip hilafetin resmî ideolojisi olarak da kabul edilen cebri düşünce, Moğol akınları döneminde canlanmıştı.¹¹⁴ Müslüman bilginler, eski kentlerde büyük tahribat bırakan, üstelik Müslüman ya da "ehl-i kitap" da olmayan Moğolların eseri olan bu büyük dönüşümü toplumun ve siyasetin içsel dinamikleriyle değil, Tanrı'nın iradesiyle açıklamaya başlamışlardı.

Moğol akınları, pek çok Orta Asyalı âlimin 1220'li ve 1230'lu yıllarda batıya, Anadolu'ya göçmesine neden olmuştu. Belhli bir ulema ailesine mensup olan Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî bunların arasındaydı. Onun adı sık sık hoşgörüyle anılır, ancak unutmamalıyız ki "Hâkim sınıf tarikatları, en aydınlanmacı, en hoşgörüye dayalı türden olsalar da, son tahlilde bunların işlevi, var olan düzenin devamını sağlamaktır".¹¹⁵ Mevlânâ'da da Mevlevî tarikatında da egemen sınıf lehine düzen savunusunun iyi örneklerini görürüz. 1230'lardan itibaren Konya'da yaşayan, bu arada Babai isyanlarının bastırılmasında Anadolu Selçuklu Hanedanıyla işbirliği yapan,¹¹⁶ Ahî Evran'ın etkisini kırmaya çalışan¹¹⁷ Mevlânâ, *Mesnevî* gibi temel yapıtlarını 1260'lar civarında tamamlamış olmalıdır. O, insanı bütünüyle kadere tabi kılan cebri anlayışlara karşı

111 Ocak, *Babailer İsyanı*, s. 146-147.

112 Ernst Werner, *Büyük Bir Devletin Doğuşu: Osmanlılar (1300-1481): Osmanlı Feodalizminin Oluşum Süreci*, İstanbul: Yordam Kitap, 2014, s. 95.

113 Ahmet Ateş, *Türkmen Anarşizmi: Bir Mekansızlığın Tarihi*, İstanbul: Başbozok Yayınları, 2021, s. 188.

114 Ramazan Altıntaş, *Türk Kelâmcıları*, Konya-İstanbul: Çizgi Kitabevi, 2017, s. 169.

115 Sungur Savran, "İki Devrimin Hikâyesi: Nâzım, Bedreddin ve 1416 İhtilali", *Devrimci Marksizm*, 26, 2016, s. 138.

116 Cenâbî'ye atıfla Hammer, (akt.) Werner, *Büyük Bir Devletin Doğuşu: Osmanlılar*, s. 94.

117 Mikail Bayram, *Ahî Evran-Mevlânâ Mücadelesi*, Konya: Nüve Kültür Merkezi Yayınları, 2012, s. 199.

irade özgürlüğünü savunmuş, ancak bu iradenin sınırsız olmadığını da söylemişti.¹¹⁸ İslam nasihatname geleneğinin pek çok kavramı *Mesnevi*'nin beytlerine serpiştirilmiştir. Örneğin Mevlânâ, adaleti, "bir şeyi yerli yerine koymak", zulmüyse, "bir şeyi layık olmadığı yere koymak" olarak tanımlamıştı.¹¹⁹ Adil olmayan iktidarları eleştirmiş,¹²⁰ Peygamber Süleyman'ın ağzından, insanların zulüm görmemesi için Allah'ın iktidarı insanlara verdiğini söylemişti.¹²¹ Mevlânâ, yöneticilerle kurduğu iyi ilişkilerin de etkisiyle yaşadığı dönemden itibaren büyük bir çekim alanı oluşturacak, Anadolu'da tasavvufun gelişimine önemli bir etkiye bulunacaktı. Bu arada, İbnü'l-Arabî'nin izleyicilerinden biri (ve aynı zamanda üvey oğlu) olan, İbn Sinâ'dan da esinlenen mutasavvıf Sadreddin Konevi, Mevlânâ'yla aynı dönemlerde Konya'da yaşamıştı. İbnü'l-Arabî gibi o da sultanı Tanrı'yla kıyaslayarak üstün bir konuma yerleştirmişti.¹²² Onun yorumu da sonraki yüzyıllarda Anadolu'da özellikle egemen sınıf bloku içinde son derece etkili olacaktı.

Mevlânâ'nın iyi bir temsilcisi olduğu saray tasavvufunun yanında ezilen sınıfların tasavvuf yorumları da etkisini koruyordu. Babaileri etrafında topladığını gördüğümüz Hacı Bektâş-ı Velî'nin dünya saltanatına heves etmemeyi öğrettiğini biliyoruz. Ahî Evran da ömrünün sonlarında, muhtemelen 1260'larda Bektaşî olmuştu. Bu arada yalnızca Anadolu Selçuklu topraklarında değil, Bağdat gibi merkezlerde de halk tasavvufu önemli gelişmeler kaydediyordu. Sühreverdîye, Nâsır Lidinallâh'tan sonra da etkili olmaya devam etmişti; yüzyılın ikinci çeyreğinde bu kentte eğitim gören ve Sühreverdî'den etkilenen Sa'dî-i Şîrâzî, doğduğu kent olan Şîraz'a döndükten sonra yazdığı *Gülüstan*'da (1258), kısa öyküler üzerinden tasavvuf temelli öğütler vermişti, ancak onun bu eserinde Sühreverdî'nin elitist bakışından ziyade ezilen sınıflarla duygudaşlık kuran bir tavır egemendir. *Gülüstan*'daki öğütlerin ilk öbeği hükümdarların tabiatına dairdir.¹²³ Bu bölümün sonlarında yer alan kimi dizeler, açıkça onun da yönetilenlerden yana tavır alan nasihatname yazarları arasında olduğunu gösterir: "Padişahlar halkın korunması içindir; halk, padişaha boyun eğmek için değil. / Her ne kadar nimet onun devlet kudretiyle elde edilirse de, padişah, yoksulun koruyucusudur. Koyun çoban için değildir. Belki çoban onun hizmeti içindir."¹²⁴ Sa'dî-i Şîrâzî, sonraları *Nasihatü'l-*

118 Ramazan Altıntaş, *Türk Kelâmcıları*, Konya: Çizgi Kitabevi, 2017, s. 159, 162.

119 Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî, *Mesnevî: 3. Cilt: Beşinci ve Altıncı Defter*, çev. Adnan Karaismailoğlu, Konya: Konya Valiliği İl Kültür ve Turizm Müdürlüğü, 2008, VI.2596, V.1085-1090.

120 Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî, *Mesnevî: 3. Cilt: Beşinci ve Altıncı Defter*, VI.2775.

121 Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî, *Mesnevî: 2. Cilt: Üçüncü ve Dördüncü Defter*, çev. Adnan Karaismailoğlu, Konya: Konya Valiliği İl Kültür ve Turizm Müdürlüğü, 2008, III.4640.

122 Öztürk, *Siyaset ve Tasavvuf*, s. 55.

123 Sa'dî-i Şîrâzî, *Gülüstan*, çev. Hikmet İlaydın, İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, [1258] 1991, bl. 1, s. 21-78.

124 Sa'dî-i Şîrâzî, *Gülüstan*, bl. 1, XXVIII, s. 66.

Müluk adıyla bilinen kısa bir nasihatname ve İlhanlı hükümdarı Abaka Han için de bir başka kısa nasihatname kaleme alacaktı.¹²⁵ Tüm bu eserlerde hükümdarın halka zulmetmemesi gerektiğini sürekli olarak tekrarlamıştı.

İlhanlı hükümdarları şamandı ve 1295'e kadar İslam'a geçmeyeceklerdi. Ancak büyük çoğunluğu Müslüman olan bir tebaaya hükmediyorlar, yerel Müslüman güç sahipleriyle ve âlimlerle ilişki kuruyorlardı. İlk dönemlerinde Sünnilere mesafeli duruyorlar, çoğunlukla Şii'lere destek veriyorlardı. Muhakkık Hillî ve Nasîrüddin Tûsî (iki yüz yıl önce yaşamış olan Şeyh Ebû Ca'fer Tûsî'yle karıştırılmamalıdır), Moğol akınları döneminde yaşayan en önemli Şii âlimlerdir. Fıkıh alanındaki çalışmalarıyla bilinen Muhakkık Hillî, Ebû Ca'fer Tûsî'den farklı olarak imam dışındaki yöneticilerin de adil olabileceklerini düşünüyordu. Adil sultan tanımını Şii hükümdarlarla sınırlıyor, zalim (Şii olmayan) sultana en ufak yardımın haram olduğunu söylüyordu. Ancak, bir insanın, iyiyi emretme ve kötülükten alıkoymayı kendi yapamayıp zalim sultanın görevlisi olarak yapabiliyorsa bu görevi kabul edebileceğini de söylüyordu. Böylece, Şii olmayan İlhanlı hükümdarlarının hizmetine girmenin mümkün olduğunu dile getiriyordu. O, âlimlerin toplum ve siyaset için önemini önceki Şii âlimlere kıyasla çok daha açık şekilde belirtmişti.¹²⁶

Horasan'ın İmami Şii'lerinden Nasîrüddin Tûsî, Tus'ta doğmuş, Nişabur'da felsefe ve matematik, Musul'da matematik ve astronomi eğitimi görmüştü. Moğol işgali başlayınca İsmailî yönetici Nâsîrüddin Abdürrahîm b. Ebû Mansûr Muhteşem'in davetiyle Kûhistan'a sığınmış (1227), uzun yıllar boyunca İsmailî bir emirin yönetiminde burada, bir süreliğine de Alamut kalesinde yaşamıştı. Sonraları Alamut'ta zorla tutulduğunu iddia etse de bu pek inandırıcı değildir. Her durumda Alamut'taki büyük kütüphaneden iyi şekilde yararlandığını anlıyoruz.¹²⁷ Yönetime dair fikirlerine *Tecridü'l-i'tikâd* ve *Ahlâk-ı Nâsirî* kitaplarında rastlarız. İmamiye kelamının en önemli eserlerinden *Tecridü'l-i'tikâd*, kısa ve yoğun bir kitaptır. Nasîrüddin Tûsî burada Şii kelim geleneğini izleyerek imameti iman konuları arasında sayıyor ve bu konuya uzunca bir yer ayırıyordu. Düşünür imamı tayin edenin Allah olduğunu, on iki imamın imametinin "nass"la sabit olduğunu yazıyordu.¹²⁸ Kendi döneminin yöneticilerine dair ise herhangi bir değinide bulunmuyordu.

125 Sa'dî-i Şîrâzî, *Hükümdarlara Öğütler: Nasihatü'l müluk; Şeyh Sa'dî'nin Abaka Han'a Yazdığı Nasihatname; Takrirat-ı Selâse*, çev. Turgay Şafak, İstanbul: Büyüyenay Yayınları, 2016.

126 Hanîfî Şahin, *İlhanlılar Döneminde Şii'lik*, İstanbul: Ötügen Neşriyat, 2010, s. 266.

127 Farhad Daftary, *İsmaililer: Tarih ve Öğretileri*, çev. Erdal Toprak, Ankara: Doruk Yayınları, 2005, s. 571.

128 Nasîrüddin Tûsî, "Tecridü'l-i'tikâd'ın İmâmet Bölümünün Çevirisi", Muhammed Osman Doğan, *Tecridü'l-İtikâd Şârihlerinde İmâmet: İsfahânî ve Ali Kuşçu Örneği*, yayınlanmamış yüksek lisans tezi, İstanbul: İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi, 2018, 218-223. Ayrıca bkz. Bekir Topaloğlu, "Tecridü'l-i'tikâd", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, cilt: 40, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2011, s. 250-251.

Tecridü'l-i'tikâd tipik bir Şii kelim kitabıyken, Kûhistan'ın İsmaili yöneticisi Nâsirüddin Abdürrahîm b. Ebû Mansûr Muhteşem'e ithaf ettiği *Ahlâk-ı Nâsırî* (1235, gözden geçirilmesi Ocak 1264), Orta Asyalı Müslüman devletlerin yönetici sınıflarıyla organik bağları bulunan bir âlimin, bunalımlı zamanlarda bu yönetici sınıfların ihtiyacı olan teorik çerçeveyi ortaya koyduğu bir kitaptır. Yazar burada Şii referanslara başvurmamış, evrensel-rasyonalist bir perspektifle konuya yaklaşmıştı. Kitabın girişinde yazdıklarına bakılırsa, dönemin ahlaki çöküşü içindeki insanlara yol gösterici olması ümidiyle İbn Miskeveyh'in *Tehzibü'l-Ahlak*'ını Arapçadan Farsçaya çevirmeye başlamış, bu eserde bulunmayan ev idaresi ve siyaset felsefesi konularına dair yeni bölümler ekleyerek pratik felsefeyi (ameli hikmet) bütünsel olarak ele aldığı *Ahlâk-ı Nâsırî*'yi hazırlamıştı. Kitabın üç bölümünün başlığı, pratik felsefenin üç kısmına tekabül ediyordu: "Ahlakın Arındırılması" (*Tehzibü'l-Ahlak*), "Ev İdaresi" (*Tedbir-i Menazil*) ve "Kent Yönetimi" (*Siyaset-i Müddun*). Eserin girişinde, bunun evrensel doğrulara ilişkin bir kitap olduğunu, şartların değişmesine bağlı olarak yapılan düzenlemelerinse fıkıh ilminin konusu olduğunu söylemişti.¹²⁹ "Ahlakın Arındırılması" bölümü kitabın yaklaşık yarısını kaplıyordu ve İbn Miskeveyh'in aynı adlı kitabının genişletilmiş bir yeniden yazımıydı. İbn Sinâ'nın *er-Risale fi's Siyaseti'l Menziliyye*'sinin (*Aile Siyasetine Dair Risale*) bir uyarlaması olan¹³⁰ "Ev İdaresi" bölümünde, Tûsî, evlerin beş yapıtaşı olduğunu yazmıştı: baba, anne, çocuk, hizmetçi ve azık (mallar ve yiyecekler). Kitap "baba"lara yönelik olduğundan bu bölümün konusu da babanın diğer dört unsuru nasıl yönetmesi gerektiği idi; Tûsî, sırasıyla mal ve yiyeceklerin, karının, çocukların ve hizmetçilerin "yönetilmesi" hakkında öğütler sıralıyordu.¹³¹

Üçüncü bölümün konusu, kent (ya da devlet) yönetimi idi. Tûsî, insanın diğer canlı türlerinden üstün olmakla birlikte kendi başına var olamadığını, dolayısıyla başka insanların yardımına muhtaç olduğunu yazmış, böylece hem Platon'un *Politeia*'sındaki tamamlayıcılık anlayışını hem de Aristoteles'in doğası gereği politik ("medenî") olan insan anlayışını tekrarlıyordu. Zorba olanın herkesi kendine köle etmesi ve pek çok insanın birbirini mahvetmeye çalışması gibi tehlikelerden hareketle yönetimin gerekliliğini açıklamıştı: "Zorunlu olarak, bir idare türünün, [insanların] her birini hak ettiği bir konuma razı etmesi ve kendi hakkına ulaştırması, her birinin elini, (hukuku) çignemekten (taaddî) ve başkalarının haklarında tasarruftan kesmesi ve sorumlusu olduğu yardımlaşma işle-

129 Nasirüddin Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsırî*, çev. Anar Gafarov ve Zaur Şükürov, İstanbul: Litera Yayıncılık, 2017, s. 17.

130 Krş. İbn Sinâ, "Aile Siyasetine Dair Risale: er-Risale fi's Siyaseti'l Menziliyye", *Sosyo-Kültürel Değişme Sürecinde Türk Ailesi: Cilt III*, çev. Vecdi Akyüz, Ankara: T.C Başbakanlık Aile Araştırma Kurumu, 1992, s. 906-917.

131 *Ahlâk-ı Nâsırî*'nin toplumsal cinsiyet perspektifinden bir analizi için bkz. Zahra Ayubi, *Gendered Morality: Classical Islamic Ethics of the Self, Family, and Society*, 2019, s. 121 vd.

rinden bir işle meşgul etmesi gerekir. İşte bu idareye ‘yönetim’ (siyaset) denir”.¹³² Her devirde yasa koyucuya ihtiyaç yoktu ancak bir idareci gerekliydi.¹³³ Tûsî, bundan sonra insanların birleşiminin yapay ve doğal nitelikte olanlarından bahsetmişti: Adalet yapay birleşimin, sevgiyse doğal bir birleşimin gereği idi. Başka bir deyişle toplumsallaşmaya yol açan doğal unsur sevgiydi, hükümdar-tebaa ilişkisi de dahil olmak üzere toplum içindeki tüm ilişki biçimleri de sevgi zeminine oturmalıydı, ancak bunun bozulduğu ve zorbalığın baş gösterdiği durumlarda elbette yapay bir aradalığa, yani adalete ihtiyaç duyuluyordu.

Ahlâk-ı Nâsiri’nin üçüncü bölümünün üçüncü kısmı Fârâbî’nin görüşlerinin bir özetidir. Tûsî burada Fârâbî’yi izleyerek erdemli siyaset (imamet) ve noksan siyaset (zorakilik) arasında ayrım yapıyor, erdemli kentin halk tabakaları,¹³⁴ erdemli yöneticinin özellikleri,¹³⁵ erdemli olmayan devlet türleri (cahil, fasık ve sapkın devletler), cahil devletin altı türü¹³⁶ ve erdemli kentteki “ayrık otları” (*nevâbit*) gibi konularda Fârâbî’yi bazen kelimesi kelimesine, bazen de özetleyerek tekrarlıyordu. Sonraki kısımlardaysa yer yer Fârâbî’den esinlense de İslam nasihatname geleneği içinde değerlendirebileceğimiz fikirlerle yer veriyordu. Hükümdar yönetimini imamet ya da erdemli yönetim ve zorbalık veya eksik yönetim olmak üzere ikiye ayırmıştı. İyi hükümdarların sahip olması gereken yedi özellik saymıştı: soy, yüce gayretlilik, görüş sağlamlığı, erkeğe azim, sabır, zenginlik ve uygun yardımcılar.¹³⁷ Soyu ilk sırada saymasına rağmen bunun hepsinin arasında en önemsizi olduğunu da yazmıştı. Daha önce Fârâbî’yi takip ederek akıl yürütme pratiklerine göre beşe böldüğü topluluğu, bu sefer Sasanilerden İslam düşünürlerine devrolan aristokratik ideolojiyi tekrarlayarak mesleklerine göre dört kategoriye ayırmıştı. Kalem ehli, kılıç ehli, muamele ehli (bürokratlar, tüccarlar ve zanaatkârlar) ve ziraat ehli (çiftçiler) olmak üzere dört tabakadan bahsedip bunları sırasıyla su, ateş, hava ve toprakla özdeşleştirerek toplumsal tabakalaşmaya kozmik-doğal anlamlar atfedip onu eleştiriye kapatmıştı.¹³⁸ Adaletin ilk şartı bunların birbirine denk tutulması, ikincisiyse halkın iyilikseverlik-kötülükseverlik ölçütlerine göre tasnif edilip iyiliğin teşvik edilmesi, kötülüğün engellenmesidir. Üçüncü şartsa ortak yararların bütün bu tabakalar arasında eşitlik ve orantı gözetilecek şekilde paylaşılmasıdır.¹³⁹ Tûsî’nin savaş konusunda verdiği fikirler de nasihatname geleneğinin pragmatizminin izlerini taşır; örneğin o, savaşta

132 Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsiri*, III.1, s. 240.

133 Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsiri*, III.1, s. 242.

134 Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsiri*, III.3, s. 274-275. Krş. Fârâbî, “Füsûlü’l-medeni”, §53.

135 Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsiri*, III.3, s. 275. Krş. Fârâbî, *İdeal Devlet: El Medinetü’l-Fazıla*, V.15.3-4.

136 Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsiri*, III.3, s. 277-289. Krş. Fârâbî, *İdeal Devlet: El Medinetü’l-Fazıla*, V.15.17.

137 Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsiri*, III.4, s. 291-292.

138 Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsiri*, III.4, s. 295.

139 Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsiri*, III.4, s. 295-298.

kimi hileleri hoş görmekte, ancak hükümdarın savaş sırasında zorbalığa varacak davranışlarda bulunmaması gerektiğini de eklemektedir.¹⁴⁰ Tûsî, halkın uyması gereken kurallar konusunda İbnü'l-Mukaffa'ya çokça atıf yapmıştır.¹⁴¹

Nasîrüddin Tûsî'nin Alamut'ta yaşadığı sıralarda, 1256'da kale Moğol ordularınca kuşatılmıştı. Tûsî, kalenin Hülagü Han'a teslim edilmesi konusunda arabuluculuk yapmıştı. Sonraları Hülagü'nün hizmetine girmiş, onun için kurulan Meraga Gözlemevi'nde astronomi çalışmalarını yürütmüştü (yüzyıllar sonra aydaki kraterlerden birine Nasreddin adı verilecekti). Bu yeni dönemde *Ahlâk-ı Nâsırî*'yi gözden geçirmiş (Ocak 1264), Kûhistan ve Alamut'un Nizari İsmaili yöneticilerine yönelttiği övgüleri de kitaptan çıkarmıştı.¹⁴² Kitap sonraki dört yüz yıl boyunca İslam ahlak ve siyaset teorisinin temel referansı olacak, Celâleddin ed-Devvânî'nin (XV. yüzyıl, Akkoyunlu Devleti) ve Kınalızâde Ali Efendi'nin (XVI. yüzyıl, Osmanlı Devleti) pratik felsefe üzerine yazdıkları kitapların kaynağında yer alacaktı.

Burada son olarak, İlhanlı döneminde, Nasîrüddin Tûsî'yle aynı zamanda başka filozofların da faal olduklarını belirtelim. Bu filozoflardan İbn Kemmune'nin yaşamına dair elimizdeki bilgiler tartışmalıdır. Kimileri onun Yahudi olduğunu, kimileriye Yahudilikten İslam'a geçtiğini söylemektedir. Meşşai ve İsraki düşünce geleneklerinin sentezini yaptığı eserlerini 1250'lerin sonundan itibaren kaleme almıştır.¹⁴³ İlhanlı yönetici sınıfıyla iyi ilişkiler içinde olduğu da anlaşılmaktadır; Tûsî gibi o da yönetici sınıfa evrensel ahlaki ve siyasi çağrılarda bulunmuştur.¹⁴⁴

Sonuç

Müslüman yazarların XI. yüzyıldan itibaren siyaset üzerine yazdıkları eserlere genel olarak baktığımızda, düzensizlik korkusunun yaygın bir tema olduğunu görürüz. Bu dönemde, hükümdarın düzeni şeriat yoluyla sağlayabileceği fikri yaygındı. Sayıları artan savaşçı-aristokrat kökenli hanedanların ihtiyaçlarına yanıt vermek için çok sayıda nasihatname yazılıyordu; Nizâmülmülk'e atfedilen *Siyasetname* ve Gazzâlî'nin *Nasihatü'l-Müluk*'u böyle bir ihtiyacın sonucu olarak ortaya çıkmıştı. Fıkıh, kelam ve felsefe alanında eser veren kentli entelektüeller yine aristokrasinin iktidarına meşruiyet sağlıyorlardı. Mâverîdî gücünü yitirmekte olan Abbasi hilafetine, Cüveynî'ye güç

140 Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsırî*, III.4, s. 303-305.

141 Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsırî*, III.5, s. 306-313.

142 Abbas Ali Shamel, "Nasiruddin Tusi ve 13. Yüzyıldaki Sosyo-Politik Rolü", *Eskiye*, 35, 2017, s. 155. Celâleddin Humâ'î'nin *Ahlâk-ı Nâsırî*'nin ilk ve gözden geçirilmiş biçimleri arasında karşılaştırmayı yaptığı Farsça çalışmaya ulaşma olanağım olmadı.

143 Mustakim Arıcı, "İbn Kemmune'nin Ahlak ve Siyaset Düşüncesi", *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 24, 2011, s. 44-45.

144 Arıcı, "İbn Kemmune'nin Ahlak ve Siyaset Düşüncesi", s. 69.

kazanmakta olan Selçuklu Hanedanına fıkıh alanından bir meşruiyet zemini sağlıyordu. Şii fakih Muhakkık Hillî, Şii olmayan hükümdarların meşruiyetini kabul etmemekle birlikte Şiilerin bu hükümdarların emrinde yer alabilmesini mümkün görmüştü. Kimi durumlarda Müslüman âlimler iktidarı eleştirerek onu sınırlamanın olanaklarını tartışmışlardı. Cüveynî, fasık imama karşı isyan edilebileceğini yazmış, Gazzâlî, âlimlerin sultanla işbirliği yaptığı bir sistemi savunmuştu. İslam dünyasında XI. ve XII. yüzyıllarda ulema ile yönetici sınıf, egemen sınıf blokunun iyi ilişkiler içindeki parçalarıydı. Endülüs bu konuda bir istisna teşkil ediyordu: Egemen sınıfların çeşitli kanatları arasında mücadelenin yaşandığı Endülüs'te mutasavvıflar kimi dönemlerde eleştirel bir tavır takınabilmişlerdi, ancak, destekledikleri kesimler iktidar sahibi olunca bu eleştirelliliği bir kenara bırakabiliyorlardı. XIII. yüzyılda gerçekleşen Moğol akınlarıyla birlikte İslam dünyasının siyasal haritası yeniden çizilirken, tasavvuf, fıkıh ve kelam alanlarında tekrara dayalı ve yeni kurulan devletleri (İlhanlı ve Memluk devletlerini) destekleyen düşünceler ortaya koyulacaktı.

Kaynaklar

- Cüveynî, İmâmü'l-Haremeyn, *El-Ğıyasi*, çev. Abdullah Ünal, İstanbul: Mevsimler Kitap, 2016.
- Cüveynî, İmâmü'l-Haremeyn, *İnanç Esasları Kılavuzu: Kitâbü'l-İrşâd*, çev. Adnan Bülent Bağloğlu vd., Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2010.
- Fahreddin Mübarek Şah, "Obedience to the Sultan is Commanded by God", (haz.) Ainslie T. Embree, *Sources of Indian Tradition: Volume One: From the Beginning to 1800*, New Delhi: Penguin Books, 1992, 412.
- Gazzâlî, *Bâtınlığın İçyüzü (Fedaihu'l-Bâtıniyye/El-Mustazhiri)*, çev. Avni İlhan, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1993.
- Gazzâlî, *el-Münkızü mine'd-Dalâl: Dalâletten Çıkış Yolu*, çev. Osman Arpaçukuru, İstanbul: Beyan Yayınları, 2018.
- Gazzâlî, *İhyâü 'Ulûmi'd-Dîn Tercümesi: Cilt: 1 – Rub'u'l-İbâdât*, çev. Ahmed Serdaroğlu, İstanbul: Bedir Yayınları, 1974.
- Gazzâlî, *İhyâü 'Ulûmi'd-Dîn Tercümesi: Cilt: 2 – Rub'u'l-Âdât*, çev. Ahmed Serdaroğlu, İstanbul: Bedir Yayınları, 1975.
- Gazzâlî, *İlâhi Saadet (Mizânü'l-Amel)*, çev. Ömer Dönmez, (haz.) Mevlüt Karaca, İstanbul: Hisar Yayınevi, 2012.
- Gazzâlî, *İtikad'da Orta Yol (Al-Iktisâd fî al-i'tiqâd)*, çev. Kemal Işık, Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1971.
- Gazzâlî, *Kimyâ-yı Saadet: Cilt: I-II*, çev. Fârûk Meyân, İstanbul: Bedir Yayınları, 1972.
- Gazzâlî, *Nasihatü'l-mülûk: İmam-ı Gazzâlî'den Yönetim Sırları*, çev. İbrahim Doğu, İstanbul: Çelik Yayınevi, 2014.
- İbn Bâcce, *Tedbiru'l-Mütevahhid: Bireysel Yönetim Okumaları*, çev. Mevlüt Uyanık ve Aygün Akyol, Ankara: Elis Yayınları, 2017.
- İbn Rüşd, *Siyasete Dair Temel Bilgiler*, çev. Muharrem Hilmi Özev, İstanbul: Bordo Siyah Yayınları, 2018.

- İbn Sinâ, "Aile Siyasetine Dair Risale: er-Risale fi's Siyaseti'l Menziliyye", *Sosyo-Kültürel Değişme Sürecinde Türk Ailesi: Cilt III*, çev. Vecdi Akyüz, Ankara: T.C Başbakanlık Aile Araştırma Kurumu, 1992, s. 906-917.
- İbn Zafer, *Sülvânî'l-Mutâ' fi Udvânî'l-Etbâ': Devletin Ölümsüzlük İksiri*, çev. Kara Halilzade Mehmed Efendi, (haz.) Sadık Yazar, İstanbul: Büyüyenay Yayınları, 2014.
- İbnü'l-Arabî, Muhyiddin, *Tasavvuf Yolu: Ettedbirâtîl-İlahiye İslâh-el Memleke-til İnsaniye*, çev. Selahaddin Alpay, İstanbul: Sümer Kitabevi, 1973.
- Keykâvus, *Kabusnâme*, çev. Mercimek Ahmed, (haz.) Orhan Şefik Gökyay, İstanbul: Kabcacı Yayıncılık, [1085] 2007.
- el-Maarri, Ebû'l-Alâ, *El-Lüzûmiyyat*, (haz.) Mûsâ Cârullah Bigiyef, çev. Mehmet Mürşit Tekin, İstanbul: Endülüs Yayınları, 2019.
- Mevlânâ Celâleddin-i Rûmî, *Mesnevî: 2. Cilt: Üçüncü ve Dördüncü Defter*, çev. Adnan Karaismailoğlu, Konya: Konya Valiliği İl Kültür ve Turizm Müdürlüğü, 2008.
- Mevlânâ Celâleddin-i Rûmî, *Mesnevî: 3. Cilt: Beşinci ve Altıncı Defter*, çev. Adnan Karaismailoğlu, Konya: Konya Valiliği İl Kültür ve Turizm Müdürlüğü, 2008.
- Necmeddin-i Dâye, *Sûfî Diliyle Siyaset: İrşadü'l-Mürîd ile'l-Murad fi tercemeti Mirsâdü'l-ibâd*, çev. Kâsım b. Mahmûd Karahisârî, (haz.) Özgür Kavak, İstanbul: Klasik Yayınları, [1223] 2010.
- Nizâmülmülk, *Siyasetname*, çev. Mehmet Taha Ayar, İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2009.
- Râzî, Fahreddin er-, *Ana Meseleleriyle Kelâm ve Felsefe: el-Muhassal*, çev. Eşref Altaş, İstanbul: Klasik Yayınları, 2019.
- Râzî, Fahreddin er-, "Fahreddin er-Râzî'nin Câmî'ul-'ulûm Adlı Eserinde Siyaset İlmi", çev. Sadi Yılmaz, *Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 11, 2018, 377-381.
- Râzî, Fahreddin er-, *İslâm İnancının Ana Konuları: Meâlimü Usûlî'd-Dîn*, çev. Nâdm Macit, Erzurum: İhtar Yayınları, 1996.
- Sa'dî-i Şîrâzî, *Gülüstan*, çev. Hikmet İlaydın, İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, [1258] 1991.
- Sa'dî-i Şîrâzî, *Hükümdarlara Öğütler: Nasihatü'l müluk; Şeyh Sa'dî'nin Abaka Han'a Yazdığı Nasihatname; Takrirat-ı Selâse*, çev. Turgay Şafak, İstanbul: Büyüyenay Yayınları, 2016.
- Sühreverdî, Şehâbeddin es-, *Hikmetü'l-ışrâk: İshrak Felsefesi (Çeviri-Tıpkıbasım)*, çev. Eyüp Bekir yazıcı ve Üsmetullah Sami, İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2015.
- Sühreverdî, Şehâbeddin es-, "Translation of Suhrawardî's *Kitab fi'l-futuwwat*", Lloyd Ridgeon, *Jawannardi: A Sufi Code of Honour*, Edinburgh: Edinburgh University Press, 2011, 42-95.
- Şeyzerî, *Nehcû's-Süluk fi Siyaseti'l-Müluk: Siyaset Stratejileri*, çev. Nahifi Mehmed Emin Efendi, (haz.) Ensar Köse, İstanbul: Büyüyenay Yayınları, 2013.
- Turtûşî, Muhammed b., *Sirâcu'l-Mülûk: Siyaset Ahlâkı ve İlkelerine Dair*, çev. Said Aykut, İstanbul: İnsan Yayınları, 1995.
- Tûsî, Nasîrüddin, *Ahlâk-ı Nâsırî*, çev. Anar Gafarov ve Zaur Şükürov, İstanbul: Litera Yayıncılık, 2017.
- Tûsî, Nasîrüddin, "Tecridü'l-İtikâd'ın İmâmet Bölümünün Çevirisi", Muhammed Osman Doğan, *Tecridü'l-İtikâd Şârihlerinde İmâmet: İsfahânî ve Ali Kuşçu Örneği*, yayınlanmamış yüksek lisans tezi, İstanbul: İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi, 2018, 218-223.

Bibliyografya

- Akhtar, Ali Humayun, *Philosophers, Sufis and Caliphs: Politics, and Authority from Cordoba to Cairo and Baghdad*, Cambridge: Cambridge University Press, 2017.
- Altıntaş, Ramazan, *Türk Kelâmcıları*, Konya: Çizgi Kitabevi, 2017.

- Arıcı, Mustakim, "İbn Kemmûne'nin Ahlâk ve Siyaset Düşüncesi", *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 24, 2011, 41-78.
- Arıcı, Mustakim, "İslâm Düşüncesinde Fahreddin er-Râzi Ekolü", (haz.) Ömer Türker ve Osman Demir, *İslâm Düşüncesinin Dönüşüm Çağında Fahreddin er-Râzi*, İstanbul: İSAM, 2013, 167-202.
- Ateş, Ahmet, *Türkmen Anarşizmi: Bir Mekansızlığın Tarihi*, İstanbul: Başbozuk Yayınları, 2021.
- Ayubi, Zahra, *Gendered Morality: Classical Islamic Ethics of the Self, Family, and Society*, 2019.
- Başer, Hacı Bayram, *Şeriat ve Hakikat: Tasavvufun Teşekkül Süreci*, İstanbul: Klasik Yayınları, 2017.
- Bayram, Mikail, *Ahî Evran-Mevlânâ Mücadelesi*, Konya: Nüve Kültür Merkezi Yayınları, 2012.
- Bennison, Amira K., *The Almoravid and Almohad Empires*, Edinburgh: Edinburgh University Press, 2016.
- Câbirî, Muhammed Âbid el-, *Felsefî Mirasımız ve Biz*, çev. A. Said Aykut, İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2003.
- Çelebi, İlyas, "İbn Kasî, Ebû'l-Kâsım", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, cilt: 20, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1999, 106-108.
- Daftary, Farhad, *İsmaililer: Tarih ve Öğretileri*, çev. Erdal Toprak, Ankara: Doruk Yayınları, 2005.
- Dûrî, Abdulazîz, *İslâm İktisat Tarihine Giriş*, çev. Sabri Orman, İstanbul: İnsan Yayınları, 2014.
- Ephrat, Daphna, *A Learned Society in a Period of Transition: The Sunni 'Ulama' of Eleventh-Century Baghdad*, Albany: State University of New York Press, 2000.
- Fakhry, Majid, *Islamic Occasionalism and its Critique by Averroës and Aquinas*, London: Routledge, [1958] 2008.
- Freudenthal, Gad, "The Biological Foundations of Intellectual Elitism: Maimonides vs. Al-Fârâbî", *Scintilla, Curitiba*, 16(1), 11-45.
- García-Arenal, Mercedes, *Messianism and Puritanical Reform: Mahdîs of the Muslim West*, çev. Martin Beagles, Leiden: Brill, 2006.
- Gordlevskiy, Vladimir Aleksandroviç, *Küçük Asya'da Selçuklular*, çev. Abdülkadir İnan, Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2015.
- Habib, Irfan, "Formation of the Sultanate Ruling Class of the Thirteenth Century", (haz.) Irfan Habib, *Medieval India 1: Researches in the History of India, 1200-1750*, New Delhi: Oxford University Press, 1999, 1-21.
- Hacıgökmen, Mehmet Ali, "Ankara Ahilerinin Ticarî Faaliyetleri ve Baciyan-i Rûm Hakkında Bir Araştırma", *OTAM Ankara Üniversitesi Osmanlı Tarihi Araştırma ve Uygulama Merkezi Dergisi*, 18, 2005, 185-211.
- Harvey, Steven, "The Nature and Importance of Averroes' Middle Commentary on the Ethics and the Extent of Its Influence on Medieval Jewish Thought", (haz.) J.-B. Brenet, *Averroës et les averroësismes juif et latin: Actes du Colloque International (Paris, 16-18 juin 2005)*, Turnhout: Brepols, 2007, 257-273.
- İnalçık, Halil, *Devlet-i Âliyye: Osmanlı İmparatorluğu Üzerine Araştırmalar - I: Klasik Dönem (1302-1606): Siyasal-Kurumsal ve Ekonomik Gelişim*, İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2009.
- Kavak, Özgür, "'Siyasî-Fıkî Ahkâmın' Fıkıh Usûlü Zemininde Temellendirilmesi: Cüveynî'nin el-Gıyâsî'sinde Kat'ıyyât-Zannıyyât Ayrımı ve Modern Yorumları", *Divân: Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi*, 14(27), 2009, 21-55.
- Kaya, M. Cüneyt, "Bir 'Filozof' Olarak Sirâceddin el-Urmevi (ö. 682/1283): Letâifü'l-hikme Bağlamında Bir Tahlil Denemesi", *Divân: Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi*, 17(33), 2012, 1-45.

- Khishmatulin, Alexey A., "To Forge a Book in the Medieval Ages: Nezâm al-Molk's Siyar al-Moluk (Siyâsat-Nâma)", *Journal of Persianate Studies*, 1, 2008, 30-66.
- Kreisel, Haim, "Maimonides' Political Philosophy", (haz.) Kenneth Seeskin, *The Cambridge Companion to Maimonides*, Cambridge: Cambridge University Press, 2005, 193-220.
- Laoust, Henri, *Gazzâlî'nin Siyaset Anlayışı*, çev. Rıza Katı, İstanbul: Pınar Yayınları, 2016.
- Messier, Ronald A., *The Almoravids and the Meanings of Jihad*, Santa Barbara: Praeger, 2010.
- Ocak, Ahmet Yaşar, *Babailer İsyanı: Aleviliğin Tarihsel Altyapısı Yahut Anadolu'da İslâm-Türk Heterodoksisinin Teşekkülü*, İstanbul: Dergâh Yayınları, [1980] 2011.
- Özdiñç, Rıdvan, *İtikat ve Siyaset: Sünnî Kelâmında İmamet-Hilafet Meselesi*, İstanbul: Dergâh Yayınları, 2018.
- Özteleş, Zeliha, *Sırru'l-Esrâr ve Tedbirât-ı İhâhiyye: Bir Karşılaştırma*, İstanbul: Litera Yayıncılık, 2018.
- Öztürk, Özkan, *Siyaset ve Tasavvuf: Osmanlı Siyasi Düşüncesinde Tasavvufun Tezahürleri*, İstanbul: Dergâh Yayınları, 2015.
- Ridgeon, Lloyd, *Javanmardi: A Sufi Code of Honour*, Edinburgh: Edinburgh University Press, 2011.
- Sarioğlu, Hüseyin, *İbn Rüşd Felsefesi*, İstanbul: Klasik Yayınları, 2003.
- Savran, Sungur, "İki Devrimin Hikâyesi: Nâzım, Bedreddin ve 1416 İhtilali", *Devrimci Marksizm*, 26, 2016, 107-158.
- Shamel, Abbas Ali, "Nasiruddin Tûsi ve 13. Yüzyıldaki Sosyo-Politik Rolü", *Eskiye*, 35, 2017, 151-167.
- Shihadeh, Ayman, *Fahreddin er-Râzi'nin Gayeci Ahlakı*, çev. Selime Çınar ve Kübra Şenel, İstanbul: İLEM Kitaplığı, 2016.
- Siddiqui, İqtidar Husain, *Delhi Sultanate: Urbanization and Social Change*, New Delhi: Viva, 2016.
- Simidchieva, Marta, "Siyâsat-nâme Revisited: The Question of Authenticity", (haz.) Bert G. Fragner vd., *Proceedings of the Second European Conference of Iranian Studies*, Roma: Istituto Italiano per il Medio ed Estremo Oriente, 1995, 657-674.
- Starr, Frederick S., *Kayıp Aydınlanma: Arap Fetihlerinden Timur'a Orta Asya'nın Altın Çağı*, çev. Yusuf Selman İnanç, İstanbul: Kronik Kitap, 2019.
- Şahin, Hanifi, *İlhanlılar Döneminde Şiilik*, İstanbul: Ötüken Neşriyat, 2010.
- Tigar, Michael E., *Kapitalizmin Yükselişi ve Hukuk*, çev. Onur Karahanoğulları, Ankara: Epos Yayınları, 2016.
- Topaloğlu, Bekir, "Tecridü'l-i'tikâd", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, cilt: 40, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2011, 250-251.
- Türker, Ömer, "İslam Düşüncesinin Soyut Nefs Teorisiyle İmtihanı", (haz.) Ömer Türker ve İbrahim Halil Üçer, *İnsan Nedir? İslam Düşüncesinde İnsan Tasavvurları*, İstanbul: İLEM, 2019, 19-57.
- Vali, Abbas, *Kapitalizm Öncesi İran: Kuramsal Bir Tarih*, çev. İbrahim Bingöl, İstanbul: Avesta Yayınları, 2007.
- Werner, Ernst, *Büyük Bir Devletin Doğuşu: Osmanlılar (1300-1481): Osmanlı Feodalizminin Oluşum Süreci*, İstanbul: Yordam Kitap, 2014.
- Yıldırım, Rıza, "From Naserian Courtly-Fotovvat to Akhi-Fotovvat: Transformation of the Fotovvat Doctrine and Communitarity in Late Medieval Anatolia", (haz.) Lloyd Ridgeon, *Javanmardi: The Ethics and Practice of Persianate Perfection*, London: Gingko Library, 2018, 66-97.

“ÇİFTE DEVRİM” DÖNEMİNDE AVRUPA’DA SİYASAL DÜŞÜNCE



Doğu ve Batı Hıristiyanlığı arasındaki ilişkiler 1054 yılında neredeyse bütünyle kopmuş, Batı’da Katolik, Doğu’da Ortodoks kiliseleri kurulmuştu. X. yüzyıldan itibaren servil üretim ilişkilerinin yerini serflik almaya başlamıştı. Batı Avrupa’da XI.-XIII. yüzyıllara, giderek yaygınlaşan bir kentleşme eğilimi damgasını vurmuştu. Sayıları giderek artan kentlerde zanaatkârlar incelikli bir üretim yapıyor, Kuzey Avrupa’da gotik mimari şaheserleri inşa ediliyordu. XI. yüzyılda alaylara, küçümsemeye ve nefrete maruz kalan tüccarlar zamanla saygınlık kazanacaktı.¹ Feodal Avrupa’da ticaret burjuvazisi hızla geliyordu. Öyle ki kimi tarihçiler için bu dönem bir çifte devrim dönemi: Hem feodal üretim tarzı klasik haline ulaşıyor hem de bir “kentsel devrim” yaşanıyor.

Örf-âdet hukukunun parçalılığının yerini tüccarların Avrupa’nın çok çeşitli bölgelerinde kendilerini güvende hissetmelerini sağlayabilecek olan genelleşmiş bir hukuk sisteminin alması, Roma hukukunun bu dönem boyunca (önce İtalya’da, daha sonra Almanya’da) yeniden keşfiyle mümkün olacaktı. Arazi kirasına dayalı feodal sistemin geçerli olduğu İngiltere’deyse Roma hukuku etkili olmayacaktı.² Haçlı seferleri hem Katolik Kilisesi için hem de tüccarlar için bir zaferdi; Kıbrıs, Kudüs, hatta Konstantinopolis’te kurulan Latin krallıkları Doğu Akdeniz havzasında Katolik prensliklerin ve kentlerin etkisini perçinleyecek, 1100’lerin başında Cenova ve Pisa burjuvalarının ticari faaliyetleri Haçlı seferlerinin etkisiyle gelişecekti.³ XII. yüzyılın ortasından itibaren Kuzey ticareti de canlanacaktı; Lübeck kenti bu dönemin parlayan yıldızıydı ve onun etrafında Hansa Birliği adıyla anılacak olan Kuzey Avrupa kentleri şebekesi kurulacaktı. Güneybatıda da önemli gelişmeler yaşanıyor: XIII. yüzyıl boyunca İber yarımadasında Hıristiyan krallıklar Müslüman “taife”leri yenecek, bu *reconquista* süreci boyunca yarımada Arap-İslam entelektüel

1 Michael E. Tigar, *Kapitalizmin Yükselişi ve Hukuk*, çev. Onur Karahanoğulları, Ankara: Epos Yayınları, 2016, s. 22.

2 Tigar, *Kapitalizmin Yükselişi ve Hukuk*, s. 42-43.

3 Tigar, *Kapitalizmin Yükselişi ve Hukuk*, s. 79, 85.

yaşamı son bulurken çok sayıda Katolik üniversitesi açılacaktı. XIII. yüzyılın sonuna geldiğimizde Batı Avrupa’da yüksek soylulara ve Kilise’ye karşı dört topluluk mücadele ediyordu: münzevi keşişler, haydutlaşan işsiz şövalyeler, çiftçiler ve burjuvalar.⁴

Bizans İmparatorluğu, Selçuklular karşısında önemli yenilgiler almış, Komnenos Hanedanı döneminde askeri ve idari gücünü kısmen korusa da hızlıca bir kriz içine sürüklenmişti. 1204’teyse imparatorluğun merkezi Konstantinopolis, Haçlı ordularına yenik düşecek, imparatorluk yüzyılın büyük bir kısmı boyunca (1260’lara kadar) Nikaia (İznik) kentinden yönetilecekti.

Bu bölümde ilk olarak Bizans siyasal düşüncesinin XI.-XIII. yüzyıllar arasındaki gelişimini özetleyeceğiz. İkinci ve üçüncü bölümlerde Batı Avrupa’da feodal egemen sınıf içi çatışmaların iki boyutunu sırasıyla ele alacağız: Kilise-siyasal iktidar çatışması ve feodal lordlar arasındaki çatışmalar. Yine üçüncü bölümde, bu dönemin Batı Avrupa’sına özgü “kentsel devrim” olgusu üzerinde duracağız ve bir yandan kent yoksulları arasında yaygınlaşan eşitlikçi düşünceleri, diğer yandan da dönemin kentlerinde ortaya çıkan skolastik felsefeyi konu edineceğiz.

1. Bizans’ta Siyasal İktidar-Kilise İlişkileri (XI.-XII. Yüzyıl)

Bizans’ta XI. yüzyılın ortalarına kadar Makedonya Hanedanı hüküm sürüyordu, onlardan sonra bir dizi komutan sırasıyla iktidarı alacak, 1080’lerden itibaren yine bir komutan ailesi olan Komnenoslar, Bizans’a hükmedecekti. Ancak bu komutan-hükümdarlara rağmen imparatorluk art arda askeri yenilgilere uğruyordu. Bu koşullar altında Mikhael Psellos gibi Yeni Platoncu düşünürler imparatorluk övgüleri üzerine kurulu teoriler ortaya atacak, Anna Komnene çevresinde toplanan düşünürlerse üstü kapalı da olsa tiranlık eleştirileri yapacaklardı.

a. Mikhael Psellos’un Yeni Platonculuğu

Bizans tarihinin en etkili filozoflarından Mikhael Psellos, Nikomedia (gün. İzmit) kökenli, soylu ancak varlığını zamanla yitirmiş bir aileden geliyordu. Çok genç yaşlarında kâtip olarak çalışmaya başlamış, zamanla Konstantinopolis’in en üst düzey politik çevreleriyle ve patrikhane yetkilileriyle temas etmişti. Konstantinopolis’te 1045’te kurulan dil okulunun başına geçmiş ve felsefe kürsüsü başkanı (*hypatos ton philosophon*: filozoflar konsülü) olmuştu. Tam da bu dönemlerde Patrik Kerularios’la (p. 1042-1059) gayet iyi ilişkileri vardı. Günümüze ulaşan yazıları arasında, patriğin kendisine gönderdiği balık ve peynir için yazdığı teşekkür mektuplarına rastlarız; düşünür,

4 Tigar, *Kapitalizmin Yükselişi ve Hukuk*, s. 13.

aldığı güzel armağanlar için felsefi çıkarımlar yapmış, balığın doğanın bir ürünü olduğunu, peynirinsene insan yapımı olduğunu söylemiş ve her ikisinin de tıpkı patrik gibi övgüye layık olduğunu eklemiştir.⁵

Filozof ve patrik arasındaki bu iyi ilişkiler uzun sürmedi. Ortodoks-Katolik ayrışmasına giden süreçte, 1050'lerin ilk yarısında Kerularios halk tabakalarının da desteğini alarak büyük bir prestij kazanmış, Photios'un iki yüz yıl kadar önce yaptığı gibi patriklerin imparatorlardan üstün olduklarını iddia etmiş, bunu yaparken de Batı'da papalığın üstünlüğünü savunanların başlıca dayanağı olan Constantinus Bağış'ına atıf yapmıştı. İmparator ve müttefiki soylular gibi Psellos da patrikhanenin siyasal alanda güç kazanmasından çekiniyordu, üstelik patrik, Psellos'un gençliğinden beri severek okuduğu pagan felsefe geleneklerine karşı düşmanca bir tavır takınmıştı. Psellos, 1051-1054 arasında yazdığı mektuplarda patriğe abartılı ve ironik övgüler yöneliyor, rahibin dogmatizmiyle filozofun eleştireliliğini karşı karşıya koyuyor, kendisini monarşi yanlısı, patriğiye "demokrat" olarak niteliyor, ruhbanın siyasetten uzak durması gerektiğini söylüyordu.⁶ 1059'da Kerularios'u imparator-tiran olmaya kalkışmak da dahil olmak üzere pek çok suçla itham etmiş, patriğin aynı yıl ölmesi üzerine bu iddianameyi mahkemede okuma fırsatı bulamamıştı.⁷ Patrikhanenin yükselişi sona erince bu tür eleştirileri bir kenara bırakmış, hatta 1063 civarında Kerularios için övgü dolu bir anma konuşması hazırlamıştı.

Psellos, Platon'un çok sayıda eserini incelemiş, Dion Khrysostomos, Themistios ve Synesios gibi Yeni Platoncu yazarlardan etkilenmişti.⁸ Pratik felsefe konularına ilgisi metafizik konulara ağır basıyordu. Ancak diğer Yeni Platoncular gibi o da pratik felsefesini metafizik bir çerçeveye yerleştirmişti. Kendisi gibi filozofların etkin siyasal görevlere atanmasını önermekten geri durmuyordu; danışmanlık alma çabalarında başarılı olmuş, 1050'lerden 1070'lere uzanan dönem boyunca çok farklı hanedanlardan bir dizi imparatora danışmanlık yapmıştı. 1071'de imparator olan VII. Mikhael Dukas'ın eğitimi için manzum bir eser (*Synopsis Nomon, Yasaların Özeti*) yazmıştı.⁹

5 Psellos, S56-59, özeti için bkz. Michael Jeffreys, "Summaries of the Letters of Michael Psellos", Michael Jeffreys ve Marc D. Lauxtermann, *The Letters of Psellos: Cultural Networks and Historical Realities*, Oxford: Oxford University Press, 2017, s. 337-339.

6 Psellos, C2/S207, özeti için bkz. Jeffreys, "Summaries of the Letters of Michael Psellos", s. 153-154.

7 George T. Dennis, "A Rhetorician Practices Law: Michael Psellos", (haz.) Angeliki E. Laiou ve Dieter Simon, *Law and Society in Byzantium: Ninth-Twelfth Centuries*, Washington, D.C.: Dumbarton Oaks Research Library and Collection, 1994, s. 191-192.

8 Basil Tatakis, *Byzantine Philosophy*, çev. Nicholas J. Moutafakis, Indianapolis: Hackett Publishing Company, 2003, s. 128.

9 Spyros Troianos, "Byzantine Canon Law from the Twelfth to the Fifteenth Centuries", (haz.) Wilfried Hartmann ve Kenneth Pennington, *The History of Byzantine and Eastern Canon Law to 1500*, Washington, D.C.: The Catholic University of America Press, 2012, s. 191.

Hocası ve arkadaşı hukukçu İoannes Ksiphilinos için verdiği bir söylevde Bir'le bir olan ve bu dünyanın şeylerine aldırış etmeyen bilgelerin övgüsünü yapıyordu.¹⁰ Ancak onun anlayışında bu dünyanın şeylerine aldırış etmemek politik yaşamdan uzak durmayı gerektirmiyordu. Başyapıtı olan tarih kitabı *Khronographia*'da yer yer izini sürebileceğimiz düşüncelerine baktığımızda, Platonculuktan etkilenmiş olsa da *Politeia*'daki filozof-kral idealinden ziyade *Politikos* diyalogunun bir yorumunu yaptığını görürüz: Onu ilgilendiren şey, imparatorun bizzat filozof olması değil, politik bilgiye sahip olan politikacılardan destek almasıdır.¹¹ Üstelik o, siyasal düşüncelerini bütünüyle teorik soyutluk ya da mükemmellik gibi ilkelere dayandırmamış, pragmatik kararlar alan, gerektiğinde zalimce davranabilen hükümdarları övmüştür.

Psellos'un filozofça yönetim üzerine düşüncelerinin temenniden ibaret olduğunu da eklememiz gerekir. İmparatorluk 1070'li yıllarda zor bir dönemden geçiyordu: Malazgirt Muharebesi'ni (1071) takiben Anadolu'nun doğu ve orta kesimleri Selçuklu Devleti'nin eline geçmişti. Bu zor dönemlerde imparatora yönelik nasihat kitaplarının sayısı artmıştı. Psellos'un öğrencisi olup Bulgaria başpiskoposluğu görevine atanan Theophylaktos, *Paideia Basilike* (1070'ler, *Hükümdar Eğitimi*) kitabında hükümdar ile tiran arasındaki karışıklığı hatırlatıyor, hükümdarın iktidarının temelini din olduğunu söylüyordu.¹² Dönemin komutanlarından Kekaumenos, *Strategikon* (1070'lerin sonu) kitabında iyi bir eğitim almadığını belirtmesine rağmen Aristoteles'in pratik bilimler ayrımını izleyerek sırasıyla etik, *oikonomia* ve politika alanında iyi davranış geliştirilmesi için öğütler veriyordu. İlk bölümdeki muhatapları, kamu hizmetinde yer alan kişilerdi: Bunların hükümdara Tanrı gibiymişçesine hizmet etmeleri gerekiyordu. Kekaumenos'un damadı aristokrat Nikoulitzas, *Strategikon*'un sonuna eklenen, sonraları *De Officio Regis* (*Hükümdarın Görevi Üzerine*) olarak adlandırılan kısa metinde, hükümdarın bir insan olduğu için dinî yasalara tabi olduğunu, hükümdarın keyfi kararlarının hoş görülemeyeceğini yazmıştı.¹³

10 Mikhael Psellos, "Felsefenin Doruğu Üstüne", (haz.) Ernest Barker, *Bizans Toplumsal ve Siyasal Düşünüşü*, çev. Mete Tunçay, Ankara: İmge Kitabevi, 1995, s. 144.

11 Milena Repajić, "The Political Thought of Psellos in the Chronographia: The Wise Advisor, the Clever General, and the City", *Limes: Journal of Social Sciences and Humanities*, 2, 2016, s. 74.

12 Theophylaktos, "Institutio Regia (Paideia Basilike)", (haz.) Ernest Barker, *Bizans Toplumsal ve Siyasal Düşünüşü*, çev. Mete Tunçay, Ankara: İmge Kitabevi, 1995, s. 155.

13 Nikoulitzas, "Nikoulitzas'ın *De Officiis Regis*'i", (haz.) Ernest Barker, *Bizans Toplumsal ve Siyasal Düşünüşü*, çev. Mete Tunçay, Ankara: İmge Kitabevi, 1995, s. 136-137.

*b. Komnenos Hanedanı Döneminde İdeoloji:
Merkezi İktidar ve Sınır Boyları*

Komnenos Hanedanı döneminde (1081-1185) imparatorluk ve aristokrasi arasında bir ittifak kuruldu. Bu dönem boyunca Bizans İmparatorluğu sırasıyla ordu, dış politika ve ticaret alanlarında genel bir krize sürüklenmişti.¹⁴ I. Aleksios Komnenos döneminde Psellos'un öğrencisi İoannes İtalos heretiklikle suçlanıp manastıra kapatılmıştı. Felsefe çevrelerine baskı uygulanmaya başlıyordu; Bizans felsefesi, XI. yüzyılın ortalarında ulaştığı düzeyden çok daha aşağıya düşecekti.¹⁵ I. Aleksios'un hükümdarlığının başlarında saray hekimi olan Symeon Seth, Müslüman âlimlerin astronomi üzerine eserlerini okumuş, *Kelile ve Dimne*'nin *Stephanites ve İkhnelates* başlıklı bir Yunanca çevirisini hazırlamıştı. Hükümdara dostlar, düşmanlar ve ihtiyat konusunda öğütler veren bu kitap, bu dönemin güvensizlik ortamında Komnenos'ların pratik öğütlere olan ihtiyaçlarını karşılamıştı.¹⁶

Bu dönemde Bizans saraylıları Arapçadan yapılan çeviriler üzerinden bilim ve siyaset teorisi birikimlerini geliştirirken I. Aleksios Selçuklu ilerlemesine karşı Batı Avrupa'nın Katolik devletleriyle ittifak yapıyor, I. Haçlı Seferi başlıyordu. Bu dönemin siyasal zihniyetinde *politeia*'yı düşmanlardan kurtarma teması ağır basıyor,¹⁷ Bizans'ın kriz dönemlerinde çoğunlukla olduğu gibi siyasal metinlerde teokratik vurgular önem kazanıyordu.¹⁸ Yine de XI. yüzyıl sonrasında iktidar ritüeli eskisi kadar açık değildi, aynı zamanda imparator daha ulaşılabilir hale gelmişti.¹⁹

Bizans egemen sınıf ideolojisine dair bilgilerimiz büyük ölçüde imparatorluk sarayı ve patrikhane çevrelerinde yazılanlarla sınırlıdır. Ancak yönetici sınıf içinde giderek güç kazanan yerel soylulardan da bahsetmemiz gerekiyor. Komnenos Hanedanı, haraççı üretim tarzında çokça başvurulan bir yöntemi uygulayarak komutanlara askerî hizmetleri karşılığında belirli bir toprak parçasından haraç toplama görevini tevdi etmişti; Sasanilerde I. Hüsrev döneminden itibaren yürürlükte olan, İslam dünyasında *ikta* olarak bilinen uygulamaları andıran bu sistemin adı Bizanslılarda *pronoia* olmuştu; *pronoia* dağıtımı yoluyla hanedan yönetici sınıf içi dayanışmayı güçlendirmeyi başarmıştı.

14 Robert Browning, "Enlightenment and Repression in Byzantium in the Eleventh and Twelfth Centuries", *Past & Present*, 69, 1975, s. 23.

15 Browning, "Enlightenment and Repression in Byzantium", s. 5.

16 Margaret Mullett, "Performing Court Literature in Medieval Byzantium: Tales Told in Tents", (haz.) Maurice A. Pomerantz ve Evelyn Birge Vitz, *In the Presence of Power: Court and Performance in the Pre-Modern Middle East*, New York: New York University Press, 2017, s. 125-129.

17 Anthony Kaldellis, *The Byzantine Republic: People and Power in New Rome*, Cambridge, MA: Harvard University Press, 2015, s. 47-48.

18 Alain Ducellier, "La ville qui règne", (haz.) Alain Ducellier ve Michel Balard, *Constantinople 1054-1261: Tête de la chrétienté, proie des Latins, capitale grecque*, Paris: Autrement, 1996, s. 43.

19 Ducellier, "La ville qui règne", s. 46.

Sınır boylarında etkin olan, Müslüman devletlerle yapılan savaşlar sırasında giderek güç ve nüfuz kazanan komutanların siyasal düşüncelerinden izlere, muhtemelen IX.-X. yüzyılda şekillenen ve XII. yüzyılın başlarında eklemelerle genişleyen *Digenes Akrites* destanında rastlarız. Destanda esas güç sahibi olan yerel soylu Digenes'in imparatorla olan karşılaşmalarının aktarıldığı epizotlarda, yerel ve merkezî güçler arasındaki gerilimlerin üstü kapalı bir anlatımını okumak mümkündür.²⁰

I. Aleksios'un ölümünden sonra oğlu II. İoannes imparator olmuştu. Ölen imparatorun kızı Anna Komnena kendi eşini imparator yapma girişiminde başarısız olunca çevresine muhalif saraylıları toplamıştı.²¹ 1120'lerden itibaren oluşan bu gruptaki rahipler, Aristoteles düşüncesini Bizans'ta yaygınlaştırmaktan tiranlık eleştirileri yaparak örtülü de olsa dönemin yönetimini eleştirmekten geri durmuyorlardı. Yaşamı hakkında çok az bilgi sahibi olduğumuz Ephesoslu Mikhael, Aristoteles'in pek çok eserinin yanında *Nikomakhos'a Etik*'in üç kitabı üzerine şerh yazmıştı. *Politika* üzerine başlı başına bir şerh yazmasa da bu kitapla ilgili kenar notları dikkat çekiciydi: Kendi döneminin hükümdarlarını despot olarak niteleyip eleştiriyordu.²² Haçlı seferleriyle açılan yollar sayesinde XII. yüzyılın ortalarında Bizans topraklarına gelen Katolik bilginler, Anna Komnena'nın Bizanslı düşünür-rahip çevresi sayesinde Aristoteles'in eserlerinin Yunanca metinlerine ulaşmış bunları kendi manastırlarına ve okullarına taşımışlardı. Anna Komnena, yeğeni I. Manuel'in hükümdarlık döneminde de muhalefetine devam etmiş, bu arada *Aleksias* (1148 c.) adını verdiği kitabını tamamlamıştı. Bu kitapta babası I. Aleksios'un hükümdarlığını överken bir ideal hükümdar portresi çiziyordu: İmparator dış düşmanları hizaya getirmiş, zorba hükümdar olmaya kalkışanların isyanlarını bastırmış, bundan sonra dikkatini adalete ve yasalara çevirmişti. Kendi bedenine hükmetmede de ustaydı.²³ Anna Komnena, babasını bu sözlerle överken, onun döneminin kendi kardeşi ve yeğeninin dönemlerinin tam zıddı olduğunu da ima etmiş oluyordu.

Bizans'ta VI. yüzyıldan beri güçlü bir siyasal iktidar tesis etmenin yolu hukuk derlemeleri yapmaktan geçiyordu: İustinianos, III. Leon ve Makedonya

20 Paul Magdalino, "Digenes Akrites and Byzantine Literature: The Twelfth-Century Background to the Grottaferrata Version", (haz.) Roderick Beaton ve David Ricks, *Digenes Akrites: New Approaches to Byzantine Heroic Poetry*, Aldershot: Variorum, 1993, s. 6. Ayrıca bkz. Paul Magdalino, "Honour among Romaioi: the framework of social values in the world of Digenes Akrites and Kekaumenos", *Byzantine and Modern Greek Studies*, 13, 1989, s. 183-218.

21 Jonathan Harris, "Institutional Settings: The Court, Schools, Church, and Monasteries", (haz.) Anthony Kaldellis ve Niketas Siniosoglou, *The Cambridge Intellectual History of Byzantium*, Cambridge: Cambridge University Press, 2017, s. 33.

22 Ephesoslu Mikhael, "Aristoteles'in *Politika*'sı Üstüne Bir Bizans Açıklaması (Şerhi)", (haz.) Ernest Barker, *Bizans Toplumsal ve Siyasal Düşünüşi*, çev. Mete Tunçay, Ankara: İmge Kitabevi, 1995, 149.

23 Anna Komnene, *Alexiad: Anadolu'da ve Balkan Yarımadası'nda İmparator Alexios Komnenos Dönemi'nin Tarihi: Malagirt'in Sonrası*, çev. Bilge Umar, İstanbul: İnkılâp Yayınları, 1996, XIV. VII.9, s. 468-469.

Hanedanı imparatorları yasa derlemelerini kendi denetimleri altında yaptırarak yürütme güçlerini yasama güçleriyle pekiştirmişlerdi. Komnenos döneminde de yasa derlemeleri önem kazandı, Bizans'ta önemini hiçbir zaman yitirmemiş olan Roma hukuku kuralları uygulandı ve rahipler bundan tıttıkları bir Kilise hukuku (Kanon hukuku) geliştirdiler. Benzer girişimler, sonraki bölümlerde göreceğimiz gibi, Batı Avrupa'da da yapılyordu, ancak Batı Avrupa örneklerinde Kilise hukukçuları Kilise'nin siyasal iktidar karşısında bağımsız ya da ondan üstün olmasını arzularken Bizans'taki durum çok farklıydı. XII. yüzyılın en önemli Kanon hukukçularından biri ve Angelos Hanedanının da müttefiki olan Antiokhia patriği Theodoros Balsamon, Kartaca Konsili'nin kararları üzerine yazdığı bir değerlendirmede (1180 c.) rahiplerin dünyevi görevler üstlenmelerine karşı çıkmış, sadece imparatorun rahiplere dünyevi görevler verme yetkisi olduğunu yazmıştı.²⁴ *Meditata*'da imparatorları ve patrikleri karşılaştırma yaptığı sayfalarda imparatorun hem ruh ve bedeni, rahiplerinse yalnızca ruhu aydınlattıklarını söylemişti. Bu anlatı iki yüz yıl kadar önce imparator İoannes Tzimiskes'in *hierosyne* ve *basi-leia* arasında yaptığı ayrımı anımsatsa da Balsamon ondan farklı olarak iki gücü denk ya da tamamlayıcı görmemiş, imparatora açık bir üstünlük vermişti. İmparatoriçeye dair söyledikleri toplumsal cinsiyete yaklaşımı konusunda önemli ipuçları sunuyordu: Kadınların zihinsel faaliyetlerde bulunmaları olanaksız olduğundan diğer hemcinsleri gibi imparatoriçe de herhangi bir ruhani yardımda bulunamaz, ancak bedeni aydınlatılabildi.²⁵

Bizans dışındaki Ortodoks devletlerde Bizans siyasal düşüncesinden etkilenen düşünürler ve ideologlar faaliyetliydi. Gürcistan Krallığı'nda XI. yüzyılın sonu ve XII. yüzyılın başında hüküm süren IV. David dönemini anlatan *Krallar Kralı David'in Yaşamı* kroniğinin anonim yazarı, Bizans siyasal düşüncesinden etkilenmişti. Hükümdarın beş erdemi övüyordu: cesaret, bilgelik, merhamet, insanseverlik ve adalet.²⁶ Bu dönemin Gürcü (ve Ermeni) yazarları yalnızca Bizans'tan değil, İslam edebiyatından da etkileniyor, Farsça metinlerin Gürcüce çeviri/uyarlamalarını yapıyorlardı.²⁷ Farsça *Vîs ile Râmîn* öyküsünün uyarlaması olan *Visramiani* (1150 c.), *Amiran-Darejaniani* (XII. yüzyıl

24 Theodoros Balsamon, "Kartaca Konsilinin Kanonları Üstüne; İmparator'un Kilise İçindeki ve Üstündeki Hakları", (haz.) Ernest Barker, *Bizans Toplumsal ve Siyasal Düşünüşü*, çev. Mete Tunçay, Ankara: İmge Kitabevi, 1995, s. 118.

25 Theodoros Balsamon, "Patriklerle İmparatorların İlişkileri ve Patriklerin Ayrıcalıkları Üzerine", (haz.) Ernest Barker, *Bizans Toplumsal ve Siyasal Düşünüşü*, çev. Mete Tunçay, Ankara: İmge Kitabevi, 1995, s. 119.

26 Sandro Nikolaishvili, "Byzantine Imperial Ideology as the Chief Inspiration for a New Kingship under King David IV the Builder (R. 1089-1125)", *Annual of Medieval Studies at CEU*, 18, 2012, s. 155.

27 Nile Green, "Introduction: The Frontiers of the Persianate World (ca. 800-1900)", (haz.) Nile Green, *The Persianate World: The Frontiers of a Eurasian Lingua Franca*, Oakland: University of California Press, 2019, s. 20.

sonu, *Darejan Oğlu Amiran Öyküsü*) ve en ünlü Gürcü şair Şota Rustaveli'nin *Vepkhistqaosani*'si (1189-1207 c., *Kaplan Postlu Adam*), bu dönem Gürcü edebiyatının güçlü eserleridir. Bütün bu eserlerde aristokratik *ethos* ve onunla bağlantılı olan sadakat gibi fikirler yüceltilmiştir.

c. Dördüncü Haçlı Seferinin Gölgesinde

Komnenos Hanedanının çöktüğü XII. yüzyılın sonunda Konstantinopolis'in Sphorakion (gün. Cağaloğlu) mahallesindeki görkemli konağında Niketas Khoniates, bu hanedanın son imparatorlarının öyküsünü anlatan kitabını yazıyordu. Patriğin sözünden çıkmamak, hanedan mensuplarının önemli bir meziyetiydi.²⁸ Süslü eşyalara harcamalar yapan imparatorları örtülü de olsa eleştiriyor, güçlü görünen ve bilge imparatorların makamlarını hak ettiklerini yazıyordu.²⁹ Mecbur kalındığında, örneğin patriklerin sapkın öğretileri benimseme tehlikesi ortaya çıktığında, imparatorların patriğe müdahale etmesi bile gerekebilirdi.³⁰ Khoniates, 1204'te Dördüncü Haçlı Seferi sırasında Haçlıların Konstantinopolis'i almasına tanıklık etmişti. Tarihçinin geniş kütüphanesi başta olmak üzere pek çok elyazması ateşe verilmişti.³¹ Bu olaylara ilişkin anlatısında açık bir kötümserlik gözlemlenebilir. Tüm yurttaşlar kendi ticari işleriyle uğraşmaktan savaş borularının sesini duymamış, yataklarından doğrulmamışlardı.³²

Konstantinopolis Dördüncü Haçlı Seferi'nde Katolik ordularınca işgal edildi, Bizans İmparatorluğu'nun yeni merkezi Nikaia (İznik) oldu. XII.-XIII. yüzyılların militarist retoriği, bu dönemde de resmi ideolojinin önemli bileşenlerinden biri haline geldi ve yayılmacı/intikamcı bir boyut aldı.³³ 1208'de İznik'e taşınan patrikhaneyse daha önceden olmadığı kadar güçlü hale geldi. Rahip Nikephoros Blemmydes'in *Andrias Basilikos* (1250 c., *Kralın Heykeli*) kitabı tipik bir ahlakçı nasihatname örneğidir ve dönemin Bizans din adamlarının, imparatoru, kendi hazırladıkları ahlaki kural listeleriyle sınırlama çabalarının bir örneği olarak değerlendirilebilir. Nitekim, Blemmydes'in öğrencisi Georgios Akropolites de 1254 civarında yazdığı bir kitapta benzer fikirleri savunmuştu.

28 Niketas Khoniates, *Historia* (Ioannes ve Manuel Komnenos Devirleri), çev. Fikret İşıltan, Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1995, II.3/§106, s. 54.

29 Khoniates, *Historia* (Ioannes ve Manuel Komnenos Devirleri), II.VII.5/§274, s. 147.

30 Khoniates, *Historia* (Ioannes ve Manuel Komnenos Devirleri), II.VII.6/§280, s. 150.

31 Inmaculada Pérez Martín, "Byzantine Books", (haz.) Anthony Kaldellis ve Niketas Siniosoglou, *The Cambridge Intellectual History of Byzantium*, Cambridge: Cambridge University Press, 2017, s. 46.

32 Niketas Khoniates, *Niketas Khoniates'in Historia'sı* (1195-1206), çev. Işın Demirkent, Dünya Aktüel, 2004, IX.

33 Dimiter Angelov, *Imperial Ideology and Political Thought in Byzantium, 1204-1330*, Cambridge: Cambridge University Press, 2007, s. 98-102.

Bu dönemin Bizans siyasal düşünürleri arasında bir imparator da dikkat çeker. Veliahtlığı sırasında önce Blemmydes'ten, sonra Akropolites'ten ders alan II. Theodoros Laskaris (h. 1254-1258) *Dünyanın Açıklanışı* kitabının, imparator olduğu dönemde yazdığı üçüncü ve dördüncü bölümlerinde siyaset felsefesini özetlemişti. Günlük hayattaki haşinliğiyle tanınan bu imparatorun siyasete yaklaşımı büyük ölçüde pragmatikti, Blemmydes'ten ve genel olarak Bizans siyasal düşünce geleneğinden farklı olarak, soyut normlardan ya da ahlaki erdemlerden değil, dünyanın düzensizliğine dair bir önkabulden yola çıkıyor, imparatorun düzensiz ve tekinsiz koşullarda iyi kararlar alması, zorunlu hallerde baskıya başvurusu gerektiğini vurguluyor, hatta "tiran" terimine olumlu bir anlam yüklüyordu.³⁴

Bizans imparatorluk makamı 1261'de Konstantinopolis'e geri döndü. Palaiologos'ların ilk döneminde, imparatorun halkın onayıyla, seçimle başa geldiğine dair fikirler çokça tekrarlanmıştı.³⁵ Böylece yeni hanedan, önceki yüzyıllarda, özellikle kriz döneminde çokça yapıldığı gibi, kendi iktidarını tanrısal kökenli olsa da halk tarafından devredilen bir iktidar olarak tanımlıyor, böylece Roma siyasal düşüncesinden devralınan bir meşrulaştırıcı retoriği kullanıp halk kitleleriyle (ya da halkın ileri gelenleriyle) bir ittifak kurarak hegemonyasını güçlendiriyordu. İlk Palaiologos imparatoru VIII. Mikhael, güçlü bir patrikle, Arsenios'la mücadele etmek zorundaydı. Arsenios, İkonoklazma sonrasında Photios'un, Katolik-Ortodoks ayrışması sonrasında Kerularios'un ve İznik döneminde patrikhaneye yakın rahiplerin yapmış olduğu gibi patrikhanenin imparatorluğa üstün olduğunu iddia ediyordu. Ancak Bizans tarihinde sıkça gördüğümüz üzere, bu ruhban üstünlüğüne dayalı fikirler kalıcı olmayacaktı.



Doğu Roma imparatorlarının askeri güçlerinin ve siyasal nüfuzlarının yitip gitmesine karşın Bizanslı düşünürlerin birkaç istisna dışında imparator yüceltmesinde direktmelerini nasıl açıklayabiliriz? Uzun yıllar boyunca bu durum Bizans'taki iktidara ilahi özellikler atfedilmesiyle açıklanmış olsa da bu tezin pek ikna edici olmadığını rahatlıkla söyleyebiliriz. Hiçbir tanrısal meşruiyet iddiasının, hatta hiçbir teokratik anlayışın, iktidarın fiilen zayıflaması karşısında baki kalamayacağını daha önce çeşitli vesilelerle belirttik. Bizans'ta imparatorun, tüm zayıflığına rağmen hegemonya kurabilmesini sağlayan başlıca özelliği, iktidarını Eski Roma'da olduğu gibi halk vasıtasıyla Tanrı'dan aldığını iddia etmesiydi.³⁶ Böylece imparator, halkla (çoğu zaman hanedanın

34 Angelov, *Imperial Ideology and Political Thought in Byzantium, 1204-1330*, s. 235-250.

35 Angelov, *Imperial Ideology and Political Thought in Byzantium, 1204-1330*, s. 131.

36 Kaldellis, *The Byzantine Republic*.

müttefikleri olanlarla, kriz dönemlerinde de daha geniş sınıflarla) doğrudan bir hegemonik bağ kuruyor, kriz dönemlerinde de bu hegemonik bağ koruyup halkın desteğini almaya devam edebiliyordu.

2. Kilise ve İmparator: Batı Avrupa'da Egemen Sınıf İçerisi Çatışmalar

Katolik ve Ortodoks mezhepleri arasındaki 1054 ayrışmasıyla Bizans dünyasında imparatorun Kilise karşısındaki gücü tescillenirken, Batı Avrupa'da tam aksi yönde bir gelişme yaşanıyor. Feodal aristokrasi ile papalar arasında iki yüz elli yıldır kurulu olan denge, papalık lehine bozuluyor, papalar dünyevi iktidar karşısında üstünlük iddia ediyordu. Feodal dönemin egemen sınıf bloku içindeki bu çatışma, hem pratik hem de teorik sonuçlar doğuracaktı. İngiltere'deyse egemen sınıf içinde bir çatışma ortaya çıkıyordu; bu sefer, tartışma, dinsel otoriteyi ve siyasal iktidarı ellerinde bulunduranlar arasında değil, dünyevi-siyasal iktidarı paylaşan çeşitli dereceden feodal lordlar arasındaydı: Krallar ve baronlar arasında süregiden çatışmalar *Magna Carta* gibi önemli metinlerin yazılmasına zemin hazırlıyacaktı.

a. Bir Kez Daha Papa Üstünlüğünü Savunmak: İki Kılıç Teorisi

İlk olarak Kilise'nin imparator karşısında özerklik elde etmesi için hamleler yapılmıştı. O döneme kadar imparator papa seçiminde söz sahibiyken 1059'da çıkarılan bir kararla papanın kardinaller kurulu tarafından seçilmesi kabul edilmişti. Üst düzey rahipler dünyevi hükümdarlara güçlerinin sınırlarını hatırlatmaya başlıyorlardı. 1054 ayrışması sırasında Konstantinopolis'te papa elçisi olarak bulunan ve ayrışmanın başlıca aktörlerinden olan Kardinal Silva Candidalı Humbert hükümdarların herhangi bir kutsiyete sahip olmadığını; ruhbanın, diğer laik kişilerden olduğu gibi imparatorlardan ve krallardan da üstün olduğunu yazıyordu.³⁷ Benedikten rahip Petrus Damianus (1065), Vizigot döneminden beri önemsenen bir konuyu gündeme getirerek taç giyme törenlerinin krallara kutsal bir nitelik kazandırdığını söyleyip dünyevi iktidar sahiplerine diğer laiklerden ayrı bir yer tanısa da Vizigot ve Karolenj rahiplerinden farklı olarak ruhbanın üstünlüğünü vurguluyordu:³⁸ Ne de olsa taç giyme ayinini yönetip krallara kutsallıklarını kazandıranlar üst düzey rahiplerdi.

Kilise'yi hükümdarlar karşısında güçlendirme girişimleri sonraki yıllar boyunca devam edecekti. Papa VII. Gregorius (p. 1073-1085) ruhbanın aristokrasi de dahil olmak üzere laik tabakalardan üstün olduğunu düşünüyordu. Onun papalık dönemiyle birlikte Batı Avrupa'da hiyerokrasi dönemi başlıyordu. Pek

37 Joseph Canning, *A History of Medieval Political Thought, 300-1450*, London: Routledge, 2003, s. 86.

38 Canning, *A History of Medieval Political Thought, 300-1450*, s. 86.

çok fermanında ve yazısında Kilise'nin dünyevi iktidarın vesayetinden tamamen bağımsız olması gerektiğini savunmuştu.³⁹ VII. Gregorius'un bu hamleleri feodal soyluların tepkisini tetiklemekte gecikmeyecekti. Papa olmasından iki yıl sonra, 1075'te, genç imparator IV. Heinrich'le (h. 1056-1105) arasında piskopos atamalarında kimin söz sahibi olması gerektiğine dair bir anlaşmazlık çıkacaktı. Feodal Avrupa'nın egemen sınıflar bloku içindeki çatışmaların en önemlilerinden olan "Atama Tartışması" 1122'ye kadar sürecek, kimi dönemlerde taraflar arasında silahlı çatışmalar yaşanacaktı. VII. Gregorius, dünyevi hükümdarların papaya tabi olduğu bir düzen arzuluyor, bu düşüncesini temellendirirken altı yüz yıl önceki halefi I. Gelasius'un İmparator Anastasios'a yazdığı mektuba da atıf yapıyordu.⁴⁰

VII. Gregorius'un mektuplarına pek yansımayan ancak bu tepeden bakan tavrı takınmasını mümkün kılan başlıca güç, o dönemde giderek gelişen kentlerin burjuvalarıydı. Ticaretin gelişmesine bağlı olarak büyüyen kentler XI. yüzyılda Avrupa'nın can damarları haline gelmişti. Bu kentlerin başlıca faaliyeti olan ticaret, elbette feodal tarımsal üretimden besleniyordu; buna karşılık, aristokrasinin ticaret burjuvazisini bir rakip olarak görüp onun gelişimini engellemesi, feodal dönemin bu iki mülk sahibi tabakası arasında bir çatışma ortaya çıkarıyordu. Böylece, Atama Tartışması sırasında feodal aristokrasinin iki düşmanı (papalık ve burjuvazi) ittifak kurmaya başlamıştı. VII. Gregorius "Tacir Papa" olarak tanınıyordu. 1070'lerde Bologna'da İustinianos yasalarının incelenmesini teşvik ederek tüccarların birleşik ve akılcı bir hukuk arayışına yanıt vermişti,⁴¹ Bologna Üniversitesi'nin (1088) temelleri böylece atılmış oluyordu. Roma hukukuna duyulan ilgi, *Corpus Iuris Civilis*'in büyük kısmını teşkil eden özel hukuk konularına yönelik olsa da *lex regia* (kraliyet yasası) olarak bilinen yönetim hukukuna (kısıtlı da olsa) atıflar yapılabilirdi. Alman kanon hukukçusu Manegold von Lautenbach *Liber ad Gebehardum*'da (1083-1085), *lex regia*'nın halkın efendi, kralın hizmetkâr olduğu bir sözleşme olduğunu söylemişti.⁴² Krallığa hizmet eden bir hükümdara itaat edilmeliydi, zorbalaşan bir hükümdarsa kendisine itaat edilmesini hak etmiyordu.⁴³ Bu satırlar elbette Atama Tartışması sırasında hükümdara iktidarının sınırlarını hatırlatma çabalarının bir uzantısıydı.

39 Canning, *A History of Medieval Political Thought, 300-1450*, s. 87.

40 VII. Gregorius, Metzli Hermann'a Mektup, 15 Mart 1081, (haz.) Alev Alatlı, *Bati'ya Yön Veren Me-tinler I: Kökler/Orta Çağlar*, İstanbul: İlke Eğitim ve Sağlık Vakfı Kapadokya Meslek Yüksekokulu, 2010, s. 316-323.

41 Tigar, *Kapitalizmin Yükselişi ve Hukuk*, s. 48.

42 Franz Leopold Neumann, *The Rule of Law: Political Theory and the Legal System in Modern Society*, Ieamington Spa: Berg, [1936] 1986, s. 67.

43 Raffaele Laudani, *Disobedience in Western Political Thought: A Genealogy*, çev. Jason Francis McIlmsey, Cambridge: Cambridge University Press, 2013, s. 28.

IV. Heinrich’in de kendi destekçileri vardı; bunların arasında kendine bağlı olan feodal beyler ve hatta papaya bağlılıklarını bir kenara bırakacak kadar cüretkâr olan kimi din adamları da bulunuyordu. İmparator mektuplarında VII. Gregorius hakkında son derece sert bir dil kullanıyordu. Ruhani otorite ve siyasal iktidarı Yeni Ahit’teki bir öyküye atıfla “İki Kılıç” olarak adlandırıyor, bunlar arasında bir üstünlük ilişkisi kurmuyor, her birinin bağımsız olduğunu iddia ediyordu. Aslında kutsal metinlerde geçtiği şekliyle “İki Kılıç” papalık ve krallığa işaret etmiyordu: Öyküye göre, İsa Romalılar tarafından tutuklanmadan önce çevresindekiler ona iki kılıç göstermişler, o da “Yeter” diye yanıt vermişti.⁴⁴ IV. Heinrich kılıçların iki adet olmasının siyasal iktidar ve ruhani otorite ayrılığına işaret ettiğini iddia ediyordu. İmparatorun rahip destekçilerinin dayanağıysa Yeni Ahit’teki bir başka cümleydi: “Tüm iktidar Tanrı’dan gelir”.⁴⁵ Hersfeld Manastırı’ndan adı günümüze ulaşmayan bir Benedikten rahip, *Liber de unitate ecclesiae conservenda* (1091-1093, *Kilisenin Birliğini Muhafaza Etme Üzerine Kitap*) adlı eserinde hükümdarın gücünün Tanrı’dan geldiğini hatırlatıp Kilise’nin hükümdarlara saldırmaması gerektiğini savunuyordu.⁴⁶

VII. Gregorius ve IV. Heinrich’in ölümünden sonra da devam eden Atama Tartışması 1122’de papalık ile imparatorluk arasında bir antlaşmanın imzalanmasıyla kısmen papalığın lehine sonuçlanmıştı. Papalar bütün bu süreçte elde ettikleri üstünlüğü korumaya kararlıydılar; imparatorlar yeniden papalar karşısında mevzi elde etmeye çalışsalar da, 1147’de başlayan İkinci Haçlı Seferi, Kilise’nin üstünlüğünü pekiştirdi. Vaazlarıyla seferin başlamasına büyük katkıda bulunan aristokrat kökenli Benedikten başrahibi Clairvauxlu Bernard, Papa III. Eugenius’a (p. 1145-1153) tavsiyeler vermek için yazdığı *De consideratione ad Eugenium papam* (1148-1153, *Papa Eugenius’a Yönelik Tavsiyeler*) kitabında, daha önce IV. Heinrich’in siyasal iktidar ve ruhani otoritenin birbirinden bağımsız olduğunu kanıtlayacak şekilde yorumladığı “İki Kılıç” öyküsünü papa yanlısı bir bakış açısıyla yeniden anlatmıştı: “Kılıçlar” (yani siyasal iktidar ve ruhani otorite) önce İsa’ya, daha sonra da onun temsilcisi haline gelen Kilise’ye aitti;⁴⁷ İsa bir başka İncil pasajında Petros’a “Kılıcını kınına koy!”⁴⁸ diyerek kılıcın Petros’ta kalmasını sağlamıştı, Petros da ilk papa olduğundan kılıçların gerçek sahibi papaydı. Böylece “İki Kılıç” öğretisinin klasik biçimi ortaya çıkmış oluyordu: Hem siyasal iktidar hem de ruhani otorite Tanrı’dan

44 *Kutsal Kitap: Eski ve Yeni Anlaşma (Tevrat, Zebur, İncil)*, İstanbul: Kitabı Mukaddes Şirketi, 2011: Luka, 22:38.

45 *Kutsal Kitap: Pavlus’tan Romalılar’a Mektup*, 13:1.

46 Canning, *A History of Medieval Political Thought*, 300-1450, s. 103.

47 G. R. Evans, *Bernard of Clairvaux*, Oxford: Oxford University Press, 2000, s. 154; J. A. Watt, “Spiritual and Temporal Powers”, (haz.) J. H. Burns, *The Cambridge History of Medieval Political Thought*, c. 350-c.1450, Cambridge: Cambridge University Press, 2007, s. 372.

48 *Kutsal Kitap: Yuhanna*, 18:11.

papalara devrolmuştu; Papa, ruhani otorite kılıcını kendi kullanıyor, siyasal iktidar kılıcınıysa dünyevi krallara kullanıyordu.

Katolik Kilisesi ile hükümdarlar arasındaki çatışma XIII. yüzyılda da sürecekti. Papa III. Innocentius (p. 1198-1216), Gelasius'un temellerini atıp Clairvauxlu Bernard'ın "İki Kılıç" benzetmesiyle pekiştirdiği düşünceyi yeni bir kavramsal zemine taşıyor, Roma Kilisesi'nin, ilk papa Petrus'tan beri *plenitudo potestatis*'e (iktidarın bütünlüğü) sahip olduğunu iddia ediyordu.⁴⁹ Diğer bir ifadeyle, *potestas* ve *auctoritas* bir ve bütün olarak papaya aitti. III. Innocentius, imparator vasıflarını kullanmakta da bir sorun görmemişti. Yine de bu papa, dünyevi konularda doğrudan müdahil olmamayı tercih ediyordu. Aragon Kralı II. Alfonso'ya yazdığı "Quanto personam tuam" (1199) dekretalinde tüm iktidarların Tanrı'dan kaynaklandığını hatırlatmıştı. "Per venerabilem"de (1202) kralın kendi krallığında imparator olduğunu söyleyerek imparatorların dünya egemenliği iddialarını küçümsemiş, imparatorun egemenliğini kabul etmeyen krallıkların kendi egemenlik alanlarında imparatorlardan bağımsız olduklarını tasdiklemişti. Fransa kraliçesine yönelik olarak hazırladığı "Novit Ille"de (1205) dünyevi işlere karışmak istemediğini ancak ilahi yasalara uyulması konusunda insanları uyarmakla görevli olduğunu belirtmişti. Papanın bu yorumları, sonraları onun papalığın üstünlüğünü savunmasının belirtisi olarak değil, ruhani otorite ve siyasal iktidarı ayırıştırmasının belirtisi olarak yorumlanacaktı.

b. İngiltere: Kral ile Soylular Arasında Çatışmalar ve Magna Carta

Önceki bölümlerde pek değinmediğimiz İngiltere Krallığı'na bu bölümde değineceğiz. XIII. yüzyıl İngiltere tarihine damgasını vuran *Magna Carta* gibi metinleri anlamak için de tarihte biraz daha geriye, XI. yüzyılın ortalarına gideceğiz. Fransa Krallığı'nın kuzey komşusu Normandiya Dükalığı'nın ordularının 1066'da İngiltere'yi işgal etmesiyle birlikte İngiltere'de Norman dönemi başlamıştı. Batı Avrupa'dan farklı olarak, Norman yönetimi altındaki İngiltere'de kral ile feodal aristokratlar arasında bir ittifak kurulmuştu. Dönemin feodal Kıta Avrupası'ndan farklı olarak İngiltere'de merkezileşmiş bir hükümet sistemi oluşmuştu.⁵⁰ Norman döneminin ilk önemli metinlerinden birinin bu merkezileşmiş hükümetin ihtiyaçlarına yanıt veren bir metin olması anlamlıdır: *Domesday Book* (1086) adlı derlemeyle tüm ülkede kraliyete, Kilise'ye ve aristokrasiye ait mülklerin envanteri çıkarılmıştı.

Bu merkeziyetçi bir iktidar kurma girişimleri, Norman dönemi İngiltere'sinde çok yoğun egemen sınıf içi çatışmaların yaşanmasını engelle-

49 *Gesta Innocentii III*, LXI; *The Deeds of Pope Innocent III by an Anonymous Author*, çev. James M. Powell, Washington, D.C.: The Catholic University of America Press, 2007, s. 84.

50 Tigar, *Kapitalizmin Yükselişi ve Hukuk*, s. 103.

miyordu. Kıta Avrupası’nda olduğu gibi İngiltere’de de siyasal iktidar ve ruhani otoritenin ilişkileri tartışmaya açılmıştı. Yalnızca Kutsal Roma Germen İmparatorluğu’nda değil, Normandiya ve İngiltere’de de papalık karşısında kralın gücünü artırmak isteyenler argümanlarını sistematik bir şekilde ortaya koymuşlardı: 1100 yılı civarında yazılmış bir dizi yazıyı içeren *Norman Anonymus* derlemesi, bu metinlerin bir örneğidir. Bunun yanında, krallarla feodal lordlar (baronlar) arasında da sık sık çatışma yaşanacaktı. Krallar, feodal lordlarla olan ittifaklarını çeşitli vesilelerle tazeleme ihtiyacı duyuyorlardı, I. Henry’nin (h. 1100-1135) taç giyme töreni için ilan ettiği bildirgede mülkiyet haklarına saygı duyacağı yönünde baronlara teminat vermesini buna örnek olarak gösterebiliriz. Ancak, benzer teminatlara rağmen kral-baron çatışmaları XIII. yüzyılda da devam edecekti.

Kral Yurtsuz John ve ona tabi olan feodal soylular arasındaki çatışma, kralın 1215’te *Magna Carta Libertatum* (Özgürlükler Büyük Şartı) metnini kabul etmesiyle sonuçlanmıştı. Bu ferman/şart, pek çok düşünce tarihi kitabında özgürlükçü bir metin ya da hak bildirgelerinin prototipi olarak anılır. Oysa kapitalist dönemin soyut da olsa eşitlik fikrine dayanan hak bildirgeleriyle feodal dönemin egemen sınıf içi çatışmalarının bir sonucu olan *Magna Carta* arasında benzerlikten çok farklılık vardır. Birkaç örnekle açıklayalım.

Öncelikle, *Magna Carta*’da güvence altına alınan mülksüz tebaanın hakları değildi. Mülksüzler, kırlarda ve kentlerde sömürülmeye ve ezilmeye devam ederken, kral ise soyluların, burjuvaların ve Kilise’nin feodal ayrıcalıklarını pekiştiriyordu.⁵¹ Kilise’nin özgür hak ve imtiyazlarını güvence altına alarak başlayan metin, krallığın özgür insanlarına (*homo liber*) imtiyazlarla devam ediyordu;⁵² bu imtiyazlar, serfleri ve kent yoksullarını kapsamıyordu. Özgür bir adamın bedeni, eşitleri ya da memleket yasasınca yargılanmaksızın kral tarafından bile tutuklanamayacak, hapse atılamayacak ya da sürgüne gönderilemeyecekti.⁵³ Kralın borçluların gelirin ya da arazisine el koymayacağını teminatını verdiği düzenlemeler de mülk sahiplerini ilgilendiriyordu. Adil yargılama esası getiren ve adaletin kimseden esirgenmeyeceğini belirten maddeler⁵⁴ tüm tebaaya değil, “özgür adam”lara yönelikti ve özgür olmayanları (serfleri ve kent yoksullarını) kapsamıyordu. Başka maddelerde, bir kişinin kendisiyle aynı hak ve imtiyazlara sahip kişiler tarafından mülkünden, özgürlüğünden ve hakkından mahrum edildiği durumlarda bu durumun düzeltile-

51 Ellen Meiksins Wood, *Kapitalizm Demokrasiye Karşı: Tarihsel Maddeciliğin Yeniden Yorumlanması*, çev. Şahin Artan, İstanbul: Yordam Kitap, 2008, s. 239.

52 *Magna Carta*, md. 1-2. Türkçesi için: *Magna Charta seu Magna Charta Libertatum: Büyük Sözleşme Ya Da Özgürlükler Sözleşmesi*, çev. Çiğdem Dürüşken, İstanbul: Alfa Yayınları, [1215] 2017.

53 *Magna Carta*, md. 29.

54 *Magna Carta*, md. 39-40.

ceği söyleniyor,⁵⁵ hiyerarşide üstte yer alanların alttakileri haklarından mahrum etmelerine değinilmiyordu, zaten bunların hakkından söz etmek de pek mümkün değildi. Yahudilerin ve kadınların aşağı konumu da *Magna Carta*'yla tescilleniyordu.⁵⁶

Bir diğer yanlığı da *Magna Carta*'nın sürekliliği olan bir düzenleme olduğu yönündedir. Gerçekte, ferman, ilanından birkaç hafta sonra kral tarafından rafa kaldırılmış, krallık ile baronlar arasında iki yıl kadar sürecektir bir savaş başlamıştı. Ferman, kralın soylularla ittifakını yenileme ihtiyacı doğdukça, 1225'ten itibaren birkaç kez daha ilan edilecekti. Bu egemen sınıf içi çatışmanın diğer bir sonucu olarak, 1260'larda süregiden bir iktidar boşluğunda krala karşı baronların liderliğini yapan Simon de Montfort, soylu olmayanların da İngiliz Parlamentosu'na katılmasını sağlamıştı. Böylece soylular, kral karşısındaki konumlarını güçlendirmek için burjuvaziyle ittifak yapıyorlardı, Avam Kamarası'nın temelleri de bu şekilde atılmış oluyordu.



XI.-XII. yüzyıllarda papaların siyasal iktidar üzerine güçlerini tescilledikleri aşıkardır; bunu mümkün kılan, hem önceki dönemlerden devrıldıkları otorite hem de bu yeni dönemin yükselen sınıfı olan burjuvaziyle Kilise arasında gerçekleşen ittifaktır. Ancak, Kutsal Roma Germen imparatorlarının bu dönemde Kilise'yle (hüsranla sonuçlansa da) uzunca bir mücadeleye girebilmesi, papalığın sonraki dönemlerde hızlanacak olan gerileyişinin ilk belirtirindendir. Entelektüel açıdan papalık, önceki dönemlerden elde etmiş olduğu birikimi üniversiteler üzerinden daha da güçlendirmiştir, ancak az sayıda da olsa kimi rahiplerin papalık-imparatorluk tartışmalarında imparator lehine yazılar yazabilmesi, bu egemen sınıf içi çatışmalarda artık dünyevi yöneticilerin de kendilerine ideolojik-teorik destek verecek rahipler bulmaya başladıklarını gösterir. İngiltere'deki kral-baronlar çatışmasıysa sonraki dönemlerin teorik tartışmalarına da referans teşkil eden resmî metinlerin ortaya çıkmasını sağlamıştır.

3. Kentsel Devrim: Radikal Hıristiyanlığın Yükselişi ve Skolastik Düşüncenin Doğuşu

XIII. yüzyılın başında Batı Avrupa'da kentleşme önemli bir boyuta ulaşmıştı. Bunun birbirine bağlı iki önemli sonucu olmuştu: Bir yandan tüccar ve zanaatkâr atölyelerinde çalışan ücretli işçilerin ve kent yoksullarının sayısı artmış, diğer yandansa kentli mülk sahipleri güç kazanıp siyasal ittifak ara-

55 *Magna Carta*, md. 52.

56 *Magna Carta*, md. 10-11, 54.

yışlarına girmişler, çoğunlukla da Kutsal Roma Germen İmparatorluğu gibi dünyevi yöneticilerin etki ve vergilendirme alanından çıkmak için papalıkla ittifak yapmışlardı. Bu şartlar altında, radikal Hristiyan akımlar yoksul kentliler arasında yaygınlaşacak, ne var ki düşünce üretimi burjuvazinin taleplerine göre şekillenecekti. Bütün bunlar, XI.-XII. yüzyılın “kentsel devrim”inin uzantılarıydı.

a. Kent Yoksullarının Sesi: Radikal Hristiyanlık

XII. yüzyılda kent yoksulluğu, pek çok Avrupa kentinde önemli boyutlara ulaşmıştı. Erkek ve kadın ücretli işçiler, toplumsal-iktisadi koşullardan (kimi zaman da yöneticilerden ve yönetim tarzından) duydukları hoşnutsuzlukları genellikle Kilise yönetiminin pek de makbul görmediğı tarikatlarda örgütlenerek ya da yeni tarikatlar ve dinsel hareketler kurarak gösteriyorlardı. Rahiplerin yoksul kesiminden bir ideolojik destek bulmaları da mümkün oluyordu. Engels’in deyişyle, “Rahipler sınıfının halktan gelme (pleb) kesimi köy ve kent papazlarından oluşuyordu. Bunlar feodal kilise hiyerarşisinin dışındaydılar ve onun zenginliklerinden hiçbir pay almıyorlardı. Çalışmaları daha az denetleniyordu [...] ve ödenekleri de çoğu zaman çok düşüktü.” Bu rahipler halk hareketlerine “kuramcılar ve ideologlar verdiler ve aralarından birçoğu, halkın ve köylülerin temsilcileri olarak darağacında can verdi.”⁵⁷

Doğu Fransa’da Lyon tüccarlarından Vaudès (Pierre Valdo), 1173’te tüm varlığını yoksullara bağışlamış, Kilise’nin Constantinus döneminden beri dünya varlıkları edinerek İsa’dan uzaklaştığını savunmuş, İncil’i halk sınıflarının da anlayabilmesi için yerel lehçeye çevirmişti. Aforoz edildikten sonra takipçileriyle birlikte Piemonte vadilerine yerleşecekti. “Vaudès Kilisesi”, bu şartlar altında egemen sınıflardan destek bulması da olanaksız olduğundan siyasal iktidardan uzakta varlığını sürdürecekti. Aynı dönemlerde Fransa’nın güneybatısında yaygınlaşan Katar inanışına çok daha farklı niteliklere sahipti. İlk Katarlar muhtemelen İkinci Haçlı Seferi sırasında Bogomillerin inanışlarını benimseyen, ülkelerine döndükten sonra da bu inanışları devam ettirip yayan askerlerdi. Düalist dünya anlayışı içinde, var olan dünyayı şeytanın yarattığını düşünüyor, bu dünyanın zenginliklerinin ve iktidarının reddine dayalı yoksul bir yaşamı benimsiyorlardı. 1184’te, engizisyon mahkemeleri, Katar “sapkınlığı”na karşı kurulmuştu. Katarlar bir aristokratın, Toulouse Kontu VI. Raymond’un desteğini almayı başaracaklardı; 1209’da onlara karşı bir Haçlı seferi düzenlenecekti.

Fransa topraklarında bu gelişmeler olurken Güney İtalya’da bir Benedikten rahip, Gioacchino da Fiore, yeni bir çağın ufukta belirdiğini müjdelirken

57 Friedrich Engels, *Köylüler Savaşı*, çev. Okay Gönensin, İstanbul: Payel Yayınları, [1850] 1978, s. 52.

inde yaşadığı toplumun bir eleştirisini de yapıyordu. Dünya tarihini Kutsal Üçleme'den hareketle üç döneme ayırmıştı; Baba'nın Çağı Eski Ahit'in dönemi, Vaftizci Yahya'nın ve sonrasında da İsa'nın ortaya çıkışıyla Oğul'un Çağı başlamıştı. Ufukta beliren çağ ise Kutsal Ruh'un Çağı'ydı. Onun düşüncesinin anlamını kavramak için Ernst Bloch'tan uzunca bir alıntı yapalım: "Tanrı'nın -komünistçe olan- krallığı için bir tarih koyuyor ve ona uyulmasını istiyordu. Baba'nın teolojisini tahtından indirdi, korkunun ve köleliğin çağına geri gönderdi, İsa'nın ise bir komünde erimesini sağladı. İsa'nın yeni çağ için koyduğu ve Kilise tarafından sahtekârlık ve lâf-ı güzâfa dönüştürülen toplumsal beklenti, hiçbir zaman burada olduğu kadar ciddiyet kazanmamıştı."⁵⁸ Muhtemelen Fiore'nin öğrencilerinin derlediği *Liber Figurarum*'da, yeni çağa ilişkin ayrıntılar yer alır: Yeni dönemin toplumunda tembelliğe ve mülkiyete yer olmayacak, herkes yoksullar için çalışacaktı. Ancak, Gioacchino da Fiore bir devrimci değildi, 1190'lar civarında yazdığı *Intelligentia super calathis*'te papalığın imparatorlukla açık bir mücadeleye girmemesini salık veriyor, Kilise'nin dünyanın hükümdarlarına silahla direnmeyi hayal etmekten vazgeçip yeni bir Babil Sürgünü'ne hazırlık yapmasını öneriyordu.⁵⁹

Kentler genişledikçe kırlardan kente göçerek tüccar ve zanaatkâr atölyelerinde ücretli olarak çalışan, kimi zaman da iş bulamayan serf kökenlilerin sayısı artmıştı. Bunların arasında kadınlar önemli bir yer tutuyordu; kadınlar yeniden üretime dayalı işlerin yanında ev dışı işlerde de giderek daha etkin oluyordu. XI.-XII. yüzyılların kentsel devriminin bir diğer sonucu da eşcinselliğin görünür ve tartışılır hale gelmesiydi. XII. yüzyılın ortalarından itibaren eşcinsellik,⁶⁰ farklı dönemlerde de kadınların ev dışı etkinlikleri, egemen sınıf ideologlarınca büyük bir taarruza maruz kalacaktı; heteronormatif patriyarka ideolojik açıdan tekrar hızla güçlendirilecekti: Pek çok yazar, aile yapısının önemine ve üreme olgusuna dikkat çekecekti. Bu hamlelerin kentsel ekonominin dinamikleriyle ilgisi, Silvia Federici gibi tarihçiler tarafından ortaya konmuştu: Zanaatkâr atölyelerinde ve diğer kentsel üretim birimlerinde sayıları artan ücretli işçilerin evdeki işlerinin görülmesi için kadınların bir kez daha yeniden üretim alanıyla sınırlanması gerekiyordu. Ayrıca bütün bu gelişmelerin nüfus politikasıyla da ilgisi vardı: Süregiden Haçlı seferleri sırasında nüfusun azalması, üremeyi egemen sınıflar için temel bir mesele haline getirmişti.

Atölyelerdeki sömürü koşulları karşısında mülkiyet eleştirisi yapmaya başlayan ücretli emekçiler arasından zenginlik düşmanı binyılcı ve heretik akım-

58 Ernst Bloch, *Umut İlkesi: Cilt I*, çev. Tanıl Bora, İstanbul: İletişim Yayınları, [1959] 2007, s. 616.

59 Alfredo Gatto, "The Life and Works of Joachim of Fiore-An Overview", (haz.) Matthias Riedl, *A Companion to Joachim of Fiore*, Leiden: Brill, 2018, s. 32.

60 John Boswell, *Christianity, Social Tolerance, and Homosexuality Gay People in Western Europe from the Beginning of the Christian Era to the Fourteenth Century*, Chicago: The University of Chicago Press, 1980, s. 333-334.

lara katılanların sayısı azımsanmayacak düzeydeydi.⁶¹ Kadınlar da hoşnutsuzluklarını dinsel biçimde dile getiriyorlardı.⁶² Kilise, "dilenci tarikatlar"ın kurulmasını teşvik ederek sayısı artan yoksulları denetim altına almak ve onların mülkiyet karşıtlığının tehlikeli bir boyuta taşınmasını engellemek istiyordu. III. Innocentius döneminde Fransisken ve Dominiken tarikatları bu ihtiyaca yanıt vermek için kuruldu. Dominikenler, mülkiyet karşısında nötr bir tavır tanırken Fransiskenler mülkiyeti kapsamlı bir şekilde eleştiriyor, Gioacchino da Fiore gibi önceki dönemlerin radikal Hıristiyanlarının fikirlerine sahip çıkıyorlardı. Kilise'nin onay ve teşvikiyle kurulan bu tarikatların dışında kalan çok sayıda akım da vardı; bunlara karşı 1180'lerde yerel düzlemde kurulan engizisyon mahkemeleri 1230'larda papanın denetimine alınarak merkezileştirildi.

b. Erken Dönem Skolastik Düşünce ve Salisburly John

XII. yüzyılın ortalarında büyük kentlerin burjuvaları ittifak yapıp I. Friedrich Barbarossa döneminde (1155-1190) imparatorluğa karşı silahlı mücadeleye girişiyor, kentlerinin "özgürlüğünü" (hem imparator karşısındaki bağımsızlığını hem de özyönetim uygulamalarını) savunmakla övünüyorlardı.⁶³ İmparatorlar da kendilerine sadık bir kentler ağı oluşturmakta gecikmediler: XII. yüzyılın sonundan itibaren büyük Alman kentleri "özgür imparatorluk kenti" statüsü alarak feodal lordların denetiminden çıktılar ve doğrudan imparatora bağlandılar. İtalyan kentlerinde XIII. yüzyılın ortalarında papalık yanlılarına "Guelfo", imparatorluk yanlılarına "Ghibellino" adı verilmeye başlanmıştı. Guelfolar çoğunlukla tüccar burjuvalardan, Ghibellinolarsa kent civarında toprakları olan soylulardan oluşuyordu. Ghibellinolar din-siyasal iktidar ayrışmasını arzu ediyorlardı.⁶⁴ Yine de burjuvazi ile soyluluk arasındaki ayrılık çok keskin değildi; İtalya'nın kimi bölgelerinde soyluluk ve burjuvazi birbirinin içinde erimeye başlamıştı.

Önceki bölümlerde bahsettiğimiz soylu üst düzey rahiplerin çoğu manastırlarda yetişmişti. XI. yüzyıldaysa bu dönemde yeni bir entelektüel odak ortaya çıkıyordu: üniversiteler. Bunların ortaya çıkışı, kentlerin büyüyüp gelişmesinin bir sonucuydu. Bilgi üretimi artık manastırların tekelinde değildi, kentlerde sayıları giderek artan üniversiteler hızla önem kazanıyordu. Düşünce

61 Silvia Federici, *Caliban ve Cadı: Kadınlar, Beden ve İlkel Birikim*, çev. Öznur Karakaş, İstanbul: Otonom Yayıncılık, 2011, s. 51-68.

62 Paulette L'Hermite-Leclercq, "Feodal Düzen", (haz.) Georges Duby ve Michelle Perrot, *Kadınların Tarihi II: Ortaçağ'ın Sessizliği*, çev. Ahmet Fethi, İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2005, s. 197.

63 Quentin Skinner, *The Foundations of Modern Political Thought: Volume One: The Renaissance*, Cambridge: Cambridge University Press, [1978] 2002, s. 7.

64 Jacques Le Goff, *Les intellectuels au Moyen Âge*, Paris: Seuil, [1957] 1985, s. 161.

üretimi, böylece, çoğu soylu üst düzey rahiplerle sınırlı bir faaliyet olmaktan çıkıyordu; yeni okulların öğrencilerinin önemli bir kısmı burjuva ailelere mensuptu.⁶⁵ Bologna Üniversitesi'nin, mülkiyet hakları için Roma hukukunun yeniden keşfine ihtiyaç duyan burjuvalar ve onlarla ittifak yapan Papa VII. Gregorius'un işbirliğiyle kurulduğunu daha önce anlatmıştık. Benzer üniversiteler başka Batı Avrupa kentlerinde de kurulacaktı.

"Skolastik felsefe" (okul felsefesi), bu yeni eğitim kurumlarında şekillendi. "Skolastik" sıfatına sonraki yüzyıllarda o kadar olumsuz anlamlar yüklenmiştir ki, onu dogmatizm, dinsel fanatizm ve dar kafalılıkla özdeşleştirmeden cümle içinde kullanmak neredeyse olanaksız hale gelmiştir. Oysa bu düşünce akımı ilk ortaya çıktığında bu sıfatlarla anılmıyordu. Skolastik düşünürler, V. yüzyıldan beri geri planda kalmış olan Yeni Platonculuğu ve Aristoteles düşüncesini tekrar keşfediyorlardı. Platon, Aristoteles ve Plotinos gibi filozofların yanında IX.-XII. yüzyılların Müslüman ve Yahudi düşünürlerinin eserlerini de okuyorlardı. Toledo Piskoposu Raymond de Sauvetât'nın teşvikiyle bir araya gelen çevirmenler (Toledo Çeviri Ekolü) XII. yüzyılın ikinci çeyreğinde pek çok Arapça eseri Latinceye çevirmişlerdi. Pek çok Müslüman ve Yahudi düşünür, bu çeviriler sayesinde, Katolik üniversitelerinde Latinceleşmiş adlarıyla tanınacaktı: Alkindus (Kindî), Alpharabius (Fârâbî), Avicenna (İbn Sînâ), Algazel (Gazzâlî) ve Avempace (İbn Bâcce) bu düşünürlerden yalnızca birkaçıydı. İbn Sînâ'nın *Kanun'u* 1180'de Latinceye çevrilecek ve üniversitelerde temel tıp metni olarak benimsenecekti. Sonraları bunlara Averroes (İbn Rüşd) gibi daha geç dönem düşünürler de eklenecekti. Batı Avrupalı rahipler XII. yüzyılın ortasında Konstantinopolis başta olmak üzere Bizans kentlerine giderek özgün Yunanca metinleri kopyalamışlar ve bunları Batı'daki kütüphanelere taşımışlardı.

Peki, bütün Müslüman ve Yahudi filozoflarda Katolik rahiplere tanıdık ya da çekici gelen neydi? Skolastik düşünürler, feodal dönemin hiyerarşik ve durağan toplum idealini, yükselen burjuva sınıfının aristokrasi tarafından tanınma ihtiyacını karşılayacak şekilde "akıl" ve özgürlük" kavramlarıyla birleştiriyorlardı.⁶⁶ Skolastik düşünce ontoloji açısından Meşşailiği, vahiy-akıl ilişkisi açısından kelamı anımsatıyordu. Tüm var olanların daha büyük grupların ("tümel"lerin) parçası olduğunu, bu tümellerin de ahenkli bir bütünlük teşkil ettiğini savunurken durağan ve ahenkli toplumu övüyor, bu bütünlüğün unsurlarının (örneğin doğanın) insanlar tarafından kavranabileceğini öne sürerken

65 Rainer Christoph Schwinges, "Student Education, Student Life", (haz.) H. de Ridder-Symoens, *A History of the University in Europe: Volume I: Universities in the Middle Ages*, Cambridge: Cambridge University Press, 1992, s. 206-207.

66 Ernst Werner, *Stadtluft macht frei: Frühscholastik und bürgerliche Emanzipation in der ersten Hälfte des 12. Jahrhunderts*, Berlin: Akademie-Verlag, 1976, s. 53.

de aklı ön plana çıkarıyorlardı.⁶⁷ İnsan toplumun parçasıydı, toplum da doğal ve doğaüstü alanlarla bağlantılıydı. Bu bağlantıyı sağlayansa akıldı. Skolastiklere göre din felsefeden üstündü, çelişme durumunda tartışmasız bir biçimde din üstün geliyordu; onları Meşşai filozoflardan ayıran temel özelliklerden biri de buydu. Skolastik filozoflar dinsel kurumların bağrından çıkmıştı, Meşşailerse hükümdarlardan destek alıyordu, onlar ulemadan görece özerkti.

Skolastik düşünürler, yalnızca Yunan felsefesinden ve İslam-Yahudi dünyasının düşünürlerinden değil, Roma düşüncesinden de etkilenmişlerdi. Cicero'nun *Yükümlülükler Üzerine*'si dönemin en etkili kitaplarındandı; Seneca da çok okunan Romalı düşünürler arasındaydı.⁶⁸ Roma mirasının en büyük etkisiyse hukuk alanında gözlemleniyordu. VII. Gregorius'un teşvikiyle Bologna Üniversitesi'ndeki hocaların XI. yüzyılın sonlarından itibaren Roma hukukunun yenilenmesine katkıda bulunduklarını görmüştük. Roma hukuku tüccarların ortak ve her yerde geçerli yasa arayışına yanıt veriyordu. Hem Stoacı düşünürlerin eserlerinden hem de Roma-Bizans yasa derlemelerinden ilhamla "doğal yasa" kavramı Hristiyan bir çerçevede yeniden yorumlandı. XII. yüzyılın ilk yarısında *Decretum Gratiani* gibi derlemelerle Roma hukuku temelli bir Kilise hukuku (Kanon hukuku) oluşmaya başlıyordu,⁶⁹ öyle ki 1180'lere gelindiğinde Katolik Kilisesi Roma hukuku yerine kendi hukukunu geçerli görmeye başlamıştı.⁷⁰

Erken dönem skolastik düşünürlerden Salisburyli John, İngiltere'de doğmuş, 1130'larda Fransa'da (Chartres'da ya da Paris'te) eğitim görmüş, Clairvauxlu Bernard başta olmak üzere dönemin önde gelen düşünürleriyle dostluk kurmuştu. Eğitimi sırasında, hem Yeni Platonculuğu hem de Cicero ve Seneca üzerinden Stoacılığı Hristiyan bir perspektiften yorumlayan skolastik düşünürlerin etkisinde kalmıştı. Okuduğu metinler arasında Cicero'nun *De officiis* (Görevler Üzerine) ve Seneca'nın *De clementia* (Bağışlama Üzerine) kitapları da bulunuyordu. Daha sonra Canterbury başpiskoposunun sarayına girerek bir dizi idari görev almıştı. *Policraticus sive de nugis curialium et vestigiis philosophorum* (1156-1159, *Policraticus ya da Saraylıların Hileleri ve Filozofların Ayak İzleri*) kitabında Chartres'lı Bernard başlatmış olduğu geleneği takip ederek Yeni Platonculuk, Roma düşüncesi ve Hristiyanlık arasında bir sentez yapmıştı. Yeni Platonculuğun hiyerarşik evren anlayışını benimsiyordu. Tanrı, doğa ve insan birbirleriyle bağlantılı alanlardı, insan toplulu-

67 M.-D. Chenu, *La théologie au douzième siècle*, Paris: Vrin, 2011, s. 23-24.

68 Irene O'Daly, *John of Salisbury and the Medieval Roman Renaissance*, Manchester: Manchester University Press, 2018, s. 41.

69 Kenneth Pennington, "Lex Naturalis and Ius Naturale", (haz.) Spencer E. Young, *Crossing Boundaries at Medieval Universities*, Leiden: Brill, s. 230 vd.

70 Tigar, *Kapitalizmin Yükselişi ve Hukuk*, s. 49.

ğunun unsurları insan bedeninin parçalarıyla özdeşti. Ruhban tabakası ruha; prens başa; Senato kalbe; yargıçlar ve valiler gözlere, kulaklara ve dile; sivil görevliler ve askerler ellere; maliye görevlileri ve hazine koruyucuları mide ve bağırsaklara; çiftçilerse ayaklara benziyordu.⁷¹ Bu anlatımla, Salisburyli John, organizmacı yaklaşımı savunan diğer yazarlar gibi toplumsal tabakalaşmaya doğallık atfediyor ve onu tartışmaya kapatıyordu. Bu sıralama, düşünürün ideal toplum ve politika anlayışı üzerine bir fikir verir. İnsanda ruh, toplumda da ruhban tabakası en önemli unsurdur. Dolayısıyla hükümdar da dahil olmak üzere tüm unsurlar Kilise'ye göre ikincil önemdeydi. O, bu anlattıklarını temellendirirken, Clairvauxlu Bernard'ın Kilise lehine kullandığı "İki Kılıç" benzetmesini tekrarlıyordu: Prens'in "kan dökücü kılıcının" sahibi aslında Kilise'ydi, ancak Kilise bunu prens aracılığıyla kullanıyordu.⁷²

Salisburyli John'un dünyevi iktidar karşısındaki mesafeli tavrı, onu prens ile tiran arasında ayrım yapmaya götürüyordu. Prens-tiran karşıtlığını özgürlük-kölelik karşıtlığıyla paralel olarak düşünmüştü. Özgürlük, John'un tanımıyla "her şeyi serbestçe kendi kişisel yargınla yargılamak ve ahlaka aykırı gördüklerini kınamaktan kaçınmamaktır".⁷³ Prens, yasalara uygun olarak yönetiyor, halkın yasaları ve özgürlüğü için dövüşüyordu.⁷⁴ Onun cezalandırmalarının ardında hiddet, kin ve nefret bulunmuyordu.⁷⁵ Tiran ise, yasalara uyum zorunda olmadığını iddia ediyor, zora dayanan yönetimiyle halkı eziyor, onu köleleştiriyordu.⁷⁶ John, tiranların gerektiğinde ortadan kaldırılacaklarını de savunmuş, ancak bunun din ve şeref yitirilmeden yapılması gerektiğini yazmıştı.⁷⁷

c. Skolastik Düşüncenin Doruğu:

Aquinumlu Thomas'ın Siyaset Teorisi

XIII. yüzyılın giderek büyüyen kentlerindeki üniversitelerde skolastik felsefe altın çağını yaşıyordu. Erken skolastik düşünürlerin esas olarak Yeni Platonculuktan etkilendiklerini, Aristoteles'i de okumaya başladıklarını gör-

71 Salisburyli John, *Policraticus: Of the Frivolities of Courtiers and the Footprints of Philosophers*, çev. Cary J. Nederman, Cambridge: Cambridge University Press, 2007, V.2. Türkçe seçmeler: "Devlet Adamının Kitabı'ndan Seçme Parçalar", çev. Nuri Çolakoğlu, (haz.) Mete Tunçay, *Batı'da Siyasal Düşünceler Tarihi: Seçilmiş Yazılar: Yeni Çağ*, İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2014.

72 Salisburyli John, *Policraticus*, IV.3; VI.8.

73 Salisburyli John, *Policraticus*, VIII.25.

74 Salisburyli John, *Policraticus*, IV.1; VIII.17.

75 Salisburyli John, *Policraticus*, IV.2; krş. Lucius Annaeus Seneca, "İnsaf Üstüne'den Seçme Parçalar", çev. Güngör Varinlioğlu, (haz.) Mete Tunçay, *Batı'da Siyasal Düşünceler Tarihi: Seçilmiş Yazılar: Eski ve Orta Çağlar*, İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2012, I.10-11, s. 349-351.

76 Salisburyli John, *Policraticus*, VII.18; VIII.17.

77 Salisburyli John, *Policraticus*, VIII.20.

müşük. Skolastik düşünce, XIII. yüzyılın ortalarında, Aristoteles felsefesi ile Hıristiyan düşüncenin sentezi üzerinden yeniden şekillendi. Üniversitelerdeki derslerde "filozof" dendiğinde artık tek bir kişi, Aristoteles anlaşıyordu. Aristoteles, iyilik, mutluluk ve gerçeklik arasında özdeşlik kurmuştu ve onun düşünceleri önceki yüzyıllarda İslam düşünürleri tarafından Yeni Platonculukla sentezlenerek yöneticiler ve kentli mülk sahipleri için elverişli bir ideolojik zemin oluşturmuştu. XIII. yüzyıldaysa skolastik düşünürler Aristoteles'i yine iktidar sahiplerinin ve ruhbanın lehine yorumladılar; Stoacılığın ebedi doğal yasa düşüncesiyle Aristoteles'in mutluluk-iyilik-hakikat özdeşleştirmesi ve Hıristiyan vahiy anlayışı bu şekilde birleşip yaygınlaştı.⁷⁸

Aristotelesçi skolastikler, İbn Rüşd'ün Aristoteles yorumlarını Latince çevirileri üzerinden okuyorlardı. Aristoteles'in metafizik ve mantık üzerine eserlerinin yanı sıra pratik felsefeye dair çalışmaları da üniversitelerde tanınacaktı: *Nikomakhos'a Etik* 1247'de, *Politika*'ysa 1260'ta Latinceye çevrilecekti. Paris'te ders veren, Yeni Platonculuktan etkilenmiş olsa da İbn Rüşd'ün şerhleri aracılığıyla Aristoteles'in eserleriyle tanışan Dominiken ilahiyatçı Albertus Magnus, bu metinler üzerine şerhler hazırlamıştı.⁷⁹ Yine bu dönemde, Albertus Magnus gibi skolastik yazarlar, tıp konularına özel bir ilgi gösteriyorlardı. Albertus Magnus, tıpkı önceki skolastik yazarlar gibi iman ve aklın uzlaştığını varsayıyordu. Brabantialı Sigerus başta olmak üzere İbn Rüşdcü skolastiklerse, Aristoteles ile Kutsal Kitap arasında çelişkiler olabileceğini kabul ediyor, çatışma durumunda her ikisini de doğru sayıyorlardı.⁸⁰ Kilise çevrelerinden kimi bilginler, pagan felsefesinin İslam düşünürlerinden kaynaklanan yorumlarla bezenerek Katolik üniversitelerde okutulmasını bir tehlike olarak görüyorlardı; Bonaventura gibi yazarlar, İbn Rüşdcü Aristoteles yorumcularına cevaben İsa merkezli ilahiyat yorumları ortaya koymuşlardı. Bir diğer Dominiken rahip, Raymond Martini, Gazzâlî çevirileri yapıyordu.

Skolastik düşüncenin en önemli temsilcisi olan Aquinumlu Thomas bu dönemde yetişip eser verdi. Soylu bir İtalyan aileye mensuptu, 1244'te Dominiken tarikatına girmişti. Ailesinin bu kararı tasvip etmemek için çok nedeni vardı: Soylu bir aile olarak oğullarının bu dilenci tarikata katılmasına karşı çıkıyorlardı, ayrıca aile imparator yanlısıyken, Dominikenlerin dönemin imparatoruyla arası pek iyi değildi.⁸¹ Thomas kararında diretmiş, Dominikenlerin denetimi altındaki Paris Üniversitesi'nde Albertus Magnus'un öğrencisi olmuş,

78 Max Horkheimer, *Akıl Tutulması*, çev. Orhan Koçak, İstanbul: Metis Yayınları, [1947] 1998, s. 100-102.

79 Randall Collins, *The Sociology of Philosophies: A Global Theory of Intellectual Change*, Cambridge, MA: The Belknap Press of Harvard University Press, 1998, s. 431.

80 I.e Goff, *Les intellectuels au Moyen Âge*, s. 121

81 Pasquale Porro, *Thomas Aquinas: A Historical and Philosophical Profile*, çev. Joseph G. Trabbic ve Roger W. Nutt, Washington, D.C.: The Catholic University of America Press, 2015, s. 4.

sonrasında aynı üniversitede ders vermişti. Aristotelesçi skolastik felsefenin temsilcisi olsa da İbn Rüşd felsefesinin akli vahiy karşısında üstün göstermesinden çekiniyordu; *Summa Contra Gentiles* (1259-1265) kitabında felsefenin vahyi desteklemesi gerektiğini yazmıştı. Erken dönem eserlerinde doğrudan siyasal konulara değinmese de papalık-imparatorluk mücadelesinde papalık argümanlarını savunduğu anlaşıyordu: *Contra Errores Graecorum*'da (1263, *Yunanların Hatalarına Karşı*), papanın *plenitudo potestatis*'inden bahsediyor, III. Innocentius'un yüzyılın başındaki hiyerokratik argümanlarını tekrarlamış oluyordu.

Thomas, muhtemelen Roma'da bulunduğu yıllarda, 1260'ların ortasında genç Kıbrıs kralına yol göstermek için *De regno ad regem Cypri* (Kıbrıs Kralı İçin Kraliyet Üzerine) adıyla bilinen bir kitap kaleme almıştı. Kitap, *speculum principum* ("ayine-i hükümet") geleneğinin bir parçasıydı, ancak bu geleneğin eski örneklerinden farklı olarak Thomas nasihatlerini Aristotelesçi bir çerçeveden formüle ediyordu. Aristoteles gibi o da her varlığın (elbette insanların da) bir amaca doğru yöneldiği görüşünü benimsemişti. Doğası gereği akıl sahibi olan insan, aklın ışığında amaca yöneliyor ve seçimlerini de bu amaç doğrultusunda yapıyordu; her zaman iyi yolu seçmesi mümkün olmadığından bir yol göstericiye ihtiyaç duyuyordu.⁸² Thomas, insanı "toplumsal ve politik hayvan" (*animal sociale et politicum*) olarak tanımlıyordu: İnsan tek başına yaşayamadığı ve başkalarının yeteneklerine de ihtiyaç duyduğu için, onun hemcinsleriyle beraber bir topluluk içinde yaşaması doğal bir zorunluluktur.⁸³

Aquinumlu Thomas'ın siyasal ontolojisi, Salisburyli John gibi daha erken dönem skolastiklerinkiyle benzerlik gösterir: Dominiken düşünüre göre madde evrende nasıl bir tanrısal düzen varsa, insan bedeninde de bir düzen vardı; insanda bedeni ruh denetliyordu; ruhun içinde bulunan tutku ve isteğin denetçisiyse akıldı.⁸⁴ Kentin, yaşamın tamlığı için her şeyi sağlayan mükemmel bir topluluk olduğunu söylerken Aristoteles'i tekrar ediyordu.⁸⁵ Ancak, muhtemelen kendi döneminin feodal topluluklarını da dikkate alarak "bölge"nin (*provincia*) daha da mükemmel bir topluluk teşkil edebileceğini söylüyordu: Bölge, düşman saldırısına karşı dostların bir araya gelebildiği bir birimdi.⁸⁶ Thomas, iyi ve kötü yönetim biçimlerini sıralarken Aristoteles'in altılı tasnifini birebir benimsemişti.⁸⁷ Yöneticilerin görevi barış birliğini kurmaktır; topluluk içinde-

82 Aquinumlu Thomas, *De Regno*, I.1.4. Türkçe seçmeler: Aquinumlu Thomas, *De Regno*: "Prenslık Yönetimi Üstüne'den Seçme Parçalar", çev. Mete Tunçay, 429-437.

83 Aquinumlu Thomas, *De Regno*, I.1.5.

84 Aquinumlu Thomas, *De Regno*, I.1.9.

85 Krş. Aristoteles, *Politika*, 1252b30.

86 Aquinumlu Thomas, *De Regno*, I, 2.

87 Aquinumlu Thomas, *De Regno*, I.1.14; krş. Aristoteles, *Politika*, 1279a30-1279b10.

ki birliği tek kişinin kurması daha kolay olduğundan monarşi en iyi yönetim biçimiydi. Ayrıca, doğada olduğu gibi evrende de yönetim hep bir “tek”in yönetimi idi.⁸⁸ Yeryüzünde iyi yaşamanın amacı gökteki kutsanmışlıktı, kral da bu nedenle topluluğunu göksel mutluluğa ulaştırmaya çalışmalı, topluluğu bu amaçtan alıkoyan şeyleri yasaklamalıydı.⁸⁹ Kralın başlıca görevleri arasında, Tanrı’yı örnek alarak, yasalar ve cezalar yoluyla uyruklarını kötülük yapmaktan alıkoymak ve iyi hareket etmeye yönlendirmek bulunuyordu.⁹⁰

Tıpkı Aristoteles gibi Thomas da en kötü yönetim biçiminin tiranlık olduğunu düşünüyordu.⁹¹ Aşırıya kaçmayan zorbalara isyan etmek yersizdi ancak tiranlığın aşırısına hoşgörü gösterilemezdi. İsyan etmesi gerekense “çokluk” (ya da avam halk) veya birkaç kişinin kişisel inisiyatifi değil, halihazırda var olan kamusal otoritelerdi.⁹² Örnek olarak da Romalıların tiranlaşan krallarının Senato tarafından kovulmasını gösteriyordu.

De regno, tamamlanmamış bir eserdir. Thomas, Kıbrıs kralının ölümünden sonra ya da bilmediğimiz başka bir nedenden dolayı 1267’de metni yazmayı bırakmış ve başyapıtı *Summa Theologica* ya da *Summa Theologiae* (İlahiyat Külliyyatı) üzerine çalışmaya başlamıştı. Son yıllarını (1268-1274) Paris’te geçirmiş ve bu kapsamlı eserini tamamlamıştı. *Summa* 512 temel soru başlığı altında toplanmış olan 2669 “madde”den oluşuyordu. Thomas her bir maddede ilahiyat ile ilgili temel soruları sıralıyor, bunlara verilebilecek yanıtları çürütüyor ve kendi perspektifini yansıtan bir senteze ulaşıyordu. Kitabın sorularını üç bölümde gruplamıştı: İlk bölüm ilahiyat, ikincisi etik (sırasıyla genel ve bireysel etik), üçüncüsüyse İsa (ve ibadetler) hakkındaydı.

İlk bölümde kadının doğal olarak erkeğe bağımlı olduğunu iddia ediyor, bunu da aklın erkekte daha ağır basmasına bağlıyordu.⁹³ Kadınlar düşünme yetisine sahip olsalar da erkekler için yaratılmışlardı.⁹⁴ Bu sözlerinde Augustinus gibi düşünürlerin etkisini sezebileceğimiz gibi, XII. yüzyıl koşullarında kadınların kentsel ekonomiye katılışını yaradılışa aykırı olarak niteleyen patriyarkal bir ideoloğun bakışını da görebiliriz. Sonraki bölümlerde Aquinumlu Thomas’ın toplumsal sınıflara dair görüşlerine rastlamak mümkündür. Thomas’ın döneminde Latince *servus* sözcüğü hem “köle” hem de “serf” anlamında kullanılıyordu. Thomas’a göre insanlar ya özgür ya da köle-

88 Aquinumlu Thomas, *De Regno*, I.2.17.

89 Aquinumlu Thomas, *De Regno*, II.4.115.

90 Aquinumlu Thomas, *De Regno*, I, 14.

91 Aquinumlu Thomas, *De Regno*, I.3.21.

92 Aquinumlu Thomas, *De Regno*, I.6; ayrıca bkz. *Summa Theologica*, II-II.Q42.a2.

93 Aquinumlu Thomas, *Summa Theologica*, I.Q92.a1. Türkçe seçmeler: Aquinumlu Thomas, *Summa theologiae*: “Toplu Dinbilim’den Seçme Parçalar”, çev. Mete Tunçay, 439-462.

94 Aquinumlu Thomas, *Summa Theologica*, I.Q93.a4.ad1.

serfti; bu ikinci kategori Âdem'in günahının sonucu olarak ortaya çıkmıştı. Bu dönemin kentlerinde sayıları giderek artan ücretli işçiler Thomas'a göre "özgür" kategorisinin parçasıydı.⁹⁵

Thomas, *Summa*'nın ikinci bölümünü yazmak için *Nikomakhos'a Etik*'i derinlemesine inceleme ihtiyacı duymuştu: Kitabın bir özeti olan *Tabula libri Ethicorum* (1270 c., *Etik Kitapları Cetveli*) ve kitabın ayrıntılı şerhini içeren *Sententia libri Ethicorum* (1271-1272 c.) metinlerini bunun için hazırlamıştı. Yine bu dönemde Aristoteles'in *Politika*'sının da bir şerhini yazmıştı.⁹⁶ *Summa*'nın ikinci bölümü Aquinumlu Thomas'ın yasa teorisini de içeriyordu. Tıpkı evren gibi yasaları da hiyerarşik olarak değerlendiriyor ve dört yasa biçiminden bahsediyordu: ebedi, doğal, insani ve tanrısal yasa.⁹⁷ Tanrı'nın tüm evrenin işleyişi için koyduğu, "evrensel yasa" olarak adlandırılan bir yasa biçiminden söz ediyordu. Doğanın rasyonel işleyişi, ikinci yasa türü olan "doğal yasa"ya tekabül ediyordu. "İnsani yasa", insanların iyi yaşam için yaptıkları yasaydı. İnsanlar mükemmel bir akla sahip olmadıklarından insani yasaların içeriğinde ya da uygulamasında sorunlar olabilirdi; bu durumlarda Tanrı insanlara müdahale ederek "tanrısal yasa" (vahiy) gönderiyordu. Thomas, bir bakıma Stoacılıkla Yeni Platonculuğun metafizik ve yasa anlayışlarını birleştirmişti. Sözünü ettiği ilk üç yasa türü, Stoacıların birbirini tamamlayan kozmik, doğal ve insani yasalarını andırıyordu. Tanrı'nın insanlar arası anlaşmazlıklara müdahalesi olan ve akılsal yasa türlerine eklenen tanrısal yasa da, vahiy ve aklın tamamlayıcılığının göstergesiydi.

Thomas, yöneten kişi konusunda *De regno*'da söylediklerini tekrarlıyordu; evren tek kişi (Tanrı) tarafından yönetiliyordu; evren yönetiminin amacı "özünde iyi olan" olduğuna göre, evrenin yönetimi en iyi yönetim biçimi olmalıydı. Bu nedenle insanların yönetiminde de en iyi olan, tek kişinin yönetimi idi.⁹⁸ Kitabın sonraki bölümlerinden birinde, Thomas, monarşi üzerine görüşlerini ayrıntılandırmış, saf monarşinin yerine demokratik ve aristokratik unsurları da içeren bir karma rejimin en uygun yönetim biçimi olduğunu söylemişti.⁹⁹

Thomas, 1274'te İtalya'da bir manastırda ölmüştü. Yüzyılın sonunda ondan etkilenen üç rahip-düşünür (Aegidius Romanus, Tolomeo da Lucca ve Remigio dei Girolami), skolastik siyaset teorisine katkı yapmaya devam edecekti. Onların eser verdiği dönemde Aristotelesçi skolastisizm bir kriz dönemine gir-

95 Aquinumlu Thomas, *Summa Theologica*, II-II.Q183.a3.

96 Aquinumlu Thomas, *Commentary on Aristotle's Politics*, çev. Richard J. Regan, Indianapolis/Cambridge: Hackett Publishing Company, Inc., 2007.

97 Aquinumlu Thomas, *Summa Theologica*, I-II.Q91.pr.

98 Aquinumlu Thomas, *Summa Theologica*, I.Q103.a3.co.

99 Aquinumlu Thomas, *Summa Theologica*, I-II.Q105.a1.

mişti. Paris Başpiskoposu Etienne Tempier, 1277'de Aristotelesçiliğe karşı bir mücadele başlatmıştı. Augustinus tarikatından rahip Aegidius Romanus başpiskoposun hedef aldığı ilahiyatçılar arasındaydı. Aegidius, Thomas'tan ders almış, Aristotelesçiliğin Paris'teki önemli temsilcilerinden olmuş, Tempier'nin saldırısı karşısında bir süreliğine doğduğu topraklara, İtalya'ya gitmişti. Paris'e geri döndüğünde kralın koruması altına girmiş, veliaht Philippe'in (geleceğin kralı IV. Philippe) eğitmeni olmuş, *De Regimine Principum*'u (1277-1280) onun eğitimi için yazmıştı. Kraliyet yanlısı literatürün önemli örneklerinden olan bu eserde Aegidius, tıpkı Thomas gibi Aristoteles'e atıf yaparak krallığın doğal olduğunu savunuyor, ayrıca hükümdarın yasaların üzerinde olduğunu iddia ediyordu.¹⁰⁰

Thomas'ın bir başka öğrencisi ve arkadaşı olan Dominiken rahip Tolomeo da Lucca, 1270'lerden itibaren İtalya'ya yerleşmesi sayesinde Paris'teki Aristoteles karşıtı dalgadan daha az etkilenmişti. Nasihat kitabı Aegidius'unkiyle aynı başlığı taşıyordu: *De Regimine Principum* (tam. 1300 c.). Bu kitap aslında bütünüyle Tolomeo'nun kaleminden çıkmamıştı; yazar XIII. yüzyılın ortalarında (bir rivayete göre Aquinumlu Thomas tarafından) yazılmış bir metne eklemeler yapmıştı. *Summa*'da yer alan karma yönetime dair düşünceleri geliştiriyor, Roma tarihine referanslarla bir *res publica* modeli öneriyordu.¹⁰¹

Dominiken rahip Remigio dei Girolami *De Bono Communi*'de (1302 c., *Ortak İyi Üzerine*) Aquinumlu Thomas'ın düşüncesini sürdürecektir, Thomas'ın *bonum commune* (ortak iyi) kavramını İtalyan kent devletlerine uygulayacaktı; yurttaşların yasa ve adaletten ziyade ahlak kurallarına ve Tanrı Sevgisi (*caritas*) ilkesine uymasıyla mutlu bir topluma ulaşmak mümkündü. Elbette Tanrı Sevgisi, insani-dünyevi olguları tanrısallaştırmak için kullanılabilirdi; Remigio da mülkiyeti Tanrı Sevgisi gereği korunması gereken bir hak olarak görüyor, bunu yaparak Floransa'da o dönemde yaygın olan müsaderelelerin önüne geçmeye çalışıyordu.¹⁰² Üstelik, Kilise'nin kimi durumlarda ortak iyilikle ilgisi olmayan kararlar verebileceğini söyleyerek papalık kararlarına uymamanın da mümkün olduğunu ima ediyordu.



Batı Avrupa'da XI.-XIII. yüzyıllardaki kentsel gelişim, siyasal düşünceler alanı için muazzam bir zemin hazırlamıştı. Başka kentleşme örneklerinde olduğu gibi bu örnekte de ticarete yönelik üretimin gelişmesine bağlı olarak kav-

100 Charles F. Briggs, *Giles of Rome's De regimine principum: Reading and Writing Politics at Court and University*, c. 1275-c. 1525, Cambridge: Cambridge University Press, 1999.

101 Tolomeo da Lucca, *On the Government of Rulers: De Regimine Principum: With Portions Attributed to Thomas Aquinas*, çev. James M. Blythe, Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1997.

102 Teresa Rupp, "Damnation, Individual and Community in Remigio dei Girolami's 'De Bono Communi'", *History of Political Thought*, 21(2), (2000), s. 217-236.

ramsal-teorik düşünce büyük bir ilerleme kaydetmişti; halihazırda düşünsel bir birikime sahip olan Kilise'ye mensup rahip-yazarların bu dönemin başlıca düşünürleri olmaları anlaşılır bir durumdur. Bu yazarlar, Yunan, Roma ve İslam düşünürlerinden aldıkları kavramları kendi dönemlerinin sorularıyla birleştiriyor ve neredeyse istisnasız şekilde uyumlu-hiyerarşik bir varlık alanı ve uyumlu-hiyerarşik bir toplum varsayıyorlardı. Egemen sınıf ittifakının bileşenleri olarak skolastik filozoflar, kendi ütopyalarının, yani katı bir toplumsal tabakalaşmaya dayalı toplumun gerçekleştiğini görüyor ve bunun getirdiği iyimserliği eserlerine taşıyorlardı. Ancak, gerek rahipler, gerekse burjuvalar için pek olumlu sonuçları olmayan bazı gelişmeler de vardı. Kent yoksullarının sayısının ve sefaletinin artışı, hem Kilise hem de dünyevi yöneticiler ve burjuvalar için baş edilmesi gereken bir sorun haline gelecekti. XIV. yüzyılın büyük veba salgınlarıyla birleşen bu yoksulluk, hem maddi üretim ve yeniden üretim süreçlerinde hem de siyasal yapı ve düşüncelerde büyük bir dönüşüme, kapitalizmin yükselişine zemin hazırlıyacaktı.

Sonuç

XI.-XIII. yüzyıllarda Bizans ve Batı Avrupa'nın toplumsal-iktisadi dinamikleri birbirinden çok farklıydı: Bizans'ın haraççı sistemi uzun bir kriz içine girmişken, Batı Avrupa'nın feodalizmi kentsel ekonomiden beslenerek büyük bir canlanma yaşıyordu. Bu farklılıklara rağmen iki alan arasında benzerlikler de vardı: Önce Platon, sonra da Aristoteles sırasıyla Bizans ve Batı Avrupa düşünürlerince yeniden keşfedilip şartlara göre yorumlanmıştı. Ancak bu ustaların eserlerinden çıkarılan sonuçlar farklıydı: Örneğin, Psellos gibi Bizanslı Platoncular, Yeni Platoncuların metafizik uyumu temel alan siyasal düşünce-sinden hareketle, imparatorun düzeni sağlaması gerektiğine yönelik bir çıkarıma varırken, Salisbury'li John gibi skolastik yorumcular siyasal iktidarın Kilise tarafından sınırlandırılması yönünde sonuçlar çıkarıyordu. Ancak, her dönemde olduğu gibi bu dönemde de birbirini tamamlayan kozmik ve toplumsal uyum fikri, egemen sınıfların temennisinden ibaretti. Bu dönemde egemen sınıf içi çatışmalar, örneğin Bizans'ta merkezi iktidar ile yerel aristokrasi arasında, Batı Avrupa'da imparatorluk ile papalık arasında yaşanan çatışmalar, entelektüel yaşama yansıyor. Bunun yanında, sömüren ve sömürülen sınıflar arası mücadeleler de yaşanıyor, örneğin Batı Avrupa'da kent yoksullarının ve ev dışı alanda çalışmaya başlayan kadın emekçilerin sayısı giderek artmıştı; ancak bu dönemin emekçi sınıflarının hoşnutsuzluklarına dair elimize pek kesin kalma-mıştır, bunun temel nedenlerinden biri, daha önce de gördüğümüz gibi, bu sınıfların müttefiki olan zihin emekçilerinin sayısının azlığıdır. Fransiskanlar, Kilise'nin zenginliğini eleştirirken belirli ölçülerde kent yoksullarının sözcü-

lüğünü yapmış, daha önceleri var olan Bogomiller gibi heretik ve kitleselleşmiş akımlara mensup olup kendilerini güvence altına almak isteyen kişileri bünyelerine katmışlardı. Ancak, Kilise içinden çıkan bu muhalefetin, Kilise'nin üst otoriteleri tarafından bastırılması ya da ehlileştirilmesi çok zor olmuyordu.

Burada son olarak, Ortaçağ'ın bu döneminde bilgi akışının iyi biçimde ilerlemesini sağlayan faktörlere değinelim. XI. yüzyıldan itibaren Batı Avrupa'da kentlerin gelişmesi ve kentler arası ticaret ağlarının oluşması sadece metaların değil, bilginin de dolaşımını kolaylaştırmıştı. Bu dolaşım, esas olarak şehirler ve manastırlarla sınırlı kalıyordu. Bilgi akışını kolaylaştıran bir diğer unsur da rahip tarikatlarının varlığıydı. Benediktenler gibi uzun süredir yerleşiklik kazanmış ve geniş bir manastırlar ağı üzerinden örgütlenmiş tarikatların yanında, görece geç bir dönemde kurulan ancak dilencilik faaliyetleri ya da görevlendirme yoluyla çeşitli coğrafyaları kateden Dominiken ve Fransiskan tarikatlarının varlığı da bilgi akışını kolay kılıyordu. Özellikle tarikat içindeki bilgi akışı önemli bir düzeydeydi: Dominikenler, Thomas Aquinas gibi Dominiken yazarları; Fransiskanlar ise Ockhamlı William gibi Fransiskanleri okuyor ve takip ediyordu. XIV. ve XV. yüzyıllarda, konsillerin ve başka Kilise toplantılarının sıklıkla yapılması, rahipler arası temasların artması da yine bilgi akışını kolaylaştırmıştır.

Kaynaklar

- Aquinumlu Thomas, *De Regno: "Prenslık Yönetimi Üstüne'den Seçme Parçalar"*, çev. Mete Tunçay, 429-437.
- Aquinumlu Thomas, *Summa theologiae: "Toplu Dinbilim'den Seçme Parçalar"*, çev. Mete Tunçay, 439-462.
- Aquinumlu Thomas, *Commentary on Aristotle's Politics*, çev. Richard J. Regan, Indianapolis/Cambridge: Hackett Publishing Company, Inc., 2007.
- Balsamon, Theodoros, "Kartaca Konsilinin Kanonları Üstüne; İmparator'un Kilise içindeki ve Üstündeki Hakları", (haz.) Ernest Barker, *Bizans Toplumsal ve Siyasal Düşünüşü*, çev. Mete Tunçay, Ankara: İmge Kitabevi, 1995, 118.
- Balsamon, Theodoros, "Patriklerle İmparatorların İlişkileri ve Patriklerin Ayrıcalıkları Üzerine", (haz.) Ernest Barker, *Bizans Toplumsal ve Siyasal Düşünüşü*, çev. Mete Tunçay, Ankara: İmge Kitabevi, 1995, 119-120.
- Ephesoslu Mikhael, "Aristoteles'in *Politika*'sı Üstüne Bir Bizans Açıklaması (Şerhi)", (haz.) Ernest Barker, *Bizans Toplumsal ve Siyasal Düşünüşü*, çev. Mete Tunçay, Ankara: İmge Kitabevi, 1995, 145-149.
- Gesta Innocentii III: The Deeds of Pope Innocent III by an Anonymous Author*, çev. James M. Powell, Washington, D.C.: The Catholic University of America Press, 2007.
- Khoniates, Niketas, *O City of Byzantium: Annals of Niketas Choniates*, çev. Harry J. Magoulas, Detroit: Wayne State University Press, 1984. T: *Historia (Ioannes ve Manuel Komnenos Devirleri)*, çev. Fikret İşıltan, Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1995; *Niketas Khoniates'in Historia'sı (1180-1195)*, çev. Işın Demirkent Dünya Aktüel, 2006; *Niketas Khoniates'in Historia'sı (1195-1206)*, çev. Işın Demirkent, Dünya Aktüel, 2004.

- Komnene, Anna, *Alexiad: Anadolu'da ve Balkan Yarımadası'nda İmparator Alexios Komnenos Dönemi'nin Tarihi: Malagirt'in Sonrası*, çev. Bilge Umar, İstanbul: İnkılâp Yayınları, 1996.
- Kutsal Kitap: *Eski ve Yeni Anlaşma (Tevrat, Zebur, İncil)*, İstanbul: Kitabı Mukaddes Şirketi, 2011.
- Lucca, Tolomeo da, *On the Government of Rulers: De Regimine Principum: With Portions Attributed to Thomas Aquinas*, çev. James M. Blythe, Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1997.
- Magna Carta: *Magna Charta seu Magna Charta Libertatum: Büyük Sözleşme Ya Da Özgürlükler Sözleşmesi*, çev. Çiğdem Dürüşken, İstanbul: Alfa Yayınları, [1215] 2017.
- Nikoulitzas, "Nikoulitzas'ın De Officiis Regis'i", (haz.) Ernest Barker, *Bizans Toplumsal ve Siyasal Düşünüşü*, çev. Mete Tunçay, Ankara: İmge Kitabevi, 1995, 136-139.
- Psellos, Mikhael, "Felsefenin Doruğu Üstüne", (haz.) Ernest Barker, *Bizans Toplumsal ve Siyasal Düşünüşü*, çev. Mete Tunçay, Ankara: İmge Kitabevi, 1995, 144.
- Salisbury John: John of Salisbury, *Policraticus: Of the Frivolities of Courtiers and the Footprints of Philosophers*, çev. Cary J. Nederman, Cambridge: Cambridge University Press, 2007. Türkçe seçmeler: "Devlet Adamının Kitabı'ndan Seçme Parçalar", çev. Nuri Çolakoglu, (haz.) Mete Tunçay, *Batı'da Siyasal Düşünceler Tarihi: Seçilmiş Yazılar: Yeni Çağ*, İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2014, 397-422.
- Seneca, Lucius Annaeus, "İnsaf Üstüne'den Seçme Parçalar", çev. Güngör Varınlıoğlu, (haz.) Mete Tunçay, *Batı'da Siyasal Düşünceler Tarihi: Seçilmiş Yazılar: Eski ve Orta Çağlar*, İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2012, 349-351.
- Theophylaktos, "Institutio Regia (Paideia Basilike)", (haz.) Ernest Barker, *Bizans Toplumsal ve Siyasal Düşünüşü*, çev. Mete Tunçay, Ankara: İmge Kitabevi, 1995, 155-157.
- VII. Gregorius, Metzli Hermann'a Mektup, 15 Mart 1081, (haz.) Alev Alath, *Batı'ya Yön Veren Metinler I: Kökler/Orta Çağlar*, İstanbul: İlke Eğitim ve Sağlık Vakfı Kapadokya Meslek Yüksekokulu, 316-323.

Bibliyografya

- Angelov, Dimiter, *Imperial Ideology and Political Thought in Byzantium, 1204-1330*, Cambridge: Cambridge University Press, 2007.
- Bloch, Ernst, *Umut İlkesi: Cilt 1*, çev. Tanıl Bora, İstanbul: İletişim Yayınları, [1959] 2007.
- Boswell, John, *Christianity, Social Tolerance, and Homosexuality Gay People in Western Europe from the Beginning of the Christian Era to the Fourteenth Century*, Chicago: The University of Chicago Press, 1980.
- Briggs, Charles F., *Giles of Rome's De regimine principum: Reading and Writing Politics at Court and University, c. 1275-c. 1525*, Cambridge: Cambridge University Press, 1999.
- Browning, Robert, "Enlightenment and Repression in Byzantium in the Eleventh and Twelfth Centuries", *Past & Present*, 69, 1975, 3-23.
- Canning, Joseph, *A History of Medieval Political Thought, 300-1450*, London: Routledge, 2003.
- Chenu, M.-D., *La théologie au douzième siècle*, Paris: Vrin, 2011.
- Collins, Randall, *The Sociology of Philosophies: A Global Theory of Intellectual Change*, Cambridge, MA: The Belknap Press of Harvard University Press, 1998.
- Dennis, George T., "A Rhetorician Practices Law: Michael Psellos", (haz.) Angeliki E. Laiou ve Dieter Simon, *Law and Society in Byzantium: Ninth-Twelfth Centuries*, Washington, D.C.: Dumbarton Oaks Research Library and Collection, 1994, 187-197.

- Ducellier, Alain, "La ville qui règne", (haz.) Alain Ducellier ve Michel Balard, *Constantinople 1054-1261: Tête de la chrétienté, proie des Latins, capitale grecque*, Paris: Autrement, 1996.
- Engels, Friedrich, *Köylüler Savaşı*, çev. Okay Gönensin, İstanbul: Payel Yayınları, [1850] 1978.
- Evans, G. R., *Bernard of Clairvaux*, Oxford: Oxford University Press, 2000.
- Federici, Silvia, *Caliban ve Cadı: Kadınlar, Beden ve İlksel Birikim*, çev. Öznur Karakaş, İstanbul: Otonom Yayıncılık, 2011.
- Gatto, Alfredo, "The Life and Works of Joachim of Fiore-An Overview", (haz.) Matthias Riedl, *A Companion to Joachim of Fiore*, Leiden: Brill, 2018, 20-40.
- Green, Nile, "Introduction: The Frontiers of the Persianate World (ca. 800-1900)", (haz.) Nile Green, *The Persianate World: The Frontiers of a Eurasian Lingua Franca*, Oakland: University of California Press, 2019.
- Harris, Jonathan, "Institutional Settings: The Court, Schools, Church, and Monasteries", (haz.) Anthony Kaldellis ve Niketas Siniosoglou, *The Cambridge Intellectual History of Byzantium*, Cambridge: Cambridge University Press, 2017, 27-36.
- Horkheimer, Max, *Akıl Tutulması*, çev. Orhan Koçak, İstanbul: Metis Yayınları, [1947] 1998.
- Jeffreys, Michael, "Summaries of the Letters of Michael Psellos", Michael Jeffreys ve Marc D. Lauxtermann, *The Letters of Psellos: Cultural Networks and Historical Realities*, Oxford: Oxford University Press, 2017, 141-458.
- Kaldellis, Anthony, *The Byzantine Republic: People and Power in New Rome*, Cambridge, MA: Harvard University Press, 2015.
- Laudani, Raffaele, *Disobedience in Western Political Thought: A Genealogy*, çev. Jason Francis McGimsey, Cambridge: Cambridge University Press, 2013.
- Le Goff, Jacques, *Les intellectuels au Moyen Âge*, Paris: Seuil, [1957] 1985.
- L'Hermite-Leclercq, Paulette, "Feodal Düzen", (haz.) Georges Duby ve Michelle Perrot, *Kadınların Tarihi II: Ortaçağ'ın Sessizliği*, çev. Ahmet Fethi, İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2005, 196-239.
- Magdalino, Paul, "Digenes Akrites and Byzantine Literature: The Twelfth-Century Background to the Grottaferrata Version", (haz.) Roderick Beaton ve David Ricks, *Digenes Akrites: New Approaches to Byzantine Heroic Poetry*, Aldershot: Variorum, 1993, 1-14.
- Magdalino, Paul, "Honour Among Romaioi: The Framework of Social Values in the World of Digenes Akrites and Kekaumenos", *Byzantine and Modern Greek Studies*, 13(1), 1989, 183-218.
- Mullett, Margaret, "Performing Court Literature in Medieval Byzantium: Tales Told in Tents", (haz.) Maurice A. Pomerantz ve Evelyn Birge Vitz, *In the Presence of Power: Court and Performance in the Pre-Modern Middle East*, New York: New York University Press, 2017, 121-141.
- Neumann, Franz Leopold, *The Rule of Law: Political Theory and the Legal System in Modern Society*, Leamington Spa: Berg, [1936] 1986.
- Nikolaishvili, Sandro, "Byzantine Imperial Ideology as the Chief Inspiration for a New Kingship under King David IV the Builder (R. 1089-1125)", *Annual of Medieval Studies at CEU*, 18, 2012, 153-168.
- O'Daly, Irene, *John of Salisbury and the Medieval Roman Renaissance*, Manchester: Manchester University Press, 2018.
- Pennington, Kenneth, "Lex Naturalis and Ius Naturale", (haz.) Spencer E. Young, *Crossing Boundaries at Medieval Universities*, Leiden: Brill, 227-253.
- Pérez Martín, Inmaculada, "Byzantine Books", (haz.) Anthony Kaldellis ve Niketas Siniosoglou, *The Cambridge Intellectual History of Byzantium*, Cambridge: Cambridge University Press, 2017, 37-46.

- Porro, Pasquale, *Thomas Aquinas: A Historical and Philosophical Profile*, çev. Joseph G. Trabbic ve Roger W. Nutt, Washington, D.C.: The Catholic University of America Press, 2015.
- Repajić, Milena, "The Political Thought of Psellos in the Chronographia: The Wise Advisor, the Clever General, and the City", *Limes: Journal of Social Sciences and Humanities*, 2, 2016, 55-86.
- Rupp, Teresa, "Damnation, Individual and Community in Remigio dei Girolami's 'De Bono Communi'", *History of Political Thought*, 21(2), 2000), 217-236.
- Schwinges, Rainer Christoph, "Student Education, Student Life", (haz.) H. de Ridder-Symons, *A History of the University in Europe: Volume I: Universities in the Middle Ages*, Cambridge: Cambridge University Press, 1992, 195-243.
- Skinner, Quentin, *The Foundations of Modern Political Thought: Volume One: The Renaissance*, Cambridge: Cambridge University Press, [1978] 2002.
- Tatakis, Basil, *Byzantine Philosophy*, çev. Nicholas J. Moutafakis, Indianapolis: Hackett Publishing Company, 2003.
- Tigar, Michael E., *Kapitalizmin Yükselişi ve Hukuk*, çev. Onur Karahanoğulları, Ankara: Epos Yayınları, 2016.
- Troianos, Spyros, "Byzantine Canon Law from the Twelfth to the Fifteenth Centuries", (haz.) Wilfried Hartmann ve Kenneth Pennington, *The History of Byzantine and Eastern Canon Law to 1500*, Washington, D.C.: The Catholic University of America Press, 2012, 170-214.
- Watt, J. A., "Spiritual and Temporal Powers", (haz.) J. H. Burns, *The Cambridge History of Medieval Political Thought, c. 350-c.1450*, Cambridge: Cambridge University Press, 2007, 367-423.
- Werner, Ernst, *Stadtluft macht frei: Frühscholastik und bürgerliche Emanzipation in der ersten Hälfte des 12. Jahrhunderts*, Berlin: Akademie-Verlag, 1976.
- Wood, Ellen Meiksins, *Kapitalizm Demokrasiye Karşı: Tarihsel Maddeciliğin Yeniden Yorumlanması*, çev. Şahin Artan, İstanbul: Yordam Kitap, 2008.

ASYA: KONFÜÇYÜŞÇÜLÜĞÜN YENİLENMESİ VE BUDİZMİN ALTIN ÇAĞI (XI.-XIII. YÜZYIL)



XI. yüzyıldan XIII. yüzyıla Batı Avrupa'da kentlerin hızlıca büyüdüğünü ve ticaretin önem kazandığını, İslam dünyasında VIII. yüzyıldan beri önemini koruyan kentsel ekonominin darbeler almasına rağmen önemini koruduğunu görmüştük. Benzer bir kentleşme eğilimi Asya'nın çeşitli bölgeleri için de geçerlidir. Bu dönem boyunca ortaya çıkan krallıkların merkez kentleri başta olmak üzere pek çok kentsel yerleşim alanı, oldukça görkemliydi. Hángzhōu ve Beijing, XIII. yüzyılın başında, 400.000'i aşan nüfuslarıyla dünyanın en büyük kentleriydi ve ikisi de Paris'in iki katı büyüklüğündeydi. Burma'da Bagan kentinin nüfusu kimi tahminlere göre 200.000'i bulmuştu; kentte bin kadar görkemli stupa ve 10.000 civarında irili ufaklı tapınak inşa edilmişti. Bu büyük Asya kentlerinde yaşayan, dönemin canlı ticaret hayatına tanıklık eden düşünürler de pek çok başka örnekte gördüğümüz gibi pratik öğütlerle yetinmeyecek ve soyut kavramlar üzerinden siyaseti düşünmeye yöneleceklerdi. Avrupa ve İslam dünyasında olduğu gibi Asya'da da bu dönem metafizik düşüncelerin yoğun olduğu bir dönemdi. Tarımsal üretim artığının ve ticari zenginliğin egemen sınıflar için getirdiği refah da en azından Moğol akınlarına kadar egemen sınıf ideologlarının metafizik uyum düşüncesi üzerine siyasal teoriler kurmasına zemin hazırlayacaktı.

Çin'de X. yüzyılın ortalarında siyasal birliği sağlayan Sòng Hanedanının etkisiyle güçlü bir yönetici sınıf ittifakı oluşmuştu. Haraççı üretim biçimi bir kez daha güçlenirken bürokratlar giderek daha nüfuzlu bir tabaka teşkil ediyorlardı. Edebiyat ve resim alanında önemli adımlar atılırken felsefe de büyük bir gelişme gösterecekti: Sòng döneminin düşünürleri, Konfüçyüsçülüğün Hân döneminde örneklerini gördüğümüz metafizik yorumunu derinleştireceklerdi.*

* İngilizce, Fransızca ve Almanca literatürde Sòng, Míng ve Qíng dönemlerinde yaygınlaşan Konfüçyüsçülük yorumlarına "Yeni Konfüçyüsçülük" adı verilse de bu kavramın Çince'de bir karşılığı yoktur; Çince literatürde bu yorumların oluşturduğu düşünsel geleneğe "Sòng-Míng Konfüçyüsçülüğü", *Dào xué* (Yol Öğretisi) ve *Lǐ xué* (Örüntü Öğretisi) gibi adlar verilmektedir. Biz de bu kitapta "Yeni Konfüçyüsçülük" yerine bu adlandırmaları tercih edeceğiz.

Japonya'da ve Vietnam'da, egemen sınıf ideologları bazen Konfüçyüsçülüğe, daha çok da Budizme başvuracaklardı. Sri Lanka'da ve Güneydoğu Asya kralıklarındaysa Budist referanslarla kraliyet ideolojileri inşa edilecekti.

XIII. yüzyılın başında Asya'nın pek çok bölgesine akınlar düzenleyen Moğolların siyasal düşüncelerine burada kısaca değinebiliriz. Eski Türk toplumları gibi Moğol toplumu da bir soylular tabakası (*han*'lar) ve yönetilenler tabakası (*arat*) olarak ikiye bölünmüştü.¹ Yönetici sınıf içinden XIII. yüzyılın başlarında yükselen Cengiz Han, giderek merkezî bir yönetim kurmuş, 1206'da çıkardığı Cengiz Yasası'yla hukuku tekleştirmişti. Cengiz Han döneminin Moğol yönetici sınıf ideolojisinin izlerini *Moğolların Gizli Tarihi* (tam. 1251 c.) adlı tarih kitabından takip etmek mümkündür.² Kitabın hemen başında, Cengiz'in köklerinin "Tanrı'nın takdiriyle yaratılmış" bir erkek bozkurda ve bir dişi geyiğe dayandığı söyleniyordu. Dolayısıyla hükümdarın onu diğer insanlardan ayıran bir kökeni vardı. Yine aynı metin boyunca Cengiz komutasında kazanılan tüm zaferlerin Tanrı'nın verdiği güçle elde edildiği tekrarlanıyordu. Böylece, Çin'deki *tiānmíng* ve Göktürk metinlerindeki kut kavramına benzer bir temel üzerinden ideoloji kuruluyor, hükümdarın gücünü doğrudan doğruya tanrısal bir kaynaktan aldığı iddia ediliyordu.³ Bu farklı toplumlarda benzer bir siyasal kavrayışın gelişmesini yalnızca entelektüel-kavramsal etkiyleşimle açıklayamayız, ne de olsa Orta Asya ve Çin'le herhangi bir bağlantısı olmayan kimi alanlarda da benzer kavramlara rastlıyoruz. Bu kavramsal ortaklığın ardında, siyasal iktidar ile toplum arasındaki ilişkinin benzer şekilde kurulması yatar: Bütün bu örneklerde, güçlü ve merkezî bir siyasal iktidar, hegemonyasını, tanrısal referanslara başvurarak ancak rahipler sınıfının aracılığına ihtiyaç duymadan kurabiliyor, dolayısıyla hükümdarın doğrudan doğruya tanrısal bir kaynaktan güç aldığını iddia edebiliyordu. Moğol siyasal düşünceleri, Moğol yayılmasının gerçekleştiği pek çok bölgede diğer düşünce gelenekleriyle harmanlanacaktı; örneğin, Oğuz Kağan Destanı'nda da, Oğuz boylarının devletsiz yaşamına dair anlatılar ile Uygur ve Moğol devletlerine dair anlatılar iç içe geçmiştir.⁴

Burada, ilk olarak, Sòng döneminden Moğol akınlarına Çin siyasal düşüncesine değineceğiz. İkinci başlıkta, XI.-XIII. yüzyıllardaki Japonya, Vietnam

1 Lawrence Krader, "Devletin Asya Göçebeleri Arasındaki Kökeni", (haz.) Henri J. M. Claessen ve Peter Skalnik, *Erken Devlet: Kuramlar-Veriler-Yorumlar*, çev. Alâeddin Şenel, Ankara: İmge Kitabevi, 1993, s. 142.

2 *Moğolların Gizli Tarihi* (Yazılışı: 1240): I: Tercüme, çev. Ahmet Temir, Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1986.

3 Igor de Rachewitz, "Some Remarks on the Ideological Foundations of Chingis Khan's Empire", (haz.) David Sneath ve Christopher Kaplonski, *The History of Mongolia: Volume I: The Pre-Chinggisid Era: Chinggis Khan and the Mongol Empire*, Kent: Global Oriental, 2010, s. 168.

4 Ahmet Ateş, *Türkmen Anarşizmi: Bir Mekansızlığın Tarihi*, İstanbul: Başibozuk Yayınları, 2021, s. 152.

ve Hindistan siyasal düşüncelerinin genel bir tasvirini yapacağız. Üçüncü bölümdeyse, Sri Lanka ve Güneydoğu Asya'daki Budist krallıkların altın çağında gelişen siyasal ideolojileri inceleyeceğiz.

1. “Yeni Yasalar”dan “Yol Öğretisi”ne Çin: Konfüçyüsçü Bilginlerin Yükselişi

Kuzey Sòng Hanedanının 960 yılında Çin’de iktidarı ele geçirdiğini ve ilerleyen yıllar boyunca Konfüçyüsçü bürokratlar ile hanedan arasında kurulan iktidar blokunun egemen sınıfı teşkil ettiğini görmüştük. Dönemin “shi”leri (yönetici elitleri) bürokrat ailelerinden gelen, iyi eğitilmiş, hükümete hizmet eden kişilerdi.⁵ Pirinç üretimindeki teknik gelişmeler sayesinde kıtlıkların önüne geçilmesi üretimin sürekliliğini ve nüfus artışını sağlamıştı. Yine bu dönemde kentler büyümüş, zanaatkâr atölyeleri gelişmiş ve ticaret hacmi artmıştı.

a. Pratik Reformlar mı, Metafizik Teoriler mi?

Kuzey Sòng Döneminde Reform Tartışmaları

Çin egemen sınıfları, 1060’ların başında, imparatorluk yönetiminde kapsamlı bir reform programının hayata geçirilmesini tartışıyorlardı. Tartışmalarda bir reform yanlısı, bir de reform karşıtı yönelim ortaya çıkmıştı. Wáng Ānshí grubu, imparator müdahalesiyle hızlıca bir dizi reform gerçekleştirilmesini talep ediyordu; Simā Guāng’ın çevresinde toplanan Konfüçyüsçü bürokratlar grubu ve yine Konfüçyüsçü filozofların dahil olduğu Luoyang Okulu’ysa reformlara bütünüyle ya da kısmen karşı çıkıyordu.

Konfüçyüsçü düşünce içindeki eşitlikçi yönelimin temsilcilerinden Lǐ Gòu’nun öğrencisi olan Wáng Ānshí’nin amacı, küçük toprak sahiplerinin desteğini alarak büyük toprak sahiplerinin etkisini kırmaktı. Kendisi, bürokratlar tabakasından bir aileden geliyordu. Konfüçyüsçülüğün Mèngzǐ yorumunu benimsemişti, yaşamı boyunca bu yorumu Çin’de yaygınlaştıracaktı.⁶ Mèngzǐ’nin kral ile zorba arasında yaptığı ayrımı benimsiyor, bunların eylemlerinde aynı olsalar da yüreklerinde başka olduklarını söylüyordu.⁷ *On Bin Sözcüklük Önerge* (1058) gibi erken dönem metinlerinden itibaren siyaset üzerine görüşler öne sürerken, Hân dönemi Konfüçyüsçülerinden farklı olarak, imparatoru ve hükümeti değil, halkı çıkış noktası olarak alması hem Mèngzǐ

5 Peter K. Bol, *Neo-Confucianism in History*, Cambridge, MA: Harvard University Press, 2008, s. 30.

6 Li Huarui, “Northern Song Reformist Thought and Its Sources: Wang Anshi and Mencius”, çev. Peyton Canary, (haz.) Patricia Buckley Ebrey ve Paul Jakov Smith, *State Power in China, 900-1325*, Seattle: University of Washington Press, 2016, s. 220-222.

7 Wáng Ānshí, “Krallar ve Diktatörler”, *Çin Denemeleri*, çev. W. Eberhard, İstanbul: Say Yayınları, 1996, s. 83-85.

geleneginin⁸ hem de hocası Lǐ Gǒu'nun etkisiyle açıklanabilir. Ayrıca onun, aristokratlaşmış bürokrasinin etkisini kırmak için halk kitlelerinin desteğini almayı arzuladığını da tahmin edebiliriz. Wáng Ānshǐ'nin ontoloji üzerine görüşleri materyalizme yakındı: Evrenin beş elementten (metal, ağaç, su, ateş ve toprak) oluştuğunu, maddi dünyanın kendi kuralları olduğunu düşünüyordu.⁹ İnsan doğası konusunda yazdığı yazılarda, Mèngzǐ da dahil olmak üzere önceki dönem düşünürlerini, insanı doğası gereği iyi ya da kötü olarak tanımladıkları için eleştiriyordu; duygular iyi ya da kötü olabilirdi, ancak doğa için böyle nitelermeler yapmak yersizdi.¹⁰

İmparator Shénzōng'un (h. 1067-1085) güvenini kazanan Wáng, başvezirlik görevine gelmiş ve 1068-1077 arasında "Yeni Politika" adıyla anılan reform programıyla devletin ekonomi, toplum ve kültüre müdahalesini artırmıştı. Programın başlıca hedefleri arasında vezirlik makamını güçlendirmek yer alıyordu. İmparator aktif olarak yürütmeye yer almamalı, imparatorluk makamı sembolik olmalıydı. Programın halka ilişkin reformlarıysa çiftçilerin refahının artırılması, yoksullara yardım yapılması ve eğitim sisteminin düzeltilmesi gibi alanları içeriyordu.¹¹ Wáng, devletin ticaret ve ordu üzerine denetimini artırması gibi önerilerde bulunuyor, genel olarak aktif bir yönetimi (*yǒuwéi*) savunuyor, Budizme kişisel olarak ilgi duysa da Budistleri ve Daoizmi eylemsizlik yanlısı olmaları nedeniyle eleştiriyordu.¹² Genel olarak bakıldığında, onun programı küçük toprak sahiplerinin taleplerinin bir yansımasıydı¹³ ve daha önce söylendiği gibi büyük toprak sahipleriyle büyük tüccarların etkisini kırmayı amaçlıyordu.¹⁴ Reform programını uygularken de esas olarak maaşlı bürokratlardan destek alıyordu.¹⁵

Wáng Ānshǐ, sarayda ve bilgin çevrelerinde çokça düşman kazanmakta gecikmeyecekti. Düşmanları genellikle Kuzey Sòng soylularına yakın Konfüçyüsçü düşünürlerdi. Bunlar, Dǒng Zhòngshū gibi Hǎn dönemi Konfüçyüsçülerine benzer şekilde kozmolojik bir bakış açısı benimsiyor, bu kozmolojik bakış üzerinden insana ve insan ahlakına dair çözümlemeler yapıyorlardı. Tarihçi ve üst düzey bürokrat Sīmǎ Guāng, kozmolojik anlayışı

8 Li, "Northern Song Reformist Thought and Its Sources: Wang Anshi and Mencius", s. 230.

9 Hou Wai-Lu, *A Short History of Chinese Philosophy*, Peking: Foreign Languages Press, 1958, s. 45.

10 Ira E. Kasoff, *The Thought of Chang Tsai (1020-1077)*, Cambridge: Cambridge University Press, 1984, s. 29.

11 Li, "Northern Song Reformist Thought and Its Sources: Wang Anshi and Mencius", s. 230.

12 Morten Schlütter, *How Zen Became Zen: The Dispute over Enlightenment and the Formation of Chan Buddhism in Song-Dynasty China*, Honolulu: University of Hawai'i Press; Kuroda Institute, 2008, s. 28.

13 Hou, *A Short History of Chinese Philosophy*, s. 44.

14 Bol, *Neo-Confucianism in History*, s. 29.

15 Philip C. C. Huang, *Chinese Civil Justice, Past and Present*, Lanham: Rowman & Littlefield, 2010, s. 79.

devam ettiriyor, hükümdarın Gök'ten yönetme yetkisi aldığını yazıyordu.¹⁶ Onun çevresine toplanan Zhōu Dünyî, Zhāng Zǎi ve onların öğrencileri olan Chéng kardeşler reform karşıtı kanadın temsilcileriydi,¹⁷ hepsinin ortak özelliği kozmolojik bir bakış açısını benimsemeleri ve reformlara karşı çıkmalarıydı. Dönemin pek çok Konfüçyüsçü düşünürünün "içe dönüş"ünde zihni madde karşısında yücelten tutumları rol oynamıştı; bu tavırlarını geliştirirken Daoist ve Budist düşünürlerden de yararlanmışlardı. Bu yazarların üst düzey kavramsallaştırma ve soyutlama çabaları, Kuzey Sòng ekonomisinin giderek artan kentleşmesinin ve muhteşem başkent Kaifeng başta olmak üzere Sòng kentlerinde gelişen meta üretiminin sonucu olarak değerlendirilebilir. Düşünürlerin neredeyse hepsi bürokrat-yönetici ailelere mensup olsa da içinde bulundukları toplumda üretim alanındaki değişikliklerin onların düşünce pratiklerini etkilemesi kaçınılmazdı: Eski Yunan *polis*'lerinde ya da Bağdat ve Basra gibi VIII.-IX. yüzyıl kentlerinde gördüğümüz gibi bu örneklerde de basit tarımsal üretimin yanında doğadan ayrılmış, makineler yoluyla yapılan ve karmaşık bir pazar mekanizmasına yöneltilen bir üretim söz konusuydu ve üretilen metaların ardındaki görünmez mekanizmalar düşünürleri üst düzey soyutlamalar yapmaya itiyordu.

Yine bu düşünürlerin pek çoğunda gördüğümüz, eril tahakkümü ideolojik düzlemde yeniden üretme çabası, kentleşme sürecinde hem genel olarak hem de üretim alanında daha görünür hale gelen kadınları ev içine kapatma çabalarının bir sonucu olarak değerlendirilebilir. Kadın bedeninin erkeklerce denetim altına alınmasının bu çarpıcı örnekleri belki başlangıçta üst sınıf ailelerle sınırlıydı, ancak Sòng döneminde eril tahakkümün pek çok boyutuyla ortaya çıkıp toplumun her sınıfına yayıldığını da belirtmemiz gerekiyor.¹⁸ XI. yüzyıldan itibaren pek çok Konfüçyüsçü düşünür "iffetli" kadınları yüceltecekti;¹⁹ kadınların ayaklarının küçük yaşlardan itibaren demir kalıplarla bağlanarak küçültülmesi gibi eril tahakkümün aracı olacak uygulamalar da bu dönemde yaygınlaşacak ve bu düşünürlerce övülecekti. Özetle, Kuzey Sòng dönemi Konfüçyüsçü felsefesinin temelinde sınıfsal sömürü, eril tahakküm, yöneten-yönetilen ilişkisi ve zihinsel-bedensel faaliyet hiyerarşisinin örtüşmesi yer alıyordu.

Bir bürokrat ailesinden gelen Zhōu Dünyî, kozmolojik yorumlarıyla Konfüçyüsçü düşünceye yeni bir açılım getirmişti. Onun temel amacı, Çin'de etkili olan monist (tekçi) metafizik anlayışa bir alternatif getirmektir. Bu tekçi anlayışın temel kavramı *lǐ*'ydi; Konfüçyüsçü ve Daoist metinlerde de karşımı-

16 Hou, *A Short History of Chinese Philosophy*, s. 45-46.

17 Hoyt Cleveland Tillman, *Confucian Discourse and Chu Hsi's Ascendancy*, Honolulu: University of Hawai'i Press, 1992, s. 6.

18 Hill Gates, "The Commoditization of Chinese Women", *Signs*, 14(4), 1989, s. 799-832.

19 Patricia Buckley Ebrey, *Women and the Family in Chinese History*, London: Routledge, 2003, s. 10 vd.

za çıkan bu terim çeşitli anlamlara geliyordu: Konfüçyüs bunu dar anlamda “ritüel/tören” için kullanırken, en azından Han döneminden beri Daoistler ona “şeylerin örüntüsü, iç bağıntıları” anlamını vermişti. Çin Budistleri bunu Nāgārcuna gibi düşünürlerin “şeylerin gerçek doğası” (*dharmatā*) üzerine sorgulamalarıyla birleştirmiş, *lǐ*’yi “var olan her şeyin oluşturduğu bütün” olarak anlamışlardı.²⁰ Zhōu Dünyî ve izleyicileri, bu tümelci açıklamayı yetersiz buluyorlardı; Kuzey Sòng döneminin bilimsel-teknolojik gelişmelerinin de etkisiyle dikkatlerini var olanların çeşitliliğine ve hareketine yöneltiyorlardı. Zhōu Dünyî, Budist ve Daoist metafizik paradigmaları sorgulamak için Batı Zhōu Hanedanı döneminin metinlerinden *Yijing*’e (*Değişimler Klasîği*) dönmüş, yoruma son derece açık olan bu kitabın diyagramlarından hareketle insanla kozmos arasındaki ilişkiler üzerine düşünmüş, bu arada Daoist kozmolojinin kavramlarını kullanmakta da beis görmemişti. İnsan doğası hakkında bilgi sahibi olmak, dünya ve Gök’ün ilkelerine de vâkıf olmak anlamına geliyordu, dolayısıyla bireysel çabalarla doğal-kozmik işleyiş hakkında bilgi edinmek mümkündü. Zhōu Dünyî, *Yijing*’in diyagramlarından “En Yüce Mutlak”ı (*tàijǐ*) hareket ve durağanlık arasında geçiş yapan bir kozmolojik ilke olarak tanımlamıştı. *Tàijǐ*’den beş *qì* (maddi güç) oluşuyordu: su, hava, toprak, ateş, ahşap. Bütün bunların arasında süregiden bir ilişki ve hareket vardı.²¹ Sòng dönemi Konfüçyüsçülüğü böylece oluşmuş oluyordu: Zhōu Dünyî’yi takip eden düşünürler, temel Konfüçyüsçü metinlerde hiç yer almayan ve Daoistlerle Budistlerin mutlak varlığı anlamak için kullandıkları *lǐ* kavramıyla Çin tıbbında yaşam enerjisini ve doğanın işleyişini belirtmek için kullanılan *qì* kavramını birleştirerek, her şeyde ortak olan örüntü/ilke ile tekil maddi unsurlar arasındaki ilişkiler üzerine düşüneceklerdi. Bu kavramları birlikte kullanarak görünür-doğal gerçeklik ile bütünsel işleyiş arasında bağlantı kurmaları, Liú Zōngyuán’ın IX. yüzyılın başlarında geliştirdiği eleştirel Konfüçyüsçü teoriyi anımsatır.

Zhōu Dünyî’ye göre orta yol, insanilik, doğruluk ve sükûnet gibi bilgi ve yöntemlere sahip olan bilginler, insanlar için nihai standardı ortaya koyma olanağına sahipti.²² Ancak düşünür, bilginlere toplumu aktif bir şekilde düzenlemek gibi bir görev yüklememişti. O, Wáng Ānshǐ’den farklı olarak siyasal ve toplumsal reformlarla değil, bireysel düzlemde düzenlemelerle ahlaki ve zihinsel bir ilerleme gerçekleştirmeye çabalıyordu. *Değişimler Klasîği* yorumunda da belirttiği gibi, mutlak sükûn ve eylemsizlik durumuna ulaşan

20 Brook Ziporyn, *Beyond Oneness and Difference: Li and Coherence in Chinese Buddhist Thought and Its Antecedents*, Albany: State University of New York Press, 2013.

21 Zhōu Dünyî, “An Explanation of the Diagram of the Great Ultimate”, (haz.) Theodore de Bary vd., *Sources of Chinese Tradition: Volume I*, New York: Columbia University Press, 1960, s. 458.

22 Li Zehou, “Some Thoughts on Ming-Qing NeoConfucianism”, (haz.) Wing-tsit Chan, *Chu Hsi and NeoConfucianism*, Honolulu: University of Hawai’i Press, 1986, s. 551-552.

kişiler bilgelirdi; her insan arzularından arınarak ve zihinlerini kullanarak “bir”liğe ulaşır bilge olabilirdi.²³ Onun bütün Çin düşüncesine en büyük katkısı, Konfüçyüs’te temelleri bulunan, Mèngzǐ’daysa çok belirgin hale gelen zorbalık eleştirisini ve (Hán Yǔ’da da erken dönem bir örneğini gördüğümüz) ahlaki bilginin krallardan ziyade eğitim görmüş bürokratlarda bulunduğu dair teorileri canlandırmasıydı.²⁴

Zhāng Zāi de, tıpkı Zhōu Dūnyǐ gibi *Değişimler Klasik*’ini temel alarak tüm dünyanın değişimden ibaret olduğunu, değişimin tekil maddi unsurların (qì) yoğunlaşıp yayılmasıyla mümkün olduğunu söylüyordu.²⁵ Zhōu Dūnyǐ materyalist bir ontoloji kurmuş, Budistleri, Daoistlerin idealizmini ve halk arasında yaygın olan batıl inanışları eleştirmişti.²⁶ Ona göre Gök ve fiziksel dünya birlikte ele alınmalıydı, bunlardan yalnızca biri üzerine yoğunlaşmak eksik bir teori ortaya koymak anlamına geliyordu. O, Táng döneminden beri oluşan eğitimliler tabakasının yönetimde etkin olmasını istiyor, bunların eğitim reformları yoluyla toplumu ahlaki açıdan güçlendirmelerini savunuyordu; kendi döneminde devlet sınavlarının önemini yitirmesinden şikâyet ediyordu. Önceki dönemlerde Konfüçyüsçüler “aydınlanmış bir imparator” bekleyişi içindeyken, ona göre aydınlanmamış bir imparator döneminde bile iyi yönetim sağlanabilirdi.²⁷ Bilgelerin, yani iyi eğitilmiş bürokratların imparatorluk yönetimine katılmaları yalnızca imparatorluğun değil, evrenin de yenilenmesini sağlayacaktı.²⁸

Zhōu Dūnyǐ’nin öğrencileri ve Zhāng Zāi’nin yeğenleri olan Chéng kardeşlerin (Chéng Yǐ ve Chéng Hào) Luoyang Okulu, Wáng reformlarına karşı soylu muhalefetinin entelektüel merkezlerindendi. Chéng Yǐ, Konfüçyüsçü seleflerinden farklı olarak *Tiān*’i (Gök) merkeze almıyor, somut dünya-manevi dünya ayrımını reddediyor; seleflerini *Tiān* kavramı üzerinden insanları doğaüstü bir güce tabi kılan, determinist-kaderci öğretilerinden dolayı eleştiriyordu.²⁹ Ancak bunu yaptıktan sonra materyalist bir çıkarıma varmıyor, aksine, hocası Zhāng Zāi’nin materyalizmini bir kenara bırakıyor, bunun yerine insan zihnini doğal alana doğru genişletiyordu. Chéng Yǐ’yle birlikte Kuzey

23 Zhōu Dūnyǐ, “An Interpretation of the Book of Changes”, (haz.) Theodore de Bary vd., *Sources of Chinese Tradition: Volume I*, New York: Columbia University Press, 1960, s. 460.

24 Bol, *Neo-Confucianism in History*, s. 272.

25 Kasoff, *The Thought of Chang Tsai (1020-1077)*, s. 137.

26 Li Zehou, *A History of Classical Chinese Thought*, çev. Andrew Lambert, New York: Routledge, 2020, s. 231, 234.

27 Tze-Ki Hon, *The Yijing And Chinese Politics: Classical Commentary And Literati Activism in the Northern Song Period, 960-1127*, New York: State University of New York Press, 2005, s. 81, 147-148.

28 Hon, *The Yijing And Chinese Politics*, s. 100.

29 Hsü Fukuan, “A Comparative Study of Chu Hsi and the Ch’eng Brothers”, (haz.) Wing-tsit Chan, *Chu Hsi and NeoConfucianism*, Honolulu: University of Hawai’i Press, 1986, s. 53-54; A. C. Graham, *Two Chinese Philosophers: The Metaphysics of the Brothers Ch’eng*, La Salle: Open Court, 1992, s. 23-24.

Sòng Konfüçyüsçülüğü idealist bir yönelime girmişti. Tüm varlığın tözü-nü oluşturan, değişmez-evrensel niteliği anlatan *lǐ* (örüntü) kavramı, Chéng kardeşlerin düşüncelerinin merkezinde yer alıyordu. Bu kavram Chéng'lerce metafizik bir boyuta taşınmıştı. Onlara göre *lǐ* hem insan zihnine içkin olan akıl hem de doğayı düzenleyen ilkeydi; *Tiān*'le özdeşti. Chéng kardeşler bu evrensel ilkeyi tamamlayan değişken güçlere (tıpkı Zhāng Zāi gibi) *qì* adını veriyorlardı. Tek bir *lǐ* vardı, onun tezahürleri olan *qì*'lerin sayısıysa çoktu. Böylece, değişken-somut olan ile değişmez-soyut olan arasında bir ikilik kuruyor, ancak soyut olanı ayrı bir dünya olarak görmüyorlardı. Bundan sonra iki kardeşin fikirleri arasında farklılıklar ortaya çıkıyordu: Chéng Hào her var olanın *lǐ*'yi paylaştığını hatırlatıp *qì* üzerine gözlemler yapmak yerine içe dönerek *lǐ*'yi keşfetmenin yeterli olduğu kanısındaydı. Chéng Yí'ye göreyse *qì*'nin incelenmesi önemliydi; insanların davranışlarını düzenleyen kurallar insan doğasına uygun olarak bilgiler tarafından keşfedilip ortaya konabilirdi, sıradan insanlar görünür olanla yetinip *lǐ*'yi gözden kaçırırken, yöneticiler *lǐ*'yi bilme imkânına sahip olmalarına rağmen zenginlik ve rütbeyi ahlaki ilkelere tercih ederlerdi.³⁰ Chéng kardeşler bürokrat tabakası sayesinde imparatorun otokratizminin engellenebileceğini düşünüyorlardı. Uygulamadaysa, bu, bürokratlarla organik bağları olan toprak sahiplerinin güçlenmesi anlamına geliyordu.

Böylece, hükümdarın çevresindeki en üst düzey yöneticileri güçlendirmeye çalışan Wáng Ānshǐ ile genel olarak bürokratlar tabakasını güçlendirmeye çabalayan filozoflar kamplaşıyordu. Wáng Ānshǐ ile düşmanları arasındaki iktidar mücadelesini özetlemek gerekirse, birkaç aşama tespit etmek mümkündür. 1068-1074 arasında Wáng'ın etkisi tartışılmazdı. 1074'ten 1094'e kadar, reform yanlıları ile karşıtları arasında bir tür denge oluşmuştu. Bundan sonra yeniden reformcu fikirler önem kazanmıştı, hatta Sīmā Guāng ve çevresindekilerin adlarını içeren listeler hazırlanmış, bunların eserlerinin okunması yasaklanmıştı.³¹ Bu arada Daoizm ve Budizm de önemlerini korumuştur. Sòng yönetici sınıfı Budist manastırlar üzerinde hâkimiyet kurmuştu. Mahāyāna Budizmi'nin Chán okulu, bu dönemde yönetici elitin desteği sayesinde büyük bir gelişme göstermişti.³² Chán Budistleri monist (tekçi) bir metafizik anlayışa sahipti, var olanların çoğulluğunu tek bir varlığın tezahürü olarak görüyorlardı; Budistlerin yapması gereken içe dönerek bu tek varlık üzerine derinlemesine düşünmekti. Bu akım, hem mülkiyetin geliştiği bir dönemde bireyliğin önemsenmesini sağlıyor hem de bireylerin içe dönüşünü salık verip metafizik bir öğreti ortaya koyarak yönetici sınıfın geniş (ve eylemsiz) kitleler üzerinde hegemonya kur-

30 Graham, *Two Chinese Philosophers*, s. 80-81.

31 Tillman, *Confucian Discourse and Chu Hsi's Ascendancy*, s. 17.

32 Schlütter, *How Zen Became Zen*, s. 175-176.

masını sağlıyordu. Chán rahiplerinin zanaatkârlıkla uğraşmaları ve yönetim merkezlerinden uzak yerlerde manastırlar kurmaları, siyasal baskılara uğrama tehlikesi geçirmeden varlıklarını sürdürmelerini de sağlayacaktı.³³

b. Konfüçyüsçü Metafizik Dönemi ve Zhū Xī

Kuzey Sòng Devleti, Mançular tarafından 1115'te kurulan Büyük Jin Devletinin saldırıları sonucunda 1127'de yıkılacaktı. Bu tarihten sonra kuzeyde Jin Devleti etkin olurken, güneyde Güney Sòng Hanedanı kurulacaktı. Jin Hanedanı, bir yandan Mançu/Cürçen topluluklarının yönetime dair fikirlerini, diğer yandan da Konfüçyüsçü kavramları içeren bir resmî ideolojiyi benimsemişti. Hanedan, Konfüçyüs'ün kenti olan Qūfū'yu da elinde tutuyor ve buradaki Konfüçyüs tapınağı üzerinden meşruluğunu güçlendiriyordu.³⁴ Hanedanın meşrulaştırılmasında Dǎng Huáiyīng ve Zhào Bīngwén gibi Konfüçyüsçü bilginler önemli rol oynamıştı.³⁵

Güney Sòng Devleti, Kuzey Sòng'un idari ve entelektüel mirasını devralmıştı, ancak iki devlet arasında bazı temel farklılıklar vardı. Güney Sòng Devleti'nde yerel iktidar sahiplerinin gücü artmış, bürokratlar yerel elitlerin etkisi altındaydı.³⁶ Kuzey Sòng Hanedanının yıkılmasından sonra çok sayıda entelektüel bu durumun Wáng Ānshǐ'nin politikaları nedeniyle meydana geldiği kanısındaydı,³⁷ bunlara alternatif olarak görülen Chéng kardeşler gibi Konfüçyüsçü düşünürlerin fikirleri Güney Sòng egemenliği altındaki bölgelerde yayılacaktı. Bu dönemin Konfüçyüsçü düşünürleri, bir yandan kuzeydeki Jin Devleti'ne karşı aktif bir politika izlenmesini savunuyor, diğer yandan da otokratik yönetim eleştirileri yapıyordu.³⁸ Yeni başkent Hángzhōu, XI. yüzyılın sonundan beri giderek büyüyen bir Yangze deltası kentiydi, başkent olduktan sonra da genişlemeye devam edecek ve tüccarların kentteki (ve Güney Sòng Devleti'ndeki) önemleri de giderek artacaktı. Tüccarlar, yöneticiler tarafından halen hakir görülse de ticaretten gelen zenginliğin, yöneticiliğin (ve bununla bağlantılı olarak eğitimin) kapısını açmasına çok sık rastlanıyordu.³⁹ Güney Sòng düşünürleri eğitilmiş bürokrat ai-

33 Randall Collins, *The Sociology of Philosophies: A Global Theory of Intellectual Change*, Cambridge, MA: The Belknap Press of Harvard University Press, 1998, s. 293-295.

34 Jesse D. Sloane, "Rebuilding Confucian Ideology: Ethnicity and Biography in the Appropriation of Tradition", *Sungkyun Journal of East Asian Studies*, 14(2), 2014, s. 237, 239.

35 Sloane, "Rebuilding Confucian Ideology", s. 235, 241.

36 Brian McKnight, "Chu Hsi and His World", (haz.) Wing-tsit Chan, *Chu Hsi and NeoConfucianism*, Honolulu: University of Hawai'i Press, 1986, s. 416-417.

37 Youngmin Kim, "Cosmogony as Political Philosophy", *Philosophy East and West*, 58(1), 2008, s. 112.

38 Marchal, Kai, "Lü Zuqian's Political Philosophy", *Dao Companion to Neo-Confucian Philosophy*, Dordrecht: Springer, 2010, s. 215.

39 Dieter Kuhn, *The Age of Confucian Rule: The Song Transformation of China*, Cambridge, MA: The Belknap Press of Harvard University Press, 2009, s. 207-209.

lelerden gelseler de içinde yaşadıkları toplumda ticari faaliyetler ve meta üretimi geliyor, bu da soyut düşünce üretiminin maddi zeminini oluşturuyordu. Patriyarkal sistem içinde de kentleşmenin getirdiği bir dönüşüm yaşanıyordu. Kadınlar üretimin pek çok alanında aktif şekilde yer alsalar da esas olarak hane içine sınırlanmışlardı; ayak bağlama uygulamalarıyla kadınların hane içine kapatılmaları ve tahakküm altına alınmaları perçinlenmişti.

Güney Sòng döneminde eğitilmiş bürokratlar ilgilerini merkezî politikadan yerel düzlemlere doğru yöneltmişti, bu dönemin önde gelen düşünürleri de çabalarını yerel akademiler kurup belirli bölgelerin çiftçi topluluklarıyla iyi ilişkiler kurmaya yoğunlaşmıştı. Fújiàn eyaletinde bir bürokratin oğlu olan Zhū Xī, kendi dönemindeki pek çok Konfüçyüsçü gibi Mèngzǐ'dan etkilenmiş, ayrıca önceki yüzyılın Zhōu Dūnyí, Chéng Hào, Chéng Yí ve Zhāng Zāi gibi düşünürlerini öncülleri olarak benimsemiş, onların hepsinin *Dàoxué* (Yol Öğretisi) adlı tek bir öğretinin temsilcileri olduğunu iddia etmişti.⁴⁰ Yine de kimi konularda onlardan çok daha farklı düşünceleri vardı, özellikle Chéng Yí'den farklı olarak öte dünyanın varlığını kabul ediyordu.⁴¹ Öncüllerinden farklı olarak o, çok daha belirgin şekilde Budizme karşı çıkıyordu.⁴² Anlaşılması zor olan "Beş Klasik" (*Shījīng*: Şarkılar Klasığı; *Shūjīng*: Kayıtlar Klasığı; *Lǐjī*: Ritüeller Klasığı; *Yìjīng*: Değişimler Klasığı; *Chūnqiū*: İlkbahar ve Sonbahar Vakayinamesi) yerine Konfüçyüs'e atfedilen üç kitabın (*Dà Xué*: Büyük Öğreti; *Zhōngyōng*: Orta Öğretisi; *Lún Yǔ*: Seçme Konuşmalar) ve Mèngzǐ kitabının öğrenimine ağırlık verilmesi gerektiği kanaatindeydi. Konfüçyüsçü külliyatta en çok önemseydiği metinse *Dà Xué*'ydi. Bu metinlerin anlaşılması ve yorumlanması görece kolaydı, Zhū Xī de eğitilmiş insanların bu metinler üzerine kendi yorumlarını geliştirmelerini teşvik ediyordu. 1160'lar ve 1170'lerde *Lún Yǔ* başta olmak üzere bu kitaplar üzerine şerhler yazacak,⁴³ eski bir akademi olan Beyaz Geyik Mağarası Akademisi'ni 1180'de yeniden öğrencilere açacak, bu tarihten itibaren Güney Sòng Devleti'nin en etkili düşünürü haline gelecekti. Konfüçyüs'e ve Mèngzǐ'ya atfedilen kitapları 1190'da "Dört Kitap" ismiyle tek başlık altında toplayarak sonraki nesillerin sürdürecekleri bir uygulama başlatmıştı. Artık "Beş Klasik" gibi "Dört Kitap" da birbirinden ayrılmaz metinler olarak düşünülüyordu.

Zhū Xī'ye göre Gök ve Yer var olmadan önce *lǐ* (ilke/örüntü) vardı, ancak *lǐ* aynı zamanda her şeye içkindi. Dünyadaki her şey (doğal varlıklar, insanlar ve tabii hükümdarlık) kendine ait bir *lǐ*'ye sahipti. Görünür dünya, yani doğal ve insani alanlar *lǐ*'nin yasalarına tabiydi. *Lǐ*'nin bütünüyse En Yüce Mutlak'tı

40 Kasoff, *The Thought of Chang Tsai (1020-1077)*, s. 6. *Dàoxué*, Daoizmle karıştırılmamalıdır.

41 Hsü, "A Comparative Study of Chu Hsi and the Ch'eng Brothers", s. 53-54.

42 Schlütter, *How Zen Became Zen*, s. 28.

43 Daniel K. Gardner, *Zhu Xi's Reading of the Analects: Canon, Commentary, and the Classical Tradition*, New York: Columbia University Press, 2003, s. 21.

(*tàijf*). Zhū Xī bu kavramı aldığı Zhōu Dünyı ve diğer Kuzey Sòng düşünürleri gibi En Yüce Mutlak'ın tüm insanların içinde bulunduğunu ve görünür hale getirilmesi (yani araştırma yoluyla ulaşılması) gerektiğini düşünüyordu. Bunun için de yine Kuzey Sòng düşünürlerine benzer şekilde *qi*'nin (maddi-duyumsanabilir dünyanın) çoğulluğunun gözlemlenmesini önemsiyordu.⁴⁴

Hàn döneminden beri pek çok Konfüçyüsçünün yaptığı gibi Zhū Xī de insani özellikleri kozmolojik-metafizik bir düzleme yerleştiriyordu. O da, Dōng Zhōngshū gibi Hàn Konfüçyüsçülerinde nihai biçimine kavuşan beş temel erdem sıralamasını esas almıştı: insancılık/iyi niyetlilik (*rén*), adalet (*yì*), âdetlere/ritüellere saygı (*lǐ*), bilgelik (*zhì*) ve güvenilirlik/sadakât (*xìn*). Bunları doğal düzenin parçaları olarak tanımlamış⁴⁵ ve tüm diğer varlıklarda olduğu gibi insanlarda da bunların uzantısının bulunduğunu yazmıştı. Başka bir deyişle, toplumsal bir mesele olan ahlakı *lǐ*'ye dayandırarak daha genel, ontolojik bir düzleme taşımıştı; tüm dünyada hüküm süren zorunluluğun, insanlar için "gerekli" olan şeylerin temelinde olduğunu düşünüyor, böylece kendi döneminin toplumsal-sınıfsal yapılarını kozmolojik-metafizik bir düzleme yerleştiriyordu.⁴⁶ İnsanlar (sıradan insanlar ve bilgeler) ve hayvanlar arasında ahlaki açıdan farklar olsa da temelde hepsi *lǐ* sahibi oldukları için ahlaki seçimler yapma kapasitesine sahiptiler. Türleri birbirinden ayıran, *qi*'leri arasındaki farklılıklardı. Hayvanların *qi*'si yeterince berrak değildi. Bilgelerin *qi*'si temiz olduğu için *lǐ*'ye ulaşma olanakları ve ahlakları daha üst düzeydeydi. Sıradan insanların *qi*'si kirli olsa da bunu düzeltip bilge olma, ahlaki açıdan diğer insanlardan üstünleşme olanağına sahiptiler.⁴⁷ Kendi ilkelerine uyumlu olarak hareket eden her şey ve herkes düzen içinde varlığını sürdürebilirdi. Ona göre, Gök'ün İlkesi, ahlak kurallarının, adaletin ve "üç ilişki" biçiminin (oğul-baba, karı-koca ve vezir-hükümdar ilişkisinin) kaynağında yer alıyordu; böylece Zhū Xī, toplumsal-siyasal durumu ve aile içi hiyerarşiyi kozmolojik bir temele yerleştiriyor, meşrulaştırarak tartışmaya kapatıyordu.⁴⁸ Kaldı ki Zhū Xī, kadınların ayaklarının bağlanması yönündeki uygulamaların da bilinen ilk destekçilerinden biriydi.

44 Zhū Xī'nin temel kavramlarına iyi bir giriş için bkz. Bryan W. Van Norden, "What Is Living and What Is Dead in the Confucianism of Zhu Xi?", (haz.) Robin R. Wang, *Chinese Philosophy in an Era of Globalization*, Albany: State University of New York Press, 2004, s. 99-120.

45 Zhū Xī, "Collected Commentaries on the Mean", çev. Bryan W. Van Norden, (haz.) Justin Tiwald ve Bryan W. Van Norden, *Readings in Later Chinese Philosophy: Han Dynasty to the 20th Century*, Indianapolis: Hackett Publishing Company, 2014, s. 221.

46 Li Zehou, "Some Thoughts on Ming-Qing NeoConfucianism", s. 553-555.

47 Youngsun Back, "Are Animals Moral?: Zhu Xi and Jeong Yak-yong's Views on Nonhuman Animals", *Asian Philosophy*, 28(2), 2018, s. 97-116.

48 Zhū Xī, *Selected Writings*, (haz.) Philip J. Ivanhoe, Oxford: Oxford University Press, 2019, s. 133 (*Lún Yü*, XXIII.2'ye yorum); Krş. *Hàn Fēi*, 20/L1, *Chūnqiū fānlü*, 53.1, s. 427. Chiu Hansheng, "Zhu Xi's Doctrine of Principle", (haz.) Wing-tsit Chan, *Chu Hsi and NeoConfucianism*, Honolulu: University of Hawai'i Press, 1986, s. 128.

Zhū Xī, teoriyi pratiğe üstün gören bir düşünürdü; ona göre dünyanın te-
maşası pratik eylemden daha değerliydi. O da, tıpkı diğer Konfüçyüsçü dü-
şünürler gibi standartlaşmış kuralların (fà) önemine dikkat çekiyordu, ancak
kurumlar mükemmel değildi ve iyi bir işlerliğe sahip olmaları için yetenekli
insanların elinde bulunmaları gerekiyordu.⁴⁹ Her şey gibi devletin de lǐ'si var-
dı; Üç Hanedan (Xià, Shāng ve Zhōu) döneminin bilge kralları bunu öğretip
uygulamışlardı. Hân ve Táng hanedanlarıyla bu tür bir yönetimden uzakla-
şılıp bedensel arzulara yönelinmişti, sonuç krallık yerine zorbalığın yaygın-
laşmasıydı. İyi eğitilmiş bilge krallar sayesinde çağlar boyunca değişmeyen
lǐ hatırlanarak yeniden uygulanabilirdi. Kralların yapması gereken kendi
içlerinde saklı olan En Yüce Mutlak'ı görünür hale getirerek kraliyet lǐ'sini
yeniden hayata geçirmekti.⁵⁰ Zhū Xī, *Büyük Öğreti* kitabını yorumlarken, bu
metinde hükümdarın sahip olması gerektiği söylenen "halkı sevmek" özelli-
ğini "halkı düzeltmek" olarak yorumluyordu. Başka bir ifadeyle, hükümdar
aktif olarak halkı şekillendirmeli, onu doğru ilkelere yöneltmeliydi. Elbette
bütün bunlar için yetenekli Konfüçyüsçü görevlilerin vereceği eğitime ihtiyaç
vardı. Zhū Xī, *Xuéxiào gòngjǔ sīyì* (1195 c., *Okullar ve Sınav Değerlendirmeleri
Hakkında Özel Görüş*) adlı sınav reformu önerisini, muhtemelen sonraki dö-
nemlerin hükümdarlarının okuyup dikkate alacaklarını ümit ederek yazmış-
tı. Sınavların yapılış biçiminde ve denetim süreçlerinde bir dizi düzenleme
önerirken esas amacı, o dönemlerde sınavlara girenler arasındaki denetimsiz
rekabete son vermektir. Konfüçyüs'ün ve izleyicilerinin amacı iyi insan olmak
için bilgi edinmekti, ancak eğitim zamanla güç, iktidar ve prestij elde etmeye
yarayan bir araçtan ibaret olmuştu. O, bürokratların kariyerleri için değil iyi
ahlak edinmek için eğitim görüp sınava tabi tutulmaları gerektiği kanısın-
daydı.⁵¹ Ancak Zhū Xī'nin önerileri bunun ötesinde bir fikir (örneğin merkezi
yönetimde bilgelerin, yani iyi eğitim almış bürokratların etkin olması için
bir çağrı) içermiyordu; temeldeki mesele, bilgelerin zihinsel meziyetlerini ge-
liştirmeleri, var olan kurumları üst düzey bir zihinsel faaliyetle mükemmel-
leştirmeleriydi. İmparator iyi bir öğrenim görerek kendi işini iyi yapmalıydı,
bilgelerse yerel düzlemde kurulan akademilerde iyi bir öğrenim görerek yine
yerel düzlemde çiftçiler arasında kurulacak ilişkilerin iyi işlemesine katkıda
bulunmalıydı.⁵²

49 Stephen C. Angle, "Neo-Confucianism", (haz.) Mark Bevir, *Encyclopedia of Political Theory*, Los Angeles: Sage Reference, 2010, s. 953.

50 Fung Yu-lan, *Çin Felsefesi Tarihi*, çev. Fuat Aydın, İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2009, s. 403.

51 Hilde De Weerd, "Changing Minds through Examinations: Examination Critics in Late Imperial China", *Journal of the American Oriental Society*, 126(3), 2006, s. 369.

52 Robert P. Hymes, *Statesmen and Gentlemen: The Elite of Fu-Chou, Chiang-Hsi, in Northern and Southern Sung*, Cambridge: Cambridge University Press, 1986, s. 133-135.

Zhū Xī ile dönemdaş olan pek çok düşünür yüzyılın ikinci yarısı boyunca yaptığı çalışmalarla Güney Sòng Konfüçyüsçülüğüne katkı sağlamıştı. Aynı dönemin bir diğer Konfüçyüsçü düşünürü Chén Liàng ise diğerlerinden farklı özelliklere sahipti: Bir bürokrat ailesinden değil, bir tüccar ailesinden geliyordu ve düşüncesinde materyalist unsurlar ön plandaydı. O, *lǐ*'nin somut olay ve olgulardan bağımsız var olmayacağını düşünüyordu; Zhū Xī'nin Hân ve Táng hanedanlarını zorbalıkla suçlamasını sorunlu görüyordu: Onlar iyi gördükleri hanedanları söyledikleriyle, zorba gördükleriniyse yaptıklarıyla eleştiriyorlardı; iyi krallığı *lǐ*'yle, zorbalığıysa arzularla ve *qí*'yle özdeşleştiriyorlardı. Oysa iyi işler de kötü işler de aynı beynin sonucuydu.⁵³ Chén Liàng'ın bulduğu çözüm, tarihteki kahramanları örnek almaktır,⁵⁴ yani yine düzen içi ve hükümdar merkezli bir çözüm öneriyordu.

Zhū Xī'nin öğretisi ve genel olarak *Dàoxué* (Yol Öğretisi ya da Chéng-Zhū Okulu) kimi dönemlerde (örneğin 1195 civarında) eleştirilip bürokratik sınavlarının çalışma listelerinden çıkarılrsa da⁵⁵ XIII. yüzyılda temel Konfüçyüsçü yorum haline gelmiş, 1241'de Güney Sòng imparatoru tarafından resmî öğreti olarak kabul edilmişti. Bu kararın en büyük nedeni, giderek daha fazla güç kaybeden Sòng Hanedanının Moğol saldırısı başta olmak üzere çeşitli sorunlara karşı Konfüçyüsçü üst düzey bürokratlarla ittifak yapma çabasıydı.⁵⁶ Başlangıçta zihinlerin eşitliği fikrinden yola çıkan ve tüm düzeylerden insanların ahlaki açıdan kendini düzeltmesi ilkesi üzerine kurulan bu Konfüçyüsçülük yorumu, böylece elitist bir yorum haline gelecek ve kendisini bilgi açısından üstün kabul eden bir yönetici tabakanın, Konfüçyüsçü bürokratların ideolojisi olacaktı. Bu tabakayla ittifak yapan hükümdarlar da bu öğretinin gelişimine destek verecekti. Öğretinin içeriğinden çok lafzının etkili olduğunu da belirtelim. Zhū Xī'nin izleyicileri ustalarının bu konudaki açık uyarısına rağmen Konfüçyüsçülüğü kariyer hedefleri için bir araç olarak görmüşlerdi; düşünürün Konfüçyüsçülüğün kolay anlaşılması ve yeni yorumlara zemin hazırlaması için müfredata dahil ettiği "Dört Kitap", sonraki Konfüçyüsçü bürokrat nesillerince yeniden yorumlanmayacak, ezberlenecekti.

c. Moğol Yayılması ve Yuán Hanedanı

Moğol orduları pek çok yöne doğru yayılmıştı. Çin'in Moğol denetimi altına girmesiyle Moğol yönetici sınıfı Konfüçyüsçü, Daoist ve Budist bürokratlar ve rahipler arasından müttefikler edinecekti. Önceleri Jīn Hanedanının

53 Feng Youlan, "On the Materialist Bent of Chen Liang's Philosophical Thought", *Chinese Studies in Philosophy*, 13(2-3), 1981, s. 193.

54 Feng, "On the Materialist Bent of Chen Liang's Philosophical Thought", s. 195.

55 Liu Ts'nyan, "Chu Hsi's Influence in Yüan Times", (haz.) Wing-tsit Chan, *Chu Hsi and NeoConfucianism*, Honolulu: University of Hawai'i Press, 1986, s. 527.

56 Tillman, *Confucian Discourse and Chu Hsi's Ascendancy*, s. 253.

hizmetinde bulunmuş bir aileye mensup olan Khitan düşünür Yèlù Chǔcái, 1218'de Cengiz Han'ın hizmetine girmiş, onun oğlu ve halefi Ögedey Han'a da danışmanlık yapmıştı. 1222'de hazırladığı bir takvimde Moğol imparatorluk ideolojisine destek verecek ifadeler yer vermişti; ona göre Moğol yayılması Gök'ün isteğiyle mümkün olmuştu.⁵⁷ Yèlù Chǔcái, Daoist olmasına rağmen Konfüçyüsçüleri de destekleyecek, Moğolların sivil idare ve haraç toplama sistemi kurması için çabalayacaktı.⁵⁸ Jin döneminde yetişmiş Konfüçyüsçü düşünür Xǔ Héng de Moğol hizmetine giren Konfüçyüsçü bilginler arasındaydı. Kubilay Han'ın 1271'de kurduğu Yuán Hanedanı, 1279'da Güney Sòng Devleti'ne son verecekti.

Yuán Hanedanının imparatorları animist olsalar da Tibet Budizmi'ne yakınlık duymuşlardı. Çin'in "Üç Öğreti"sine (Daoizm, Konfüçyüsçülük ve Mahāyāna Budizmi'ne) çoğunlukla eşit mesafede durmuşlardı. Yuán resmi ideolojisinde Moğollar, diğer Orta Asya halkları, Kuzey Çinliler ve Güney Çinliler arasında keskin bir ayırım yapılıyordu.⁵⁹ Bu farklı topluluklar üzerinde hegemonya kurarken onların yaygın inanışları da elbette gözetiliyordu. Yuánlara hizmet eden bilginler, önceki Çin hanedanlarının bürokratik sistemini, en başta da bürokratik sınavlarını yeniden kurmaya çabalamışlardı. Sınav uygulaması 1314-1315'te yeniden başlamıştı. Bürokrasiye girişte dörtlü etnik ayırım sistemi uygulanıyordu: Tüm etnik gruplar Konfüçyüsçü klasiklerden sorumlu tutulsalar da Kuzey ve Güney Çinliler için bu zorunluluk daha keskin şekilde uygulanıyordu.⁶⁰ Konfüçyüsçülük, Yuán dönemi boyunca etkisini koruyacaktı, Zhū Xi başta olmak üzere *Dàoxué* düşünürlerinin eserleri başlıca referans kaynağı haline gelecekti.

Güney Sòng döneminin egemen sınıflarının (ve bu arada Konfüçyüsçü bürokratların) bir kısmı kamusal yaşamdan çekilip inziva hayatı yaşarken ya da alt düzey görevler almakla yetinirken, bir diğer kısmı Yuán yönetiminde yüksek mevkilerde görev almakta beis görmüyordu.⁶¹ Erken Yuán döneminde alt düzey bir bürokratik görevinde bulunup bir süre sonra görevinden istifa eden Mǎ Zhīyuǎn, XIII. yüzyılın sonunda yazdığı *Hàn Sarayı'nda Sonbahar* adlı tiyatro oyununda, Hân Hanedanı ile Asya Hunları arasında M.Ö. III. yüzyılın sonunda geçen mücadeleyi sahneye taşımış, bunu yaparak üstü kapalı şekilde Güney Sòng Devleti ile Moğollar arasındaki çatışmaları anlatmıştı. Benzer konuları daha önce ele alan yazarlardan farklı olarak o, göçebeleri vahşi hayvanlar gibi betimlememişti; göçebeler iyiliğe meyilli ve erdemli davranışlar

57 de Rachewitz, "Some Remarks on the Ideological Foundations of Chingis Khan's Empire", s. 169.

58 Youngmin Kim, *A History of Chinese Political Thought*, Cambridge: Polity Press, 2018, s. 146.

59 Kim, *A History of Chinese Political Thought*, s. 138.

60 Liu, "Chu Hsi's Influence in Yuan Times", s. 526.

61 Kim, *A History of Chinese Political Thought*, s. 147.

sergileyebilecek (dolayısıyla erdemli bir yönetim uygulayabilecek) insanlardı.⁶² Mǎ Zhīyuǎn, Çinli hükümdar ve vezirleri korkak olarak betimlerken halkı yüceltiyordu. Oyunun baş karakterinin yoksul bir kadın olması ve bu durumuna rağmen özgür iradesiyle karar vererek Hunları Çinlilerle uzlaşmaya ikna etmesi, yani politik sonuçları olan bir eylemde bulunması da dikkat çekiciydi.⁶³

2. Hükümdarlar ve Rahipler: Japonya, Vietnam ve Hindistan

Japonya, Vietnam ve Hindistan gibi üç farklı alanı XI.-XIII. yüzyıllarda birleştiren, her üç örnekte de rahiplerin siyasal iktidarla özel bir ilişki içinde olmasıdır. Hindistan'da *brāhmaṇ*'lar zaten bir süredir ellerinde bulundurdıkları gücü bu dönemde de koruyorlardı. Japonya'da ve Vietnam'daysa, Mahāyāna Budist rahipleri, bu dönem boyunca iktidar bloku içinde kilit önemde bir yere sahipti.

a. Japonya: Klan Aristokrasisinden İlk Şogunluğa

Japonya'da Heian dönemi 794'ten beri devam ediyor, Fujiwara aşireti imparatorluk sarayı üzerindeki etkisini sürdürüyordu. XI. yüzyılın başlarında *ōbō* (dünyevi iktidar) ve *buppō* (Budist öğretisi) birbirinin tamamlayıcısı kavramlar olarak kullanılmaya başlamıştı.⁶⁴ Aynı yüzyılın sonlarındaysa Japon toplumunun patriyarkalleşme eğilimi ivme kazanmıştı; hane (*ie*), bu dönemlerden itibaren babadan oğula geçen mülkiyet esasına göre örgütlenmişti. Hanenin reisi erkekti ve resmî görevlilerle bağlantıyı kuran da oydu; yine de kadınlar sonraki yüzyıllarda da erkekle birlikte hane içi üretim alanında etkin olmaya devam edecekti.⁶⁵ Geç Heian döneminde, *shōen* (bağımsız toprak) sistemi sürerken merkezde bulunan soyluların topraklarını koruyan *bushi*'ler güçlenmiş, manastırlarsa silahlı rahipler tarafından korunmaya başlamıştı.⁶⁶

Ōkagami (XII. yüzyılın ilk çeyreği, *Büyük Ayna*), tıpkı *Eiga Monogatari* gibi, IX.-XI. yüzyıllar arasındaki olayların ağırlıkta olduğu bir tarihsel öyküdür. Anlatım tarzı dikkate değerdir: 190 ve 180 yaşlarında iki kişinin arasında

62 Kim, *A History of Chinese Political Thought*, s. 152.

63 Kim, *A History of Chinese Political Thought*, s. 154-155.

64 Kuroda Toshio, "The Imperial Law and the Buddhist Law", çev. Jacqueline I. Stone, *Japanese Journal of Religious Studies*, 23(3/4), 1996, 271-285, s. 276 vd.

65 Sosyalist feminist perspektiften bir okuma için bkz. Wakita Haruko, "Women and the Creation of the 'Ie' in Japan: An Overview from the Medieval Period to the Present", çev. David P. Phillips, *U.S.-Japan Women's Journal. English Supplement*, 4, 1993, s. 101; "The Japanese Woman in the Premodern Merchant Household", çev. G. G. Rowley, *Women's History Review*, 19(2), 2010, s. 268.

66 Jacqueline Ilyse Stone, *Original Enlightenment and the Transformation of Medieval Japanese Buddhism*, Honolulu: University of Hawai'i Press, 2003, s. 101.

geçen bir diyalog formunda yazılmıştır.⁶⁷ Kitap, genel bir Japonya tarihi kitabıdır. Yazar, kitapta imparator silsilelerinin anlatımına yer verse de onun esas amacı Heian'da artık son güçlü dönemlerini yaşayan naip ailesini, Fujiwara'ları ön plana çıkarmaktır. *Ôkagami*'nin yazarı, imparator ve naiplerin ilişkilerini anlatmak için bir metafora da başvurmuştur: İmparator bir ağacın köküyse naipler de onun meyveleridir. Ancak kitapta soyut bir naiplik teorisi aramak boşunadır, *Ôkagami* temelde biyografiler üzerinden ilerleyen bir tarih kitabından ibarettir.⁶⁸ Heian dönemindeki benzer eserlerden farklı olarak bu eserde kadınların pek görünür olmamalarını Japonya'daki patriyarkal yapının dönüşümüyle açıklayabiliriz: Biraz önce de bahsettiğimiz gibi, kadınların görünürlüğü giderek azalırken yönetim de salt erkeklere ait bir iş olmaya başlıyordu.

Heian dönemi 1185'te son buldu. Artık yönetici sınıf, birbiriyle çoğu zaman ittifak halinde, kimi zamansa çatışma içinde olan üç bloktan oluşuyordu: imparator sarayı (imparator ve çevresindeki saraylı soylular), rahipler ve savaşçı soylular. İmparator halen Heian'da (Kyôto) yaşasa da fiili güç Kamakura kentine yerleşen "şogun" unvanlı askerî liderlerdeydi. Geç Heian döneminde güç kazanan *bushi*'lerin gücü bu dönemde daha da artmıştı; şogunluk esas olarak *bushi*'lerden güç alıyordu. Bu savaşçıların güç kazanmasına bağlı olarak Kamakura döneminde bir yandan çokça savaş öyküsü anlatılmış, diğer yandan da Japonya tarihini yeniden yazma girişimleri ortaya çıkmıştı. Tendai tarikatından Jien adlı bir Budist rahibin yazdığı *Gukanshō* kroniği (1220 c., *Gelecek ve Geçmiş*) dönemin değişen tarihyazımı anlayışının örneklerindendir. Jien, eserini Japonca yazmayı tercih etmişti; Çince artık entelektüel çevrelerdeki etkisini yitiriyordu. Kitap, yazarın mensubu olduğu Fujiwara'ların güçlerini yitirilişini üzerine bir ağıt gibi okunabilir.⁶⁹ Jien, pek çok Mahâyâna Budisti gibi, tarihi dönemlere ayırarak inceliyor, çöküş ve diriliş döngülerinden bahsediyor, kendi dönemini de bir çöküş dönemi olarak görüyordu. Bu çağ savaşçıların çağıydı ve aynı zamanda "dünyanın sonu"ydü.⁷⁰

Batı Avrupa'da ve Çin'de olduğu gibi Japonya'da da kentsel nüfus giderek artıyordu; XII. yüzyılın sonunda başkent Kyôto başta olmak üzere pek çok Japon kenti önem kazanmıştı. Çin'le ticari ilişkiler kuruldukça tüccarlar da giderek daha fazla servet biriktirmeye başlamıştı. Ticari işletmelerin (ve zanaatkâr atölyelerinin) büyümesi, kentli işçilerin sayısının da artması an-

67 John S. Brownlee, *Political Thought in Japanese Historical Writing From Kojiki (712) to Tokushi Yoron (1712)*, Waterloo: Wilfrid Laurier University Press, 1991, s. 51.

68 Brownlee, *Political Thought in Japanese Historical Writing*, s. 51-52.

69 Delmer M. Brown, "The Early Evolution of Historical Consciousness", (haz.) Delmer M. Brown, *The Cambridge History of Japan: Volume I: Ancient Japan*, Cambridge: Cambridge University Press, 1997, s. 520.

70 Mark L. Blum, "The *Sangoku-Mappô* Construct: Buddhism, Nationalism, and History in Medieval Japan", (haz.) Richard K. Payne ve Taigen Dan Leighton, *Discourse and Ideology in Medieval Japanese Buddhism*, London: Routledge, 2006, s. 42-43.

lamına geliyordu. XII. ve XIII. yüzyıllarda doğal ve askerî-siyasal felaketler yaşandıkça ve kentler büyüdükçe Budist yorumlar da çeşitlenecekti. Bu gelişmelere bağlı olarak bireysel çaba ve bireysel kurtuluşu önemseyen Budizm yorumları gelişmişti.⁷¹ Yeni Budizmin üç temel kolundan bahsedeceğiz: Zen, Arı Ülke (Shin) ve Nichiren yorumları.

Kamakura Şogunluğu'nun ilk yıllarında Budist düşünür Eisai, Chán Budizmi'nin Sòng döneminde Çin'de yapılan yorumunu Japonya'ya tanıtmıştı; böylece Chán'ın Japonya'daki yorumu olan Zen Budizmi doğmuştu. Eisai, *Kōzen gokokuron* (*Devletin Korunması için Zen*) başlıklı yazısına, zihnin makrokozmosa ve ötesine ulaşabileceğinden bahsederek başlıyordu. Öğretmenlerin en büyüğü Śākya (Gautama Buddha), zihnin hakikatini öğrencilerine aktarmıştı ve o zamandan beri öğretmen-öğrenci ilişkisiyle bu öğretiler devam etmişti. Eisai, Zen Budizmi'ne yöneltilen eleştirilere de yanıt veriyordu: Bu Budizm yorumu, iddia edilenin aksine bozulmuş zamanların ürünü olan, Japonya'ya uymayan ya da metinlerden yoksun bir öğreti değildi.⁷² Eisai, temel Mahāyāna sūtra'larına referansla Japon hükümdarların Budizmi destekledikleri takdirde başarı kazanabileceklerini yazmıştı.⁷³

Mahāyāna Budizmi'nin içe dönüşü telkin eden ve kurtuluşu bireysel inançta gören Arı Ülke yorumu (*Jōdo Shinshū* ya da Shin Budizmi) bu dönemde Japonya'da Hōnen ve öğrencisi Shinran gibi rahipler sayesinde yaygınlaşmıştı.⁷⁴ Chán Budizmi manastır merkezliyen Arı Ülke manastıra bağlı olmayan, tekil bireylerin içe dönük arayışlarını temel alan bir yorumdu. Bu yorumuyla Shinran, aydınlanmaya bir öğreticinin öğretileri sayesinde ulaşılacağını düşünen önceki dönem düşünürlerinden farklı bir tutum takınıyor, aydınlanmaya ulaşma konusunda herkesin eşit düzlemde olduğunu düşünüyor, böylece hiyerarşik manastır yapılarının dışına çıkıyordu.⁷⁵ Shinran, hükümdarları gerçek Budist öğretiden uzaklaşmış oldukları için eleştiriyordu.⁷⁶ O ve erken dönem Arı Ülke düşünürleri, hükümdar himayesi arayışına girmemişlerdi, Shinran'ın yazılarında model alarak yücelttiği hükümdarlar Shōtoku gibi yarı efsanevi imparatorlardı.⁷⁷ Çin'deki Arı Ülke düşünürleri gibi Shinran da kur-

71 Matsuo Kenji, *A History of Japanese Buddhism*, Folkestone: Global Oriental, 2007, s. 187-188.

72 Eisai, "Propagation of the Zen for the Protection of the Country (Preface to *Kōzen gokokuron*)", s. 243.

73 Albert Welter, "Zen Buddhism as the Ideology of the Japanese State: Eisai and the *Kōzen gokokuron*", (haz.) Steven Heine ve Dale S. Wright, *Zen Classics: Formative Texts in the History of Zen Buddhism*, Oxford: Oxford University Press, 2006.

74 Stone, *Original Enlightenment and the Transformation of Medieval Japanese Buddhism*, s. 57.

75 Galen Amstutz, "Shinran and Authority in Buddhism", *The Eastern Buddhist*, 30(1), 1997, s. 141.

76 Kuroda, "The Imperial Law and the Buddhist Law", s. 281.

77 Shinran, *The Essential Shinran: A Buddhist Path of True Entrusting*, (haz.) Alfred Bloom, Bloomington: World Wisdom, 2007, s. 189-190. Ayrıca bkz. Kenneth Dooyoung Lee, *The Prince and Monk: Shōtoku Worship in Shinran's Buddhism*, Albany: State University of New York Press, 2007.

tuluşun gelecekte Amida (Sanskrit dilinde, Amitābha) Buddha'nın gelişyle sağlanacağını düşünüyordu. Bu yorum ilk ortaya çıktığı dönemlerde çeşitli suçlamalara maruz kalmıştı: İmparatorluk izni olmadan yeni bir okul teşkil etmekle ve *kami*'lere (imparator kültüyle yakın bağlantısı olan yerel tanrılara) saygı göstermemekle suçlanmıştı.⁷⁸

Arı Ülke'ye tepki olarak ortaya çıkan Nichiren yorumundan da burada bahsetmemiz gerekiyor. Budist rahip Nichiren, Arı Ülke'ye benzer şekilde içe dönüşçü ve bireysel kurtuluşçu bir Budizm yorumu ortaya koymuştu. Budizmin mutlak ve nihai yorumunu kendisinin geliştirdiği iddiasındaydı; Mahāyāna Budizmi'nin temel kaynaklarından *Lotus Sūtra*'yı özümsemenin Buddha mertebesine ulaşmak için yeterli olduğunu savunuyordu. *Risshōankokuron*'da (1260, *Ülkenin Doğru Öğretisinin ve Barışının Sağlanması*) kötü rahiplerin, en başta da Arı Ülke yorumunu yayan rahiplerin yıkıcı etkisine karşı hükümdarları uyarıyordu; iyi Budizm yorumlarını himaye altına alan hükümdarların barış getireceğini yazıyordu.⁷⁹ Hem Arı Ülke hem de Nichiren yorumları, XI. yüzyılın başından beri Japon Budizmi'nde çokça tekrarlanan dünyevi iktidar ve Budist öğretinin uyumlu olması yönündeki fikri sürdürseler de, Arı Ülke bu tezi dünyevi iktidarı eleştirmek için, Nichiren okuluysa iktidarı yüceltmek için kullanıyordu.⁸⁰ Yine de Nichiren'in siyasal iktidarla (fiilen iktidarı elinde bulunduran şogunlarla) arası her zaman iyi olmamıştı, desteğini daha ziyade orta ölçekli samuraylardan almıştı.⁸¹

b. Vietnam: Budizm ile Konfüçyüsçülük Arasında

XI. yüzyılın başlarına kadar küçük ölçekli bölgesel krallıklara bölünmüş olan Vietnam toprakları, Lý Hanedanı (1009-1225) tarafından merkezî bir krallık altında birleştirilmişti. Mülk sahibi-askerî yönetici sınıf, bir yandan sulama kanallarını merkezileştirerek, diğer yandan da Budist rahiplerle ittifak kurarak haraççı krallığı güçlendiriyordu.⁸² Aynı zamanda yerel güç sahiple-riyle (ve yerel kültlerin kabulü yoluyla) egemen sınıf ittifakı genişletilmişti.⁸³

78 Enrique Galván-Álvarez, "Why Anarchists Like Zen? A Libertarian Reading of Shinran (1173-1263)", (haz.) Alexander Christoyannopoulos ve Matthew S. Adams, *Essays in Anarchism and Religion: Volume I*, Stockholm: Stockholm University Press, 2017, 78-123, s. 94.

79 Kōichi Shinohara, "Religion and Political Order in Nichiren's Buddhism", *Japanese Journal of Religious Studies*, 8(3/4), 1981, s. 230.

80 Kuroda, "The Imperial Law and the Buddhist Law", s. 282.

81 Jacqueline Stone, "Rebuking the Enemies of the Lotus: Nichirenist Exclusivism in Historical Perspective", *Japanese Journal of Religious Studies*, 21(2/3), 1994, s. 236.

82 Nguyen Khac Vien, *Tradition and Revolution in Vietnam*, Berkeley: Indochina Resource Center, 1975, s. 20.

83 Keith Taylor, "Authority and Legitimacy in 11th-Century Vietnam", (haz.) David G. Marr ve Anthony Crothers Milner, *Southeast Asia in the 9th to 14th Centuries*, Pasir Panhang: Institute of Southeast Asian Studies - Canberra: Research School of Pacific Studies, 1986, s. 139-176.

Hanedanın kurucusu Lý Thái Tổ, Đa Bảo isimli Budist rahibi sıkça saraya davet ederek dinsel konuların yanı sıra politik konularda da ona danışmıştı. Ancak, zamanla rahiplerin rolünün dinsel konularla sınırlı hale geldiği anlaşılmaktadır.⁸⁴ Bu dönemde, kimi imparatorlar Çin modelini takip ederek Konfüçyüsçülüğü resmî ideoloji olarak benimsemişlerdi, örneğin Lý Nhân Tông'un emriyle 1070'lerde ilk bürokrasiye girişi sınavları düzenlenmişti.

Budist rahipler, sonraki dönemlerde de hükümdarlara siyasal öğütler vermeye devam edeceklerdi; örneğin Việnn Thông, 1120'lerin başında hükümdar Lý Thán Tông'a verdiği öğütlerde, hükümdarın davranışlarının halka örnek olduğunu, hükümdarın ülkesine barış getirmek için altında bulunanlara saygı göstermesi gerektiğini söylüyordu.⁸⁵ Çoğu XII. yüzyılda derlenmiş olan *Thienn uyenn táp anh* (tam. 1337, *Zen Bahçesinin Olağanüstü Figürleri Derlemesi*) adlı vakayiname, Budizm-siyasal iktidar ilişkileri hakkında bilgi verir. Mahâyâna'nın çok sayıda Buddha ve *boddhisattva*'ya yer veren anlayışı hükümdarların da *boddhisattva* olduklarını iddia etmelerine olanak tanıyordu.⁸⁶ Kral Lý Cao Tông (h. 1173-1210), tebaasından kendisini Buddha olarak adlandırmasını istemiş olsa da Vietnam'da hükümdarlar tanrı olarak görülmemiş, kutsallığa ya da tanrısallığa yakın özellikleri olan insanlar olarak algılanmışlardı.⁸⁷

Vietnam'da XII. yüzyılın sonlarında bir yandan Budizmin etkisi azalmış, diğer yandan da siyasal parçalanma sürecine girilmişti. Trần Hanedanı 1226 yılı başında merkezi iktidarı yeniden kurarken Budist referanslara başvuracaktı.⁸⁸ Trần dönemi Vietnam Budizmi esas olarak Mahâyâna yorumu üzerine kuruluydu.⁸⁹ Hanedanın ilk hükümdarı Trần Thái-tông, çok sayıda Budist metin kaleme almıştı. İnsanlar arasındaki zekâ farklılıklarına rağmen hepsinin aydınlanma potansiyeli olduğu kanısındaydı: Bilgeler, cahil kitleleri aydınlanma yönünde eğitmeliydi.⁹⁰ Ayrıca Budizmi Konfüçyüsçülük ve Daoizmle sentezlemişti. Yüce Bilge (Konfüçyüs) ile Yüce Öğretmen (Buddha) arasında fark olmadığını düşünüyordu; iki öğreti arasında bir görev paylaşımı da yapmıştı: "Dış Klasikler"i (Konfüçyüsçü klasikler) yönetim işlerinde, "İç Klasikler"i

84 Nguyen Tai Thu vd., *The History of Buddhism in Vietnam*, Washington, D.C.: The Council for Research in Values and Philosophy, 2008, s. 93.

85 "The *Thienn uyenn táp anh*: A Translation", *Zen in Medieval Vietnam: A Study and Translation of the Thienn uyenn táp anh*, (haz.) Cuong Tu Nguyen, Honolulu: University of Hawai'i Press, 1997, s. 201.

86 Nguyen The Anh, "From Indra to Maitreya: Buddhist Influence in Vietnamese Political Thought", *Journal of Southeast Asian Studies*, 33(2), 2002, s. 228.

87 Nguyen The Anh, "From Indra to Maitreya", s. 228.

88 Nguyen Tai Thu vd., *The History of Buddhism in Vietnam*, s. 130.

89 Nguyen The Anh, "From Indra to Maitreya", s. 227.

90 Hue-Tam Ho Tai, *Millenarianism and Peasant Politics in Vietnam*, Cambridge, MA: Harvard University Press, 1983, s. 26.

(Budist metinler) boş zamanlarında dikkate alıyordu.⁹¹ Hükümdarın krallığından vazgeçerek Budist rahip olma isteği, rahip Viêñ Chung'ca olumlu karşılanmamıştı: Hükümdarın rahip olma isteği kişisel bir arzuydu, oysa hükümdarlar kişisel arzularının peşinden gidemezdi.⁹² Tráñ döneminde hâkim olan Budizm yaklaşımında hükümdarın egosunun sınırlanma çabaları mutlakiyetçiliği engelleyecekti.⁹³

c. Hindistan: Yerel Dillere Yöneliş

Hindistan yarımadasının güneybatısında hüküm süren Çöla'lar Hinduizmin çeşitli akımlarının koruyucularıydı. Çöla hükümdarlarının inşa ettikleri tapınaklar hem mimari hem de taş oymacılığı açısından şaheşer niteliğinde olmalarının yanı sıra hükümdarların tanrısallığının da kanıtıydı. Bu dönemin Çöla resmî ideolojisi kral kültü üzerinden şekillense de bunu *brâhmañ*'ları ürkütmeden yapmaya özen gösteriyorlar, tanrılık iddialarını rahiplerin kabullenebileceği bir dille aktarıyorlardı.⁹⁴ I. Râcendra (h. 1012/1014-1044) döneminden kalan bakır plakalar üzerine kazınmış Tamil ve Sanskrit dillerindeki yazıtlarda *Purâña*'lara atıfla hanedan meşrulaştırılmıştı. Hanedanın soyu Güneş'e dayandırılıyor, dört yöne doğru yapılan fetihler övülüyor;⁹⁵ I. Râcendra'nın *artha*, *kâma*, *dharma* ve *mokşa* arayışında olduğu anlatılıyordu.⁹⁶

Brâhmañ'lar XI. yüzyıldan itibaren entelektüel çabalarını siyaset ve iktisat gibi konular üzerine değil, soyut felsefi spekülasyon üzerine kitaplar yazmaya yoğunlaştırmışlardı. Advaita Vedânta halen etkili bir düşünce akımıydı, ancak Şaňkara'nın VIII. yüzyılda attığı temellerden yükselen yorum XI. yüzyılın ikinci yarısında Râmânuca gibi düşünürlerce sorgulanmaya başlamıştı. Tamil *brâhmañ*'larından Râmânuca, yalnızca *Brahman*'ı değil, görünen dünyayı da gerçek olarak kabul ediyordu; dünya gibi *Brahman* da gerçektir, ancak tüm dünya (var olanlar) *Brahman*'a bağımlıydı. Dahası, *Brahman* Advaita Vedânta düşünürlerinin iddia ettiğinin aksine sıfatlarla nitelenebilirdi, dolayısıyla bilinmesi mümkün olmayan bir nihai gerçeklik değil, somut bütünlüktü. Bu

91 Tai, *Millenarianism and Peasant Politics in Vietnam*, s. 26; Nguyen Tai Thu vd., *The History of Buddhism in Vietnam*, s. 139.

92 Nguyen The Anh, "From Indra to Maitreya", s. 231.

93 Nguyen The Anh, "From Indra to Maitreya", s. 230-231.

94 Ogura Yasushi, "The Changing Concept of Kingship in the Cōla Period: Royal Temple Constructions, c. A.D. 850-1279", (haz.) Karashima Noboru, *Kingship in Indian History*, New Delhi: Manohar, 2004, s. 135.

95 Daud Ali, "Royal Eulogy as World History: Rethinking Copper-plate Inscriptions in Cola India", Ronald Inden, Jonathan Walters ve Daud Ali, *Querying the Medieval: Texts and the History of Practices in South Asia*, Oxford: Oxford University Press, 2000, s. 172.

96 Ali, "Royal Eulogy as World History", s. 194.

fikirleri nedeniyle Rāmānuca'nın felsefi yorumuna Viśiṣṭādvaita ("Nitelemeli İkici") Vedānta adı verilecekti. Bilginin sınırlılığından hareket edip varlığı gizemlileştiren Advaita Vedānta'ya alternatif olarak somut dünyayı merkeze alan bu yorumun ortaya çıkıp yayılması, Çöla dönemindeki kentleşme hamlesiyle birlikte karmaşıkleşan toplumsal ilişkileri gözlemleyen Vedānta düşünürlerinin somutluğa doğru yönelmeleriyle açıklanabilir. Unutmayalım ki Rāmānuca yaşamının önemli bir kısmını Kāñçipuram gibi göz alıcı Tamil kentlerinde geçirmişti.⁹⁷

Rāmānuca, *Brahman*'ı Tanrı olarak adlandırmakta beis görmüyor, ancak Tanrı'yı (örneğin Viṣṇu'yu) var olanların hükümdarı olarak adlandıranları da eleştiriyordu: Tanrı maddi bir bedene sahip değildi ve dünyadaki nedensellik üzerine hükmetmesi de söz konusu değildi.⁹⁸ Advaita Vedānta düşünürleri gibi Rāmānuca da siyasal konulara değinmemişti, ancak "hükmeden Tanrı" anlayışını reddederek krallığın metafizik temellendirilişinin de önünü kapattığını söyleyebiliriz: Tanrı, *Brahman* ya da varlığın ta kendisi olarak tanımlanınca ona hükmetme gibi insani özelliklerin atfedilmesi olanaksızlaşıyor, hükümdarla Tanrı arasında bir karşılaştırma yapılamıyordu. Rāmānuca'nın bir diğer özelliğiye Śaṅkara'dan farklı olarak yalnızca *brāhman*'lara hitap etmemesiydi; *sūdra*'ların *brāhman*'lar gibi bilgiye ulaşma kapasitesine sahip olduğunu savunuyor, *brāhman* olmayanları müritleri arasına kabul ediyor, tüm kastlara mensup insanların tapınaklara girip ibadet etmesini savunuyordu.⁹⁹ Bu fikirleri dönemin genel yönelimlerine kıyasla eşitlikçi olsa da Rāmānuca'nın kast sistemini ortadan kaldırmayı amaçlamadığını, insanların kurtuluşu ve özgürleşmeyi *Brahman*'a kişisel bir sadakat (*bhakti*) ile bağlanarak bulabileceklerini söylediğini, dolayısıyla bu dünya üzerinde herhangi bir özgürleşme ya da isyan çağrısı yapmadığını da belirtmeliyiz.

Metafiziğe ve spekülasyona yoğunlaşma yönündeki genel eğilime rağmen XI.-XIII. yüzyıllarda Hindistan'da *Arthaśāstra-Nīti* geleneğinde eserlere de rastlarız. Kuzey Hindistan krallıklarından birinde üst düzey bürokrat olan Lakṣmīdhara'nın *Kṛtyakalpataṛu*'su (XII. yüzyılın ikinci çeyreği) on iki ciltlik bir alıntılar derlemesidir. Bunun on birinci cildi olan "Rācadharmakāṇḍa"da *saptāṅga* (yedi unsur: hükümdar, vezir, ülke, kent, hazine, ordu ve müttefik) gibi daha önceki eserlerde karşımıza çıkan ilkeleri tekrarlıyordu, eserin

97 R. Champakalakshmi, "Urbanization in South India: The Role of Ideology and Polity", *Proceedings of the Indian History Congress*, 47(1), 1986, s. 45-107; *Trade, Ideology And Urbanization*, Delhi: Oxford University Press, 1996, s. 395 vd.

98 Rāmānuca, *The Vedānta Sūtras With The Commentary By Ramanuja: Part III*, çev. George Thibaut, Oxford: The Clarendon Press, [1904], II.III.37, s. 522.

99 Kandadai Seshadri, "Ramanuja: Social Influence of His Life and Teaching", *Economic and Political Weekly*, 31(5), 1996, s. 294.

yeniliğiye taç giyme töreni gibi dinsel törenlere özel bir yer ayırmasıydı.¹⁰⁰ Cain yazarlar da bu dönemde siyaset üzerine eserler yazmıştı, ancak bunların ortak bir zeminde birleşmediği kolaylıkla gözlemlenebilir. Güceratlı Cain yazar Hemaçandra, *Triṣaṣṭiśālākāpuruṣacarita* (XII. yüzyılın ortaları, *Altmış Üç Önemli Kişinin İşleri*) kitabının “Mahāvīraçarita” başlıklı son bölümünde hükümdarın ahlaki ve dinî kurallara kesin olarak uymasını ve kullarının da bu kuralları uygulamasını sağlamasını tavsiye ediyordu. Bir diğer Cain yazar Somaprabhā'ysa aynı yüzyılın sonlarında yazdığı *Kumārapālāpratibodha* kitabında hükümdara hizmet etmenin günahlara neden olacağını söylüyor ve yönetim işlerinden uzak durmayı salık veriyordu.¹⁰¹

XI.-XIII. yüzyıllarda Hint entelektüel yaşamının en çarpıcı gelişmesi, Sanskrit dilinin yerini hızlı bir şekilde yerel dillere bırakmasıdır.¹⁰² Konuşulan dillerde yazılan eserlerin artmasının nedeni, hükümdarların hegemonya kurmak için ideolojik metinleri anlamaya ve anlaşılır kılmaya ihtiyaç duyması olabilir. Bu dönemlerde, siyaset üzerine yazan yazarlar da artık yerel dilleri tercih etmeye başlıyordu. Yine pek çok yazar Sanskrit dilinden edebî eserlerin yanı sıra siyasal ve hukuki metinleri de yerel dillere çevirmişti. Örneğin Hindistan'ın güneyindeki Telugu halkından Ketana pek çok çeviri yapmış, bu arada III. yüzyıl civarının önemli *dharmaśāstra*'larından *Yajñavalkyasmṛiti* üzerine Vijñāneśvara'nın XII. yüzyılda yazdığı Sanskrit dilindeki şerhi de *Vijñāneśvaramu* (XIII. yüzyıl) başlığıyla Telugu diline uyarlamıştı. Bu kitap önceki *dharmaśāstra* metinlerinin uzantısı niteliğindedeydi; bu metinde kralın başlıca görevi, kast hiyerarşisini muhafaza etmek, üst kastlardan erkekleri korumak ve aynı zamanda erdemi de terk etmeksizin yönetim sağlamaktı.¹⁰³



XI.-XIII. yüzyıllarda Japonya, Vietnam ve Hindistan'ı bir araya getiren çok fazla özellik yoktur ancak her üç örnekte de siyasal iktidarın rakipsiz ve tekleşmiş olmadığını söyleyebiliriz. Hindistan'da hem çok sayıda krallığın hem de birkaç yüzyıldır iktidarını perçinleyen *brāhmaṇ* kastının varlığı kralların gücünü kısıtlarken, Vietnam'da da kralların Budist rahiplerle kurduğu iliş-

100 Padma B. Udgaonkar, *The Political Institutions & Administration of Northern India During Medieval Times (From 750 to 1200 A.D.)*, Delhi: Motilal Banarsidass, 1969, s. 24. Krş. Kautilya, *Arthaśāstra*, 6.1.1.

101 *Kumārapālāpratibodha* 2.51-60; “The Miseries and Dangers of Politics”, (haz.) Ainslie T. Embree, *Sources of Indian Tradition: Volume One: From the Beginning to 1800*, New Delhi: Penguin Books, 1992, 88-89.

102 Sheldon Pollock, *The Language of the Gods in the World of Men: Sanskrit, Culture, and Power in Premodern India*, Berkeley: University of California Press, 2006.

103 Velcheru Narayana Rao ve Sanjay Subrahmanyam, “Notes on Political Thought in Medieval and Early Modern South India”, *Modern Asian Studies*, 43(1), 2009, s. 187-191.

kide onlara tabi hale gelmesi aynı etkiyi yapıyordu. Japonya'daysa imparator zaten geleneksel olarak fiili güç sahibi değildi, bu dönemde askerî yöneticiler (şogunlar) etkili olmaya başlamıştı, ancak onlar da Budist rahiplerin desteğini almayı önemsiyordu.

3. Budist Krallıkların Altın Çağı: Sri Lanka ve Hindîçin

XI.-XIII. yüzyıllar arasındaki dönem Hindîçin yarımadası ve Sri Lanka'daki krallıklar için büyük bir genişleme dönemiydi. Bu alanda pek çok merkezde Pali dili ve Theravāda Budizmi'nin kraliyet destekli rönesansı başlarken, bu iki unsur üzerinden, önce Bagan ve Sri Lanka, sonra da Khmer, Sukhodaya ve Ayutthaya krallıklarına (gün. Kamboçya ve Tayland) yayılan bir şebeke oluşuyordu. Theravāda Budizmi hem tüccarlar için hem de merkezi-haraççı krallıklar için elverişli bir ideolojik zemin sağlıyordu. Ortak bir ritüel dili ve ortak bir Budizm yorumu, bu krallıkların egemen sınıfları arasındaki ilişkileri güçlendirdiği gibi ticareti de kolaylaştıracaktı.¹⁰⁴ Şimdi sırasıyla Bagan, Sri Lanka, Angkor, Sukhodaya ve Vietnam örneklerini inceleyelim.

a. Theravāda Budizmi'nin Siyaset Teorisi: Bagan ve Sri Lanka

Günümüzde Myanmar sınırları içinde yer alan verimli topraklarda XI. yüzyılın ortalarında Bagan Krallığı kurulmuştu. Bu krallığın Anawratha'nın hükümdarlık döneminde egemenlik alanını güneye doğru genişletmesiyle 1057-1287 arasındaki Birinci Burma İmparatorluğu dönemi başlayacaktı. Artık Bagan kendi toprakları içine kattığı Mon halkının kültüründen beslendiği gibi batıda Hindistan yarımadasıyla, güneybatıdaysa Sri Lanka'yla kültürel ilişkiler kuruyordu. Anawratha'nın kararıyla Sri Lanka'daki Theravāda Budizmi Bagan'ın resmi dini olmuştu.¹⁰⁵ Anawratha, Budizmi reforme ederek manastırların önceki yüzyıllarda biriktirdiği servete el koyup bunu yönetici sınıfa aktarıyordu.¹⁰⁶ Resmi ideoloji de buna göre şekilleniyordu: Aśoka döneminden beri Budist krallıklarda gelişen hükümdar merkezli ideoloji Bagan'da yeniden yorumlanıyordu. Bagan yazıtlarında Anawratha bir *çakkavartin* olarak anılıyordu.¹⁰⁷ Onun oğlu Kyanzittha, önceki dönemlerde zarar görmüş olan *dhamma*'yı düzelttiğini iddia ediyor, Buddha'ya da verilen unvanları ve

104 Steven Collins, *Nirvana and Other Buddhist Felicities: Utopias of the Pali Imaginaire*, Cambridge: Cambridge University Press, 1998, s. 71-72.

105 Victor Lieberman, *Strange Parallels: Southeast Asia in Global Context, c. 800-1830: Volume 1: Integration on the Mainland*, Cambridge: Cambridge University Press, 2003, s. 91; Michael Aung-Thwin, "Those Men in Saffron Robes", *Journal of Burma Studies*, 17(2), 2013, s. 262.

106 Michael Aung-Thwin, "The Role of Sasana Reform in Burmese History: Economic Dimensions of a Religious Purification", *The Journal of Asian Studies*, 38(4), 1979, s. 673.

107 Donald K. Swearer, *The Buddhist World of Southeast Asia*, Albany: State University of New York Press, 2010, s. 94.

vasıfları kullanıyor, halkına iyi bir yaşam sağlamayı vadeliyordu.¹⁰⁸ Budizm ile Hinduizm arasında senkretik ilişkiler de kurulabiliyordu; Kyanzitttha kendini hem Buddha hem de Vişnu'yla özdeşleştiriyordu.¹⁰⁹

Sri Lanka'da X. yüzyılda yaşanan savaşlarla Budizm yok olma noktasına gelmişti; bu durum XI. yüzyılın ortalarında değişecekti: Budist Sinhala kral-ları, 1056'da Połonnaruva kentini merkezleri yaptıktan sonra 1070'te Hindu Çöla'ları yenerek yeniden adanın büyük bir kısmı üzerinde egemen olacaklar-dı. Çöla'lar Hindu olmalarına rağmen Budist siyasal düşünceye has *çakkavat-tin* unvanını kullanmışlardı; Połonnaruva kralları da bu unvanı kullanmaya devam edecekti.¹¹⁰ Budizmi canlandırma görevi adaya davet edilen Burmalı rahiplere düşecekti. Kral I. Parakkamabāhu (h. 1153-1186), hem daha önce görülmemiş büyüklükte sulama kanalları açarak tarımsal üretimi geliştirip denetim altına almış hem de farklı Budist mezhepleri birleştirmişti. Erken dönem Budist metinlerinde yer alan temalar, Połonnaruva kraliyet ideoloji-sinde canlandırılmıştı, örneğin, XII. yüzyılın başında bir yazıtta *dasavidha rācadhamma* (onlu kraliyet *dharma*'sı)* sıralanmıştı. Ancak, Połonnaruva ide-olojisinin yalnızca Budist referanslar üzerine inşa edildiğini düşünmemeliyiz. Çöla'ların gelişkin taş oyma sanatı, Połonnaruva tapınaklarına bütün ihtişa-mıyla taşınırken Hindu siyaset teorisinden kimi temalar da Połonnaruva me-tinlerine nakşediliyordu. XII. yüzyılda derlenen *Çūlavamsa* kroniğinde *Nīti* literatürüne ve Kautilya'ya referansların bulunması, bu Budist yenilenme dö-neminde de Hindu etkisinin olduğunu gösterir.¹¹¹ Metinde, *bhikkul*'lar (Budist rahipler), *brāhmaṇ*'lar ve rahip olmayanlar olmak üzere üç toplumsal tabaka arasında ayırım yapıyor,¹¹² *bhikkul*'ların krala danışmanlık yapmaları gerek-tiği söyleniyordu.¹¹³

Bagan'da güçlü krallar üzerinden işleyen bir resmî ideoloji varken Połonnaruva'da rahiplerin ön planda olması, Theravāda Budizmi'nin aynı dönemde nasıl farklı şekillerde yorumlanabileceğinin kanıtıdır. I. Parakkamabāhu'nun hegemonyasını Budist rahiplerin yardımıyla kurduğunu

108 Lilian Handlin, "The King and his Bhagavā: The Meanings of Pagan's Early Theravādas", (haz.) Peter Skilling vd., *How Theravāda is Theravāda? Exploring Buddhist Identities*, Chiang Mai: Silkworm Books, 2012, s. 182-184.

109 Handlin, "The King and his Bhagavā", s. 227.

110 Yabuuchi Satoko, "The Ideal of the Bodhisattva King in Sri Lanka and the Reform of the Sangha", *Journal of Indian and Buddhist Studies*, 55(3), 2007, s. 1138.

* *Dāna* (ihtiyacı olup hak edene vermek), *sīla* (ahlak-iyi davranış), *pariccāga* (çıkarlarından vazgeç-mek), *accava* (kendine ve başkalarına dürüstçe davranmak), *maddava* (nezaket), *tapo* (duyusal zevklerden kaçınıp görevde sebat etmek), *akkodha* (öfkesizlik), *avihiṇsā* (şiddetsizlik), *khanti* (sa-bır), *avirodhana* (hatalı yoldan kaçınmak). Krş. *Cātaka* 534.

111 *Çūlavamsa: Being the More Recent Part of the Mahāvamsa: Part I*, çev. Wilhelm Geiger ve C. Mabel Rickmers (née Duff), Oxford: Pali Text Society, 1992, 64.3, 70.56.

112 *Çūlavamsa*, 48.23, 51.66.

113 *Çūlavamsa*, 42.22, 57.38-39.

düşünürsek,¹¹⁴ *Çūlavamsa*'da Budist rahiplere verilen özel yeri de kolaylıkla anlamlandırabiliriz. Aynı kral, 1165'te, yüz yıl önce Bagan'da Anawratha'nın yapmış olduğu reforma benzer bir *sāsana* (din) reformu yapmış, böylece rahipler üzerinde hâkimiyet kurması mümkün olmuştu; yaptığı açıklamalarda bir *çakravartin* olarak *sāsana*'nın içinde bulunduğu kötü durumdan rahatsız olduğunu ve bunu düzeltmeye karar verdiğini açıklıyordu.¹¹⁵ XIII. yüzyılda başkent Polonnaruva'dan güneydeki Dambadeniya'ya kayacak, merkezi krallık yerini çok sayıda iktidar odağına bırakacak, aynı dönemde Sinhala edebiyatının da altın çağı yaşanacaktı.

b. Khmer ve Sukhodaya Krallıkları

Hindiçin'in güneydoğusundaki Khmer uygarlığında, XI. yüzyılın ilk yarısında Hinduizmin yanı sıra Mahâyâna Budizminin de etkileri görülmeye başlamıştı; bir yandan Funan ve erken Angkor dönemlerindeki *devarāca* (tanrı-kral) kültü devam ederken diğer yandan resmî ideoloji Mahâyâna referanslarıyla zenginleşmişti.¹¹⁶ Khmer İmparatorluğu'nda inşa edilen büyük tapınaklar, tanrıların yanı sıra hükümdarın gücünü de simgeliyordu. Bu tapınaklardan, II. Suryavarman döneminde (1113-1150) Hindu panteonundan Vişnu için inşa edilen Angkor Wat, Asya'nın en büyük tapınak kompleksleri arasında yer almaktadır. XII. yüzyılın sonunda, Khmer İmparatorluğu'nda Mahâyâna Budist pratikleri yaygınlaşmış, başkent Angkor Thom'un geometrik merkezinde Bayon tapınağı inşa edilmişti; söz konusu tapınak hükümdarın iktidarıyla özdeşleştiriliyordu.¹¹⁷ Ancak bu görkemli günler hızla son bulacak, Angkor XIII. yüzyılın başlarında hızlı bir gerileme dönemine girecekti. Giderek gücünü yitiren bir hükümdarın önceki dönemlerin tanrısallık iddialarını sürdürmesi beklenemezdi. Buna da bağlı olarak, Khmer resmî ideolojisinde Hindu-Mahâyâna senkretizminden kaynaklanan *devarāca* anlamı yerine Theravâda Budizmi'nin dünyevi temelli hükümdarlık referansları etkin olmaya başlıyor; *kamma* ve dindarlık vasıtasıyla hüküm süren kral imgesinin kullanımı yaygınlık kazanıyordu.¹¹⁸ Kral artık kozmik özellikler taşıyan, üstün bir varlık olarak anlatılmıyor, bireysel çabalarıyla ahlakı, yasayı

114 S. Pathmanathan, "Historical Writings in Medieval Sri Lanka: The Reign of Parakramabahu I", *Journal of the Sri Lanka Branch of the Royal Asiatic Society*, New Series, 20, 1976, s. 9.

115 Alastair Gornall, *Rewriting Buddhism, Pali Literature and Monastic Reform in Sri Lanka, 1157-1270*, London: UCL Press, 2020, s. 43-44.

116 Stanley Jeyaraja Tambiah, *World Conqueror and World Renouncer: A Study of Buddhism and Polity in Thailand against a Historical Background*, Cambridge: Cambridge University Press, 1977, s. 91; Swearer, *The Buddhist World of Southeast Asia*, s. 87.

117 Swearer, *The Buddhist World of Southeast Asia*, s. 89, 91.

118 Peter Gyallay-Pap, "Reconstructing the Cambodian Polity: Buddhism, Kingship and the Quest for Legitimacy", (haz.) Ian Harris, *Buddhism, Power and Political Order*, New York: Routledge, 2007, s. 91.

ve dini, bir bütün olarak *dharma*'yı korumakla yükümlü olan ve yine *dharma* kurallarının dışına çıkmaması gereken bir insan haline geliyordu.¹¹⁹ Kısacası, Khmer resmî ideolojisinde *devarāca*'ların yerini *dhammarāca*'lar (*dharma* kralları) almıştı.

Güney Hindic'in'de, günümüzün Tayland topraklarının bir kısmında hüküm süren Sukhothai/Sukhodaya Krallığı'nın yönetici sınıfının başlıca ilham kaynağı Połonnaruva'daki Sinhala Budist yorumuydu.¹²⁰ Sukhothai egemen sınıfları, Bagan, Mon ve Khmer gibi yine Sinhala örneğinden etkilenmiş olan krallıkları da örnek alıyorlardı. Ram Kamhaeng'in krallık döneminde (1239-1298) Khmer yazı sistemi kabul edilmişti. Kral, civardaki krallıkları kendine tabi kılmış, ancak onlara son vermemişti; Sukhothai feodal bir imparatorluk merkezi olarak kalmıştı. Yine Ram Kamhaeng, Sinhala Budizmi'ni devlet dini yapmıştı. Aynı dönemde kralın *dhammasattha* adlı bir yasa derlemesine atıfla karar verdiği anlaşılmaktadır,¹²¹ bu dönemden kalan bir *dhammasattha* metni olmasa da (en erken tarihli metin XVII. yüzyılın ortalarında kayda geçirilmişti) bunun Manu Yasaları'nın bir uyarlaması olduğunu tahmin edebiliriz. Sukhothai'daki Ram Kamheng Yazıtı'nda (1292) hükümdarın ve halkının yeni Budizm yorumuna bağlılığından bahsediliyor,¹²² hükümdarın görevinin halkına *dhamma* üzerine Budist öğretileri aktarmak olduğunun altı çiziliyordu. Ram Kamhaeng ayrıca dönemine göre insancıl yasalar yapmış olmasıyla da övünüyordu.¹²³

Sonuç

XI.-XIII. yüzyıllarda Çin ve Japonya'da siyasal reform arayışlarına ve kentlerin büyümesine paralel olarak sırasıyla Konfüçyüsçü ve Budist felsefenin yeni yorumlarına ihtiyaç duyulmuştu: Başka alanlarda olduğu gibi siyaset konusunda da, bu iki örneğin zihni merkeze alan ve bireysel çabanın gücünü vurgulayan yorumları ağır basıyordu. Bu özellikleriyle Çin ve diğer Asya düşünürlerindeki metafizik yönelişlerin Avrupa ve İslam düşünürlerinin yönelişleriyle benzer özellikler taşıdığını söyleyebiliriz. Bu nedenle burada Asya'ya dair çıkarımlarla sınırlı kalmak yerine karşılaştırmalı bir perspektif benimseyeceğiz.

Çin'de Chéng-Zhū ekolünün, Batı Avrupa'daysa skolastik filozofların, siyaset teorilerini insan, doğa ve doğaüstü arasında uyumlu bir ilişki varsayarak

119 Martin Stuart-Fox, *A Short History of China and Southeast Asia: Tribute, Trade and Influence*, Crows Nest: Allen & Unwin, 2003, s. 69-70.

120 Tambiah, *World Conqueror and World Renouncer*, s. 4, 6, 77, 80.

121 *The Palace Law of Ayutthaya and the Thammasat: Law and Kingship in Siam*, Ithaca: Cornell South Asia Program Publications, 2016, s. 14.

122 Tambiah, *World Conqueror and World Renouncer*, s. 80.

123 Craig A. Lockard, *Southeast Asia in World History*, Oxford: Oxford University Press, 2009, s. 55.

ortaya koymaları dikkat çekicidir. Salisburyli John ve Aquinumlu Thomas gibi skolastik düşünürler, kozmolojik bir toplum-siyaset okuması yapmış, tabakalaşmış bir toplum idealini doğa ve doğaüstünün işleyişi üzerinden okuyarak meşrulaştırmışlardı. Aquinumlu Thomas, topluma ve yönetime dair iyimserliğini tüm varlıkların ahenkli işleyişine dayandırıyor, toplumsal tabakalaşmayı evrensel-kozmik bir tabakalaşma üzerinden yeniden üretiyor ve bu tabakalaşmış evrenin toplumda iyi yaşamı getirdiğini söylüyordu. İslam dünyasındaysa durum farklıydı: Önceki yüzyılların İslam düşünürleri siyaset felsefelerini ahenk düşüncesinden hareketle ortaya koysalar da XI. yüzyıldan itibaren Gazzâlî örneğinde olduğu gibi kuralsızlık-düzensizlik önkabulünden yola çıkmış, düzeni sağlayabilecek hükümdarlara ayrıntılı ve pragmatik öğütler vermişlerdi. Ne de olsa *pax islamica* yavaş yavaş sona ererken Haçlı seferleri de dahil olmak üzere pek çok nedenle egemen sınıflar blokunda parçalanmalar ve çatışmalar ortaya çıkıyordu.

XI.-XIII. yüzyıllar arasında Batı Avrupa'da Katolik Kilisesi siyasal nüfuzunun doruğundaydı; bütün siyasal düşünce gelenekleri içinde Batı Avrupa geleneklerini farklı kılan unsurlarından biri de tam da bu dönemde belirginleşen ruhban üstünlüğüydü. Dönemin siyasal düşüncesinin ilahiyatla iç içe geçmesi de buna bağlıydı. Bizans'ta, İslam dünyasında, Çin'de ya da Japonya'da rahipler ya da âlimler siyasal iktidarın denetimi altında tutulur ve üst düzey ruhban egemen sınıflar blokunun diğer bileşenleriyle uzun soluklu bir çatışmaya girmezken, Batı Avrupa'daysa papalık egemen sınıf içi çatışmanın başlıca taraflarından birini teşkil ediyordu. Bu açıdan, Katolik ruhbanın konumunu, *brâhman* reaksiyonu sonrasında Hindistan'daki *brâhman* kastının konumuyla karşılaştırmak mümkündür; ancak, *brâhman*'ların Katolik ruhbandan farklı olarak merkezi bir hiyerarşiye tabi olmamaları onların örgütlenme kapasitesini azaltmıştı; *brâhman*'lar siyasal iktidar karşısında görece bir güç elde etseler de egemen sınıf içi çatışmalarda uzun soluklu bir mücadele yürütmeleri daha zor olmuştu.

Tiranlık eleştirisi, Batı Avrupa'dan Bizans'a, İslam dünyasından Çin'e uzanan çok geniş bir alanda gayet yaygın şekilde yapılıyordu. Hükümdarların keyfi ve zorbaca yönetimini engellemeye çalışıp buna göre eser verenler, egemen sınıflar blokunun diğer bileşenleriydi. Papalığın, yeni yükselen kentlerin ve kimi aristokratların desteğiyle kendini aristokrasinin ve özellikle de imparatorluğun üzerinde konumlandığı bu dönemde, Salisburyli John, *Policraticus*'ta Kilise üstünlüğünün tipik bir savunusunu yapmış ve hükümdara karşı direnişin mümkün olduğunu yine Kilise yüceltmesi üzerinden savunmuştu. Çin'de, Katolik ruhbanla kıyaslanmayacak konumda olsa da, hem toprak sahipleriyle hem de yönetici sınıfla bağlantılı olan Chéng Yí ve Zhū Xì

gibi Konfüçyüsçü bürokratlar, kendi tabakalarının siyasal iktidarı sınırlayıcı bir rolü olduğunu düşünüyorlardı.

Pek çok dönemde olduğu gibi bu dönemde de topraksız köylülerin ya da kent yoksullarının yönetime dair düşünceleri konusundaki bilgilerimiz son derece sınırlıdır. Hem kırsal hem de kentsel üretimin ve ticari faaliyetlerin geliştiği XI-XIII. yüzyıllarda, elbette bu emekçi sınıflar da oldukça hareketliydi; sömürülmelerine ve ezilmelerine karşı düşüncelerinin izlerini heretik akımlardan günümüze kalan metinlerden sezebilsek de bunların ayrıntılarına vâkıf değiliz. İtalya'da Gioacchino da Fiore ya da Japonya'da Shinran gibi ezilen ve sömürülen sınıflarla doğrudan bağlantı içinde bulunan rahiplerin eserleri siyasal ve toplumsal eleştirilerin varlığına dair bir fikir verse bile bu tür metinlerin son derece sınırlı olduğunu dikkate almak gerekir.

Son olarak, bu cildi bitirirken, bu dönemde beraberce ele aldığımız Eskiçağ-Ortaçağ ile sonraki dönemler arasındaki süreklilik ve kopukluklar üzerine kısa bir tartışma yapmayı gerekli görüyoruz. Modernite ve Aydınlanma eleştirisi üzerinden düşünce tarihine yaklaşan pek çok düşünür ve tarihçi, moderniteye ve Aydınlanma'ya belirli özellikler yükler: Buna göre, modern düşünürler ya da genel olarak modern zihniyet, dünyayı insan tarafından düzenlenmesi gereken bir alan olarak görür, zihni bedene üstün tutar ve bu düzenlemeyi sadece zihinsel açıdan üstün olan kişilerin yapabileceğini öne sürer. Bu tespitlerden hareketle, modernite öncesinde insanların dünya karşısında haddini bildikleri, zihinle beraber bedene de önem verdikleri ima edilir. "Modern" ya da "Aydınlanmacı" düşüncenin ne derecede bir akıl/zihin yüceltmesi yaptığı tartışmalıdır, biz de bunun tartışmasını bir sonraki ciltte yapacağız. Ancak, moderniteyle özdeşleştirilen bu özelliklerin Eskiçağ ve Ortaçağ'da da pek çok yerde, Doğu ve Batı ayrımı olmaksızın karşımıza çıktığını bu cilt boyunca çok çeşitli örnekler üzerinden gördüğümüzü söyleyebiliriz. Tam da bu nedenle, geleneksel-modern kopuşu yerine sınıflı, patriyarkal ve yöneticili toplumların tarihlerindeki süreklilik ve kopukluklar üzerinden düşünce tarihini okumanın önemi ortaya çıkmaktadır.

Kaynaklar

- Cūlavamsa: Being the More Recent Part of the Mahāvamsa: Part I*, çev. Wilhelm Geiger ve C. Mabel Rickmers (née Duff), Oxford: Pali Text Society, 1992.
- Eisai, "Propagation of the Zen for the Protection of the Country (Preface to *Kōzen gokokuron*)", 241-243.
- Kumārāpālāpratibodha*: Seçme parça: "The Miseries and Dangers of Politics", (haz.) Ainslie T. Embree, *Sources of Indian Tradition: Volume One: From the Beginning to 1800*, New Delhi: Penguin Books, 1992, 88-89.
- Moğolların Gizli Tarihi (Yazılışı: 1240): I: Tercüme*, çev. Ahmet Temir, Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1986.

- Rāmānuca, *The Vedānta Sūtras With The Commentary By Ramanuja: Part III*, çev. George Thibaut, Oxford: The Clarendon Press, [1904].
- Shinran, *The Essential Shinran: A Buddhist Path of True Entrusting*, (haz.) Alfred Bloom, Bloomington: World Wisdom, 2007.
- The Palace Law of Ayutthaya and the Thammasat: Law and Kingship in Siam*, Ithaca: Cornell South Asia Program Publications, 2016.
- "The *Thiền uyển tập anh*: A Translation", Zen in Medieval Vietnam: A Study and Translation of the *Thiền uyển tập anh*, (haz.) Cuong Tu Nguyen, Honolulu: University of Hawai'i Press, 1997, 101-206.
- Wáng Ānshí, "Krallar ve Diktatörler", *Çin Denemeleri*, çev. W. Eberhard, İstanbul: Say Yayınları, 1996, 83-85.
- Zhōu Dūnyī, "An Explanation of the Diagram of the Great Ultimate", (haz.) Theodore de Bary vd., *Sources of Chinese Tradition: Volume I*, New York: Columbia University Press, 1960, 458-459.
- Zhōu Dūnyī, "An Interpretation of the Book of Changes", (haz.) Theodore de Bary vd., *Sources of Chinese Tradition: Volume I*, New York: Columbia University Press, 1960, 459-460.
- Zhū Xī, "Collected Commentaries on the Mean", çev. Bryan W. Van Norden, (haz.) Justin Tiwald ve Bryan W. Van Norden, *Readings in Later Chinese Philosophy: Han Dynasty to the 20th Century*, Indianapolis: Hackett Publishing Company, 2014, 220-230.
- Zhū Xī, *Selected Writings*, (haz.) Philip J. Ivanhoe, Oxford: Oxford University Press, 2019.

Bibliyografya

- Ali, Daud, "Royal Eulogy as World History: Rethinking Copper-plate Inscriptions in Cola India", Ronald Inden, Jonathan Walters ve Daud Ali, *Querying the Medieval: Texts and the History of Practices in South Asia*, Oxford: Oxford University Press, 2000, 165-229.
- Amstutz, Galen, "Shinran and Authority in Buddhism", *The Eastern Buddhist*, 30(1), 1997, 133-146.
- Angle, Stephen C., "Neo-Confucianism", (haz.) Mark Bevir, *Encyclopedia of Political Theory*, Los Angeles: Sage Reference, 2010, 951-954.
- Ateş, Ahmet, *Türkmen Anarşizmi: Bir Mekansızlığın Tarihi*, İstanbul: Başıbozuk Yayınları, 2021.
- Aung-Thwin, Michael, "The Role of Sasana Reform in Burmese History: Economic Dimensions of a Religious Purification", *The Journal of Asian Studies*, 38(4), 1979, 671-688.
- Aung-Thwin, Michael, "Those Men in Saffron Robes", *Journal of Burma Studies*, 17(2), 2013, 243-334.
- Back, Youngsun, "Are Animals Moral?: Zhu Xi and Jeong Yakyong's Views on Nonhuman Animals", *Asian Philosophy*, 28(2), 2018, 97-116.
- Blum, Mark L., "The *Sangoku-Mappō* Construct: Buddhism, Nationalism, and History in Medieval Japan", (haz.) Richard K. Payne ve Taigen Dan Leighton, *Discourse and Ideology in Medieval Japanese Buddhism*, London: Routledge, 2006, 31-51.
- Bol, Peter K., *Neo-Confucianism in History*, Cambridge, MA: Harvard University Press, 2008.
- Brown, Delmer M., "The Early Evolution of Historical Consciousness", (haz.) Delmer M. Brown, *The Cambridge History of Japan: Volume I: Ancient Japan*, Cambridge: Cambridge University Press, 1997, 504-548.
- Brownlee, John S., *Political Thought in Japanese Historical Writing From Kojiki (712) to Tokushi Yoron (1712)*, Waterloo: Wilfrid Laurier University Press, 1991.
- Champakalakshmi, R., "Urbanization in South India: The Role of Ideology and Polity", *Proceedings of the Indian History Congress*, 47(1), 1986, 45-107.

- Champakalakshmi, R., *Trade, Ideology And Urbanization*, Delhi: Oxford University Press, 1996.
- Chiu Hansheng, "Zhu Xi's Doctrine of Principle", (haz.) Wing-tsit Chan, *Chu Hsi and Neo-Confucianism*, Honolulu: University of Hawai'i Press, 1986, 116-137.
- Collins, Randall, *The Sociology of Philosophies: A Global Theory of Intellectual Change*, Cambridge, MA: The Belknap Press of Harvard University Press, 1998.
- Collins, Steven, *Nirvana and Other Buddhist Felicities: Utopias of the Pali Imaginaire*, Cambridge: Cambridge University Press, 1998.
- De Rachewitz, Igor, "Some Remarks on the Ideological Foundations of Chingis Khan's Empire", (haz.) David Sneath ve Christopher Kaplonski, *The History of Mongolia: Volume I: The Pre-Chinggisid Era; Chinggis Khan and the Mongol Empire*, Kent: Global Oriental, 2010, 165-173.
- De Weerd, Hilde, "Changing Minds through Examinations: Examination Critics in Late Imperial China", *Journal of the American Oriental Society*, 126(3), 2006, 367-377.
- Ebrey, Patricia Buckley, *Women and the Family in Chinese History*, London: Routledge, 2003.
- Feng Youlan, "On the Materialist Bent of Chen Liang's Philosophical Thought", *Chinese Studies in Philosophy*, 13(2-3), 1981, 183-196.
- Fung Yu-lan, *Çin Felsefesi Tarihi*, çev. Fuat Aydın, İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2009.
- Galván-Álvarez, Enrique, "Why Anarchists Like Zen? A Libertarian Reading of Shinran (1173-1263)", (haz.) Alexander Christoyannopoulos ve Matthew S. Adams, *Essays in Anarchism and Religion: Volume 1*, Stockholm: Stockholm University Press, 2017, 78-123.
- Gardner, Daniel K., *Zhu Xi's Reading of the Analects: Canon, Commentary, and the Classical Tradition*, New York: Columbia University Press, 2003.
- Gates, Hill, "The Commoditization of Chinese Women", *Signs*, 14(4), 1989, 799-832.
- Gornall, Alastair, *Rewriting Buddhism, Pali Literature and Monastic Reform in Sri Lanka, 1157-1270*, London: UCL Press, 2020.
- Graham, A. C., *Two Chinese Philosophers: The Metaphysics of the Brothers Ch'eng*, La Salle: Open Court, 1992.
- Gyallay-Pap, Peter, "Reconstructing the Cambodian Polity: Buddhism, Kingship and the Quest for Legitimacy", (haz.) Ian Harris, *Buddhism, Power and Political Order*, New York: Routledge, 2007, 71-103.
- Handlin, Lilian, "The King and his Bhagavā: The Meanings of Pagan's Early Theravādas", (haz.) Peter Skilling vd., *How Theravāda is Theravāda? Exploring Buddhist Identities*, Chiang Mai: Silkworm Books, 2012, 165-236.
- Hon Tze-Ki, *The Yijing And Chinese Politics: Classical Commentary And Literati Activism in the Northern Song Period, 960-1127*, New York: State University of New York Press, 2005.
- Hou Wai-Lu, *A Short History of Chinese Philosophy*, Peking: Foreign Languages Press, 1958.
- Hsü Fukuan, "A Comparative Study of Chu Hsi and the Ch'eng Brothers", (haz.) Wing-tsit Chan, *Chu Hsi and NeoConfucianism*, Honolulu: University of Hawai'i Press, 1986, 43-57.
- Huang, Philip C. C., *Chinese Civil Justice, Past and Present*, Lanham: Rowman & Littlefield, 2010.
- Hymes, Robert P., *Statesmen and Gentlemen: The Elite of Fu-Chou, Chiang-Hsi, in Northern and Southern Sung*, Cambridge: Cambridge University Press, 1986.
- Kasoff, Ira E., *The Thought of Chang Tsai (1020-1077)*, Cambridge: Cambridge University Press, 1984.
- Kim, Youngmin, *A History of Chinese Political Thought*, Cambridge: Polity Press, 2018.

- Kim, Youngmin, "Cosmogony as Political Philosophy", *Philosophy East and West*, 58(1), 2008, 108-125.
- Krader, Lawrence, "Devletin Asya Göçebeleri Arasındaki Kökeni", (haz.) Henri J. M. Claessen ve Peter Skalnik, *Erken Devlet: Kuramlar-Veriler-Yorumlar*, çev. Alâeddin Şenel, Ankara: İmge Kitabevi, 1993, 135-154.
- Kuhn, Dieter, *The Age of Confucian Rule: The Song Transformation of China*, Cambridge, MA: The Belknap Press of Harvard University Press, 2009.
- Kuroda Toshio, "The Imperial Law and the Buddhist Law", çev. Jacqueline I. Stone, *Japanese Journal of Religious Studies*, 23(3/4), 1996, 271-285.
- Lee, Kenneth Doo Young, *The Prince and Monk: Shotoku Worship in Shinran's Buddhism*, Albany: State University of New York Press, 2007.
- Lieberman, Victor, *Strange Parallels: Southeast Asia in Global Context, c. 800-1830: Volume 1: Integration on the Mainland*, Cambridge: Cambridge University Press, 2003.
- Li Huarui, "Northern Song Reformist Thought and Its Sources: Wang Anshi and Mencius", çev. Peyton Canary, (haz.) Patricia Buckley Ebrey ve Paul Jakov Smith, *State Power in China, 900-1325*, Seattle: University of Washington Press, 2016, 219-243.
- Liu Ts'un-yan, "Chu Hsi's Influence in Yüan Times", (haz.) Wing-tsit Chan, *Chu Hsi and Neo-Confucianism*, Honolulu: University of Hawai'i Press, 1986, 521-550.
- Li Zehou, *A History of Classical Chinese Thought*, çev. Andrew Lambert, New York: Routledge, 2020.
- Li Zehou, "Some Thoughts on Ming-Qing NeoConfucianism", (haz.) Wing-tsit Chan, *Chu Hsi and NeoConfucianism*, Honolulu: University of Hawai'i Press, 1986, 551-569.
- Lockard, Craig A., *Southeast Asia in World History*, Oxford: Oxford University Press, 2009.
- Marchal, Kai, "Lü Zuqian's Political Philosophy", *Dao Companion to Neo-Confucian Philosophy*, Dordrecht: Springer, 2010, 197-222.
- Matsuo Kenji, *A History of Japanese Buddhism*, Folkestone: Global Oriental, 2007.
- McKnight, Brian, "Chu Hsi and His World", (haz.) Wing-tsit Chan, *Chu Hsi and NeoConfucianism*, Honolulu: University of Hawai'i Press, 1986, 408-436.
- Nguyen Khac Vien, *Tradition and Revolution in Vietnam*, Berkeley: Indochina Resource Center, 1975.
- Nguyen Tai Thu vd., *The History of Buddhism in Vietnam*, Washington, D.C.: The Council for Research in Values and Philosophy, 2008.
- Nguyen The Anh, "From Indra to Maitreya: Buddhist Influence in Vietnamese Political Thought", *Journal of Southeast Asian Studies*, 33(2), 2002, 225-241.
- Ogura Yasushi, "The Changing Concept of Kingship in the Cōla Period: Royal Temple Constructions, c. A.D. 850-1279", (haz.) Karashima Noboru, *Kingship in Indian History*, New Delhi: Manohar, 2004, 119-141.
- Pathmanathan, S. "Historical Writings in Medieval Sri Lanka: The Reign of Parakramabahu I", *Journal of the Sri Lanka Branch of the Royal Asiatic Society*, New Series, 20, 1976, 1-16.
- Pollock, Sheldon, *The Language of the Gods in the World of Men: Sanskrit, Culture, and Power in Premodern India*, Berkeley: University of California Press, 2006.
- Rao, Velcheru Narayana ve Subrahmanyam, Sanjay, "Notes on Political Thought in Medieval and Early Modern South India", *Modern Asian Studies*, 43(1), 2009, 175-210.
- Schlütter, Morten, *How Zen Became Zen: The Dispute over Enlightenment and the Formation of Chan Buddhism in Song-Dynasty China*, Honolulu: University of Hawai'i Press; Kuroda Institute, 2008.
- Seshadri, Kandadai, "Ramanuja: Social Influence of His Life and Teaching", *Economic and Political Weekly*, 31(5), 1996, 292-298.

- Shinohara, Kōichi, "Religion and Political Order in Nichiren's Buddhism", *Japanese Journal of Religious Studies*, 8(3/4), 1981, 225-235.
- Sloane, Jesse D., "Rebuilding Confucian Ideology: Ethnicity and Biography in the Appropriation of Tradition", *Sungkyun Journal of East Asian Studies*, 14(2), 2014, 235-255.
- Stone, Jacqueline, "Rebuking the Enemies of the Lotus: Nichirenist Exclusivism in Historical Perspective", *Japanese Journal of Religious Studies*, 21(2/3), 1994, 231-259.
- Stone, Jacqueline Ilyse, *Original Enlightenment and the Transformation of Medieval Japanese Buddhism*, Honolulu: University of Hawai'i Press, 2003.
- Stuart-Fox, Martin, *A Short History of China and Southeast Asia: Tribute, Trade and Influence*, Crows Nest: Allen & Unwin, 2003.
- Swearer, Donald K., *The Buddhist World of Southeast Asia*, Albany: State University of New York Press, 2010.
- Tai, Hue-Tam Ho, *Millenarianism and Peasant Politics in Vietnam*, Cambridge, MA: Harvard University Press, 1983.
- Tambiah, Stanley Jeyaraja, *World Conqueror and World Renouncer: A Study of Buddhism and Polity in Thailand against a Historical Background*, Cambridge: Cambridge University Press, 1977.
- Taylor, Keith, "Authority and Legitimacy in 11th-Century Vietnam", (haz.) David G. Marr ve Anthony Crothers Milner, *Southeast Asia in the 9th to 14th Centuries*, Pasir Panjang: Institute of Southeast Asian Studies - Canberra: Research School of Pacific Studies, 1986, 139-176.
- Tillman, Hoyt Cleveland, *Confucian Discourse and Chu Hsi's Ascendancy*, Honolulu: University of Hawai'i Press, 1992.
- Udgaonkar, Padma B., *The Political Institutions & Administration of Northern India During Medieval Times (From 750 to 1200 A.D.)*, Delhi: Motilal Banarsidass, 1969.
- Van Norden, Bryan W., "What Is Living and What Is Dead in the Confucianism of Zhu Xi?", (haz.) Robin R. Wang, *Chinese Philosophy in an Era of Globalization*, Albany: State University of New York Press, 2004, 99-120.
- Wakita Haruko, "The Japanese Woman in the Premodern Merchant Household", çev. G. G. Rowley, *Women's History Review*, 19(2), 2010, 259-282, doi: 10.1080/09612021003634091.
- Wakita Haruko, "Women and the Creation of the 'le' in Japan: An Overview from the Medieval Period to the Present", çev. David P. Phillips, *U.S.-Japan Women's Journal. English Supplement*, 4, 1993, 83-105.
- Welter, Albert, "Zen Buddhism as the Ideology of the Japanese State: Eisai and the Kōzen gokokuron", (haz.) Steven Heine ve Dale S. Wright, *Zen Classics: Formative Texts in the History of Zen Buddhism*, Oxford: Oxford University Press, 2006, 65-113.
- Yabuuchi Satoko, "The Ideal of the Bodhisattva King in Sri Lanka and the Reform of the Sangha", *Journal of Indian and Buddhist Studies*, 55(3), 2007, 1136-1139.
- Ziporyn, Brook, *Beyond Oneness and Difference: Li and Coherence in Chinese Buddhist Thought and Its Antecedents*, Albany: State University of New York Press, 2013.

Dizin

- Abdülhamid el-Kâtib** 326, 364
Adalet Dairesi 301, 303, 305, 312, 339, 354
Agapetos 241, 242, 251, 262
Aiskhines (M.Ö. 389-314) 134, 149
Aiskhylos (M.Ö. 525/524 c.-456/455 c.) 108, 109, 149, 154
Aisopos (M.Ö. 620 c.-564) 102, 149
Allah'ın yeryüzündeki gölgesi 337, 350, 355, 360, 386, 401
Altın Işık Sûtrası 270, 286, 290, 295, 308
Aquinumlu Thomas (1225-1274) 214, 232, 432-437, 439, 469
Arı Ülke Budizmi 269, 459, 460
Aristoteles (M.Ö. 384-322) 22, 78, 103, 118, 123, 135-147, 149, 157, 159, 160, 162, 171, 172, 174, 181, 184, 222, 231, 233, 240, 244, 248, 304, 335, 336, 345, 346, 347, 353, 354, 356, 357, 365, 384, 387, 390-392, 395, 405, 415, 417, 430, 432-439
Asoka (M.Ö. III. yüzyıl) 196, 197, 199, 204, 209, 271, 287, 465
Asokâvadâna 199, 204
Atharva-veda Saṃhitā 63, 64, 71
Augustinus, Aurelius (354-430) 214, 218, 219, 230-237, 253-255, 258, 259, 260-262, 435, 437
Aurelius, Marcus (121-180) 218, 219, 220, 230, 262, 266
Avesta 61, 75, 94, 149, 166, 208, 301, 303, 306, 313, 350, 369, 381, 411
Balsamon, Theodoros (XII. yüzyıl) 418, 439
Bào jìngyán (IV. yüzyıl) 285, 293, 309
Barlaam ve İsaasaph 251
Bhagavad-Gītā 272, 273, 309, 313
Boethius (477 c.-524) 253, 254, 262, 264
Buddhaghosa, Bhaddantācariya (V. yüzyıl) 271, 284, 309
Câhız (?-869) 325, 333, 334, 337-339, 347, 364, 366, 368
Ca'fer Tûsi (Şeyh Tûsi) 379
Chéng Yí (1033-1107) 449, 450, 452, 469
Chünqiu fánlù 194, 204, 453
Cicero, Marcus Tullius (M.Ö. 106-M.S. 43) 104-106, 149, 154, 168, 173-177, 179, 181, 182, 204, 206, 209, 230, 234, 235, 240, 431
Clemens, İskenderiyeli (150 c.-215 c.) 222, 262
Cüveynî, İmâmü'l-Haremeyn (1028-1085) 377, 379, 380-383, 407, 408, 410
çakravartin 197, 199, 274, 283, 287, 290, 295, 467
Çûljavaṃsa 466, 467
Daṇḍin (VII.-VIII. yüzyıl) 277, 278, 309
Daoist 156, 185, 187, 193, 194, 195, 206, 208, 284, 285, 287-290, 292, 293, 299, 309, 311, 447, 448, 455, 456
Daoizm 185, 192-195, 203, 267, 285-288, 290-294, 299, 363, 446, 450, 452, 456, 461
dasavidha râcadhamma 91, 466
Dà Xué 82, 149, 452
demokrasi 20, 102, 106, 109, 111, 112, 118, 124, 126, 132-134, 144, 145, 149, 171, 393
Dīgha Nikāya 90, 149, 197, 198, 204, 271
Diodorus Siculus (M.Ö. 90-30) 164, 165, 172, 204
Diogenes, Sinoplu 116, 158-160, 170, 221
Diogenes Laertios (III. yüzyıl) 103, 115, 124, 132-134, 150, 158-162, 204
Dòng Zhōngshū (M.Ö. 179-104) 194, 195, 196, 292, 446, 453
Ebü Yûsuf (731-798) 332, 364, 391
Eş'arî, Ebü'l-Hasan el- (873/874-935/936) 344, 345, 347, 352, 359, 364, 369, 379, 380, 382-384, 390, 398

Ebû'l-Hüzeyl (752 c.-849/850 c.) 333

Eisai (1141-1215) 459, 470, 474

Ephesoslu Mikhael (XII. yüzyıl) 417, 439

Epikuros (M.Ö. 341-270) 161-163, 204, 221, 333

Euemerios (M.Ö. IV.-III. yüzyıl) 164, 165

Euripides (M.Ö. 480 c.-406 c.) 112, 113, 150, 153

Eusebios (260 c.-339/340) 225, 226, 230, 262

Fahreddin Mübarek Şah (XIII. yüzyıl) 397, 408

Fârâbi (871/872-950) 25, 342, 345-349, 353, 357, 359, 363, 364, 390, 391, 395, 396, 398, 406, 410, 430

feodal 214, 217, 218, 236-238, 250-253, 256-258, 260, 269, 280, 282, 283, 288, 299, 373, 374, 389, 412, 413. 422-425, 427, 429, 430, 434, 468

Firdevsi (940-1020 c.) 354, 355, 364

Galenos (129-216 c.) 334, 335, 347

Gautama Dharmasûtra 87, 150

Gazzâlî (1058-1111) 377-379, 381-386, 388-391, 397, 398, 407, 408, 411, 430, 433, 469

Gesta Innocentii III 424, 439

Gioacchino da Fiore (1135-1202) 427-429, 470

Gregorius, VII. (1015 c.-1085) 245, 247, 255, 421, 422, 423, 430, 431, 440

Hammurabi 51, 71

Hân Fei (M.Ö. 280 c.-233) 188, 191, 194, 195, 204, 453

Hân Yü (768-824) 291, 292, 293, 294, 309, 449

haraççı ideoloji 63, 64, 166, 326

haraççı 26, 27, 38, 42, 43, 48-51, 52-58, 61, 63, 64, 66, 69, 70, 76, 79-81, 84, 85, 94, 97, 99, 108, 131, 147, 156, 165-167, 192, 201-203, 214, 218, 238, 240, 251, 261, 267, 270, 273, 279, 280, 282, 284, 289, 301, 304-307, 316, 318, 320, 321, 326, 328, 341, 354, 397, 416, 438, 460, 465

Haricilik 321-323, 326, 330, 333, 338-339, 379, 382

Herakleitos (M.Ö. 535 c.-475) 102, 103, 104, 150

Herodotos (M.Ö. 484 c.-425 c.) 101, 111, 124, 150, 161, 164

Hesiodos (M.Ö. VIII.-VII. yüzyıl) 99, 100, 150

hilafet 245, 315, 318, 320, 321, 326, 328, 333, 338, 342, 377, 378, 399

halife 317-337, 340, 350-360, 380, 381, 383, 385, 393, 399, 400

Hillî, Muhakkık (1205-1277) 404, 408

Homeros 57, 58, 59, 60, 71, 98

Hudînânzî 193, 194, 204

Huiyuân 286, 309

Irenaeus, Lyonlu (130 c.-202 c.) 222, 256, 262, 263

İbn Bâcce (1077-1139) 390, 394, 395, 396, 408, 430

İbn Miskeveyh (?-1030) 353, 354, 357, 364, 368, 369, 384, 405

İbn Rüşd (1126-1198) 377, 391, 392, 393, 394, 395, 396, 408, 411, 430, 433, 434

İbn Sinâ (980/981 c.-1037) 341, 342, 354, 356, 357, 358, 364, 369, 384, 391, 398, 399, 403, 405, 408, 430

İbnu'l-Mukaffa (720/724-759) 327, 328, 332, 364

İbn Zafer (1104-1170 c.) 386, 387, 388, 409

İhvân-ı Safâ 341, 342, 356, 364, 369

imamet 333, 345, 352, 379, 380, 398, 406

Ioannes Damaskinos (675/676 c.-749) 246, 247

İsokrates (M.Ö. 436-338) 116, 119, 130, 131, 132, 134, 135, 150

İustinianos (482-565) 239, 240-244, 246, 249, 263, 417, 422

kadınlar 18, 37, 39, 55, 58, 62, 67, 98, 100, 113-115, 120, 123, 129, 132, 141, 143, 162, 196, 241, 252, 296, 299, 321, 336, 380, 393, 428, 457

Kârnâmag i Ardaxşer i Pâbagân 301, 309

Kautilya (M.S. I. y.(lızyıl?) 199, 200, 201, 204, 273, 276, 281, 282, 464, 466

Keykâvus (XI. yüzyıl) 386, 387, 400, 401, 409

Khoniates, Niketas (1155 c.-1217) 419, 439

Khrysostomos, Ioannes (347 c.-407) 221, 228, 229, 263, 414

Kindî (?-866 c.) 335, 336, 337, 353, 364, 365, 430

Konfüçyüs (M.Ö. 551-479) 24, 78, 80-82, 84, 85, 148-150, 156, 185, 187-189, 190, 194-196, 287, 288, 448, 449, 451, 452, 454, 461

Konfüçyüsçülük 190, 192, 194, 195, 267, 287, 288, 294, 296, 443, 455, 456, 460, 461

Konstantinos Porphyrogenetos (905-959) 249, 263

kölelik 34, 54, 109, 141, 180, 181, 272, 339, 432
Ksenophon (M.Ö. 431-354) 116, 117, 130, 131,
132, 134, 150

Kumārāpālāpratibodha 464, 470

Kynik 132, 156, 158, 159, 198, 221

Kynikler 130, 148, 157, 158, 203

Lactantius (250 c.-325 c.) 224, 263

Lāozī 78, 80, 83, 84, 150, 156, 185, 186, 191, 192,
193, 284, 287

Leōnho Diakonos 250, 263

lī 81, 83, 189, 193, 194, 195, 292, 447, 448, 450,
452, 453, 454, 455

Lièzī 185, 204, 293

Livius, Titus (M.Ö. 64/59-M.S. 12/17) 105, 150,
179, 204

Lucretius Carus (M.Ö. 99-55 c.) 172, 173, 205

Lukianos, Samosatalı (125 c.-180'den sonra) 221,
263

Lydos, Ioannes (490 c.-565 c.) 244, 263, 265

Magna Carta 421, 424, 425, 426, 440

Māhābhārata 274, 309

Mahā-Sammata 90, 271

Maitreya 199, 208, 290, 461, 462, 473

Manu Dharmaśāstrası 199, 201, 202, 205, 271,
272, 274, 276, 280

Marcus Tullius 105, 149, 173, 174, 175, 176, 204,
206, 234

Māverdi (974/975-1058) 343, 358, 359, 360, 365,
368, 380, 407

Mencius, bkz. Mèngzī

Mèngzī (M.Ö. 372-289) 185, 188, 189, 190, 195,
205, 445, 446, 449, 452

Meşşai felsefe 335, 336, 353, 382, 396

Mevlânâ Celâleddin-i Rûmî (1207/1273) 402,
403, 409

Moğolların Gizli Tarihi 444, 470

Mözl (M.Ö. 470 c.-391 c.) 80, 84, 85, 91, 97, 150,
156, 163, 185, 189

Murasaki Shikibu (973/978 c.-1014/1031 c.) 296,
298, 299, 310, 314

Mutezile 325, 330, 331, 333-335, 337, 339, 344,
347, 352, 365, 368, 398

Nasirüddin Tûsi 353, 378, 402, 404, 405, 407

Necmeddin-i Dāye (1177-1256) 401, 409

Neferti 44, 71

Nikoulitzas (XI. yüzyıl) 415, 440

Nizāmülmülk (1018-1092) 303, 378, 379, 380,
381, 382, 407, 409

Orestes 108, 109

Orta Öğretisi bkz. *Zhōngyōng* 82, 83, 189, 452

Ölümler Kitabı 47

Pañcatantra 272, 276, 305, 310

Philon, İskenderiyeli (M.Ö: 20 c.-M.S. 50 c.) 179,
180, 181, 183, 205, 219

Photios (810/820 c.-893) 248, 249, 262, 263, 414,
420

Platon (M.Ö. 420'ler-348/347) 24, 25, 78, 107,
108, 110, 111, 116-140, 142-144, 147-150,
157, 159-161, 170-172, 174, 175, 178, 184,
219-223, 231, 240, 241, 242, 244, 253, 334,
335, 345, 346, 347, 348, 349, 353, 357, 384,
387, 388, 390, 391, 392, 393, 395, 405, 414,
430, 438

Plotinos (204/205 c.-270) 222, 223, 225, 230, 263,
346, 430

Polybios (200 c.-118 c.) 14, 170, 171, 174, 179, 205

Porphyrios (234 c.-305 c.) 223, 230, 263

Prokopios (500 c.-565'ten sonra) 244, 263

Psellos, Mikhael (1017/1018-1078 c.) 413-416,
438, 440, 441, 442

Ptahhotep (M.Ö. XXV.-XXIV. yüzyıl) 42, 71

qī 292, 448, 449, 450, 453, 455

Rāmāyaṇa 273, 311

Râzî, Fahreddin er- (1149-1210) 353, 356, 398,
399, 409, 410, 411

res publica 105, 172, 174, 177, 178, 228, 234, 235,
244, 255, 437

Rigveda-Saṃhitā 61, 65, 71

Sa'di-i Şirâzi (?-1212) 403, 404, 409

Sâlim b. Zekvân (?-718 c.) 321, 322, 323, 365, 369
Salisburyli John (?-1180) 429, 431, 432, 434, 438,
440, 469

Śatapatha *Brāhmaṇa* 65, 72

Seneca, Lucius Annaeus (?-65) 12, 172, 177, 181, 182, 183, 205, 240, 431, 432, 440
 Sevrillalı Isidorus (560 c.-636) 256, 263
Shàng Shū 67, 72
 Shàng Yāng (M.Ö. 390 c.-338) 187, 188, 191, 205
Shǐjīng 68, 69, 72, 194, 288, 452
 Shinran (1173-1263) 459, 460, 470, 471, 472, 473
 Shōtoku (574-622) 296, 297, 310, 459
Sırru'l-Esrār 354, 365, 395, 411
 skolastik düşünce 413, 431, 432, 433, 434, 436, 438, 468, 469
 Sokrates (M.Ö. 469-399) 115, 116, 117, 118, 119, 120, 121, 126, 130, 132, 150, 157, 159
 Solon (M.Ö. 630 c.-560 c.) 100, 101, 104, 132, 146, 150, 172, 174
 Sophokles (M.Ö. 497/496-406/405) 109, 110, 150
 Stoacılık 156, 159, 167, 172, 178, 184, 222
 Stoacı 170, 172, 174, 175, 176, 178, 179, 181, 184, 218, 219, 220, 221, 222, 431
 Stoacılar 160, 161, 181, 220, 222
 Studionlu Theodoros (759-826) 247, 263
Suvarnabhāsa Sūtra 271, 310
 Sühreverdî, Şehâbeddin es- (1145-1234) 388, 399, 403, 409
 Synesios (373 c.-414 c.) 228, 263, 414
 Şâfii (767-820) 332, 345, 365, 379, 381, 382, 390, 395, 398
 Şeyh Tûsî 378, 379
 Şeyzerî (?-1193 c.) 386, 388, 409
 Şiilik 352, 358
 Şia; 321, 331, 340, 344
 Şiiler; 321, 324, 325, 331, 335, 342, 358, 360, 379
 İsmailî; 340, 341, 345, 346, 350, 351, 377, 389, 397, 404, 405, 407
 İsnâaşeri; 351, 379
 Zeydi 325, 339

Táo Qián (132-194) 285, 286, 310
 Tertullianus (160 c.-225 c.) 222, 263
 Themistius (317-388 c.) 227, 263
 Theognis (M.Ö. VI. yüzyıl c.) 122, 139, 151
 Theophrastos (371 c.-287 c.) 157, 158, 205
 Theophylaktos 415, 440
 Thukydides (460 c.-400 c.) 112, 113, 114, 151
 tiranlık 101, 108, 110, 124, 125, 126, 131, 144, 145, 174, 227, 244, 413, 417, 435
 tiran 103, 104, 244, 255, 414, 415, 420, 432
 zorba 102, 179, 227, 256, 400, 417, 445, 455
Tiruvalluvar 281, 310
 Turtûşî (1059-1126) 386, 387, 409
 Tûsî, Nasîrüddin (1201-1274) 353, 378, 379, 402, 404, 405, 406, 407, 409, 411
 Tûsî, Şeyh (Ebû Ca'fer Tûsî) (995-1067) 379, 404
 Tyrtaios (M.Ö. VII. yüzyıl c.) 100, 151
 ütopya 99, 123, 233, 273, 285, 347
 Wáng Ānshí (1021-1086) 445, 446, 448, 450, 451, 471
 Wúnéng Zî 293, 310
 Xúnzî (M.Ö. 310 c.-235 c.) 188, 190, 191, 195, 205, 292
 Yaşlı Oligark 112, 151
 Yûsuf Has Hâcib (XI. yüzyıl) 361, 365
 Zhāng Zāi (1020-1077) 447, 449, 450, 452
 Zhōngyōng 82, 83, 151, 189, 452
 Zhōu Dūnyî (1017-1073) 447, 448, 449, 452, 453, 471
 Zhuāngzî (?-M.Ö. 286) 185, 186, 187, 192, 205, 285, 293, 294
 Zhū Xī (1130-1200) 451, 452, 453, 454, 455, 456, 469, 471

Uzun yıllarını siyasal düşünce tarihi üzerinde çalışarak ve ders vererek geçiren Doç. Dr. Ateş Uslu'nun on yıllık emeğinin ürünü olan *Siyasal Düşüncelerin Toplumsal Tarihi*, okurları düşünce tarihinde beş bin yıllık heyecanlı bir yolculuğa çıkarıyor. Uslu, kimisi çoğunlukla "büyük" olarak addedilen, kimisiye adı pek az kimse tarafından hatırlanan sayısız düşünürü ele aldığı üç ciltlik kapsamlı yapıtta, M.Ö. 3000'den başlıyor ve M.S. 20. yüzyıla kadar siyasal düşüncelerin izini sürüyor. Bunu yaparken yalnızca siyaset felsefesi metinlerini değil, şiir, destan, tiyatro oyunu ve söylev gibi başka pek çok türden metni de irdeliyor.

"İktidarı Tanrılaştırmak" alt başlığını taşıyan ve Tunç Çağı'nın kutsal tanrı-krallarıyla anlatısına başlayan bu birinci cilt, Yunan polis'lerinden Roma *res publica*'sına, Asya imparatorluklarından Türk kağanlıklarına, İslam dünyasından Batı Avrupa'ya pek çok uğrağa ve tüm bu uğraklardaki sınıf savaşımına, halk isyanlarına ve devrimlere uzanan yolculuğunu M.S. 13. yüzyılda sonlandırıyor.

Siyasal Düşüncelerin Toplumsal Tarihi, her dönemin kendi içinde birtakım değişkenleri olmasıyla birlikte siyasal düşünceler tarihinin büyük bir etkileşimler dizgesi niteliği taşıdığını gösteriyor. Hem siyasal düşünce tarihi ve siyaset felsefesi gibi alanlarda ders alan öğrenciler hem de insanlığın uzun düşünce yolculuğu hakkında derli toplu bilgi edinmek isteyen okurlar için temel bir başvuru kaynağı.



64 TL., KDV'den muaftr

ISBN 978-605-172-505-5



Yordam Kitap

f YordamKitap t YordamKitap o YordamKitap