DİJİTAL KÜTÜPHANE KANALI

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/0029VbDHv8uE50Us4IvMoc0Y

ATEŞ USLU

CİLT II

SİYASAL DÜŞÜNCELERİN TOPLUMSAL TARİHİ

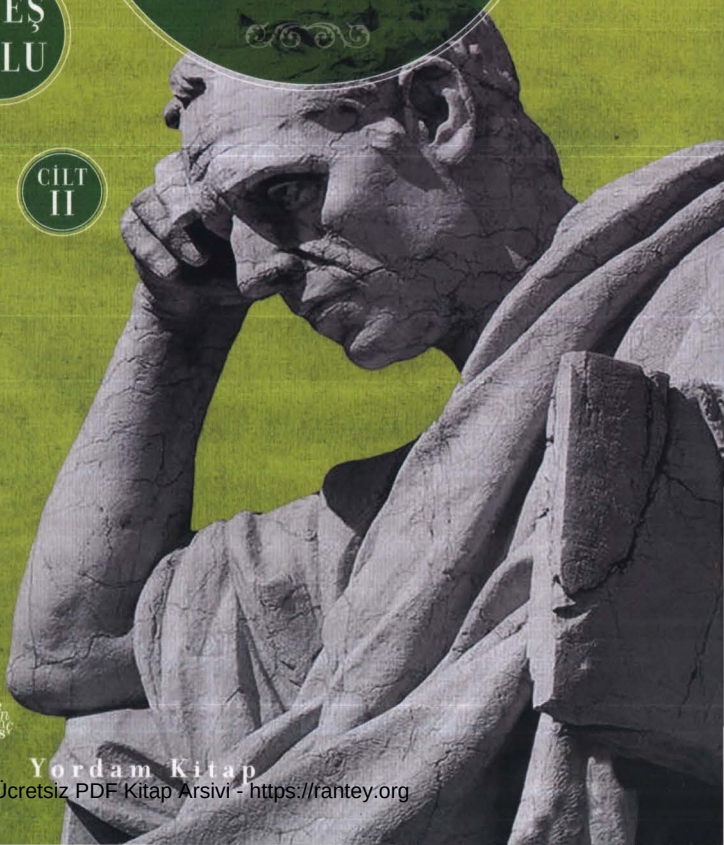
ÖZGÜRLÜK, GÜVENLİK VE BİREY (1300-1789)

SİYASAL DÜŞÜNCELERİN TOPLUMSAL TARİHİ

ÖZGÜRLÜK, GÜVENLİK VE BİREY (1300-1789)

ATEŞ USLU

CİLT II



Yordam Kitap

Ücretsiz PDF Kitap Arşivi - 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.

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

Ateş Uslu

Siyasal Düşüncelerin Toplumsal Tarihi

2

Özgürlük, Güvenlik ve Birey (1300-1789)

Yordam Kitap

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

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

İçindekiler

Kısaltmalar Listesi 9

I
KAPİTALİST ÜRETİM TARZININ DOĞUŞU
VE HARAÇÇI-İKTACI DEVLETLERİN YÜKSELİŞİ
(1300-1600)

1. Moğol Akınlarının ve Kara Ölüm'ün Gölgesinde
(XIV.-XV. yüzyıllar) 17
1. Avrupa: Feodalizmin Çöküşü 18
2. Moğol İstilası Ertesinde İslam Siyasal Düşüncesi: Öze Dönüş 43
3. Asya'da Geç Ortaçağ: Hanedanlar Arası Mücadeleler Dönemi 69
Sonuç 81

2. Kapitalizme Geçişler: XVI. Yüzyılda Avrupa 92
1. Geç Rönesans ve Yeni Skolastik Düşünce (1500-1550) 94
2. Erken Dönem Protestan Siyasal Düşüncesi 113
3. Mutlak Monarşi: İdeal, Uygulama ve Eleştiri (1575-1610) 130
Sonuç 150

3. Haraççı-İktacı İmparatorluklar ve Merkeziyetçi İdeolojiler
(İslam Dünyası ve Asya, XVI. Yüzyıl) 157
1. Osmanlı Siyasal Düşüncesi (1500-1620) 158
2. Safevi, Babürlü ve Vicayanagara İmparatorlukları 177
3. On Altıncı Yüzyılda Doğu ve Güneydoğu Asya 190
Sonuç 200

II
KAPİTALİZM, AYDINLANMA DÜŞÜNCESİ
VE SÖMÜRGECİLİK (XVII. YÜZYIL)

1. Geleneğe Dönerek Krizleri Aşmak:
İslam Dünyası ve Asya (XVII. Yüzyıl) 215
1. Osmanlı Devleti: Toplumsal Çalkantılar İçinde Düzen İdealini Canlı Tutmak 217
2. Safevi Devleti, Babürlü Devleti ve Malay Dünyası 230
3. Konfüçyüsçülüğün Yayılması: Doğu ve Güneydoğu Asya 242
Sonuç 256

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

Yordam Kitap: 404 • Siyasal Düşüncelerin Toplumsal Tarihi-2 • Ateş Uslu
ISBN 978-605-172-506-2 • 978-605-172-504-8 (Tk) • *Düzeltme:* Safa Enis Sağlık
Kapak ve İç Tasarım: Savaş Çekiç • *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)
ÇatalçeşmeSokağı 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

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

Ateş Uslu

Siyasal Düşüncelerin Toplumsal Tarihi

2

Özgürlük, Güvenlik ve Birey (1300-1789)

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

2. Kapitalizmin Yayılması ve Erken Aydınlanma Çağı (1600-1660) 264
1. Özel Mülkiyet, Kapitalist Özne
ve Görevlendirilmiş Hükümet: Althusius ve Grotius 265
2. Otuz Yıl Savaşları Sırasında Fransa ve Habsburg Toprakları 277
3. İngiliz Devrimi Sırasında Siyasal Düşünceler ve Thomas Hobbes 285
Sonuç 305

3. Doğa, Özgürlük ve Mülkiyet (1660-1710) 311
1. Fransa: Mutlak Monarşinin Teorisi ve Eleştirisi 313
2. Felemenk Birleşik Eyaletleri'nde Aydınlanma Düşüncesi: Spinoza ve Dönemi 320
3. Toryler ve Whigler: Stuart Restorasyonu'ndan "Şanlı Devrim"e İngiltere 329
4. Almanya: Metafizik ve Doğal Hukuk Çerçevesinden Siyasete Bakmak 342
Sonuç 352

III
AYDINLANMA'NIN TARİHSELCİ UĞRAĞI
(XVIII. YÜZYIL)

1 Akli Tarihselleştirmek, Siyasal İktidarı Sınırlamak (1700-1750) 365
1. Büyük Britanya: Kapitalizmin Model Siyasal Sistemi 367
2. Mutlakiyet Sonrasında Güçler Dengesini Aramak: Montesquieu 376
3. Kapitalizmin ve Aydınlanma'nın Çeperleri:
Napoli, İspanya, Alman Devletleri ve Rusya 390
Sonuç 400

2. Kişisel Yararları Toplumsal Yararlarla Birleştirmek:
Serbest Ticaret Kapitalizmi (1750-1789) 405
1. Ilımlı Aydınlanma ve Radikal Aydınlanma: Fransa (1750-1789) 407
2. Anglosakson Dünyada Dönüşümler: Sanayi Devrimi ve Amerikan Devrimi 424
3. Aydınlanmış Vasilerin Peşinde: Aydın Despotizminin Teorisi 441
Sonuç 459

3. "Batı"yla Karşılaşan "Doğu" (1700-1789) 467
1. Osmanlı Dünyası ve Rum Diyasporası 468
2. İran, Hindistan ve Güneydoğu Asya: Hegemonya Krizi 479
3. On Sekizinci Yüzyılda Doğu Asya 489
Sonuç 500

Dizin 506

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

Kısaltmalar Listesi

akt.	Aktaran
bl.	Bölüm
c.	Civarı
ed.	Editör
gün.	Günümüzde
h.	Hüküm süresi
haz.	Hazırlayan
krş.	Karşılaştırınız
Lat.	Latincesi
örn.	Örneğin
p.	Papalık dönemi
rev.	Revize eden
s.	Sayfa
tam.	Tamamlandığı tarih
yay.	Yayınlandığı tarih
yaz.	Yazıldığı tarih
Yun.	Yunancası
y.y.	Yayın yeri yok

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

*Christine de Pizan, Akıl, Doğruluk ve Adalet'in Karşısında - Akıl'la birlikte Kadınlar Kenti'nin inşasına başlıyor. Christine de Pizan'ın toplu eserleri (*The Book of the Queen*), 1410 c.-1414 c., British Library, Harley MS 4431, f. 290r.*

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

I

KAPİTALİST ÜRETİM TARZININ DOĞUŞU VE HARAÇÇI-İKTACI DEVLETLERİN YÜKSELİŞİ (1300-1600)

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

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

Ortaçağ'dan Yeniçağ'a/moderniteye geçiş, sayısız sosyal bilimcinin aklını meşgul eder, ders kitapları yoluyla da geniş kitleler bu iki dönemin farklarıyla ilgili fikir sahibi olur. Bu geçişin tam olarak hangi dönemde gerçekleştiğine dair fikir ayrılıkları olsa da geçiş anlatısının temel unsurları aşağı yukarı aynıdır. Yaygın görüş, Ortaçağ'ı karanlıkla, bağnazlıkla, feodal sömürüyle, kapalı bir toplum biçimiyle, modern çağıysa aydınlıkla, bilimle, açık fikirlilikle, özgürlükle, halk egemenliğiyle, demokrasiyle, laiklikle özdeşleştirir; hümanizm, Rönesans, Reform, Aydınlanma gibi düşünce akımlarının moderniteyle birlikte zafer kazandıkları anlatılır. Ana akım yorumun dışına çıkan kimi tarihçiler ve düşünürler modernitenin içerdiği "karanlık"a dikkat çeker, kimi zaman da yaygın anlatıyı tam tersine çevirerek Ortaçağ güzellemesi yaparlar. Bu yaygın anlatı bir dizi sorunla maluldür. Her şeyden önce, "modern" sözcüğüyle birbirinden farklı, bağımsız, hatta kimi zaman çatışmalı bir şekilde gelişen unsurlar aynı potada eritilir. Tarihsel olgulara yakından baktığımızda görürüz ki Reform Rönesans'ın zorunlu sonucu değildir, hümanizm ve Aydınlanma farklı dönemlerde gelişen ve kimi özellikleriyle taban tabana zıt akımlardır, laiklik bütün bu saydıklarımızın tamamlayıcısı değildir... Örnekler artırılabilir. Gerçekte yapılması gereken, bütün bu saydıklarımızın aynı dönemlerde de olsa farklı toplumsal dinamiklerin sonucu olarak ortaya çıktığını hatırlamaktır.

"Moderniteye geçiş" anlatısı yapanlar bu geçişin sınıfsal temellerini açıklarken burjuvazinin aktörü olduğu bir ilerleme sürecinden bahsederler. Soyluluğa karşı mücadelesinde galip gelen burjuvazinin feodalizmin son kalıntılarından kurtularak kapitalizmi kurup moderniteyle özdeşleştirilen unsurların serpilmesini sağladığı varsayılır. Oysa burjuvazi ve kapitalizm yine tarihsel özgüllükleri içinde kullanılması gereken terimlerdir: Burjuvazi kapitalizmden önce var olan bir sınıftır, kapitalizm kimi durumlarda burjuvazi olmadan gelişebilen bir üretim biçimidir; ayrıca moderniteyle ilişkilendirilen, yukarıda saydığımız kavram ve akımların her biri burjuvazinin ve/veya kapitalizmin gelişiminin doğrudan sonuçları değildir. Son olarak, moderniteye geçiş üzerinden dünya tarihini anlamamızın imkânsız olduğunu söylememiz gerekiyor. XIV.-XV. yüzyıllarda tüm dünya aynı gelişim sürecinden geçmemişti ve Avrupa merkezli tarihçiliğin merceklerinden bakınca norm olarak görünen gelişmeler dünya ölçeğinde yeniden değerlendirildiğinde Batı Avrupa'ya mahsus, istisnai gelişmelerdi.

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

Bu nedenlerle kapitalizm ve burjuvazi gibi kavramları bulanıklaştırma işlevini gördüğünü düşündüğüm "modern" sıfatına ve ilişkili kavramlara kitap boyunca başvurmayacağım, bu terimleri nadiren kullandığımda onlara "yakın dönem" anlamını vereceğim. Geleneksel ders kitaplarında çokça gördüğümüz "modern siyasal düşünce"nin ne zaman ve kimler tarafından kurulduğuna dair tartışmalar da bu kitapta yer almayacak. Örneğin Machiavelli'yi ilk modern siyasal düşünür olarak büyük bir kopuşun aktörü haline getiren anlatıların sorgulanması gerektiği kanısındayım. Machiavelli'nin ve dönemdaşlarının siyasal düşünceler tarihindeki özel yerleri onların modernlikleriyle değil, kendi dönemlerinin kapitalist dönüşümleriyle ilişki kurularak anlaşılmalıdır.

Bu dönemi hakkıyla kavramak için coğrafi bir ayrıştırma yaparak başlamamız gerekiyor. Batı Avrupa'da XIV. ve XV. yüzyıllar feodal üretim biçiminin çöküşe geçtiği, ancak İtalya ve kısmen Almanya dışında yeni bir üretim biçiminin de ortaya çıkmadığı bir kriz dönemiydi. XVI. yüzyılda bu yeni üretim biçimi, yani kapitalizm, İspanya, Hollanda, Fransa ve İngiltere gibi ülkelerde kendini gösterecekti; aynı dönemlerde bütün bu devletler sömürgeci faaliyetlere de girişecekti. Feodal denetim zayıfladıkça kıtanın daha önceki yüzyıllarda gelişmiş kentlerinde, İngiltere'deyse hem kentlerde hem de tarımsal alanlarda sermaye sahipleri üretimi salt kâr maksimizasyonunu hedefleyen, piyasaya yönelik bir süreç haline getirecekti. Kâr maksimizasyonu hedefini gerçekleştirmeye yönelik hesaplama ve ölçme yöntemlerinin gelişmesiyle bilim devriminin temelleri atılacaktı, ancak XIV.-XVI. yüzyıllar arasında teorik bilimsel çalışmalarla zanaatkârların pratik ihtiyaçları arasında doğrudan bağ kurulması çoğunlukla zor olacaktı.[1] Bu toplumun üreticileriyse ücretli işçiler ile bu işçilerin ev içi işlerini gören kadınlardan oluşuyordu. Siyasal iktidar, sömürü ilişkilerinden azade, tarafsız bir kurum olarak tasavvur edilmeye başlanacaktı. XIV.-XV. yüzyıllarda Kuzey İtalya kentlerinde uzun mesafeli ticaretle ortaya çıkan sermaye birikimiyle birlikte ilk emareleri görülen, XV. yüzyılın sonlarına doğruysa Alman topraklarında kurulan maden işletmelerinde izini sürebildiğimiz üretim biçimine "proto-kapitalizm" adını vereceğiz. Ancak bir üretim biçiminden diğerine geçişin büyük bir kırılmayla gerçekleşmediğini ve toplumsal formasyonlarda farklı üretim biçimlerinin birlikte var olduğunu unutmamamız gerekiyor. Proto-kapitalizm de feodal üretim biçiminin halen baskın olduğu toplumlarda gelişmişti. Bu yeni üretim biçimi, XVI. yüzyılda tam anlamıyla serpilecek olan kapitalizmin zeminini oluşturacaktı.

Üretimin en üst düzey kârlılıkta gerçekleşmesi için ücretli işçilerin bütünüyle üretim alanına yoğunlaşmaları, bunun için de evdeki işlerinin görülmesi gerekliydi. Bunun için, tarihte daha önce birkaç defa örneğini gördüğümüz

1 Edgar Zilsel, "The Social Roots of Science" [1939], *The Social Origins of Modern Science*, Dordrecht: Springer, 2003, s. 34.

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

gibi, kadın emeğinin denetim altına alınıp ev içine hapsedilmesi ve "yeniden üretim" faaliyetleriyle sınırlanması gerekiyordu. XI. yüzyıldan beri büyüyen Avrupa kentlerinde kadınların ev içine hapsedilip emeklerinin yeniden üretimle sınırlanması, XIV. yüzyıldan itibaren muazzam bir yoğunluk kazanan cadı avlarıyla mümkün olmuştu.[2] Bu, kadınların ev içine kapatıldığı ilk dönem değildi, önceki yüzyıllarda da kentleşmeye bağlı olarak kadın emeğini ev içi yeniden üretim alanında yoğunlaştırma çabalarının ortaya çıktığını ve bu çabaların dinsel kurallar başta olmak üzere çeşitli yöntemlerle perçinlendiğini görmüştük. Ancak kadınlara yönelik eve kapatma uygulamaları bu dönemde daha öncekileri gölgede bırakacak bir sertlik ve yaygınlıktaydı. Ev dışı alanda aktif olan kadınlar cadılıkla suçlanarak işkencelere tabi tutuluyor ve öldürülüyorlardı. Yeniden yapılanan patriyarka koşullarında, egemen ideolojide de hane dışı alana çıkan kadınları cadılaştıran, şeytanlaştıran açıklamaların sayısı artacaktı. Siyasal iktidar önceki dönemlerde de eril nitelik taşıyordu, ancak bu koşullar altında onun erilliğini daha da belirgin şekilde vurgulamak gerekecekti: Bu alışılmamış sertlik ve yaygınlık, kentleşmenin Batı Avrupa'da XI. yüzyılda büyük bir ivme kazanarak gelişmesi ve kadınların hem bu kentleşme koşullarında hem de veba salgını koşullarında alışılanın çok daha ötesinde ev dışında ücretli işçi olarak çalışmaya başlamış olmasıyla açıklanabilir.

Osmanlı topraklarından Japonya'ya uzanan geniş alanda egemen sınıf içi çatışmalar, hanedan değişiklikleri ve iç savaşlar yaşansa da haraççı üretim tarzı ve onunla ilişkili olan devlet yapısı varlığını koruyordu. Batı Avrupa'da yeni toplumsal-iktisadi koşullar ve yeni siyasal iktidar modelleri kendini gösterirken buna uygun teoriler üretme ihtiyacı da ortaya çıkıyordu. Haraççı devletlerdeyse egemen sınıfların yeni teorilere ihtiyacı yoktu, önceki dönemlerde zaten gelişkin hale gelmiş ideolojileri yeniden üretmek yeterli oluyordu; yönetilen-sömürülen sınıfların isyan ideolojileriyse yine önceki dönemlerde zaten yerleşmiş olan dinî referanslı teorilerle şekilleniyordu. Elbette her dönemde olduğu gibi bu dönemde de haraççı ideoloji dönemsel sorunlara karşı kayıtsız değildi; haraççı toplumlar içindeki sınıf çatışmaları, XIV.-XVI. yüzyıllarda pek çok yazarı kendi toplumunun ve devletinin çöküşü üzerine düşünmeye ve bu çöküşe çözüm aramaya sevk etmişti.

Bu bölümde öncelikle XIV. ve XV. yüzyıllarda siyasal düşüncenin gelişimini ele alacağız, bunu yaparken hem Avrupa'ya hem de dünyanın geri kalan kısımlarına bakacağız. XVI. yüzyılı iki ayrı bölümde inceleyeceğiz; kapitalizmin Fransa, Hollanda ve kısmen de İngiltere'de serpildiği bu dönemin Batı siyasal düşüncesi ikinci bölümün, aynı dönemde haraççı-iktacı imparatorluklardaki siyasal düşüncelerin gelişimiyse üçüncü bölümün konusu olacak.

2 Bu konudaki klasik çalışma için bkz. Silvia Federici, *Caliban ve Cadı: Kadınlar, Beden ve İlksel Birikim*, çev. Öznur Karakuş, İstanbul: Otonom Yayıncılık, 2014.

Üçüncü PDF Kitap Arşivi https://rantey.org

Bibliyografya

Federici, Silvia, *Caliban ve Cadı: Kadınlar, Beden ve İlksel Birikim*, çev. Öznur Karakaş, İstanbul: Otonom Yayıncılık, 2011.

Zilsel, Edgar, "The Social Roots of Science" [1939], *The Social Origins of Modern Science*, Dordrecht: Springer, 2003, 3-6.

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

1

Moğol Akınlarının ve Kara Ölüm'ün Gölgesinde (XIV.-XV. yüzyıllar)

Hep bir ağızdan türkü söyleyip
hep beraber sulardan çekmek ağı,
demiri oya gibi işleyip hep beraber,
hep beraber sürebilmek toprağı,
ballı incirleri hep beraber yiyebilmek,
yârin yanağından gayrı her şeyde
her yerde
hep beraber!
diyebilmek
için
on binler verdi sekiz binini..
Nazım Hikmet,
Simavne Kadısı Oğlu Şeyh Bedrettin Destanı, bl. 9.

XIV. ve XV. yüzyıllar dünyanın pek çok yerinde yönetici sınıfların hegemonya kurmakta zorlandığı dönemlerdi. Büyük veba salgını (1346-1353) Avrupa'nın neredeyse tamamında ve Kuzey Afrika'da halkın yüzde 30 ila 60'ının ölümüne neden olmuştu. İngiltere ile Fransa 1330'larda başlayıp 1450'lere kadar devam eden uzun bir savaş dönemine (Yüz Yıl Savaşları) girmişti. Gerek egemen sınıf içi çatışmalar, gerekse ezen ve ezilen sınıf mücadeleleri bu dönemde dünyanın pek çok yerinde yoğunlaşmıştı. Bizans Devleti XIII. yüzyılda Dördüncü Haçlı Seferi'nde aldığı darbe sonrasında zayıf bir toplumsal dengeyle varlığını sürdürüyordu; XV. yüzyılın ortasında Osmanlı kuşatmalarına dayanamayarak tarihten bütünüyle silinecekti. İslam dünyasının çeşitli bölgelerinde Moğol akınlarını takiben ortaya çıkan göç hareketleri egemen sınıf dengesini bozmuştu. XIV. yüzyılın ortalarında İran'da İlhanlı Devleti, Çin'deyse Yuán Hanedanı çökerken Timurlu ve Míng hanedanları yükseliyordu. Çin ve Japonya'da büyük halk isyanları uzun yıllar etkili olacaktı. Anadolu'da da Börklüce Mustafa isyanı gibi eşitlikçi halk hareketleri 1400'lerin başına damga vurmuştu.

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

Bu dönemde, toplumsal formasyonun bileşiminde de önemli dönüşümler yaşanıyordu. Kuzey Afrika, Doğu Akdeniz havzası ve İran'da haraççı üretim tarzıyla göçebe üretim tarzının karşı karşıya gelmesinden doğan çatışmalar gözlemleniyordu. Batı Avrupa'da önceki üç yüzyıl boyunca pekişmiş olan feodal düzen, XIV. yüzyıldan itibaren çözülmeye başlamıştı. Kuzey İtalya ve Almanya gibi bölgelerde artığa el koyma biçimlerinde, üretim ve mülkiyet ilişkilerinde bir dönüşüm gerçekleşiyor, kapitalizmin öncü biçimleri (burada "proto-kapitalizm" terimini kullanacağız) kendini gösteriyordu. Bu koşullar altında Batı Avrupa feodal hiyerarşisinin ve Kilise otoritesinin sarsılması kaçınılmazdı. Güç kazanan krallar, ihtiyaç duydukları desteği tebaalarından (özellikle de burjuvaziden) bulmaya çalışacaklardı: Britanya ve Fransa'da soylularla ruhbanın yanı sıra burjuvaların da temsil edildikleri meclislerin tam da bu dönemde kurulması rastlantı değildir.

Bu süreçte, eğitim kurumları ve entelektüel yaşam da dönüşüyordu. Batı Avrupa üniversitelerinde XIV. yüzyılda hocalar dersleri için para talep etmeye başlamışlardı, yoksul öğrencilerin sayısı azalıyordu, kürsüler veraset usulüyle devredilebiliyordu.[1] XIV. yüzyılın ortalarından itibaren manastırlarla ve üniversitelerle bağlantılı olmayan ve soyluların saraylarında iş bulabilen entelektüellerin sayısı artmıştı; hümanistlerin çoğu, saraylarda öğretmen olarak istihdam edilip yaşamlarını kazanıyordu. Yine XIV. yüzyılda Kutsal Roma Germen İmparatorluğu topraklarında çok sayıda üniversite açılmış, böylece bu entelektüel mecraların sayısı artmıştı. İslam dünyasındaysa siyasal parçalanmaya paralel olarak yerel hükümdarlarca desteklenen medreselerin sayısı artıyordu.

Burada, öncelikle Avrupa'da feodalizmin çözülüşünden bahsedeceğiz, geç dönem Bizans siyasal düşüncesine kısaca değindikten sonra Batı Avrupa'nın Dante Alighieri ve Padovalı Marsilius gibi papalık karşısında dünyevi iktidarı destekleyen düşünürlerini ele alacağız. İkinci bölümde, İbn Haldun başta olmak üzere İslam dünyasında XIV. ve XV. yüzyıllarda eser veren düşünürlere yoğunlaşacağız. Üçüncü bölümdeyse bu yoğun hanedan çatışmaları ve sınıf mücadeleleri döneminde Asya'da gelişen siyasal düşüncelere değineceğiz.

1. Avrupa: Feodalizmin Çöküşü

XI. yüzyıldan beri süregiden kentsel devrimin etkileri Avrupa'da XIV. ve XV. yüzyıllarda da kendini gösteriyordu. Örneğin bu dönemde Almanya'da zanaatkârlık büyük gelişme göstermiş, bu gelişim XVI. yüzyıla kadar devam etmişti. Meta mübadelesi tüm Avrupa'da giderek daha çok önem kazanıyordu. *Company of Merchant Adventurers of London* (1407, Londra Tüccar Maceracılar Şirketi), İngiltere Krallığı'nın özel bir beratıyla Hollanda ticaretini yürütmeye başlamış, XIX. yüzyıla kadar pek çok örneğini göreceğimiz "beratlı şirket"lerin

1 Jacques Le Goff, *Les Intellectuels au Moyen Âge*, Paris: Seuil, [1957] 1985, s. 139, 142.

Ücretsiz PDF Kitap Arşivi - https://pdfkitap.org

ilk örneği olmuştu. Dönemin teknik gelişmeleri de meta mübadelesiyle bağlantılı olarak evriliyordu. Örneğin, XIV. yüzyılda ortaya çıkan profesyonel haberleşme sistemi, uzaktaki gelişmeler hakkında sıkça bilgi edinilmesini sağlamıştı,[2] bu hem tüccarların faaliyetini hem de felsefi bilginin akışını kolaylaştırıyordu. 1400'lerde at sırtında savaşan asilzade figürü yok olmaya başlıyor, bunun yerine hümanist eğitim almış, saraylı asilzade figürü yaygınlaşıyordu.[3] Yine de feodal dönemin savaşçı asilzadesinden bu tür bir soylu figürüne geçişin tamamlanması için XVII. yüzyılın sonlarını beklemek gerekecekti.

a. Palaiologos Rönesansı'nda Siyasal Düşünceler (1300-1453)

XIV. yüzyılın başında Bizans Devleti'nin emperyal geçmişi uzak bir hatıraydı. Anadolu yarımadasının neredeyse tamamı Müslüman sultanlıklar tarafından fethedilmişti. Yine de iki büyük kentte, Konstantinopolis ve Thessalonike'de (Selanik) sanat, edebiyat ve felsefe üzerine katkılar ve tartışmalar yapılıyor, yeni görkemli kiliseler inşa edilmese de eskileri restore edilip yeni mozaiklerle bezeniyordu. Bizans resim sanatı doruk noktasındaydı: Palaiologos döneminin mozaik ve fresk ustaları Hellenistik dönem sanatını yeniden keşfederek son derece canlı, yüz ifadelerinin mükemmel şekilde resmedildiği, renk kontrastlarının ustalıkla verildiği eserler meydana getiriyorlardı. Siyasal düşünce alanına da 1300'lerin başının Bizanslı düşünürleri pek çok önemli katkı yapmıştı. Burada, XIV. yüzyılın ilk çeyreğinde eser veren ve Bizans egemen sınıf ideolojisinin çeşitli varyantlarını ortaya koyan dört düşünürden bahsedeceğiz: Thomas Magistros, Manuel Moskhopoulos, Theodoros Metokhites ve Theodoros Palaiologos.

Selanik'in varlıklı ailelerinin birinden rahip Thomas Magistros, *Peri Basileias* (1304 c., *Hükümdarlık Üzerine*) ve *Peri Politeias* (*Politeia Üzerine*) başlıklı birer söylev kaleme almıştı. Bu söylev ikilisiyle, İsokrates'in Nikokles'e ve Nikokles'in halkına hitaben kaleme aldığı söylevlere nazire yapıyordu. *Peri Basileias*'ta *logos*'un ruhu mutlu ettiğini yazmış, bilge insanın hem görünür dünyanın işlerinin hem de ilahi ve beşerî işlerin yürütülüş biçimlerinin bilgisine sahip olarak insandan fazla bir varlık haline geldiğini söyleyerek Yeni Platonculuğun temel düşüncelerini tekrarlamıştı. Bilge kişi ölümlü olsa da ardında bıraktığı öğreti ve sözlerle ölümsüz gibi görünecekti.[4] Yasalar bilgelik üzerine kurulu olduklarından iyi yasalar yapmak da bilgeliği gerektiriyordu.[5]

2 Jürgen Habermas, *Kamusallığın Yapısal Dönüşümü*, çev. Tanıl Bora ve Mithat Sancar, İstanbul: İletişim Yayınları, [1962] 2014, s. 76.

3 Habermas, *Kamusallığın Yapısal Dönüşümü*, s. 68.

4 Thomas Magistros, "Birinci Söylev: Hükümdarın Ödevi Üzerine", (haz.) Ernest Barker, *Bizans Toplumsal ve Siyasal Düşünüşü*, çev. Mete Tunçay, Ankara: İmge Kitabevi, 1995, s. 175-176.

5 Magistros, "Birinci Söylev: Hükümdarın Ödevi Üzerine", s. 176.

Ücretsiz PDF Kitap Arşivi - https://rantey.org

Hükümdarın görevi, eğitim yoluyla bilgeliği geliştirmekti;[6] bu eğitim projesi, zanaatkârları ve diğer alt sınıfları da içeriyordu. Bununla beraber, yazar, yöneticilerin fazla vergi almamalarını ve hazinedeki değerli madenleri kullanmalarını salık veriyordu.[7] *Peri Politeias* söylevindeyse topluluğun görevlerinden söz ediyordu. Uyrukların en önemli görevleri arasında bilgelikle ilgilenmek yer alıyordu. Ayrıca uyruklar savaş sanatları üzerine bilgilerini de pekiştirmeliydiler. Thomas Magistros'un anladığı şekliyle eğitim sadece meslek eğitimini kapsamıyordu, uyrukların Kutsal Yazılar başta olmak üzere çeşitli bilgilerin öğrenileceği genel bir eğitimden geçmesi gerekliydi.[8]

Yaşamı hakkında çok az bilgi sahibi olduğumuz, Yunanca dilbilgisi üzerine yazdığı bir kitapla İtalyan Rönesans düşünürlerinin hocası olan Manuel Moskhopoulos, bir mektubunda (1304-1305 c.) Platon'u da anımsatacak şekilde insanların doğal durumlarında mesleklere sahip olduklarını, başkalarının emeğine ihtiyaç duydukları için *politeia* oluşturduklarını anlatmıştı.[9] *Politeia*'lar aristokratik ya da monarşik olabilirdi; barışı monarşi sağlayabilirdi. Monarşik yönetimin sağlanması için tebaanın yemin yoluyla imparatora bağlanması gerekiyordu. Yazar iki tür yeminden bahsediyordu: Politik yemin (*horkos politikos*) tüm tebaanın imparatora bağlılığını açıkladığı yemindi, kraliyet yemini (*horkos basilikos*) ise hükümdara hizmet eden kişilerin hizmet yeminiydi.

Theodoros Metokhites, Palaiologos Rönesansı'nın başlangıç yıllarının en önemli filozofuydu; ilgi alanları astronomiden matematiğe, etikten tarihe pek çok alana uzanıyordu. Resim ve mimariye özel bir önem veriyordu; 1310'ların ikinci yarısında Khora Kilisesi'ne (gün. Kariye Müzesi) yeni mozaikler yaptırması için yüklü bir bağış yapmış, böylece geç Bizans döneminden günümüze kalan en önemli mozaik panellerinin yapılmasını sağlamıştı. Siyasal kariyeri de gayet parlaktı, II. Andronikos'un sarayında 1321-1328 arasında *megas logothetēs* olarak görev yapmış, böylece dışişleri, adalet ve içişleri alanındaki yürütme görevlerini fiilen üstlenmişti. Aynı zamanda şairdi; şiirlerinde hükümdarın kendisine verdiği zorlu görevi layıkıyla yaptığı için övünüyordu.[10] Kendini fırtınalı denizde savrulan bir gemi enkazını kurtarmaya çalışan bir kaptana benzetiyordu; politikacı olmak onun kaderiydi ve eskiden gayet görkemli olan ama zamanla enkaza dönen devleti kurtarmak gibi zorlu bir görevi vardı.[11]

6 Magistros, "Birinci Söylev: Hükümdarın Ödevi Üzerine", s. 177-178.

7 Dimiter Angelov, *Imperial Ideology and Political Thought in Byzantium, 1204-1330*, Cambridge: Cambridge University Press, 2007, s. 298-303.

8 Magistros, Thomas, "İkinci Söylev: Uyrukların Ödevleri Üzerine", (haz.) Ernest Barker, *Bizans Toplumsal ve Siyasal Düşünüşü*, çev. Mete Tunçay, Ankara: İmge Kitabevi, 1995, 179-183.

9 Angelov, *Imperial Ideology and Political Thought in Byzantium, 1204-1330*, s. 321.

10 Theodoros Metokhites, *Poems*, çev. Ioannis Polemis,Turnhout: Brepols, 2017, şiir no. 1.

11 Metokhites, *Poems*, şiir no. 44.

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

Metokhites, *Hypomnēmatismoi kai Sēmeiōseis gnōmikai* (1326-1328 c., *Tarihsel ve Felsefi Seçme Konular*) adlı kitabında tarih ve felsefe üzerine fikirlerini bir araya getirmişti. Siyasal düzenle uyum eşanlamlıydı, en iyi yönetim de monarşiydi. Metokhites, tiranlık eleştirisi yapmaktan da geri durmuyor, Platon'a atıfla monarşinin mutluluk, tiranlığınsa mutsuzluk getirdiğini söylüyordu. Demokrasi ve aristokrasiyi *koinopoliteia* ("ortak *politeia*") başlığıyla aynı grupta ele alıyordu.[12] Önceki nesillerin Bizanslı teorisyenlerinden farklı olarak kendi döneminin devletleri üzerine değerlendirmeler yapıyor, demokrasileri incelerken Cenova başta olmak üzere İtalyan şehirlerinin önemli bir kısmında demokratik rejimlerin var olduğunu ve aşırı demokrasinin özgürlük takıntısını beraberinde getirdiğini belirtiyor,[13] böylece Platon'un da yaptığı gibi demokrasiyi aşırı özgürlükle beraber ele alıyordu.

Metokhites'in, demokrasi karşıtlığını Cenova örneği üzerinden eleştirmesi, muhtemelen aynı dönemin bir başka politikacı ve teorisyenine, Theodoros Palaiologos'a yanıt verme kaygısından ortaya çıkmıştı. İmparator II. Andronikos'un, Cenova'nın kuzeyinde bulunan Montferrat Markiliği hükümdarlarının soyundan gelme Yolanda-Irene'yle evliliğinden doğan Theodoros Palaiologos, 1328 civarında, Metokhites'in başyapıtını tamamladığı sıralarda yönetime dair bir kitap yazmıştı. Yunanca aslı ve yazarın yaptığı Latince çevirisi (*De Regimine principis*) günümüze ulaşmayan, aslına bütünüyle uygun olmayan bir Fransızca çeviri üzerinden içeriğini bildiğimiz bir kitap yazmış, hükümdarların halkın farklı tabakalarından gelen temsilcilerin oluşturduğu meclislere danışarak yönetmeleri gerektiğini söylemişti; bu model Montferrat'ta 1300'lerin başından beri yürürlüğe koyulan uygulamaları andırıyordu.[14] Theodoros Palaiologos öneriler sunmakla yetinmemiş, kitabının başında ve sonunda dönemin Bizans yönetimine ağır eleştiriler yöneltmiş, kötü uygulamaların başlıca kaynağı olarak (tam da bu önerileri yazdığı 1320'lerin sonunda gözden düşen) Metokhites'i göstermişti.[15]

Bu dört düşünür bütün farklılıklarına rağmen egemen sınıfların temsilcileriydi; Magistros, Moskhopoulos ve Metokhites siyasal düzen ve uyumu, Platoncu bir anlayış içinde, uyumla eşanlamlı görüyor, Palaiologos danışma meclisi yoluyla yönetilen tabakalarla bir bağ kurmaya çalışsa da temelde yönetici sınıfın

12 Theodoros Metokhites, *Theodore Metochites on the Human Condition and the Decline of Rome: Semeioseis gnomikai 27-60*, çev. Karin Hult, Göteborg: University of Gothenburg, 2016, 50.2.3.

13 Theodoros Metokhites, *Semeioseis gnomikai*, 96, kısmi çeviri için bkz. "Demokrasi Üstüne", (haz.) Ernest Barker, *Bizans Toplumsal ve Siyasal Düşünüşü*, çev. Mete Tunçay, Ankara: İmge Kitabevi, 1995, 185.

14 Teresa Shawcross, "'Do Thou Nothing without Counsel': Political Assemblies and the Ideal of Good Government in the Thought of Theodore Palaeologus and Theodore Metochites", *Al-Masaq (Al-Masaq: Islam and the Medieval Mediterranean)*, 20(1), 2008, s. 96, 102.

15 Shawcross, "'Do Thou Nothing without Counsel'", s. 99.

Ücretsiz PDF Kitap Arşivi https://rantey.org

perspektifinden bir bakış benimsiyordu. Ancak onların hayal ettiği gibi güçlü bir monarşinin kurulmasının önünde alt sınıflardan gelen kimi önemli engeller vardı. Bizans toplumu XIV. yüzyılın ilk yarısında önemli bir toplumsal çalkantı içindeydi. Selanik'teki Zēlōtēs'ler (Bağnazlar) isyanı 1340'lı yıllar boyunca sürmüştü. Aslında isyanı başlatan, Palaiologos ve Kantakuzenos hanedanlarının yandaşları arasındaki gerilimdi; ancak bu egemen sınıf içi çatışma hızla bir sınıf mücadelesine dönüşmüştü. Kantakuzenoslar asilzadeler arasından destek bulurken Palaiologosların destekçileri (Zēlōtēs'ler) liman işçileri başta olmak üzere Selanik'in emekçilerini harekete geçirmeyi başarmışlardı,[16] böylece isyancıların talepleri Palaiologos Hanedanının başa gelmesi gibi dar politik taleplerden geniş ölçekli toplumsal taleplere evrilmişti. Zēlōtēs'ler hakkında bilinenler düşmanlarının yazdıkları üzerinden sonraki nesillere aktarılmıştır. Bu yazılardan, onların mal mülke el koymayı adaletsizlik olarak görmediklerini, el koydukları malları ihtiyaçlar için tahsis ettiklerini, manastırların servetini yoksullara yardım gibi işlere aktardıklarını anlıyoruz.

Bu ortaklaşmacı ve isyancı düşünceler egemen sınıfların sözcülerinin mal mülk ve avam tabakası üzerine fikirlerini öfkeyle yazmalarına neden olmuştu. Zēlōtēs'lerin düşmanları, örneğin din adamı Nikolaos Kabasilas ve Metokhites'in öğrencisi olan tarihçi Nikephoros Gregoras gibi yazarlar Zēlōtēs'lerin başkalarının malını zorla almalarının adalete aykırı olduğunu ve Selanik'te yaşanan kargaşanın (*stasis*) ayaktakımı egemenliğini (*okhlokratia*) getirdiğini yazıyorlardı. Palaiologos ve Kantakuzenos hanedanlarının anlaşmasından sonra Zēlōtēs'ler bir süre daha kentin yönetimini ellerinde bulundurdu, ancak hem kentin dünyanın geri kalan kesimleriyle bağlantısının kesilmesi hem de veba salgını nedeniyle halk sınıflarının desteğini yitirdi ve 1349'da kentten uzaklaştırıldı. Bizans'ta düzen bir defa daha kurulmuştu.

XIV. yüzyılın ikinci yarısında Bizans'ın Batı'yla yaklaşmasına paralel olarak Bizans düşünürleri ile Batılı düşünürler arasındaki ilişkiler giderek yoğunlaştı. Felsefe ve ilahiyat tartışmalarıyla bizzat ilgilenen İmparator VI. İoannes Kantakuzenos'un teşvikiyle Latince öğrenmiş olan Demetrios Kydones, 1354'te Aquinumlu Thomas'ın *Summa contra Gentiles*'ini Yunancaya çevirmişti; böylece Bizanslı okuyucular ilk defa bu skolastik düşünürün felsefesiyle tanışmışlardı.[17] Kydones sonraki yıllarda Bizans için hazırladığı reform programlarında Batı Avrupa'yla yakınlaşmanın gerekliliğine dikkat çekiyor, Eskiçağ'dan beri Batı ile Doğu arasında yoğun bağlar olduğunu iddia ediyordu. Gerek Kydones, gerekse yüzyıl ortasında yazan pek çok Bizanslı düşünürün yoksulların duru-

16 John W. Barker, "Late Byzantine Thessalonike: A Second City's Challenges and Responses", *Dumbarton Oaks Papers*, 57, 2004, s. 20.

17 Judith T. Ryder, *The Career and Writings of Demetrius Kydones: A Study of Fourteenth-Century Byzantine Politics, Religion and Society*, London: Brill, 2010, s. 17.

Ücretsiz PDF Kitap Arşivi - https://kantey.org

munu eserlerinde konu etmeleri dikkat çekicidir: Hem Zēlōtēs isyanı gibi halk hareketleri hem de veba salgınıyla birlikte sefaletin artması dönemin yazarlarını bu konu üzerine düşünmeye itiyordu.[18]

Konstantinopolis'in hükmettiği alan giderek daralsa da patrikhane üzerinden Ortodoks devletlerle, örneğin Kiev Rus Prensliği'yle bağlantılar kuruluyordu. Yüzyılın sonlarında Patrik IV. Antonios, Kiev prensi I. Vasiliy'e yazdığı mektupta Kilise ile imparatorluğun birbirinden ayrılamayacağını yazıyordu. Ancak imparatorların herhangi bir tanrısal görev devraldığını da iddia etmiyordu: İmparatorların öneminin doğru dini kurup pekiştirmelerinden kaynaklandığını yazıyordu. IV. Antonios tek bir imparatorun var olduğunun da altını çiziyor ve Batı'daki hükümdarların imparatorluk iddialarının geçersiz olduğunu ima ediyordu.[19] Bu sözler elbette siyasal gerçekliği değil, Bizans egemen sınıflarının kendilerini gördükleri konumu yansıtıyordu.

XIV. yüzyılın sonu ve XV. yüzyılın başında Bizans topraklarında yaşamış en önemli düşünür olan Georgios Gemistos Plethön, Osmanlı yayılması karşısında Bizans gücünün pekişmesi için çabalıyor, bunu yaparken, Bizans yöneticilerine Platon'un *Politeia*'sından etkilenerek geliştirdiği ideal *polis* modelini hayata geçirmelerini öneriyordu. 1407-1415'te despot Theodoros Palaiologos'a, 1418 civarındaysa İmparator II. Manuel Palaiologos'a hitaben yazdığı öneri metinlerinde Peloponnesos (Mora) yarımadasında korunaklı bir kent kurulmasını önermişti. İlk metinde, üç sınıfa bölünmüş ve despotun yönetimi altında bulunan bir toplumdan bahsediyordu: beden emekçilerinin oluşturduğu bir alt tabaka, tüccar ve zanaatkârların oluşturduğu bir orta tabaka ve yöneticilerle askerleri kapsayan bir "ilk tabaka".[20] Az mülk sahibi bir danışmanlar grubundan destek alan bir hükümdarın yönettiği monarşi, onun için ideal yönetim biçimiydi. Oligarşi de belki uygulanabilirdi, buna karşılık demokrasi en kötü yönetim şekliydi.[21] 1418 tarihli ikinci metindeyse toprağın kolektif yönetimini öneriyordu.[22]

Plethön, Bizans egemen sınıflarının temsilcilerinden olumlu yanıt alamayınca 1420'lerden itibaren başka çözüm olanakları üzerine düşünecekti. Bu yeni dönemde korunaklı bir kentin nasıl kurulacağı üzerine fikir yürütmüyor, bir tür filozoflar loncası kurarak düşüncelerini bu küçük grup üzerinden

18 Evelyne Patlagean, "Yoksullar", çev. Elif Özsayar, *Cogito*, 17, 1999, s. 158.

19 IV. Antonios, "Patrik Antonios'un Russia Büyük Prensi I. Vasili'ye, İmparatorlukla Kilisenin Birliği ve İmparatorluğun Evrenselliği Üstüne Bir Mektubu", (haz.) Ernest Barker, *Bizans Toplumsal ve Siyasal Düşünüşü*, çev. Mete Tunçay, Ankara: İmge Kitabevi, [1395 c.] 1995, s. 202-203.

20 Yannis Smarnakis, "A Contribution to the Archaeology of Modern Utopian Thought: History and Utopia in Plethon's Oeuvre", *Historein*, 7, 2007, s. 106.

21 Smarnakis, "A Contribution to the Archaeology of Modern Utopian Thought", s. 107.

22 Niketas Siniossoglou, "Sect and Utopia in Shifting Empires: Plethon, Elissaios, Bedreddin", *Byzantine and Modern Greek Studies*, 36(1), 2012, s. 52.

Ücretsiz PDF Kitap Arşivi - https://rantey.org

yayıp uygulamayı hayal ediyordu. *Nomoi* (*Yasalar*) kitabı bu yeni yönelimin ürünüydü. Bu kitapta dönemin entelektüel çevrelerini şaşırtacak pek çok sayfa vardı. Plethön, artık Bizans entelektüel çevrelerinin yüzyıllardır aşina olduğu Platon'un ve Yeni Platoncuların eserlerinin izinden gitmekle yetinmiyor, açıkça Hıristiyanlık öncesi Yunan dinini ve Pythagorasçı mistisizmi övüyordu. Üstelik Zerdüştçülük ve Brahmanizm gibi inanç sistemlerine de açıktı. Plethön 1430'lu yıllarda Katolik ve Ortodoks kiliselerinin birleşme girişimlerine aktif destek verecekti.

Plethön bu dönemin aristokratlarının desteğini almaya çabalarken Platonculuğa karşı Aristotelesçiliği savunanlar ona eleştiriler yöneltiyordu. Bu dönemin en önde gelen Aristotelesçi düşünürü Gennadios Skholarios, 1430'lu yıllarda Katolik ve Ortodoks kiliselerinin birleşmesine karşı çıktığı için, birleşmeyi destekleyen imparatorun düşmanlığını kazanmıştı. Aynı zamanda Plethön'un da en büyük düşmanlarındandı. Siyasal düşünceleri tartışmalıdır, ne de olsa 1453'ten sonra Osmanlı yönetici sınıfının müttefiki olacak, II. Mehmet tarafından patriklik makamına getirilecek, yeni dönemdeki nüfuzunu kullanarak muhtemelen 1455 sonrasında Plethön'un *Nomoi*'sinin yakılmasını sağlayacaktı.[23] Skholarios, Bizans Platoncu düşünürlerin imparatora duydukları güveni paylaşmıyordu, kaldı ki o imparatorluğun çöküşüne de tanıklık etmişti. Plethön'un ütopyacılığından da uzak duruyordu. Onun ideal *polis*'i bu dünyada, somut olarak gerçekleştirilebilecek bir *polis* değildi; esas olan, Kilise'nin birliğinin ve tarih ötesi bir kurtuluşun sağlanmasıydı. Bu düşünceleriyle Skholarios, Hıristiyan olmayan bir devletin yöneticileriyle ittifak yapmakta da beis görmeyecekti.[24]

b. Batı Avrupa: Krallık İktidarı ve Halk İradesi (1300-1350)

XI.-XIII. yüzyıllarda Batı Avrupa'da dünyevi iktidar ile ruhani otorite arasındaki gerilimlerde başlıca aktörlerin papalık ve imparatorluk olduğunu görmüştük; aynı dönemde varlıklarını sürdüren feodal birimlerin ve yükselen kentlerin egemen sınıfları bu iki "kutup"tan birine yaklaşıyorlardı. XIII. yüzyılın sonundaysa bu durum değişmeye başlıyor, kimi feodal lordluklar, özellikle de İngiltere ve Fransa krallıkları diğerlerini boyunduruk altına alıyor, kimi zaman güçlü kentleri topraklarına katıyorlardı. İmparatorluğun etki alanının dışında kalan bu krallıkların yöneticileri papalığın ruhani otoritesine de boyun eğmeye niyetli değildi. İmparatordan da papadan da uzaklaşan bu feodal kral-

23 Niketas Siniossoglou, "Plethon, Scholarios, and the Byzantine State of Emergency", (haz.) Anthony Kaldellis ve Niketas Siniossoglou, *The Cambridge Intellectual History of Byzantium*, Cambridge: Cambridge University Press, 2017, s. 634.

24 Niketas Siniossoglou, *Radical Platonism in Byzantium: Illumination and Utopia in Gemistos Plethon*, Cambridge: Cambridge University Press, 2011, s. 415-416.

Ücretsiz PDF Kitap Arşivi, https://kantey.org

lıkların buldukları çare, kendi tebaalarından rıza devşirerek güç kazanmaktı. İngiltere'de XIII. yüzyılın kral-baronlar çatışmalarının ürünü olan Parlamento (1295), Fransa'da Tabakalar Genel Meclisi (*Etats-généraux*) tam da bu dönemde kurulmuştu, İngiltere Parlamentosu'na 1341'de Avam Kamarası'nın eklenmesiyle burjuvazinin temsili mümkün olacaktı. Hükümdarlar çokça ihtiyaç duydukları vergiler başta olmak üzere pek çok uygulama için bu meclislerdeki temsilciler vasıtasıyla "halk"ın (pratikte, soyluların ve burjuvazinin) onayını alıyorlardı; XI.-XIII. yüzyıllar arasında çoğunlukla imparatora karşı Kilise'yle ittifak yapmış olan Batı Avrupa burjuvazisi artık krallıkların müttefiki haline geliyordu. Mülk sahibi olmayan sınıfların eylem kapasitesi arttıkça egemen sınıf ideologları bu sınıfların da egemenliğin kaynağı olduğunu iddia edecek ve onlara haklar tanıyacaklardı; örneğin *Magna Carta*'nın özgün metninde "özgür adam"ların haklarından bahsedilirken 1330'lardan itibaren genel olarak "insanlar"ın hakları sıralanacak, hatta 1350'lerle birlikte hak tanınan bu insanların hangi tabakadan geldiklerinin önem taşımadığı da açıkça belirtilecekti.[25]

Feodalizmin egemen sınıf fraksiyonları arasındaki bu yeni çatışmanın siyasal düşünce üzerinde iki önemli sonucu vardı: Bir yandan *potestas*'a (dünyevi iktidar) dinsel otorite karşısında üstünlük tanıyan teoriler yeni ve güçlü destekçiler bularak etkisini artırmış, diğer yandan da dünyevi iktidarın gücünü halk aracılığıyla elde ettiğine dair teoriler yaygınlaşmıştı. Elbette papalık, önceki dönemlerde yaptığı gibi bu dönemde de kutsal otoritenin yüceliğini kanıtlama çabasındaydı; 1290'ların ortasından itibaren "Rahiplerden vergi alınabilir mi?" sorusu üzerinden süregiden bir tartışmayla bir defa daha *auctoritas-potestas* tartışması gündeme gelmiş, her iki tarafın tezlerini savunmak yine bu tarafların müttefiki olan rahiplere düşmüştü. Papa VIII. Bonifatius Philippe ve Edward'ın özerkleşme çabalarını "Clericis laicos" (1296) *bulla*'sıyla kınamış, *Unam Sanctam* genelgesinde (1302) (daha önce Clairvauxlu Bernard'ın da yaptığı gibi) dünyevi iktidar ve dinsel otoriteyi "İki Kılıç" olarak tarif etmiş ve her iki kılıcın da Kilise'nin elinde olduğunu söylemişti. Önceleri kraliyetin gücünü savunmuş olan Romalı Aegidius (1301, *De ecclesiastica potestate*)[26] ve dönemin önemli ilahiyatçılarından Viterbolu Jacobus (1302, *De regimine christiano*, Hıristiyan Hükümeti Üzerine) Kilise'nin bu tezlerine destek verenler arasındaydı. Ancak bu dönemde Kilise yanlılarının eserleri, yükselen bir güç (feodal krallıklar) karşısında kendi gücünü korumaya çalışan bir kurumun ve onunla özdeşleşen bir sınıf fraksiyonunun (aristokrat bir toprak sahibi niteliği taşıyan Kilise mensuplarının) görüşlerini yansıtan muhafazakâr düşünceler olmaktan öteye geçemiyordu.

25 J. C. Holt, *Magna Carta*, Cambridge: Cambridge University Press, 2015, s. 40.

26 Romalı Aegidius, *Giles of Rome's On Ecclesiastical Power: A Medieval Theory of World Government: A Critical Edition and Translation*, çev. R. W. Dyson, Columbia University Press, [1301] 2004.

Ücretsiz PDF Kitap Arşivi: https://kanlev.org

Fransa ve İngiltere kralları lehine yazan rahiplerin sayısı giderek artıyordu. Romalı Aegidius'un önceki on yıllarda yazdığı dünyevi iktidar yanlısı eseri *De regimine principum*'un bu dönemde yalnızca Latince nüshaları değil Fransızca ve başka dillerdeki çevirileri de hızla yaygınlaşıyor ve özellikle burjuvalar tarafından okunuyordu.[27] *Disputatio inter clericum et militem* (1297, *Bir Rahip ve Bir Şövalye Arasındaki Tartışma*) metninin IV. Philippe lehine yazan anonim yazarına göre, papanın dünyevi işlerde herhangi bir yargı yetkisi yoktu. Papa ve Kilise, İsa'nın yeryüzündeki temsilciliği görevini üstlendiyse, İsa'nın dünyevi hayattaki mütevazılığını da benimsemeliydi. İsa yoksulluk içinde mütevazı bir hayat sürmüştü; onun temsilcisi olduğunu iddia eden Kilise'nin zenginlik içinde yaşaması kabul edilemezdi. Yazar, toplumda herkesin bir görevinin olduğunu düşünüyordu: Kral, Kilise'yi koruma görevine sahipti, rahiplerse savunma işlerini desteklemek için vergi ödemeliydi.[28] Dominiken rahip Parisli Jean, *De regia potestate et papali* (1302/1303, *Kraliyet ve Papalık İktidarı Üzerine*) kitabında, kralların ve Kilise yönetimlerinin kökenini ayrı ayrı ele alıyordu. İnsan, doğası gereği politik ya da medeni bir canlıydı ve doğal gereklilikle oluşan insan topluluklarının yöneticiye ihtiyaçları vardı; tek bir yöneticinin olması tercih edilirdi.[29] Rahiplikse İsa tarafından insanlara verilmişti. Parisli Jean, kralların yönetme yetkilerinin tanrısal kökenli olduğunu ve bunu halk aracılığıyla kullandıklarını iddia ediyordu. Kitabı yazmaya başladığı 1302 yılında ilk toplantısını yapmış olan *Etats-généraux*'ya ideolojik desteğini sunuyor, Roma düşüncesinin "halk aracılığıyla aktarılan tanrısal nitelikte yönetme yetkisi" anlayışını bu yeni koşullarda yeniden üretiyordu. Düşünüre göre papanın hatalı kararlar alması halinde dünyevi yönetici Kilise'ye müdahale edebilirdi.

Papalık ve Fransa Krallığı arasında 1302-1303 yıllarında doruk noktasına ulaşan kriz, Papa VIII. Bonifatius'un 1303'te ölmesiyle son bulmuştu. Bu döneme kadar Kutsal Kitap referanslarıyla süren *auctoritas-potestas* tartışması, krizin sona ermesinden sonra metafizik alanından katkılarla zenginleşerek sürecekti. XIV. yüzyılın ilk yarısı skolastik düşüncenin yeni katkılarla büyük bir zenginlik içine girdiği bir dönemdi; John Duns Scotus kuşkuculuk ve sezgiciliği, Dante Alighieri tarihselci bir yaklaşımı, Padovalı Marsilius İbn Rüşd metodolojisini skolastik düşünceyle harmanlamış, Ockhamlı William'sa skolastisizmi içeriden eleştirerek "nominalizm" akımının kurucusu olmuştu. Bütün bu düşünürler farklı yöntemler kullanarak insanın (topluluk düzlemin-

27 Noëlle-Laetitia Perret, *Les traductions françaises du De regimine principum de Gilles de Rome Parcours matériel, culturel et intellectuel d'un discours sur l'éducation*, Leiden: Brill, 2011, s. 191.

28 Joseph Canning, *A History of Medieval Political Thought, 300-1450*, London: Routledge, 2003, s. 141.

29 Parisli Jean, *On Royal and Papal Power*, çev. Arthur P. Monahan, New York: Columbia University Press, [1302/1303] 1974.

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

de ya da bireysel düzlemde) özerkliğinin önemine dikkat çekiyor, siyaseti de tanrısal ve kozmik bir uyumun uzantısı gibi görmektense yalnızca insan topluluğuna özgü bir mesele olarak ele alıyorlardı.

Skolastik felsefeyi kuşkuculukla birleştiren, soyut bilgi ile sezgisel bilgi arasında ayrım yapıp bir şeyin var olup olmadığını skolastiklerin soyut bilgisiyle değil, sezgisel bilgiyle bilebileceğimizi düşünen genç Fransisken rahip ve ilahiyatçı John Duns Scotus, Vergilendirme Tartışması sırasında papayı desteklemiş, 1304'te verdiği derslerde kısıtlı da olsa siyasal konulara değinmişti.[30] Krallık yetkilerinin sınırlanması gerektiğini söyleyerek papa yanlılarının tezlerini tekrarlar gibi gözükse de klasik *auctoritas* üstünlüğü tezlerini tekrarlamıyordu, örneğin siyasal iktidarın gücünün Kilise tarafından verildiğini iddia etmiyordu. Onun tezleri daha ziyade Parisli Jean gibi *potestas*'çılarınkini anımsatıyordu: Gerek yasanın, gerekse hükümdarın siyasal otoritesinin kaynağı topluluğun iradesiydi, bu nedenle hükümdar yasa yaparken topluluğun isteğini dikkate almalıydı.[31]

Dünyevi iktidar ile papalık arasındaki çatışma Fransa'yla sınırlı kalmamış, imparatorluk topraklarında da benzer tartışmalar yaşanmıştı: 1300'lerin başında İtalyan kentlerinde, 1330'lardan itibarense imparatorluğun ağırlık noktası olan Alman prensliklerinde papalığa karşı imparatorluğun gücünü kanıtlayan çok sayıda eser yazılacaktı. Önceki dönemlerde kentlerinin bağımsızlığını korumak isteyen Guelfo burjuvalarının imparatorluğa karşı papalığı desteklediğini görmüştük. XIV. yüzyılın başlarında bu durum değişmiş, papalığın şehirler üzerindeki denetiminin artmasıyla eski Guelfo ailelerin bir kısmı imparatorluğu desteklemeye başlamıştı. İtalya'nın en ünlü şairlerinden Dante Alighieri, temel eserlerini bu dönemde veriyordu. Floransa burjuvazisine mensuptu; ailesi Guelfo (papalık yanlısı) olsa da zamanla saf değiştirmiş ve "Ak Guelfolar" diye adlandırılan imparatorluk yanlısı Guelfolara katılmıştı. Dante'nin *De Monarchia* (1309-1313, *Monarşi Üzerine*) kitabı, bu dönemin tartışmalarına doğrudan bir müdahale niteliği taşıyordu. Kitabın ilk sayfalarından itibaren Aristoteles'in ve başta Aquinumlu Thomas olmak üzere skolastik düşünürlerin etkisi son derece yoğundur. Aristoteles ve skolastik düşünürler gibi Dante de nihai amacın önemine dikkat çekiyor, insanlar için nihai amacın evrensel barışa ulaşmak olduğunu yazıyor, barışı sağlayacak olanınsa bir monark olduğunu söylüyordu.[32] Monarşinin insanların özgür iradesini teminat

30 Allan B. Wolter, "Introduction", *John Duns Scotus' Political and Economic Philosophy*, St. Bonaventure: The Franciscan Institute, 2001, s. 10-13.

31 Wolter, "Introduction", s. 14.

32 Dante Alighieri, *Monarşi*, çev. Begüm Yiğit, İstanbul: Pinhan Yayıncılık, [1314] 2017, I.ii.5; I.vii.2-3. Nihai amaç konusunda krş. Aristoteles, *Fizik*, 184a10-21. Hükümdarlık ve barış konularında krş. Aquinumlu Thomas, *De Regno*, 4.2.17; *Summa Theologica*, I-IIQ103.a3.co.

Ücretsiz PDF Kitap Arşivi - https://rantey.org

altına alabileceğini vurgulayarak skolastik öncüllerinde daha az rastladığımız bir konuyu da gündeme getiriyordu.[33]

Dante'nin skolastik siyaset teorisine esas katkısıysa Roma tarihini yeniden okumasıydı. Eusebios gibi erken dönem Hıristiyan Yeni Platoncuları anımsatacak şekilde, İsa'nın Augustus'un hükümdarlık döneminde doğmuş olmasının rastlantı olmadığını söylüyordu.[34] Romalılar imparatorluğu gasp ederek değil haklarıyla kazanmışlardı.[35] Her hakkın ereği "ortak iyi"ydi, yasa da insanları ortak yararları adına birbirine bağlamalıydı, Romalılar dünyayı fethederken kamu yararını ortak erek kabul etmişlerdi.[36] Dante, döneminin *auctoritas-potestas* tartışmalarına doğrudan müdahale etme gereği duyuyor, Kutsal Kitap'taki "İki Kılıç" öyküsünü Kilise'nin siyasal iktidar üzerindeki üstünlüğünü kanıtlamak için yorumlayanları eleştiriyor,[37] "Constantinus Bağışı"nı da tartışmaya açıyordu; papa ve imparatorun imparatorluğu yok edecek bir bağış ilişkisi içine girmeleri mümkün değildi.[38] Onun, imparatorun yönetme yetkisinin Kilise'den kaynaklanmadığını söyledikten sonra Parisli Jean'dan farklı olarak halkı devreye sokmaksızın yetkinin doğrudan doğruya Tanrı'dan kaynaklandığını söylemesi,[39] muhtemelen Kutsal Roma Germen İmparatorluğu topraklarında Fransa'dakine benzer bir temsil organının gelişmemesinin sonucuydu.

Dante'nin *Monarşi Üzerine* eserini yazmasından birkaç yıl sonra, 1320'lerde papalık ile Alman Krallığı (daha sonra da Kutsal Roma Germen İmparatorluğu) arasında bir kriz baş göstermişti. Padovalı Marsilius, bu dönemde dünyevi iktidarın üstünlüğünü savunan yazarların en etkili olanıdır. O, Kuzey İtalya'nın bağımsızlıkçı şehirlerinin en önemlilerinden olan Padova'da yetişmiş, Paris'te skolastik düşünürlerden eğitim almış, İbn Rüşdcü yorumlardan etkilenmişti. Toplumu ahenkli bir doğal ve doğaüstü alanın uzantısı olarak görmüyor, toplumsal düzeni oluşturan bireylerin iradeleri arasında kurulan bir uzlaşmadan bahsediyordu.[40] *Defensor Pacis* (1324, *Barışın Savunucusu*) adlı kitabını Paris'te yazmıştı. Dünyevi iktidarı papalık karşısında üstün kılma girişimi onu Dante'yle birleştiriyordu; ancak Dante Floransa burjuvazisinin bakış açısından, Marsilius'sa Ghibellino (imparatorluk yanlıları) grubuna mensup

33 Dante Alighieri, *Monarşi*, I.12.

34 Dante Alighieri, *Monarşi*, I.16. Krş. Eusebios, XVI, 3-4.

35 Dante Alighieri, *Monarşi*, II.3.

36 Dante Alighieri, *Monarşi*, II.5.

37 Dante Alighieri, *Monarşi*, III.9.

38 Dante Alighieri, *Monarşi*, III.10.

39 Dante Alighieri, *Monarşi*, III.16.

40 Le Goff, *Les intellectuels au Moyen Âge*, s. 160-161; Gregorio Piaia, "Dalla Politica di Aristotele all''averroismo politico': Una vicenda paradossale", *Mediterranea: International Journal on the Transfer of Knowledge*, 3, 2018, s. 191-214.

Ücretsiz PDF Kitap Arşivi - https://rantey.org

aristokrasinin sözcüsü olarak dünyevi iktidarı destekliyordu. Marsilius'u hem önceki yüzyılın Ghibellinolarından hem de Dante'den farklı kılan, onun temel modelinin imparatorluk yerine daha küçük ölçekli krallıklar olmasıydı.[41]

Marsilius, kitapta, Parisli Jean'a ve Dante'ye benzer şekilde Aristotelesçi-skolastik bir çerçeveden yola çıkarak insan topluluklarının mutluluk ve barışa doğru yöneldiklerini, tek bir dünyevi yöneticinin yönetimi altında barışa kavuştuklarını söylüyordu. Parisli Jean'dan farklı olarak tanrısal nitelikte yönetme yetkisinin halk aracılığıyla hükümdara aktarıldığını belirtmekle yetinmiyor, bu aktarımın somut düzlemde nasıl gerçekleştiği üzerine de düşünüyor ve iyi yöneticinin seçimle işbaşına geldiğinin altını çiziyordu.[42] Tüm yurttaş topluluğunun, kendi yasama yetkisini bir grup bilgili ve deneyimli insana devrettiği bir yönetim biçimini savunuyor ve yasama sürecinin ayrıntılarını sıralıyordu: Bilgili kişiler ön çalışmalarını yaptıktan sonra taslaklarını tüm yurttaşlar topluluğuna sunmalıydı, daha sonra topluluk bu tasarıları tartışarak onlar üzerinde düzeltmeler istemeli ya da onları kabul etmeliydi.[43] Marsilius'a göre, rahip adaylarının göreve atanması veya terfi ettirilmesi gibi konularda söz söylemesi gereken de yasa koyucu ya da hükümdardı.[44] Buna karşılık, "yasa koyucunun ve yöneticinin kâfir olduğu yerlerde" piskoposlar bu görevleri üstlenmeliydi.[45]

Padovalı Marsilius'un *Barışın Savunucusu*'nu yazdığı sıralarda, 1320'lerin ortasında, Fransisken bir rahip olan Ockhamlı William da siyasal iktidar lehine ve Kilise aleyhine kitaplar kaleme almaya başlamıştı. Çocukluğu ve gençliği üzerine bilgilerimiz kısıtlıdır: Muhtemelen Güney İngiltere'de, Surrey bölgesindeki Ockham kasabasında doğmuş, Fransisken tarikatına girmiş, Oxford'da ilahiyat okumuştu. Duns Scotus gibi o da skolastik felsefeyi eleştirel ve kuşkucu düşünceyle birleştirmiş, ama onun da ötesine geçerek skolastiklerin tümelleri gerçek kabul eden ontolojilerini reddetmiş, tümellerin gerçekliğe sahip olmadığını, tüm âlemin tekil unsurlardan oluştuğunu ve insanların bu tekil unsurlara adlar koyarak tümelleri oluşturduklarını iddia etmiş, tüm var olanların kendi tekillikleri içinde değerlendirilmeleri gerektiğini savunmuştu. Bu tezleriyle, nominalizm (adcılık) akımının kurucusu kabul edilecekti.

Ockhamlı William, tanrısal alan ile somut dünyanın ahenkli bir bütün oluşturduğunu savunan skolastik metafizik anlayışı da reddediyor, insanların akıl yoluyla Tanrı'ya ulaşmalarının mümkün olmadığını, Tanrı'nın insan aklıyla

41 Le Goff, *Les intellectuels au Moyen Âge*, s. 163-164.

42 Padovalı Marsilius, *Defensor Pacis*, I.9.7. Türkçesi: "*Barış Savunucusu*'ndan Seçme Parçalar", çev. Mete Tunçay, (haz.) Mete Tunçay, *Batı'da Siyasal Düşünceler Tarihi: Seçilmiş Yazılar: Eski ve Orta Çağlar*, İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2012, s. 469-488.

43 Marsilius, *Defensor Pacis*, I.13.8.

44 Marsilius, *Defensor Pacis*, II.17.14.

45 Marsilius, *Defensor Pacis*, II.17.15.

Üçretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

değil vahiy yoluyla anlaşılabileceğini savunuyordu.[46] Bu şekilde Aristotelesçi-skolastik akılcılığa karşı çıkıyor ve Augustinus'a dayanan bir insan anlayışını geliştiriyordu; buna göre tek tek insanlar Tanrı karşısında sorumluydular. İnsan topluluklarının akılcı bir yönelimle iyiliğe yönelmeleri beklenemezdi; bireylerin kendi iradeleriyle tanrısal vahye ve iyiliğe yönelmeleri gerekiyordu.[47] Skolastik düşünce insanların evrenin hakiki yapısını merkezî kavramlar üzerinden kavramalarını mümkün kılarken, skolastisizm içinden doğup gelişen nominalizm bu kavrayışı sarsmıştı: Nominalistler kavramların hakikati yansıtmasına sonsuz bir güven duymuyor, onlara kuşkuyla yaklaşıyorlardı: Onların bireyi, toplumla, doğayla ve tanrıyla uyumlu bir birey değil, dış dünyayla karşı karşıya gelip onunla başa çıkan bir bireydi.[48] Bu birey anlayışında, feodal tabakalaşmanın sabitliğinin sarsıldığı, bu tabakalaşmanın ve lonca teşkilatlarının verdiği ait olma ve güvenlik duygularının ortadan kalktığı, insanların tabakalara bağlı olmaktan çıktıkları, bu anlamda özgürleştikleri, ancak daha yalnız bir duruma geldikleri XIV. yüzyıl koşullarını okumak mümkündür.

Fransisken tarikatının halk sınıflarının çıkarlarını savunması, Ockhamlı William'ın egemen sınıf ideolojisini de eleştirmesine zemin hazırlamıştı. Marsilius'un Kilise'ye yönelttiği eleştiriler, imparatorluk yanlısı aristokrasinin Kilise'nin siyasal-iktisadi etkisini azaltma çabasının bir parçasıydı. Ockhamlı William'ın eleştirisiyse skolastik düzen anlayışının ve feodal yapıları rasyonalize etme çabasının çok daha yoğun bir eleştirisine dönüşebilmişti.

Ockhamlı William, dönemin egemen ideolojisine karşı çıktığı için 1324'ten itibaren papalık tarafından çeşitli vesilelerle sapkınlıkla suçlanacaktı. Marsilius gibi o da İmparator IV. Ludwig'e sığınacaktı. Ancak onun siyasal düşünceleri, Marsilius'un ve Parisli Jean gibi diğer kraliyet yanlısı düşünürlerinkilerden farklıydı. Ockhamlı William onların skolastik iyimserliğini paylaşmıyordu: Ona göre, Tanrı'ya da en iyi yönetime de insan aklıyla ulaşılamazdı. Bu nedenle imparatorluğun (ya da genel olarak dünyevi iktidarın) dünya üzerinde mutluluğu ve barışı tesis edeceğine dair fikirlere onun eserlerinde rastlamayız. Yönetici kurum ne kadar meşru yollarla tesis edilmiş olursa olsun insan eliyle oluşturulduğundan adaletsizliğe yönelme ihtimali vardı.[49] Bu görüşleriyle o, Augustinus'un dünyevi iktidarın tüm diğer insan yapımı unsurlar gibi kötülüğe meyilli olduğuna yönelik görüşlerini tekrar ediyordu.

46 Michael Allen Gillespie, *The Theological Origins of Modernity*, Chicago: University of Chicago Press, 2008, s. 14.

47 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. 157.

48 Max Horkheimer, "Montaigne ve Kuşkunun İşlevi" [1938], *Geleneksel ve Eleştirel Kuram*, çev. Mustafa Tüzel, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2005, s. 414.

49 Takashi Shogimen, *Ockham and Political Discourse in the Late Middle Ages*, Cambridge: Cambridge University Press, 2007, s. 217.

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

Papalığa yönelttiği eleştirilerdeyse Ockhamlı William, dönemin diğer yazarlarına kıyasla çok daha temkinliydi: *Breviloquium de potestate papae* (1339-1341, *Papanın İktidarı Üzerine Kısa Söylev*) kitabında papalık otoritesini bütünüyle reddetmese de papanın mutlak bir iktidar sahibi olarak anlaşılmaması ve kimi sınırlamalara tabi olması gerektiğini öne sürüyordu.

Ockhamlı William'ın *Breviloquium de principatu tyrannico* (1340'ların başı, *Zorba Yönetim Üzerine Kısa Söylev*) kitabındaki temel çabası, papanın sorgulanamaz bir otoriteye sahip olmadığını akıl yürütme yoluyla ve vahye atıfla kanıtlamaktı. Tüm Hıristiyanlar papanın tebaası olsa da itaatte aşırılığa kaçılmamalıydı. Ancak William, papaların İncil'in temel yasası olan özgürlük yasasını ihlal etmemesi gerektiğini söyleyerek dünyevi iktidarın eleştirisinin de önünü açmış,[50] iktidarı sınırlamak için özgürlük kavramına başvuran Salisburyli John'u anımsatan bir teori ortaya koymuştu. Papanın gücünün temelinde uyrukların köleleştirilmesi değil, onların yararlarının sağlanması vardı. Kitabın sonlarına doğru imparatorluktan da bahsetmiş, Roma *res publica*'sının insan iradesi ve rızasıyla kurulduğunu yazmıştı; hükümdarların görevden alınmaları ve *res publica*'ların ortadan kaldırılması içinse insanların irade göstermeleri yetmezdi, hükümdarlar ancak hatalı oldukları durumlarda tahttan indirilebilirdi.[51] Son eserlerinden olan *III Dialogus*'ta (1346-1347) siyasal düşüncesinin temel unsurlarını ortaya koymuştu William. Papanın, inananların ortak iyiliğini dikkate almadığı durumlarda dünyevi yöneticinin Kilise'ye; dünyevi yöneticinin ihmalkâr olduğu durumlardaysa papanın krallığa müdahale edebileceğini düşünüyordu.[52]

IV. Ludwig'in etkili destekçileri arasında, Marsilius ve William kadar ünlü olmasa da Bamberg Piskoposu Lupold von Bebenburg'un adını sayabiliriz. Papa, seçtiği taraf nedeniyle onu 1338'de aforoz etmişti. Lupold, William'la aynı dönemlerde, yani 1330'ların sonu ve 1340'ların başında imparatora ve imparatorun yanındaki prenslere destek verdiği kitaplar yazmıştı. Yerel Alman monarşisi (*regnum*) ile evrensel imparatorluk (*imperium*) arasında ayrım yapmış, imparatorluğun Almanya, Fransa ve Burgonya'dan oluştuğunu, elektör prenslerin seçtiği imparatorun Charlemagne'ın vârisi olduğunu, dolayısıyla bütün bu toprakların egemeni olduğunu iddia etmişti.[53] Yine, halkın (ancak tüm halkın değil, "en iyilerin", yani soyluların) elektörler vasıtasıyla imparato-

50 Ockhamlı William, *A Short Discourse on Tyrannical Government Over Things Divine and Human, but Especially Over the Empire and Those Subject to the Empire, Usurped by Some Who Are Called Highest Pontiffs*, (ed.) Arthur Stephen McGrade, çev. John Kilcullen, Cambridge: Cambridge University Press, 1992, II.3.

51 Ockhamlı William, *A Short Discourse on Tyrannical Government*, IV.13, VI.2.

52 Takashi, *Ockham and Political Discourse in the Late Middle Ages*, s. 239.

53 Hanns Gross, "Lupold of Bebemburg: National Monarchy and Representative Government in Germany", *Il Pensiero Politico*, 7 (1), 1974, s. 7.

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

ra gücünü verdiğini, elektörlerin adaletten uzaklaşan bir imparatora direnebileceklerini yazmıştı.[54]

XIV. yüzyılın ilk yarısında *potestas* üzerine düşünen ilahiyatçılarla birlikte Roma hukukçularından da bahsetmemiz gerekiyor. Geç Ortaçağ hukukçularının en ünlüsü Sassoferratolu Bartolus, 1340'ların sonu ve 1350'lerin başında Pisa ve Perugia'da dersler vermiş, Roma hukukunu Kuzey İtalya kentlerinin imparatorluk karşısındaki bağımsızlığını teminat altına alacak şekilde yorumlamıştı. Kısa yaşamında çok sayıda hukuk kitabı yazmıştı. İmparatorun *de jure* otorite sahibi olduğunu, buna karşılık kentlerin *de facto* iktidar sahibi olabileceğini ve bu fiilî otoritenin halk egemenliğinden kaynaklandığını savunuyordu. *De Regimine civitatis*'te (*Kent Yönetimi Üzerine*) Aristoteles'in altılı rejim sınıflamasını alıyor, Roma tarihinden de örnekler vererek tiranlık eleştirisi yapıyordu. Çok büyükleri hariç kentlerde en uygun yönetim biçimi, "halk için yönetim ya da çokluğun yönetimi"ydi, ancak çokluk tanımı içine halkın "en değersiz kesim"ini dahil etmiyor, başkalarını ezebilecekleri gerekçesiyle bazı soyluların da yönetimden çıkarılabileceğini yazıyordu.[55] *De Tyranno*'da (1355 c., *Tiran Üzerine*) tiranlık çeşitlerini saymış; ele geçirme ya da ifa tiranlığından bahsetmişti. Zorbaya karşı özel çıkar için değil ortak iyilik için direnilebileceğini de belirtmişti.[56] Bartolus'un öğrencisi Ubaldisli Baldus da Roma hukukunu temel alarak döneminin feodal siyasetini incelemek için bir çerçeve oluşturacak, her iki hukukçunun eserleri XVI. yüzyılın sonlarına kadar siyaset ve hukuk üzerine yazan pek çok kişinin başlıca referansı olacaktı.[57]

c. Yenilenen Augustinusçuluk ve İlk Hümanistler (1350-1500)

XIV. yüzyılın ortalarında Batı Avrupa tarihinin en büyük dönüşümlerinden biri yaşanıyordu. Biyolojik bir felaket Avrupa toplumlarını etkisi altına almıştı: Avrupa kıtasının neredeyse tamamı 1347-1354 arasında büyük veba salgınının (Kara Ölüm'ün) etkisi altına girmişti. Salgın, Avrupa nüfusunun yaklaşık yüzde 60'ının ölümüne neden olacaktı. Yine bu dönemlerde feodal üretim biçimi de krize girmişti.[58] XI.-XIII. yüzyılların kentsel devrimiyle

54 Gross, "Lupold of Bebemburg", s. 9.

55 Saxoferratolu Bartolus, *On the Government of a City*, çev. Jonathan Robinson, individual.utoronto.ca/jwrobinson/translations/bartolus_de-regimine-ciuitatis.pdf, 2012, erişim tarihi: 26/01/2020. Ayrıca bkz. Quentin Skinner, *Modern Siyasal Düşüncenin Temelleri: Birinci Cilt: Rönesans*, çev. Eren Buğlalılar ve Barış Yıldırım, Ankara: Phoenix Yayınevi, 2014, s. 75.

56 Saxoferratolu Bartolus, *On the Tyrant*, çev. Jonathan Robinson, http://individual.utoronto.ca/jwrobinson/translations/bartolus_de-tyranno.pdf, 2012, erişim tarihi: 26/01/2020.

57 Joseph Canning, *The Political Thought of Baldus de Ubaldis*, Cambridge: Cambridge University Press, 2002.

58 Bu krizin nedenlerini burada tartışmayacağım. Feodalizmden kapitalizme geçiş tartışmasıyla ilgili şu kitaptaki yaklaşımı genel hatlarıyla benimsiyorum: Henry Heller, *The Birth of Capitalism: A Twenty-First Century Perspective*, London: Pluto, 2011.

Ücretsiz PDF Kitap Arşivi - https://rantey.org

giderek güçlenen ve sayıları artan tüccar ve zanaatkârlar XIV. yüzyıla gelindiğinde feodal tarımsal üretime bağımlı olmaktan çıkmışlardı. Veba, savaşlar ve pek çok başka nedenle feodal soyluluğun köylüler üzerindeki denetim gücü de azalmıştı. 1350'lerden 1500'lerin sonuna uzanan yüz elli yıl boyunca Avrupa'nın çeşitli ülkelerinde feodal egemen sınıf, isyancı zanaatkârlarla ve köylülerle karşı karşıya gelecekti.

Demir Çağı'ndan beri kentsel ekonominin gelişmesiyle beraber insanların kendi kaderlerini tayin ettiklerine ve doğal ya da doğaüstü bir belirlenime tabi olmadıklarına dair düşünceler ortaya konmuştu; XIV. yüzyılda yalnızca mülk sahibi zanaatkâr ve tüccarların değil, ücretli işçilerin de kendi özgür iradeleriyle emek güçlerini sattıklarına dair bir yanılsama geliştikçe, bireyin iradesine dair görüşler bir kez daha gündeme gelmişti. Proto-kapitalizmin sanatsal ve düşünsel çerçevesi İtalyan Rönesansı ve hümanizmdi. Francisco Petrarca gibi hümanist düşünürler insan topluluğunu tanımlarken toplumsal tabakalardan yola çıkmak yerine bireyi merkeze koymuşlardı. Cicero başta olmak üzere Roma düşünürlerini örnek alarak, *humanitas*'ın (insanlığın, diğer bir deyişle insanı insan yapan şeylerin), edebiyat, retorik, tarih ve ahlakın öğrenilmesini idealleştiriyorlardı. "Hümanist" sıfatının kökeninde de bu yatıyordu, *studium humanitatis*, yani insani bilgi eğitimi. Bu eğitim, eskilerin saygın bilgilerinin "yeniden doğuş"uyla, başka bir deyişle "Rönesans"ıyla mümkün olacaktı. Ancak ders kitabı tarihçiliğinin iddiasının aksine "Ortaçağ"ın bin yılı boyunca unutulmuş bir bilginin yeniden doğuşu değildi bu. Roma ve Yunan düşüncesinin XII. yüzyılın skolastik ilahiyatçılarının ve hukukçularının eserlerinde yeniden doğduğunu, Bizans ve İslam dünyasında tekrar tekrar yorumlandığını gördük. XIV.-XVI. yüzyılın hümanist-rönesansı yeniden doğuşlardan biri ve en etkili olanıydı.

Hümanistler, bireyin gayretinin temel kabul edildiği kapitalist ideolojinin öncülüğünü yapıyor, ancak birey iradesinin ve aklının sınırlarını çizip dünyevi alanı akılsal olmasa da mistik yollarla tanrısal alana bağlı kılıyorlardı. Erken dönem hümanistlerin iki temel ilham kaynağı vardı: Augustinusçuluk ve Stoacılık. Augustinusçuluğu kendi dönemlerinde yeniden yorumlayan hümanistler (tıpkı geç skolastiklerin yaptığı gibi) ikili ontolojiden hareketle düşünsel çerçevelerini oluşturuyorlardı. Hümanistler, skolastik realist düşünceden ziyade nominalizme yakındılar. Bununla da bağlantılı olarak anti-entelektüalisttiler: İdrakin sınırları olduğunu düşünüyorlar, mistisizme ilgi duyuyorlardı.[59] Aklın dinsel bir aşkınlığın ürünü ya da parçası olduğu yönündeki fikirleri reddetmişlerdi. Bu mistik ve kötümser yönelim hümanizmin bir boyutuydu elbette; kendi dönemleri ve genel olarak insanlar konusunda iyimser

59 Le Goff, *Les intellectuels au Moyen Âge*, s. 145-178.

Ücretsiz PDF Kitap Arşivi - https://rantey.org

olan hümanistler, Augustinusçuluktan ziyade Stoacılığı yeniden keşfedecekler, uyumlu evren tasarımını skolastik referanslarla değil, Roma Stoacılığına referansla kuracaklardı. Son olarak hümanizmin serpildiği toplumsal koşullara değinelim: Skolastik felsefe, kentlerde, üniversitelerde gelişmişti; hümanistlerse kent (burjuvazi) kökenli düşünürler olsalar da kapalı bir grup teşkil ediyor, kentler yerine saraylarda ve kırlarda yaşıyor, çalışmalarını toplu biçimde dersliklerde değil yalnız başlarına yürütüyorlardı.[60]

Floransalı bir noter ailesine mensup olan Petrarca, Ockhamlı William'ı hatırlatacak şekilde skolastik düşünceye eleştiriler getirmişti. Hümanist düşünürlerin Eski Yunan düşüncesini yeniden keşfettikleri yaygınlıkla söylenir; oysa Eski Yunan düşüncesi Batı Avrupa'da güncelliğini hiç yitirmemişti ve hümanistlerin yaptığı klasik filozofları kendi çağlarına göre yeniden yorumlamaktı. Üstelik ilk hümanistler Yunan düşünürlerden ziyade Romalı düşünürlere daha aşinaydılar. Petrarca Yunanca öğrenememişti, kütüphanesinde *İlyada*'nın ve Platon diyalogları derlemesinin dışında Yunanca kitap yoktu. Petrarca ve izleyicisi olan hümanistler, Tanrı'nın insanlara irade verdiğini ve kendi kaderlerini çizmeleri imkânını armağan ettiğini savunuyorlardı.[61] Petrarca'nın bu konudaki başlıca ilham kaynağı Augustinus'tu, ayrıca irade özgürlüğü konusunda Augustinus'tan da ileri giden Pelagius'tan etkilenmişti.[62] Petrarca, Cola di Rienzo'nun Roma Cumhuriyeti'ni yeniden kurma girişimini desteklemiş ve papalığın Avignon'dan Roma'ya dönmesi gerektiğini düşünmüştü.[63] İnsanların doğal *polis*'lerin üyesi olarak değil, iradeleriyle kurdukları arkadaşlık benzeri toplulukları yüceltiyordu; onun bu düşüncelerinde Epikurosçu geleneğin etkilerini görmek mümkündür.[64]

Petrarca, Padova'nın yöneticisi I. Francesco da Carrara'ya hitaben yazdığı bir nasihatnamede hem Kutsal Kitap'a hem de Cicero ve Seneca başta olmak üzere Roma (kısmen de Yunan) yazarlarına ve tarihine çokça atıf yapıyordu. Yöneticinin ilk niteliğinin iyi yurttaşlara dostça yaklaşmak olduğunu söylüyordu; yönetici korkuyla değil sevgiyle yönetmeli, silahları ve askerleri kendi halkına değil düşmana karşı kullanmalıydı.[65] Petrarca, bu konu üzerinde uzunca durduktan sonra hükümdarın sahip olması gereken diğer özelliklere geçiyordu: adalet ve cömertlik. O, adaleti merhametle neredeyse eşanlamlı görüyor ve bu terime Platon'un ya da Aristoteles'in verdiği anlamı vermiyordu.

60 Le Goff, *Les intellectuels au Moyen Âge*, s. 180-181.

61 Gillespie, *The Theological Origins of Modernity*, s. 31.

62 Gillespie, *The Theological Origins of Modernity*, s. 34.

63 Gillespie, *The Theological Origins of Modernity*, s. 48-49.

64 Gillespie, *The Theological Origins of Modernity*, s. 52.

65 Francisco Petrarca, "How a Ruler Ought to Govern His State" [1373], çev. B. G. Kohl, (haz.) B. G. Kohl ve R. G. Witt, *The Earthly Republic: Italian Humanists on Government and Society*, Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1978, s. 57-78.

Ücretsiz PDF Kitap Arşivi - https://rantey.org

Cömertlikten anladığıysa binaları ve kent surlarını tamir etmek, sokakları ıslah etmek ve yol yapmak gibi kamu harcamalarıydı. Petrarca'nın genel ve sistemli bir öğüt vermek gibi bir niyeti yoktu; Padova kentinin güncel sorunlarına dair son derece pratik ve somut önerilerde bulunmayı tercih ediyordu. Yöneticinin devletin efendisi değil, muhafızı olması gerektiğini söylerken, Aristoteles'in *Politika*'daki tiranlık eleştirilerine atıf yapıyordu. Yine harcamalardan bahsederken avam halkın karnının doyurulması gerektiğini, aksi takdirde korkusuzca isyan edebileceklerini söyleyerek uzun zamandır sayısı giderek artan kent yoksullarının üst sınıflar için teşkil ettiği tehlikeye dikkat çekiyordu. Eğitimli insanların, özellikle de hukuk bilgisi iyi olanların yönetimde de ne kadar ehil olduklarını hatırlatmayı da ihmal etmiyordu.

Petrarca'nın yaşadığı dönem, Kara Ölüm nedeniyle Avrupa halkının büyük bir kısmının öldüğü, bu açıdan son derece "karanlık" bir dönemdi. Petrarca, yaşamı boyunca mülk sahibi sınıfların, yani İtalyan burjuvazisinin ve aristokrasinin –bu sınıflar kapitalizm geliştikçe birbirlerine yaklaşıyorlardı– sözcüsü olarak bu koşullar karşısında bireyci tepkiler vermişti. Ancak onun yazdığı dönemlerde (tüm Avrupa'da) yerleşik toplumsal-siyasal yapıları sorgulayan sesler ve hareketler de çoğalıyordu. Yoksul zanaatkârların (çoğu zaman ücretli işçilerin) ve köylülerin vergi ya da temsil isteğiyle giriştikleri isyanlardan burada bahsedebiliriz. Veba salgını sonrasında vergilerin artışına ve yükselen sefalete bağlı olarak bir dizi isyan ortaya çıkmıştı. Floransa'da 1378'de gerçekleşen Ciompi isyanında zanaatkârların başlıca talebi belediye meclisinde temsil edilmekti. İsyancılar tüm halkın meydanda toplanmasıyla oluşan bir parlamentodan ve bu parlamentoca belirlenmesi gereken görevlilerden bahsediyorlardı; adını koymasalar da bu doğrudan bir demokrasi talebiydi.[66] İsyancılar kısa bir süreliğine de olsa kazanımlar elde etmişler, ancak sonraları Floransa'nın büyük loncaları egemenliklerini yeniden kurmuştu.

İngiltere'de de XIV. yüzyılın ortalarında yoksullaşma gözle görülür bir sorun haline gelmişti. John Wycliffe gibi rahipler Hıristiyanlığın eşitlikçi yorumlarını benimsemişlerdi. Augustinusçu bir rahip olan Wycliffe, 1370'li yıllarda kaleme aldığı eserlerinde, papalığın imparatorluğa ait görevleri üstlenerek özüne ihanet ettiğini söylemişti.[67] Kilise'nin dünyevi zenginliklerini bir kenara bırakarak ve dünyevi iktidar iddiasından vazgeçerek özgün haline dönmesi, dünyevi konularda üstünlüğü krallara bırakması gerekiyordu. Wycliffe'in bu görüşlerinde feodalizm karşıtı muhalefet, Kilise feodalizmine karşı muhalefet

66 Ernesto Screpanti, "La politica dei Ciompi: petizioni, riforme e progetti dei rivoluzionari fiorentini del 1378", *Archivio Storico Italiano*, 165(1), 611, 2007, s. 31-35.

67 Jean-Philippe Genet, "Politics: Theory and Practice", (haz.) Christopher Allmand, *The New Cambridge Medieval History: Volume VII, c. 1415-c.1500*, Cambridge: Cambridge University Press, 2006, s. 15.

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

olarak ortaya çıkıyordu.[68] Çevresinde yalnızca yoksullar değil, mülk sahipleri de toplanmıştı.[69] "Lollard" adı verilen köylü hareketine katılanlar, Wycliffe'ten de etkilenerek aristokratik toplum düzenini reddetmişlerdi; bu hareket sonraki on yıllarda da İngiltere'de alt sınıflar arasında etkisini koruyacaktı. 1381 yılında yoğunlaşan köylü isyanlarında Hıristiyanlığın radikal yorumlarından destek alan eşitlikçi bir söylem egemendi; isyanda önemli rol oynayan rahip John Ball, vaazlarında aristokratların ve mülkiyetin Tanrı'nın isteği dışında ortaya çıktığını savunmuştu. "Âdem toprağı kazıp Havva sürdüğünde soylu kimdi?" sorusuyla sınıf ayrımının Tanrı'nın emri olmadığını anlatıyordu.[70]

Batı Avrupa'da kadınlar cadı avları yoluyla tahakküm altına alınırken, XIV. yüzyılın ikinci yarısında üst sınıflardan kadınların düşünce hayatında sınırlı da olsa etkileri vardı. Bu dönemde Batı Avrupa'da kadın yazarların sayısındaki göreli artışı çeşitli faktörlere bağlayabiliriz: VI. yüzyıldan beri Batı Avrupa'da var olan kadın manastırları erkek manastırlarına kıyasla kentsel yerleşimlere daha yakın konumlarda kurulmuştu, XI. yüzyıldan itibaren kentlerin gelişimiyle beraber bunlar daha da güçlenecek, aristokrat ve burjuva kadınlar arasında manastırda eğitim görüp dönemin tartışmalarını takip eden kadınların sayısı artacaktı. XIV. yüzyılda Katolik dünyasının çeşitli bölgelerinde doğrudan ya da dolaylı olarak hüküm süren kadınların varlığı da saraylarda danışmanlık ve eğitmenlik görevi yapan kadınların sayısının artmasında etkili olacaktı. Burada üç kadın düşünürden söz edeceğiz: İsveçli Birgitta, Sienalı Catherina ve Christine de Pizan. Üç yazar da XIV. yüzyılın Yeni Augustinusçu düşünce akımından etkilenmişti; dönemin pek çok Batı Avrupalı düşünürü gibi onlar da feodal tabakaların çöktüğüne ve toplumun irade sahibi bireylerden oluştuğuna dair fikirlerin yaygınlaştığı bir dönemde birey temelli bir düşünce ortaya koyarken Augustinus'tan ilham alıyorlardı. Augustinusçuluk içindeki fikir ayrılıklarını bu kadın düşünürler arasında da gözlemlemek mümkündür. İsveçli Birgitta, Augustinusçuluğun mistik-Hıristiyan yorumuna katkı yaparken Dominiken bir rahibe olan Sienalı Catherina Katolik-skolastik geleneğe bağlıydı. Christine de Pizan'sa Augustinusçu düşünceyi hümanizmle sentezleyen düşünürler arasında yer alıyordu.

İsveçli Birgitta (Lat. Brigida), Uppsala yakınlarından soylu bir ailenin kızıydı. Kırklı yaşlarının başında münzevi olmaya karar vermişti. Eserleri Hıristiyan mistisizminin önemli örnekleri arasında yer alır, büyük bir külliyat teşkil eden *Revelationes*'te (1344-1373, *Vahiyler*) siyasal fikirlere rastlamak mümkündür,

68 Friedrich Engels, *Köylüler Savaşı*, çev. Okay Gönensin, İstanbul: Payel Yayınları, [1850] 1978, s. 64.

69 Michael Frassetto, *Heretic Lives: Medieval Heresy from Bogomil and the Cathars to Wyclif and Hus*, London: Profile Books, 2007, s. 172.

70 Rodney Hilton, *Class Conflict and the Crisis of Feudalism: Essays in Medieval Social History*, London: The Hambledon Press, 1985, s. 221.

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

örneğin, kimi pasajlarda döneminin Kıbrıs kraliçesine ve Antakya prensine nasihatler vermiştir.[71] Brigida, ruhani otorite ve siyasal iktidarın yeniden bir araya gelmesini arzuluyor, Roma'nın bir defa daha Hıristiyanlığın merkezi olmasını ümit ediyordu. Papa ile dünyevi hükümdar arasındaki çekişmelere bir çözüm bulmuştu: Her iki güç de en üst iktidar tarafından, yani İsa'nın iktidarı tarafından sınırlanmıştı; dünyevi güç sahipleri Paulos'un, papalarsa Petros'un izleyicileriydi.[72] Düşünür, kadınlar konusunda çoğu zaman sessiz kalsa da sessizliği bile kadınları erkeklerden aşağıda konumlandıran yaygın fikirleri kabul etmediğinin göstergesi olarak yorumlanabilir, kaldı ki kendisi rahibe olsa dahi basit anlamda bir Kilise görevlisi olmakla yetinmemiş, mistisizm vasıtasıyla Tanrı'yla özel bir bağlantı kurduğunu iddia ederek var olan toplumsal cinsiyet hiyerarşilerinin dışına –bireysel düzlemde de olsa– çıkmayı başarmıştı.[73]

Değineceğimiz diğer kadın düşünür Sienalı Catherina, Siena'yı yöneten burjuva ailelerden birine mensuptu. Dominiken bir rahibeydi, bu tarikatın en ünlü düşünürü olan Aquinumlu Thomas'tan etkilenmiş, bir diğer Dominiken düşünür Remigio dei Girolami gibi o da *caritas* (Tanrı sevgisi) kavramı etrafında siyasal düşüncesini ortaya koymuştu. Ayrıca döneminin pek çok düşünürü gibi Augustinusçuluktan etkilenmişti.[74] Ona göre, tüm insan ilişkilerinin Tanrı sevgisine tabi olması gerekiyordu; yurttaşlar arası çatışmalar ve barış durumu da Tanrı sevgisinin yokluğu ya da varlığıyla açıklanabilirdi. Diğer Dominikenlere (ve Fransiskenlere) benzer şekilde o da münzevi bir yaşamla yetinmiyor, kent yaşamı içinde iyi bir Hıristiyan olmanın olanakları üzerine düşünüyordu. 1370'lerin sonunda papalık ve Floransa başta olmak üzere bir grup İtalyan kenti arasında cereyan eden mücadelelerde papalıktan yana tavır almış ve papanın kararlarına karşı çıkanları sert bir dille eleştirmişti.[75]

Christine de Pizan ise, bu dönemde eser veren diğer kadın düşünürlere kıyasla toplumsal cinsiyete dair çok daha ayrıntılı düşünceler ortaya koymuştur. Petrarca'nın yakın çevresinden birinin kızı olan bu Venedikli yazar, XV. yüzyılın başında Fransa sarayında Rönesans düşüncesinin yayılmasını sağlayan İtalyan düşünürlerden biriydi. Bir yandan Aquinumlu Thomas gibi skolastiklerden ve onların Dante gibi izleyicilerinden, diğer yandan da Augustinus'tan ve onu izleyen hümanistlerden etkilenmişti. Kadınların kendileri hakkında

71 Cornelia Wolfskeel, "Brigitta of Sweden", (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. 169.

72 Unn Falkeid, "The Political Discourse of Birgitta of Sweden", *A Companion to Birgitta of Sweden and Her Legacy in the Later Middle Ages*, Leiden: Brill, 2019, s. 100-101.

73 Yvonne Bruce, "'I am the Creator': Birgitta of Sweden's Feminine Divine", *Comitatus: A Journal of Medieval and Renaissance Studies*, 32(1), 2001, s. 20-21.

74 Eloise Davies, "Catherine of Siena: A Dominican Political Thinker in Fourteenth-Century Italy", *Renaissance Studies*, 2019, doi: 10.1111/rest.12633, s. 7.

75 Davies, "Catherine of Siena", s. 44.

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

kitap yazmamalarından şikâyet etmiş, *Le Livre de la Cité des Dames* (1405, *Kadınlar Kentinin Kitabı*) gibi çok sayıda eserinde kadınların tarih boyunca bilim, sanat ve felsefeye yaptıkları katkılardan bahsetmiş ve gelecekte de bu katkıların süreceği yönünde temennilerini ortaya koymuştu. Bu sözleriyle, o dönemde Fransa'nın entelektüel çevrelerinde kadınlar üzerine yapılan tartışmalara yanıt vermiş oluyordu: Onun Fransa'da yaşadığı dönemde, Matheolus adlı şairin yüz yıl kadar önce, XIII. yüzyılın sonunda yazdığı, kadınları kötü yaratıklar olarak niteleyen *Liber lamentationum Matheoluli* Fransızcaya çevrilmişti; kitaptaki kadın karşıtı argümanlar o kadar sertti ki çevirmen Jean Le Fèvre de Ressons kitabı çevirdiği için özür dileyip kadınları öven bir eser kaleme alma gereği duymuştu. Christine de Pizan, *Kadınlar Kentinin Kitabı*'nda Matheolus'un kadın düşmanı savlarından nasıl etkilendiğini, hatta bir dönem kendini ve kadınları hakir gördüğünü anlatıyordu.[76] Bu yanlış düşüncelerinden üç kadının hayalî ziyareti sayesinde uzaklaşmıştı; bunlar Akıl, Doğruluk ve Adalet'ti. Christine de Pizan, bu kadınların teşvikiyle alegorik bir kentin inşasına başlamıştı: Kentin her taşı geçmişte bir başarı gerçekleştirmiş kadınlardan oluşuyordu, kentin sakinleriyse erdemli kadınlardı. Yazar, yargıçlar arasında kadınların yer almamasının erkeklerle kadınların farklı işlerde uzmanlaşmalarından kaynaklandığını düşünüyordu. Bu noktaya kadar cinsiyete dayalı işbölümü konusunda eleştirel bir perspektif ortaya koyan Christine de Pizan, işbölümünün temeli olarak "yaratılış"ı işaret etmiş, uzmanlaşmanın Tanrı'nın kadın ve erkeği farklı işler için yaratmasının sonucu olduğunu söylemişti. Erkeklerin güçlü olmaları onların yasayı uygulatmalarını kolaylaştırıyordu, dolayısıyla erkeklerin yaradılıştan gelen güçleri onların yönetici olmalarını sağlamıştı. Yine de Christine de Pizan kadın ile erkek arasındaki mesleki farklılığın kadınların akıl yoksunluğuyla açıklanamayacağını söyleyerek[77] erkekleri akılla, kadınlarıysa akıl yoksunluğuyla özdeşleştiren eril tahakküm ideolojilerini eleştirmişti.

İtalya'da ve daha sonra Fransa'da hümanizmin geliştiği bu dönemde Katolik Kilisesi büyük bir krize doğru sürükleniyordu. XIV. yüzyılın son çeyreğinden itibaren iki ayrı papanın Katolik Kilisesi üzerinde önderlik iddia ettiği "Büyük Bölünme" döneminde papalık makamının otoritesi büyük ölçüde zayıflamıştı. Aynı dönemde giderek artan yoksulluksa toplumsal-iktisadi eşitsizlikleri eleştiren dinsel hareketlerin yaygınlaşmasına neden olmuştu. Bu arada Kutsal Roma Germen İmparatorluğu içinde Bohemya'nın (gün. Çekya) ağırlığı giderek artıyordu; 1348'de kurulan Prag Üniversitesi hızla en önemli

76 Christine de Pizan, "From *The Book of the City of Ladies*", *The Selected Works of Christine de Pizan*, çev. Renate Blumenfeld-Kosinski ve Kevin Brownlee, New York: W. W. Norton & Company, [1405] 1997, 119-120.

77 Christine de Pizan, "From *The Book of the City of Ladies*", 134-135.

Ücretsiz PDF Kitap Arşivi - https://kantey.org

üniversitelerden biri haline gelirken radikal Hıristiyan yorumları benimseyen rahipler de Bohemya'nın alt sınıflarının sesini duyuruyorlardı. Bohemyalı serf kökenli rahip Jan Hus, 1410'ların başından itibaren verdiği vaazlarla radikal Hıristiyanlığın en önemli temsilcilerinden biri haline gelecekti. O, genel olarak toplumun, özel olarak da papalık makamından başlayarak Kilise'nin ahlaki açıdan kendini yenilemesinin gerekliliğine dikkat çektiği gibi, özel mülkiyeti de eleştiriyordu. Bir vaazında (Temmuz 1410) ruhani itaat, dünyevi itaat ve Kilise'ye itaat arasında ayrım yapmıştı; ruhani itaat derken Tanrı'ya itaati kastediyor, diğer iki itaat türününse insanlara itaat anlamına geldiğini söylüyordu. Üstteki güç Tanrı'nın emirlerine uyduğu ölçüde ona itaat edilebilirdi.[78] Hus, düşünceleriyle Bohemya'nın alt sınıfları üzerinde büyük bir etki bırakmıştı. Onun döneminde Bohemya'da Almanlar büyük çoğunlukla ticaret burjuvazisini oluşturuyordu, Çeklerse zanaatkâr ve köylüydüler. Hus, üniversiteyle yoksulların bağlantısını sağlamıştı.[79] Husçu kriz o kadar etkili olmuştu ki Almanlar Prag Üniversitesi'nden ayrılarak Leipzig Üniversitesi'ni kuracaklardı.

Katolik Kilisesi'nin bir yandan siyasal iktidarla, diğer yandan da halk tabakalarını temsil eden rahiplerle çatışma içine girmesi, bu ve benzeri sorunlara çözüm getirecek olan makamın papalık değil, genel bir Kilise meclisi (konsil) olduğuna dair fikirlerin yayılmasına zemin hazırlamıştı. XIV. yüzyılın başında, kralların, papalıkla verdikleri iktidar mücadelelerinde ihtiyaç duydukları geniş desteği parlamentolar yoluyla elde ettiklerini görmüştük. XV. yüzyılın başlarındaysa benzer bir "kitleselleşme" konsiller vasıtasıyla Katolik din adamları arasında gerçekleşmiş, "Konsilcilik" adı verilecek olan akım ortaya çıkmıştı. Konsilciliğin iki temel özelliği vardı: Bu harekete mensup yazarlar bir yandan (Kilise mensubu olmalarına rağmen) papanın otoritesini sorguluyor, diğer yandan da her türlü yönetimin (ve papanın da) topluluktan güç aldığını savunuyorlardı. "Büyük Bölünme"ye ve Husçu harekete karşı çözüm bulmak için, kardinallerin çağrısıyla, 1414'ten itibaren dört yıl boyunca Konstanz şehrinde bir konsil toplanmıştı, alınan kararlardan biri, konsilin otoritesinin papaların otoritesinden üstün olduğu yönündeydi. Konsilin ünlü katılımcılarının düşünce dünyalarına göz attığımızda, bu genç nesillerin skolastik felsefeden (ve onun içerdiği rasyonalist ilahiyat anlayışından) uzaklaştıklarını görürüz: Jean D'Ailly, Jean Gerson ve Cusalı Nicholas gibi konsilciler, entelektüalizm karşıtlığında birleşiyorlar ve Meister Eckhart'ın mistisizminden etkilenerek rasyonalitenin yerine dindarlığı savunuyorlardı.[80]

78 František Šmahel, "The National Idea, Secular Power and Social Issues in the Political Theology of Jan Hus", (haz.) František Šmahel ve Ota Pavlíček, *A Companion to Jan Hus*, Leiden: Brill, 2014, s. 230.

79 Le Goff, *Les intellectuels au Moyen Âge*, s. 165-166.

80 Le Goff, *Les intellectuels au Moyen Âge*, s. 149, 155-156.

Ücretsiz PDF Kitap Arşivi - https://rantey.org

Konsiller sırasında sesleri en çok duyulan rahipler siyasete dair de tespitler yapıyorlardı. Bu rahipler, papalığın konsiller vasıtasıyla din adamları tarafından denetlenmesini talep ederken, aynı zamanda onun siyasal iktidarın alanına müdahale etmesinin de önüne geçiyorlardı. Konsilcilerin en ünlülerinden Jean Gerson, *De potestate ecclesiastica* (Şubat 1417, *Kilise İktidarı Üzerine*) metninde konsilin Kilise'deki en büyük güç olduğunu söylemişti. O, İsa'nın havarilerine aktardığı otoriteyi devralan Kilise ile doğal ya da insani kurallara göre yönetilen politik toplum arasında bir ayrım yapıyordu. Aristoteles'in altılı rejim sınıflamasını Kilise'ye de uygulamıştı: Kilise içinde papa monarşik yönetimi, kardinaller meclisi aristokratik yönetimi, konsilse *politeia/res publica* yönetimini anımsatıyordu; dünyevi yönetimler gibi Kilise yönetimleri de kötüleşebilirdi,[81] bu da papanın bir tiran haline gelmesinin olanaklı olduğu anlamına geliyordu.

Bir diğer konsilci düşünür, Güneybatı Almanya'dan bir burjuva ailesine mensup rahip Cusalı Nicholas'ın düşünceleriyse yalnızca Kilise-siyasal iktidar ilişkilerini ele alış tarzı açısından değil, insan özgürlüğünün önemine yaptığı vurgu açısından da önemliydi. Onun insanı, Tanrı tarafından özgür yaratılmış bir varlıktı; Tanrı suretinde yaratılmış olması onu kendi eylemlerinin yaratıcısı yapıyordu.[82] *De concordantia catholica* (1433-1434, *Katolik/Evrensel Ahenk*) kitabında Katolik Kilisesi'ni bir ruh (Kutsal Ruhban) ve bir bedenden (Kutsal İmparatorluk) müteşekkil karmaşık bir bütün olarak ele almış, her tür Kilise yönetiminin İsa tarafından ve insan rızası aracılığıyla kurulduğunu söylemişti. İnsanların doğaları gereği özgür olduklarını söylüyor, bir otoriteyi meşru kılanın, insanların bu otoriteye kendilerini özgürce tabi kılmaları olduğunu ekliyordu.[83] Bu görüşleri, Ockhamlı William'ın *res publica*'nın temeline insan iradesini ve rızasını yerleştiren fikirlerini anımsatır.

XV. yüzyılın ilk yarısında yalnızca rahipler değil, hümanist yazarlar da Kilise sorunlarıyla ilgileniyorlardı. Hıristiyanlığın Platoncu ve hümanist bakış açısından katı bir yorumunu yapan Lorenzo Valla, *De libero arbitrio* (*Özgür İrade Üzerine*) adlı kısa diyaloğunda insan iradesini Tanrı'nın öngörüsüne tabi kılan Boethius'u eleştirmiş, Tanrı'nın iradesinin insan iradesi vasıtasıyla kendini ortaya koyduğunu savunmuştu.[84] Konsil tartışmalarının sürdüğü bir dönemde, halihazırda Dante gibi yazarların bir süredir tartışmaya açtıkları "Constantinus Bağışı"nın uydurma olduğunu metin kritiği ve dilbilim yön-

81 Jean Gerson, "Concerning Ecclesiastical Power: Selections" [1417] , (haz.) Jill Kraye, *Cambridge Translations of Renaissance Philosophical Texts: Volume 2: Political Philosophy*, Cambridge: Cambridge University Press, 1997, s. 10-11.

82 Max Horkheimer, "Materyalizm ve Ahlak" [1933], *Geleneksel ve Eleştirel Kuram*, çev. Mustafa Tüzel, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2005, s. 82.

83 Canning, *A History of Medieval Political Thought, 300-1450*, s. 183.

84 Gillespie, *The Theological Origins of Modernity*, s. 80.

Ücretsiz PDF Kitap Arşivi https://rantey.org

temlerine başvurarak kanıtlamış (1440), bu teziyle Kilise'nin üstünlüğünün temel dayanaklarından birini çürütmüştü.[85] Valla, gecikmiş bir Ghibellino'ydu; Viyana'daki Kutsal Roma Germen imparatoruyla İtalyan kentleri arasında bir bağlantı kurmaya çabalıyordu; Avignon ve Roma papalıkları arasında bir ayrışma olduğu bu dönemde, imparatorluğun himayesi altındaki Roma Papalığı'nda sekreter olarak atanmıştı.[86]

XV. yüzyılın ikinci yarısında İtalya'da hümanist düşünce en parlak ve en verimli dönemine girmişti. Bizans kökenli Venedikli düşünür Georgios Trapezountas (Trabzonlu Georgios) Platon'un *Yasalar*'ının Latince çevirisini Venedikli bir senatöre ithaf etmiş, çevirinin önsözünde Venedik'teki özgürlük anlayışının temellerinin Platon'un eserinde bulunduğunu iddia etmişti: Platon nasıl salt monarşi, aristokrasi ya da halk yönetimiyle yetinmemişse Venedikliler de bu üç biçimden çeşitli unsurları kendi kentlerinde uygulamışlardı.[87]Bu dönem İtalyan nasihatname literatürü açısından da parlak bir dönemdi; monarşiyle yönetilen kentlerde hükümdara yönelik nasihat kitapları kaleme alınıyordu. Giovanni Pontano ve Bartolomeo Sacchi gibi hümanist düşünürler, erdem/ahlak üzerine kurulu Latince tavsiye kitaplarını 1460'ların sonunda kaleme almışlardı. Pontano, genç Calabria dükünün hocasıyken yazdığı *De Principe* (1468, *Prens Üzerine*) kitabında,[88] Sacchi'yse Mantua'nın güçlü asilzadelerinden biri olan öğrencisi Federico Gonzaga'ya atfettiği *De Principe*'de (1471, *Prens Üzerine*)[89] Platon ve Aristoteles'in erdemler teorisini temel alarak geleceğin hükümdarına öğütler vermiş, ikisi de Stoacı düşünceden çokça etkilenmişti.

Floransa yönetimi 1494'te fiilen Girolamo Savonarola'nın eline geçmişti. Bu Dominiken rahip, Aristotelesçi-İbn Rüşdcü skolastik gelenekte eğitim almıştı ve hümanizme karşıydı.[90] Pek çok rahip gibi o da Kilise'nin reforme edilmesi ve özüne dönmesi gerektiğini savunuyordu. Çok sayıda Floransa yurttaşı Savonarola'ya destek veriyordu. Savonarola, vaazlarında faiz uygulamalarını, Yahudileri ve eşcinselleri hedef alıyordu. Eleştirdiği pek çok kişinin yakılarak

85 Lorenzo Valla, "Konstantin Bağışı Sahtekârlığı" [1440], (haz.) Alev Alatlı, *Batı'ya Yön Veren Metinler II: Rönesans / Protestan Reformu / Erken Modern Dönem / Bilim Çağı (1350-1650)*, İstanbul: İlke Eğitim ve Sağlık Vakfı Kapadokya Meslek Yüksekokulu, 2010, s. 505-507.

86 Gillespie, *The Theological Origins of Modernity*, s. 79.

87 Georgios Trapezountas, "Preface to His Translation of Plato's Laws", (haz.) Jill Kraye, *Cambridge Translations of Renaissance Philosophical Texts: Volume 2: Political Philosophy*, Cambridge: Cambridge University Press, [1452] 1997, s. 129-134.

88 Giovanni Pontano, "On the Prince", (haz.) Jill Kraye, *Cambridge Translations of Renaissance Philosophical Texts: Volume 2: Political Philosophy*, Cambridge: Cambridge University Press, [1468] 1997, s. 69-87.

89 Bartolomeo Sacchi, "On the Prince: Selections", (haz.) Jill Kraye, *Cambridge Translations of Renaissance Philosophical Texts: Volume 2: Political Philosophy*, Cambridge: Cambridge University Press, [1471] 1997, s. 89-108.

90 Gillespie, *The Theological Origins of Modernity*, s. 88.

Ücretsiz PDF Kitap Arşivi - https://rantey.org

idam edilmesi de sözlerinin etkisini artırmıştı. Floransa Signoria'sının isteği üzerine 1498 yılı başlarında *Trattato circa el reggimento e governo della citta di Firenze* (*Floransa Kentinin İdaresi ve Yönetimi Üzerine İnceleme*) başlığını taşıyan İtalyanca bir siyaset teorisi metninde Medici ailesinin (özellikle Lorenzo de' Medici'nin) yönetimini tiranlık olarak nitelemişti. Tiranlık, Floransa halkının doğasına ve geleneklerine aykırıydı. Kentin özgürlüğünün koruyucusu ve halkın temsilcisi olan Büyük Kurul "Tanrı tarafından gönderilmiş"ti ve kentin doğasına uygun olan, cumhuriyet anayasasıydı.[91] *Res publica* teriminin bu dönemdeki anlam dönüşümü çarpıcıdır: Roma döneminden beri "devlet"i karşılamak için kullanılan bu sözcük, bu dönemlerde kralsız bir yönetim anlamını almaya başlamıştı. Yine de, bu yeni anlamın yerleşiklik kazanması için XIX. yüzyılı beklemek gerekecekti. Savonarola, monarşinin teorik olarak en iyi yönetim biçimi olduğunu düşünse de Floransalıların doğal yönetim biçiminin cumhuriyetçi yönetim olduğunu söylemekten de geri durmuyordu.[92] En sonunda Borgia papalarının müdahalesiyle Savonarola'nın yönetimi son bulmuştu; bu ünlü rahip de 1498'de kentin ana meydanında yakılmıştı.

Fransa ve İngiltere arasında süregiden Yüz Yıl Savaşı 1453'te sona ermişti. Bundan sonra İngiltere'de Lancaster ve York hanedanları arasında (sonraları "Güller Savaşı" olarak adlandırılacak olan) savaş başlayacaktı. Lancaster'ların destekçilerinden aristokrat Sir John Fortescue, savaş sürerken yazdığı *De Laudibus Legum Angliae* (1460'lı yıllar, *İngiltere Yasalarının Övgüsü Üzerine*) kitabında, İngiltere'de yürürlükte olan yasaları idealize ediyor ve ülkenin kuruluşundan beri hep aynı yasalarla yöneltildiğini iddia ediyordu.[93] Fortescue, Aquinumlu Thomas'ın olduğunu sandığı, aslında Ptolomeo da Lucca'nın ve anonim bir yazarın eseri olan kitaptan çokça etkilenmişti.

Burada son olarak coğrafi keşiflerin getirdiği yeni açılımlara değinelim. Portekiz kralı Joao'nun teşvikiyle Portekizli denizciler XV. yüzyılda Afrika'nın Batı kıyılarında bir dizi keşif yapmışlar, bu arada Atlantik Okyanusu'nun ortasında yer alan Açores adalarına da ulaşmışlardı. Portekizliler böylece hiç bilmedikleri topluluklarla karşılaşıyor, XVI. ve XVII. yüzyılların sömürgeci yayılması sırasında karşımıza daha da belirgin şekilde çıkacak olan sömürgeci bakışın ilk örneklerini de eserlerinde veriyorlardı. Portekizli tarihçi Gomes Eanes de Zurara, *Chronica do Descobrimento e Conquista da Guiné*'de (tam. 1453, *Gine'nin Keşfi ve Fethedilmesi Kroniği*) Prens Henrique'yi Gine'nin keşfine götüren beş

91 Girolamo Savonarola, "Treatise on the Rule and Government of the City of Florence", *Selected Writings of Girolamo Savonarola Religion and Politics, 1490-1498*, çev. Anne Borelli ve Maria Pastore Passaro, New Haven: Yale University Press, [1498 c.] 2006, III.2.

92 Nicolai Rubinstein, "Italian Political Thought, 1450-1530", (haz.) J. H. Burns, *The Cambridge History of Political Thought, 1450-1700*, Cambridge: Cambridge University Press, 2006, s. 40-41.

93 Howell A. Lloyd, "Constitutionalism", (haz.) J. H. Burns, *The Cambridge History of Political Thought, 1450-1700*, Cambridge: Cambridge University Press, 2006, s. 280.

Ücretsiz PDF kitap Arşivi - https://ramey.org

nedeni sayıyordu: İlk neden Tanrı aşkına "kâfirlere" (Müslümanlara) karşı savaşma isteği, ikincisi uzak diyarlarda olma ihtimali bulunan Hıristiyanlara mal götürmek ve bunlarla ticaret yapmak, üçüncüsü Afrika Müslümanlarının gücünü kırmak, dördüncüsü Afrika'da Hıristiyan hükümdarların var olup olmadığını bilmek, son nedense Hıristiyanlığı yaymaktı.[94]

• • •

XIV. ve XV. yüzyıllarda Avrupa'da artan yoksulluk ve sefalet, eşitlikçi hareketlerin gelişmesine zemin hazırladı; Kilise mensubu olan, dolayısıyla okuma yazma bilen alt düzey rahiplerin bu hareketlere destek vermesi, onların ideolojisinin yazılı hale gelmesini ve kısıtlı da olsa sonraki nesillere aktarılmasını sağladı. Hem Selanik'te hem Roma'da halkçı yönetimler veba salgınıyla sona erdi. Aynı dönemde, kurulu düzenin bekasını savunan düşünürler eser vermeye devam ettiler; egemen sınıflar arasındaki çatışma ise özellikle dünyevi iktidar-dinsel otorite ilişkilerinin gözden geçirilmesiyle sonuçlandı: Kilise'nin üst düzey yöneticileri, bu dönemde, kralların yanı sıra eski destekçileri olan Kuzey İtalya burjuvazisi ile de karşı karşıya geldi; Konsilcilik hareketiyse Kilise içi bir mücadele olarak şekillendi. Bu gelişmelerle birlikte İtalyan burjuvazisinin giderek feodal bağlardan kurtulduğunu ve bireysel etkinliği merkeze koyan düşünsel akımların serpildiğini görüyoruz. Ockhamlı William ve Cusalı Nicholas'ta örneklerini gördüğümüz, *res publica*'nın temeline insanların irade ve rızasını yerleştiren gelenek, sonraki dönemlerde de etkisini gösterecekti.

2. Moğol İstilası Ertesinde İslam Siyasal Düşüncesi: Öze Dönüş

İslam dünyası XIII. yüzyılın başına gelindiğinde geniş bir coğrafi alana tekabül ediyordu. Ancak bütünleşik bir İslam dünyasından bahsetmek mümkün değildir: Bu geniş alan, birbirinden gitgide daha da farklılaşan alt alanlara bölünmüş durumdaydı. Hindistan'da Delhi Sultanlığı; Horasan, İran ve Doğu Mezopotamya'da İlhanlı Devleti, Mısır ve Batı Mezopotamya'da Memluk Devleti, Kuzeybatı Afrika'daysa bir dizi yerel hanedan etkindi. Memluk Devleti, Abbasi halifesini himayesine alarak diğerlerine kıyasla daha büyük bir meşruiyet kazanmıştı. İlhanlı Devleti ise Müslüman ve Moğol egemen sınıfların oluşturduğu hegemonik blok üzerine kurulmuştu. Bu dönemin temel özelliklerinden biri göçebe kökenli hanedanların sayısının artmasıydı: İlhanlı topraklarında kurulan çok sayıda beylik ve ayrıca Timurlu hanedanı da göçebe üretim tarzında yaşayan toplumların egemen sınıflarınca kurulmuştu. Kuzey

94 Gomes Eanes de Zurara, "Gine'nin Keşfi ve Fethedilmesi Kroniği", (haz.) Alev Alatlı, *Batı'ya Yön Veren Metinler II: Rönesans / Protestan Reformu / Erken Modern Dönem / Bilim Çağı (1350-1650)*, İstanbul: İlke Eğitim ve Sağlık Vakfı Kapadokya Meslek Yüksekokulu, 2010, s. 509.

Ücretsiz PDF Kitap Arşivi - https://pdfarsiv.org

Afrika'da da göçebe ve yerleşik güçler arasında çatışmalar yaşanıyordu. Yine bu dönem boyunca çok sayıda sultanlık ortaya çıkmış ve bu irili ufaklı devletlerde ideolojik gereksinimleri sağlayacak âlimlere ihtiyaç duyulmuştu: XIV. ve XV. yüzyıllar boyunca ulema, tek bir siyasal merkeze bağlanmadan varlığını sürdürecek, bir saraydan ya da medreseden diğerine davet edilip farklı iktidar odakları arasında dolaşabilecek, görece bir özerklik alanı elde edecekti.[95]

a. Memluklu ve İlhanlı Sultanlıkları: İbn Teymiyye ve Allame el-Hillî Dönemi

İlhanlı hükümdarı Gazan Han'ın 1295'te İslam'a geçmesiyle birlikte hem İlhanlı topraklarında hem de rakiplerinin topraklarında yasal düzenlemelere dair bir tartışma başlamıştı. Cengiz Han'ın 1206'da ilan ettiği yasa, sonraki on yıllar boyunca Moğol hükümdarlarının kabul ettikleri düzenlemelerle genişlemişti. İlhanlıların Müslüman olmalarıyla, İslami kökenli olmayan bu yasa külliyatının (ve genel olarak pozitif yasaların) İslam şeriatıyla ilişkileri gündeme gelecekti. Yasa ve şeriat her zaman birbiriyle karşı karşıya gelen kavramlar olmasalar da[96] bu hukuki ikilik pek çok tartışmaya zemin hazırlayacaktı.

İlhanlı yayılmasını durdurup Mısır ve Suriye-Filistin topraklarında egemen olan Memluk Sultanlığı'nda askerî bir oligarşinin belkemiğini oluşturduğu yönetici sınıf, geniş topraklar üzerindeki denetimini ikta sistemiyle kurmuştu. Sultanlık, Doğu Akdeniz havzasının son derece zengin kentlerini de devralmıştı; başkent Kahire'de ve Şam'da canlı bir entelektüel yaşam vardı. Böylece haraççı-iktacı üretim tarzı bir defa daha üretilirken egemen sınıf blokunun parçası olan kentli entelektüeller (özellikle de fakihler) egemen ideolojiye katkı sağlıyorlardı. Burada, Memluk döneminin önde gelen iki âliminden bahsedeceğiz: Bedreddin İbn Cemâa ve Takıyüddin İbn Teymiyye. Şâfiî fakih İbn Cemâa, Memluk sultanı El-Eşref Halil (h. 1290-1293) için *Tahrîrü'l-Ahkâm fî tedbîri ehli'l-İslâm* (*Ehl-i İslam'ın Yönetimi İçin Hükümler*) başlıklı bir kitap kaleme almıştı. Onun kitabını Cüveynî ve Mâverdî'nin siyasetnameleriyle kıyaslayabiliriz; İbn Cemâa'nın da tefviz ve tenfiz vezirliği gibi konularda öncüllerinin söylediklerini tekrarlaması, bu fikirlerin yaygınlığının bir göstergesidir. O, aynı zamanda, Turtûşî gibi nasihatname yazarlarında görülen bir fikri tekrar ederek "Sultanın kırk yıllık zulmü raiyyenin bir anlık sultansız kalmasına yeğdir" diye yazıyordu.[97] "Bazı hakimler"e atıfla "Adalet Dairesi"ne

95 Abdurrahman Atçıl, *Scholars and Sultans in the Early Modern Ottoman Empire*, Cambridge: Cambridge University Press, 2017, s. 212.

96 Denise Aigle, *The Mongol Empire between Myth and Reality: Studies in Anthropological History*, Leiden: Brill, 2014, s. 134 vd.

97 Bedreddin İbn Cemâa, *Adl'e Boyun Eğmek: Ehl-i İslam'ın Yönetimi İçin Hükümler*, çev. Özgür Kavak, İstanbul: Klasik Yayınları, 2010, s. [illegible]

Ücretsiz PDF Kitap Arşivi - https://rantey.org

yer veriyordu: "Âlem, çitini devletin oluşturduğu bir bahçedir. Devlet, ordunun kendisini desteklediği bir sultandır. Ordu ise paranın bir araya getirdiği askerdir. Para ise raiyyenin toplayıp biriktirdiği rızıktır. Raiyye ise adaletin inşa ettiği kullardan oluşur".[98] Böylece haraççı ideolojinin temel unsurlarını yeniden üreterek fıkıh temelli bir teori ortaya koymuş oluyordu: Reaya sultana, sultansa Allah'a itaat etmeliydi, Allah'ın emirlerine karşı çıkan sultanların azledilmesi gerekiyordu.[99]

Memluk topraklarında yaşayan fıkıh uzmanlarının en ünlüsü, Hanbeli fakih İbn Teymiyye'dir. İbn Teymiyye Kur'an ve hadislere, dolayısıyla "selef-i salihin"in dönemindeki İslam uygulamalarına geri dönülmesini istiyor, Peygamber sonrası dönemde geliştirilmiş tüm İslam yorumlarını eleştiriye açıyor, böylece fıkıh, kelam, tasavvuf ve felsefe gibi çok çeşitli alanlarda verilmiş eserleri sorguluyordu. Kur'an ve hadisleri temel kaynak olarak almak gerektiğini düşünen Ehl-i Hadis geleneğinin (ve elbette bu geleneğin önemli temsilcisi Ahmed İbn Hanbel'in) mirasçısıydı. Bu geleneği kelam, tasavvuf ve fıkıh gibi geleneklerde yapılan tartışmalara yanıt verecek bir düzeye taşımış, sistematik hale getirmiş ve böylece sonraları "Selefiyye" olarak adlandırılacak olan akımın başlıca kurucusu olmuştu.[100] İbn Teymiyye, Memluk-İlhanlı savaşlarının yoğunlaştığı dönemlerde, 1300'lerin başında Cengiz Yasası'nın uygulanmasına karşı fetva vererek ün kazanmıştı. Cengiz'in aklının ve zihninin ürünü olan yasanın, ilahi kökenli şeriatın yerini almasını eleştiriyordu.[101] İbn Teymiyye, hayatının çeşitli dönemlerinde ulema ve mutasavvıfların önemli bir kısmı ile karşı karşıya gelmişti. Sufilerle yakın ilişkiler kurmuş olan II. Baybars döneminde (1309-1310) hapse atılmış, Nâsır İbn Kalavun'un yeniden sultan olmasıyla serbest kalmıştı. Bu sultanla iyi ilişkiler içinde bulunmuş, 1310'lu yıllarda onun için *es-Siyasetü'ş-Şer'iyye* kitabını yazmıştı. Bu kitap ve *el-Hisbe fi'l-İslam*, İbn Teymiyye'nin toplum ve siyaset üzerine temel görüşlerini içerir.[102]

El-Hisbe'de, pek çok İslam filozofunun Platon ve Aristoteles'e atıfla tekrarladığı insanın zorunlu olarak toplum içinde yaşadığı yönündeki tespiti, felsefi referanslara ihtiyaç duymadan tekrarlıyordu. İnsanların topluluk içinde yaşarken bazı işleri yapmaları, bazılarını yapmamaları gerekliydi, bu nedenle bu iyilikleri emredene ve kötülükleri yasaklayana itaat etmeleri zorunluydu.[103]

98 İbn Cemâa, *Adl'e Boyun Eğmek*, §24.

99 İbn Cemâa, *Adl'e Boyun Eğmek*, §26.

100 M. Sait Özervarlı, "Selefiyye", *TDV İslam Ansiklopedisi*, cilt 36, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2009, s. 400.

101 Aigle, *The Mongol Empire between Myth and Reality*, s. 283 vd.

102 Bu bölümde daha önce yayımlanan şu makaleden bazı kısımları kullanıyorum: Ateş Uslu "İbn Teymiyye'nin Siyasal Düşüncesi: Öze Dönüş ve Şeriata Dayalı Yönetim", *Mevsimlik*, 3, 2016, 23-31.

103 İbn Teymiyye, *Bir İslâm Kurumu Olarak Hisbe: İyiliği Emretmek Kötülükten Alıkoymak*, çev. Vecdi Akyüz, İstanbul: İnsan Yayınları, 1989, s. 24.

Ücretsiz PDF Kitap Arşivi - https://rantey.org

Yazar, benzer görüşleri *es-Siyasetü'ş-Şer'iyye*'nin sonlarında da tekrarlamış, hatta yöneticiyi "Allah'ın yeryüzündeki gölgesi" olarak niteleyip siyasal iktidarı güçlendirme çabalarına katkıda bulunmuştu. Allah'ın kitaplarını indirmesinin ve peygamberlerini göndermesinin temel nedeni, Kur'an'da da yer alan "iyiliği emretme ve kötülükten alıkoyma" ilkesiydi. Allah, ümmeti de peygamber gibi nitelemişti ve insanların birbirlerine iyiliği emredip yine birbirlerini kötülükten alıkoyacaklarını söylemişti. Ümmet, icma ile iyi ve kötüyü bulabilirdi, zira bir ümmetin tüm üyelerinin kötülüğü emretmesi ya da hepsinin iyilikten alıkoyması mümkün olamazdı.[104] İnananlar tek tek ele alındıklarında "iyi" ve "kötü" konusunda hata yapabilseler de ümmetin tüm üyelerinin hatalı görüşlerde uzlaşması mümkün değildi, bu nedenle ümmet Peygamber'in hatalardan uzak olma (masumiyet) özelliğini de devralmıştı.

İbn Teymiyye, *es-Siyasetü'ş-Şer'iyye*'nin giriş kısmında "umera ayeti" olarak bilinen ayete atıf yapmış,[105] Müslümanların işlerini üstlenenlere adil bir yönetim uygulamaları şartıyla itaat edilmesi gerektiğini belirtmiştir; Allah'a isyan etmeyi emrettikleri takdirde ise itaat yükümlülüğü ortadan kalkmaktadır.[106] İbn Teymiyye, hilafet yerine genel olarak yöneticilik (*velayet*) konusunu tartışmıştır: Moğol istilasını takiben fiilî olarak ortadan kalkan ve XIII. yüzyılın ikinci yarısından itibaren Memluk sultanlarının kontrolü altında bulunan hilafet yerine genel olarak yönetim konusuyla ilgilenmiş,[107] o dönemde eski gücüne kavuşma imkânı bulunmayan halifeliği yeniden kurmaya çabalamak yerine var olan siyasal güç odaklarını şeriata uygun bir yönetim uygulamaya davet etmeyi tercih etmiş, bu anlamda pragmatik bir seçim yapmıştır. Kitabın "Adalet" üzerine değerlendirmeleri içeren ikinci bölümünün başlarında, "Kamu hadlerininin itibarlılar (soylular)-halk, güçlü-zayıf ayrımı söz konusu olmaksızın tüm suçlulara uygulanması gerekir" ifadesi yer alır.[108] Bu sözlerden, İbn Teymiyye'nin İbn Miskeveyh, İbn Sînâ ve Tûsî gibi filozofların aksine adalet için Platoncu bir tanım yapmadığını, dar anlamda bir hukuki tanımı tercih ettiğini anlıyoruz. O, adaletsiz bir yönetimi, yöneticilerin olmadığı bir duruma tercih ediyor, böylece düzenleyici bir siyasal iktidarın varlığının acil bir ihtiyaç olduğunu söylemiş oluyordu.

İbn Teymiyye'nin anlayışında cihat, tüm Müslümanların yürütmesi gereken bir savaştı. Gerek dışarıdaki düşmanlara (Moğollara ve Haçlılara), gerekse içerideki düşmanlara karşı cihat yapılmalıydı. Hıristiyanlara ve Musevilere,

104 İbn Teymiyye, *Bir İslâm Kurumu Olarak Hisbe*, s. 99, 102-105.

105 Nisa/4: 58-59.

106 İbn Teymiyye, *Siyaset: es-Siyasetu'ş-şer'iyye*, çev. Vecdi Akyüz, İstanbul: Dergâh Yayınları, 1999, s. 29-30.

107 Hızır Murat Köse, "İslam Siyaset Düşüncesini Yeniden Okumak: Eleştirel Bir Giriş", *Dîvân: Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi*, 14(27), 2009, s. 10.

108 İbn Teymiyye, *Siyaset: es-Siyasetu'ş-şer'iyye*, s. 75.

Ücretsiz PDF Kitap Arşivi - https://rantey.org

felsefecilere ve mutasavvıflara, ayrıca Şiilere ve sapkın olarak değerlendirdiği pek çok mezhebe karşı savaşılması gerekliydi;[109] bunlar cihat yoluyla İslam alanından uzaklaştırılmalıydı.

İbn Teymiyye 1320'lerin başından itibaren Memluk sultanı Nâsır'la karşı karşıya gelecekti. Bu süreçte dinden sapma (bidat) olarak nitelediği gelenekler üzerine çeşitli fetvalar verecek, tüm kabir ziyaretlerini bidat kapsamına almasının üstüne 1326'dan ölümüne kadar hapisle cezalandırılacaktı. Ölümünden sonra, İbn Kayyim el-Cevziyye gibi öğrencileri başta olmak üzere Hanbeli fakihler üzerinde etkili olacaktı.

Memluk Sultanlığı Suriye, Filistin ve Mısır'da egemenken, İlhanlılar Anadolu'dan İran'a uzanan geniş topraklar üzerinde hüküm sürüyorlardı. Bu topraklarda da canlı bir entelektüel yaşam varlığını koruyordu. Reşidüddin Hamedani gibi tarihçiler İslam ve eski Moğol düşüncelerini harmanlamışlardı. XIV. yüzyılın ilk yarısında eser veren Eş'arî kelamcı ve Şâfiî fakih Adudüddin Îcî ahlak konusunda yazdığı kısa bir eser olan *Ahlâk-ı Adudiyye*'de Nasîrüddin Tûsî'nin *Ahlâk-ı Nâsırî*'sini anımsatan bir sistematiği takip ediyor, sırasıyla bireysel ahlaktan, ev yönetiminden ve kent yönetiminden bahsediyordu.[110] Şiilik de Olcaytu Han'ın 1309-1310'da Şiiliği benimsemesiyle bir tür altın çağa girmişti.

İlhanlı dönemi Şii düşüncesinin en önemli temsilcisi (Allame) İbnü'l-Mutahhar el-Hillî, İbn Teymiyye'yle aynı dönemlerde yaşamış, ona kimi eserlerinde yanıtlar vermişti. İbn Teymiyye'nin ayetlerin salt lafzi yorumunu yapmasına karşı çıkmış, ilimde yüksek payeye erişenlerin Kur'an'daki müteşabih ayetleri tevil edebileceklerinin söylendiği ayetten delil getirerek, ayetlerin masum imamlarca tevil edilebileceğini iddia etmişti. Kimi görüşlerinde Mutezile'ye yakındı, bu nedenle el-Mutezilî diye de anıldığı oluyordu. Olcaytu'ya takdim ettiği *Minhâcü'l-kerâme fî ma'rifeti'l-imâme*'de (1309-1316 arası) ve *Minhâcü's-Salâh fî Muhtasari'l-Misbah*'ın on birinci bölümünde ("el-Bâbü'l-ḥâdî 'aşer")[111] İmamiye Şiası'nın temel fikirlerini sıralıyordu. *Muḫtelefü'ş-Şî'a fî aḥkâmi'ş-şerî'a*'da söyledikleriyse daha ilgi çekicidir. Bu döneme kadar Muhakkık el-Hillî dahil olmak üzere Şiiler, masum imam dışındaki yöneticileri zalim kabul edip yalnızca imamların "veli" olabileceklerini söylemişlerdi. Muhakkık el-Hillî'yse imamın yokluğunda üst düzey âlimlerin veli olmasalar da velayetin bazı görevlerini üstlenebileceklerini söylüyor, böylece,

109 Tamim Ansary, *Destiny Disrupted: A History of the World Through Islamic Eyes*, New York: PublicAffairs, 2009, s. 162, 165.

110 Adudüddin el-İci, *Ahlâku Adudüddin*, çev. İlyas Çelebi, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2015.

111 Mutahhar el-Hilli, "el-Bâbü'l-ḥâdî 'aşer", çev. Adem Arıkan, (haz.) Recep Alpyağıl, *Din Felsefesi Açısından Mutezile Gelen-Ek-i: Klasik ve Çağdaş Metinler Seçkisi II*, İstanbul: İz Yayıncılık, 2014, s. 631-638.

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

XIII. yüzyılda kademeli olarak önem kazanan, Şii müçtehitlerin halkın geneli tarafından taklit edilmesi gereken kişiler (*merce-i taklid*) olduklarına dair görüşleri siyasete uyarlamış oluyordu. Muhakkık el-Hillî'ye göre bu âlimler ya imam tarafından seçilmiş olan ya da fıkıh ilmi ve adalet gibi imamın sahip olması gereken sıfatları taşıyan kişilerdi. Bu türden âlimlerin velayet görevini üstlendikleri durumlarda Şiiler, Cuma ve bayram namazını kılabilirlerdi.[112]

İlhanlı iktidarının zayıflamasıyla birlikte XIV. yüzyılın başında Batı Anadolu'da, 1340'lardan itibarense tüm eski İlhanlı topraklarında çok sayıda emirlik kurulmuştu, bu arada kimi kentlerin sakinleri herhangi bir emirliğe tabi olmadan birkaç on yıl boyunca yaşayabilmişlerdi, örneğin Anadolu Selçuklularının Ankara üzerindeki denetimlerini yitirdikleri 1330'dan 1361'deki Osmanlı işgaline kadar bu kentte yönetim Ahilerce yürütülmüştü.[113] Dönemin Anadolu toplumsal formasyonunda tarımsal-haraççı üretim tarzının yanı sıra göçebe üretim tarzı da önemli bir yere sahipti. Göçebe toplulukların soylularıyla beyliklerin hanedanları arasında ittifak kuruluyordu ve bu ittifaklarda "Gaza" kavramı ideolojik bir katalizör görevi görüyordu. Bir ya da birkaç beyliğin Müslüman olmayan devletlere savaş açmasıyla Müslüman devletlerin yayılmasını anlatan "gaza"ya atfedilen önem o kadar büyüktü ki, XIV. yüzyılın başlarından XV. yüzyılın ortalarına kadar beyliklerin resmî ideolojisinin temel bileşenlerinden birinin gaza olduğunu söylemek mümkündür. Gaza, Osmanlılar gibi Hıristiyan devletlerle (özellikle Bizans İmparatorluğu ile) doğrudan temas içinde olan beylikler ve devletler söz konusu olduğunda özellikle büyük bir önem kazanıyordu. Bu kavram, İslam düşüncesindeki cihat ile Türk-Moğol yayılma fikrinin birleşmesini sağlamıştı; bu kavram sayesinde hem yayılmacı askerî güce verilen öneme işaret ediliyor hem de bu yayılma süreci İslami bir çerçeveye yerleştirilip meşrulaştırılıyordu. Gazada başarılı olan beyliklerin prestiji artıyordu; Osmanlı Devleti'nin diğer beylikler arasındaki prestiji de özellikle I. Murat döneminden itibaren büyük oranda artmıştı.

XIV. yüzyıl Anadolu hanedanları, gaza ideolojisi yoluyla göçebe soylularla ittifak yapsalar da aynı zamanda haraççı hanedanlara öykünerek tarıma dayalı ve merkezî bir devlet kurmaya da çabalıyorlardı. Yine XIV. yüzyılda Anadolu'da "halife" sözcüğünün muzaffer hükümdarları belirtmek için kullanıldığını da görüyoruz. Örneğin, Osmanlıların Edirne'yi almasından sonra Karamanoğulları'nın gönderdiği kutlama mektubunda I. Murat halife olarak nitelenmişti. Hilafet zaten IX. yüzyıldan beri etkisini büyük ölçüde yitirmişti, Abbasilerin Memluk denetimi altına girmesiyle bu unvanın hiç

112 *Muhtalaf*'ten akt. Liyakat Takim, "From Partial to Complete: Juristic Authority in Twelver Shi'ism", *Journal of South Asian and Middle Eastern Studies*, 43(4), 2020, s. 17.

113 Mehmet Ali Hacıgökmen, "Ankara'da Ahi Hâkimiyeti (1330?-1361)", (haz.) Hasan Celal Güzel, *Türkler, VI*, Ankara: Yeni Türkiye Yayınları, 2002, s. 830-836.

Ücretsiz PDF Kitap Arşivi - https://kantey.org

itibarının kalmadığı da anlaşılıyor. Daha sonra halife unvanını I. (Yıldırım) Bayezid (h. 1389-1403) de kullanacaktı. Dahası, I. Bayezid, Abbasi halifesinden "sultanü'r-Rum" (Roma Sultanı) unvanını da talep etmişti.[114] Böylece, Osmanlı Hanedanı merkeziyetçi bir devlet kurma çabasını dinî ve emperyal referanslarla meşrulaştırıyordu. Feodalleşme süreci, hem iktidar odaklarının hem de onlarla ilişkili entelektüellerin sayısının artmasını beraberinde getirmişti; bu dönemin yazarları, bu merkezîleşme arayışına yanıt veren eserler çevirmişlerdi. Anadolu beylikleri için XIV. yüzyıl boyunca eski nasihatnamelerin çevirileri yapılmıştı. Örneğin, *Kelile ve Dimne* XIV. yüzyılın ikinci çeyreğinde Aydınoğlu Umur Bey'in (h. 1334-1348) emriyle Anadolu Türkçesine çevrilmiş, I. Murat (h. 1362-1389) muhtemelen bu tercümeyi beğenmemiş ve onun manzum hale getirilmesini istemişti.[115] Aynı yüzyılın muhtemelen ikinci yarısında Keykâvus'un *Ḳābûsnâme*'sinin de Türkçe çevirisi yapılmıştı. Eser o kadar ilgi çekiciydi ki, bu ilk çeviriyi XIV. ve XV. yüzyıllarda en az beş ayrı çeviri takip edecekti. Bunların en ünlüsü Germiyanoğulları beyi Süleyman Şah için Şeyhoğlu Sadrüddin'in yaptığı çeviriydi.[116]

Anadolu ve İlhanlı topraklarından doğuya gittiğimizde Delhi Sultanlığı'yla karşılaşırız. Delhi'de 1290'da Halci Hanedanı iktidara gelmişti. Sultanlık bu dönemde Hindistan'ın neredeyse tamamına yayılmıştı. Kentler büyük bir ilerleme gösteriyor, zanaatkâr üretimi ve ticaret gelişiyordu; öyle ki, Delhi, yüzyılın ortalarına doğru dünyanın en kalabalık kentlerinden biri haline gelmişti. Bu geniş toprakların birlik içinde tutulması adına hanedan ile yerel üst sınıflar arasında bir hegemonik blok oluşturma ihtiyacı ortaya çıkmıştı. Sultanlığın kurulmasından önce var olan toprak sahipleriyle (*zamindar*'larla) hanedanın ilişkileri düzeltiliyordu.[117] Artık yalnızca hanedanla akrabalık bağı olanlar önemli görevlere atanmıyor, yerli üst sınıf ailelere mensup kişiler de görev alabiliyorlardı. Örneğin İslam'a geçmiş bir *brāhmaṇ* bu dönemlerde vezirlik görevine atanabiliyordu.[118] Bu gelişmeler hızla dönemin edebî eserlerine yansıyacaktı. Delhi Sultanlığı'nın en tanınmış şairlerinden Emir Hüsrev, Hindistan'ı vatanı olarak tanımlıyor, anne tarafından dedesinin İslam'a geçmiş bir Hindu olmasından gurur duyuyordu. Keskin bir toplumsal tabakalaşma anlayışı ol-

114 Hasan Çolak, "*Tekfur, fasiliyus* and *kayser*: Disdain, Negligence and Appropriation of Byzantine Imperial Titulature in the Ottoman World", (haz.) Marios Hadjianastasis, *Frontiers of the Ottoman Imagination Studies in Honour of Rhoads Murphey*, Leiden: Brill, 2014, s. 20.

115 Ahmet Yaşar Ocak, "Klasik Dönem Osmanlı Düşünce Hayatı", (haz.) Hasan Celal Güzel vd., *Türkler: 11*, Ankara: Yeni Türkiye Yayınları, 2002, s. 17.

116 Enfel Doğan, *Şeyhoğlu Sadrüddin'in Kabus-nâme Tercümesi: Metin-Sözlük-Dizin-Notlar-Tıpkıbasım*, İstanbul: Mavi Yayıncılık, 2011, s. 21-24.

117 Aniruddha Ray, *The Sultanate of Delhi (1206-1526): Polity, Economy, Society and Culture*, Oxon: Routledge, 2019.

118 Satish Chandra, *State, Society, and Culture in Indian History*, New Delhi: Oxford University Press, 2012, s. 19.

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

masına rağmen Hindular da dahil olmak üzere zanaatkârların emeğine saygı duyuyor ve yoksullarla duygudaşlık gösteriyordu.[119] Ancak Hindu üst sınıflarla ittifak politikası uzun sürmeyecek, 1310'ların ortasında sultan Alauddin Halci'nin ölümüyle bu politika terk edilecekti. Muhammed İbn Tuğluk döneminde (1325-1351) alt sınıf ve kastlardan kişilerin yönetim görevlerine gelmeye başlaması üst sınıflarda hoşnutsuzluk yaratacaktı.[120] Delhi Sultanlığı'nın büyük ölçekli toprak kayıpları da bu dönemde başlayacaktı.

Delhi Sultanlığı'nın en önemli siyasal teorisyeni olan Ziyâüddîn Berenî, Muhammed İbn Tuğluk döneminde üst düzey bürokratlık görevleri almıştı. Sonraki hükümdar Firuz Şah döneminde gözden düşmüş, yoksulluk içinde yaşadığı 1350'li yıllarda *Fetava-i Cihandari* kitabını yazmıştı. Hükümdara yönelik öğütlerini içeren bu kitapta Sasani-İslam nasihatname geleneğini tekrar ederek din ve devletin kardeş olduğunu yazıyordu. Buna, din işlerinin ve devletin başında olanların da kardeş olduklarını eklemesi dikkat çekicidir ve ulemanın egemen sınıf bloku içindeki güçlenen rolünün bir göstergesi olarak okunabilir: Yazara göre peygamberlerin hükümdarlara, hükümdarların da peygamberlere ihtiyacı vardı.[121] Hükümdar danışmanlarıyla istişare ederek karar almalıydı, danışmanlar da fikir belirtirken korku duymamalıydı.[122] Hükümdar, "İyiliği emretmek ve kötülükten alıkoymak" ilkesi gereğince şeriatın yasakladığı şeylerin uygulanmasını engellemeli, Müslümanların İslam'ın şartlarını yerine getirmelerini sağlamalıydı. Hükümdar gerçek bir Müslüman gibi davranırsa İslam zafer kazanacak, günahkârlık ortadan kalkacak, tüm Müslüman halkta peygamber sevgisi galip gelecekti.[123] İyi bir Müslüman yöneticinin güçlü bir Müslüman orduyu komutası altında bulundurması, görevlilerini ve casuslarını dindar, Allah korkusu olan insanlar arasından seçmesi gerekiyordu.

Berenî'ye göre İslam peygamberlerinin ve sultanlarının amacı bu dünyadan batılı silmek ve hakkı hâkim kılmaktı; bu nedenle İslam'ın mutlak surette kâfirlik karşısında zafer kazanması gerekiyordu. Hindular da kâfir kapsamında yer alıyordu. Cizye toplama kaygısıyla Hindulara paye verilmesi, İslam'ın zafer kazanmasının önünde bir engeldi. Hindular "ehl-i kitap" olmadıklarından zımmi kabul edilemezlerdi ve kılıçtan geçirilmeleri gerekliydi. Gerçek dinin zafer kazanması ancak Hindu tapınaklarının, törenlerinin ve putlarının

119 Chandra, *State, Society, and Culture in Indian History*, s. 20.

120 Chandra, *State, Society, and Culture in Indian History*, s. 19.

121 Ziyâüddîn Berenî, "The Fatawa-i Jahandari", çev. Afsar Begum, *The political theory of the Delhi sultanate (including a translation of Ziauddin Barani's Fatawa-i Jahandari, circa, 1358-9 A.D.)*, Allahabad: Kitab Mahal, 1961.

122 Berenî, "The Fatawa-i Jahandari", bl. III, s. 12.

123 Berenî, "The Fatawa-i Jahandari", bl. III, s. 12.

Ücretsiz PDF Kitap Arşivi - https://rantey.org

ortadan kaldırılmasıyla mümkün olacaktı.[124] Bu satırlarda Alauddin Halci'nin politikasının izlerini görmek mümkündür.[125] O, Berenî Hindulara düşmanca, yönetilen sınıflaraysa küçümseyici bir tavır takınmıştı. Yine ona göre, Allah kimin yükselip kimin alçalacağına, kimin zengin ya da yoksul olacağına karar veriyor; insanlar yaradılışları gereği eşit olsalar da yine yaradılışları gereği kimi meslekler ve kabiliyetler sahip oluyorlardı. Üstün işlerle uğraşanlar yaradılışları gereği erdem sahibiyken aşağı düzey işlerle uğraşanlar ise erdemden yoksundular ve yönetilmeye mahkûmdular. Kötü özelliklere sahip, günahkâr ve cahil insanlar bu dünyaya köle olarak gelmişlerdi. Âlimler "dükkâncılara" ve alt tabakadan olanlara ibadetle ilgili bilgiler vermekle yetinmeli, onlara okuma yazma öğretmemeliydiler; din ve devlet işlerindeki düzensizlik alt kesimlerden olanların üst düzey görevlere gelmesinden kaynaklanıyordu.[126]

Delhi Sultanlığı'ndan biraz daha kuzeye bakalım. XIV. yüzyılın ortalarında kurulan Şah Mir Hanedanı, Keşmir bölgesinde İslam'ı yaymaya başlamıştı. Seyyid Ali ("Emîr-i Kebîr") Hemedânî 1370'li ve 1380'li yıllarda Keşmir'in Müslümanlaşmasında büyük bir rol oynamıştı.[127] Hemedan'ın nüfuzlu ailelerinden birine mensup olan, gençliğinden itibaren iyi bir sufi eğitimi alan bu düşünür hem Gazzâlî'nin hem de İbnü'l-Arabî'nin bir izleyicisiydi. *Zahîretü'l-Mülûk* kitabında başka nasihatnamelerden farklı olarak yalnızca yöneticilerin özelliklerine yer vermiyor, kulların haklarına da uzunca değiniyordu, hatta kitabın ilk yarısı tamamen bu konuya ayrılmıştı. Dönemine ait tartışmaları da eserine taşıyor ve Berenî'den farklı olarak zımmilere uygulanan şartları "kâfir"lere doğru genişleterek Hinduların da zımmi kabul edilebileceklerini ima ediyor, zımmi statüsü için yirmi şart sayıyordu.[128] Yöneticiye dair konulara yoğunlaştığı ikinci bölüm, İbnü'l-Arabî'nin eserlerinin ve Gazzâlî'nin *İhya*'sının etkisini gösteren pek çok sayfayla doludur. Tıpkı Gazzâlî gibi Hemedânî de insanların farklı özelliklerinden ve düşük ahlaklarından dolayı Allah'ın hükümdarları görevlendirdiğini ve her sınıftan insanın İslam şeriatı uyarınca adil biçimde yönetilmesini sağladığını yazıyordu.[129] Bu kitabın etkisi Keşmir ve Hint altkıtasıyla sınırlı kalmayacak, sonraki dönem boyunca pek çok çeviri ve yorumu yapılacaktı.

124 Berenî, "The Fatawa-i Jahandari", bl. XI, s. 46.

125 Ray, *The Sultanate of Delhi (1206-1526)*.

126 Berenî, "The Fatawa-i Jahandari", bl. XI, s. 49.

127 Mohibbul Hasan, *Kashmir Under the Sultâns*, Calcutta: Iran Society, 1959, s. 57-58.

128 Seyyid Ali Hemedânî, *Hadisler Işığında Yönetim İlkeleri Yönetici Nitelikleri (Zahîratü'l-mülûk)*, çev. Muhammed b. Hüseyin, (haz.) Necdet Yılmaz, İstanbul: Dârulhadis Yayınevi, 2003, bl. V, s. 191-192.

129 Seyyid Ali Hemedânî, *Hadisler Işığında Yönetim İlkeleri*, bl. VI, s. 196.

b. İbn Haldun'un Siyaset Teorisi

Castilla Krallığı ordularının XIII. yüzyılın ortalarında önce Kurtuba'yı, sonra da İşbiliyye'yi (gün. Sevilla) Müslümanların elinden almasıyla Endülüs'teki Müslüman varlığı yarımadanın en güneyinde bulunan Gırnata devletiyle sınırlı kalmıştı. Endülüs'ün entelektüel mirasını Kuzeybatı Afrika (Mağrip) sahil şeridinde bulunan bir dizi devlet devralmıştı. İşbiliyye'nin önde gelen ailelerinden Benî Haldûnlar, XIII. yüzyılda pek çok Endülüslü aile gibi Endülüs'ü terk etmiş, Tunus'a yerleşmiş ve burada hüküm süren diğer Mağrip hanedanları gibi önceki yüzyıllarda Sahra altı Afrika ve Akdeniz havzası arasındaki altın ticaretini denetim altında tutarak zenginleşmiş olan Hafsi Hanedanının hizmetine girmişlerdi. Benî Haldûnların en ünlüsü olan Abdurrahman bin Muhammed İbn Haldun'un Tunus'ta geçirdiği gençlik döneminde, XIV. yüzyılın ortalarında Mağrip'in altın ticaretinden elde ettiği zenginlik erimekteydi. Bedevi topluluklar merkezî Hafsi egemenliği karşısında bir tehdit teşkil etmeye başlamışlardı.[130] Veba salgını ve hanedan çatışmaları da bu genç âlimin gençlik yıllarından itibaren doğrudan gözlemlediği gelişmelerdi.

İbn Haldun çocukluğunu ve gençliğini Tunus'ta geçirdikten sonra Cezayir, Tunus ve Gırnata'daki çeşitli hanedanların hizmetinde bulunmuş, Castilla Krallığı'na seyahat yapmıştı. Hareketli yaşamı süresince tanıklık ettiği siyasi çalkantıların ve toplumsal dönüşümlerin siyasal iç nedenleri üzerine düşünmüş, muhtemelen Mağrip'te herhangi bir dış baskı, istila ya da savaş olmaması nedeniyle iç nedenlere yoğunlaşmıştı.[131] Bu, İbn Haldun'u döneminin pek çok yazarı arasında ayrıcalıklı konuma yerleştiren başlıca özellikti. Bununla birlikte, İbn Haldun göçebe ve haraççı üretim tarzları arasındaki farkı gözlemleme fırsatı bulmuş, bu karşılaştırmalı analiz olanağını tarihçi yöntemiyle birleştirince hem empirik veri açısından zengin hem de bütünlüklü bir toplumsal analize yer veren bir teori ortaya koyması mümkün olmuştu. Endülüs kökenli entelektüeller sayesinde canlanan Kuzey Afrika kentlerinde yaşaması da onun soyutlama düzeyi yüksek bir eser vermesine olanak sağlamıştı.

Kitabü'l-İber başlığını taşıyan tarih kitabının teorik çerçevesini ortaya koyduğu ilk bölüm, sonraları *Mukaddime* (1377, *Giriş*) adıyla ayrı bir kitap halinde yaygınlaşıp tanınacaktı. İbn Haldun *Kitabül'ül-İber*'in genel girişinde ve önsözünde kendi dönemine kadarki tarihçiliğin aktarmacılıktan ibaret olduğunu yazmış, kendi yaptığınınsa yepyeni bir iş olduğunu iddia etmişti. Duyduklarını aktarmakla yetinmeyecek, önemli gördüğü olayları abartmayacaktı. Toplumu incelemek için doğa bilimlerinden de metafizikten de farklı

130 Yves Lacoste, *İbni Haldun: Tarih Biliminin Doğuşu*, çev. Mehmet Sert, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2019.

131 Lacoste, *İbni Haldun: Tarih Biliminin Doğuşu*.

bir yöntem kullanılmalıydı. Tarihçiler yalnızca olayları aktarmakla yetinmişlerdi, oysa yapılması gereken, olayların arkasındaki nedenleri ya da olayların iç nedenlerini (bâtını nedenlerini) ortaya çıkarmaktı. Devleti incelemek için hükümdarların kararlarıyla ilgilenmek yeterli değildi, devletin içinde bulunduğu toplum da incelenmeliydi. Toplumsal-siyasal olayları ortaya çıkaran çok çeşitli (doğal, coğrafi, biyolojik, psikolojik, toplumsal) faktörler vardı; tarihsel olaylar bütün bunların dikkate alınması yoluyla anlaşılabilirdi. İnsanı dikkate almamız gerekiyordu çünkü siyaset insanın işiydi ve siyaseti anlamamız için insanlar arası ilişkiler merkezî önemdeydi.

İber'in ilk kitabı olan *Mukaddime* kısa bir giriş ve altı kısımdan oluşuyordu. İbn Haldun, girişte tarih yöntemini bir kere daha hatırlatıp bir tür literatür taraması yapmıştı; burada aktardığı eserlerin neredeyse hepsinin siyasetle ilgili eserler olması, onun *İber*'i olmasa da *Mukaddime*'yi bu literatürün uzantısı ve eleştirisi olarak gördüğünü gösterir. İbn Haldun, önce tarihçilerin aktardığı kadarıyla Sasani hükümdarları Behram ve Nuşirevan'ın, sonra da pseudo-Aristoteles'in *Sırru'l-Esrâr*'ının "Adalet Dairesi" üzerine sözlerini aktarmıştı: Hükümdarlar ordu, tebaa, haraç toplama görevlileri ve diğer görevlileri dengeleyerek adalet sistemi kurabilirlerdi. İbn Haldun, İbnu'l-Mukaffa' ve Turtûşî'ye de atıf yapıyor, özellikle sonuncusunu süslü ve karmaşık anlatımından dolayı eleştiriyordu. İnsanı hayvandan ayıran ölçütleri de sıralıyordu: düşünme (bilimler-sanatlar), bir başa ihtiyaç duyma, geçim araçlarını üretme, tarımcı-hayvancı (bedevi) ya da kentli (hadari) medenilik. *Mukaddime*'nin altı bölümü aslında bu ölçütlerin sistematik bir incelemesiydi, İbn Haldun bu altı bölümde sırasıyla topluluk, bedevilik-hadarilik, yönetim, kentler, üretim ve bilgi konularını işleyecekti.

Birinci bölümün temel kavramı "umran"dır. İnsanın doğası gereği medeni olduğunu söyleyerek başladığı bu bölümde insanın doğal eğiliminin besinini aramak olduğunu, bunu kendi başına yapamayacağını, araç-gerece, dolayısıyla da zanaatlara ihtiyaç duyduğunu yazıyordu İbn Haldun. Hem bunun için hem de kendini korumak için insanların başka insanlarla yardımlaşmaları gerekliydi. Her topluluğun yöneticisi olması gerektiğini de düşünüyordu; peygambersiz medeni topluluklar olsa da yöneticisiz topluluk yoktu.[132] Uzun uzun dünyanın çeşitli bölgelerini ve coğrafi unsurları tasvir ettikten sonra coğrafya ve iklim özelliklerinin insan toplulukları üzerinde nasıl etkili olduğunu anlatıyordu.[133] "Coğrafya kaderdir," sözü sıklıkla ona atfedilse de *Mukaddime*'de böyle bir cümle yer almaz. İbn Haldun iklim koşullarını insan yaşayışına etki eden faktörlerden biri olarak ele alır, ancak onun bir coğrafi indirgemeci olma-

132 İbn Haldun, *Mukaddime: 1. Cilt*, çev. Halil Kendir, İstanbul: Marmara Belediyeler Birliği Kültür Yayınları, [2017], I.1.

133 İbn Haldun, *Mukaddime: 1. Cilt*, I.3-4.

dığı da açıktır. Ona göre coğrafi özelliklerin yanı sıra başka özellikler, örneğin bolluk ve açlık da insanların yaşayışını ve ahlakını etkiliyordu.[134] Bu arada iklim-insan ilişkileri konusunda siyahların rengine de değinmiş ve onların deri rengini ve diğer farklılıklarını yaşadıkları iklimle açıklamış, böylece İslam dünyasında en azından IX. yüzyıldan beri yaygın olan, siyahların köleliğinin Nuh'un oğlu Ham'ın lanetlenmesine dayandırıldığı teorilerin bir alternatifini ortaya koymuştu, yine de onları hayvana benzetip köleliğe meyilli olduklarını iddia ederek önceki dönemlerin yaygın ırk ayrımcılığını sürdürmekten geri durmamıştı.[135]

Mukaddime'nin ikinci bölümü, bedevi (tarımcı-hayvancı) ve hadari (kentli) topluluklar arasındaki ayrım noktalarına ayrılmıştır. İbn Haldun'a göre insanlar topluluk oluştururken geçimlerini sağlamak için yardımlaşmayı amaçlıyorlardı. Temel ihtiyaçları karşılama güdüsü onları hayvan gütmeye ve tarıma yöneltiyordu. O, hayvancılık ve çiftçilikle uğraşan toplulukları bedevi olarak niteliyordu; bunlardan hayvancılık yapanlar (örneğin Berberler ve Türkler) çoğunlukla göçebe olurken tarımla uğraşanlar (örneğin Araplar) köylerde ve daha küçük topluluklarda yaşıyorlardı.[136] İhtiyacın üstünde bir zenginlik ve refah elde edenlerse zamanla yerleşik yaşama geçiyor, binalar inşa ediyor, kasaba ve kentler oluşturuyor, bazıları zanaata, bazıları da ticarete yöneliyor ve ikinci tür topluluk olan hadari toplulukları oluşturuyorlardı.[137] Bedeviler, hadarilere göre daha eski, hayra yakın ve cesur topluluklardı.[138] İbn Haldun'a göre insanlar çoğunlukla başkasının tahakkümü altında bulunurlardı, uygulanan yasalar baskıya değil eğitim ve öğretime dayanmalıydı.[139] Bedevi yaşamdaki aşiretlerde yasanın uygulanması aşiretin ileri gelenleri sayesinde mümkün olurken kent halkı kuvvet yoluyla yasaya boyun eğiyordu.[140] Bedeviler arasındaysa boyun eğmeyi sağlayan, doğal bir şey olan akrabalıktı; akrabalıktan "asabiyet" doğuyordu.[141]

İbn Haldun *Mukaddime*'nin temel kavramlarından olan "asabiyet"i açıkça tanımlamasa da bunu aileleri bir araya getirip kabile yapan, kabileleri bir araya getirip kabile federasyonlarının oluşmasını sağlayan unsur olarak gördüğü anlaşılır. Terim, akrabaları niteleyen "asabe" sözcüğünden türemiştir. İbn Haldun'a göre asabiyet sahibi toplulukların önderleri kendi soylarından gelen

134 İbn Haldun, *Mukaddime: 1. Cilt*, 1.5.
135 İbn Haldun, *Mukaddime: 1. Cilt*, 1.3, 11.23.
136 İbn Haldun, *Mukaddime: 1. Cilt*, 11.1-2.
137 İbn Haldun, *Mukaddime: 1. Cilt*, II.1.
138 İbn Haldun, *Mukaddime: 1. Cilt*, II.3-5.
139 İbn Haldun, *Mukaddime: 1. Cilt*, II.6.
140 İbn Haldun, *Mukaddime: 1. Cilt*, II.7.
141 İbn Haldun, *Mukaddime: 1. Cilt*, II.8.

kişilerdi.[142] Arapların Arap olmayanlarla karışık halde yaşamaya başlamalarıyla nesepler ve bunların ürünü olan asabiyetin ortadan kalktığını yazmıştı.[143] Asabiyetten sonra "mülk" kavramını, yani devlet/hanedan iktidarını işliyordu: Asabiyet kavramıyla anlatılan bir araya gelme ve birlikte hareket etme potansiyeli, mülkle birlikte kurumsal ve sürekli hale geliyordu.

Mukaddime'nin siyaset teorisi açısından en önemli bölümüyse üçüncü bölümdür. Yazar, burada, gerek Endülüs tarihine, gerekse Turtûşî gibi nasihatname yazarlarına göndermeler yapmış, sıklıkla Kur'an'a ve hadislere de atıflarda bulunarak argümanlarını desteklemişti. Bu bölüme mülkün ve güçlü hanedanın sadece kabileler ve asabiyet ile kurulabileceğini söyleyerek başlamıştı. Asabiyet vasıtasıyla savaşlar yapılıp mücadeleler veriliyor, bunun sonucunda da hükümdarlık/mülk kuruluyordu. Halk, mülkün temellerinin atıldığı çağı unutma ve zamanla kent yaşamına alışma eğilimindeydi.[144] Bu unutuş, mülkün hanedan mensuplarına veraset yoluyla geçmeye başlamasıyla gerçekleşiyordu; bu noktadan sonra hanedana itaat Allah'tan gelen ve değiştirilemez bir kural gibi düşünülüyordu.[145] Bu satırlar, siyasal iktidarı tarihselleştirmesi açısından çarpıcıydı.

İbn Haldun, asabiyet-mülk geçişinden hareketle insanlar ile mülklerin ömürleri arasında bir karşılaştırma yapıyordu. Tıp biliminin bulgularına göre insan ömrünün yüz yirmi yıl ile sınırlı olduğunu düşünüyordu. Mülklerin ömrü de üç nesli geçmiyordu, bir nesil ortalama ömürlü bir insanın ömrüne, yani kırk yıla tekabül ediyordu. Başka bir ifadeyle mülklerin ömrü de yüz yirmi yılla sınırlıydı. Bedevilik ahlakını ve yaşayışını halen sürdüren, asabiyetin güçlü olduğu ilk nesilden sonra gelen yeni nesilde yerleşik hayata geçiliyor, mülk yönetimi tek kişinin elinde toplanmaya başlıyor, ancak asabiyet tam olarak yitirilmiyordu. Üçüncü nesildeyse bedevilik özellikleri tamamen unutuluyor ve asabiyet ortadan kayboluyordu. Üçüncü nesil yitip giderken yeni bir güç ortaya çıkıp "ihtiyarlayan" mülkün yaşamına son veriyor, döngü yeniden başlıyordu.[146] İbn Haldun bu sürecin bir "doğal süreç" olduğunu da sözlerine ekliyordu,[147] dolayısıyla bu süreci tersine çevirmenin ya da bir noktada askıya almanın olanağı yoktu. İbn Haldun "üç nesil" üzerinden anlattığı bu süreci aynı bölümde mülkün geçirdiği "beş aşama" şeklinde yeniden anlatmış, mülkün kuruluş, yükseliş, duraklama, gerileme ve dağılma aşamalarını ayrıntılı şekilde bir kez daha açıklamıştı.[148]

142 İbn Haldun, *Mukaddime: 1. Cilt*, II.11-12.

143 İbn Haldun, *Mukaddime: 1. Cilt*, II.8.

144 İbn Haldun, *Mukaddime: 1. Cilt*, III.1.

145 İbn Haldun, *Mukaddime: 1. Cilt*, III.2.

146 İbn Haldun, *Mukaddime: 1. Cilt*, III.14.

147 İbn Haldun, *Mukaddime: 1. Cilt*, III.15.

148 İbn Haldun, *Mukaddime: 1. Cilt*, III.17.

İbn Haldun'a göre yönetimin iyi olmasının kaynağı, hükümdarın tebaaya karşı iyi ve şefkatli olmasıydı.[149] Hükümdarların yönetilenleri yoksulluğa düşürdüğü durumları önlemek için herkesin kabul edeceği yasaların bulunması gerekmekteydi. Bu yasaların akıllı ve ileri görüşlü kişiler tarafından koyulması, akılcı siyasetin oluşmasını sağlıyordu.[150] Yazar, bu noktada mülk ve siyaset arasındaki farkları ortaya koymuştu: Mülk doğal nitelikteydi ve insanları dünyevi amaçlarını ve arzularını gerçekleştirmeye yönlendiriyordu. Siyasetse "akılcı bir yaklaşımla insanların dünyevi menfaatlerini gerçekleştirmek ve zararları onlardan uzaklaştırmak" olarak tanımlanabilirdi.[151] İbn Haldun, halifeliğin tanımını da bu noktada yapmıştı: "Halifelik, dini korumak ve dinin gereklerine göre dünyayı yönetmek (siyaset etmek) konusunda Hz. Peygamber'e vekâlet etmekti".[152] Daha önce hilafet üzerine yazmış olan pek çok fakih gibi İbn Haldun da imamın (halifenin) bulunmasının farz olduğunu söylüyor, halife olacak kişide aranması gereken dört şartı sıralıyordu: ilim, adalet, kifayet (yeterlilik), duyu ve organ sağlamlığı. Ona göre imamet, mükemmelliği, eksiksizliği gerektiriyordu.[153] Daha önceki pek çok yazarın Kureyşilik şartından da bahsetmelerini o asabiyetle açıklıyordu: Peygamberliğin başarıya ulaşması için asabiyete ihtiyaç vardı;[154] Kureyş'in sahip olduğu asabiyet ve üstünlük, İslam'ın yayılması aşamasında hilafeti güçlendirdiği için fakihler de halifelerde Kureyş kabilesine mensup olma şartı aramışlardı.[155]

İbn Haldun, üçüncü bölümün sonlarına doğru insanlar için bir arada yaşamanın ve birlikte yaşayan insanlar için de başvurulacak bir idarecinin kaçınılmaz bir gereklilik olduğunu hatırlattıktan sonra, idarecinin bazen Allah tarafından gönderilmiş bir şeriatla hükmedip insanları hem dünya hem de ahiret için iyi işlere yönlendirdiğini söylemişti. Bazen de idareciler, vahye dayanmayan, akli siyaset kurallarıyla hükmediyor ve böylece yalnızca dünyevi çıkarları gözetiyorlardı. İbn Haldun akli siyaseti ikiye ayırıyordu: İlk türde hem tüm halkın çıkarları hem de yöneticinin çıkarları gözetilirken ikincisinde yalnızca hükümdarın çıkarları gözetiliyor, baskı ve zorbalık uygulanıyordu. Yazara göre filozofların "medeni siyaset"i akli siyasetten de, şeri siyasetten de farklıydı ve neredeyse bütünüyle varsayıma dayalı ve gerçekleşmesi olanaksız bir siyaset türüydü.[156]

149 İbn Haldun, *Mukaddime: 1. Cilt*, III.24.
150 İbn Haldun, *Mukaddime: 1. Cilt*, III.25.
151 İbn Haldun, *Mukaddime: 1. Cilt*, III.25.
152 İbn Haldun, *Mukaddime: 1. Cilt*, III.25.
153 İbn Haldun, *Mukaddime: 1. Cilt*, III.25.
154 İbn Haldun, *Mukaddime: 1. Cilt*, III.28.
155 İbn Haldun, *Mukaddime: 1. Cilt*, III.25.
156 İbn Haldun, *Mukaddime: 1. Cilt*, III.51.

Mukaddime'nin dördüncü bölümü kentler, beşinci bölümüyse ekonomi üzerinedir. İbn Haldun, kentlerin varlığının ve gelişmesinin devletin varlığına bağlı olduğunu düşünüyor, kent halkında da asabiyetin bulunduğunu ve güçlü asabiyeti olan kentlerin diğerlerine üstünlük sağladığını yazıyordu.[157] Ekonomi bölümüne, değerlerin temelinde emeğin bulunduğunu söyleyerek başlıyor ve hem ticaret hem de zanaatkârlık konularına ayrıntılı olarak değiniyordu; tacirlerin ahlakının asillerin ve hükümdarlarınkinden düşük olduğunu söyleyerek haraççı ideologların tüccarlar karşısında çoğunlukla sergiledikleri temkinli tutumu sürdürüyordu.[158] Altıncı ve son bölümdeyse bilgi ve bilimlere değiniyor, felsefecilere ve mutasavvıflara Gazzâlî'ninkileri anımsatacak düzeyde yoğun eleştiriler yöneltiyordu.[159] Bu polemikle İbn Haldun'un genel metodolojisi arasında nasıl bir ilişki kurabiliriz? Hem mutasavvıfların hem de Meşşai filozofların tanrısal, doğal ve insani alanları bütünleşik bir ontoloji içinde birleştirdiklerini görmüştük; bu türden bir ontoloji Fârâbî, İbn Miskeveyh ve İbn Sînâ gibi düşünürlerin somut tarihsel ve toplumsal analizler yerine üst düzey bir soyutlama ve büyük bir genelleme yaparak siyaset konularına değinmelerine neden olmuştu. İbn Haldun'sa bu bütünleşik evren tanımını kabul etmeyerek insan faaliyetinin tanrısal iradeden özerkliğini vurgulayabilmiş, böylece toplumsal varlığı kendi içindeki nedenselliklerini dikkate alarak inceleyebilmiş, aynı zamanda doğal varlığın unsurları (örneğin, iklim) ile toplumsal varlık arasındaki ilişkileri de dikkate alabilmişti. Yine *Mukaddime*'nin son bölümünde âlimlerin soyut düşünme yetileri olduğunu, siyasetinse belirsizlikler içerdiğini ve büyük genellemelerle uyumlu olmayabileceğini yazmıştı; bu nedenle insanlar içinde siyasetten en uzak olanlar âlimlerdi.[160] Bu satırlarda Meşşailerin filozof-hükümdar anlayışının bir eleştirisini okumak mümkündür.

İber'in ikinci ve üçüncü kitapları sırasıyla Arap ve Berberi tarihine ayrılsa da, İbn Haldun'un kitabın bu kısımlarında *Mukaddime*'de vadettiği düzeyde kapsamlı ve derinlikli bir tarih incelemesi yapmadığını görüyoruz. Onun 1377'de *Mukaddime*'nin ilk taslağını tamamladığını söylemiştik. 1382'deyse Kahire'ye yerleşecek, Memluk sultanlarının hizmetine girip müderrislik ve kadılık görevlerinde bulunacak, bu arada *Mukaddime*'yi de gözden geçirme fırsatı bulacaktı. Memlukları İslam'ın kurtarıcısı olarak görecek, yaşamının sonlarına doğru Emir Timur komutasındaki ordular Şam'ı tehdit ederken Timur'la temaslarda bulunacak, ancak Timur'u barışa ikna etmekte başarısız olacaktı.[161]

157 İbn Haldun, *Mukaddime: 2. Cilt*, çev. Halil Kendir, İstanbul: Marmara Belediyeler Birliği Kültür Yayınları, [2017], IV.17, IV.21.

158 İbn Haldun, *Mukaddime: 2. Cilt*, V.11, V.15.

159 İbn Haldun, *Mukaddime: 2. Cilt*, VI.31.

160 İbn Haldun, *Mukaddime: 2. Cilt*, VI.42.

161 İbn Haldun, *Bilim ile Siyaset Arasında Hatıralar*, çev. Vecdi Akyüz, İstanbul: Dergâh Yayınları, 2004.

c. Timurlu Yüzyılı, Eşitlikçi Hareketler ve Osmanlı Merkezî İktidarının Kuruluşu

Çağatay Hanlığı'nın batı kesimlerinde 1360'lı yıllarda kurulmuş olan Timurlu Beyliği, 1380'lerde büyük bir yayılma sürecine girmişti. XV. yüzyılın başında Kuzeybatı Hindistan'dan İran'a ve Mezopotamya'ya uzanan geniş bir alan Timurlu yönetimi altındaydı. Semerkant Çin'le, başkent Herat Hindistan'la ticaretin ana merkeziydi. Timur, ikta dağıtarak Büveyhilerin ve Selçukluların uygulamış oldukları sistemi bir kez daha hayata geçirmişti. Bu yeni imparatorluğu meşrulaştırmak için çeşitli yollara başvuruluyordu; örneğin Timur'un başkent Semerkant'ta inşa ettirdiği sarayda sultanı "Allah'ın yeryüzündeki gölgesi" olarak niteleyen büyük bir kitabe yer alıyordu.[162] Böylece Mütevekkil'den Gazneli Mahmut'a kadar pek çok halife ve hükümdarın kullandığı "Zıllullah" sıfatı Timurlular tarafından da benimseniyordu. Timur tasavvufu kullanarak hegemonik ağını genişletmiş,[163] Nakşibendiliğe destek vermişti. Yine de tasavvuf akımlarıyla seçmeci bir ilişkisi vardı, örneğin "vahdet-i vücud" teorisinin en önemli savunucularından olan, Hurufiliğin kurucusu Fazlullah Esterabadi'yi şeriata aykırı görüşler benimsediği gerekçesiyle idam ettirmişti. Timur'dan sonra hüküm süren Şâhruh, 1416-1417'de halife unvanını kullanmış, daha önce bu unvanı kullanan hükümdarlardan farklı olarak "hilafet-i kübra" ve "hilafet-i suğra" ayrımı yapmamış, Kahire'deki Abbasi halifesini yok saymış, böylece meşruiyetini güçlendirmeye çabalamıştı. Ayrıca Şâhruh (muhtemelen 1411 yılında) Cengiz yasasını ilga edip yalnızca şeriatın uygulanacağını duyurmuştu.[164] Hanefi fakih Celaleddin el-Kayını, Şâhruh'a atfen *Nesaih-i Şahruhi* (1411-1417) kitabını yazmış, böylece Timurlu Sultanlığı'nın ilk nasihatname yazarı olmuştu. Yazarın köylüleri övmesi, haraç toplamak için görevlendirilecek kişilere karşı temkinli olmayı önermesi ve keyfî vergileri eleştirmesi dikkat çekicidir.[165]

XIV. yüzyıl boyunca Batı Anadolu'nun önemli bir kısmına yayılmış olan Osmanlı Devleti, 1402 yılında Timurlu Devleti ile girmiş olduğu çatışmadan yenik çıkmıştı. Batı Anadolu'da Osmanlı denetimi zayıflarken bir yandan Osmanlı yayılması sırasında özerkliklerini kademeli olarak kaybetmiş olan yarı göçebe Türkmen emirleri, diğer yandan da mülksüz köylüler isyana başlamıştı. "Fetret Devri" (1402-1413), devrik sultan I. Bayezid'in dört şehzadesi

162 Frederick S. Starr, *Kayıp Aydınlanma: Arap Fetihlerinden Timur'a Orta Asya'nın Altın Çağı*, çev. Yusuf Selman İnanç, İstanbul: Kronik Kitap, 2019, s. 600.

163 Beatrice Forbes Manz, *Timurlu İran'ında İktidar, Siyaset ve Din*, çev. Dilek Şendil, İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2008, s. 215-249.

164 İlker Evrim Binbaş, *Intellectual Networks in Timurid Iran: Sharaf al-Dīn 'Alī Yazdī and the Islamicate Republic of Letters*, Cambridge: Cambridge University Press, 2016, s. 260-261.

165 Maria E. Subtelny, *Timurids in Transition: Turko-Persian Politics and Acculturation in Medieval Iran*, Leiden: Brill, 2007, s. 107-110.

arasındaki taht mücadeleleri dönemi olarak hatırlansa da aslında bu taht savaşının arka planında sınıf mücadeleleri ve egemen sınıf fraksiyonları arasındaki mücadeleler vardı. Fetret Devri'nde güç kazanan bir diğer şehzade olan Musa Çelebi, Türkmen emirleri vasıtasıyla göçebe aşiretlerle ittifak kurmuştu, çevresinde İbnü'l-Arabî geleneğinden gelen Şeyh Bedreddin Simâvî gibi sufiler de vardı; ayrıca Müslüman ve Hıristiyan köylülerle ittifak kurmuştu, dolayısıyla Osmanlı toplumunun alt sınıflarına dayanan bir toplumsal tabanı vardı.[166] Çelebi Mehmet'in daha merkeziyetçi-haraççı bir ideolojinin savunucusu olduğunu tahmin edebiliriz; ona yakın yazarlardan Ahmed bin Hüsameddin Amâsî'nin *Mirâtu'l-Mülûk*'unun[167] (1406 c., *Sultanların Aynası*) ilk yarısı Nasîrüddin Tûsî'nin *Ahlâk-ı Nâsırî*'sinin, ikinci yarısı da Gazzâlî'nin *Nasihatü'l-Müluk*'unun kısmi bir çevirisiydi, yazar böylece Tûsî'nin soyut ahlakçılığıyla Gazzâlî'nin nasihatnamesini birleştirmişti.[168]

Musa Çelebi'nin yenilip Çelebi (I.) Mehmet'in (h. 1413-1421) iktidara gelmesinden sonra Şeyh Bedreddin, Fetret Devri sırasında bağlantı içinde olduğu eski gazileri, göçebe Türkmenleri, Hıristiyan ve Müslüman köylüleri yanına alarak 1416 civarında Edirne dolaylarında bir isyan başlatmıştı.[169] Bedreddin'den günümüze kalan eserlerde eşitlikçi bir tavra rastlamıyoruz. Ancak Bedreddin'i egemen sınıfın organik bir aydını konumuna yerleştiren görüşler ikna edici değildir, o pek çok açıdan standart bir âlim gibi görünse de en azından Fetret Devri boyunca hem göçebe topluluklarla hem de köylülerle yakın bağlantı içindeydi.[170] *Varidat* gibi eserlerinde İbnü'l-Arabî'nin perspektifinden metafizik düşüncelerini ortaya koymasına rağmen Ekberi geleneğin temel siyasal referansı olan *Tedbîrât-ı İlâhiyye*'nin sultanı ilahlaştıran satırlarını tekrar etmek yerine tüm var olanları Allah'ın yeryüzündeki suretleri olarak tanımlaması, dolayısıyla tüm insanları (ve bu arada hükümdarları da) Allah nezdinde eşitlemesi dikkat çekicidir.[171] Torunu Hafız Halil'in şeyhi Osmanlı egemen sınıfları nezdinde temize çıkarmaya çabaladığı, bu nedenle dikkatle ele alınması gereken bir metin olan *Şeyh Bedreddin Menakıbnamesi*'nde bile

166 Sungur Savran, "İki Devrimin Hikâyesi: Nâzım, Bedreddin ve 1416 İhtilali", *Devrimci Marksizm*, 26, 2016, s. 141-142.

167 Ahmed bin Hüsameddin Amâsî, *Sultanların Aynası: Ahmed bin Hüsameddin Amâsî ve Eseri Mirâtu'l-Mülûk: İnceleme-Metin-Sadeleştirme-Tıpkıbasım*, (haz.) Mehmet Şakir Yılmaz, İstanbul: Büyüyenay Yayınları, 2016.

168 Marinos Sariyannis, *A History of Ottoman Political Thought up to the Early Nineteenth Century*, Leiden: Brill, 2019, s. 67-68.

169 Köylülerin, göçebelerin ve kasaba halklarının katıldığı bu isyanın toplumsal dinamikleri konusunda bkz. Saygın Salgırlı, "1416 İsyanı: Bir Osmanlı Toplumsal Hareketinin Yeniden Değerlendirmesi", çev. Haydar Öztürk, (haz.) Sinan Araman, Hasan Ateş ve Erdem Çevik, *Bedreddin ve Börklüce: Osmanlı'da Sınıf Mücadeleleri ve 1416 İhtilali*, İstanbul: Kor Kitap, 2021, s. 195-243.

170 Savran, "İki Devrimin Hikâyesi", s. 127-128.

171 Bu yönde bir *Varidat* yorumu için bkz. R. İhsan Eliaçık, *Şeyh Bedreddin*, İstanbul: Tekin Yayınevi, 2017, s. 37 vd.

Bedreddin'in eşitlikçi fikirlerinin izlerine rastlarız: Şeyh idam edilmeden önceki son duasında "Milk anundur kul anundur hükm anun / Kahr anundur kahr anun lütf anun" ("Mülk onundur, kul onundur, hüküm onun / Kahır onundur, kahır onun, lütuf onun") sözlerini söylemiştir, bu da yaygın Ekberi gelenekte sultana atfedilen yücelik sıfatlarını ve fiillerini Allah'a izafe ettiğini, dolayısıyla hükümdarı diğer insanlarla eşit görmek istediğini gösterir.

Belki Bedreddin'le eşzamanlı olarak, belki de şeyhin 1420'deki idamından sonra Karaburun civarında bir köylü isyanına önderlik eden Börklüce Mustafa'nın ve Saruhan'da çoğunlukla göçebelerin katıldığı isyanın önderi Torlak Kemal'in eşitlikçi fikirlerine dair elimizde daha fazla veri bulunuyor. Bunların Şeyh Bedreddin'le ilişkileri tartışmalıdır; dönemin tarihçilerinin bazıları Mustafa'yı Bedreddin'in müridi olarak anlatırken bazıları Bedreddin'in Mustafa'dan etkilendiğini söylerler, her iki isyandan bahsedip aralarında herhangi bir bağlantı kurmayan tarihçiler de vardır.[172] Bedreddin'in Fetret Devri'nde alt sınıflarla olan bağlantısından hareketle üç isyanın da birbiriyle sıkı sıkıya ilintili olduğunu ileri süren görüşler ikna edici görünmektedir.[173] Matbaa öncesi dönemin pek çok halk isyanında olduğu gibi Karaburun isyanı örneğinde de isyancıların düşünceleri hakkında doğrudan bilgi sahibi değiliz. Bizanslı tarihçi Dukas'ın adını vermeden "kırsal yöre insanı kaba saba bir Türk" olarak bahsettiği kişi muhtemelen Börklüce Mustafa'ydı. Börklüce'nin kökenlerine dair bilgiler sınırlı olsa da onun aslında pek de kaba saba bir köylü olmadığı, bir ulema ailesinden geldiği, hatta belki de 1380'li ve 1390'lı yıllarda Sivas ve civarının hükümdarı olan Kadı Burhâneddin'in oğlu olduğu yönünde tahminler vardır.[174] Ona atfedilen *Tasvîrü'l-kulûb* adlı tasavvuf eseri pek çok konunun yanı sıra toplumların oluşum ve gelişimine dair de fikirler içerir: Kitapta insanların Hakk'a yönelebilecekleri ya da hayvani nefislerini takip edebileceklerine dair fikirler[175] Gazzâlî gibi düşünürlerde gördüğümüz "insanın sorumluluğu" ilkesini anımsatır. Börklüce Mustafa, Karaburun'daki isyan sırasında, kadınlar bir yana her şeyin (ev, yiyecek, giysi, tarlada kullanılan hayvanlar ve tarım aletlerinin) ortak olmasını salık veriyordu. Herkesin tek gömlek giymesini öne-

172 Fatih Sarıkaya, "Şeyh Bedreddin İsyanı ile Karıştırılan Bir Ayaklanma: Börklüce Mustafa İsyanı", *Adıyaman Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 9(26), 2017, s. 796-818. İlk dönemlerde tarihçiler Şeyh Bedreddin ve Börklüce Mustafa isyanlarını bir arada değerlendirip her ikisini de kınarlarken XVI. yüzyılın ortalarından itibaren tarihyazımındaki baskın yaklaşım Bedreddin'i övüp Börklüce Mustafa'yı kınamak yönünde olmuştur; bkz. Marinos Sariyannis, "Osmanlı Siyaset ve Tarihyazımı Literatüründe İsyankâr Ahali", çev. Mehmet Kuru, *Uluslararası Börklüce Mustafa Sempozyumu (2-5 Haziran 2016): Bildiriler*, İzmir: İzmir Akdeniz Akademisi, 2017, s. 536-546.

173 Savran, "İki Devrimin Hikâyesi", s. 120-121 vd.

174 Bezmi Nusret Kaygusuz ve Dursun Gümüşoğlu bu fikirdedirler.

175 Mehmet Işıktaş, "Börklüce Mustafa ve Tasvirü'l-Kulub", (haz.) Sinan Araman, Hasan Ateş ve Erdem Çevik, *Bedreddin ve Börklüce: Osmanlı'da Sınıf Mücadeleleri ve 1416 İhtilali*, İstanbul: Kor Kitap, 2021, s. 311.

riyor, Hıristiyanlar ile Müslümanlar arasında fark olmamasını savunuyordu.[176] Eşitlikçilik ve ortaklaşmacılık bu dönemin tasavvuf çevreleri için pek şaşırtıcı çağrılar değildi: Aynı dönemlerde Hacı Bayram-ı Veli'nin kurduğu Bayramiye tarikatı dervişleri de 1402 civarında küçük topluluklar kurarak kendi emeklerinin ürünleriyle geçinmeye başlamışlardı. Onlar gibi Börklüce Mustafa da bütün bir haraççı üretim tarzını yıkma çağrısı yapmıyordu.[177]

Osmanlı merkezî iktidarı 1420'lerden itibaren kademeli olarak tekrar kurulacaktı. Bizans, Selçuklu ve Memluk sultanlıklarında ve erken dönem Osmanlı Devleti'nde hükümdarlar toprak tahsisi yaparak askerî ve idari teşkilatlanmayı merkezîleştirmişlerdi. II. Murat döneminde "tımar sistemi" adıyla tanınacak olan sistemle, üretim, yönetim ve ordu merkezden yönetilmeye başlanmıştı. Sultan, tımar dağıtımı yaparak yerel düzlemde askerî güç, yönetim ve haraç toplama işlerini geçici olarak tımarlı sipahilere devretmişti; böylece yönetici hanedan, bürokratlar ve yerel egemen sınıflar arasında bir hegemonik blok oluşmuş ve merkezî iktidar güçlendirilmişti. Haraççı-tımarcı üretim tarzı klasik çağını yaşıyordu. Tımar sistemiyle birlikte nakdî vergi toplama işinin "mültezim" adı verilen maaşlı kişilere devredildiği "iltizam sistemi" de varlığını sürdürüyordu,[178] ancak tımarlı sipahiler gibi mültezimler de bu dönemde haraççı-merkezî devletin denetiminden çıkmıyor, feodal bir aristokrasi teşkil etmiyordu.

Yeniden merkezîleşen devletin resmî ideolojisinde İslam öncesi göçebe Moğol-Türk kavimlerine yer verilmiyor, "gaza" gibi kavramlara nadiren rastlanıyordu. Yazıcıoğlu Ali'nin *Târîh-i Âl-i Selçûk*'u (1420'ler-1430'lar), Oğuz Kağan'dan ve eski Türk yasalarından bahseden son tarih kitabıydı. Yerleşik-teritoryal devlet ve birbirini tamamlayan tabakalardan oluşan, durağan toplum modelini idealleştiren nasihatnamelerin Türkçe çevirileri yapılıyordu: 1420'lerin başında Necmeddîn-i Dâye'nin *Mirşâdü'l-'ibâd*'ı ve Keykâvus b. İskender'in *Ḳābûsnâme*'si çevrilmişti. Bu yeni ideolojiyi besleyecek telif eserler de yazılıyordu; II. Murat, oğlu Şehzade Mehmet (geleceğin II. Mehmet'i) için *Nasihat-ı Sultan Murat* olarak bilinen, Sasani eserlerindeki temaları içeren bir nasihatname kaleme almıştı. Kitabın veliahtla sultan arasında geçen bir diyalog formunda yazılmış olması onu pek çok benzer eserden farklı kılsa da içeriği akıl ve adalet övgüleriyle diğer nasihatnamelere benziyordu. Dikkat çekici bir husus, diyalogda veliahdın isyana meyleden halka karşı zor kullanmak isteme-

176 [Mikhael] Dukas, *Tarih: Anadolu ve Rumeli, 1326-1462*, çev. Bilge Umar, İstanbul: Arkeoloji ve Sanat Yayınları, 2008, XXI.11, s. 98-99.

177 Ernst Werner, *Büyük Bir Devletin Doğuşu: Osmanlılar (1300-1481): Osmanlı Feodalizminin Oluşum Süreci*, İstanbul: Yordam Kitap, 2014, s. 271-273.

178 Mehmet Genç, *Osmanlı İmparatorluğu'nda Devlet ve Ekonomi*, İstanbul: Ötüken Neşriyat, [2000] 2014, s. 96.

sine yanıt olarak sultanın zor yerine akıl ve tedbiri salık vermesiydi.[179] Yoğun bir isyan döneminden sonra yazılan bu metinde egemen sınıfın rıza yoluyla hegemonya kurma arzusu kendini gösteriyordu.

Osmanlı Devleti'nde yüzyılın ilk yarısı boyunca süren merkezîleşme, II. Mehmet döneminde (h. 1444-1446, 1451-1481) yeni bir boyuta ulaşmıştı. Önceki dönemin pek çok bağımsız sultanlığı artık Osmanlı topraklarına katılmıştı, bu saraylara bağlı olarak faaliyet gösteren âlimler de artık farklı saraylar arasında dolaşmak yerine tek bir merkeze, İstanbul'a yöneliyor ve Osmanlı Devleti'nin hizmetine giriyorlardı,[180] bu da ulemanın XIII. yüzyılın başlarından beri elde ettiği görece özerkliğin yitimi anlamına geliyordu. XV. yüzyılın ikinci yarısında Osmanlı egemen sınıf blokunun siyasal düşünceleri Ali Kuşçu, Tursun Bey ve Âşıkpaşazâde gibi yazarların eserlerinden izlenebilir. Semerkant'ta doğan, sırasıyla Timurlu, Akkoyunlu ve Osmanlı sultanlıklarının hizmetine giren Ali Kuşçu, matematik ve astronominin yanında kelam alanında da çalışmalar yapmıştı. Timurluların hizmetindeyken yazdığı, Nasîrüddin Tûsî'nin *Tecrîdü'l-itikad*'ının şerhi olan *Şerhu't-Tecrîd*'in son bölümünde yönetim konusunu tartışırken Tûsî'nin imamet üzerine Şii-İmami görüşlerini kıyasıya eleştirmiş, yöneticinin gerekliliğini dünyevi referanslarla kanıtlamaya girişmişti. Yönetici özel mülkü koruyor, dinin saflığını himaye ediyor, düzeni sağlıyordu. Yöneticinin olmaması karmaşaya yol açabilirdi.[181] Ali Kuşçu'nun hükümdarın gerekliliğini kanıtlamaya çalışırken doğaya referans yapması da dikkat çekicidir: Düşünür, arı gibi hayvanlarda da başkanlık görevini üstlenen ve sürüleri düzene koyan bir büyüğün var olduğunu hatırlatıyordu. Başkanın yöneticiliği dünya işleriyle sınırlı kalmamalıydı.[182] Ali Kuşçu'nun bu kitabı uzun yıllar boyunca Osmanlı medreselerinde kelam derslerinde okutulacaktı.

Muhtemelen Bursa civarından bir tımar sahibi olan ve veziriazam Mahmud Paşa'nın çevresinde bulunan Tursun Bey'in *Tarih-i Ebu'l-Feth* kitabı Fatih döneminin tarihine dair bir kitap olmasının yanı sıra bu dönemin egemen ideolojisinden izler taşıması açısından da önemlidir. Tursun Bey'in, kitabın başlarında padişahın yüceliğine ve gerekliliğine dair fikirlerini sıralarken söyledikleri Nasîrüddin Tûsî'nin *Ahlâk-ı Nâsırî*'sinin ilgili kısımlarının tekrarıdır: Toplumsal yaşamın asıl unsuru dayanışma ve yardımlaşmaydı, ancak insanlar çekişme ve kavgaya da meyilliydi. O, siyaset tanımını da bu çıkış noktasından hareketle Tûsî'yi kelimesi kelimesine tekrarlayarak yapmıştı: "İster istemez,

179 II. Murad, *Fatih Sultan Mehmed'e Nasihatler*, (haz.) Abdullah Uçman, İstanbul: Büyüyenay Yayınları, 2015, s. 56.

180 Atçıl, *Scholars and Sultans in the Early Modern Ottoman Empire*, s. 212-214.

181 İhsan Fazlıoğlu, "Osmanlı Düşünce Geleneğinde 'Siyasî Metin' Olarak Kelâm Kitapları", *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi*, 1(2), 2003, s. 397.

182 Fazlıoğlu, "Osmanlı Düşünce Geleneğinde 'Siyasî Metin' Olarak Kelâm Kitapları", s. 397.

önlem olarak, her birini hak ettiği konakta bırakmak, kendi hakkına kanaat ettirip istediğini yapma elinin başkasına uzanmasını önlemek ve insanlar arasında yardımlaşma işleri arasında üzerine düşen uğraş ne ise onunla uğraşmasını sağlamak gerekli oldu. Bunun gibi tedbire 'siyaset' derler".[183]

Tûsî'ye göre hikmet (bilgelik) kaidelerine uygun olan tedbir, dünya ve ahiretin kazanılmasını sağlıyordu: Bu güce hikmet ehli ilahi "siyaset", şeriat ehliyse "şeriat" adını vermişti. Akıl üzerine kurulu olan tedbireyse "siyaset-i sultani" ve "yasağ-ı padişahi" (ya da örf) deniyordu.[184] Tursun Bey, padişahların insan cinsi arasında üstün olduğunu uzunca anlatıyor, sultanın Allah'ın yeryüzündeki gölgesi olduğunu söylemeyi de ihmal etmiyordu.[185] Bu düşünceler, Moğol akınları sonrası dönemde, Memluk ve Timurlu sultanlıklarının uleması arasında da örneklerini gördüğümüz yasa-şeriat tartışmalarıyla beraber değerlendirilebilir. Tursun Bey, hükümdarın yasasını şeriatın tamamlayıcısı gibi görerek hükümdara büyük bir paye vermiş, bu arada tımar sistemi gibi şeriatta düzenlenmeyen konuların da hükümdar tasarrufuyla düzenlenmesini sağlamıştı. Bunun dışında, Tursun Bey, Amâsî'nin yüzyıl başında yazdığı kitapta karşılaştığımız kimi fikirleri ve cümleleri aktararak Meşşai ahlak-siyaset düşüncesinin temel unsurlarını tekrar ediyor,[186] Tûsî'ye atıfla insan nefsinin üç kuvvetinden, bunların ifrat ve tefridinden bahsediyor ve Platoncu-Meşşai gelenekte düzenli olarak karşımıza çıkan dört temel erdemi sıralıyordu.[187]

II. Mehmet döneminin bir diğer tarih kitabı *Âşıkpaşazâde Tarihi* (tam. 1484), dönemin siyasal düşüncesinden izler taşır. Babai isyanının önderlerinden Baba İlyas'ın soyundan gelen mutasavvıf Âşıkpaşazâde örf-şeriat ikiliğine ya da Tûsî atıflı ahlak teorisine gönderme yapmasa da dönemin egemen ideolojisini yansıtan unsurlara yer veriyordu. Osman Gazi'nin karnından çıkıp tüm dünyayı saran bir ağacı rüyasında görmesine dair en eski bilgi *Âşıkpaşazâde Tarihi*'nde yer alır: Bu anlatının Osmanlı emperyal yayılmasını meşrulaştırdığı açıktır, ancak bununla birlikte bu rüya, sultanın tebaa karşısındaki yükümlülüklerine dair bir uyarı olarak da yorumlanabilir: Yine bu anlatıda rüyayı tabir eden şeyh, hem sultanın meşruiyetini hem de bu yükümlülüğü tasdik etmiştir.[188] Yine aynı kitapta, Âşıkpaşazâde, I. Bayezid'in fetihlerini zor yoluyla değil, adalet ve iyilikle yaptığını belirtiyordu.[189] Anlatısının içine serpiştirdiği

183 Tursun Bey, *Fetih Babası Fatih'in Tarihi (Târîh-i Ebü'l-feth)*, (haz.) Mertol Tulum, İstanbul: Kapı Yayınları, 2013, s. 12. Krş. Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsırî*, III.1, s. 240.

184 Tursun Bey, *Fetih Babası Fatih'in Tarihi (Tarih-i Ebul Feth)*, s. 12-13.

185 Tursun Bey, *Fetih Babası Fatih'in Tarihi (Tarih-i Ebul Feth)*, s. 15.

186 Sariyannis, *A History of Ottoman Political Thought*, s. 69.

187 Tursun Bey, *Fetih Babası Fatih'in Tarihi (Tarih-i Ebul Feth)*, s. 17.

188 Cemal Kafadar, *İki Cihan Âresinde: Osmanlı Devletinin Kuruluşu*, çev. Ceren Çıkın, Ankara: Birleşik Kitabevi, [1995] 2010, s. 223-224.

189 Âşıkpaşazâde, *Osmanoğulları'nın Tarihi*, çev. Kemal Yavuz ve M. A. Yekta Saraç, İstanbul: K Kitaplığı, 2003, bl. 58, 63, s. 128, 135.

(bir kısmını da Ahmedî'nin *İskendernâme*'sinden aldığı) pek çok şiirde cihanı mamur edenin hanların adaleti olduğunu, dünyada adaletle hüküm sürenin ahirette bile tahta çıkacağını söyleyerek[190] başka nasihatnamelerde sıkça gördüğümüz bir temayı tekrarlıyordu.

II. Mehmet döneminde merkezî iktidar Ortodoks Patrikhanesi üzerinden Rum egemen sınıflarıyla ittifak kurmuştu. Bizans Aristotelesçiliğinin başlıca temsilcisi Georgios Skholarios'un, fetih sonrasında patriklik makamına getirildiğini söylemiştik. II. Gennadios adıyla görev yapan bu yeni patrik ve çevresindekiler, Osmanlı hükümdarlarını Bizans hükümdarlarına da yakıştırılan *basileus* unvanıyla adlandırıyor, böylece Osmanlı sultanlarını Bizans imparatorlarının meşru ardılları olarak görüyorlardı.[191] Bazı eski Bizans entelektüelleri Osmanlı hizmetine girmişlerdi; Georgios Amiroutzis, sultanın yakın çevresinde yer almış, onu yücelten şiirler yazmış, Osmanlı Hanedanının fetih yoluyla meşruiyet kazandığını düşünmüştü.[192]Tarihçi Kritovulos, Osmanlı meşruiyetinin fetihle geldiğini söylemekle kalmıyor, hanedanı Hahâmenişlerle bağlantılandırıyor, Hahâmenişlerin Perseus soyundan geldiklerini (dolayısıyla Hellenlerle akraba olduklarını) iddia eden Herodotos gibi yazarları da takip ederek Osmanlıları hem bir büyük imparatorluğun (Perslerin) hem de Hellenlerin mirasçısı haline getiriyordu.[193]

II. Mehmet döneminin merkezîleşmesi hem resmî ideolojide hem de üst sınıftan Rumların ideolojisinde bu şekilde yansımasını bulurken, alt sınıfların siyasal düşüncelerine dair bilgilerimiz ise son derece sınırlıdır. Yörük aşiretleriyle yakın bağlantı içinde olan sufilerden Otman Baba'nın yaşamöyküsü *Otman Baba Velayetnamesi* (1483), bize bu konuda kısıtlı da olsa bir fikir verebilir.[194] Onun hangi tarikata mensup olduğu tarihçiler arasında bir tartışma konusu olsa da pek çok sufiden farklı olarak "vahdet-i mevcud" (var olanların birliği, panteizm) yaklaşımını benimsediğini, dolayısıyla materyalizme meylettiğini biliyoruz. İbnü'l-Arabî'nin ve pek çok izleyicisinin "vahdet-i vücud" olarak adlandırılan öğretisi aşkın bir Allah fikrini içeriyordu ve Allah'la var olanlar arasındaki ilişkiyi bir yansıma ilişkisi olarak kuruyordu. Ancak

190 Âşıkpaşazâde, *Osmanoğulları'nın Tarihi*, bl. 123, s. 220; bl. 170, s. 296.

191 Konstantinos Moustakas, "Ottoman Greek Views of Ottoman Rule (15th-16th Centuries): The Perspective of the Patriarchate Associates", (haz.) Marinos Sariyannis, *Political Thought and Practice in the Ottoman Empire*, Rethymno: Crete University Press, 2019, s. 311-318.

192 Konstantinos Moustakas, "Byzantine 'Visions' of the Ottoman Empire: Theories of Ottoman Legitimacy by Byzantine Scholars after the Fall of Constantinople", (haz.) Angeliki Lymberopoulou, *Images of the Byzantine World: Visions, Messages and Meanings: Studies Presented to Leslie Brubaker*, Farnham: Ashgate, 2011, 215-229.

193 Kritovulos, *Kritovulos Tarihi, 1451-1467*, çev. Ari Çokona, İstanbul: Heyamola Yayınları, 2012, III.4, s. 45.

194 Küçük Abdal, *Otman Baba Velâyetnâmesi (Tenkitli Metin)*, (haz.) Filiz Kılıç, Mustafa Arslan ve Tuncay Bülbül, Ankara, [1483] 2007.

"vahdet-i vücud" alt sınıf sufiler arasında sık sık yeniden yorumlanıp "vahdet-i mevcud"a dönüşebiliyordu, Otman Baba'da ve Kalenderi dervişlerinde bu dönüşümün örneklerine rastlarız.[195] "Vahdet-i vücud" öğretisindeki yaygın yaklaşım, varlık mertebeleri arasında bir hiyerarşi kurmak, bu hiyerarşiyi dünyadaki hiyerarşiyle bağlantılandırmak, sultan-mülk ilişkisini de Allah'ın âlemle olan ilişkisiyle karşılaştırmak yönündeydi.[196] "Vahdet-i mevcud"daysa, hem sultan hem de sıradan insanlar ve tüm varlıklar aynı ontolojik düzlemdeydi. Bu onların dünya üzerindeki eşitsizlikleri yok etmeye çalışmasalar bile tartışmaya açmalarını sağlıyordu. Otman Baba'ya geri dönelim. *Velayetname*'ye göre o, çağının kutbuydu ve sultan dahil olmak üzere herkes ve her şeyin onu tanıyıp ona danışması gerekiyordu. Metin boyunca Otman Baba'ya padişah ve sultan gibi sıfatlar da yakıştırılmıştı.[197] Otman Baba'nın "dünya begi" karşısındaki temkinliliğini, haraççı-iktacı üretim tarzını kabullenmekte zorlanan yörük aşiretlerinin iktidar merkezîleşmesine karşı tepkileriyle birlikte ele alabiliriz, kaldı ki onun etkili olduğu bölge 1416'da Şeyh Bedreddin isyanına sahne olan Deliorman'dı (gün. Bulgaristan).[198]

Osmanlı Devleti'nde bu gelişmelerin yaşandığı XV. yüzyılda Doğu Anadolu ve İran topraklarında İlhanlı Devleti'nin mirasçısı olan pek çok devlet kurulmuştu. Batı İran'da Akkoyunlular, İran'ın kuzeydoğusunda Timurlu Devleti egemendi, Hindistan'ın kuzeyindeyse Delhi Sultanlığı parçalanma sürecine girse de hâlâ etkisini koruyordu. Hazar Denizi'nin batısında kurulan Akkoyunlu Devleti önemli bir entelektüel çekim merkezi haline gelmişti; İlhanlı ve Timurlu dönemlerinde âlimlerin toplandığı başlıca kentlerden olan Şiraz da bu devletin topraklarında bulunuyordu. Akkoyunlu sultanı Uzun Hasan'ın hükümdarlık döneminde Şiraz'da yaşayan Eş'arî kelamcı Celâleddin Devvânî, İşraki felsefe ve Ekberi tasavvuftan etkilenmişti. Dönemin en etkili pratik felsefe kitapları arasında yer alan *Ahlâk-ı Celâlî* (1467-1477) adlı Farsça eseri, Nasîrüddin Tûsî'nin *Ahlâk-ı Nâsırî*'sinin bazı eklemelerle yeniden yazılmış halidir. İki kitabın içerikleri büyük ölçüde benzese de bazı farklardan bahsedebiliriz. Her şeyden önce, Devvânî'nin eserinde tasavvufi atıflar daha fazla yer tutar. Ayrıca Devvânî, mesleklere göre erdemli kentin halkını sınıflandırırken en üstte yer alan "erdemliler" ("efadıl") grubunu Tûsî'nin ve ondan önce de Fârâbî'nin yaptığı gibi filozoflarla sınırlamayıp bu grubun başına

195 Ahmet Yaşar Ocak, *Osmanlı İmparatorluğu'nda Marjinal Sûfilik: Kalenderîler (XIV.-XVII. Yüzyıllar)*, Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1999, s. 149, 154.

196 Örn. bkz. Muhyiddin İbnü'l-Arabî, *Tasavvuf Yolu: Ettedbirâtil-İlâhiye İslâh-el Memleke-til İnsaniye*, çev. Selahaddin Alpay, İstanbul: Sümer Kitabevi, 1973, bl. I, s. 55, ayrıca bkz. bl. X vd., s. 167 vd.

197 Halil İnalcık, "Dervish and Sultan: An Analysis of the Otman Baba Vilâyetnâmesi", *The Middle East and the Balkans under the Ottoman Empire*, Bloomington: Indiana University Turkish Studies, 1993, s. 21, 23.

198 İnalcık, "Dervish and Sultan", s. 24, 30.

"veliler"i yerleştirmiş,[199] böylece diğer İşrakiler gibi o da tasavvuf âlimlerine toplumda üst düzey bir yer vermişti. Sonraki üç grubun bileşimi Tûsî'nin tasvir ettiğinden çok farklı değildir: "dil sahipleri" (sıradan insanları göreli yetkinliğe ulaştıran, fıkıh ve kelam uzmanlarını da içeren grup), "ölçenler" (muhasebe ve geometri gibi yollarla adalet yasalarını halk arasından koruyanlar), "mücahitler".[200] Beşinci grup Fârâbî ve Tûsî'de maliye görevlilerinden oluşurken, Devvânî bunu "mal sahipleri" olarak tanımlamayı ve bunun içine tüccarlarla zanaatkârları katmayı tercih etmişti.[201]

Devvânî, Tûsî'nin kitabının bazı kısımlarında kısaltmalar yapmıştı, örneğin erdemli devletlerden uzunca bahsetmesine rağmen Tûsî'nin Fârâbî'den aktararak ayrıntılı şekilde ele aldığı "erdemsiz devletler"in türlerine dair ayrıntılara hiç yer vermemişti.[202] Tûsî'nin kullanmadığı, ancak pek çok başka metinde, örneğin Gazzâlî'nin eserlerinde yer alan bir ifadeye yer vererek hükümdarı "Allah'ın halifesi" ve "Allah'ın yeryüzündeki gölgesi" kabul etmişti.[203] Devvânî sonraları Osmanlı sarayıyla da bağlantılar kuracak, eserleri hem İran hem de Osmanlı medreselerinde okutulmaya başlanacaktı.

Akkoyunlu Sultanlığı'nda tasavvufi etki sonraki yıllarda da sürecekti. Timurlu sarayının Sufi şairi Abdurrahman Câmî, Uzun Hasan'ın oğlu Yâkub Bey'e (h. 1478-1490) ithaf ettiği *Selâmân ü Ebsâl* mesnevisinde bir yandan bir aşk öyküsü anlatırken diğer yandan tasavvuf temelli bir nasihatname ortaya koyuyordu; hükümdarın Allah'ın yeryüzündeki gölgesi olmasının yolunun (tasavvufi bir ideal olan) "insan-ı kâmil" olmasından geçtiğini söylüyordu; bu "insan-ı kâmil", hem tarikat velilerinin hem de "padişah-ı adil"in özelliklerini birleştirmeliydi.[204]

Tarikatların yayılması bu bölgeleri de etkilemişti. XIV. yüzyılın başlarında kurulmuş olan Safevi tarikatı, Akkoyunlu toprakları üzerinde etkiliydi. Safevi ailesi Ali soyundan olduğunu iddia ediyordu, bu da bu aileyi Sufiyye'nin gözünde ayrıcalıklı bir konuma getiriyordu.[205] Tarikatın kurucusu Şeyh Safi'nin yaşamını anlatan, müritlerinden İbn Bezzâz'ın Farsça yazdığı *Safvetü's-Safâ* (1358), hem bu tarikat hakkında hem de Anadolu Türkmenlerinin dinî inanışları ve kısmen de siyasal görüşleri hakkında bilgi veren ilk metinlerdendir. Bu kitapta ve sonraları ondan türetilen *Şeyh Safi Buyruğu* gibi metinlerde Şii

199 Celâleddin Devvânî, *Ahlâk-ı Celâlî*, çev. Ejder Okumuş, Ankara: Fecr Yayınevi, 2019, III.3, s. 203.

200 Devvânî, *Ahlâk-ı Celâlî*, III.3, s. 203-204; krş. Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsırî*, III.3, s. 274-275.

201 Devvânî, *Ahlâk-ı Celâlî*, III.3, s. 204.

202 Devvânî, *Ahlâk-ı Celâlî*, bl. III.3, s. 200. Krş. Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsırî*, bl. III.3, s. 277-288.

203 Devvânî, *Ahlâk-ı Celâlî*, bl. III.4, s. 206.

204 Chad G. Lingwood, *Politics, Poetry and Sufism in Medieval Iran: New Perspectives on Jāmī's Salāmān va Absāl*, Leiden: Brill, 2014, s. 162.

205 Ahmed el-Kâtib, *Şiada Siyasal Düşüncenin Gelişimi: Şûrâdan Velâyet-i Fakihe*, çev. Mehmet Yolcu, Ankara: Otto Yayınları, 2016, s. 474.

imamet ve Sünni hilafet kavrayışlarının dışına çıkıldığını görürüz: Halife kavramı Âdem'den itibaren peygamberlere yakıştırılmakta, Ali soyundan gelenlere gösterilen saygıysa siyasal bir temele yerleştirilmemektedir.[206] Safevi tarikatı XV. yüzyılın ortalarında Batı İran ve Doğu Anadolu'da güç kazanmış, özellikle Türkmenler arasında geniş bir izleyici kitlesi bulmuştu. Başlangıçta Sünni bir tarikatken Şeyh Cüneyd döneminde (1447 yılından sonra) Şiileşmişti; bu dönüşümde Türkmen topluluklarının önceki yüzyıllar boyunca Şiiliğin kitabi olmayan yorumlarına bağlı olmaları etkili olmuştu.[207] Safeviyye aynı dönemlerde askerî bir tarikata dönüşmüştü. Safevi tarikatına bağlı Türkmenler –başlıklarının renginden dolayı– artık "Kızılbaş" adıyla tanınmaya başlıyorlardı. Tarikatın mensupları Şeyh Cüneyd'i mehdi olarak ya da mehdinin habercisi olarak görüyorlardı.[208]

Akkoyunlu hükümdarları Batı İran'da yayılmalarına rağmen İran'ın entelektüel merkezi konumunda olan Horasan'ı ele geçirememişlerdi. Timurlular XV. yüzyıl boyunca bu bölgeyi elinde tutmuşlardı; düşünce hayatı onların başkenti olan Herat'ta yoğunlaşmıştı.[209] Timurlu sultanı Hüseyin Baykara'nın sarayında pek çok önemli şair eser veriyordu; daha önce Akkoyunlulardan bahsederken karşımıza çıkan Abdurrahman Câmî ve sultanın veziri Ali Şir Nevai dönemin en önemli şairlerindendi. Akkoyunlular gibi Timurlular için de pek çok ahlak eseri yazılıyordu; Câmî, Sâdî'nin *Gülistan*'ından ilhamla yazdığı *Baharistan*'da sultana ilişkin genelgeçer öğütlere yer vermişti.[210] Hüseyin Vaiz Kâşifi'nin kaleme alıp Hüseyin Baykara'nın oğlu Ebü'l Muhsin Mirzâ'ya ithaf ettiği *Ahlâk-ı Muhsinî* (1501-1502), dönemin diğer ahlak kitaplarından farklı olarak basit bir dille yazılmıştı,[211] bu basit diline ve soyutlama düzeyinin düşüklüğüne bağlı olarak sonraki dönemde çok büyük bir yaygınlıkla çoğaltılıp okunacaktı. Hüseyin Baykara'nın sarayında başka ahlak kitaplarının da yazıldığı bilinmektedir: Herat başkadılığı yapmış ve Herat'ta Timurlu sultanı Hüseyin Baykara'nın vezirliği görevine getirilmiş âlimlerden Muhammed Hondemir (İhtiyarü'd-din Hasan bin Gıyasü'l-hüseynî), sultan için bir ahlak kitabı yazmış, tıpkı Devvânî gibi o da Nasîrüddin Tûsî'nin kitabının bir uyarlamasını yapmıştı.

206 Reyhan Erdoğdu-Başaran, "Alid Loyalty or Shi'ite Tendency: A Comparative Approach to the Alevi Buyruk Texts", *Middle Eastern Studies*, 57(4), 2021, s. 558-561.

207 Rıza Yıldırım, *Aleviliğin Doğuşu: Kızılbaş Sufiliğinin Toplumsal ve Siyasal Dinamikleri, 1300-1501*, çev. Barış Yıldırım, İstanbul: İletişim Yayınları, 2020, s. 187; Mehmet Çelenk, *16-17. Yüzyıllarda İran'da Şiiliğin Seyri*, Bursa: Emin Yayınları, 2013, s. 168, 176-177.

208 Antony Black, *The History of Islamic Political Thought: From the Prophet to the Present*, Edinburgh: Edinburgh University Press, 2011, s. 223.

209 Walther Hinz, *Uzun Hasan ve Şeyh Cüneyd: XV. Yüzyılda İran'ın Millî Bir Devlet Haline Yükselişi*, çev. Tevfik Bıyıklıoğlu, Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1992, s. 107.

210 Abdurrahman Câmî, *Baharistan*, çev. Turgay Şafak, İstanbul: Büyüyenay Yayınları, 2017, bl. 3.

211 Mehmet Avçin, "Bir Siyasetnâme Olarak Ahlâk-ı Muhsinî", *Turkish Studies - International Periodical For The Languages, Literature and History of Turkish or Turkic*, 7(2), 2012, s. 147.

Delhi Sultanlığı 1398'de Timurlu saldırısına uğramış ve parçalanmıştı. Egemen sınıfların kurmuş oldukları hegemonya Kuzey Hindistan'ın kimi bölgelerinde sarsılmış, böylece halk tabanından gelen eşitlikçi hareketlerin gelişmesi mümkün olmuştu. *Bhakti* akımı içinde önceki dönemlerde olduğu gibi bu dönemde de üst kastlardan düşünür ve şairler etkili olmaya devam ediyorlardı. Ancak kast sistemini reddeden *bhakti* yorumları XV. yüzyılın ortalarından itibaren ilgi çekip önce küçük tüccarlar ve kentli emekçiler arasında, sonra köylüler arasında yayılmıştı. Artık önde gelen *bhakti* düşünürler çoğunlukla zanaatkâr kökenliydi, örneğin bu dönemin en önemli *bhakti* şairi Kabīr, Vārānasī'nin alt sınıflarından bir dokumacıydı. Muhtemelen bir Müslüman olarak yetiştirilmiş olan Kabīr, neredeyse tüm şiirlerinde Hinduizmin temel öğretilerini işlemiş, aynı zamanda bu dinin uygulamalarını eleştirmişti. Hem Hinduları hem de Müslümanları öğrencisi olarak kabul etmişti. Onu Hindu ya da Müslüman olarak sınıflamak mümkün değildir, o daha ziyade tektanrıcı olarak nitelenebilir.[212] Kabīr, kast ayrımlarını reddetmiş ve *brāhmaṇ* egemenliğini karşısına almıştı, Müslümanlar arasında da kadıların üstünlüğünü eleştiriyordu.[213] Onun şiirlerinde yönetime ilişkin bilgi ya da tavsiyelere yer olmasa da kimilerinde krallara ilişkin değiniler vardı, örneğin bir şiirinde, kralların ve imparatorların evlerine davet edilmeyi reddettiğini, bir kraliçenin kendisine ikram ettiği yiyecekleri de kabul etmediğini ve onun hükümdarlığıyla da, iktidar ve zenginlikle de hiçbir ilgisi olmadığını söylemişti.[214]

• • •

XIV. ve XV. yüzyıllarda İslam dünyasında yaşanan toplumsal-iktisadi ve siyasal çalkantıların izlerine bu dönemin metinlerinde rastlarız. İlhanlı Devleti'nin parçalanmasını takiben Anadolu'da, yerel hanedanların güç yitirmesiyle birlikte de Kuzey Afrika'da haraççı ve göçebe üretim tarzları arasındaki çatışma kendini göstermişti. Bu koşullar altında Devvânî gibi kimi yazarlar geçmişin temel metinlerinin tekrarıyla ve somutluğa değinmekten kaçınan incelemelerle yetinirken, başka yazarlar dönemin yeni sorunlarından hareketle yeni sorular soruyorlardı; İbn Haldun gibi tarihçilerin siyaset üzerine yazmaya başlamaları, somut ve tarihsel temelli siyasal incelemelerin

212 Irfan Habib, "Kabir: The Historical Setting", (haz.) Irfan Habib, *Religion in Indian History*, New Delhi: Tulika Books, 2007, s. 150.

213 Rekha Pande, "The Social Context of the Bhakti Movement: A Study in Kabir", *Proceedings of the Indian History Congress*, 46, 1985, s. 233-234; David N. Lorenzen, "Dissent in Kabir and the Kabir Panth", (haz.) Vijaya Ramaswamy, *Devotion and Dissent in Indian History*, New Delhi: Foundation Books (Cambridge University Press India), 2014, s. 171.

214 Kabir, *The Ocean of Love: The Anurāg Sāgar of Kabir*, çev. Sant Ajaib Singh Ji, Sanbornton: Sant Bani Ashram, 1995, III.4; s. 113-114, 116.

önünü açmıştı. Yine bu dönemin önemli tartışma konularından biri dünyevi-insani kaynaklı yasa ve dinsel temelli şeriat arasındaki çatışmaydı. Yasa-şeriat ikiliğine dair tartışmalar XIV. yüzyılda İlhanlı uleması içinde kendini göstermiş, Memluk Sultanlığı'ndaki İbn Teymiyye gibi âlimlerin şeriat temelli bir yasa ve yönetim konusundaki ısrarlarıyla devam etmişti. Aynı konu hem Timurlu Devleti'nde hem de Osmanlı Devleti'nde gündeme gelmiş, XV. yüzyılın Osmanlı egemen ideolojisinde yasa ve şeriatın karşıt değil, tamamlayıcı olduğu vurgulanmıştı.

3. Asya'da Geç Ortaçağ: Hanedanlar Arası Mücadeleler Dönemi

XIV. ve XV. yüzyıllarda Asya krallıklarında haraççı üretim tarzının çeşitlemelerine rastlarız. Sukhothai/Sukhodaya Krallığı (gün. Kuzey Tayland), Vijayanagara İmparatorluğu (gün. Güneybatı Hindistan) ve Japonya'da haraççı üretim tarzı, Batı Avrupa feodalizmini anımsatan bir parçalı-hiyerarşik siyasal iktidar üzerinden örgütlenmişken, Ayutthaya (gün. Tayland), Vietnam ve Çin gibi örneklerde haraççı üretim tarzının merkezî versiyonu hâkimdir. Bu dönem, Asya'nın pek çok krallığı için egemen sınıf içi mücadeleler dönemiydi, pek çok ülkede gerçekleşen hanedan değişimi bu mücadelelerin göstergesidir. Kore'de Joseon, Çin'de Míng, Burma'da Ava, Vietnam'da Lê hanedanları, Tayland'da Ayutthaya Devleti kurulmuş, Japonya'da Muromachi Şogunluğu ortaya çıkmıştı. Japonya'daki bu egemen sınıf içi çatışmalara köylüler ile yönetici sınıf arasındaki mücadeleler de eklenecekti.

a. Çin: Yuán Hanedanından Míng Hanedanına

Yuán iktidarı 1351'de başlayan isyanlarla birlikte bir kriz dönemine girmişti. İsyan hareketlerine paralel olarak merkezî yönetim Çin'in çeşitli bölgeleri üzerindeki denetimini kaybedecekti. Bu dönemin "Kırmızı Sarıklılar" adıyla bilinen isyancıları, zenginlere ve baskıcılara karşı yoksulların ve ezilmişlerin sesini temsil ediyorlardı. İsyancılar mesiyanik bir Budizm yorumunu benimsemişlerdi, isyanın merkezini oluşturan Beyaz Lotus (*Báilián*) topluluğunun üyeleri Arı Ülke Budizmi'nin bir yorumundan hareketle tarih boyunca pek çok çağ yaşandığını ve her çağın sonunda bir kurtarıcı Buddha'nın gelip yeni bir çağ başlattığını söylüyor, içinde yaşadıkları dönemde Maitreya Buddha'nın gelerek dünya üzerinde kurtuluşu sağlayacağına inanıyorlardı. İdeolojileri Manikeist bir tını da taşıyordu: Yuán Hanedanının karanlığına karşı ışığın zaferini arzuluyorlardı.[215] Ancak, yerel üst sınıflar bu isyana destek verip onu

215 John W. Dardess, "The Transformations of Messianic Revolt and the Founding of the Ming Dynasty", *The Journal of Asian Studies*, 29(3), 1970, 539-558.

kendi çıkarlarına uygun bir yönelime sokmakta gecikmeyecekti.[216] Sonraki yüzyıllarda Beyaz Lotus (*Báilián*), Çin egemen sınıflarının gözünde dinsel heterodoksinin ve isyan temayülünün adı haline gelecekti. Güney Çin'de de çok sayıda isyancı hareket ortaya çıkmıştı. Konfüçyüsçü bürokratlar isyanların başladığı dönemlerde Yuán Hanedanına destek verseler de zamanla hanedana olan sadakatlerini yitireceklerdi.[217]

Yeni hanedan da bu isyan hareketinin içinden doğmuştu. Yoksul bir Budist aileye mensup olan Zhū Yuánzhāng, 1350'lerin başında hızla isyancı orduların komuta kademelerinde yükselmiş, kontrolü altındaki bölgelerde toprak reformu yaparak üst düzey bürokratlara karşı köylülerin desteğini almış, 1368 yılı başında Míng Hanedanının kuruluşunu ilan etmişti. Yeni hanedanının kuruluşundan itibaren, artık "Hóngwǔ" adıyla anılan imparator, yaptığı açıklamalarda, hanedan değişiminin nedeninin isyanlar değil Gök'ün isteği olduğunu söyleyecekti.[218] Bir defa daha siyasetin dünyevi temelleri mistifiye ediliyor, yönetici sınıf kendi konumunu tanrısal bir referansla meşrulaştırıyordu. İmparator da dahil olmak üzere dönemin egemen sınıfları, yasayı kozmik düzenin tecessüm etmiş hali olarak görüyorlardı.[219] Dolayısıyla yasa metinlerine dinsel bir anlam yükleniyordu. Míng Hanedanı kurulurken, 1367 yılı sonunda, bir yasa derlemesi (*Büyük Míng Kodeksi*) ilan edilmişti. Yasa, insanları dönüştürecek kozmolojik bir araç olarak görülüyordu.[220] Bunun sonucu, insan yapımı yasanın mutlaklaştırılarak eleştiriye kapatılmasıydı. *Büyük Míng Kodeksi*'nde ruhlar âlemi, insanlar âlemi ve yöneticiler olmak üzere üç temel kozmolojik alan tanımlanıyordu. Yöneticilerin insanlarla ruhlar arasında aracılık yaptığı varsayılıyordu; imparatorun başlıca görevi de kendisine yardımcı olan görevlilerle birlikte bu aracılığı yapmak ve kozmik düzenin insanlar arasında da sürmesini sağlamaktı.[221]

Míng güçleri 1368'de Yuán'ın başkenti Dadu'yu (gün. Beijing) ele geçirdiler, ilk yaptıkları işlerden biri de genişçe bir alana yayılan Yuán imparatorluk sarayını yerle bir etmek oldu. İlk Míng imparatoru, Çin'de pek çok hanedan kurucunun yaptığı gibi hem soyluları ve bürokratları hem de halk tabakalarını kapsayan geniş bir hegemonya kurmak amacıyla Konfüçyüsçülük, Budizm ve Daoizme saygı duyduğunu açıklama gereği duymuştu: Çin'in "üç öğreti"si te-

216 John W. Dardess, *Confucianism and Autocracy: Professional Elites in the Founding of the Ming Dynasty*, Berkeley: University of California Press, 1983, s. 186-188.

217 Dardess, *Confucianism and Autocracy*, s. 101.

218 Dardess, *Confucianism and Autocracy*, s. 192.

219 Jiang Yonglin, *The Mandate of Heaven and* The Great Ming Code, Seattle: University of Washington Press, 2011, s. 4.

220 Jiang, *The Mandate of Heaven and* The Great Ming Code, s. 5.

221 Jiang, *The Mandate of Heaven and* The Great Ming Code, s. 19.

melde farklı değildi; bu öğretiler birlik içindeydi.[222] Yine de onun bu öğretilere yaklaşımı seçmeciydi, Mèngzǐ'nın hükümdar ile vezirinin birbirine karşı sorumlu olmaları gerektiğine dair teorisini sevmediğinden 1372'de bu düşünüre yapılan kurban sunularını iptal etmiş, hatta muhafızlarının Mèngzǐ resimlerini oklarıyla vurmalarını emretmişti.[223] Budist manastırlar 1380'lerin başından itibaren Míng denetimi altına alınacaktı.[224]

Míng imparatorları XV. yüzyılın başında kişisel olarak Daoizm ve Budizme yakın olsalar da toplumsal uyumu ve imparatora sadakati gözettiğini düşündükleri Konfüçyüsçülüğün gelişimini destekliyorlardı, özellikle de hanedana sadık bir bürokrat tabakası yetiştirmek için gereken durumlarda Konfüçyüsçülük yorumlarına bizzat müdahale ederek bir resmî ideoloji inşa ediyorlardı.[225] Hanedanın üçüncü imparatoru Yǒnglè, hem kendisine yakın komutanlar ve saray görevlisi hadımlarla ittifak kurarak merkezî iktidarı güçlendirmeye çalışmış, hem de Konfüçyüsçülüğe yaptığı doğrudan müdahalelerle bir tür "bilge imparator" rolü üstlenmiş, böylece Güney Sòng döneminden beri yerel düzlemde etkili olan Konfüçyüsçü bürokratların özerkleşmesini engellemeye çabalamıştı.[226] Táng döneminden beri üst düzey bürokrat yetiştiren Hànlín Akademisi'ni bir tür üniversiteye dönüştürmüş, çoğu bu akademiden gelen 2000'den fazla bürokrat 1403-1408 arasında *Yǒnglè Dàdiǎn* adlı ansiklopedik derlemeyi hazırlamıştı. Chéng Yí ve Zhū Xī'nin yorumu (*Dàoxué*: Yol Öğretisi ya da Chéng-Zhū Öğretisi), Konfüçyüsçülüğün standart yorumu haline gelmişti; bu düşünürlerin eserleri artık bürokratlık sınavlarının zorunlu ders kitaplarıydı. Bireysel ahlaki gelişmeyi ön plana koyan, kurumları teoride önemsemekle birlikte pratikte var olan uygulamaları kabullenmenin ötesine geçmeyen bu yorumu benimseyen bürokratlar, yönetici sınıfa kapsamlı bir eleştiri getirme gereği duymuyorlardı. XV. yüzyıl boyunca bu yoruma karşı güçlü bir alternatif ortaya çıkmayacaktı.[227] Eğitimli bürokratlar, Zhū Xī'nin en çok önem verdiği Konfüçyüsçü klasik olan *Büyük Öğreti* kitabından hareketle dünyaya barış getireceklerini iddia ediyorlardı. Kişiler aileyi, ailelerse

222 Edward T. Ch'ien, *Chiao Hung and the Restructuring of Neo-Confucianism in the Late Ming*, New York: Columbia University Press, 1986, s. 26-27.

223 Chin-shing Huang, *Philosophy, Philology, and Politics in Eighteenth-Century China: Li Fu and the Lu-Wang School under the Ch'ing*, Cambridge: Cambridge University Press, 2002, s. 159.

224 Timothy Brook, *The Chinese State in Ming Society*, London: Routledge, 2004, s. 132. Krş. Mèngzǐ, 3A4.

225 Benjamin A. Elman, "The Formation of 'Dao Learning' as Imperial Ideology During the Early Ming Dynasty", Theodore Huters, R. Bin Wong ve Pauline Yu, *Culture and State in Chinese History: Conventions, Accomodations, and Critiques*, Stanford: Stanford University Press, 1997, s. 63-64.

226 Harry Miller, *State versus Gentry in Late Ming Dynasty China, 1572-1644*, London: Palgrave Macmillan, 2009, s. 13.

227 Hok-Lam Chan, "The Chien-wen, Yung-lo, Hung-hsi, and Hsüan-te reigns, 1399-1435", (haz.) Frederick W. Mote ve Denis Twitchett, *The Cambridge History of China: Volume 7: The Ming Dynasty, 1368-1644, Part I*, Cambridge: Cambridge University Press, 2007, s. 184.

devleti oluşturuyordu: Politik istikrar ve uyum için izlenecek her yolda çıkış noktası olarak kişiler alınmalıydı.[228] Artık kabilenin ataları için bir tapınak inşa edilmesi yetmiyordu, her bir aile Konfüçyüsçü ritüelleri uygulamalıydı.[229] Dönemin Çin resmî ideolojisinin kimi unsurlarınınsa Konfüçyüsçülük dışı kaynakları vardı; örneğin Yŏnglè'nin her fırsatta kullandığı emperyal retorik Cengiz döneminin ve Yuán Hanedanının mirasıydı.

Çin'in egemen sınıfları için 1449 yılı önemli bir dönüm noktasıydı: Moğollar bu yıl içinde Çin ordusunu yenerek imparatoru esir almışlardı, bu da hem tanrısal referanslı resmî ideolojinin hem de resmî Konfüçyüsçülüğün sorgulanmasına yol açmıştı.[230] Örneğin Qiū Jùn 1460'lardan itibaren yazdığı eserlerde Zhū Xī'nin düşüncesini devam ettirmekle beraber ona eleştiriler de getirecekti. Zhū Xī'nin aksine o, genel ilkeler yerine olgulardan hareketle inceleme yapmaya başlamanın gerekliliğine dikkat çekiyordu;[231] 1477'de Akademi'nin başına geçecek ve döneminin düşünürleri üzerinde büyük bir etki bırakacaktı. Aynı dönemlerde imparatorluğun çeperlerinde, Orta ve Güney Çin'de yaşayan bir grup Konfüçyüsçü bürokrat resmîleşen Konfüçyüsçülük yorumunu daha da açıktan eleştirmeye başlamıştı. Orta Çin'in Konfüçyüsçü bürokrat ailelerinden birine mensup olan Wú Yŭbì, bürokratlık sınavlarına çalışırken Zhōu Dūnyí, Chéng kardeşler ve Zhāng Zāi gibi Kuzey Sòng düşünürlerinin yaşamöykülerini okumuş ve bürokrat olmadan da bilge olunabileceği sonucuna varmıştı; tıpkı çiftçilik gibi bilgelik meziyetleri de çabalama sonucunda edinilebilirdi.[232] Böylece sınav sisteminin dışında da bir bilge yaşamının olabileceğini hatırlatıyor, bağımsız, özel akademiler açmanın anlamlı olduğunu duyuruyordu. Dönemin giderek büyüyen kentlerindeki mülk sahiplerine cazip gelen bu fikirler hem XV. yüzyılda hem de sonrasında etkili olacaktı.

b. Çevre Ülkelerde Konfüçyüsçülük: Vietnam ve Kore

Vietnam'ın kuzeyinde 1225'ten beri Trần Hanedanının hüküm sürdüğünü ve ilk dönemlerinde Budizmi desteklediğini görmüştük. XIV. yüzyılda resmî ideologlar giderek artan biçimde Konfüçyüsçülüğü benimsemişlerdi; Çinli düşünürlerin de etkisiyle, Budist esaslara dayalı yönetimin yeterince katı olmadığını düşünüyorlardı. Hanedanın resmî tarihçisi Lê Văn Hưu, *Đại Việt*

228 Hung-lam Chu, "Intellectual Trends in the Fifteenth Century", *Ming Studies*, 1989/1, 1989, s. 2.

229 Chu, "Intellectual Trends in the Fifteenth Century", s. 5.

230 Chu, "Intellectual Trends in the Fifteenth Century", s. 6.

231 Chu, "Intellectual Trends in the Fifteenth Century", s. 6-7.

232 Wú Yŭbì, "Letter to Zhang Shiyan, Assistant Director in Local Schools (1421)", *The Journal of Wu Yubi: The Path to Sagehood*, çev. M. Theresa Kelleher, Indianapolis: Hackett, 2013, 78-81; Shu-hsien Liu, "Neo-Confucianism (II): From Lu Jiu-yuan to Wang Yangming", (haz.) Bo Mou, *Routledge History of World Philosophies: Volume 3: History of Chinese Philosophy*, London: Routledge, 2009, s. 403.

sử ký (XIII. yüzyılın sonu, *Büyük Việt'in Vakayinamesi*) kitabında Budizmin merhamet ilkesine fazla kapılarak siyasal düzeni güvence altına alma görevini unuttuğunu yazmıştı.[233] XIV. yüzyılın başında bürokrat Trương Hán Siêu, kırsal topluluklarda Budizmin etkisinden şikâyet ediyordu.[234] Bir diğer bürokrat Lê Quát, 1370'te hanedanın Budizmi sapkın ilan etmesi için çabalamıştı, ancak Konfüçyüsçü okulların sayıca yetersiz olduğunu da düşünüyordu. Bu örneklerden de gördüğümüz gibi XIV. yüzyıl boyunca Vietnam yönetici sınıfları için Budizm yetersiz bir inanıştı, Konfüçyüsçülük ise yeterince kurumsallaşmamıştı.

Vietnam'da Konfüçyüsçülüğün gerçek anlamdaki zaferi XV. yüzyılda gerçekleşecekti. Hồ Quý Ly, 1400'de Hồ Hanedanını kurmuş ve Budizm karşıtı hamleler yapmakta gecikmemişti. 1407 ile 1428 arasında ülkeyi işgal eden Míng Hanedanı, Konfüçyüsçülüğü zorla kabul ettirmeye çabalamış, Hồ Quý Ly'nin Budizm karşıtı önlemlerini hatırlatacak hamleler yapmıştı.[235] İşgalin son bulduğu 1428'de kurulan ve 1788'e kadar Vietnam'da hüküm süren Lê Hanedanının ilk dönemlerindeki metinlere baktığımızda haraççı ideolojinin tipik unsurlarını görürüz: Hükümdar bir yandan tanrısallaştırılmış, diğer yandan da onun iktisadi işlevleri anımsatılmış, böylece üretici kitlelerin yönetici sınıf tahakkümüne rıza göstermesi amaçlanmıştı. Dahası, hanedan 1430'larda tüm ülke için geçerli, birleşik bir yasa kabul etmişti. Bu yasada hem tebaanın mülkiyet hakları tanınmış hem de güçlü ailelerin hareketi sınırlandırılmıştı.

XV. yüzyılın ortalarında bürokrat tabakası yönetici sınıfın önemli bir bileşeni haline geldikçe bu tabakanın önemini vurgulayan açıklamalar yapılmış, Lê Hanedanı Mínglerin kültürel ve entelektüel modelini takip etmeye başlamıştı,[236] Lê Thánh-tông'un hükümdarlık döneminde (1460-1497) Konfüçyüsçülük resmî ideolojinin başlıca bileşeni haline gelecekti.[237] Hükümdarın açıklamaları (sonraki nesillerin Konfüçyüsçü düşünür ve tarihçilerinin aktardıklarına bakılırsa) oğulun babaya itaati gibi pek çok Konfüçyüsçü unsur içeriyordu. 1460'lardan itibaren kadınların ev dışı faaliyeti kademeli olarak sınırlanacak, Lê yasalarına da mülkiyet ve diğer konularla ilgili patrilineer kurallar girecekti. Yine de bunlar üst sınıf idealleri olarak kalacak, Vietnamlı kadınlar fiilen mülk sahibi olmaya devam edeceklerdi.

Kore'de Goryeo Hanedanı XIII. yüzyılın ortalarında Moğol akınlarıyla güç kaybetmiş, ülke XIV. yüzyıl boyunca Yuán Hanedanının yönetimi altındaki

233 Nguyen The Anh, "From Indra to Maitreya: Buddhist Influence in Vietnamese Political Thought", *Journal of Southeast Asian Studies*, 33(2), 2002, 232.

234 Nguyen The Anh, "From Indra to Maitreya", s. 234.

235 Nguyen The Anh, "From Indra to Maitreya", s. 235.

236 Nguyen The Anh, "From Indra to Maitreya", s. 235.

237 Nguyen The Anh, "From Indra to Maitreya", s. 235.

Çin'in vassalı haline gelmişti. XIV. yüzyılda yerel toprak sahibi (*yangban*) ya da bürokrat ailelerin çocuklarından oluşan Konfüçyüsçü iyi eğitimli bürokratlar giderek güç kazanıyor, büyük toprak sahiplerinin etkisini kırıyor, bu arada Budizmin yetersiz kaldığını düşünerek Konfüçyüsçü ideolojiyi benimsiyorlardı.[238] Bu arada egemen sınıflar içinde reforma dair bir tartışma yürütülüyordu; genellikle üst sınıflara mensup olan ılımlı reformcular, hanedanı muhafaza edip kurumlarda düzenlemeler yapmak isterken, radikal reformcular gerekirse yeni bir hanedanın da başa geçebileceğini düşünüyorlardı.[239] Bu arada pek çok bürokrat halkın yoksullaşmasını iktidarın zayıflamasının temel nedeni olarak görmeye ve bu konuda pratik çözümler aramaya başlamıştı.[240]

Goryeo Hanedanı 1392'de yerini Joseon Hanedanına bırakmıştı. Kore artık Çin'in vassal devleti olmuş ve görece bir istikrar dönemine girmişti. Yeni hanedanın ilk hükümdarı Budist tapınakların servetini merkezî hazineye aktararak işe başlamıştı. Yeni dönemin yönetici sınıfı aristokrat kökenli Konfüçyüsçü bürokratlardan oluşuyordu.[241] Bunlardan bazıları daha önceleri Goryeoların hizmetinde olup yeni hanedana sadakatlerini ilan etmekte gecikmeyen Jeong Dojeon gibi düşünürlerdi. Jeong Dojeon, başvezirin etkin olduğu bir sistemin kurulmasını arzuluyordu.[242] Budizme ve Daoizme karşı mücadele yürütüyordu: *Simgiiri pyeon* (*Zihin, Maddi Güç ve İlke Üzerine*) ve *Bulssi japbyeon* (*Budizme Karşı Bir Dizi Eleştiri*) kitaplarında bu iki inanışa reddiyeler yazacak, hem kozmosa dair konulara hem de yönetim meselelerine değinecekti.[243] Örneğin, yönetici sınıfın gücünün Gök'ten değil, halktan kaynaklandığını söyleyecekti.[244]

Goryeo Hanedanına sadık Konfüçyüsçüler grubuna *Gwanhak* adı verilecekti. Hanedanın ilk resmî ideologlarından Konfüçyüsçü filozof Gwon Geun, *Büyük Öğreti*'yi temel alıyordu. Jeong Dojeon gibi o da başvezirlik makamını önemsiyordu, Taejong için yazdığı bir önergede (1401) hükümdarların bakanlarıyla düzenli olarak bir araya gelmesini istemişti. Ayrıca hükümdarın dersler alarak bilge olmaya çabalamasını öneriyordu.[245]

238 Koh Young-jin, "Neo-Confucianism as the Dominant Ideology in Joseon", *Korea Journal*, 43(4), 2003, s. 62.

239 Koh, "Neo-Confucianism as the Dominant Ideology in Joseon", s. 63.

240 Hee-Tak Koh, "How Had the Status of 'The People' Been Changed in Choson Period of Korea?", *Journal of Political Science and Sociology*, 16, 2012, s. 36.

241 James B. Palais, "Confucianism and The Aristocratic/Bureaucratic Balance in Korea", *Harvard Journal of Asiatic Studies*, 44(2), 1984, s. 427-468.

242 Jeong Dojeon, "On the Prime Minister", (haz.) Wm. Theodore de Bary, *Sources of East Asian Tradition: Volume I: Premodern Asia*, New York: Columbia University Press, 2008, s. 565-566.

243 Koh, "Neo-Confucianism as the Dominant Ideology in Joseon", s. 65.

244 Koh, "How Had the Status of 'The People' Been Changed in Choson Period of Korea?", s. 36.

245 Gwon Geun, "On Royal Action", (haz.) Wm. Theodore de Bary, *Sources of East Asian Tradition: Volume I: Premodern Asia*, New York: Columbia University Press, 2008, s. 564.

Gwanhak etkisi XV. yüzyıl boyunca devam etmişti. Hán Fēi, Zhū Xī ve Dǒng Zhòngshū gibi Çin düşünürlerinin önemsedikleri "üç bağ" (*sāngāng*), yani vezir-hükümdar, oğul-baba ve karı-koca arasındaki hiyerarşi ilişkisine yönelik teori, Kral Sejong'un emriyle 1430'lardan itibaren resmî ideoloji haline gelip yaygınlaştırılmıştı.[246] Dul kraliçe Sohye/Insu da kadınların eğitimi için yazdığı *Naehun* (1475, *Kadınlara Talimatlar*) kitabında karı-koca ilişkisinin iyi kurulmasının baba-oğul ve hükümdar-vezir ilişkilerinin de iyi kurulmasını sağlayacağını söylemişti. Bu kitabı bir geçiş dönemi çalışması olarak görebiliriz: Yangban ailelerinin kadınları önceki dönemlerde görece nüfuz sahibiyken XV. yüzyılda etkilerini giderek yitiriyorlardı, yine de *Naehun*'da tarif edilen kadınlar kamusal yaşamdan bütünüyle uzaklaşmamışlardı ve kocalarına kimi işlerinde danışmanlık yapmak gibi bir işlevleri vardı.[247]

Yüzyıl sonuna doğru da *Gyeongguk daejeon* (1485, *Ülkenin Yasa Derlemesi*) adlı derleme yoluyla Konfüçyüsçü esaslar hukuk sisteminde yerleşiklik kazanacaktı.[248] Gerek bürokratlar arasında, gerekse yasama alanında Konfüçyüsçülüğün bu yükselişine ve Budizmin kamusal alanda mahkûm edilmesine rağmen Budizm özel alanda uygulanmaya devam ediyordu, yönetilenlerin yanında yöneticiler de Budizmi tam olarak terk etmemişlerdi. Bu egemen sınıf ittifakına uzak duran (hatta kimi durumlarda ona açıkça karşı çıkan) *Sarimpa* (Bilgeler Ormanı Grubu) Konfüçyüsçü düşünceyi benimsese de Joseon Hanedanına eleştiriler yöneltiyordu. Çoğunlukla taşra kökenli olup hanedan hizmetine giren *Sarimpa* düşünürleri eski Goryeo Hanedanına sadık kalmışlardı. Başlıca ilham kaynakları Gim Jongjik'in yazılarıydı. *Gwanhak*'ları ahlak açısından yetersiz buluyorlardı; temel idealleri ahlak sahibi bir hükümdardı ve soyut ahlaki ilkelere o kadar önem veriyorlardı ki halkın somut ihtiyaçlarına dair herhangi bir söz söylemiyorlardı.[249] *Sarim* öğretisi 1498'de hanedan tarafından yasaklanacaktı; hanedana sadık olmayan iyi eğitimli kişiler kimi durumlarda kanlı yollara başvurularak ortadan kaldırılacaklardı. Bu sürecin sonunda yalnızca *Sarim* grubu değil, başka Konfüçyüsçü bürokratlar da hanedandan uzaklaşacaklardı; öyle ki, XV. yüzyılın sonunda Koreli bürokratların yüzde 90 kadarının görevlerinden ayrıldıkları (ya da ayrılmaya zorlandıkları) tahmin edilmektedir.[250]

246 Young Kyun Oh, "Printing the Samgang haengsil-to (Illustrated Guide to the Three Relationships), a Premodern Korean Moral Primer", *East Asian Publishing and Society*, 1, 2011, s. 1-38.

247 John Duncan, "The *Naehun* and the Politics of Gender in Fifteenth-Century Korea", (haz.) Young-Key Kim-Renaud, *Creative Women of Korea: The Fifteenth Through the Twentieth Centuries*, London: Routledge, 2004, s. 26-57.

248 Koh, "Neo-Confucianism as the Dominant Ideology in Joseon", s. 64.

249 Koh, "How Had the Status of 'The People' Been Changed in Choson Period of Korea?", s. 38.

250 Oaksook Chun Kim, "The *Sarim* Movement and Confucian Philosophy", (haz.) Young-chan Ro, *Dao Companion to Korean Confucian Philosophy*, Dordrecht: Springer, 2019, s. 217-220.

c. Budizm: Japonya ve Hindiçin

Japonya'da XIV. yüzyılın başında Budizm etkisini koruyordu. Yönetici sınıf Zen Budizmi'ne destek veriyordu; köylüler arasında Arı Ülke Budizmi yaygınken Kyōto başta olmak üzere kentlerde ise Nichiren Budizmi etkiliydi.[251] *Kami* (yerel tanrı-tanrıçalar) inanışının Budizm ile sentezlenmesi yönünde adımlar atılmaya devam ediliyor, Budizm öncesi Japonya tarihi Budist referanslarla yeniden yorumlanıyordu.[252] Genç imparator Go-Daigo (h. 1318-1336), yüzyıllardır dinsel ve feodal liderlerin denetiminde olan imparatorluk makamını bağımsızlaştırmaya çabalamış, bunun için tüccarlarla ittifak kurmuş, savaşçı asiller arasından da destekçiler bulmuştu. Resmî ideolojisini oluştururken Sòng dönemi Konfüçyüsçülüğünden, Tantracı Budizmden ve animist inanışlardan etkilenmişti. Gerçek anlamda merkezî bir yönetim kurabildiği dönem, kilit görevlere akrabalarını ve güvendiği kişileri getirdiği üç yılla (1333-1336) sınırlıydı.[253] Bu hamleler, imparatorun önceki yüzyıllarda büyük bir iktisadi ve siyasi güç elde etmiş olan soylular sınıfıyla karşı karşıya gelmesine neden olacaktı.

Go-Daigo'nun merkezîleşme hamleleri 1336'da son bulunca kuzeyde bulunan Takauji ve güneyde bulunan Tadayoshi aileleri kendi yasalarını çıkararak güç kazanmaya çabalamışlardı; 1394'e kadar sürecek olan Kuzey ve Güney Hanedanları Savaşı böylece başlamıştı. Dönemin en önemli teorisyeni olan saraylı yazar Kitabatake Chikafusa, önce Go-Daigo'nun, sonra da Tadayoshi'lerin hizmetine girmişti. *Jinnō Shōtōki* (1339-1341, *Tanrısal Hükümdarların Meşru Silsilesinin Vakayinamesi*) kitabında halk inanışlarının, yerel tanrıların (*kami*'lerin) önemine dikkat çekiyor[254] ve bunu imparatorun meşruiyetini güçlendirmek için kullanıyordu.[255] Güney sarayının meşruiyeti için kanıtlar getirip kuzeyde hüküm süren Takauji'leri eleştirmişti, bu nedenle Kuzey yönetici sınıfının öfkesini üzerine çekecekti.

Takauji ailesi 1338'de yeni bir şogunluk oluşturmuş, Kyōto'nun Muromachi mahallesine yerleşmişti. "Muromachi Şogunluğu" adıyla bilinen dönem böylece başlıyordu. İmparator sembolik bir konumdayken, yönetim, görünürde

251 Richard Bowring, *The Religious Traditions of Japan, 500-1600*, Cambridge: Cambridge University Press, 2005, s. 383.

252 Emily B. Simpson, "Sacred Mother Bodhisattva, Buddha and Cakravartin: Recasting Empress Jingū as a Buddhist Figure in the *Hachiman gudōkun*", *Journal of Religion in Japan*, 6(2), 2017, s. 107-127.

253 William Wayne Farris, *Japan to 1600: A Social and Economic History*, Honolulu: University of Hawai'i Press, 2009, s. 137-138.

254 Kitabatake Chikafusa, "The Records of the Legitimate Succession of the Divine Sovereigns", (haz.) Ryusaku Tsunoda vd., *Sources of Japanese Tradition*, New York, Columbia University Press, [1339-1341] 1960, 273-282.

255 Kuroda Toshio, "The Discourse on the 'Land of Kami' (Shinkoku) in Medieval Japan: National Consciousness and International Awareness", çev. Fabio Rambelli, *Japanese Journal of Religious Studies*, 23(3/4), 1996, 353-385, s. 382.

imparatora bağlı olan otuz yedi civarında savaşçı soylunun (*daimyō*) üzerinde hegemonya kuran "şogun"daydı. Japonya'da önceki dönemlerde de imparator sembolik konumda olup fiilî yönetim askerî yöneticilerce üstlenilmişti, ancak Muromachi şogunları önceki askerî yöneticilere kıyasla çok daha güçlüydü.[256] Zen Budistleri bu dönemde siyasal metinler kaleme alıyorlardı. Anne tarafından Kamakura şogunlarıyla bağlantı içinde olan, Go-Daigo döneminde imparatorun hizmetinde bulunan Musō Soseki (Kokushi), Kyōto yakınlarında kurduğu Budist manastırda yaşamının sonlarına doğru yaptığı konuşmada (1351) Go-Daigo dönemini geriye dönük olarak değerlendiriyor, imparatorun Gök'ün isteğine uygun erdemli bir yöneticiyken onun ölümünden sonra çatışmaların egemen olduğunu, şogun Takauji'nin yeniden barış getirmesini umduğunu söylüyordu.[257] Muromachi Şoğunluğu 1363'ten 1441'e kadar en güçlü dönemini yaşamış, özellikle Orta ve Batı Japonya'da hegemonya kurmuştu.[258] 1330 öncesinde şekillenen *Heike Monogatari* adlı, XII. yüzyılın sonundaki samuraylar arası mücadeleleri anlatan öykü derlemesinin bu dönemde yapılan uyarlamalarında (örneğin *Genpei jōsuiki*'de) askerî güç olumlanıyordu.[259]

Muromachi Şogunluğu'nun gücünü yitirmesi hem sınıf mücadelelerini hem de egemen sınıf içi çatışmaları tırmandırdı. XV. yüzyılın ortalarında *Ikkō-ikki* adı verilen, Arı Ülke Budizmi'nden etkilenen köylü isyanları başlamıştı.[260] Yüz yıl kadar önce Çin'de Beyaz Lotus topluluğunun yaptığına benzer şekilde bu isyancılar da Arı Ülke Budizmi'ni çıkış noktası alıyor, Amida (Amitābha) Buddha'nın dünya üzerinde kurtuluşu sağlayacağını ümit ediyorlardı. Bu sınıf mücadelesini kent-kır arası ve egemen sınıf içi çatışmalarla şekillenen bir iç savaş (Ōnin Savaşı, 1467-1477) takip etmişti. Savaşla birlikte "Sengoku" (Savaşan Krallıklar) olarak bilinen, yüz elli yıl boyunca sürecek olan döneme girilecekti. Aşiretlerin soylu tabakaları birbirleriyle çatışırken kentliler de köylü isyancıların öfkesine karşı kentlerini silahlandırıyorlardı. Bu çatışma, aynı zamanda ideolojik bir çatışma halini alıyordu: Köylüler Arı Ülke Budizmi'ni benimserken, kentliler XIV. yüzyılın başlarından beri Kyōto başta olmak üzere kentlerde etki kazanıp tüccarların desteğini almış olan Nichiren Budizmi ta-

256 Farris, *Japan to 1600*, s. 140.

257 Musō Kokushi, "Reflections upon the Enmity between Emperor Go-Daigo and the Shogun, Ashikaga Takauji", [1351], (haz.) Ryusaku Tsunoda vd., *Sources of Japanese Tradition*, New York, Columbia University Press, 1960, s. 256-258.

258 Farris, *Japan to 1600*, s. 140.

259 Vyjayanthi R. Selinger, *Authorizing the Shogunate: Ritual and Material Symbolism in the Literary Construction of Warrior Order*, Leiden: Brill, 2013, s. 21, 23.

260 Kuroda Toshio'nun *Ikkō-ikki* isyanlarının ideolojik boyutunu Marksist bir perspektiften incelediği çalışmaları Batı dillerine çevrilmemiştir. Bkz. Tomoko Yoshida, "Kuroda Toshio (1926-1993) on Jōdo Shinshū: Problems in Modern Historiography", *Japanese Journal of Religious Studies*, 33(2), 2006, 379-412.

pınaklarını güçlendiriyorlardı.[261] Bu arada *kami* inanışı sistemli bir hal almaya başlıyor, Şinto ortaya çıkıyordu: İmparatorluk sarayında etkili olan Yoshida ailesinden Şinto rahipleri, Şinto inanışının Budizm ve Konfüçyüsçülükten eski olduğunu (hatta bu iki düşünce ve inanç sistemine kaynaklık ettiğini) iddia edip sonraları Yoshida Shintō adıyla anılacak olan yorumun temellerini atmışlardı. Akımın kurucusu Yoshida Kanetomo, imparatorun "açık işler"le, kendisi gibi rahiplerinse "gizli işler"le, yani ruhani-dinî işlerle ilgilenmesi gerektiğini düşünüyordu.[262]

Japonya'da Mahāyāna etkisini korurken, Güneydoğu Asya ve Sri Lanka'da da Theravāda yorumu halen etkiliydi. Sri Lanka'da XIV. yüzyılda yazılan Sinhala dilindeki şiirlerde kralın tanrısal bir varlık olarak görüldüğü dizelere sıkça rastlarız. Örneğin kral IV. Parākramabāhu, *boddhisattva* (ahir zaman Buddha'sı) enkarnasyonu olarak görülüyordu.[263] Burma'da Bagan Krallığı XIII. yüzyılın ikinci yarısında gücünü yitirmeye başlamıştı; 1360'larda Ava Hanedanı Budist tapınaklardan servet aktarımı yapıp yönetici sınıfı güçlendirmişti.[264] XV. yüzyılın sonunda kral Dhammazedi'nin girişimiyle Burma'nın en kapsamlı *sasana* reformu yapılmıştı; reformla birlikte hem *saṅgha*'nın birleşmesi hem de Budizmin "arı" hale getirilmesi sağlanmıştı.[265] Elbette önceki Budist reform örneklerinde olduğu gibi bu örnekte de hükümdar bir kez daha Budist rahipleri yönetici sınıf ittifakına dahil etmeyi başarmıştı. Tam da bu dönemde inşa edilen görkemli Budist tapınaklar (Yangon'da Shwedagon, Pegu'da Shwemawdaw tapınakları), Budizm ve krallığın yeniden kurulan ittifakının nişaneleri olacaktı. Bu arada Ava dönemi Burma didaktik literatüründe hükümdarın *Cātaka*'larda sıralanan on kraliyet erdemine sahip olması gerektiği sıkça söylenecekti: *dāna* (ihtiyacı olup hak edene vermek), *sīla* (ahlak-iyi davranış), *pariccāga* (çıkarlarından vazgeçmek), *accava* (kendine ve başkalarına dürüstçe davranmak), *maddava* (nezaket), *tapo* (duyusal zevklerden kaçınıp görevde sebat etmek), *akkodha* (öfkesizlik), *avihiṃsā* (şiddetsizlik), *khanti* (sabır), *avirodhana* (hatalı yoldan kaçınmak).[266] Bu liste XIX. yüzyılın ortalarına dek Burma nasihatnamelerinde de sık sık tekrarlanacaktı.

---

261 Jacqueline Stone, "Rebuking the Enemies of the Lotus: Nichirenist Exclusivism in Historical Perspective", *Japanese Journal of Religious Studies*, 21(2/3), 1994, s. 241-242.

262 Bernhard Sheid, "Land of the *Kami* and Way of the *Kami* in Yoshida Shintō", (haz.) Hiroshi Kubota vd., *Religion and National Identity in the Japanese Context*, Münster: Lit Verlag, 2002, s. 193-215.

263 Stephen C. Berkwitz, "Divine Kingship in Medieval Sri Lanka: Dynamics in Traditions of Power and Virtue in South Asia", *Entangled Religions*, 8, 2019, §37.

264 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. 674.

265 Michael Aung-Thwin, "Those Men in Saffron Robes", *Journal of Burma Studies*, 17(2), 2013, s. 267.

266 Aurore Candier, "Convergences conceptuelles en Birmanie: la transition du XIXe siècle", *Moussons*, 16, 2011, s. 82.

Angkor Krallığı XIV. yüzyılın ortalarında Güneydoğu Asya üzerindeki gücünü yitirmişti. Bu dönemde Angkor'un kuzey ve batısında (gün. Tayland topraklarında) yer alan Sukhothai ve Ayutthaya krallıkları güç kazanıyorlardı. Sukhothai (gün. Kuzey Tayland) Krallığı'nın denetimi altındaki bölgeler feodal Avrupa'dakini anımsatan bir siyasal parçalılık içindeydi; çok sayıda krallık varlığını sürdürürken Sukhothai kralları bunların üst lordu olarak hüküm sürüyordu. Sukhothai veliahdı Phya Lithai, *Trai Phum Phra Ruang* (1345 c., *Kral Ruang'a Göre Üç Dünya*) kitabında, dönemin Budist kozmoloji anlayışını özetliyordu: Buna göre, herkes önceki eylemlerinin (Sanskrit dilinde *karma*, Pali dilinde *kamma*) sonucu olarak kozmik hiyerarşide sabit bir yere sahipti. Kitabın "insanlar âlemi"ne dair kısmında "Büyük *Çakkavattin* Kral" konusuna önemli bir yer ayırmıştı. "Büyük *Çakkavattin* Kral", tıpkı daha alt düzey krallar gibi, önceki yaşamlarında iyi erdemlere sahip olan ve meditasyon yapanlar arasından çıkıyordu. Böyle bir kral, rahipleri ve bilge insanları dinliyordu; *dhamma*'yı bilip halkına öğretmesiyle bir Buddha'ya benziyordu.[267] Yazar, halkın hükümdarın yönetiminden nasıl memnun olduğunu uzunca anlatıyordu. Başka hükümdarlar *çakkavattin* krala boyun eğiyorlar, *çakkavattin* kralsa onlardan vergi ve haraç almayacağı teminatını veriyordu.[268] Kitapta *çakkavattin* kralın ağzından diğer hükümdarlara yönelik öğütler de yer alıyordu, bunların arasında başkasının mülküne ve karısına zorla el koymamak da bulunuyordu.[269] Kitabın bu sayfalarından, tüm merkezîlik iddiasına karşın *çakkavattin*'lerin diğer kralların varlığını tanıdıkları anlaşılır. Hem bu kitapta hem de bundan birkaç yıl sonra hazırlanan Nakhon Chum yazıtında (1357), erken dönem Budist metinlerinde ilk örneğini gördüğümüz, XII. yüzyıl başı Sri Lanka yazıtlarında da tekrarlanan *dasavidha rācadhamma* ("onlu kraliyet *dharma*'sı") listesine yer veriliyordu.[270]

Phya Lithai'nin kitabını hazırlamasından kısa bir süre sonra, 1350'de Sukhothai'nin güneyinde Ayutthaya Krallığı kurulmuştu. Sukhothai'den farklı olarak Ayutthaya, yerel krallıkları boyunduruk altına alıp merkezî-haraççı bir yapılanmaya gitme eğilimindeydi. Krallığın kuruluş döneminde Angkor Krallığı'nda gördüğümüz tanrı-kral (*devarāca*) anlayışı resmî ideolojide tekrarlansa da zamanla daha dünyevi unsurlar ön plana çıkmıştı. Bu yeni krallık, tıpkı Sukhothai Krallığı gibi Sri Lanka'daki Budist rahiplerle bağlantı

267 [Phya Lithai], *Three Worlds According to King Ruang: A Thai Buddhist Cosmology*, çev. Frank E. Reynolds ve Mani B. Reynolds, Berkeley: Asian Humanities Press/Motilal Banarsidass, 1982, s. 136, 147.

268 [Phya Lithai], *Three Worlds According to King Ruang*, s. 147.

269 [Phya Lithai], *Three Worlds According to King Ruang*, s. 149.

270 Krş. *Cātaka* 534. Ayrıca bkz. Peter Skilling, "King, *Sangha* and Brahmans: Ideology, Ritual and Power in Pre-modern Siam", (haz.) Ian Harris, *Buddhism, Power, and Political Order*, London: Routledge, 2007, s. 196.

içine girmişti; resmî metinlerde hükümdarların *dhamma*'yla yöneten krallar (*dhammarāca*) oldukları yazılmış, hükümdarlar için *çakkavattin* nitelemesi de kullanılmıştı.[271] Yeni krallık 1378'de Sukhothai Krallığı'nı yenecek ve vassalı haline getirecekti. XIV. yüzyılın sonlarında hazırlanan Saray Yasası'nda, yöneten sınıf (hükümdar ve asiller) ile yönetilen avam arasında çok keskin bir ayrım yapılmış, böylece haraççı toplumların tipik özelliği olan ikili sınıfsal ayrım tüm keskinliğiyle resmî ideolojide karşılığını bulmaya başlamıştı. Ayutthaya sonraları güneye doğru yayılıp 1431'de Angkor Krallığı'na son verecek, 1438'de Sukhothai'yi bütünüyle kendi topraklarına katacaktı. XV. yüzyılın ortalarında tam anlamıyla merkezî-haraççı bir krallık haline gelmişti. 1454'te krallık emriyle kurulan *sakdina* sistemi bu haraççı üretim tarzının hukuki-ideolojik çerçevesini oluşturuyordu:[272] Bu sistemde her tabakanın gücü toprak birimlerine göre tanımlanmış, bu toplumsal-iktisadi hiyerarşik sistemin kozmik hiyerarşinin bir yansıması olduğu iddia edilmişti. İnsanların hiyerarşideki yeri, önceki yaşamlarındaki iyi işleri (*bun*) ya da kötü işleri (*bâp*) üzerinden belirleniyordu, hükümdar tüm insanlar arasında en erdemli ve iyi işler yapmış olanıydı.[273] Bu dönemde Ayutthaya kralının yerel bir krallık karşısındaki zaferini anlatan epik şiir *Yuan Phai* (1470'lerin sonu) benzer ahlaki temalar içeriyordu, örneğin, kralın Sukhothai metinlerinde de önemsenen on erdeme sahip olduğu, bu şiirde hatırlatılmıştı.[274] *Yuan Phai* sonraki dönemlerde de kralları öven metinlere kaynaklık edecekti.

Burada son olarak Hindistan'ın güneyinden bahsedelim. Kuzey Hindistan'da Delhi Sultanlığı hüküm sürerken Güney Hindistan'daki Hindu krallıkları varlıklarını koruyorlardı. Bu krallıkların hükümdarlarının hamiliğinde, önceki yüzyılların egemen kastlarının siyasal düşüncelerini tekrar eden eserler kaleme alınıyordu. Müslüman yayılmasını durduran Hindu hükümdarlarca XV. yüzyılda kurulan ve XVI. yüzyılın sonuna kadar etkisini koruyan Vicayanagara İmparatorluğu'nda, orduda Müslüman ve Hıristiyan paralı askerler yer alsa da resmî ideoloji Hindu referanslarla kurulmuştu; üstelik bu krallığın güç kazanmak için yerel Hindu tapınaklarının ideolojik desteğine büyük bir ihtiyacı vardı.[275] Şair Madiki Singana'nın derlediği *Sakala-nīti-sammatamu* antolojisi (1420 c.), Telugu dilinde yazılmış öğütler içeriyordu.

271 Nguyen The Anh, "From Indra to Maitreya", s. 226-227.

272 Bu sistemin Marksist perspektiften bir analizi için bkz. [Jit Poumisak] Somsamai Srisudravarna, "The Real Face of Thai Saktina Today", Reynolds, Craig J., *Thai Radical Discourse: The Real Face of Thai Feudalism Today*, Ithaca: Cornell University, [1957] 1987, s. 88 vd.

273 Charles F. Keyes, "Buddhist Politics and Their Revolutionary Origins in Thailand", *International Political Science Review*, 10(2), 1989, s. 123.

274 *Yuan Phai: The Defeat of Lanna: A Fifteenth-century Thai Epic Poem*, çev. Christopher John Baker ve Pasuk Phongpaichit, Chiang Mai: Silkworm Books, 2017.

275 John F. Haldon, *The State and the Tributary Mode of Production*, London: Verso, 1993, s. 242.

Madiki Singana, önceki dönemlerin Hindu siyasal düşüncesinden *çatur-vidha puruşārtha* (*dharma*, *artha*, *kāma*, *mokşa*) sıralamasını almıştı; *artha* ve *kāma* konularına yoğunlaşıyor, ancak önceki *Nīti* eserlerinden farklı olarak bu konulardaki öğütlerini dinsel bir çerçeveye yerleştirmiyordu.[276] Yine de, kitapta hükümdarın tanrısal özellikler taşıdığı ve ona bu özelliği dikkate alınarak yaklaşılması gerektiği söyleniyordu; kral kötü olsa bile hizmetkârları onun çıkarlarına hizmet etmeliydi.[277] Elbette pek çok örnekte olduğu gibi bunda da merkezîleşmenin yazar tarafından temenni edilen bir ideal olduğunu hatırlamalıyız: Vicayanagara İmparatorluğu tek bir merkezden yönetilse de yerel hükümdarların (*nayaka*'ların) büyük önem taşıdığı bir devletti.[278]

• • •

XIV.-XV. yüzyılların, Asya krallıkları için bir egemen sınıf içi çatışmalar dönemi olduğunu söylemiştik. Bu dönem boyunca Konfüçyüsçülük Çin'de yönetici sınıf için önemini korumuş, Vietnam ve Kore'de de resmî ideolojinin belkemiğini oluşturmuştu. Elbette bu farklı ülkelerin Konfüçyüsçü yorumları da birbirinden farklıydı: Çin ve Kore'de bürokratlar önemli bir yere sahipken, Vietnam'da bu tabaka görece önemsizdi. Bu üç merkezî-haraççı krallık örneğinde Budizm yönetilen sınıfların ideolojisi haline dönüşmüştü. Japonya ve (Vietnam haricinde) Hindiçin krallıklarındaysa hem yöneten hem de yönetilen sınıflar Budizmin çeşitli yorumlarını benimsemişlerdi.

Sonuç

XIV. ve XV. yüzyılın genelleşmiş çatışma koşulları altında Yeni Platonculuk, Meşşai felsefe, Sòng-Míng dönemi Konfüçyüsçülüğü ya da Mahāyāna Budizmi gibi metafizik uyum ve iyi işleyen evren düşüncesi üzerine kurulu teorilerin ikna ediciliği azalmıştı. Elbette kimi zaman egemen sınıf ideologları yitirilmiş bir uyumu yeniden tesis etme umuduyla bu teorileri canlandırmaya çabalıyorlardı; Bizans düşünürleri imparatoru yücelten Yeni Platonculuklarında ısrar etmişler, Meşşai felsefenin geç dönem etik yorumları (örneğin Celâleddin Devvânî'nin *Ahlâk-ı Celâlî*'si) Müslüman sultanlıkların yönetici sınıfları için çekiciliğini sürdürmüş, Batı Avrupa'da skolastik siyasal teoloji hiç unutulmamış, Dante gibi önde gelen düşünürlerin eserlerinde etkisini korumuştu. Konfüçyüsçülüğün resmî yorumları Çin'de standartlaştığı gibi Vietnam ve

276 Velcheru Narayana Rao ve Sanjay Subrahmanyam, "An Elegy for Niti: Politics as a Secular Discursive Field in the Indian Old Régime", *Common Knowledge*, 14(3), 2008, s. 406-434; 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.

277 Rao ve Subrahmanyam, "Notes on Political Thought in Medieval and Early Modern South India", s. 194.

278 Haldon, *The State and the Tributary Mode of Production*, s. 243.

Kore'de de yayılıyor, Budist referanslı tanrısal-kozmik krallık teorileri de etkilerini koruyorlardı. Düzen teorilerinin bu etkisine rağmen egemen sınıflardan düşünürler dönemlerinin kriz ve dönüşümlerine yanıt vermek için başka çıkış noktaları da arayabiliyorlardı.

Bu dönemin toplumsal çatışmalarının bir diğer sonucu, düşünürlerin tarihsel bir perspektif geliştirmeleridir. Siyasal düşünce metinlerinde tarihsel örneklerden tamamen arındırılmış, bütünüyle spekülatif bir çerçeveye oturan incelemelerin yerini somut tarihsel ve toplumsal verilere dayanan incelemeler alıyordu. İtalyan hümanistler, Dante gibi skolastikler, İbn Haldun gibi İslam düşünürleri eserlerinde önceki nesillere göre çok daha fazla tarihsel ve somut örneğe yer veriyorlardı, muhtemelen tarihsellikten ve somutluktan kopuk, statik bir anlatının değişen bir dönemde yaşayan okurları ikna edemeyeceğinin farkındaydılar.

Batı'da bir yandan Cusalı Nicholas gibi ilahiyatçıların, diğer yandan da Petrarca gibi hümanistlerin tanrısal belirlenime tabi olmayan, özgür irade sahibi bireyden yola çıkmaları anlamlıydı. Kentsel ekonominin geliştiği önceki örneklerde olduğu gibi bu dönemde de insan iradesi temel alınarak siyasal düşünceler ortaya konuyordu. Bu hümanist yönelim, çoğu zaman sanıldığı gibi "akılcılığın" gelişimini beraberinde getirmiyordu. Aksine, skolastisizm karşıtı ilahiyatçılar ve ilk hümanistler rasyonalizme son derece mesafeliydiler. Çünkü bu dönemde rasyonalistlerin anladıkları "akıl", nesnel akıldı: insanların doğayla ve Tanrı'yla paylaştıkları bir akıl. Bu türden bir akıl tanımına güvenmeyen XIV.-XV. yüzyıl düşünürleri, insan iradesinin doğadan da, tanrısal belirlenimden de özerk olduğunu anlatmak için akıl kavramına mesafeyle yaklaşmışlar, bunun yerine ya irade kavramını önemsemişler ya da bireyselliği vurgulamak için mistisizme yönelmişlerdi. İslam dünyasında da durum benzerdi: XIII. yüzyılın başlarından beri giderek daha da belirginleşen mistisizm sonraki iki yüzyılda da güçlenmiş, bireyselliği vurgulamanın bir yolu olmuştu. Bu dönüşümün siyasal düşüncedeki sonuçlarına baktığımızda, düşünürlerin var olan siyasal iktidarları meşrulaştırmak için yeni yöntemler uyguladıklarını görürüz. Skolastik ya da Meşşai felsefenin reddi ve insan iradesinin özerkliğinin vurgulanması egemen ideolojilerin sorgulanmasını sağlamıyordu; yine krallıklar övülüyordu, ancak çoğu zaman yeni kavramlara başvuruluyordu.

Önceki dönemlerde siyasal iktidar ile dinsel otorite arasındaki ilişkilerin izini sürmüş, din adamlarının yönetici sınıf bloku içinde büyük bir güç elde ettikleri Batı Avrupa'nın V. yüzyılın sonlarından itibaren giderek daha belirgin hale gelen özgüllüğünden bahsetmiş, Katolik Kilisesi'nin XI.-XIII. yüzyıllarda siyasal etkisinin doruğunda olduğunu görmüştük. XIV.-XV. yüzyıllarda bu alanda da bir dönüşüm yaşanmıştı. Bu, çoğu zaman ders kitaplarında yazıldığının aksine "hümanizmin Kilise karanlığı karşısındaki zaferi"nin öyküsü

değil (kaldı ki hümanistlerin neredeyse hepsi inançlı Hıristiyanlardı), egemen sınıf blokunun bileşenleri arasındaki çatışmaların seyrinin bir sonucuydu. XIV. yüzyılda Fransa ve İngiltere başta olmak üzere pek çok ülkede orta ölçekli krallıklar ortaya çıkıyordu; papalık artık Kutsal Roma Germen imparatoruyla değil, çok sayıda ve giderek güçlenen bu krallıklarla mücadele etmekteydi. Üstelik dünyevi iktidar sahipleri artık papalığa karşı yürüttükleri mücadelelerde yönetilen sınıfların desteğini almaya çabalıyorlar, onlara yakın olan ideologlar (ve zamanla papalık ideologları da) yönetme yetkisini Tanrı'dan hükümdara devreden unsur olarak "halk"ı işaret etmeye başlıyorlardı. Marsilius gibi yazarlarda gördüğümüz halk egemenliği teorileri, dünyevileşen bir felsefenin getirdiği bir yenilik değil, egemen sınıf fraksiyonlarının geniş bir hegemonya oluşturma çabası içinde "halk"a yönelmelerinin sonucudur.

Buraya kadar egemen sınıfların siyasal düşüncelerine değindik. Yönetilen ve sömürülen sınıfların siyasal düşüncelerinden XIV. ve XV. yüzyıldan günümüze kalan yankılara baktığımızda, mistik ve ezoterik yorumların yaygın olduğunu görürüz. Çin ve Japonya'da Arı Ülke Budizmi alt sınıfların sömürüye karşı çıkarken geliştirdikleri ideolojinin önemli bir parçasıydı ve mesihçi-eskatolojik unsurlar ile eşitlikçi bir tavır içeriyordu. Hindistan'da Kabîr gibi mistikler eşitlikçi fikirleri savunuyorlardı. XV. yüzyılın başında Anadolu'da gerçekleşen isyanlarda tasavvufun mesihçi ve eşitlikçi bir yorumu ön plana çıkmış, saray çevrelerinin hükümdarı tanrılaştıran tasavvuf yorumlarının alternatifleri ortaya konmuştu. Son dönem Bizans düşünürlerinden Plethön'sa bir yandan egemen sınıfların aşina oldukları bir çerçeve (Platonculuk) ve yöntem (hükümdara nasihat) kullanmış, diğer yandan da bu çerçeve ve yöntemin içeriğini eşitlikçilikle doldurmuş ve dönemin yoksullarının sorunlarına çözüm bulmaya çabalamıştı.

Burada son olarak kadınların siyasal düşüncelerine değinmemiz gerekiyor. XIV. yüzyılın sonlarından itibaren Batı Avrupa'nın çeşitli ülkelerinden kadınların genel olarak felsefe ve ilahiyat, özel olaraksa siyasal düşünce alanında yaptıkları katkıları takip edebiliyoruz. Batı Avrupa'nın pek çok ülkesinde cadı avlarında katledilen kadınların siyasal iktidar ve dinsel otoriteyle ilgili düşüncelerine dair kaynağımız olmasa da aynı dönemde üst sınıflardan kadınların (erkeklerin tüm susturma çabalarına rağmen) verdikleri eserlerin sayısının giderek arttığını, Christine de Pizan gibi kadın düşünürlerin spesifik olarak kadınların siyasal iktidarla olan ilişkisini sorunsallaştırdığını görüyoruz. "Halk egemenliği" konusunda söylediklerimizi burada da tekrar edebiliriz; kadınların seslerini duyurmaya başlamaları, hümanizmin yaygınlaşmasıyla kendiliğinden gelen bir sonuç değil, bu dönemde kentlerin (ve kentlerle bağlantılı kadın manastırlarının) gelişmesinin ve kadın hükümdarların sayısının artmasının bir sonucuydu.

Kaynaklar

Amâsî, Ahmed bin Hüsameddin, *Sultanların Aynası: Ahmed bin Hüsameddin Amâsî ve Eseri Mirâtu'l-Mülûk: İnceleme-Metin-Sadeleştirme-Tıpkıbasım*, (haz.) Mehmet Şakir Yılmaz, İstanbul: Büyüyenay Yayınları, 2016.

Âşıkpaşazâde, *Osmanoğulları'nın Tarihi*, çev. Kemal Yavuz ve M. A. Yekta Saraç, İstanbul: K Kitaplığı, 2003.

Bartolus, Saxoferratolu, *On the Government of a City*, çev. Jonathan Robinson, individual. utoronto.ca/jwrobinson/translations/bartolus_de-regimine-ciuitatis.pdf, 2012, erişim tarihi: 26/01/2020.

Bartolus, Saxoferratolu, *On the Tyrant*, çev. Jonathan Robinson, http://individual.utoronto.ca/jwrobinson/translations/bartolus_de-tyranno.pdf, 2012, erişim tarihi: 26/01/2020.

Berenî, Ziyâüddîn, "The Fatawa-i Jahandari", çev. Afsar Begum, *The political theory of the Delhi sultanate (including a translation of Ziauddin Barani's Fatawa-i Jahandari, circa, 1358-9 A.D.)*, Allahabad: Kitab Mahal, 1961, 1-116.

Câmî, Abdurrahman, *Baharistan*, çev. Turgay Şafak, İstanbul: Büyüyenay Yayınları, 2017.

Christine de Pizan, "From *The Book of the City of Ladies*", *The Selected Works of Christine de Pizan*, çev. Renate Blumenfeld-Kosinski ve Kevin Brownlee, New York: W. W. Norton & Company, [1405] 1997, 116-155.

Dante Alighieri, *Monarşi*, çev. Begüm Yiğit, İstanbul: Pinhan Yayıncılık, [1314] 2017.

Devvânî, Celâleddin, *Ahlâk-ı Celâlî*, çev. Ejder Okumuş, Ankara: Fecr Yayınevi, 2019.

Dukas, [Mikhael], *Tarih: Anadolu ve Rumeli, 1326-1462*, çev. Bilge Umar, İstanbul: Arkeoloji ve Sanat Yayınları, 2008.

Gerson, Jean, "Concerning Ecclesiastical Power: Selections" [1417] , (haz.) Jill Kraye, *Cambridge Translations of Renaissance Philosophical Texts: Volume 2: Political Philosophy*, Cambridge: Cambridge University Press, 1997, 3-12.

Gwon Geun, "On Royal Action", (haz.) Wm. Theodore de Bary, *Sources of East Asian Tradition: Volume 1: Premodern Asia*, New York: Columbia University Press, 2008, s. 564.

Hemedânî, Seyyid Ali, *Hadisler Işığında Yönetim İlkeleri Yönetici Nitelikleri (Zahîratü'l-mülûk)*, çev. Muhammed b. Hüseyin, (haz.) Necdet Yılmaz, İstanbul: Dârulhadis Yayınevi, 2003.

Hillî, Mutahhar el-, "el-Bâbü'l-ḥâdî 'aşer", çev. Adem Arıkan, (haz.) Recep Alpyağıl, *Din Felsefesi Açısından Mutezile Gelen-Ek-i: Klasik ve Çağdaş Metinler Seçkisi II*, İstanbul: İz Yayıncılık, 2014, 631-638.

II. Murat, *Fatih Sultan Mehmed'e Nasihatler*, (haz.) Abdullah Uçman, İstanbul: Büyüyenay Yayınları, 2015.

IV. Antonios, "Patrik Antonios'un Russia Büyük Prensi I. Vasili'ye, İmparatorlukla Kilisenin Birliği ve İmparatorluğun Evrenselliği Üstüne Bir Mektubu", (haz.) Ernest Barker, *Bizans Toplumsal ve Siyasal Düşünüşü*, çev. Mete Tunçay, Ankara: İmge Kitabevi, [1395 c.] 1995, 202-203.

İbn Cemâa, Bedreddin, *Adl'e Boyun Eğmek: Ehl-i İslam'ın Yönetimi İçin Hükümler*, çev. Özgür Kavak, İstanbul: Klasik Yayınları, 2010.

İbn Haldun, *Bilim ile Siyaset Arasında Hatıralar*, çev. Vecdi Akyüz, İstanbul: Dergâh Yayınları, 2004.

İbn Haldun, *Mukaddime: 1. Cilt*, çev. Halil Kendir, İstanbul: Marmara Belediyeler Birliği Kültür Yayınları, [2017].

İbn Haldun, *Mukaddime: 2. Cilt*, çev. Halil Kendir, İstanbul: Marmara Belediyeler Birliği Kültür Yayınları, [2017].

İbn Teymiyye, *Bir İslâm Kurumu Olarak Hisbe: İyiliği Emretmek Kötülükten Alıkoymak*, çev. Vecdi Akyüz, İstanbul: İnsan Yayınları, 1989.

İbn Teymiyye, *Siyaset: es-Siyasetu'ş-şer'iyye*, çev. Vecdi Akyüz, İstanbul: Dergâh Yayınları, 1999.

İcî, Adudüddin el-, *Ahlâku Adudüddin*, çev. İlyas Çelebi, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2015.

Jeong Dojeon, "On the Prime Minister", (haz.) Wm. Theodore de Bary, *Sources of East Asian Tradition: Volume 1: Premodern Asia*, New York: Columbia University Press, 2008, s. 565-566.

Kabîr, *The Ocean of Love: The Anurâg Sâgar of Kabir*, çev. Sant Ajaib Singh Ji, Sanbornton: Sant Bani Ashram, 1995.

Kitabatake Chikafusa, "The Records of the Legitimate Succession of the Divine Sovereigns", (haz.) Ryusaku Tsunoda vd., *Sources of Japanese Tradition*, New York, Columbia University Press, [1339-1341] 1960, 273-282.

Kritovulos, *Kritovulos Tarihi, 1451-1467*, çev. Ari Çokona, İstanbul: Heyamola Yayınları, 2012.

Küçük Abdal, *Otman Baba Velâyetnâmesi (Tenkitli Metin)*, (haz.) Filiz Kılıç, Mustafa Arslan ve Tuncay Bülbül, Ankara, [1483] 2007.

Magistros, Thomas, "Birinci Söylev: Hükümdarın Ödevi Üzerine", (haz.) Ernest Barker, *Bizans Toplumsal ve Siyasal Düşünüşü*, çev. Mete Tunçay, Ankara: İmge Kitabevi, 1995, 174-178.

Magistros, Thomas, "İkinci Söylev: Uyrukların Ödevleri Üzerine", (haz.) Ernest Barker, *Bizans Toplumsal ve Siyasal Düşünüşü*, çev. Mete Tunçay, Ankara: İmge Kitabevi, 1995, 179-183.

Metokhites, Theodoros, *Poems*, çev. Ioannis Polemis, Turnhout: Brepols, 2017.

Metokhites, Theodoros, *Semeioseis gnomikai 96*: Kısmi Çeviri: "Demokrasi Üstüne", (haz.) Ernest Barker, *Bizans Toplumsal ve Siyasal Düşünüşü*, çev. Mete Tunçay, Ankara: İmge Kitabevi, 1995, 185.

Metokhites, Theodoros, *Theodore Metochites on the Human Condition and the Decline of Rome: Semeioseis gnomikai 27–60*, çev. Karin Hult, Göteborg: University of Gothenburg, 2016.

Musō Kokushi, "Reflections upon the Enmity between Emperor Go-Daigo and the Shogun, Ashikaga Takauji", [1351], (haz.) Ryusaku Tsunoda vd., *Sources of Japanese Tradition*, New York, Columbia University Press, 1960, 256-258.

Ockhamlı William, *A Short Discourse on Tyrannical Government Over Things Divine and Human, but Especially Over the Empire and Those Subject to the Empire, Usurped by Some Who Are Called Highest Pontiffs*, (ed.) Arthur Stephen McGrade, çev. John Kilcullen, Cambridge: Cambridge University Press, 1992.

Padovalı Marsilius, *Defensor Pacis*. Türkçesi: "*Barış Savunucusu*'ndan Seçme Parçalar", çev. Mete Tunçay, (haz.) Mete Tunçay, *Batı'da Siyasal Düşünceler Tarihi: Seçilmiş Yazılar: Eski ve Orta Çağlar*, İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2012, 469-488.

Parisli Jean, *On Royal and Papal Power*, çev. Arthur P. Monahan, New York: Columbia University Press, [1302/1303] 1974.

Petrarca, Francisco, "How a Ruler Ought to Govern His State" [1373], çev. B. G. Kohl, (haz.) B. G. Kohl ve R. G. Witt, *The Earthly Republic: Italian Humanists on Government and Society*, Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1978, 35-78.

[Phya Lithai], *Three Worlds According to King Ruang: A Thai Buddhist Cosmology*, çev. Frank E. Reynolds ve Mani B. Reynolds, Berkeley: Asian Humanities Press/Motilal Banarsidass, 1982.

Pizan, Christine de, "From *The Book of the City of Ladies*", *The Selected Works of Christine de Pizan*, çev. Renate Blumenfeld-Kosinski ve Kevin Brownlee, New York: W. W. Norton & Company, [1405] 1997, 119-120.

Pontano, Giovanni, "On the Prince", (haz.) Jill Kraye, *Cambridge Translations of Renaissance Philosophical Texts: Volume 2: Political Philosophy*, Cambridge: Cambridge University Press, [1468] 1997, 69-87.

Romalı Aegidius, *Giles of Rome's On Ecclesiastical Power: A Medieval Theory of World Government: A Critical Edition and Translation*, çev. R. W. Dyson, Columbia University Press, [1301] 2004.

Sacchi, Bartolomeo, "On the Prince: Selections", (haz.) Jill Kraye, *Cambridge Translations of Renaissance Philosophical Texts: Volume 2: Political Philosophy*, Cambridge: Cambridge University Press, [1471] 1997, 89-108.

Savonarola, Girolamo, "Treatise on the Rule and Government of the City of Florence", *Selected Writings of Girolamo Savonarola Religion and Politics, 1490-1498*, çev. Anne Borelli ve Maria Pastore Passaro, New Haven: Yale University Press, [1498 c.] 2006, 176-206.

Trapezountas, Georgios, "Preface to His Translation of Plato's Laws", (haz.) Jill Kraye, *Cambridge Translations of Renaissance Philosophical Texts: Volume 2: Political Philosophy*, Cambridge: Cambridge University Press, [1452] 1997, 129-134.

Tursun Bey, *Fetih Babası Fatih'in Tarihi (Târîh-i Ebü'l-feth)*, (haz.) Mertol Tulum, İstanbul: Kapı Yayınları, 2013.

Valla, Lorenzo, "Konstantin Bağışı Sahtekârlığı" [1440], *Batı'ya Yön Veren Metinler II: Rönesans / Protestan Reformu / Erken Modern Dönem / Bilim Çağı (1350-1650)*, İstanbul: İlke Eğitim ve Sağlık Vakfı Kapadokya Meslek Yüksekokulu, 2010, 505-507.

Wú Yǔbì, "Letter to Zhang Shiyan, Assistant Director in Local Schools (1421)", *The Journal of Wu Yubi: The Path to Sagehood*, çev. M. Theresa Kelleher, Indianapolis: Hackett, 2013, 78-81.

Yuan Phai: The Defeat of Lanna: A Fifteenth-century Thai Epic Poem, çev. Christopher John Baker ve Pasuk Phongpaichit, Chiang Mai: Silkworm Books, 2017.

Zurara, Gomes Eanes de, "Gine'nin Keşfi ve Fethedilmesi Kroniği", *Batı'ya Yön Veren Metinler II: Rönesans / Protestan Reformu / Erken Modern Dönem / Bilim Çağı (1350-1650)*, İstanbul: İlke Eğitim ve Sağlık Vakfı Kapadokya Meslek Yüksekokulu, 2010, 508-511.

Bibliyografya

Aigle, Denise, *The Mongol Empire between Myth and Reality: Studies in Anthropological History*, Leiden: Brill, 2014.

Angelov, Dimiter, *Imperial Ideology and Political Thought in Byzantium, 1204-1330*, Cambridge: Cambridge University Press, 2007.

Ansary, Tamim, *Destiny Disrupted: A History of the World Through Islamic Eyes*, New York: PublicAffairs, 2009.

Atçıl, Abdurrahman, *Scholars and Sultans in the Early Modern Ottoman Empire*, Cambridge: Cambridge University Press, 2017.

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.

Avçin, Mehmet, "Bir Siyasetnâme Olarak Ahlâk-ı Muhsinî", *Turkish Studies - International Periodical For The Languages, Literature and History of Turkish or Turkic*, 7(2), 2012, 145-160.

Barker, John W., "Late Byzantine Thessalonike: A Second City's Challenges and Responses", *Dumbarton Oaks Papers*, 57, 2004, 5-33.

Berkwitz, Stephen C., "Divine Kingship in Medieval Sri Lanka: Dynamics in Traditions of Power and Virtue in South Asia", *Entangled Religions*, 8, 2019, doi: http://doi.org./10.13154/er.8.2019.8312.

Binbaş, İlker Evrim, *Intellectual Networks in Timurid Iran: Sharaf al-Dīn 'Alī Yazdī and the Islamicate Republic of Letters*, Cambridge: Cambridge University Press, 2016.

Black, Antony, *The History of Islamic Political Thought: From the Prophet to the Present*, Edinburgh: Edinburgh University Press, 2011.

Bowring, Richard, *The Religious Traditions of Japan, 500-1600*, Cambridge: Cambridge University Press, 2005.

Brook, Timothy, *The Chinese State in Ming Society*, London: Routledge, 2004.

Bruce, Yvonne, "'I am the Creator': Birgitta of Sweden's Feminine Divine", *Comitatus: A Journal of Medieval and Renaissance Studies*, 32(1), 2001, 19-41.

Candier, Aurore, "Convergences conceptuelles en Birmanie: la transition du XIXe siècle", *Moussons*, 16, 2011, 81-102.

Canning, Joseph, *A History of Medieval Political Thought, 300-1450*, London: Routledge, 2003.

Canning, Joseph, *The Political Thought of Baldus de Ubaldis*, Cambridge: Cambridge University Press, 2002.

Chan, Hok-Lam, "The Chien-wen, Yung-lo, Hung-hsi, and Hsüan-te reigns, 1399-1435", (haz.) Frederick W. Mote ve Denis Twitchett, *The Cambridge History of China: Volume 7: The Ming Dynasty, 1368-1644, Part I*, Cambridge: Cambridge University Press, 2007, 182-304.

Chandra, Satish, *State, Society, and Culture in Indian History*, New Delhi: Oxford University Press, 2012.

Ch'ien, Edward T., *Chiao Hung and the Restructuring of Neo-Confucianism in the Late Ming*, New York: Columbia University Press, 1986.

Chu, Hung-lam, "Intellectual Trends in the Fifteenth Century", *Ming Studies*, 1989/1, 1989, 1-33.

Çelenk, Mehmet, *16-17. Yüzyıllarda İran'da Şiiliğin Seyri*, Bursa: Emin Yayınları, 2013.

Çolak, Hasan, "*Tekfur, fasiliyus* and *kayser*: Disdain, Negligence and Appropriation of Byzantine Imperial Titulature in the Ottoman World", (haz.) Marios Hadjianastasis, *Frontiers of the Ottoman Imagination Studies in Honour of Rhoads Murphey*, Leiden: Brill, 2014, 5-28.

Dardess, John W., *Confucianism and Autocracy: Professional Elites in the Founding of the Ming Dynasty*, Berkeley: University of California Press, 1983.

Dardess, John W., "The Transformations of Messianic Revolt and the Founding of the Ming Dynasty", *The Journal of Asian Studies*, 29(3), 1970, 539-558.

Davies, Eloise, "Catherine of Siena: A Dominican Political Thinker in Fourteenth-Century Italy", *Renaissance Studies*, 2019, 1-19, doi: 10.1111/rest.12633.

Doğan, Enfel, *Şeyhoğlu Sadrüddin'in Kabus-nâme Tercümesi: Metin-Sözlük-Dizin-Notlar-Tıpkıbasım*, İstanbul: Mavi Yayıncılık, 2011.

Duncan, John, "The *Naehun* and the Politics of Gender in Fifteenth-Century Korea", (haz.) Young-Key Kim-Renaud, *Creative Women of Korea: The Fifteenth Through the Twentieth Centuries*, London: Routledge, 2004, 26-57.

el-Kâtib, Ahmed, *Şiada Siyasal Düşüncenin Gelişimi: Şûrâdan Velâyet-i Fakîhe*, çev. Mehmet Yolcu, Ankara: Otto Yayınları, 2016.

Eliaçık, R. İhsan, *Şeyh Bedreddin*, İstanbul: Tekin Yayınevi, 2017.

Elman, Benjamin A., "The Formation of 'Dao Learning' as Imperial Ideology During the Early Ming Dynasty", (haz.) Theodore Huters, R. Bin Wong ve Pauline Yu, *Culture and State in Chinese History: Conventions, Accomodations, and Critiques*, Stanford: Stanford University Press, 1997, 58-82.

Engels, Friedrich, *Köylüler Savaşı*, çev. Okay Gönensin, İstanbul: Payel Yayınları, [1850] 1978.

Erdoğdu-Başaran, Reyhan, "Alid Loyalty or Shi'ite Tendency: A Comparative Approach to the Alevi Buyruk Texts", *Middle Eastern Studies*, 57(4), 2021, 553-566.

Falkeid, Unn, "The Political Discourse of Birgitta of Sweden", *A Companion to Birgitta of Sweden and Her Legacy in the Later Middle Ages*, Leiden: Brill, 2019, 80-102.

Farris, William Wayne, *Japan to 1600: A Social and Economic History*, Honolulu: University of Hawai'i Press, 2009.

Fazlıoğlu, İhsan, "Osmanlı Düşünce Geleneğinde 'Siyasî Metin' Olarak Kelâm Kitapları", *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi*, 1(2), 2003, 379-398.

Forbes Manz, Beatrice, *Timurlu İran'ında İktidar, Siyaset ve Din*, çev. Dilek Şendil, İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2008.

Frassetto, Michael, *Heretic Lives: Medieval Heresy from Bogomil and the Cathars to Wyclif and Hus*, London: Profile Books, 2007.

Genç, Mehmet, *Osmanlı İmparatorluğu'nda Devlet ve Ekonomi*, İstanbul: Ötüken Neşriyat, [2000] 2014.

Genet, Jean-Philippe, "Politics: Theory and Practice", (haz.) Christopher Allmand, *The New Cambridge Medieval History: Volume VII, c. 1415-c.1500*, Cambridge: Cambridge University Press, 2006, 3-28.

Gillespie, Michael Allen, *The Theological Origins of Modernity*, Chicago: University of Chicago Press, 2008.

Gross, Hanns, "Lupold of Bebemburg: National Monarchy and Representative Government in Germany", *Il Pensiero Politico*, 7(1), 1974, 3-14.

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

Habib, Irfan, "Kabīr: The Historical Setting", (haz.) Irfan Habib, *Religion in Indian History*, New Delhi: Tulika Books, 2007, 142-157.

Hacıgökmen, Mehmet Ali, "Ankara'da Ahi Hâkimiyeti (1330?-1361)", (haz.) Hasan Celal Güzel, *Türkler, VI*, Ankara: Yeni Türkiye Yayınları, 2002, 830-836.

Haldon, John F., *The State and the Tributary Mode of Production*, London: Verso, 1993.

Hasan, Mohibbul, *Kashmīr Under the Sultāns*, Calcutta: Iran Society, 1959.

Heller, Henry, *The Birth of Capitalism: A Twenty-First Century Perspective*, London: Pluto, 2011.

Hilton, Rodney, *Class Conflict and the Crisis of Feudalism: Essays in Medieval Social History*, London: The Hambledon Press, 1985.

Hinz, Walther, *Uzun Hasan ve Şeyh Cüneyd: XV. Yüzyılda İran'ın Millî Bir Devlet Haline Yükselişi*, çev. Tevfik Bıyıklıoğlu, Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1992.

Holt, J. C., *Magna Carta*, Cambridge: Cambridge University Press, 2015.

Horkheimer, Max, "Materyalizm ve Ahlak", *Geleneksel ve Eleştirel Kuram*, çev. Mustafa Tüzel, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, [1933] 2005, 50-86.

Horkheimer, Max, "Montaigne ve Kuşkunun İşlevi", *Geleneksel ve Eleştirel Kuram*, çev. Mustafa Tüzel, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, [1938] 2005, 399-453.

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.

Huang, Chin-shing, *Philosophy, Philology, and Politics in Eighteenth-Century China: Li Fu and the Lu-Wang School under the Ch'ing*, Cambridge: Cambridge University Press, 2002.

Işıktaş, Mehmet, "Börklüce Mustafa ve Tasvirü'l-Kulub", (haz.) Sinan Araman, Hasan Ateş ve Erdem Çevik, *Bedreddin ve Börklüce: Osmanlı'da Sınıf Mücadeleleri ve 1416 İhtilali*, İstanbul: Kor Kitap, 2021, 304-318.

İnalcık, Halil, "Dervish and Sultan: An Analysis of the Otman Baba Vilâyetnâmesi", *The Middle East and the Balkans under the Ottoman Empire*, Bloomington: Indiana University Turkish Studies, 1993, 19-36.

Jiang Yonglin, *The Mandate of Heaven and* The Great Ming Code, Seattle: University of Washington Press, 2011.

Kafadar, Cemal, *İki Cihan Âresinde: Osmanlı Devletinin Kuruluşu*, çev. Ceren Çıkın, Ankara: Birleşik Kitabevi, [1995] 2010.

Keyes, Charles F., "Buddhist Politics and Their Revolutionary Origins in Thailand", *International Political Science Review*, 10(2), 1989, 121-142.

Kim, Oaksook Chun, "The *Sarim* Movement and Confucian Philosophy", (haz.) Young-chan Ro, *Dao Companion to Korean Confucian Philosophy*, Dordrecht: Springer, 2019, 213-231.

Koh, Hee-Tak, "How Had the Status of 'The People' Been Changed in Choson Period of Korea?", *Journal of Political Science and Sociology*, 16, 2012, 33-46.

Koh Young-jin, "Neo-Confucianism as the Dominant Ideology in Joseon", *Korea Journal*, 43(4), 2003, 59-86.

Köse, Hızır Murat, "İslam Siyaset Düşüncesini Yeniden Okumak: Eleştirel Bir Giriş", *Dîvân: Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi*, 14(27), 2009, 1-19.

Kuroda Toshio, "The Discourse on the 'Land of Kami' (Shinkoku) in Medieval Japan: National Consciousness and International Awareness", çev. Fabio Rambelli, *Japanese Journal of Religious Studies*, 23(3/4), 1996, 353-385.

Lacoste, Yves, *İbni Haldun: Tarih Biliminin Doğuşu*, çev. Mehmet Sert, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2019.

Le Goff, Jacques, *Les intellectuels au Moyen Âge*, Paris: Seuil, [1957] 1985.

Lingwood, Chad G., *Politics, Poetry and Sufism in Medieval Iran: New Perspectives on Jāmī's Salāmān va Absāl*, Leiden: Brill, 2014.

Liu, Shu-hsien, "Neo-Confucianism (II): From Lu Jiu-yuan to Wang Yangming", (haz.) Bo Mou, *Routledge History of World Philosophies: Volume 3: History of Chinese Philosophy*, London: Routledge, 2009, 396-428.

Lloyd, Howell A., "Constitutionalism", (haz.) J. H. Burns, *The Cambridge History of Political Thought, 1450-1700*, Cambridge: Cambridge University Press, 2006, 254-297.

Lorenzen, David N., "Dissent in Kabir and the Kabir Panth", (haz.) Vijaya Ramaswamy, *Devotion and Dissent in Indian History*, New Delhi: Foundation Books (Cambridge University Press India), 2014, 169-187.

Miller, Harry, *State versus Gentry in Late Ming Dynasty China, 1572-1644*, London: Palgrave Macmillan, 2009.

Moustakas, Konstantinos, "Byzantine 'Visions' of the Ottoman Empire: Theories of Ottoman Legitimacy by Byzantine Scholars after the Fall of Constantinople", (haz.) Angeliki Lymberopoulou, *Images of the Byzantine World: Visions, Messages and Meanings: Studies Presented to Leslie Brubaker*, Farnham: Ashgate, 2011, 215-229.

Moustakas, Konstantinos, "Ottoman Greek Views of Ottoman Rule (15th-16th Centuries): The Perspective of the Patriarchate Associates", (haz.) Marinos Sariyannis, *Political Thought and Practice in the Ottoman Empire*, Rethymno: Crete University Press, 2019, 311-318.

Nguyen The Anh, "From Indra to Maitreya: Buddhist Influence in Vietnamese Political Thought", *Journal of Southeast Asian Studies*, 33(2), 2002, 225-241.

Ocak, Ahmet Yaşar, "Klasik Dönem Osmanlı Düşünce Hayatı", (haz.) Hasan Celal Güzel vd., *Türkler: 11*, Ankara: Yeni Türkiye Yayınları, 2002, 15-33.

Ocak, Ahmet Yaşar, *Osmanlı İmparatorluğu'nda Marjinal Sûfilik: Kalenderîler (XIV.-XVII. Yüzyıllar)*, Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1999.

Oh, Young Kyun, "Printing the Samgang haengsil-to (Illustrated Guide to the Three Relationships), a Premodern Korean Moral Primer", *East Asian Publishing and Society*, 1, 2011, 1-38.

Özervarlı, M. Sait, "Selefiyye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, cilt 36, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2009, 399-402.

Palais, James B., "Confucianism and The Aristocratic/Bureaucratic Balance in Korea", *Harvard Journal of Asiatic Studies*, 44(2), 1984, 427-468.

Pande, Rekha, "The Social Context of the Bhakti Movement: A Study in Kabir", *Proceedings of the Indian History Congress*, 46, 1985, 230-235.

Patlagean, Evelyne, "Yoksullar", çev. Elif Özsayar, *Cogito*, 17, 1999, 127-160.

Perret, Noëlle-Laetitia, *Les traductions françaises du De regimine principum de Gilles de Rome Parcours matériel, culturel et intellectuel d'un discours sur l'éducation*, Leiden: Brill, 2011.

Piaia, Gregorio, "Dalla Politica di Aristotele all"averroismo politico': Una vicenda paradossale", *Mediterranea: International Journal on the Transfer of Knowledge*, 3, 2018, 19-34.

[Poumisak, Jit] Srisudravarna, Somsamai, "The Real Face of Thai Saktina Today", Reynolds, Craig J., *Thai Radical Discourse: The Real Face of Thai Feudalism Today*, Ithaca: Cornell University, [1957] 1987, 43-148.

Rao, Velcheru Narayana ve Subrahmanyam, Sanjay, "An Elegy for Nīti: Politics as a Secular Discursive Field in the Indian Old Régime", *Common Knowledge*, 14(3), 2008, 396-423.

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.

Ray, Aniruddha, *The Sultanate of Delhi (1206-1526): Polity, Economy, Society and Culture*, Oxon: Routledge, 2019.

Rubinstein, Nicolai, "Italian Political Thought, 1450-1530", (haz.) J. H. Burns, *The Cambridge History of Political Thought, 1450-1700*, Cambridge: Cambridge University Press, 2006, 30-65.

Ryder, Judith T., *The Career and Writings of Demetrius Kydones: A Study of Fourteenth-Century Byzantine Politics, Religion and Society*, London: Brill, 2010.

Salgırlı, Saygın, "1416 İsyanı: Bir Osmanlı Toplumsal Hareketinin Yeniden Değerlendirmesi", çev. Haydar Öztürk, (haz.) Sinan Araman, Hasan Ateş ve Erdem Çevik, *Bedreddin ve Börklüce: Osmanlı'da Sınıf Mücadeleleri ve 1416 İhtilali*, İstanbul: Kor Kitap, 2021, 195-243.

Sarıkaya, Fatih, "Şeyh Bedreddin İsyanı ile Karıştırılan Bir Ayaklanma: Börklüce Mustafa İsyanı", *Adıyaman Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 9(26), 2017, 796-818.

Sariyannis, Marinos, *A History of Ottoman Political Thought up to the Early Nineteenth Century*, Leiden: Brill, 2019.

Sariyannis, Marinos, "Osmanlı Siyaset ve Tarihyazımı Literatüründe İsyankâr Ahali", çev. Mehmet Kuru, *Uluslararası Börklüce Mustafa Sempozyumu (2-5 Haziran 2016): Bildiriler*, İzmir: İzmir Akdeniz Akademisi, 2017, 536-546.

Savran, Sungur, "İki Devrimin Hikâyesi: Nâzım, Bedreddin ve 1416 İhtilali", *Devrimci Marksizm*, 26, 2016, 107-158.

Screpanti, Ernesto, "La politica dei Ciompi: petizioni, riforme e progetti dei rivoluzionari fiorentini del 1378", *Archivio Storico Italiano*, 165(1), 611, 2007, 3-56.

Selinger, Vyjayanthi R., *Authorizing the Shogunate: Ritual and Material Symbolism in the Literary Construction of Warrior Order*, Leiden: Brill, 2013.

Shawcross, Teresa, "'Do Thou Nothing without Counsel': Political Assemblies and the Ideal of Good Government in the Thought of Theodore Palaeologus and Theodore Metochites", *Al-Masaq (Al-Masaq: Islam and the Medieval Mediterranean)*, 20(1), 2008, 89-118.

Sheid, Bernhard, "Land of the *Kami* and Way of the *Kami* in Yoshida Shintō", (haz.) Hiroshi Kubota vd., *Religion and National Identity in the Japanese Context*, Münster: Lit Verlag, 2002, 193-215.

Simpson, Emily B., "Sacred Mother Bodhisattva, Buddha and Cakravartin: Recasting Empress Jingū as a Buddhist Figure in the *Hachiman gudōkun*", *Journal of Religion in Japan*, 6(2), 2017, 107-127.

Siniossoglou, Niketas, "Plethon, Scholarios, and the Byzantine State of Emergency", (haz.) Anthony Kaldellis ve Niketas Siniossoglou, *The Cambridge Intellectual History of Byzantium*, Cambridge: Cambridge University Press, 2017, 633-652.

Siniossoglou, Niketas, *Radical Platonism in Byzantium: Illumination and Utopia in Gemistos Plethon*, Cambridge: Cambridge University Press, 2011.

Siniossoglou, Niketas, "Sect and Utopia in Shifting Empires: Plethon, Elissaios, Bedreddin", *Byzantine and Modern Greek Studies*, 36(1), 2012, 38-55.

Skilling, Peter, "King, *Sangha* and Brahmans: Ideology, Ritual and Power in Pre-modern Siam", (haz.) Ian Harris, *Buddhism, Power, and Political Order*, London: Routledge, 2007, 182-215.

Skinner, Quentin, *Modern Siyasal Düşüncenin Temelleri: Birinci Cilt: Rönesans*, çev. Eren Buğlalılar ve Barış Yıldırım, Ankara: Phoenix Yayınevi, 2014.

Smarnakis, Yannis, "A Contribution to the Archaeology of Modern Utopian Thought: History and Utopia in Plethon's Oeuvre", *Historein*, 7, 2007, 103-113.

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

Stone, Jacqueline, "Rebuking the Enemies of the Lotus: Nichirenist Exclusivism in Historical Perspective", *Japanese Journal of Religious Studies*, 21(2/3), 1994, 231-259.

Subtelny, Maria E., *Timurids in Transition: Turko-Persian Politics and Acculturation in Medieval Iran*, Leiden: Brill, 2007.

Šmahel, František, "The National Idea, Secular Power and Social Issues in the Political Theology of Jan Hus", (haz.) František Šmahel ve Ota Pavlíček, *A Companion to Jan Hus*, Leiden: Brill, 2014, 214-253.

Takashi Shogimen, *Ockham and Political Discourse in the Late Middle Ages*, Cambridge: Cambridge University Press, 2007.

Takim, Liyakat, "From Partial to Complete: Juristic Authority in Twelver Shi'ism", *Journal of South Asian and Middle Eastern Studies*, 43(4), 2020, 6-27.

Uslu, Ateş, "İbn Teymiyye'nin Siyasal Düşüncesi: Öze Dönüş ve Şeriata Dayalı Yönetim", *Mevsimlik*, 3, 2016, 23-31.

Werner, Ernst, *Büyük Bir Devletin Doğuşu: Osmanlılar (1300-1481): Osmanlı Feodalizminin Oluşum Süreci*, İstanbul: Yordam Kitap, 2014.

Wolfskeel, Cornelia, "Brigitta of Sweden", (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, 167-190.

Wolter, Allan B., "Introduction", *John Duns Scotus' Political and Economic Philosophy*, St. Bonaventure: The Franciscan Institute, 2001.

Yıldırım, Rıza, *Aleviliğin Doğuşu: Kızılbaş Sufiliğinin Toplumsal ve Siyasal Dinamikleri, 1300-1501*, çev. Barış Yıldırım, İstanbul: İletişim Yayınları, 2020.

Yoshida, Tomoko, "Kuroda Toshio (1926-1993) on Jōdo Shinshū: Problems in Modern Historiography", *Japanese Journal of Religious Studies*, 33(2), 2006, 379-412.

2

KAPİTALİZME GEÇİŞLER: XVI. YÜZYILDA AVRUPA

XIV.-XV. yüzyıllarda İtalyan kentlerinde kapitalist üretim tarzını gözlemleyebildiğimizden bahsetmiştik. XVI. yüzyılda İtalya'nın pek çok bölgesinde kapitalizm baskın özelliğini yitirip yerini yeniden feodal üretim biçimine bırakırken[1] bu erken dönem kapitalist sermaye birikiminin etkileriyle Almanya, Hollanda, Fransa ve İngiltere'de de feodalizmden kapitalizme geçişler gerçekleşiyordu. Bunun birkaç sonucu vardı; üretimdeki temel amaç artık piyasaya yönelik, kâr getirecek malların, diğer bir deyişle metaların üretimiydi; kârın maksimizasyonu tüm üretimin başlıca hedefini oluşturmaya başlamıştı. İngiltere'de kapitalist üretim tarzı tarımsal üretimin kapitalistleşmesi üzerinden gelişirken Kıta Avrupası'nda kentsel üretim (zanaatkârlık) kapitalizme geçişte rol oynayacaktı; XVI. yüzyılın ortalarından itibaren zanaatkâr atölyelerinin büyümesiyle "manifaktür" işletmeleri oluşacaktı.[2] Piyasaya yönelik üretim genel üretimin temelini oluşturdukça ticaret de büyük gelişme gösteriyordu. Sayıları giderek artan kolonilerde köle emeği, kimi bölgelerdeyse serf emeği varlığını sürdürse de kapitalist üretimin baskın emek gücü ücretli işçilerin emeğiydi. Önceki dönemlerin üretim biçimlerinde iktisadi güç, siyasal tahakküm ve askerî güç açıkça birleşmişken artığa el koyma askerî ve siyasal yöntemlerle yapılmıyor, böylece siyasal iktidarın toplum karşısında tarafsız bir kurum olarak algılanması mümkün oluyordu. Bu yeni üretim biçiminde toplumsal tabakalara ait olmaları üzerinden değil, faal bireyler olarak tanımlanıyorlardı. Tüm bireyler bir şeyler alıp satmaları üzerinden eşittiler: Bazıları meta, bazılarıysa metalaşmış emek gücü satıyorlardı.

Kapitalizmin gelişimi ve sermaye birikimi başarılı olsa da olmasa da Avrupa'nın çeşitli bölgelerinde "ilksel sermaye birikimi" süreci yaşandı. XV. yüzyılda başlayıp XVI. yüzyılda ivme kazanan bu süreçte, büyük toprak sa-

1 Agnes Heller, *Renaissance Man*, London: Routledge ve Kegan Paul, [1967] 1978, s. 88.

2 Karl Marx, *Kapital: I. Cilt: Sermayenin Üretim Süreci*, çev. Mehmet Selik ve Nail Satlıgan, İstanbul: Yordam Kitap, [1867] 2011, bl. 12.1, s. 327 vd.

hipleri küçük topraklara el koyarak, burjuvalar da çeşitli zor yollarını kullanarak sermayelerini artırdılar. Bu süreçte bir yandan tüm Batı Avrupa'da mülksüzlerin sayısı arttı, diğer yandan da sömürgecilik ivme kazandı. Bununla birlikte, sömürgeci faaliyetler de bu dönemde yoğunlaşmıştı; sömürgeleştirme kimi zaman feodal, kimi zaman da proto-kapitalist devletlerce desteklense de sonuçları itibarıyla kapitalist sermaye için bir ilksel birikim kaynağı teşkil ediyordu: Hem sömürgelerden zor yoluyla elde edilip merkeze aktarılan hammaddeler ve değerli madenler hem de sömürgelerde yapılan büyük ölçekli üretim için çalıştırılan köle emeği ilksel sermaye birikiminin bileşenleriydi. Ücretli emekçinin maksimum verimde iş yapması için yemek, ev temizliği ve çocuk bakımı gibi yeniden üretim faaliyetlerinin ücretli işçi olmayan ve emek piyasasında yer almayan kişilerce, yani kadınlarca yapılması gerekiyordu. XI. yüzyıldan beri giderek artan şekilde kent proletaryası içinde yer alıp üretime katılmış olan kadınlara yönelik olarak XIV.-XV. yüzyıllarda baş gösteren cadı avları XVI. yüzyılda doruk noktasına ulaşmıştı: Bu cadı avları, kadın emekçileri eve hapsederek ev içi yeniden üretim işleriyle sınırlamanın başlıca yoluydu.

Kent devletleri ya da feodal yönetim birimleri sermaye birikimi için çoğunlukla bir engel teşkil ediyordu: Tüccarlar kapitalizm öncesi üretim biçimlerinde de güçlü bir siyasal iktidarın koruyuculuğunu talep etmişlerdi, kapitalist üretim biçiminde bu talebe bir de güçlü bir devletin getirdiği istikrarla varlığını sürdüren bir piyasa talebi eklenmişti. XVI. yüzyıl boyunca Batı Avrupa'nın çeşitli bölgelerinde yaygınlaşan mutlak krallıklar, küçük feodal birimleri ve kent devletlerini kendilerine tabi kılarken kapitalist piyasalar da güvence altına alınmıştı. Elbette bu süreç kolay olmamıştı; gerek burjuvazi içinde, gerekse aristokrasi içinde mutlak-merkezî krallık yanlıları ve ademimerkeziyetçilik yanlıları bulunuyordu. XVI. yüzyıl, mülk sahibi sınıf fraksiyonları arasında merkeziyetçilik yanlılığı ve karşıtlığı üzerinden pek çok çatışmanın yapıldığı bir yüzyıldı.

Bu dönüşüm süreci içinde elbette bilim de bir dönüşüm geçiriyordu. Bilgi üretiminin başlıca amacı artık üretimin rasyonalize edilmesiydi. Pek çok alanda bir bilim devrimi yaşanıyordu, gelgelelim XIV. yüzyılın başlarından beri yaşanan bilimsel canlanma halen teorik düzeyle sınırlı kalıyordu: Hümanistlerin teorik bilim çalışmalarıyla zanaatkârların pratik teknolojik yenilik arayışları arasında halen bağ kurulmamıştı. Yeni bilimsel yaklaşımların amacı doğanın işleyişindeki düzenliliği bulmak ve bu yolla doğa üzerinde mümkün olan en büyük tahakkümü kurmaktı.[3] Düşünürler, aynı düzenliliği tarihte de aradılar

3 Max Horkheimer, "Beginnings of the Bourgeois Philosophy of History" [1930], *Between Philosophy and Social Science: Selected Early Writings*, çev. G. Frederick Hunter, Matthew S. Kramer ve John Torpey, Cambridge, MA: The MIT Press, 1993, s. 314-315.

ve geleceği bilimsel olarak öngörmek istediler.[4] Siyasal alanda da bu düzenlilik arayışı ortaya çıkacaktı. Ancak XIV.-XV. yüzyıllarda olduğu gibi bu dönemde de bilim salt dünyevi alanla ilgilenmiyordu: Erken hümanizm/Rönesans düşünürleri gibi XVI. yüzyıl düşünürleri ve bilim insanları da dünyevi (doğal ve insani) alanla tanrısal alan arasında mutlak bir kopukluk olduğunu varsaymıyordu. Machiavelli gibi düşünürler siyaseti dünyevi bir zeminde inceleseler de genel eğilim halen tanrısal alan ile dünyevi alan arasında doğrudan bir bağ olduğunu varsayma yönündeydi.

Bu bölümde, öncelikle, bir yandan XVI. yüzyılın ilk yarısındaki geç Rönesans düşüncesinin, diğer yandan da aynı dönemde hâlâ bütün ihtişamını koruyan skolastik düşüncenin gelişiminden bahsedeceğiz. İkinci bölümün konusu XVI. yüzyıl Protestanlığı olacak. Son bölümdeyse, yüzyılın son çeyreğindeki mutlak monarşi idealini ve mutlak monarşilere yöneltilen eleştirileri ele alacağız.

1. Geç Rönesans ve Yeni Skolastik Düşünce (1500-1550)

XVI. yüzyılda hümanizm ve Rönesans, İtalyan kentlerinden ve saraylarından taşarak Avrupa'ya yayıldı. Avrupa'nın görece bir iktisadi refah dönemi içinde olduğu, matbaanın hızlıca yaygınlaşıp kitap basım ve satışının yeni gelişen kapitalizmin başlıca sektörlerinden biri haline geldiği[5] bu dönemde, *Respublica literaria* artık Valencia'dan Buda'ya yayılan geniş bir alanı kapsıyordu. Bu yayılmada elbette hümanistlerin üniversiteden üniversiteye ve saraydan saraya dolaşmalarının etkisi büyüktü. Avrupa'nın çeşitli bölgelerindeki mülk sahipleri ve yöneticiler, hümanist fikirlerde entelektüel mücadele araçlarını buluyorlardı; hümanistler bazı durumlarda bir egemen sınıf fraksiyonunun diğerine karşı ideolojik mücadelesine teorik destek sağlıyor, bazen de toplumsal bir sorunun çözümü için öneriler getiriyorlardı. Hümanist düşünürlerin etkisiyle Eski Yunan düşünürlerinin, özellikle de Platon'un eserleri yeniden keşfediliyordu. Bu keşifte Bizanslı entelektüellerin de etkisi olmuştu; örneğin Floransa'da Lorenzo de' Medici'nin, Papa X. Leo'nun ve Fransa'da XII. Louis'yle I. François'nın hizmetinde bulunan Janus Lascaris, Platon'un toplu diyaloglarının bu farklı ülkelerde incelenmesini sağlamıştı. Skolastik düşünce de etkisini yitirmiş değildi; İskoçya'dan Fransa'ya, İspanya'dan Almanya'ya uzanan geniş bir alandaki üniversitelerden pek çok hoca skolastik düşünceyi kendi dönemlerine uyarlıyorlardı.

4 Horkheimer, "Beginnings of the Bourgeois Philosophy of History", s. 315-316.

5 Benedict Anderson, *Hayali Cemaatler*, çev. İskender Savaşır, [1983] 1995, s. 53.

a. Ahlaktan Arındırılmış Politika: Machiavelli ve Geç Dönem İtalyan Rönesansı

1494 yılında Floransa'nın yönetimini, başlıca loncaların temsilcilerinin oluşturduğu *Signoria* meclisi devralmıştı; bu "cumhuriyet" döneminin parlak genç hümanisti Niccolò Machiavelli, diplomasi de dahil olmak üzere çeşitli bürokrasi görevlerinde deneyim kazanmıştı. Medici ailesinin yeniden Floransa yönetimine gelmesiyle birlikte Machiavelli gözden düşmüş, *De Principatibus* (*Prenslikler/Hükümdarlıklar Üzerine*) kitabını 1513'ün ikinci yarısında Medicilerin gözüne girme umuduyla yazmıştı. Kitabın başlıkları Latince, ana metniyse İtalyancaydı; sonraki nesillerce İtalyanca başlığı *Il Principe* (*Prens/Hükümdar*) ile tanındı. XV. yüzyıl nasihatnamelerini andıran bu kısa metinde Machiavelli, hükümdarlığın elde edilmesi ve elde tutulması için öğütler sıralıyor ve bunları tarihten örneklerle temellendiriyordu. Kitabın ilk yarısında, yeni hükümdarlıklardan, iktidarın nasıl alındığından ve nasıl elde tutulabileceğinden (I-XIII); ikinci yarısındaysa yeni bir hükümdarlık kurmak için kişinin taşıması gereken özelliklerden bahsediyordu (XIV-XXVI).

Machiavelli, *Prens*'in ilk sayfalarından itibaren *fortuna* (talih) ile *virtù* (erdem) kavramları arasında bir ikilik kuruyordu.[6] Bu ayrım onun icadı değildi; muhtemelen okuyucularının zaten Roma siyaset ve tarih literatürüne aşina olduklarını düşündüğünden, Cicero, Titus Livius ve Seneca gibi yazarların da nesnel koşullar (*fortuna*) ile öznel müdahaleler (*virtus*) arasında ayrım yapmış olduklarını hatırlatma gereği duymamıştı. Tıpkı Roma Stoacıları gibi o da nesnellik ile öznellik arasındaki tamamlayıcılığa dikkat çekiyordu. Machiavelli hem Stoacılardan hem de Patrizi gibi hümanist dönemdaşlarından farklı olarak *virtus/virtù* sözcüğüne ahlaki bir anlam yüklemiyordu.[7] Machiavelli'de hükümdarın sahip olması gereken *virtù* bir kişi ya da grubun içinde olan yönetebilme kapasitesi, etkin siyaset yapabilme yetisiydi; aktif siyasette yer alan kişilerin olaylara "erkekçe", yiğitçe müdahale etme özelliğiydi. Machiavelli hükümdarlara temkinlilik (*prudenzia*) öneriyor, başka bir ifadeyle, kararlarını iyi hesaplamalarla almalarını öğütlüyordu. Hükümdar kararlarını alırken iyi ya da kötü talih (*fortuna*) şartlarının (yani nesnel şartların) tutumunu değiştirmemesine özen göstermeliydi. Machiavelli'nin döneminde öznel unsurun ön plana çıkması, dönemin toplumsal formasyonundaki dönüşümlerle açıklanabilir: İtalya'da gelişen sermaye birikimiyle birlikte, bireyin faaliyetlerini merkeze alan bir anlayış gelişmişti. O, özgürce verilen kararların insanların içgüdülerinden ve doğal eğilimlerinden türediğini düşünüyordu; dolayısıy-

6 Niccolò Machiavelli, *Il Principe: Testo e saggi*, (ed.) Giorgio Inglese, Roma: Istituto della Enciclopedia Italiana, [1513] 2013, I.4, VI.5 vd.

7 Quentin Skinner, *Machiavelli*, çev. Nursu Örge, Ankara: Dost Kitabevi, [1981] 2017, s. 63-64.

la *virtù* sahibi hükümdarları bir bakıma tarih üstü bir konuma yerleştiriyor, bunların tarihsel özgüllüklerini görmezden geliyordu, bu anlamda statik bir insan anlayışı vardı.[8] Machiavelli *virtù*'nun önemine yaptığı bu vurguya rağmen nesnel koşulların önemini de yadsımıyordu: Her şey öznel kararlardan ibaret değildi. Machiavelli'nin toplumdan bahsettiği sayfaları okuduğumuzda, onun, toplumun âdeta doğal bir nedenselliğe tabi olarak geliştiğini düşündüğünü görebiliriz.

Prens, *virtù*'nun nasıl kullanılıp geliştirileceği, ikilemler ortaya çıktığında nasıl tercihler yapılması gerektiği konusunda çok sayıda öğüt içerir. Hükümdarlıklar *virtù*'yla, başkalarının yardımıyla ya da *fortuna*'yla ele geçirilebilirdi. Hükümdar olmak içinse iki yol vardı: cinayet işleyip zor kullanmak ve yurttaşların onayını almak.[9] Machiavelli cinayet işlemeyi ahlaki olmadığı için değil, pratik olmadığı için tercih etmiyordu; onay alarak yönetmek daha iyi sonuç verecekti. Önemli olan daha sağlam bir iktidar kurmaktı. Yurttaşların onayını alarak kurulan yönetimlere "sivil prenslik" adını veriyor ve bunları iki kategoride ele alıyordu: hükümdarın halkın onayını aldığı prenslikler ve soyluların onayını aldığı prenslikler.[10] Halkın destek ve onayını alan prensin hükümdarlığını elinde tutması kolaydı, soylulardan destek alan prens ise hükümdarlığını elinde tutmakta zorlanacaktı. Machiavelli böylece hükümdarlara feodal beylerin ittifakına dayanmak yerine doğrudan doğruya halkla hegemonik bir bağ kurmalarını öneriyordu.

Machiavelli'ye göre bütün prensliklerin sahip olması gereken iki temel öğe vardı: iyi ordular ve iyi yasalar. O, iyi orduların olduğu yerde iyi yasalar olacağını söylüyordu,[11] diğer bir ifadeyle, ordu gücü yasa yapma faaliyetini destekliyordu. Böylece, yasama faaliyetinin meşruiyetini uhrevi bir temele ya da halk iradesine dayandırmıyor, hükümdarın iradesinin sonucu olarak yapılan yasalardan bahsediyor ve bu yasama faaliyetini orduların güvence altına aldığını söylüyordu. Halkın desteği, hükümdarın iktidarı elde etme ve elde tutma sürecinde önemliydi, ancak yasama faaliyetinde herhangi bir şekilde halk onayına başvurulamazdı. Machiavelli paralı ordulara güvenilmemesi gerektiğini düşünüyordu;[12] ordulara ilişkin bölümlerde İtalya'nın parçalanmasına ve İtalyan devletlerinin bozgunlarına değiniler de yer alıyordu.[13] Ona göre, bir başka güçten temin edilen yardımcı ordular kendi içlerinde birlik olduklarından ve başkalarına boyun eğmeye yatkın olduklarından paralı askerlerden bile

8 Horkheimer, "Beginnings of the Bourgeois Philosophy of History", s. 327, 330-331, 333.

9 Machiavelli, *Il Principe*, VIII.2.

10 Machiavelli, *Il Principe*, IX-XII.

11 Machiavelli, *Il Principe*, XII.3.

12 Machiavelli, *Il Principe*, XII.5.

13 Machiavelli, *Il Principe*, XII.27 vd.

daha tehlikeliydi, bu nedenle bilge bir hükümdarın bu tür ordulardan kaçınması ve kendi ordusunu tercih etmesi gerekliydi.[14]

Kitabın yeni prensliklere dair öğütleri içeren ikinci yarısı, Machiavelli'nin en çarpıcı görüşlerini içerir. O, anlayana yararlı olacak şeyler yazmak için hayal gücü yerine doğrudan doğruya edimsel gerçekliği temel aldığını iddia ediyordu.[15] Ahlak konusunu incelediği XV. ve XVI. bölümlerde, daha önceki dönemlerde yazılan pek çok nasihatname kitabının aksine hükümdara ahlaklı olması önermiyordu. Aksine, ona göre hükümdar ahlaki kurallarla bağlı olmamalı, gerekirse iyi olmamayı öğrenmeliydi. İyiliği kullanmak ya da kullanmamak hükümdarın şartlara uygun olarak yapacağı bir tercihti.[16] Hükümdarın iyi olarak bilinen niteliklere sahip olması ve onları kullanması övgüye değer bir özellikti, ancak insan doğası mutlak biçimde iyi olmadığından tüm hükümdarların iyi niteliklere sahip olması beklenemezdi. Çoğunlukla sanıldığının aksine Machiavelli'nin insanı doğası gereği kötü kabul etmemesi çarpıcıdır; o, insanların hem iyi hem de kötü özellikler taşıdığı kanaatindeydi. Dolayısıyla hükümdarın iyilik yapamadığı durumlarda iyi olmayan şekilde davranması mümkündü, önemli olan, iktidarını kaybetmesine neden olacak kötü özellikler geliştirmemesiydi.[17] Machiavelli, insanların tümünün iyi olmadığına dair daha önce yaptığı tespiti, hükümdarın verdiği sözleri tutmasına ilişkin bir pasajda tekrarlıyordu. Ona göre, verilen sözleri tutmak iyi olacaktı, ancak insanların tümü iyi olmadığı için tüm sözlerin tutulması bir zorunluluk değildi.[18] Burada, Machiavelli, dönemin burjuva toplumunun "kendi kaderini kendisi tayin eden" insan anlayışını iyi şekilde dile getiriyordu: Bu insan modeli, ahlak da dahil olmak üzere herhangi bir dışsal unsura tabi olmamalıydı. Bu noktada, *Prens*'in bir geçiş dönemi eseri olduğunu hatırlamalıyız. Önceki dönemlerin düşünürleri siyaseti ahlakla temellendirebiliyorlardı; zaten bunun temeli oluşmuştu ve ahlaki normları tayin eden bir Kilise vardı. Machiavelli'ninse güvenebileceği bir norm koyucu yoktu, elde kalan saf bir pragmatizmdi. Çoğunlukla ona atfedilen "Amaç, aracı doğrular" ya da "Hedefe giden yolda yapılan her şey mübahtır" gibi sözleri hiçbir eserinde bulamayız, ancak bu sözler onun eserlerindeki pragmatizmle uyumludur. Yeri gelmişken, Ovidius'un Machiavelli'den 1500 yıl önce yazdığı bir eserde, *Heroides*'te (M.Ö. 10 c.), *Exitus ācta probat* ("Amaç, aracı doğrular") sözüne yer verdiğini belirtelim.

Machiavelli, hükümdarın acımasız değil merhametli olması gerektiğini söylerken Seneca'dan Petrarca'ya uzanan bir nasihat geleneğini sürdürü-

14 Machiavelli, *Il Principe*, XIII.10.

15 Machiavelli, *Il Principe*, XV.3.

16 Machiavelli, *Il Principe*, XV.6.

17 Machiavelli, *Il Principe*, XV.11.

18 Machiavelli, *Il Principe*, XVIII.9.

yor, ancak bu merhametin kötüye kullanılmamasını salık vermeyi de ihmal etmiyordu.[19] İnsanlar hükümdarı hem sevmeli hem de ondan korkmalıydı, ancak bazı durumlarda hükümdarın kendisine duyulan sevgiden vazgeçerek korkulan biri olması gerekliydi.[20] Ama korku salan faaliyetlerin sınırları vardı: Hükümdar, tebaasının kadınlarına ve mülkiyetine tecavüz etmemeliydi; bu durumlarda tebaasının nefretini kazanabilir ve kendi iktidarını tehlikeye atabilirdi. Machiavelli, kitabın sonlarına doğru çeşitli vesilelerle hükümdarın tebaasında korku ve nefret uyandırmak yerine halkın sevgisini kazanması gerektiğini belirtmişti: "Darbecinin yanında yalnızca korku, kıskançlık ve kendini ürküten ceza beklentisi vardır; ama prensin yanında prensliğin görkemi, yasalar, onu savunan arkadaşlarının ve devletin koruması vardır: Öyle ki, bunlara halkın desteği de eklenince, kimse darbe yapacak denli gözüpek olamaz".[21]

Machiavelli, ahlakı incelediği bölümlerin sonunda kısaca din konusuna da değiniyordu. Hükümdarın dindarlık erdemine sahip görünmesi gerekliydi. Başka bir deyişle, önemli olan dindar olmak değil, dindar gibi görünmekti; avam halk, görünüşleri ve sonuçları önemsiyordu,[22] bu nedenle kişinin dindar olmasından ziyade pragmatik nedenlerle dindar görünmesi yeterlidir. Her durumda, onun için dinin önemi, iktidarın korunmasını sağlayan elverişli bir araç olmasından ibaretti.

Machiavelli, kitabı yazdığı dönemde İspanya'daki çok sayıda krallığın ve İtalyan yarımadasının güneyinin hükümdarı olan Aragonlu Ferdinand'ı örnek bir hükümdar olarak gösteriyordu. Ferdinand başlangıçta güçsüz bir kralken, yaptığı akıllıca eylemlerle Hıristiyanların en güçlü kralı olmuştu;[23] eylemleri öylesine hızla birbirini izlemişti ki, insanlar iki eylem arasında ona karşı çıkacak zaman bulamamışlardı. İyi hükümdarlar, eylemlerinin her birinde büyük ve çok akıllı oldukları izlenimini uyandırmalıydı.[24]

Machiavelli, kitap boyunca *virtù* sahibi bir yöneticinin nasıl *fortuna*'nın üstesinden gelebileceğine dair önerilerde bulunmuş, yeterince geliştirmediği bir kavram olan *fortuna*'yıysa XXV. bölümde kısaca ele almıştı. İnsanların eylemlerinin yarısına denetimlerinin dışında kalan şartlar (*fortuna*) etki ediyordu, diğer yarısına etki edense *virtù*'ydu.[25] Dolayısıyla bir kişinin hükümdarlık özellikleri taşıması, *virtù*'sunu güçlendirmesi yeterli değildi; şartlarla uyumlu olarak kullanılmayan bir *virtù*, yönetimin kurulamamasına neden olacaktı.

19 Machiavelli, *Il Principe*, XVII.1.

20 Machiavelli, *Il Principe*, XVII.9.

21 Machiavelli, *Il Principe*, XIX.18-19.

22 Machiavelli, *Il Principe*, XVIII.16.

23 Machiavelli, *Il Principe*, XXI.2.

24 Machiavelli, *Il Principe*, XXI.8, 10.

25 Machiavelli, *Il Principe*, XXV.4.

Fortuna değişkenken insan sabit kalmaya meyilliydi; bilge yöneticinin yapması gereken, tutumlarını değişen şartlara uygun olarak şekillendirmek, yani *virtù* ve *fortuna*'nın dengesini sağlamaktı. Bu noktada Machiavelli'nin cinsiyetçiliği devreye giriyordu: *Virtù* ne kadar erkeklikle ilişkiliyse *fortuna* da o kadar kadındı; bir erkeğin kadın üzerinde egemen olması gibi *virtù* da *fortuna*'ya egemen olmalıydı.[26] Özetle, Machiavelli eril tahakkümü doğal kabul ettiği gibi siyasal iktidarın erilliğini de doğallaştırıp tartışmaya kapatmıştı.[27]

Prens, siyaset literatürünün belki de en çok tanınan ve tartışılan metnidir; Machiavelli'nin modern siyaset teorisinin (hatta modern siyasetin) kurucusu olduğuna dair iddialar, onun siyaseti ahlaktan, dinden ve başka unsurlardan ayırıp başlı başına bir alan ya da faaliyet olarak incelemesine dair övgüler defalarca tekrarlanmıştır. Machiavelli mitosunun elbette gerçeklik payı vardır, ama Floransalı diplomatın tarihsel rolünü abartılardan uzak şekilde ele almak gerekir. Her şeyden önce, Machiavelli *Prens*'le yeni bir akım kurmamış, doğmakta olan bir olguyu, proto-kapitalist koşullarda devlet ve siyasetin ayrı hale gelmesini sezmiş, buradan hareketle çağının (ve sonraki dönemlerin) ayrıksılaşan siyasal alan anlayışına yanıt verebilen bir teori ortaya koymuştur. Siyasetin kendine has kuralları olan bir faaliyet ya da alan olduğu varsayımından hareketle, siyasetin ahlaktan da bütünüyle bağımsız olduğunu varsaymıştır. Sonuç, daha önce de belirttiğimiz gibi, *Prens*'in katıksız pragmatizmidir. Bununla birlikte, onun müdahaleci siyasal iktidar vurgusunun (ve bu arada İtalya'nın birleşmesini arzulayışının), egemenliği geniş bir alana yayılan ve güçlü bir devletin siyasal, askerî ve hukuki koruyuculuğuna ihtiyaç duyan İtalyan ticaret burjuvazisinin temennilerini yansıttığını da ekleyelim.[28] Kitapta siyasal iktidarın ahlak ve dinden ayrıştırılması ve hükümdarın öznel karar ve müdahalelerinin merkeze alınması, sonraki nesillerden pek çok siyaset teorisyenini olduğu gibi siyasete ve topluma dair eleştirel bir perspektife sahip olanları da heyecanlandırmıştır: Machiavelli, siyasal olanı kendi özerkliği içinde ele alan bir düşünür olarak övülmüştür. Ancak, onun, siyasal iktidarı bir bakıma doğallaştırıp eleştiriye kapattığını unutmamamız gerekir.[29]

Prens kitabının istisnai bir niteliğe sahip olduğunu, yazarın bu kitabı sürgündeyken Medici ailesinin beğenisini kazanmak için yazmış olduğunu göz önünde bulundurmalıyız. Machiavelli'nin *Prens*'le aynı dönemlerde yazdığı *Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio* (*Titus Livius'un İlk On Kitabı Üzerine*

26 Machiavelli, *Il Principe*, XXV.26.

27 Machiavelli'nin cinsiyetçiliği konusunda bkz. Hanna Fenichel Pitkin, *Fortune Is a Woman: Gender and Politics in the Thought of Niccolo Machiavelli*, Chicago: The University of Chicago Press, 1999.

28 Louis Althusser, "Makyavel'in Yalnızlığı (1977)", çev. Turhan Ilgaz, Makyavel'in Yalnızlığı ve Başka Metinler: "Althusser'in Mirası", Ankara: Epos Yayınları, 2003, s. 373-393.

29 Bu yönde bir değerlendirme ve eleştiri için bkz. Mustafa Bayram Mısır, *Devlete Karşı Kamu Hukuku: Egemenlik Kuramlarının Tarihsel Materyalist Eleştirisi*, İstanbul: Siyasi Şeyler, 2019, s. 59-62.

Söylevler) kitabının *Prens*'le benzerlikleri kadar farklılıkları da çarpıcıdır. Kitap boyunca Titus Livius başta olmak üzere Romalı tarihçilerin verdiği bilgilerle kendi döneminin siyasal ve toplumsal dinamiklerini yorumluyordu Machiavelli. Daha ilk sayfalardan itibaren yönetimin kökeni ve kentlerin varlık nedeni gibi konulara değinmişti. Kentler ya bir grup insanın tehlikeli bir durumdan kaçmak için belirli bir yere yerleşmeleriyle ya da başka bir kentin/devletin inisiyatifiyle kuruluyordu.[30] Yönetim, "dünyanın başlangıcında" hayvanlar gibi dağınık yaşayan insanların zamanla kendilerini daha iyi savunmak için aralarından en güçlü olanı seçip ona itaat etmeleriyle oluşmuştu; daha sonra rastlantısal nedenlerle yönetim biçimleri ortaya çıkmıştı. Polybios gibi Machiavelli de iyi yönetim biçimlerinden (prenslikler, aristokrasiler ve halk yönetimleri) ve bunların kötü biçimlerinden bahsediyor; bunların kaçınılmaz bir döngü içinde olduğunu söylüyordu. Pek çok Roma düşünürü gibi o da karma yönetimin en üstün biçim olduğunu savunuyordu.[31] Muhtemelen, Floransa'nın 1513'teki Medici darbesinden önceki yıllarını Roma'nın karma rejimiyle özdeşleştiriyor, bu döneme bir nostalji duyuyordu. Kitabın temel kavramının "özgürlük" olduğunu rahatlıkla söyleyebiliriz. Machiavelli bu kavramın tanımını vermemiş, ancak kimi yerlerde bunu kölelikle zıt anlamlı olarak kullanmıştı. Yurttaşların, halkın, prensliklerin ya da cumhuriyetlerin özgürlüğünden çokça söz etmişti. Daha da ilginci, Roma'daki özgürlüğü, halk (*plebs*) ile Senato (*aristokratlar*) arasındaki çatışmaların sonucu olarak görüp,[32] sınıf mücadelesi temelli bir inceleme yapması, bu çatışmalardan güçlü ve özgür bir Roma'nın doğduğunu iddia etmesiydi. O, hem tarım hem de imalat alanından gelen zenginliğin özgürlükle çoğalacağı kanısındaydı;[33] böylece zenginlikle özgürlüğü paralel gören burjuva-kapitalist düşüncenin de öncüsü oluyordu.

Prens'e damgasını vuran pragmatizm, *Söylevler*'de biraz törpülenmiş şekliyle de olsa yine karşımıza çıkar, ayrıca kitabın pek çok bölümü *Prens*'i andıran bir öğütler silsilesine ayrılmıştır. Yeni bir cumhuriyet kurma ya da yasaları bütünüyle yenileme gibi işlerin tek bir kişi tarafından yapılması gerektiğini söylediği satırlar *Prens*'le paraleldir.[34] Buna karşılık, kuruluş aşamasında prenslerin, kurulan yasa ve kurumları korumak içinse halkın (dolayısıyla cumhuriyetin) daha iyi olduğunu belirterek *Prens*'teki argümanlarına bir ekleme yapmıştı.[35] Ayrıca, hükümdarın kendi çıkarını değil, "ortak iyi"yi gözetmesini gerektiğini

30 Niccolò Machiavelli, *Titus Livius'un İlk On Kitabı Üzerine Söylevler*, çev. Alev Tolga, İstanbul: Say Yayınları, 2017, I.1.

31 Machiavelli, *Titus Livius'un İlk On Kitabı Üzerine Söylevler*, I.2.

32 Machiavelli, *Titus Livius'un İlk On Kitabı Üzerine Söylevler*, I.4.

33 Machiavelli, *Titus Livius'un İlk On Kitabı Üzerine Söylevler*, II.2.

34 Machiavelli, *Titus Livius'un İlk On Kitabı Üzerine Söylevler*, I.9, I.17-18.

35 Machiavelli, *Titus Livius'un İlk On Kitabı Üzerine Söylevler*, I.58.

söyleyerek[36] *Prens*'te işlemediği bir konuyu gündeme getirmiş ve pek çok bölümde kapsamlı bir zorbalık eleştirisi yapmıştı.[37] *Prens*'teki *fortuna-virtù* ayrımı da *Söylevler*'in başlıca konularındandı: Prenslikler gibi cumhuriyetlerin de *virtù* sahibi olmaları gerekiyordu: Böylece, zorunluluğa teslim olmadan, şartlara göre karar vermeleri mümkün olacaktı.[38] Kimi kısımlarda da *fortuna*'yı mercek altına almıştı Machiavelli. *Fortuna*'nın insanların aklını kör etme tehlikesine dikkat çekiyor ve insanların güçsüz oldukları durumda *fortuna*'nın ortaya çıktığını söylüyordu.[39] Zamanla birlikte kendisi de değişen kişi iyi talihe sahip olabilirdi.[40] Burada, tıpkı *Prens*'te olduğu gibi yine eril ideolojinin belirgin izlerine rastlarız: Machiavelli, *fortuna*'yı kadınlıkla, *virtù*'yu da erkeklikle özdeşleştirmeye devam ediyor, örneğin *virtù*'nun güçlü olmadığı durumlarda kentin "kadınsı ve komşuları için kolay bir av" olacağını söylüyordu. Ayrıca bir devletin kadınlar tarafından yok edilmesi tehlikesine dair de bir bölüm yazmıştı.[41]

Din konusunda söyledikleriyleyse[42] *Prens*'teki fikirlerini ayrıntılandırıyordu: Din, insanları iyiye yöneltip kötüden utandırmakta önemli bir rol oynuyordu ve devlet kuranlar bunu dikkate almalı, dinin temellerini korumalıydı. *Prens*'te olduğu gibi burada da dine bütünüyle pragmatik açıdan yaklaşan Machiavelli, ona herhangi bir hakikat değeri atfetmiyordu. Ancak, bu eserde Hıristiyanlığa çok keskin eleştiriler yöneltiyordu, bir yerde Kilise'yi İtalyanları dinsizleştirmekle ve siyasal bölünmüşlüğe mahkûm etmekle suçlamış, başka bir yerde de Hıristiyanlığın insanları var olan şartlara katlanmaya, dolayısıyla da tembelliğe ittiğini söylemişti.[43] Yine *Prens*'e benzer şekilde bu kitapta da ordu konusuna uzunca yer ayırmış, paralı askerlerin tehlikelerinden bahsetmiş, iyi yasalar ile iyi ordular arasındaki bağıntıyı dile getirmişti.[44] Hile ve aldatma da kimi durumlarda mümkün ve gerekliydi.[45] Machiavelli'nin askerlik ve ordu konularına ilgisi sonraki yıllarda da sürecek, hayattayken yayınladığı tek kitabı olan *Dell'arte della guerra*'da (*Savaş Sanatı Üzerine*) bu konuyu tüm ayrıntılarıyla işleyecekti.

Machiavelli 1527'de öldü, en ünlü eserleri ölümünden birkaç yıl sonra yayımlandı: *Söylevler*'in ilk basımı 1531'de, *Prens*'inkiyse 1532'de yapıldı. Bu arada, Floransa'da cumhuriyet rejimi 1527'de yeniden kurulmuş, ancak üç yıl kadar

36 Machiavelli, *Titus Livius'un İlk On Kitabı Üzerine Söylevler*, I.9. Ayrıca bkz. I.58, II.2, III.22, III.34.

37 Machiavelli, *Titus Livius'un İlk On Kitabı Üzerine Söylevler*, I.10, I.26.

38 Machiavelli, *Titus Livius'un İlk On Kitabı Üzerine Söylevler*, I.38, II.1, II.12, II.15, III.31.

39 Machiavelli, *Titus Livius'un İlk On Kitabı Üzerine Söylevler*, II.10, II.29.

40 Machiavelli, *Titus Livius'un İlk On Kitabı Üzerine Söylevler*, III.9.

41 Machiavelli, *Titus Livius'un İlk On Kitabı Üzerine Söylevler*, I.19, III.26.

42 Machiavelli, *Titus Livius'un İlk On Kitabı Üzerine Söylevler*, I.11-15.

43 Machiavelli, *Titus Livius'un İlk On Kitabı Üzerine Söylevler*, I.12, II.2.

44 Machiavelli, *Titus Livius'un İlk On Kitabı Üzerine Söylevler*, I.43, I.53, I.55, II.16-21, III.10-15, III.36-40.

45 Machiavelli, *Titus Livius'un İlk On Kitabı Üzerine Söylevler*, II.13.

dayanabilmişti. Medici ailesi 1530'da cumhuriyet rejimine bir kez daha son vermiş, cumhuriyetçi Floransalılarsa sürgüne gitmişti. Donato Giannotti, Venedik rejimini övdüğü ve Floransa'da cumhuriyetçi bir yönetimin hayalini kurduğu *Della repubblica fiorentina* (1531, *Floransa Cumhuriyeti Üzerine*) kitabını sürgünde yazmıştı. Medici düklerinin danışmanı olan Francesco Guicciardini'yse 1530'lar boyunca en bilinen eseri *Storia d'Italia* (tam. 1540; yay. 1561-1564, *İtalya Tarihi*) üzerine çalışmıştı. Guicciardini'ye göre insanlar rasyonel davrandıklarını sansalar da bu ancak bir yanılsama olabilirdi.[46] Dünyadaki işler şans eseri meydana gelen olaylardan, "kaza"lardan (*accidenti*) oluşuyordu; her zaman beklenmedik olaylar meydana geliyordu: Sebat gösterenler beklenmedik yerlerden yardım alarak başarıya ulaşabiliyorlardı. Yine Guicciardini'ye göre, gelecek de çok sayıda beklenmedik olayı beraberinde getirecekti, bu nedenle en bilge insanların bile geleceği tahmin etmesi mümkün değildi.[47]

b. Hümanist Yazarlar Cumhuriyeti: Kuzey Hümanizmi

Dönemin en önemli hümanist düşünürü olan Rotterdamlı Desiderius Erasmus, Paris'te skolastik bir eğitim almış, bu skolastik birikimi Yunan ve Roma metinleriyle sentezlemişti. Büyük Avrupa kentleri arasında yaptığı sayısız seyahatlerde hem John Mair gibi skolastik düşünürlerle hem de Thomas More gibi hümanistlerle dostluklar kurmuştu. Aragonlu Ferdinand'ın ölümü üzerine 1516'da, on altı yaşındayken Castilla ve Aragon kralı olan I. Carlos (geleceğin Kutsal Roma Germen İmparatoru V. Karl-Şarlken) için yazdığı *Institutio Christiani Principis*'te (1516, *Hıristiyan Hükümdarın Eğitimi*), kişinin ailesinin ya da zenginliğinin onu hükümdar yapmaya yetmeyeceğini, iyi hükümdarların tebaa tarafından "seçildiklerini" (pratikte, kabullenildiklerini) ve bilge olduklarını söylemişti.[48] Tüm insanlar iyi değildi, hükümdarlar da kötülüğe meyilliydi, bu nedenle bir eğitmen tarafından yönlendirilmeleri gerekiyordu.[49] Avamın geniş kesimleri aptalca fikirlere kapılıyordu, hükümdarın bu gibi fikirlerden uzak durması gerekliydi.[50] Bir prensi Hıristiyan yapan, Hıristiyan olmayanlara karşı yapacağı savaşlar ya da inşa ettireceği manastırlar değil, iyiliğiydi.

Erasmus'un nasihatnamesinin kimi sayfalarında Eusebios, Themistius ve Agapetos gibi Yeni Platoncuların eserlerinde başvurdukları "Tanrı'nın taklidi"

46 Charles G. Nauert, "The Mind", (haz.) Euan Cameron, *The Short Oxford History of Europe: The Sixteenth Century*, Oxford: Oxford University Press, 2006, s. 135.

47 Francesco Guicciardini, *Maxims and Reflections of a Renaissance Statesman (Ricordi)*, çev. Mario Domandi, Gloucester, MA: Peter Smith, 1970, C.23, s. 47.

48 Desiderius Erasmus, *The Education of a Christian Prince with the Panegyric for Archduke Philip of Austria*, çev. Neil M. Cheshire ve Michael J. Heath, Cambridge: Cambridge University Press, [1516] 1997, s. 4-5.

49 Erasmus, *The Education of a Christian Prince*, s. 9.

50 Erasmus, *The Education of a Christian Prince*, s. 13.

ilkesine rastlarız: Külli iktidar, külli bilgelik ve külli iyilik Tanrı'nın özelliklerydi; hükümdarın da yapabildiği kadar bu özellikleri taşıması gerekiyordu.[51] Erasmus, Aristoteles'ten ve Seneca'dan yaptığı uzun alıntılarla tiran ile kral arasındaki ayrımı anlatıyor, Hıristiyan tebaanın köleleştirilmemesi gerektiğini yazıyordu.[52] Yeni Ahit'te imparatora itaate dair değiniler, Hıristiyanların pagan bir hükümdarla kuracağı ilişkiye yönelikti; Hıristiyan tebaa ile Hıristiyan hükümdar arasındaki ilişkiyse bir itaat ya da tahakküm ilişkisi olamazdı.[53] Hükümdarlık ideali bizzat Tanrı'dan alınmalıydı.[54] Hükümdarın temel görevlerinden biri hükümdarlığında barışı tesis etmekti. Aşırı vergilendirmeden kaçınmalı, tüm insanların kabul edecekleri yasalar yapmalıydı. Antlaşma yaparken kamusal çıkarı gözetmeliydi. Savaş, başvurulacak son yol olmalıydı; Türklere karşı girişilecek savaşların başlatılmasında bile acele edilmemeliydi.[55]

Erasmus, Avrupa'nın pek çok kentinde ders vermiş, bu kentlerin düşünürleriyle bağlantılar kurmuştu. Hümanist düşüncenin İngiltere'deki önemli temsilcisi olan Thomas More da arkadaşları arasında yer alıyordu. Bir hukukçunun oğlu olan More, Oxford da dahil olmak üzere İngiltere'nin önde gelen okullarında iyi bir hümanist eğitim almış, çeşitli bürokratik görevler üstlenmişti. Latince yazdığı ve Erasmus'un çabalarıyla Leuven'de yayımlanan *Utopia*'da (1516) "Utopia" adlı ideal (Yun. *eu-topos*: "iyi yer") ve hayalî (Yun. *ou-topos*: "olmayan yer") bir ülkeyi tasvir ederek kendi döneminin toplumsal ve siyasal sorunlarını eleştirmişti. More, Portekizli Raphael Hythloday'e kralları eleştirtiyordu; krallardan iyilik gibi kötülük de gelebilirdi, onlar yalnızca savaşı düşünürlerdi.[56] İngiltere'de hırsızlardan geçilmiyordu, ölüm cezası da hırsızlıkları engellemiyordu. Halkın yoksulluğa düşmesinin nedeni aristokratların çokluğuydu, ayrıca askere alındıkları için varlıklarına göz yumulan aylaklar da büyük bir sorundu.[57] *Utopia*'nın başında yer alan İngiliz toplumundaki yoksulluk ve "aylaklık" konusundaki tespitler, dönemin İngiltere'sindeki ilkel sermaye birikimi sürecinin parçası olan proleterleşme ve yoksullaşma eğilimlerinin izdüşümüdür.[58] More, emekçilerin ve yoksulların sözcüsü değil-

51 Erasmus, *The Education of a Christian Prince*, s. 22.

52 Erasmus, *The Education of a Christian Prince*, s. 40.

53 Erasmus, *The Education of a Christian Prince*, s. 42-43.

54 Erasmus, *The Education of a Christian Prince*, s. 46.

55 Erasmus, *The Education of a Christian Prince*, s. 108.

56 Thomas More, *Utopia*, çev. Sabahattin Eyuboğlu ve Vedat Günyol, İstanbul: Cem Yayınevi, [1516] 1997, s. 20-21.

57 More, *Utopia*, s. 24-28.

58 Richard Halpern, *The Poetics of Primitive Accumulation: English Renaissance Culture and the Genealogy of Capital*, Ithaca: Cornell University Press, 1995. Kimi Marksist yazarlar "ilkel sermaye birikimi" kavramını kullanmasalar da More'un kendi döneminin yoksulluk ve sefaletinin keskin bir gözlemcisi olduğunu hatırlatırlar. Bkz. Karl Kautsky, *Thomas More ve Ütopyası*, çev. Oğuz Özügül, İstanbul: Pencere Yayınları, [1887] 2006; Horkheimer, "Beginnings of the Bourgeois Philosophy of History", s. 364.

di, yaşamı boyunca yönetici sınıfın müttefiki olmuş, ancak sömürülenlerin giderek daha da olumsuz hale gelen yaşam koşullarını gözlemlemiş ve bunlara muhtemelen samimiyetle çözüm bulmaya çalışmıştı. Ancak onun ütopyasının aynı zamanda bir *ou-topia* (olmayan yer) olduğunu da unutmamak gerekir. Döneminin pek çok hümanisti gibi o da toplumsal düzeni dönüştürmek için değil korumak için, toplumsal çalkantıları önlemek için halkın refahını artıracak önlemler alınmasını arzu ediyordu. [59]

Şimdi, *Utopia*'da anlatılan topluma daha yakından bakalım. Utopia, bir ada ülkesidir: More'un ideal toplumunu bir adada yalıtması, bu toplumu ancak gerçek toplumsal-iktisadi koşullardan yalıtılmış şekilde kurgulayabileceğinin bir ifadesi olarak okunabilir. [60] Adanın sakinleri dünyanın geri kalanından görece yalıtılmış olsalar da Mısır, Roma ve Avrupa'nın bilimini öğrenmişlerdir.[61] Bu ideal toplumun bir kralın iradesiyle kurulmuş olması anlamlıdır ve More'un toplumsal-iktisadi sorunlara kralların çözüm bulabileceğini düşündüğünü gösterir. Eşitliği, dolayısıyla mutluluğu sağlamanın yolu bütün mal ve mülkleri ortaklaştırmaktır; Utopia'nın en çarpıcı özelliği de bu mal mülk ortaklığıdır.[62] Bu bir tarım toplumudur, karşılıklı alışverişlerde para kullanılmaz; altın ve gümüş bayağı işlerde kullanılır.[63] Mesai saatleri altı saatle sınırlıdır; Utopia sakinleri temel ihtiyaçlarını karşıladıktan sonra bilime zaman ayırabilmektedir.[64] Bu, kapitalist emek sürecinin gelişimiyle birlikte boş zamanın başlı başına bir toplumsal ve siyasal mesele haline geldiğini gösterir. More'un felsefeye olumsuz bakışı dikkat çeker: İdeal ülkede filozoflara ihtiyaç duyulmaz, bunun yerine müzik, mantık, matematik, geometri gibi dallarda çalışmalar yapılır.[65]

More'un *Utopia*'sının eşitlikçiliğinin kimi sınırları vardır. Her şeyden önce, More, patriyarkayı sorgulamadığı gibi onu ideal toplumsal yapılanmanın temeli haline getirir: Kent, ailelerden oluşur, erkekler ailede kalır ve en yaşlı erkeğe tabidirler. Kadınlar güçsüz olduğundan zor işleri erkekler görür.[66] Ayrıca Utopia, kölelerin de olduğu bir toplumdur: Kentin sınırını aşma suçunu iki kere işleyenler, silah elde yakalanan savaş tutsakları, ağır suç işleyen ya da evlilik kurallarına bağlı kalmayan Utopialılar köleleştirilirler; kimi zaman da başka ülkelerin yoksul işçileri Utopia'da isteyerek köle olurlar. Köleler araba-

59 Ellen Meiksins Wood ve Neal Wood, *İsyan Borusu: Kapitalizmin Yükselişi ve Siyasal Teori*, 1509-1688, çev. Fahri Bakırcı, Ankara: Epos Yayınları, 2008, s. 51-52.

60 Metin Çulhaoğlu, *Binyıl Eşiğinde Marksizm ve Türkiye Solu*, İstanbul: Yordam Kitap, 2015, 32.

61 More, *Utopia*, s. 59.

62 More, *Utopia*, s. 53, 56.

63 More, *Utopia*, s. 90-91.

64 More, *Utopia*, s. 78.

65 More, *Utopia*, s. 95.

66 More, *Utopia*, s. 73, 79.

lara ve koşum hayvanlarına bakarlar; hayvan kesimi de kölelerin işidir, çünkü yurttaşların acıma duygusunun körelmemesi gerekir.[67]

Utopia'nın her çiftçi birliğinde en az kırk kişi ve iki köle bulunur.[68] Bunlar bir bakıma geniş ailelerdir. Yönetim bir seçim sistemi üzerinden örgütlenir: Otuz aile her yıl bir *syphrogant/philarkhos* seçer, iki yüz *syphrogant* da bir başkan seçer. Utopia aynı dili konuşan elli dört kentten oluşur, bu kentlerin ortak işleri, her yıl her kentten üçer yaşlı ve bilge kişinin başkente gidip yaptığı toplantılarda konuşulur. Kadınların yönetimde yer aldığına dair herhangi bir ibareye rastlanmaz. More'a göre iyi eğitilmiş insanlara az sayıda yasa yeter, bu nedenle Utopia'da az yasa vardır.[69]

More *Utopia*'yı yayımladıktan sonra İngiliz yönetici sınıfının müttefiki olarak faaliyetlerini sürdürmüştü. 1520'lerde Avam Kamarası ve Lordlar Kamarası başkanlığı yapmıştı. 1520'lerin sonunda Kral VIII. Henry'yle arasının açılmasının nedeni onun toplumsal eşitlik için mücadele etmesi değil, kralın papalıkla mücadelesinde papadan yana tavır almasıydı. Yine de More'un kralın gözünden düşmesi (ve 1537'deki idamı) İngiltere'nin egemen sınıflarıyla hümanistler arasındaki ittifakın sona ermesi anlamına gelmiyordu. More'un arkadaşlarından hümanist yazar Sir Thomas Elyot, 1530'larda üst düzey görevlerde yer almış, *The Boke Named the Governour* (1531, *Yönetici İsmindeki Kitap*) metninde, dünyada idrak düzeyleriyle ve varlıklarıyla üstün olanların yönetici olması gerektiğini yazmıştı.

XVI. yüzyıl başının İspanyol hümanist düşünürü Juan Luis Vives, doğduğu kent olan Valencia'da eğitim almış, sonraları Paris Üniversitesi'ne gitmiş, Erasmus da dahil olmak üzere dönemin hümanistleriyle dost olmuş, yaşamının önemli bir kısmını İngiltere'de ve Güney Felemenk'te geçirmişti. Brugge kent meclisinin isteği üzerine yazdığı *De Subventione Pauperum Sive de Humanis Necessitatibus* (1526, *Yoksullara Yardım Üzerine ya da İnsan İhtiyaçları Üzerine*) kitabında, ortak iyiyi amaçlayan bilgece bir yönetimin yalnızca zenginleri önemsemekle yetinmemesi, yoksullara da kol kanat germesi gerektiğinden bahsediyordu; böyle bir yönetim salgın hastalıkların yayılmasını da engellemeliydi. İdarecilerin cezalandırma yoluyla değil, iyi insanlar üretmeye çalışarak hareket etmeleri gerekiyordu.[70] Vives, yoksullara iş bulmak, onları tedavi etmek için kimi somut öneriler sunduktan sonra bunların hem kentin şanını artıracağını hem de barışı sağlayacağını söylüyordu.[71]

---

67 More, *Utopia*, s. 82, 87, 113, 116.

68 More, *Utopia*, s. 63.

69 More, *Utopia*, s. 119.

70 Juan Luis Vives, *On Assistance to the Poor*, çev. Alice Tobriner, Toronto: University of Toronto Press, [1526] 1999, s. 35-36.

71 Vives, *On Assistance to the Poor*, s. 55.

Hümanist düşünce Fransızca konuşan kentlerde de gelişmişti. Hümanist hukukçu ve ilahiyatçı Claude de Seyssel, genç Fransa kralı I. François için yazdığı *Le grant monarchie de France* (1518, *Büyük Fransa Monarşisi*) kitabında, feodal toplumu oluşturan tabakalar arasındaki uyumun sağlanmasının gerektiğine dikkat çekmişti. Toplumsal ve siyasal ahengin anahtarı aristokrat tabakaydı, ancak aristokratların imtiyazlı konumlarını ve aldıkları iyi hümanist eğitimi kraliyet iktidarını sınırlayarak kullanmaları gerekliydi. Bu sınırlama, aristokratların krala verecekleri öğütler ve yapacakları yasalarla mümkün olabilirdi. Fransız hümanizminin en ünlü temsilcilerinden François Rabelais'nin toplum ve siyasete dair yazdıklarıysa, More ve Vives gibi düşünürlerin yoksulluğa çözüm bulma çabalarını andırıyordu. Rabelais, başyapıtı *Gargantua*'nın (1534-1535) Picrochole Savaşı kısmında, savaş karşısında barışçıl emeğin ve bolluğun galip gelişini anlatıyordu.[72] Yazarın, kitabın sonlarında tasvir ettiği Thélème Manastırı, hümanist bir ütopyadır, ancak bunun aristokratik bir ütopya niteliği taşıdığı ve Rabelais'nin düşüncesini tam olarak yansıtmadığı da belirtilmektedir.[73] Thélème Manastırı'nda avukatlara, tefecilere ve benzerlerine yer yoktur.[74] Kapısında "İstediğini yap" yazılıdır, ancak bu bir başıboşluğa neden olmaz: İnsanlar doğumlarından itibaren iyi yetiştiklerinden erdemli eylemlere yönelir, kötülüklerden uzak dururlar.[75]

Fransa'da 1540'lı yıllarda I. François ve oğlu II. Henri'nin hükümdarlık dönemlerinde siyasal iktidarın merkezîleşmesi yönündeki girişimler ivme kazanmıştı. Bir aristokrat aileye mensup olan hukukçu ve hümanist düşünür Etienne de La Boétie'nin, 1540'ların sonuna doğru, daha yirmili yaşlarına gelmemişken yazdığı fakat hayattayken yayımlamadığı *Discours de la servitude volontaire ou le Contr'un* (*Gönüllü Kulluk Üzerine Söylev ya da Bir'e Karşı*) başlıklı metni zorbalığa karşı bir manifestodur. Yazarı bu kitaba yazmaya götüren özgül koşullar hakkında ayrıntılı bilgimiz bulunmuyor. Ancak, La Boétie bu kısa metinde halkın zorbaya neden ve nasıl boyun eğdiği sorusuna yanıt arıyordu. Çıkış noktası özgürlüktü: Özgürlüğün doğal olduğunu, bunu tartışmanın boşuna olduğunu söylüyordu.[76] İtaat insanın doğasında yoktu, ebeveyne itaat bile doğa tarafından emredilmemişti. Özgürlükle eşitliği birlikte ele alması çarpıcıdır: "Tanrı'nın elçisi olan doğa" insanları aynı kalıptan ya-

72 Mihail Bahtin, *Rabelais ve Dünyası*, çev. Çiçek Öztek, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, [1965] 2000, s. 255.

73 Bahtin, *Rabelais ve Dünyası*, s. 164-165.

74 Quentin Skinner, *Modern Siyasal Düşüncenin Temelleri: Birinci Cilt: Rönesans*, çev. Eren Buğlalılar ve Barış Yıldırım, Ankara: Phoenix Yayınevi, 2014, s. 235.

75 François Rabelais, *Gargantua*, çev. Sabahattin Eyuboğlu ve Azra Erhat ve Vedat Günyol, İstanbul: Cem Yayınevi, [1534-1535] 1973, s. 210-229.

76 Etienne de La Boétie, *Gönüllü Kulluk Üzerine Söylev*, çev. Ayşe Meral, İstanbul: Alfa Yayınları, 2019, s. 96.

ratmıştı.[77] La Boétie, sadece insanların değil hayvanların da özgür olduğunu ve aralarında üstünlük taslayan olmadığını, dolayısıyla kendi aralarında eşit olduklarını yazmıştı.[78] Özgürlük insanların elindeydi, kulluk etmemekte kararlı olmak özgürlüğü getiriyordu.[79] Ancak özgürlük bir yandan da zorbaların eliyle yok edilmişti: Ülke kulluk etmeyi reddederse zorbalık bir isyana bile gerek olmadan son bulacaktı, oysa halklar azarlanmalarına izin veriyorlardı.[80] La Boétie'nin kitabının esas konusu, bu "gönüllü kulluk"tu.

La Boétie, tiranların ülkeyi halkın seçimiyle, silah gücüyle ya da verasetle elde ettiklerini söylüyordu; bunların yönetme biçimleri birbirinden çok farklı değildi.[81] Peki halk bu tiranların varlığını nasıl kabul edebiliyordu? Halkın hiç zorlama ya da ihtiyaç olmaksızın tiran seçtiği örneklere tarihte çok nadir rastlanıyordu; insanlar köleleştirmelerine izin veriyorlarsa ya mecbur kalmış ya da kandırılmıştı.[82] Her durumda halk özgürlüğünü kolay unutuyordu, boyunduruk altında doğanlar da bu durumlarını doğal kabul ediyorlardı, ne de olsa insan neyle yetişip neye alışırsa, bu onun için doğal görünüyordu, özgürlükten haberi olmayanlar köle olmanın kötülüğünün de farkına varamıyorlardı.[83] Doğanın (dolayısıyla insanların doğasında bulunan özgürlük arayışının) insanlar üzerinde etkisi olsa da bu etki sınırlıydı; gelenekler doğaya üstün geliyor, özgürlüğün unutulmasına zemin hazırlıyordu.[84] Düşünüre göre gönüllü kulluğun ilk nedeni alışkanlık, ikincisiyse (yazarın patriyarkal bir refleksle "kadınsılık"la özdeşleştirdiği) korkaklıktı.[85] Bunun yanında, halkın kandırılmaya açık olması da köleliği mümkün kılıyordu: Tiranlar, tiyatrolar da dahil olmak üzere çeşitli türden gösterileri kullanarak ya da kendilerinin insandan öte bir şey olduklarını anlatarak halkı köleleştiriyorlardı.[86] Bütün bu nedenlerle beraber, tiranın destekçisi olan ve tiranlıktan yarar sağlayan dört beş kişi (ve onların besledikleri kişiler) tiranlığı ayakta tutuyordu.[87] La Boétie'nin bu kara tabloya karşı çözümü bir devrim ya da reform çağrısı değil, öte dünyadaki bir cezalandırma beklentisiydi: "Özgürlükçü ve iyi yürekli olan Tanrı'ya tiranlıktan daha ters bir şey yoktur; öyle ki, o tiranlara ve işbirlikçilerine orada

77 La Boétie, *Gönüllü Kulluk Üzerine Söylev*, s. 94-95.
78 La Boétie, *Gönüllü Kulluk Üzerine Söylev*, s. 96.
79 La Boétie, *Gönüllü Kulluk Üzerine Söylev*, s. 93.
80 La Boétie, *Gönüllü Kulluk Üzerine Söylev*, s. 89.
81 La Boétie, *Gönüllü Kulluk Üzerine Söylev*, s. 98-99.
82 La Boétie, *Gönüllü Kulluk Üzerine Söylev*, s. 100.
83 La Boétie, *Gönüllü Kulluk Üzerine Söylev*, s. 101, 106-107.
84 La Boétie, *Gönüllü Kulluk Üzerine Söylev*, s. 102.
85 La Boétie, *Gönüllü Kulluk Üzerine Söylev*, s. 107, 111.
86 La Boétie, *Gönüllü Kulluk Üzerine Söylev*, s. 114, 117.
87 La Boétie, *Gönüllü Kulluk Üzerine Söylev*, s. 122.

daha özel çileler hazırlamıştır."[88] Böylece son derece radikal bir özgürlükçü ve eşitlikçi çıkış noktasından hareket eden La Boétie'nin vardığı pratik sonuç eylemsizlik ve kabulleniş oluyordu.

c. İspanyol Yeni Skolastisizmi: Vitoria, Guevara ve Las Casas

XVI. yüzyılın başında hümanist düşünce İtalya dışına yayılıyor, skolastik düşünceyse Batı Avrupa üniversitelerindeki önemini koruyordu. İki düşünce akımı birbirini dışlamıyordu, aksine, skolastisizm ile hümanizm arasında çoğu zaman ortak bir zemin kuruluyordu. Üç yüzyıldır skolastik düşünürlerin başlıca çekim merkezi olan Paris Üniversitesi'nde, XVI. yüzyılın başında, Ockhamcı yönelime sahip hocalar etkindi. Ockhamcı gelenekte siyasal iktidarın halkın rızasıyla kurulması ilkesi ön plandaydı; Paris hocalarının önemli bir kısmı bu ilkeyi XV. yüzyılın konsilciliğiyle birleştirmişti. İskoçya doğumlu bir skolastik düşünür olan John Mair (Major), Petrus Lombardus'un *Sentenciae*'sinin ikinci kitabına yazdığı, 1510'da yayımlanan şerhte, Aristoteles'in *Politika*'sına atıfla bazı insanların köle olduğunu, Amerika kıtasında yaşayan halkın da köle haline getirilebileceğini savunuyordu.[89] Kilise ile politik topluluk arasında farklar vardı: Kilise Tanrı'nın bir armağanıydı, politik topluluksa insanların kararıyla ortaya çıkmıştı.[90] Monarşi en iyi yönetim biçimiydi. Mair'in öğrencisi Jacques Almain'e göreyse bireyler, yaşamı korumak ve refahı artırmak için doğadan (dolayısıyla Tanrı'dan) kaynaklanan bir hakka sahipti.[91] Yaşamın ve refahın (diğer bir deyişle mülkiyetin) korunması kapitalist dönemin, özellikle de XVII. yüzyıl düşüncesinin başlıca temalarından biri olacaktı.

İber yarımadasının büyük bir kısmı XV. yüzyılın sonunda birleşmiş olan Castilla ve Aragon krallıklarının uzantısı olan İspanya Krallığı'nca yönetiliyordu. Salamanca gibi üniversiteler parlak entelektüel merkezler haline geliyordu. İspanya'da siyasete dair iki temel konu tartışmaya açılmıştı: siyasal iktidarın meşruiyet kaynağı ve Amerika yerlilerinin statüsü. Castilla Krallığı'na bağlı Toledo, Segovia ve Valladolid gibi bir dizi kentin merkezî iktidara karşı başlattığı Comuneros isyanı (1520-1521) sırasında adalet ve özgürlük çağrısı yapan rahipler (örneğin Dominiken Fray Alonso de Medina), mutlak monarşiye karşı kent meclislerinin yanında yer alıyorlardı.[92] Rahip Alonso de Castrillo, *Tractado*

88 La Boétie, *Gönüllü Kulluk Üzerine Söylev*, s. 134.

89 J. H. Burns, "Scholasticism: Survival and Revival", (haz.) J. H. Burns, *The Cambridge History of Political Thought, 1450-1700*, Cambridge: Cambridge University Press, 2006, s. 150.

90 Quentin Skinner, *The Foundations of Modern Political Thought: Volume Two: The Age of Reformation*, [1978] 2004, s. 45.

91 Jacques Almain, "Questions at Vespers", (haz.) Jill Kraye, *Cambridge Translations of Renaissance Philosophical Texts: Volume 2: Political Philosophy*, Cambridge: Cambridge University Press, 1997, s. 15.

92 Perez Zagorin, *Rebels and Rulers, 1500-1660: Volume I: Society, States, and Early Modern Revolution: Agrarian and Urban Rebellions*, Cambridge: Cambridge University Press, 1984, s. 267.

de República'da (1521, *Res Publica Üzerine İnceleme*), *comunero*'ların taleplerini savunuyor, herkesin eşit ve özgür doğduğunu, çocukların ebeveynlerine ve gençlerin yaşlılara hürmeti dışında her tür boyun eğişin zalimce olduğunu iddia ediyordu: İtaat ilişkileri doğal yasanın değil pozitif yasanın sonucuydu.[93]

Dönemin en etkili İspanyol ilahiyatçısı Francisco de Vitoria ise bir Dominiken rahipti. Üç yüzyıldır Dominikenlerin denetiminde olan Paris Üniversitesi'nde okumuş, İspanya'ya dönünce Salamanca'da bir kürsü sahibi olmuştu. *De potestate civili* (1528, *Sivil İktidar Üzerine*) adlı derslerinde kentlerin ve *res publica*'ların insan icadı olmadığını, insanın güvenliği ve bekası için doğa tarafından verildiğini söylemişti; kamusal iktidar doğal yasaya dayanıyordu, bunun yaratıcısı da Tanrı'ydı.[94] *Res publica* insanlardan oluşuyordu; üyeleri üzerinde iktidar sahibiydi ama bu iktidar bizzat *res publica* tarafından kullanılamıyordu. Yasa yapma, politika önerme, yargılama, cezalandırma ve yasaları bireye dayatma gibi faaliyetler *res publica* tarafından tek bir kişiye emanet edilmeliydi:[95] Hükümdarlar *res publica* tarafından görevlendiriliyorlardı, bu görevlendirme, *res publica*'nın otoritesini hükümdara aktarmasıyla mümkün oluyordu. Kraliyet iktidarıysa kaynağını doğrudan Tanrı'dan alıyordu.[96] Papalar, krallarla imparatorlar üzerinde bir miktar iktidara sahip olabilseler de dünyevi iktidar papadan gelmiyordu.[97] Bir *res publica*'da çoğunluğun iradesi, azınlığın muhalefetine rağmen bir kralı görevlendirebilirdi; aynı şekilde Hıristiyanların çoğunluğu da evrensel bir hükümdar tayin edebilirdi.[98] Vitoria'ya göre insani yasaların makul ve *res publica*'ya yararlı olması gerekiyordu.[99] Tanrı, piskoposları ruhani *res publica*'yı yönetmeleri için, yeryüzü hükümdarlarınıysa dünyevi *res publica*'yı yönetmeleri için atamıştı; her iki türden "hükümdar"a da itaat yükümlülüğü vardı.[100] Yasa ve kavimler hukuku, hükümdar için bağlayıcıydı.[101] Zorbaya itaat etmekten kaçınmak tüm *res publica*'nın ortadan kalkmasına neden olabilirdi; zorbanın yasasına uymak hiçbir yasaya uymamaktan daha iyiydi. Çocuk ebeveyne, kadın kocaya itaatle yükümlüydü, ancak baba ve kocanın koyacağı cezalarda yasanın koyduğu sınır geçilmemeliydi.[102]

93 Américo Castro, *The Spaniards: An Introduction to Their History*, çev. Willard F. King ve Selma Margaretten, Berkeley: University of California Press, 1971, s. 337.

94 Francisco de Vitoria, "Sivil İktidar Üzerine Ders", çev. Ali Dokuzlu, *Dersler*, Ankara: Dost Kitabevi, [1528] 2017, s. 152-153.

95 Vitoria, "Sivil İktidar Üzerine Ders", s. 158.

96 Vitoria, "Sivil İktidar Üzerine Ders", s. 160-161.

97 Vitoria, "Sivil İktidar Üzerine Ders", s. 174.

98 Vitoria, "Sivil İktidar Üzerine Ders", s. 175.

99 Vitoria, "Sivil İktidar Üzerine Ders", s. 180.

100 Vitoria, "Sivil İktidar Üzerine Ders", s. 182.

101 Vitoria, "Sivil İktidar Üzerine Ders", s. 187.

102 Vitoria, "Sivil İktidar Üzerine Ders", s. 190-191.

1520'lerin güçlü monarşi yanlısı ideologlarının en tanınmışı olan Fransisken rahip Antonio Guevara, Şarlken'in danışmanı ve XVI. yüzyılda İspanya'nın en çok okunan kitaplarından olan *Relox de príncipes*'in (1529, *Prenslerin Duvar Saati*) yazarıydı. Nasihatnamesini Marcus Aurelius'un yaşamını anlatan bir öykü kitabı formunda kaleme almıştı. Pek çok nasihatname yazarı gibi o da krallığı yüceltip tiranlığı eleştiriyordu. Kitap yalnızca İspanya'da tanınmayacak, çok çeşitli dillere yapılan çevirileri üzerinden tüm Batı Avrupa'da okunacaktı.

Batı Avrupa'nın egemen sınıfları, sömürgecilik sürecinin başlamasıyla birlikte dünyanın hâkimi konumuna geldiler. Avrupa devletlerinin kolonileri 1500 yılında İspanya'nın Karayip Denizi'nde, Portekiz'in Afrika kıyılarında kurdukları küçük yerleşimlerden ibaretken, 1600'lerin başına gelindiğinde Güney Amerika'nın geniş toprakları İspanya ve Portekiz tarafından kolonileştirilmişti, Kuzey Amerika'da İngiltere başta olmak üzere çok sayıda devlet adına koloniler oluşturulmuştu, Afrika sahillerinde ve Hint Okyanusu havzasında ise Hollanda kolonilerinin sayısı artmıştı. Dolayısıyla bu dönemde farklı üretim tarzlarının baskın olduğu devletler sömürgecilik faaliyetleri içindeydiler. Fetihten sonraki yüz yılda Güney Amerika'da nüfus 75 milyon azaldı, bu da halkın yüzde 95'i demekti.[103] Rahip sınıfı, bu katliamı yerlilerin "hayvani" davranışları yüzünden Tanrı'nın verdiği bir ceza olarak yorumlayıp meşrulaştırmaya çalıştı.[104] 1496'da yerliler, İspanyollar arasında bölüştürüldü, 1503'te yerlilerin zorla çalıştırılması ve yamyamlıkla suçlananların köleleştirilmesi mümkün oldu.[105] *Encomienda* adlı işletmeler, tımar sistemine benzer şekilde, yerlileri çalıştırarak tarımsal üretim yapma ve maden çıkarma yükümlülüğüyle belirli kişilere tahsis edildi. Almanya merkezîleşme konusunda olduğu gibi bu konuda da geride kaldı.

Amerika'ya giden ilk İspanyollardan birinin oğlu olan Bartolomé de las Casas, Küba'nın fethinde yer almıştı. 1512 ve 1513'te Burgos ve Valladolid yasalarıyla *encomienda*'lardaki çalışma koşulları düzenlenmiş olsa da kolonilerde korkunç olaylar yaşanıyordu. Las Casas bu adada bir *hacienda* (büyük tarım işletmesi) sahibi olmuş, kısa bir süre sonra tanık olduğu yerli kıyımları karşısında 1515'te kölelerini özgürleştirmişti; sonraki elli yıl boyunca Amerika yerlilerinin hakları için uzun mücadeleler verecekti. 1510'ların ortasında Dominikenler başta olmak üzere pek çok rahip kolonilerdeki yerlilerin çalışma koşullarını eleştiriyor, onlara uygulanan baskıyı durdurmaya çalışıyordu. Las Casas'a göre insan, Tanrı yaratısı olarak değerliydi, özgürlük insan yaşa-

103 Silvia Federici, *Caliban ve Cadı: Kadınlar, Beden ve İlksel Birikim*, çev. Öznur Karakaş, İstanbul: Otonom Yayıncılık, 2011, s. 126.

104 Federici, *Caliban ve Cadı*, s. 127.

105 Cemal Bâli Akal, *Modern Düşüncenin Doğuşu: İspanyol Altın Çağı*, Ankara: Dost Kitabevi, 2003, s. 123.

mının temel hakkıydı, kölelikse rastlantılar sonucu ortaya çıkmış bir bahtsızlıktı.[106] Las Casas, daha 1517'de, yerlilerin doğuştan özgür olduklarını ve onlara özgür insanlar gibi davranmak gerektiğini yazmıştı.[107] 1522'de Dominiken tarikatına girerek rahip olmuştu. Roma düşüncesinden kaynaklanan ve Parisli Jean ve Padovalı Marsilius gibi skolastik düşünürlerde de rastladığımız, iktidarın Tanrı tarafından halka verildiği, halkın da bu iktidarı bir yöneticiye devretmesi gerektiği yönündeki görüşü savunuyordu. İnsanları köleleştirmeye çalışan bir iktidar meşru sayılamazdı.[108] İspanyolların kıtadaki egemenliğinin meşruiyet koşulu, yerlilerin bağımsız iradeleriyle bu egemenliği kabul etmeleriydi.[109] Las Casas'a göre kimse Hıristiyanlığı seçmeye zorlanamazdı; Amerika yerlilerini askerler değil, tatlı dil ve ikna yollarını kullanan rahipler Hıristiyanlaştırabilirdi.[110]

Las Casas, *Memorial de Remedios*'ta (1516, *Remedios Raporu*) yirmi kadar siyah ya da başka kölenin madenlerde çalıştırılmasını öneriyordu. Yerellerin yerine siyah kölelerin çalıştırılmasına yönelik öneriler bu dönemde yaygındı[111] ve Las Casas da köleliği meşrulaştırmasa bile bu yaygın görüşü sorgulamıyordu. 1531 ve 1543'te de benzer taleplerde bulunmuştu. Ancak 1543'ten sonra görüşleri değişecekti. 1547 civarında Afrika'da insanların nasıl köleleştirildiklerine dair bilgi edinmişti ve bu bilgiler onun görüşlerinin değişmesini sağlamıştı; artık Afrikalılarla Amerika yerlilerinin maruz kaldığı adaletsizliğin aynı olduğunu düşünüyordu.[112]

Papa 1537'de yayımladığı bir *bulla*'yla Amerika yerlilerinin gerçek anlamda insan olduklarını, Katolik inancını anlayabildiklerini, üstelik onu kabul etmek için büyük bir arzu duyduklarını ilan etmişti.[113] Zorla din değiştirmeler ve katliamlar İspanya'da da yankı yapmıştı. Las Casas, 1539'da saraya bir rapor yazarak Amerika'da meydana gelen vahşice olayları anlatmıştı. Vitoria da 1539'daki derslerini yeni keşfedilen yerliler konusuna ayırmıştı. Yerlilerin insani yasalara tabi olmadıklarını, bu nedenle onlara ilişkin meselelerin ilahi yasalara atıfla çözülebileceğini söylüyordu.[114] İnançsız olmaları gibi gerekçe-

106 Akal, *Modern Düşüncenin Doğuşu: İspanyol Altın Çağı*, s. 109-110.

107 Akal, *Modern Düşüncenin Doğuşu: İspanyol Altın Çağı*, s. 112.

108 Akal, *Modern Düşüncenin Doğuşu: İspanyol Altın Çağı*, s. 111.

109 Akal, *Modern Düşüncenin Doğuşu: İspanyol Altın Çağı*, s. 106.

110 Akal, *Modern Düşüncenin Doğuşu: İspanyol Altın Çağı*, s. 107.

111 Gustavo Gutiérrez, *Las Casas: In Search of the Poor of Jesus Christ*, çev. Robert R. Barr, Maryknoll: Orbis Books, 1993, s. 324.

112 Gutiérrez, *Las Casas*, s. 325-329.

113 III. Paulus, "Sublimis Deus", (haz.) Alev Alatlı, *Batı'ya Yön Veren Metinler II: Rönesans / Protestan Reformu / Erken Modern Dönem / Bilim Çağı (1350-1650)*, İstanbul: İlke Eğitim ve Sağlık Vakfı Kapadokya Meslek Yüksekokulu, [1537] 2010, s. 520.

114 Francisco de Vitoria, "Yeni Keşfedilen Yerliler Üzerine İlk Ders", çev. Merve Sağıroğlu, *Dersler*, Ankara: Dost Kitabevi, [1539] 2017, s. 45.

lerle bir halka savaş açılamayacağını savunuyor, ayrıca Amerika yerlilerinin düzenli biçimde yönetilen kentlerde yaşadıklarını, yasalara sahip olduklarını, ticaret yaptıklarını hatırlatıyor, bütün bunların aklın kullanımını gerektiren faaliyetler olduğunu söylüyordu. Üstelik yerlilerin doğaya yakın, bu nedenle de akılsız olduklarına dair argümanları reddederken İspanya'da bile vahşi hayvanlardan ayırt edilemeyen köylülerin yaşadığını söylüyordu.[115] Vardığı sonuç, "barbarların" kamusal ve özel egemenliğe sahip oldukları ve mülkiyet haklarının olduğuydu.[116]

Vitoria'ya göre imparator tüm dünyanın efendisi değildi ve dünya egemenliğini gerekçe göstererek barbarlar üzerinde egemenlik kuramazdı,[117] papa da dünyevi bir iktidar sahibi olmadığından onun adına barbarların ülkeleri zaptedilemezdi.[118] Hıristiyan olmayanların Hıristiyan dinine hakaret etmeleri haklı bir savaş nedeni olabilirdi, ancak bu argüman da Amerika'nın fethi için geçerli olamazdı, çünkü İspanyol fatihlerin kıtaya gelişinden önce yerlilerin Hıristiyan dininden haberleri bile yoktu.[119] Hıristiyanlığı reddetmeleri de onlara karşı savaş açmanın ve onları mallarından mahrum etmenin gerekçesi olamazdı.[120] İspanyollar, Amerika kıtasına seyahat edip bu kıtaya yerleşebilirlerdi, ancak bunun şartı, yerlilere zarar vermemeleriydi.[121] Buna karşılık, Vitoria, köleliğe kategorik olarak karşı çıkmıyordu, muhtemelen 1546'da yazdığı bir mektubunda belirttiği gibi bir kişinin köle durumuna gelmiş olması onun alınıp satılabilmesi için yeterliydi.[122]

İspanya'da Aristoteles çevirileriyle tanınan hümanist ilahiyatçı Juan Ginés de Sepúlveda ise Amerika yerlilerine karşı yürütülmesi gereken haklı savaş konusunda kitaplar yazıyordu: *Democrates alter sive De justis belli causis apud Indios* (1545, *Amerika Yerlilerine Karşı Haklı Savaş Sebepleri Hakkında*) kitabında, Aristoteles'in doğal kölelik teorisini benimsemişti. Amerika yerlileri hakkında ilahiyatçılar arasında yapılan tartışmalar, hükümdarın müdahalesiyle sonuçlandı. Şarlken'in çağrısıyla 1550-1551'de Valladolid'de toplanan bir grup ilahiyatçı ve hukukçu, Amerika yerlilerine karşı takınılması gereken tutumları tartıştı. Domingo de Soto başkanlığında yapılan "Valladolid Tartışması"nın iki tarafı vardı: Kölelik karşıtları Las Casas'ın, kölelik yanlılarıysa Sepúlveda'nın çevresinde toplanmıştı. Sepúlveda, Aristoteles'in kölelerin

115 Vitoria, "Yeni Keşfedilen Yerliler Üzerine İlk Ders", s. 59-60.

116 Vitoria, "Yeni Keşfedilen Yerliler Üzerine İlk Ders", s. 60.

117 Vitoria, "Yeni Keşfedilen Yerliler Üzerine İlk Ders", s. 66.

118 Vitoria, "Yeni Keşfedilen Yerliler Üzerine İlk Ders", s. 71-76.

119 Vitoria, "Yeni Keşfedilen Yerliler Üzerine İlk Ders", s. 78.

120 Vitoria, "Yeni Keşfedilen Yerliler Üzerine İlk Ders", s. 85.

121 Vitoria, "Yeni Keşfedilen Yerliler Üzerine İlk Ders", s. 92-93.

122 Gutiérrez, *Las Casas*, s. 322; Rubén C. González, *Francisco de Vitoria: Estudio bibliográfico*, Buenos Aires: Institución Cultural Española, 1946, s. 73.

doğaları gereği köle olduğu yönündeki fikrini savunuyordu; Amerika yerlileri akıl yerine tutku ile hareket eden, rasyonaliteden uzak, barbar kişilerdi. Sepúlveda'ya göre, barbar halklar doğaları gereği köle olarak kalmalıydı. Las Casas ise İspanyol yayılmasını ve Amerika yerlilerinin Hıristiyanlaşmasını reddetmiyor, ancak zorlama yerine barışçıl yolları tercih ediyordu. Las Casas, Amerika yerlilerinin karmaşık bir uygarlığının, kendilerine has bir hukuk anlayışlarının ve göreneklerinin olduğunu vurguluyordu. Amerika yerlileri Avrupa'dan çok uzak bölgelerde yaşamalarına rağmen rasyonel ve ileri bir halktı. Dolayısıyla Las Casas, Hıristiyanlık ve Avrupa dışında da bir rasyonellik olabileceğini kabul ediyordu. Bu nedenlerle, yerlilerin rasyonel ve uygarca yöntemlerle Hıristiyan inancına çağrılması gerekiyordu.[123]

• • •

Machiavelli siyasal iktidardan bahsederken meşruiyet temelini aramadı. Hümanistler, skolastikler ve reformcular, Kilise'nin güç kaybettiği bu dönemde, Kilise aracılığına başvurmaksızın siyasal iktidarın gücünden bahsettiler. Bu dönemin düşünürlerini ortak kılan bir unsur varsa o da Kilise gücünü azaltmalarıdır. Ancak bu bütünüyle dünyevi-laik bir görüş geliştirdikleri anlamına gelmemektedir. *Prens*'in (ve genel olarak Machiavelli'nin) düşüncesinin ayırt edici özelliği, siyasal konuları teolojik ya da ahlaki bir temellendirmeye ihtiyaç duymaksızın ele almasıdır; Machiavelli, toplumsal-siyasal incelemelerini dinsel bir kurtuluş ümidiyle ya da Tanrı'nın krallığı ile dünyadaki krallık arasında bağlantı kurmak için değil,[124] salt pragmatik bir düzlemden yapıyordu. Bu "pratik ateizm", burjuva-kapitalist dönemin siyasal incelemelerinin alabileceği biçimlerden biriydi, ama tek biçim değildi: Sonraki bölümlerde göreceğimiz gibi, dinin (ve din adamlarının) kapitalist üretim biçimiyle ve burjuvaziyle uzlaştığı durumlarda siyasal teorilerin temeline din ve ahlak yerleştirilebiliyordu. Bu nedenle, XVI. yüzyıl ve sonrasının skolastik düşüncesi de, bütün bu dönem boyunca pek çok düşünürde gördüğümüz Kutsal Kitap referansları da birer anomali ya da geçmişten kalan bir tortu değildi.

2. Erken Dönem Protestan Siyasal Düşüncesi

Protestan Reformu 1517'de Almanya'da başladı ve hızla Avrupa'nın pek çok bölgesine yayıldı. XVI. yüzyıl boyunca Protestanlar ile Katolikler arasında iç savaşlar yaşandı. Sınıfsal açıdan baktığımızda Protestan Reformu'nun

123 Tartışmaların bir özeti için bkz. Daniel R. Brunstetter ve Dana Zartner, "Just War against Barbarians: Revisiting the Valladolid Debates between Sepúlveda and Las Casas", *Political Studies*, 59, 2011, s. 733-752.

124 Max Horkheimer, "Hakikat Sorunu Üzerine" [1935], *Geleneksel ve Eleştirel Kuram*, çev. Mustafa Tüzel, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2005, s. 171-172.

basit anlamda bir kapitalist ve/veya burjuva fenomeni olduğunu söyleyemiyoruz. Luther'in reformu, Alman ve İskandinav aristokrasisinin, burjuvazinin ve yoksul köylülerin desteğini alabiliyordu. Fransa'da Kalvenizmi benimseyenler arasında hem feodal aristokrasinin bazı kesimleri hem de burjuvazinin bir kesimi (zanaatkârlar) bulunuyordu. Britanya'da Katolik Kilisesi'ne karşı aristokrasi ve burjuvazi bir blok oluşturabilmiş, ancak burada reform birkaç koldan devam etmişti: Aristokrasi Anglikan Kilisesi'ni benimserken, burjuvalar arasında Kalvenist Püriten kiliseler yaygınlaşmıştı. Bu arada Katolik Kilisesi, Trent Konsili toplantılarında (1545-1563) hızlıca bir "Karşı Reform" hamlesine girişmiş, bir yandan kendini yenilemiş ve Cizvit tarikatı gibi yeni koşullara uygun örgütlenme ve entelektüel üretim faaliyetlerinde bulunan tarikatları desteklemiş, diğer yandan da Protestanlığa ve her türlü "sapkın" görüşe karşı bir savaş başlatmıştı. Katolik Kilisesi'nce sakıncalı bulunan kitaplar 1550'lerden 1966'ya kadar, yani 400 yıldan fazla bir süre boyunca *Index Librorum Prohibitorum*'a (Yasaklı Kitaplar Listesi) kaydedilecek, Katoliklerin bu kitapları okumalarının (ve elbette yayınlamalarının) günah olduğu söylenecekti. *Index*'e konan ilk eserler arasında Machiavelli'nin *Prens*'i de bulunuyordu (1559). Katolik Kilisesi yetkilileri, kendi doktrinlerine tehdit oluşturduğunu düşündükleri kitapları yasaklarken, Protestanlar da Katoliklerin ya da "sapkın" olarak gördükleri kimi hümanistlerin kitaplarını ve kütüphanelerini tahrip edebiliyorlardı; 1550'li ve 1560'lı yıllarda Cenevre, Cluny ve Utrecht'te çarpıcı kitap yakma vakaları yaşanmıştı. Şimdi XVI. yüzyıl Protestan siyasal düşüncesinin çeşitli örneklerine daha yakından bakalım.

a. İtaat Doktrininden Devrim İdeolojisine Erken Dönem Protestan Reformu

Martin Luther adlı genç bir Saksonyalı rahip 1510'larda Katolik Kilisesi yöneticilerinin uygulamalarına, özellikle de "Endüljans" satışına sert eleştiriler yöneltmişti ve bu eleştiriler Avrupa'nın pek çok ülkesinde yankı yapmıştı. Luther'in eleştirilerinin çoğu önceki yüzyılda Wycliffe ve Hus gibi pek çok ilahiyatçı tarafından (üstelik çoğu zaman daha da radikal şekilde) dile getirilmiş olsa da Luther egemen sınıfların bir kısmının desteğini elde etmeyi başararak onlarınkine kıyasla çok daha etkili ve kalıcı bir hareket başlatmıştı. Luther'in Doksan Beş Tez'ini Wittenberg Kalesi Kilisesi'nin kapısına çivileme öyküsü bir efsanedir, ama pek çok efsane gibi bu da gerçeğin süslü bir yeniden yazımıdır: Reform gerçekten de Saksonya Elektör Prensliği'nin başkenti olan Wittenberg'de, prensin himayesi altında başlamış, Alman soyluların (daha sonra da burjuvaların) koruyucu kanatları altında yayılmış, daha sonra hızla Luther'in de kontrolünden çıkarak Almanya ve İsviçre köylüleri ile kent yoksulları tarafından benimsenmişti.

Luther son derece üretken bir yazardı. Ders kitaplarında onun akılcı bir düşünce ortaya atıp skolastik felsefenin bağnazlığına ve iman merkezliliğine karşı savaştığı anlatılsa da bu görüş bütünüyle yanlıştır. Luther iyi bir Augustinusçuydu ve Augustinus'un akıl karşısındaki temkinliliğini paylaşıyordu; karşı çıktığı bir şey varsa o da skolastik düşüncenin akılcılığıydı. *Roma'daki Papalık*'ta (Mayıs 1520) kutsal metinlerin insanların akıllarını takip etmelerini yasakladığını yazıyordu; ancak imanla tanışıp aydınlanmış olan insan aklı takip edilebilirdi.[125] Pek çok eserinde siyasal ve toplumsal konulara değiniyordu. *Hıristiyan Asillerine Söylev*'de (Ağustos 1520) papanın ruhban ile dünyevi tabakalar arasında yaptığı ayrıma karşı çıkmıştı: Tüm Hıristiyanlar ruhbana dahildi. Hıristiyanlıkta rahiplerin görevi memurluktan ibaretti. Tanrı, dünyevi gücü, kötüleri cezalandırıp iyileri korumakla görevlendirmişti; dünyevi güç sahipleri gerekirse papayı bile cezalandırmalı, papanın suç işlediği durumda konsil toplamalıydı.[126]

Luther siyaset teorisi üzerine en önemli metinlerinden biri olan *Von Weltlicher Oberheit*'ta (Mart 1523, *Dünyevi Otorite Üzerine*) Augustinusçu bir temayı işliyor, insanların bazılarının Tanrı'nın krallığına, bazılarınınsa dünya krallığına ait olduklarını yazıyordu.[127] Bütün dünya gerçek anlamda Hıristiyan olmadığından, günahların cezalandırılması ve barışın korunması için krallara, kılıca ve yasaya ihtiyaç vardı.[128] Ruhani yönetim ile dünyevi yönetim arasında bir işbölümü olmalıydı: Ruhani yönetim insanları doğru yola sokarken, dünyevi yönetim dış barışı sağlamalıydı. Bu ikisinin arasında keskin bir ayrım olması gerekiyordu: Seküler otoritenin ruhu yönetmesi, başka bir deyişle ruhani yönetimin işlerine karışması yanlıştı.[129] Burada "din ve devlet işlerinin ayrışması", dolayısıyla laikliğin boyutlarından biri bulunur. Ancak Luther bu konuda pek de yeni bir şey söylemiyordu, ne de olsa önceki yüzyıllarda Padovalı Marsilius, Dante ve Ockhamlı William gibi pek çok yazar böyle bir ayrım temennisini dile getirmişti. Onlar gibi Luther de, yasallığın da meşruiyetin de kaynağına Tanrı'yı yerleştirdiği ölçüde laiklikten uzaktı: Luther'e göre Kilise de seküler otorite de Tanrı sözü olduğundan emin olmadığı bir şeyi dayatmamalıydı.[130]

125 Martin Luther, "Roma'daki Papalık", (haz.) Alev Alatlı, *Batı'ya Yön Veren Metinler II: Rönesans / Protestan Reformu / Erken Modern Dönem / Bilim Çağı (1350-1650)*, İstanbul: İlke Eğitim ve Sağlık Vakfı Kapadokya Meslek Yüksekokulu, [1520b] 2010, s. 559.

126 Martin Luther, "Hıristiyan Asillerine Söylev", (haz.) Alev Alatlı, *Batı'ya Yön Veren Metinler II: Rönesans/ Protestan Reformu/ Erken Modern Dönem / Bilim Çağı (1350-1650)*, İstanbul: İlke Eğitim ve Sağlık Vakfı Kapadokya Meslek Yüksekokulu, [1520a] 2010, s. 544-545, 547.

127 Martin Luther, "Seküler Otorite", Martin Luther ve Jean Calvin, *Seküler Otorite – Sivil Yönetim*, çev. İsmail Hakkı Yılmaz, İstanbul: Pinhan Yayıncılık, [1523] 2016, s. 74.

128 Luther, "Seküler Otorite", s. 75, 81.

129 Luther, "Seküler Otorite", s. 79, 94.

130 Luther, "Seküler Otorite", s. 94-95.

Buna karşılık, Luther'in Augustinus referanslı ikili ontolojisi, yasama konusunda bir dünyevileşmenin kapısını aralıyordu: İman konularında vahiy akla üstündü, dünyevi konulardaysa (örneğin yasa yapma konusunda) akıl önemliydi.[131] Luther'in yine aynı metinde dini kişisel bir konu olarak ele alması çarpıcıydı: Herkes neye inanacağına kendi karar vermeliydi, kimse inanmaya zorlanamazdı. Hükümdarlar tebaalarının hataya düşmelerine izin vermeliydiler; imparator ruhu eğitemez, ona rehberlik edemezdi.[132] Bu düşünceleriyle Luther, iyi Hıristiyan hükümdarların halklarını kurtuluşa götüreceğinden emin olan Yeni Platoncu düşünürlerle taban tabana zıt bir konuma yerleşmiş oluyordu. Bu görüşün doktriner temellerinin yanında pragmatik zeminine de değinmeliyiz. Luther bu metni Reform'un hemen başlarında, pek çok hükümdarın (ve en başta da Kutsal Roma Germen imparatorunun) Protestanlık karşısında düşmanca tavır aldığı bir dönemde yazmıştı. Diğer bir ifadeyle, bu görüşler Protestanlığın savunmacı konumda olduğu dönemin ürünleriydi. Bu koşullar altında yapabildiği, çoğu inançlı Katolikler olan hükümdarları inanç işlerine müdahale etmemeye çağırmaktı.

Luther'in çağrısı devrimci bir çağrı değildi. Augustinus gibi o da var olanı kabullenmeyi salık veriyordu. Kötülüğe karşı direnilmemeliydi, ancak onunla işbirliği de yapılmamalıydı.[133] Tebaa hükümdara itaat borçluydu, hükümdar haksızsa tebaa da kendi ruhuna zarar vermemek kaydıyla ona itaat etmeliydi.[134] "Kendi ruhuna zarar vermemek kaydıyla" sözleri, hükümdarların tebaayı dinden çıkmaya ittikleri durumlarda Luther'in isyanı gerekli gördüğünü düşündürür. Ancak o, "ruhun zarar görmesi"nden tam olarak ne anladığını da, ima ettiği itaatsizliğin tam olarak nasıl gerçekleşeceğini de açıklamamıştı. Zorbalaşan hükümdarlara, halkın zorbalığa karşı tepki duyacağını söyleyerek uyarıda bulunmakla yetiniyordu;[135] sağduyulu bir hükümdar akıl yoluyla yönetmeli ya da en azından yasaların ya da yetkililerin kendini yönetmesine izin vermeliydi.[136] Hükümdarın derebeyine karşı savaş açamayacağını söylerken[137] Katolik Kutsal Roma Germen İmparatorluğu'yla Protestanlığa geçen Alman hükümdarlıkları arasındaki ilişkileri ima ediyor, kendini himaye eden Saksonya Elektör Prensliği'ni koruyordu.

Luther hem ilahiyatçılar hem de hümanistler arasında hızla etkili oldu. Erasmus'un hümanizminden etkilenmiş olan Fransisken ilahiyatçı Johann

131 Luther, "Seküler Otorite", s. 121.

132 Luther, "Seküler Otorite", s. 97-98, 101.

133 Luther, "Seküler Otorite", s. 90, 103.

134 Luther, "Seküler Otorite", s. 117-118.

135 Luther, "Seküler Otorite", s. 107.

136 Luther, "Seküler Otorite", s. 112.

137 Luther, "Seküler Otorite", s. 116.

Eberlin von Günzburg, Luther'in fikirlerini benimsemesinden kısa bir süre sonra yazdığı *15 Bundesgenossen* kitabında (1521) tanrısal bir toplumun günahkâr bir dünyada nasıl kurulabileceği sorusuna yanıt arıyordu.[138] Günzburg, kitabını imparatorluk ile Luther arasındaki çatışmanın bir savaş haline gelmediği bir dönemde yazmıştı; kitaptaki öneriler de XVI. yüzyılın başındaki imparatorluk yönetimini yeniden düzenleme çabalarının bir uzantısıydı. Kitapta anlattığı Wolfaria adlı Lutherci ütopik toplum, en az beş yüz kişiden oluşan topluluklara bölünmüştü, her topluluk kendi pastörünü seçiyordu; bu topluluklar aynı zamanda idari birimlerdi, idari birimlerin yöneticileri olan soylular tarafından seçilen bir kral tüm topluluk üzerinde hüküm sürecekti.[139] Kutsal Roma Germen imparatorunun yedi seçmen prens tarafından seçildiği bir dönemde bu fikirler pek de radikal değildi.

Luther'in hümanist destekçilerinin en önemlisi Philip Melanchthon'dur. Heidelberg'de Rudolf Agricola'dan Yunanca dersleri alan Melanchthon, XVI. yüzyılın başında Paris Üniversitesi'nde etkin olan Ockhamcı ve Konsilci ilahiyatçılardan (özellikle Jacques Almain'den) etkilenmiş, böylece hümanizm ile skolastik düşünceyi bir araya getiren pek çok düşünürden biri olmuştu. Luther'in tezlerini kabul ettikten sonra yayımladığı *İlahiyatta Temel Konular* kitabında (1521) Lutherci inanç esaslarının ilk sistematik dökümünü yapmıştı.[140] Luther skolastisizme eleştiri getirmişti, bu nedenle pek çok kitapta Protestanlıkla birlikte skolastisizmin geri dönülemez bir şekilde darbe aldığı yazılıdır. Ancak Protestan düşünürlerin skolastik düşünceyi hızla kendilerine mal ettiklerini unutmamalıyız. Melanchthon'un Lutherci düşünce ile skolastik düşünce arasında yaptığı sentez bu yeni yönelimin ilk örneğiydi. Melanchthon *Commentarii in aliquot politicos libros Aristoteles* (1530) başlıklı Aristoteles-*Politika* şerhinde, Gabriel Biel ve John Mair gibi Ockhamcı-konsilci düşünürlerin siyasal iktidarı halkın rızasında temellendirmelerine karşı gelmiş, Luther'in siyasal iktidarı Tanrı'dan devralan hükümdar tanımıyla da yetinmemişti. Aristoteles'e referansla siyasal iktidarı doğa yasalarına dayandırmış, hükümdarın iktidarının sınırlı olması gerektiğinden söz etmişti.[141]

Luther ve Melanchthon, mülk sahibi sınıfların ihtiyaçlarına uygun bir Protestan ilahiyatın mimarlarıydı. Gelgelelim alt sınıflarda yayılan bir Protestan Reformu da vardı; "Radikal Reform" olarak adlandıracağımız bu hareketin ta-

138 J. C. Davis, "Utopianism", (haz.) J. H. Burns, *The Cambridge History of Political Thought, 1450-1700*, Cambridge: Cambridge University Press, 2006, s. 337.

139 Joachim Whaley, *Germany and the Holy Roman Empire: Volume I: Maximilian I to the Peace of Westphalia, 1493-1648*, Oxford: Oxford University Press, 2012, s. 190-191.

140 Skinner, *The Foundations of Modern Political Thought: Volume Two*, s. 31.

141 Mads Langballe Jensen, "By Convention or by Nature: Melanchthon's Criticism of Late Medieval Ockhamist Political Thought in the *Commentarii in aliquot politicos libros Aristoteles*", *History of Political Thought*, 35(1), 2014.

rihi neredeyse Luthercilik kadar eskiydi. Luther'in fikirleri vaizler vasıtasıyla köylerde yayılmıştı: Kutsal Kitap'ı çevirisi üzerinden okuyan ya da dinleyen emekçiler, alışık oldukları feodalleşmiş Hıristiyanlık karşısında ilk yüzyılların alçakgönüllü Hıristiyanlığının olduğunu fark ediyorlardı.[142] Böylece yoksul köylüler ve onlarla beraber hareket eden vaizlerce yeniden yorumlanan Reform, 1524 sonlarında başlayan köylü isyanlarının ideolojisi haline gelmişti. Kısa bir süre içinde, Köylü Savaşı'nın başlıca liderlerinden biri haline gelen Thomas Müntzer (ya da Münzer), "gözlerimizin önündeki imparatorluk"un (Kutsal Roma Germen İmparatorluğu) yılanbalıklarının (asiller) ve yılanların (ruhban) denetimi altında olduğunu söylüyor, ancak asillere karşı çıkmıyordu. Asillerin öfkesiyle halkın öfkesinin birleşmesini arzu ediyor, hükümdarların kılıçlarını doğru kullanmadıkları durumda kılıçlarının ellerinden alınabileceğini söylemekten de geri durmuyordu.[143] Müntzer, prenslerin ticaret yapmasını teşvik eden Luther'i eleştiriyor, "sudaki balıkların, havadaki kuşların, topraktaki bitkilerin" hükümdarların mülkiyete dönüşmesinden şikâyet ediyordu.[144] Onun için Tanrı krallığı sınıf farklılıklarının, özel mülkiyetin ve ayrı bir devlet iktidarının olmadığı bir toplumdu.[145]

Luther isyancı köylülere hiçbir yakınlık duymuyor, isyana kesin olarak karşı çıkıyordu. *İsyancı Köylülere Karşı*'da (Mayıs 1525) bir kere daha hükümdarların yönetme güçlerini Tanrı'dan aldıklarını anımsatmış, hükümdara boyun eğmenin kaynaklarını Kutsal Kitap'a dayandırmıştı. Ancak Reform'un kurucusunun bu karşı çıkışlarına rağmen radikal reform, Alman Köylü Savaşı'nın 1525'te bastırılmasından sonra da önemini koruyacaktı. 1520'lerin başında ortaya çıkan, Köylü Savaşları sonrasında da önemini koruyan Anabaptist hareketinin mensupları, insanların bilinçli, yani yetişkin oldukları dönemde vaftiz edilmeleri gerektiğini savunuyorlardı. Hareket, köylüler arasında yayılacak ve hızla toplumsal-politik bir eleştiri biçimini alacaktı. Jacob Hutter'in Almanya'daki ve daha sonra Moravya'daki izleyicileri mülkiyetin tüm topluluk için ortak olması gerektiğini düşünüyor, ilk Hıristiyanların da mülkiyet ortaklığı esasına göre yaşadıklarını söylüyorlardı.[146] Wilhelm Roubl ve Michael

142 Friedrich Engels, *Köylüler Savaşı*, çev. Okay Gönensin, İstanbul: Payel Yayınları, [1850] 1978, s. 73.

143 Thomas Müntzer, "Sermon to the Princes (or An Exposition of the Second Chapter of Daniel)", *Revelation and Revolution: Basic Writings of Thomas Müntzer*, çev. Michael G. Baylor, Bethlehem: Lehigh University Press, [1524a] 1993, s. 110, 113.

144 Thomas Müntzer, "Highly Provoked Defense" [*Hochverursachte Schutzrede und Antwort wider das geistlose, sanftlebende Fleisch zu Wittenberg, welches mit verkehrter Weise durch den Diebstahl der heiligen Schrift die erbärmliche Christenheit also ganz jämmerlich besudelt hat*], *Revelation and Revolution: Basic Writings of Thomas Müntzer*, çev. Michael G. Baylor, Bethlehem: Lehigh University Press, [1524b] 1993, s. 144.

145 Engels, *Köylüler Savaşı*, s. 79; Ernst Bloch, *Thomas Münzer als Theologe der Revolution*, Leipzig: Reclam, [1921] 1989.

146 Andrew Bradstock, "The Reformation", *The Blackwell Companion to Political Theology*, Malden: Blackwell, 2004, s. 70.

Sattler'in hazırladığı *Schleitheim Amentüsü* (Şubat 1527) genel olarak barışçı bir metindi, ancak yeminlere (dolayısıyla hükümdarlara sadakat yeminlerine), askerlik ve sivil bürokrasi görevleri de dahil olmak üzere yurttaşlık işlerine katılmaya dair çekinceler içeriyordu.[147] 1520'li ve 1530'lu yıllarda pek çok Anabaptist, feodal beylerin siyasal iktidarını sorgulayacak, kimi durumlarda mallarını ortaklaştıracaklardı. Anabaptistler 1534-1535'te Münster kentinin yönetimini ele geçirecek kadar güç kazanacaklardı.

Almanya'dan (ve İskandinavya'dan) sonra Protestanlık İngiltere'de de yayılmaya başlamıştı. Kral VIII. Henry, Reform'un başlarında Luther'i kınamış ve bu tavrından dolayı papalığın iltifatlarını almıştı. Gelgelelim 1520'lerin sonuna doğru Kilise ile İngiltere Krallığı arasındaki ilişkiler hızla gerileyecekti. Görünürde VIII. Henry'nin boşanma ve yeniden evlenme talebinin papalık muhalefetiyle karşılaşması söz konusuydu, ancak temelde kralın isteği hem krallığın üzerindeki papalık etkisini kırmak hem de Britanya topraklarının altıda birini elinde tutan manastır ve kiliselerin iktisadi gücünü denetim altına almaktı. Sonuç, kralın denetiminde bir Anglikan Kilisesi'nin kurulması oldu; Kilise arazileri, manastırlara öfke duyan halkın da desteğiyle kraliyete geçti. Kral, İskoçya ve Fransa'daki savaşları finanse etmek için bu toprakları saraya yakın soylulara satacak, soyluların bir kısmı da yeni elde ettikleri toprakları Londra'nın ve diğer kentlerin burjuvalarına satacaktı.[148] Satılan topraklarda yaşayan köylüler birer ücretli işçiye dönüşürken, tarımsal üretim meta üretimi haline gelecek, böylece İngiltere'de kapitalizm, tarımsal üretim temelinde gelişecekti.

Luther ve VIII. Henry'den sonra erken dönem reformasyonun en önemli aktörü olan Jean Calvin Fransa'da doğmuştu. Çiftliklerde kâhya olarak çalışan bir babanın oğluydu; Fransa üniversitelerinde hukuk eğitimi almış, bu arada Seneca'nın *De Clementia*'sı üzerine bir şerh yazmıştı. Calvin'in düşüncelerinde de tıpkı Luther'de olduğu gibi Augustinus'un etkisi gayet belirgindir. Onun yine Augustinus'tan alarak geliştirdiği en etkili kavramlarından biriyse *predestinatio*'dur (önceden belirlenmiş kader). Augustinus insanların özgür irade sahibi olduğunu yazmış, ancak var olan her şeyin zaten Tanrı tarafından öngörüldüğünü de eklemişti. Luther, kimlerin ebedî kurtuluşa gideceğinin Tanrı tarafından ön-belirlendiğini söylemişti. Calvin'se hem kurtulacak olanların hem de cehenneme mahkûm olanların Tanrı tarafından belirlendiğini söyleyerek öncüllerinden daha da ileri gidiyordu. Ancak bunu söyledikten sonra tıpkı öncülleri gibi ikili ontoloji çerçevesinden dünyaya bakıyor, Tanrı'nın

147 Michael Sattler, "The Schleitheim Articles", çev. Michael G. Baylor, *The Radical Reformation*, (ed.) Michael G. Baylor, Cambridge: Cambridge University Press, [1527] 1991, s. 172-180.

148 Michael E. Tigar, *Kapitalizmin Yükselişi ve Hukuk*, çev. Onur Karahanoğulları, Ankara: Epos Yayınları, 2016, s. 213-214.

dünyadaki insanlara müdahale etmediğini vurguluyordu.[149] Calvin'in anladığı şekliyle Tanrı, dünyaya müdahale etmeyen, saklı bir tanrıydı, önceden belirlenmiş kaderi insanların bilmesine olanak yoktu, bu durumda birey kendi çabasıyla iş yapmalı ve kurtuluşa ulaşmaya çalışmamalıydı; toplumsal olaylarıysa genel bir zorunluluğun ürünü olarak kabullenmeliydi. Bir yandan bireysel çabayı, diğer yandan da koşulları kabullenmeyi salık veren bu düşünce, kapitalizmle son derece uyumluydu; Kalvenizmin İngiltere, Fransa ve Hollanda gibi kapitalizmin gelişmekte olduğu bölgelerde yayılması rastlantı değildi.[150]

Calvin, Protestan ilahiyatına ilk ve en önemli katkısını yaptığı *Christianae religionis institutio* (tam. Ağustos 1535, yay. Mart 1536) kitabının girişinde yer alan, Kral I. François'ya yazdığı mektupta, Protestanların krallıkları yıkmaya çalışmadıklarının altını çiziyor, böylece kitabın tamamlanmasından hemen önce Münster'i ele geçirmiş olan Anabaptistlerle kendi hareketinin arasına mesafe koyuyordu.[151] Kitapta insanın tabi olduğu iki yönetim olduğunu söylemiş, bunların ilki olan, ebedî yaşamla ilgilenen ruhani yönetimden eser boyunca bahsetmiş, eserin en sonunda yer alan bölümüyse ikinci tür yönetime, yani sivil (dünyevi) yönetime ayırmıştı.[152] Ruhani yönetim ve sivil yönetim birbirinden ayrı olsa da sivil yönetim bütünüyle kirli değildi,[153] üstelik sivil düzen din karşıtlığını engellemesi açısından da önemli ve gerekliydi.[154] Hıristiyan prensler, dini gözetme görevini gereğince yerine getirmeliydi.[155]

Calvin'e göre tebaanın görevi yöneticiye en yüksek saygıyı göstermek, onlara itaatin gerçekte Tanrı'ya itaat anlamına geldiğini bilerek boyun eğmekti.[156] Yöneticiye direnmenin Tanrı'ya direnmek anlamına geldiğini açıkça yazmıştı. İtaat yalnızca direnmemeyi değil, yöneticinin işlerine karışmamayı da içeriyordu. Haksız ve insafsızca yönetenler, halkın günahlarını cezalandırmak için gönderilmişlerdi. Çocuklar kendilerine kötü davranan ana babalarına, kadınlar da kendilerine kötü davranan kocalarına bağlılıklarında kusur etmemeliydi.[157] Tiranlardan intikam alma işi insanlara değil Tanrı'ya düşüyor-

149 György Lukács, *German Realists in the Nineteenth Century*, çev. Jeremy Gaines ve Paul Keast, Cambridge, MA: The MIT Press, 1993, s. 28.

150 György Lukács, *Aklın Yıkımı: Birinci Kitap*, çev. Ayşen Tekşen Kapkın, İstanbul: Payel Yayınları, [1954] 2006, s. 43.

151 Francis Oakley, "Christian Obedience and Authority, 1520-1550", (haz.) J. H. Burns, *The Cambridge History of Political Thought, 1450-1700*, Cambridge: Cambridge University Press, 2006, s. 187.

152 Jean Calvin, *Christianae religionis institutio*, IV.20.1; "Sivil Yönetim", Martin Luther ve Jean Calvin, *Seküler Otorite - Sivil Yönetim*, çev. İsmail Hakkı Yılmaz, İstanbul: Pinhan Yayıncılık, [1536, 1559] 2016, s. 123.

153 Calvin, *Institutio*, IV.20.2: s. 125-126.

154 Calvin, *Institutio*, IV.20.3; s. 126.

155 Calvin, *Institutio*, IV.20.9; s. 138.

156 Calvin, *Institutio*, IV.20.22; s. 158-159.

157 Calvin, *Institutio*, IV.20.23-29; s. 160-167.

du, bu nedenle insanlar tiranlara itaat etmeliydi.[158] İtaatin sınırları konusunda Calvin, Luther'e göre daha açık konuşuyordu: Tek tek bireylerin direnmemeleri gerektiğini söylüyor, buna karşılık kralları dengelemek için oluşturulmuş kurullar varsa bunların kralların yoksul halka karşı dizginsiz şiddetine ve hakaretlerine göz yummamaları gerektiğini yazıyordu.[159] Böylece, Aquinumlu Thomas başta olmak üzere kimi skolastik düşünürlerde karşımıza çıkan bir fikri yeniden gündeme getirmiş oluyordu. Hükümdarların Tanrı'ya karşı gelen emirlerinin dikkate alınmaması gerektiğini de belirtiyordu.[160]

Cenevre 1536'da Protestan bir cumhuriyet olmuş, aynı yıl Calvin bu kente yerleşmiş, 1541'deyse kentin gayriresmî yöneticisi haline gelmişti. "Cenevre Efendiliği" olarak adlandırılan yeni devletin anayasasını (1543, *Edits civils, Sivil Fermanlar*) yazmıştı. Calvin'in de desteğiyle Cenevre'de imalat gelişmiş, özellikle mücevher işleme, basım ve saat yapımı alanlarında Cenevre önemli bir merkez haline gelmişti.[161] Fransa'dan ve başka ülkelerden kaçan Protestan tüccarların Cenevre'ye sığınmalarıyla bu kentte ticaret ve bankacılık da hızla gelişecekti. Calvin'in Protestanlık yorumu ile yeni gelişen üretim, ticaret ve finans faaliyetleri arasında ilişki kurması da bu dönemlere rastlıyordu: Arkadaşı Sachinus'a yazdığı 1545 tarihli mektupta yoksullara zarar vermemesi kaydıyla tefeciliğe izin vermişti.[162] Calvin'in Cenevre'si bir düşünce özgürlüğü cenneti değildi: Yolu Cenevre'den geçen İspanyol hümanist düşünür ve hekim Miguel Serveto, hem Katoliklerin hem de Protestanların "sapkın" olarak nitelediği görüşlerinden dolayı Calvin'in inisiyatifiyle ölüme mahkûm edilip 1553'te yakılmıştı. Calvin'in yakın çevresinden Theodore Beza, *De Haereticis* (1554, *Sapkınlık Üzerine*) kitabında sivil otoriteye ruhani alana müdahale etme ve sapıkları cezalandırma yetkisi tanımıştı.

b. Egemen Sınıflar Arası Çatışmalarda Protestanlık: "Mary Sürgünleri"nden Anglikan Siyasal Düşüncesine

Luther 1546'da ölmüştü. Aynı yıl Lutherci hükümdarların oluşturduğu Schmalkalden Birliği ile Katolik inancının koruyucusu Kutsal Roma Germen İmparatorluğu arasında Schmalkalden Savaşları başlamıştı. Savaş dokuz yıl boyunca devam etmiş, 1555 yılında iki taraf arasında Augsburg Antlaşması'nın

158 Calvin, *Institutio*, IV.20.31; s. 169-170.

159 Calvin, *Institutio*, IV.20.31; s. 170.

160 Calvin, *Institutio*, IV.20.32; s. 170-171.

161 Henry Heller, *The Conquest of Poverty: The Calvinist Revolt in Sixteenth Century France*, Leiden: Brill, 1986, s. 253.

162 Jean Calvin, "Tefecilik Üzerine Mektup", (haz.) Alev Alatlı, *Batı'ya Yön Veren Metinler II: Rönesans / Protestan Reformu / Erken Modern Dönem / Bilim Çağı (1350-1650)*, İstanbul: İlke Eğitim ve Sağlık Vakfı Kapadokya Meslek Yüksekokulu, [1545] 2010, s. 594-596.

imzalanmasıyla son bulmuştu. Antlaşmada *cuius regio eius religio* ("kimin yönetimiyse onun dini") ilkesi kabul edilmişti. Luthercilik bu antlaşmayı takiben Almanya'nın belirli bölgelerinde ve İskandinavya'da hükümdarların koruyuculuğunda varlığını sürdürecekti. Kalvenistler içinse XVI. yüzyılın ikinci yarısı uzun bir mezhep çatışmaları dönemiydi. Kalvenizm Cenevre'yle sınırlı kalmamış, İngiltere, İskoçya, Felemenk ve Fransa'nın çeşitli bölgelerine yayılmıştı. Bu ülkelerde mülk sahibi ve yönetici sınıfların Protestanlığı benimsemesi siyasal düşünceler alanındaki tartışmaların da seyrini belirlemişti: XVI. yüzyılın ikinci yarısının pek çok Kalvenist yazarı, Luther ve Calvin'in itaati salık veren fikirleriyle yetinmeyecek, alt sınıf Protestan vaizlerin devrimci çağrılarını da tekrarlamayacak, egemen sınıf içi çatışmalardan hareketle bir siyasal iktidar eleştirisi ve yeri geldiğinde de direniş teorileri ortaya atacaktı.

Sayıları giderek artan İngiliz Protestanlar için I. Mary'nin kısa hükümdarlık dönemi (1553-1558) baskı ve katliam anlamına geliyordu; İskoçya'da aynı dönemlerde (1554-1560) naip olarak fiilî yönetimi elinde bulunduran ana kraliçe Marie de Guise de Protestanlara karşı baskı uygulamaları başlatmıştı. Bu dönem boyunca sürgüne giden John Ponet, Christopher Goodman ve John Knox gibi İngiliz ve İskoç Protestan yazarlara "Mary Sürgünleri" adı verilecekti.

Kalvenist pastör Ponet, daha önce Winchester piskoposluğu görevinde bulunmuş ve Strasburg'a iltica etmişti. Strasburg'da anonim olarak yayımladığı *A Shorte Treatise of Politike Power, and of the true obedience which subjectes owe to kynges and other civile governours* (1556, *Siyasal İktidar ve Tebaanın Krallara ve Başka Sivil Yöneticilere Borçlu Olduğu İtaat Üzerine Kısa Bir İnceleme*) kitabında, iktidarın Tanrı'dan kaynaklandığını söylüyor, devletin başlıca amacını halkın refahı ve iyiliği olarak tarif ediyordu. Halkın tek tek özgür bireylerden oluştuğunu söylemesi, bu dönemde İngiltere'de kök salan kapitalist üretim tarzının tekil-yalıtık bireyi temel alan ideolojisinin ifadesidir. Ponet'e göre yönetenler halkın refahına ve iyiliğine hizmet etme göreviyle donatılmışlardı; halkın tanımladığı şekliyle ortak çıkara uygun hareket etmedikleri takdirde halk tarafından görevlerinden alınabilir, hatta öldürülebilirlerdi; yazar, bu tezini kutsal metinlerden ve tarihten çok sayıda örnekle destekliyordu.[163] Devleti açıklarken yaptığı gibi direnişten bahsederken de tek tek bireylerin direnme ve gerekirse zorbayı öldürme hakkına sahip olduğunu belirtmesi çarpıcıdır.[164]

Christopher Goodman da Ponet gibi bir Kalvenist pastördü, aynı zamanda Oxford'da ilahiyat profesörüydü. I. Mary döneminde Cenevre'ye sığınmak zo-

163 Ellen Meiksins Wood, *Özgürlük ve Mülkiyet: Rönesans'tan Aydınlanma'ya Batı Siyasi Düşüncesinin Toplumsal Tarihi*, çev. Oya Köymen, İstanbul: Yordam Kitap, 2012, s. 244; Robert M. Kingdon, "Calvinism and Resistance Theory, 1550-1580", (haz.) J. H. Burns, *The Cambridge History of Political Thought, 1450-1700*, Cambridge: Cambridge University Press, 2006, s. 195.

164 Wood ve Wood, *İsyan Borusu*, s. 85.

runda kalmıştı; *How Superior Powers Oght to be Obeyd of their Subjects* (1558, *Üstteki Güçlere Tebaaları Tarafından Nasıl İtaat Edilmelidir*) kitabında insanlara değil Tanrı'ya itaatin zorunlu olduğunu hatırlatıyordu. Ancak onun tezleri daha ziyade İngiltere hükümdarının cinsiyetini hedef alıyordu. Goodman'a göre kadınlar "aile reisliği" ya da bürokratlık görevlerini yürütmekten âciz oldukları gibi hükümdarlık görevini de üstlenemezlerdi. Tanrı'nın da böyle yetersiz varlıkların hükümdar olmasını istemesi mümkün değildi. Mary, bir kadın olduğu için hükümdarlık görevini yürütemezdi. Ayrıca Goodman'a göre Mary, VIII. Henry'nin gayrimeşru çocuğuydu; bu da onun meşru bir hükümdar olmasını engelleyen nedenlerdendi.[165] İskoçya'da Kalvenizmin en önemli temsilcisi olan John Knox, *First Blast of the Trumpet Against the Monstrous Regiment of Women* (1558, *Kadınların Canavarca Asker Alayına Karşı İlk Trompet Patlaması*) metninde kadınların hükümdarlığına karşı daha da sert argümanlar ortaya koymuştu. Aristoteles'ten Yeni Ahit'e, Kilise Babaları'ndan *Digesta*'ya uzanan çok geniş bir kaynak yelpazesini kullanarak kadınların erkekten aşağı olduğunu kanıtlamaya girişmişti. Kadınların yönettiği devletlerin yasal yöneticileri yoktu,[166] kadınların haksızca gasp ettikleri otorite makamından indirilmeleri gerekiyordu. Dahası, kadınların otorite sahibi olmaları Tanrı'ya isyandı.[167] Knox, yalnızca Mary Tudor'a değil, 1554'ten beri İskoçya naipliği görevini yürüten Marie de Guise'e de karşı çıkıyordu. Katolik ruhbanın yönetimdeki etkisine karşı ruhbandan olmayanların direniş göstermesi gerektiğini savunuyordu.[168] Marie de Guise'in ölümünden sonra İskoçya Kraliçesi Mary Stuart'a karşı da mücadele edecekti. Eserlerinin etkisi İskoçya'yla sınırlı kalmamış, İngiltere'deki Kalvenistlere doğru da yayılmıştı.

İngiltere'ye geri dönelim. I. Mary'nin ölümünden sonra üvey kız kardeşi I. Elizabeth (h. 1558-1603) kraliçe olmuş, Anglikan Kilisesi bir defa daha resmî Kilise statüsü kazanmış, VIII. Henry döneminde olduğu gibi siyasal iktidarın denetimi altına girmişti. Salisbury Piskoposu John Jewel, tarihli *Apologie in Defence of the Church of England* (1562, *İngiltere Kilisesi Lehine Savunma*) kitabında bu durumu tarihsel örneklerle meşrulaştırmıştı.[169] Katolikler, piskoposun tezlerine yanıt vermekte gecikmediler: John Rastell, *Confutation of a Sermon*'da (1564) VIII. Bonifatius'un "Unam Sanctam" genelgesine (1302) atıfla papaların krallar üzerinde otorite sahibi olduğunu savunmuş, Thomas

165 Kingdon, "Calvinism and Resistance Theory, 1550-1580", s. 196.

166 John Knox, "The First Blast of the Trumpet against the Monstruous Regiment of Women", *On Rebellion*, (haz.) Roger A. Mason, Cambridge: Cambridge University Press, 1558 2004, s. 23.

167 Knox, "The First Blast of the Trumpet against the Monstruous Regiment of Women", s. 42-43.

168 Kingdon, "Calvinism and Resistance Theory, 1550-1580", s. 197-198.

169 J. H. M. Salmon, "Catholic Resistance Theory, Ultramontanism, and the Royalist Response, 1580-1620", (haz.) J. H. Burns, *The Cambridge History of Political Thought, 1450-1700*, Cambridge: Cambridge University Press, 2006, s. 244.

Harding de *Confutation of a Book* (1565) metniyle benzer eleştiriler ortaya koymuştu. Kraliçenin 1570'te papa tarafından aforoz edilmesinden sonra da Katoliklerin karşı taarruzu devam edecekti; Nicholas Sanders, *De visibili monarchia*'da (1571) hükümdarların başlıca görevinin rahiplerin güdümü altında gerçek inancı yaymak olduğunu yazacaktı.[170]

İngiliz krallığının gücünü kanıtlama çabasında olan Anglikan düşünürler de bu dönemde faaldi. I. Elizabeth'in Fransa elçisi olan hümanist düşünür Sir Thomas Smith, *De Republica anglorum* (yaz. 1562-1565, yay. 1583, *İngilizlerin Devleti*) kitabında siyasal iktidarı toplumla bağlantılı olarak ele almıştı; *commonwealth* ve bununla eşanlamlı olarak kullandığı *societie civill* (sivil toplum), barışta ve savaşta kendilerini korumak için birbirleriyle anlaşma yapıp birleşen özgür insanlar topluluğuydu.[171] Dolayısıyla siyasal iktidar, Smith'e göre özgür bireyler tarafından oluşturulan topluluğa dayanıyordu. İngiltere de bir *commonwealth*, *societie civill* ve *res publica*'ydı, diğer *commonwealth*'lar gibi onun da karma anayasası vardı. Smith, İngiltere'de parlamentonun öneminden bahsediyordu; Parlamento'nun onayı herkesin onayı sayılırdı; dolayısıyla Parlamento tüm toplumu temsil ediyordu. Ancak bu, Parlamento seçiminde herkesin oy hakkı olması anlamına gelmiyordu: Yoksullara ve emekçilere düşen yönetilmekti, bunlar mülk sahiplerince temsil edilip yönetilmeliydi.[172]

1560'larda İngiltere'de devlet destekli Protestan düşünce yerleşiklik kazanırken, İskoçya'da da benzer gelişmeler yaşanıyordu. Katolik kraliçe Mary Stuart'ın 1567'de tahttan indirilmesinden sonra oğlu VI. James küçük yaşta kral olmuştu. Kral naibi olarak görev yapan Moray Kontu James Stewart Protestandı; hem Katolikliğe karşı Protestanlığı sağlamlaştırmaya, hem de kraliçenin tahttan indirilmesini doğrulamaya çalışıyordu. Bu doğrultuda genç kralın da bir Protestan olarak yetiştirilmesini sağlayacaktı. Dönemin başlıca düşünürü ve ideoloğu George Buchanan, gençlik yıllarının çoğunu Fransa'da geçirmiş, hem skolastik düşünürlerden (özellikle de kendisi gibi İskoç olan John Mair'den) hem de hümanist düşünürlerden ders almış,[173] Mary Stuart'ın eğitmeni olmuştu. 1560'ların ortasında Katolik Kilisesi'ni terk ederek Protestanlığa geçmiş, *A Detection of the Doings of Mary, Queen of Scots* (1571, *İskoçların Kraliçesi Mary'nin Yaptıklarının Bir Tespiti*) kitapçığıyla eski öğrencisi Mary Stuart'ın tahttan indirilmesini meşrulaştırmıştı. Siyaset te-

170 Salmon, "Catholic Resistance Theory, Ultramontanism, and the Royalist Response, 1580-1620", s. 241-242.

171 Wood, *Özgürlük ve Mülkiyet*, s. 243.

172 Wood, *Özgürlük ve Mülkiyet*, s. 243-244.

173 Kingdon, "Calvinism and Resistance Theory, 1550-1580", s. 215; Howell A. Lloyd, "Constitutionalism", (haz.) J. H. Burns, *The Cambridge History of Political Thought, 1450-1700*, Cambridge: Cambridge University Press, 2006, s. 258.

orisine esas katkısını 1570'lerin sonunda yazacağı bir kitapçıkla yapacaktı, ancak bu eseri incelemeden önce 1570'lerin Fransa'sındaki Protestan direniş teorilerine göz atalım.

c. Egemen Sınıflar Arası Çatışmalarda Protestanlık: Silahlı Direnişi Meşrulaştırmak

Fransa'da sayıları giderek artan Protestanlar ile siyasal iktidar tarafından desteklenen Katolikler arasında 1562'den itibaren "Din Savaşları" halini alan mücadeleler bu literatürü besledi. Din Savaşları döneminde mutlak monarşi karşıtı eserler çoğunlukla Protestan yazarların kaleminden çıkmıştır. Kalvenist hukukçu François Hotman, Latince yazdığı *Francogallia*'da (yaz. 1572 öncesi?, yay. 1573) Galya döneminden itibaren Fransa tarihinden örneklerle monarşiyi tarihselleştiriyordu; bunu yaparak hem babadan oğula geçen monarşi anlayışını hem de tanrısal meşruiyet anlayışını tartışmaya açıyordu. Anlatısına Tacitus, Strabo ve Caesar gibi yazarlara atıfla Galyalıların yöneticilerini seçtiklerini anlatarak başlamıştı.[174] Galyalılar Roma egemenliğine girmiş, daha sonra Frankların eski Galya topraklarına yerleşmeleriyle yeni bir krallık kurulmuştu; bu krallıkta da krallık babadan oğula devrolmuyor, seçim esasına göre belirleniyordu.[175] Kralları göreve getirme ve onları görevde tutma yetkisi gibi, görevden alma yetkisi de halktaydı, tarihte de çeşitli durumlarda Fransa kralları halk tarafından tahtlarını bırakmaya zorlanabilmişlerdi.[176] Tarihe bakıldığında hiçbir kralın papanın otoritesiyle seçilmediği ya da görevden alınmadığı görülüyordu:[177] Kralı göreve getirme ve görevden alma, ayrıca savaş ve barış ilan etme Kamusal Konsey'in göreviydi; yine tarihte çok çeşitli örneklerde, krallar, konseyler tarafından onanmış ya da görevden alınmışlardı, aynı konsey devletin koruyucularını ve idarecilerini de seçme görevine sahipti.[178] Dolayısıyla Hotman kral belirleme konusunda da, kralı görevden alma konusunda da temel yetkili olarak üst düzey kurulları görüyordu. Hotman'ın tam olarak hangi konseylerden bahsettiği açık değildi; metnin erken dönem Fransızca çevirmenleri bu terimi *Etats-généraux* gibi feodal meclisleri işaret edecek şekilde çevirseler de yazarın bu tür kurumlarla sınırlı kalmayıp tüm halkın toplandığı bir meclisi kastetmiş olması olasıdır.[179]

---

174 François Hotman, "Francogallia" [1573], *Constitutionalism and Resistance in the Sixteenth Century: Three Treatises by Hotman, Beza, ve Mornay*, çev. Julian H. Franklin, New York: Pegasus, 1969, I.

175 Hotman, "Francogallia", VI.

176 Hotman, "Francogallia", X.

177 Hotman, "Francogallia", XIII.

178 Hotman, "Francogallia", XI, XX.

179 Isabelle Bouvignies, "La *Francogallia* de François Hotman (1524-1590) et l'historiographie française", *Bulletin de la Société de l'Histoire du Protestantisme Français*, 152, 2006, s. 212-213.

Saint-Barthélémy Katliamı olarak bilinen ve Paris'te bir gecede 3000'den fazla Protestan'ın öldürülmesiyle sonuçlanan katliamdan (Ağustos 1572) sonra mutlak monarşi karşıtı Protestanların eleştirilerinin tonu sertleşmişti. Calvin'in ölümünden sonra Cenevre'de onun halefi konumunda olan Theodore Beza'nın anonim olarak yayımladığı *Du droit des magistrats* (1574, *Üst Düzey Görevlilerin Hukuku*) kitabındaki çıkış noktası, yalnızca Tanrı'ya kayıtsız şartsız itaat edilmesi gerekliliğiydi.[180] Beza, tiranlara karşı direniş konusunda Hotman'a kıyasla daha sert bir dil takınıyor, hükümdarın dine ya da hakkaniyete karşı emirlerine itaatsizliği salık veriyordu.[181] Ancak pasif itaatsizliğin ötesine geçip tiranı tahttan indirmek, Calvin'in de söylediği gibi, herkesin işi değildi. Direnme hakkı özel kişilerde değil, alt düzey yöneticilerde ve halkın temsilcisi kabul edilen diyet, konsey ve parlamentolardaydı.[182] Beza, bu sözleriyle muhtemelen Fransa'nın *Etats-généraux* meclisine direniş için çağrı yapıyordu.[183] Beza'nın kitabı kısa sürede büyük bir yankı uyandırdı, 1576'dan 1649'a kadar on yedi Latince çevirisi yapıldı.

Tiranlık karşıtı literatür sonraki yıllarda yoğunlaştı. La Boétie'nin *Gönüllü Kulluk Üzerine Söylev*'i, yazar Protestan olmasa da, 1576'da yayımlandığında bir Protestan direniş metni olarak yorumlanmıştı. Kalvenist hukukçu Innocent Gentillet, Machiavelli karşıtı bir eser yayımlamış (1576), bu eserde Machiavelli'yi tiranlığın teorisyeni olarak eleştirmiş, bu arada İtalyan kökenli ana kraliçe Catherine de Médicis ve çevresini de Machiavelli'den ilhamla zorbaca bir yönetim uygulamakla suçlamıştı. Dönemin en sert tiranlık karşıtı metniyse (Julius Caesar'ı M.Ö. 44'te öldüren Marcus Junius Brutus'a atıfla) "Stephanus Junius Brutus" imzasıyla yayımlanan *Vindiciae, contra Tyrannos* (yaz. 1574?, yay. 1579, *Tiranlara Karşı Haklar*) kitabıdır. Kimliğini bilmediğimiz, muhtemelen dönemin Fransız Protestan aristokratlarından biri olan, "Brutus" mahlasıyla yazan anonim yazara göre yalnız Tanrı efendiydi, tüm insanlar Tanrı'ya tabiydiler, krallar ancak Tanrı'nın inayetiyle hükmedebilirlerdi.[184] Eski Ahit'ten alıntılarla, kral seçme işinin Tanrı'ya, kralı başa getirme işininse halka ait olduğunu kanıtlıyor,[185] böylece Roma siyasal düşüncesinde ortaya çıkan, Bizans siyasal düşüncesinde, Padovalı Marsilius ve Francisco de

180 Theodore Beza, "Right of Magistrates" [1574], *Constitutionalism and Resistance in the Sixteenth Century: Three Treatises by Hotman, Beza, ve Mornay*, çev. Julian H. Franklin, New York: Pegasus, 1969, I, s. 101.

181 Beza, "Right of Magistrates", III, s. 102.

182 Beza, "Right of Magistrates", VI, s. 108-123.

183 Kingdon, "Calvinism and Resistance Theory, 1550-1580", s. 211.

184 Stephanus Junius Brutus, "*Tiranlara Karşı Haklar*'dan Seçme Parçalar" [1579], çev. Mete Tunçay, (haz.) Mete Tunçay, *Batı'da Siyasal Düşünceler Tarihi: Seçilmiş Yazılar: Yeni Çağ*, İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2014, s. 146-147.

185 Brutus, "*Tiranlara Karşı Haklar*'dan Seçme Parçalar", s. 151-152.

Vitoria gibi düşünürlerin eserlerinde geliştirilen bir fikri, hükümdarın meşruiyetinin tanrısal kaynaklı olup halk tarafından hükümdara devredilmesi fikrini tekrarlıyordu. Kimse başında tacıyla doğmamıştı ve kimsenin halksız hüküm sürmesi mümkün değildi; buna karşılık halk kendi başına var olabilirdi. Babadan oğula geçen monarşilerde bile hükümdarlar aslında halk tarafından atanıyorlardı. Kısacası, bütün halk krala üstündü.[186] Yazar, burada iki ahitten bahsediyordu: Biri Tanrı'nın insanlarla (halk ve kralla) yaptığı ahit, diğeriyse halk ile kral arasındaki ahitti. İlkinde yönetme yetkisi Tanrı'dan halka devrediliyor, ikincisindeyse halk krala adalet ve yasalarla yönetmesi şartıyla itaat sözü veriyordu.[187] İnsanlar doğaları gereği özgürlüğü seviyor, kölelikten nefret ediyorlardı, buyurmak üzere yaratılmışlardı ve başkaları tarafından yönetilmeyi isteyerek kabul etmemişlerdi.[188] Kralların başa getirilme nedeni, adaleti sağlamaları ve hem *res publica*'yı hem de bireyleri zarar ve saldırılara karşı savunmalarıydı; yönetmek, gerekenleri sağlamaktan başka bir şey değildi ve buyurmanın asıl amacı halkın yararı olduğuna göre hükümdarların tek görevi halkın iyiliğini sağlamaktı. Bunu yaparken de "birçok doğru görüşlü adamın bilgeliği" olan yasaya uyarak yönetmeleri gerekiyordu.[189]

Brutus'a göre yasaya uymayı reddeden hükümdarlar aşağılanmaya layıktı. Uyruklarına köle gibi davranan hükümdarlar onların nefretini kazanacak, korku ve endişeyle yaşayacaklardı.[190] Kralların yetkelerinin nereye yayılacağını ve kralın hangi emirlerine itaat edileceğini bilmek uyrukların göreviydi; onlar itaat ederken günah işlemekten kaçınmakla yükümlüydü.[191] Yazar, kralın (başka bir ifadeyle, zorbanın) buyruğunun Tanrı'nın yasasıyla çelişmesi durumunda itaati reddedenlerin başkaldırıcı sayılamayacağını söylerken[192] bir Katolik düşünüre, Aquinumlu Thomas'a atıf yapmakta beis görmüyordu. Tanrı'nın yasasını yıkmak ve Kilise'yi harap etmek isteyen hükümdarı cezalandırma yetkisi, kralın ant içip kendini bağladığı bütün yurttaşlar topluluğuna aitti.[193] Ancak halkın bütünü ya da tek tek bireyler bu yetkiyi kullanmamalıydı. Ne de olsa halk bir "çok başlı canavar"dı ve bu dizginsiz kalabalık devlet işlerini yönetecek akıl ya da bilgeliğe sahip değildi. Kraldan aşağı olan yöneticiler ve halkın belirlediği kişiler direnebilirdi. Halkın temsilcilerinin ve ileri gelenlerinin yaptıkları işler, tüm halkın elinden çıkmış gibi kabul

186 Brutus, "*Tiranlara Karşı Haklar*'dan Seçme Parçalar", s. 153.
187 Brutus, "*Tiranlara Karşı Haklar*'dan Seçme Parçalar", s. 162.
188 Brutus, "*Tiranlara Karşı Haklar*'dan Seçme Parçalar", s. 156.
189 Brutus, "*Tiranlara Karşı Haklar*'dan Seçme Parçalar", s. 157, 160.
190 Brutus, "*Tiranlara Karşı Haklar*'dan Seçme Parçalar", s. 159, 161.
191 Brutus, "*Tiranlara Karşı Haklar*'dan Seçme Parçalar", s. 146.
192 Brutus, "*Tiranlara Karşı Haklar*'dan Seçme Parçalar", s. 148, 171.
193 Brutus, "*Tiranlara Karşı Haklar*'dan Seçme Parçalar", s. 149.

edilmeliydi.[194] Peki, halkı temsil eden ve "kralın değil, krallığın görevlileri" olarak adlandırılan kişiler kimlerdi? Yazara göre görevlilerin bir kısmı krala, bir kısmıysa krallığa bağlıydı.[195] Bu sözleriyle Brutus, kralın şahsı ile krallık kurumu arasında bir ayrım yapıyor, direniş hakkınıysa krallığın görevlilerine, yani halkı temsil eden kişilere veriyordu. Gerekirse komşu hükümdarlar da bir halkı zorbanın elinden kurtarmak için müdahale edebilirdi. Ancak Brutus'a göre, bir kişinin tiran olduğunu ilan etmek için acele etmemek gerekiyordu; kötü düşünceli ve hain hükümdarlara karşı isyan edilmeliydi. Mümkünse tiranlığa geçiş süreci iyi gözlemlenmeli ve baştan engellenmeliydi, bu nedenle küçük başlangıçlar gözetilmeli ve geri dönülmez bir noktaya ulaşmadan önce tiranlığın önüne geçilmeliydi.[196]

Fransa ve Cenevre'deki Protestanlar, zorbalaşan iktidara karşı direnişin teorisini giderek daha sert şekilde ortaya koyarken, İskoçya'da Buchanan bu teorilerin uzantısı olarak değerlendirebileceğimiz eserini yazıyordu. *De jure regni apud Scotos* (*İskoçlarda Hükümdarlık Hukuku Üzerine*) başlığı altında, diyalog formunda Latince kaleme aldığı kitabını, çocuk kral VI. James'in eğitimi için yazmıştı (yay. 1579). Bu kitabı bir yandan Sir Thomas Smith'in *De republica anglorum*'uyla, diğer yandan da Brutus'un kitapçığıyla karşılaştırabiliriz. Thomas Smith gibi Buchanan da Protestan bir siyasal iktidara (sırasıyla Anglikan İngiliz kraliyetine ve Kalvenist İskoç kraliyetine) meşruluk sağlıyor, bunu yaparken Protestan olmayan kaynaklara (özellikle de Roma düşüncesine) başvuruyordu. Brutus mahlaslı anonim yazarla Buchanan'ın da pek çok ortak özelliği vardı: İkisinin de temel meselesi tiran-kral ayrımı ve tiranlara karşı direnişti. Buchanan daha kitabın başlarından itibaren tiranların öldürülmesini onayladığını söylüyordu. Tiran-kral ayrımının temeline inmek için insanların "kulübelerde, hatta mağaralarda", yasalara gerek duymaksızın yaşadıkları dönemleri anlatıyor, Homeros'un Sicilya halkına dair söylediklerine atıf yaparak böyle bir dönemin (sonraki dönemlerin düşünürlerinin "doğa durumu" olarak adlandıracakları durumun) tarihte var olduğunu söylüyordu. İnsanları bir araya getirense Tanrı'nın onların içlerine koyduğu bir araya gelmeye yönelik doğal dürtüydü. Buchanan, bu dürtünün tanrısal kökenli olduğu konusunda ısrarcıydı, insan topluluğu ve adaletin yalnızca yarar arayışıyla ya da bir yasa koyucunun çağrısıyla oluşmadığını özellikle belirtiyordu.[197] İnsanların Tanrı tarafından bahşedilmiş iradeleriyle bir toplum oluşturduklarına dair fikirler

194 Brutus, "*Tiranlara Karşı Haklar*'dan Seçme Parçalar", s. 150-151.

195 Brutus, "*Tiranlara Karşı Haklar*'dan Seçme Parçalar", s. 155.

196 Brutus, "*Tiranlara Karşı Haklar*'dan Seçme Parçalar", s. 168-169.

197 George Buchanan, *De jure regni apud Scotos; A Dialogue Concerning the Rights of the Crown in Scotland*, çev. Robert Macfarlan, Colorado Springs: Portage, 2016, s. 7-9

John Mair'in ve özellikle de onun öğrencisi Jacques Almain'in yazdıklarını anımsatır.[198]

Buchanan, toplumun (kendi deyişiyle "sivil toplum" ya da "siyasal beden"in) kurulmasından hükümdarın görevlendirilmesi konusuna geliyordu. Kralların varlık nedeni, "sivil toplum"u muhafaza etmekti. Halkın canlarının istediği kişiyi egemen güçle donatma hakları vardı. Bu arada İskoçya'nın dağlık kesimlerinde klanların kendi şeflerini seçme geleneğinin devam ettiğini de yazıyordu.[199] Ancak, halk tarafından görevlendirilmek kral vasfını kazanmak için yeterli değildi, bir kişinin gerçek anlamda kral olması için "yasamacı bilgeler"in koyduğu yasalara göre yönetmesi gerekliydi.[200] En üst yasaysa Cicero'nun söylediği gibi halkın selametiydi.[201]

Hükümdarlar yasaları değil kendi keyfî arzularını izleyip iktidarlarını sınırsızca kullanırlarsa zorbalaşıyorlardı.[202] Buchanan iyi bir hümanist olarak "tiran" kelimesinin etimolojik kökenlerine iniyor, bu terimin kavramsal dönüşümünden bahsetmeyi ihmal etmiyordu.[203] Krallık doğaya uygun, zorbalık doğaya karşıydı; kral istekli bir halka hükmederken zorbanın halkı isteksizdi; krallık özgür bir insanın özgür insanlar üzerindeki otoritesiydi, tiranlıktaysa efendi-köle ilişkisi söz konusuydu.[204] Buchanan, kitap boyunca zorbaların öldürülmesinin meşru olduğunu yazmış, kitabın sonlarına doğru da bunu temellendirmişti: Zorbalar halkın açık düşmanlarıydı, ağır zararlar veren bir düşmana karşı yapılan savaş haklı bir savaş olduğuna göre tüm insanlığın kamusal düşmanı olan zorbaya karşı da tüm savaşların en haklısı yürütülmeliydi; bu savaşı yapıp düşmanı öldürme hakkı tüm insanlığın tek tek tüm bireylerine aitti.[205] Buchanan, bu son bahsettiğimiz görüşüyle, direnişi kurumların işi olarak gören Calvin, Hotman, Beza ve Brutus'tan uzaklaşıyor, bireysel düzlemde direnişi mümkün gören Ponet'e yaklaşıyordu. Ponet'in bireyciliğini İngiltere'de kapitalist ideolojiyle birlikte şekillenen "bireylerin toplamı olan bir toplum" anlayışıyla açıklayabiliriz belki, ancak İskoç düşünür Buchanan söz konusu olunca kapitalizm argümanı pek açıklayıcı değildir: Zira dönemin İskoçya'sı kapitalist üretim biçiminin görece az geliştiği bir ülkeydi. Buchanan'ın tavrında muhtemelen İskoçya'nın kendine özgü koşulları etkili olmuştu: Bu krallıkta (Fransa'dan farklı olarak) zorba krallık

198 Salmon, "Catholic Resistance Theory, Ultramontanism, and the Royalist Response, 1580-1620", s. 227.

199 Buchanan, *De jure regni apud Scotos*, s. 12, 41, 50.

200 Buchanan, *De jure regni apud Scotos*, s. 15.

201 Buchanan, *De jure regni apud Scotos*, s. 27.

202 Buchanan, *De jure regni apud Scotos*, s. 16.

203 Buchanan, *De jure regni apud Scotos*, s. 40.

204 Buchanan, *De jure regni apud Scotos*, s. 41.

205 Buchanan, *De jure regni apud Scotos*, s. 76-77.

karşısında direnişin aktörü olabilecek güçlü kurumsal yapılar (örneğin yerel parlamentolar ya da kent meclisleri) yoktu, dolayısıyla direnişin yolu tek tek bireylerden geçiyordu.

• • •

Bir bütün olarak XVI. yüzyıl Protestan siyasal düşüncesine baktığımızda ne gibi çıkarımlar yapabiliriz? Öncelikle, Protestanlığın Katolik bağnazlık karşısında bir zihinsel özgürleşme, iman merkezli skolastisizm karşısında da rasyonalist bir yaklaşım anlamına gelmediğini bir kez daha belirtmemiz gerekiyor. Her din ve mezhep gibi Protestanlık da kendi bağnazlığını üretebiliyordu, üstelik kurucuları zihinsel özgürleşme bayraktarı olmaktan son derece uzaktı. Yine Protestanlık, laikleşmenin bazı boyutlarını hızlandırmıştı, ancak yalnızca bazı boyutlarını: Ruhbanın siyasal işlere karışmasını engelleyerek (kimi durumlarda da ruhban tabakasını reddederek) din ve devlet işlerinin ayrışması yönünde bir adım atılmıştı, ancak bu zaten önceki yüzyıllarda papalığın siyasal gücünü kırmaya çalışan pek çok Katolik yazarın da arzusuydu. Protestanlar, siyasal iktidarın kaynağını Tanrı olarak göstermeye devam ediyor, kendi mezhepleri dışında kalanlara savaş zamanlarında katliam yapmaktan çekinmiyorlardı. Buna karşılık, egemen sınıf içi çatışmalarla paralel olarak Protestanlık yaygınlaştıkça kimi Protestan düşünürler son derece kapsamlı siyasal iktidar eleştirileri ve direniş teorileri ortaya koyabilmişlerdi. Gerek Buchanan, gerekse monarkomaklar aristokrasinin hükümdara karşı haklarını korumak için tiranlığa karşı direniş teorileri üretmişlerdi. Bu şekilde dünyevi bir siyasal iktidar analizinin kapısını aralamışlardı. Bu, Protestan doktrininin özgürleştirici özünün değil, toplumsal mücadelelerin seyrinin bir sonucuydu.

3. Mutlak Monarşi: İdeal, Uygulama ve Eleştiri (1575-1610)

XVI. yüzyılın son çeyreğinde en çok tartışılan konulardan biri monarşiydi: Mutlak monarşi, monarşinin kurumları ve monarkın iradesinin sınırları ayrıntılı tartışmalara konu oluyordu. Kimi durumlarda, iç savaşların çalkantısını geride bırakmayı temenni eden düşünürler, mutlak monarşiyi barışı sağlayacak düzenleyici bir iktidar biçimi olarak görüyor ve güçlü bir monarşinin kurulmasını arzulayarak eser veriyorlardı. Kimi durumlarda da zaten kurulmuş olan bir monarşi farklı türden argümanlara atıfla meşrulaştırılıyordu. Elbette güçlü ve müdahaleci krallık uygulamalarına karşı tepkiler de ortaya koyuluyordu: Bir yandan Karşı Reform süzgecinden geçmiş Katolik referanslarla hükümdarları sınırlamaya çabalayan Cizvitler, diğer yandan da çoğunlukla hukuki ve feodal bir temelden hareketle İspanya Monarşisi'ni eleştiren Hollandalı isyancılar bu dönemin monarşiyi sınırlayıcı teorilerinin örneklerini veriyorlardı. Bir yandan

Karşı Reform'un başarıları, diğer yandan da Protestan krallıkların kurulması dinin siyasal alandaki önemini perçinlemişti; zafer kazanmanın sarhoşluğuyla dinsel kurumlar bilim alanına yönelik artan müdahalelerde bulunmaya başlamıştı. Bu dönemde Montaigne gibi düşünürlerin eserleriyle kuşkuculuk yaygınlaşacak ve dönemin "pratik ateizm"i olacaktı.[206]

a. Fransa: Bodin'in Egemenlik Teorisi

Fransa'da din savaşlarının sürdüğü, Protestan yazarların direniş çağrısı yapan kitapçıklarının birbiri ardına yayımlandığı bir dönemde, Üçüncü Tabaka temsilcilerinden hukukçu Jean Bodin, *Les Six Livres de la République* (1576, *Devletin Altı Kitabı*) adlı başyapıtını tamamlamıştı. Bodin, bir terzi ustasının oğluydu; manastırlarda ve dinsel okullarda eğitim görürken kimi hocalarından hümanist felsefe kapsamında dersler almıştı. Bir süre avukatlık yapmış, büyük aristokrat ailelerin yanında ve sarayda danışmanlık görevleri almıştı. Din savaşlarında iki tarafın uzlaşmasını savunan Katoliklerin oluşturduğu "politikler" (*les politiques*) grubuna dahildi. Grubun diğer üyeleri gibi o da Fransa Krallığı'nın egemenliğinin her şeyin üstünde olduğunu düşünüyor ve bu egemenliğe zarar veren iç savaşların sona ermesi gerektiğini savunuyordu.

Bodin'in kitabın başında yaptığı tanıma göre devlet, "birçok ailenin ve onlar için ortak olanın egemen güçle, doğru şekilde yönetilmesidir".[207] Bu tanımın unsurlarını incelemeye, Bodin'e göre, devletin gerçek kökeni ve kaynağı olmasıyla beraber temel bileşeni de olan[208] aileyle başlayalım. Bodin, toplumun temel yapıtaşı olarak feodal tabakaları değil aileyi görüyordu. Toplumsal tabaka aidiyetinin doğuma göre belirlendiği ve tabakalar arası geçişin imkânsıza yakın olduğu feodal tabakalaşma sistemi, kapitalizmin gelişmesinin sonucu olarak uzun sürecek bir çözülme dönemine girmişti. Buna karşılık aile, kapitalist üretim ve yeniden üretimin temel yapıtaşıydı. Aile her şeyden önce bir üretim birimiydi: Hem tarımsal üretim alanları hem de zanaatkâr ve tüccar atölyeleri aile şeklinde örgütlenmişti. Bununla birlikte, kapitalist patriyarka döneminde aile içi eril tahakküm muhafaza edildiği gibi yeni boyutlar da kazanmıştı. Kadınlar bu dönemde son derece yoğunlaşan cadı avlarıyla birlikte ev dışı üretim alanından dışlanıp ev içi yeniden üretim alanına hapsediliyorlardı. Bodin de cadı avları sırasında yapılan duruşmalara katılmıştı, üstelik *Devletin Altı Kitabı*'ndan altı yıl sonra cadılara hiçbir şekilde merhamet edil-

206 Heller, *Renaissance Man*, s. 88.

207 Jean Bodin, *Les six livres de la République*, (ed.) Gérard Mairet, Paris: Librairie générale française, [1576] 1993, I.1, s. 57; "*Devlet Üzerine Altı Kitap*'tan Seçme Parçalar", çev. Özer Ozankaya, (haz.) Mete Tunçay, *Batı'da Siyasal Düşünceler Tarihi: Seçilmiş Yazılar: Yeni Çağ*, İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, [1576] 2014, s. 181.

208 Bodin, *Les six livres de la République*, I.2, s. 65.

memesini savunduğu bir kitap yazacaktı.[209] Evin erkek reisleri, kadınların ücretten dışlanması sayesinde çocukları üzerinde âdeta hükümdar gibi hüküm sürmeye başlamıştı.[210] Bodin'in temel yapıtaşı olarak gördüğü aile bu tahakküm ilişkilerini içeren bir aileydi.

İkinci unsura, yani egemenliğe geçelim. Bodin, egemenliği, "bir devletin mutlak ve sürekli gücü" olarak niteliyor, onu buyurma güçlerinin en büyüğü olarak görüyordu. Bodin o döneme kadar hukukçuların ve siyaset filozoflarının bu kavramı tanımlamadıklarını söylüyor, kitabının temel katkısı ya da buluşunun da bu olduğunu ima ediyordu. Egemenliğin mutlaklığı kişilere değil, kuruma bağlıydı. Mutlak egemen olan kişiler halktan daha yüce değildi; egemenlik mutlak egemen kişilerde değil halktaydı, onlar güçlerini belirli bir zaman için halktan ödünç almıştı ve daha sonra yetkelerini terk etmek zorundaydı. Halk da istediği zaman egemenliği geri alabildiği için mutlak gücünü devrettiğinde o güçten bütünüyle yoksun kalmıyordu.[211] Bu görüşlerde Roma siyasal düşüncesinin etkisi açıktır: Önceki bölümlerde gördüğümüz gibi XIV. yüzyılın başlarından beri pek çok düşünür Roma düşünürlerine atıfla halkın devrettiği yönetme yetkisinden bahsetmişti. Bodin'in döneminde bu daha da önemli hale gelmişti; kapitalist dönemde hükümdarlığın insanların rızasıyla var olduğu söyleniyor ve bu insanların devlete zor yoluyla değil, kendi özgür rızalarıyla tabi olmaları ideali temel alınıyordu. Gramsci'nin tespitini aktarırsak, Bodin, Machiavelli'den farklı olarak, siyasal iktidarın kuruluşunda zorun değil, rızanın rolüne dikkat çekiyordu.[212]

Bodin kendisinden önceki pek çok yazarın yaptığı gibi rejim biçimleri tasnifi konusuna değinmişti. Tasnifini yaparken temel ölçütü "egemenliği elinde bulunduran"ların kim olduğuydu. Egemenlik tek bir hükümdardaysa devlet bir monarşiydi, tüm halkın egemenlikte payı varsa halk devleti (*Etat populaire*), halkın küçük bir kısmı egemenliğe sahipse aristokratik devlet söz konusuydu. Bodin, karma devlet fikrini olanaksız görerek reddediyordu. Ona göre egemenlik, doğası gereği hiçbir zaman bölünemezdi;[213] o, feodal parçalanmayı aşan, tek ve rakipsiz bir egemen güç tasavvur ediyordu.[214] Kraliyet monarşisi ya

209 *De la démonomanie des sorciers* (1580, *Büyücülerin İblis Çılgınlığı Üzerine*). Bu konuda bkz. Ashley J. Bohrer, "Sorcery and Sovereignty: Bodin's Political Economy of the Occult", *Political Theology*, 21(6), 2020, s. 479-495.

210 Federici, *Caliban ve Cadı*, s. 144, 241.

211 Bodin, *Les six livres de la République*, I.8.

212 Antonio Gramsci, *Quaderni del carcere: Volume secondo: Quaderni 6-11*, (haz.) Valentino Gerratana, Torino: Giulio Einaudi, 1977, 8(XXVIII), s. 1008; *Quaderni del carcere: Volume terzo: Quaderni 12-29*, (haz.) Valentino Gerratana, Torino: Giulio Einaudi, 1977, 13(XXI), s. 1574.

213 Bodin, *Les six livres de la République*, II.1, s. 193.

214 Julian H. Franklin, "Sovereignty and the Mixed Constitution: Bodin and his Critics", (haz.) J. H. Burns, *The Cambridge History of Political Thought, 1450-1700*, Cambridge: Cambridge University Press, 2006, s. 298.

da meşru monarşi, tebaanın monarka, monarkın da doğal ve tanrısal yasalara itaat ettiği, tebaanın doğal özgürlüğünü ve mal mülkiyetini muhafaza ettiği monarşiydi.[215] Halk devletinde halkın çoğunluğu, azınlık üzerinde emretme ve iktidar yetkisine sahipti. Bodin, Aristoteles'i devletin yönetim biçimi ile devleti birbirine karıştırdığı için eleştiriyordu.[216]

Üçüncü kitabın konusu devletin senatosu ve görevlileridir. Bodin, muhtemelen biraz da kinayeyle kralın son derece bilge olduğu durumlar dışında senatoya her zaman ihtiyaç olduğunu yazmıştı, ancak senatonun karar organı gibi hareket edip egemenliği paylaşmaya kalkışmaması gerekiyordu: Senato bir danışma organıydı. Değişik türlerden devlet görevlilerinin de sınırlarını bilerek görevlerini yerine getirmeleri gerekiyordu; bu görevlilerin (*magistratus*'ların) direniş hakkı olmadığını söyleyerek[217] Calvin'in ve monarkomak yazarların üst düzey görevlileri direnişin temel aktörü haline getiren görüşlerine yanıt vermiş oluyordu.

Bodin, devletlerin doğuşu, yaşamı ve çöküşünü odağa aldığı dördüncü kitapta, hem devletlerin bölünme ve birleşmelerinden hem de rejim değişikliklerinden söz ediyor, özellikle bir rejimden diğerine geçişi olağan buluyor, bu tür değişikliklerin (ve yasa değişikliklerinin) hızlı ve ani şekilde yapılmamasını öneriyordu. Hükümdarlara düşen, Tanrı'yı taklit etmekti; Tanrı nasıl evreni ağır ağır yönetiyorsa hükümdar da aynı ağırlıkta yönetim uygulamalıydı.[218] Bodin, pek çok devletin (özellikle de monarşilerin) ilk kuruluş anında şiddetin var olduğunu da yazmıştı.[219] Mezhep konusundaki yaklaşımıysa pragmatikti: "Dini veya mezhebi değiştirme[nin] veya baskılama[nın] bütün bir devleti tehlikeye atmadan imkânsız değilse bile pek zor" olduğunu düşünüyor, bu nedenle o din ya da mezhebe katlanılması gerektiğini vurguluyordu. Aksi takdirde devletin yıkımı ve felaketi kaçınılmazdı. Ahlaksız ve tuhaf ayinlerin ve halkın çoğunluğunun nefret ettiği uygulamaların devletten uzak tutulmasını yararlı görüyor, ancak söz konusu dinin komşu ülkelerin halkı tarafından sevildiği takdirde yasaklanmaması gerektiğini söylüyordu: Dini benimseyenlerin o dini özel olarak yaşamalarına olanak tanınmalıydı.[220]

Beşinci bölümde devlet-yurttaş ilişkilerine değinen Bodin, More'un *Utopia*'sına atıfla bir devlet için güvenliğin tek yolunun insanların ortaklaşa yaşaması olduğunu yazmış, ancak malların eşit dağılmasının devletler için çok tehlikeli ve zararlı olduğunu da eklemeyi ihmal etmemişti. Toprağın eşit da-

215 Bodin, *Les six livres de la République*, II.2.

216 Bodin, *Les six livres de la République*, II.7.

217 Bodin, *Les six livres de la République*, III.4.

218 Bodin, *Les six livres de la République*, IV.2.

219 Bodin, *Les six livres de la République*, IV.3.

220 Bodin, *Les six livres de la République*, IV.7.

ğılımı, eşitlik perdesi altında yapılmış bir hırsızlıktı.[221] Altıncı ve son kitapta devlet-yurttaş ilişkilerini incelemeye devam ediyordu Bodin; devlet, her zaman özel mülkiyete saygı duymalı, onu korumalıydı; egemen güç adına özel mülkiyete karşı çıkmamalı, ona zarar verecek hareketlerde bulunmamalıydı. Devletin esas amacı ortak çıkarları korumak, yani toplumsal düzeni sağlamaktı; bu nedenle ailelere (ve elbette ailelerin mülkiyetine) saygı göstermeliydi.[222] Bodin, kadınlar saltanatına karşı argümanlarını da kitabın sonlarında sıralıyor,[223] böylece XVI. yüzyıl yazarlarının pek çoğunda gördüğümüz patriyarkal argümanları tekrar ediyordu.

Bodin'le aynı dönemde yaşayan Michel de Montaigne, Güneybatı Fransa soylularındandı. Aslında kökleri XV. yüzyılda soyluluk unvanı satın almış olan bir tüccara dayanıyordu, ancak Montaigne bu burjuva köklerine rağmen kendini tam bir soylu olarak görüyordu.[224] XVI. yüzyıl hümanizminin en önemli temsilcilerindendi. Gençliğinde Étienne de La Boétie'nin yakın arkadaşı olmuştu. Montaigne'in düşüncesine kuşkuculuk damgasını vuruyordu. Meşhur *Essais* (*Denemeler*) kitabı, 1570'li ve 1580'li yılların izini taşıyordu. Montaigne, kitabın pek çok yerinde meraklı gözlemin önemini hatırlatıyor, yaygın haberlerden kaçınıp akılcı muhakemeyle karar vermek gerektiğini yazıyor, kendi teorik ya da ahlaki görüşlerini mutlaklaştıran insanlar karşısında kuşku duymayı salık veriyordu. Ürkütücü ve belirsiz durumlardaysa içe dönüşü öneriyordu, kendi içine kapanıp sorgulama yapanlar belirsizliğin getirdiği huzursuzluğu bertaraf edebilirlerdi.[225] Elbette bu öneri Montaigne gibi burjuva ve soylu kişiler için geçerliydi; Horkheimer'ın da hatırlattığı gibi, sömürülen sınıflar iç dünyalarına çekildiğinde huzurdan ziyade günahkârlık korkusuyla ve kendilerini "daha fazla çalışmaya sürükleyen katı bir vicdan"la karşılaşmaları daha olasıydı.[226] Montaigne politikaya da kuşkucu bir yaklaşım geliştirmişti. Döneminde en iyi yönetim şekline dair yapılan tartışmaların pratik bir anlamı yoktu; Fransa Monarşisi'ne verdiği desteğin de bütünüyle pragmatik temelleri vardı.[227]

Navarra Krallığı'nın Protestan kralının 1589'da IV. Henri adıyla Fransa tahtına çıkması Katoliklerin hoşnutsuzluğunu daha da artırmıştı. Yeni kral Katolik Kilisesi'ne geçtiğini ilan etse de kendine karşı yıllarca savaşmış Katolik

221 Bodin, *Les six livres de la République*, V.2.

222 Bodin, *Les six livres de la République*, VI.4.

223 Bodin, *Les six livres de la République*, VI.5.

224 Max Horkheimer, "Montaigne ve Kuşkunun İşlevi" [1938], *Geleneksel ve Eleştirel Kuram*, çev. Mustafa Tüzel, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2005, s. 403.

225 Horkheimer, "Montaigne ve Kuşkunun İşlevi", s. 402-403.

226 Horkheimer, "Montaigne ve Kuşkunun İşlevi", s. 408.

227 Peter Burke, "Tacitism, Scepticism, and Reason of State", (haz.) J. H. Burns, *The Cambridge History of Political Thought, 1450-1700*, Cambridge: Cambridge University Press, 2006, s. 494.

asilzadelere ve onların ideolojik destekçilerine güven vermiyordu. Ancak, kral hem Protestanların hem de din savaşlarının sona ermesini ve güçlü bir merkezî krallığın kurulmasını arzu eden *politique*'lerin desteğini almıştı. Bodin'den sonra *Politique* kanadın başlıca sözcülerinden olan hukukçu Louis Servin, *Vindiciae secundum libertatem ecclesiae Gallicanae* (1591, *Gallikan Kilisesinin Özgürlüğünün Temellendirilmesi*) kitabında papanın piskoposlar arasında birinci konumda olduğunu ve öneminin bundan ibaret olduğunu yazıyordu. Fransa'da bir Gallikan Kilisesi kurulmalı ve bu kilise kralın denetimine bırakılmalıydı; papanın kral üzerine aforoz gibi herhangi bir yetkisi olmamalıydı. Servin, kralın meşruiyetini hanedanın Frank kökenlerine dayandırıyor,[228] böylece Hotman gibi yazarların tarihsel okumasını sürdürüyordu.

1590'lar Fransa halkı için zor yıllardı; üst üste gelen kıtlıklar ve salgın hastalıkların da etkisiyle çok sayıda halk isyanı gerçekleşiyordu, merkezî ve müdahaleci devlet bu koşullarda sömürülenler üzerinde denetim sağlamak için bir çözümdü. Kral aristokrat ailelerle (ve kralın eski düşmanları olan Katolik Ligi'ne mensup ailelerle de) ittifak kurmayı başarmış, böylece hem köylü isyanlarını hem de din savaşlarını sona erdirmişti.[229] Elbette bu merkezîleşmeyi eleştiren aristokratlar ve kraliyetin yasama yetkisini sınırlamayı arzulayan Louis Dorléans gibi sözcüleri vardı.[230] Ancak merkezî devlet genel olarak övülüyordu. Bodin'in etkilediği yazarlardan Pierre Grégoire de Toulouse, *De republica*'da (1596) pozitif yasaların hükümdar tarafından yapıldığını, bu nedenle hükümdarın bu tür yasalarla sınırlanamayacağını söylüyordu; hükümdarı sınırlayabilecek olan tanrısal ve doğal yasaydı.[231]

IV. Henri'nin hükümdarlık döneminin belki de en önemli gelişmesi Nisan 1598'de çıkarılan Nantes Fermanı'ydı. Bu fermanla kral, Fransa'nın Protestanlarına hoşgörü gösterme sözü veriyordu. Bu hamle tepkilere yol açmakta gecikmeyecekti; örneğin yasaları tescil etme yetkisine sahip olan Paris Parlamentosu bir süreliğine bu fermanı tescil etmeyecek, ancak kralın baskısı sonucu Şubat 1599'da tescil etmek zorunda kalacaktı. Cizvitler başta olmak üzere Katolik çevrelerden fermana tepkilerin gelmeye devam ettiği bir dönemde mutlakiyetçi Pierre Grégoire'ın izinden giden İskoç Katolik William Barclay, hükümdarı desteklemiş, *De regno et regali potestate* (1600, *Krallık ve Kral İktidarı Üzerine*) kitabında hükümdarların tanrısal kökenli yönetme hakları olduğunu savunmuştu. Hükümdarları halkın seçtiği durumlarda bile hü-

228 Salmon, "Catholic Resistance Theory, Ultramontanism, and the Royalist Response, 1580-1620", s. 232.

229 Perry Anderson, *Lineages of the Absolutist State*, London: Verso, 1996, s. 93.

230 Salmon, "Catholic Resistance Theory, Ultramontanism, and the Royalist Response, 1580-1620", s. 223.

231 Salmon, "Catholic Resistance Theory, Ultramontanism, and the Royalist Response, 1580-1620", s. 234.

kümdarın Tanrı'nın isteğini ifade ettiğini ve halkın yönetime müdahalede bulunamayacağını düşünüyordu. Monarşi Âdem'le başlamıştı ve Tanrı'nın onayladığı tek yönetim biçimiydi. Krallığı sınırlamaya yönelik her tür çağrı düzensizliği getirecekti.[232] Buchanan'ın direniş çağrılarına yanıt olarak, Barclay, astların hiçbir şekilde üstlerine karşı çıkamayacaklarını, bu nedenle krallara karşı direnişin söz konusu olamayacağını düşünüyordu. William Barclay, hükümdarın Kilise'ye tabi olmasına da karşı çıkıyor ve Gallikan Kilisesi'nin kurulmasını savunuyordu.

Fransız düşünürler üzerine söylediklerimizi sonlandırmadan önce bu dönemin İtalyan siyaset ve hukuk teorisyenlerine kısaca bakalım. İtalyan düşünce hayatının siyasal düşünceler alanına başlıca katkısı, 1580'lerde "devlet aklı" terimi üzerine yapılan tartışmalardı. Devlet aklı, doğadan ya da ilahi düzenden (bu arada toplumdan da) soyutlanmış, kerameti kendinden menkul bir akıldır, Foucault'dan aktarırsak: "Bu devlet aklında söz konusu olan, esas olarak devletin var olması ve bütünlüğü içerisinde muhafaza edilmesi için (ve ihtiyaç halinde, bu bütünlük tehlikeye girdiğinde) gerekli ve yeterli olanı saptamaktır".[233] XVI. yüzyılın Machiavelli gibi pragmatik düşünürlerine atıfla devletin kendine has bir aklı olduğu sıkça söylenirken, Giovanni Botero gibi düşünürler bu kavrama çok daha temkinli yaklaşıyorlardı. Botero, Cizvit kurumlarında yetişmiş, papanın dünyevi iktidarını sorguladığı bir vaaz nedeniyle 1580'de bu tarikattan çıkarılmıştı. Gençliğinde çokça okuduğu Aquinumlu Thomas'ın düşüncelerinin ondaki etkisi yaşamı boyunca sürmüştü. Botero, *Della ragion di stato* (1589, *Devlet Aklı Üzerine*) kitabında Machiavelli'yi eleştiriyor, hükümdarın yönetirken tebaasının rızasını alması gerektiğini yazıyordu. Kitap, sonraki yıllarda Almanca, Fransızca, İspanyolca ve Latinceye çevrilecekti.[234] Girolamo Frachetta da 1592'de yayımladığı kitabında hakiki ve sahte devlet aklı arasında ayrım yapıyordu; hakiki olanı siyasal ihtiyattı, sahte devlet aklıysa kişisel çıkar arayışından ibaretti.[235]

b. Felemenk İsyanı ve Lipsius'un Mutlakiyetçiliği

İspanya Habsburgları tarafından yönetilen on yedi Felemenk eyaletinde (gün. Hollanda ve Belçika) Protestanlık, 1520'lerde tüm toplumsal sınıflarda yayılmaya başlamış, Kalvenistlerin sayısı XVI. yüzyıl boyunca özellikle ku-

232 Salmon, "Catholic Resistance Theory, Ultramontanism, and the Royalist Response, 1580-1620", s. 235; Sophie E. B. Nicholls, "Catholic Resistance Theory: William Barclay versus Jean Boucher", *History of European Ideas*, 44(4), 2018, 404-418.

233 Michel Foucault, *Güvenlik Toprak Nüfus: Collège de France Dersleri (1977-1978)*, çev. Ferhat Taylan, İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2013, s. 224.

234 Burke, "Tacitism, Scepticism, and Reason of State", s. 479.

235 Burke, "Tacitism, Scepticism, and Reason of State", s. 480.

zey eyaletlerinde artmıştı, bu elbette Katolik inancının başlıca hamisi olan bir hanedan için istenmeyecek bir gelişmeydi. Bu arada Habsburglar Felemenk'in Ortaçağ'dan beri biriken ticari zenginliğini giderek artan vergiler yoluyla merkezî hazineye aktarma çabasına girmişlerdi. 1550'li yıllara gelindiğinde Felemenk asilzadeleri ile Habsburg temsilcileri arasında bir yandan mezhep, diğer yandan da vergi konularındaki anlaşmazlıklar nedeniyle krizler yaşanmaya başlamıştı. Bu ilk kriz döneminde Kalvenist rahip Ioannes Anastasius Veluanus (1554) siyasal iktidarın gerçek dini (Protestanlığı) savunması ve dinsizliğe savaş açması gerektiğini yazmıştı.[236] Feodal soyluluğun başlıca aktör olduğu bu çatışma, 1566'da orta ölçekli ve küçük zanaatkârların harekete geçmesiyle Kuzey Hollanda burjuvazisinin Habsburglara karşı isyanına dönüşmüştü.[237]

Felemenk eyaletlerinin İspanya Krallığı'na karşı isyanı 1568 yılında başladı; isyan çeşitli aralıklarla seksen yıl boyunca devam edecekti. Feodal soylularla tüccar ve zanaatkâr burjuvazinin ittifakı bu dönem boyunca sürmüştü. İsyan tam anlamıyla bir din savaşı değildi, Habsburgların koyu Katolik olması ve isyancılar arasında Kalvenistlerin hatırı sayılır bir yer tutması sonucunda isyancıların ideolojisinde Protestan unsurlar ağırlıkta olsa da dönemin metinlerinde dinî argümanlardan çok Felemenk halkının özgürlüklerinin korunması ve bunun için de Felemenk eyaletlerinin imtiyazlarına saygı duyulması talepleri ön plandaydı.[238] Yine bu dönemin metinlerinde hükümdarın ancak eyaletler (dolayısıyla Felemenk'in yerel egemen sınıfları) tarafından kabul edilince egemen kabul edilebileceği yazılıydı; isyancılar bu argümanlardan hareketle hükümdarın yasaya tabi olması gerektiğini iletiyorlardı.[239]

Gördüğümüz gibi, Felemenk isyanının ilk yıllarında isyancıların ideolojisinin temel dayanağı feodal dönemden devralınan eyaletlerin imtiyazlarının korunması yoluyla özgürlüklerin teminat altına alınmasıydı. Ancak bu aristokrat argüman, isyanın ilerleyen safhalarında yetersiz kalacaktı. Orta ve küçük zanaatkârlar, 1566'da olduğu gibi, 1572 ve 1578-1579'da da yoğun kentsel kalkışmaların aktörü olmuşlardı; isyancı soyluların en nüfuzlularından Oranjlı Willem de zanaatkâr burjuvaziyle ittifak kurma çabasındaydı. Hem bu ittifakın verdiği güçle hem de siyasal gelişmelerin ve askerî çatışmaların seyriyle 1570'lerin sonlarında isyancıların İspanya kralına karşı argümanları

236 Martin van Gelderen, *The Political Thought of the Dutch Revolt, 1555-1590*, Cambridge: Cambridge University Press, 1992, s. 266.

237 Pepijn Brandon, "Marxism and the 'Dutch Miracle': The Dutch Republic and the Transition-Debate", *Historical Materialism*, 19(3), 2011, s. 126.

238 Örn. bkz. "A Defence and True Declaration (1570)", (haz.) Martin Van Gelderen, *The Dutch Revolt*, Cambridge: Cambridge University Press, [1570] 1993, 1-77.

239 Örn. bkz. "Address and Opening (1576)", (haz.) Martin Van Gelderen, *The Dutch Revolt*, Cambridge: Cambridge University Press, [1576] 1993, 79-122; "Brief Discourse (1579)", (haz.) Martin Van Gelderen, *The Dutch Revolt*, Cambridge: Cambridge University Press, [1579] 1993, 123-164.

sertleşmişti: Artık eyaletlerin Felemenk'in egemen birimleri olduğu ve uygun gördükleri takdirde kralı tahttan indirebileceklerini açıkça duyuruyorlardı. Kaldı ki 1581'de II. Felipe'nin Felemenk üzerinde herhangi bir hak talep edemeyeceği açıklanacaktı.

Felemenk artık kralsız bir eyaletler toplamıydı. "Siyasal Eğitim" (1582) başlıklı anonim metinde Cicero ve Seneca'nın kraliyet tanımlarına ve Bartolus de Sassoferrato'nun tiranlık eleştirisine atıfla kapsamlı bir siyasal inceleme yer alıyordu.[240] İsyancıların metinleri arasında demokrasi yanlısı metinlere de rastlarız. Örneğin 1583 tarihli bir anonim kitapçık, Livius'a ve Kutsal Kitap'a atıflarla özgürlüğün yaşamın temel değeri olduğuna dair vurguyla başlıyordu; insanlar dünyanın başlangıcından beri birlikte ve özgür yaşamışlardı.[241] Yönetim biçimlerinden monarşi kolaylıkla tiranlığa dönüşebilirdi, aristokratik yönetiminse Felemenk'te uygulanması kolay değildi çünkü hem Felemenk'te erdemli soylular yoktu hem de aristokrasinin yurttaşları ezen bir rejime dönüşmesi son derece olasıydı. Metinde önerilen, aristokrasi ile demokrasinin karması olan bir rejimdi: En iyi asiller ve en bilge yurttaşlar, belirli dönemler için ve belirli şartlara bağlı olarak seçilerek hükümeti oluşturmalıydı. Hükümetin görevini ihmal ettiği durumlarda yurttaşlar onu geri çağırma gücüne ve özgürlüğüne sahip olmalıydı. Metnin anonim yazarı için bu uygulanabilir bir öneriydi: Hem Eski Roma'da hem de dönemin İsviçre'sinde buna benzer rejimlere rastlanıyordu.[242]

Felemenk kentlerinin entelektüel yaşamı isyan yıllarında da önceki dönemin canlılığını korudu. İsyana destek olanların yanı sıra isyana karşı olanlar da bu dönemde siyaset teorisine katkılarda bulundu. Dönemin en etkili filozofları arasında yer alan, Brabantlı bir Katolik olan Justus Lipsius, isyancılar ile kralcılar arasında bir tür orta yolu takip etmeye çabalıyordu; onun Hollanda İsyanı sırasındaki konumunu Bodin'in Fransa'daki Din Savaşları'ndaki tavrıyla kıyaslayabiliriz: Her iki düşünür de yoğun bir savaş ve mücadele döneminde siyasal iktidarın güçlenmesi için çaba gösteriyordu. Lipsius hümanist eğitim almış, Tacitus başta olmak üzere Eskiçağ yazarlarının metinlerinin yeni basımlarını hazırlamıştı. Kariyeri için mezhep değiştirmekte beis görmüyordu; Lutherci ve Kalvenci kurumlarda çalıştığı 1570'li ve 1580'li yıllarda Protestanlığa, 1590'ların başındaysa yeniden Katolikliğe geçmişti. Döneminin en önemli hümanist editörlerindendi; 1574'te Tacitus'un eserlerinin bir basımını hazırlamıştı. 1579'da, kısa bir süre önce kurulan Leiden Üniversitesi'nde

240 "Political Education (1582)", (haz.) Martin Van Gelderen, *The Dutch Revolt*, Cambridge: Cambridge University Press, [1582] 1993, s. 165-226.

241 *Discours verclaerende wat forme ende manier van regieringhe dat die Nederlanden voor die alderbeste ende zekerste tot desen tyden aenstellen mochten* (1583), (akt.) Van Gelderen, *The Political Thought of the Dutch Revolt, 1555-1590*, s. 189.

242 Van Gelderen, *The Political Thought of the Dutch Revolt, 1555-1590*, s. 190.

tarih ve hukuk profesörü olmuştu. Bu dönemde yazdığı *De constantia* (1584, *Sabitlik Üzerine*) kitabında Stoacılığın akıl yüceltmesini alıyor, insani ve tanrısal konularda yargıda bulunmak için aklın güvenilir, kanaatinse güvenilmez olduğunu söylüyor, yine de bu fikirlerini kuşkuculukla birleştirmeyi başarıyordu.[243] Kitaptaki temel amacı kaotik koşullarda anlamlı bir felsefi yaşamın nasıl sürdürülebileceği sorusuna yanıt bulmaktı; kişi hem dış saldırılardan hem de kendi tutkularının saldırılarından korunmalı, ama bütün bunları yaparken kamusal görevler de almalıydı.

Lipsius'un şöhreti *De constantia*'nın yayınlanmasıyla arttı; Prens Maurits van Oranje gibi önde gelen aristokratlar Lipsius'un öğrencileri arasında yer aldı. Düşünürün siyasal düşünce alanına esas katkısı, *Politicorum libri sex* (1589, *Siyasetçilerin Altı Kitabı*) adlı eseridir. Aslında bu eser özgünlükten uzaktı ve büyük ölçüde başka Eski Yunan ve Roma düşünürlerinin eserlerinden yapılan alıntılardan oluşuyordu, en çok atıf yapılan yazarsa Tacitus'tu. Yazar, döneminin somut gelişmelerine pek yer vermemişti. Machiavelli ile onun reddettiği Stoa düşüncesi arasında bir sentez yapmış, Machiavelli'nin pragmatik anlamda kullandığı *prudentia* kavramını devralsa da bunu Hıristiyan Stoacılıkla birleştirmişti. Eserin başlıca amacı, güçlü ve erdemli (*virtus* sahibi) bir hükümdarlık yönetiminin *vita civilis*'e (sivil yaşam) ulaşmanın başlıca yolu olduğunu göstermekti. Kitabın ikinci yarısında, özellikle de dördüncü kitapta realist fikirlerini ortaya koymuş, bu alıntılar yığını içinde görece özgün düşüncelerini de bu bölümde aktarmıştı.[244] Seneca gibi Stoacı yazarlar *virtus*'u içsel bir duruş olarak anlarken, Lipsius ise Machiavelli'ye benzer şekilde dışsal bir kahramanlık olarak görüyor, onu ihtiyatla (başka bir ifadeyle, iyi seçimler yapma yeteneğiyle) bir tutuyordu.[245] Tıpkı Machiavelli gibi Lipsius da iradi müdahale (*virtus*) yoluyla nesnel koşulların (*fortuna*) denetim altına alınabileceğini düşünüyor, sivil yaşamı burada temellendiriyordu.[246]

Lipsius mutlak monarşi yanlısı görüşlerini genelde Tacitus üzerinden aktarıyor, ancak Tacitus'la uyuşmadığında Cicero ve Seneca'ya da pek çok atıf yapıyor, böylece Stoacılık ve mutlakiyetçiliği bir araya getiriyordu.[247] Lipsius, bu sentezi yaparak, Machiavelli'nin önemli olduğunu söylese de yeterince ayrıntılandırmadığı dışsal olayların (*fortuna*'nın) kararlardan ayrılmadığını ortaya koymuştu: İnsan edimleri dışsal olayların getirdiği zorunlulukla şekilleniyor-

243 Bo Lindberg, "Stoicism in Political Humanism and Natural Law", (haz.) Erik De Bom vd., *(Un) masking the Realities of Power: Justus Lipsius and the Dynamics of Political Writing in Early Modern Europe*, Leiden: Brill, 2011, s. 79.

244 Christopher Brooke, *Philosophic Pride: Stoicism and Political Thought from Lipsius to Rousseau*, Princeton: Princeton University Press, 2012, s. 26.

245 Brooke, *Philosophic Pride*, s. 24, 30.

246 Van Gelderen, *The Political Thought of the Dutch Revolt, 1555-1590*, s. 265, 277-278.

247 Burke, "Tacitism, Scepticism, and Reason of State", s. 485-492.

du. Dolayısıyla kader ve özgür irade birbiriyle uyumlu kavramlardı.[248] Ancak bu dönemde pek çok Hollanda metninde karşımıza çıkan özgürlük kavramı, Lipsius'un kitabında herhangi bir yer tutmuyordu.[249] En çarpıcı düşüncelerinden biriyse din politikasına dair söyledikleriydi: Hükümdar ülkesinin dinsel bütünlüğünü gözetmeli, resmî Kilise'den ayrılmaları engellemeliydi. Yine de resmî Kilise'den ayrılıp bu ayrılmalarını açıkça duyurmayanların cezalandırılmaması gerektiğini söylüyordu.[250]

Politica'nın yayımlanmasından kısa bir süre sonra, Lipsius'un din üzerine yazdıkları büyük bir tartışmaya neden olacaktı. Düşünür, Felemenk'in Katoliklerin ağırlıkta olduğu ve hükümdara görece sadık kalan güney bölgesinde yer alan Louvain'e yerleşecek, yeniden Katolik olacaktı. Bundan sonra başlıca uğraşı, Seneca'nın eserlerinin yeni bir basımını hazırlamaktı. 1605'te yayımlanmaya başlayan bu yeni basım, dönemin Stoacılığının gelişmesi için bir dönüm noktasıydı. Düşünceleri tüm Felemenk'te etkili olacaktı, örneğin XVII. yüzyılın başında yıldızı parlamaya başlayan genç düşünür Hugo Grotius'un en önemli ilham kaynaklarından biri Lipsius'tu.[251] Lipsius'un Machiavelli'yi Stoacılıkla sentezlemesi de sonraki pek çok nesil üzerinde etkili olacaktı: Onun okuması sayesinde Machiavelli hem felsefi tartışmaların odağı haline gelebilmiş hem de *Prens*'in ve *Söylevler*'in pragmatik yaklaşımının Hıristiyan Stoacılığın ahlaki referanslarıyla sentezlenip pek çok teorisyen tarafından tartışılması mümkün olmuştu.[252]

c. İngiltere ve İskoçya: Protestan Mutlak Krallık Teorileri

I. Elizabeth'in hükümdarlık döneminde Katolikler ile Protestanlar arasındaki çatışmalar sona ermemişti. William Cecil, *Execution of Justice in England* (1583, *İngiltere'de Adaletin Yürütülmesi*) kitabında Protestanlara yapılan baskının dinî nedenlerle değil, ihaneti engellemek için olduğunu yazıyordu. I. Elizabeth döneminin en önemli ideologları arasında yer alan Richard Hooker, *Of the Lawes of Ecclesiasticall Politie* (1594 vd., *Kilise Yönetiminin Yasaları Üzerine*) kitabında kraliyetin Kilise'ye üstünlüğünün teorik temellerini ortaya koyuyor ve Püritenlerden gelen eleştirileri bu şekilde yanıtlıyordu.[253] Her şeyden önce, o, insanların özgür irade sahibi olduklarını düşünüyordu:

248 Brooke, *Philosophic Pride*, s. 29-30.

249 Van Gelderen, *The Political Thought of the Dutch Revolt, 1555-1590*, s. 278.

250 Jan Waszink, "Instances of Classical Citations in the 'Politica' of Justus Lipsius: Their Use and Purposes", *Humanistica Lovaniensia*, 46, 1997, s. 242.

251 Jan Waszink, "Lipsius and Grotius: Tacitism", *History of European Ideas*, 39(2), 2013, 151-168.

252 Jacob Soll, "The Reception of The Prince 1513-1700, or Why We Understand Machiavelli the Way We Do", *Social Research: An International Quarterly*, 81(1), 2014, 31-60.

253 Lloyd, "Constitutionalism", s. 280.

"Tanrı insanoğlunu yaratırken, ne tür bir toplumda yaşamayı seçmiş olursa olsun, kendi kendini yönlendirme iradesini tabiatına tam olarak vermiştir."[254] Tanrı bazen hükümdarları doğrudan doğruya kendisi göreve getiriyor, bazen de insanların özgür iradeleriyle kendi yöneticilerini seçmelerini sağlıyordu, İngiltere Krallığı bu son duruma bir örnekti.[255] Ontoloji konusunda da, ebedî yasa ve diğer yasa türlerini birlikte ele alırken de Aquinumlu Thomas'ın (ve onun da etkilendiği Yeni Platoncu "sudûr" teorisinin) etkisi altındaydı.[256] Hükümdar yasalara tabi olmalıydı; yasalar da siyasal bedenin bütünü tarafından yapılmalıydı. İngiltere örneğinde siyasal bedenin bütünü, Parlamento'ydu.[257]

Hooker, kitabın ölümünden sonra yayımlanan sekizinci cildinde hükümdarın Kilise'yi kontrol altına aldığı İngiliz sistemini savunmuş, ancak iktidarın keyfî şekilde uygulanmasına karşı çıkmıştı; onun mutlak monarşisi yasalara saygılı olmalıydı. Kilise ve devlet doğaları itibarıyla farklı şeylerdi, ancak bu farklılık onların bağlantılı olmalarını engellemiyordu. Diğer kiliselerden farklı olarak Anglikan Kilisesi'nde bir kişinin hem devlete hem de Kilise'ye hükmetmesi mümkündü.[258] Hooker, bundan sonra Kilise ile devlet arasındaki ilişkilerin üç şekilde düzenlenebileceğini belirtiyordu. Bunlardan ilki, "kâfirlerin hâkimiyeti altındaki yerler"di: Bu ülkelerde Kilise ve devlet birbirinden ayrıydı. Katolik Kilisesi hükmü altındaki devletlerde Kilise devleti kendine tabi kılmıştı. İngilizlerdeyse toplum hem Kilise hem de devletten oluşuyordu: "İnsanların bir kısmı devlete, diğer kısmı ise Tanrı'nın Kilisesi'ne aittir diye bir şey yoktur, aynı insanlar hep birlikte tek bir yöneticinin hükmü altındadır ve bu insanların hepsi onun yüce otoritesine bağlıdır."[259] Hooker, bundan sonra toplumda düzenin önemine ve kargaşanın tehlikelerine dikkat çekmiş, toplumlardaki işlerin ve kişilerin düzeninin politikanın işi olduğunu belirtmiş ve bu noktada bir kişinin yetkilendirilmesi yoluyla düzenin sağlanabileceğini söylemişti.[260]

I. Elizabeth döneminin sonlarına doğru İngiliz edebiyatı ve tiyatrosu önemli bir gelişme göstermişti. William Shakespeare bu dönemin yazarlarındandır. Diğer drama yazarları gibi o da tarihsel ve toplumsal koşulların ayrıntılı tasvirine yer vermiyor, ancak dönemin karakterini aktörler aracılığıyla gösteriyor-

254 Richard Hooker, "Kilise Politikası Hukuku", (haz.) Alev Alatlı, *Batı'ya Yön Veren Metinler II: Rönesans / Protestan Reformu / Erken Modern Dönem / Bilim Çağı (1350-1650)*, İstanbul: İlke Eğitim ve Sağlık Vakfı Kapadokya Meslek Yüksekokulu, [1594] 2010, s. 587.

255 Lloyd, "Constitutionalism", s. 281.

256 W. J. Torrance Kirby, *Richard Hooker, Reformer and Platonist*, Aldershot: Ashgate, 2005, s. 40 vd.

257 Lloyd, "Constitutionalism", s. 282.

258 Hooker, "Kilise Politikası Hukuku", s. 584-585.

259 Hooker, "Kilise Politikası Hukuku", s. 585.

260 Hooker, "Kilise Politikası Hukuku", s. 586.

du; pek çok eserinde feodalizmin insani-ahlaki açıdan soysuzlaşmış tiplerine rastlarız.[261] Halk hayatıyla canlı bir ilişki içinde eser verdiğinden çağın mevcut sorunlarını da eserlerine taşıyordu.[262] *III. Richard*'ın (1592-1593) kahramanı, amaçlara ulaşmak için her türlü aracı kullanan kötü bir karakterdi. *Macbeth*'te (1605-1606) zorbaya ve onun ailesine karşı ciddi bir eleştiri yöneltiyor, ahlaki olmayan yollarla devleti ele geçirenlerin başarısızlığa ya da deliliğe mahkûm olacağı fikrini işliyordu. *Kral Lear*'da (1605-1606) bölünmüş bir krallığın hem krala hem de tebaaya getirebileceği zararlardan bahsediyor,[263] kralların iyi danışmanlardan uzaklaşmaları durumunda yaşayabilecekleri sorunları da işliyordu. *Julius Caesar* (1599-1600) ve *Coriolanus* (1607-1608) gibi Roma tarihi üzerine yazdığı eserlerde, halkın yönetime çeşitli yollarla katıldığı durumlara rastlarız; Shakespeare'in Roma oyunlarındaki bu halk vurgusu, dönemin Roma referanslı yazan siyasal düşünürlerinin *res publica*'nın temeli olarak halkı görmelerini anımsatır.

XVI. yüzyılın sonunda mutlak monarşinin en önde gelen teorisyeni İskoçya kralı VI. James'ti. Bu Protestan kralın düşünceleri, hocası George Buchanan'ınkilerle neredeyse taban tabana zıttı. *The Trew Law of Free Monarchies* (1598, *Özgür Monarşilerin Gerçek Hukuku*) kitapçığında monarşiyi mükemmele en yakın hükümet biçimi olarak tanımlıyordu. Eski ve Yeni Ahit'in çeşitli pasajlarına referanslarla hükümdarın tanrısal bir nitelik taşıdığını anlatıyor, "doğal yasa" gereği hükümdarın tüm tebaasının babası olduğunu söylüyordu.[264] Bundan sonra tarihsel bir argümana başvuruyordu: İskoçya'da parlamentolardan ve yasalardan önce krallar vardı, dolayısıyla bunlara üstündüler, yasa yapma gücü de kraldan başkasına ait değildi, hükümdar yasanın üstündeydi.[265] Kralın tebaasıyla ilişkisi nasıl doğal bir baba-oğul ilişkisi gibiyse, krala karşı isyan da canavarca bir hareketti.[266] Kötü bir kral halkına Tanrı tarafından gazap olarak gönderilmişti.[267] *The Trew Law* anonim olarak yayımlanmış olsa da kraliyet matbaasından çıkmıştı ve yazarının bizzat kral olduğu hızla anlaşılmıştı. Tanrısal kökenli mutlak monarşi teorisine temel katkısı olan *Basilicon Doron*'da (tam. 1598, yay. 1599) aynı fikirleri daha da geliştirmişti.

---

261 György Lukács, *Tarihsel Roman*, çev. İsmail Doğan, Ankara: Epos Yayınları, [1937] 2018, s. 151, 200.

262 Lukács, *Tarihsel Roman*, s. 210.

263 Jean E. Howard, "Dramatic Traditions and Shakespeare's Political Thought", (haz.) David Armitage, *British Political Thought in History, Literature and Theory, 1500-1800*, Cambridge: Cambridge University Press, 2006, 129-130.

264 VI./I. James, "The Trew Law of Free Monarchies", *Political Writings*, (ed.) Johann P. Sommerville, Cambridge: Cambridge University Press, 1598 1994, s. 64-65.

265 VI./I. James, "The Trew Law of Free Monarchies", s. 73-75.

266 VI./I. James, "The Trew Law of Free Monarchies", s. 77.

267 VI./I. James, "The Trew Law of Free Monarchies", s. 79.

VI. James anne tarafından VII. Henry'nin küçük torunuydu, bu da onu Tudor Hanedanının en yakın vârisi haline getiriyordu. I. Elisabeth 1603'te vâris bırakmadan ölünce I. James adıyla İngiltere kralı oldu. Böylece İngiltere'de Stuart Hanedanı dönemi başlıyordu. İskoçya ve İngiltere, bağımsızlıklarını ve ayrı ayrı parlamentolarını muhafaza edecekti; iki krallık "kişisel birlik" sistemi içinde, aynı hükümdar tarafından yönetilecekti. *Union of Crowns* (Taçlar Birliği) olarak adlandırılan bu durum 1707'ye değin sürecekti. Presbiteryen olarak yetiştirilen James'in İngiltere tahtına geçmesi, İngiliz Püritenleri tarafından da destekleniyordu.[268] Yine de James, İngiltere kralı olmak için bir Protestan kiliseden diğerine, Presbiteryenlikten Anglikanlığa geçmişti. Katolik bir grubun 1605'te düzenlediği darbe girişimini (Barut Komplosu) püskürttükten sonra 1606'da tüm Katolikleri kendisine bağlılık yemini etmeye zorlayacaktı, bu emir Cizvit yazarlar başta olmak üzere pek çok Katolik düşünür tarafından eleştirilecekti.

d. Mutlak Krallığın Katolik Referanslarla Eleştirisi: Cizvit Siyasal Düşüncesi

XVI. yüzyıl boyunca papalığın siyasal tartışmaların odağında olduğunu önceki bölümlerde çeşitli örneklerle gördük. Fransa ve İngiltere gibi ülkelerde Protestanlar papanın siyasal iktidara müdahale etmesine karşı çıkıyorlardı, Hollanda'daysa İspanya iktidarının meşruiyetini Katolik referanslar üzerinden kurması isyancıları öfkelendiren temel unsurlardandı. Üstelik Katolikler de papalık müdahalelerini eleştirebiliyordu: Fransa'da *politique*'ler Katolik olmalarına rağmen krallığın gücünü artırmak için papalık müdahalelerinin son bulmasını arzu ediyordu, Hollanda'daysa İspanya karşıtı isyana katılan Katolik asilzadeler ve burjuvalar vardı. 1600'lerin başında Venedik'te Katolik ruhbanın sivil yargılamaya tabi kılınmasından ve Kilise'nin mülk edinmesinin kısıtlanmasından sonra Venedikli politikacılar ve Paolo Sarpi gibi teorisyenler papa müdahalelerini ve papaların yolsuzluklarını kıyasıya eleştirecek, bu arada Jean Gerson gibi XV. yüzyıl Katolik-konsilci yazarlarının papalık eleştirilerini yeniden gündeme getireceklerdi.[269]

Hem Protestanlardan hem de güçlü monarşi yanlısı Katoliklerden papalığa yöneltilen bu eleştirilere papalığın yanıtı ne olmuştu? Katolik Kilisesi'nin Protestan Reformu'na karşı Katolik hükümdarlar vasıtasıyla savaş açtığını görmüştük. Ne var ki Katolik Kilisesi bununla kalmamış, doktriner düzlemde de Protestanlık karşıtı bir hamle başlatmıştı. XVI. yüzyılın ortalarında pek çok

268 Christopher Hill, *The Century of Revolution, 1603-1714*, London: Routledge, 2002, s. 9.

269 Salmon, "Catholic Resistance Theory, Ultramontanism, and the Royalist Response, 1580-1620", s. 250-252.

Katolik rahip Protestanların eleştirilerini de dikkate alarak hem öğretilerini hem de örgütlenme biçimlerini gözden geçiriyordu. 1530'larda kurulan bir rahip tarikatı olan Cizvitler, bu Karşı Reform hamlesinin başlıca aktörüydü. Cizvit düşünürler, hem skolastik düşünce gibi gelenekselleşmiş kaynaklardan, hem Duns Scotus ve nominalizm gibi daha yakın dönemin kaynaklarından besleniyorlardı. XVI. yüzyılın son çeyreğinde mutlak monarşi tezlerine karşı en yoğun eleştirileri Cizvit düşünürler getirmişti; üstelik eleştirileri yalnızca Protestan hükümdarların ve düşünürlerin mutlak monarşi tezlerine değil, Katoliklerin mutlakiyetçiliğine de bir yanıt teşkil ediyordu.

Cizvit tarikatından Kardinal Roberto Bellarmino, Karşı Reform'un en önemli teorisyenlerindendir. O, Katolik dogmalarla bilimsel gelişmelerin uzlaşabileceğini düşünüyor, bu açıdan Katolik Kilisesi'nin kapitalizm koşullarına kendini uyarlamasının ilk önemli işaretlerini veriyordu. *De Summo Pontefice*'de (1586, *Papa Üzerine*) papanın dolaylı iktidarını savunmuş, Salisburyli John gibi papalığın üstünlüğünü savunan yazarların geleneğini sürdürmüştü: Hıristiyan kralın görevi gerçek inancı korumaktı ve dünyevi iktidar papaya tabi olmalıydı. Tebaanın heretik hükümdarlara itaat zorunluluğu yoktu.[270] Başka Katolik yazarlar papanın üstünlüğünü kanıtlamaya çabalarken dönemlerinin siyasal tartışmalarına atıf yaparak argümanlarını zenginleştirmişlerdi, örneğin Fransa'da Katolik muhalefetin önde gelen teorisyeni Jean Boucher, *De Justa Abdicatione Henrici Tertii* (1589, *III. Henri'nin Haklı Bir Şekilde Tahttan Feragati*) kitabında Frankların belirli bir hanedandan en iyi adayı kral seçtiklerini yazmış,[271] böylece Protestan monarkomak düşünür Hotman'ı takip etmişti. Ancak Boucher, halk ve kralın yanında üçüncü bir aktörden, papalıktan bahsediyordu: Rahip halktan, kral bireyden, halk ya da krallıksa kraldan üstündü. Kral halkın parçasıydı; halk kralın değil. Kral ve halk ayrı unsurlar olarak da görülemezdi, çünkü Tanrı her ikisiyle de bir pakt yapmıştı.[272] Bütün bu örneklerde Katolik yazarların eski tarz papalık yanlısı teorileri tekrarlamakla yetinmediklerini, gerektiğinde düşmanlarının argümanlarını ve kavramlarını kendi lehlerine yorumlayıp kullandıklarını görüyoruz.

Cizvit siyasal düşüncenin klasik yapıtları 1580'den itibaren aynı hükümdar tarafından yönetilen İspanya ve Portekiz'de ortaya çıkmıştı. Burada üç İspanyol Cizvit rahipten, Luis de Molina, Juan de Mariana ve Francisco Suárez'den söz edeceğiz. Molina, 1580'lerde Lutherci predestinasyon tezine karşı insanın irade özgürlüğünü savunmuştu.[273] 1570'lerin ortasında Portekiz'de verdiği bir dizi dersi 1592'de *De justitia et jure* (*Adalet ve Hukuk Üzerine*) başlığıyla ki-

270 Salmon, "Catholic Resistance Theory, Ultramontanism, and the Royalist Response, 1580-1620", s. 236.
271 Salmon, "Catholic Resistance Theory, Ultramontanism, and the Royalist Response, 1580-1620", s. 225.
272 Salmon, "Catholic Resistance Theory, Ultramontanism, and the Royalist Response, 1580-1620", s. 226.
273 Sebastián Quesada Marco, *Historia del Pensamiento Español*, [Madrid:] EDELSA, 2016.

tap olarak yayımlamıştı. Âdem ve Havva'nın (Cennet'ten kovulmadan önce ve sonra) bir otoriteye ihtiyaçları olmamıştı, ancak bundan sonra insanlar kendi -Tanrı vergisi- doğalarında yer alan bir araya gelme dürtülerini de izleyerek topluluklar oluşturmuştu, yine bu *res publica* ya da halkın iradesiyle yöneticiler görevlendirilmişti.[274] O, *res publica*'nın kuruluşunun başlıca nedeni olarak ailelerin ve bireylerin birbirleri karşısında güvenliklerini sağlama çabasını görüyordu.[275] "Siyasal beden"in tüm unsurları bağımsız tözlerdi, kendi hareket ilkelerine sahip olan ve kendi iyiliklerini arayan kişilerdi; bu bireylerin her birinin kendi özgürlüğünü korumaya çalışması meşruydu; *res publica* onların yaşamına son verirse büyük bir suç işlemiş olacaktı.[276] Ancak bu bireysel özgürlük merkezli bakışın bazı sınırları da vardı: Molina, kölelik kurumunu kabul ediyor, köleliğin şartlarının neler olduğunu ayrıntılı bir şekilde sayıyordu; kölelere iyi davranılması gerektiği yönündeki uyarılarını bir kenara bırakırsak dönemin diğer kölelik savunucularının söylediklerinin ötesinde pek bir söz söylememişti.[277] Hükümdarların *res publica* tarafından verilen iktidarı uygularken itaat edilme hakları vardı, ancak bazı konulardaki uygulamaların hayata geçmesi için halkın onayı gerekebilirdi.[278]

II. Felipe'nin 1598 yılında ölümünü takiben merkeziyetçi hamleler sona erdi; 1600 yılı civarından itibaren Castilla aristokrasisi kaybetmiş olduğu siyasal gücü geri kazanacaktı. Yeni hükümdar III. Felipe yönetimle doğrudan doğruya ilgilenmiyordu, kraliyet kurulları yönetimi fiilen ele geçirmişti.[279] Bu dönemden itibaren siyaset teorisyenleri de mutlakiyetçiliği eleştiren bir tavır aldılar.[280] Juan de Mariana ve Francisco Suárez'in eserlerini bu çerçevede inceleyebiliriz. Mariana, Alcalá Üniversitesi'nde hümanist bir eğitim almış, muhtemelen hümanist fikirlerin etkisiyle Aquinumlu Thomas'ın kralların topluluğa üstün olduğuna dair görüşlerini sorgulamıştı.[281] *De rege et regis institutione* (1599, *Kral ve Kralın Eğitimi Üzerine*) kitabında Roma konsüllerini ve Ortaçağ'daki Castilla krallarını model olarak alıyor, ideal krallığın geçmişte kaldığını, güncel durumda ancak belirli sınırlarla bu ideale yaklaşıldığını

274 Harro Höpfl, *Jesuit Political Thought: The Society of Jesus and the State, c. 1540-1630*, Cambridge: Cambridge University Press, 2004, s. 227-228. Krş. Vitoria, "Sivil İktidar Üzerine Ders", s. 160-161. Literatürde yaygın olan kanının aksine Molina "doğa durumu" ve "toplumsal sözleşme" kavramlarını birlikte kullanmamıştı; bunların bir araya getirilmesi için sonraki yüzyılı beklemek gerekecekti. Bkz. Höpfl, *Jesuit Political Thought*, s. 231-232.

275 Höpfl, *Jesuit Political Thought*, s. 203.

276 Höpfl, *Jesuit Political Thought*, s. 223.

277 Matthias Kaufmann, "Slavery Between Law, Morality, and Economy", (haz.) Matthias Kaufmann ve Alexander Aichele, *A Companion to Luis de Molina*, Leiden: Brill, 2014, s. 224-225.

278 Lloyd, "Constitutionalism", s. 261.

279 Henry Kamen, *Spain, 1469-1714: A Society of Conflict*, Harlow: Pearson Longman, 2005, s. 208-209.

280 Kamen, *Spain, 1469-1714*, s. 211.

281 Salmon, "Catholic Resistance Theory, Ultramontanism, and the Royalist Response, 1580-1620", s. 240.

söylüyordu.[282] Kitabın başında insanın doğası gereği toplumsal bir hayvan olduğunu söyledikten sonra, başlarda onların vahşi hayvanlar gibi dolaştıklarını, sayıları arttıkça topluluklar, aileler oluşturduklarını yazmıştı. Ailelerin barışçıl şekilde yaşadığı bir altın çağ tasviri yapmış, bu barışçıl durumdan güçlünün güçsüzü ezdiği bir duruma geçildiğini, buradan da adalet ve savunma ihtiyacının ortaya çıktığını anlatmıştı.[283] Doğa durumundaki bireyler, bu durumda koyulan kuralların zarar verdiğini görerek bir araya geliyor ve bir yönetici atıyorlardı; sivil toplum, *res publica* ve babadan oğula geçen krallık böylece eşzamanlı olarak ortaya çıkıyordu.[284] Mariana, hükümdarın otoritesinin halka dayalı olduğuna dair uzun saptamalar yapmış, papaların krallar üzerindeki otoritesine değinmemişti. Krallığın babadan oğula geçmesi gerektiği konusunda hiçbir şüphesi yoktu. Bununla beraber, hükümdarları kayıtsız şartsız kabul etmiyordu: Kral ile zorba arasındaki ayrıma uzunca değiniyordu. Kitabın altıncı bölümünde kraliyetin *res publica*'nın iradesine bağlı olduğunu, halkların güçlerini krala aktardıklarını yazıyordu.[285] İnsanlar kendilerini ezecek bir yönetici atayamazdı, dolayısıyla zorbaların yöneticiliği yok hükmündeydi. Dinin kutsallığı ve krallığın selameti tehlikedeyse tiranlığı hukukla, yasalarla ve silahlarla sarsmak gerekliydi.[286] Kitabın ikinci yarısı hükümdar adaylarının eğitimine dair pratik öğütlere ve hükümdarların sahip olması gereken ahlaki özelliklerle erdemlere ayrılmıştı. Üçüncü kısımdaysa piskoposlar da dahil olmak üzere üst düzey görevlilerden bahsediliyor, sonlara doğru da krallık içindeki dinsel çeşitliliğin ne kadar tehlikeli olduğunu anlatılıyordu.[287] IV. Henri'nin bir suikast sonucu öldürülmesi üzerine Mariana'nın kitabı hükümdara karşı direnişi mümkün gösteren fikirleri nedeniyle 1610 yılında Paris Parlamentosu tarafından yasaklandı ve yakıldı; bu tarihten itibaren Cizvitler Mariana'nın fikirleriyle aralarına mesafe koydular.[288]

XVII. yüzyılın başında yaşayan Cizvit düşünürlerin en etkilisi olan Francisco Suárez, Granadalı soylu bir ailenin çocuğuydu. Hukuk ve siyaset teorisini 1590'lı yılların ortalarında Portekiz'de Coimbra Üniversitesi'nde verdiği ve *De legibus ac Deo legislatore* (1612, *Yasalar ve Yasa Koyucu Tanrı*

282 Harald E. Braun, *Juan de Mariana and Early Modern Spanish Political Thought*, Aldershot: Ashgate, 2007, s. 97.

283 Juan de Mariana, "Del rey y de la institución real", *Obras del padre Juan de Mariana: Tomo segundo*, Madrid: M. Rivadeneyra, [1599] 1854, I.1, s. 467.

284 Mariana, "Del rey y de la institución real", I.2, s. 469.

285 Mariana, "Del rey y de la institución real", I.6, s. 481.

286 Mariana, "Del rey y de la institución real", I.6, s. 483.

287 Mariana, "Del rey y de la institución real", III.16, s. 570 vd.

288 Salmon, "Catholic Resistance Theory, Ultramontanism, and the Royalist Response, 1580-1620", s. 252.

Üzerine) başlığıyla yayımladığı derslerinde ortaya koymuştu.[289] *Defensio fidei catholicae et apostolicae adversus anglicanae sectae* (1613) kitabınıysa Coimbra'da bulunduğu dönemde, İskoçya ve İngiltere kralı VI./I. James'in tezlerini çürütmek için görevlendirilmesi üzerine yazmıştı. Kral James'in dünyevi ya da ruhani herhangi bir otoriteye tabi olmamak istemesine karşı çıkıyordu. Dünyevi alanda en yüce iktidar olma isteğini tartışmaya açtığında papanın dünyevi konularda prensin üstünde olduğunu savunanların görüşlerini eleştiriyordu.[290] Hükümdarlar kendi alanlarının içinde en yüce dünyevi güce sahiptiler.[291] İsa'nın krallığı ruhaniydi, onun devamcıları olan papaların da hükümdarlığı ruhani mahiyetteydi ve dünyevi bir niteliği yoktu, dolayısıyla papaların hükümdarların işlerine müdahale edip ruhani olanı dünyevi olanla karıştırmamaları gerekirdi.[292] Suárez, *Defensio*'da papanın hükümdarlar üzerinde yalnızca yönlendirici değil, zorlayıcı bir gücü de olduğunu kanıtlamıştı. Havariler döneminden beri Kilise aforoz gibi yollarla zorlayıcı gücünü kullanmıştı.[293] Hatta Kilise, hükümdarın dinden saptığı durumlarda dünyevi ve bedensel cezalandırma yollarını da kullanabilirdi. Başvurabileceği bir diğer yol da tebaanın krala tabiyetini sonlandırmaktı.[294] Zorba krallar özel kişilerce görevlerinden alınamazdı. Krallar dinden saparsa krallıklarını ve mülklerini kaybederlerdi. Hükümdarı tahttan indirmeye yetkili olansa papaydı.[295]

Dominiken rahip Tommasso Campanella, yoksul sınıflarla bağıntılı bir rahipti ve eserlerinde bu sınıfların lehine düzenlemeler hayal ediyordu. O, hem Aydınlanma öncesi döneme diğer dönemdaşlarına kıyasla daha çok şey borçluydu hem de düşüncesi ve eylemleriyle ezilen sınıflara çok daha yakın olmuştu. Onu sonraki nesiller tek bir kitapçıkla, *Güneş Ülkesi*'yle (yaz. 1602, yay. 1620'ler) tanısalar da Campanella son derece üretken bir yazardı. 1504'ten beri Aragon Krallığı'nın (dolayısıyla İspanya Monarşisi'nin) yönetimi altında bulunan Napoli ve Güney İtalya'da yaşamış, küçük yaşında Dominiken rahibi olmuş, astroloji okumaları yaparken Aristoteles'in otoritesine karşı çıkmaya başlamıştı. Astrolojiyi esas bilim olarak kabul ediyordu, gerekçe olarak da onun doğal yasayı ve doğanın düzenini bilmeyi sağlamasını gösteriyordu.[296] Pek

289 Francisco Suárez, "On Laws and God the Lawgiver", *Selection from Three Works of Francisco Suárez, S.J.: Volume Two: The Translation*, Oxford: Clarendon Press, [1612] 1944.

290 Francisco Suárez, "A Defence of the Catholic and Apostolic Faith", *Selection from Three Works of Francisco Suárez, S.J.: Volume Two: The Translation*, Oxford: Clarendon Press, [1613] 1944, III.V.4, s. 669-670.

291 Suárez, "A Defence of the Catholic and Apostolic Faith", III.V.6, s. 671.

292 Suárez, "A Defence of the Catholic and Apostolic Faith", III.V.17, s. 678-679.

293 Suárez, "A Defence of the Catholic and Apostolic Faith", III.XXIII.6, s. 688-689.

294 Suárez, "A Defence of the Catholic and Apostolic Faith", III.XXIII.22, s. 701.

295 Suárez, "A Defence of the Catholic and Apostolic Faith", VI.IV.14, 17, s. 717, 719-720.

296 Davis, "Utopianism", s. 336.

çok Dominiken gibi Campanella da Aquinumlu Thomas'ın izleyicilerindendi, ancak ustasından farklı olarak Aristoteles'e yoğun eleştiriler yöneltmişti; bu dönemde İbn Rüşdcü yorumların yayılmasından kaygılanması da bu eleştirilerde etkili olmuştu.[297] Eserlerinde toplumsal eleştiriye de yer veriyor, örneğin baronların üretken olmayan asalaklar olduğunu savunuyordu (1594-1595).[298]

Siyaset üzerine kapsamlı çalışmalarından *Monarchia di Spagna* (yaz. 1598 c., *İspanya Monarşisi*), monarşist bir eserdir. Campanella, siyasete dair satırlarında çoğu zaman Machiavelli'ye eleştiriler yöneltse de bazı konularda ondan etkilenmişti. Machiavelli gibi o da dine pragmatik bir açıdan yaklaşıyordu, ancak Machiavelli'den farklı olarak dine doğruluk değeri de atfediyordu; ne de olsa inançlı bir rahipti ve temel amaçlarından biri Hıristiyan dinini güçlendirecek bir rejimin ve/veya toplumsal düzenin kurulmasıydı. Bu kitaptaki amacı, tüm dünya üzerinde hüküm süren bir monarşi teorisi ortaya koymaktı; gerçek bir monarkın gücü papa tarafından aktarılabilirdi; böyle bir monarkın yönetiminde de ancak ve ancak din etkili olabilirdi. Campanella daha da ileri giderek dinsel ve siyasal-idari kurumların birleştirilmesini önermişti: Kilise görevlileri devlet görevlileri olarak atanmalıydı. İspanya'nın böyle bir hükümdarlığı kurabileceğini iddia ederken astroloji de dahil olmak üzere pek çok yöntemi kullanıyordu.[299] Kitapta, kimi soyluların halkı soymak suretiyle zenginleşip gereksiz harcamalar yapmalarını da eleştiriyordu. Üstelik Osmanlı sultanlarını kendilerine sadık bir devşirme tabakasına sahip oldukları için övüyordu, ancak bütün bu eleştirilere rağmen soyluluğun yok edilmesi gibi bir önerisi yoktu, aksine soyluluğu İspanyol monarşisinin temel dayanaklarından biri olarak görüyordu.[300]

Campanella, Gioacchino da Fiore'nin beş yüz yıl önce yazmış olduğu kehanetvari yazıların etkisiyle ve birkaç arkadaşının yardımıyla mülkiyet ortaklığına dayalı bir toplum kurmaya kalkışmış, bu faaliyetlerinin tehlikeli görülmesi üzerine 1600'de Napoli'de hapsedilmişti. Hücresinde *Güneş Ülkesi* de dahil olmak üzere pek çok eserini yazma fırsatını bulacaktı. *Güneş Ülkesi*, bir Cenovalı kaptan ile bir rahip arasında geçen bir diyalogdur. Bu ideal ülkeyi kuranlar Hindistan'daki rahiplerin, haydutların ve zorbaların elinden kaçan insanlardır; adaya yerleşince kadınlar da dahil her şeylerini ortak hale getirmişlerdir. Campanella'nın "kadınların ortaklığı" konusunda söyledikleri Platon'un *Politeia*'da söylediklerini anımsatır: Ev ve aile, mal mülk derdini ve bencilliği

297 John M. Headley, *Tommaso Campanella and the Transformation of the World*, Princeton: Princeton University Press, 1997, s. 186.

298 Headley, *Tommaso Campanella and the Transformation of the World*, s. 219.

299 Headley, *Tommaso Campanella and the Transformation of the World*, s. 213-214.

300 Headley, *Tommaso Campanella and the Transformation of the World*, s. 218.

getirdiğinden hem aile hem de bencillik yok edilmiştir.[301] Kadınlarla erkeklerin kılığı (kadınların dizlerini örtmeleri dışında) aynıdır, hepsi aynı eğitimden geçer, tüm kol ve kafa işlerinde onlar da erkekler gibi ortaklaşa çalışır. Güneş Kentliler, yemek pişirip sofra kurmayı kadınların işi olarak tanımlayıp yeniden üretimi kadınlarla özdeşleştiren pratikleri devam ettirseler de sofrada hizmet etmek sadece kız çocukların değil, erkek çocukların da görevidir.[302]

Güneş Kent'in sakinleri doğal olaylar hakkında öngörülere sahip olmalarını mümkün kılan düzeneklere sahiptirler.[303] Campanella'nın ideal kentinde tüm bilimsel bilgiler kent duvarlarına nakşedilmiştir.[304] Düşünür, toplumun sınıflara bölünmesi ve zihinsel-bedensel emek ayrımı arasındaki bağlantıyı fark etmiş, daha önce Thomas More'un *Utopia*'da yapmış olduğu gibi kol emeği ile entelektüel faaliyet arasındaki uçurumu ortadan kaldıracak önlemler önermiştir: Teori küçük bir gruba mahsus bir iş değildir.[305] Adanın yöneticisi, başrahip (ya da "metafizikçi") Hoh'tur; ondan daha bilgili ve yönetimde daha ehil biri çıkarsa eski Hoh yerini yenisine bırakıyordur. Bu yöneticinin yardımcıları Güç, Akıl ve Sevgi anlamına gelen adlar taşıyor ve sırasıyla askerlik, üretim-sanat ve üreme işleriyle ilgileniyorlardır.[306]

• • •

XVI. yüzyıl boyunca Batı Avrupa'da süren egemen sınıf içi çatışmalar (kimi durumlarda da sömüren-sömürülen sınıflar arasındaki mücadeleler) pek çok düşünürü mutlak monarşiler yoluyla düzenin kurulması yönünde temennide bulunmaya itiyordu. Fransa'da Bodin, Hollanda'da Lipsius güçlü ve kurumsal bir monarşinin halkın rızasını da alarak düzeni sağlamasını ümit ederek başyapıtlarını yazmışlardı. Fransa'da IV. Henri'nin, İngiltere'de I. Elisabeth'in, İskoçya'da VI. James'in dönemlerinde yeniden yapılanan monarşik devletler, kapitalizmin gelişmesi için elverişli siyasal koşulları sağlayacaktı. Bu dönemde mutlak monarşilere eleştiri yöneltenlerin başındaysa Katolik, özellikle de Cizvit rahipler geliyordu. Onlar XI. yüzyıldan beri canlılığını koruyan, siyasal iktidar karşısında papalığın üstünlüğünü savunan tezlerle yetinmemiş, Katolik teorileri dönemin tartışmalarına uygun olarak güncellemiş, siyasal iktidarın gücünü insanlardan aldığını iddia etmiş ve hem buradan hem de Katolik literatürden hareketle mutlak monarşileri eleştirmişlerdi.

---

301 Tommaso Campanella, *Güneş Ülkesi*, çev. Vedat Günyol ve Haydar Kazgan, İstanbul: Can Yayınları, [1602] 1996, s. 25.

302 Campanella, *Güneş Ülkesi*, s. 36.

303 Campanella, *Güneş Ülkesi*, s. 23.

304 Davis, "Utopianism", s. 336.

305 Adolfo Sánchez Vázquez, *Filosofía de la praxis*, México: Grijalbo, [1967] 1980, s. 41.

306 Campanella, *Güneş Ülkesi*, s. 23-27, 33.

Sonuç

XVII. yüzyılın başına gelindiğinde Batı Avrupa'da İngiltere, Fransa ve Hollanda başta olmak üzere çeşitli ülkelerde feodalizmin çözülüşü ve kapitalizmin yükselişinin düşünce alanında önemli sonuçları olmuştu. Çoğunlukla önceki dönemlerin feodal ideolojisi (ve bu ideolojinin üreticisi olan Katolik Kilisesi) yeni dönemin ihtiyaçlarına yanıt vermiyor, burjuva ve/veya kapitalist ideologlar kimi zaman Machiavelli gibi pragmatizme sarılarak, kimi zaman da Kilise'yle tüm bağlantılarını koparark siyasal modellerini ortaya koyuyorlardı. Din-toplum ve dinsel kurumlar-siyasal kurumlar ilişkilerine dair bir genelleme yapmak kolay değildir, ancak bir tür "pratik ateizm" benimseyen Machiavelli gibi İtalyan hümanistleri haricinde XVI. yüzyılın neredeyse tüm yazarları son derece dindardı. Dünyevi ve tanrısal alanlar arasında geçişkenlik ve bağıntıların olduğu ontolojik kavrayışlar son derece yaygındı. Skolastik düşünürlerin uyumlu ve bütünleşik varlık anlayışını benimseyen çok sayıda düşünür vardı; dünyevi ve uhrevi alanları skolastiklere göre daha katı şekilde ayıran yazarlar da çoğu zaman bu iki alan arasında akıl yoluyla olmasa da mistisizm gibi yollarla bağlantı kurulabileceğini düşünüyorlardı. Rönesans ve erken dönem Reform düşünürleri, insanın failliğini önemseseler de tanrısal öngörüden ya da kaderden bütünüyle bağımsız bir insani ve doğal alanı halen tasavvur etmiyorlardı.

Feodal tabakalaşmanın katılığı sarsılırken, aile ve/veya birey merkezli bir toplum anlayışı kendini göstermeye başlıyordu. Yine de, feodal tabakalaşma bir anda ortadan kalkmayacaktı. Yönetici sınıf bazı durumlarda aristokrasinin belirli fraksiyonlarıyla, bazı durumlarda da burjuvaziyle ittifak yapıyordu. XVI. yüzyıl Avrupa'sının en çarpıcı özelliklerinden biri, egemen sınıf içi çatışmaların yoğunluğudur. Merkeziyetçi-mutlakiyetçi aristokrasi ile buna karşı oluşan blok arasında sayısız çatışma yaşanmıştı: XVI. yüzyıl Batı Avrupa'sının karşı-hegemonik blokunun başlıca bileşeni, önceki dönemlerde sahip oldukları siyasal iktidarı ve ekonomik gücü korumak isteyen aristokratlar ve kent burjuvazisiydi. Almanya'da Schmalkalden Savaşları, Fransa'da Din Savaşları ve Hollanda'da Bağımsızlık Savaşı bu hegemonya mücadelesi çerçevesinde değerlendirilebilir. Üç örnekte de merkeziyetçi aristokrasi (Kutsal Roma Germen İmparatorluğu, Fransa Monarşisi ve İspanya Monarşisi) Katolik Kilisesi'yle aynı hegemonik blokta yer almış, Protestanlıksa bu özgül bağlamda karşı-hegemonik blokun parçası haline gelmişti. Mülk sahibi sınıflar arasındaki bu mücadelede karşı-hegemonik blokun (ademimerkeziyetçi aristokrasinin ve büyük ticaret burjuvazisinin) ideologları, özgürlüğü, tiranlık karşıtlığını ve haksız yönetime karşı direnme hakkını merkeze alan teoriler geliştirmişlerdi. İngiltere'de Anglikanlık, Kilise mülklerine aristokrasi lehine el koyulması

yoluyla gelişmiş, dolayısıyla Kilise, karşısında aristokrasinin ve burjuvazinin geniş kesimlerinin oluşturduğu bir tarihsel blok bulmuştu. Kıta Avrupası'ndan farklı olarak merkeziyetçi ve ademimerkeziyetçi aristokrasi arasındaki mücadele bu dönemde İngiltere'nin gündeminde değildi.

Bu dönemde eser veren yazarların önemli bir kısmı siyasal iktidarın hükümdarlara ruhban vasıtasıyla değil, doğrudan doğruya ya da halk aracılığıyla Tanrı'dan aktarıldığı konusunda hemfikirdiler. Katolik düşünürler bile artık Kilise'yi bir siyasal meşruiyet kaynağı olarak görmüyor, kimi durumlarda Luther ve Calvin'in yaptığı gibi iktidarın doğrudan doğruya Tanrı kaynaklı olduğunu iddia ediyor, kimi durumlarda da (Roma ve geç dönem Ortaçağ düşünürlerini izleyerek) tanrısal kaynaklı siyasal iktidarın halk tarafından hükümdarlara devredildiğini söylüyorlardı. Ancak bu dönem boyunca siyasal iktidarın halka dayandırılması, halkın doğrudan doğruya iktidar sahibi olduğu anlamına gelmiyordu. Calvin ve Luther gibi pek çok yazar, mülksüz sınıfların iktidarı fiilen kullanmalarından duydukları çekinceyi dile getirmişlerdi.

Bu dönemde mülksüz sınıfların siyasal düşünceleri hakkında bir değerlendirmede bulunmak güçtür. Almanya'da köylü kitleleri aristokratlara karşı isyan ederken Protestanlığı kendi taleplerine göre yeniden yorumlamışlardı. İspanya'da Comuneros isyanına katılanlar arasında küçük mülk sahiplerinin ve mülksüzlerin olduğunu biliyoruz. Hollanda'da aristokrat ve burjuva isyancıların yanı sıra kent yoksulları da bağımsızlık savaşının önemli bileşenleriydi. Ne var ki bütün bu plebyen unsurların siyasete dair tasavvurlarından günümüze pek iz kalmamıştır. Kadınların siyasal düşüncelerine dair de benzer değerlendirmeler yapabiliriz. XVI. yüzyılda cadı avlarının en yoğun safhasına girilmişti; pek çok yazarın genel olarak kadınlara, özel olarak da yönetici kadınlara öfke kustukları yazıları, bu dönemde patriyarkal ideolojinin yeniden üretildiğini gösterir. Ne de olsa bu dönem, kadınların hem üretim hem de yönetim alanından çıkarılıp ev içine hapsedildiği bir dönemdi: Gelişmekte olan kapitalizmin temel yapıtaşlarından olan ücretli emek sömürüsünü mümkün kılan, erkek-kadın arası işbölümü olacaktı: Erkekler üretim alanında görünür emeklerini sarf ederken, kadınlara düşen ise evdeki yeniden üretim işleriyle sınırlanmaktı; kadın emeği üzerindeki denetim hem siyasal hem de ideolojik yollarla inşa edilecek, bu da dönemin yazarlarının yoğun kadın düşmanlığında yansımasını bulacaktı.

Kaynaklar

"A Defence and True Declaration (1570)", (haz.) Martin Van Gelderen, *The Dutch Revolt*, Cambridge: Cambridge University Press, 1993, 1-77.

"Address and Opening (1576)", (haz.) Martin Van Gelderen, *The Dutch Revolt*, Cambridge: Cambridge University Press, 1993, 79-122.

Almain, Jacques, "Questions at Vespers", (haz.) Jill Kraye, *Cambridge Translations of Renaissance Philosophical Texts: Volume 2: Political Philosophy*, Cambridge: Cambridge University Press, 1997, 14-35.

Beza, Theodore, "Right of Magistrates" [1574], *Constitutionalism and Resistance in the Sixteenth Century: Three Treatises by Hotman, Beza, ve Mornay*, çev. Julian H. Franklin, New York: Pegasus, 1969, 97-135.

Bodin, Jean, *Les six livres de la République*, (ed.) Gérard Mairet, Paris: Librairie générale française, [1576] 1993. "*Devlet Üzerine Altı Kitap*'tan Seçme Parçalar", çev. Özer Ozankaya, (haz.) Mete Tunçay, *Batı'da Siyasal Düşünceler Tarihi: Seçilmiş Yazılar: Yeni Çağ*, İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, [1576] 2014, 181-200.

"Brief Discourse (1579)", (haz.) Martin Van Gelderen, *The Dutch Revolt*, Cambridge: Cambridge University Press, [1579] 1993, 123-164; "Political Education (1582)", (haz.) Martin Van Gelderen, *The Dutch Revolt*, Cambridge: Cambridge University Press, [1582] 1993, 165-226.

Brutus, Stephanus Junius, "*Tiranlara Karşı Haklar*'dan Seçme Parçalar", çev. Mete Tunçay, (haz.) Mete Tunçay, *Batı'da Siyasal Düşünceler Tarihi: Seçilmiş Yazılar: Yeni Çağ*, İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, [1579] 2014, 145-174.

Buchanan, George, *De jure regni apud Scotos; A Dialogue Concerning the Rights of the Crown in Scotland*, çev. Robert Macfarlan, Colorado Springs: Portage, 2016.

Calvin, Jean, "Sivil Yönetim", Martin Luther ve Jean Calvin, *Seküler Otorite - Sivil Yönetim*, çev. İsmail Hakkı Yılmaz, İstanbul: Pinhan Yayıncılık, [1536, 1559] 2016, 123-175.

Calvin, Jean, "Tefecilik Üzerine Mektup", *Batı'ya Yön Veren Metinler II: Rönesans / Protestan Reformu / Erken Modern Dönem / Bilim Çağı (1350-1650)*, İstanbul: İlke Eğitim ve Sağlık Vakfı Kapadokya Meslek Yüksekokulu, [1545] 2010, 594-596.

Campanella, Tommaso, *Güneş Ülkesi*, çev. Vedat Günyol ve Haydar Kazgan, İstanbul: Can Yayınları, [1602] 1996.

Erasmus, Desiderius, *The Education of a Christian Prince with the Panegyric for Archduke Philip of Austria*, çev. Neil M. Cheshire ve Michael J. Heath, Cambridge: Cambridge University Press, [1516] 1997.

Guicciardini, Francesco, *Maxims and Reflections of a Renaissance Statesman (Ricordi)*, çev. Mario Domandi, Gloucester, MA: Peter Smith, 1970.

Hooker, Richard, "Kilise Politikası Hukuku", *Batı'ya Yön Veren Metinler II: Rönesans / Protestan Reformu / Erken Modern Dönem / Bilim Çağı (1350-1650)*, İstanbul: İlke Eğitim ve Sağlık Vakfı Kapadokya Meslek Yüksekokulu, [1594] 2010, 583-587.

Hotman, François, "Francogallia", *Constitutionalism and Resistance in the Sixteenth Century: Three Treatises by Hotman, Beza, ve Mornay*, çev. Julian H. Franklin, New York: Pegasus, 1573 1969, 47-96.

III. Paulus, "Sublimis Deus", *Batı'ya Yön Veren Metinler II: Rönesans / Protestan Reformu / Erken Modern Dönem / Bilim Çağı (1350-1650)*, İstanbul: İlke Eğitim ve Sağlık Vakfı Kapadokya Meslek Yüksekokulu, [1537] 2010, 519-520.

James VI./I., "The Trew Law of Free Monarchies", *Political Writings*, (ed.) Johann P. Sommerville, Cambridge: Cambridge University Press, 1598 1994, 62-84.

Knox, John, "The First Blast of the Trumpet against the Monstruous Regiment of Women", *On Rebellion*, (haz.) Roger A. Mason, Cambridge: Cambridge University Press, 1558 2004, 3-47.

La Boétie, Etienne de, *Gönüllü Kulluk Üzerine Söylev*, çev. Ayşe Meral, İstanbul: Alfa Yayınları, 2019.

Luther, Martin, "Hıristiyan Asillerine Söylev", *Batı'ya Yön Veren Metinler II: Rönesans / Protestan Reformu / Erken Modern Dönem / Bilim Çağı (1350-1650)*, İstanbul: İlke Eğitim ve Sağlık Vakfı Kapadokya Meslek Yüksekokulu, [1520a] 2010, 540-547.

Luther, Martin, "Roma'daki Papalık", *Batı'ya Yön Veren Metinler II: Rönesans / Protestan Reformu / Erken Modern Dönem / Bilim Çağı (1350-1650)*, İstanbul: İlke Eğitim ve Sağlık Vakfı Kapadokya Meslek Yüksekokulu, [1520b] 2010, 558-560.

Luther, Martin, "Seküler Otorite", Martin Luther ve Jean Calvin, *Seküler Otorite - Sivil Yönetim*, çev. İsmail Hakkı Yılmaz, İstanbul: Pinhan Yayıncılık, [1523] 2016, 67-121.

Machiavelli, Niccolò, *Il Principe: Testo e saggi*, (ed.) Giorgio Inglese, Roma: Istituto della Enciclopedia Italiana, [1513] 2013.

Machiavelli, Niccolò, *Titus Livius'un İlk On Kitabı Üzerine Söylevler*, çev. Alev Tolga, İstanbul: Say Yayınları, 2017.

Mariana, Juan de, "Del rey y de la institución real", *Obras del padre Juan de Mariana: Tomo segundo*, Madrid: M. Rivadeneyra, [1599] 1854, 463-576.

More, Thomas, *Utopia*, çev. Sabahattin Eyuboğlu ve Vedat Günyol, İstanbul: Cem Yayınevi, [1516] 1997.

Müntzer, Thomas, "Sermon to the Princes (or An Exposition of the Second Chapter of Daniel)", *Revelation and Revolution: Basic Writings of Thomas Müntzer*, çev. Michael G. Baylor, Bethlehem: Lehigh University Press, [1524a] 1993, 98-114.

Müntzer, Thomas, "Highly Provoked Defense" [*Hochverursachte Schutzrede und Antwort wider das geistlose, sanftlebende Fleisch zu Wittenberg, welches mit verkehrter Weise durch den Diebstahl der heiligen Schrift die erbärmliche Christenheit also ganz jämmerlich besudelt hat*], *Revelation and Revolution: Basic Writings of Thomas Müntzer*, çev. Michael G. Baylor, Bethlehem: Lehigh University Press, [1524b] 1993, 139-154.

"Political Education (1582)", (haz.) Martin Van Gelderen, *The Dutch Revolt*, Cambridge: Cambridge University Press, [1582] 1993, 165-226

Rabelais, François, *Gargantua*, çev. Sabahattin Eyuboğlu ve Azra Erhat ve Vedat Günyol, İstanbul: Cem Yayınevi, [1534-1535] 1973.

Sattler, Michael, "The Schleitheim Articles", çev. Michael G. Baylor, *The Radical Reformation*, (ed.) Michael G. Baylor, Cambridge: Cambridge University Press, [1527] 1991, 172-180.

Suárez, Francisco, "A Defence of the Catholic and Apostolic Faith", *Selection from Three Works of Francisco Suárez, S.J.: Volume Two: The Translation*, Oxford: Clarendon Press, [1613] 1944, 647-728.

Suárez, Francisco, "On Laws and God the Lawgiver", *Selection from Three Works of Francisco Suárez, S.J.: Volume Two: The Translation*, Oxford: Clarendon Press, [1612] 1944, 1-646.

Vitoria, Francisco de, "Sivil İktidar Üzerine Ders", çev. Ali Dokuzlu, *Dersler*, Ankara: Dost Kitabevi, [1528] 2017, 146-191.

Vitoria, Francisco de, "Yeni Keşfedilen Yerliler Üzerine İlk Ders", çev. Merve Sağıroğlu, *Dersler*, Ankara: Dost Kitabevi, [1539a] 2017, 39-109.

Vives, Juan Luis, *On Assistance to the Poor*, çev. Alice Tobriner, Toronto: University of Toronto Press, [1526] 1999.

Bibliyografya

Akal, Cemal Bâli, *Modern Düşüncenin Doğuşu: İspanyol Altın Çağı*, Ankara: Dost Kitabevi, 2003.

Althusser, Louis, "Makyavel'in Yalnızlığı (1977)", çev. Turhan Ilgaz, *Makyavel'in Yalnızlığı ve Başka Metinler: "Althusser'in Mirası"*, Ankara: Epos Yayınları, 2003, 373-393.

Anderson, Benedict, *Hayali Cemaatler*, çev. İskender Savaşır, [1983] 1995.

Anderson, Perry, *Lineages of the Absolutist State*, London: Verso, 1996.

Bahtin, Mihail, *Rabelais ve Dünyası*, çev. Çiçek Öztek, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, [1965] 2000.

Bloch, Ernst, *Thomas Münzer als Theologe der Revolution*, Leipzig: Reclam, [1921] 1989.

Bohrer, Ashley J., "Sorcery and Sovereignty: Bodin's Political Economy of the Occult", *Political Theology*, 21(6), 2020, 479-495.

Bouvignies, Isabelle, "La *Francogallia* de François Hotman (1524-1590) et l'historiographie française", *Bulletin de la Société de l'Histoire du Protestantisme Français*, 152, 2006, 199-219.

Bradstock, Andrew, "The Reformation", *The Blackwell Companion to Political Theology*, Malden: Blackwell, 2004, 62-75.

Brandon, Pepijn, "Marxism and the 'Dutch Miracle': The Dutch Republic and the Transition-Debate", *Historical Materialism*, 19(3), 2011, 106-146.

Braun, Harald E., *Juan de Mariana and Early Modern Spanish Political Thought*, Aldershot: Ashgate, 2007.

Brooke, Christopher, *Philosophic Pride: Stoicism and Political Thought from Lipsius to Rousseau*, Princeton: Princeton University Press, 2012.

Brunstetter, Daniel R. ve Zartner, Dana, "Just War against Barbarians: Revisiting the Valladolid Debates between Sepúlveda and Las Casas", *Political Studies*, 59, 2011, s. 733-752.

Burke, Peter, "Tacitism, Scepticism, and Reason of State", (haz.) J. H. Burns, *The Cambridge History of Political Thought, 1450-1700*, Cambridge: Cambridge University Press, 2006, 479-498.

Burns, J. H., "Scholasticism: Survival and Revival", (haz.) J. H. Burns, *The Cambridge History of Political Thought, 1450-1700*, Cambridge: Cambridge University Press, 2006, 132-155.

Castro, Américo, *The Spaniards: An Introduction to Their History*, çev. Willard F. King ve Selma Margaretten, Berkeley: University of California Press, 1971.

Çulhaoğlu, Metin, *Binyıl Eşiğinde Marksizm ve Türkiye Solu*, İstanbul: Yordam Kitap, 2015.

Davis, J. C., "Utopianism", (haz.) J. H. Burns, *The Cambridge History of Political Thought, 1450-1700*, Cambridge: Cambridge University Press, 2006, 329-344.

Engels, Friedrich, *Köylüler Savaşı*, çev. Okay Gönensin, İstanbul: Payel Yayınları, [1850] 1978.

Federici, Silvia, *Caliban ve Cadı: Kadınlar, Beden ve İlksel Birikim*, çev. Öznur Karakaş, İstanbul: Otonom Yayıncılık, 2011.

Foucault, Michel, *Güvenlik Toprak Nüfus: Collège de France Dersleri (1977-1978)*, çev. Ferhat Taylan, İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2013.

Franklin, Julian H., "Sovereignty and the Mixed Constitution: Bodin and his Critics", (haz.) J. H. Burns, *The Cambridge History of Political Thought, 1450-1700*, Cambridge: Cambridge University Press, 2006, 298-328.

González, Rubén C., *Francisco de Vitoria: Estudio bibliográfico*, Buenos Aires: Institución Cultural Española, 1946.

Gramsci, Antonio, *Quaderni del carcere: Volume secondo: Quaderni 6-11*, (haz.) Valentino Gerratana, Torino: Giulio Einaudi, 1977.

Gramsci, Antonio, *Quaderni del carcere: Volume terzo: Quaderni 12-29*, (haz.) Valentino Gerratana, Torino: Giulio Einaudi, 1977.

Gutiérrez, Gustavo, *Las Casas: In Search of the Poor of Jesus Christ*, çev. Robert R. Barr, Maryknoll: Orbis Books, 1993.

Halpern, Richard, *The Poetics of Primitive Accumulation: English Renaissance Culture and the Genealogy of Capital*, Ithaca: Cornell University Press, 1995.

Headley, John M., *Tommaso Campanella and the Transformation of the World*, Princeton: Princeton University Press, 1997.

Heller, Agnes, *Renaissance Man*, London: Routledge ve Kegan Paul, [1967] 1978.

Heller, Henry, *The Conquest of Poverty: The Calvinist Revolt in Sixteenth Century France*, Leiden: Brill, 1986.

Hill, Christopher, *The Century of Revolution, 1603-1714*, London: Routledge, 2002.

Horkheimer, Max, "Beginnings of the Bourgeois Philosophy of History", *Between Philosophy and Social Science: Selected Early Writings*, çev. G. Frederick Hunter, Matthew S. Kramer ve John Torpey, Cambridge, MA: The MIT Press, [1930] 1993, 313-388.

Horkheimer, Max, "Hakikat Sorunu Üzerine", *Geleneksel ve Eleştirel Kuram*, çev. Mustafa Tüzel, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, [1935] 2005, 167-211.

Horkheimer, Max, "Montaigne ve Kuşkunun İşlevi", *Geleneksel ve Eleştirel Kuram*, çev. Mustafa Tüzel, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, [1938] 2005, 399-453.

Howard, Jean E., "Dramatic Traditions and Shakespeare's Political Thought", (haz.) David Armitage, *British Political Thought in History, Literature and Theory, 1500-1800*, Cambridge: Cambridge University Press, 2006, 129-144.

Höpfl, Harro, *Jesuit Political Thought: The Society of Jesus and the State, c. 1540-1630*, Cambridge: Cambridge University Press, 2004.

Jensen, Mads Langballe, "By Convention or by Nature: Melanchthon's Criticism of Late Medieval Ockhamist Political Thought in the *Commentarii in aliquot politicos libros Aristoteles*", *History of Political Thought* 35(1), 2014, 1-28.

Kamen, Henry, *Spain, 1469-1714: A Society of Conflict*, Harlow: Pearson Longman, 2005.

Kaufmann, Matthias, "Slavery Between Law, Morality, and Economy", (haz.) Matthias Kaufmann ve Alexander Aichele, *A Companion to Luis de Molina*, Leiden: Brill, 2014, 183-225.

Kautsky, Karl, *Thomas More ve Ütopyası*, çev. Oğuz Özügül, İstanbul: Pencere Yayınları, [1888] 2006.

Kingdon, Robert M., "Calvinism and Resistance Theory, 1550-1580", (haz.) J. H. Burns, *The Cambridge History of Political Thought, 1450-1700*, Cambridge: Cambridge University Press, 2006, 193-218.

Kirby, W. J. Torrance, *Richard Hooker, Reformer and Platonist*, Aldershot: Ashgate, 2005.

Lindberg, Bo, "Stoicism in Political Humanism and Natural Law", (haz.) Erik De Bom vd., *(Un)masking the Realities of Power: Justus Lipsius and the Dynamics of Political Writing in Early Modern Europe*, Leiden: Brill, 2011, 73-93.

Lloyd, Howell A., "Constitutionalism", (haz.) J. H. Burns, *The Cambridge History of Political Thought, 1450-1700*, Cambridge: Cambridge University Press, 2006, 254-297.

Lukács, György, *Aklın Yıkımı: Birinci Kitap*, çev. Ayşen Tekşen Kapkın, İstanbul: Payel Yayınları, [1954] 2006.

Lukács, György, *German Realists in the Nineteenth Century*, çev. Jeremy Gaines ve Paul Keast, Cambridge, MA: The MIT Press, 1993.

Lukács, György, *Tarihsel Roman*, çev. İsmail Doğan, Ankara: Epos Yayınları, [1937] 2018.

Marx, Karl, *Kapital: I. Cilt: Sermayenin Üretim Süreci*, çev. Mehmet Selik ve Nail Satlıgan, İstanbul: Yordam Kitap, [1867] 2011.

Mısır, Mustafa Bayram, *Devlete Karşı Kamu Hukuku: Egemenlik Kuramlarının Tarihsel Materyalist Eleştirisi*, İstanbul: Siyasi Şeyler, 2019.

Nauert, Charles G., "The Mind", (haz.) Euan Cameron, *The Short Oxford History of Europe: The Sixteenth Century*, Oxford: Oxford University Press, 2006, 116-144.

Nicholls, Sophie E. B., "Catholic Resistance Theory: William Barclay versus Jean Boucher", *History of European Ideas*, 44(4), 2018, 404-418.

Oakley, Francis, "Christian Obedience and Authority, 1520-1550", (haz.) J. H. Burns, *The Cambridge History of Political Thought, 1450-1700*, Cambridge: Cambridge University Press, 2006, 159-192.

Pitkin, Hanna Fenichel, *Fortune Is a Woman: Gender and Politics in the Thought of Niccolo Machiavelli*, Chicago: The University of Chicago Press, 1999.

Quesada Marco, Sebastián, *Historia del Pensamiento Español*, [Madrid:] EDELSA, 2016.

Salmon, J. H. M., "Catholic Resistance Theory, Ultramontanism, and the Royalist Response, 1580-1620", (haz.) J. H. Burns, *The Cambridge History of Political Thought, 1450-1700*, Cambridge: Cambridge University Press, 2006, 219-253.

Sánchez Vázquez, Adolfo, *Filosofía de la praxis*, México: Grijalbo, [1967] 1980.

Skinner, Quentin, *Machiavelli*, çev. Nursu Örge, Ankara: Dost Kitabevi, [1981] 2017.

Skinner, Quentin, *Modern Siyasal Düşüncenin Temelleri: Birinci Cilt: Rönesans*, çev. Eren Buğlalılar ve Barış Yıldırım, Ankara: Phoenix Yayınevi, 2014.

Skinner, Quentin, *The Foundations of Modern Political Thought: Volume Two: The Age of Reformation*, [1978] 2004.

Soll, Jacob, "The Reception of The Prince 1513-1700, or Why We Understand Machiavelli the Way We Do", *Social Research: An International Quarterly*, 81(1), 2014, 31-60.

Tigar, Michael E., *Kapitalizmin Yükselişi ve Hukuk*, çev. Onur Karahanoğulları, Ankara: Epos Yayınları, 2016.

Van Gelderen, Martin, *The Political Thought of the Dutch Revolt, 1555-1590*, Cambridge: Cambridge University Press, 1992.

Waszink, Jan, "Instances of Classical Citations in the 'Politica' of Justus Lipsius: Their Use and Purposes", *Humanistica Lovaniensia*, 46, 1997, 240-257.

Waszink, Jan, "Lipsius and Grotius: Tacitism", *History of European Ideas*, 39(2), 2013, 151-168.

Whaley, Joachim, *Germany and the Holy Roman Empire: Volume I: Maximilian I to the Peace of Westphalia, 1493-1648*, Oxford: Oxford University Press, 2012.

Wood, Ellen Meiksins, *Özgürlük ve Mülkiyet: Rönesans'tan Aydınlanma'ya Batı Siyasi Düşüncesinin Toplumsal Tarihi*, çev. Oya Köymen, İstanbul: Yordam Kitap, 2012.

Wood, Ellen Meiksins ve Wood, Neal, *İsyan Borusu: Kapitalizmin Yükselişi ve Siyasal Teori*, 1509-1688, çev. Fahri Bakırcı, Ankara: Epos Yayınları, 2008.

Zagorin, Perez, *Rebels and Rulers, 1500-1660: Volume I: Society, States, and Early Modern Revolution: Agrarian and Urban Rebellions*, Cambridge: Cambridge University Press, 1984.

3

Haraççı-İktacı İmparatorluklar ve Merkeziyetçi İdeolojiler (İslam Dünyası ve Asya, XVI. Yüzyıl)

XVI. yüzyılda Asya'da haraççı üretim biçimi egemenliğini koruyordu. İslam dünyasında üç önemli haraççı devlet hüküm sürüyordu: Akdeniz havzasının doğusunu, Güneybatı Avrupa'yı ve Batı Asya'nın önemli bir kısmını kapsayan Osmanlı Devleti, İran'da kurulan Safevi Devleti ve Hint altkıtasının geniş bir kısmına yayılan Babürlü Devleti. Üç devlet de bir bakıma Timurlu Sultanlığı'nın mirasçısıydı.[1] Osmanlı Devleti'nin XIV. yüzyılda kurulduğunu, XV. yüzyılda Timurlular karşısında yenilgiye uğradıktan sonra yeniden haraççı bir devlet olarak örgütlendiğini görmüştük. Diğer iki devlet için Timurlularla süreklilik daha da belirgindi: Babür Şah, Timur'un (ve elbette Cengiz Han'ın) torunu olmakla övünüyordu, Safevi Hanedanıysa Timurlu mirasını devralan sultanlıkları yenerek İran'da egemenlik kurmuştu. Güney Hindistan'da Vicayanagara İmparatorluğu, Çin'de Míng Hanedanı egemendi. Japonya'daysa neredeyse bütün yüzyıla yayılan isyanlar ve feodal birimler arası mücadeleler yüzyılın sonunda Tokugawa Hanedanının fiilen haraççı bir siyasal iktidar kurmasıyla sonuçlanacaktı.

Dönemin haraççı devletleri merkeziyetçi bir ideal benimsiyorlardı. Bazen bu merkeziyetçilik fiilen uygulanıyor, merkezî iktidar ikta sistemi yoluyla yerel güç sahipleri üzerinde doğrudan denetim sağlayabiliyordu. Bazı durumlardaysa yerel güç sahipleri iktisadi ve siyasal gücü kendi ellerinde toplayabiliyorlardı. Çin'de Míng Hanedanı yüzyıl boyunca merkezî yapısını korumuştu. Osmanlı Devleti'nde XVI. yüzyılın ortalarına kadar merkeziyetçi bir haraççı iktidar, ikta/tımar dağıtımı başta olmak üzere çeşitli yollarla varlığını korusa da, yüzyılın ortalarından itibaren kırsal alanda fiilen etkinlik kazanan güç sahipleri ortaya çıkmış, mülkiyet rejimi de merkezî iktidarın denetiminden çıkmaya başlamıştı. Safevi ve Babürlü devletlerinde hem göçebe ve yarı göçebe kabile-

1 Frederick S. Starr, *Kayıp Aydınlanma: Arap Fetihlerinden Timur'a Orta Asya'nın Altın Çağı*, çev. Yusuf Selman İnanç, İstanbul: Kronik Kitap, 2019, s. 624.

ler hem de toprak sahipleri güçlerini yüzyıl boyunca korumuşlar, Japonya'da hem köylüler hem de yerel-feodal güç sahipleri merkezî bir krallığın kurulması karşısında engel teşkil etmişlerdi; yüzyıl sonunda her üç örnekte de merkezî-haraççı iktidarların kurulması mümkün olacaktı. Dolayısıyla, Batı Avrupa'da olduğu gibi Asya'nın çeşitli bölgelerinde de merkeziyetçi ve ademimerkeziyetçi yönelimler arasında bir gerilim söz konusuydu. Ancak Batı Avrupa'da yaşanan merkeziyetçilik-ademimerkeziyetçilik geriliminin temel saiklerinden biri kapitalist sermaye birikiminin sağlanmasıyken Asya'daki benzer gerilimler çoğunlukla haraççı üretim biçimi içinde yaşanan çatışmalardan kaynaklanıyordu. Bir diğer farklılıksa entelektüellerin konumundan kaynaklanıyordu: Batı Avrupa'da aristokrasi ve burjuvazinin ademimerkeziyetçi ve merkeziyetçi kanatları kendi konumlarını meşrulaştıracak teorik "silahlara" sahiptiler, başka bir ifadeyle, ittifak içinde oldukları entelektüeller vardı. Asya'nın haraççı devletlerindeyse önde gelen entelektüeller büyük ölçüde merkeziyetçi devletlerin müttefikiydiler.

Önceki bölümlerde de gördüğümüz gibi haraççı üretim biçimi salt tarımsal üretime dayalı bir biçim değildir. Haraççı devletlerin can damarı olan büyük kentler vardı; üstelik bu kentler dünyanın en kalabalık kentleriydi, dolayısıyla gayet kalabalık ve çoğunlukla nüfuz sahibi olan tüccar ve zanaatkâr topluluklara sahiptiler. XVI. yüzyıl boyunca dünyanın en kalabalık kenti Pekin'di (Beijing), onu Vicayanagara takip ediyordu. Yüzyılın sonuna doğru İstanbul yükselişe geçecekti. Önceki örneklerde olduğu gibi kentsel ekonominin güçlü yapısı ve meta üretiminin gelişmişliği teorik çalışmalara da zemin hazırlıyordu. Özellikle Çin'de tüccar ve zanaatkârların siyasal ve toplumsal düşüncelerini yansıtan eserlerin bu dönemde yaygınlıkla ortaya çıkması, Osmanlı Devleti'nde kelam, tasavvuf ve felsefe alanlarından siyaset teorisine çokça katkı yapılması rastlantı değildir.

1. Osmanlı Siyasal Düşüncesi (1500-1620)

Osmanlı Devleti'nde XV. yüzyılın ikinci yarısında haraççı-iktacı üretim tarzının klasik örneklerinden birinin ortaya çıktığını görmüştük. XVI. yüzyılın ortalarına kadar bu üretim tarzı ve onunla bağlantılı olan merkeziyetçi yönetim korunacaktı. Buna karşılık, yüzyılın ortalarından itibaren bu merkeziyetçi yapı kademeli olarak yok olacak, bu arada imparatorluk toprakları önce dinî-mezhepsel referanslı, daha sonra da doğrudan doğruya iktisadi temelli isyanlara sahne olacaktı. Bu koşullar altında resmî ideologlar bazen özlemini duydukları uyumlu toplumu felsefi, tasavvufi ya da fıkhi referanslarla anlatacaklar, bazen de yönetimde tespit ettikleri sorunlara yönelik öneri metinleri kaleme alacaklardı.

a. Haraççı-İktacı İdeoloji ve Halk İsyanları

Osmanlı egemen sınıfları XV. yüzyıldan beri bir hegemonik blok oluşturuyordu; bu blok yekpare bir bütün teşkil etmiyordu, ancak egemen sınıflar arasındaki çıkar çatışmaları büyük bir bölünmeye ya da mücadeleye de yol açmıyordu. Tımarlı sipahiler merkezî iktidara bütünüyle tabi olmasalar da Batı Avrupa aristokrasisinden farklı olarak ademimerkeziyetçi tepkiler oluşturmamıştı. Gayrimüslim milletlerin üst sınıfları (örneğin Rum aristokrasisi) yönetıcilerle kurdukları bağları güçlendirmiş durumdaydı. Egemen sınıf içi çatışmalara da bu dönemde rastlanıyordu, örneğin XVI. yüzyıl boyunca Osmanlı öncesi dönemde nüfuz kazanmış olan Anadolu ailelerinden hanedanla ittifak yapmayanlar, aşiret isyanlarına önderlik edeceklerdi.[2] Yönetici ("askerî") tabaka ile yönetilen ("reaya") tabaka arasındaki çelişkilere gelince; kimi durumlarda bunlar arasındaki mücadele isyana dönüşebiliyordu. Eşitlikçi ve paylaşımcı bir ideolojiyle hareket eden köylüler XVI. yüzyılın ilk çeyreğinde patlak veren iki örnekte (Şahkulu İsyanı ve Şah Kalender İsyanı) egemen sınıflar blokuna karşı isyan etmişlerdi.[3]

Ulema, XV. yüzyılın ortalarından beri sarayın atamalarına gitgide daha bağımlı hale gelmişti. Âlimlerin sayısı artıyordu; Enderun kökenlilerin denetimi altında olan maliye ya da kâtiplik gibi alanlarda olmasa da müderrislik ve kadılık işlerinde etkili olan âlimler artık kendi içinde bir bürokratik hiyerarşiye sahip olan ilmiye tabakasını oluşturuyordu; ilmiye, askerî sınıfının, diğer bir ifadeyle, Osmanlı egemen sınıf ittifakının bir parçasıydı. Ancak bu durum ulemanın kayıtsız şartsız saraya bağlı olduğu anlamına gelmez; bu bağımlılık halinden rahatsız olanların sayısı gayet fazlaydı ve kimi durumlarda şeriata referansla sultanın kararlarını tartışmaya açabiliyorlardı.[4] Kaldı ki ilmiye sınıfı yekpare bir bütün teşkil etmiyordu; bu dönemde ulemayı üst düzey ve alt düzey olmak üzere iki katmanda ele alabiliriz. Üst düzeydekiler önemli medreselerde eğitim görmüş, çoğunlukla önemli ulema ailelerine mensup ve doğrudan doğruya padişahtan ya da üst düzey bürokratlardan destek alan kişilerdi; alt düzeydekiler ise bu ayrıcalıklara daha zor ulaşıyordu ve etkileri yerel düzlemle sınırlı kalıyordu.[5] Bu dönemde egemen sınıflara karşı isyanlar gerçekleşse de bunlar entelektüel düzlemde karşılık bulmadı.

2 Rifa'at Ali Abou-el-Haj, *Modern Devletin Doğası: 16. Yüzyıldan 18. Yüzyıla Osmanlı İmparatorluğu*, çev. Oktay Özel ve Canay Şahin, Ankara: İmge Kitabevi, 2000, s. 69.

3 Ahmet Yaşar Ocak, *Osmanlı Toplumunda Zındıklar ve Mülhidler (15.-17. Yüzyıllar)*, İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2013, s. 198-199.

4 Abdurrahman Atçıl, *Scholars and Sultans in the Early Modern Ottoman Empire*, Cambridge: Cambridge University Press, 2017, s. 215, 218-219.

5 Suraiya Faroqhi, "Social Mobility among the Ottoman 'Ulema in the Late Sixteenth Century", *International Journal of Middle East Studies*, 4(2), 1973, s. 218.

II. Bayezid'in 1481 yılından beri süren saltanat döneminde tımar sisteminin konsolide olmasıyla merkezî iktidar ile taşranın tarımsal üretim alanları arasındaki denetim bağlantısı güçlenmişti. Yine aynı dönemde, Osmanlı Devleti'nde kentsel üretim ve ticaret önemli bir boyuta ulaşmıştı; İstanbul ve Bursa gibi büyük kentlerde inşa edilen çok sayıda han ve bedesten bu dönemin kentlerinin büyümesinin göstergeleri arasındaydı. İspanya'dan kovulan Sefarad Yahudilerinin 1492'den sonra büyük kentlere yerleştirilmesi de dönemin kentsel canlılığına katkıda bulunmuştu. Bu canlılığın entelektüel yaşama yansıması da gecikmedi. İstanbul'a yerleşen Sefaradların matbaalar kurdukları, çoğunlukla İbranice dinî kitaplar bastıkları, bu arada Rumca kitaplar da yayımladıkları bilinmektedir.[6] Matbaaları kuranlar atölyelerini dönemin Yahudi tüccarlarının desteğiyle ayakta tutmuşlar, hatta kimi durumlarda doğrudan doğruya tüccarlar matbaa açmışlardır.[7]

XV. yüzyılda Osmanlı hukuki ve siyasal ideolojisinin temeli olan şeri hukukun (şeriat) ve örfi hukukun (kanun) tamamlayıcılıkları anlayışı bu dönemde de önemini koruyordu. Güçlü bir sultanın etrafında merkezîleşmiş ve kendi içinde bir uzlaşma zemini sağlamış olan bir yönetici sınıflar blokunun var olduğu bir dönemde, bu ikili hukuk anlayışı, sultanı başlıca yasa koyucu haline getiriyordu. Bu, sultanın, özellikle vergilendirme gibi kimi uygulamalarda dönemsel ihtiyaçlara uygun düzenlemeler yapmasını sağlıyordu. Aynı dönemde (XVI. yüzyılın başlarında) İslam coğrafyasının farklı kesimlerinde, örneğin Semerkant, Belh ve Herat'ı Timurlu yöneticilerden alarak Maveraünnehir ve Buhara bölgelerinde egemenlik kuran Şeyban Han da Cengiz Yasası ile şeriatın birbiriyle uyumlu olduğunu söylüyor, böylece isteksiz bir ulemanın desteğini alarak yasama faaliyeti yapabiliyordu.[8] Şeybani hükümdarlığı döneminde Özbek Sultanlığı'nda bu konudaki tartışmalar devam edecekti, örneğin Fazlullah ibn Ruzbihani Isfahani, *Sulûkü'l-Mulûk*'ta Sünni İslam geleneklerine katı şekilde tutunmayı salık verecek, Şiilere karşı bir cihadın zorunlu olduğunu savunacaktı.[9]

Akkoyunlu sarayının hizmetindeki bir âlimin oğlu olan, aynı hanedan için çalışan, Safevi Devleti'nin kurulmasından sonra Osmanlı topraklarına sığınan İdrîs-i Bitlisî, İşraki geleneğe yakındı. Sühreverdi'nin kurduğu, Akkoyunlu

6 Rachel Simon, "The Contribution of Hebrew Printing Houses and Printers in Istanbul to Ladino Culture and Scholarship", *Judaica Librarianship*, 16, 2011, s. 127-128.

7 Yasin Meral, "Nasi-Mendes Ailesi ve İstanbul'da Reyna Nasi Matbaası", *Sahn-ı Semândan Dârülfünûn'a: Osmanlı'da İlim ve Fikir Dünyası: Âlimler, Müesseseler ve Fikrî Eserler, XVI. Yüzyıl: Sempozyum Tebliğleri*, İstanbul: Zeytinburnu Belediyesi Kültür Yayınları, s. 115-124.

8 Ken'ichi Isogai, "Yasa and Shari'a in Early 16th century-Central Asia", *Cahiers d'Asie centrale*, 3/4, 1997, 91-103.

9 Muzaffar Alam, *The Languages of Political Islam: India 1200-1800*, London: Hurst & Company, 2004, s. 68.

egemenliği döneminde Celâleddin Devvânî'nin en önemli temsilcisi olduğu bu ekol, Gazzâlî'nin ilk dönem eserleriyle önünü açtığı ve Muhyiddin İbnü'l-Arabî ile olgunluğa ulaşan tasavvufu felsefeyle birleştiriyordu. İdrîs-i Bitlisî, Osmanlı hizmetine girdiği yıllarda bir dizi Farsça eser kaleme almıştı. *Mir'atü'l-Cemâl* adlı sembolik felsefi öyküsünde Muhyiddin İbnü'l-Arabî'nin tasavvufi çerçevesinden yola çıkıyordu. Sık sık Kur'an'a atıf yaparak iktidarı elinde bulunduran kişinin iktidarını Hak'tan aldığını hatırlatıyordu. Sultanlık mertebesi dünyevi iktidar ağının en üstünde yer alıyordu: Sultanlık, dünyevi iktidar ile onun gerçek sahibi olan Hak arasında bağlantı kurulmasını sağlıyordu. Sultan Hakk'ın sıfatlarına ayna oluyordu.[10] İdrîs-i Bitlisî bu şekilde Ekberi ontolojiden hareketle toplumsal-siyasal gerçekliği kozmik bir nedensellik ağı içinde ele almış, sultana tanrısal-kozmik bir nitelik atfetmişti. Yazar, yine felsefi konuları ele aldığı, ancak *Mir'atü'l-Cemâl*'e göre daha yalın bir anlatı içeren *Kanun-ı Şehinşahi*'de (Eylül 1503) de tasavvufi çerçeveyi kullanarak Osmanlı saltanatını dinsel bir temelde meşrulaştırıyordu.[11]

Osmanlı tarihi üzerine yazdığı başyapıtı *Heşt Bihişt* (1502-1506), Osmanlı tarihsel-siyasal algısının dönüşüm sürecindeki köşe taşlarındandır. Önceki dönemin tarihçileri Kayı Boyu'na gönderme yaparken İdrîs-i Bitlisî *Heşt Bihişt*'te Kayı Boyu'nun soyunu İbrahim'e dayandırmış,[12] ayrıca Osman'ın rüyasına dair öyküye de ilk defa o, bu eserde yer vermiş,[13] böylece Osmanlı yayılmasını İslami-sufi referanslara dayandırarak meşrulaştırmıştı.

Savaş ganimet gelirlerinin düşmesi ve "kanun"a dayalı vergilendirme uygulamalarının artması, yönetilenler arasında bir hoşnutsuzluğa yol açmaya da başlıyordu. Yönetilen sınıflara yakın olan ya da kişisel/siyasal nedenlerle yöneticilere eleştiriler yöneltmeye başlayan âlimler, XVI. yüzyılın başından itibaren siyasal iktidarın yasama yetkisini, dolayısıyla şeriat/kanun ikiliğini tartışmaya açtılar. Şehzade Korkud'un siyaset üzerine eserleri, bu dönemin muhalif fakihlerine ait fikirlerin düşünsel düzlemdeki yansıması olarak değerlendirilebilir. II. Bayezid'in oğullarından Korkud, çoğu hanedan mensubundan farklı olarak fıkıh alanında çalışmalar yapmış, Hanefi hanedan üyelerinin aksine, dönemin önde gelen fakihlerinin önemli bir kısmının mensup olduğu Şâfiî mezhebini benimsemişti. Fıkıh üzerine çalışmalarını yoğunlaştırdığı XVI. yüzyılın ba-

10 Özkan Öztürk, *Siyaset ve Tasavvuf: Osmanlı Siyasi Düşüncesinde Tasavvufun Tezahürleri*, İstanbul: Dergâh Yayınları, 2015, s. 37.

11 Eserin Türkçe çevirileri kimi açılardan sorunludur. İngilizce seçmeler için bkz. İdrîs-i Bitlisî, "Excerpts from Bitlisi's The Essence of Kingship", Hüseyin Yılmaz, Kingship and Legitimacy in the Sixteenth-Century Ottoman Empire", (haz.) Hani Khafipour, *The Empires of the Near East and India: Source Studies of the Safavid, Ottoman, and Mughal Literate Communities*, New York: Columbia University Press, 2019, 196-200.

12 Hüseyin Yılmaz, *Caliphate Redefined: The Mystical Turn in Ottoman Political Thought*, Princeton: Princeton University Press, 2018, s. 232.

13 Yılmaz, *Caliphate Redefined*, s. 238.

şında kaleme aldığı eserlerinde, siyasal iktidarla arasına belirli bir mesafe koyduğu gözlemlenebilir. *Hallü İşkâli'l-Efkâr fî Hilli Emvâli'l-Küffâr* adlı eserinde, Korkud, ganimet konusunu fıkıh açısından ele alır, ganimet mallarının usulüne uygun paylaşılmadığını savunur ve buradan hareketle cariyelerle cinsel ilişkinin de caiz olmadığını yazar.[14] *Da'vetü'n-Nefsi't-Tâliha ile'l-A'mâli's-Sâliha* (1508) adlı eserindeyse fıkıh ve ahlak konusunda önemli eleştiriler ortaya koyar. Babasından kendini her türlü idari görevden azletmesini ister ve kendisinin "emirlik belasıyla imtihan olunmaya" gücü olmadığını belirtir.[15] Korkud, daha da ileri giderek bir insanın hem etkili bir yönetici hem de takvalı bir Müslüman olamayacağını da yazar.[16] Ancak, bu kişisel argümanların yanında sunduğu nedenler, onun bu kitabı yazma nedenleri hakkında daha derinlikli bir bilgi verir. Korkud, şeriat ile örfün uyuşmazlığına dikkat çekmekte, şeri düzenlemeleri yetersiz gören ve örfi siyaseti uygulamayı savunanları kâfir ilan etmektedir. Örf-kanun uygulamalarının reddi, vergi ve mülkiyet konusundaki görüşleriyle birleşmektedir: İnsanlardan haksız şekilde mal toplanmasını eleştirmekte, vergi verenlerin bunları kendi rızalarıyla vermediklerini öne sürmekte, özel mülkiyetin şeriata göre kul hakları içinde değerlendirildiğini, şeri hukukun temel amaçlarından birinin de malvarlığını korumak olduğunu belirtmektedir.[17] Korkud, ayrıca, emirlerin ister istemez günah işlemek zorunda kalacaklarını, bunun dünyaya gönül vermelerine neden olup kalp huzuruna ulaşmalarını zorlaştıracağını da ileri sürmektedir.[18]

II. Bayezid döneminde egemen sınıf içi çelişki ve mücadeleleri Şehzade Korkud ve İdrîs-i Bitlisî'nin eserleri üzerinden takip etmek mümkündür, ancak reaya ile siyasal iktidar arasındaki çatışmalara dair yeterince bilgi günümüze ulaşmamıştır. Safevilerin İran'da egemenlik kurmalarını ve Şiiliği resmî din kabul etmelerini takiben Osmanlı resmî ideolojik söyleminde Şii karşıtı propaganda ağırlık kazandı. Mezhepsel bilinçlenme Osmanlı-Safevi çatışmasının sonucu olarak ortaya çıktı. Başlangıçta Osmanlı yöneticileri için Safeviler politik rakipti; daha sonraları iki devlet arasındaki mezhep farklılıkları çokça gündeme geldi.[19] Başka bir deyişle, iki devlet arasındaki politik-askerî mücadelenin üzerine dinsel-ideolojik bir mücadele inşa edilmişti. Osmanlı egemen sınıfları, Emevi döneminden beri Şiilikle Göktengriciliği ya da diğer geleneksel inanışları birleştiren ve devletsiz yaşamaya alışan Türkmen boylarının, yine

14 Asım Cüneyd Köksal, "Giriş", Şehzade Korkud, *İslâm'da Ganimet ve Cariyelik: Osmanlı Sistemine İçeriden Bir Eleştiri*, İstanbul: İSAR, 2013, s. 19.

15 Asım Cüneyd Köksal, *Fıkıh ve Siyaset: Osmanlılarda Siyâset-i Şer'iyye*, İstanbul: Klasik Yayınları, 2016, s. 254-255.

16 Köksal, *Fıkıh ve Siyaset*, s. 255.

17 Köksal, *Fıkıh ve Siyaset*, s. 258-261.

18 Köksal, *Fıkıh ve Siyaset*, s. 263-266.

19 Yılmaz, *Caliphate Redefined*, s. 257.

halk tasavvufu ve Şiiliği birleştiren bir Türkmen boyu tarafından kurulan Safevi Devleti'yle olan ilişkilerini kesmek için hamleler yaptı. Örneğin, Bektaşi tarikatı XVI. yüzyılın başında Balım Sultan tarafından yeniden düzenlendi ve devletle iyi ilişkiler içinde bulunan bir yapıya dönüştü. Bu da devletin geniş kitleler üzerinde hegemonya kurmasını kolaylaştırdı.[20] Yeniçerilerin büyük bir kısmının Bektaşi olması, bu tarikatın egemen sınıf bloku nezdinde makbul hale gelmesinin bir göstergesi olduğu gibi ordunun bu kesimi ile halk tabakaları arasında kurulan köprülerin bir örneğidir.

Bu yoğun çabalara rağmen Türkmenler ile Osmanlı merkezî iktidarı arasında XVI. yüzyıl boyunca çok sayıda çatışma yaşanacaktı.[21] Tekeli Türkmenlerinden Şahkulu Baba Tekeli'nin 1511 yılı boyunca Batı Anadolu'da önderlik ettiği isyan görünürde dinî-mezhepsel temellerden çıkmış olsa da muhtemelen toplumsal-sınıfsal temelli hoşnutsuzlukların da bir dışavurumuydu. İsyana topraklarını kaybeden tımarlı sipahilerin katıldığı bilinmektedir.[22] II. Bayezid'in oğulları arasında 1510'lu yılların başında şiddetlenen taht kavgasıyla beraber oluşan siyasal istikrarsızlık da isyana zemin hazırlamış olmalıdır. *Codex Hanivaldanus* olarak bilinen vakayinamede Şahkulu'nun kendi döneminin düzensizliğinden şikâyet ettiği ve tüm dünyaya düzen getireceğini iddia ettiği aktarılmaktadır.[23] Şahkulu isyanı kanlı yollarla bastırıldı; bu süreç 50.000 kişinin ölümüyle sonuçlandı. Bu dönemde Osmanlılarla iyi ilişkileri bulunan Şah İsmail de isyancılara bekledikleri desteği vermedi, hatta Safevi topraklarına sığınan isyancıları öldürttü.[24]

I. ("Yavuz") Selim (h. 1512-1520), babası II. Bayezid'in tasavvufa duyduğu ilgiyi paylaşıyordu. Nakşibendi ve Halveti şeyhlerle yoğun bağlantıları olmuştu; "Padişah-ı âlem olmak bir kuru kavga imiş, / Bir veliye bende olmak cümleden âlâ imiş" beyiti ona mal edilmektedir. Onun kısa hükümdarlık döneminde, bir yandan Türkmen-Kızılbaş isyanları, diğer yandan da Safevi ve Memluk sultanlıklarıyla mücadeleler gündemdeydi. Nur Ali Halife önderliğinde 1512'de başlayan isyan, Doğu Anadolu Türkmenlerinden büyük ölçüde destek almıştı. Osmanlı-Safevi mücadelesi 1514'te Osmanlı zaferiyle sona ermişti. Nur Ali Halife isyanı da 1515'te Osmanlı ordularınca büyük bir kıyımla bastırılmıştı. Artık, Şiilikten etkilenebileceği düşünülen toplulukları İran

20 Ahmet Ateş, *Türkmen Anarşizmi: Bir Mekansızlığın Tarihi*, İstanbul: Başıbozuk Yayınları, 2021, s. 227-228.

21 Rıza Yıldırım, *Aleviliğin Doğuşu: Kızılbaş Sufiliğinin Toplumsal ve Siyasal Dinamikleri, 1300-1501*, çev. Barış Yıldırım, İstanbul: İletişim Yayınları, 2020, s. 116.

22 Salih Akyel ve Zülküf Şimşek, "Klasik Kaynaklara Göre XVI. Yüzyılda Osmanlı Devletinde Meydana Gelen Kızılbaş Ayaklanmaları", *Tarih Okulu Dergisi (TOD)*, 7(19), 2014, s. 122.

23 Feridun Emecen, "Şahkulu Baba Tekeli", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, cilt 38, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2010, s. 285.

24 Necdet Saraç, *Alevilerin Siyasal Tarihi: Kitap I (1300-1971)*, İstanbul: Cem Yayınevi, 2011, s. 71.

etkisinden uzak tutmak için devlet ideolojisi güçlü Sünni referanslarla yeniden tanımlanıyordu.[25] İdrîs-i Bitlisî, bu dönemde Kürt aşiret reisleriyle olan bağlantılarını da kullanarak imparatorluğun doğu topraklarında egemen sınıflar ittifakını güçlendirmiş,[26] bu arada imparatorluğun resmî ideolojisine katkı yapmayı da sürdürmüştü. *Selim Şah-nâme*'de (1510'ların sonu) I. Selim'in hükümdarlık dönemini övgülerle anlatmakla kalmıyor, daha önceki dönemlerde geliştirdiği tasavvufi temelli siyaset teorisini de ustalıkla anlatısının içine yerleştiriyordu.[27]

Safevilerden sonra Memluklarla mücadeleler gündeme gelecekti. Memluk ordusunun 1517 yılında Osmanlı ordusuna yenilmesiyle birlikte XIII. yüzyıldan beri Memluk vesayeti altında bulunan Abbasi hilafetinin durumu tartışma konusu olmuştu. XV. yüzyılda Osmanlı sultanları da dahil olmak üzere Anadolu hükümdarlarının halife unvanını kullandıkları, "halife" sözcüğüne "yönetici" anlamının yüklendiği örnekleri görmüştük. Son derece yaygın olan kanının aksine Memlukların Osmanlılara yenilgisiyle birlikte halifelik Abbasilerden Osmanlılara geçmemişti.[28] Son Abbasi halifesi III. Mütevekkil Alellah, İstanbul'a getirilmişti, bu kişinin hayatta olduğu uzun yıllar boyunca (1543'e kadar) I. Selim ve oğlu I. Süleyman halife unvanını kullanmaktan imtina edecekti. Bu arada Safevilerle ve Memluklarla yapılan savaşların pek de yüklü bir ganimet getirmemiş olması gibi nedenlerle I. Selim dönemi boyunca hazine boş kalmıştı;[29] maliyenin krizden geçtiği bu dönemde Türkmen isyanları devam etmişti. Tokat yöresinde 1518-1519'da çıkan isyanın önderi Bozoklu Şeyh Celal'in Mehdilik iddiasında bulunduğunu biliyoruz.[30]

I. Süleyman döneminin (1520-1566) başlarında İbrahim Paşa'nın görevlendirmesiyle "Koca Nişancı" Celalzade Mustafa'nın hazırladığı ve 1524'te Kanuni Sultan Süleyman'ın onayladığı Mısır Kanunnamesi, şeriat-kanun tamamlayıcılığı fikrinin I. Süleyman döneminde de önemini koruduğunu gösterir. Kanunnameden anlaşıldığı kadarıyla kanunların şeriata aykırı olamayacağı da düşünülmüştü.[31] Yeni sultan, Balkan seferlerinin yükünü yeni vergilerle hafifletmeye çalışmıştı. Bu arada Türkmen isyanları da devam ediyor,

25 Ahmet Yaşar Ocak, "Klasik Dönem Osmanlı Düşünce Hayatı", (haz.) Hasan Celal Güzel vd., *Türkler: 11*, Ankara: Yeni Türkiye Yayınları, 2002, s. 16.

26 Ebru Sönmez, *Idris-i Bidlisi: Ottoman Kurdistan and Islamic Legitimacy*, İstanbul: Libra Kitap, 2012.

27 İdrîs-i Bitlisî, *Selim Şah-nâme*, (haz.) Hicabi Kırlangıç, Ankara: Kültür Bakanlığı, 2001.

28 I. Selim'le birlikte hilafetin Osmanlı Hanedanına geçtiği yönündeki iddialar XVIII. yüzyılda dile getirilmeye başlanmıştır. Bkz. Feridun Emecen, *Zamanın İskenderi - Şarkın Fatihi: Yavuz Sultan Selim*, İstanbul: Yitik Hazine Yayınları, 2010, s. 321-327.

29 I. Selim hükümdarlığında Osmanlı hazinesinin en güçlü döneminde olduğuna dair sonradan yaygınlaşan görüşler hatalıdır. Bkz. Mustafa Akdağ, *Türkiye'nin İktisadî ve İçtimaî Tarihi: Cilt II: 1453-1559*, İstanbul: Tekin Yayınevi, 1979, s. 472.

30 Ümit Erkan, *16. Yüzyılda Osmanlı'da Kızılbaş Ayaklanmaları*, Ankara: Araştırma Yayınları, 2016.

31 Köksal, *Fıkıh ve Siyaset*, s. 105-107.

Kalender Çelebi (ya da Şah Kalender) isyanında (1526-1527) isyanın önderinin mehdiliğini ilan ettiği, dönemin resmî belgelerinde yer alıyordu. Bu rivayetin doğruluğunu (resmî belgelerden alındığı için) tespit etmemiz mümkün olmasa da dönemin pek çok isyan gibi bunda da bir mehdici boyut olduğunu tahmin ediyoruz. Ancak isyanın sadece dinsel bir nitelik taşıdığı da söylenemez: Osmanlı merkezî hükümetinin tımar dağıtımı ve vergi toplama uygulamalarının keyfîliğinden hoşnutsuz olan reaya kesimlerinin bu isyana katıldıkları bilinmektedir.[32] Sülün Koca ve Zünnun Oğlu isyanları (1527), Kızılbaş halkın katılımıyla gerçekleşmiş olsalar da temelde vergi isyanlarıydı.

I. Süleyman'ın hükümdarlık döneminin başlarında yazılmış olan bir diğer siyasal düşünce metni, kadı Hüseyin bin Hasan es-Semerkandî'nin Arapça eseri *Letâifü'l-efkâr ve kâşifü'l-esrâr*'dır (1529 sonrası). Veziriazam İbrahim Paşa'ya ithaf edilen eser bir nasihatname olsa da önceki dönemlerin benzer eserlerinden farklı olarak Sasani-Fars tarih ve düşüncesine pek yer verilmez, bunun nedeni de kitabın yazıldığı dönemde Osmanlı ve Safevi sultanlıkları arasında süren düşmanlıktır.[33] Kitabın en başında sultanın başlıca iki görevi olduğu söylenir: Allah'ın kullarının gözetilmesi/yönetilmesi ve Allah'ın hükümlerinin korunması. Yazarın ideal yöneticisi, adaletle ve uygun kişilerle meşveret yoluyla yöneten bir sultandır. Yazar, adalet ve dindarlık timsali olarak Yavuz Sultan Selim'i yüceltir,[34] böylece sonraki yüzyıllar boyunca Osmanlı egemen sınıf ideolojisinde göreceğimiz Yavuz dönemi nostaljisinin ilk örneklerinden birini vermiş olur. Hüseyin bin Hasan, kitapta Mekke ve Medine'ye egemen olan halifelerin tarihini kısaca anlatır; ancak burada XIII. yüzyılın ortalarına kadar Abbasi halifelerinin silsilesini aktardıktan sonra Fatımilere, Eyyubilere, Memluklara ve Hicaz'a egemen olan iki Osmanlı sultanına (I. Selim ve I. Süleyman'a) değinir, ancak geç dönem Abbasi halifelerinden de, Osmanlıların Abbasilerden hilafeti devralmasından da bahsetmez,[35] bu da 1520'li yıllarda Osmanlı Hanedanının Abbasi halifelerinin ardılı olarak görülmediğinin kanıtlarındandır.

b. Kurumsallaşan Bir Siyasal İktidar ve Yasa-Şeriat Gerilimi

İdrîs-i Bitlisî ve Hüseyin bin Hasan'ın eserlerinin merkezinde sultan yer alıyordu, ancak bu durum hızla değişecekti. Osmanlı siyasal iktidarı 1530'lu

32 Mustafa Akdağ, *Türk Halkının Dirlik ve Düzen Kavgası: Celâlî İsyanları*, İstanbul: Cem Yayınevi, 1995, s. 120.

33 Özgür Kavak, "Bir Osmanlı Kadısının Gözüyle Siyaset: *Letâifü'l-efkâr ve kâşifü'l-esrâr* Yahut Osmanlı Saltanatını Fıkıh Diliyle Temellendirmek", *M. Ü. İlâhiyat Fakültesi Dergisi*, 42, 2012, s. 118.

34 Kâdı Hüseyin b. Hasan, *Letâ'ifü'l-Efkâr: Kâdı Hüseyin b. Hasan'ın Siyâsetnâmesi (İnceleme - Çeviri - Eleştirmeli Metin)*, (haz.) Özgür Kavak, İstanbul: T.C. Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2018, s. 252, 260; Kavak, "Bir Osmanlı Kadısının Gözüyle Siyaset", s. 101, 119.

35 Hüseyin b. Hasan, *Letâ'ifü'l-Efkâr*, s. 178 vd.

yılların başından itibaren giderek daha kurumsal bir hal aldı;[36] kişiden bağımsızlaşmış bir yönetim anlayışı yaygınlaştı. Aynı dönemde ekonomi giderek parasallaşıyor, para sahipleri ellerindeki parayı ve kendi tasarruflarındaki taşınmaz mülkleri vakıflaştırarak fiilen özel mülk haline getiriyorlardı. Tımarlar parayla alınıp satılabilir hale gelirken tımar sistemi saltanatın doğrudan denetiminden çıkıyor ve önceki merkeziyetçi işlevini yitiriyordu, ayrıca nakdî vergi toplanması bir aciliyet arz ettiğinden iltizam sistemi önem kazanıyor, mültezimler varlık ve nüfuz elde ediyorlardı.[37] Bütün bu bahsettiğimiz eğilimler XVI. yüzyıl boyunca sürecek, iktidarın kurumsallaşması ve vakıflaşma, XVII. yüzyılın başlarından itibaren doruğa ulaşacaktı. Bu arada XVI. yüzyılın başından beri kendini gösteren toplumsal çalkantı daha da belirgin hale geliyordu: Hem tımarlı sipahilere hizmeti reddetmek gibi çeşitli nedenlerle topraklarından ayrılan ("çiftbozan") köylüler ("levendler") hem de çoğu köylü kökenli olan medrese öğrencisi gençler ("suhteler") bu dönüşüm koşullarında isyan ediyorlardı. Artık bu isyanlarda Kızılbaşlık gibi dinî motiflerden ziyade açıkça toplumsal-iktisadi motifler rol oynamaya başlamıştı, ayrıca birbirinden ayrı, belirli bölgelere sıkışmış isyanların yerini geniş bir isyanlar ağı almıştı; böylece "levendler" ve "suhteler", "ehl-i örf"ün hoşnutsuz kesimleriyle (Celalilerle) birleşiyor, on yıllar boyunca sürüp XVII. yüzyılın ortalarına uzanacak olan Celali isyanları ufukta beliriyordu.[38] Bu isyanlar egemen sınıfın bütününe ya da bir kanadına karşı ortaya çıkan halk isyanları değil, egemen sınıf fraksiyonları arasındaki ittifakın çözülmeye başlamasına bağlı olarak ortaya çıkan genelleşmiş hegemonya krizi sırasındaki pek çok türden isyanı, çatışmayı, eşkıyalığı ve göç olaylarını kapsayan karmaşık bir toplamdı.[39]

Tımar sisteminin dönüşümüyle paralel ilerleyen vakıflaşma-özelleşme sürecini meşrulaştıran üst düzey âlimler, giderek hanedan üzerinde daha büyük bir etki sahibi oluyorlardı. Bir yandan, Yavuz döneminde başlayan Sünnileşme devam ediyordu; saraya yakın bir aileye mensup olan, 1525-1534 arasında şeyhülislamlık görevini yürüten İbn Kemal (Kemalpaşazade), Osmanlı Devleti'nin Sünnileşmesi sürecinde büyük rol oynamıştı. Safevi Devleti'nden kaçan Sünniler de Kızılbaş karşıtı propagandanın yaygınlaşmasına katkıda bulunmuşlardı.[40] Kemalpaşazade'nin şeyhülislamlık döneminde heretiklik/

36 Atçıl, *Scholars and Sultans in the Early Modern Ottoman Empire*, s. 215.

37 Mehmet Genç, *Osmanlı İmparatorluğu'nda Devlet ve Ekonomi*, İstanbul: Ötüken Neşriyat, [2000] 2014, s. 98.

38 Akdağ, *Türk Halkının Dirlik ve Düzen Kavgası: Celâlî İsyanları*, s. 14-18, 71.

39 Akdağ, *Türk Halkının Dirlik ve Düzen Kavgası: Celâlî İsyanları*, s. 14.

40 Hüseyin Yılmaz, "İran'dan Sünnî Kaçışı ve Osmanlı Devleti'nde Safevi Karşıtı Propagandanın Yaygınlaşması: Hüseyin b. Abdullah el-Şirvânî'nin Mesiyanik Çağrısı", *Osmanlı'da İlim ve Fikir Dünyası: İstanbul'un Fethinden Süleymaniye Medreselerinin Kuruluşuna Kadar*, (haz.) Ömer Mahir Alper ve Mustakim Arıcı, İstanbul: Klasik Yayınları, 2015, s. 299-309.

mülhitlik suçlamasıyla pek çok kişi idam edilmişti. Diğer yandan, Sünni olmayanlar üzerinde baskı kurulurken Sünnilik içinde de yorum çeşitliliği engelleniyor ve bir hukuki merkezîleşmeye gidiliyordu: Müftünün fetvasına uymayan kadıların görevden alınması esası getirilmiş,[41] Şâfiî mezhebi ile hüküm verilmesi yasaklanmıştı, 1537'de bu mezhebe mensup kadılar görevden uzaklaştırılacaklardı.[42] Hanefiliğin "resmî" nitelik kazanması, bu mezhebin örfe diğerlerine kıyasla daha fazla yer tanımasıyla açıklanabilir.[43]

Yönetilen sınıfların mensubu olup eserleri sonraki dönemlere ulaşabilen az sayıda yazar, dönemin siyasal iktidarına karşı önemli eleştiriler yöneltiyordu. Şair Fuzuli, *Şikâyetname*'de (1534 c.) Osmanlı bürokratlarının ve dönemin vakıflarının kısa bir eleştirisini ortaya koymuştu. Kızılbaş şairlerin eserlerinde de yoğun bir toplumsal ve siyasal eleştiri kendini gösteriyordu. 1530'lu yıllarda Sivas'ta Osmanlı baskısına karşı koyduğunu bildiğimiz Pir Sultan Abdal, padişahı eleştirmekten çekinmiyordu: "Senin tuğlu Padişahın var ise / Benim arkam kalem bir Allahım var."[44] "Padişahın tahtı dönsün yıkılsın / Zırlasın ahrette eşek sıpası" ya da "Benim Hakka münacatım / Şaha padişaha değil / Ali Hasan'a minnetim / Şaha padişaha değil"[45] dizeleriyle hükümdara açık şekilde başkaldırıyordu. "Padişah katlime ferman dilese / Yine geçmem ala gözlü Şahımdan"[46] sözlerinde de isyandaki kararlılığın ifadesini görürüz. Hayâlî de "Ne Süleyman'a esiriz, ne Selim'in kuluyuz, / Kimse bilmez bizi, bir Şâh-ı Kerim'in kuluyuz!" gibi dizeleriyle bu dönemin halk muhalefetinin sözcülerindendi.[47]

Yalnızca Kızılbaşlar değil, pek çok mutasavvıf da eleştirel bir tavır geliştirebiliyordu. O döneme kadar köylüler ve tımarlı sipahiler arasında ilgi gören Bayramiyye Melamiliği, genç şeyh İsmail-i Ma'şukî'nin 1530'larda İstanbul'a gelmesiyle kentli esnaf ve tüccarlar arasında da yayılmaya başlamıştı. Onun fikirlerinin ayrıntılarına vâkıf olmasak da 1539'da yapılan yargılama kayıtlarından aktarılanlara baktığımızda "vahdet-i mevcud" (panteizm) yönündeki görüşleri nedeniyle, kendini mehdi ilan ettiği ve "zina ve livatada sakınca yoktur; bunlar aşkın lezzetidir" gibi açıklamalar yaptığı için suçlandığını tahmin edebiliyoruz.[48] Hükümdara karşı açıkça bir isyan çağrısı değildi bu,

41 Zekeriya Işık, *Devlet ve Tarikat: Osmanlı Toplumunda Devlet Tarikat İlişkilerinin İdeolojik ve Sosyolojik Zemini*, İstanbul: Çizgi Yayınevi, 2016, s. 192.

42 Işık, *Devlet ve Tarikat*, s. 199.

43 Işık, *Devlet ve Tarikat*, s. 201.

44 (Haz.) Abdülbaki Gölpınarlı ve Pertev Naili Boratav, *Pir Sultan Abdal*, İstanbul: Derin Yayınları, 2010, s. 47.

45 Abdülbaki Gölpınarlı ve Pertev Naili Boratav, *Pir Sultan Abdal*, s. 49.

46 Abdülbaki Gölpınarlı ve Pertev Naili Boratav, *Pir Sultan Abdal*, s. 59.

47 (Akt.) Yıldırım, *Aleviliğin Doğuşu*, s. 127.

48 Ocak, *Osmanlı Toplumunda Zındıklar ve Mülhidler*, s. 324-338.

ancak Muhyiddin İbnü'l-Arabî geleneğinin sultan iktidarına metafizik bir anlam atfeden yorumlarının aksine Ma'şukî'nin panteist yorumlarının tüm var olanları eşitlemesini, sultanı devre dışı bırakan bir görüşü olduğunun işareti olarak yorumlayabiliriz. Eleştirel tasavvuf yönelimleri sonraki dönemlerde de varlığını koruyacaktı. Örneğin İbn İsa Saruhanî, *Rumûzu'l-Kunûz* (1557) başlıklı kehanet metninde, dervişler ile hanedan arasındaki birliğin bozulmasına bir eleştiri yöneltecek, bu birliğin yeniden kurulduğu bir ideal dönemi müjdeleyecekti.[49]

Egemen sınıflara mensup yazarlar, 1530'lu yıllarda başlayan kurumsallaşma eğiliminin ideolojisini ortaya koyuyorlardı. Kanuni Sultan Süleyman, Muhibbî mahlasıyla yazdığı şiirlerinde mütevazı bir sultan otoportresi çiziyordu;[50] "Halk içinde muteber bir nesne yok devlet gibi / Olmaya devlet cihanda bir nefes sıhhat gibi". Onun çevresinde yer alan Bâkî gibi şairlerin eserleriyse saltanat makamına yoğun övgülerle doludur, öyle ki, "Sultanu'ş-şuârâ" (şairlerin sultanı) olarak tanınan bu şairin aynı zamanda sultanların şairi olduğunu rahatlıkla söyleyebiliriz. 1530'lardan itibaren çeviri ve uyarlama eserlerle yönetici sınıfın ideolojik ihtiyaçlarına yanıt veren yazarların sayısı çoktu. Alaeddin Ali Efendi, *Kelile ve Dimne*'nin *Hümâyunnâme* (1537 c.) adıyla yeni bir Türkçe çevirisini yapmıştı. Sonraları yine Kanuni döneminde Ebü'l-Fazl Münşi eş-Şirazi, Necmeddîn-i Dâye'nin *Mirsadü'l-İbad*'ının beşinci bölümünü *Düsturu's-Saltana* başlığıyla çevirecekti.

Muhtemelen Arnavut kökenli bir devşirme olan, önce sarayda, daha sonra ise imparatorluk idaresinde çeşitli görevler yaptıktan sonra kısa bir dönem (1539-1541) sadrazam olan Lutfi Paşa,[51] sadrazamlıktan ayrılmasını takiben kaleme aldığı *Asafname* (1541) kitabında önceki İslam nasihatnamelerinden farklı olarak sultanları değil, vezirleri ve diğer devlet görevlilerini konu alıyor, böylece siyasal iktidarın kurumsal niteliğine vurgu yapıyordu. Eserin adı da Hz. Süleyman'ın veziri Asaf'tan türemişti. Paşa veziriazamlık görevine geldiğinde sorunlu uygulamaları fark etmiş ve bu kitabı yazmaya karar vermişti.[52] *Asafname* yazarın yaşamöyküsünü anlattığı bir giriş ve dört bölümden oluşur. Lutfi Paşa'ya göre, veziriazamın kişisel çıkar düşüncesi olmamalı, belirlenmiş olan gelirinin ötesinde bir gelir hırsı bulunmamalıydı. Diğer bürokratlar ve tımar sahipleriyle hangi sıklıkla ve hangi usullerle bir araya gelinmesi gerektiğine dair bir tür protokol kılavuzu sunan Paşa,[53] sonrasında sırasıyla askerî

49 Yılmaz, *Caliphate Redefined*, s. 270.

50 Türkân Alvan, "Kanuni Sultan Süleyman Han'ın Divanı'nda Siyaset ve Ahlak Düşüncesini İşleyen Beyitler", *İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Dergisi*, 43, 2010, s. 20.

51 Lutfi Paşa'nın biyografisi için bkz. Asım Cüneyd Köksal, *Lutfi Paşa*, İstanbul: İlke Yayıncılık, 2017.

52 Lutfi Paşa, *Kanunlar Işığında Yönetim İlkeleri: "Âsafnâme"*, (haz.) Asım Cüneyd Köksal, İstanbul: İlke Yayıncılık, [1541] 2018, s. 36-37.

53 Lutfi Paşa, *Kanunlar Işığında Yönetim İlkeleri: "Âsafnâme"*, s. 53-64.

seferler, hazine-maliye ve reaya konularında fikirlerini sıralamıştı.[54] *Asafname* sonraki dönemlerde de etkili olmuş bir eserdir; metnin çokça elyazmasının bulunması, onun Osmanlı yöneticileri arasında etkili olduğunu gösterir.[55]

Kanuni Sultan Süleyman dönemi siyasal düşüncesinde gündeme gelen konulardan biri hilafettir. Son Abbasi halifesi III. Mütevekkil halen hayattaydı, üstelik 1522/1523'te I. Süleyman onu hapisten çıkarmış ve Mısır'a dönmesine izin vermişti. Mütevekkil bu dönem boyunca halife unvanını kullanmaya devam etmişti.[56] Bu süre boyunca Osmanlı hilafeti üzerine herhangi bir iddia gündeme gelmemişti. "Hilafet-i kübra"nın (büyük hilafet) Osmanlı sultanlarına geçtiği yönündeki iddia, son Abbasi halifesinin 1543'te ölmesinden sonra yaygınlaşmaya başlayacaktı. Ebüssuûd Efendi, 1545'te şeyhülislam olmasını takiben, sultanın halifeliğini çeşitli fetvalarıyla ve kanun yorumlarıyla savunma çabasına girmiş, yasa metinlerinde sultanın tüm Müslümanların halifesi olduğuna dair ifadeler ortaya koymuştu.[57] Lutfi Paşa, *Halasu'l-Ümme fi Ma'rifeti'l-Eimme* (1554, *İmamların Bilinmesinden Ümmetin Kurtuluşu*) risalesinde Osmanlı Hanedanının hilafetinin meşruluğunu kanıtlamaya çalışırken Kureyşiliğin halifeliğin şartlarından olmadığını söylüyor, çeşitli hadislere ve âlimlerin eserlerine dayanarak, halifelik için dini yaşatmak, emir ve yasaklarla İslam memleketini idare etmek, tercihen de adil olmak gerektiğini belirtiyordu. Kanuni Sultan Süleyman'ın Kureyş soyundan olmamasına rağmen dini ikame ve İslam memleketlerini idare etmek için halife olmanın gerektirdiği şartlara sahip olduğunu iddia ediyordu.[58]

Hilafet konusu XVI. yüzyıl âlimleri için birincil önemde değildi, bu konudaki başlıca müstakil çalışmanın yazarının bir medrese âlimi değil, eski bir vezir olması anlamlıdır. Dönemin ulemasını meşgul eden konu hilafet değil, yasa-şeriat ikiliğiydi. Hanefi fıkhı I. Selim döneminden beri Osmanlı hukuk ideolojisi içindeki birincil konumunu koruyordu, ancak XVI. yüzyılın ortalarında şeriatın örfi hukukla ilişkileri temel bir tartışma konusu olmuştu. Tartışmanın bir tarafında, hükümdarın yasama alanındaki yetkisini artırmakta beis görmeyen, şeriatın ve örfi hukukun birbiriyle çelişmeyen tamam-

54 Coşkun Yılmaz, "Osmanlı Siyaset Düşüncesi Kaynakları ile İlgili Yeni Bir Kavramsallaştırma: Islahatnâmeler", *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi*, 1(2), 2003, s. 302-303.

55 Marinos Sariyannis, "The Princely Virtues as Presented in Ottoman Political and Moral Literature", *Turcica*, 43, 2011, s. 129.

56 Uğur Demir, "Osmanlı Hilafeti Tartışmaları I: Son Abbâsî Halifesi III. Mütevekkil'in 27 Yılı (1516-1543)", (haz.) Mustafa Sabri Küçükaşcı, Ali Satan ve Abdulkadir Macit, *Geçmişten Günümüze Hilafet*, İstanbul: İLEM, 2019, 201-240.

57 Ş. Tufan Buzpınar, "Osmanlı Hilafeti Meselesi: Bir Literatür Değerlendirmesi", *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi*, 2(1), 2004, s. 113, 116.

58 Lutfi Paşa, [Halâsü'l-Ümme fî Ma'rifeti'l-E'imme] [1553], Muharem Jahja, *Lutfi Paşa'nın (893/1488-970/1562 Halâsü'l-Ümme fi Ma'rifeti'l-E'imme Risâlesinin Tahkik, Tahlil ve Tercümesi*, yayımlanmamış yüksek lisans tezi, İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2003, 50-79; Hasan Gümüşoğlu, *İslâm'da İmâmet ve Hilâfet*, İstanbul: Kayıhan Yayınları, 1999, s. 320.

layıcı unsurlar olduğunu düşünen Ebüssuûd Efendi ve Dede Cöngî gibi âlimler varken, diğer taraftaysa şeriatı tüm diğer kurallara üstün gören Çivizâde Muhyiddin Mehmet Efendi, Taşköprîzâde Ahmed Efendi ve Birgivî Mehmet Efendi gibi âlimler bulunuyordu.

Ebüssuûd Efendi, üst düzey ulema ailelerinden birine mensuptu: Babası Bayramiyye tarikatı şeyhlerindendi ve II. Bayezid ile yakın ilişkileri vardı, annesiyse II. Mehmet sarayının önde gelen âlimlerinden Ali Kuşçu'nun kızıydı. Ebüssuûd, İstanbul ve Bursa gibi büyük kentlerde kadılık yapmış, Rumeli kazaskeri olmuş, 1545'teyse şeyhülislamlığa getirilmişti. Fetva kurumunun önemini vurgulamış, fetvayla amel etmeyen kişileri kâfir ilan etmekte beis görmemişti.[59] Kızılbaşların topluca katledilmeleri için fetva vermişti (1548). Doğrudan doğruya siyaset üzerine eser kaleme almamış olsa da kitabe ve kanunname dibaceleriyle Osmanlı saltanatının babadan oğula geçen bir hilafet olduğunu söyleyerek Osmanlı hilafetini-saltanatını meşrulaştırmıştı.[60] Fatih döneminden beri yerleşmiş bulunan şeriat-yasa ikiliğini de onaylamış,[61] böylece "para vakıfları" gibi fıkıh açısından eleştirilen kimi uygulamaların kabul görmesini sağlamıştı.

Yasa-şeriat ikiliği Ebüssuûd gibi güçlü âlimler ve saray çevresinin yanı sıra Dede Cöngî Efendi gibi saraydan uzak kişiler tarafından da savunuluyordu. Dede Cöngî, *Siyasetü'ş-Şer'iyye*'sinde zulmü getiren siyasetin şeriatça yasaklandığını yazmıştı. Yöneticiye mümkün olan en geniş yetkiyi tanıyor, ancak bu geniş yetkiyi şeriatta temellendirmeyi de ihmal etmiyordu.[62] İmam Şafii'ye ve başka âlimlere atıflar yaparak şartların değişmesi halinde şeriatın belli konularda esneklik gösterebileceğinin ve bunun şeriatın gösterdiği yoldan sapmak anlamına gelmediğinin de altını çiziyordu.

Şehzade Korkud gibi kimi âlimlerin yasa-şeriat ikiliğini reddedip şeriatın üstünlüğünü savunduklarını görmüştük. Bu görüş XVI. yüzyılın ortalarında daha da güçlü bir şekilde ortaya konacaktı. İbn Kemal'den önce şeyhülislamlık yapmış olan Çivizâde Muhyiddin Efendi, ikili hukuk anlayışına şeriat perspektifinden karşı çıkan, şeriatı temel norm kabul edip örfi hukuku sorgulayan âlimlerdendi. Şeriata katı şekilde uyulması gerektiğini savunmuş, kimi mutasavvıfları eleştirmiş ve para vakıfları uygulamalarına sert eleştiriler getirmişti. Bu görüşleri 1542'de azledilmesine neden olacak, ancak bu durum onun İbn Kemal ve Ebüssuûd dönemlerinde eleştirilerini sürdürmesini engellemeyecekti.

59 Işık, *Devlet ve Tarikat*, s. 192.

60 Hüseyin Yılmaz, "Osmanlı Tarihçiliğinde Tanzimat Öncesi Siyaset Düşüncesine Yaklaşımlar", *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi*, 1(2), 2003, s. 245.

61 Atçıl, *Scholars and Sultans in the Early Modern Ottoman Empire*, s. 130.

62 Dede Cöngi, *Şer'î Siyaset (es-Siyâsetü'ş-şer'iyye)*, çev. Asım Cüneyd Köksal, İstanbul: İlke Yayıncılık, 2019, s. 67-68.

Yaşamının önemli bir kısmında çeşitli kentlerde müderris olarak çalışan, kısa süreliğine getirildiği Bursa ve İstanbul kadılığı görevleri dışında üst düzey âlim konumunda olmayan Taşköprîzâde Ahmed Efendi, yasa-şeriat ikiliğine karşı çıkıp şeriatın önceliğini savunuyordu. Adudüddin Îcî'nin *Ahlâku'l-Adudiyye*'sini (XIV. yüzyıl) şerh ettiği *Şerhu'l-Ahlâki'l-Adudiyye*'de (1540) Nasîrüddin Tûsî'nin *Ahlâk-ı Nâsırî*'sinden etkilenmiş, ayrıca Gazzâlî'nin *İhya*'sına ve başka eserlere de atıflar yapmıştı.[63] *Risâle fî Beyâni esrâri'l-hilâfeti'l-insâniyye ve's-Saltanati'l-Ma'neviyye*'si (1545-1547 ya da 1551 sonrası), Hemedânî'nin *Zahîretü'l-Mülûk*'unun bir özet-uyarlamasıydı.[64] Taşköprîzâde, bu metinde, yaşamı boyunca önemini vurguladığı Hanefi fıkhından, Eş'arî kelamından (özellikle Gazzâlî'den) ve İbnü'l-Arabî'den kaynaklanan tasavvuf geleneğinden aldığı kavramları harmanlayarak şeriata dayalı olmayan siyaseti reddediyordu. Gazzâlî'yi anımsatan şekilde insanın hem "kuvve-i şeheviyye" hem de "kuvve-i gazabiyye" sahibi olduğunu, ilki nedeniyle hoşlanıp beğendiği her şeye sahip olma duygusunu geliştirdiğini, ikincisininse gerektiğinde zora başvurarak başkalarına zarar vermesine neden olduğunu söylüyordu.[65] Siyaset, bu iki kuvveye sahip olanların işlerinin akıl yoluyla düzenlenmesini ve "nizam-ı âlem"in devamını sağlıyordu, ancak şeriatın gelişiyle siyaset ve aklın hükmü iptal olmuştu. Taşköprîzâde'nin sultana verdiği nasihatlerde, üretim ilişkilerine dair pek çok nokta yer alıyordu. Örneğin, iktalara riayet etmesini, şahsi harcamalarını denetimli şekilde yapmasını öğütlemişti.[66] Sultanın cihat görevlerini aksatmaması gerektiğini de söylüyordu.

Şeriatın üstünlüğünü savunan bir diğer âlim Birgivî Mehmet Efendi, mütevazı bir aileye mensuptu. Dönemin siyasal ve toplumsal sorunlarını gündeme getirirken şeriatın yeterince uygulanmadığını söylüyordu. Literatürde kimi yazarlar Birgivî'nin şeriat vurgusunu dikkate alarak onu İbn Teymiyye'nin izleyicisi bir Selefi, hatta XVIII. yüzyılda gelişecek olan Vahhabilik akımının öncüsü olarak değerlendirirler. Oysa o Hanefi-Matüridi mezheplerindendi,[67] eserlerinde İbn Teymiyye'ye ya da başka bir Selefi yazara atıf bulunmuyordu.

63 Mustakim Arıcı, *İnsan ve Toplum: Taşköprîzâde'nin Ahlâk ve Siyaset Düşüncesi*, Ankara: İLEM – Nobel Akademik Yayıncılık, 2016, s. 15.

64 Taşköprîzâde Ahmed Efendi, "Risâle fî Beyâni esrâri'l-hilâfeti'l-insâniyye: İnsânî Hilafet ve Manevî Saltanatın Sırları", *Ahlak ve Siyaset Risaleleri*, çev. Mustakim Arıcı, İstanbul: İstanbul Medeniyet Üniversitesi Yayınları, 2016, 28-98. Aynı dönemlerde Sürûrî Mustafa b. Şa'ban da sultanın oğlu Şehzade Mustafa için Hemedânî'nin kitabının bir çevirisini yapmıştı. Eser sonraki yüz yıl boyunca dört defa daha Osmanlı Türkçesine çevrilecekti.

65 Köksal, *Fıkıh ve Siyaset*, s. 272.

66 Köksal, *Fıkıh ve Siyaset*, s. 275-276.

67 Adem Arıkan, "On the Probability of the Creation of the Ibn Taymiyya School of Ottoman Thought via Birgiwi Mehmed Efendi: A Critical Approach", *Ilahiyat Studies: A Journal of Islamic and Religious Studies*, 6, 2015, s. 153-154, 171; Emrullah Yüksel, *Mehmed Birgivî'nin Dinî ve Siyasî Görüşleri*, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2011, s. 147.

Kur'an'da yer alan "iyiliği emredip kötülükten alıkoyma" ilkesine dikkat çekiyor, şahit olunan aksaklıklar konusunda uyarıda bulunmanın her Müslüman için farz olduğunu iddia ediyordu.[68] Onun ideal âlimi, yöneticiden korkmadan ve kendi çıkarlarını gözetmeden gerçeği söyleyebilen, rüşvete bulaşma ihtimali olan bürokratları dikkatle izleyen bir âlimdi.[69] Yöneticiler, bulundukları makamın yüceliğine aldanmadan kendi eksikliklerini görmeliydi; padişah, halkla ilişkilerinde ahlaka ve vicdana uygun bir tutum takınmalıydı. Buna karşılık, önceki dönemlerin pek çok Sünni âlimi gibi o da bir isyan çağrısı yapmaktan kaçınıyor, bir tür eleştirel itaatkârlık öneriyordu.[70] Arapça yazdığı *Zühru'l-Mülûk* veya *İrşâdü'l-Mülûk* risalesinde Hanefi fetva derlemelerinden ve fıkıh eserlerinden hareketle adil yöneticiyi övmüş, zalim yöneticiyi eleştirmiş ve bu tür yöneticilere nasihatler vermişti.[71]

c. Tımar Sisteminin Krizi ve Nasihatname Literatürü (1560-1600)

XVI. yüzyılın ikinci yarısı hem egemen sınıf içi çatışmalar hem de sınıf mücadeleleri açısından son derece yoğundu. Tımar sistemi klasik formundan uzaklaşmıştı; tımarlı sipahiler üzerindeki merkezî denetim zayıflamış, özel mülkiyet rejimi vakıf kurumlarının kullanılması yoluyla fiilen yaygınlaşmıştı. Şeriat ve yasa üzerine yapılan tartışmalar bu yeni dönemde sönümlenmişti. Şeriat-yasa ikiliğini ve tamamlayıcılığını savunan yazarların sayısı giderek azalırken şeriatın üstünlüğünü savunanlar etkilerini artırmıştı. Bunun birkaç nedeni olduğunu söyleyebiliriz. Şeriat-örf tamamlayıcılığı fikrini savunanların aynı zamanda güçlü bir sultan iradesini varsaydıklarını görmüştük. Yasama sürecine aktif şekilde müdahale edip örfü oluşturan sultanların var olduğu bir dönemde bu anlayış bir anlam taşıyabiliyordu, sultanların kişisel müdahalelerinin giderek azaldığı XVI. yüzyılın ikinci yarısındaysa örfi hukuku vazedecek bir otorite olmadığından bu anlayıştan uzaklaşılmıştı. Bununla beraber, örfi hukuka içeriği bakımından şeriatla düzenlenmeyen alanlarda başvurulduğunu söylemiştik. Yüzyıl ortalarında bu da bir sorun olmaktan çıkmıştı, çünkü Ebüssuûd gibi yazarlar para vakıfları gibi tartışmalı konuları zaten örfe değil şeriata göre düzenleme olanağı buluyorlardı, örfe görece geniş bir yer veren Hanefi fıkıh usulü de önceki dönemlerin örfi hukuk konularının şeriata dahil edilmesini sağlıyordu. Son olarak, bu yeni dönemde ivme kazanan Celali isyanları sırasında "ehl-i şer"in egemen sınıf içindeki konumu perçin-

68 Huriye Martı ve Ahmed Ürkmez, "XVI. Asır Osmanlısında Bir Âlimin Kaleminden Siyaset Eleştirisi: Birgivî ve 'Zühru'l-Mülûk' Adlı Eserinin Tercümesi", *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 15(2), 2015, s. 3.

69 Martı ve Ürkmez, "XVI. Asır Osmanlısında Bir Âlimin Kaleminden Siyaset Eleştirisi", s. 7-9.

70 Martı ve Ürkmez, "XVI. Asır Osmanlısında Bir Âlimin Kaleminden Siyaset Eleştirisi", s. 10.

71 Martı ve Ürkmez, "XVI. Asır Osmanlısında Bir Âlimin Kaleminden Siyaset Eleştirisi", s. 11-12.

lenmişti: "Ehl-i örf"ün hoşnutsuz kesimlerinin, "levendler"in ve "suhteler"in isyanlarına karşı yönetici sınıfın yürüttüğü savaşa ideolojik ve hukuki destek, şeriat temelli fetva veren kadılardan geliyordu.[72]

Bu yeni dönemde şeriat üstünlüğünü savunanların (Çivizâde, Taşköprîzâde ve Birgivî'den farklı olarak) eserlerinde hükümdarlığa yönelik eleştiriden çok övgüye yer vermeleri dikkat çekicidir. Burada ilk olarak Kınalızâde Ali Efendi'den söz edeceğiz. Ispartalı bir ulema ailesine mensup olan Kınalızâde Ali Efendi, İstanbul'da dönemin önde gelen müderrislerinden ders almış ve uzun yıllar müderrislik yapmıştı. *Ahlâk-ı Alâî* adlı kitabını kadı olarak görevlendirildiği Şam'da tamamlamış (Eylül 1565), veziriazam Semiz Ali Paşa'ya takdim etmişti. Kitabın başlığı hem paşanın hem de yazarın adı olan "Ali"ye atıf yapar.[73] Aynı zamanda, "alâ" sözcüğünün yükseklik ve yücelik anlamlarına gelmesi de kitabın başlığını anlamlı hale getirir. *Ahlâk-ı Alâî*, Devvânî'nin *Ahlâk-ı Celâlî*'sinin genişletilmiş şeklidir. Sistematiği bu kitabınkini ve elbette bu kitabın temelinde yer alan Tûsî'nin *Ahlâk-ı Nâsırî*'sinin sistematiğini andırır: Üç yazar da sırasıyla bireysel yönetim, ev yönetimi ve *medine* yönetiminden bahseder.

Bütün benzerliklerine rağmen Kınalızâde'nin kitabını Tûsî ve Devvânî'nin kitaplarının basit bir kopyasından ibaret göremeyiz. Örneğin, Kınalızâde iki öncülünden farklı olarak yönetime dair bazı kısımları, açıklama yapmaksızın, ev yönetimine dahil etmişti. Bu, muhtemelen toplumu ailenin bir uzantısı olarak (ya da büyük bir aile olarak) görmesinin ve üçüncü bölümde kendini dar anlamda yönetime dair unsurlarla sınırlı tutmasının sonucuydu.[74] Yer yer Tûsî ve Devvânî'ye eleştiriler getiriyordu, örneğin, züht hayatına bakışı onlara göre daha olumluydu. Önceki iki esere kıyasla şiir alıntılarının sayısı artmış, tasavvuf literatürüne ve güncel toplumsal-iktisadi gelişmelere atıflar da çoğalmıştı. Güncel ya da yakın tarihten olaylara değinilerinden birkaç örnek verelim. Kınalızâde, Tûsî ve Devvânî'nin itinayla soyut bir düzlemde tuttukları "erdemli kent" konusunu somutlaştırmaktan geri durmamıştı: Sultan Süleyman sayesinde tüm kentlerin erdemli hale geldiğini yazıyor,[75] bu sultanı erdemli yönetici örneği olarak gösteriyordu. Erdemsiz kentleri, cahil, fasık ve sapık (doğru yoldan sapmış) devletler olmak üzere üçe ayırdıktan sonra sapık

72 Akdağ, *Türk Halkının Dirlik ve Düzen Kavgası: Celâlî İsyanları*, s. 17-18, 21, 112. 1560'ları takip eden iktisadi dönüşüm ve bunun ideolojik uzantıları için ayrıca bkz. Linda T. Darling, *Revenue-Raising and Legitimacy: Tax Collection and Finance Administration in the Ottoman Empire, 1560-1660*, Leiden: E. J. Brill, 1996.

73 Mustafa Koç, "Giriş (Kınalızade Ali Çelebi)", Kınalızade Ali Çelebi, *Ahlâk-ı Alâî*, (haz.) Mustafa Koç, İstanbul: Klasik Yayınları, 2007, s. 7.

74 Ayşe Sıdıka Oktay, *Kınalızâde Ali Efendi ve Ahlâk-ı Alâî*, İstanbul: İz Yayıncılık, 2011, s. 425.

75 Kınalızâde Ali Çelebi, *Ahlâk-ı Alâî*, (haz.) Mustafa Koç, İstanbul: Klasik Yayınları, 2007, s. 446; *(Günümüz Türkçesiyle) Ahlâk-ı Alâî*, (haz.) Murat Demirkol, Ankara: Fecr Yayınevi, 2020, s. 410.

devlete dair önceki yazarlarda görmediğimiz bir ayrım yapmış, bu devlet türünü kâfir sapık devlet ve kâfir olmayan Müslüman sapık devlet şeklinde ikiye ayırmış, üstelik bunlara örnekler de vermişti: Frenk ve Rus devletleri kâfir sapık devletlerin, *Sürh-ser tâyifesi*'nin (Kızılbaş topluluğunun) kurduğu devlet (yani Safevi Devleti) kâfir olmayan Müslüman sapık devletlerin bir örneğiydi.[76] Siyasete dair kısımlarda en çok eklemeyi hükümdarın yedi özelliğine dair sayfalarda yapmıştı, Devvânî'nin Tûsî'den alıp kısaltarak (neredeyse basit bir liste halinde) sıraladığı bu özellikleri Timur'dan ve yakın dönem Osmanlı tarihinden örneklerle ayrıntılı şekilde anlatmıştı.

Ahlâk-ı Alâî yazıldığı tarihten itibaren en çok okunan Osmanlı ahlak kitabı haline gelmekte gecikmeyecek, sayısız yazması dolaşıma girecekti.[77] Daha önce İslam düşünürlerinin yazdığı pek çok nasihatnamede örneğini gördüğümüz "Adalet Dairesi", Osmanlı literatüründeki en klasik ve edebî ifadesine de bu kitapta kavuşmuştu: "Adldir mucib-i salâh-ı cihan / Cihan bir bağdır, dîvarı devlet / Devletin nâzımı şeriattır / Şeriate olamaz hiç hâris illa mülk / Mülk zabt eylemez illa leşker / Leşkeri cem edemez illa mal / Malı cem eyleyen raiyettir / Raiyeti kul eder padişah-ı âleme adl."[78] Sonraları, Osmanlı düşünürleri, çoğunlukla Kınalızâde'nin ifade ettiği şekliyle "Adalet Dairesi"ne atıf yapacaklardı. Bu arada ideal bir düzeni üst düzey soyut kavramsallaştırmalardan hareketle öven başka ahlak kitapları da yazılacaktı, örneğin Halveti-Gülşeni şeyhi Muhyî-i Gülşenî'nin *Ahlak-ı Kiram*'ı (1585)[79] büyük ölçüde Tûsî'nin *Ahlâk-ı Nâsırî*'sinin kısaltılmış bir Türkçe çevirisiydi.[80]

I. Süleyman sonrasında padişahlar fiilen etkili olmasalar da sembolik önemleri vardı, II. Selim'e hem Osmanlı sultanı olarak hem de tüm Müslümanların imam ve halifesi olarak biat edilmişti.[81] Dönemin yönetici sınıfları içinde ve isyancıları arasında göz önünde olanlarsa "ehl-i örf"ün çeşitli bileşenleriydi. I. Süleyman'ın ölümünden sonraki on üç yıllık süre boyunca Osmanlı yönetici sınıfının en etkili kişisi veziriazam Sokollu Mehmet Paşa'ydı, ondan sonra da etkili vezirler saray siyasetini yönlendirecekti. Bu arada Anadolu'nun çeşitli bölgeleri önceleri "ehl-i örf"ün bileşenleri olan eski tımarlı sipahilerin düzenlediği Celali isyanlarıyla sarsılıyordu.

---

76 Kınalızâde Ali Çelebi, *Ahlâk-ı Alâî*, s. 446; *(Günümüz Türkçesiyle) Ahlâk-ı Alâî*, s. 410.

77 Koç, "Giriş (Kınalızade Ali Çelebi)", s. 10.

78 Kınalızâde Ali Çelebi, *Ahlâk-ı Alâî*, s. 532. Dünyanın iyileşme sebebi adalettir. / Dünya, duvarı devlet olan bir bağdır. Devlete düzen veren şeriattır. / Şeriatı padişahtan başkası koruyamaz. / Ordu olmadan padişah hakimiyet kuramaz. / Oruyu paradan başka bir şey toplayamaz. / Parayı kazanan tebaadır. / Tebaayı padişaha adalet kul edebilir. *(Günümüz Türkçesiyle) Ahlâk-ı Alâî*, s. 490.

79 Muhyî-i Gülşenî, *Ahlâk-ı Kirâm*, (haz.) Abdullah Tümsek, İstanbul: İnsan Yayınları, [1585] 2004.

80 Oktay, *Kınalızâde Ali Efendi ve Ahlâk-ı Alâî*, s. 86.

81 Buzpınar, "Osmanlı Hilafeti Meselesi", s. 116.

Bu kriz döneminde hem telif hem de çeviri eserlerle Osmanlı siyaset literatürünün zenginleştiğini görüyoruz. I. Süleyman döneminde Taşköprîzâde Ahmed Efendi ve Ebüssuûd Efendi gibi hocalardan ders alan, çeşitli kentlerde kadılık görevinde bulunan Âşık Çelebi Pir Mehmet b. Ali, İbn Teymiyye'nin *es-Siyasetü'ş-Şer'iyye*'sinin ilk Türkçe çevirisini yapmış, bu esere kendi deneyiminden de eklemeler yaparak *Mi'râcü'l-Eyâle ve Minhâcü'l-Adâle* başlığıyla II. Selim'e sunmuştu.[82] Kitabın yazarının İbn Teymiyye olması Selefiliğe bir meyil olduğunu düşündürmemelidir, bu dönemde yapılan diğer İbn Teymiyye çevirileri de yalnızca Hanbeli ve Selefi çevirmenlerce yapılmıyordu; muhtemelen, bu Memluk dönemi yazarı, sistemli yazma tekniği ve berrak üslubuyla diğer mezheplerin âlimlerinin de ilgisini çekmişti.

XVII. yüzyılın son çeyreğinde, Coşkun Yılmaz'ı izleyerek "ıslahatname" adını vereceğimiz[83] siyasal literatür yaygınlaşmıştı. Felsefe ve tasavvuf kitaplarının soyut kavramcılığıyla tezat oluşturacak şekilde ve her dönem için geçerli ahlak kuralları ve pragmatik öğütler sıralayan nasihatnamelerden de farklı olarak, ıslahatnameler, yazıldıkları dönemin sorunlarının somut tasvirlerini ve bunlara karşı yine somut çözüm önerileri içeriyordu. Yazarların sınıfsal profilleri de, çözüm önerileri de dönemlerinin egemen sınıf ittifakının parçası olduklarını ve bu anlamda üstten bir bakışla somut gerçekliğe baktıklarını gösterir. Onların önerdiği düzenlemeler henüz hiç denenmemiş ya da başka bir diyarda denenmiş yeni düzenlemeler değil, yakın geçmişte var olduğunu varsaydıkları bir altın çağın yeniden kurulmasına yönelik düzenlemelerdi. Akıllarındaki altın çağ da genellikle I. Selim dönemi ve öncesiydi; I. Süleyman döneminden olumlu bahsetmedikleri gibi, çöküşün bu dönemde başladığı kanaatindeydiler. Burada üç ıslahatname yazarından söz edelim: *Hırzü'l-Mülûk*'un anonim yazarı, Gelibolulu Mustafa Âlî Efendi ve Hasan Kâfi Akhisari.

III. Murat'a ithaf edilen anonim bir eser olan *Hırzü'l-Mülûk*'un (1574-1579 c., *Hükümdarların Sığınağı/Muskası*) yazarı muhtemelen bir tımarlı sipahiydi.[84] Durumlarından hoşnutsuz olan tımarlı sipahilerin belkemiğini oluşturduğu Celali isyanlarının baş gösterdiği bir dönemde yazılan bu eserin yazarının bu isyanlarla olan ilişkisi hakkında bir fikrimiz bulunmuyor. Ancak eşkıyalardan şikâyet ettiğini ve düzenin yeniden kurulabileceğine dair bir güvenle eserini yazdığını görüyoruz; kendisi muhtemelen bir isyancı değildi ve tımar

82 Âşık Çelebi, *Mi'râcü'l-eyâle: Âşık Çelebi'nin Siyâsetnâmesi (İnceleme-Tenkitli Metin)*, (haz.) Muhammed Usame Onuş vd., İstanbul: T.C. Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2018. Ayrıca bkz. Derin Terzioğlu, "Bir Tercüme ve Bir İntihal Vakası ya da İbn Teymiyye'nin *Siyasetü'ş-Şer'iyye*'sini Osmanlıcaya Kimler Nasıl Aktardı?", *Türklük Bilgisi Araştırmaları Dergisi*, 31/II, 2007, s. 247-275.

83 Coşkun Yılmaz, "Osmanlı Siyaset Düşüncesi Kaynakları ile İlgili Yeni Bir Kavramsallaştırma: Islahatnâmeler".

84 C. Yılmaz, "Osmanlı Siyaset Düşüncesi Kaynakları ile İlgili Yeni Bir Kavramsallaştırma: Islahatnâmeler", s. 306; Sariyannis, "The Princely Virtues as Presented in Ottoman Political and Moral Literature", s. 130.

sisteminin yeniden kurulabileceği görüşündeydi. Yazar, veziriazamların toprak edinmelerinden şikâyet ediyor, onlara mülk olarak toprak verilmemesini, verilirse de bunun sınırlanmasını öneriyordu.[85] Şartların kötüleşmesinde sultanların olumsuz rolüne değindikten sonra sultanın sahip olması gereken özellikleri sayması da bu eseri nasihatnamelerden farklılaştırır ve tam anlamıyla bir eleştiri metni haline getirir.

XVI. yüzyılın sonlarının en önemli yazarlarından Gelibolulu Mustafa Âlî Efendi'nin yaşamının büyük kısmı kadılık, divan kâtipliği ve tımar defterdarlığı gibi işlerle geçmiş, 1560'ların ortasında Şam'da beylerbeyinin divan kâtipliği görevinde bulunduğu dönemde yolu Kınalızâde Ali Efendi'yle kesişmişti.[86] Daha yüksek rütbeli görevlere gelme çabaları pek çok defa engellerle karşılaşmıştı. "Ehl-i şer"in pek çok mensubu gibi o da "ehl-i örf" karşısında temkinliydi. *Nushatü's-Selatin* (1581, *Sultanlara Nasihat*) adlı nasihatnamesinin başlarında vezirlere ve vekillere güvenmenin hak ve adalete engel olacağını belirtiyordu;[87] bu satırlar iki yıl önce ölmüş olan Sokollu Mehmet Paşa'nın bir eleştirisi olarak okunabilir. Kitapta önce padişahların yapması gereken işleri sıralıyordu. Burada, en başta padişahların kendilerini halka sevdirmelerini öğütlemesi dikkat çekicidir. Bunun dışında, hükümdarların atamaları yaparken uygun kişileri seçmeye özen göstermelerini de öğütlemişti. Celali isyanlarının getirdiği toplumsal hareketlilik de kitapta yansımasını buluyordu: Yasalara aykırı olarak ortaya çıkan karışıklıkları, bazı olumsuzluklar nedeniyle halkın zor duruma düşmesini anlatıyordu. Son bölümdeyse kendisine yöneltilen suçlamalara yanıt veriyordu. Gelibolulu Mustafa Âli Efendi bundan birkaç yıl sonra Câhız'ın *Minhâcü's-Sülûk ilâ Adâbı Sohbeti'l-Mülûk*'unun bir çeviri-uyarlaması olan *Mehâsinü'l-âdâb*'ı (1596) hazırlayacak, yaşamının sonlarında başyapıtı olan *Künhü'l-ahbâr* (1591-1599) adlı tarih kitabını tamamlayacaktı.

Müderrislik ve kadılık yapmış, ilmiye mensubu bir yazar olan Bosnalı Hasan Kâfî Akhisari, *Usûlü'l-Hikem fî Nizâmi'l-Ümem* (1595, *Dünyanın Düzeni İçin Hikmetli Yöntem*) başlıklı Arapça kitabını Eğri seferine katılan ulema ve divan heyetine sunmuş, kitabı inceleyenlerin tavsiyesi üzerine eserini genişleterek Türkçeye çevirmişti.[88] Kılıç sınıfı, kalem sınıfı, tarım sınıfı ve zanaat-ticaret sınıfının bir araya geldiği dörtlü toplumsal tabakalaşma modelini

85 [Hırzü'l-Mülûk], *Osmanlı Devlet Teşkilâtına Dair Kaynaklar*, (haz.) Yaşar Yücel, Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1988, 15b, s. 178.

86 Cornell Fleischer, *Tarihçi Mustafa Âli: Bir Osmanlı Aydın ve Bürokratı*, çev. Ayla Ortaç, İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, [1986] 1996, s. 42-43.

87 Gelibolulu Mustafa Âli, *Nushatü's-Selâtin: Siyaset Sanatı*, (haz.) Faris Çerçi, İstanbul: Büyüyenay Yayınları, [1581] 2015, 24a.

88 Osman Özkul, "Osmanlı Devlet Düzeni Üzerine Balkanlardan Bir Bakış", *Siyaset, Ekonomi ve Yönetim Araştırmaları Dergisi*, 1(2), 2013, s. 51-52; Marinos Sariyannis, "Ruler and State, State and Society in Ottoman Political Thought", *Turkish Historical Review*, 4, 2013, s. 99; C. Yılmaz, "Osmanlı Siyaset Düşüncesi Kaynakları ile İlgili Yeni Bir Kavramsallaştırma: Islahatnâmeler", s. 307.

esas alıyor, bu toplumsal sıralama ve tasnifi yapan geçmiş dönem bilgilerinin Allah'tan ilham aldıklarını söyleyerek bu tabakalaşma modelini eleştiriye kapatıyordu.[89] Bu dört sınıfa dahil olmayanlar zorla bunlardan birine katılmalıydı. Her sınıfın kendi görevini yapması gerekiyordu. Padişaha düşen, adaletle hüküm sürmekti, ancak âlimleri de ihmal etmemesi, başkalarına değil onlara güvenmesi gerekiyordu. Bu konuda iddialıydı, her çağın ulemasının o çağın peygamberleri mertebesinde olduğunu, onların tıpkı peygamberler gibi dünya ve ahiret işlerini ıslah için geldiklerini yazıyordu.[90] Şeriatın hükümlerine göre iş yapmanın ihmal edilmesi, saltanata kötülük getirecek olan başlıca nedenlerdendi; ulemaya danışmak bu kötülüğün engellenmesini sağlayabilirdi. Risale, genel olarak ahlaki temeller ve şeriatın korunması üzerine kurulu olsa da konu savaşa gelince, yazar, savaşta hilenin mümkün ve bazen de gerekli olduğunu söylemekten geri durmuyordu.[91]

• • •

Osmanlı âlimleri eski dönemlerin tasavvuf, ahlak ve fıkıh literatürüne XVI. yüzyıl boyunca kurulu düzeni meşrulatıran tezler üretmek için başvurdular; bu dönemin eserlerine çoğu zaman soyut ve özgünlükten uzak bir yaklaşım egemendi. Yüzyılın ilk yarısında Şehzade Korkud ve Birgivî gibi âlimler siyasal iktidarı sınırlamaya yönelik hamleler yapıyor, bunun için de hükümdarın keyfî yasalarına karşı şeriat temelli, tek hukuklu bir sistem öneriyorlardı, ancak yüzyılın ikinci yarısında yasa-örf ikiliğinin bizzat yönetici sınıfça terk edilmesiyle birlikte bu yönden ortaya koyulan eleştirilerin gücü de azalacaktı. Yüzyılın ikinci yarısında somut eleştiriler yapan ıslahatname yazarlarının eleştirileri, âlimler egemen sınıfla organik bağlarını sürdürdüğü için, egemen sınıf bloku içindeki yaklaşım farklılıklarını yansıtmaktan öteye gitmiyordu.

2. Safevi, Babürlü ve Vicayanagara İmparatorlukları

XVI. yüzyılda Osmanlı Hanedanıyla eşzamanlı olarak iki Müslüman hanedan geniş topraklar üzerinde egemenlik kurmuştu. İran topraklarında Safevi Hanedanı, Hint altkıtasının büyük bir kısmındaysa Babürlü Hanedanı egemendi. Safevilerin Şii-İmami bir hanedan olması, bu dönemi siyasal düşünce ve ideolojiler açısından ilginç ve zengin kılıyordu. Babürlü Sultanlığı'ysa tebaadaki gayrimüslim nüfus oranının fazlalığıyla dikkat çekiyordu; tebaanın büyük bir kısmı Hinduydu, ayrıca Cain ve Sih dinlerine mensup topluluklar da önemli bir yer tutuyordu. Siyasal düşünce de bu özgül koşullar altında şekille-

89 Hasan Kâfi Akhisari, "Âlemin Düzenini Sağlayan Sebeplerin Temelleri", (haz.) Ömer Mahir Alper, *Osmanlı Felsefesi: Seçme Metinler*, İstanbul: Klasik Yayınları, 2015, s. 311.

90 Akhisari, "Âlemin Düzenini Sağlayan Sebeplerin Temelleri", s. 315-316.

91 Akhisari, "Âlemin Düzenini Sağlayan Sebeplerin Temelleri", s. 320.

necekti, ayrıca yine bu dönemde Hindu-*brâhmaṇ* siyasal düşünce geleneğinin Müslüman bir yönetici sınıf karşısındaki tepkileri ve Babürlü Sultanlığı'nın güneydeki Hindu komşusu Vicayanagara'da geliştirilen siyasal düşünceler de incelenmeye değer bir çeşitlilik arz eder.

a. Safevi Devleti: Tarikat Meşruiyetinden Şii Ulemanın Yükselişine

Safevi tarikatının on dört yaşındaki şeyhi ve Akkoyunlu sultanı Uzun Hasan'ın torunu İsmail, 1501'de Tebriz'de Safevi Devleti'nin kuruluşunu ilan ediyordu.[92] Şah İsmail'in hükümdarlık döneminde (1501-1523) yönetici sınıf, Safevi Hanedanı ve Türkmen aşiretlerinin liderlerinden oluşuyordu. Devlet kurulurken İsnâaşeriyye mezhebi hak mezhep olarak ilan edilmişti. Önceki yüzyılda Türkmen aşiretleri arasında kabul görmüş olan sözlü geleneğe ve tasavvufi yorumlara dayalı Şiilik yorumu, bu dönemde de yönetici sınıf arasında yaygınlığını korudu. Genç şah, hükümdarlığının ilk yıllarında, muhtemelen XV. yüzyılın ikinci yarısının önde gelen mutasavvıflarından Şemsüddîn Muhammed Lâhîcî'nin etkisi altındaydı. Onu Sadr makamına getirmişti; Şah, Sadr'ın naibi olarak anılıyordu. Lâhîcî 1506'da öldüğünde, İsmail artık yetişkin bir hükümdardı. Safevilerin yedinci imamın soyundan geldikleri iddiası genç şahın meşruiyetini güçlendiriyordu. Kendisinin muhtemelen büyük iddiaları yoktu: Hatayî mahlasıyla yazdığı şiirleri içeren *Divan*'ında, padişahtan, sultandan ve şahtan bahsederken Allah'ı ya da Ali'yi işaret ediyor, kendisiniyse onların kulu ya da bendesi olarak tanımlıyordu.

Ancak ona çevresindekilerin yüklediği anlam çok daha fazlaydı. İsmail, tıpkı bir tarikat şeyhi gibi "mürşid-i kâmil" olarak adlandırılıyor, özel bir yönetme yeteneği ve karizma ("bereket") sahibi bir tarikat şeyhi olarak görülüyordu; hem dünyevi hem de dinî işlerin yürütücüsü oydu. Mehdi'nin vekili olduğu kabul ediliyor ve Gaip İmam'ın isteklerini şaha rüyasında görünerek ilettiğine inanılıyordu.[93] Askerlerse onun insan şekline girmiş Allah olduğuna ikna olmuşlardı. Safevi ordularının 1512-1514 arasında Osmanlı orduları karşısında bir dizi yenilgiye uğramasıyla birlikte bu tanrısal/yarı-tanrısal hükümdarlık anlayışı sarsılacak, Kızılbaşların bir kısmı Şah İsmail'e karşı isyan edecekti.[94]

I. İsmail döneminin başlıca toplumsal sorunlarından biri, İranlı toprak sahipleriyle Türkmen aşiret reisleri arasındaki mücadeleydi.[95] İsmail, Türkmen

92 Ahmed el-Kâtib, *Şiada Siyasal Düşüncenin Gelişimi: Şûrâdan Velâyet-i Fakîhe*, çev. Mehmet Yolcu, Ankara: Otto Yayınları, 2016, s. 476.

93 Antony Black, *The History of Islamic Political Thought: From the Prophet to the Present*, Edinburgh: Edinburgh University Press, 2011, s. 223.

94 el-Kâtib, *Şiada Siyasal Düşüncenin Gelişimi*, s. 476-477.

95 Rula Abisaab, *Converting Persia: Religion and Power in the Safavid Empire*, London: I. B. Tauris, 2004, s. 13-14.

aşiret reisleriyle ittifak yapmakla yetinmemiş, İranlı toprak sahipleriyle de iyi ilişkiler kurmuştu, bu da kendi ayrıcalıklarını korumak isteyen Türkmenlerle giderek güç kazanan İranlı toprak sahipleri arasında gerilimlere neden oluyordu.[96] Kentlerdeyse, küçük ölçekli ticaret yapan tüccarlar ve zanaatkârlar, loncalar sayesinde siyasal iktidarla iletişim kuruyorlardı;[97] tarikatlar, bazen kent yoksullarının hoşnutsuzluklarını göstermelerini, bazen de onların siyasal iktidarla hegemonik bir bağ içine girmelerini sağlıyordu.

Safevi tebaasının çoğunluğu halen Şii değildi; Kum, Kaşan ve Rey gibi Şii merkezler dışında Sünnilik yaygındı.[98] Safeviler Irak, Cebel-i Âmul (Lübnan) ve Bahreyn'den Şii âlimleri kendi topraklarına davet ederek Şiiliği yaygınlaştırma yolunu buldular.[99] Artık Safevi Devleti'nde Kızılbaş sufiliğinin yerini hızla bürokratikleşen bir devletle uyumlu hale gelen kitabi bir Şiilik alıyordu.[100] İbnü'l-Mutahhar (Allame) Hillî'nin öğretilerinin XIV.-XV. yüzyıllar boyunca takip edildiği Cebel-i Âmul'dan davet edilen ("Amili") Şii âlimlerin en etkilisi Muhakkık Kerekî'ydi. O döneme kadar İmamiye Şiası fakihleri imametin ilahi kökenli olduğunu, yönetme hakkı olan İmam Mehdi'nin gaip olduğu dönem boyunca siyasal faaliyetlerden uzak durulması gerektiğini savunmuşlardı. Kerekî'yse o döneme kadar İmamiye Şiası'na mensup âlimlerin yapmadığını yaparak vaazlarını İmam Mehdi adına veriyordu.[101] Allame Hillî çizgisinin müçtehidin rolüne dair görüşlerini vurguluyordu: "Müçtehit"in bulunduğu koşullarda cuma namazlarına katılımın mümkün, hatta zorunlu olduğunu iddia ediyordu. Şii bir hükümdar, örflere uygun olarak haraç toplayabilirdi, ulema da bu gelirden ücret alabilirdi. Kerekî, bu şekilde Şii ulemanın devlet görevlisi olmasının da mümkün olduğunu belirtiyordu.[102]

Kerekî, hükümdarın değil Şii fakihlerin meşruiyetini güçlendiren görüşler öne sürmüştü: İmam Mehdi fetva vermek için gerekli şartları haiz güvenilir fakihler tayin etmişti; fakihler Mehdi'nin gaip olduğu dönemde ceza hukukunu uygulayabilirlerdi.[103] Kerekî, bu görüşlerinden dolayı Şah İsmail'in desteğini alamadı. İsmail'den sonra on yaşındaki oğlu I. Tahmasb (h. 1524-1576) tahta çıktı. Onun hükümdarlık döneminin ilk yıllarında (1524-1533) Safevi

96 H. R. Roemer, "The Safavid Period", (haz.) Peter Jackson ve Laurence Lockhart, *The Cambridge History of Iran: Volume 6: The Timurid and Safavid Periods*, Cambridge: Cambridge University Press, 2006, s. 232.

97 Abisaab, *Converting Persia*, s. 25.

98 Mehmet Çelenk, *16-17. Yüzyıllarda İran'da Şiiliğin Seyri*, Bursa: Emin Yayınları, 2013, s. 166.

99 el-Kâtib, *Şiada Siyasal Düşüncenin Gelişimi*, s. 480.

100 Rıza Yıldırım, *Aleviliğin Doğuşu*, s. 329, 357.

101 el-Kâtib, *Şiada Siyasal Düşüncenin Gelişimi*, s. 474; Black, *The History of Islamic Political Thought*, s. 231.

102 Black, *The History of Islamic Political Thought*, s. 230.

103 el-Kâtib, *Şiada Siyasal Düşüncenin Gelişimi*, s. 480-481.

Devleti'nde esas iktidar sahipleri Türkmen aşiretlerdi. Tahmasb, 1533'te kendi iktidarını kabul ettirdi ve Kızılbaş Türkmen aşiret reislerinin etkisini azalttı, ancak bütünüyle yok edemedi.

Tahmasb döneminde saraya yakın yazarlar Safevi Hanedanının ilahi bir yönetme göreviyle donanmış olduğunu iddia etmeye devam edeceklerdi.[104] Ancak, Tahmasb kendisinin Mehdi ile denk ya da Mehdi'nin öncüsü olarak adlandırılmasını istemiyor, İmamiye Şiası'nın daha klasik bir yorumuna sadık kalıyordu. Şah İsmail döneminde Necefü'l-Eşref'e yerleşmiş olan Kerekî'yi yeniden İran'a davet etmiş, 1533 yılında ona yazdığı bir mektupla "genel naiplik teorisi"ni kabul ettiğini, müçtehitlerin şeriatın koruyucuları olduğunu ve onların hükmüne muhalefet etmenin şirk derecesinde olduğunu söylemişti.[105] Kerekî'ye "İmamın Naibi" lakabını vermiş ve onu şeyhülislam tayin etmişti. Kerekî kısa bir süre sonra ölse de Şii âlimler onun mirasını canlı tutacaklardı: "İmamın Naibi" lakabını almasalar da "zamanın müçtehidi" olarak adlandırılacaklardı.[106] Kerekî'nin (artık "Usuli" ya da "İçtihadi" olarak bilinen) izleyicilerine göre, ulemanın akıl yoluyla şeriatı derleyerek içtihat yapma görevi bulunuyordu; bu, kimi siyasal uygulamalarda düzenleme yapma yetkisi üstlenmeleri anlamına geliyordu. Usuliler ulemanın ruhban benzeri toplumsal ve siyasal bir etki sahibi olmasını savunuyorlardı. Ahmed b. Muhammed ("Mukaddes") Erdebîlî, genel naiplik teorisini kabul ediyor, müçtehidin ceza hukukunu uygulayabileceğini düşünüyordu.[107]

Tahmasb'ın merkezîleşme çabalarına rağmen XVI. yüzyıl boyunca Kızılbaş-Türkmen aşiret reisleri (hanlar), toprak gelirleri (*tiyul*) sayesinde etkilerini ve özerkliklerini korumuşlardı. Tahmasb'ın ölümünden sonra, 1576'da, saray ile Kızılbaş aşiretler arasındaki mücadeleler bir iç savaşa dönüşecekti. Şah I. Abbas'ın (h. 1588-1629) ilk işi bu iç savaşı sona erdirmek oldu (1590). Savaş ertesinde kendine rakip olan Kızılbaş hanların etkisini kırmak için saraya yakın bazı hanlarla ("şahseven"lerle) ittifak yaptı, ayrıca Kafkasya kökenli devşirme askerlerden ("gulam-ı hassa-yı şerife") güç aldı; bunlar maaşlarını hazineden alıyorlardı. Ayrıca, memalik toprakları hassa topraklarına dönüştürüldü. Isfahan kentinin yeni bir başkent olarak yeniden tasarlanması da şahın güçlenme çabalarının bir sembolüydü. Bu büyük dönüşümün 1590-1591 (Hicri 1000) yılında gerçekleşmesi de şahın yeni binyıl başında kurtuluşu sağlayan bir tür

104 Örn. bkz. Abdi Beğ Şirazi, *Safeviler: Tekmiletü'l-ahbar (Başlangıçtan 1571'e kadar Safevilerin Tarihi)*, 988/1580, çev. Şefaattin Deniz ve Hasan Asadi, İstanbul: Bilge Kültür Sanat Yayınları, [1580] 2019, s. 21-25.

105 el-Kâtib, *Şiada Siyasal Düşüncenin Gelişimi*, s. 482.

106 Black, *The History of Islamic Political Thought*, s. 231.

107 el-Kâtib, *Şiada Siyasal Düşüncenin Gelişimi*, s. 487.

mehdi olarak görülmesine zemin hazırlamıştı.[108] Ermeni tüccarlar da egemen sınıf ittifakının önde gelen bileşenleri oldular. Yeni başkent, geniş çarşısı ve gösterişli yapılarıyla hem şahın hem de tüccarların ihtişamını yansıtıyordu.

Bu yeni dönemde kızılbaş aşiret reisleri, toprak sahipleri ve Usuli ulema yerine onların rakipleri etkindi. İçtihadi/Usuli ulemanın şeriatı derleme tekelini elinde bulundurma iddiaları I. Abbas ve müttefikleri tarafından kabul edilemezdi. Şah, âlimleri yakınında toplamaya başlamıştı, artık Suriye ve Lübnan değil Isfahan medreseleri Şiiliğin merkeziydi. Dönemin kimi Şii âlimleri, Usuli yorumları hedef almaya başlamışlardı; XIII. yüzyıl öncesinin politikadan uzak duran ve İmam Mehdi'nin dönüşünü beklerken siyasal iktidarla olumlu ya da olumsuz herhangi bir ilişki içine girmeme esasını kabul eden İmamiye Şiası ideallerine dönüyor ve "Ahbari" adıyla bilinecek olan yorumun temellerini atıyorlardı. Örneğin, XVII. yüzyılın başlarında Muhammed Emîn el-Esterâbâdî, *Sefinetü'n-Necat*'ta ve *el-Feva'idü'l-Medeniyye*'de (1616 sonrası, *Medine Faydaları*), İçtihadi/Usuli yorumun ilk kapsamlı eleştirilerini yapmıştı. Esterâbâdî, yalnızca vahyin ve imamların söylediklerinin sorgulanamaz nitelikte olduğu, müçtehit âlimlerin sözlerinin mutlak bir kesinlik taşımadığı görüşündeydi. Müçtehidin Allah'ın hükümlerini belirlerken hataya düştüğü durumlarda Allah adına yalan söylemiş ve ona iftira etmiş olacağı yönünde uyarıda bulunuyordu.[109] Bu görüşleriyle, ulemaya dinsel, toplumsal ve politik düzlemlerde güçlü bir konum atfetmemek gerektiğini iddia ediyordu, *raiyye* (sıradan halk) ulemayı değil, yalnızca imamları taklit etmeliydi. Bu görüşler, dönemin yönetici sınıf ittifakı tarafından ilgiyle karşılanacaktı. Ticaretten elde ettiği zenginlikle güçlenen ve Usuli/İçtihadi ulemanın velilik iddialarına pek sıcak bakmayan I. Abbas, siyasal iktidar karşısında edilgen bir tavır alan Ahbari yorumu kendisi için pek de tehlikeli görmemişti.

b. Babürlü İmparatorluğu'nun Kuruluşu: Babür'den Ekber'e

Hindistan'da Delhi Sultanlığı'nın 1398'de Timurlu Devleti'ne yenilmesiyle başlayan siyasal parçalanma dönemi XVI. yüzyılın başında devam ediyordu. Parçalanmaya rağmen sultanlık halen Kuzey Hindistan'ın büyük bir kesimine egemendi; Şah İskender Lûdî (h. 1489-1517), Hindular üzerinde baskı politikası uyguluyor, kimi durumlarda Müslüman âlimler Hindu tapınaklarının yıkılmasını engelliyordu. Timur soyundan gelen Fergana hanı Zahirüddin Muhammed Babür yönetimindeki Fergana orduları, XVI. yüzyılın başların-

108 Sussan Babaie, Kathryn Babayan, Ina Baghdiantz-McCabe ve Massumeh Farhad, *Slaves of the Shah: New Elites of Safavid Iran*, London: I. B. Tauris, 2004, s. 6-10.

109 Abisaab, *Converting Persia*, s. 106; "Shi'i Jurisprudence, Sunnism, and the Traditionist Thought (Akhbârî) of Muhammad Amin Astarabadi (d. 1626–27)", *International Journal of Middle East Studies*, 47(1), 2015, 5-23, 12; el-Kâtib, *Şiada Siyasal Düşüncenin Gelişimi*, s. 493-494.

da güneye doğru akınlar düzenlediler, 1504'te Kabil'i ele geçirdiler. Babür, 1507'de "padişah" unvanını kullanmaya başlamıştı.[110] Saraya yakın çevrelerde dönemin toplumsal-siyasal sorunlarının nedeni sistemin kendisinde değil, uygulamalarda aranıyordu. İbnü'l-Arabî'nin fikirlerinin, özellikle de "vahdet-i vücud" düşüncesinin Hindistan'da yayılmasına büyük bir katkıda bulunmuş olan, aynı zamanda yoga geleneklerinden de etkilenen Çeşti-Sabiri şeyhi Abdü'l-Kuddûs Gangohi, İskender Lûdî'ye yazdığı bir mektupta devletin başına gelen kötülüklerin ulemaya verilen ödeneklerin (*vazaif*) kesilmesine bağlı olduğunu savunuyordu.[111]

İskender Lûdî döneminde sultanlığın entelektüel yaşamının canlılığı saray çevresinden ziyade imparatorluğun çeperlerinde ve alt sınıflar arasında kendini gösteriyordu. Kabîr gibi şairlerin XV. yüzyılın sonundan beri olgunluk düzeyine ulaştırdıkları *bhakti* yorumu bu dönemde de etkisini koruyordu. Batı sınır boylarındaki Pencab bölgesindeyse Sih dini ortaya çıkmıştı. Kabîr'in *bhakti* yorumu gibi Sih dininin ilk dönem metinleri de kast tabakalaşmasını tartışmaya açıyordu. Dinin kurucusu olan Gurü Nânak ve onu izleyen Sih guruları, Pencab'ın tüccar kastlarından *khatri* kastına mensuptular. Sih kutsal metinlerinde kaba güçle hüküm süren zorbalar eleştiriliyor ve tüm insanların eşitliği vurgulanıyordu.[112] Sihlerin kutsal kitabı *Gurû Granth*'ın pek çok dizesinde Tanrı "gerçek padişah" olarak niteleniyordu.[113] Yine aynı kitapta[114] tüm hükümdarların dünya üzerinde geçici olduğu hatırlatılıyordu; büyük bir servet sahibi olan sultanlar Tanrı'yı unutmayan bir karıncaya eşit değildiler.[115] Sih dini hem tüccarlar hem de köylüler arasında yayılacaktı; ilk dönemlerde Sihler, Müslüman ve Hindu toprak sahiplerine karşı mücadele edeceklerdi.[116]

Babürlü ordusunun 1526'da Delhi Sultanlığı'nı yenmesiyle, Babürlü Devleti, Kuzey Hindistan'ın geniş topraklarına egemen oldu. Babür Şah'ın anılarını

110 Lisa Balabanlilar, *Imperial Identity in the Mughal Empire: Memory and Dynastic Politics in Early Modern South and Central Asia*, London: I.B. Tauris, 2012, s. 25; s. 118; Ram Prasad Tripathi, "The Turko-Mongol Theory of Kingship", (haz.) Muzaffar Alam ve Sanjay Subrahmanyam, *The Mughal State, 1526-1750*, New Delhi: Oxford University Press, 2000, 115-125.

111 David W. Damrel, "The 'Naqshbandî Reaction' Reconsidered", (haz.) David Gilmartin ve Bruce B. Lawrence, *Beyond Turk and Hindu: Rethinking Religious Identities in Islamicate South Asia*, Gainesville: University of Florida Press, 2000, s. 183.

112 *Japji: The Path of Devotional Meditation*, (haz.) Surinder Deol ve Daler Deol, Washington, D.C.: Mount Meru Books, 1998, med. 18, 28.

113 Örn. bkz. *Guru Granth*, 6-15, 43-7: *Sentence By Sentence English Translation ve Transliteration of Siri Guru Granth Sahib*, çev. Singh Sahib Sant Singh Khalsa, Tucson: Hand Made Books, 2008.

114 *Guru Granth* 16-11, 227-5, 1071-14.

115 *Guru Granth*, 5-6. Ayrıca bkz. Balwant Singh Dhillon, "Political Attitude of Guru Nanak", *Journal of Sikh Studies*, 9(2), 1982.

116 Irfan Habib, *Essays in Indian History: Towards a Marxist Perception*, New Delhi: Tulika, 2015, s. 247; K. Damodaran, *Indian Thought: A Critical Survey*, New Delhi: People's Publishing House (P), 2011, s. 323.

içeren *Babürname*'den anlayabildiğimiz kadarıyla şah, Hindistan'ı yabancı bir diyar olarak görmüş, Orta Asya'yla bağlarını korumuştu. Babürlüler döneminin ilk siyaset teorisi kitabının, Timurlu Devleti'nin entelektüel merkezi olan Herat'ta başkadılık yapmış ve Timurlu sultanı Hüseyin Baykara'nın vezirliği görevine getirilmiş bir âlim olan İhtiyarü'd-din Hasan bin Gıyasü'l-hüseynî tarafından yazılmış olması anlamlıdır. Âlim, Timurlu Devleti'nin çöküşünden sonra Kabil'de Babür'ün sarayına kabul edilmiş, daha önce Hüseyin Baykara için yazdığı Farsça bir kitabı gözden geçirmiş ve *Ahlak-ı Hümayuni* adıyla tamamlamıştı. Önceleri *Destûrü'l-Vizâret* başlığını taşıyan eser, daha sonra Babür'ün en sevdiği oğlu Hümayun'dan ilhamla isimlendirilmişti.[117] Kitabın başlangıcında yazar, İbn Miskeveyh ve Tûsî gibi düşünürleri okuyarak kendi eserini yazdığını belirtiyordu. Amacı, yöneticilere yol gösterecek bir eser kaleme almaktı. Kitabın planı Tûsî'nin kitabının planıyla aynıydı; ancak İhtiyarü'd-din'in kitabında "ev idaresi"nin yerini "malların düzenlenmesi"nin alması dikkat çekicidir; yazar bu bölümün başında aileden ve ev idaresinden söz edeceğini belirtse de, metin içinde mal edinimi, harcamalar gibi konular üzerine yoğunlaşmıştır.[118]

Delhi Sultanlığı döneminde önemli rol oynayan Müslüman âlimler yeni dönemde de egemen sınıflar bloku içinde yer almışlardı. Abdü'l-Kuddûs, 1526'da Babür'e yazdığı bir mektupta (tıpkı birkaç yıl önce İskender Lûdî'ye de söylediği gibi) hükümdarın fakihleri, âlimleri koruması gerektiğini hatırlatmıştı. Hükümdar adil bir yönetim uygulamalı ve "kâfir"lerin (Hinduların) herhangi bir devlet görevi almalarına engel olmalıydı.[119] Böylece, Delhi Sultanlığı döneminin başlıca tartışma konularından olan siyasal iktidarın Hindulara karşı nasıl bir tavır alması gerektiği sorunu bir kez daha gündeme geliyordu. Hümayun Şah'ın hükümdarlığının ilk on yılında resmî ideolojide imparatorluk vurgusu ve siyasal iktidarı kozmik bir düzleme taşıyıp güçlü gösterme çabası öne çıkıyordu; bu çaba doğrultusunda, bu dünya ile öte dünya arasındaki paralellikleri vurgulamak için tasavvufi referanslara da sıkça başvuruluyordu.[120] Hondemir'in, Hümayun'un isteği üzerine yazdığı *Kanun-ı Hümayuni*'nin (1533-1534) başında sultana uzun övgüler yer alıyordu; sultan doğrudan Allah'tan yönetme yetkisi almıştı, putları yıkıyor, İslam sancağını dalgalandırıyor, kâfirlere karşı savaşıyordu.[121] Ancak, Hondemir'in tarif ettiği

117 Alam, *The Languages of Political Islam*, s. 51.

118 Alam, *The Languages of Political Islam*, s. 52.

119 Damrel, "The 'Naqshbandî Reaction' Reconsidered", s. 183-184.

120 Eva Orthmann, "Ideology and State-Building: *Humāyūn*'s Search for Legitimacy in a Hindu-Muslim Environment", (haz.) Vasudha Dalmia ve Munis D. Faruqui, *Religious Interactions in Mughal India*, New Delhi: Oxford University Press, 2014, 3-29.

121 [Hondemir] Khwandamir, *Qānūn-i Humāyūnī, also known as Humāyūn nāma*, Calcutta: The Royal Asiatic Society of Bengal, 1940, s. 70.

türden bir meşruiyet gerçekte oluşmamıştı. Babürlü iktidarı son derece kırılgandı, öyle ki Peştun aşiretlerinden Sur aşireti, 1540-1555 arasında Babürlü topraklarına egemen olmuştu, Hümayun bu sürenin bir kısmını Safevilere sığınarak geçirmişti. 1540'ların başında başlayan ve 1555'e kadar süren iç savaştan sonra Babürlü politikasına Ekber Şah damgasını vuracaktı.

Yeni dönemde, Timurlu kökenli fikirler etkilerini korusa da farklı entelektüel referanslar da Babürlü ideolojisinde yer buluyordu. Babürlülerin Kuzey Hindistan'da hegemonya kurmak için yerel egemen sınıflarla ittifak yapmaya ihtiyaçları vardı. Ekber Şah, babasının ölümünden hemen önce (1555-1556'da) yerel Hindu hükümdarlarla (*rācput*'larla) başlattığı ittifakı sürdürmüş,[122] 1568'de gayrimüslimlerden alınan cizye vergisini kaldırmıştı. Yeni siyasal düzen, yeni bir siyasal ideolojiyi gerektiriyordu. 1579'da, iyi bir hükümdarın Allah'ın nezdinde müçtehitlerden daha üstün olduğuna, Ekber'in de en adil, en iyi hükümdar olduğu için dine ilişkin sorunlarda son sözü söylemesi gerektiğine dair bir metin (*mahzar*) hazırlanmış ve saraya yakın duran âlimlere imzalatılmıştı.[123] Buna karşılık, Ekber'in ulema ve saraydaki Orta Asya kökenli soylular karşısında güç kazanma cüretini göstermesini sağlayan başlıca etmen de *rācput*'larla 1570'lerin sonunda gelişen ilişkilerdi: Hindu prensler artık Ekber'in sadece müttefiki değil, ortaklarıydı.[124]

Hükümdar, halifelerin kullanmış olduğu "emirü'l-müminin" unvanıyla anılıyordu; dünya işleriyle birlikte din işlerinde de son sözü o söyleyecekti. Bu, İslam tarihinde benzeri az görülmüş olan, Halife Me'mûn'un 833'teki Mihne kararıyla karşılaştırılabilecek bir hamleydi. Şah, bununla da kalmamış, 1582'de yeni bir din ilan etmişti: İslam ve Hinduizm başta olmak üzere çeşitli inanışları bir araya getiren, "Tevhid-i İlahi" (sonraları "Din-i İlahi") adıyla bilinen bu dinin takipçi sayısı şahın saraydaki dar çevresiyle sınırlı kalacaktı, yine de hükümdar bu hamlesiyle ulema çevrelerinin tepkisini çekecekti.

Din-i İlahi'nin etkisi belki sınırlıydı, ama Babürlü yönetici sınıfının Hindu soyluluğuyla yaptığı ittifaka bağlı olarak farklı dinsel kültürler arasında ilişki kurma çabalarının başka biçimleri de vardı. *Brāhmaṇ* ve savaşçı kastlarından Hindular çoğunlukla Arapça ve Farsça öğrenmeye başlamıştı.[125] Babürlü iktisadi-toplumsal düzeninin egemen sınıflar açısından sorunsuz şekilde işlediği dönemlerde dinler arası yakınlaşma üzerinden yerel güç sahipleriyle

122 Satish Chandra, *Medieval India: From Saltanat to the Mughals: Part Two: Mughal Empire (1526-1748)*, New Delhi: Har-Anand, 2007, s. 111.

123 Osamu Kondo, *The Early Modern Monarchism in Mughal India: With a Biographical Survey*, New Delhi: Munshiram Manoharlal Publishers, 2014, s. 61-62.

124 Chandra, *Medieval India: From Saltanat to the Mughals: Part Two*, s. 115-116.

125 Sanjay Subrahmanyam, "Hearing Voices: Vignettes of Early Modernity in South Asia, 1400-1750", *Daedalus*, 127(3) 1998, s. 94.

bağlantı kurma çabaları kolaylıkla sonuç verebilmişti.[126] 1580'lerin başında, Fatehpur Sikri sarayının Divan-ı Has salonunun kırmızı sütunlarının altında toplanan bilginler, Hindu kutsal metinlerinin Farsça çevirilerini hazırlamaya başlamıştı. Sanskrit dilinde yazılmış metinler, Delhi Sultanlığı döneminde de Hindistan'ın Müslüman yöneticilerinin ilgisini çekiyordu, ancak önceki yüzyıllarda Arapçaya ya da Farsçaya çevrilen kitaplar ağırlıklı olarak doğa bilimlerine ilişkindi. 1580'lerdeyse din ve siyaset üzerine metinler ilgi odağıydı. *Mahābhārata*'nın Farsça kısmi çevirisi (*Razmname*) 1587-1588'de tamamlanacaktı. Şahın en önde gelen destekçisi Ebü'l-Fazl el-Allâmî'nin *Razmname*'ye yazdığı önsözden, bu metnin esas olarak bir siyasal nasihatname olarak algılandığı anlaşılmaktadır. Kaldı ki, destanın dokuzuncu bölümü olan ve aslında destana eklenmiş uzunca bir nasihatname niteliği taşıyan "Śānti parva", *Razmname*'nin dörtte birlik kısmını teşkil ediyordu.[127] *Mahābhārata*/*Razmname*'den sonra *Rāmāyaṇa* da dahil olmak üzere çok sayıda klasik Hindu metni Farsçaya çevrilecek[128] ve Ekber'in 24.000 kitaplık kütüphanesine eklenecekti.

Bütün bu senkretik metinlere rağmen Babürlü siyasal referanslarının bütünüyle Hindulaştığı düşünülmemelidir; şahın tercihi halen Nasîrüddin Tûsî'nin *Ahlâk-ı Nâsırî*'si, Sa'dî-i Şîrâzî'nin *Gülistan*'ı, Mevlânâ'nın *Mesnevi*'si ve Firdevsî'nin *Şehname*'si gibi kitaplardan yanaydı.[129] Ayrıca Ekber'in sarayında siyaset üzerine özgün eserler de kaleme alınıyordu. Ebü'l-Fazl, *A'în-i Ekberî* (1596-1597 c.) başlıklı metninde, yönetim-ordu, toprak, Hindistan coğrafyası gibi çok çeşitli konularda bilgiler vermişti. Önsözde, düzeni sağlamak için hükümdarlığın gerekli olduğunu, hükümdarın (padişah) var olmadığı takdirde insanların bencil hırslarıyla birbirlerini yok edeceklerini söylemişti.[130] Bu tasvirinde, Gazzâlî'den, onun etkilemiş olduğu Berenî gibi yazarlardan ya da eski Hint düşüncesinin temel unsurlarından olup *Mahābhārata*'da da tekrar edilen *matsya-nyāya* (büyük balığın küçük balığı, güçlünün güçsüzü yenmesi) anlayışından ilham almış olması mümkündür. Bundan sonra gerçek hükümdar ile

126 Damodar Dharmanand Kosambi, *Myth and Reality: Studies in the Formation of Indian Culture*, Bombay: Popular Prakashan, 1962, s. 29-30; Burak Gürel, "Historical Roots, Current Manifestations, and Future Prospects of Fascism in India", *Revolutionary Marxism*, 2020, s. 116-117.

127 Bir bölüm örneği için bkz. "Bhishma's Advice to Yudhishthira in the *Book of War* (*Razmnama*)", çev. Audrey Truschke, (haz.) Hani Khafipour, *The Empires of the Near East and India: Source Studies of the Safavid, Ottoman, and Mughal Literate Communities*, New York: Columbia University Press, 2019, s. 456-457.

128 Audrey Truschke, "Mughal Sanskrit Literature: *The Book of War* and the *Treasury of Compassion*", (haz.) Hani Khafipour, *The Empires of the Near East and India: Source Studies of the Safavid, Ottoman, and Mughal Literate Communities*, New York: Columbia University Press, 2019, s. 452.

129 Balabanlilar, *Imperial Identity in the Mughal Empire*, s. 149.

130 Ebü'l-Fazl el-Allâmî, *The A'in-i Akbari (A Gazetteer and Administrative Manual of Akbar's India): Vol. - I*, çev. H. Blochmann, Calcutta: The Asiatic Society, 1993, 2.

bencil hükümdar arasında ayrım yapmıştı.[131] Gerçek hükümdarlık Allah'tan gelen bir ışıktı; Allah hiç kimsenin aracılığı olmadan hükümdarlığı hükümdarlara bahşediyordu.[132] Ebü'l-Fazl, bundan sonra da İslam siyasetname geleneğini takip ederek toplumun dört tabakadan oluştuğunu söylemişti: Bunlar, savaşçılar, zanaatkârlar ve tüccarlar, âlimler ve tarımsal üreticilerdi.[133] Kitapta hükümdara ilişkin bir değerlendirmeye yer veriyor, hükümdarın hem din hem de dünya düzleminde yol gösterici (*rah-namûn*) olma özelliklerini taşıdığını, halkını kurtuluşa götürdüğünü belirtiyor ve Din-i İlahi hakkında kısaca bilgi veriyordu.[134]

Ebü'l-Fazl, ikinci büyük eseri olan *Ekbername*'de şahın yaşamöyküsünü anlatmıştı; burada *A'în-i Ekberî*'de gördüğümüz sultanı yücelten unsurları tekrarlıyor, örneğin Ekber'i Allah'ın yeryüzündeki gölgesi olarak tanımlıyordu; üstelik astroloji verilerine başvurarak Ekber'in doğumunun ne kadar hayırlı bir olay olduğunu da anlatıyordu. Birinci bölümde Âdem'den itibaren Timurluların atalarını sıralıyor, Timurlu hükümdarlarının tarihiyle Ekber'in yaşamöyküsünü bir süreklilik içinde ele alıyordu. İkinci ve üçüncü bölümlerse Ekber'in biyografisine yoğunlaşmıştı. Ekber'in mutlak barış (*sulh-i küll*) getireceğini öne sürüyor, bu barışın gerçekleşmesi için hükümdarın tüm sınıflardan insanlara eşit bir tutum takınması gerektiğini söylüyordu.[135]

Ebü'l-Fazl'ın eserlerinde Babürlü yönetici sınıfının en iç çekirdeğinin ideolojisini görürüz. Bu fikirlerin çeşitli sınıflarda ne derecede kabul gördüğünü bilmiyoruz. Yönetici sınıfın pek çok mensubunun kendilerini Ekber'in müridi olarak tanımlamasından, bu sınıf içinde tarikat benzeri bir hiyerarşi olduğunu anlıyoruz. Ancak, yönetici sınıfın diğer mensupları Ebü'l-Fazl kadar yönetici merkezli bir düşünce ortaya koymamışlardı. Üst düzey bürokrat olarak görev yapmış ve Burhanpur gibi büyük kentlerin yönetiminde yer almış olan şair Abdurrahim Han-ı Hanan, *Dohavali* adlı derlemesinde eşitsizlikleri doğal bir temele dayandırıyor ve toplumdaki "yaşlı" (üstün) insanların otoritesinin önemine dikkat çekiyordu.[136] Han-ı Hanan, Ekber'in müridi olmakla övünse de siyasal düşünceleri padişah övgüsünden ibaret değildi, o bir bütün olarak yönetici sınıfın sözcülüğünü yapıyordu. Sarayda kötü niyetli kişilerin varlığını kabul ediyor ve hükümdarın bu kişileri uzaklaştırması gerektiğini savunuyordu. Hükümdarları kimi durumlarda eleştiriyor ve onların kendi çıkarlarını

131 Ebü'l-Fazl el-Allâmî, *The A'in-i Akbari*, s. 2.

132 Ebü'l-Fazl el-Allâmî, *The A'in-i Akbari*, s. 3.

133 Ebü'l-Fazl el-Allâmî, *The A'in-i Akbari*, s. 4.

134 Ebü'l-Fazl el-Allâmî, *The A'in-i Akbari*, bl. I.77, s. 170-176.

135 Ebü'l-Fazl el-Allâmî, *The Akbar Nama of Abul-l-Fazl: Vol. II*, çev. H. Beveridge, Delhi: Low Price, 1993, s. 285.

136 Satish Chandra, *State, Society, and Culture in Indian History*, New Delhi: Oxford University Press, 2012, s. 173.

gerçekleştirmeye meyilli olduklarını söylüyordu. Yönetim ne hükümdarların, ne de dinî önderlerin elinde olmalıydı; toplumun üst kesimlerine emanet edilmeliydi. Yoksullar karşısında kısmen olumlu bir tavır takınmıştı.[137]

Ekber'in ve çevresindekilerin politikaları karşısında Sünni ulema homojen bir tutum takınmıyordu; şaha destek verenler olduğu gibi ona karşı çıkanlar da vardı. Ekber'in ve Ebü'l-Fazl'ın çevresinde bulunmuş olan mutasavvıf Ahmed-i Sirhindî (sonradan yaygınlaşan lakabıyla, İmâm-ı Rabbânî; yani, İlahi bilgilere sahip âlim) 1590'ların sonunda muhalif âlimlerin belki de en etkilisi haline gelmişti. Bu ünlü Nakşibendi şeyhi, Hindistan'daki tasavvuf düşüncesinde son derece etkili olan İbnü'l-Arabî'ye büyük bir saygı duysa da onun "vahdet-i vücud" fikrini eleştiriyordu. Ortaya koyduğu alternatif öğretiyle ("vahdet-i şühud") yaratıcı ile yaratılan arasında belirgin bir ayrım yapıyor[138] ve tasavvufa teist bir zemin kazandırıyordu. İmâm-ı Rabbânî'nin ikili ontolojisi dönemin siyasal iktidarına aldığı mesafeli tutumun bir yansıması olarak da okunabilir. "Vahdet-i vücud" öğretisi hem doğanın hem de insanlar arası ilişkilerin ahengini varsayarken, İmâm-ı Rabbânî'ye göre mutlak hakikatin ve şeriatın kaynağı yaratıcıydı. Yaratılanlar âleminin dışında bir kökene sahip olan şeriatın üstünlüğüne yaptığı vurgu, hükümdarın gücünü sınırlama çabasının da bir sonucuydu. Tasavvuf ve şeriat birbiriyle uyumlu olmalıydı; ihtilaf durumundaysa şeriatın tartışmasız bir önceliği vardı.[139] Şeriatın, kılıcın altında olduğunu söylüyor,[140] İslam ve küfrün birbirinin zıddı olduğunu belirtiyor ve kâfirlerin tıpkı köpekler gibi uzaklaştırılmalarını salık veriyordu.[141] Ekber tarafından cizyenin kaldırılmasını, sultanlarla kâfirlerin sohbet etmesinin sonucu olarak görüp kınıyordu.[142] Düşünceleri tüm Babürlü ulemasının olmasa da en azından yönetici sınıfın yöneliminden hoşnutsuz olan âlimlerin ilgisini çekmişti.

c. XVI. Yüzyılda Hindu Siyasal Düşüncesi

Hindistan'ın kuzeyinde Babürlü yayılması başlarken altkıtanın güneyindeki krallıklarda gayet canlı bir politik ve entelektüel yaşam vardı. Vicayanagara İmparatorluğu, altkıtanın güneyindeki geniş bir alan üzerinde hüküm sürüyordu; Tuluva Hanedanından Krişṇadevarāya (1509-1529) önceki hükümdara kıyasla çok daha merkezîleşmeci bir politika izlemeyi başarmıştı; önceki

137 Chandra, *State, Society, and Culture in Indian History*, s. 174-175.

138 İmâm-ı Rabbânî, *Mektûbât-ı Rabbânî 1*, çev. Talha Hakan Alp, Ömer Faruk Tokat ve Ahmet Hamdi Yıldırım, İstanbul: Semerkand Yayınları, 2013, I/43. mektup.

139 İmâm-ı Rabbânî, *Mektûbât-ı Rabbânî 1*, I/48. ve I/163. mektuplar.

140 İmâm-ı Rabbânî, *Mektûbât-ı Rabbânî 1*, I/65. mektup.

141 İmâm-ı Rabbânî, *Mektûbât-ı Rabbânî 1*, I/163. mektup.

142 İmâm-ı Rabbânî, *Mektûbât-ı Rabbânî 1*, I/163. mektup.

dönemlerde yerel düzlemdeki krallar (*nayaka*'lar) kendi alanlarında neredeyse bağımsızken, bu yeni dönemde *nayaka* hükümdarca görevlendirilen subay anlamını almıştı;[143] imparatorluk bir tür haraççı-iktacı devlete dönüşmüştü. Krişṇadevarāya, Hindistan'ın diğer merkeziyetçi krallarından farklı olarak *brāhmaṇ*'lardan merkezî yönetime kaynak aktarımı yoluna gitmemiş, esas gelirlerini vergilerden elde etmiş, *brāhmaṇ*'ları müttefiki olarak korumuştu.[144] Onun-dönemi edebî üretim ve *Nīti* geleneği (Hindu nasihatname kitapları) açısından gayet canlıydı.[145] Bu hükümdar, krallığında yaşayan yazar ve şairleri desteklemekle kalmıyor, kendisi de Tulu, Kannada, Sanskrit ve Telugu dillerinde edebî eserler kaleme alıyordu. *Âmukta-mālyada* adlı Telugu dilinde yazdığı eserin dördüncü bölümünün bir kısmında bir nasihatname mevcuttu. 1510'ların sonuna tarihlenebilecek olan bu eserde VIII. yüzyılın bir siyaset metni olan *Śukranītisāra*'nın etkisi görülebilir.[146] Geleneksel *dharmaśāstra* ve *purāṇa* literatüründe *kşatriya*'ların *brāhmaṇ*'larla ittifakı idealleştirilse de Krişṇadevarāya farklı bir strateji benimsemiş, Vişṇucu *bhakti*'lerle ittifak kurmayı tercih etmiş, bu nedenle münzevilik temalarına başvurmuştu.[147] *Brāhmaṇ*'ların avantajı hem *Manu Dharmaśāstrası*'nı hem de kendi *dharma*'larını bilmeleriydi. Kral, *brāhmaṇ*'ları askerlik de dahil olmak üzere çeşitli konularda eğitmeyi öğütlüyordu; böylece onların geleneksel işlevlerinin ötesine geçen görevler üstlenmeleri ve egemen sınıf ittifakının yeni bir bileşeni haline gelmeleri mümkün oluyordu.[148]

Bu güçlü kralın ölümünden sonra hem *brāhmaṇ*'lar güçlerini koruyacak hem de *nayaka*'lar krala bağımlı olmaktan çıkıp (XIV.-XV. yüzyıllardakine benzer şekilde) yerel güç sahiplerine dönüşeceklerdi. Ancak *nayaka*'lar fiilen bağımsız olmalarına rağmen hegemonyalarını kurarken Vicayanagara İmparatoru'na sadık olduklarını belirtme ihtiyacı duyuyorlardı, imparatorluk sarayının resmî ideolojisinde de bu yerel güç sahipleri Vicayanagara'ya

143 John F. Haldon, *The State and the Tributary Mode of Production*, London: Verso, 1993, s. 245.

144 Valerie Stoker, *Polemics and Patronage in the City of Victory: Vyâsatīrtha, Hindu Sectarianism, and the Sixteenth-Century Vijayanagara Court*, Oakland: University of California Press, 2016, s. 139.

145 Velcheru Narayana Rao ve Sanjay Subrahmanyam, "Notes on Political Thought in Medieval and Early Modern South India", *Modern Asian Studies*, 43(1), 2009, s. 197.

146 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. 422.

147 Velcheru Narayana Rao, David Shulman ve Sanjay Subrahmanyam, "A New Imperial Idiom in the Sixteenth Century: Krishnadevaraya and his Political Theory of Vijayanagara", (haz.) Sheldon Pollock, *Forms of Knowledge in Early Modern Asia: Explorations in the Intellectual History of India and Tibet, 1500-1800*, Durham: Duke University Press, 2011, s. 82. Metin için bkz. Krişṇadevarāya, *Âmukta-mālyada*: "Appendix: A Fresh Translation of the Rāja-nīti Section", Velcheru Narayana Rao, David Shulman ve Sanjay Subrahmanyam, "A New Imperial Idiom in the Sixteenth Century: Krishnadevaraya and his Political Theory of Vijayanagara", (haz.) Sheldon Pollock, *Forms of Knowledge in Early Modern Asia: Explorations in the Intellectual History of India and Tibet, 1500-1800*, Durham: Duke University Press, 2011, s. 90-107.

148 Rao ve Shulman ve Subrahmanyam, "A New Imperial Idiom in the Sixteenth Century", s. 83.

tabi olarak gösteriliyorlardı.[149] *Nayaka*'ların resmî ideolojisine dair izlere *Rāyavācakamu* (XVI. yüzyıl sonu) adlı Telugu dilinde yazılmış tarih kitabında rastlarız. Kitap muhtemelen Madurai *Nayaka*'sı topraklarında yazılmıştı. Metinde Vicayanagara bir bilge tarafından kurulmuş, doğaüstü özelliklere sahip olan ve krallık için başlı başına bir meşruiyet kaynağı teşkil eden bir kent olarak anlatılıyordu; anonim yazarın amacı muhtemelen Madurai *Nayaka*'sının sadık olduğu Vicayanagara'nın gücünü yitirmiş olan dönemin Vicayanagara kenti değil, geçmiş dönemlerin efsanevi Vicayanagara'sı olduğunu kanıtlamaktı.

Güney Hindistan'da bu gelişmeler olurken, Babürlü hegemonyası altındaki Kuzey Hindistan'da da Hindu siyasal düşüncesi gelişme gösteriyordu. *Brāhmaṇ* şair ve *bhakti* düşünür Tulsīdās, *Rāmāyaṇa*'nın Hindustani diline bir çeviri-uyarlamasını yapmıştı; *Rāmçaritmānas* (1574-1577) adlı bu eserde Rāma'nın krallığını anlattığı kısımlarda aslında bir ideal yönetim anlatımı da yapıyordu. Rāma tüm yerkürenin tartışılmaz efendisiydi,[150] onun yönetiminde barış yalnızca insanlar arasında değil, hayvanlar arasında da yaygınlaşmıştı.[151] Bu krallıkta çarşılar da göz alıcı bir ihtişama sahipti.[152] Tulsīdās'ın Babürlü yönetici sınıflarıyla nasıl ilişkiler kurduğu tartışmalıdır; kimi rivayetlere göre Ekber'le tartışmalar yapmış, kimilerine göreyse onunla yakın ilişkiler içinde olmuştu. *Rāmçaritmānas*'ta bir ideal krallık anlatısı mevcuttu, fakat Şair burada muhtemelen Ekber'in hükümdarlığını anlatmıyordu. Aslında onun yaptığı, *Rāmāyaṇa*'daki ideal krallık anlatısını yeniden işlemekten ibaretti, ancak bunu yaparken döneminin emperyal yönetim pratiklerinden de etkilenmişti. Bu eser, ünlü şairin siyaset üzerine tek çalışması değildi. Tulsīdās, *Dohavali* (1581 c.) başlıklı manzum ahlak derlemesinde bireysel ve toplumsal ahlaka dair fikirlerin yanı sıra yöneticiye ilişkin ahlaki kurallara da yer vermişti. Kast sistemini sorgulamıyordu; toplumu bir insan bedenine benzetiyor, her unsurun kendi göreviyle sınırlı kalması gerektiğini söylüyor ve hükümdarın bir din bilgininden destek alıp farklı kastları bir arada tutması gerektiğini öğütlüyor, böylece *Manu Dharmaśāstrası*'ndan beri gelişen *brāhmaṇ* geleneğini tekrarlıyordu. Ancak bu gelenekten farklı olarak bir grup akıllı insanın da yönetime katılması gerektiğini eklemişti.[153]

149 Philipp Wagoner, *Tidings of the King: A Translation and Ethnohistorical Analysis of the Rāyavâcakamu*, Honolulu: University of Hawai'i Press, 1993, s. 25.

150 Tulsidās, *Śri Râmacaritmânasa or [The Mânasa lake brimming over with the exploits of Śri Râma] With Hindi Text and English Translation (A Romanized Edition)*, Gorakhpur: Gita Press, 2006, Uttara Kanda Do. 21, Cau. 1.

151 Tulsidās, *Śri Rāmacaritmānasa*, Uttara Kanda Do. 22, Cau. 1-3.

152 Tulsidās, *Śri Rāmacaritmānasa*, Uttara Kanda Do. 27, Cau. 4 vd.

153 Chandra, *State, Society, and Culture in Indian History*, s. 173.

• • •

XVI. yüzyılda Vicayanagara İmparatorluğu hızlı bir ademimerkeziyetçileşme sürecine girerken Babürlü ve Safevi hükümdarları kademeli bir merkezîleşme sağlayabileceklerdi. Bu iki devletin yöneticileri de tıpkı Osmanlı sultanları gibi "padişah" unvanını kullanıyor, böylece emperyal bir egemenlik anlayışı üzerinden resmî ideolojilerini kuruyorlardı. Her iki örnekte de hanedanın bir yandan yerel güç ve toprak sahipleriyle, diğer yandan da din adamlarıyla kurdukları ittifaklar siyasal ideolojilere yön veriyordu. Safevi Devleti'nde ulemanın Amili-Usuli ve Ahbari olarak ikiye bölünmesi ve hükümdarların dönemsel olarak bunlardan biriyle ittifak yapıp diğeriyle mücadele etmesi, kimi Şii âlimlerin (özellikle de Hille okulunun Şii kelam ve fıkıh geleneğinden beslenen Usulilerin) sultanın keyfî kararlarını sınırlamaya çalışan teoriler ortaya koymalarının önünü açmıştı. Babürlü Devleti'ndeyse, hanedanın Hindu yönetici sınıflarla kurduğu ittifakı eleştiren İmâm-ı Rabbânî gibi Müslüman âlimler, yine hükümdarı eleştiren eserler kaleme alabiliyorlardı. Her iki örnekte de hükümdara yönelik eleştiriler dinsel referanslarla ortaya konuyordu.

3. On Altıncı Yüzyılda Doğu ve Güneydoğu Asya

Avrupa'nın çeşitli bölgelerinde kapitalizmin yayıldığı, Balkanlar'dan Hindistan'a uzanan geniş topraklarda haraççı imparatorlukların güç kazandığı XVI. yüzyılda Çin İmparatorluğu gücünün doruğundaydı. Büyük kentlerde yetenekli zanaatkârlar eserler veriyor, bu arada felsefi temaları da eserlerine nakşedebiliyorlardı. Míng döneminin ünlü mavi-beyaz porselenlerinin en önemli örneklerinden biri, Sòng dönemi düşünürlerinden Zhōu Dūnyí'nin resmedildiği bir vazoydu (1587). Ancak bu dönemde Zhōu Dūnyí'nin izleyicilerinin elitist Konfüçyüsçülüğünün yerine daha farklı, eşitlikçi yorumlar da ortaya koyulmaya başlamıştı. Aynı dönemde Japonya'da iç savaş yavaş yavaş son bulurken Tokugawa Hanedanının şogunluğa doğru yükseliş süreci başlamıştı.

a. Geç Míng Döneminde Çin: "Sokaklar Bilgelerle Dolu"

Beijing XV. yüzyılın ortalarından beri dünyanın en kalabalık kentiydi. XVI. yüzyıl boyunca da Çin kentleri büyüyüp güçlenmeye devam edecekti. Yüzyılın ikinci yarısında Amerika kıtasından gelen büyük miktarda gümüş, Çin'de dolaşıma girmiş, kıyı kentlerindeki tüccarlar zenginleşmiş, yüzyılın son çeyreğinde iyice belirginleşip 1610'ların sonuna kadar süren bu ticari faaliyetin parlak yıllarında tüccarlar filozoflara destek vermişti.[154] Çok sayıda

154 Frederic Wakeman, Jr., "Boundaries of the Public Sphere in Ming and Qing China", (haz.) Shmuel N. Eisenstadt, Wolfgang Schluchter ve Björn Wittrock, *Public Spheres and Collective Identities*, New Brunswick: Transaction, 2001, s. 170.

özel akademi açılmıştı. Bu arada, özellikle Güney bölgelerinde küçük çiftçiler Budizmi desteklemişti.[155] Zhū Xī'nin Konfüçyüsçülük yorumu, XIV. ve XV. yüzyıllarda resmî ideoloji halini alarak tüm dinamizmini kaybetmişti. Güney Sòng döneminin sonlarından beri Konfüçyüsçüler bilgiyi tekeline alan kişilerin yönetimini savunuyorlardı. Bu görüşlere yine Konfüçyüsçülük içinden tepkiler gelişecekti. İki Konfüçyüsçü düşünür, Wáng Yángmíng ve Zhàn Ruòshuǐ, tüm sınıflardan insanların bilgi ve ahlak açısından gelişmeye açık olduklarını savunuyor, böylece önceki dönemlerde yönetimden uzak tutulan, bu dönemdeyse iktisadi alanda güç kazanan tüccarlardan destek alıyorlardı.[156]

Wáng Yángmíng hayatının önemli bir kısmında idari görevler almış, zamanla üst düzey görevlere atanmış, pek çok isyanın bastırılması esnasında imparatorluk ordularına komutanlık yapmıştı. Ancak, yaşamının sonlarına doğru hanedana yakın saray klikleriyle arası bozulduğundan gözden düşmüş, işkenceye maruz kalmış ve sürgüne gönderilmişti. İçinden geldiği Konfüçyüsçü bürokrasiye karşı eleştirilerini de son dönemlerinde verdiği derslerde yaygınlaştırmıştı. Bürokratların salt kariyer uğruna eğitim görmelerini eleştirirken Zhū Xī'nin fikirlerini paylaşıyordu. Gelgelelim Zhū Xī'den farklı düşündüğü pek çok konu vardı; Zhū Xī var olan çok sayıda nesne ya da kişiden, diğer bir deyişle *qì*'nin çoğulluğundan ortak olana, yani *lǐ*'ye ulaşmayı salık vermiş, bunun için de, Dört Kitap başta olmak üzere önceki dönem bilgelerinin yazdıklarının kapsamlı şekilde okunup yorumlanmasını önermişti; *qì*'leri berrak olan bu insanların yazdıklarını okuyanlar, kendi berrak görüşlerini geliştirip *lǐ*'yi, yani bütünlüğü ve örüntüsü içinde varlığı kavrayacaklardı. Bu, Wáng Yángmíng'e göre, *lǐ* ve *qì* arasında bir kopukluk tasavvur edip *lǐ*'yi uzaklara bir yere yerleştirmek anlamına geliyordu, oysa *lǐ* herkeste ve her şeyde ortak olandı; insanlar buna, herhangi bir dolayıma (dış nesnelerin gözlemine ya da eski bilgelerin kitaplarını okumaya) ihtiyaç duymadan, zihinleriyle (*xīn*) ulaşabilirlerdi. Meşhur formülü *xīn jì lǐ* ("zihin ilkedir") ile de zihnin ilkeyi/örüntüyü kavramak için yeterli olduğunu anlatıyordu.[157] İlgisini *qì*'nin çoğulluğundan ve *qì-lǐ* ilişkisinden (parça-bütün diyalektiğinden) *lǐ*'ye kaydırması Konfüçyüsçülerin Kuzey Sòng döneminden beri itinayla reddettikleri tekçi metafiziğe bir dönüş olarak da okunabilir. Yine de, bunun Konfüçyüsçü gelenekten tam anlamıyla bir kopuş olduğu söylenemez, ne de olsa Chéng Hào

155 Timothy Brook, *The Troubled Empire: China in the Yuan and Ming Dynasties*, Cambridge, MA: The Belknap Press of Harvard University Press, 2010, s. 172.

156 Ying-shih Yü, *Chinese History and Culture: Volume 1: Sixth Century B.C.E. to Seventeenth Century*, New York: Columbia University Press, 2016, s. 305.

157 Wáng Yángming, "A Record for Practice", çev. Philip J. Ivanhoe, (haz.) Justin Tiwald ve Bryan W. Van Norden, *Readings in Later Chinese Philosophy: Han Dynasty to the 20th Century*, Indianapolis: Hackett Publishing Company, 2014, bl. 3, s. 264-265. Youngmin Kim, "Luo Qinshun (1465-1547) and His Intellectual Context", *T'oung Pao, Second Series*, 89(4/5), 2003, s. 384-385, 396.

gibi kimi Kuzey Sòng düşünürleri de *qì* üzerine gözlem ve incelemeler yapmak yerine doğrudan doğruya *lǐ*'ye ulaşmayı gerekli görmüşlerdi.

Wáng Yángmíng'in bu görüşlerinin iyilik ve ahlak gibi konular için de büyük bir anlamı vardı. Ahlak bilgelerin kavrayıp anlatabilecekleri aşkın bir gerçek değildi; merhamete ya da iyilikseverliğe herkes kendi zihniyle ulaşabilirdi. Kendisi gibi başka herkesin ve her şeyin *lǐ* olduğunun ayırdına varanlar, iyilikseverlik ve merhamet sahibi olan ve bencillikten kurtulan "büyük insan"lardı; kendilerini diğer kişi ve şeylerden ayrı görüp bencilliğe kapılanlarsa *lǐ*'yi kavrayamayan "küçük insan"lardı. Dolayısıyla iyi okumalar yapıp, iyi bilgelerden ders alıp zihnini berraklaştırmak ahlaklı olmanın önkoşulu değildi; bilgelik ve ahlak tüm insanlarca paylaşılıyordu. Kısacası ahlak öğrenilip uygulanacak bir şey değildi, bir tür doğal sezgiyle ediniliyordu.[158] Bunu yapmak sadece küçük bir grubun değil, tüm insanların elindeydi. Wáng Yángmíng'in en ünlü sözlerinden biri de zihinlerin eşitliğine ilişkindi: "Sokaklar bilgelerle dolu." Onun "bilge" tanımına tüccarlar ve kadınlar da dahildi,[159] ders verdiği öğrenciler arasında çok çeşitli sınıflardan erkekler ve kadınlar yer alıyordu.

Wáng Yángmíng'in öğretisi büyük ölçüde bireysel ahlak merkezliydi; ancak, düşünür, kurumların önemine de dikkat çekmekten geri durmuyordu: Devlet, insanlar içlerindeki iyilik kapasitelerini açığa çıkarabilsin diye onlara rehberlik ediyordu.[160] Aslında Wáng Yángmíng'in yaptığı, bilgenin rolünü kralın danışmanlığından (daha geniş bir anlamla, bürokratlıktan) halkın rehberliğine doğru genişletmekti, böylece bizzat tanıklık ettiği halk isyanlarına da çözüm bulmayı umut ediyordu muhtemelen. Onun günümüze ulaşan siyasal metinlerinin ana teması, isyanlara çözüm bulmaktır. Örnek vermek gerekirse, bir önerisinde eğitim sistemini geliştirerek, diğerindeyse Míng Hanedanının kuruluş döneminde kurulan köy idaresi sistemini yeniden hayata geçirerek isyanları önlemeye çabalamıştır.[161]

Wáng Yángmíng'in yakın arkadaşlarından Zhàn Ruòshuǐ de *xīn jí lǐ* formülünü kullanmıştı. Bilgeler, tüm insanların paylaştığı zihni görebilen ve insanların zihinlerini birleştirebilen kişilerdi; dünyanın yönetimi (*tiānxià zhízhèng*) zihnin iyi kullanımıyla mümkündü.[162] Zhàn, Wáng'dan farklı olarak, ahlaki

158 George L. Israel, *Doing Good and Ridding Evil in Ming China: The Political Career of Wang Yangming*, Leiden, Brill, 2014, s. 4.

159 Daria Berg, *Women and the Literary World in Early Modern China, 1580-1700*, London: Routledge, 2013, s. 44, 157, 168.

160 Israel, *Doing Good and Ridding Evil in Ming China*, s. 12.

161 Wáng Yángmíng, "Fundamental Ideas on Elementary Education", (haz.) Wm. Theodore de Bary, *Sources of East Asian Tradition: Volume 1: Premodern Asia*, New York: Columbia University Press, 2008, s. 437-439; "The Community Compact for Southern Ganzhou", (haz.) Wm. Theodore de Bary, *Sources of East Asian Tradition: Volume 1: Premodern Asia*, New York: Columbia University Press, 2008, s. 439-441.

162 Youngmin Kim, "Cosmogony as Political Philosophy", *Philosophy East and West*, 58(1), 2008, s. 118.

seçimlerin yalnızca bencil isteklerden kurtulma yoluyla yapılabileceğini düşünmüyor ve her durumun kendi karmaşık yapısına göre ahlaki seçimlerin değişebileceğini savunuyordu.[163]

Wáng Yángmíng'in ölümünden sonra öğrencileri onun öğretisini yaygınlaştırdı. Bir tuz tüccarı olan ve Wáng Yángmíng'in en yetenekli öğrencileri arasında yer alan Wáng Gèn, Tàizhōu okulunu kurmuş ve çok sayıda tüccarı, köylüyü, işçiyi ve kadını bu okulun derslerine çekmeyi başarmıştı.[164] İnsanların insanlar yoluyla (ya da insanlara göre) yönetilmeleri gerektiğini söylüyordu,[165] diğer bir deyişle, yönetim insanların ötesinde soyut ilkelere dayandırılmamalıydı. Onun eğitim anlayışı, Míng döneminin başından beri etkisini koruyan elitist eğitim anlayışıyla taban tabana zıttı: Wáng Gèn, yönetici sınıfla sınırlı kalmayan ve sıradan insanları da kapsayan bir eğitim sisteminin kurulmasını tercih ediyordu.[166] Zihinsel eşitlik fikrini toplumsal eşitlik fikrine doğru genişletmiş, toprağın insanlara eşit şekilde dağıtılmasını savunmuştu.[167]

Wáng Gèn'in yolunu açtığı eşitlikçi yorum, XVI. yüzyılın ikinci yarısında Hé Xīnyīn ve Lǐ Zhì adlı düşünürlerce geliştirilecekti. İmparatorluk sınavlarına hazırlanma aşamasındayken verdiği bir kararla bürokrasi kariyerinden vazgeçen Hé Xīnyīn, döneminin iki kurumunu, aile ve bürokrasiyi eleştirmiş, aile ilişkilerinin egoizme neden olduğunu söylemiş, bürokrasinin üyelerininse halktan çok uzaklaştığını ve halkın refahını düşünemeyecek duruma geldiğini savunmuştu.[168] Wáng Yángmíng'in "Sokaklar bilgelerle dolu" sözünden yola çıkarak halka yönelik konuşmalar yapmış ve her bireyin insan olmasından kaynaklanan potansiyelini kullanarak tüm insanlık için yararlı işler yapmasını sağlamaya çabalamıştı.[169] Hé Xīnyīn, yazdıklarını uygulamaya koymaya da çalışıyordu: 1553-1559 arasında kendi aşiretini (birkaç bin kişiyi) ortak mülkiyet ilkesi üzerinden yeniden örgütlemiş, çocukların eğitimi ve yemek hazırlama gibi işleri ortaklaştırmış, bu modeli tüm topluma ve tüm dünyaya yaymayı hayal etmişti. Ancak, bu girişim yerel yöneticinin tepkisini çekecek, eşitlikçi topluluk olağanüstü vergiler ödemeye mahkûm edilecek ve bir süre sonra

163 Youngmin Kim, "Political Unity in Neo-Confucianism: The Debate between Wang Yangming and Zhan Ruoshui", *Philosophy East and West*, 2012, 62(2), 246-263, s. 254.

164 Yü, *Chinese History and Culture: Volume 1*, s. 304; Hu Jichuang, *A Concise History of Chinese Economic Thought*, Beijing: The Foreign Language Press, 2009, s. 463; Berg, *Women and the Literary World in Early Modern China*, s. 157.

165 Wm. Theodore de Bary, *Learning for One's Self: Essays on the Individual in Neo-Confucian Thought*, New York: Columbia University Press, 1991, s. 182.

166 de Bary, *Learning for One's Self*, s. 183.

167 Hu Jichuang, *A Concise History of Chinese Economic Thought*, s. 463.

168 Ronald G. Dimberg, *The Sage and Society: The Life and Thought of Ho Hsin-yin*, [y.y.], The University Press of Hawai'i, 1974, s. 133.

169 Wakeman, Jr., "Boundaries of the Public Sphere in Ming and Qing China", s. 169; Dimberg, *The Sage and Society: The Life and Thought of Ho Hsin-yin*, s. 139.

da dağılacaktı.[170] Hé Xīnyīn, bu başarısız girişimden sonra, 1560'lı ve 1570'li yıllarda tüm insanlığın güçsüz ve yoksul kesimlerinin durumunu düzeltmeyi hedefleyen kapsamlı bir reform programı geliştirecekti. Míng döneminde üst sınıflara mahsus bir etkinlik olan eğitimi genelleştirmeyi amaçlıyordu, bu nedenle siyasal iktidarın tepkisini çekecek ve 1576'dan 1579'daki ölümüne değin bir kaçak hayatı yaşayacaktı.[171] Aynı dönemlerde Çin köylüleri arasında Wúshēng Lǎomǔ (Doğmamış Ebedî Anne) kültü üzerinden eşitlikçi-mesiyanik düşüncelerin yayıldığını da belirtmemiz gerekiyor. İki yüz yıl önce Beyaz Lotus hareketinde Maitreya'nın oynadığı rolü bu yeni dönemde doğaüstü varlık Wúshēng Lǎomǔ oynuyordu; yoksul bir kadın halinde cisimleşmiş bu varlığın dünya üzerinde adaleti sağlayacağına inanılıyordu.[172] Kurtarıcı figürün kadın olarak tasavvur edilmesi, Çin'deki mesiyanik hareketlerde zaten önceki dönemlerde de aktif olarak yer alan kadınların bu dönemde daha da ön plana çıkmış olmasıyla açıklanabilir.[173]

Wáng Yángmíng ekolünün XVI. yüzyılın sonundaki en önemli temsilcisi, Müslüman bir tüccar aileye mensup olan LĬ Zhì'dır. Ona göre tüm insanlar başlangıçta bir çocuksu zihne/yüreğe (*tóngxīn*) sahipken zamanla bundan uzaklaşıyorlardı; iyi, erdemli bir yaşam sürmek için bu basit, çocuksu zihni yeniden bulup çıkarmak yeterliydi. Lĭ Zhì, Konfüçyüsçü olmasına rağmen siyaset teorisinde Konfüçyüs'ü ve ekolünü eleştirmekten geri durmuyordu. Konfüçyüsçülerin halkın itaat etmesine çabalayarak ve onu aydınlatmaya çalışarak hatalı bir tutum sergilediklerini söylüyor, Daoizme yakın bir tavır takınıyordu.[174] Eserlerinde *Zhuāngzī* gibi Daoist klasiklerin etkisi belirgindir. Buna karşılık, ezen-ezilen, güçlü-güçsüz gibi ilişkilerin doğaya mahsus olduğunu da söylüyor ve toplumsal eşitsizlikleri doğallaştırıyordu.[175] 1580'lerin sonunda Konfüçyüsçü bir rahip olmuş, bu sıralarda yazdığı mektuplarda ve yazılarda Zhū Xī gibi Konfüçyüsçülerin öğretilerine karşı çıkmıştı. İnsanlığın kökeninde karı-koca ilişkisinin olduğunu yazıyordu; bu ikilik diğer ikiliklerin (baba-oğul, ağabey-kardeş ve ast-üst ilişkilerinin) kökenindeydi, bu ilişki iyi kurulabilirse tüm ilişkiler iyileşebilirdi.[176] Konfüçyüsçü düşünürler arasında,

170 Jean-François Billeter, *Li Zhi, philosophe maudit (1527-1602): contribution à une sociologie du mandarinat chinois de la fin des Ming*, Genève: Librairie Droz, 1979, s. 140-141.

171 Dimberg, *The Sage and Society: The Life and Thought of Ho Hsin-yin*, s. 140.

172 Hubert Michael Seiwert ve Ma Xisha, *Popular Religious Movements and Heterodox Sects in Chinese History*, Leiden: Brill, 2003, s. 245-247.

173 Yingcong Dai, *The White Lotus War: Rebellion and Suppression in Late Imperial China*, Seattle: University of Washington Press, 2019, s. 27-28.

174 LI Zhì, *A Book to Burn ve A Book to Keep (Hidden): Selected Writings*, çev. Rivi Handler-Spitz, Pauline C. Lee ve Haun Saussy, New York: Columbia University Press, 2016, s. 97.

175 Hu Jichuang, *A Concise History of Chinese Economic Thought*, s. 466.

176 LI Zhì, *A Book to Burn ve A Book to Keep (Hidden): Selected Writings*.

kadınların da erkekler kadar zihinsel kapasiteye sahip olduğunu ve eğitim yoluyla bu kapasitelerini geliştirip erkeklerle aynı seviyeye gelebileceklerini açıkça söyleyen belki de ilk filozof Lǐ Zhì'ydı.

Hé Xīnyǐn ve Lǐ Zhì'nın, tabakalaşma ve toplumsal cinsiyet alanındaki eşitlikçi fikirleri felsefi olarak temellendirdiklerini gördük. Wáng Yángmíng ekolünün tamamı bu eşitlikçiliği paylaşmıyordu: Soyut düzlemde "insanlar"ın zihinlerinin eşitliği ilkesinden yola çıktığı ölçüde eşitlikçi bir tavır takınan Wáng Yángmíng'in izleyicileri, somut politikalar söz konusu olunca zengin tüccarların çıkarlarını savunabiliyorlardı. Huáng Wǎn 1550'de tamamladığı bir kitabında açıkça "zenginler"in etkinliklerinin yoksullar lehine engellenmesinin Konfüçyüsçülüğe uygun olmadığını belirtmişti.[177]

XVI. yüzyılın ortalarının bir diğer önemli düşünürü Wáng Tíngxiāng, insan doğasını iyi ya da kötü olarak tanımlamaktan kaçınıyor ve iyilikle kötülüğün insan doğasında bir arada bulunduğunu savunuyordu, dolayısıyla *Dàoxué*'nin insan doğası hakkında iyimser görüşlerini reddediyordu. İnsanların ve toplulukların ahlaki zorunlulukları ve ideal yaşamı tasarlama biçimleri birbirinden ayrışıyordu.[178] Örneğin Zhàn Ruòshuǐ gibi düşünürlerin savunduğunun aksine daimî ve tüm insanlar arasında ortak bir ahlaktan bahsedilemezdi. Wáng Tíngxiāng'a göre bilgelerin yapması gereken karmaşık bir dünyada iyi seçimler yapmaktı, imparatorlar da çok sayıda seçenek arasından, çok sayıda çıkarın bir araya gelmesini dikkate alarak hareket etmeliydiler. İyi bir toplum için bireysel ahlaka güvenmek yeterli değildi, hukuki kurumlara ihtiyaç vardı, bu da *Dàoxué* düşünürlerinin savunduğunun aksine ahlakın içeriden değil dışarıdan yaratılabileceği anlamına geliyordu.[179]

Elbette Wáng Yángmíng okulunun eşitlikçi düşüncelerine karşı çıkanlar ve Wáng Tíngxiāng'ın pragmatizmini benimsemeyip resmîleşmiş entelektüel elitist Konfüçyüsçü yorumda ısrar edenler de vardı. Üst düzey bürokratlardan Luó Qīnshùn, dönemdaşı Wáng Yángmíng'i eleştirmiş, onun ve izleyicilerinin yaklaşımını "kaba öğreti" (*súxué*) adıyla aşağılamıştı. Ona göre, Wáng Yángmíng normativite ve zihin konularını yanlış değerlendirmişti; Wáng Yángmíng zihne ahlaki bir nitelik atfederken, Luó ise zihinde herhangi bir ahlaki unsur bulunmadığını savunuyor,[180] bu açıdan Wáng ekolüne materyalist bir eleştiri getiriyordu. Ancak, bu materyalizmin sınırları da vardı: Luó'ya göre "kaba öğreti"nin hatası dışsal olan üzerine yoğunlaşmaktan ve içsel olanı önemsememekten kaynaklanıyordu.[181] Luó da gerek ahlaki gelişme için, gerek-

177 Yü, *Chinese History and Culture: Volume 1*, s. 306.

178 Kim, "Cosmogony as Political Philosophy", s. 116.

179 Kim, "Cosmogony as Political Philosophy", s. 117-118.

180 Kim, "Luo Qinshun (1465-1547) and His Intellectual Context", s. 384.

181 Kim, "Luo Qinshun (1465-1547) and His Intellectual Context", s. 371.

se maddi refah için kurumların büyük bir önem taşıdığını söyleyerek Zhū Xī ve izleyicilerinin Konfüçyüsçü fikriyatını tekrarlıyordu; *fà*'nın (kurumların ya da sabit kuralların) oluşturulması ya da reforme edilmesi için doğru insanlar göreve getirilmeliydi.[182]

b. XVI. Yüzyılda Kore ve Güneydoğu Asya

Kore'de 1498'de başlayan *Sarim* kıyımları XVI. yüzyılın ilk yarısı boyunca devam etti. *Sarim*'ler belirli dönemlerde kralların desteğini alıp halkın da sevgisini kazanarak güçlenseler de bu elli yıl boyunca üç defa daha (1504, 1519 ve 1545'te) kıyıma uğrayacaklardı. Jo Gwang-jo tıpkı diğer *Sarimpa* mensupları gibi Zhū Xī'den etkilenmiş olsa da kendini soyut ahlaki öğretilerle sınırlamamıştı. 1510'larda güç kazanarak bir reform programı uygulamış, alt sınıflarla doğrudan bağlantılar kurmuş, imparatordan en yoksul kişiye kadar herkesin Konfüçyüsçü ilkelere uyduğu bir sistem hayal etmişti. Hükümdar gerçek Konfüçyüsçü öğretiyi takip etmeli, halkın zihnini düzeltmeli, eski dönemlerin bilgelerini taklit etmeli, ideal bir yönetim uygulamalıydı; bütün bunların şartı da etrafını Konfüçyüsçü bilgelerle çevreleyip onlara güvenmesiydi.[183] Ondan sonraki nesilde eser veren Yi Eonjeok da benzer önerilerde bulunmuştu ancak onun eserlerinde klasik *Sarim* yaklaşımının salt ahlakçı ve pratikten uzak yaklaşımı daha belirgindir.[184]

XVI. yüzyılın ortaları Kore'nin yönetici sınıfı için zor bir dönemdi. Yönetilenler şikâyetlerini doğrudan doğruya hükümdara hitaben yazdıkları dilekçelerde dile getirirken Im Kkeokjeong önderliğindeki köylüler Kore'nin Batı bölgelerinden birinde (Hwanghae bölgesinde) büyük bir isyana girişmişti (1559-1562). Yönetilen sınıfların bu hareketliliği, Konfüçyüsçü düşünürleri halkın somut sorunlarına çözüm bulma çabasına girmeye teşvik edecekti.[185] Kral Seonjo'nun 1567'de iktidara gelmesiyle bir kez daha hanedanla yakın ilişkiler kurma olanağı bulan *Sarim* düşünürlerinin eserlerinde halkın ve pratik sorunların önemine dair tartışmaların izdüşümüne rastlarız. İki Konfüçyüsçü Koreli düşünürün izleyicileri arasındaki tartışmalar *Sarim*'in 1575 civarında ikiye bölünmesine yol açacaktı: Soyut ahlakçı bir yorumu sürdüren I Hwang'ın

182 Stephen C. Angle, "Neo-Confucianism", (haz.) Mark Bevir, *Encyclopedia of Political Theory*, Los Angeles: Sage Reference, 2010, s. 953.

183 Jo Gwang-jo, "On Problems of the Time" [Chôngam chip'ten seçme], "On the Superior Man and the Inferior Man" [Chungjong sillok'tan seçme], (haz.) Wm. Theodore de Bary, *Sources of East Asian Tradition: Volume 1: Premodern Asia*, New York: Columbia University Press, 2008, s. 566-567. Ayrıca bkz. HaeSung Lee, "Neo-Confucianism of Joseon Dynasty: Its Theoretical Foundation and Main Issues", *Asian Studies*, 4(1), 2016, s. 187.

184 Hee-Tak Koh, "How Had the Status of 'The People' Been Changed in Choson Period of Korea?", *Journal of Political Science and Sociology*, 16, 2012, s. 38-39.

185 Koh, "How Had the Status of 'The People' Been Changed in Choson Period of Korea?", s. 39.

(Toegye) izleyicileri (Dongin fraksiyonu) Yeongnam okulunu, somut çözüm önerilerini merkeze alan Yi I'nin (Yulgok) izleyicileri (Soin fraksiyonu) ise Giho okulunu kuracaktı.[186]

Toegye, Zhü Xi'nin insan özelliklerine ilişkin fikirlerini geliştirmişti: Zhü Xī gibi o da *lǐ* ("ilke", Kore dilinde *ri*) ile *qì* ("maddi dünya", Kore dilinde *gi*) arasındaki ilişkileri önemsiyordu. Tüm düşüncesinin merkezinde yer alan *lǐ*'yi canlı bir varlık, bir tür metafizik hareket ettirici olarak anlıyordu: İyi ahlak, kişinin kendi zihnindeki *lǐ*'yi keşfetmesinden, iyi politikaysa hükümdarın kendi zihninde yine *lǐ*'nin genelliğini aramasından çıkacaktı.[187] Toegye bütün bunları söylerken Zhü Xī'ye sadık kaldığını belirtmeye özen gösteriyor ve Wáng Yángmíng'in içe dönüşçülüğünü sert bir dille eleştiriyordu. Ahlak ve arzular konusunda *lǐ-qì* ikiliğini temel alıyordu: Mèngzǐ'nın bahsettiği dört temel erdem (insancıllık/iyi niyetlilik, adalet, âdetlere/ritüellere saygı, bilgelik ve güvenilirlik/sadakat) *lǐ* kaynaklıydı; *Lǐjì*'de (*Ritüeller Klasiği*) bahsedilen yedi duygu (sevinç, öfke, üzüntü, korku, sevgi, nefret ve arzu) *qì* kökenliydi. Özetle, erdemli davranışlar *lǐ*'den, duygularsa *qì*'den kaynaklanıyordu; yönetim de erdeme dayanması gerektiğinden *lǐ* üzerine kurulmalıydı. Toegye, *Mujin yukjo so*'da (1568, *Altı Maddelik Öneri*) tahta yeni çıkan krala önerilerde bulunuyordu. Amacı kralı bir bilge haline getirmekti, hükümdarın bizzat Konfüçyüsçü öğretileri öğrenmeye başlamış olmasından umutluydu, Zhū Xī gibi doğru kaynaklardan yararlandıkça onun daha da iyi bir bilge haline geleceğini düşünüyor, *Büyük Öğreti*'yi ve *Orta Öğretisi*'ni incelemesini öğütlüyordu.[188] Toegye ve izleyicileri, yönetimde *qì*'nin fazla etkili olduğunu gördüklerinden aktif şekilde yönetim işlerine katılmamayı tercih edecek, kendi köylerinde ahlaki mükemmelliğe yönelip yönetimin pisliğinden uzak durmaya çabalayacaklardı.[189] İzleyicileri de sonraki yüzyıllarda *lǐ* kavramına ağırlık verecekti. Zhū Xī ekolünün soyut ilkeciliği bir defa daha etkili oluyordu.

Chéng-Zhü ekolünün Kore'deki en önemli temsilcilerinden Yi I'nin (Yulgok) antropokozmik bir bakış açısı vardı: İnsan ile kozmosun karşılıklı olarak birbirini dönüştürdüğünü anlatıyordu. Aslında Kuzey Sòng Konfüçyüsçülerinin yaptığı gibi *lǐ* ile *qì* arasında bir tamamlayıcılık ilişkisi olduğunu iddia etmişti. Ona göre, dört erdem yedi duygudan, dolayısıyla *qì*'den türüyordu. Yulgok da yönetim konusunda Konfüçyüsçü bilgelerin yol göstericiliğine güveniyordu,

186 Kang Jae-eun, *The Land of Scholars: Two Thousand Years of Korean Confucianism*, çev. Suzanne Lee, Paramus: Homa & Sekey Books, 2006, s. 374.

187 Hyoungchan Kim, *Korean Confucianism: The Philosophy and Politics of Toegye and Yulgok*, Lanham: Rowman & Littlefield, 2018, s. 185-186.

188 I Hwang (Toegye), "Memorial on Six Points" [1568], (haz.) Wm. Theodore de Bary, *Sources of East Asian Tradition: Volume 1: Premodern Asia*, New York: Columbia University Press, 2008, s. 568-571. Ayrıca bkz. Lee, "Neo-Confucianism of Joseon Dynasty", s. 188-189.

189 Don Baker, "What is Korean about Korean Confucianism?", (haz.) Young-chan Ro, *Dao Companion to Korean Confucian Philosophy*, Dordrecht: Springer, 2019, s. 53.

ancak var olan haliyle "bilgeler" (bürokratlar) tabakası da pek umut vadetmiyordu. Bu nedenle Yulgok, hükümdara sunduğu reform programında (1574, *Bin Sözcüklük Öneri*) bürokratların ahlakının düzeltilmesini ve halkın yaşam şartlarının iyileştirilmesini önermişti. Hükümdarın acil durumlarda yapması gereken, *lî*'den ("temel ilkelerden" diye anlayalım) ayrılmamaktı, buna karşılık yönetim işlerinde esas ortaya çıkan *qì*'ydi ("pratik düzenlemeler" diye anlayalım); bu iki tamamlayıcı unsur her zaman birlikte ele alınmalıydı,[190] diğer bir deyişle, somut ve pratik düzenlemeler üzerinden ilerlese de temel ilkelerden şaşmayan, bu anlamda da pragmatizm ve ilkeselliği diyalektik şekilde bir araya getiren bir politika uygulanmalıydı. Konfüçyüsçü öğretinin pragmatik şekilde yönetim işlerine uyarlanmasıyla hem toplumun hem de doğanın uyuma kavuşması mümkündü.[191] Onun izleyicileri, sonraki yüzyıllarda giderek daha çok *qì* merkezli ve somut toplumsal sorunlara yanıt verme üzerine kurulu bir bakış geliştireceklerdi.

Kore'de ve Vietnam'da Konfüçyüsçülük resmî ideoloji niteliğini korurken, Kandy (Sri Lanka), Ayutthaya (Tayland) ve Pegu (Burma/Myanmar) krallıklarında halen Theravāda Budizmi etkiliydi. Burma'da kaleme alınan eserler *Jinakālamālī* (1516/1517) gibi Kuzey Tayland ve *Mahāsammatavaṃsa/Rācavaṃsa* gibi Sri Lanka tarih kitaplarından izler taşır; bu dönemin Burma resmî ideolojisinde ilk efsanevi kral Mahā-Sammata'nın ("Büyük Seçilmiş") Buddha'yla, hepsinin birden de dönemin hükümdarıyla ilişkilendirildiğini görürüz. *Dharmarāca* kavramına da bu dönemin metinlerinde başvuruluyordu: Burma kralı Bayinnaung (h. 1550-1581), Burma'da büyük bir yayılma faaliyetine girmiş, ancak sonrasında bu unvanla anılmaya özen göstermiş, kavramın Burma dilindeki tam çevirisi (*min:tayaa:gyii*) dönem metinlerinde özenle tekrarlanmıştı.[192] Anlaşılan o ki kral, hegemonyasını kurarken zorba olarak değil, *dharma* koruyucusu olarak anılmayı tercih ediyordu.

c. Japonya'nın Savaşan Krallıkları ve Tokugawa Yükselişi

XVI. yüzyıl, Japonya için bitmek tükenmek bilmez bir iç savaşlar dönemiydi: 1467'de başlayan, *Sengoku jidai* (Savaşan Krallıklar Dönemi) olarak adlandırılan bu dönemde, hem yöneten hem de yönetilen sınıflar yerel *kami* ve Budizm inanışlarını benimsemeye devam ediyorlardı.[193] Savaşçılar ve hükümdarlar

190 Lee, "Neo-Confucianism of Joseon Dynasty", s. 189-190.

191 Young-chan Ro, *The Korean Neo-Confucianism of Yi Yulgok*, Albany: SUNY Press, 1989, s. 118.

192 Andrew Huxley, "Lord Kyaw Thu's *Precedent*: A Sixteenth-Century Burmese Law Report", (haz.) Paul Dresch ve Hannah Skoda, *Legalism: Anthropology and History*, Oxford: Oxford University Press, 2012, s. 237.

193 Herman Ooms, "Neo-Confucianism and the Formation of Early Tokugawa Ideology: Contours of a Problem", (haz.) Peter Nosco, *Confucianism and Tokugawa Culture*, Princeton: Princeton University Press, 1989, s. 32.

dinsel metinleri bilmiyorlardı; bu döneme kadar Budist rahiplerin metinleri anlaşılmıyordu, bunları incelemek savaşçılığa uygun olmayan bir hareket olarak görülüyordu.[194] Çoğunluğu Budist olan köylülere göre, yalnızca Buddha ve imparator otorite sahibiydi; *daimyō*'lar iktidarda aracılık yapamazdı. Bu durumda güçlü *daimyō*'lar hegemonya kurarken önceki dönemlerde imparatora atfedilen tanrısallığı kendilerine aktarmaya çabalamışlardı. Örneğin XVI. yüzyılın ortalarında Japonya'nın en güçlü askerî lideri olan Oda Nobunaga, diğer *daimyō*'ları boyundurukları altına almaya çabalarken, köylülerin desteğini elde etmek için Budist referanslara başvurmuş, kendini tanrılaştırarak meşruiyet kazanmayı denemişti.[195] Onun yardımcısı olan ve ölümünden sonra Oda aşiretinin fiilî önderliğini üstlenen Toyotomi Hideyoshi'yse köylü kökenliydi, hegemonya kurmak için mucizevi bir doğumla dünyaya geldiğine ve tanrısal bir görevi olduğuna dair öyküleri yaygınlaştırmıştı.[196]

Bu ve benzeri meşrulaştırma yöntemleri XVI. yüzyılın sonlarında son bulacaktı. Oda aşiretinin Japonya'yı birleştirme yönündeki hamleleri yüzyılın son çeyreğinde başarısız olurken Tokugawa aşireti yükselişe geçiyordu. Tokugawa Ieyasu, esas olarak Budizmi destekliyor, tıpkı Oda liderleri gibi (ama önceki yüzyılların *daimyō*'larından farklı olarak) köylülerin desteğini almaya çalışıyordu.[197] Ancak, bu güçlü komutan Konfüçyüsçü düşünceye de ilgi duymuştu. XVI. yüzyılın sonlarında bir Konfüçyüsçü düşünür olan Fujiwara Seika'yla yolları kesişmişti; bin yıl kadar önce Japonya'nın kaderine yön vermiş olan soylu Fujiwara ailesinden gelen Fujiwara Seika, gençliğinde Budist bir rahipken zamanla Konfüçyüsçülükle ilgilenmeye başlamış, 1590'larda Tokugawa Ieyasu'nun da desteğini alarak hummalı bir okuma ve eğitim faaliyetine girişmiş, savaş esiri olarak Japonya'ya getirilen Koreli Konfüçyüsçü düşünür Kang Hang'dan dersler almış, yine Tokugawa Ieyasu'nun desteğiyle temel Konfüçyüsçü klasiklerin Japonya'da basılmasını sağlamıştı.[198]

XVI. yüzyılın sonunda Fujiwara Seika'nın gayretli çalışmaları dikkat çekici olsa da, bu çalışmaları Japonya'da Budizm karşısında Konfüçyüsçülüğün zafer kazanması olarak yorumlayamayız. Fujiwara Seika muhtemelen Budizmi hiç terk etmemişti; pek çok Çinli düşünüre benzer şekilde o da Budizm ile Konfüçyüsçülük arasında bir tamamlayıcılık olduğunu düşünüyordu. Konfüçyüsçülüğün hangi yorumunu benimsediği tartışmalıdır; Çin'de egemen sınıfların gözde yorumu olan Zhü Xī yorumunu birebir kopyalamadığını,

194 Watanabe Hiroshi, *A History of Japanese Political Thought, 1600-1901*, çev. David Noble, Tokyo: International House of Japan, 2012, s. 77.

195 Ooms, "Neo-Confucianism and the Formation of Early Tokugawa Ideology", s. 54.

196 Ooms, "Neo-Confucianism and the Formation of Early Tokugawa Ideology", s. 41.

197 Ooms, "Neo-Confucianism and the Formation of Early Tokugawa Ideology", s. 33, 53-54.

198 Watanabe, *A History of Japanese Political Thought, 1600-1901*, s. 79-80.

hatta Wáng Yángmíng'in yenilikçi yorumuna meylettiğini tahmin ediyoruz.[199] Özetle, Tokugawa Hanedanının kuruluş aşamasında hızlıca yepyeni bir ideoloji (Zhū Xī Konfüçyüsçülüğünün Japon versiyonu) benimsediği söylenemez. Pek çok geçiş döneminde olduğu gibi bu dönemde de yeni resmî ideoloji eski dönemlerden izler taşıyordu. Dahası, halen pek çoğu Japoncaya çevrilmemiş olan Konfüçyüsçü metinleri okuyabilen sınırlı sayıda Japon düşünür vardı. Bu kısıtlılığa rağmen, 1590'larda Japonya'da kök salmaya başlayan Konfüçyüsçülük, egemen sınıflar arasında etkisini sonraki on yıllar boyunca giderek artıracaktı.

• • •

XVI. yüzyılda, Çin düşünce yaşamında, kentleşmeye bağlı olarak gerçekleşen yenilik ve değişimler çarpıcıdır: Dönemin Konfüçyüsçüleri, iyi eğitimli bürokratları merkeze alan standartlaşmış kozmolojik yorumlarla yetinmiyor, kimi durumlarda kadın-erkek eşitliği ve yoksulluk eleştirisi gibi konularda açılımlar geliştirecek kadar ileri gidebiliyorlardı. Kore'de Konfüçyüsçülüğün kozmolojik yorumları, çoğu zaman yönetici sınıfa yönelik reform önerilerinin teorik çerçevesini oluşturma işlevi görüyordu. Japonya'nın Savaşan Krallıklar dönemindeyse Arı Ülke Budizmi gibi akımlardan hareketle eşitlikçi fikirlerin ortaya konduğunu biliyoruz, ancak bunların dışında alt sınıfların siyasal düşüncelerine dair elimizde çok fazla metin ve belge bulunmuyor.

Sonuç

XVI. yüzyıl boyunca Asya'nın çok çeşitli alanlarında, son derece yoğun şekilde sınıf mücadeleleri ve egemen sınıf içi çatışmalar yaşanmıştır. Ancak, ezilen-sömürülen sınıfların düşüncelerine dair izler günümüze nadiren ulaşmıştır: Japonya'daki isyancı köylülerin, Osmanlı Devleti'ndeki Kızılbaş ya da Celali isyancıların iktidara dair fikirlerine ilişkin bilgilerimiz son derece sınırlıdır. Buna karşılık, egemen sınıf içi çatışmalarda hanedanın karşısında yer alan blokların siyasal tasavvurlarına dair elimizde çok daha fazla veri bulunuyor. Çin'deyse, kentli mülk sahipleri (tüccarlar ve zanaatkârlar) servet biriktirdikçe entelektüel birikimlerini güçlendirebilmiş, buradan hareketle de kent temelli düşünce akımları gelişebilmişti. Hindistan'da Ekber Şah'ın din politikalarını eleştiren İmâm-ı Rabbânî gibiler, Osmanlı Devleti'nde şeriatın yasaya üstünlüğünü savunan âlimler, Safevi Devleti'ndeyse Usuli yorumcular hükümdarların keyfî iradelerini sınırlarken şeriat kurallarına atıf yapmışlardı. Düzenin kimi somut noktalarına ulema tarafından giderek daha fazla eleştiri

199 Richard Bowring, "Fujiwara Seika and the 'Great Learning'", *Monumenta Nipponica*, 61(4), 2006, s. 437-457.

geliştirilse de bu eleştirileri geliştiren ilmiye mensupları egemen sınıf ile organik bağlarını sürdürmüştü.

Egemen sınıfın bu farklı alt bloklarının aynı hegemonik blok içinde tekrar bir araya gelebilmesi, eleştirilerin derinleşmesini ya da sürekliliğini kısıtlayabiliyordu: Belirli bir dönem için hükümdarların keyfî uygulamalarını eleştirmek adına kullanılan şeri argümanlar, aynı hükümdarların keyfî uygulamalarını temellendirmek için araçsallaştırılabiliyordu. Yönetici sınıfla doğrudan bağlantılı olan yazarlar, çoğu zaman, önceki dönemlerin tasavvuf, ahlak ve fıkıh literatürünü tekrarlayarak egemen ideolojiyi yeniden üretmişlerdi. Pek çok eserde somut çözümlemeler ve somut çözüm önerileri yerine soyut ve özgünlükten uzak değinilerle yetinilmesi, toplumsal sorunları anomali olarak değerlendirip görmezden gelme çabasının bir sonucu olarak değerlendirilebilir. Somut çözüm önerileriyse bu dönemde çoğu zaman egemen sınıf içi gerilim noktalarından geliştiriliyordu; ulema adına konuşan Hasan Kâfi Akhisari'nin ya da kişisel sorun ve gözlemlerinden hareketle somut çözüm önerilerini yazan Gelibolulu Mustafa Âli'nin teorilerini buna örnek gösterebiliriz.

Kaynaklar

Abdi Beğ Şirazi, *Safeviler: Tekmiletü'l-ahbar (Başlangıçtan 1571'e kadar Safevilerin Tarihi)*, 988/1580, çev. Şefaattin Deniz ve Hasan Asadi, İstanbul: Bilge Kültür Sanat Yayınları, [1580] 2019.

Akhisari, Hasan Kâfi, "Âlemin Düzenini Sağlayan Sebeplerin Temelleri", (haz.) Ömer Mahir Alper, *Osmanlı Felsefesi: Seçme Metinler*, İstanbul: Klasik Yayınları, 2015, 309-329.

Âşık Çelebi, *Mi'râcü'l-eyâle: Âşık Çelebi'nin Siyâsetnâmesi (İnceleme-Tenkitli Metin)*, (haz.) Muhammed Usame Onuş vd., İstanbul: T.C. Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2018.

"Bhishma's Advice to Yudhishthira in the *Book of War* (*Razmnama*)", çev. Audrey Truschke, (haz.) Hani Khafipour, *The Empires of the Near East and India: Source Studies of the Safavid, Ottoman, and Mughal Literate Communities*, New York: Columbia University Press, 2019, 456-457.

Dede Cöngî, *Şer'î Siyaset (es-Siyâsetü'ş-şer'iyye)*, çev. Asım Cüneyd Köksal, İstanbul: İlke Yayıncılık, 2019.

Ebü'l-Fazl el-Allâmî, *The A'in-i Akbari (A Gazetteer and Administrative Manual of Akbar's India): Vol. - I*, çev. H. Blochmann, Calcutta: The Asiatic Society, 1993.

Ebü'l-Fazl el-Allâmî, *The Akbar Nama of Abul-l-Fazl: Vol. II*, çev. H. Beveridge, Delhi: Low Price, 1993.

Gelibolulu Mustafa Âli, *Nushatü's-Selâtîn: Siyaset Sanatı*, (haz.) Faris Çerçi, İstanbul: Büyüyenay Yayınları, [1581] 2015.

Gölpınarlı Abdülbaki ve Boratav, Pertev Naili (haz.), *Pir Sultan Abdal*, İstanbul: Derin Yayınları, 2010.

Guru Granth: Sentence By Sentence English Translation ve Transliteration of Siri Guru Granth Sahib, çev. Singh Sahib Sant Singh Khalsa, Tucson: Hand Made Books, 2008.

[Hırzü'l-Mülûk] *Osmanlı Devlet Teşkilâtına Dair Kaynaklar*, (haz.) Yaşar Yücel, Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1988, 15b, 171-201.

[Hondemir] Khwandamir, *Qānūn-i Humāyūnī, also known as Humāyūn nāma*, Calcutta: The Royal Asiatic Society of Bengal, 1940.

Hüseyin b. Hasan, Kâdı, *Letâ'ifü'l-Efkâr: Kâdı Hüseyin b. Hasan'ın Siyâsetnâmesi (İnceleme - Çeviri - Eleştirmeli Metin)*, (haz.) Özgür Kavak, İstanbul: T.C. Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2018.

I Hwang (Toegye), "Memorial on Six Points" [1568], (haz.) Wm. Theodore de Bary, *Sources of East Asian Tradition: Volume 1: Premodern Asia*, New York: Columbia University Press, 2008, s. 568-571.

İdrîs-i Bitlisî, "Excerpts from Bitlisi's The Essence of Kingship", Hüseyin Yılmaz, Kingship and Legitimacy in the Sixteenth-Century Ottoman Empire", (haz.) Hani Khafipour, *The Empires of the Near East and India: Source Studies of the Safavid, Ottoman, and Mughal Literate Communities*, New York: Columbia University Press, 2019, 196-200.

İdrîs-i Bitlisî, *Selim Şah-nâme*, (haz.) Hicabi Kırlangıç, Ankara: Kültür Bakanlığı, 2001.

İmâm-ı Rabbânî, *Mektûbât-ı Rabbânî 1*, çev. Talha Hakan Alp, Ömer Faruk Tokat ve Ahmet Hamdi Yıldırım, İstanbul: Semerkand Yayınları, 2013.

Japji: The Path of Devotional Meditation, (haz.) Surinder Deol ve Daler Deol, Washington, D.C.: Mount Meru Books, 1998.

Jo Gwang-jo, "On Problems of the Time" [Chôngam chip'ten seçme], "On the Superior Man and the Inferior Man" [Chungjong sillok'tan seçme], (haz.) Wm. Theodore de Bary, *Sources of East Asian Tradition: Volume 1: Premodern Asia*, New York: Columbia University Press, 2008, 566-567.

Kınalızâde Ali Efendi, *Ahlâk-ı Alâî*, (haz.) Mustafa Koç, İstanbul: Klasik Yayınları, 2007. Sadeleştirilmiş versiyon: *(Günümüz Türkçesiyle) Ahlâk-ı Alâî*, (haz.) Murat Demirkol, Ankara: Fecr Yayınevi, 2020.

Kriṣṇadevarāya, *Âmukta-mâlyada*: "Appendix: A Fresh Translation of the Rāja-nīti Section", Velcheru Narayana Rao, David Shulman ve Sanjay Subrahmanyam, "A New Imperial Idiom in the Sixteenth Century: Krishnadevaraya and his Political Theory of Vijayanagara", (haz.) Sheldon Pollock, *Forms of Knowledge in Early Modern Asia: Explorations in the Intellectual History of India and Tibet, 1500-1800*, Durham: Duke University Press, 2011, 90-107.

LI Zhì, *A Book to Burn ve A Book to Keep (Hidden): Selected Writings*, çev. Rivi Handler-Spitz, Pauline C. Lee ve Haun Saussy, New York: Columbia University Press, 2016.

Lutfi Paşa, [Halâsü'l-Ümme fî Ma'rifeti'l-E'imme] [1553], Muharem Jahja, *Lutfi Paşa'nın (893/1488-970/1562 Halâsü'l-Ümme fî Ma'rifeti'l-E'imme Risâlesinin Tahkik, Tahlil ve Tercümesi*, yayımlanmamış yüksek lisans tezi, İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2003, 50-79.

Lutfi Paşa, *Kanunlar Işığında Yönetim İlkeleri: "Âsafnâme"*, (haz.) Asım Cüneyd Köksal, İstanbul: İlke Yayıncılık, [1541] 2018.

Muhyî-i Gülşenî, *Ahlâk-ı Kirâm*, (haz.) Abdullah Tümsek, İstanbul: İnsan Yayınları, [1585] 2004.

Taşköprîzâde Ahmed Efendi, "Risâle fî Beyâni esrâri'l-hilâfeti'l-insâniyye: İnsânî Hilafet ve Manevî Saltanatın Sırları", *Ahlak ve Siyaset Risaleleri*, çev. Mustakim Arıcı, İstanbul: İstanbul Medeniyet Üniversitesi Yayınları, 2016.

Tulsîdâs, *Śrī Rāmacaritmānasa or [The Mānasa lake brimming over with the exploits of Śrī Rāma] With Hindi Text and English Translation (A Romanized Edition)*, Gorakhpur: Gita Press, 2006.

Wáng Yángming, "A Record for Practice", çev. Philip J. Ivanhoe, (haz.) Justin Tiwald ve Bryan W. Van Norden, *Readings in Later Chinese Philosophy: Han Dynasty to the 20th Century*, Indianapolis: Hackett Publishing Company, 2014, 261-279.

Wáng Yángmíng, "Fundamental Ideas on Elementary Education", (haz.) Wm. Theodore de Bary, *Sources of East Asian Tradition: Volume 1: Premodern Asia*, New York: Columbia University Press, 2008, 437-439.

Wáng Yángmíng, "The Community Compact for Southern Ganzhou", (haz.) Wm. Theodore de Bary, *Sources of East Asian Tradition: Volume 1: Premodern Asia*, New York: Columbia University Press, 2008, 439-441.

Bibliyografya

Abisaab, Rula, *Converting Persia: Religion and Power in the Safavid Empire*, London: I. B. Tauris, 2004.

Abisaab, Rula, "Shi'i Jurisprudence, Sunnism, and the Traditionist Thought (Akhbārī) of Muhammad Amin Astarabadi (d. 1626–27)", *International Journal of Middle East Studies*, 47(1), 2015, 5-23.

Abou-el-Haj, Rifa'at Ali, *Modern Devletin Doğası: 16. Yüzyıldan 18. Yüzyıla Osmanlı İmparatorluğu*, çev. Oktay Özel ve Canay Şahin, Ankara: İmge Kitabevi, 2000.

Akdağ, Mustafa, *Türk Halkının Dirlik ve Düzen Kavgası: Celâlî İsyanları*, İstanbul: Cem Yayınevi, 1995.

Akdağ, Mustafa, *Türkiye'nin İktisadî ve İçtimaî Tarihi: Cilt II: 1453-1559*, İstanbul: Tekin Yayınevi, 1979.

Akyel, Salih ve Şimşek, Zülküf, "Klasik Kaynaklara Göre XVI. Yüzyılda Osmanlı Devletinde Meydana Gelen Kızılbaş Ayaklanmaları", *Tarih Okulu Dergisi (TOD)*, 7(19), 2014, 111-148.

Alam, Muzaffar, *The Languages of Political Islam: India 1200-1800*, London: Hurst & Company, 2004.

Alvan, Türkân, "Kanuni Sultan Süleyman Han'ın Divanı'nda Siyaset ve Ahlak Düşüncesini İşleyen Beyitler", *İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Dergisi*, 43, 2010, 19-35.

Angle, Stephen C., "Neo-Confucianism", (haz.) Mark Bevir, *Encyclopedia of Political Theory*, Los Angeles: Sage Reference, 2010, 951-954.

Arıcı, Mustakim, *İnsan ve Toplum: Taşköprîzâde'nin Ahlâk ve Siyaset Düşüncesi*, Ankara: İLEM - Nobel Akademik Yayıncılık, 2016.

Arıkan, Adem, "On the Probability of the Creation of the Ibn Taymiyya School of Ottoman Thought via Birgiwi Mehmed Efendi: A Critical Approach", *Ilahiyat Studies: A Journal of Islamic and Religious Studies*, 6, 2015, 147-180.

Atçıl, Abdurrahman, *Scholars and Sultans in the Early Modern Ottoman Empire*, Cambridge: Cambridge University Press, 2017.

Ateş, Ahmet, *Türkmen Anarşizmi: Bir Mekansızlığın Tarihi*, İstanbul: Başıbozuk Yayınları, 2021.

Babaie, Sussan ve Babayan, Kathryn ve Baghdiantz-McCabe, Ina ve Farhad, Massumeh, *Slaves of the Shah: New Elites of Safavid Iran*, London: I. B. Tauris, 2004.

Baker, Don, "What is Korean about Korean Confucianism?", (haz.) Young-chan Ro, *Dao Companion to Korean Confucian Philosophy*, Dordrecht: Springer, 2019, 47-71.

Balabanlilar, Lisa, *Imperial Identity in the Mughal Empire: Memory and Dynastic Politics in Early Modern South and Central Asia*, London: I.B. Tauris, 2012.

Berg, Daria, *Women and the Literary World in Early Modern China, 1580-1700*, London: Routledge, 2013.

Billeter, Jean-François, *Li Zhi, philosophe maudit (1527-1602): contribution à une sociologie du mandarinat chinois de la fin des Ming*, Genève: Librairie Droz, 1979.

Black, Antony, *The History of Islamic Political Thought: From the Prophet to the Present*, Edinburgh: Edinburgh University Press, 2011.

Bowring, Richard, "Fujiwara Seika and the 'Great Learning'", *Monumenta Nipponica*, 61(4), 2006, 437-457.

Brook, Timothy, *The Troubled Empire: China in the Yuan and Ming Dynasties*, Cambridge, MA: The Belknap Press of Harvard University Press, 2010.

Buzpınar, Ş. Tufan, "Osmanlı Hilafeti Meselesi: Bir Literatür Değerlendirmesi", *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi*, 2(1), 2004, 113-131.

Chandra, Satish, *Medieval India: From Saltanat to the Mughals: Part Two: Mughal Empire (1526-1748)*, New Delhi: Har-Anand, 2007.

Chandra, Satish, *State, Society, and Culture in Indian History*, New Delhi: Oxford University Press, 2012.

Çelenk, Mehmet, *16-17. Yüzyıllarda İran'da Şiiliğin Seyri*, Bursa: Emin Yayınları, 2013.

Dai, Yingcong, *The White Lotus War: Rebellion and Suppression in Late Imperial China*, Seattle: University of Washington Press, 2019.

Damodaran, K., *Indian Thought: A Critical Survey*, New Delhi: People's Publishing House (P), 2011.

Damrel, David W., "The "Naqshbandî Reaction" Reconsidered", (haz.) David Gilmartin ve Bruce B. Lawrence, *Beyond Turk and Hindu: Rethinking Religious Identities in Islamicate South Asia*, Gainesville: University of Florida Press, 2000, 176-198.

Darling, Linda T., *Revenue-Raising and Legitimacy: Tax Collection and Finance Administration in the Ottoman Empire, 1560-1660*, Leiden: E. J. Brill, 1996.

de Bary, Wm. Theodore, *Learning for One's Self: Essays on the Individual in Neo-Confucian Thought*, New York: Columbia University Press, 1991.

Demir, Uğur, "Osmanlı Hilafeti Tartışmaları I: Son Abbâsî Halifesi III. Mütevekkil'in 27 Yılı (1516-1543)", (haz.) Mustafa Sabri Küçükaşcı, Ali Satan ve Abdulkadir Macit, *Geçmişten Günümüze Hilafet*, İstanbul: İLEM, 2019, 201-240.

Dhillon, Balwant Singh, "Political Attitude of Guru Nanak", *Journal of Sikh Studies*, 9(2), 1982, 43-59.

Dimberg, Ronald G., *The Sage and Society: The Life and Thought of Ho Hsin-yin*, [y.y.], The University Press of Hawai'i, 1974.

el-Kâtib, Ahmed, *Şiada Siyasal Düşüncenin Gelişimi: Şûrâdan Velâyet-i Fakîhe*, çev. Mehmet Yolcu, Ankara: Otto Yayınları, 2016.

Emecen, Feridun, "Şahkulu Baba Tekeli", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, cilt 38, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2010, 284-286.

Emecen, Feridun, *Zamanın İskenderi – Şarkın Fatihi: Yavuz Sultan Selim*, İstanbul: Yitik Hazine Yayınları, 2010.

Erkan, Ümit, *16. Yüzyılda Osmanlı'da Kızılbaş Ayaklanmaları*, Ankara: Araştırma Yayınları, 2016.

Faroqhi, Suraiya, "Social Mobility among the Ottoman 'Ulema in the Late Sixteenth Century", *International Journal of Middle East Studies*, 4(2), 1973, 204-218.

Fleischer, Cornell, *Tarihçi Mustafa Âli: Bir Osmanlı Aydın ve Bürokratı*, çev. Ayla Ortaç, İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, [1986] 1996.

Genç, Mehmet, *Osmanlı İmparatorluğu'nda Devlet ve Ekonomi*, İstanbul: Ötüken Neşriyat, [2000] 2014.

Gümüşoğlu, Hasan, *İslâm'da İmâmet ve Hilâfet*, İstanbul: Kayıhan Yayınları, 1999.

Gürel, Burak, "Historical Roots, Current Manifestations, and Future Prospects of Fascism in India", *Revolutionary Marxism*, 2020, 103-147.

Habib, Irfan, *Essays in Indian History: Towards a Marxist Perception*, New Delhi: Tulika, 2015.

Haldon, John F., *The State and the Tributary Mode of Production*, London: Verso, 1993.

Hu Jichuang, *A Concise History of Chinese Economic Thought*, Beijing: The Foreign Language Press, 2009.

Huxley, Andrew, "Lord Kyaw Thu's *Precedent*: A Sixteenth-Century Burmese Law Report", (haz.) Paul Dresch ve Hannah Skoda, *Legalism: Anthropology and History*, Oxford: Oxford University Press, 2012, 229-259.

Isogai, Ken'ichi, "Yasa and Shari'a in Early 16th century-Central Asia", *Cahiers d'Asie centrale*, 3/4, 1997, 91-103.

Israel, George L., *Doing Good and Ridding Evil in Ming China: The Political Career of Wang Yangming*, Leiden, Brill, 2014.

Işık, Zekeriya, *Devlet ve Tarikat: Osmanlı Toplumunda Devlet Tarikat İlişkilerinin İdeolojik ve Sosyolojik Zemini*, İstanbul: Çizgi Yayınevi, 2016.

Kang Jae-eun, *The Land of Scholars: Two Thousand Years of Korean Confucianism*, çev. Suzanne Lee, Paramus: Homa & Sekey Books, 2006.

Kavak, Özgür, "Bir Osmanlı Kadısının Gözüyle Siyaset: *Letâifü'l-efkâr ve kâşifü'l-esrâr* Yahut Osmanlı Saltanatını Fıkıh Diliyle Temellendirmek", *M. Ü. İlâhiyat Fakültesi Dergisi*, 42, 2012, 95-120.

Kim, Hyoungchan, *Korean Confucianism: The Philosophy and Politics of Toegye and Yulgok*, Lanham: Rowman & Littlefield, 2018.

Kim, Youngmin, "Cosmogony as Political Philosophy", *Philosophy East and West*, 58(1), 2008, 108-125.

Kim, Youngmin, "Luo Qinshun (1465-1547) and His Intellectual Context", *T'oung Pao, Second Series*, 89(4/5), 2003, 367-441.

Kim, Youngmin, "Political Unity in Neo-Confucianism: The Debate between Wang Yangming and Zhan Ruoshui", *Philosophy East and West*, 2012, 62(2), 246-263.

Koç, Mustafa, "Giriş (Kınalızade Ali Çelebi)", Kınalızade Ali Çelebi, *Ahlâk-ı Alâî*, (haz.) Mustafa Koç, İstanbul: Klasik Yayınları, 2007, 1-26.

Koh, Hee-Tak, "How Had the Status of 'The People' Been Changed in Choson Period of Korea?", *Journal of Political Science and Sociology*, 16, 2012, 33-46.

Kondo, Osamu, *The Early Modern Monarchism in Mughal India: With a Biographical Survey*, New Delhi: Munshiram Manoharlal Publishers, 2014.

Kosambi, Damodar Dharmanand, *Myth and Reality: Studies in the Formation of Indian Culture*, Bombay: Popular Prakashan, 1962.

Köksal, Asım Cüneyd, *Fıkıh ve Siyaset: Osmanlılarda Siyâset-i Şer'iyye*, İstanbul: Klasik Yayınları, 2016.

Köksal, Asım Cüneyd, "Giriş", Şehzade Korkud, *İslâm'da Ganimet ve Cariyelik: Osmanlı Sistemine İçeriden Bir Eleştiri*, İstanbul: İSAR, 2013, 7-36.

Köksal, Asım Cüneyd, *Lutfi Paşa*, İstanbul: İlke Yayıncılık, 2017.

Lee, HaeSung, "Neo-Confucianism of Joseon Dynasty: Its Theoretical Foundation and Main Issues", *Asian Studies*, 4(1), 2016, 165-194.

Martı, Huriye ve Ürkmez, Ahmed, "XVI. Asır Osmanlısında Bir Âlimin Kaleminden Siyaset Eleştirisi: Birgivî ve 'Zühru'l-Mülûk' Adlı Eserinin Tercümesi", *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 15(2), 2015, 1-28.

Meral, Yasin, "Nasi-Mendes Ailesi ve İstanbul'da Reyna Nasi Matbaası", *Sahn-ı Semândan Dârülfünûn'a: Osmanlı'da İlim ve Fikir Dünyası: Âlimler, Müesseseler ve Fikrî Eserler, XVI. Yüzyıl: Sempozyum Tebliğleri*, İstanbul: Zeytinburnu Belediyesi Kültür Yayınları, 115-124.

Ocak, Ahmet Yaşar, "Klasik Dönem Osmanlı Düşünce Hayatı", (haz.) Hasan Celal Güzel vd., *Türkler: 11*, Ankara: Yeni Türkiye Yayınları, 2002, 15-33.

Ocak, Ahmet Yaşar, *Osmanlı Toplumunda Zındıklar ve Mülhidler (15.-17. Yüzyıllar)*, İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2013.

Oktay, Ayşe Sıdıka, *Kınalızâde Ali Efendi ve Ahlâk-ı Alâî*, İstanbul: İz Yayıncılık, 2011.

Ooms, Herman, "Neo-Confucianism and the Formation of Early Tokugawa Ideology: Contours of a Problem", (haz.) Peter Nosco, *Confucianism and Tokugawa Culture*, Princeton: Princeton University Press, 1989, 27-61.

Orthmann, Eva, "Ideology and State-Building: *Humâyün*'s Search for Legitimacy in a Hindu-Muslim Environment", (haz.) Vasudha Dalmia ve Munis D. Faruqui, *Religious Interactions in Mughal India*, New Delhi: Oxford University Press, 2014, 3-29.

Özkul, Osman, "Osmanlı Devlet Düzeni Üzerine Balkanlardan Bir Bakış", *Siyaset, Ekonomi ve Yönetim Araştırmaları Dergisi*, 1(2), 2013, 51-61.

Öztürk, Özkan, *Siyaset ve Tasavvuf: Osmanlı Siyasi Düşüncesinde Tasavvufun Tezahürleri*, İstanbul: Dergâh Yayınları, 2015.

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.

Rao, Velcheru Narayana ve Shulman, David ve Subrahmanyam, Sanjay, "A New Imperial Idiom in the Sixteenth Century: Krishnadevaraya and his Political Theory of Vijayanagara", (haz.) Sheldon Pollock, *Forms of Knowledge in Early Modern Asia: Explorations in the Intellectual History of India and Tibet, 1500-1800*, Durham: Duke University Press, 2011, 69-111.

Ro, Young-chan, *The Korean Neo-Confucianism of Yi Yulgok*, Albany: SUNY Press, 1989.

Roemer, H. R., "The Safavid Period", (haz.) Peter Jackson ve Laurence Lockhart, *The Cambridge History of Iran: Volume 6: The Timurid and Safavid Periods*, Cambridge: Cambridge University Press, 2006, 189-350.

Saraç, Necdet, *Alevilerin Siyasal Tarihi: Kitap I (1300-1971)*, İstanbul: Cem Yayınevi, 2011.

Sariyannis, Marinos, "Ruler and State, State and Society in Ottoman Political Thought", *Turkish Historical Review*, 4, 2013, 92-126.

Sariyannis, Marinos, "The Princely Virtues as Presented in Ottoman Political and Moral Literature", *Turcica*, 43, 2011, 121-144.

Seiwert, Hubert Michael ve Ma Xisha, *Popular Religious Movements and Heterodox Sects in Chinese History*, Leiden: Brill, 2003.

Simon, Rachel, "The Contribution of Hebrew Printing Houses and Printers in Istanbul to Ladino Culture and Scholarship", *Judaica Librarianship*, 16, 2011, 125-135.

Skinner, Quentin, *Machiavelli*, çev. Nursu Örge, Ankara: Dost Kitabevi, [1981] 2017.

Sönmez, Ebru, *Idris-i Bidlisi: Ottoman Kurdistan and Islamic Legitimacy*, İstanbul: Libra Kitap, 2012.

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

Stoker, Valerie, *Polemics and Patronage in the City of Victory: Vyāsatīrtha, Hindu Sectarianism, and the Sixteenth-Century Vijayanagara Court*, Oakland: University of California Press, 2016.

Subrahmanyam, Sanjay, "Hearing Voices: Vignettes of Early Modernity in South Asia, 1400-1750", *Daedalus*, 127(3) 1998, 75-104.

Terzioğlu, Derin, "Bir Tercüme ve Bir İntihal Vakası ya da İbn Teymiyye'nin *Siyasetü'ş-Şer'iyye*'sini Osmanlıcaya Kimler Nasıl Aktardı?", *Türklük Bilgisi Araştırmaları Dergisi*, 31/II, 2007, 247-275.

Tripathi, Ram Prasad, "The Turko-Mongol Theory of Kingship", (haz.) Muzaffar Alam ve Sanjay Subrahmanyam, *The Mughal State, 1526-1750*, New Delhi: Oxford University Press, 2000, 115-125.

Truschke, Audrey, "Mughal Sanskrit Literature: *The Book of War* and the *Treasury of Compassion*", (haz.) Hani Khafipour, *The Empires of the Near East and India: Source Studies of the Safavid, Ottoman, and Mughal Literate Communities*, New York: Columbia University Press, 2019, 450-477.

Wagoner, Philipp, *Tidings of the King: A Translation and Ethnohistorical Analysis of the Rāyavācakamu*, Honolulu: University of Hawai'i Press, 1993.

Wakeman, Jr., Frederic, "Boundaries of the Public Sphere in Ming and Qing China", (haz.) Shmuel N. Eisenstadt, Wolfgang Schluchter ve Björn Wittrock, *Public Spheres and Collective Identities*, New Brunswick: Transaction, 2001, 167-189.

Watanabe Hiroshi, *A History of Japanese Political Thought, 1600-1901*, çev. David Noble, Tokyo: International House of Japan, 2012.

Yıldırım, Rıza, *Aleviliğin Doğuşu: Kızılbaş Sufiliğinin Toplumsal ve Siyasal Dinamikleri, 1300-1501*, çev. Barış Yıldırım, İstanbul: İletişim Yayınları, 2020.

Yılmaz, Coşkun, "Osmanlı Siyaset Düşüncesi Kaynakları ile İlgili Yeni Bir Kavramsallaştırma: Islahatnâmeler", *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi*, 1(2), 2003, 299-338.

Yılmaz, Hüseyin, *Caliphate Redefined: The Mystical Turn in Ottoman Political Thought*, Princeton: Princeton University Press, 2018.

Yılmaz, Hüseyin, "İran'dan Sünnî Kaçışı ve Osmanlı Devleti'nde Safevi Karşıtı Propagandanın Yaygınlaşması: Hüseyin b. Abdullah el-Şirvânî'nin Mesiyanik Çağrısı", *Osmanlı'da İlim ve Fikir Dünyası: İstanbul'un Fethinden Süleymaniye Medreselerinin Kuruluşuna Kadar*, (haz.) Ömer Mahir Alper ve Mustakim Arıcı, İstanbul: Klasik Yayınları, 2015, 299-309.

Yılmaz, Hüseyin, "Osmanlı Tarihçiliğinde Tanzimat Öncesi Siyaset Düşüncesine Yaklaşımlar", *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi*, 1(2), 2003, 231-298.

Yü, Ying-shih, *Chinese History and Culture: Volume 1: Sixth Century B.C.E. to Seventeenth Century*, New York: Columbia University Press, 2016.

Yüksel, Emrullah, *Mehmed Birgivî'nin Dinî ve Siyasî Görüşleri*, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2011.

"Kazıcı"ların İngiltere'nin Yoksul, Ezilmiş Halkı İçin Bir Bildirge *kitapçığının kapağı.*
Gerrard Winstanley, A Declaration from the Poor Oppressed People of England, 1649.

II

KAPİTALİZM, AYDINLANMA DÜŞÜNCESİ VE SÖMÜRGECİLİK (XVII. YÜZYIL)

Dogmatizme karşı bilimin zaferiyle başlayıp Fransız Devrimi'yle doruğuna ulaşan bir çağ mı, yoksa akıl ve bilim temelli yeni bir dogmatizmin baskıcı devlet aygıtlarıyla ve sömürgeci yayılmayla perçinlendiği bir çağ mı? Aydınlanma Çağı tartışılıyor ve tartışılmaya devam edecek. Ancak tıpkı bu çağı da kapsayan "Modern Çağ"a dair yaygın kanılarımız gibi Aydınlanma üzerine genellemelerimiz de basit bir kopuş öyküsü üzerine kurulu olduğu sürece bu tartışmalar bizi bir çıkmaza götürüyor. Biz burada, Aydınlanma düşünürlerinin (her dönemin düşünürleri gibi) sınıflı ve devletli bir toplumda, patriyarkal yapıların içinden, somut ihtiyaçlara yanıt olarak eser verdiklerini kendimize anımsatacağız; elbette, XVII. yüzyıl düşünce yaşamının Avrupa düşüncesinden ibaret olmadığını da her zaman hatırlayarak.

Öncelikle, Avrupa'ya daha yakından bakalım. Kıta Avrupası'nda manifaktürün yaygınlaştığı, İngiltere'de tarımın kapitalistleştiği bu dönemde ideoloji de kapitalist üretim biçiminin gereklerine göre şekillenmişti. Sermayedarlar, doğanın ve insan bedeninin işleyişinin mümkün olduğunca öngörülebilir ve düzenlenebilir bir niteliğe bürünmesini arzu ederler. Bu düzenleme çabasına bağlı olarak kapitalizmin yükseliş döneminin düşünürleri, genel-evrensel bir insan tasavvuru yapmış, bu insanın hesap kitap yapan zihnini yüceltip onun kendi bedenine ve doğaya egemen olma gücünü övmüşlerdi. Doğa bilimleri ve matematik gibi alanlardaki gelişmeler hem kapitalist gelişmenin sonucu hem de hızlandırıcısıydı: XIV. yüzyılın başlarından beri kâr maksimizasyonunu güvence altına almak ve üretimi öngörülebilir hale getirmek hedefine yönelik olarak yenilikçi bilimsel arayışların ortaya çıktığını, ancak bunların teorik düzlemde kalıp zanaatkârların pratik ihtiyaçlarıyla doğrudan birleşmemiş olduğunu görmüştük. XVII. yüzyılın başlarından itibarense bilimsel devrim hem teorik arayış ve meraklarla hem de imalat ve ticaret alanında faaliyet gösteren sermayedarların pratik talepleriyle bağlantı içinde gelişecekti.[1]

Aydınlanma düşüncesinin esas alametifarikası dünyevi meselelerin ve elbette siyasetin de salt dünyevi bir düzlemden, dolayısıyla tanrısal-aşkın bir iradenin müdahalelerinden bağımsız olarak, doğayla bağlantıları içinde ele alınması, tanrısal alan ile dünyevi alan arasındaki geçişkenlik fikrinin bir kenara bırakılmasıdır. Tanrı var olsa da artık bir "Saklı Tanrı"dır, insan ve toplumun

1 Edgar Zilsel, "The Social Roots of Science" [1939], *The Social Origins of Modern Science*, Dordrecht: Springer, 2003, s. 6.

Tanrı'yla ya da herhangi bir metafizik gerçeklikle değil, doğayla ilişkileri içinde, doğanın parçası olan ya da ondan ayrılan varlıklar olarak anlaşılması gerekir. En eski çağlardan beri vurgulanan temel konulardan biri olan zihin-beden ayrımı ve zihin emekçileri-beden emekçileri ayrışması da buna göre şekillenir: Zihni bedene, zihinsel faaliyeti bedensel faaliyete üstün görerek önceki nesillerle çok şey paylaşan Aydınlanma düşünürleri, zihni/aklı dünyevi, doğal, insani bir düzleme indirerek öncüllerinden farklılaşır. Önceki yüzyıllarda Tanrı'yla ve/veya doğayla paylaşıldığı varsayılan akıl anlayışı, başka bir ifadeyle "nesnel akıl" anlayışı, yerini "öznel akıl" anlayışına bırakır. Artık akıl, insanlara mahsus, daha doğrusu tek tek bireylere mahsus bir melekedir. Bu seküler boyutun aşırı önemsenmesinin sonucu olarak Aydınlanma düşüncesinin insanı tanrılaştırdığı, akla mutlak bir güç atfettiği sıkça söylenir. Oysa Aydınlanma düşüncesine yakından baktığımızda farklı bir tabloyla karşılaşırız: "Saklı" da olsa aşkın bir Tanrı'nın varlığını neredeyse tüm Aydınlanma düşünürleri kabul eder, insan faaliyetinin ve aklının sınırlarına dikkat çekerler. Aydınlanma öncesiyle Aydınlanma düşüncesinin bu konudaki farkı, Aydınlanmacıların, tıpkı aklı olduğu gibi, aklın ve insanın sınırlarını da dünyevi bir çerçeveden kurmalarıdır: İnsanın sınırı Tanrı değil, bazen insanın kendi özellikleri, bazen de doğadır.

Kapitalist üretim biçiminin ideal bireyi, mülk (emek gücü ya da üretim araçları) sahibi olup salt bireysel çabası ve girişimleriyle faaliyetlerini yürüten kapitalisttir. Elbette gerçekte toplum kapitalistlerden ibaret değildir, ancak kapitalist dönemin felsefi antropolojisinde genel olarak "insan" dendiğinde kapitalist dönemin bireylerine ait özellikler anlaşılır: Hem farklı şirketlerin kendi aralarında hem de ücretli işçilerin emek gücü piyasasında rekabet içinde olduğu bu dönemde, pek çok düşünür, rekabetin insanın temel, özsel ya da doğal özelliği olduğunu öne sürecekti. Bunu yaparken de rekabetçiliğin belirli bir tarihsel süreç içinde ortaya çıktığını ve sermaye rekabetiyle işçiler arasındaki rekabet arasında farklar olduğunu göz ardı edeceklerdi. Kapitalist sınıf, Marx'ın da belirttiği gibi, evrensel tahakkümünü ancak toplumun genel hakları adına haklı çıkarabilirdi,[2] tam da bu nedenle kapitalizmin organik entelektüelleri kapitalistlere ait olan özellikleri evrensel özellikler olarak tasavvur ediyorlardı.[3] Aydınlanma düşüncesinin temel yapıtaşları olan eşitlik ve özgürlük de kapitalistlerin ihtiyaçlarına göre şekillenir. Onların eşitlik anlayışı, bir yandan feodal soyluluğun imtiyazlarının "Herkes eşit doğar" şiarıyla reddedilmesini mümkün kılmış, diğer yandan da erkeklerle kadınların, ser-

2 Karl Marx, "Hegel'in *Hukuk Felsefesi*'nin Eleştirisi Üzerine: Giriş" [1844], çev. Volkan Çıdam, *Hayalet: Seçme Yazılar*, (haz.) David McLellan, (ed.) Güçlü Ateşoğlu, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2017, s. 102.

3 Kapitalist dönemin bireyciliği ve siyaset teorisi arasındaki ilişki konusunda bkz. Crawford Brough Macpherson, *The Political Theory of Possessive Individualism: Hobbes to Locke*, Oxford: Oxford University Press, [1962] 1990.

mayedarlarla işçilerin eşit olduğunu iddia ederek somut sömürü ve tahakküm ilişkilerini gizlemişti. Özgürlük de kapitalist bireyin teşebbüs özgürlüğüydü; hem feodal ayakbağlarından hem de toplumdan ayrık olduğu kabul edilen bir devletin baskısından özgürleşmeydi. Aydınlanma Çağı düşünürleri, (aslında Rönesans'tan beri var olan bir eğilimi belirginleştirerek) bu ve benzeri özellik ve davranışları, her zaman için uygun özellik ve davranışlar olarak temellendirmeye çabalamışlardı.[4]

Bu evrensel insan tasvirinin ve hipotetik eşitliğin ardında sınıf, toplumsal cinsiyet (ve sömürgeler üzerinden ırk) temelli bir eşitsizlik ve bütün bunların uzantısı olan bir özgürlük yitimi vardır. Tüm Aydınlanma düşünürleri, insanların doğaları ya da değişmez özleri gereği özgür ve eşit olduklarını söylemekle birlikte toplumda fiilen var olan eşitsizliği olağan, hatta doğal görüp eleştiriye kapatacak, böylece kapitalizmin paradoksunu yeniden üreteceklerdi. Toplumsal yaşamın giderek artan karmaşıklığının somut tahlilinden kaçınacaklardı.[5] Zira böyle bir somut incelemenin kaçınılmaz sonucu, toplumsal eşitsizliklerin, sömürü ve tahakküm ilişkilerinin varlığıyla yüzleşmekti. Ancak bu durağan ve evrensel insan kavrayışını sürdürmek pek mümkün olmayacak, XVIII. yüzyılın başlarından itibaren giderek daha fazla tarihsel-toplumsal incelemeye ihtiyaç duyulacak ve toplumsal-siyasal dinamiklerin teşkil ettiği çok katmanlı bütünlük içinde ele alınmalarının önü açılacaktı.

Şimdiye kadar hep kapitalist üretim tarzının baskın olduğu Avrupa'dan söz ettik. Avrupa dışı dünyanın XVII. yüzyıldaki dinamikleri hakkında genelleme yapmamız elbette zordur, ancak aşağıdaki ilgili bölümde ayrıntılarına değineceğiz. Bu dönemde Avrupa dışında kapitalist üretim biçiminin de, Aydınlanma düşüncesinin de kök salmasından bahsetmek mümkün değildir, ancak Pekin, Delhi, Isfahan ya da İstanbul gibi kentlerde yaşayan yazarların kapitalist ticaretle bizzat tanıştıklarını ve kapitalist devletlerin faaliyetlerinden giderek daha fazla haberdar olduklarını unutmamalıyız. Onların bu yüzyıl boyunca etkisini (ve gücünü) giderek daha doğrudan gözlemleme fırsatı buldukları kapitalist üretim tarzına ve devletlere yanıtları, kendi düşünce geleneklerine daha sıkı tutunarak güçlenmeye çalışmak olmuştu.

Bu bölümün ilk iki altbölümünde XVII. yüzyıl boyunca Avrupa'da siyasal düşüncenin gelişimini kronolojik olarak inceleyeceğiz, son altbölümdeyse aynı dönemde Asya'nın çeşitli bölgelerinde ortaya koyulan siyasal düşünceleri ele alacağız.

---

4 Max Horkheimer, "Materyalizm ve Ahlak", *Geleneksel ve Eleştirel Kuram*, çev. Mustafa Tüzel, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, [1933] 2005, s. 51; György Lukács, *Tarihsel Roman*, çev. İsmail Doğan, Ankara: Epos Yayınları, [1937] 2018, s. 205.

5 Max Horkheimer, "Otorite ve Aile", *Geleneksel ve Eleştirel Kuram*, çev. Mustafa Tüzel, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, [1936] 2005, s. 262; Lukács, *Tarihsel Roman*, s. 27, 43.

Bibliyografya

Gerstenberger, Heide, *Impersonal Power: History and Theory of the Bourgeois State*, çev. David Fernbach, Leiden: Brill, 2007.

Horkheimer, Max, "Materyalizm ve Ahlak", *Geleneksel ve Eleştirel Kuram*, çev. Mustafa Tüzel, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, [1933] 2005, 50-86.

Lukács, György, *Tarihsel Roman*, çev. İsmail Doğan, Ankara: Epos Yayınları, [1937] 2018.

Macpherson, Crawford Brough, *The Political Theory of Possessive Individualism: Hobbes to Locke*, Oxford: Oxford University Press, [1962] 1990.

Marx, Karl, "Hegel'in *Hukuk Felsefesi*'nin Eleştirisi Üzerine: Giriş" [1844], çev. Volkan Çıdam, *Hayalet: Seçme Yazılar*, (haz.) David McLellan, (ed.) Güçlü Ateşoğlu, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2017, 94-105.

Zilsel, Edgar, "The Social Roots of Science" [1939], *The Social Origins of Modern Science*, Dordrecht: Springer, 2003, 3-6.

1

Geleneğe Dönerek Krizleri Aşmak: İslam Dünyası ve Asya (XVII. Yüzyıl)

XVII. yüzyılda Balkanlar'dan Çin Denizi'ne uzanan geniş topraklarda haraççı üretim tarzı, kapitalist tüccarların Doğu Akdeniz ve Hint Okyanusu limanlarında giderek daha etkin olmasına rağmen baskın konumunu koruyordu. Sınıf mücadeleleri ve egemen sınıf içi mücadeleler pek çok devlette muazzam bir yoğunluğa ulaşmıştı. Bu bölgelerde önceki yüzyılın üç büyük Müslüman sultanlığı, Osmanlı, Safevi ve Babürlü devletleri XVII. yüzyılda da etkilerini korumuşlardı, ancak her üç devlette de kentli ya da köylü kitleler siyasal iktidara ya da görevlilerine başkaldırıyordu. Osmanlı Devleti'nde yüzyılın ilk yarısına Celali isyanları damgasını vurmuş, yüzyılın ortalarına doğru Kadızadeliler krizi olarak anacağımız kriz yaşanmış, 1650'lerden itibaren doğal ve toplumsal-iktisadi nitelikte çeşitli krizler baş göstermişti. Art arda patlak veren yangınlar ve depremler, dönemin en büyük kentlerinden olan İstanbul'da yaşamı son derece zorlaştırmıştı ve bu zor dönem 1720'lerde doruk noktasına ulaşacaktı. Babürlü ve Safevi hanedanları, XVII. yüzyılın ilk yarısında kurdukları ittifaklarla görece bir istikrar sağlayabilmişlerdi, ancak alt sınıflardan gelen tepkiler hiç yok olmamıştı. Yüzyılın ikinci yarısında her iki devlette de krizler yoğunlaşacaktı. Çin'de XVII. yüzyılın başlarında yaşanan hegemonya krizi hem köylü isyanlarını hem de egemen sınıf içi çelişkileri derinleştirmiş, 1644'te Míng Hanedanı yerine Qīng Hanedanının başa geçmesine zemin hazırlamıştı. Kore'de yüzyıl boyunca süren egemen sınıf içi mücadelelerin çeşitli boyutları vardı; bir yandan sarayda etkili olmaya çalışan eğitimli bürokrat gruplar arasındaki güç mücadeleleri sürerken, diğer yandan da merkeziyetçi hanedan ile yerel mevzilerini korumak isteyen soylular arasında çatışmalar yaşanıyordu. Ayrıca köle isyanları da bu dönemin Kore'sinin önemli bir boyutuydu. Tokugawa Şogunluğu'nun kuruluş dönemini yaşayan Japonya, bütün bu örneklerle karşılaştırıldığında bir istikrar adası olsa da orada bile hem köylü isyanları hem de samuraylar ile şogunluk arasında çekişmeler yaşanıyordu.

Bu toplumsal-siyasal çalkantılara yanıt olarak egemen sınıf entelektüelleri de isyancılar da daha önce yaptıkları gibi geleneğe tutunma yoluna gitmişlerdi. Her zaman olduğu gibi gelenek sabit değildi ve geriye doğru seçmeci bir bakışla kuruluyordu. Dönemin entelektüelleri siyasal-iktisadi güç sahipleriyle bağlarını korusalar da bir önceki yüzyıla göre daha özerk bir konum elde edebiliyorlardı. Bu görece özerk konumu mümkün kılan, entelektüellerin egemen ve mülk sahibi sınıf içi çatışmalarda taraf tutma becerisiydi. Bu bölümde bahsedeceğimiz imparatorlukların pek çok büyük kentinin çarşılarında, zanaatkâr ve tüccarlar herkesi ilgilendiren konular üzerine kıyasıya tartışmalar yapıp eleştiriler ortaya koyabiliyorlardı; 1620'lerde Safevilerin, 1630'larda Osmanlıların kahvehanelerdeki tartışmaları denetim altına almaya çabalamaları rastlantı değildir. Osmanlı Devleti'nde Kadızadeliler hem saray içindeki kimi grupların hem de çarşı esnafının desteğini almışlardı; İran'da Amili ve Usuli ulema arasındaki mücadele, hanedan, toprak sahipleri ve tüccarlar arasındaki ilişki ve çatışmalarla yakından bağlantılıydı, Babürlü-Maratha mücadelelerinde hanedanlar dönemin entelektüelleriyle patronaj ilişkileri kurdukça bunlar düşman hanedana karşı eleştirel fikirler öne sürebileceklerdi. Japonya'da şogunluğa sadık eğitimli kişilerin düşüncelerine alternatif fikir geliştiren ve bazen kentlilerden, bazen samuraylardan destek alan yazarlar vardı. Çin'de yüzyılın son çeyreğinde imparator bizzat Konfüçyüsçü düşünceye müdahale ederek Konfüçyüsçüleri saraya bağlama yönünde önemli bir hamle yapsa da düşünürler yerel güç ve mülk sahipleriyle kurdukları ilişkiden de güç alarak eleştirel bir tavır benimseyebileceklerdi.

Yine bu dönemde Avrupa'nın kapitalist ülkeleriyle Asya ülkeleri arasındaki entelektüel etkileşimler yoğunlaşmıştı. Cizvit rahipler Hindistan ve Çin'de etkindiler; hem bu ülkelerin yerel dillerini öğreniyor ve felsefi eserlerini derleyip Latinceye ve diğer Avrupa dillerine çeviriyor, hem de Babürlü ve Míng-Qīng saraylarına Batı düşüncesini tanıtıyorlardı. Osmanlı Devleti'nde ve Japonya'da cizvit faaliyeti kısa sürmüş, ancak ticaret yoluyla Avrupa devletleriyle kurulan bağlar entelektüel bir etkileşimi mümkün kılmıştı; 1630'larda şogunluk kararlarıyla dış bağlantıların neredeyse bütünüyle ortadan kalktığı Japonya'da bile Nagasaki limanı, hem Hollanda mallarının, hem de Hollandalı yazarlar üzerinden Avrupa'da üretilen fikirlerin giriş yaptığı bir kapı olmuştu. Yüzyıl boyunca açılan bu patikalar üzerinden, kıtalar arasında siyasal düşüncelerin akışı yavaş da olsa mümkün olacaktı.

Bu kısımda, öncelikle Osmanlı Devleti'nden, daha sonra Safevi ve Babürlü devletleriyle XVII. yüzyıl Güneydoğu Asya'sının entelektüel canlılığıyla dikkat çeken Açe Darüsselam Sultanlığı'ndan, son olarak da Konfüçyüsçü düşüncenin çeşitlendiği Doğu Asya'dan (Çin, Japonya ve Kore'den) bahsedeceğiz.

1. Osmanlı Devleti: Toplumsal Çalkantılar İçinde Düzen İdealini Canlı Tutmak

Osmanlı Devleti'nde tımar dağıtımı üzerine kurulu haraççı sistemin XVI. yüzyılın ortalarında krize girdiğini görmüştük. Bu kriz döneminde başlayan Celali isyanları XVII. yüzyılın ilk yarısında da devam edecekti. Kapitalizm öncesi dönemde Batı Avrupa'da gördüğümüz düzeyde bir ademimerkeziyetçi parçalanma gerçekleşmese de ayanlar ve derebeyleri tam da bu dönemlerde kendi bölgelerinde giderek artan bir güç toplamaya başlamışlardı, başka bir deyişle, XV.-XVI. yüzyıllarda egemen sınıf blokunun merkez ve taşra kanatları arasında kurulan denge bozulmuştu.[1] Bu arada üst düzey yöneticilik görevleri devşirme kökenlilerin tekelinden çıkıyordu; artık yalnızca ilmiye tabakası değil, askerî sınıfının (Osmanlı egemen sınıf ittifakının) diğer kesimleri de devşirme olmayan, ancak mültezimlik ya da vakıf sistemi gibi yollarla iktisadi açıdan güçlenen kişilere açık hale geliyordu, başka bir deyişle, askerî sınıf genişleme sürecindeydi.[2] Bu dönüşen şartlarda eser veren, egemen sınıfla organik bir ilişkisi olan yazarların düzeni kurmanın yollarını bazen felsefi referanslarla, bazen pratik öğütlerle göstermeye çalışmaları şaşırtıcı değildir. Yüzyılın ortalarında Kadızadeliler grubunun şeriatın yeterince uygulanmadığını iddia etmesi, şeriata dayalı yönetim fikrinin XVI. yüzyıldakine benzer şekilde bu dönemde de tartışılmasını beraberinde getirmişti. Aynı dönemde Osmanlı Rumları Avrupa'yla doğrudan ilişkiler kurarak Rönesans bilimiyle tanışacak ve kademeli şekilde Osmanlı egemen sınıflarının dönemin Batı düşüncesiyle tanışmasının da ilk adımlarından birini atacaklardı. Son olarak, bu dönemde okuryazarlığın dönüşümünden bahsedelim. XVII. yüzyılın başında âlimlerin sayısı oldukça artmıştı, ancak bunlar, maaşlarının düşük düzeylerde kalması nedeniyle pratik ve hızlı para getiren işlere yönelmiş, kelam ya da felsefe gibi teorik soyutlama getiren ve pragmatik bir karşılığı olmayan alanlardan uzak durmuşlardı.[3] Bu arada, önceki on yıllarda az da olsa örneği görülen mahalle halkına yönelik kurulmuş kütüphanelere XVII. yüzyılın başlarından itibaren artık rastlanmayacak, okuma yazma pratiği ulema çevreleriyle sınırlı kalacaktı.[4]

---

1 Cenk Reyhan, *Osmanlı'da Kapitalizmin Kökenleri: Kent-Kapitalizm İlişkisi Üzerine Tarihsel-Sosyolojik Bir Çözümleme*, İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2008, s. 110.

2 Baki Tezcan, *The Second Ottoman Empire: Political and Social Transformation in the Early Modern World*, Cambridge: Cambridge University Press, 2010, s. 30-31, 34. Bu dönemde ulema konusunda bkz. Madeline C. Zilfi, *The Politics of Piety: The Ottoman Ulema in the Postclassical Age (1600-1800)*, Minneapolis: Bibliotheca Islamica, 1988, s. 30 vd.

3 B. Harun Küçük, *Science without Leisure: Practical Naturalism in Istanbul, 1660-1732*, Pittsburgh: University of Pittsburgh Press, 2020.

4 İsmail E. Erünsal, *Osmanlılarda Kütüphaneler ve Kütüphanecilik: Tarihî Gelişimi ve Organizasyonu*, İstanbul: Timaş Yayınları, 2015, s. 473.

a. Celali İsyanları ve "Düzen"i Yeniden Kurma Çabaları

Celali isyanları dönemi, Osmanlı toplumu için büyük bir toplumsal-iktisadi dönüşüm ve çalkantı dönemiydi. Örneğin, 1590'larda çeşitli askerî görevlere atanan Karayazıcı Abdülhalim, Malatya civarlarında sancak beyi vekili olmuş, bu görevden alınması üzerine asker kaçaklarının ağırlıkta olduğu yaklaşık 20.000 kişiden oluşan bir ordu toplamış, peygamberi rüyasında görüp ondan görev aldığı iddiasıyla 1599'da Malatya-Urfa hattında sultanlığını ilan etmişti. Bu isyan bastırılsa da Celali isyanları sonraki yıllarda devam edecek, ortaya çıkan kaosla birlikte (özellikle de 1603-1608 arasında, "Büyük Kaçgunluk" adı verilen süreçte) pek çok köylü topraklarını terk edecekti. Bu dönüşüm ve çalkantı koşullarını anlamlandırma çabası içinde XVII. yüzyılın başlarından itibaren Osmanlı Devleti'nde siyaset üzerine yazılan eserlerde İbn Haldun'un etkisi çok belirgindir. *Mukaddime*'nin XVI. yüzyıl Osmanlı yazarlarınca okunmuş ve yorumlanmış olma ihtimali olsa da esas olarak Veysî'nin (Üveys bin Mehmet) çabalarıyla Osmanlı düşünce yaşamında yerini aldığını biliyoruz. XVII. yüzyıl başının yetenekli nesir yazarlarından Veysî'nin babası bir kadıydı, kendisi 1590'lı yılların ilk yarısında Mısır valisinin divan kâtipliğini yapmış, Kahire'den İstanbul'a İbn Haldun'un *Mukaddime*'sinin bir nüshasını getirmiş, böylece bu kitabın İstanbul'daki ulema çevrelerindeki serüveni başlamıştı.[5] *Mukaddime* Osmanlı Devleti'nin bozulmasının nedenlerine dair uzun tartışmalar için gerekli olan teorik-tarihsel çerçeveyi veriyordu. Ne de olsa İbn Haldun, okurlarına siyasal iktidarın egemen sınıf içi bir eleştirisini yapma olanağı veriyordu: *Mukaddime*'den hareketle bir hanedanın gücünü yitirişini açıklamak da, bu güç yitimini olağanlaştırmak da mümkündü.

Veysî'nin önemi İbn Haldun'u Osmanlı topraklarında yaygınlaştıran ilk kişi olmasından gelmiyordu. Sonraki yıllarda çeşitli kentlerde kadılık görevlerinde bulunacak, bu arada kaleme aldığı *Hâb-nâme* (1608, *Rüyaname*) siyaset literatürüne özgün bir katkı yapacaktı. Tam da Büyük Kaçgunluk döneminde Celali isyanlarına yönetici sınıf bakışının son derece veciz bir ifadesi olan bu metinde, devrin perişan hallerinden, eşkıyanın zulmünün artışından üzüntü duyan şair kendini bir rüyada buluyordu. Rüyada genç padişah I. Ahmet, vergilerden dolayı reaya ile askerin arasının bozulmasından ve Celali isyanlarından yakınıyordu. İskender-i Zülkarneyn'se sultana verdiği yanıtta Âdem'den Memluk sultanlarına kadar pek çok dönemden örnekler vererek âlemin tarih boyunca hiçbir zaman bayındır (*mamur u abadan*) olmadığını anlatarak onu teselli ediyordu. Zülkarneyn'in bu kısa dünya tarihinden çıkardığı sonuç gayet açıktı: Kötü olaylar reayanın fesatlık niyetinden meydana geliyordu ve pa-

5 Hüseyin Yılmaz, "Osmanlı Tarihçiliğinde Tanzimat Öncesi Siyaset Düşüncesine Yaklaşımlar", *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi*, 1(2), 2003, s. 270.

dişahların bunlarda herhangi bir sorumluluğu yoktu. Osmanlı sultanları her hükmü şeriatla temellendirdikleri için onların döneminde felaket baş göstermeyecekti.[6] Bu şeriat vurgusunda, kuşkusuz XVI. yüzyılın ortalarına kadar örf-şeriat ikiliğine ilişkin olarak yapılan tartışmaların şeriat lehine çözülmüş olmasının etkisi vardır: Veysî'nin döneminde Osmanlı hukuk sistemi ve siyasal ideolojisi tek (şeriat temelli) bir hukuk sistemi üzerinden ilerliyordu.

Bu çalkantılı yıllarda, Kınalızâde Ali Efendi ve Muhyî-i Gülşenî'nin çizgisini sürdürüp tasavvufi-felsefi eserleriyle ideal bir düzeni anlatan düşünürler de eser veriyordu. Safevi egemenliği altında bulunan Şirvan'da doğan, Celâleddin Devvânî çizgisindeki bir hocadan ders alan Sadreddinzâde Şirvânî, Safevilerin Şirvan civarında Sünnilere uyguladığı baskı politikası nedeniyle Osmanlı topraklarına göç etmişti. İstanbul ve Edirne'de müderrislik yaptığı bir dönemde *El-Fevâ'idü'l-Hâkâniyye* kitabını tamamlayıp (1614) I. Ahmet'e ithaf etmişti. Kitap beş ana bölümden oluşuyordu; pratik (amelî) felsefeye ilişkin kısımları, akli/felsefi ilimlerin anlatıldığı bölümde yer alıyordu. Şirvânî, kitapta üç temel erdem ve bunların toplamı olan adalet teorisini tekrar etse de diğer erdemlerin ilim ve sabır erdemlerinden türediğini söyleyerek[7] önceki ahlak geleneğine bir ekleme yapıyor, böylece bu erdemlerin edinilen erdemler olduğunu da belirtmiş oluyordu. Ahlak, ev yönetimi ve siyaset ilimlerine dair bölümlerde Tûsî-Devvânî etkisi yoğundur, ancak bunlara ek olarak "Hükümdarlık Adabı İlmi"ne dair bir başlık açması dikkate değerdir: Düşünür, bu şekilde toplum ve yönetime dair genel bilgileri "Siyaset İlmi" başlığı altında verdikten sonra bu yeni başlıkta hükümdara pratik öğütlerle bulunuyor, felsefe alanındaki eserine küçük bir nasihatname eklemiş oluyordu. Kitabın arka planında Celali isyanlarının bulunduğunu hatırlayalım: Yazar, hükümdarın işlerinde halkın değil Allah'ın rızasını gözetmesi gerektiğini söylüyor ve halka karşı şefkat ve merhamet öneriyordu. En önemli öğütlerinden biriyse hükümdarın âlimlere hürmet edip onların kalplerini kazanması, herkesten çok onların sözüne itimat etmesi yönündeydi.[8]

Osmanlı siyasal literatürü, elbette, somut tahlili büyük soyutlamaların gölgesinde bırakan ya da yönetici sınıfa kayıtsız şartsız destek veren eserlerle sınırlı değildi. Saraya yakın kimi âlimler sultana ve çevresindekilere eleştiri yöneltebiliyorlardı. Halveti şeyhi Abdülmecid Sivasî, bir yandan halkı "emir sahibi" olarak gördüğü padişaha itaate çağırırken, diğer yandan toplumdaki rüşvet ve cehalet gibi sorunlara dikkat çekiyor, padişahı yaptıklarıyla halka örnek

6 Veysî, "Veysî'nin Hâb-nâme'si", Mustafa Altun, *Hâb-nâme-i Veysî*, İstanbul: MVT, 2011, 81-105.

7 Sadreddinzâde Şirvânî, "[Amelî Felsefe]", çev. Mustakim Arıcı, (haz.) Ömer Mahir Alper, *Osmanlı Felsefesi: Seçme Metinler*, İstanbul: Klasik Yayınları, 2015, s. 360-361. Ayrıca bkz. Salih Yalın, "Şirvânî'de Ahlak ve Siyaset", *Bilimname*, 24, 2013, s. 9-30.

8 Şirvânî, "[Amelî Felsefe]", s. 370.

olmaya çağırıyordu.[9] I. Ahmet'e sunduğu "Kasîde-i mergûbe" başlıklı manzum şikâyetnamede ülkenin kötü durumundan söz edip hükümdarın meşveretle yönetmesi, mazlumu gözetmesi, adaleti elden bırakmaması, işi ehline vermesi ve fesat çıkaranları ortadan kaldırması gerektiğini öğütlemişti.[10] "Tişe-i hikmetle mezra'a-i ma'delete / Meşveret tohmunu saç sula dumû'iyle müdâm" dizeleriyle bilgelik ve meşveretle yönetmenin öneminden bahsediyordu.[11] I. Ahmet'in *Divan*'ında, ülkedeki kargaşanın ancak adaletle düzelebileceğini ve kendisinin de zulme uğrayanların mağduriyetlerini giderme arzusunda olduğunu dile getirmesi, bu şikâyetleri dikkate aldığı şeklinde yorumlanabilir.[12]

XVII. yüzyılın ilk yarısı boyunca ıslahatname ve siyasetname tarzındaki eserlerin sayısı çoğalacaktı. II. Osman'a sunulduğu tahmin edilen *Kitâb-ı Müstetâb* (1620, *Hoşa Giden Kitap*) adlı eserin anonim yazarına göre, Osmanlı düzenindeki bozulma III. Murat döneminde başlamıştı; bu dönemden itibaren yöneticiler kalıcı tedbirler almak yerine geçici hamleler yapmış, intikam duygusuyla hareket etmişlerdi. Yazar, bu gelişmelerin başlıca sorumlusu olarak sultanı gösteriyordu.[13] Bu, bir yandan kişisel siyasal iktidar algısının bu dönemde de sürdüğünü, diğer yandansa hükümdarları eleştirecek kadar cesur yazarların bu dönemde eser verdiğini gösterir. Yazar, pratikten kopuk ilim ve felsefe çalışmalarına olan öfkesini eserlerinde yansıtıyordu: "Neye yarar efendi felsefiyyat / Yürü var eyleme tazyî'-i evkat" (Neye yarar efendi felsefi şeyler / Yürü var vakit kaybettirme).[14] Esere nasıl tepkiler verildiğine dair bilgimiz bulunmuyor.

II. Osman'ın öldürülmesi ve IV. Murat'ın çocuk yaşta tahta çıkmasından sonra da nasihatname ve siyasetnameler yazılmaya devam edildi; bunlar, *Kitâb-ı Müstetâb*'dan farklı olarak sultan yüceltmeleriyle doluydu. Balıkesirli Kadızade Mehmet b. Mustafa, IV. Murat için yazdığı *Duaname*'de (1623 c.?) padişahı Allah'ın yeryüzündeki gölgesi olarak niteliyor ve onu adaletle hükmetmeye çağırıyor, ayrıca Kızılbaş isyanları gibi güncel sorunlara da değiniyordu.[15] Siyasete dair fıkıh eserleri de bu dönemde okunuyordu. İbn Teymiyye'ye ait *es-Siyasetü'ş-Şer'iyye*'nin Âşık Çelebi tarafından *Mi'racü'l-İyale* (1569-1570)

9 Cengiz Gündoğdu, "Osmanlı'da Tarikat Şeyhinin Padişahı Uyarı ve Teşviklerine Yönelik Bir Örnek", *EKEV Akademi Dergisi*, 16(50), 2012, 25-46, s. 31, 36.

10 Abdülmecid Sivasî, "Kaside-i Mergûbe", Cengiz Gündoğdu, "Osmanlı'da Tarikat Şeyhinin Padişahı Uyarı ve Teşviklerine Yönelik Bir Örnek", *EKEV Akademi Dergisi*, 16(50), 2012, s. 38.

11 Abdülmecid Sivasî, "Kaside-i Mergûbe", s. 39.

12 Gündoğdu, "Osmanlı'da Tarikat Şeyhinin Padişahı Uyarı ve Teşviklerine Yönelik Bir Örnek", s. 44.

13 [Kitâb-ı Müstetâb], *Osmanlı Devlet Teşkilâtına Dair Kaynaklar*, (haz.) Yaşar Yücel, Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1988, s. 1-2. Ayrıca bkz. Coşkun Yılmaz, "Osmanlı Siyaset Düşüncesi Kaynakları ile İlgili Yeni Bir Kavramsallaştırma: Islahatnâmeler", *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi*, 1(2), 2003, s. 309-310.

14 [Kitâb-ı Müstetâb], s. 24.

15 Sebahat Deniz, "Kadızâde Mehmed İlmî'nin Sultan IV. Murad İçin Yazdığı Manzum Duânâme'si", *Divan Edebiyatı Araştırmaları Dergisi*, 1, 2008, 9-40.

başlığıyla yapılan serbest çevirisinin genişletilmiş bir şekli olan *Tâcü'l-Resail ve Minhâcü'l-Vesâil*'in (1620'lerin ikinci yarısı) yazarının Balıkesirli Kadızade Mehmet b. Mustafa ya da Sofyalı/Mostarlı Kadızade İlmi Mehmet olduğu tahmin edilmektedir.[16]

XVII. yüzyıl ıslahatname literatürünün en meşhur örneği Koçi Bey'in 1631'de IV. Murat için hazırladığı risaledir. Yaşamı üzerine neredeyse hiç bilgi sahibi olmadığımız, ancak Arnavut kökenli bir devşirme olduğu tahmin edilen Koçi Bey, bozulmalardan bahsederken birkaç yerde tarih belirtiyordu: 1582 yılında yürürlüğe konan vergi uygulamaları reaya üzerindeki vergi yükünü artırmış, aynı yıl tımar ve zeametlerin savaşan kişilere verilmek yerine rüşvetle dağıtılmaya başlanması da toprak sisteminde sorunlara neden olmuştu.[17] Koçi Bey, bundan sonra "Adalet Dairesi" formülünü tekrarlıyordu: "Saltanat-ı âliyyenin şevket ve kuvveti asker ile, askerin ayakta durması hazine ile, hazinenin toplanması reaya ile, reayanın ayakta durması adalet ve doğrulukladır".[18] "Adalet Dairesi" formülünü kullanan diğer düşünürler gibi onun ideal toplumu da her tabakanın kendi yerinde durduğu, sabit bir toplumdu. Koçi Bey, kulların nasihatle ve yumuşaklıkla zaptolmasının mümkün olmadığını, kahırla zaptolabileceklerini yazıyordu; bunun için çok askere değil, tımar sisteminin yeniden kurulmasına ve itaatkâr askerlere ihtiyaç vardı.[19] Bununla beraber, yeniçerilerin reaya sanatına karışmamalarını, zulüm ve rüşvetin önlenmesini, kadı ve molla olarak ilim ehli olanların istihdam edilmesini öneriyordu.[20]

Koçi Bey, 1640'ta Sultan İbrahim için yeni bir risale yazdı. Arapça ve Farsça bilgisi daha yüksek olan IV. Murat için yazdığı risalenin dili daha karmaşıktı; sarayda "kafes" sisteminde yetişmiş olan İbrahim'e yazdığı risaleyse çok daha basit bir dille kaleme alınmıştı. İki risale arasında pek büyük bir fark yoktu, anlaşılan yazar 1630'ların başında ve sonunda benzer sorunları tespit ediyor, odak noktasına yine tımar sisteminin çöküşünü alıyordu. Ancak, 1630'lu yıllar boyunca Osmanlı toplumu bir dizi yeni sorunla çalkalanmıştı. IV. Murat'ın hükümdarlık döneminin dönüm noktası 1632'de gerçekleşen Yeniçeri isyanıdır. İsyan sırasında sultan, yeniçeri ağalarına hitap ederek onlara "ulu'l-emr'e itaat" ayetini hatırlatmıştır.[21]

16 Derin Terzioğlu, "Bir Tercüme ve Bir İntihal Vakası ya da İbn Teymiyye'nin *Siyasetü'ş-Şer'iyye*'sini Osmanlıcaya Kimler Nasıl Aktardı?", *Türklük Bilgisi Araştırmaları Dergisi*, 31/II, 2007, s. 265-266.

17 Koçi Bey, "Sultan IV. Murat'a Devlet Yönetimindeki Bozukluklar İle Alınması Gereken Tedbirler Hakkında Sunulan Risale", *Koçi Bey Risaleleri*, İstanbul: Kabalcı Yayıncılık, [1631] 2008, bl. 9, s. 62; bl. 10, s. 64.

18 Koçi Bey, "Sultan IV. Murat'a (...) Sunulan Risale", bl. 10, s. 66.

19 Koçi Bey, "Sultan IV. Murat'a (...) Sunulan Risale", bl. 11, s. 67.

20 Koçi Bey, "Sultan IV. Murat'a (...) Sunulan Risale", bl. 21, s. 91-93.

21 Al-i İmran/4:59; bkz. Hakan T. Karateke, "Opium for the Subjects? Religiosity as a Legitimizing Factor for the Ottoman Sultan", (haz.) Hakan T. Karateke ve Maurus Reinkowski, *Legitimizing the Order: The Ottoman Rhetoric of State Power*, Leiden: Brill, 2005, s. 111.

b. Kadızadeliler Tartışması, Kâtib Çelebi ve Osmanlı İbn Haldunculuğu

IV. Murat, 1632 isyanı sonrasında kentler üzerinde hâkimiyet kurmak için çeşitli yöntemler kullanacak, örneğin 1633'te kahvehaneleri yasaklayarak bu mecralarda yapılan kamusal nitelikteki tartışmaları engellemeye çalışacaktı. 1630'lu yıllarda İstanbul'da Ayasofya Camii vaizi Balıkesirli Kadızade Mehmet b. Mustafa ile Abdülmecid Sivasî arasında önemli tartışmalar yaşandı. Özellikle tüccarlar arasında önemli ölçüde destek gören[22] Kadızade Mehmet ve izleyicileri (Kadızadeliler), Halvetiler ve Mevleviler başta olmak üzere mutasavvıfları siyasal alanda etkisiz hale getirmeye çabalıyor, bunu yaparken de onların dinî telkin yöntemlerinde dine aykırı unsurlar olduğunu söylüyorlardı.[23] Kadızadeliler, aynı zamanda selatin camileri dışındaki camilerin minarelerinin yıkılmasını, tütünün, kahvenin ve müziğin yasaklanmasını istiyor, bu şekilde toplumsal hayata düzen verme çabalarını ortaya koyuyorlardı.[24] Literatürde kimi zaman Kadızadeliler "İbn Teymiyye Ekolü" olarak adlandırılıp Hanbelilikle ilişkilendirilseler de gerçekte bu gruba dahil olan neredeyse tüm âlimler çoğunlukla Matüridi ve Hanefiydiler; eserlerinde İbn Teymiyye'ye atıf yapmaları onları Hanbeli yapmıyordu.[25] Bu ilk döneminde Kadızadeli hareketi, IV. Murat'ın baskıcı politikalarına destek veriyordu. Kadızadelilerin karşısındaysa Abdülmecid Sivasî ve onun çevresinde toplanan Zekeriyazade Yahya Efendi gibi kişiler yer alıyordu.[26]

Yeniçeri ağaları, I. İbrahim döneminde ve IV. Mehmet'in hükümdarlığının başlarında Kösem Sultan'ın sarayda etkisinin devam etmesinden de yararlanarak, 1648-1651 arasında İstanbul ticaret ve zanaat hayatındaki etkilerini korudular. Böylece, Halveti tarikatını ve Yeniçeri ağalarını içeren, Melek Ahmet Paşa'nın ve Kösem Sultan'ın desteğini alan, Niyazî-i Mısrî ve Evliya Çelebi gibi entelektüel destekçileri de bulunan geniş bir blok oluştu. Bu blokun karşısındaysa, İstanbul'da ekonomik krizden zarar gören ve Yeniçeri ağalarının müdahalelerinden rahatsızlık duyan tüccar ve zanaatkârlar (ve yüzyılın başından beri zanaatkârlar arasında sayıları giderek artan Yeniçeriler) bulunuyordu; bunlar, 1651'de Yeniçeri ağalarına ve onları himaye eden Melek Ahmet

22 Marinos Sariyannis, "The Kadizadeli Movement as a Social and Political Phenomenon: The Rise of a 'Mercantile Ethic'?", (haz.) Antonis Anastasopoulos, *Political Initiatives 'From the Bottom Up' in the Ottoman Empire: Halcyon Days in Crete VII, A Symposium Held in Rethymno 9-11 January 2009*, Rethymno: Crete University Press, 2009, s. 274.

23 Ali Fuat Bilkan, *Fakihlerin ve Sofuların Kavgası: 17. Yüzyılda Kadızâdeliler ve Sivâsîler*, İstanbul: İletişim Yayınları, 2016, s. 15.

24 Bilkan, *Fakihlerin ve Sofuların Kavgası*, s. 15.

25 Mustapha Sheikh, *Ottoman Puritanism and its Discontents: Aḥmad al-Rūmī al-Āqḥiṣārī and the Qāḍīzādelis*, Oxford: Oxford University Press, 2016, s. 170-171.

26 Sariyannis, "The Kadizadeli Movement as a Social and Political Phenomenon", s. 265-271.

Paşa'ya karşı isyan başlatacak, bu isyanın ideolojik çerçevesini Kadızadeliler çizecekti. Sokaklarda etkin olanlar daha ziyade zanaatkârlardı, tüccarlar ise arka planda kalmalarına rağmen bu isyan hareketinin temel gücüydü. Ancak, Kadızadelilerin destekçileri çarşı esnafıyla sınırlı değildi; sarayda Hatice Turhan Sultan bunların başlıca destekçisiydi. İsyan sonucunda Kösem Sultan'ın, Yeniçeri ağalarının ve onlarla bağlantılı derviş tekkelerinin (özellikle Halvetilerin) gücü kırıldı; Kösem'in 1651'de bir Yeniçeri kliği tarafından öldürülmesinden 1656'ya kadar Kadızadeliler saray politikasına egemen oldular. Kadızadelilerin başlıca temsilcisiyse 1650'den beri hareketin en önemli âlimi olan ve 1654'te "padişah şeyhi" unvanı alan Üstüvani Mehmet Efendi'ydi.[27]

Kadızadeliler krizi sırasında eser veren Osmanlı siyaset teorisyenlerinin en dikkat çekicisi Kâtib Çelebi'dir. Enderun'dan yetişmiş ve sarayda silahdarlık görevinde bulunmuş bir kişinin oğlu olan Kâtib Çelebi iyi bir eğitim almış, 1620'lerin ortasından itibaren on yıl boyunca seferlere katılarak kâtiplik yapmış, İstanbul'a döndüğü dönemlerde Kadızade Mehmet Efendi'den dersler almış, Gazzâlî'nin *İhya*'sı gibi kimi temel eserleri onun yönlendirmesiyle okumuştu. İşrakiliğe yakındı, ancak pek çok başka kaynaktan da etkilenmişti, örneğin haritacılık ve tıp gibi alanlarda yoğun okumalar yapmıştı. Siyasete dair temel eserini Kadızadeli etkisinin devam ettiği dönemde yazmıştı: *Düstûru'l-Amel li-Islâhi'l-Halel* (1653, *Bozuklukların Düzeltilmesi İçin Uyulması Gereken Yöntem*) başlıklı risalesindeki başlıca ilham kaynağı İbn Haldun'du. Mülk ve saltanatı devletle eşanlamlı olarak kullanıyor ve onu insanlarla beraber tarif ediyordu.[28] Her devletin büyüme, duraklama ve çöküş dönemleri vardı; Osmanlı Devleti duraklama dönemini yaşıyordu, ancak iyi müdahalelerle kurtarılması mümkündü.[29] Kâtib Çelebi'nin baştan itibaren bu konunun altını çizmesi, onun İbn Haldun'un çöküşü kaçınılmaz sayan görüşlerini benimsemediğini gösterir. Kâtib Çelebi, Tûsî'nin *Ahlâk-ı Nâsırî*'de yapmış olduğuna benzer şekilde toplumun dört sınıftan (ulema, askerler, tüccarlar ve reaya) oluştuğunu yazıp bu sınıfları Galenos'un "bedenin dört unsuru" teorisine atıfla ele alıyordu: Ulemayı kanla, askerleri lenfle, tüccarları ak safrayla, reayayı kara safrayla (sevda) özdeşleştirmişti.[30] Tıpkı bedenin unsurları gibi insan topluluğunun dört unsurunun da dengeli olması gerekiyordu. Vergilerin artırılması ve rüşvetin yaygınlaşması gibi sorunlara dikkat çektikten sonra uzunca askerlerin durumuna değiniyordu. İnsan yaşlandıkça bedendeki lenfin artması gibi topluluk "yaşlandıkça" askerlerin sayısı (ve aynı zamanda bunlara ve-

27 Bilkan, *Fakihlerin ve Sofuların Kavgası*, s. 93.

28 Kâtib Çelebi, *Siyaset Nazariyesi: Düstûru'l-Amel li Islâhi'l-Halel*, (haz.) Ensar Köse, İstanbul: Büyüyenay Yayınları, 2016, s. 109.

29 Kâtib Çelebi, *Siyaset Nazariyesi*, s. 109-110. Krş. İbn Haldun, *Mukaddime*, III.14.

30 Kâtib Çelebi, *Siyaset Nazariyesi*, s. 111-113.

rilen maaşlar toplamı) artmıştı. Asker sayısını azaltmak mümkün olmasa da bazı düzenlemeler yapılmalıydı, örneğin maaşlar azaltılabilirdi.[31] Son olarak, hazinedeki sorunlara da çare bulmak gerekiyordu. Her durumda, halkı Hakk'a boyun eğdirecek güçlü bir hükümdar bütün bu düzenlemeleri yapıp devleti yeniden güçlendirebilirdi.[32]

Kâtib Çelebi, *Mîzânü'l-Hakk* (1656) kitapçığıyla Kadızadeli-Sivasi tartışmasına ilişkin düşüncelerini ortaya koymuş, akli ilimlerin önemini savunmuş, akli ilimlerde (en başta da felsefede) bilgi sahibi olmayanların dinî ilimlerde de yetkin olamayacaklarını öne sürmüş, eski hocası Kadızade Mehmet Efendi'yi ve onun izleyicilerini bu alandaki eksikliklerinden dolayı eleştirmişti. Ancak bu tartışmada Kâtib Çelebi'yi esas ilgilendiren, tarafların haksızlığı ve haklılığından ziyade aralarındaki mücadelenin toplumsal düzeni bozucu etkisiydi; sultana, tartışmanın her iki tarafını da baskılamasını öneriyordu.[33] Diğer bir deyişle, Kâtib Çelebi düşünsel açıdan Sivasilere yakın dursa da konuya pragmatik bir çerçeveden yaklaşıyordu. Bu arada Kadızadeli hareketi 1656'da Çınar Olayı'yla (Vaka-yı Vakvakiyye) bir darbe alsa da Hatice Turhan Sultan tarafından desteklenmeye devam edecekti. Köprülü Fazıl Ahmet Paşa da uzun süren vezirlik döneminde (1661-1676) Kadızadelilere karşı taarruzun başında olmasına rağmen Vanî Mehmet Efendi başta olmak üzere kimi Kadızadeli âlimleri destekleyecekti.[34]

Kadızadeli hareketinin XVII. yüzyıl boyunca etkili oluşu, kimi düşünce tarihçilerini bu dönemde Osmanlı Devleti'nde akli ilimlerin bütünüyle etkisini yitirdiğine dair bir tez geliştirmeye sevk etmiştir. Ancak Kâtib Çelebi'nin *Mîzânü'l-Hakk*'ta yaptığı bu yöndeki tespitlerin belirli dönem ve bölgelerle sınırlı olduğunu da belirtmemiz gerekiyor. Kadızadelilerin yükselişi akli ilimlerin, kelamın ve tabii tasavvufun da mutlak yenilgisi anlamına gelmiyordu; İstanbul medreselerinde Fahreddin er-Râzî gibi kelamcı-filozoflar üzerinden İbn Sînâ gibi düşünürlerin fikirleri okunmaya devam etmişti, buna karşılık bunlar çoğu zaman ezberden tekrarlanmış ve dönemin somut koşullarına göre uygulanmamıştı. İmparatorluğun çeperlerindeyse durum biraz daha farklıydı. Örneğin, Kürdistan'da Safevi-Osmanlı Savaşları sorasında Osmanlı topraklarına sığınan Kürt âlimler, rasyonalist yorumların gelişmesine katkıda bulun-

31 Kâtib Çelebi, *Siyaset Nazariyesi*, s. 119.

32 Kâtib Çelebi, *Siyaset Nazariyesi*, s. 126.

33 Kâtib Çelebi, *Mizânü'l-Hakk fi İhtiyari'l-Ahakk*, (haz.) Orhan Şaik Gökyay, İstanbul: Tercüman, 1980, s. 112. Emrullah Bulur, "Kâtip Çelebi'nin Akli İlimler Merkezli Medrese-İlmiye Eleştirisi ve Modern Tarih Yazıcılığındaki Yeri", (haz.) Bayram Ali Çetinkaya ve Ahmet Hamdi Furat, *Doğu'dan Batı'ya Düşüncenin Serüveni: 8. Cilt: Osmanlı'da Felsefe ve Aklî Düşünce*, İstanbul: İnsan Yayınları, 2015, s. 836.

34 Tezcan, *The Second Ottoman Empire*, s. 29.

muşlardı.[35] Bölgedeki medreselerin sayısı XIV.-XV. yüzyıllardan beri artıyordu; Kürt medrese öğrencilerinin (dolayısıyla okuma yazma bilenlerin) sayısı da buna paralel olarak artış göstermiş, XVII. yüzyıldan itibaren Kürtçe edebî, dinî ve tasavvufi eserler yazılmıştı.[36] Mutasavvıf şair Feqiyê Teyran, eserlerinde Safevi askerlerinin Dımdım Kalesi'ni kuşatması gibi yakın dönemde yaşanan olaylardan bahsediyor, Ehmedê Xanî'yse geleneksel Kürt destanı *Memê Alan*'ın Firdevsî'nin *Şehname*'si gibi başka kaynaklardan ekleme ve esinlenmelerle yeniden yazımı olarak düşünebileceğimiz *Mem û Zîn*'in (1695) başlangıcında Kürt bir hükümdarın hüküm sürmesini temenni ediyor, muhtemelen Osmanlı ve Safevi hanedanları gibi farklı etnik kökenlerden oluşan bir topluluk üzerinde hüküm sürecek bir Kürt hanedanın güçlenmesini arzuluyordu.[37] Eserdeki siyasal düşünceyi tam anlamıyla tespit etmek güçtür, Ehmedê Xanî eserini muhtemelen Kürt beylerinin saraylarında ve iyi medreselerde okunması için yazmıştı ancak eser basit bir feodal/haraççı toplum övgüsünden de ibaret değildi, ne de olsa öyküdeki Cezîra Botan emiri zalim bir karakterdir.[38]

XVII. yüzyılın sonu ve XVIII. yüzyılın başı Osmanlı tarihçiliği açısından son derece verimli bir dönemdi. Hezarfen Hüseyin Efendi ve Naîmâ gibi iki önemli tarihçi eserlerini bu dönemde vermişti. İstanköylü Hezarfen Hüseyin Efendi, bu dönemde Batı dillerine hâkim olan nadir Müslüman Osmanlı âlimlerindendi: Yunanca, Latince ve Fransızca biliyor, Fenerlilerin kitapları üzerinden Yunanca kaynakları kullanarak Bizans tarihi hakkında bilgi sahibi oluyordu. Bir süre sarayda divan kâtipliği yapmış olsa da sonraları özel ders vererek hayatını kazanmıştı. Hezarfen Hüseyin Efendi, *Telhîsü'l-Beyân fî Kavânîn-i Âl-i Osmân*'da (1675 c.) Yavuz Sultan Selim dönemini altın çağ olarak tarif ediyordu.[39] Şeyhülislamın sadrazamla eşit düzeyde olduğunu yazıyordu; dinin reisi şeyhülislam, devletin reisiyse sadrazamdı. Hükümdar her ikisinin birden reisiydi.[40] Hükümdarın ülkedeki adaletsizliklerden şeyhülis-

35 Khaled El-Rouayheb, *Islamic Intellectual History in the Seventeenth Century: Scholarly Currents in the Ottoman Empire and the Maghreb*, Cambridge: Cambridge University Press, 2015, s. 13, 27.

36 Michiel Leezenberg, "The Vernacular Revolution: Reclaiming Early Modern Grammatical Traditions in the Ottoman Empire", *History of Humanities*, 1(2), s. 251-275; Nevzat Eminoğlu, "Medreseyên Kurdan Ji Destpêkê Heta Îro", *Anemon Muş Alparslan Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 3(2), 2015, s. 204 vd.

37 Ehmedê Xanî, *Mem û Zîn*, çev. Kadri Yıldırım, İstanbul: Avesta Yayınları, 2013; Martin van Bruinessen, "Ehmede Xanî'nin Mem û Zîn'i ve Kürt Milli Uyanışının Ortaya Çıkışındaki Rolü", (haz.) Abbas Vali, *Kürt Milliyetçiliğinin Kökenleri Üzerine Çalışmalar*, çev. Fahriye Adsay ve Ümit Aydoğmuş ve Sema Kılıç, İstanbul: Avesta Yayınları, [2003] 2005, s. 68-69.

38 Bruinessen, s. 74.

39 Hezarfen Hüseyin Efendi, *Telhîsü'l-Beyân fî Kavânîn-i Âl-i Osmân*, (haz.) Sevim İlgürel, Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1998, bl. IX, s. 183.

40 Hezarfen Hüseyin Efendi, *Telhîsü'l-Beyân fî Kavânîn-i Âl-i Osmân*, bl. X, s. 197; ayrıca bkz. Hüseyin Yılmaz, "Containing Sultanic Authority: Constitutionalism in the Ottoman Empire before Modernity", *Osmanlı Araştırmaları / The Journal of Ottoman Studies*, 45, 2015, s. 237-238.

lamı haberdar etmesi ve onunla beraber bunlara çözüm araması gerekiyordu.[41] *Tenkîhu tevârîhi'l-mülûk* kitabında İbn Haldun'dan yararlanan Hezarfen Hüseyin Efendi, tıpkı Kâtib Çelebi gibi *Mukaddime*'deki kuruluş-yükseliş-gerileme şemasını Osmanlı Devleti'ne uygulamış ve çöküşün iyi müdahalelerle önlenebileceğini öne sürmüştü. Ona göre devletin bekası ya akli ya da şeri siyasetle mümkün olabilirdi. İslam devletlerinde "siyaset-i şer'iyye"; "mülûk-i küffâr"daysa "siyaset-i akliyye" dikkate alınmıştı.[42]

Bir Yeniçeri ailesine mensup olan Naîmâ, XVIII. yüzyılın başlarında büyük tarih kitabını tamamlamıştı.[43] Kitabın birinci bölümünün başlarında Kâtib Çelebi'nin *Düstûrü'l-Amel*'ini neredeyse birebir kopyalayarak, en sonda kaynağını da belirterek, mülk-saltanat-devlet tanımı yapmış ve bedenin dört sıvısıyla topluluğun dört unsurunu özdeşleştirmişti.[44] Bundan sonra devletin gelişiminin beş aşamasından bahsetmiş ve bunu yaparken de (yine kaynak göstererek) İbn Haldun'u özetlemişti.[45] Son olarak, hem İbn Haldun hem de Kınalızâde Ali Efendi'ye atıfla "daire-i adliyye"den bahsederek haraççı ideolojinin eski bir geleneğini tekrarlamıştı. Tarihçinin İbn Haldun'a, Kınalızâde Ali Efendi'ye ve Kâtib Çelebi'ye atıf yaparak kitabının genel çerçevesini kurması (dolayısıyla kendini entelektüel bir geleneğin içine yerleştirmesi) ve seçtiği İbn Halduncu metodoloji, döneminin krizlerinin olağandışı olmadığını ve bir gelenek içinde yaşanan değişimin unsurları olduğunu anlatma çabasıyla açıklanabilir.[46] Naîmâ, değişim ve çöküş gibi konularda tartışmasını teorik bir düzlemle sınırlıyor ve verdiği örnekleri tarihsel olarak uzak dönemlerden seçiyor, yakın dönemden örneklere başvurmuyordu; bunun muhtemel nedeni de okuyucularını değişmenin müdahale edilemez ve kaçınılmaz bir süreç olduğuna ikna etme çabasıydı.[47] Toplumu âdeta bir insan bedeni gibi doğal-biyolojik bir gelişim çizgisini takip eden bir yapı olarak ele alması (diğer bir ifadeyle, organik toplum görüşü) de var olanı meşrulaştırma arzusunu gizleme çabasının bir sonucuydu.[48] Abou-el-Haj'dan aldığımız bu yorumların dönemin diğer Osmanlı İbn Halduncuları için de geçerli olduğunu söyleyebiliriz.

---

41 Yılmaz, "Containing Sultanic Authority", s. 247.

42 Ejder Okumuş, "İbn Haldûn'un Osmanlı Düşüncesine Etkisi", *İslâm Araştırmaları Dergisi*, 15, 2006, s. 159; krş. İbn Haldun, *Mukaddime*, III.51/52.

43 Marinos Sariyannis, *A History of Ottoman Political Thought up to the Early Nineteenth Century*, Leiden: Brill, 2019, s. 316.

44 Naîmâ Mustafa Efendi, *Târih-i Na'îmâ: Cilt I*, (haz.) Mehmet İpşirli, Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2007, s. 21-25.

45 Naîmâ Mustafa Efendi, *Târih-i Na'îmâ: Cilt I*, s. 26-30. Krş. İbn Haldun, *Mukaddime*, III.17.

46 Rifa'at Ali Abou-el-Haj, *Modern Devletin Doğası: 16. Yüzyıldan 18. Yüzyıla Osmanlı İmparatorluğu*, çev. Oktay Özel ve Canay Şahin, Ankara: İmge Kitabevi, 2000, s. 77.

47 Abou-el-Haj, *Modern Devletin Doğası*, s. 78.

48 Abou-el-Haj, *Modern Devletin Doğası*, s. 79.

c. "Batı"yla Doğrudan Temaslar: Osmanlı Rumları

XVII. yüzyılın ilk yarısında Osmanlı Rumlarının düşüncelerinden burada bahsedebiliriz. 1620-1638 yılları arasında altı dönem patriklik görevinde bulunan I. Kyrillos Loukaris, Protestanlığı (özellikle de Kalvenizmi) incelemiş ve Ortodoks Kilisesi için bir Reformasyon süreci başlatmayı denemişti. Patrik eğitim alanında da bir yenilenme başlatmaya çabalıyor, İstanbul-Fener'de bulunan Patrikhane Akademisi'nde reformlar yaparak bu okulu Ortodoks dünyasının başlıca yüksek eğitim kurumu haline getirmeye çalışıyordu. 1624'te Atinalı Theophilos Korydaleus'u (Corydaleus) Akademi'yi yeniden düzenlemesi için görevlendirmişti. Korydaleus, Padua Üniversitesi'nde eğitim görmüş, Aristotelesçi düşünceyi empirik ve doğacı bir yönelime sokan Cesare Cremonini'nin öğrencisi olmuş, bilimsel araştırmanın özgürlüğü konusunda Cizvitlerle tartışmalar yapmıştı.[49] Döneminin diğer Rum entelektüelleri gibi Korydaleus da eserlerinde Eski Yunancayı kullanıyordu.

Yine I. Kyrillos'un patriklik döneminde, 1627'de İstanbul'da Rumca yayın yapan bir matbaa kurulmuştu. Matbaanın kurucusu Nikodimas Metaksas, İyon adaları kökenli bir keşişti, 1622-1626 arasında Londra'da eğitim görmüş ve basım atölyelerinde çalışmıştı.[50] Matbaada Katolik propagandasına karşı yayınlar yapılması amaçlanıyordu. Ancak matbaanın işlemeye başlamasından kısa bir süre sonra, 1628'de Cizvit rahiplerin sahte sikke basıldığı iddiasını yaymaları üzerine Yeniçeriler onun işleyişini durdurmuşlardı.[51] Bundan sonra Yunanca yayıncılık Venedik'te gelişmeye devam edecek, Venedik matbaalarında yayımlanan Yunanca kitaplar Osmanlı'da okunacaktı. Dorotheos takma adını kullanan, gerçek kimliğini bilmediğimiz bir yazarın Venedik'te yayımlanan *Biblion historikon*'u (1631, *Tarihsel Kitap*) 1818'e kadar en az yirmi dört defa yeniden basılacaktı. Kitapta Hıristiyan kralların ve Osmanlı sultanlarının hükümdarlıkları birlikte anlatılıyor, hepsi birden Kutsal Kitap'ın tarihsel anlatılarının devamı ve dünyanın düzeninin yansıması olarak ele alınıyordu.[52]

I. Kyrillos'un 1638'de Osmanlılar tarafından görevden alınıp idam edilmesiyle bu reform süreci sekteye uğrayacak, Korydaleus da Akademi'deki görevinden uzaklaştırılacaktı. Yine de, Yeni Aristotelesçi düşünce artık Akademi başta olmak üzere Rum eğitim kurumlarında tanınmıştı ve bundan sonra da Yeni Aristotelesçilik Rumlar arasındaki bu etkisini koruyacaktı. [53] Korydaleus'un

49 Paschalis M. Kitromilides, *Enlightenment and Revolution: The Making of Modern Greece*, Cambridge, MA: Harvard University Press, 2013, s. 27, 47.

50 Stratis Tarinas, *İstanbul Rum Yayımcılık Tarihine Bir Katkı*, çev. Anna Maria Aslanoğlu, İstanbul: İstos Yayınları, 2013, s. 6-7.

51 Tarinas, *İstanbul'daki Rum Yayımcılık Tarihine Bir Katkı*, s. 7.

52 Kitromilides, *Enlightenment and Revolution*, s. 65-66.

53 Kitromilides, *Enlightenment and Revolution*, s. 27.

Akademi'yi yenileme girişimi, Ortodoks dünyasında, başta akademilere ilham kaynağı olacaktı; Vasile Lupu'nun Boğdan'da kurduğu Vasile Akademisi (1640-1653) bunların ilkiydi.

1660'larda Kudüs patrikliği görevinde bulunan Giritli Nektarios, *Kutsal-Kozmik Tarih Özeti* kitabında tarih anlatısını insanların yaptığı işlerle sınırlamıyor, mucizelere ve öte dünyadaki mutluluğa erişmeye yönelik ilerlemeyi anlatıyordu. Siyasal düşünce açısından baktığımızda, eserde Rum üst sınıflarının kendilerini Osmanlı yönetici sınıfının bir parçası olarak gördüklerini anlarız.[54] Nektarios, hem bu kitapta hem de başka çalışmalarında Ortodoks Kilisesi'nin ve Ortodoks Hıristiyanların varlıklarının korunmasını temel amaç olarak ortaya koyuyor,[55] siyasal iktidarları değerlendirirken bu amacı esas alıyordu.

XVII. yüzyılın ikinci yarısında, özellikle de Köprülüler devrinde İstanbul'un Fener mahallesinde yaşayan varlıklı Rum aileler yükselişe geçiyordu; bunlar, hem uzun mesafeli ticaret yoluyla servetlerini artırıyor hem de Osmanlı yönetici sınıfıyla kurdukları özel bağlantı sayesinde nüfuz sahibi oluyordu.[56] "Fenerliler" (*Phanariotes*) Eski Yunancadan bolca yararlanarak yazıyor, *katharevousa* (temiz dil) olarak bilinen modern yazılı Yunancanın gelişimine katkıda bulunuyorlardı.[57] Ancak, bu düşünürlerin Aydınlanma düşüncesinden çok Rönesans bilimine meylettiklerini de söylemeliyiz. Descartes ya da Hobbes gibi yazarların ikili ontoloji anlayışlarından ziyade Rönesans düşünürlerinin bu dünya ile öte dünya arasındaki bağları vurgulayan yaklaşımlarını tekrarlıyorlardı. Siyaset ve ahlak felsefesine dair yazdıklarında bu daha da belirgin şekilde ortaya çıkıyordu; Fenerli düşünürler, dünyevi ve tanrısal alanlar arasında doğrudan bağlar kurmaya devam ederken Aristotelesçi öncüllerinin yapmış olduğuna benzer şekilde Osmanlı sultanının iktidarını metafizik bir düzleme yerleştirmeyi de sürdüreceklerdi. Dolayısıyla, dönemin Rum ideologları siyasal iktidarı dünyevi bir düzlemde ele almıyorlardı.

Fenerlilerin Osmanlı sarayıyla kurdukları sıkı ilişkiler, tercümanlık görevleriyle mümkün olmuştu. Ortodoks toplumunun üst sınıfları içinde son derece canlı entelektüel tartışmalar yürütülüyordu, Köprülü Fazıl Ahmet Paşa başta olmak üzere dönemin Osmanlı vezirleri de bu tartışmaların bir kısmını takip ediyorlardı.[58] Sakız kökenli Fenerli bir Rum aileden gelen ve Padova'da tıp eğitimi görmüş olan Panayiotis Nikousios, "baştercüman" (*dragoman*)

54 Kitromilides, *Enlightenment and Revolution*, s. 66-67.

55 Paschalis M. Kitromilides, "The Byzantine Legacy in Early Modern Political Thought", (haz.) Anthony Kaldellis ve Niketas Siniossoglou, *The Cambridge Intellectual History of Byzantium*, Cambridge: Cambridge University Press, 2017, s. 656-657.

56 Kitromilides, *Enlightenment and Revolution*, s. 29.

57 Kitromilides, *Enlightenment and Revolution*, s. 47.

58 B. Harun Küçük, "Natural Philosophy and Politics in the Eighteenth Century: Esad of Ioannina and Greek Aristotelianism at the Ottoman Court", *Osmanlı Araştırmaları / The Journal of Ottoman Studies*, 41, 2013, s. 146-147.

olarak atanmıştı. 1661-1673 arasında bu görevde kalacaktı. Bu arada 1661'de Kadızadelilerin sözcülerinden Vanî Mehmet Efendi'yle polemiğe girerek Padova'dan aşina olduğu mistik yönelimli kozmolojiyi savunmuştu.[59] Hem Vanî Mehmet'in hem de Nikousios'un Fazıl Ahmet Paşa'nın himayesi altında olmaları dikkat çekicidir.

Nikousios'tan sonra, yine Sakız kökenli Fenerli bir ailenin mensubu olan Aleksandros Mavrokordatos (Osmanlı belgelerindeki söylenişiyle, İskerletzade İskender) bu göreve gelmişti. Onun yolu da tıpkı selefi gibi Padova'dan geçmişti. Felsefe ve tıp okurken modern bilim teorileriyle tanışmış, 1664'te Bologna'da tıp doktorasını tamamladıktan sonra İstanbul'a dönmüş, Patrikhane'nin kütüphanesini kurmuş, 1666'da Patrikhane Akademisi'nin yöneticiliğine atanmış ve burada felsefe dersleri vermeye başlamıştı.[60] *Phrontismata* (*Düşünceler*) adlı hacimli ahlak kitabını oğulları için yazmıştı, burada Machiavelli'nin *Söylevler*'inden etkilenmiş, ayrıca dönemin Fransız düşünürlerinden François de La Rochefoucauld'yu anımsatacak şekilde ahlakın tözünün değil görünüşünün insan ilişkilerinde önemli olduğunu söylemişti.[61] Bununla birlikte, efendilere koşulsuzca itaat edilmesini salık vererek geleneksel Fenerli *ethos*'unu sürdürmüştü.[62]

• • •

XVII. yüzyılın başlarında Celali isyanları, aynı yüzyılın ikinci yarısındaysa Kadızadeli krizi sürerken Osmanlı yönetici sınıfına yakın düşünürler büyük soyutlamalar (ya da İbn Haldunculların yaptıkları gibi büyük tarihsel anlatılar) üzerinden düzen idealini olumlamak ve pratik çözüm önerileriyle geçmişin güzel günlerine dönmek çabası içindeydiler. Pek çok farklı türden eserin ortak paydası, "eski"de var olan bir düzeni kavramsal ya da pratik olarak yeniden inşa ederek mevcut sorunları çözme arzusudur. Bu dönemde yönetilen sömürülen sınıfların fikirlerine dair ayrıntılı bilgimiz olmasa da yüzyılın ortalarında İstanbul çarşı esnafının Kadızadelilere destek vermesi gibi birtakım verilerden hareketle kimi âlimlerin keyfî iktidar uygulamalarını şeriata referansla eleştirdiklerini söyleyebiliriz. Osmanlı Rumlarının yönetici sınıfla yoğun ilişkiler içinde olan mülk sahibi kesimleriyse, bu dönemde siyasal iktidarı tartışmaya açmasalar da Avrupa üniversitelerindeki Rönesans dönemi bilimsel gelişmelerinden haberdar olmaya başlıyorlardı, sonraki yüzyılda bu Rönesans zemininden hareketle bir Rum Aydınlanma düşüncesinin de temeli atılacaktı.

59 Küçük, *Science without Leisure*, s. 122-123.

60 Kitromilides, *Enlightenment and Revolution*, s. 29-30.

61 C. Th. Dimaras, "Alexandre Mavrocordato, Machiavel et La Rochefoucauld. Notes de lecture", *Ο Ερανιστής*, 4, 1966, s. 3.

62 Kitromilides, *Enlightenment and Revolution*, s. 30-31.

2. Safevi Devleti, Babürlü Devleti ve Malay Dünyası

Osmanlı Devleti'nden doğuya, İran, Hindistan ve Malay topraklarına doğru ilerleyelim. İran'da I. Abbas'ın XVI. yüzyılda kurduğu merkezî yönetim XVII. yüzyılda bazı çatırdamalara rağmen varlığını koruyacak, özellikle de yüzyılın ortalarına doğru II. Abbas'ın hamleleriyle büyük tüccarlar tarafından da desteklenen hükümdarlık güçlenecekti. Özellikle yüzyılın ilk yarısında İranlı âlimlerden Hindistan'a yerleşenlerin sayısı çoktu; yüzyılın ortalarındaysa Safevi ekonomisinin düzelmesiyle bu akış azalacaktı.[63] Hindistan'da XVI. yüzyılın sonlarında kurulan merkezî otorite, XVII. yüzyılın ilk yarısında güneydeki Maratha Devleti'yle yapılan mücadelelerle zayıflamaya başlayacaktı. Bu dönem, her iki devlet için de zengin bir felsefi tartışmalar dönemiydi. Daha da doğuda, Malay bölgesinde Açe Darüsselam Sultanlığı ticaret birikimini entelektüel birikimle pekiştirirken İslam dünyasında nadiren rastlanan bir durum ortaya çıkmıştı: Sultanlıkta art arda dört kadın hükümdar hüküm sürmüş, dönemin âlimleri de bu duruma uygun eserler vermekte gecikmemişlerdi.

a. Safevi Devleti: Felsefe ve Tasavvufun Doruğu

Safevi Devleti'nde I. Abbas'ın tüccarlardan destek aldığını ve Kızılbaş Türkmen hanların gücünü kırdığını görmüştük. Bu dönemde hem kentlerden hem de kırlarda yaşayan yönetilen sınıflardan muhalif sesler de duyuluyordu; 1620'lerde Şah, ulemayı kullanarak kahvehanelerdeki tartışma ve eleştirileri denetim altına almaya çabalamıştı. I. Abbas'ın vârisi Şah Sâfî (h. 1629-1642) fiilî yönetimden uzak duracaktı. Fiilî yönetimi üst düzey bürokratlar devralmış, hanedana ait toprakları da kendi mülkleri haline getirmişlerdi. Bu toplumsal tabaka, toprak sahipleri sınıfı ve onlarla organik bağlar içinde olan Amili ulema ile ittifak yapmıştı. Toprak haracını ödemeyen köylüler sert şekilde cezalandırılacaktı.[64] Bu baskıcı yönetime karşı 1630'larda en az iki mesiyanik nitelikte isyan ortaya çıkmıştı: 1631'de Derviş Rıza adlı bir köylü mehdici bir hareket başlatarak aşiretlerin desteğini almış ve idam edilmişti,[65] 1639'daysa kendisinin –halen yaşayan– Derviş Rıza olduğunu iddia eden bir başka isyancı ezilen tabakaları peşinden sürüklemişti.

XVII. yüzyılın ortalarında gelindiğinde bürokrat ailesi kökenli olup ulema kariyeri yapanların sayısı artmıştı. XVI. yüzyılın ortalarından beri gücünü korumuş olan Amili-Usuli ulema bunu olumsuz bir gelişme olarak görüyor-

63 Sunil Sharma, *Mughal Arcadia: Persian Literature in an Indian Court*, Cambridge, MA: Harvard University Press, 2017, s. 169.

64 Rula Abisaab, *Converting Persia: Religion and Power in the Safavid Empire*, London: I. B. Tauris, 2004, s. 91.

65 Kathryn Babayan, *Mystics, Monarchs, and Messiahs: Cultural Landscapes of Early Modern Iran*, Cambridge, MA: Harvard University Press, 2002, s. 377.

du.[66] Egemen sınıflar içinde ortaya çıkan mücadele ideolojik bir boyut da kazanmıştı: Usuli olmayan, bürokrat kökenli ulema, tasavvuf ve felsefeye yakın duruyordu.[67] Ayrıca, XVI. yüzyılın sonunda gelişmiş olan Ahbari akım da bu dönemde geniş bir ilgi görmeye başlamıştı. Böylece iki blok oluşmuştu: Bir tarafta müdahaleci siyasal iktidara destek veren bürokrat kökenli Ahbari ulemanın, mutasavvıfların ve filozofların oluşturduğu blok, diğer taraftaysa müdahaleci siyasal iktidara uzak duran, aristokratlaşmış Usuli ulema.

Müdahaleci bir yönetim anlayışını canlandıran Şah II. Abbas (h. 1642-1666), ilk bloktan destek almıştı. İran'da XVII. yüzyılın başında gerçekleşen felsefi atılımın en önemli dayanağı, şahla filozoflar arasında kurulan ittifaktı. Bu atılımın en önemli temsilcilerinden Molla Sadrâ Şîrâzî, hem İşraki düşünceden etkilenmiş hem de naklî (vahye dayalı) ilimlerin İşrakilikle, dolayısıyla Meşşai felsefe ve tasavvufla, özellikle de Ekberi gelenekle bağlantısını kurmuştu. Siyaset üzerine doğrudan eser yazmamış olsa da eserlerinde toplumsal ve siyasal temalar azımsanamayacak bir yer tutuyordu. Örneğin, Molla Sadrâ, müçtehitlerin rasyonel bir şekilde şeriatı derleyebileceğine dair fikirleri ve taklit kavramını kesinlikle reddederek Usuli âlimlere eleştiriler yöneltiyor, aklın sınırlarını hatırlatıyor ve Ekberi ve İşraki düşünce akımlarının sezgi ve "keşf"e dayalı yaklaşımlarını benimsiyordu.[68] Adil yöneticinin (*hakimu'l-adil*) hem kendi ruhunda, hem toplumda hem de varlık düzleminde adalet kurması gerektiğini düşünüyordu.[69] Bu anlatıda İbnü'l-Arabî'den beri aşina olduğumuz tasavvufi siyaset anlayışının etkisi açıktır. Yalnızca imamların bu dünyanın ötesiyle ilişki kurabileceğini düşünen Şia âlimlerinin hükümdara, yani sıradan bir insana böylesine büyük bir rol veren bir düşünceyi ne denli rahatsız edici bulmuş olabileceklerini de tahmin edebiliriz.[70]

Molla Sadrâ'nın öğrencisi olan, hem İşraki felsefe-tasavvuf geleneğinden hem de Ahbari Şiilikten beslenen, ayrıca Gazzâlî'nin Şii perspektiften bir yorumunu yapan Molla Muhsin Feyz-i Kâşâni, yazdığı nasihatnamede (1650) akıl ve vahyin aynı öze sahip olduğunu savunuyordu: Akıl, insanın içindeki vahiy niteliğine sahip bilgiydi; vahiyse insanın dışındaki akıldı. Feyz-i Kâşâni'ye göre siyaset felsefi bir temele oturmalıydı. Hükümdarın saltanatını sağlayan dört unsur sayıyordu o: akıl, doğa (insanın kendi doğasından kaynaklanan görev ve yetkisi), şeriat-vahiy ve örf-âdetler. İnsanlar çoğunlukla örf ve âdete dayalı bir yönetim izleseler de önemli olan bunları akıl, insan tabiatı ve vahiy süzge-

66 Abisaab, *Converting Persia*, s. 96. Amililere XVII. yüzyılın başlarından itibaren "Usuli" adı verilecekti.

67 Abisaab, *Converting Persia*, s. 96.

68 Christian Jambet, *Le gouvernement divin: Islam et conception politique du monde: Théologie de Mullâ Ṣadrâ*, Paris: CNRS Editions, 2016.

69 Seyyed Khalil Toussi, *The Political Philosophy of Mullâ Ṣadrâ*, Oxon: Routledge, 2020.

70 Babayan, *Mystics, Monarchs, and Messiahs*, s. 420.

cinden geçirmekti. Örf ve âdete güvenilmemesi gerekiyordu, yine de halk örf ve âdetlerle yönetilmeye alıştığından hükümdar bunlar olmadan, saf akla ve vahye dayanarak yönetemezdi. Feyz-i Kâşânî'nin önerisi orta yolu bulmaktı: Örf ve âdetle yönetim uygulanmalı ve bunlar akıl ve vahiyle ilişkilendirilmeliydi. Böylece, XIII. yüzyıldan beri Moğol etkisi altındaki alanlarda karşımıza çıkan örf-şeriat ikiliği tartışmalarında örf ve şeriatın tamamlayıcılığı yönünde görüş bildiriyor ve bu görüşü savunmuş olan pek çok âlim gibi örfi hukukun yaratıcısı ya da tasdikleyicisi olan hükümdara geniş yetkiler tanımış oluyordu. Düşünür, ulema yönlendirmesinden bahsetmiyor, hükümdarı akıl ve vahiy yoluyla doğrudan Allah'la bağlantı içinde değerlendiriyor ve onun konumunu oldukça güçlendiriyordu. Feyz-i Kâşâni, II. Abbas döneminde yönetimle iyi ilişkiler geliştirmiş, 1654 yılında Cuma namazı imamlığı gibi önemli bir göreve gelmişti,[71] böylece Cuma namazının ancak imamın (ya da naibinin) var olduğu durumda kılınması gerektiğini düşünen Usulilere karşı zafer kazanmıştı.

Bu dönemde esas tartışmanın "ulema" ile "fukaha" arasında olduğu anlaşılıyor; ilk grup bu bölüm boyunca bahsettiğimiz felsefi ve tasavvufi yorumun temsilcisiyken, ikinci grup ise çok daha kitabi bir yoruma bağlı olanlardan oluşuyordu. Ahbari âlimler, sufiler ve filozoflar arasında kurulan ittifaka karşı Usuli ulema yeniden örgütlenmekte gecikmemişti. Bu yorumun temsilcileri, Ahbariliğin kurucusu Esterâbâdî'ye ve öğrencilerine karşı reddiyeler kaleme almaya başlamıştı.[72] II. Abbas döneminden sonra bir defa daha Usulilerin yıldızı parlayacaktı: Şah Süleyman (h. 1666-1694), Usuli ulemayı desteklemeye başlamıştı. Kadı Said Kumi, sünnetten delil getirerek Peygamber'e kölelik ile hükümdarlık arasında seçme yapmasının teklif edildiğini, onun da kral Peygamber olmaktansa köle Peygamber olmayı tercih ettiğini yazıyordu. Peygamberin halefleri de zahirî hükümdarlar değil, manevi hükümdarlardı ve manevi hükümdarlık vasfına ancak Ali, Hasan ve Hüseyin gibi peygamberin özünden gelen kişiler sahip olabilirlerdi.[73]

Bütün bu tartışmalara rağmen Ahbari-Usuli ayrışması mutlak bir politik ve toplumsal kutuplaşma niteliği taşımıyordu. Usuliler genel olarak sarayla mesafeli olsalar da kimileri bu genel eğilimin aksine saraya yakındı. Örneğin Seyyid Muhammed Bâkır Sebzevârî, *Ravdatu'l-envâr*'da (XVII. yüzyılın ortaları) insanların adaletle hükmeden, imamın yaşam tarzını ve sünnetini izleyen bir hükümdarın egemenliğine boyun eğmelerinin şart olduğunu yazmıştı.[74] İki

71 Andrew J. Newman, "Fayd al'Kashani and the Rejection of the Clergy/State Alliance: Friday Prayer as Politics in the Safavid Period", (haz.) Linda S. Walbridge, *The Most Learned of the Shi'a: The Institution of the Marja' Taqlid*, Oxford: Oxford University Press, 2001, 34-52.

72 Abisaab, *Converting Persia*, s. 106.

73 Hamid İnayet, *Çağdaş İslami Siyasi Düşünce*, çev. Yusuf Ziya, İstanbul: Yöneliş Yayınları, 1995, s. 54.

74 Ahmed el-Kâtib, *Şiada Siyasal Düşüncenin Gelişimi: Şûrâdan Velâyet-i Fakîhe*, çev. Mehmet Yolcu, Ankara: Otto Yayınları, 2016, s. 484-485.

yönelim arasında geçişler gerçekleşebiliyordu, aynı aileden bir kişinin Usuli, diğerinin Ahbari olduğu durumlara da rastlanıyordu. XVII. yüzyılın sonu ve XVIII. yüzyılın başında yaşayan Muhammed Bâkır Meclisî, Usuli Şiiliğin en önemli teorisyeniydi. Isfahan'da doğmuştu; babası, II. Abbas'la iyi ilişkiler içinde bulunan İşraki ve Ahbari âlimlerdendi. Kendisi de gençliğinde Molla Sadrâ'nın öğrencisi olmuş, ancak zamanla İşrakilikten uzaklaşıp hadis temelli bir Şiilik yorumuna yönelmişti. *'Aynü'l-ḥayât* (1664) adlı kitabında saltanatın aslında herkesin sahip olduğu bir yetki olduğunu söylüyor, ev içinde aile babasınınki de dahil olmak üzere pek çok üstünlüğü saltanat olarak tanımlıyordu. Hükümdar kendisine itaat beklemeli, kullarsa hükümdara güvenliklerini sağladığı için dua etmeliydiler. Buraya kadar, Meclisî, haraççı ideolojinin genel fikirlerini tekrarlamakla yetiniyordu. Ancak buna ek olarak, hükümdarın sınırlı bir yetkiye sahip olduğunu, adil davranması gerektiğini, onun hükümdarlığını baki kılanın adil yönetim olduğunu da ekliyordu. Adalet ancak ulemanın yönlendirmesi ve şeriatı hatırlatmasıyla mümkün olabilirdi.[75] Dolayısıyla, Meclisî, hükümdarın dünyevi alanda gücünü tanısa da onun dinî alanda bir otorite sahibi olabileceğini düşünmüyordu.[76]

Muhammed Bâkır Meclisî, uzun yıllar boyunca muazzam bir hadis derlemesi olan *Biḥârü'l-envâr* üzerine çalışmıştı. Şah Süleyman ve Şah Hüseyn'le iyi bağlantılar kurmuş, 1687'de şeyhülislam olarak atanmış, şahın fiilî etkisinin zayıfladığı bu dönemde, Tahmasb'ın hükümdarlığını anımsatan şekilde, ulemanın yeniden işleri devralmasının öncüsü olmuştu. Şeyhülislamlık döneminde ulemayı hiyerarşik biçimde örgütlemiş ve diğer âlimleri kendine bağlamıştı.[77] İnanç açısından İranlıların Araplara üstün olduğunu iddia ediyordu.[78] İran'daki Şii yorumu bütün tasavvufi ve felsefi unsurlarından ve Hıristiyan-Yahudi etkisinden arındırmayı, onu Şiiliğin özüne döndürmeyi hedefliyordu. Elbette Şiiliğin özünden anladığı, müçtehitlerin/âlimlerin önem kazandığı bir yorumdu. Fetva verme şartlarına sahip olan müçtehidin içtihat hakkı vardı ve Şiiler bu müçtehitlerden birini taklit etmeliydi.[79] Muhammed Bâkır Meclisî'nin bir ulema hiyerarşisi kurma ve ulemayı güçlendirme çabaları uzun soluklu olmadı. Ondan sonra, 1710'larda "mollabaşı" unvanını alan âlimler ulema hiyerarşisini korusalar da Safevi Hanedanının 1722'de yıkılması dengeleri değiştirdi.

75 Matsunaga Yasuyuki, "Examining the Views of 'Alâmah Majlisî on Legitimate Political Authority (Sultanat-i Mashrû'ah) and the Guardianship of the Jurist (Wilâyat-i Faqîh)", *Orient*, 35, 2000, s. 12-22.

76 Saïd Amir Arjomand, *The Shadow of God and the Hidden Imam: Religion, Political Order, and Societal Change in Shi'ite Iran from the Beginning to 1890*, Chicago: The University of Chicago Press, 1984, s. 176-177.

77 Saïd Amir Arjomand, "The Office of Mulla-Bashi in Shi'ite Iran", *Studia Islamica*, 57, 1983, s. 140.

78 İnayet, *Çağdaş İslami Siyasi Düşünce*, s. 67.

79 İrfan Abdulhamid Fettâh, *İmâmiyye Şia'sında Velâyet-i Fakih Teorisi: Araştırma, Tahlil, Tenkit*, çev. Seyit Bahcıvan, Konya: Kitap Dünyası, 2012, s. 30.

b. Babürlü Hegemonyasında Kırılma, Maratha Yükselişi ve Doğu Hint Şirketi'nin Zaferi

Babürlü Devleti'nin Ekber Şah döneminde güçlenen hegemonyası XVII. yüzyılın başından itibaren çözülmeye başlamıştı. Resmî ideolojide sultanı yücelten kavramlar kullanılmaya devam ediyordu. Ekber Şah'ın ölümünden birkaç gün sonra tahta çıkan Cihangir Şah (h. 1605-1627), babası gibi "halife" unvanıyla anılmıştı.[80] Ekber Şah döneminde muhalefetteki Müslüman din adamlarının önde gelen temsilcilerinden olan Şeyh Ahmed-i Sirhindî (İmâm-ı Rabbânî), Cihangir'in tahta çıkmasını heyecanla karşılamıştı;[81] dönemin yöneticilerine yazdığı mektuplarda yeni şahın yönetimini şeriata dayandırması yönündeki ümitlerinden bahsetmişti.[82] Ancak Cihangir, Nakşibendi şeyhinin arzu ettiği türden bir şah değildi; tahta çıkışında "Nureddin" unvanını alarak Allah'ın doğrudan temsilcisi olduğu iddiasını devam ettirmiş, *Mecalis-i Cihangiri* (1608-1611) adıyla derlenen sohbet kayıtlarında kendini Allah'ın "mazhar-ı küll"ü (bütünsel tezahürü) olarak adlandırmıştı.[83] Cihangir İmâm-ı Rabbânî'yi kısa bir süreliğine (1619) hapse atsa da, daha sonra ikisi arasında bir dostluk gelişecekti.[84] Tıpkı ataları Timur ve Babür gibi Cihangir Şah da anılarını kaleme almıştı; hükümdarlık dönemi boyunca yazdığı *Cihangirname*'de döneminin siyasal olaylarının kaydını tuttuğu gibi kendi siyasal görüşleri hakkında da ipuçları veriyordu. Hatta anılarını yönetim işlerine dair bir rehber olarak görüyordu: Kitabın ilk on iki yıllık kısmını çoğaltarak yerel yöneticilere göndermiş, onlara örnek olmayı arzu etmişti.[85] Kitapta tüm insanların, hatta hayvanlar da dahil olmak üzere tüm âlemin adil hükümdarı olduğunu iddia ediyordu.[86]

Cihangir döneminde Babürlü nasihatname literatürü gelişme göstermişti. İran'dan XVI. yüzyılın sonunda ayrılarak Babürlü Hanedanının hizmetine girip çeşitli valilik görevleri yapmış olan Şii yazar Muhammed Bâkır Necm-i

80 Shahab Ahmed, *What Is Islam? The Importance of Being Islamic*, Princeton: Princeton University Press, 2016, s. 70.

81 İmâm-ı Rabbânî, *Mektûbât-ı Rabbânî 1*, çev. Talha Hakan Alp, Ömer Faruk Tokat ve Ahmet Hamdi Yıldırım, İstanbul: Semerkand Yayınları, 2013, 1/47. mektup.

82 İmâm-ı Rabbânî, *Mektûbât-ı Rabbânî 1*, 1/43. ve 1/81. mektuplar.

83 A. Azfar Moin, *The Millennial Sovereign: Sacred Kingship and Sainthood in Islam*, New York: Columbia University Press, 2012, s. 178; Corinne Lefèvre, "Beyond Diversity: Mughal Legal Ideology and Politics", (haz.) Gijs Kruijtzer ve Thomas Ertl, *Law Adressing Diversity: Premodern Europe and India in Comparison (13th-18th Centuries)*, Berlin: Walter de Gruyter, 2017, s. 124.

84 Aziz Ahmed, "Şeyh Ahmed Sirhindî'nin Siyasî ve Dinî Düşünceleri", çev. Celal Emanet, *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, 8(19), 2007, s. 342.

85 Corinne Lefèvre, "Recovering a Missing Voice from Mughal India: The Imperial Discourse of Jahāngīr (r. 1605-1627) and His Memoirs", *Journal of the Economic and Social History of the Orient*, 50(4), 2007, s. 462.

86 Lefèvre, "Recovering a Missing Voice from Mughal India", s. 477-478.

Sânî'nin nasihatnamesi (1612), XVII. yüzyılın başında yönetici sınıfın toplumsal karışıklıklardan duyduğu korkuyu yansıtır. Yazar, hükümdarın üstün konumunu koruması gerektiğini savunuyordu. Hükümdar kötü tabiata sahip insanlarla iyi soydan gelen ve bilge insanların karışmasını engellemeliydi, aksi takdirde sınıflar arası denge son bulacaktı.[87] Karmaşa korkusu metnin pek çok yerinde karşımıza çıkar: Hükümdar halkın işlerine müdahale etmezse isyancılar hem asillerin hem de avam halkın huzurunu kaçıracaktı.[88] Yazara göre sultan karmaşayı önlemek için sürekli olarak bir orduyu hazır bulundurmalıydı. Müslüman bir hanedana yönelik yazılmış en ilginç nasihatnamelerden biri yine Cihangir dönemine aittir: *Adabu's-Saltanat* (1609) adlı bu eserin yazarı bir üst düzey bürokrat ya da bir İslam âlimi değil, İspanyol Cizvit rahip Jerónimo Xavier'di. Rahip, önce Cicero'nun *Görevler Üzerine*'sini Farsçaya çevirmiş (1608), sonra da bu telif eserini hazırlamış ve şahın övgülerini almıştı. *Adabu's-Saltanat*'ta genel ahlaki öğütlere yer verdiği gibi, Kutsal Kitap'tan, Avrupa tarihinden ve II. Felipe'nin politikasından örnekler vererek siyasete dair öğütlerini de ortaya koymuştu.[89] Belki Xavier'in, belki de başka bir Cizvit rahibin Goa'daki Portekiz sömürge valisine bir rapor olarak hazırladığı *Tratado da Corte e Caza de Jamguir Pachá Rey dos Mogores* (1610-1611 c., *Moğolların Kralı Cihangir Padişah'ın Sarayı ve Hanesi Üzerine İnceleme*) metin, dönemin Babürlü siyasal ve idari sistemi üzerine ayrıntılı bilgiler veriyordu.[90]

XVII. yüzyıl, *brāhman* düşünürler için zengin bir dönemdi. Hindistan'ın en önemli dinsel merkezi olan Vārānasī, XVI. yüzyılın sonundan beri Babürlü topraklarına dahildi, imparatorluğun birbirinden son derece uzak noktalarda bulunan kentleri birbirine bağlaması, Maharaştra gibi görece uzak bölgelerden düşünürlerin Vārānasī'ye yolculuklar yaparak fikir alışverişinde bulunmalarını sağlıyordu. Böylece Sanskrit dilinde yazan ve Hindistan'ın çok çeşit-

87 Muhammed Bâkır Necm-i Sânî, "The Necessity of Inequality", (haz.) Ainslie T. Embree, *Sources of Indian Tradition: Volume One: From the Beginning to 1800*, New Delhi: Penguin Books, 1992, s. 436. Tam metnin çevirisi için bkz. *Advice on the Art of Governance: Mau'izah-i Jahāngīrī of Muhammad Bāqir Najm-i Sānī: An Indo-Islamic Mirror for Princes*, çev. Sajida Sultana Alvi, Albany: State University of New York Press, 1989.

88 Vasileios Syros, "An Early Modern South Asian Thinker on the Rise and Decline of Empires: Shāh Walī Allāh of Delhi, the Mughals, and the Byzantines", *Journal of World History*, 23(4), 2012, 793-840, s. 810-811.

89 Corinne Lefèvre, "Europe–Mughal India–Muslim Asia: Circulation of Political Ideas and Instruments in Early Modern Times", (haz.) A. Flüchter ve S. Richter, *Structures on the Move, Transcultural Research – Heidelberg Studies on Asia and Europe in a Global Context*, Berlin: Springer-Verlag, 2012; Muzaffar Alam ve Sanjay Subrahmanyam, "Mediterranean Exemplars: Jesuit Political Lessons for a Mughal Emperor", (haz.) Lucio Biasiori ve Giuseppe Marcocci, *Machiavelli, Islam and the East: Reorienting the Foundations of Modern Political Thought*, Cham: Palgrave Macmillan, 2018, 105-129.

90 "Treatise of the Court and Household of Jahangir Padshah King of the Mughals", Flores, Jorge, *The Mughal Padshah: A Jesuit Treatise on Emperor Jahangir's Court and Household*, Leiden: Brill, 2016, s. 87-129.

li bölgelerinde yaşayan *brāhmaṇ*'lar birbirleriyle bağlantı içinde yeni eserler vermeye başlamışlardı.[91] Ayrıca, yine bu dönemde, Hindi dili başta olmak üzere Hindistan halklarınca konuşulan diller de edebî eserlerde yer bulmaya başlıyordu.

Hindu entelektüellerin bir kısmı Babürlü sarayıyla iyi ilişkiler içindeydi. Şah Cihan'ın (h. 1627-1658) oğullarından Dârâ Şükûh da Hindu düşüncesine ilgi duymuş, *Upanişad*'ların ayrıntılı bir analizine girişmişti. Bu dönemde Hindistan'da bulunan Fransız hekim ve seyyah François Bernier, Şah Cihan'ın Hindu şairlerle iyi ilişkilerini, yerel Hindu hükümdarlarla iyi ilişkiler kurma çabasına bağlıyordu.[92] Burada üç ünlü şairden örnekler verelim: Keśavdās, Cagannātha ve Kavīndra. Ekber döneminde hem Sanskrit dilindeki hem de Hindustani/Hindi dilindeki çalışmalarıyla ünlenen Keśavdās, yaşamının sonlarına doğru Cihangir için eleştiriler de içeren bir övgü şiiri (1611, *Cahāngīrçandrikā, Cihangir'in Ününün Ayışığı*) kaleme almıştı. Kitabın konusu, *bhāgya* (kader) ile *uday* (insan çabası) arasındaki gerilimdi: Bu iki kavram kişileşerek Tanrı Śiva'nın yönlendirmesiyle Cihangir Şah'ın huzuruna çıkmıştı; şah da her iki kavramın da önemli olduğuna dair görüş bildiriyor ve çevresindeki saraylılarla tartışmalar yapıyordu.[93] Roma Stoacılığının önemli konularından biri olan ve Machiavelli gibi XVI. yüzyıl Batı düşünürlerince de önemsenen *fortuna-virtus* ikiliği, böylece Babürlü sarayında da tartışılıyordu. Bahsedeceğimiz ikinci Hindu şair Jagannātha, muhtemelen 1620'lerin ilk yarısında Babürlü hizmetine girmiş,[94] Şah Cihan döneminde "Paṇḍitarāja" (Bilgelerin Kralı) unvanıyla ödüllendirilmişti. Sanskrit dilinde yazdığı *Āsaphavilāsa*'da hem Şah Cihan'ı hem de vezirini övüyordu. Bir diğer ünlü şair Kavīndrācārya-Sarasvatī'nin (kısaca Kavīndra) Şah Cihan'la iyi ilişkileri vardı, hem şah hem de çevresindekiler için övgü şiirleri yazmıştı. *Kavīndraçandrodaya* (*Kavīndra'nın Ay Doğuşu*) adlı, yetmişe yakın Hindu şair ve yazarın Kavīndra için yazdıkları övgü metinlerini bir araya getiren derlemede ünlü şairin Şah Cihan'la başarılı müzakerelerde bulunması övülüyordu, derlemeye katkıda bulunanlardan bazıları bizzat Kavīndra'yı bir kral olarak

91 Sheldon Pollock, "New Intellectuals in Seventeenth-century India", *The Indian Economic and Social History Review*, 38(1), 2001, 3-31. Bu dönemde Hindistan'daki felsefe tartışmalarına genel bir bakış için bkz. Jonardon Ganeri, *The Lost Age of Reason: Philosophy in Early Modern India, 1450-1700*, Oxford: Oxford University Press, 2014.

92 Supriya Gandhi, *The Emperor Who Never Was: Dara Shukoh in Mughal India*, Cambidge, MA: The Belknap Press of Harvard University Press, 2020, s. 181-182

93 Allison Busch, "Hidden in Plain View: Brajbhasha Poets at the Mughal Court" *Modern Asian Studies*, 2010, 44(2), 2010, 267-309, s. 279.

94 Audrey Truschke, *Culture of Encounters: Sanskrit at the Mughal Court*, New York: Columbia University Press, 2016, s. 51.

niteleyebiliyorlardı.[95] Önceki dönemlerde Sanskrit dilinde yazılan eserlerde çoğunlukla Babürlülerden bahsedilmezken *Kavīndraçandrodaya*'da bu sessizlik bozulmuştu: Yazarların büyük bir kısmı Babürlüler hakkında olumlu değerlendirmelere yer veriyorlardı, küçük bir grup yazarsa onların ağır vergi uygulamalarını eleştiriyordu.[96]

XVII. yüzyılın ortalarında Vārānasī'de bir araya gelen çok sayıda *brāhmaṇ* düşünür Babürlülerle iyi ilişkiler içindeyken, kimi *brāhmaṇ* düşünürler genel olarak hükümdarlara, özel olarak Babürlülere dair olumsuz ifadelere de yer verebiliyorlardı. Maharaştra bölgesinde (Batı Hindistan) yaşayan Hindu düşünür Samartha Rāmadāsa (Smarth Rāmdās), *Dāsbodh* (1654, *Müride Öğüt*) adlı metninde hükümdarların geçici olduklarını ve kimseye kurtuluş vadedemediklerini yazıyordu.[97] Köy büyüklerinin üstünde yerel hükümdarların, onların üstünde bölgesel kralların, hepsinin üstünde imparatorun bulunduğu bir feodal hiyerarşi tarif ediyor, ancak bütün bunların da üstünde Tanrı'nın var olduğunun unutulmaması gerektiğini hatırlatıyordu.[98] Düşünür, "Müslüman savaşçılar"ın krallığı alıp *brāhmaṇ*'ların etkisini yok ettiklerinden şikâyet etmeyi de ihmal etmiyordu.[99]

Babürlülerin son güçlü hükümdarı Evrengzib Şah (h. 1658-1707), atalarının Hindularla ittifak politikasını sona erdirmiş, Müslüman olmayanlara karşı açık bir mücadele başlatmıştı. İslam esasları artık önceki dönemlere göre çok daha katı şekilde uygulanıyordu. Evrengzib, İmâm-ı Rabbânî'nin takipçilerini himaye etse de Nakşibendilerin mistik yorumlarını benimsememişti. Bu yeni dönemde resmî ideoloji tasavvuf üzerinden değil, fıkıh üzerinden kuruluyordu. Onun, hükümdarlığının ilk dönemlerinde attığı adımlardan biri Hanefi fıkhının kodifikasyonunu yapmaktı: Şahın emriyle Şeyh Nizam başkanlığında bir kurul tarafından Arapça hazırlanan sistematik fetva derlemesi *Fetava-i Âlemgîrî* (ya da *Fetâvâ-yı Hindiyye*) bu dönemde (1664-1672) hazırlanmıştı.[100] Evrengzib, fetvaların kendi siyasal çıkarlarına uygun düşmediği durumlarda bunlara karşı gelmekten çekinmiyordu.[101] Ekber Şah'ın 1564'te kaldırmış olduğu cizye uygulamasını 1679'da yeniden yürürlüğe koymuştu. Ancak bu hamle-

95 Audrey Truschke, "Contested History: Brahmanical Memories of Relations with the Mughals", *Journal of the Economic and Social History of the Orient*, 58, 2015, 419-452, s. 430-431, 434.

96 Audrey Truschke, "Contested History", s. 439.

97 Samartha Rāmadāsa, *Dasbodh: Spiritual Instruction for the Servant: Spiritual Discourses Between a Master and Listeners*, çev. Shilpa Joshi ve Shrikrishna Karve, (haz.) David Moe, [y.y.], Sadhguru Publishing, 2011, I.5.23.

98 Rāmadāsa, *Dasbodh*, VI.1.8-13.

99 Rāmadāsa, *Dasbodh*, XIV.7.36.

100 Alan M. Guenther, "Hanafi Fiqh in Mughal India: The Fatāwá-i 'Ālamgīrī", (haz.) Richard M. Eaton, *India's Islamic Traditions, 711-1750*, New Delhi: Oxford University Press, 2003, s. 209-230.

101 Lefèvre, "Beyond Diversity: Mughal Legal Ideology and Politics", s. 120.

lere rağmen Ekber Şah döneminden beri Babürlü egemen sınıf kültürünün bir parçası haline gelen Hindu metinlerine yönelik merak, saray çevrelerinde varlığını korumuştu; 1690'larda ve 1700'lerin başında Hindu yazarlar, Evrengzib'e *Rāmāyaṇa*'nın biri manzum, diğeri de düzyazı olmak üzere iki Farsça uyarlamasını takdim edeceklerdi.[102]

Babürlü hegemonyasının çözülmeye başlamasına paralel olarak Hint yarımadasının orta ve güneybatı bölgelerinde Maratha adlı bir Hindu krallığı güç kazanıyordu. Kurucusu Śivācī (h. 1674-1680) köylü kökenliydi ve alt kastlardan birine mensuptu; *brāhmaṇ*'ların ve *kşatriya*'ların muhalefetine rağmen alt sınıfların rızasını alarak onlarla hegemonik bir bağ kurmayı başarmıştı.[103] Śivācī, Maharaştra'nın yoksullarıyla ve alt kastlarıyla hegemonik bir bağ kurmaya önem vermiş, ayrıca 1677'de Felemenk'le ticari bağları yenileyen bir antlaşma imzalarken köle ticaretini yasaklamıştı.

Śivācī'nin saray şairi Kavīndra ("Şairler Kralı") Paramānanda, Sanskrit dilinde yazdığı *Śivabhārata* (1674-1680) adlı destanında yeni kralın yaşamını anlatıyor, onu Viṣṇu'nun oğlu olarak gösteriyor, Müslümanları iblislerle özdeşleştiriyordu. Müslüman yöneticilere getirilen eleştiriler açısından *Śivabhārata*'yı Rāmadāsa'nın *Dāsbodh*'uyla kıyaslayabiliriz.[104] Paramānanda, önceki Hindu geleneğinden farklı olarak, *dharma* sözcüğünü kozmik bir anlamda kullanmıyordu. Müslümanların kaotik, *brāhmaṇ*'larınsa uyum getiren bir *dharma*'sı vardı; Paramānanda, krala, Müslümanların kaosunun üstesinden gelerek *brāhmaṇ*'ların *dharma*'sını getirdiği için övgüler yöneltiyordu.[105]

c. İslam Dünyasının Uç Yöreleri: Malay Dünyası ve Batı Afrika

XVII. yüzyılda Güneydoğu Asya'nın Müslüman sultanlıkları iktisadi ve entelektüel bir canlılık içindeydi. Bu bölgedeki Müslüman hanedanların tarihi XV. yüzyıl başlarına dayanır: Malay yarımadasının güneyindeki Melaka, Sumatra'nın kuzeyindeki Açe ve Borneo'nun kuzeybatısındaki Brunei XV. yüzyıldan beri Müslüman sultanlarca yönetiliyordu. İslam, Melaka Sultanlığı'ndan onun güneyinde bulunan çok sayıda adaya (gün. Endonezya) doğru yayılıyordu. 1641'de Java adasının geniş topraklarına hükmeden Mataram hükümdarı da Müslüman olmuştu.[106] Endonezya-Malezya civarında İslam'ın yaygınlaşma-

102 Audrey Truschke, *Aurangzeb: The Life and Legacy of India's Most Controversial King*, Stanford: Stanford University Press, 2017, s. 47-48.

103 Govind Pansare, *Who Was Shivaji?*, New Delhi: LeftWord, [1988] 2015.

104 Stewart Gordon, "Maratha Patronage of Muslim Institutions in Burhanpur and Khandesh", (haz.) David Gilmartin ve Bruce B. Lawrence, *Beyond Turk and Hindu: Rethinking Religious Identities in Islamicate South Asia*, Gainesville: University of Florida Press, 2000, s. 335.

105 James W. Laine, *Shivaji: Hindu King in Islamic India*, Oxford: Oxford University Press, 2003, s. 41.

106 Craig A. Lockard, *Southeast Asia in World History*, Oxford: Oxford University Press, 2009, s. 70.

sıyla eşzamanlı olarak Hollanda sömürgeciliği de ivme kazanıyordu. Hollanda Doğu Hint Şirketi, Endonezya'nın tam ortasında yer alan Ambon adasını denetim altına almış, 1641'de Portekiz'le savaşarak anakaradaki Malacca kolonisini ele geçirmişti.[107]

Bu bölgenin entelektüel açıdan en canlı devleti olan Açe Sultanlığı'nda, 1600'lerin başında Farsça nasihatnamelerin Malayca çevirileri yapılmaya başlamıştı. Buhârî el-Cevherî, *Tacü's-Selâtîn* (1603) adlı bir nasihatname yazmıştı. Dünyadaki en zor iki işin nübüvvet ve hükümet olduğunu yazıyordu, hatta hükümet nübüvvetten daha zordu, çünkü hükümet görevi tüm yoksulları sevmeyi, halka emretmeyi, onları iyiye doğru götürmeyi ve onlara adaletle yaklaşmayı gerektiriyordu.[108] Yalnızca Allah'ın emirlerinden çıkmayan hükümdara itaat edilmeliydi, ancak fitne ve fesada düşme tehlikesi varsa kötü bir yöneticiye de itaat edilmesi gerekirdi.[109] Buhârî el-Cevherî, normal şartlar altında olmasa da olağanüstü koşullarda kadınların da sultan olabileceklerini yazıyordu.[110]

Açe'nin en güçlü sultanı İskender Muda'ya (h. 1607-1636) atfedilen "Gelenek sultanın, şeriatsa şeyhülislamın uygulaması altındadır" sözünden,[111] bu dönemde şeyhülislamlık makamının büyük bir önem kazandığını ve sultanlıkla şeyhülislamlık arasında bir tür görev paylaşımı olduğunu anlıyoruz. "Vahdet-i vücud" öğretisini benimseyen Nakşibendi şeyh Şemseddîn-i Sumatrânî, bu dönemin nüfuzlu şeyhülislamıydı. İskender Muda'nın yaşamöyküsü olan *Hikayat Aceh* (1630'lar-1690'lar) kitabının yazarı belki Ebü'l-Fazl'ın *Ekbername*'sinden, belki de Timur'un anılarından etkilenmişti. Kitap hükümdarın yaşamöyküsünün her adımının abartılı bir anlatımı üzerine kuruluydu; özellikle de hükümdarın dindarlığı en büyük övgü konusuydu. Kitapta Açe sultanının "Rum Sultanı"na (Osmanlı Sultanı) denk olduğu, dünyayı bu iki sultanlığın paylaştığı söyleniyor, böylece Açe'nin Osmanlı Devleti'yle bu dönemlerde kurmuş olduğu bağlar da meşrulaştırılıyordu.[112] Ancak, Açe resmî ideolojisi belirli bir esneklik de taşıyordu. Sultanlığın vassal devletleri arasında Hindu krallıklar da bulunuyordu; bunlarla ilişkilerinde sultanlar *çakravartin* ve *devarāca* gibi Hindu ve Budist hükümdarlık kavramlarını çağrıştıran bir dile başvuruyorlardı.[113]

---

107 M. C. Ricklefs, *A History of Modern Indonesia since c.1200*, Houndmills: Palgrave, 2001, s. 73.

108 Amirul Hadi, *Islam and State in Sumatra: A Study of Seventeenth-Century Aceh*, Leiden: Brill, 2004, s. 44.

109 Hadi, *Islam and State in Sumatra*, s. 46.

110 Hadi, *Islam and State in Sumatra*, s. 81.

111 Mehmet Özay, *Açe Darüsselam Sultanlığı*, İstanbul: Fatih Sultan Mehmet Vakıf Üniversitesi Yayınları, 2018, s. 286.

112 Sher Banu A. L. Khan, *Sovereign Women in a Muslim Kingdom: The Sultanahs of Aceh, 1641-1699*, Ithaca: Cornell University Press, 2017, s. 172.

113 Khan, *Sovereign Women in a Muslim Kingdom*, s. 173-174.

Güceratlı bir âlim olan Nûreddin er-Rânîrî, 1637'de Açe'ye gelmiş, Sultan İskender Sânî tarafından 1638 yılında Malay dilinde bir tarih kitabı yazmakla görevlendirilmişti. Yazdığı kitap, *Bustânü's-Selâtîn* (tam. 1641/1642) altı bölümden oluşuyordu; ilk iki bölüm dünya tarihinin bir özetiyken kalan dört bölüm İslam ahlak literatürü çerçevesinde değerlendirilebilir.[114] Kitapta argümanlarını temellendirirken en çok başvurduğu kaynaklar Kur'an ve hadislerdi, ancak bu alıntıların çoğunu Gazzâlî'nin *Nasihatü'l-Müluk*'u başta olmak üzere Farsça nasihatnamelerden almıştı. Sokrates (Suqrat Hakim), Platon (Aflatun Hakim), Aristoteles (Aristalis Hakim) ve Galenos'a (Jalinus Hakim) çok sayıda gönderme yapıyordu.[115] Pek çok nasihatnamede olduğu gibi bu kitapta da halkın hükümdarın emirlerine itaat etmesi gerektiği belirtilmekle beraber bu itaatin sınırları da çiziliyordu: Hükümdar şeriata aykırı emir vermemeliydi. Hükümdar adil olmalıydı; onun Allah'ın yeryüzündeki gölgesi olması da adaletle yönetmesinden kaynaklanıyordu.[116] Kitapta kadı ve vezir gibi görevlilere dair öğütler de yer alıyordu.[117] Nûreddin er-Rânîrî, Açe'yi 1644'te terk edecekti, ancak bu sultanlıkta geçirdiği yedi yıl onun tasavvufi görüşlerinin etkili olması için yeterliydi.[118]

İskender Sânî'nin ölümünden sonra eşi Safiyetüddîn, Açe tahtına çıkmıştı; ondan sonra bu tahtta üç kadın sultan daha hüküm sürecekti. 1641-1699 arasındaki bu dönem, İslam tarihi boyunca kadınların doğrudan yönetici oldukları nadir dönemlerdendi. Malay dünyası ve Endonezya'daki kadın yöneticilerin yaygınlığı, muhtemelen bu kadın sultanların yönetici ve yönetilen sınıflarca kabullenilmesini kolaylaştırmıştı.[119] Rânîrî, *Bustânü's-Selâtîn*'i Safiyetüddîn döneminin başlarında tamamlamış, kitabında bu kadın sultandan övgülerle bahsetmişti.[120] Fıkıh konularındaki katılığıyla bilinen bir âlimin bir kadın yöneticiyi övmekten çekinmemesi dikkat çekicidir.

Kadın sultanlar döneminde Açe entelektüel yaşamı canlılığını korumuştu. Şâfiî fakih Abdürraûf es-Sinkilî, Safiyetüddîn'in emriyle Rânîrî'nin bir eserine zeyil olarak yazdığı *Mir'âtü'ṭ-ṭullâb* adlı Şâfiî fıkıh kitabının başlarında halife kavramı üzerine düşünüyordu. Şâfiî fakihe göre halifenin görevi, Allah'ın yeryüzündeki gölgesi olarak İslam dinini güçlendirmekti. Âdem ilk halifeydi, dört halife döneminin sonundaysa halifelik makamına farklı bölgelerde farklı

114 Jelani Harun, "Bustan al-Salatin, 'The Garden of Kings': A Universal History and Adab Work from Seventeenth-Century Aceh", *Indonesia and the Malay World*, 32(92), 2004, s. 28-29.

115 Harun, "Bustan al-Salatin", s. 34.

116 Harun, "Bustan al-Salatin", s. 35-36.

117 Harun, "Bustan al-Salatin", s. 38.

118 Harun, "Bustan al-Salatin", s. 26-27.

119 Hadi, *Islam and State in Sumatra*, s. 79-80.

120 Khan, *Sovereign Women in a Muslim Kingdom*, s. 193.

yöneticiler gelmeye başlamıştı. Safiyetüddîn de halifelerden biriydi.[121] Diğer bir deyişle, Sinkilî, halife terimini olabilecek en geniş anlamda kullandığı gibi, bu unvanı bir kadına yakıştırmakta da beis görmüyordu. Üstelik o, altmış yıl kadar önce yazan Buhârî el-Cevherî'den farklı olarak, kadınların yalnızca olağanüstü durumlarda hükümdar olabileceklerini de yazmamış, kadın sultanların varlığını bütünüyle olağan görmüştü.[122]

Safiyetüddîn'den sonra başa gelen kadın sultan Nur Alem, yönetimle aktif olarak ilgilenmeyip yönetim işlerini bir divana bırakmıştı. Onun döneminde, 1670'li yıllarda bir muhalefet hareketi ortaya çıkmış, 1677'de kütüphanesiyle birlikte Beytürrahman Camii'ni ateşe vermiş ve kadın sultanı devirmek için Mekke emiriyle bağlantıya geçmişti. Üçüncü kadın sultan olan Zekiyetüddîn, yönetimle fiilen ilgileniyordu, hatta Mekke emiri tarafından gönderilen heyeti bizzat kabul edip onları kendisine karşı muhalefeti desteklememek konusunda ikna etmeyi başarmıştı.[123] Bu arada entelektüel yaşam canlılığını koruduğu gibi Malay dünyası ile Batı Avrupa arasında entelektüel etkileşimler de gerçekleşiyordu. XVII. yüzyılın ikinci yarısında Gazzâlî'nin *Nasihatü'l-Müluk*'u Malay diline çevrilecek, Hollanda Doğu Hint Şirketi'nin hizmetinde bulunan çavuş James Walker da bu eseri Hollandacaya çevirecekti.

Abdürraûf es-Sinkilî gibi güçlü bir âlimin kadın sultanlara desteğinin, onların meşruiyetini güçlendirdiğini tahmin edebiliriz. Sinkilî'nin ölümünden kısa bir süre sonra, 1699'da Mekke başkadısının bir fetvasıyla kadınların hüküm sürmesi yasaklanacaktı.[124]

Güneydoğu Asya'nın Müslüman devletlerinden İslam dünyasının bir diğer "uç yöre"sine, Batı Afrika'ya gittiğimizde, bu bölgenin kentlerinde son derece canlı bir entelektüel yaşam olduğunu görürüz. Bunlar arasında en çok yazılı bilgiye sahip olduğumuz kent Tinbüktü'dür. XV. yüzyılın başlarından beri küçük bir varlıklı patrisyen topluluğu tarafından idare edilen bu kentin egemen sınıfı ticaret burjuvazisiydi.[125] Çoğunlukla orta ölçekli tüccar ailelerden gelen âlimler kentin ününe ün katıyordu.

Ahmed Bâbâ et-Tinbüktî, Songhay Krallığı'nın Nijer nehri havzasında ve Sahra Çölü'nün başlıca kervan hatlarından birinin üzerinde bulunan önemli kentlerinden Tinbüktü'de yaşamıştı. Onun yaşadığı dönemde, 1590'ların başında sultanlık, Fas Sultanlığı'nın egemenliği altına girmiş, Ahmed Bâbâ da başka âlimlerle birlikte Marakeş'e sürgüne gönderilip hapiste tutulmuş-

121 Hadi, *Islam and State in Sumatra*, s. 60; Khan, *Sovereign Women in a Muslim Kingdom*, s. 188.

122 Hadi, *Islam and State in Sumatra*, s. 85.

123 Mehmet Özay, "Women as Rulers Phenomenon in Southeast Asian Islamic Society: The Queens of Aceh", *World Journal of Islamic History and Civilization*, 1(3), 2011, s. 148.

124 Lockard, *Southeast Asia in World History*, s. 71.

125 Elias N. Saad, *Social History of Timbuktu*, Cambridge: Cambridge University Press, 1983, s. 227.

tu. Berber kökenli olsa da muhtemelen siyah olarak görülüyordu. 1593-1608 arasında Marakeş'te kalacaktı.[126] Tinbüktü'ye döndükten sonra Kuzeybatı Afrikalı (Mağribî) âlimleri, Batı Afrika Müslümanlarının Müslüman olduğunu kabul etmeleri ve ırk temelli köleleştirmeye karşı çıkmaları için ikna etmek amacıyla *Miracü'l-Suud*'u yazmıştı (1615).[127] Köleliğe bütünüyle karşı çıkmıyor, üstelik ırklar arası bir hiyerarşi kurduğunu sezdiriyordu, ancak köleleştirmede ırk temelli bir ayrımı reddediyor, dolayısıyla bir tür "yasa önünde eşitlik" tanımı yapıyordu. Bu hamlesiyle ırkçılığa ve köleliğe karşı çıkmaktan ziyade daha geniş (ırklarla sınırlı olmayan) bir köleleştirmenin önünü açtığı da söylenebilir.[128]

• • •

Bu bölümde ele aldığımız Safevi, Babürlü ve Açe Darüsselam sultanlıklarının her birinde siyasal tartışmalar, özgül siyasal, toplumsal ve iktisadi koşulların izlerini taşıyorlardı. Üç örnekte de güçlü bir hükümdarlık ideali yer alsa da bu ideal farklı referanslarla meşrulaştırılmıştı: Safevi Devleti'nde güçlü hükümdarlık imgesini yerleştirmek Şiiliğin Usuli yorumuyla hesaplaşmayı gerektiriyordu, bunun için II. Abbas gibi şahlar felsefi-tasavvufi çizgilerden destek almıştı. Babürlü Devleti'nde önceki yüzyılda da karşımıza çıkan güçlü hükümdar imgesi, bir yandan muhalif ulemanın talepleri doğrultusunda yumuşatılmış ve İslami bir çerçeveye büründürülmüş, diğer yandan da Hindu üst sınıflarıyla Babürlü sarayı arasında yapılan ittifakla bağlantılı olarak *brāhmaṇ* yazarların eserlerinde hükümdar övgülerine yer verilmişti. Açe Sultanlığı'ndaysa çoğunlukla Babürlü kültürel alanından devralınan kodlarla eser veriliyor, buna karşılık bu sultanlığa özgü olgular (örneğin art arda hüküm süren kadın sultanların varlığı) siyasal düşünce eserlerinde karşılık bulabiliyordu.

3. Konfüçyüsçülüğün Yayılması: Doğu ve Güneydoğu Asya

XVII. yüzyıl, pek çok Asya devleti için egemen sınıf fraksiyonları arasında çatışmaların sona erip yeni hanedanların kurulduğu bir dönemdi. Japonya'da XVI. yüzyılın sonlarına kadar süren çatışmalar Tokugawa Şogunluğu'nun gücünü kanıtlamasıyla sona ermişti; Kore'de Joseon Hanedanı önce Japon, sonra Mançu akınlarıyla sarsılsa da en sonunda yeniden gücünü toplamıştı.

126 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. 47-48.

127 Ahmed Bâbâ et-Tinbüktî, *Mi'raj al Su'ud: Ahmad Baba's Replies on Slavery*, çev. John Hunwick ve Fatima Harrak, Rabat: Institute of African Studies, 2000; Cleaveland, "Ahmad Baba al-Timbukti", s. 43, 49.

128 Cleaveland, "Ahmad Baba al-Timbukti", s. 51, 53.

Çin'deyse 1644'te büyük bir hanedan değişimi olmuş; XIV. yüzyıldan beri hüküm süren Mínglerin yerini Qīng Hanedanı almıştı. Bütün bu örneklerde yeni hanedanlar Konfüçyüsçü referanslarla resmî ideolojilerini inşa etmişlerdi.

a. Çin: Míng-Qīng Geçişi ve Bilge İmparatorlar Dönemi

XVI. yüzyılın ikinci yarısı boyunca özellikle Güneybatı Çin'de çok sayıda akademi açılmıştı, bunlar bu dönemde zenginleşen tüccarlar tarafından destekleniyordu. Bu akademilerin etkisi XVII. yüzyılda da devam edecekti; bunlar, Konfüçyüsçü eğitimli bürokratların yetişmesine ve tüccarlarla bağlantı halinde bir tabaka oluşturmasına katkıda bulunacaklardı. Bu arada, XVII. yüzyılın başında Matteo Ricci başta olmak üzere Cizvit rahipler, Çinli bürokrat ve rahiplerle diyaloğa girmişlerdi. Bu şekilde Batı bilimi Çin'de tanınırken, Çin düşüncesi de Batı'ya aktarılmaya başlamıştı.

XVII. yüzyılın başlarında pek çok yazar, düşünürlerin fikirlerinin sarayda yeterince önemsenmediği görüşündeydi. Bu dönemin üst düzey bürokratlarından Lǚ Kūn, kendini Konfüçyüsçü ya da Budist gibi sıfatlarla tanımlamamayı tercih ediyor, aidiyeti sorulduğunda "sadece kendisi" olduğunu söylemeyi seviyordu. Ancak, eserlerine Sòng-Míng Konfüçyüsçülüğünden aldığı bir terminoloji hâkimdi. Siyasal iktidarın imparatora, "ilke"ninse bilgelere (bürokratlara) ait olduğunu yazmıştı; imparatorun hükümdarlığı, bilgelerin ilkesiyle meşrulaştırılmazsa çökecekti.[129] XV. yüzyılda yükselişe geçip saray içinde etkili olan hadımlar ile Konfüçyüsçü bürokratlar arasındaki mücadele XVII. yüzyılın başlarında iyice açığa çıkmıştı. Wáng Yángmíng ekolünden gelen ve Budizmden de etkilenen Jiāo Hóng, saray hadımlarına karşı yazılar yazmıştı.[130] Muhafazakâr Konfüçyüsçülerce XVII. yüzyılın başında kurulan Dönglín (Doğu Mağarası) akademisi, 1620'li yıllarda sarayın hadımlarına karşı muhalefet odağı haline gelmişti. Akademi mensupları imparatorun düzeni korumak için daha büyük ölçüde müdahale etmesi gerektiğini söylüyor, bu arada halkın somut ihtiyaçlarına yine hükümdar müdahaleleri yoluyla yanıt verilmesini önemli görüyorlardı.[131] Akademi, 1626'da saray çevreleri tarafından kapatılsa da benzer hareketler varlığını sürdürecekti. Qīng imparatorları 1650'lerin sonunda Güney'deki akademilerin vergi vermediğini bahane ederek bunların faaliyetine son verecekti.

---

129 Chin-shing Huang, *Philosophy, Philology, and Politics in Eighteenth-Century China: Li Fu and the Lu-Wang School under the Ch'ing*, Cambridge: Cambridge University Press, 2002, s. 158.

130 Edward T. Ch'ien, *Chiao Hung and the Restructuring of Neo-Confucianism in the Late Ming*, New York: Columbia University Press, 1986, s. 48.

131 Harry Miller, *State versus Gentry in Late Ming Dynasty China, 1572-1644*, London: Palgrave Macmillan, 2009, s. 95 vd.; Frederic Wakeman, Jr., "Boundaries of the Public Sphere in Ming and Qing China", (haz.) Shmuel N. Eisenstadt, Wolfgang Schluchter ve Björn Wittrock, *Public Spheres and Collective Identities*, New Brunswick: Transaction, 2001, s. 171-172.

Míng Hanedanı 1644'te bir köylü isyanıyla yıkıldı; Çinli komutanların desteğiyle isyanı bastırmak için davet edilen Mançular, Qīng Hanedanını kurdular. Yeni hanedanın dini Tibet Budizmi'ydi, ancak Çin üzerinde hegemonya kurmak için Konfüçyüsçü bürokratlarla ittifak yapmaktan çekinmemişlerdi. Bu ittifak çabalarına rağmen Qīng döneminin ilk yıllarında Konfüçyüsçü bürokratlar ile siyasal iktidar arasında çelişkiler ortaya çıkacaktı. Çin egemen sınıfları (ve elbette bu sınıfın başlıca bileşenlerinden olan bürokratlar) için Mançular *yí* (barbar) kategorisindeydiler ve *Huá*'lardan (Çinliler) kesin olarak ayrıydılar. Wáng Füzhī, Huáng Zōngxī ve Gù Yánwǔ yeni hanedana karşı çıktılar ve yaşamları boyunca ona destek vermeyi reddettiler. Ayrıca bu düşünürler, Míng çöküşünden de Wáng Yángmíng ekolünü sorumlu tutuyorlardı; bu ekolün zihin ve insan doğası üzerine tartışmalarla çok fazla vakit kaybettiklerini düşünüyorlardı ve Zhū Xī yorumlarına geri dönme eğilimindeydiler.

Çin'in en üretken yazarlarından materyalist düşünür Wáng Füzhī, Zhū Xī ekolünün *lǐ-qì* ayrımını sürdürmüş, ancak *lǐ*'yi bu dünyayı aşan bir metafizik bütünlük olarak anlamamış, *lǐ*'nin *qì*'ye (somut gerçekliğe) içkin bir örüntü olduğunu öne sürmüştü.[132] Ona göre her arzuda akıl vardı; her yere yayılmış olan arzu, yaşamın aklı/mantığıydı. Arzudan vazgeçmek, yaşamdan vazgeçmek anlamına geliyordu; iyi eğitimli bir insan yaşamın her yerinde olan aklı ve arzuyu görmeliydi. Wáng Füzhī, ontoloji ve etiğin yanı sıra siyasete dair fikirler de ortaya koymuştu. Örneğin "krallar silsilesi" (*zhìtǒng*) ve "yol silsilesi" (*dàotǒng*) kavram ikiliği üzerine düşünüyordu. *Zhìtǒng* meşru kralların art arda gelişiydi, *dàotǒng* ise Konfüçyüsçü bilgelere aitti; bunlara has olan görevler (sırasıyla yönetim ve danışmanlık) başkalarına verildikleri takdirde Gök'ün gazabı kaçınılmazdı (Wáng Füzhī bir materyalist olduğundan "gazap"la ilahi müdahaleyi değil, yıkımı kastediyordu). Önceki bazı dönemlerde olduğu gibi Qīng döneminde de barbar hükümdarların *dàotǒng*'u Konfüçyüsçülerden gasp etmeleri pek çok felaketin nedeniydi.[133]

Wáng Füzhī'nin yaşadığı dönemde pek etkisi olmamıştı, buna karşılık onun gibi Qīng karşıtı olan Huáng Zōngxī ve Gù Yánwǔ dönemlerinin çok okunup tartışılan düşünürleriydi. Bu iki düşünür Qīnglere karşı çıktıkları gibi Sòng döneminin Konfüçyüsçü yorumlarını da karşılarına alacak, metinlerin titiz bir analizini temel alan Kǎozhèng (Araştırma Yoluyla Kanıtlama) ekolünü kuracaklardı. XVII. yüzyılın ilk çeyreğinde faaliyet gösteren Dönglín Akademisi'yle ilişkili bir çevreden gelen Huáng Zōngxī, *Míngyí dàifǎng lù* (1663, *Ziyaret Edilmeyi Bekleyen Bir Erdemli*) kitabının ilk sayfalarından itibaren zorbalık eleştirisi yapmış ve düşüncesinin merkezine halkı koymuştu. IX.

132 JeeLoo Liu, "WANG Fuzhi's Philosophy of Principle (Li) Inherent in Qi", (haz.) John Makeham, *Dao Companion to Neo-Confucian Philosophy*, Dordrecht: Springer, 2010, s. 389-413.

133 Chi-shen Chang, "The Idea of Chineseness and Ethnic Thought of Wang Fuzhi", (haz.) Kuo Cheng-tian, *Religion and Nationalism in Chinese Societies*, Amsterdam: Amsterdam University Press, 2017, s. 76.

yüzyılın başlarında eser veren Liǔ Zōngyuán'den sonra belki de en cesurca ve eleştirel Konfüçyüsçü siyaset yorumu onun kaleminden çıkmıştır. Huáng, bir insanlık tarihi anlatısıyla başlıyordu: Başlangıçta her insan kendi yararı için yaşıyordu, daha sonra bir kişi yalnızca kendi yararını değil, Gök'ün altındaki her şeyin yararını gözetmeyi düşünmüştü, hükümdarlar bu şekilde ortaya çıkmıştı: Bu eski dönemlerde hükümdarlar hizmetkârken, "Gök'ün altındaki her şey" (bunu burada "halk" olarak anlayabiliriz) efendiydi. Ancak zamanla hükümdarlar ortak iyilik yerine kendi iyiliklerini ve çıkarlarını merkeze almaya başlamışlardı; artık halk hizmetkâr, hükümdarsa efendi olmuştu. Oysa hükümdarlık makamının ortaya çıkış amacına uygun olarak dünyanın halka ait olması, hükümdarların ve diğer görevlilerin de halka hizmet etmesi gerekiyordu.[134] Önceki dönemin Dönglín düşünürleri gibi Huáng Zōngxī de hükümdarların ve üst düzey bürokratların halkın sorunlarına çözüm bulmak için müdahale etmeleri gerektiği fikrindeydi.[135] Vezirlerin görevi hükümdarların emirlerine körü körüne itaat etmek değil, halkın yararını gözetmek, gerekirse de hükümdarların keyfî emirlerine karşı durmaktı.[136] Zorbalığı engellemek için İmparatorluk Akademisi'nin müdürünün başkanlığında yapılacak aylık toplantılara imparatorun ve üst düzey bürokratların katılımı sağlanmalı, yönetimdeki hatalar bu toplantıda açıkça dile getirilmeliydi.[137] Huáng Zōngxī'nin düşünceleri o dönemde olmasa da iki yüz yıl kadar sonra etkili olacak ve demokratik reform düşüncesi için referans teşkil edecekti.

Qīng Hanedanına hizmet etmeyi reddeden Gù Yánwǔ, Mínglere sadık olduğunu açıklamış ve şiirlerinde de onların yeniden hükümdar olmalarını arzuladığından bahsetmişti. Míng Hanedanının çöküşünün nedenleri arasında LǏ Zhì gibi düşünürleri gösteriyordu. Ne var ki o, Sòng dönemi Konfüçyüsçülüğüne değil, daha da eski kaynaklara, Hàn dönemi Konfüçyüsçülüğüne dönmeyi arzu ediyor, böylece XVIII. yüzyılda etkili olacak olan "Hàn Öğretisi" akımının öncüsü oluyordu. Gù, aristokratik-yerel-feodal güç (*fēngjiàn*) ile bürokratik-merkezî-haraççı güç (*jùnxiàn*) arasında bir denge bulmaya çalışıyor, bu dengenin kurulmadığı durumlarda merkezî ya da yerel düzlemde despotizmin ortaya çıkacağını düşünüyordu.[138] Bu düşüncelerini hem kendisi gibi Qīng karşıtları hem de hanedan hizmetindeki bürokratlar ilgiyle okumuştu.

134 Huáng Zōngxī, "Waiting for the Dawn: A Plan for the Prince" [1653], (haz.) Wm. Theodore de Bary ve Richard Lufrano, *Sources of Chinese Tradition: Volume II: From 1600 Through the Twentieth Century*, New York: Columbia University Press, 2000, s. 6-8.

135 Lynn A. Struve, "Huang Zongxi in Context: A Reappraisal of His Major Writings", *The Journal of Asian Studies*, 47(3), 1988, s. 475.

136 Huáng Zōngxī, "Waiting for the Dawn: A Plan for the Prince", s. 8.

137 Huáng Zōngxī, "Waiting for the Dawn: A Plan for the Prince", s. 16.

138 John Delury, "Gu Yanwu's Mixed Model and the Problem of Two Despotisms", *Late Imperial China*, 34(1), 2013, s. 1-27.

Qīng karşıtları, önceki hanedanın destekçisi olan iyi eğitimli bürokratlardan ibaret değildi; Míng döneminin başından beri etkisini koruyan Maitreyacı mesiyanik öğretileri benimseyenler (Beyaz Lotus hareketi) Qīngleri yıkıp Míng Hanedanını restore etmek için harekete geçmişlerdi,[139] ancak onların düşüncesinde eski hanedana sadakatten ziyade yeni hanedanın yıkılması ve Maitreya'nın daha iyi bir dünyayı kurması için koşulların hazırlanması fikri egemendi.

Bu çalkantılı yıllarda çocuk yaşta tahta çıkan imparator Kāngxī (h. 1661-1722), 1680'lerde Çin'in yönetimini fiilen devralmıştı. İmparator ailesinin Mançu halkından olması Çin'in yerel üst sınıflarının onları yabancı olarak görmesine neden oluyordu. Yine de imparator yerel aristokratlarla olan bağlantılarını güçlendirip onları resmî görevlere atamıştı, toprak sahipleri ile imparatorluk arasında yeniden kurulan bu hegemonik bağın ideolojik tamamlayıcısı, Chéng-Zhū Öğretisi'nin bir kez daha resmî öğreti haline gelmesiydi. Toprak sahipleri ile Konfüçyüsçü bürokratlar arasında yoğun bağlantılar vardı; XVI. yüzyılın başında Wáng Yángmíng ve izleyicilerinin başlattığı halkla doğrudan bağlantı kurma çabası yerini yeniden elitist-aristokratik bir Konfüçyüsçülük yorumuna bırakmıştı. İmparatorun da bu elitist yorumu desteklemesiyle egemen sınıf ittifakı kenetlenirken, halk tabakaları ile egemen sınıflar arasındaki uçurum büyüdü.[140]

Kāngxī, Chéng-Zhū Öğretisi'ni desteklemekle kalmamış, Çin tarihinde daha önce pek örneği görülmemiş bir çaba içine girmişti. Konfüçyüsçülerin "güç ve hakikatin birliği" ilkesini benimsemekle birlikte öncüllerinin yapmış olduğu gibi Konfüçyüsçü "bilge"lere (bürokratlara) danışmakla yetinmiyor, bizzat bir Konfüçyüsçü bilge olarak hareket ediyordu. Bunun iki sonucu vardı: Konfüçyüsçüler bir yandan imparatorun desteğini alarak güçlenme fırsatı bulmuşlar, diğer yandan da önceki dönemlerde siyasal iktidar karşısında korumuş oldukları özerkliği yitirmişlerdi.[141] Ayrıca, o döneme kadar Mançulara karşı direnişin en önemli bileşenlerinden olan Chéng-Zhū ekolünden bürokratlar, Kāngxī dönemiyle birlikte iktidarın müttefikleri haline gelmişti.[142] XVII. yüzyılın sonlarında, önde gelen Konfüçyüsçü düşünürler, Kāngxī hakkında genellikle olumlu değerlendirmeler yapıyorlardı. Metafizik spekülasyona ve sezgi yoluyla öğrenmeye karşı çıkıp empirist bir epistemoloji geliştiren düşünür Lǐ Fú, imparatorun yönetim (*zhìtǒng*) ve yol (*dàotǒng*) geleneklerinin ikisini birden temsil ettiğini söylemiş, böylece yol'un yalnızca Konfüçyüsçü

139 Wensheng Wang, *White Lotus Rebels and South China Pirates: Crisis and Reform in the Qing Empire*, Cambridge, MA: Harvard University Press, 2014, s. 46.

140 Kai-wing Chow, *The Rise of Confucian Ritualism in Late Imperial China*, Stanford: Stanford University Press, 1994, s. 224-227.

141 Huang, *Philosophy, Philology, and Politics in Eighteenth-Century China*, s. 144-146.

142 Chow, *The Rise of Confucian Ritualism in Late Imperial China*, s. 165.

bilgelere ait olduğunu düşünen Wáng Füzhī'ye âdeta meydan okumuştu; LÌ Fú'ya göre Qīng hükümdarlarının Mançu kökenli olmaları da onların meşruiyetini ortadan kaldırmıyordu. Onun döneminde yaşayan diğer Konfüçyüsçü düşünürler de Kāngxī'ye destek vermişti, örneğin Chéng-Zhü ekolünün başlıca temsilcisi olan LÌ Guāngdì, imparatorun iktidar ve hakikat arayışını, dolayısıyla yönetimle felsefeyi birleştirdiğini belirtiyordu. Fāng Bāo, Kāngxī'nin hem hükümdar hem de öğretmen rollerini üstlendiğini, bu özelliğiyle daha önceki dönemlerin tüm hükümdarlarından farklı olduğunu söylüyordu.[143] Kāngxī, Konfüçyüsçülüğün yanı sıra Budizme de müdahaleler yapmış, Budist kitaplara önsözler yazmış, tapınaklarda ve manastırlarda yazıtlar diktirmişti.[144]

b. Tokugawa Şogunluğu ve Japon Konfüçyüsçülüğü

Japonya'da XV. yüzyılın tamamına damgasını vuran "Savaşan Krallıklar" döneminin sonunda, Tokugawa Ieyasu, 1603'te Bakufu'yu yeniden organize etmiş, kendini şogun ilan etmiş ve Edo (gün. Tokyo) Kalesi'ne yerleşmişti. Şogunluğu kabul etmeyen *daimyō*'lar 1615'e kadar savaşa devam edecek, 1615'ten itibarense iki yüz elli yılı aşkın bir süre boyunca Tokugawa Hanedanı şogunluğu elinde bulunduracak, Japonya'nın 270 civarında feodal birimi üzerinde fiilî askerî-siyasal üstünlük sahibi olacaktı. Kyōto'daki imparatorun otoritesi yalnızca sembolik düzlemde korunuyordu. Kyōto'nun nüfusu sürekli azalırken Edo hızla yükselişe geçiyordu; yüzyılın sonunda dünyanın en kalabalık kenti Edo olacaktı.

XVII. yüzyılın ilk yarısında Tokugawalar, önceki dönemlerde var olan sınıfsal ayrışmaları keskinleştirmişlerdi. Böylece, önceki yüzyıllarda köylülerden ayrışıp farklı bir mülk sahibi sınıf haline gelmiş olan samurayları ve yavaş yavaş kurulan büyük kentleri denetim altına almışlardı.[145] Artık *daimyō*'lar Tokugawa şogunlarının denetimi altındaydı ve yılın yarısını Edo'da geçiriyorlardı. Toplum gayet katı bir tabakalaşma sistemine göre yeniden örgütlenmişti; *shinōkōshō* adıyla bilinen bu sistemde samuray (*shi*), çiftçi (*nō*), zanaatkâr (*kō*) ve tüccar (*shō*) tabakaları arasında keskin bir ayrım yapılıyor, bunların arasında geçişe, özellikle de alt sınıflardan üst sınıflara yükselişe izin verilmiyordu. Yönetici sınıf, ürün vergisi almakla kalmıyor, tarımsal üretimi yönlendirmek için (Japonya tarihinde ilk defa) köylülere müdahalede bulunuyordu.[146]

143 Huang, *Philosophy, Philology, and Politics in Eighteenth-Century China*, s. 145-148.

144 David M. Farquhar, "Emperor as Bodhisattva in The Governance of The Ch'ing Empire", *Harvard Journal of Asiatic Studies*, 38(1), 1978, s. 23.

145 David L. Howell, "Territoriality and Collective Identity in Tokugawa Japan", (haz.) Shmuel N. Eisenstadt, Wolfgang Schluchter ve Björn Wittrock, *Public Spheres and Collective Identities*, New Brunswick: Transaction, 2001, s. 109.

146 Herman Ooms, "Japan: Feudal Values and Work Ideology", çev. Christine Cordero, *Thesis Eleven*, 17, 1987, s. 66.

Böylece Tokugawa Hanedanı önderliğinde haraççı üretim tarzı yeniden kurulurken şogunluk ile samurayların oluşturduğu ittifak başlıca yönetici-egemen sınıf haline geliyordu.

Ancak yönetici-yöneten sınıf ilişkileri basitçe zora dayalı değildi. Aksine, Tokugawa dönemiyle birlikte Japonya tarihinde ilk defa köylülere yönelik "iyi niyetli yönetim" (*jinsei*) yaklaşımı övülmüş, "iyi niyetli toprak sahipleri" ve "onurlu köylüler" idealize edilmişti.[147] Böylece kıtlık gibi durumlarda köylülerin lehine düzenlemeler yapılarak onların rızalarının alınmasına çalışılıyordu. Elbette bu ilişkiler her zaman egemen ideolojinin ideallerine uygun şekilde kurulmuyor, isyanlar ortaya çıkabiliyordu. Japonya'nın güney ucunda kıtlık nedeniyle şogunluğa karşı ayaklanan köylülerin ve onlarla ittifak yapan samurayların isyanı (Shimabara isyanı, Aralık 1637-Nisan 1638) bastırılırken Budist bir rahibin ideolojik desteğine ihtiyaç duyulmuştu.[148] İsyandan Hıristiyanlar sorumlu tutulmuş, isyan sonrasında Japonya Avrupalı güçlerle bağlarını kesmişti: 1630'lu yıllarda Japonların ülkelerini terk etmeleri ve yabancıların Japonya'da kalmaları yasaklanmıştı. Bunun bazı istisnaları vardı, örneğin Nagasaki limanında Çinli tüccarlar ve Hollanda Doğu Hint Şirketi'nin tüccarları faaliyet gösterebiliyorlardı.

Haraççı üretim tarzı yeniden kurulurken ideoloji de buna göre şekilleniyordu. Tokugawa şogunları ilk dönemlerinde Budist düşünceye ilgi göstermişlerdi. Dönemin en ünlü askerî metinlerinden *Heihō Kadensho*'nun (1632) yazarı Yagyū Munenori, erdemli bir hükümdarın halkı koruyup barış getirmek için silahları ve orduyu iyi kullanması gerektiğini yazıyordu. Yagyū Munenori'nin öğrencisi Budist rahip ve düşünür Takuan Sōhō'nun şogunlukla ilişkileri hocasına kıyasla çok daha gerilimliydi; şogunluğun tapınaklara müdahalesine karşı çıktığı için 1620'lerin sonunda sürgüne gönderilmiş, sonraları tekrar şogunluk hizmetine girmişti. *Fudōchi shinmyōroku* (*Hareketsiz Zihnin Gizemli Kayıtları*) başlığı altında toplanan kısa yazılarında Budizme olduğu gibi Konfüçyüsçülüğe de saygı duyduğunu yazması, Çin kaynaklı bu düşüncenin XVII. yüzyıldaki artan etkisinin göstergesidir; bu iki inanışla birlikte Japon *kami* inanışına da saygı duyması önceki dönemlerde de işlenen "üç inanışın tamamlayıcılığı"na dair fikirlerin etkisini koruduğunu gösterir. Kitapta yönetime dair kapsamlı düşünceler olmasa da düşünürün imparatoru başlıca efendi olarak gördüğünü, buna karşılık farklı türden efendi-hizmetkâr ilişkilerinden de bahsettiğini çıkarsayabiliriz.[149]

147 Stephen Vlastos, *Peasant Protests and Uprisings in Tokugawa Japan*, Berkeley: University of California Press, 1990, s. 15-16.

148 Herman Ooms, "Neo-Confucianism and the Formation of Early Tokugawa Ideology: Contours of a Problem", (haz.) Peter Nosco, *Confucianism and Tokugawa Culture*, Princeton: Princeton University Press, 1989, s. 53-54.

149 Takuan Sōhō, *Sınırsız Zihin*, çev. Özlem Yaşayanlar, İstanbul: Arion Yayınevi, 2008.

XVII. yüzyıl boyunca özel olarak Tokugawa Hanedanı içinde, genel olarak da egemen sınıfın diğer bileşenleri arasında okuryazarlık artacaktı. Artık samuraylar savaş tekniklerini öğrenmekle yetinmiyor, çeşitli düşünce akımlarını öğrenmeye çalışıyorlardı.[150] Bunun sonucu olarak, Japonya'nın entelektüel ağırlık merkezi imparatorluk sarayından ve Budist manastırlardan eğitimli (çoğu zaman samuray kökenli olsa da başka sınıflardan da gelebilen) ve şogun sarayıyla organik ilişkiler geliştiren entelektüellere doğru kayacaktı.[151] Bu arada Konfüçyüsçülük egemen sınıf içinde etkili olmaya başlıyordu: Bu düşünce akımını Japonya'ya taşıyan Fujiwara Seika'nın öğrencisi Hayashi Razan, Tokugawa Ieyasu'nun danışmanı olmuş, şogunluğun 1630'da Edo'da tahsis ettiği bir arazi üzerinde Kōbunkan adlı bir akademi kurarak Tokugawa yönetici sınıfına Konfüçyüsçülüğün Zhū Xī yorumunu öğretmeye başlamıştı. *Shushigaku* (Zhū Xī ekolü) böylece şekillenmeye başlıyordu. Hayashi Razan'ın (ve onu izleyen pek çok *Shushigaku* düşünürünün) siyasal düşüncesi Şinto inanışının da izini taşıyordu: Hayashi Razan, tanrıların ışığını takip ederek iyi niyetli bir yönetim uygulamayı "kral yolu" olarak tarif etmişti; "tanrıların ışığı" gibi kavramlar Şinto inanışını anımsatsa da düşünür iyi bir Konfüçyüsçü olarak kalp-zihin dışında tanrı olmadığını da söylüyor, dolayısıyla iyi bir yönetimin berrak bir kalp-zihin sayesinde uygulanabileceğini belirtiyordu.[152] Hayashi Razan'ın soyundan gelenler sonraki dönemlerde de Tokugawa Hanedanına danışmanlık yapacaklardı.[153] Japonya'daki Konfüçyüsçülük yorumu, toprak sahibi ve askerlerden oluşan bir yönetici sınıf ile yönetilenler kitlesi arasındaki ilişkileri rasyonalize ediyordu, bu nedenle Hayashi Razan ekolüne mensup Japon Konfüçyüsçülerin başlıca çabası ast-üst ilişkilerinin önemi üzerine düşünmekti, Çin'deki Konfüçyüsçülerse Japonya'da olmayan bir bürokrat tabakasına mensuptular ve etik, hümanizm ve kozmoloji gibi konularda daha incelikli fikirler ortaya koyabilmişlerdi.[154] Fakat Konfüçyüsçülüğün bu yavaş yükselişi Budizmin etkisini kırmaya yetmemişti, hatta kimi dönemlerde Konfüçyüsçü düşünürler baskıya da uğrayacaklardı.[155]

XVII. yüzyılın ikinci yarısında *Shushigaku* yorumlarının resmî ideoloji haline geldiğini görüyoruz. Şogunlardan birinin gayrimeşru çocuğu olan

150 Watanabe Hiroshi, *A History of Japanese Political Thought, 1600-1901*, çev. David Noble, Tokyo: International House of Japan, 2012, s. 77-79.

151 Bernhard Scheid, "Shinto as a Religion for the Warrior Class: The Case of Yoshikawa Koretaru", *Japanese Journal of Religious Studies*, 29(3/4), 2002, 299-324, s. 302.

152 Chang Kun-chiang, "Neo-Confucian Shinto Thought in Early Tokugawa Zhu Xi Studies: Comparing the Work of Hayashi Razan and Yamazaki Ansai", *Contemporary Chinese Thought*, 49(3-4), 2018, s. 231.

153 Watanabe, *A History of Japanese Political Thought, 1600-1901*, s. 79.

154 Michio Morishima'ya atıfla Samir Amin, *Avrupa-Merkezcilik: Bir İdeolojinin Eleştirisi*, çev. Mehmet Sert, İstanbul: Yordam Kitap, [1988] 2014, s. 79.

155 Ooms, "Neo-Confucianism and the Formation of Early Tokugawa Ideology", s. 29-30.

daimyō Hoshina Masayuki, 1650'lerde ülkenin en etkili politikacılarından olmuş, 1660'ların başından itibaren kendini okumaya vermiş, *Shushigaku* etkisiyle yönetime dair eserler yazmış ve şoguna itaati öğütlemişti. 1670'lerden itibaren Şinto düşüncesi ve inanışıyla da ilgilenmişti.[156] Hoshina Masayuki, *Shushigaku* ekolünün ana temsilcisi olan Yamazaki Ansai'nin başlıca destekçisiydi. *Rönin* (efendisiz samuray) kökenli bir aileden gelen ve gençliğinde Budist bir rahip olan bu düşünür, Zhü Xī'nin düşüncelerini aktarmakla kalmamış, pek çok başka kaynaktan da etkilenmişti. XVI. yüzyılda yaşamış Koreli düşünür Toegye'nin soyut ahlakçı düşüncelerini de, eski Japon vakayinameleri üzerinden *kami* inanışını da eserlerinde yansıtmıştı. Hem Toegye'nin hem de eski vakayinamelerin hükümdarı teorilerinin merkezine koymalarından hareketle, Yamazaki'nin imparator merkezli bir siyaset teorisi ortaya atması beklenirdi, ancak o, imparator gibi şogunun da Gök'ün ve *kami*'lerin yetkisini devraldığını savunarak Tokugawa Hanedanının resmî ideoloğu olmasının hakkını vermişti.

Shushigaku resmî yorum haline gelmesine paralel olarak hızlıca eleştirilere de hedef olmaya başlamıştı. 1660'ların ortasında, en erken dönemlerin Konfüçyüsçü metinlerine dönülmesi gerektiğini söyleyenlerin oluşturduğu Eski Öğreti (*Kogaku*) ve Wáng Yángmíng (*Yomeigaku*) ekolleri şekillenmişti. *Kogaku*'nun kurucusu, Kyōtolu orta halli bir tüccar ailesine mensup olan, yaşamı boyunca da Kyōto'yu pek terk etmeyen Itō Jinsai'ydi. Ailesi, önceki nesillerde çok sayıda hekim çıkarmıştı, anne babası onu da tıp kariyerine yönlendirmek istiyordu. O ise, tıp dersleri alırken Konfüçyüsçü metinleri keşfetmiş, hekimlikten vazgeçip hayatını Konfüçyüs'ün metinlerini incelemeye adamıştı. Başlangıçta elbette tüm diğer Japon Konfüçyüsçüleri gibi Chéng-Zhū ekolü üzerinden Konfüçyüsçülüğü inceliyordu, ancak 1650'lerin ikinci yarısında bu yaklaşımı fazla içe dönük bulup ondan uzaklaşmış, sonrasında yöneldiği Wáng Yángmíng'in düşünce-pratik birliğini temel alan eserlerinde de aradığını bulamamıştı. Ne de olsa Wáng Yángmíng eninde sonunda zihin merkezli bir yaklaşım ortaya koymuştu,[157] Itō Jinsai'yse duyuları ve duyguları materyalist bir temelde anlamlandırma arayışındaydı.[158] Artık kendi yaklaşımını geliştirmesinin zamanı gelmişti. 1662'de Kyōto'da *Kogidō* (Eski Anlam Salonu) adlı küçük bir akademi kurmuş, 1663 civarında Konfüçyüsçü kitapların özgün metinlerine, özellikle de *Lún Yǔ* (*Düzenlenmiş Söyleşiler*) ve

156 Scheid, "Shinto as a Religion for the Warrior Class", s. 307, 313 vd.

157 Samuel Hideo Yamashita, "The Early Life and Thought of Itō Jinsai", *Harvard Journal of Asiatic Studies*, 43(2), 1983, 453-480.

158 Itō Jinsai'nin materyalizmine dair Sovyet felsefe tarihçisi Yakov B. Radul-Zatulovskiy'nin yapmış olduğu çalışmalara ulaşamadım.

Mèngzǐ kitaplarına[159] dönülmesi gerektiğini savunmaya başlamıştı. Bir süre sonra Sòng dönemi Konfüçyüsçülüğüyle tüm bağlarını koparacaktı.

Itō Jinsai'nin akademisi, bütünüyle öğrencilerin ödedikleri ücretlerle ayakta kalıyordu. Öğrenci sayısının giderek artması sayesinde akademi de uzun yıllar varlığını sürdürebilmişti. Düşünür, dönemin pek çok Konfüçyüsçüsünden farklı olarak öğrencilerine tek taraflı bir bilgi aktarımı yapmıyor, onların hem kendisiyle hem de kendi aralarında tartışmalarına izin veriyordu, bu da katılımcıların bireysel kanaatlerinin önemsenmesi anlamına geliyordu.[160] Onun felsefesi bir tür "burjuva Konfüçyüsçülüğü" olarak nitelenmiştir,[161] hem öğrencileri arasında kentlilerin sayısının fazla olması hem de pek çok kentli düşünür gibi onun da bireysel inisiyatif ve kanaatlere önem vermesi bu nitelemeyi anlamlı kılar. Itō Jinsai'ye göre hükümdar halkın babası ve annesi olmalı, onun sorunlarıyla doğrudan ve sürekli olarak ilgilenmeliydi. Bu düşünceleri, Tokugawa Şogunluğu'nun askerî güce dayalı iktidarının üstü kapalı bir eleştirisi olarak değerlendirmek mümkündür.[162] Jinsai, Mèngzǐ'yı takip ederek, zorbalaşan ve tebaalarının sevgisini kaybeden hükümdarların tahttan indirilebileceklerini de düşünüyordu.[163] Eserleri ölümünden sonra, XVIII. yüzyılın başında oğlu Itō Tōgai tarafından yayımlanacaktı.

Itō Jinsai'yle aynı dönemlerde, 1660'ların ortasında klasik Konfüçyüsçü metinlere dönüşü savunan bir diğer düşünür Yamaga Sokō'ydu. Bir *rōnin* ailesine mensup olan Yamaga Sokō, Hayashi Razan'ın öğrencilerindendi, ancak ustasının düşüncelerine tepki göstermiş, *Seikyō yōroku*'da (1665, *Bilgelerin Temel Öğretileri*) Zhū Xī'yi eleştirmiş,[164] Konfüçyüsçü düşünceyi kozmolojik olmayan bir çerçevede yeniden yorumlamıştı. İnsan doğası ile toplumsal normları birbirinden ayrıştırarak ele alıyordu.[165] İnsanın duygu ve arzularını düzenlemek için, Xúnzǐ'yı hatırlatan şekilde, ritüellerin önemine dikkat çekecekti.[166] Yamaga Sokō siyasal açıdan Kyōto'daki imparatora yaklaşacaktı.

Yomeigaku'nun ilk temsilcilerinden Kumazawa Banzan, Kyōto'da bir *rōnin* ailesinde doğmuş, Wáng Yángmíng ekolünün Konfüçyüsçü yorumuyla tanışmış, bürokrasi kariyerine başlayınca bu öğretiyi uygulamaya çalışıp başarısız

159 Olivier Ansart, *L'Empire du Rite. La pensée politique d'Ogyû Sorai: Japon 1666-1728*, Genève: Librairie Droz, 2010, s. 275.

160 Peter Nosco, *Individuality in Early Modern Japan: Thinking for Oneself*, New York: Routledge, 2018, s. 87.

161 Ansart, *L'Empire du Rite*, s. 302-303.

162 Watanabe, *A History of Japanese Political Thought, 1600-1901*, s. 131-132.

163 Watanabe, *A History of Japanese Political Thought, 1600-1901*, s. 133-134.

164 Yamaga Sokō, "The Essence of the Sages", (haz.) James W. Heisig vd., *Japanese Philosophy: A Sourcebook*, Honolulu: University of Hawai'i Press, [1665] 2011, 336-346.

165 Maruyama Masao, *Studies in the Intellectual History of Tokugawa Japan*, çev. Mikiso Hane, Tokyo: University of Tokyo Press, 1974, s. 44 vd.

166 Ansart, *L'Empire du Rite*, s. 251-252.

olmuştu.[167] *Adaletin Birikimi Üzerine Japon Yazıları*'nda (1672) kitaplardan ve soyut fikirlerden bahsetmek yerine ailelerin nasıl düzenlenmesinin, ülkelerin nasıl yönetilmesinin ve Gök'ün altındaki her yere nasıl barış getirileceğinin düşünülmesi gerektiğini yazıyordu. İyi bir hükümdar, bir şey yapmayan hükümdardı; bunun anlamı da onun doğaya aykırı bir şey yapmaması, yani bencil isteklerini halka dayatmamasıydı. Bu düşüncelerinin Daoistlerin ve Budistlerin eylemsizlik ilkelerinden farklı olduğunu söylemeyi de ihmal etmiyordu ve Wáng Yángmíng'e atıf yapıyordu. Altı yüz elli yıl kadar önce yazılmış olan ve Banzan'ın döneminde ahlaksız bir eser olarak yaftalanan *Genji* üzerine 1673'te yazmaya başladığı yorumda, kendi ideal toplum ve politika anlayışını ortaya koymuştu.

Kumazawa Banzan, *Daigaku Wakumon* (1686, *Büyük Öğreti Üzerine Diyalog*) kitabında somut siyasal önerilerini sıralıyordu. Her şeyden önce maddi zenginlik yaygınlaştırılmalıydı.[168] Bilge kralların olması arzulanacak bir şeydi, ancak hüküm sürenlerin bilge olması her zaman mümkün değildi, bu nedenle hükümdarlar alt sınıflardan doğup bilge olan kişilerin yeteneklerine de başvurmalıydılar.[169] Ayrıca, samuraylar eski zamanlarda olduğu gibi çiftçi-savaşçı olmalı ve böylece Japonya'nın askerî açıdan güçlenmesine katkıda bulunmalıydılar.[170] Kumazawa, kitaptaki önerileri nedeniyle hapsedildi ve hapiste öldü. Son eserlerinden *Joshikun*'da (1691) kadınlara öğüt veriyor, patriyarkal ideolojiyi tekrarlasa da kadınların Konfüçyüsçü öğretileri öğrenmelerini mümkün görerek dönemin pek çok yazarından ayrılıyordu.

Beşinci Tokugawa şogunu Tsunayoshi, Konfüçyüsçülüğün Japonya'da yayılmasına büyük bir katkı sağlamıştı: 1680'de çıkardığı bir kararnamede, halkın, ülkenin temeli olduğunu ilan ediyordu. Daha sonraları, bir yandan sıradan insanların öneminin altını çizdiği, diğer yandan da onların itaatkâr olması gerektiğini söylediği çok sayıda konuşma ve metin ortaya koymuştu; 1683'teyse askerî hanedanların edebiyat ve savaş sanatları üzerine eğitim görmesi gerektiğine dair bir yasa çıkarmıştı.[171]

---

167 James McMullen, *Idealism, Protest, and The Tale of* Genji: *The Confucianism of Kumazawa Banzan (1619-91)*, Oxford: Oxford University Press, 1999, s. 5.

168 Kumazawa Banzan, "The Development and Distribution of Wealth", (haz.) Ryusaku Tsunoda vd., *Sources of Japanese Tradition*, New York, Columbia University Press, [1686] 1960, s. 388. Tam metin için bkz. *Governing the Realm and Bringing Peace to All below Heaven*, çev. John A. Tucker, Cambridge: Cambridge University Press, 2020.

169 Kumazawa Banzan, "The Development and Distribution of Wealth", s. 389-390.

170 Kumazawa Banzan, "The Development and Distribution of Wealth", s. 391-392.

171 Watanabe, *A History of Japanese Political Thought*, s. 81.

c. Kore'de Konfüçyüsçü İdeoloji İçinde Tartışmalar

Kore'de Joseon Hanedanının iktidarı XVI. yüzyılın sonundaki Japon akınlarıyla sarsılmıştı, bunu 1620'lerde ve 1630'larda kuzeyden gelen Mançu akınları takip etmişti. Kore toplumu köleci bir toplumdu; köleler XV.-XVI. yüzyıllarda nüfusun yüzde 30-40'ını teşkil ediyordu.[172] Yönetici sınıfın iki kanadı, hanedan ve *yangban*'lar (toprak sahibi ve üst düzey bürokrat sınıf) kimi konularda karşı karşıya geliyordu; örneğin XVII. yüzyıl boyunca *yangban*'lar kölelerinin sayısını ve zenginliklerini artırmaya çalışırken hanedan onların sahip olabilecekleri köle sayısını sınırlama girişimlerinde bulunacak, üstelik yabancı istilalar karşısında ihtiyaç duydukları asker gücünü tedarik edebilmek için (özellikle 1630'larda) kölelere özgürlük bahşedecek, böylece kölelikten kurtulmuş avam halkın (*songnyang*) sayısı artacaktı. Bu arada Konfüçyüsçü akademiler (*seowon*) giderek nüfuz ve zenginlik kazanıyor,[173] hükümetin kararları üzerine baskı unsuru oluşturacak güce erişebiliyorlardı.[174] XVII. yüzyıl, Koreli kadınlar için de önemli bir dönüşüm dönemiydi. Bu dönüşümü, XI. yüzyılın sonunda Japonya'da gerçekleşen patriyarkalleşme yönündeki dönüşümle kıyaslayabiliriz. Önceki dönemlerde Kore'de kadınlar evlendikten sonra doğdukları evde kalırken bu dönemde hocalarının evlerine taşınmaya başlamıştı. Yine bu dönemde kadınların mirasçı olmalarının önüne de çeşitli engeller konmuştu.[175] Konfüçyüsçülüğün bu dönüşüme ideolojik zemin sağladığını biliyoruz, ancak XIV. yüzyılın sonundan beri Konfüçyüsçülük yayılırken toplumsal cinsiyet düzlemindeki bu köklü değişimin neden daha önce değil de XVII. yüzyılda gerçekleştiğine dair daha ayrıntılı açıklamalara ihtiyacımız var: Muhtemelen Mançu akınları kölelik düzeninde olduğu gibi toplumsal cinsiyet rejiminde de değişiklikleri tetiklemişti.[176]

Konfüçyüsçülük, XVII. yüzyılın ortalarında hiç olmadığı kadar gündemdeydi: Çin'de Míng Hanedanının başa geldiği bu dönemde Kore sarayı, "Barbar" akınları karşısında sarsılan Çin entelektüel birikimini (ve elbette

172 Martina Deuchler, "Social and Economic Developments in Eighteenth-Century Korea", (haz.) Anthony Reid, *The Last Stand of Asian Autonomies: Responses to Modernity in the Diverse States of Southeast Asia and Korea, 1750-1900*, Houndmills: Macmillan, 1997, s. 301.

173 Owen Miller, "The Uneven, Combined and Intersocietal Dimensions of Korean State Formation and Consolidation over the Longue Durée 300–1900 CE", (haz.) Alexander Anievas ve Kamran Matin, *Historical Sociology and World History: Uneven and Combined Development over the Longue Durée*, London: Rowman & Littlefield, 2016, s. 67.

174 Deuchler, "Social and Economic Developments in Eighteenth-Century Korea", s. 303.

175 Lee SoonGu, "The Exemplar Wife: The Life of Lady Chang of Andong in Historical Context", (haz.) Youngmin Kim ve Michael J. Pettid, *Women and Confucianism in Chosŏn Korea: New Perspectives*, Albany: State University of New York Press, 2011, s. 29-30.

176 Michael J. Pettid, "Confucian Educational Works for Upper Status Women in Chosŏn Korea", (haz.) Youngmin Kim ve Michael J. Pettid, *Women and Confucianism in Chosŏn Korea: New Perspectives*, Albany: State University of New York Press, 2011, s. 51-53.

en başta Konfüçyüsçülüğü) korumayı görev edinecekti.[177] Kral Hyojong'un 1659'daki ölümü üzerine, sonraları "Ritüel Tartışması" (*yesong*) adıyla anılacak olan bir tartışma başlamıştı. Tartışmanın tarafları, Soin (Batılılar) ve Namin (Güneyliler) gruplarıydı; Soin grubu, dul kraliçenin sıradan insanlar gibi bir yıl yas tutmasını önerirken, Namin grubu ise hükümdar ailesinin sıradan insanlardan üstün olduğunu ve üç yıl boyunca yas tutması gerektiğini savunmuştu.[178] Sayıca daha fazla kişiden oluşan Soin grubu, Yulgok'u izliyordu, Zhū Xī'nin eserlerindeki ritüellere sadıktı. Siyasal düzlemde bu grubun üyeleri (örneğin, Song Siyeol) iyi eğitimli bürokratları ön plana çıkarıyor, aile bağlarına önem veriyordu; ayrıca bu grup Çin'le yoğun ilişkiler kurulması taraftarıydı. İkinci grup (Namin) ise Toegye'den etkilenmişti, bu grubun üyeleri Zhū Xī'ye açıkça karşı çıkmasalar da onun derlediği Dört Kitap'tan (Konfüçyüs'e atfedilen üç kitap ve *Mèngzǐ* kitabı) ziyade daha eski kaynaklara, Üç Hanedan döneminin kitaplarına (Han döneminden beri "Beş Klasik" adıyla anılan külliyata) dönmek gerektiği kanısındaydılar.[179] Yun Hyu gibi Namin düşünürleri hükümdarın üstünlüğünü savunuyor, kralın iktidarının kamusal niteliğini öne çıkarıyor ve kral figürünü aile içi ilişkilerden bağımsız olarak değerlendiriyorlardı,[180] üstelik Yun Hyu, Zhū Xī'nin Çin klasikleri üzerine yorumlarını eleştirmekten de çekinmemişti. Bu grup, Çin'le kurulan ilişkilerde pragmatik (başka bir ifadeyle, mesafeli) bir yol izlenmesi gerektiği fikrindeydi. Namin grubunun tavrı, Wáng Ânshí gibi düşünürlerin XI. yüzyılda geliştirdikleri, İmparator Kāngxī'ninse 1680'lerden itibaren uygulamaya koyacağı etkin imparator idealiyle benzerlik gösteriyordu.

Güneyliler (Namin) bir süreliğine bu tartışmadan galip çıktılar. Yu Hyeongweon bu gruptan olsa da yaşamı boyunca resmî görevlerde yer almamış, Toegye ekolünün *lǐ* merkezli spekülatif ve soyut ahlakçı düşüncesi yerine Yulgok gibi başka düşünürlerden etkilenerek pratik çözüm önerilerini merkeze alan fikirler ortaya atmış,[181] Kore'de bu dönemin siyasal literatürünün en kapsamlı eseri olan *Pangye surok* (1652-1670, *Pangyelinin Serbest Yazıları*) kitabında muhafazakâr bir reform anlayışı ortaya koymuştu: Konfüçyüsçü klasiklerden hareketle ideal bir geçmişi yeniden kurmaya çalışıyordu.[182] *Yangban*'ın

177 Deuchler, "Social and Economic Developments in Eighteenth-Century Korea", s. 312.

178 Chaihark Hahm, "Ritual and Constitutionalism: Disputing the Ruler's Legitimacy in a Confucian Polity", *The American Journal of Comparative Law*, 57(1), 2009, s. 172.

179 Hahm, "Ritual and Constitutionalism", s. 174.

180 Hahm, "Ritual and Constitutionalism", s. 175, 185.

181 James B. Palais, *Confucian Statecraft and Korean Institutions: Yu Hyŏngwŏn and the Late Chosŏn Dynasty*, Seattle: University of Washington Press, 1996, s. 772 vd.; Kang Jae-eun, *The Land of Scholars: Two Thousand Years of Korean Confucianism*, çev. Suzanne Lee, Paramus: Homa & Sekey Books, 2006, s. 384-385.

182 Deuchler, "Social and Economic Developments in Eighteenth-Century Korea", s. 313.

etkisini kırmak için sarayın özel mülklere el koyması gerektiğini yazmış, yoksul köylülere toprak dağıtılmasını savunmuştu.[183] Düşünür, böylece, Mèngzǐ'yı takip ederek somut bir toplumsal soruna eşitlikçi bir çözüm buluyordu. Ancak burada bir sorun vardı: *Yangban*'ın etkisini kırarken güçlendirmeye çalıştığı üst düzey bürokratlar da *yangban* kökenliydi.[184] O, saraydaki *yangban* etkisi konusunda da sert önlemler almak gerektiğini düşünüyordu. Kralı ön plana koyan Namin grubuna dahil olmasına rağmen kralın keyfî iktidarını sınırlayarak başvezir ve vezirlerin etkin olduğu bir yönetim önermişti. Namin grubunun etkisi 1680'de bir süreliğine son bulmuştu. Ancak bu grup sonraki yıllarda yine etkili olacaktı. Yu Hyongweon da metafizik spekülasyon yerine pragmatik önerilere ağırlık vermesiyle XVIII. yüzyılda *Sirhak* (Pratik Öğreti) olarak tanınacak öğretinin öncüsü olacak, 1860'ların reform projelerine de ilham verecekti.

Saray içinde bu tartışmalar yapılırken kentlerde ve tarlalardaki durum neydi? Öncelikle kentlere bakalım. Çin'le ve Japonya'yla karşılaştırdığımızda Kore'de büyük bir kentleşme düzeyinden bahsedemeyiz. XVII. yüzyılın ortalarında haraç üzerine kurulu ekonomi yerini ticaretin önem kazanmasına bırakmıştı, sarayın ihtiyaç duyduğu malları yerel üreticilerden satın alan, devletin denetimi altındaki "haraç tüccarları" ortaya çıkmıştı, ticaret giderek kâr getirici bir iş haline geliyordu, ancak bütün bu gelişmelere rağmen Seul dışında pek kent yoktu.[185] Bu koşullar altında Wáng Yángmíng ekolü gibi kentlilerin ilgisini çeken Konfüçyüsçülük yorumları Kore'de kök salamayacaktı. Kırlara gelince, *yangban* etkisinin bu yüzyıl boyunca sürdüğünü ve *yangban*'ın saraydaki Konfüçyüsçülerle yakından bağlantılı olduğunu görmüştük. Tarlalarda çalışanların çoğuysa *nobi* (köle) statüsündeydi. XVII. yüzyılın sonlarında *nobi*'ler *yangban*'lara karşı bir sınıf bilinci geliştirmişlerdi. Köleler kentlerde gizli örgütler kurmuş, kırsal alanlardaysa (aynı dönemin isyancı Çinli köylülerine benzer şekilde) Maitreya kültünde birleşmişlerdi.[186] Ryo Hwan'ın önderliğinde 1688'de gerçekleşen *nobi* isyanının ideolojik arka planında mesiyanik inanışlar vardı: Ryo Hwan kendini Maitreya'yla özdeşleştiriyordu, eşiyse bir şamandı ve onun vasıtasıyla köylüler arasında yaygın olan şamanik inanışları da ideolojisine dahil ediyordu. Maitreya'nın bir şamanla birleşerek bu dünyadaki eşitsizlikleri ortadan kaldıracağını müjdeliyor,[187] böylece kendisi-

183 Yu Hyongweon, "A Proposal for Land Reform", çev. James Palais, (haz.) Peter H. Lee, *Sourcebook of Korean Civilization: Volume II: From the Seventeenth Century to the Modern Period*, New York: Columbia University Press, 1993, s. 48-60.

184 Palais, *Confucian Statecraft and Korean Institutions*, s. 762-763.

185 Deuchler, "Social and Economic Developments in Eighteenth-Century Korea", s. 306-307.

186 Bok-Rae Kim, "Korean *Nobi* Resistance Under the Chosun Dynasty (1392–1910)", *Slavery and Abolition*, 25(2), 2004, s. 54.

187 Kim, "Korean *Nobi* Resistance Under the Chosun Dynasty (1392–1910)", s. 57-58.

nin ve eşinin kurtarıcı olduğunu iddia etmiş oluyordu. Bu isyan bastırılsa da Maitreya kültü sonraki dönemlerde de eşitlikçi umutları canlı tutacaktı.

• • •

XVII. yüzyılda Doğu Asya'da Konfüçyüsçülük bir bakıma altın çağını yaşamıştı. Ancak dönem boyunca çığır açıcı, yeni bir Konfüçyüsçülük yorumu ortaya koyulduğunu söyleyemeyiz. Tüm bu örneklerde resmî ideoloji Zhū Xī'nin yorumu üzerinden metafizik bir yönelim alırken hem Çin'de hem de Kore'de hükümdarın yönetimde etkin rol oynaması gerektiğini söyleyenlerin sayısı artmıştı. Bireysel çabayı merkeze koyan Wáng Yángmíng ekolü Çin'de etkisini yitiriyor, Kore'de pek kök salamıyor, kentlerin nispeten geliştiği Japonya'daysa güç kazanıyordu. Ayrıca, bu Konfüçyüsçülük yorumlarına tepki duyarak Sòng dönemi öncesi Konfüçyüsçü düşünceye geri dönme çabaları da vardı: Gù Yánwǔ, Hàn Konfüçyüsçülüğüne, Japonya'daki Eski Öğreti düşünürleri ve Kore'deki Toegye izleyicileriyse en eski Konfüçyüsçü metinlere dönüşü önermiş ve böylece daha saf bir Konfüçyüsçü düşünceye dönüşün olanaklarını aramışlardı. Bütün bu Konfüçyüsçü yorumlarda sınırlı bir yönetim anlayışı idealleştirilse de yönetime eleştirel bir bakıştan bahsetmemiz mümkün değildir. Kore'de Yu Hyeongweon, Çin'de Huáng Zōngxī ve Japonya'da Kumazawa Banzan soyut ahlaki idealler yerine somut önerilerle halkın problemlerine çözüm bulma çabasına girmişlerdi, ancak onların da halka bakışları egemen sınıfın tepeden bakışıydı. Yönetilen sınıfların siyasal düşüncelerine dair elimizde pek veri bulunmuyor, ancak yönetilenlerin çoğunlukla yerel dinlere inanmaya devam ettiklerini, Budizmin de bu dönemde bir kitleselleşme sürecine girdiğini biliyoruz. Maitreya mesiyanizmi XVII. yüzyıl boyunca hem Çin hem de Kore'de etkiliydi.

Sonuç

XVII. yüzyılda İslam dünyası ve Doğu Asya'daki siyasal düşünüşe genel olarak baktığımızda, var olan toplumsal-iktisadi ve siyasal koşulların eleştirildiğini, bu koşulları düzeltmek içinse geçmişte var olan bir döneme dönüşün ya da bir entelektüel geleneğin yeniden kurulmasının önerildiğini görüyoruz. Bu "gelenekçi reform" tavrı, egemen sınıflarla organik bağlantılar içinde bulunan entelektüellerin mevcut düzen içi bir yenilik gerçekleştirme çabalarının sonucu olarak okunabilir. Üretim tarzının büyük ölçüde aynı kaldığı, egemen sınıfların da işleyiş sorunlarına rağmen var olan siyasal-toplumsal düzenden hoşnut oldukları bir dönemde farklı bir üretim tarzı ve siyasal sistemin taklit edilmesi söz konusu olamazdı, bu durumda geçmişin güzel günlerinin ihyası başlıca çözümdü. Ancak, bu gelenekçiliğin bir durağan bakışı beraberin-

de getirdiğini de düşünmemeliyiz: Bu dönemin pek çok düşünürü, örneğin Osmanlı Devleti'nde Hezarfen Hüseyin Efendi ve Naîmâ, siyasal düşüncelerini tarihsel bir bakışla sentezleme (ya da en azından siyasal analiz ve tarihsel anlatıyı eklemleme) yönünde önemli çabalar geliştirmişlerdi.

Bu bölüm boyunca ele aldığımız düşünürlerin bakışlarını yönelttikleri zaman dilimi geçmişte bulunuyordu, ancak bu geçmişe dönüş ya da geçmişin iyi düşüncelerinin yeniden kurulması işi farklı kişilere teslim edilebiliyordu. Dönemin düşünürlerinden bazıları güçlü hükümdarların bir kurtarıcı ya da "müceddid" (yenileyici) olabileceğini düşünüyorlardı; İran'da Feyz-i Kâşâni, Osmanlı Devleti'nde Kâtib Çelebi, Kore'deyse Namin grubunun Konfüçyüsçüleri güçlü bir hükümdara destek vermeye hazırdı. Çin'deyse güçlü bir hükümdar (Kāngxī) bilgelik işlevini de yerine getirmiş, döneminin Avrupa düşünürlerinin filozof-kral arayışlarına ilham kaynağı olabilmişti.

Ancak güçlü hükümdar figürüne mesafeyle yaklaşan pek çok düşünür de vardı. Bazı ülkelerde güçlü ulema, bazılarındaysa güçlü bir bürokratlar tabakasının geçmişin iyi uygulama ve öğretilerini getirebileceği düşünülüyordu. Çin'de uzun süredir gücünü koruyan Konfüçyüsçü bürokrasinin ideolojisini ve bunun Kore'deki Soin grubu düşünürleri arasındaki uzantılarını bu "bürokratik yönelim"e örnek olarak verebiliriz. İran'daysa hem Şiiliğin iç tartışmalarınnın uzantısı olarak hem de Şii âlimlerin toplumsal-siyasal konumlarının güçlenmesinin sonucu olarak Usuli yorum güçlenmiş, Beklenen İmam'ın yokluğunda şahların siyasal iktidarının meşruiyeti sorgulanmıştı; Usuliler Mehdi'nin dönüşüne rağmen yasayı derleme görevini (ve birtakım yönetim işlevlerini) âlimlerin üstlenmeleri gerektiğini söyleyecek kadar ileri gidebiliyorlardı.

XVII. yüzyıl boyunca pek çok ülkede ivme kazanan kentleşme eğilimi de elbette siyasal düşüncelerin gelişiminde etkili olmuştu. Tüccar ve zanaatkârlar siyasal iktidarı eleştiren fikirlere destek verebildikleri gibi iktidarın sorgusuz sualsiz destekçileri de olabiliyorlardı. İran'da tüccarlar XVII. yüzyılda hanedanla ve hükümdarı öven filozof ve mutasavvıflarla aynı blok içinde yer almışlardı. Osmanlı Devleti'ndeyse kentlilerin bir kısmı hanedanla iyi ilişkiler geliştirirken, yüzyılın ortasında çıkan Kadızadeli krizi sırasında çarşı esnafı yeniçeri ağalarının topladığı yüksek vergilere karşı çıkmış ve tüm yöneticileri aşan, ilahi kökenli bir kurallar bütünü olan şeriata atıf yapmışlardı. Kent ve kırlardaki yoksul ve mülksüz kitlelerin ya da küçük mülk sahiplerinin siyasal düşüncelerine dair bilgimizse son derece sınırlıdır; bunun başlıca nedeni olarak, önceki yüzyıllar boyunca olduğu gibi bu dönemde de bu sınıflarla doğrudan ilişki içinde olan, onların düşüncelerini aktaran ya da onların lehine yazan entelektüellerin sayısının azlığını gösterebiliriz.

Kaynaklar

Ahmed Bâbâ et-Tinbükti, *Mi'raj al Su'ud: Ahmad Baba's Replies on Slavery*, çev. John Hunwick ve Fatima Harrak, Rabat: Institute of African Studies, 2000.

Hezarfen Hüseyin Efendi, *Telhîsü'l-Beyân fi Kavânîn-i Âl-i Osmân*, (haz.) Sevim İlgürel, Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1998.

Huáng Zöngxī, "Waiting for the Dawn: A Plan for the Prince" [1653], (haz.) Wm. Theodore de Bary ve Richard Lufrano, *Sources of Chinese Tradition: Volume II: From 1600 Through the Twentieth Century*, New York: Columbia University Press, 2000, 6-17.

İmâm-ı Rabbânî, *Mektûbât-ı Rabbânî 1*, çev. Talha Hakan Alp, Ömer Faruk Tokat ve Ahmet Hamdi Yıldırım, İstanbul: Semerkand Yayınları, 2013.

Kâtib Çelebi, *Mizânü'l-Hakk fi İhtiyari'l-Ahakk*, (haz.) Orhan Şaik Gökyay, İstanbul: Tercüman, 1980.

Kâtib Çelebi, *Siyaset Nazariyesi: Düstûru'l-Amel li Islâhi'l-Halel*, (haz.) Ensar Köse, İstanbul: Büyüyenay Yayınları, 2016.

[Kitâb-ı Müstetâb], *Osmanlı Devlet Teşkilâtına Dair Kaynaklar*, (haz.) Yaşar Yücel, Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1988, 1-40.

Koçi Bey, "Sultan IV. Murat'a Devlet Yönetimindeki Bozukluklar İle Alınması Gereken Tedbirler Hakkında Sunulan Risale" [1631], *Koçi Bey Risaleleri*, İstanbul: Kabalcı Yayıncılık, 2008, 23-95.

Kumazawa Banzan, *Governing the Realm and Bringing Peace to All below Heaven*, çev. John A. Tucker, Cambridge: Cambridge University Press, 2020. Seçki: "The Development and Distribution of Wealth" [1686], (haz.) Ryusaku Tsunoda vd., *Sources of Japanese Tradition*, New York, Columbia University Press, 1960, 388-392.

Naîmâ Mustafa Efendi, *Târih-i Na'îmâ: Cilt I*, (haz.) Mehmet İpşirli, Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2007.

Necm-i Sânî, Muhammed Bâkır, *Advice on the Art of Governance: Mau'iẓah-i Jahāngīrī of Muḥammad Bāqir Najm-i Ṣānī: An Indo-Islamic Mirror for Princes*, çev. Sajida Sultana Alvi, Albany: State University of New York Press, 1989. Metinden bir parçanın çevirisi: "The Necessity of Inequality", (haz.) Ainslie T. Embree, *Sources of Indian Tradition: Volume One: From the Beginning to 1800*, New Delhi: Penguin Books, 1992, 436.

Râmadâsa, Samartha, *Dasbodh: Spiritual Instruction for the Servant: Spiritual Discourses Between a Master and Listeners*, çev. Shilpa Joshi ve Shrikrishna Karve, (haz.) David Moe, [y.y.], Sadhguru Publishing, 2011.

Sivasî, Abdülmecid, "Kasîde-i Mergûbe", Cengiz Gündoğdu, "Osmanlı'da Tarîkat Şeyhinin Padişahı Uyarı ve Teşviklerine Yönelik Bir Örnek", *EKEV Akademi Dergisi*, 16(50), 2012, 38-46.

Şirvânî, Sadreddinzâde, "[Amelî Felsefe]", çev. Mustakim Arıcı, (haz.) Ömer Mahir Alper, *Osmanlı Felsefesi: Seçme Metinler*, İstanbul: Klasik Yayınları, 2015, 359-371.

Takuan Söhö, *Sınırsız Zihin*, çev. Özlem Yaşayanlar, İstanbul: Arion Yayınevi, 2008.

"Treatise of the Court and Household of Jahangir Padshah King of the Mughals", Flores, Jorge, *The Mughal Padshah: A Jesuit Treatise on Emperor Jahangir's Court and Household*, Leiden: Brill, 2016, 87-129.

Veysî, "Veysî'nin Hâb-nâme'si", Mustafa Altun, *Hâb-nâme-i Veysî*, İstanbul: MVT, 2011, 81-105.

Xanî, Ehmedê, *Mem û Zîn*, çev. Kadri Yıldırım, İstanbul: Avesta Yayınları, 2013.

Yamaga Sokō, "The Essence of the Sages", (haz.) James W. Heisig vd., *Japanese Philosophy: A Sourcebook*, Honolulu: University of Hawai'i Press, [1665] 2011, 336-346.

Yu Hyongweon, "A Proposal for Land Reform", çev. James Palais, (haz.) Peter H. Lee, *Sour-*

cebook of Korean Civilization: Volume II: From the Seventeenth Century to the Modern Period, New York: Columbia University Press, 1993, 48-60.

Bibliyografya

Abisaab, Rula, *Converting Persia: Religion and Power in the Safavid Empire*, London: I. B. Tauris, 2004.

Abou-el-Haj, Rifa'at Ali, *Modern Devletin Doğası: 16. Yüzyıldan 18. Yüzyıla Osmanlı İmparatorluğu*, çev. Oktay Özel ve Canay Şahin, Ankara: İmge Kitabevi, 2000.

Ahmed, Aziz, "Şeyh Ahmed Sirhindî'nin Siyasî ve Dinî Düşünceleri", çev. Celal Emanet, *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, 8(19), 2007, 339-350.

Ahmed, Shahab, *What Is Islam? The Importance of Being Islamic*, Princeton: Princeton University Press, 2016.

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

Ansart, Olivier, *L'Empire du Rite. La pensée politique d'Ogyû Sorai: Japon 1666-1728*, Genève: Librairie Droz, 2010.

Arjomand, Saïd Amir, "The Office of Mulla-Bashi in Shi'ite Iran", *Studia Islamica*, 57, 1983, 135-146.

Arjomand, Saïd Amir, *The Shadow of God and the Hidden Imam: Religion, Political Order, and Societal Change in Shi'ite Iran from the Beginning to 1890*, Chicago: The University of Chicago Press, 1984.

Babayan, Kathryn, *Mystics, Monarchs, and Messiahs: Cultural Landscapes of Early Modern Iran*, Cambridge, MA: Harvard University Press, 2002.

Bilkan, Ali Fuat, *Fakihlerin ve Sofuların Kavgası: 17. Yüzyılda Kadızâdeliler ve Sivâsîler*, İstanbul: İletişim Yayınları, 2016.

Bruinessen, Martin van, "Ehmede Xanî'nin Mem û Zîn'i ve Kürt Milli Uyanışının Ortaya Çıkışındaki Rolü", (haz.) Abbas Vali, *Kürt Milliyetçiliğinin Kökenleri Üzerine Çalışmalar*, çev. Fahriye Adsay ve Ümit Aydoğmuş ve Sema Kılıç, İstanbul: Avesta Yayınları, [2003] 2005, 63-82.

Bulur, Emrullah, "Kâtip Çelebi'nin Aklî İlimler Merkezli Medrese-İlmiye Eleştirisi ve Modern Tarih Yazıcılığındaki Yeri", Çetinkaya, (haz.) Bayram Ali Çetinkaya ve Ahmet Hamdi Furat, *Doğu'dan Batı'ya Düşüncenin Serüveni: 8. Cilt: Osmanlı'da Felsefe ve Aklî Düşünce*, İstanbul: İnsan Yayınları, 2015, 833-865.

Busch, Allison, "Hidden in Plain View: Brajbhasha Poets at the Mughal Court" *Modern Asian Studies*, 2010, 44(2), 2010, 267-309.

Chang, Chi-shen, "The Idea of Chineseness and Ethnic Thought of Wang Fuzhi", (haz.) Kuo Cheng-tian, *Religion and Nationalism in Chinese Societies*, Amsterdam: Amsterdam University Press, 2017, 55-88.

Chang Kun-chiang, "Neo-Confucian Shinto Thought in Early Tokugawa Zhu Xi Studies: Comparing the Work of Hayashi Razan and Yamazaki Ansai", *Contemporary Chinese Thought*, 49(3-4), 2018, 219-240.

Ch'ien, Edward T., *Chiao Hung and the Restructuring of Neo-Confucianism in the Late Ming*, New York: Columbia University Press, 1986.

Chow, Kai-wing, *The Rise of Confucian Ritualism in Late Imperial China*, Stanford: Stanford University Press, 1994.

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.

Delury, John, "Gu Yanwu's Mixed Model and the Problem of Two Despotisms", *Late Imperial China*, 34(1), 2013, 1-27.

Deniz, Sebahat, "Kadızâde Mehmed İlmî'nin Sultan IV. Murad İçin Yazdığı Manzum Duânâme'si", *Divan Edebiyatı Araştırmaları Dergisi*, 1, 2008, 9-40.

Deuchler, Martina, "Social and Economic Developments in Eighteenth-Century Korea", (haz.) Anthony Reid, *The Last Stand of Asian Autonomies: Responses to Modernity in the Diverse States of Southeast Asia and Korea, 1750-1900*, Houndmills: Macmillan, 1997, 299-320.

Dimaras, C. Th., "Alexandre Mavrocordato, Machiavel et La Rochefoucauld. Notes de lecture", *O Ερανιστής*, 4, 1966, 1-5.

El-Kâtib, Ahmed, *Şiada Siyasal Düşüncenin Gelişimi: Şûrâdan Velâyet-i Fakîhe*, çev. Mehmet Yolcu, Ankara: Otto Yayınları, 2016.

El-Rouayheb, Khaled, *Islamic Intellectual History in the Seventeenth Century: Scholarly Currents in the Ottoman Empire and the Maghreb*, Cambridge: Cambridge University Press, 2015.

Eminoğlu, Nevzat, "Medreseyên Kurdan Ji Destpêkê Heta Îro", *Anemon Muş Alparslan Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 3(2), 2015, 197-214.

Erünsal, İsmail E., *Osmanlılarda Kütüphaneler ve Kütüphanecilik: Tarihî Gelişimi ve Organizasyonu*, İstanbul: Timaş Yayınları, 2015.

Farquhar, David M., "Emperor as Bodhisattva in The Governance of The Ch'ing Empire", *Harvard Journal of Asiatic Studies*, 38(1), 1978, 5-34.

Fettâh, İrfan Abdulhamid, *İmâmiyye Şîa'sında Velâyet-i Fakih Teorisi: Araştırma, Tahlil, Tenkit*, çev. Seyit Bahcıvan, Konya: Kitap Dünyası, 2012.

Gandhi, Supriya, *The Emperor Who Never Was: Dara Shukoh in Mughal India*, Cambidge, MA: The Belknap Press of Harvard University Press, 2020.

Ganeri, Jonardon, *The Lost Age of Reason: Philosophy in Early Modern India, 1450-1700*, Oxford: Oxford University Press, 2014.

Gordon, Stewart, "Maratha Patronage of Muslim Institutions in Burhanpur and Khandesh", (haz.) David Gilmartin ve Bruce B. Lawrence, *Beyond Turk and Hindu: Rethinking Religious Identities in Islamicate South Asia*, Gainesville: University of Florida Press, 2000, 327-338.

Guenther, Alan M., "Hanafi Fiqh in Mughal India: The Fatāwá-i 'Ālamgīrī", (haz.) Richard M. Eaton, *India's Islamic Traditions, 711-1750*, New Delhi: Oxford University Press, 2003, 209-230.

Gündoğdu, Cengiz, "Osmanlı'da Tarîkat Şeyhinin Padişahı Uyarı ve Teşviklerine Yönelik Bir Örnek", *EKEV Akademi Dergisi*, 16(50), 2012, 25-46.

Hadi, Amirul, *Islam and State in Sumatra: A Study of Seventeenth-Century Aceh*, Leiden: Brill, 2004.

Hahm, Chaihark, "Ritual and Constitutionalism: Disputing the Ruler's Legitimacy in a Confucian Polity", *The American Journal of Comparative Law*, 57(1), 2009, 135-203.

Harun, Jelani, "Bustan al-Salatin, 'The Garden of Kings': A Universal History and Adab Work from Seventeenth-Century Aceh", *Indonesia and the Malay World*, 32(92), 2004, 21-52.

Howell, David L., "Territoriality and Collective Identity in Tokugawa Japan", (haz.) Shmuel N. Eisenstadt, Wolfgang Schluchter ve Björn Wittrock, *Public Spheres and Collective Identities*, New Brunswick: Transaction, 2001, 105-132.

Huang, Chin-shing, *Philosophy, Philology, and Politics in Eighteenth-Century China: Li Fu and the Lu-Wang School under the Ch'ing*, Cambridge: Cambridge University Press, 2002.

İnayet, Hamid, *Çağdaş İslami Siyasi Düşünce*, çev. Yusuf Ziya, İstanbul: Yöneliş Yayınları, 1995.

Jambet, Christian, *Le gouvernement divin: Islam et conception politique du monde: Théologie de Mullâ Şadrâ*, Paris: CNRS Editions, 2016.

Karateke, Hakan T., "Opium for the Subjects? Religiosity as a Legitimizing Factor for the Ottoman Sultan", (haz.) Hakan T. Karateke ve Maurus Reinkowski, *Legitimizing the Order: The Ottoman Rhetoric of State Power*, Leiden: Brill, 2005, 111-129.

Khan, Sher Banu A. L., *Sovereign Women in a Muslim Kingdom: The Sultanahs of Aceh, 1641-1699*, Ithaca: Cornell University Press, 2017.

Kim, Bok-Rae, "Korean *Nobi* Resistance Under the Chosun Dynasty (1392-1910)", *Slavery and Abolition*, 25(2), 2004, 48-62.

Kitromilides, Paschalis M., *Enlightenment and Revolution: The Making of Modern Greece*, Cambridge, MA: Harvard University Press, 2013.

Kitromilides, Paschalis M., "The Byzantine Legacy in Early Modern Political Thought", (haz.) Anthony Kaldellis ve Niketas Siniossoglou, *The Cambridge Intellectual History of Byzantium*, Cambridge: Cambridge University Press, 2017, 653-668.

Küçük, B. Harun, "Natural Philosophy and Politics in the Eighteenth Century: Esad of Ioannina and Greek Aristotelianism at the Ottoman Court", *Osmanlı Araştırmaları / The Journal of Ottoman Studies*, 41, 2013, 125-158.

Küçük, B. Harun, *Science without Leisure: Practical Naturalism in Istanbul, 1660-1732*, Pittsburgh: University of Pittsburgh Press, 2020.

Laine, James W., *Shivaji: Hindu King in Islamic India*, Oxford: Oxford University Press, 2003.

Lee SoonGu, "The Exemplar Wife: The Life of Lady Chang of Andong in Historical Context", (haz.) Youngmin Kim ve Michael J. Pettid, *Women and Confucianism in Chosŏn Korea: New Perspectives*, Albany: State University of New York Press, 2011, 29-48.

Leezenberg, Michiel, "The Vernacular Revolution: Reclaiming Early Modern Grammatical Traditions in the Ottoman Empire", *History of Humanities*, 1(2), 251-275.

Lefèvre, Corinne, "Beyond Diversity: Mughal Legal Ideology and Politics", (haz.) Gijs Kruijtzer ve Thomas Ertl, *Law Adressing Diversity: Premodern Europe and India in Comparison (13th-18th Centuries)*, Berlin: Walter de Gruyter, 2017, 116-141.

Lefèvre, Corinne, "Europe-Mughal India-Muslim Asia: Circulation of Political Ideas and Instruments in Early Modern Times", (haz.) A. Flüchter ve S. Richter, *Structures on the Move, Transcultural Research - Heidelberg Studies on Asia and Europe in a Global Context*, Berlin: Springer-Verlag, 2012, 127-145.

Lefèvre, Corinne, "Recovering a Missing Voice from Mughal India: The Imperial Discourse of Jahângîr (r. 1605-1627) and His Memoirs", *Journal of the Economic and Social History of the Orient*, 50(4), 2007, 452-489.

Liu, JeeLoo, "WANG Fuzhi's Philosophy of Principle (Li) Inherent in Qi", (haz.) John Makeham, *Dao Companion to Neo-Confucian Philosophy*, Dordrecht: Springer, 2010, s. 389-413.

Lockard, Craig A., *Southeast Asia in World History*, Oxford: Oxford University Press, 2009.

Maruyama Masao, *Studies in the Intellectual History of Tokugawa Japan*, çev. Mikiso Hane, Tokyo: University of Tokyo Press, 1974.

Matsunaga Yasuyuki, "Examining the Views of 'Alâmah Majlisî on Legitimate Political Authority (Sultanat-i Mashrû'ah) and the Guardianship of the Jurist (Wilâyat-i Faqîh)", *Orient*, 35, 2000, 12-22.

McMullen, James, *Idealism, Protest, and The Tale of* Genji: *The Confucianism of Kumazawa Banzan (1619-91)*, Oxford: Oxford University Press, 1999.

Miller, Harry, *State versus Gentry in Late Ming Dynasty China, 1572-1644*, London: Palgrave Macmillan, 2009.

Miller, Owen, "The Uneven, Combined and Intersocietal Dimensions of Korean State Formation and Consolidation over the Longue Durée 300-1900 CE", (haz.) Alexander Anievas

ve Kamran Matin, *Historical Sociology and World History: Uneven and Combined Development over the Longue Durée*, London: Rowman & Littlefield, 2016, 53-71.

Moin, A. Azfar, *The Millennial Sovereign: Sacred Kingship and Sainthood in Islam*, New York: Columbia University Press, 2012.

Newman, Andrew J., "Fayd al'Kashani and the Rejection of the Clergy/State Alliance: Friday Prayer as Politics in the Safavid Period", (haz.) Linda S. Walbridge, *The Most Learned of the Shi'a: The Institution of the Marja' Taqlid*, Oxford: Oxford University Press, 2001, 34-52.

Nosco, Peter, *Individuality in Early Modern Japan: Thinking for Oneself*, New York: Routledge, 2018.

Okumuş, Ejder, "İbn Haldûn'un Osmanlı Düşüncesine Etkisi", *İslâm Araştırmaları Dergisi*, 15, 2006, 141-185.

Ooms, Herman, "Japan: Feudal Values and Work Ideology", çev. Christine Cordero, *Thesis Eleven*, 17, 1987, 60-75.

Ooms, Herman, "Neo-Confucianism and the Formation of Early Tokugawa Ideology: Contours of a Problem", (haz.) Peter Nosco, *Confucianism and Tokugawa Culture*, Princeton: Princeton University Press, 1989, 27-61.

Özay, Mehmet, *Açe Darüsselam Sultanlığı*, İstanbul: Fatih Sultan Mehmet Vakıf Üniversitesi Yayınları, 2018.

Özay, Mehmet, "Women as Rulers Phenomenon in Southeast Asian Islamic Society: The Queens of Aceh", *World Journal of Islamic History and Civilization*, 1(3), 2011, 142-151.

Palais, James B., *Confucian Statecraft and Korean Institutions: Yu Hyŏngwŏn and the Late Chosŏn Dynasty*, Seattle: University of Washington Press, 1996.

Pansare, Govind, *Who Was Shivaji?*, New Delhi: LeftWord, [1988] 2015.

Pettid, Michael J., "Confucian Educational Works for Upper Status Women in Chosŏn Korea", (haz.) Youngmin Kim ve Michael J. Pettid, *Women and Confucianism in Chosŏn Korea: New Perspectives*, Albany: State University of New York Press, 2011, 49-70.

Pollock, Sheldon, "New Intellectuals in Seventeenth-century India", *The Indian Economic and Social History Review*, 38(1), 2001, 3-31.

Reyhan, Cenk, *Osmanlı'da Kapitalizmin Kökenleri: Kent-Kapitalizm İlişkisi Üzerine Tarihsel-Sosyolojik Bir Çözümleme*, İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2008.

Ricklefs, M. C., *A History of Modern Indonesia since c.1200*, Houndmills: Palgrave, 2001.

Saad, Elias N., *Social History of Timbuktu*, Cambridge: Cambridge University Press, 1983.

Sariyannis, Marinos, *A History of Ottoman Political Thought up to the Early Nineteenth Century*, Leiden: Brill, 2019.

Sariyannis, Marinos, "The Kadizadeli Movement as a Social and Political Phenomenon: The Rise of a 'Mercantile Ethic'?", (haz.) Antonis Anastasopoulos, *Political Initiatives 'From the Bottom Up' in the Ottoman Empire: Halcyon Days in Crete VII, A Symposium Held in Rethymno 9-11 January 2009*, Rethymno: Crete University Press, 2009, 263-289.

Scheid, Bernhard, "Shinto as a Religion for the Warrior Class: The Case of Yoshikawa Koretaru", *Japanese Journal of Religious Studies*, 29(3/4), 2002, 299-324.

Sharma, Sunil, *Mughal Arcadia: Persian Literature in an Indian Court*, Cambridge, MA: Harvard University Press, 2017.

Sheikh, Mustapha, *Ottoman Puritanism and its Discontents: Aḥmad al-Rūmī al-Āqḥiṣārī and the Qāḍīzādelis*, Oxford: Oxford University Press, 2016.

Struve, Lynn A., "Huang Zongxi in Context: A Reappraisal of His Major Writings", *The Journal of Asian Studies*, 47(3), 1988, 474-502.

Syros, Vasileios, "An Early Modern South Asian Thinker on the Rise and Decline of Empires: Shāh Walī Allâh of Delhi, the Mughals, and the Byzantines", *Journal of World History*, 23(4), 2012, 793-840.

Tarinas, Stratis, *İstanbul Rum Yayımcılık Tarihine Bir Katkı*, çev. Anna Maria Aslanoğlu, İstanbul: İstos Yayınları, 2013.

Terzioğlu, Derin, "Bir Tercüme ve Bir İntihal Vakası ya da İbn Teymiyye'nin *Siyasetü'ş-Şer'iyye*'sini Osmanlıcaya Kimler Nasıl Aktardı?", *Türklük Bilgisi Araştırmaları Dergisi*, 31/II, 2007, 247-275.

Tezcan, Baki, *The Second Ottoman Empire: Political and Social Transformation in the Early Modern World*, Cambridge: Cambridge University Press, 2010.

Toussi, Seyyed Khalil, *The Political Philosophy of Mullā Ṣadrā*, Oxon: Routledge, 2020.

Truschke, Audrey, *Aurangzeb: The Life and Legacy of India's Most Controversial King*, Stanford: Stanford University Press, 2017.

Truschke, Audrey, "Contested History: Brahmanical Memories of Relations with the Mughals", *Journal of the Economic and Social History of the Orient*, 58, 2015, 419-452.

Truschke, Audrey, *Culture of Encounters: Sanskrit at the Mughal Court*, New York: Columbia University Press, 2016.

Vlastos, Stephen, *Peasant Protests and Uprisings in Tokugawa Japan*, Berkeley: University of California Press, 1990.

Wakeman, Jr., Frederic, "Boundaries of the Public Sphere in Ming and Qing China", (haz.) Shmuel N. Eisenstadt, Wolfgang Schluchter ve Björn Wittrock, *Public Spheres and Collective Identities*, New Brunswick: Transaction, 2001, 167-189.

Wang, Wensheng, *White Lotus Rebels and South China Pirates: Crisis and Reform in the Qing Empire*, Cambridge, MA: Harvard University Press, 2014.

Watanabe Hiroshi, *A History of Japanese Political Thought, 1600-1901*, çev. David Noble, Tokyo: International House of Japan, 2012.

Yalın, Salih, "Şirvânî'de Ahlak ve Siyaset", *Bilimname*, 24, 2013, s. 9-30.

Yamashita, Samuel Hideo, "The Early Life and Thought of Itō Jinsai", *Harvard Journal of Asiatic Studies*, 43(2), 1983, 453-480.

Yılmaz, Coşkun, "Osmanlı Siyaset Düşüncesi Kaynakları ile İlgili Yeni Bir Kavramsallaştırma: Islahatnâmeler", *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi*, 1(2), 2003, 299-338.

Yılmaz, Hüseyin, "Containing Sultanic Authority: Constitutionalism in the Ottoman Empire before Modernity", *Osmanlı Araştırmaları / The Journal of Ottoman Studies*, 45, 2015, 231-264.

Yılmaz, Hüseyin, "Osmanlı Tarihçiliğinde Tanzimat Öncesi Siyaset Düşüncesine Yaklaşımlar", *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi*, 1(2), 2003, 231-298.

Zilfi, Madeline C., *The Politics of Piety: The Ottoman Ulema in the Postclassical Age (1600-1800)*, Minneapolis: Bibliotheca Islamica, 1988.

2

Kapitalizmin Yayılması ve Erken Aydınlanma Çağı (1600-1660)

Lahana, otomobil, veba mikrobu ve yıldız
hep hısım akrabayız.
Ve ey güneş gözlü sevgilim, 'Cogito ergo sum' değil
bu haşmetli ailede varız da düşünebilmekteyiz.
Nazım Hikmet, *Rubailer*, I.12

Grotius, Descartes ve Hobbes tüm farklılıklarına rağmen bir konuda birleşiyorlardı: Doğaüstü-tanrısal alanın bir tarafta, doğal ve toplumsal alanların diğer tarafta olduğu, başka bir deyişle ikili ontoloji üzerine kurulu bir varlık tasavvurları vardı. Rönesans döneminde doğa ve toplumun doğaüstü/tanrısal unsurlara atıfla ele alınması yaygın bir yaklaşımken artık doğa ve toplumun salt dünyevi alanlar olarak incelenmesi mümkün olmuştu. Bu elbette yeni bir fikir değildi, daha önce Augustinus, nominalist ilahiyatçılar, erken dönem hümanistler ve pek çok başka yazar (bu arada Avrupa dışı geleneklerden düşünürler de) benzer varlık tasavvurları kurmuşlardı. Aydınlanma bu anlamda geçmişin mirasçısıydı. Ancak bu, Aydınlanma'nın metafiziğin ya da teolojinin yeni bir ifadesi olduğu anlamına gelmez. Aydınlanma düşünürleri kapitalist üretim biçimi ve kapitalist devletin gelişimine bağlı olarak yeni sorular sorup yeni yanıtlar arama gereği duyacak, örneğin bilimsel araştırmalarını üretim sürecini bütünüyle öngörülebilir hale getirme ihtiyacına bağlı olarak şekillendireceklerdi.[1]

XVII. yüzyılın ilk yarısında Avrupa'nın pek çok bölgesinde savaşlar (Fransa'da Fronde, İngiltere'de iç savaş, Habsburg topraklarında Otuz Yıl Savaşları ve Hollanda Bağımsızlık Savaşı) yaşanmış ve yüzyılın ortalarında son bulmuştu. Almanya'nın bağımsız kentleri ve Kutsal Roma Germen İmparatorluğu güç kaybederken Prusya başta olmak üzere orta ölçekli prenslikler güçleniyordu. 1800'lerde gelişen bir tarih yorumu Vestfalya Barışı'nın

1 Boris Hessen, *Newton'ın Principia'sının Toplumsal ve İktisadi Kökleri*, çev. Ümit Şenesen, İstanbul: Yordam Kitap, [1931] 2019.

yapıldığı 1648 yılını tüm Avrupa tarihi için bir milat olarak alır; buna göre Vestfalya Barışı'yla birlikte imparatorlukların etkin olduğu bir sistemden ulus devletlerin temel birimi teşkil ettikleri "modern" uluslararası sisteme geçiş başlamıştır. Bu tezin eksiklikleri yakın dönemde önemli çalışmalarda ortaya konduğundan biz bu konuya girmeyeceğiz.[2] 1648 yılı, Kutsal Roma Germen İmparatorluğu gibi büyük bir gücün yavaş yavaş Avrupa'daki etkisini kaybettiği sürecin başlangıcıydı, ancak siyasal düşünceler tarihi açısından büyük bir kopuş teşkil ettiğini söyleyemeyiz.

Burada, öncelikle erken dönem Aydınlanma düşünürlerinin, Althusius'un ve özellikle de Grotius'un siyasal düşüncelerinden bahsedeceğiz. İkinci bölümde Descartes'ın felsefesine değineceğiz ve onunla aynı dönemlerde, Otuz Yıl Savaşları sırasında Habsburg topraklarındaki (Kutsal Roma Germen İmparatorluğu ve İspanya) siyasal yapıyı anlamlandırma çabalarına göz atacağız. Üçüncü bölümdeyse, "İngiliz Devrimi Sırasında Siyasal Düşünceler" başlığı altında Hobbes'un ve onunla aynı dönemde yazan pek çok düşünürün fikirlerine yoğunlaşacağız.

1. Özel Mülkiyet, Kapitalist Özne ve Görevlendirilmiş Hükümet: Althusius ve Grotius

Avrupa, XVII. yüzyılın ilk yarısında savaşlar ve toplumsal mücadeleler açısından yoğun bir dönemden geçiyordu. Kapitalistleşen toplumlarda mülk sahibi sınıflar arasında bir dizi çatışma yaşanıyordu: Felemenk Bağımsızlık Savaşı bu dönemde devam etmiş, Avrupa'nın çok çeşitli bölgelerine yayılan ve Habsburg Hanedanıyla diğer Avrupa devletlerinin karşı karşıya geldiği Otuz Yıl Savaşı'yla birleşmişti. Aynı dönemde İngiltere'de ve Fransa'da uzun ve kanlı iç savaşlar yaşanıyordu. Elbette, bütün bu örneklerde, mülksüz sınıflar da iktisadi ve kimi zaman da siyasal taleplerle harekete geçebiliyorlardı. Galileo Galilei, Hugo Grotius, René Descartes ve Thomas Hobbes gibi ilk dönem Aydınlanma düşünürleri bu çalkantılı koşullarda, 1600'lerin başından 1650'lere uzanan dönem boyunca eserlerini vermişlerdi. XVII. yüzyılın başından iki düşünürle, Johannes Althusius ve Hugo Grotius'la Aydınlanma düşüncesini incelemeye başlayalım.

a. Althusius ve Mutlak Egemenlik Teorisi

Bu dönemin burjuva düşüncesi Almanya'nın Batı bölgelerinde yetişmiş olan bir Kalvenist hukukçunun, Johannes Althusius'un kalemiyle yeni bir olgun-

2 Benno Teschke, *1648 Söylencesi: Sınıf, Jeopolitik ve Modern Uluslararası İlişkilerin Kuruluşu*, çev. Bülent Şimşek, İstanbul: Can Yayınları, 2017; Turan Kayaoğlu, "Westphalian Eurocentrism in International Relations Theory", *International Studies Review*, 12(2), 2010, s. 193-217.

luk dönemine giriyordu. Althusius, yetiştiği dönemde Felemenk Bağımsızlık Savaşı'na ilgi duymuştu. Savaşın önde gelen önderlerinden Orange-Nassau Hanedanının yönetimi altındaki üniversitelerde ders vermişti. *Politica* (1603) kitabı gördüğü büyük ilgiden sonra 1610'da ve 1614'te eklemelerle yeniden basılacaktı. Althusius, siyaseti sembiyotik bir faaliyet olarak görüyordu: Siyaset, toplumsal yaşamın kurulması, yönetilmesi ve korunması için insanları bir araya getirme sanatıydı.[3] Althusius, insanı, kendi kendine yeterli olmayan, bu nedenle başkalarıyla birlikte yaşayan hayvan olarak tanımlıyordu; bu koşullar altında insanlar gereksinimlerini karşılamak için topluluklara üye oluyor,[4] ortak yaşamın üç boyutunu, yani mal birlikteliğini (alışveriş), görev birlikteliğini ve hukuk birlikteliğini gerçekleştirebiliyorlardı.[5] Bu topluluklar iki çeşitti: Doğal nitelikteki topluluklar (aile) ve insanların kendi istekleriyle ortak yarar ve zorunluluğu karşılamak için kurduğu topluluklar (yurttaş toplulukları, yani meslek toplulukları, kentler ve bölgeler).[6]

Kitabın ilk bölümlerine damgasını vuran bu anlatı, üzerinde durulmayı hak ediyor. Althusius, burada, bir yandan Platon ve Aristoteles'te gördüğümüz "doğası gereği kendi kendine yetmeyen insan" tanımını tekrarlıyor, diğer yandan da aileden sonra kurulan toplulukları (ve bunların üstünden yükselen devletleri) insan iradesinin sonucu olarak tanımlıyordu. Bu şekilde toplulukları ya da toplumsal-siyasal kurumları doğal bir yönelimin ya da Tanrı iradesinin sonucu olarak gören fikirlere, toplumla siyaseti nesnel akla dayandıran skolastik doğal hukuk teorilerine bir alternatif getirmiş oluyordu.[7] Sonraları "toplumsal sözleşme" adıyla bilinecek olan teorinin Aydınlanma Çağı'ndaki ilk kurucusu Althusius'tu: Toplumun insanların iradesiyle kurulduğunu iddia ederek, toplumsal kurumların Tanrı'nın ya da doğanın eseri olmadığını, onların başlangıcının insani ve yapay olduğunu ilan etmiş oluyordu, böyle bir yaklaşım daha önce doğal kabul edilen feodal eşitsizliklerin de reddi anlamına geliyordu.[8] Ancak bu, kapitalizmle uyumlu, salt soyut bir eşitlikçilikti ve somut eşitsizlik ve tahakküm biçimlerinin görmezden gelinmesine yol açıyordu. Örneğin, "toplumsal sözleşme" ya da "ahit"ten hareketle siyasal iktidarı tasavvur eden düşünürler, aileyi doğal bir birliktelik kabul ederek onun içinde-

3 Johannes Althusius, *Politica*, çev. Frederick S. Carney, Indianapolis: Liberty Fund, [1603, 1614] 1995, I.1.

4 Althusius, *Politica*, I.2-3.

5 Althusius, *Politica*, I.8-10.

6 Althusius, *Politica*, IX.20-21.

7 Franz Borkenau, "The Sociology of the Mechanistic World-Picture", *Science in Context*, 1(1), [1932] 1987, s. 116.

8 Louis Althusser, "Montesquieu: Siyaset ve Tarih", çev. Ömür Sezgin, *Politika ve Tarih*, Ankara: V Yayınları, [1959] 1987, s. 13-14. Althusser bu tespiti daha sonraki toplumsal sözleşme teorileri için yapmaktadır, ancak bu değerlendirmelerin Althusius için de geçerli olduğunu söyleyebiliriz.

ki eril tahakkümü tarihsellikten koparıp eleştiriye kapatacak, heteronormatif cinsiyet rejimini tartışmaya açmayacak, çoğu zaman da kölelerin varlığını göz ardı ederek eşitlik üzerine konuşacaklardı. "Toplumsal sözleşme/ahit" teorilerinin görünürdeki eşitlikçi-özgürlükçülüklerinin, çeşitli tahakküm biçimlerini meşrulaştıran "cinsel sözleşme", "heteroseksüel sözleşme" ve "ırksal sözleşme"ler üzerine kurulu oldukları unutulmamalıdır.[9]

Toplumun iradeyle oluşumu, Althusius'un anlatısının sadece bir boyutuydu. Buraya kadar devletten bahsetmemişti, diğer bir deyişle, toplum ve devlet aynı anda ortaya çıkmıyordu. Althusius'a göre devleti özel kişiler ya da aileler değil, bir araya gelmeye karar veren kentler, eyaletler ve bölgeler meydana getiriyordu.[10] Bu teziyle, aileyi temel birim olarak gören Bodin'den ayrışıyordu. Althusius, halka ait olan devlet (*res publica*) ile halkın temsilcisi olan kişiler (hükümdar, kral, prens, patrisyenler...) arasında keskin bir ayrım yapıyordu. Halk ve devlet ölümsüz, hükümdar ölümlüydü.[11] Siyasal iktidarın temeline halkın onayını ya da rızasını yerleştiren görüşlere daha önce de rastlamıştık, Roma ve Bizans siyasal düşüncesinde ve XIV. yüzyıldan itibaren Parisli Jean ve Padovalı Marsilius gibi teorisyenlerin eserlerinde, hatta Bodin'in kitabında da iktidarı halkta temellendiren fikirler yer alıyordu. Ancak Althusius bu geleneğin basit bir sürdürücüsü değildi, öncekilerden onu ayıran, iktidarın meşruiyet kökenini anlatırken tanrısal bir referansa yer vermemesi ve onu bütünüyle dünyevi bir olgu olarak anlamasıdır. Bu da Althusius'u, Ernst Bloch'un da söylediği gibi, halkı egemen kabul eden ilk düşünür yapar.[12]

Althusius hükümdarın pozitif yasayla sınırlanamayacağını söyleyen Bodin'le açıkça polemiğe giriyordu.[13] Kralı devletin birinci görevlisi olarak tanımladıktan sonra Brutus mahlaslı Protestan direniş teorisyeninin *Vindiciae, contra Tyrannos* (*Tiranlara Karşı Haklar*) kitapçığını anımsatan görüşler sıralıyor, hükümdar ile halk arasında yapılan bir ahitten bahsediyordu. Bu ahdin ilk kısmında *ephor*'lar halk adına hükümdarı yetkilendiriyor, ikinci kısmında halk hükümdara sadakat sözü veriyordu.[14] Krala karşı direnme hakkını tanıyor, ancak tıpkı Brutus ve Calvin gibi o da bu hakkın halkın bütününe değil, *magistratus*'lara ait olduğunu söylüyordu. Halka düşen, yönetimin nesnesi

9 Sırasıyla bkz. Carole Pateman, *Cinsel Sözleşme*, çev. Zeynep Alpar, İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi Yayınevi, [1988] 2017; Monique Wittig, *Straight Düşünce*, çev. Leman Sevda Darıcıoğlu ve Pınar Büyüktaş, İstanbul: Sel Yayıncılık, 2013, s. 65-72; Charles W. Mills, *Irksal Sözleşme*, çev. Özgün Aksakal, İstanbul: Patika Kitap, 2020.

10 Althusius, *Politica*, IX.5.

11 Althusius, *Politica*, IX.4; IX.24; XVIII.48-49; XIX.17.

12 Ernst Bloch, *Droit naturel et dignité humaine*, çev. Denis Authier ve Jean Lacoste, Paris: Payot, [1961] 1976, s. 55.

13 Althusius, *Politica*, IX.20.

14 Althusius, *Politica*, XIX.1, 6, 23-34.

olmaktı.[15] Bütün kitapta Roma düşüncesinden devralınan ve XIV. yüzyıldan itibaren yaygınlaşan meşruiyet tanımının tekrarını görebiliriz: Devlet halkın malı olsa da halkın herhangi bir aktif yetki kullanma olanağı yoktu; direniş, ileri gelenler tarafından, yönetimse kral tarafından yürütülebilirdi.

b. Grotius ve Doğal Haklar Teorisi

Şimdi, Althusius'un hayranlık duyduğu Felemenk'e daha yakından bakalım. Felemenk Birleşik Eyaletleri'nin en etkili politikacısı Johan van Oldenbarnevelt, 1590'ların sonunda yaptığı diplomatik gezilerde daha yirmi yaşına girmemiş bir genç adamı, Hugo Grotius'u "Hollanda'nın Mucizesi" olarak tanıtıyordu. Justus Lipsius'un öğrencilerinden birinin oğlu olan Grotius, Leiden'da üniversite okumuştu. Birleşik Eyaletler için aristokratik bir yönetimi uygun görüyor, ilk eserlerinden birinde Venedik ile Birleşik Eyaletler arasındaki benzerliklere dikkat çekiyor, Venedik'in oligarşik-aristokratik sistemini övgüyle anlatıyordu.[16] Oldenbarnevelt başta olmak üzere Felemenk büyük burjuvalarının girişimiyle 1602'de kurulan Felemenk Doğu Hint Şirketi'nin danışmanlarından biri olmuş, bu şirketin bir Portekiz gemisine el koymasını takiben 1603'te uzunca bir kitap yazarak şirketin bu hamlesini temellendirmişti. Yazışmalarında *De Indis* (*Hint Adaları Üzerine*) adıyla bahsettiği bu kitabın on ikinci bölümünün bir kısmını *De Mare Liberum* (1609, *Özgür Denizler Üzerine*) başlığıyla yayımladı. *De Indis*'in tam metniyse Grotius'un ölümünden iki yüz yirmi yıl kadar sonra *De jure praedae* (*El Koyma Hukuku Üzerine*) başlığıyla basılacaktı.

Grotius, yasaları çeşitli öznelerin irade beyanları olarak tanımlıyor, irade beyanının öznelerine göre farklı yasa türlerinden ("kural"lardan) bahsediyordu. Sırasıyla Tanrı, insanlık, tek tek bireyler, yurttaşlar topluluğu, kamu görevlisi ve devletler topluluğunun irade beyanlarını inceliyordu. İlk düzlemde yasa, "Tanrı'nın iradesi olarak gösterdiği şey"di; ancak "Kural I" olarak verdiği bu tanıma rağmen Grotius, doğa yasasını metafizik şekilde temellendirmemeye özen gösteriyordu. Doğa yasaları herkesin doğru kabul ettiği, dolayısıyla asgari düzeyde uzlaşılan ilkelerdi.[17] Bu, "doğa yasası"nın yepyeni bir biçimde tanımlanması anlamına geliyordu. Stoacı ve skolastik doğa yasası anlayışında doğanın tanrısal alanla doğrudan bağlantısı vardı, doğa yasası da eninde sonunda evrensel-tanrısal yasanın bir uzantısı ya da alt mertebesiydi. Grotius'sa tipik bir Aydınlanma düşünürüydü: Doğal ve tanrısal alanlar arasında bir ayrıştırma

15 Franz Leopold Neumann, *The Rule of Law: Political Theory and the Legal System in Modern Society*, Leamington Spa: Berg, [1936] 1986, s. 86.

16 Richard Tuck, "Grotius and Selden", (haz.) J. H. Burns, *The Cambridge History of Political Thought, 1450-1700*, Cambridge: Cambridge University Press, 2006, s. 502.

17 Hugo Grotius, *Commentary on the Law of Prize and Booty*, çev. Martine Julia van Ittersum, Indianapolis: Liberty Fund, [1603] 2006, s. 19-20.

yapıyor, doğal yasa kavramını tanrısallıktan arındırıyor ve insanileştiriyordu. Böylece, Althusser'in de belirttiği gibi, hakları (ve birazdan göreceğimiz gibi devleti) insana atfettiği özniteliklerden –özgürlük, eşitlik ve mülkiyetten– türetiyordu.[18] Doğal hukuku dünyevileştirip insani ve tanrısal doğaları ayrıştırarak, hukuk ve siyaseti bütünüyle insan aklı üzerine kurarak ilk defa bütünüyle burjuva (ya da kapitalist) devlet ve hukuk teorisini geliştirmiş oluyordu.[19] Doğanın iki temel yasası vardı: İlk yasa, insanların kendi yaşamlarını korumaları ve yaşamlarına yönelik saldırılara yanıt vermelerine izin veriyor, ikinci yasaysa insanların yaşamlarını devam etirmeleri için yararlı olan şeyleri edinme haklarını güvence altına alıyordu.[20] Kavimler hukuku düzleminde uygulandığında bu yasa "birincil kavimler hukuku"nun bir unsuruydu. Grotius, burada, bir yandan mülkiyeti doğal bir hukuk anlayışı üzerine yerleştiriyor, diğer yandan da (Marx'ın sivil-burjuva toplumun ayrılmaz bir parçası ve "egoizmin sigortası" olarak niteleyeceği[21]) güvenliği mülkiyetle beraber temel bir doğal unsur olarak görüyordu. Özgürlük-güvenlik ikiliğini açıklamak, tüm Aydınlanma Çağı boyunca pek çok düşünürün ana sorunsalı olacaktı.

Elbette, yasalar bu temel kuraldan ve ona bağlı olan iki temel yasadan ibaret değildi. Grotius'a göre ikinci yasa türü (Kural II) "insanlığın ortak bir rızayla 'herkesin isteği' olarak kabul ettiği şey"di. Bu kuralın uzantısı olan yasalarsa "başkasına zarar vermeme" ve "başkasının mülkünü zorla almama" yasalarıydı. Buna ek olarak iki yasa daha vardı: "Kötü fiiller düzeltilmelidir" ve "İyi fiiller ödüllendirilmelidir".[22] Kural III'e göre "her bireyin kendi isteği kendisi için yasadır", bu kapsamda bireyler başkalarına zarar vermemek ve onların mülküne el koymamakla yetinmez, başkalarının canını ve mülkünü korurlar.[23] Düşünür, bundan sonra tüm yurttaşlar topluluğunu ilgilendiren yasaları saymaya girişiyordu: "Yurttaşlar topluluğunun isteği tüm yurttaşlar topluluğu için yasadır" (Kural IV) ve bu "yurttaşlar topluluğunun bütünü için olduğu gibi, tek tek yurttaşlar için de yasa niteliği taşır" (Kural V). Bu düzlemde yurttaşlar topluluğu özne haline gelir, başkasına zarar vermeyi ve başkasının mülkünü korumayı mümkün kılan düzenlemeleri tüm topluluk eliyle yaparlar. Can ve mal güvenliğini koruyan düzenlemeler yapma görevinin tüm yurttaşlar topluluğu tarafından belirli kişilere aktarılmasıyla "kamu görevlisi" (*magistratus*) ortaya çıkar. Kamu görevlisinin isteği de hem tüm yurttaş top-

18 Louis Althusser, "Makyavel'in Yalnızlığı (1977)", çev. Turhan Ilgaz, *Makyavel'in Yalnızlığı ve Başka Metinler: "Althusser'in Mirası"*, Ankara: Epos Yayınları, 2003, s. 385.

19 Neumann, *The Rule of Law*, s. 91.

20 Grotius, *Commentary on the Law of Prize and Booty*, s. 23.

21 Karl Marx, *Yahudi Sorunu*, Ankara: Sol Yayınları, [1843] 1997, s. 84.

22 Grotius, *Commentary on the Law of Prize and Booty*, s. 27, 29.

23 Grotius, *Commentary on the Law of Prize and Booty*, s. 37.

luluğu için (Kural VI) hem de tek tek yurttaşlar için (Kural VII) yasadır. Son olarak, Grotius tüm devletleri ilgilendiren yasalara değiniyordu: Tüm devletlerin istekleri olarak belirttikleri, yine tüm devletler için yasadır (Kural VIII). Grotius, bu noktada Fernando Vázquez de Menchaca gibi skolastik hukukçulara atıfla Kural I'den türeyen "birincil kavimler hukuku" ile Kural VIII'den türeyen "ikincil kavimler hukuku" arasında ayrım yapar.[24]

Grotius, insan toplumunun kökeninin doğa olduğunu söyler; doğada da, onun uzantısı olan insan toplumunda da temel doğa yasaları geçerlidir. Buna karşılık, sivil toplum müzakereyle oluşur.[25] Bu düşünceden yola çıkarak, sivil toplum düzleminde oluşan hükümetlerin, bireylerin sahip olduklarından öte haklara sahip olmadıkları sonucuna varır.[26] Diğer bir deyişle, hak doğal bir meseledir ve yöneticinin doğanın ötesinden, örneğin Tanrı'dan kaynaklanan özel bir hakkı yoktur. Burada, belki VI./I. James'in tanrısal kökenli yönetme hakkı üzerine teorilerine, belki de diğer monarşist yazarların teorilerine bir yanıt verme çabası söz konusudur. Grotius'u bu tür teorileri eleştiren diğer yazarlardan, örneğin Suárez gibi Cizvitlerden ayıransa toplum ve yönetim konularında meşruiyetin, yönetme yetkisinin ya da hakkın kökenine Tanrı'yı yerleştirmemesi, bir bakıma insanı doğayla baş başa bırakmasıdır.

Grotius, Felemenk Birleşik Eyaletleri'nin siyasal ve askerî açılardan güçlenmesi için başlıca yol olarak, Felemenk'in Hint Okyanusu'nda ve okyanusa giden ticaret yollarında ticari bir güç haline gelmesini görüyordu; kitabın başlıca amaçlarından biri de Hollanda ticari üstünlüğünün teorik ve hukuki temellerini ortaya koymaktı.[27] *De jure praedae*'nin bu çarpıcı giriş bölümünü takip eden ilk on bölümde Grotius, Hollanda'nın bir propagandacısı olarak konuşur. Portekizlilerin zalimce, Hollandalılarınsa insanca bir tavır takındıklarından bahseder. İspanya'nın evrensel monarşi ideolojisine karşı çıkar, Felemenk Doğu Hint Şirketi'nin sadece kendi çıkarlarını korumak için değil, aynı zamanda yerel halkı İspanya zulmüne karşı korumak için de faaliyet gösterdiğini kanıtlamaya çalışır.[28] Böylece, Portekiz ve İspanya'nın papa otoritesini kaynak gösteren tavrına karşı Asya'nın yerel devletlerinin egemenliğini savunur. İspanyollarla Portekizlilerin önceleri çok büyük katliamlar yaptıklarını, yerel halkı ezerek haksız kazanç sağladıklarını da anlatır. Dolayısıyla, onların zenginliğinin haklı bir şekilde elde edilmediğini ve bu zenginliğe haklı bir savaşla el koyulabileceğini savunur.

---

24 Grotius, *Commentary on the Law of Prize and Booty*, s. 45.

25 Grotius, *Commentary on the Law of Prize and Booty*, s. 137.

26 Tuck, "Grotius and Selden", s. 509.

27 Martine Julia van Ittersum, *Profit and Principle: Hugo Grotius, Natural Rights Theories and the Rise of Dutch Power in the East Indies*, 1595-1615, Leiden: Brill, 2006, s. 485.

28 van Ittersum, *Profit and Principle*, s. 490.

De jure praedae'nin XII. bölümü (*De mare Liberum* başlığıyla 1609'da basılan kısım) savaş hukukuna ilişkindir. Grotius, özel kişilerin açtıkları savaşları meşru kabul etmiş, bir özel hukuk tüzel kişisi olan Doğu Hint Şirketi'nin herhangi bir birlik içinde olmadığı hukuk kişilerine savaş ilan edebileceğini öne sürmüştü.[29] Bu görüşleriyle Grotius, tüccarların kendi hesaplarına haklı bir savaş yapabileceklerini iddia eden tek düşünür haline geliyordu. Ancak şirketin bütünüyle bağımsız olmadığının da farkındaydı. *De jure praedae*'nin XIII.-XV. bölümlerinde merkantilist bir teori ortaya koymuş, tıpkı Oldenbarnevelt gibi o da Felemenk Doğu Hint Şirketi'ni Birleşik Eyaletler'in genel meclisinin askerî kolu olarak görmüştü.[30]

Grotius, *De Antiquitate Reipublicae Batavicae* (1610, *Felemenk Cumhuriyetinin Eski Tarihi Hakkında*) kitabında Tacitus'un eserinden yola çıkarak Germen ve Galya kabilelerinin sistemini anlatırken bu kabilelerin monarşik değil, aristokratik nitelikte olduğunu yazmıştı. Yine Tacitus'tan hareketle Germen kabilelerinin sınırlı bir monarşik sisteme sahip olduğunu düşünen François Hotman'dan ayrılıyordu.[31] Oldenbarnevelt için bu dönemlerde yazdığı ve 1967'ye kadar yayımlanmayan bir eserinde de Birleşik Eyaletler'in temsilî olmayan bir aristokratik sisteme sahip olması gerektiğini savunmuştu.[32] Aristokrasi konusundaki bu ısrarını, bu dönemin siyasal ve entelektüel kutuplaşmasının bir izdüşümü olarak değerlendirebiliriz. XVII. yüzyılın başında Felemenk politikasında iki temel blok ortaya çıkmıştı. Oldenbarnevelt-Grotius ikilisinin ve Birleşik Eyaletler'in büyük burjuvazisinin destek verdiği ilk blokta yer alan Arminiusçular, Kalvenizmin özgür iradeye dair görüşlerini revize ediyor, özgür iradeye daha çok yer tanıyan fikirler ortaya koyuyorlardı; siyasal idealleriyse Birleşik Eyaletler'in bileşenlerinin gevşek şekilde bir araya geldiği bir aristokratik "cumhuriyet" modeliydi. Emekçi sınıfları ve bunlardan destek alan kimi güçlü asilzade ailelerini içeren ikinci bloksa Kalvenizmin daha katı bir yorumuna sadıktı, özellikle de savaş sırasında büyük bir nüfuz elde etmiş olan Oranje ailesi, Felemenk'in geleneksel *stadhouder* (vekilharç) makamını güçlendirerek Felemenk'i bir tür monarşiye dönüştürmek istiyordu. Emekçi sınıfların da desteğiyle Oranje Hanedanı 1618'de iktidara gelecek, Oldenbarnevelt sonraki yıl idam edilirken Grotius hapis cezasına mahkûm edilecekti.

29 Richard Tuck, "Introduction", Grotius, Hugo, *The Rights of War and Peace: Book I*, Indianapolis: Liberty Fund, 2005, s. xxvii.

30 van Ittersum, *Profit and Principle*, s. 487.

31 Tuck, "Grotius and Selden", s. 503.

32 Tuck, "Grotius and Selden", s. 503.

c. *Aydınlanma Siyasal Düşüncesinin İlk Anıtsal Eseri:* Savaş ve Barış Hukuku

Bu arada 1618'de Habsburg yönetimindeki devletler (Kutsal Roma Germen İmparatorluğu ve İspanya) ile düşmanları (Bohemyalı isyancılar, daha sonra da başka devletler) arasında sonraları Otuz Yıl Savaşı olarak bilinecek olan savaş başlamış, 1619'da Birleşik Eyaletler Habsburgların karşısında savaşa girmişti. 1621'de Hugo Grotius bir kitap sandığının içine saklanarak hapisten kaçacak ve o sıralarda savaşa katılmamış olan Fransa Krallığı'na sığınacaktı. 1621'den 1645'e kadarki dönemin çoğunu Paris'te geçirecek, bu yılların ürünü olan başyapıtı *De jure belli ac pacis* (1625, *Savaş ve Barış Hukuku*) kitabını Fransa Kralı XIII. Louis'ye ithaf edecekti. Kitabın başında yer alan ve yazarın sonraları da dönüp tekrar işlediği doğal hukuk tanımı, *De jure praedae*'deki dünyevileştirilmiş doğal hukuk anlayışının bir uzantısıdır. Aristoteles, Stoacı filozoflar ve skolastik düşünürler doğal hukuku insan iradesinin dışından kaynaklanan bir kurallar bütünü olarak ele alırlarken, Grotius ise onu "insanın iç ilkeleri"nden, insan doğasından türetmişti.[33] İnsanın toplum kurma yönelimini ya da "iştahı"nı da insan doğasının bir sonucu olarak görüyor,[34] bunu insanların hayatta kalmaya çalışmalarına bağlıyordu. Panaitios ve Antiokhos gibi Roma Stoacılarının temel kavramlarından olan *oikeiōsis* kavramı, böylece Aydınlanma düşüncesinin de temel kavramlarından biri haline geliyordu. Her iki dönemde de özel mülkiyetin korunması ve piyasada hayatta kalmak temel önemdeydi.

Grotius'a göre hukuk, haklı (adalete uygun) olandı, haksız olansa akıllı varlıklardan oluşan bir toplumun doğasına aykırıydı.[35] Doğal hukuk, doğru aklın ilkeleriydi, değişmez nitelikteydi, insan iradesinin dışında kalan şeyleri de, insan iradesinin eylemlerinden doğan şeyleri de kapsıyordu, bu nedenle mülkiyet gibi zamanla, insan iradesiyle ortaya çıkmış haklar da doğal hukuk kapsamına girebiliyordu.[36] Düşünür, doğal hukuku mülkiyetin korunması üzerinden formüle ediyor, "gerçek hukuk"un unsurları arasında şunları sayıyordu: "Başkasının malına el uzatmaktan çekinmek; başkasının malını ve bundan edinilmiş kazançlar varsa bunları geri vermek; sözünü tutmak; kusuruyla yaratılmış zararı gidermek; ve insanlara hak ettikleri cezaların uygulanması".[37]

---

33 Hugo Grotius, *Savaş ve Barış Hukuku (De Iure Belli Ac Pacis): Seçmeler*, çev. Seha L. Meray, Ankara: Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi Yayınları, [1625, 1632] 1967, Pr. 9, 12, 16, s. 7-8. Bu çeviri kısaltılmış olduğu gibi yer yer özgün metinde bulunmayan "ilkel durum", "doğal hal" gibi ifadeler de içermektedir. Latince metinle karşılaştırarak okumak için bkz. *De Jure Belli ac Pacis Libri Tres, in quibus Jus Naturae et Gentium, item Juris Publici praecipua explicantur*, Amsterdam: Johannes Blaeu, [1625, 1632] 1646.

34 Grotius, *Savaş ve Barış Hukuku*, Pr. 7-8, s. 6-7.

35 Grotius, *Savaş ve Barış Hukuku*, I.I.III.1, s. 18.

36 Grotius, *Savaş ve Barış Hukuku*, I.I.X.1, 4-5, s. 18.

37 Grotius, *Savaş ve Barış Hukuku*, Pr. 8, s. 7.

Doğal hukukun varlığı, bir şeyin doğaya uygun olup olmadığının tespitiyle ya da bütün uluslarca (en azından uygarlıkta ileri uluslarca) kabul edilip edilmediğinin tespitiyle bulunabilirdi.[38] İradeye dayanan hukuk, tanrısal ve insan yapısı hukuk olarak ikiye bölünüyor, insan yapısı hukuk da dar kapsamlı insan yapısı hukuk (örneğin babanın oğluna, efendinin kölesine ya da hizmetçisine buyurma yetkisi), iç hukuk ve kavimler hukuku olmak üzere üçe ayrılıyordu.[39] Efendi-köle ilişkisi Eskiçağ Yunan düşüncesinden basit bir kalıntı değildi: Grotius'un yaşadığı dönemde Felemenk sömürgelerinde köle ticareti yaygın olduğu gibi Felemenk evlerinde köleler çalıştırılabiliyordu.[40]

Grotius, *De jure praedae*'de genel hatlarıyla ele aldığı doğadan topluma, daha sonra da devletin kurulmasına geçişi, bu kitapta biraz daha ayrıntılı anlatır. Bütün insanlar için ortak olan haklardan mülkiyet hakkı, Tanrı'nın insan türüne tanıdığı bir haktır. Grotius, burada, Cicero'ya atıf yaparak ortaklığın tekil bireylerin kullanım hakkını da içerdiğini söyler.[41] Mülkiyet hakkının kabulünden önce herkesin her şeyi ortaklaşa kullanması, yasaların yayınlanmasından önce de herkesin hakkını dilediğince, gerektiğinde zor kullanarak araması doğal hukuka uygundur.[42] Yine doğanın ilk ilkelerine bakılırsa her şey savaşa izin verilmesinden yanadır, bu da doğanın her canlı yaratığa kendini koruması için gerekli gücü vermesinden kaynaklanır.[43] Bu nedenle savaşa girmede bir başıboşluk görülür.[44] Toplumun amacı, herkesin kendisi için olan şeylerden güvenlik içinde yararlanmasıdır, mülkiyet hakkı kabul edilmemiş olsa bile insanın canı kendinin olacak ve insan bunu güvence altına almaya çalışacaktı.[45]

Grotius, kendisinden önce skolastik hukukçuların yapmış olduğu gibi doğallıktan toplumsallığa doğru geçişi anlatırken Kutsal Kitap'taki öykülere başvuruyordu. Böylece, antropoloji ve arkeoloji gibi disiplinlerin henüz gelişmemiş olduğu bir dönemde kutsal yazılar tarafından mitolojikleştirilmiş şekilde de olsa, sonraki dönemlere taşınmış olan tarih öncesinin hafızasına başvurarak toplumsal varlığın doğadan ayrışmasına dair bir ontolojik kurgu yapmış oluyordu. Grotius'a göre zamanla yaşayış rafine olmuş, işbölümü ortaya çıkmış, insanlar sade ve suçsuz yaşamdan bıkarak tarım ve çobanlık gibi işlerle

38 Grotius, *Savaş ve Barış Hukuku*, I.I.XII.1, s. 19.

39 Grotius, *Savaş ve Barış Hukuku*, I.I.XIV.1, s. 20.

40 Susan Buck-Morss, *Hegel, Haiti ve Evrensel Tarih*, çev. Erkal Ünal, İstanbul: Metis Yayınları, [2009] 2012, s. 37.

41 Grotius, *Savaş ve Barış Hukuku*, II.II.II.1, s. 56.

42 Grotius, *Savaş ve Barış Hukuku*, I.I.X.7, s. 19.

43 Grotius, *Savaş ve Barış Hukuku*, I.II.I.4, s. 23.

44 Grotius, *Savaş ve Barış Hukuku*, I.III.II.1, s. 27.

45 Grotius, *Savaş ve Barış Hukuku*, I.II.I.5, s. 24.

uğraşmaya başlamıştı.[46] Bundan sonra kimin neyi kullanabileceği belirlenmiş, açık ya da örtülü bir sözleşmeyle özel mülkiyete geçilmişti.[47] Mülkiyetin kabul edilmiş olması, mal ortaklığı durumunun verdiği her türlü hakkı ortadan kaldırmıştı.[48] Böylece, doğal hukuk da değişim göstermişti: Mülkiyet kabul edildikten sonra doğal hukukun bir parçası haline gelmişti.[49] Mülkiyet hakkı insan iradesiyle kabul edilmiş olsa da bu hak kabul edildikten sonra doğal hukuk kapsamına girmişti, bir kimsenin malına o kimse istemiyorsa el konamaması artık doğal hukukun bir gereğiydi.[50]

Sivil iktidar (*potestas civilis*), ilkin örgütlenmiş bir toplumda birleşmiş olanların kendilerini korumak için ortaya çıkardıkları bir şeydi, Tanrı buyruğuyla oluşmamıştı.[51] Grotius'a göre, devletlerin ya da hükümdarların suçları cezalandırma ya da bağışlama hakkı devletin kurulmasından sonra kabul edilmişti.[52] Böylece topluma bir düzen gelse de savaşlar tamamen ortadan kalkmamıştı, bu nedenle halen her türlü uyuşmazlığın savaşa yol açma olasılığı vardı.[53] Grotius, egemen gücü (*summa potestas*), "eylemleri bir başkasının denetimine bağlı olmayan, yaptıkları bir başkasının iradesiyle geçersiz kılınamayan" sözleriyle tanımlıyordu. Egemenliğin ortaklaşa taşıyıcısı eksiksiz ve tam topluluk olan *civitas*'tı.[54] Bu sözcüğün eşanlamlısı olarak *res publica*'yı da kullanıyordu;[55] her durumda topluluğun oluşturduğu bir devleti belirtmek istediği için biz burada "devlet" diye çevireceğiz. Düşünür, Cicero'nun devletin halkla bağının kopması halinde devlet olma özelliğini kaybettiğini iddia eden mükemmeliyetçi yaklaşımına karşıydı ve Augustinus'a atıfla, hasta gövdenin yine gövde olduğunu, hasta devletin de devletliğini kaybetmediğini yazıyordu.[56]

Devlet içinde egemen gücü elinde tutan, bir kişi (hükümdar) ya da birden fazla kişiydi;[57] bu kişilerin savaş ve barış ilanı gibi konularda tasarruf hakkı vardı.[58] Halkı yönetmek için bir aile seçilmişse bu aileye tanınan hak sürekli olarak bir vâristen diğerine geçiyordu, bu durumda sürekli olarak halkın bir

46 Grotius, *Savaş ve Barış Hukuku*, II.II.II.2, 4, s. 57.
47 Grotius, *Savaş ve Barış Hukuku*, II.II.II.5, s. 58.
48 Grotius, *Savaş ve Barış Hukuku*, II.II.VI.I, s. 60.
49 Grotius, *Savaş ve Barış Hukuku*, I.I.X.7, s. 19.
50 Grotius, *Savaş ve Barış Hukuku*, I.I.X.I, 4-5, s. 18.
51 Grotius, *Savaş ve Barış Hukuku*, I.IV.VII.3, s. 42.
52 Grotius, *Savaş ve Barış Hukuku*, II.XXI.III.1, s. 151.
53 Grotius, *Savaş ve Barış Hukuku*, I.I.I, s. 17.
54 Grotius, *Savaş ve Barış Hukuku*, I.III.VII.I, s. 30.
55 Grotius, *Savaş ve Barış Hukuku*, III.III.II.1, s. 192.
56 Grotius, *Savaş ve Barış Hukuku*, III.III.II.2, s. 193.
57 Grotius, *Savaş ve Barış Hukuku*, I.III.VII.3, s. 31.
58 Grotius, *Savaş ve Barış Hukuku*, III.XX.II, IV, s. 265-266.

seçim yapması gerekmiyordu.[59] Halk, dilediği hükümet biçimini özgürce seçebildiği gibi, kendini yönetme hakkından vazgeçip egemenliğini bir başka halkın ellerine bırakabilirdi. Grotius, Aristoteles'e atıf yaparak bazı insanların köle olmak için doğmuş olduğunu söylüyor ve boyun eğmeyi buyurmaktan iyi beceren halkların da olduğunu dile getiriyordu.[60] "Hollanda Altın Çağı"nın büyük bir sömürgeci yayılma dönemi olduğunu hatırlayalım; Grotius'un bu satırları da XVII. yüzyılın başlarında ivme kazanan Hollanda köle ticaretini ideolojik açıdan doğrulama işlevi görüyordu.[61] Grotius, egemenlik konusunda Bodin'den farklı düşünüyordu: Egemenliğin bölünmesi kimi durumlarda mümkündü, ayrıca egemenlik kralın eliyle başkasına geçirilebilirdi.[62]

Grotius'a göre yöneticilerin doğal hukuka ya da Tanrı'nın buyruklarına aykırı bir şey buyurmaları durumunda bu buyruklara uymamak gerekiyordu, ancak hükümdarın bir yaptırım uygulaması halinde bu yaptırımlara da katlanmak gerekliydi.[63] Haksızlıklara direnmek kişinin doğal hakkı olsa da devlet kamusal dirliği ve düzeni sağlamak için kurulmuştu, bunların yararı için direnme hakkının sınırsızca kullanılmasını yasaklayabilirdi; diğer bir ifadeyle, direnmeme kuralı, tıpkı yöneticilerin yönetme hakları gibi, başta bir devlet kurmak üzere birleşmiş olanların iradesinden geliyordu.[64] Buna karşılık, egemen gücü elinden bırakmış, ülkesini bir başkasına geçirmeye çalışan, kendini bütün halka açıkça düşman gösteren bir krala karşı savaşma hakkı halka tanınabilirdi. Bu koşullarda, zorbayı özel bir kişinin bile öldürmesi mümkündü.[65] Neumann'ın tespitini aktarırsak, Grotius bu çekingen direniş teorisiyle, mülkiyetine ve özgürlüğüne müdahale edilmesini istemeyen, ama düzen ve güvenliği de seven bir burjuvanın ikilemini sergiliyordu.[66]

Grotius'un bu kitabında savaşlara dair öne sürdüğü pek çok teoriye daha önceki eseri *De jure praedae*'den aşinayız. O, özel, kamusal ve karma savaşların yapılabileceğini söyleyerek[67] şirketlerin savaş açmasını mümkün görüyor, uçsuz bucaksız denizlerin herkese yettiğini, özel mülkiyete konu olamayacağını ve bölüştürülemeyeceğini öne sürerek[68] İspanya'nın ve papalığın okyanuslar üzerindeki hak iddialarına yanıt vermeye devam ediyordu. Donanmanın de-

59 Grotius, *Savaş ve Barış Hukuku*, I.III.X.5, s. 33.

60 Grotius, *Savaş ve Barış Hukuku*, I.III.VIII.2-4.

61 Pieter Cornelis Emmer, *The Dutch Slave Trade, 1500-1850*, çev. Chris Emery, New York: Berghahn Books, 2005, Grotius konusunda bkz. s. 14.

62 Grotius, *Savaş ve Barış Hukuku*, I.III.XVII, s. 36-37; II.VI.III, s. 82.

63 Grotius, *Savaş ve Barış Hukuku*, I.IV.I.3, s. 40.

64 Grotius, *Savaş ve Barış Hukuku*, I.IV.II.1, s. 40-41; I.IV.VII.2, s. 41.

65 Grotius, *Savaş ve Barış Hukuku*, I.IV.IX-XI, s. 43-44; I.IV.VI, s. 46.

66 Neumann, *The Rule of Law*, s. 90.

67 Grotius, *Savaş ve Barış Hukuku*, I.III.I.1, s. 26.

68 Grotius, *Savaş ve Barış Hukuku*, II.II.III.1-2, s. 58-59.

mirlediği yerde egemenlik edinilmiş olur.[69] Savaşın haklı nedeni, savaş açılan kişinin bize karşı daha önce bir haksızlık işlemiş olmasıydı.[70] Ancak Grotius bununla kalmıyor ve önceki yüzyılın İspanyol hukukçularıyla (Vitoria ve Molina gibi yazarların adını verip) polemiğe girerek doğal hukuka karşı suç işleyenlere de savaş açılabileceğini söylüyordu.[71] Böylece, "haklı savaş" kavramını Salamanca okulu teorisyenlerine kıyasla çok daha geniş ve keyfîliğe açık biçimde yorumlamış oluyordu. Ancak onun doğal hukuk tanımının son derece seküler (ve esas olarak mülkiyetin korunmasıyla sınırlı) olduğunu unutmayalım. O, Hıristiyanlığı yaymak gibi bir gerekçeyi haklı savaş gerekçesi kabul etmiyordu: Hıristiyanlığın din olarak geçerliliği doğal kanıtlarla gösterilemeyeceğinden, Hıristiyanlığı kabul etmek istemeyenlere karşı savaşa girilme hakkı yoktu.[72] Ayrıca doğal hukuka dayalı bir haklı savaş teorisinin Habsburgların emperyal yayılmalarını doğrulayacak şekilde kullanılmasından da çekiniyordu Grotius; Roma İmparatorluğu'nun en uzak halkları bile buyruğu altına alma yetkisi olduğunu düşünen Dante gibi yazarlar dikkate alınmamalıydı.[73]

Grotius, savaş esnasında yapılması ve yapılmaması gerekenlere dair de uzun listeler vermişti. Savaş sırasında, ancak savaşta güdülen amaca varılması için gerekli şeyler yapılabilirdi.[74] Savaşın nedeni haksızsa savaştaki tüm eylemler de haksızdı; düşünüre göre Yahudi, Hıristiyan ve Müslüman bilginler bu konuda fikir birliği içindeydi.[75] Suçsuz kişiler, çocuklar, yaşlılar, kadınlar, din görevlileri ya da bilimle uğraşanlar, ticaretle uğraşanlar ve savaş tutsakları öldürülmemeliydi.[76] Savaşta bile her zaman barışı göz önünde tutmak gerektiği için, düşmana verilmiş bir sözün tutulması gerekiyordu.[77] Bu ilkenin, "Verilmiş sözler tutulmalıdır" (*pacta sunt servanda*, ahde vefa) ilkesinin temel öneme sahip olduğu sonucuna vararak kitabı sonlandırıyordu: Barış umudunun yitirilmemesi için dürüstlük korunmalı, barış yapılınca da büyük özenle ona bağlı kalınmalıydı.[78]

• • •

Önce Althusius, sonra da Grotius Aydınlanma siyasal düşüncesinin kurucuları olmuşlardı. Özellikle Grotius'un iki yüz yıl boyunca Hobbes'tan

69 Grotius, *Savaş ve Barış Hukuku*, II.III.XIII.2, s. 70.

70 Grotius, *Savaş ve Barış Hukuku*, II.I.I.4, s. 51.

71 Grotius, *Savaş ve Barış Hukuku*, II.XX.XL.4, s. 145.

72 Grotius, *Savaş ve Barış Hukuku*, II.XLVIII.1, s. 148.

73 Grotius, *Savaş ve Barış Hukuku*, II.XXI.XIII.1, s. 159.

74 Grotius, *Savaş ve Barış Hukuku*, III.I.II, s. 179.

75 Grotius, *Savaş ve Barış Hukuku*, III.X.III, s. 226.

76 Grotius, *Savaş ve Barış Hukuku*, III.XI.VIII-XIII, s. 232-233.

77 Grotius, *Savaş ve Barış Hukuku*, III.XIX.I, s. 257, III.XXV.II, s. 305.

78 Grotius, *Savaş ve Barış Hukuku*, III.XXI.I, s. 305, III.XXV.VII, s. 307.

Spinoza'ya, Locke'tan Rousseau'ya pek çok yazarı etkilemiş olması anlamlıdır. O, kapitalist üretim biçiminin büyük ölçekli gelişimine tanıklık etmiş, muazzam tarih ve hukuk bilgisiyle Felemenk Birleşik Eyaletleri'ndeki egemen sınıflar ittifakının çıkarlarının savunusunu birleştirmiş, doğal hukuku seküler bir çerçevede yeniden yorumlamış, adını o şekilde koymasa da "doğa durumu", "toplumsal sözleşme" gibi kavramların Aydınlanma Çağı'ndaki ilk teorisyeni olmuştu.

2. Otuz Yıl Savaşları Sırasında Fransa ve Habsburg Toprakları

Grotiu'un *Savaş ve Barış Hukuku*'nu yazdığı Otuz Yıl Savaşları sırasında René Descartes da metafizik ve epistemoloji gibi alanlarda düşünüyor ve temel eserlerini veriyordu. Habsburg topraklarındaysa felsefe tarihi açısından büyük bir gelişme olmasa da özellikle hukuk teorisi konusunda son büyük çağını yaşamakta olan Kutsal Roma Germen İmparatorluğu'nu anlamlandırma girişimleri ortaya koyuluyordu.

a. Fransa'da Mutlak Monarşi ve Aydınlanma: Descartes ve Dönemi

Grotius'un *Savaş ve Barış Hukuku*'nu yayımladığı 1620'li yıllarda Fransa'nın yeni "birinci devlet bakanı" (*principal ministre d'État*) Kardinal Richelieu etkisini giderek artırıyordu. Kendisi üst düzey bir din adamıydı, ancak uzun başbakanlık döneminde (1624-1642) Fransa'da Katolik ruhbanın değil, merkezî krallığın otoritesini güçlendirmişti. Önceki yüzyıl boyunca egemen sınıfın çeşitli kanatları arasında yaşanmış mücadeleler sona ermişti; aristokratlara ait çok sayıda şato yıktırılmış, kraliyet görevlilerinin vergi toplama yetkileri artırılmıştı.[79] Aristokratların bir kısmı ve burjuvazinin önemli bir kesimi merkezî krallık kurma çabalarına destek veriyordu. Yine Richelieu döneminde Fransa, 1635'te Habsburglara karşı Otuz Yıl Savaşı'na dahil olmuştu.

Aristokrat hukukçu ve üst düzey bürokrat Le Bret'nin *De la souveraineté du Roy* (1632, *Kralın Egemenliği Üzerine*) kitabı Richelieu döneminin resmî ideolojisini oldukça iyi yansıtır. Yazar, Bodin'in de etkisiyle kralların egemenliklerini halk aracılığıyla Tanrı'dan aldıklarını, ancak yalnızca Tanrı karşısında sorumlu olduklarını öne sürmüştü.[80] Diğer bir deyişle, kralın iktidarı halkın örtülü rızasıyla meşrulaşıyordu, ancak kral yalnızca Tanrı'ya hesap vereceğinden, halk, rızasını kralı denetlemek için kullanamazdı. Hükümdar, kendi özel yararını değil, halkın iyiliğini temel almalıydı. Buna karşılık, yine halkın

79 John E. Wills Jr., *The World from 1450 to 1700*, Oxford: Oxford University Press, 2009, s. 94.

80 J. P. Sommerville, "Absolutism and Royalism", (haz.) J. H. Burns, *The Cambridge History of Political Thought, 1450-1700*, Cambridge: Cambridge University Press, 2006, s. 362.

iyiliğini gerekçe göstererek halkın rızasını aramaksızın vergi toplayabilirdi.[81] Bodin gibi Le Bret de hükümdarın kararlarına kimi sınırlar koyuyor, örneğin uyrukların mülklerine keyfî şekilde el konmaması gerektiğini yazıyordu. Richelieu'nün 1638 civarında tamamladığı ve ölümünden uzun bir süre sonra, 1688'de yayımlanan *Testament politique* (*Siyasal Vasiyetname*) kitabı, dönemin mutlakiyetçi literatürünün örneklerinden biridir. Richelieu, bu kitapta hiyerarşik bir toplum idealini anlatırken önceki yüzyılların nesnel akıl tanımını tekrarlıyor, zihinsel faaliyeti bedensel faaliyete üstün gören teorileri güncelliyor, mutlakiyetçi teorisini Hıristiyan metafizik düşünce geleneğinde temellendirmiş oluyordu.[82]

Richelieu'nün yakın çevresinde çok sayıda düşünür ve şair toplanmıştı; bunlar eserlerinde çoğu zaman resmî ideolojiye doğrudan destek verseler de bu desteğin her zaman gönüllü ve aktif bir nitelik taşımadığını göz önünde bulundurmak gerekir: Siyasal iktidarın kurmakta olduğu kliyentalist ağlarda yer alabilmek için bazı formülasyonlar yapıyorlardı. Richelieu'nün çevresinde bulunan yazarlardan François de La Mothe Le Vayer, 1630'ların başında anonim olarak yayınladığı eserlerinde monarşiyi eleştirse de aynı dönemlerde monarşinin hizmetine girebiliyordu. Ayrıca, La Mothe Le Vayer, Cizvitlerin Çin düşüncesi üzerine yazdıkları kitapları ilgiyle takip edip yorumlayan yazarlardandı; *De la vertu des payens* (1642, *Paganların Erdemi Üzerine*) kitabında Konfüçyüs başta olmak üzere Çin düşünürlerini övmüş ve Çin'de Platon'un hayal ettiğine benzer bir filozoflar krallığının kurulmuş olduğunu söylemişti.

Aydınlanma Çağı'nın öncü filozofları arasında yer alan René Descartes, temel eserlerini Richelieu döneminde vermişti. Alt düzeyden bir asilzade ailesine mensuptu, öğrenim yıllarında Galileo Galilei'nin eserlerini okumuş, 1618'de doğanın sırlarının matematik sayesinde açığa çıkabileceği fikrine ulaşmıştı.[83] Sonraki dönemlerde de insanın çeşitli bilişsel yöntemlerle doğayı anlayabileceği yönündeki fikirlerini geliştirecekti. *Yöntem Üzerine Konuşma* (1637) başta olmak üzere temel eserlerinde erken kapitalizmin insan anlayışını kurgulamıştı. Dünyevi ve uhrevi alanlar arasında keskin bir ayrım yapıyor, tanrısal alanı bir tarafa, doğal ve insani alanları diğer tarafa alıyordu. Tanrı'nın varlığını reddetmiyor, ancak insan ve doğa alanlarının (dolayısıyla üretim ve yeniden üretimin) tanrısal müdahalelerden uzak, yani insanlar tarafından denetlenebilir ve düzenlenebilir olduğu sonucuna varıyordu. O, manüfaktür çağının filozofuydu, öyle ki doğayı bir mekanizma olarak görmüş, böylece bu dönemin

81 Sommerville, "Absolutism and Royalism", s. 368.

82 Françoise Hildesheimer, "Le 'Testament politique' de Richelieu ou le règne terrestre de la raison", *Annuaire-Bulletin de la Société de l'histoire de France*, 1994, s. 17-34.

83 Jerrold Seigel, *The Idea of the Self: Thought and Experience in Western Europe since the Seventeenth Century*, Cambridge: Cambridge University Press, 2005, s. 63.

sayıları giderek artan makinelerinin düzenine benzer bir düzenliliğin doğada bulunduğunu düşünmüştü. İnsan bedenini de son derece gelişkin bir makine olarak görüyordu.[84] İnsan yaşamı ve eyleminin çok çeşitli unsurlarının doğanın bir parçası olduğu, bunların doğaya karşı olamayacağı görüşündeydi.[85] Aynı zamanda, insanın, aklı sayesinde hem genel olarak doğaya hem de bedenine egemen olabileceğini düşünüyordu. Böylece, bir yandan ikili ontolojiden hareketle aklı dünyevileştirip bireysel-insani bir mesele haline getiriyor, diğer yandan da metafizik nesnel akıl teorilerinde karşımıza çıkan akıl yüceltmesini alıp aklı bedenden ayrı (ve üstün) olarak değerlendirebiliyordu.

Descartes, aklı bedenden bağımsız olarak ele aldığı gibi özneyi de tüm toplumsallığından soyutlayarak ele almış,[86] böylece XVII. yüzyıl Aydınlanma düşüncesinin ortak paydalarından olan evrensel ve sabit insan tasavvurunun ilk örneklerinden birini vermişti. Oysa, genel olarak insandan bahsederken, belirli bir insan kategorisini; mülk sahibi olan, üretim araçlarını ve emek gücünü denetleme, artığa el koyma, düzenleme ve ev içi emeği denetleme olanağı olan kişileri, yani mülk sahibi erkekleri anlatıyordu. Bu yetileri genel ve soyut bir düzlemde "insan"a izafe ediyor, var olan sömürü ve eşitsizlikleri soyut bir "zihinlerin eşitliği" teorisiyle yok sayıyor, dolayısıyla meşrulaştırıyordu.[87] Gördüğümüz gibi, Descartes, üretim ve yeniden üretimi Tanrı müdahalesinden çıkarıp insan zihninin denetimi altına sokmuştu. Ancak siyasal düzlemde böyle bir hamle yapmaktan kaçınmış, bireylerin akıl yetilerine dayanarak var olan gelenekleri ortadan kaldırmalarına karşı çıkmıştı. Ülkesinin yasalarına ve âdetlerine itaat etmeyi,[88] deneyimlerle hareket etmeyi, var olan yönetimleri kabullenmeyi tercih ediyor, hatta hükümdarların tanrısal kökenli bir yönetme hakkına sahip olduklarını da kabul ediyordu.[89] Böylece, kapitalizmin mutlak monarşi güvencesi altında geliştiği, mutlak monarşinin de halen tanrısal iradeye referansla hegemonyasını sağladığı Fransa'da, tanrısal kökenli mutlak monarşi tezini eleştiriye açmaktan imtina ediyordu.

84 René Descartes, *Aklını İyi Sevk Etmek ve Bilimlerde Hakikati Araştırmak İçin Metot Üzerine Konuşma*, İstanbul: Paradigma Yayıncılık, [1637] 2010, V.9.

85 Marshall Berman, *Özgünlüğün Politikası: Radikal Bireycilik ve Modern Toplumun Ortaya Çıkışı*, çev. Nursel Yıldız, İstanbul: Sel Yayıncılık, [1970] 2011, s. 38.

86 Alex Callinicos, *Toplum Kuramı: Tarihsel Bir Bakış*, çev. Yasemin Tezgiden, İstanbul: İletişim Yayınları, 2013, s. 60.

87 Düşünüre bu konularda yöneltilen eleştirilerden bazıları için bkz. Max Horkheimer, "Hakikat Sorunu Üzerine", *Geleneksel ve Eleştirel Kuram*, çev. Mustafa Tüzel, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, [1935] 2005, s. 168-169; Herbert Marcuse, "The Concept of Essence", *Negations: Essays in Critical Theory*, çev. Jeremy J. Shapiro, London: MayFlyBooks, [1936] 2009, s. 36-37; Karel Kosík, *Somutun Diyalektiği: İnsan ve Dünya Sorunları Üzerine Bir İnceleme*, çev. Ezgi Kaya, [1963] 2015, s. 90-91; Silvia Federici, *Caliban ve Cadı: Kadınlar, Beden ve İlksel Birikim*, çev. Öznur Karakaş, İstanbul: Otonom Yayıncılık, 2011, s. 212-215.

88 Descartes, *Metot Üzerine Konuşma*, II.9.

89 Quentin Taylor, "Descartes's Paradoxical Politics", *Humanitas*, 14(2), 2001, 76-103, s. 80.

Richelieu'nün 1642'deki ölümünden sonra kral naibi olan Kardinal Mazarin, 1643-1648 arasında Richelieu'nün merkeziyetçi politikalarını sürdürecek, bu politikalardaki ısrarıyla mülk sahibi sınıflar arası bir çatışmayı tetikleyecekti. Ayrıcalıklarını merkezî hükümet lehine kaybetmeyi reddeden burjuvalar 1648-1649'da "Parlamento Fronde'u" olarak bilinen isyanı başlatmışlardı. Toplumsal ve siyasal çalkantı, 1650-1653 arasında yine merkeziyetçi politikalara karşı çıkan feodal aristokratların isyanıyla devam edecekti. Bu dönem boyunca hem Mazarin'e hem de genel olarak merkezî yönetime ilişkin olumlu ya da olumsuz görüşler kitapçık biçiminde yayımlandı. "Mazarinades" olarak adlandırılan bu kitapçık külliyatında (aynı dönemde İngiltere'de yayımlanan, bir sonraki başlıkta ele alacağımız *Leveller* broşürlerinden farklı olarak) yeni fikirler ve ideolojik çatışmalar çok daha kısıtlıydı; yapılan tartışmalar büyük ölçüde kişisel çıkarların korunması üzerinden yürütülmüştü.[90]

Bu çalkantılı yıllarda Cornelius Jansen'in Hıristiyanlık yorumu Fransa'da giderek etkili oluyordu. Jansen bir Katolik rahipti, Augustinus'tan ilhamla geliştirdiği ilahiyat yorumu Karşı Reform çerçevesinde yer alsa da Luther ve Calvin'in yorumlarından pek de uzak değildi. Jansen, önce Richelieu, sonra da Mazarin'in politikalarına örtülü de olsa karşı çıkmıştı, düşünceleri dönemin merkeziyetçi politikalarıyla karşı karşıya gelen burjuvaların temsil edildiği parlamentolarda yaygınlaşmıştı, bunda tıpkı Calvin gibi Jansen'in de bir yandan bireysel çabaya önem vermesi, diğer yandan da predestinasyon fikrini savunarak nesnel şartların kabulünü salık vermesi etkili olmuştu. Çalkantılı Fronde yıllarında eser veren Blaise Pascal, Augustinus'un ikili ontolojisini ve erken dönem Protestan düşünürlerin "saklı Tanrı" anlayışını devralmış olan bir Jansenistti. Skolastiklerin uyumlu evren tasarımına ve politikayı da evrensel uyumun bir yansıması olarak görmelerine karşı çıkıyordu. Politikada uyum ("barış") arayışında olsa da barışın adalet ve gücün birleşimiyle oluşabileceği fikrindeydi.[91] Bu arada insanların kendilerini sahipsiz hissettiklerine dair tespitleriyle bir tür yabancılaşma analizi de yapıyor, ancak bunu anlamlandırmak için toplumu suçlayıp var olan toplumsal rollerin insanların kendileri olmalarını engellediğini öne sürüyordu; insanların kendileri olmalarını engelleyen, dünyevi etkinliklerin kendisiydi.[92]

90 Mark Bannister, "*Mazarinades*, Manifestos and Mavericks: Political and Ideological Engagement During the *Fronde*", *French History*, 30(2), 2016, s. 180.

91 André Clair, "Justice, imagination et symbole: Sur la pensée politique de Pascal", *Revue Philosophique de Louvain*, 101(3), 2003, s. 417.

92 Berman, *Özgünlüğün Politikası*, s. 84.

b. Krallıklar Arasında Bir Anomali mi? Kutsal Roma Germen İmparatorluğu

Otuz Yıl Savaşı'nı Felemenklerin Habsburglara karşı yürüttüğü bağımsızlık mücadelesinin, başka bir ifadeyle Seksen Yıl Savaşları'nın bir uzantısı olarak görebilir, Bohemyalı aristokratların imparatorluğa isyanıyla başlatabilir ya da Fransa'yla Habsburglar arasında çeşitli cepheler üzerinden yürüyen çatışmalarla anımsayabiliriz. Her durumda, savaşın merkezinde Habsburg Hanedanı ve onların yönetimi altındaki Kutsal Roma Germen İmparatorluğu vardır. Savaş boyunca Alman topraklarında eser veren pek çok hukukçunun egemenlik, feodal zümreler ve devlet aklı gibi çok çeşitli kavramlar üzerinden bu imparatorluğu anlamlandırma ve onun hegemonyasını güçlendirme çabasında olduklarını görüyoruz. Burada üç yazardan bahsedeceğiz: Dietrich Reinkingk, Johannes Limnaeus ve Bogislaw Philipp von Chemnitz.

Dietrich Reinkingk, bir süre Batı Almanya'da küçük bir üniversitede hukuk dersleri vermiş, daha sonra Hesse-Darmstadt prensliğinin danışmanı olmuş, bu arada *Tractatus de regimine seculari et ecclesiastico* (1619, *Dünyevi Rejim ve Kilise Rejimi Üzerine İnceleme*) kitabını kaleme almıştı. İmparatorun merkezî konumundan hareketle Kutsal Roma Germen İmparatorluğu'nun bir monarşi olduğunu yazmıştı. İmparatorun feodal birimlere üstün olduğunu savunurken fikirlerini hem Lutherci geleneğin siyasal iktidar yüceltmelerine hem de doğrudan doğruya Yeni Ahit'e dayandırıyordu: İsa'nın "Caesar'ın hakkını Caesar'a verin" cümlesi, Reinkingk'e göre imparatorun yüceliğinin bir kanıtıydı.[93] Siyasal teorisini dinî metinlere dayandırırken döneminin yaygın pragmatik-seküler yaklaşımını ve bu yaklaşımı benimseyenlerin en önemli kavramı olan "devlet aklı"nı eleştiriyordu.

Diğer yazar, Brandenburg-Anspach prensliğinin hizmetinde bulunan hukukçu Johannes Limnaeus, *Ius publicum Imperii Romano-Germanici* (1629-1660, *Roma Germen İmparatorluğu'nun Kamu Hukuku*) başlıklı beş ciltlik bir eser yayımlamıştı. Bu eserde hem tüm karmaşıklığı içinde imparatorluk içindeki birimleri ve bunların ilişkilerini anlatıyor hem de Bodin'in kavramsal çerçevesinden hareketle imparatorluğu anlamlandırmaya çabalıyordu. Vardığı sonuç, imparatorluğun monarşik ve aristokrat unsurları birlikte barındırmasıydı.[94] Bu karma anayasa, Limnaeus'a göre imparatorluk içindeki egemenliğin kişisel niteliğini kaybetmesi anlamına da geliyordu; artık önemli olan imparatorun değil, imparatorluğun iktidarıydı. İmparatorluğun temel yasası imparatorun kişisel iktidarından önce geliyordu ve imparatorun başlıca işlevi bunları korumaktı.[95]

---

93 Klaus von Beyme, *Geschichte der politischen Theorien in Deutschland 1300-2000*, Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften, 2009, s. 102.

94 von Beyme, *Geschichte der politischen Theorien in Deutschland*, s. 103.

95 Chris Thornhill, *German Political Philosophy: The Metaphysics of Law*, London: Routledge, 2007, s. 63.

Rostock Üniversitesi hocalarından hukukçu Bogislaw Philipp von Chemnitz (takma adıyla Hippolithus a Lapide) ise, *Dissertatio de ratione status in imperio nostro Romano-Germanico* (1640, *Roma Germen İmparatorluğu'muzda Prenslerin Çıkarları Üzerine İnceleme*) kitabında Jean Bodin'in teorilerini tekrarlayarak imparatorluğun bir monarşi değil, aristokrasi olduğunu iddia etmişti, neden olarak da elektörler başta olmak üzere imparatorluğun bileşeni olan feodal birimlerin gücünü göstermişti. Kutsal Roma Germen imparatoru, Bodin'in bahsettiği türden bir mutlak hükümdar değildi, en üst otorite imparator değil feodal lordlardı. Chemnitz, bu anlatıdan hareketle imparatorluğu bir tür denge mekanizmasına sahip bir yapı olduğu için övüyordu.[96] Bu arada o dönemin diğer Alman yazarlarının da yaygınlıkla kullandığı "devlet aklı" kavramını önemsiyordu. Bu kavramın en veciz tanımlarından birini yapmıştı: Devlet aklı "yalnızca devletin bekasına, yükselmesine ve esenliğine yönelmesi gereken, en kolay ve hızlı araçların kullanımını gerektiren, bütün kamusal iş, konsey ve tahayyüllerde sahip olunması gereken bir politik duyarlılıktır."[97] Böylece, tüm diğer devlet aklı teorisyenleri gibi o da devleti yalnızca devletin kendisine gönderme yaparak tanımlamış oluyordu. Benzer teorisyenlerden farkıysa, bu devlet aklına yalnızca imparatorun değil, imparatorluğu oluşturan diğer birimlerin de sahip olduğunu düşünmesi ve prenslerin çıkarlarını merkeze koymasıydı.[98] Habsburg Hanedanının elinde imparatorluğun bir monarşiye dönüşmesini eleştiriyor, bu gelişmenin sorumlusu olarak önceki dönemlerin elektör prenslerini görüyor ve bu durumun düzeltilmesini ümit ediyordu. Elbette bu fikirler hanedanın pek hoşuna gitmeyecek, kitap da imparatorluk topraklarında yasaklanacaktı.[99] Hem Reinkingk gibi monarşist yazarlar hem de papalığa yakın yazarlar, fazla dünyevi buldukları bu teorilere yanıt verme gereği duyacaklardı.

c. İspanya ve Amerika'daki İspanyol Kolonileri

XVII. yüzyılın başlarına dönüp Kutsal Roma Germen İmparatorluğu gibi Habsburg Hanedanı tarafından yönetilen ve Otuz Yıl Savaşları boyunca onun müttefiki olan İspanya'ya bakalım. Yüzyılın başında pek çok yazar, hükümdara hitaben yazdığı reform projesinde dönemin iktisadi sorunlarına çözüm önermişti; bu açıdan bu yazarların Osmanlı Devleti'ndeki ıslahatname yazarlarıyla karşılaştırılması mümkündür. *Arbitrista* adı verilen bu yazarlar hükümdar övgüsünde birbirleriyle âdeta yarışıyorlardı. Martín González de

96 von Beyme, *Geschichte der politischen Theorien in Deutschland*, s. 101.

97 (Akt.) Michel Foucault, *Güvenlik Toprak Nüfus: Collège de France Dersleri (1977-1978)*, çev. Ferhat Taylan, İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2013, s. 223.

98 Foucault, *Güvenlik Toprak Nüfus*, s. 223.

99 von Beyme, *Geschichte der politischen Theorien in Deutschland*, s. 101-102.

Cellorigo, hükümdarı halkın ruhu olarak nitelemişti.[100] Bir diğer *arbitrista*, Baltasar Álamos de Barrientos, Tacitus'un eserlerinden hareketle pragmatik bir düşünce ortaya koyarak İspanya'da *Tacitismo* (Tacitusçuluk) akımının öncülerinden oluyordu; bu akıma mensup yazarlar Lipsius'un yaptığına benzer şekilde Hıristiyan ve Stoa ahlakıyla Tacitus ve Machiavelli'nin pragmatizmini birleştireceklerdi.[101]

XVII. yüzyılın başlarında İspanya'daki düşünce yaşamı saray çevresiyle ve krala yönelik eser yazanlarla sınırlı değildi. Madrid'deki üst sınıf konaklarında felsefe, edebiyat ve tarih gibi konularda sohbetler yapılıyordu. Bu arada XVI. yüzyılın başından beri konaklarda iyi eğitim alan üst sınıf kadınlar arasından yetenekli şair ve yazarlar eser vermeye başlamıştı. Kadın romancı María de Zayas y Sotomayor, aynı dönemlerde Fransa'da süregiden "kadınlar kavgası"nda ortaya konan argümanları hatırlatacak satırlarla kadınların eğitim almasını savunmuş (1637), böylece kadınları aşağı konumda gösteren ideolojiye açıkça karşı çıkmış, üç yüz yıl kadar önce Christine de Pizan'ın da yaptığı gibi geçmişteki kadın yazarlardan örnekler vererek bir kadın yazar geleneğinin varlığını kanıtlamaya girişmişti.[102]

XVII. yüzyıl İspanya'sı, İber yarımadasındaki İspanyol topraklarıyla sınırlı değildi. Bu dönemde Amerika'ya yerleşen İspanyolların sayısı artıyor, İspanya İspanyolları ile Amerika'da yerleşik İspanyollar (*criollo*'lar-kreoller) arasında bir ayrım ortaya çıkmaya başlıyordu. Ayrıca, geniş bir alan üzerinde (gün. Arjantin, kısmen de Paraguay ve Brezilya) "Guaraní Misyonları" adıyla bilinen topluluklar kuruluyordu. Bu girişimden geriye, benzer planda tasarlanmış kırk kadar misyon alanı kalmıştır. Guaraní misyonları girişimi, tüm yerlilerin özgür olduğu, kamu mülkiyeti anlayışına dayanan, ücretsiz eğitim ve sağlık hizmetlerinin sağlandığı, haftada altı saat çalışma esasının uygulandığı bir toplumsal-siyasi sisteme dayanıyordu.

Bu görece eşitlikçi toplumsal yapı, sonraları bir tür eşitlikçi-komünist toplum girişimi olarak değerlendirilmiştir. Oysa bu misyonlar egemen sınıf temsilcilerini tam anlamıyla tehdit etmiş değildir. Cizvitlerin ve monarşinin temel hedefi Latin Amerika'nın belirli bölgelerinde yeni bir toplumsal yapı kurmak değil, Katolikliği yaymaktı. Bu yayılma, Güney Amerika'daki diğer kolonizasyon girişimlerinden farklı olarak güce değil, rızaya ve toplumsal refaha dayalı bir yöntemin uygulanmasıyla gerçekleşmişti; sonuçta bu toplumsal dönüşüm ortaya çıkmıştı. Misyonlar bölgesi İspanya'ya tabiydi, bölgedeki mis-

100 Sebastián Quesada Marco, *Historia del Pensamiento Español*, [Madrid:] EDELSA, 2016, s. 65.

101 Quesada Marco, *Historia del Pensamiento Español*, s. 66-67; (Haz.) Pablo Badillo O'Farrell ve Miguel A. Pastor Pérez, *Tácito y tacitismo en España*, Barcelona: Anthropos, 2013.

102 Ana Isabel Gorgas Berges, "Autoría y autoridad femenina en el Siglo de Oro español: 'Al que leyere' de María de Zayas y Sotomayor", *Filanderas. Revista Interdisciplinar de Estudios Feministas*, 3, 2018, 25-37.

yon birimleri İspanya Krallığı'na vergi veriyor, hatta misyonerlerin maaşları da bu vergi kaleminden ödeniyordu. Gerçekleştirilen toplumsal dönüşümün egemen sınıfları rahatsız ettiğine dair de herhangi bir veri yoktur. Yerli şefleri, misyon temsilcileri ve monarşi arasında kurulmuş, üç taraflı rızaya dayanan bir sistem söz konusuydu. Dahası, 1620'li yıllarda Cizvitlerin yerlileri barbar olarak gördükleri, onları İspanyol ve Portekizli fatihlerin masum kurbanları olarak görseler de "barbar ve vahşi" diye niteledikleri ve katı bir düzenleme ve ahlaki eğitim yoluyla "politik ve insani" yaşama ve Hıristiyanlığa çekmeye çalıştıkları bilinmektedir.[103] Bu özelliklerine rağmen (belki de bu özellikleri sayesinde) misyonlar, dönemin kimi İspanyol yazarlarınca büyük bir heyecanla karşılanabiliyordu. Tarihçi Cizvit rahip Antonio Ruiz de Montoya, bu toplulukları ilk Hıristiyan topluluklarla karşılaştırıyordu. Bir Cizvit okulunda yetişmiş olan hukukçu Antonio de León Pinelo, *El Paraíso en el Nuevo Mundo* (1656, *Yeni Dünya'daki Cennet*) bu toprakları dünyadaki cennet olarak nitelemişti. Simão de Vasconcellos, gibi Portekiz Cizvitleri de Brezilya topraklarında kurdukları misyonlardan benzer bir gurur ve heyecanla bahsediyorlardı.[104]

• • •

XVI. yüzyılda İtalyan kent devletlerinde ortaya çıkıp gelişen pragmatik siyaset anlayışı ve "devlet aklı" kavramının, XVII. yüzyılın egemen sınıf içi çatışmaları sırasında, Otuz Yıl Savaşları sürerken Fransa, Kutsal Roma Germen İmparatorluğu ve İspanya'da yaygınlaştığını görüyoruz. Machiavelli ve özellikle de Bodin gibi geç Rönesans düşünürlerinden devralınan bu fikirler, devleti ve yöneticileri özneleştirmeyi mümkün kılıyordu. Buna karşılık, devlet aklı teorileri devletin toplumla ilişkisi gibi konularda çözüm getirmiyordu. Toplum-devlet ilişkisinin eşit ve özgür öznelerden oluşan bir toplum tasavvuruna uygun şekilde geliştirilmesi için siyaseti Aydınlanma felsefesinin ontolojik ve epistemolojik çerçevesi içinde ele almak gerekecekti. Ancak, Althusius ve Grotius gibi en erken dönem Aydınlanma düşünürlerinin aksine Descartes doğrudan doğruya siyasete değinmemişti, değindiği yerlerde de siyaseti dünyevi alanın parçası olarak değil, uhrevi alanın uzantısı olarak gördüğünü anlıyoruz. Aydınlanma felsefesinin siyasete uygulanması esas olarak Hobbes'un eserleriyle mümkün olacaktı.

103 Harro Höpfl, *Jesuit Political Thought: The Society of Jesus and the State, c. 1540-1630*, Cambridge: Cambridge University Press, 2004, s. 286.

104 Pablo Hurtado Ruiz, "El Paraíso terrenal en la América del siglo XVII: Antonio de León Pinelo y Simão de Vasconcellos", *Catedral Tomada: Revista de Crítica Literaria latinoamericana*, 5(8), 2017, 175-198.

3. İngiliz Devrimi Sırasında Siyasal Düşünceler ve Thomas Hobbes

"Dünya Altüst Oldu" – Britanyalı Marksist tarihçi Christopher Hill, XVII. yüzyılın ortalarına doğru İngiltere'deki ruh halini bu şekilde özetliyordu. 1640'ların Londralı zanaatkârları için de, toprak sahipleri için de, Stuart Hanedanı için de dünya gerçekten de altüst olmuştu, hem de birkaç anlamda: Dönemin İngiltere'sinde kapitalist dönüşüm son hızıyla sürerken mülkiyet ilişkileri dönüşüyor, sınıf mücadeleleri ve egemen sınıf içi çatışmalar yeni boyutlar kazanıyor, siyasal iktidar tasavvurları da değişiyordu. Dönem, kapitalist üretim biçiminin başlıca ideolojik unsurunun, yani bireyciliğin felsefesini yapan ve bu bireycilikten güvenlikçi bir devlet teorisi türeten Thomas Hobbes'un, sömürülen sınıfların siyasal taleplerini ortaya koyan "Kazıcılar"ın, monarşiyi sınırlayıp "halk" iradesinde temellendirmeye çabalarken düzeni pek de sarsmamaya çalışan *commonwealth* düşünürlerinin dönemiydi.

a. Parlamento-Kral Gerilimi ve Hobbes'un Siyasal Düşüncesinin Oluşumu

İskoçya kralı VI. James'in I. Elizabeth'in ölümünü takiben I. James adıyla İngiltere kralı olarak taç giydiğini görmüştük. Stuart Hanedanının bu ilk kralı tanrısal kökenli krallık yetkisine dair teorilerini savunduğu eserler yazmaya devam etmiş, bu arada çokça asalet unvanı dağıtarak hanedana yakın (ve çoğunlukla burjuva kökenli) bir asiller tabakası yaratmıştı. Yine aynı dönemlerde, pek çok aristokrat aile kapitalist tarım yoluyla biriktirdikleri sermayeyi ticaret alanına yönlendirerek savaşçı feodal asilzadelikten kapitalist girişimcilere doğru evrilmişti. Bu genişlemiş ve kapitalistleşmiş aristokrasi, Parlamento'yu (hem Avam hem de Lordlar kamarasını) denetliyordu.[105] Avam Kamarası üyeleri seçimle belirlense de seçmenler erkek nüfusun yüzde 25 ila 40'ı arasında bir orandaydı. Toplam nüfusun yarıdan fazlasını teşkil eden mülksüzlerin seçimlerde etkisi olmasa da yüzyıl boyunca Londra başta olmak üzere İngiltere'de seçimlere ve genel olarak politikaya yönelik artan bir ilgi olduğunu söyleyebiliriz.[106]

VI./I. James'in danışmanları arasında erken Aydınlanma düşünürlerinin ve bilim insanlarının en tanınmışlarından Francis Bacon da bulunuyordu. *The Advancement of Learning*'de (1603, *Öğrenmenin İlerlemesi*) pek çok vesileyle Machiavelli'nin eserlerine olumlu atıflar yapmıştı. Bununla birlikte, bütünüyle pragmatik ve empirik temeller üzerine kurulan bir politika anlayışına karşı çı-

105 Ellen Meiksins Wood ve Neal Wood, *İsyan Borusu: Kapitalizmin Yükselişi ve Siyasal Teori*, 1509-1688, çev. Fahri Bakırcı, Ankara: Epos Yayınları, 2008, s. 30, 40.

106 Wood ve Wood, *İsyan Borusu*, s. 28.

kıyordu: Bedenin salt empirik tıp bilgisiyle yetinen hekimlere emanet edilmesi nasıl yanlışsa yönetimin de empirik siyasetçilere emanet edilmesinin büyük bir hata olduğu görüşündeydi, yöneticiler eğitimli insanlardan yardım alarak yönetmeliydiler.[107] Ayrıca o, tarih, modern diller ve politika üzerine kitaplar hakkında temel bilgileri verecek ve böylece devlet hizmetine girecek olanları hazırlayacak bir okul (*college*) kurulmasını arzuluyordu.[108]

Bacon, daha sonraki pek çok konuşmasında ve yazısında krallığı, özel olarak da I. James'i övmüştü. Kralın egemen iktidarının Tanrı'dan kaynaklandığını, olağan yargılamaya tabi olamayacağını söylemiş (1607),[109] monarşilerin diğer yönetim biçimlerinden farklı olarak kutsal ve doğal olduğunu iddia etmişti (1608).[110] Monarşiler yasadan önce oluşmuştu. Ancak yasa kralın iktidarını sınırlıyordu; Norman fethinden çok önce oluşan eski yasalar ve âdetlerin dikkate alınması gerekliydi.[111] Bacon, 1610'da Avam Kamarası'nda yaptığı bir konuşmada "kralın egemenliği" ile "Parlamento'nun özgürlüğü"nün tamamlayıcılığından bahsediyordu.[112]

Bacon'ın *Denemeler*'inde de siyasete dair sayfalara rastlanır. "Of Empire" (1612, genişletilmiş basımı 1625, "Buyurma Gücü Üzerine") denemesinde krallara yönelik tehlikelerden bahsederken esas olarak saray içinden (örneğin kralın ailesinden, üst düzey ruhbandan ya da soylulardan) gelebilecek tehlikelere yoğunlaştığını, halk kitlelerinden gelebilecek tehlikeleri (bunların başında büyük önderler bulunmadığı ve dinlerine, törelerine dokunulmadığı sürece) azımsadığını görürüz.[113] "Of the true greatness of kingdoms and estates"te (1625, "Krallıklar ile Devletlerin Gerçek Büyüklüğü Üzerine") krallıkları "bedenin daha büyük ölçüde bir örneği" olarak nitelemiş ve kralların devletlerini büyütmelerinin mümkün olduğunu söylemişti; bunun için de özellikle orduya ve deniz gücüne ağırlık verilmesi gerektiği kanısındaydı.[114]

Bacon, ütopik eseri *Yeni Atlantis*'te (1624) Pasifik Okyanusu'nda bulunan hayalî bir adada (Salem Adası) yaşayan Hıristiyan bir halkı konu alır. Bu adada bin dokuz yüz yıl önce Süleyman adlı bir hükümdar yaşamış, sonsuz iyi bir kalbe sahip olan ve halkı için yasalar koyan bu hükümdar yabancıların ülke-

107 Francis Bacon, "The Advancement of Learning" [1605], *Francis Bacon*, (haz.) Brian Vickers, Oxford: Oxford University Press, 1996, bl. I, s. 127-128.

108 Bacon, "The Advancement of Learning", bl. II, s. 171.

109 Markku Peltonen, "Bacon's Political Philosophy", (haz.) Markku Peltonen, *The Cambridge Companion to Bacon*, Cambridge: Cambridge University Press, 1996, s. 287.

110 Peltonen, "Bacon's Political Philosophy", s. 288.

111 Peltonen, "Bacon's Political Philosophy", s. 289.

112 Peltonen, "Bacon's Political Philosophy", s. 285-286.

113 Francis Bacon, *Bütün Denemeler*, çev. Akşit Göktürk, İstanbul: Cem Yayınevi, [1612, 1625] 1974, bl. XIX, s. 104.

114 Bacon, *Bütün Denemeler*, bl. XXIX.

ye girişini kısıtlamıştı. İnsanlık ile siyaseti birleştirmek istiyordu. "Süleyman Evi" adlı bir topluluğun kurulmasını da o sağlamıştı. Ülkede, aileler düzeyine yayılmış bir ademimerkeziyetçi yönetim vardı, aile üyeleri arasındaki sorunlar *tirsan* adı verilen aile babası tarafından çözülüyordu; *tirsan* etrafında gelişen ritüeller onu âdeta bir kral haline getiriyordu.[115]

Bacon'ın eser verdiği dönemlerde hüküm süren VI./I. James'in ölümünden sonra oğlu I. Charles (h. 1625-1649) kral olmuştu. Yeni hükümdar, mutlakiyetçilik arayışında babası kadar sert hamleler yapmıyor, konuşmalarında Parlamento'nun önemini vurgulama gereği duyuyor, ancak o da vergilendirme başta olmak üzere çeşitli konularda Parlamento'ya danışmadan karar veriyordu. Avam Kamarası ile kral arasındaki çatışmalar onun döneminde başlayacaktı. Çatışmaların temelinde, Avam Kamarası üyelerinin kralın keyfî vergilendirme ve tutuklama uygulamalarına karşı çıkışı yer alıyordu. O döneme kadar pek hatırlanmayan *Magna Carta*'yı yeniden gündeme getiren hukukçu Edward Coke, 1628'de *Petition of Rights* (*Haklar Dilekçesi*) adlı metni hazırlamıştı; İngilizlerin hak ve özgürlüklerini hatırlatan, kimsenin Parlamento yasası olmaksızın vergi vermeye zorlanamayacağının, nedensiz yere tutuklanamayacağının belirtildiği bu metin Avam Kamarası'nda kabul edildikten sonra filozof ve hukukçu John Selden tarafından Lordlar Kamarası'na gönderilmişti. Bu çarpıcı metne ve başka girişimlere rağmen kralın keyfî uygulamaları son bulmayacak, yurttaşların aktif desteğine güvenen Avam Kamarası da bu politikalara muhalefet etmeyi sürdürecekti.[116] Bu arada Parlamento'da temsil edilen kapitalist aristokratların yanında mülk sahibi (ve işçi çalıştıran) bir protokapitalist burjuva sınıfı da oluşmaktaydı; bu sınıf, çoğunlukla Kalvenizmin Püriten mezhebine yakındı ve hem Kilise politikaları hem de vergilendirme gibi konularda kraliyete muhalefet etmeye başlıyordu.[117] 1630'larda bu sınıf giderek hanedandan uzaklaşacak ve Parlamento'nun krala karşı mücadelesinin destekçilerinden biri haline gelecekti.

Krala karşı muhalif seslerin güçlendiği 1630'ların sonu ve 1640'ların başında monarşist yazarlar da kendi teorilerini geliştiriyorlardı. Bunlardan bir kısmı, fikirlerini, VI./I. James'in yaptığı gibi kralların Tanrı'dan kaynaklanan bir yönetme yetkisine sahip olduğu hipotezine dayandırmışlardı. I. Charles'a sadık bir toprak sahibi olan Robert Filmer, *Patriarcha* kitabının (tam. 1642 öncesi, yay. 1680) başında hem Cizvitlerin hem de Kalvenistlerin (örneğin Buchanan'ın) insanların doğal eşitliğini varsayan ve kralları tahttan indirmeyi mümkün kılan görüşlerine karşı çıkmıştı. Tüm hiyerarşik ilişkileri baba-oğul

115 Francis Bacon, *Yeni Atlantis*, çev. Çiğdem Dürüşken, İstanbul: Alfa Yayınları, [1624] 2014.

116 Wood ve Wood, *İsyan Borusu*, s. 154.

117 Brian Manning'e atıfla Henry Heller, *The Birth of Capitalism: A Twenty-First Century Perspective*, London: Pluto, 2011, s. 124.

ilişkisinin uzantısı olarak ele alıyor, siyasal hakkı Âdem'e verilen babalık ve monarşiye dayandırıyordu.[118] Âdem ilk oğlunun doğuşuyla mutlak hükümdar olmuştu. Filmer, bütün akıl yürütmesini bu temel çıkış noktasından türetiyor, Kutsal Kitap'a olduğu kadar Aristoteles'e de atıf yaparak kendine dayanak arıyor, bu arada Grotius'un teorilerini uzun uzadıya eleştiriyordu. Filmer'a göre, bir aile babası nasıl ailesini kendi iradesiyle yönetiyorsa, hükümdarlar da krallıklarını kendi iradeleriyle yönetmeli, yasaların üzerinde olmalıydı.[119] Filmer bu kitabını hayatı boyunca yayımlamasa da başka çalışmalarıyla bu klasikleşmiş monarşist teze katkıda bulunmaya devam edecekti. Monarşist tezlerin bir diğer savunucusu Thomas Hobbes'sa aynı dönemde güçlü krallık lehine yazdığı eserlerde teorilerini "tanrısal kaynaklı yönetme görevi"ne değil, Aydınlanma felsefesine dayandıracaktı.

b. Thomas Hobbes: İç Savaşın Arifesinde Bir Kralcı

Batı İngiltere'nin ticaret merkezlerinden Malmesbury kentinden bir burjuva ailesine mensup olan Hobbes, Oxford'da eğitim görmüş, yaşamı boyunca mutlak monarşi yanlısı aristokrat ailelere hizmet etmişti. İnsanların bilincinin dışında (ve ondan önce gelen) bir maddi dünyanın var olduğu konusunda kuşkusu yoktu ve Descartes'tan farklı olarak bu dünyanın var olduğunu kanıtlarken kuşkuculuğa ya da teolojik argümanlara sığınmak yerine duyuları kanıt gösteriyordu.[120] Dolayısıyla, Descartes gibi o da insan-doğa ilişkisi üzerine düşünecek, üstelik Tanrı'yı devre dışı bırakmakta Descartes'tan daha cesur davranacaktı. Hobbes, irade özgürlüğünü kabul etmeyen, iradenin bir dış etmen tarafından belirlendiğini düşünen bir deterministti, ancak iradenin belirleyicisi olarak tanrısal irade ya da kader gibi metafizik bir unsuru işaret etmiyordu. Doğanın kesin kurallara göre işlediğini öne sürmüş, tüm var olanların, elbette insanın da bu kesin kurallara tabi olduğunu düşünmüştü. Buraya kadar Hobbes bir materyalistti, insanı doğanın mekanizmasına tabi kıldığı ölçüde de bir mekanik materyalistti; ancak doğadan, maddeden önce Tanrı'nın geldiğini söyleyerek idealizmi yeniden üretiyordu. Felsefe sisteminde en başta soyut-kavramsal bilgileri (mantık, matematik, geometri) sıraladıktan sonra fizik konusuna geçerek önceki dönemlerin metafizik sistemleriyle (örneğin Yeni Platoncuların "taşma" teorisiyle) Hegel'in sistemi arasında bir köprü oluşturmuştu. Tanrı'nın işlevi "bilmek"le sınırlıydı: O, doğanın tüm işleyişini en ince ayrıntısına kadar biliyordu.[121] Ama bu işleyişe tanrısal müdahale söz konusu değildi.

---

118 Robert Filmer, "Patriarcha", *Patriarcha and Other Political Works*, (haz.) Peter Laslett, Oxford: Basil Blackwell, 1949, bl. III, s. 57.

119 Filmer, "Patriarcha", bl. XXII, s. 95-96.

120 Richard Tuck, *Hobbes*, Ankara: Dost Kitabevi, [1989] 2015, s. 76-91.

121 Christopher Caudwell, *The Crisis in Physics*, London: John Lane The Bodley Head, 1939, s. 98.

Parlamento ile kral arasındaki gerilimin henüz bir iç savaşa dönüşmediği bir dönemde, 1640'ta yazdığı *The Elements of Law, Natural and Politic* (yay. 1650, *Doğal ve Siyasal Hukuk Öğeleri*) kitabında insana dair genel bir teori ortaya koymuş, duyu, tahayyül, dil, akıl, bilim, tutku, erdem gibi genel insan özelliklerinden topluluk içinde yaşayan yurttaşa ve devlete doğru ilerlemişti. *Elementa Philosophica De Cive* (yaz. 1641, yay. 1642, *Yurttaş Üzerine Felsefi Öğeler*) ve *Leviathan* (1651) bu kitabın çeşitlemeleri olarak ele alınabilir; elbette şartların gelişmesine ve kendi fikirlerinin dönüşümüne bağlı olarak Hobbes, bir eserden diğerine geçerken eklemeler ve çıkarmalar yapmış, bazı kısımlardaysa fikirlerini değiştirmişti. Burada, üç eserde ortak olan görüşlerini özetleyip tartışacağız; *Leviathan*'da ilk iki kitabına kattığı yeniliklereyse daha sonra bakacağız.[122] Hobbes, insanı iki düzlemde ele alıyordu: Bir tarafta "doğal kişiler olarak", "sivil toplumun yokluğunda", "doğal şartları içinde" insanlar vardı; diğer taraftaysa "politik beden olarak", tahakküm (*dominion*) şartları içinde bulunan, devletin (*commonwealth*) tebaası olan insanlar bulunuyordu. Bu, kapitalist dönemin felsefi antropolojisine damgasını vuran bir ayrımın, insan-yurttaş ayrımının ilk önemli dışavurumuydu:[123] Toplumdan ayrıştırılan insan, teoride eşit ve özgür, pratikte egoist olduğu varsayılan bir varlıktı. Bu şekilde hem insanın doğal olarak egoist olduğunu hem de kendi rızasıyla devlete tabi olan bir yurttaş olduğunu savunmak mümkün oluyordu.

Hobbes, dünyada bulunan varlıkları algısız varlıklar ve hayvanlar olmak üzere ikiye ayırmıştı; genel olarak hayvanlar, görüş, ses ve diğer duyulara sahipti, hayvanlar içinde ayrı bir kategori olan insanlarsa duyuların yanı sıra duygu ve konuşma sahibiydi.[124] Hobbes'un insana dair incelemesi algı, tahayyül ve konuşma konularıyla başlıyordu, dolayısıyla o, Aristoteles'ten beri gördüğümüz *logos* merkezli insan tanımını sürdürmüştü. Hobbes, doğada değişmez nitelikte temel dürtüler olduğunu varsaymış ve insanın da kesin, değişmez özellikleri olduğunu kabul etmişti.[125] "Doğal" olduğunu varsaydığı özellikler, kimi durumlarda doğal temelli olup toplumsal yaşam içinde, tarihsel süreçte dönüşmüş olan, kimi durumlarda da bütünüyle toplumsal-tarihsel nitelik taşıyan özelliklerdi. Hobbes, hepsine doğallık atfederek bunların bir kısmını soyutlaştırmış ve toplumdaki yansımalarını tartışmaya kapatmıştı. Doğanın insanları

122 Üç eserin paralel basımı için bkz. Thomas Hobbes, *Three-Text Edition of Thomas Hobbes's Political Theory The Elements of Law, De Cive and Leviathan*, (haz.) Deborah Baumgold, Cambridge: Cambridge University Press, 2017. *De Cive* ve *Leviathan* çevirileri için bkz: *Elementa philosophica De Cive: Yurttaşlık Felsefesinin Temelleri*, çev. Deniz Zarakolu, İstanbul: Belge Yayınları, [1642, 1647] 2007; *Leviathan*, çev. Semih Lim, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, [1651] 2007.

123 Ágnes Heller, *Portrévázlatok az etika történetéből*, Budapest: Gondolat Kiadó, 1976, s. 59-60.

124 Hobbes, *Leviathan*, 9.3 Ek: Tablo.

125 Max Horkheimer, "Felsefi Antropoloji Üzerine Notlar", *Geleneksel ve Eleştirel Kuram*, çev. Mustafa Tüzel, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, [1935] 2005, s. 152.

bedensel ve zihinsel yetenekleri bakımından eşit yarattığını söylemesi,[126] önceki yüzyılların eşitsizlikleri doğallaştıran anlayışına bir reddiye olsa da bu ancak soyut-teorik bir reddiyeydi: Hobbes, soyut düzlemde insanların eşitliğini ve özgürlüğünü kabul ettikten sonra somut eşitsizliklere ve özgürlük kaybına dair sessiz kalmış ya da bunları meşrulaştırmıştı. Örneğin, aileyi ve bunun içerdiği ebeveyn otoritesini doğa durumunda yer alan kurumlar arasına yerleştiriyordu, aile içindeki iktidarı babaya veren görüşleri eleştirip kadınlar ile erkekler arasında büyük bir güç farkı olmadığını söylemesi dikkate değerdi,[127] ancak bunu söyledikten sonra toplum içinde fiilen var olan toplumsal cinsiyet eşitsizliklerini gündeme getirmeyerek bunları kabullenmiş oluyordu.

Hobbes, tarihsel-toplumsal süreçte oluşmuş ya da dönüşmüş olan kimi insani özellikleri doğallaştırarak bunları tüm insanların genel özellikleri olarak kuruyor ve eleştiriye kapatıyordu. Örneğin o, tek bir "doğal hak" (*jus naturale*) tanımlıyordu: Her insanın sahip olduğu tüm güçle yaşamını ve organlarını koruma hakkı.[128] Böylece Stoacıların *oikeiōsis*'ini andıran, skolastiklerin *conatus* kavramını[129] miras almıştı. Bu düşüncesiyle Grotius'u da anımsatıyordu,[130] ancak Hollandalı düşünür mülkiyet edinme ve bu mülkiyeti korumayı temel hak olarak görmüşken Hobbes doğal hak kavramını basitleştirip güvenlik hakkıyla sınırlamıştı.

İnsanların eşit olmaları Hobbes'a göre güvensizliği, güvensizlik de savaşı doğuruyordu. Doğal halleri içinde insanlar eşit güce sahip olduklarından ve her birinin de kendini koruma hakkı bulunduğundan, aralarında bir savaş çıkması tehlikesi her zaman vardı.[131] Bu, kapitalist toplumun rekabetçi ve kendini koruma çabasında olan insan modelinin felsefi bir yeniden yazımıdır.[132] Hobbes, tarihin belirli bir döneminde (kapitalist toplumda) belirli kişiler için; bir yandan sermaye birikimi adına rekabet eden sermayedarlar, diğer yandan da emek gücü piyasasında rekabet eden ücretli işçiler için geçerli olan bir özel-

126 Hobbes, *Elements of Law*, 14.2; *De Cive*, 1.3, *Leviathan*, 13.1, s. 92.

127 Hobbes, *Elements of Law*, 23.1; *De Cive*, 9.1; *Leviathan*, 19.4.

128 Hobbes, *Elements of Law*, 1.14.6-7; *De Cive*, 1.7, *Leviathan*, 14.1, s. 96.

129 Cees Leijenhorst, *The Mechanisation of Aristotelianism: The Late Aristotelian Setting of Thomas Hobbes' Natural Philosophy*, Leiden: Brill, 2002, s. 196-197.

130 Krş. Grotius, *Commentary on the Law of Prize and Booty*, s. 23.

131 Hobbes, *Elements of Law*, 14.11; *De cive*, 1.12; *Leviathan*, 13.8.

132 Hobbes'un siyaset teorisinin Marksist yorumcuları onun siyasal düşüncesinin burjuva karakter taşıdığını öne sürmüşlerdir. Örn. bkz. Crawford Brough Macpherson, *The Political Theory of Possessive Individualism: Hobbes to Locke*, Oxford: Oxford University Press, [1962] 1990. Daha yakın dönemde bu tezi revize eden ve Hobbes'un burjuva değil, kapitalist karakterde bir siyasal düşünce ortaya koyduğunu savunan yazarlar için bkz. Michael Bray, "Macpherson Restored? Hobbes and the Question of Social Origins", *History of Political Thought*, 28(1), 2007, s. 56-90; Geoff Kennedy, "Capitalism and Contextualization in C. B. Macpherson's The Political Theory of Possessive Individualism", *Journal of Intellectual History and Political Thought*, 1(1), 2012, s. 228-251.

liği sabit ve değişmez kabul eder.[133] Plautus'tan alıp *De Cive*'nin ithaf sayfasında kullandığı ünlü *Homo homini lupus* ("İnsan insanın kurdudur") sözü, Hobbes'un insanı kötücül bir varlık olarak tasavvur ettiğini göstermez. *De Cive*'nin önsözünde kullanıp *Leviathan*'da tekrarladığı *bellum omnium contra omnes* ("herkesin herkese karşı savaşı")[134] ifadesi de insanın doğası gereği kötü olduğunu değil, devletin olmadığı durumda insanlar arasında çatışma ortaya çıkma ihtimalini anlatır. Augustinus gibi yazarlara benzer şekilde o da insana dair kötümser bir bakışa sahip olsa da, onun bu kötümserliğinin kökeninde insanın kötü ya da günahkâr özüne dair bir dinsel-ahlaki yargı bulunmaz. Hobbes, insanların eşit potansiyellerinin ve özgür edim kabiliyetlerinin çatışmaya neden olacağını düşündüğü için kötümserdir.

Yine literatürde çokça tekrar edilenin aksine Hobbes doğa durumundaki savaş potansiyelini anlatırken iç savaşın etkisi altında değildi; bu konuya değindiği *Elements of Law* ve *De Cive*'yi iç savaşın başlamasından önce yazmıştı. Ona göre doğa herkese her şeyi vermişti, dolayısıyla doğa durumunda benimsenin ayrımı (mülkiyet) yoktu.[135] Son olarak şunu belirtelim: Hobbes'un doğa durumu bütünüyle kurgu niteliği taşımıyordu; düşünür, bu durumun her dönem ve her yer için geçerli olduğunu söylemiyor, ama kimi örneklerde doğa durumuna rastlandığını, örneğin Amerika'daki toplulukların bu anlattığına benzer şekilde yaşadığını yazıyordu. Ayrıca, bütün dönemlerdeki hükümdarlar da bir üst otoritenin yokluğundan dolayı savaş tehlikesi içindeydiler,[136] başka bir ifadeyle, devletler arası ilişkilerde bir tür savaş durumundan bahsetmek mümkündü.

Hobbes'a göre, eşit olmaları ve doğal hakları (kendilerini koruma hakları) doğal insanlar arasında savaş ihtimalini canlı tutsa da onlar aynı zamanda (akılları, doğaları ya da tutkuları gereği[137]) barışa doğru da yöneliyorlardı. Hobbes, aklın yasası olarak da tanımladığı "doğal yasa"dan (*lex naturalis*) bu noktada bahsetmişti: Birinci doğa yasasına göre tüm insanlar barışa yöneliyor ve gerektiğinde kendilerini savunuyorlardı.[138] Bunu tamamlayan ikinci doğa yasasıysa insanların barışı ve kendilerini korumak için bazı haklarından vazgeçmeleri anlamına geliyordu.[139] Hobbes, bundan sonra, insanların barışa nasıl yöneldiklerini araştırmış ve bunun için öncelikle sözleşme (*contract*) ve

133 Horkheimer, "Felsefi Antropoloji Üzerine Notlar", s. 152.

134 Hobbes, *De cive*, Önsöz; 1.12; *Leviathan*, 13.8, s. 94. Krş. *Elements of Law*, 14.11.

135 Hobbes, *Elements of Law*, 14.10; *De cive*, 1.10; *Leviathan*, 13.13.

136 Hobbes, *Elements of Law*, *De cive*, 1.13; *Leviathan*, 13.11.

137 Hobbes, *Elements of Law*'da aklın, *De Cive*'de doğanın, *Leviathan*'da arzuların insanları barışa yönelttiğini söyler, sırasıyla bkz. *Elements of Law*, 14.14; *De cive*, 1.15; *Leviathan*, 13.14.

138 Hobbes, *Elements of Law*, I.15.1; *De cive*, I.2.1-2; *Leviathan*, I.14.3-4, s. 96-97.

139 Hobbes, *Elements of Law*, 15.2; *De cive*, 2.3; *Leviathan*, 14.5, s. 97.

sözleşmenin alt türü olan *covenant* terimlerini tanımlamıştı: Sözleşme iki insan arasındaki karşılıklı hak aktarımıydı, *covenant*'sa bir tarafın diğer tarafa bir şeyi sınırsız süreyle bıraktığı sözleşme türüydü.[140] Türkçe çevirilerde bu terim "ahit"le karşılanmaktadır. Bundan sonra Hobbes diğer doğa yasalarını sıralayıp açıklamıştı, bunlar ahlak felsefesinin konusu olan adalet, minnettarlık, uyum, affetmek gibi ahlak felsefesinin konusu olan kavramlardı, hepsinin temelinde "Sana yapılmasını istemediğin bir şeyi başkasına yapma" düsturu yer alıyordu.[141]

Düşünür, buraya kadar "doğal şartları içinde insanlar"dan bahsetmişti, sonrasındaysa yurttaş olarak insanları konu alacaktı. Diğer yaratıklardan farklı olarak şeref ve itibar için sürekli çatışma (*Leviathan*'da kullanacağı terimle "rekabet") içinde olan insanlar,[142] kendi iradeleriyle aralarında bir uyum kuruyorlardı. İradeleriyle oluşturdukları bu uyum, Tanrı'nın doğada yaratmış olduğu uyumdan farklıydı;[143] her insanın diğer insanlarla bir *covenant* yapıp gücünden ve yetilerinden vazgeçmesiyle ve iradelerini bir başkasının iradesine tabi kılmasıyla ortaya çıkan bir birlikle kuruluyordu.[144] Bireysel güvenliği sağlamak için gereken tek ve sürekli karar verici olan[145] bu birliğe, Hobbes, üç eserinde sırasıyla farklı adlar vermişti: *Hukukun Unsurları*'nda "siyasal beden", *Yurttaş Üzerine*'de "kent", "sivil toplum", "sivil kişi", *Leviathan*'daysa "ortaklık" (*commonwealth*) terimlerini kullanmış, son eserinde devleti Eski Ahit'te bahsedilen muazzam güç sahibi deniz canavarı *Leviathan*'la da kıyaslamıştı.[146] Üç adlandırmayı da devleti anlatmak için kullandığından biz burada "devlet" terimiyle yetineceğiz.

Literatürde Hobbes yaygınlıkla bir "toplumsal sözleşme" teorisyeni olarak nitelense de o aslında bu terimi kullanmaz ve daha ziyade "ahit"ten bahseder. Doğa durumuna ve bir ahitle bu durumdan çıkışa dair siyaset ve toplum anlatısı bazı yönleriyle eski, bazı yönleriyle de yenidir. Eskiçağ'dan beri pek çok yazar doğada yaşayan insanlardan bahsetmiş, yine pek çok yazar siyasal iktidarın kökeni olarak halkı göstermekle yetinmeyip iktidarın kuruluş sürecinde sözleşme/ahit benzeri bir işlemin var olduğunu yazmıştı. Hobbes'un yaptığı, doğa durumu ile sözleşme/ahit anlatılarını birleştirmekti. Onun ahit öyküsünün, bir genel devlet teorisine ne derece tekabül ettiği tartışmalıdır: Hobbes, devletin ortaya çıkışını, yukarıda özetlediğimiz gibi anlattıktan hemen sonra, devletin

140 Hobbes, *Elements of Law*, 15.8-9; *De cive*, 2.9-10; *Leviathan*, 14.9-11, s. 99.

141 Hobbes, *Elements of Law*, 17.9; *De cive*, 3.26; *Leviathan*, 15.35, s. 115.

142 Hobbes, *Elements of Law*, 19.5; *De cive*, 5.5; *Leviathan*, 17.7, s. 129.

143 Hobbes, *Elements of Law*, 19.5; *De cive*, 5.5; *Leviathan*, 17.12, s. 129.

144 Hobbes, *Elements of Law*, 19.7; *De cive*, 5.7-8; *Leviathan*, 17.13, s. 129-130.

145 Hobbes, *Elements of Law*, 20.6, 19.1-4; *De cive*, 6.4, 5.1-4, ; 17.1-4, s. 127-128.

146 Hobbes, *Elements of Law*, 19.8; *De cive*, 5.9; *Leviathan*, 17.13, s. 130.

ahitle kurulabileceği gibi baba tahakkümüne dayalı ve despotik de olabileceğini, üstelik bu ikincisinin bir doğal güce dayandığını yazmıştı.[147] Böylece hem aileyi ve aile içi iktidarı doğallaştırıyor hem de devletlerin temelinde ahit yerine edinilmiş (aile içi, despotik) iktidarın da bulunabileceğini söylemiş oluyordu. Despotik ya da baba otoritesine dayalı krallıklara *Elements of Law* ve *De cive*'de uzunca bir yer ayırmış, patrimonyal krallığı ailenin büyümüş bir biçimi olarak tanımlamıştı; *Leviathan*'da hem bu konuya daha az yer ayıracak hem de aile-krallık karşılaştırması konusundaki fikirlerini değiştirecekti.

Düşünürün daha çok üzerinde durduğu, ahitle kurulmuş olan devletlerdi. Egemenin temel özelliklerinden, "ahitle kurulmuş devletler" başlığı altında bahsediyordu: Adalet, savaş (ve barış) yapma, yasama güçleri, görevlileri atama ve öğretileri inceleyip onaylama gibi yetkiler egemene aitti[148] ve bütün bunlar egemen gücü mutlak güç haline getiriyordu; egemen güç bu özelliğiyle tek tek insanların gücünden çok daha üstündü.[149] Pek çok yazar gibi Hobbes da yönetim biçimlerine dair bir tartışma yürütmüştü; demokrasi, aristokrasi ve monarşi olmak üzere üç biçim vardı.[150] Bunlardan tarihsel olarak ilk ortaya çıkan demokrasiydi, monarşi ve aristokrasi daha sonra, belirli bir kişinin ya da kişilerin yönetime getirilmesi konusunda bir uzlaşının gerçekleşmesiyle tarih sahnesine çıkmıştı.[151] Hobbes, var olan uygulamalardan bahsediyor, bozulmuş biçimlere dair bir tartışma yapmıyordu: Anarşi, oligarşi ve tiranlık, sırasıyla demokrasi, aristokrasi ve monarşiden hoşnutsuz olanların bu rejimlere taktıkları adlardı.[152] Polybios'un *okhlokrasi* olarak adlandırdığı "kötü demokrasi"ye Hobbes'un "anarşi" adını vermesi dikkat çekicidir ve döneminin sokağa çıkan kitlelerinin yaratabileceği "düzensizlik"ten duyduğu korkuyu yansıtır. Üç yönetim biçimini karşılaştırırken, kamu yararının tek bir kişide temsil edilmesi, gizlilik sağlanması, kararların hızlıca alınmasının daha kolay olması ve tek kişinin karar almasının çatışmaları engellemesi gibi argümanlarla monarşiyi övmüştü.[153]

Hobbes'a göre özgürlük, insanların hareketlerinin engellenmemesiydi.[154] Uyrukların özgürlükleri, egemenin yasaklamadığı şeylerle sınırlıydı.[155] Egemen, sivil ya da pozitif yasaları çıkarıyordu ve yine egemen bunları yorum-

147 Hobbes, *Elements of Law*, 19.11; *De cive*, 5.12; *Leviathan*, 17.15, s. 130.

148 Hobbes, *Elements of Law*, 20; *De cive*, 6, *Leviathan*, 18, s. 131-138.

149 Hobbes, *Elements of Law*, 20.13; *De cive*, 6.13.

150 Hobbes, *Elements of Law*, 20.3; *De cive*, 7.1; *Leviathan*, 19.1, s. 139.

151 Hobbes, *Elements of Law*, 21.1; *De cive*, 7.5. *Leviathan*'da bu görüşe yer vermeyecektir.

152 Hobbes, *De cive*, 7.2; *Leviathan*, 19.2, s. 139.

153 Hobbes, *Elements of Law*, 24.3 vd.; *De cive*, 10.3 vd.; *Leviathan*, 19.4 vd., s. 140 vd.

154 Hobbes, *Elements of Law*, 23.9; *De cive*, 9.9; *Leviathan*, 21.1-2, s. 154-155.

155 Hobbes, *De cive*, 13.15; *Leviathan*, 21.16, s. 161.

lama yetkisine sahipti. Hobbes, isyana teşvik eden düşünceleri de sıralamıştı: Hükümdarlara itaati vicdan ya da günahkârlık korkusuyla reddetmek, hükümdarları kendi yasalarına tabi kılmak, egemenliği bölmek, tebaaya mutlak mülkiyet hakkı tanımak bir devleti çözülmeye götüren unsurlar arasındaydı.[156] O, kralları halkın hizmetkârı olarak görenleri ve tiranlaşan kralın öldürülebileceğini düşünenleri kıyasıya eleştiriyordu.[157] Yöneticilerin görevlerinden de bahsetmişti: İnsanların iyiliğini/selametini, diğer bir deyişle güvenliklerini sağlamak yöneticilerin ilk göreviydi. Bunun dışında halkın eğitimi, vergilerin eşitlik esasına göre toplanması da bu görevler arasındaydı.[158]

Hobbes, kitaplarında insanların düzen ve devletlerinden bahsettikten sonra "Tanrı'nın doğadaki krallığı" konusuna da yer ayırmış, Kutsal Kitap'ın (özellikle de Eski Ahit'in) rasyonel bir yorumunu yapmış, bu metinlerin kendi görüşleriyle uyumlu olduğunu göstermeye çabalamıştı.[159] Tanrı'nın, doğa üzerindeki genel krallığının yanı sıra cismani bir krallığı da olduğunu söylüyor,[160] yine Tanrı'nın peygamberlerle konuştuğunu söyledikten sonra Eski Ahit'ten çokça örnek vererek İbrahim'den itibaren pek çok örnekte egemen ile Kilise arasında bir özdeşlik ve örtüşme olduğundan bahsediyordu.[161] Buna karşılık, İsa kendi krallığının bu dünyadan olmadığını, dolayısıyla öğretilerinin Roma'ya aykırı olmadığını söylemiş,[162] bu şekilde Eski Ahit'in peygamber-krallar dönemini sona erdirmişti. Buradan çıkarılabilecek sonuç, artık devletlerin doğrudan doğruya tanrısal-dinsel bir nitelik taşımadığıydı. Kilise, Hobbes'a göre, bir egemenin buyruğu üzerine toplanması gereken ve onun izni olmadıkça toplanamayacak olan, yine o egemenin kişiliğinde birleşmiş ve Hıristiyan dinine iman etmiş insanlardan oluşan bir topluluktu;[163] İsa'dan sonra ruhani iktidar havarilerde ve Kilise'de devam etmiş, ancak öğretme yetkisinden ibaret kalmıştı.[164] Hobbes, *De Cive*'de kutsal kitabı rahiplerin yorumlayabileceğini söylüyordu,[165] bu görüşünü *Leviathan*'da değiştirecekti.

---

156 Hobbes, *Elements of Law*, 27; *De cive*, 12; *Leviathan*, 29, s. 225-234.

157 Hobbes, *Elements of Law*, 27.10; *De cive*, 12.3; "Okura Önsöz" [1647], *Elementa philosophica De Cive: Yurttaşlık Felsefesinin Temelleri*, çev. Deniz Zarakolu, İstanbul: Belge Yayınları, [1642, 1647] 2007, §5, s. 9; *Leviathan*, 29.14, s. 229-230.

158 Hobbes, *Elements of Law*, 28; *De cive*, 13; *Leviathan*, 30, s. 234-247.

159 Hobbes, *De cive*, 15.14-19; *Leviathan*, 31.14-41, s. 248-256; Noel Malcolm, "Hobbes and Spinoza", (haz.) J. H. Burns, *The Cambridge History of Political Thought, 1450-1700*, Cambridge: Cambridge University Press, 2006, s. 544.

160 Hobbes, *De cive*, 16.2; *Leviathan*, 35.3, s. 286-287.

161 Hobbes, *Elements of Law*, 26.1-2; *De cive*, 16.13-17; *Leviathan*, 40, s. 326 vd.

162 Hobbes, *Elements of Law*, 26.4-9; *De cive*, 17.2-6; *Leviathan*, 41.1-4, s. 334-337.

163 Hobbes, *De cive*, 17.20; *Leviathan*, 39.4.

164 Hobbes, *Leviathan*, 42.

165 Hobbes, *De cive*, 27-28.

c. İngiliz İç Savaşı: Cumhuriyetçi Düşüncenin Altın Çağı

Hobbes'un *De cive*'yi ve Filmer'ın *Patriarcha*'yı tamamladığı sıralarda, 1642'de, Parlamento yanlıları ile kral yanlıları arasındaki gerilim iç savaşa dönüşmüştü. Parlamento yanlılarının başlıca sözcülerinden olan hukukçu Henry Parker, *Observations upon some of his Majesty's late answers and expresses* (1642, *Majestelerinin Yakın Zamanda Verdiği Bazı Yanıtlar ve Yaptığı Açıklamalar Üzerine Gözlemler*) kitapçığında iktidarın kaynağının ve başlangıç nedeninin halk olduğunu, prenslerdeki iktidarın ikincil ve türetilmiş olduğunu, halkın kral olmaksızın karar verebileceğini ancak gücünü yalnızca Parlamento aracılığıyla kullanabileceğini yazmıştı.[166] Parker, bir bütün olarak halkın gücünü Parlamento'ya devrettiğini iddia ediyor, kralcıların çoğunluğuysa hükümdarın gücünü Tanrı'dan aldığına dair argümanları tekrarlıyorken, Hobbes'un konumu iki yaklaşımın ortasındaydı: Bir yandan kralın üstün bir güce sahip olduğunu savunuyor, diğer yandan da bu üstün gücü Tanrı iradesinden değil, bireylerin iradesinden türetiyordu.

Parlamento yanlıları arasında kimi konularda tartışmalar yürütülüyordu. Parlamento, Haziran 1643'te basın üzerine sansür uygulamaya başlamış, Parlamentocuların en güçlü seslerinden şair John Milton buna *Areopagitica* (1644) adlı eserle yanıt vermişti. Milton, kitapların yazarlarından kaynaklanan bir yaşam özüne sahip olduklarını söylüyordu. Bir kitabı öldürmekle bir insanı öldürmek kıyaslanabilir nitelikte suçlardı, hatta kitabı öldürmek bizzat aklın kendisine ve ölümsüzlüğe vurulan bir darbe olduğundan daha büyük bir suçtu.[167] Kitaplarda ortaya konan doğru ve yanlış düşünceler birbirleriyle mücadele edecek, bu mücadele sonucunda muhakkak doğru düşünce kazanacaktı.[168] Lordlar ve Avam Kamarası üyelerinin yapması gereken "tomurcuklanan bilgi tohumları"nı öldürmemekti.[169] Bunları söyledikten sonra şairane bir özgürlük övgüsü yapıyordu Milton: Okuma yazma özgürlüğü "ruhlarımızı yüceltecek ve aydınlatacaktır, kavrayışımızı ise azat edecek ve yükseltecektir."[170] Milton, bu radikal özgürlükçü fikirlerine karşın radikal sosyal ve siyasal hareketlere destek vermedi, hatta 1645'ten itibaren sıradan insanları açıkça küçümseyecekti.[171]

Sıradan insanların sesini duyurmak, "Düzleyiciler" (*Levellers*) adı verilen gruba düşüyordu. Richard Overton ve John Lilburne başta olmak üzere

166 Quentin Skinner, *Liberalizmden Önce Özgürlük*, çev. Kemal Özdil, İstanbul: Islık Yayınları, 2018, s. 27; Wood ve Wood, *Isyan Borusu*, s. 125.

167 John Milton, *Areopagitica: Basın Özgürlüğü Üzerine*, çev. Derman Kızılay, İstanbul: Pinhan Yayıncılık, [1644] 2018, s. 55.

168 Milton, *Areopagitica*, s. 75.

169 Milton, *Areopagitica*, s. 97.

170 Milton, *Areopagitica*, s. 97.

171 Christopher Hill, *Dünya Altüst Oldu: İngiliz Devrimi'nde Radikal Düşünceler*, çev. Uygur Kocabaşoğlu, İstanbul: İletişim Yayınları, 2013, s. 443, 448.

Düzleyiciler, kral ve parlamento karşısında halk iktidarına vurgu yapıyor, ağır ve keyfî vergilere muhalefet ediyorlardı. Mülkiyet konusunuysa tartışmaya açmıyorlardı. John Lilburne, Âdem ve Havva'nın eşit insan toplumunun kökeninde olduğunu hatırlatıyor, eşitsizlik ve tahakkümün zamanla oluştuğunu iddia ediyordu.[172] Overton, herkesin doğal hak ve özgürlüklere sahip olduğunu yazıyor, gücün kaynağının doğrudan Tanrı değil, aracılar vasıtasıyla doğa olduğunu söylüyor, egemenlik gücünün seçimle bağışlandığını hatırlatıyordu.[173]

Düzleyiciler, Parlamentocu kanat içinde hatırı sayılır bir etkiye sahipti, ancak Parlamentocuların ordu komutanları ve önde gelen politikacıları tabanda etkili olan bu radikalizme mesafeliydi. Londra'nın güneybatısındaki Putney kasabasının kilisesinde, 1647 sonbaharında, bir tarafta Düzleyicilerin (Thomas Rainsborough), diğer taraftaysa ılımlı Parlamentocuların (Oliver Cromwell, Henry Ireton) katıldığı tartışmalarda Cromwell ve Ireton, Düzleyicilerin oy hakkının genişletilmesi talebini tehlikeli bulduklarını söylemiş, aynı zamanda onların özel mülkiyeti de kaldırmayı talep ettiklerini iddia etmişti. Ancak, Düzleyiciler muhataplarının korktuğu kadar radikal değildi, bu tartışmalar sırasında özel mülkiyete dair bir itirazlarının olmadığını sürekli olarak belirtme ihtiyacı duymuşlardı.

Bu arada İngiliz Devrimi siyasal açıdan radikal bir yöne doğru gidiyordu. Kralcıların uğradığı bir dizi yenilgiden sonra I. Charles 1647'de Parlamento ordularınca yakalanmıştı. Parlamento yanlıları hem teorik düzlemde hem de muharebelerde ilerledikçe kral yanlıları da karşı saldırıya geçme çabasına girmişlerdi. İç savaş başlarken *Patriarcha*'yı yazmış olan Filmer, krallığı olumlayan yazılar yazmaya devam ediyordu; Bodin'in kitabından kimi bölümlerin çevirisinden oluşan *The Power of Kings, and in particular, of the King of England* (Ağustos 1648, *Kralların ve Özellikle İngiltere Kralının İktidarı*) bu dönemin ürünüdür.[174]

Milton, kralın mahkeme önüne çıkarılmasını ve idam edilmesini savunmak için yazdığı *The Tenure of Kings and Magistrates* (1648-1649, *Kralların ve Yargıçların İmtiyazları*) kitabına tüm insanların Tanrı suretinde ve özgür doğduklarını söyleyerek başlamıştı. Kendi kendine yönetime dayalı bir sistem içinde yaşamayanların köle gibi yaşadığını da yazmıştı.[175] Bir kralın tirana dö-

172 John Lilburne, "The Freeman's Freedom Vindicated: A Postscript, Containing a General Proposition" [19 Haziran 1646], (haz.) Andrew Sharp, *The English Levellers*, Cambridge: Cambridge University Press, 1998, s. 31-32.

173 Richard Overton, "Tiranlara Karşı Özgürlük", (haz.) C. Can Aktan ve İstiklal Y. Vural, *Özgürlük Yazıları*, Konya: Çizgi, [12 Ekim 1646] 2003, s. 7-8.

174 Robert Filmer, "The Necessity of the Absolute Power of All Kings", *Patriarcha and Other Political Works*, (haz.) Peter Laslett, Oxford: Basil Blackwell, [1648] 1949, s. 315-326.

175 Skinner, *Liberalizmden Önce Özgürlük*, s. 80.

nüşmesi halinde öldürülmesinde bir sorun görmüyordu. Tüm insanların özgür doğduğunu söylemesi önceki yüzyılda La Boétie'nin ve monarkomakların tiranlık eleştirisini özgürlük savunusuyla birleştirmelerini hatırlatır. Milton, siyasal kurumların gelişimi üzerine tarihsel bir çerçeve çiziyordu. Tüm insanların kendini savunma ve koruma gücü vardı; belirli kişilerin seçilerek güvenlik sağlamakla görevlendirilmesi de savunma ve koruma işlerinin kolaylaştırılması içindi.[176] Yöneticilerin tekleşmesi tehlikesi karşısında yasalar icat edilmiş, bir tehdit olduğunda kamu güvenliği ile ilgilenmesi için Parlamento kurulmuştu. Tıpkı 1630'ların sonunda Paris'te tanışma fırsatı bulduğu Grotius ve dönemdaşı Hobbes gibi o da doğal ve doğuştan gelen hakları tanrısal kökenli olarak değil, bireysel temelde tanımlıyordu.[177]

Cumhuriyetçiler var olan siyasal kurumları yenileyip toplumsal üretim ve yeniden üretim ilişkilerini muhafaza edecek şekilde öneriler sunarken, kimi emekçi kökenli düşünürler ise kent yoksullarının sorunlarını gündeme taşıyorlardı. Müflis küçük tüccar Gerrard Winstanley, 1648-1649'daki yazılarında, tüm insanlığın kurtuluşa ulaşmasının mümkün olduğunu, kurtuluşun toplumsal denetim biçimlerinin ortadan kalkmasıyla gerçekleşeceğini öne sürmüştü.[178] *The New Law of Righteousness* (tam. 26 Ocak 1649, *Doğruluğun Yeni Yasası*) adlı kitapçığında, diğer tüm yazılarında olduğu gibi, Hıristiyanlığın mistik tınılar taşıyan bir yorumundan hareketle eşitlikçi fikirleri savunuyordu.

d. Commonwealth *Dönemi ve Cumhuriyetçi Düşünce Çeşitlemeleri*

Milton gibi monarşi karşıtı yazarların umdukları 1649 başında gerçek oldu. I. Charles 30 Ocak 1649'da idam edildi. Yasama ve yürütme güçlerini üzerinde toplayan *Rump Parliament* sonraki haftalarda monarşiyi ilga edecekti. Bu arada hapiste bulunan bir grup Düzleyici, 1 Mayıs 1649'da tamamladıkları ayrıntılı bir bildirgeyle taleplerini ortaya koymuştu. Onlara göre en yüksek otorite, dört yüz kişiden oluşan bir Halk Temsilciliği olmalıydı, bu meclisin üyelerinin seçiminde yirmi yaşın üzerinde olan herkes, hizmetçi ve dilenci olmamaları ve önceki kralın hizmetinde bulunmamış olmaları kaydıyla söz sahibi olabilirdi. Aynı zamanda bu meclisin her yıl yapılacak seçimlerle yenilenmesini de istiyorlardı. Temsilcilerin din ve inanç konusunda herhangi bir zorlama yetkileri olmayacaktı.[179]

176 John Milton, "Kralların ve Yargıçların İmtiyazları", (haz.) Alev Alatlı, *Batı'ya Yön Veren Metinler II: Rönesans / Protestan Reformu / Erken Modern Dönem / Bilim Çağı (1350-1650)*, İstanbul: İlke Eğitim ve Sağlık Vakfı Kapadokya Meslek Yüksekokulu, [1648-1649] 2010, s. 840.

177 Milton, "Kralların ve Yargıçların İmtiyazları", 841.

178 J. C. Davis, "Utopianism", (haz.) J. H. Burns, *The Cambridge History of Political Thought, 1450-1700*, Cambridge: Cambridge University Press, 2006, s. 338.

179 John Lilburne vd., "Leveller Bildirgesi (1649)", (haz.) C. Can Aktan ve İstiklal Y. Vural, *Özgürlük Yazıları*, Konya: Çizgi, [1649] 2003, 11-23.

Yeni rejim 19 Mayıs 1649'da ilan edildi; İngiltere artık bir *commonwealth* (cumhuriyet) olarak anılıyordu. Cumhuriyetin ilk haftalarında yayımlanan kitapçıklara baktığımızda cumhuriyetçi yazarların coşkularını nasıl kâğıda döktüklerini görebiliyoruz. Milton *Eikonoklastes*'te (Ekim 1649) kralın idamının haklılığını kanıtlıyor, Fransız yazar Claudius Salmasius'un I. Charles lehine yazdığı Latince kitabı çürütmek için yazdığı *Defensio pro Populo Anglicano*'da (1651) *commonwealth* rejimini savunuyordu. John Hall Livius'un da öne sürdüğü bir fikri tekrarlayarak kral yönetiminde yaşayan halkların özgür olmadığını, sadece bir cumhuriyetin özgür olabileceğini yazıyordu.[180] Marchamont Nedham, 1650'den itibaren çıkardığı gazetelerde, özellikle de *Mercurius Politicus*'taki başyazılarında (1651-1652) özgür bir devlette yerleşik olmanın anlamını anlatıyordu.[181] Yine de, dönemin cumhuriyetçileri için cumhuriyet rejiminin temel ölçütü kralsızlık değildi: Belirleyici olan, tepeden dayatılmış ve bir ya da birkaç kişinin çıkarına hizmet eden bir tiranlık yönetimine karşı herkesin, tüm halkın iyiliğini gözeten bir yönetimin varlığıydı.[182] Dönemin cumhuriyetçileri için yasa aklın cisimleşmiş haliydi; özgür bir devlet, krallı da olsa kralsız da olsa yasanın üstün olduğu bir devletti, özgür devletin karşıtıysa tiranlıktı.[183]

Zamanla "Gerçek Düzleyici" (*True Leveller*) ya da "Kazıcı" (*Digger*) isimlerini benimseyen Winstanley ve arkadaşları, 1 Nisan 1649'da Güney İngiltere'de Surrey yakınlarındaki St. George's Hill'de eşitlikçi bir tarım topluluğu kurmuşlardı.[184] Bu girişim, Parlamentocuların ileri gelenlerini korkutmakta gecikmemişti; Winstanley ve William Everard, Parlamento Ordusu komutanı Lord Fairfax'in huzuruna çıkarılmış, onu kendilerine eşit gördükleri için karşısında şapkalarını çıkarmayı reddetmiş, bundan sonra da diğer arkadaşlarıyla

180 Skinner, *Liberalizmden Önce Özgürlük*, s. 65.

181 Skinner, *Liberalizmden Önce Özgürlük*, s. 36.

182 Blair Worden, "English Republicanism", (haz.) J. H. Burns, *The Cambridge History of Political Thought, 1450-1700*, Cambridge: Cambridge University Press, 2006, s. 448

183 Worden, "English Republicanism", s. 448. Özgürlük-tiranlık karşıtlığı konusunda krş. Salisburyli John, *Policraticus*, IV.1; VIII.17.

184 Winstanley ve Kazıcılar hareketi üzerine Marksist yaklaşımla kaleme alınmış pek çok çalışma vardır; görece yakın tarihli olanlarından birkaç örnek veriyorum: Geoff Kennedy, "Digger Radicalism and Agrarian Capitalism", *Historical Materialism*, 14(3), 2006, 113-143; Brian Manning, *The English People and the English Revolution, 1640-1649*, New York: Holmes ve Meier, 1976; Brian Manning *1649: The Crisis of the English Revolution*, London: Bookmarks, 1992; Brian Manning, *Aristocrats, Plebeians and the Revolution in England*, London: Pluto, 1996. Brian Manning, *The Far Left in the English Revolution 1640 to 1660*, London: Bookmarks, 1999. James Holstun, *Ehud's Dagger: Class Struggle in the English Revolution*, London: Verso, 2000; James Holstun, "Was Marx a 19th Century Winstanleyan?", (haz.) Andrew Bradstock, *Winstanley and the Diggers, 1649-1999*, London: Frank Cass, 2000; Darren Webb, "Contract, Covenant and Class-Consciousness: Gerrard Winstanley and the Broken Promises of the English Revolution", *History of Political Thought*, 24(4), 2003, 577-598; Darren Webb, "The Bitter Product of Defeat? Reflections on Winstanley's 'Law of Freedom'", *Political Studies*, 52, 2004, 199-215.

birlikte bir bildirge yazarak fikirlerini anlatmışlardı. Bu metne göre, insanlar kendilerine mükemmel olmayan yaratıklar olarak baktıkça kendi ruhlarını görmüyor, kendileri dışında öğretmenler ve yöneticiler arıyorlardı.[185] Yaratıcı her insanı insanlığın parçası olarak yaratmıştı, insanlık aklın ışığında yaşıyordu. Tek tek herkesin ve tüm insanlığın içinde bir Tanrı, yani yönetici güç bulunuyordu ve bundan başkasına itaat edilmemeliydi.[186] Winstanley ve arkadaşları, İngiltere'deki krallığın kökenlerini Norman istilasında görüyorlardı; Normanlar İngiltere'yi köleleştirmişti, ilk Norman kralından sonraki krallar da sırasıyla öncekilerin yasalarını sürdürerek ya da yeni yasalar getirerek bu köleleştirmeyi perçinlemişti.[187]

Winstanley güncel politikaya dair talepleri her zaman daha geniş bir toplumsal-iktisadi ve siyasal dönüşüm perspektifine taşıyordu. Örneğin ona göre Parlamento, kralı idam etmekle yetinmemeli, krallık makamını ilga etmeli; Normanların getirdiği tüm tahakkümü, özellikle de lordların yoksullar üzerindeki tahakkümünü ortadan kaldırmalı, baskı altında olanları özgürleştirmeliydi.[188] Winstanley, ortak toprağın özgürleştirilmesi çağrısı da yapıyor, St. George's Hill'i kazanların dünyayı ortak hazineleri haline getirdiklerini yazıyordu.[189] Kazıcıların eşitlikçiliği toplumsal cinsiyet eşitliği pratikleriyle birleşiyordu. Önceki yüzyıllarda sayısız defa örneğini gördüğümüz gibi burada da Kazıcıların düşmanları, onları "kadınları ortaklaştırmak"la suçluyordu; Winstanley buna yanıt olarak her kocanın kendi karısı, her kadının da kendi kocası olduğunu söylemiş,[190] böylece eşitlikçi tavrında diretmişti.

St. George's Hill girişiminin yerel toprak sahiplerinin müdahalesiyle 1650'de durdurulması Kazıcıları yıldırmamıştı. Winstanley, *The Law of Freedom* (1652, *Özgürlük Yasası*) kitapçığında, arzu eden kişilerin, krala, kralcılara ya da Kilise'ye ait olan ve/veya kullanılmayan topraklar üzerine yerleşerek eşitlikçi topluluklar oluşturmasını önermişti.[191] Winstanley'in arzu ettiği toplum, yöneticilerin olmadığı bir toplum değildi; yöneticinin iyi yönetmesi,

185 Gerrard Winstanley, "The True Levellers' Standard Advanced" [20 Nisan 1649], *The Law of Freedom and Other Writings*, (haz.) Christopher Hill, Cambridge: Cambridge University Press, 2006, s. 81.

186 Winstanley, "The True Levellers' Standard Advanced", s. 89, 93.

187 Winstanley, "The True Levellers' Standard Advanced", s. 86; "An Appeal to the House of Commons" [11 Temmuz 1649], *The Law of Freedom and Other Writings*, (haz.) Christopher Hill, Cambridge: Cambridge University Press, 2006, s. 114.

188 Winstanley, "An Appeal to the House of Commons", s. 119.

189 Gerrard Winstanley, "A Watch-Word to the City of London, and the Army", [26 Ağustos 1649], *The Law of Freedom and Other Writings*, (haz.) Christopher Hill, Cambridge: Cambridge University Press, 2006, s. 133.

190 Gerrard Winstanley, "A New-year's Gift for the Parliament and Army" [1 Ocak 1650], *The Law of Freedom and Other Writings*, (haz.) Christopher Hill, Cambridge: Cambridge University Press, 2006, s. 177.

191 Davis, "Utopianism", s. 338.

yani kendisinin de yasaya tabi olması, kendi isteklerine değil yasalara itaat beklemesi gerekiyordu; cumhuriyetin yöneticileri halkın lordları ve kralları değil, hizmetkârları olmalıydı.[192] Ülkenin özgürlüğü, yeryüzünden özgürce yararlanmakta yatıyordu: Gerçek özgürlük insanın beslenmesinde ve korunmasındaydı, bu da dünyadan yararlanarak mümkündü.[193] Gerçek toplum, eşkıyalar gibi dünyayı zor yoluyla ele geçiren soylulardan kurtulmuş bir toplumdu. Dünya ve onun nimetleri insanlarca alınıp satılmamalıydı.[194] Winstanley'in ideal toplumunda her insanın bir mesleği olacaktı; bu meslekler sürekli geliştirilecekti ve böylece ülkenin kral yönetiminde olduğundan daha da zenginleşmesi sağlanacaktı. Bazı insanların diğerlerinin ürettiklerini zorla almaları da yasalar ve kurallarla engellenecekti. Winstanley, kullanılan/tüketilen malların insanlara ait olması gerektiğini düşünüyordu: "Her insanın evi, buralardaki mobilyalar ve dükkânlardan alıp evine koyduğu mallar sadece kendisinindir." Dolayısıyla ortak olan tüm mallar değil, üretim araçlarıydı. Winstanley'in aile konusunda söylediklerise eşitlikçiydi; o, dönemin pek çok ütopyacısının aksine kadının erkeğe ait olmasından da, kadınların ortak olmasından da bahsetmiyor, erkek ile kadını eşit görüyordu: "Her erkeğin karısı ve her kadının kocası ve reşit olana kadar çocukları da kendisine aittir."[195]

Winstanley'e göre yönetimin (*magistracy*) kökeninde topluluğun ortaklaşa korunması (*common preservation*) yer alıyordu, bu ilk olarak aile düzleminde, Âdem'in ailesinde ortaya çıkmıştı. Âdem ilk baba, yani ilk yönetici (*governor*) ya da görevliydi (*officer*).[196] Dönemin mutlak monarşi teorisyenleri de yöneticiliği aile babalığıyla ve Âdem'le ilişkilendirmişlerdi, ancak onlardan farklı olarak Winstanley, Âdem'in yönetme yetkisini Tanrı'dan değil çocuklarının ortaklaşa rızasından aldığını ileri sürüyordu. Daha büyük topluluklarda ve son olarak ülke düzleminde insanlar, korunma ihtiyaçlarına bağlı olarak yönetici ya da görevliler seçmişlerdi. Winstanley'e göre ideal olarak yapılması gereken de bir cumhuriyetin tüm görevlilerinin her yıl yenilenen seçimlerle göreve getirilmesiydi, böylece görevlilerin uzun süre bir makamda kalmaları engellenmiş olacaktı.[197] Winstanley, sarhoş, kavgacı, zevkinden başka bir şeyi düşünmeyenler ya da kralcı olanlar dışında herkesin seçme hakkına sahip ol-

192 Gerrard Winstanley, "The Law of Freedom in a Platform" [1652], *The Law of Freedom and Other Writings*, (haz.) Christopher Hill, Cambridge: Cambridge University Press, 2006, s. 283.

193 Winstanley, "The Law of Freedom in a Platform", s. 295; Gerald Winstanley, "Ortak Sermaye" [1652], (haz.) Michael Rosen ve Jonathan Wolff, *Siyasal Düşünce*, çev. Sevda Çalışkan ve Hamit Çalışkan, Ankara: Dost Kitabevi, 2006, s. 305.

194 Winstanley, "The Law of Freedom in a Platform", s. 302-303, Winstanley, "Ortak Sermaye", s. 306.

195 Winstanley, "The Law of Freedom in a Platform", s. 303-304, Winstanley, "Ortak Sermaye", s. 307.

196 Winstanley, "The Law of Freedom in a Platform", s. 314-315.

197 Winstanley, "The Law of Freedom in a Platform", s. 317-319.

duğunu düşünüyordu.[198] Kadınların seçme ya da seçilme haklarıyla ilgiliyse olumlu ya da olumsuz bir söz söylememişti.

Yeni kurulan cumhuriyet rejiminin destekçileri arasında eski bir kralcı da yer alıyordu: Thomas Hobbes. Onun iç savaş boyunca kralı desteklediğini, Paris'te sürgünde hanedan mensuplarına eşlik edip veliahda dersler verdiğini, eserlerinde çeşitli argümanlarla monarşinin diğer yönetim biçimlerine göre üstünlüğünü anlattığını görmüştük. Ancak Hobbes, monarşik olmayan yönetimleri de, ortada yeterli güce sahip bir devlet varsa desteklemeye açıktı. Cromwell'e de büyük bir saygı duyuyordu. Başyapıtı *Leviathan*'ı 1640'ların sonunda Fransa'da sürgündeyken yazmış, kitabın 1651 ortalarında Londra'da yayımlanmasından sonra ülkesine dönmüştü. Yeni kitap pek çok açıdan önceki iki eserini anımsatıyordu; *Elements of Law*'daki sistematiği izleyerek insanın fiziksel özelliklerinden yurttaşa ve topluma doğru gidiyor, *De cive*'den bazı kısımları birebir kopyalıyordu, doğa durumu, ahit ve benzer konulardaki pek çok görüşü önceki eserlerindeki görüşlerinin tekrarından ibaretti. Ancak bunlardan ayrıldığı bazı noktalar da vardı. Doğallaştırmada önceki eserlere göre daha da ileri gitmişti: İnsanlardaki bitmek bilmez kudret arzusu ve rekabetten gelen yarışma isteğini doğa düzleminde ele alıyor, sivil itaati de insanların rahatlık isteğinin, ölüm korkusunun ya da yaralanma korkusunun sonucu olarak görüyordu.[199]

Erken dönem eserlerinde toplum ve devleti oluşturan ahitten bahsederken insanların güçlerini kendi oluşturdukları egemen güce devrettikleri söylemişti. *Leviathan*'daysa bu güç devretmeyi bir bakıma katmerleştirmiş, insanların, siyasal iktidarı barışın sürdürülmesi ve yaşamın korunması için kendi yerlerine eylemde bulunması adına yetkilendirdiklerini belirtmişti. Böylece devlet, önceki eserlerine göre daha da güçlü hale geliyordu: Egemen, barışı korumak ve güvenliği sağlamak için uyruklarının müdahalesi ya da rızası olmaksızın uygun gördüğü araçları belirleyebilirdi.[200] Hobbes, bu eserinde, demokrasiden bahsettiği, demokrasiyi ilk yönetim biçimi olarak gördüğü kısımları kısaltmış ya da bütünüyle çıkarmıştı. Yine aynı eserde egemenliğin bölünmesinden duyduğu kaygıyı önceki eserlere göre daha da belirgin şekilde anlatmış, kimi yerlerde somut örnekler de vermişti; örneğin, parlamentonun Avam ve Lordlar kamaralarına bölünmesini tehlikeli gördüğünü yazmıştı.[201] Egemen otoritenin kurumlarına ve görevlilerine, halkı doyurma gibi işlevlerine ve ceza hukukuna dair ayrıntılı bilgiler verdiği kısımlar eklemişti.[202] Ayrıca, Platon'un *Politeia*'sıyla

198 Winstanley, "The Law of Freedom in a Platform", s. 321.

199 Hobbes, *Leviathan*, 11.2-4, s. 76-77.

200 Wood ve Wood, *İsyan Borusu*, s. 170-171.

201 Hobbes, *Leviathan*, 18.16, s. 136-137.

202 Hobbes, *Leviathan*, 22-25, 27-28.

kendi eserini de karşılaştırmıştı: Platon gibi filozofların matematik bilimleri ve ahlaki düşünce teoremlerini halk arasında yaygınlaştırma çabaları pek sonuç vermemişti. Hobbes'a göre egemenler ve onların başlıca görevlileri buna benzer çabalara girişmek yerine doğal adalet bilimini öğrendikleri takdirde iç savaşları ve yıkımları önleyebilirlerdi; Hobbes, günün birinde hükümdarların *Leviathan*'dan bu konuda dersler çıkaracaklarını ümit ediyordu.[203] Başka bir ifadeyle o, filozof-kral fikrine pek de uzak değildi, ancak onun filozof-kralları metafizik düşünceyi değil, insan doğasının, davranışının gözlemlenmesinden türetilen "doğal adalet bilimi"ni içselleştiren kişiler olacaktı.[204]

Leviathan'ın önceki iki eserden bir başka farkı da din konusundaki bölümlerdi. Bu kitapta, dinin doğal nedeninin gelecek kaygısı olduğu gibi materyalist denebilecek tespitler,[205] öncekilere göre daha açık şekilde yer alıyordu. Dönemin diğer yazarları gibi o da bu materyalist çerçeveyi çizdikten sonra ilahi bir din anlayışına açık kapı bırakıyordu; her durumda onu ilgilendiren, insanların itaate, yasalara, barışa, yardımseverliğe ve topluma daha eğilimli kılınmasıydı; devlet kurucuları ya da pagan yasa koyucular bunu kendi yaptıkları yasalarla, İbrahim, Musa veya İsa'ysa Tanrı'nın yönlendirmesiyle yapmışlardı.[206] Hobbes'un önceki kitaplarının sonlarında da Kutsal Kitap'ın rasyonel bir yorumunu ortaya koyarak kendi siyasal teorisini desteklediği bölümler yer alıyordu, *Leviathan*'da ise bu bölümlerin sayısı artmış,[207] kapsamı genişlemişti. Muhtemelen iç savaşa dinsel tartışmaların neden olduğunu düşündüğü için, pek çok fikrini keskinleştirmişti.[208] Hem Presbiteryenliğe karşı mücadeleyi önemsiyordu hem de muhtemelen yaşı ilerledikçe ateizme yaklaşmıştı.[209] Gerçek Hıristiyanlığın siyasal iktidara itaati gerektirdiğini kanıtlamaya çalışıyor,[210] Kilise ile devlet arasında çatışma olamayacağının altını çiziyordu. Önceki eserlerindeki devlet-Kilise ayrıştırmasına ek olarak Kilise'nin devlet denetimi altına girmesi gerektiğini çok daha açıkça savunuyor, bir bakıma Anglikan siyaset teorisinin iyi bir örneğini veriyordu. Kutsal Kitap yorumlarını din adamlarının yapabileceğini söylemekle yetinmiyor, bu din adamlarının devletçe atandıklarını ve esas yorumun devletçe yapılması gerektiğini özellikle belirtiyordu.

---

203 Hobbes, *Leviathan*, 31.41, s. 256.

204 Derek Beales, "Philosophical Kingship and Enlightened Despotism", (haz.) Mark Goldie ve Robert Wokler, *The Cambridge History of Eighteenth-Century Political Thought*, Cambridge: Cambridge University Press, 2006, s. 497-498.

205 Hobbes, *Leviathan*, 12.1-6, s. 82.

206 Hobbes, *Leviathan*, 12.12, s. 85.

207 Hobbes, *Leviathan*, 32-34, 37-38, 44-47.

208 Wood ve Wood, *İsyan Borusu*, s. 165.

209 Tuck, *Hobbes*, s. 142-143.

210 Wood ve Wood, *İsyan Borusu*, s. 165-166.

Cromwell'ın Mayıs 1656'da yeni bir parlamento toplamaya karar vermesi cumhuriyetçileri cesaretlendirmişti. Marchamont Nedham *The Excellencie of a Free-State*'i (Haziran 1656) ve James Harrington *Oceana*'yı bu cumhuriyetçi umutların canlı olduğu dönemde yayınladılar. İç savaş sırasında Parlamento yanlısı gazetecilerin en etkililerinden olan Nedham'a göre, her tür yönetimin amacı, yurttaşlara baskı ve zulüm olmaksızın haklarından güven içinde istifade edebilecekleri bir iyilik ve rahatlık ortamı sağlamaktı. İngiltere halkı cumhuriyet lehine karar vermişti, çünkü o, halkın özgürlüklerini en iyi şekilde güvence altına alan yönetim biçimiydi. Her kişinin hakkının başkasının iradesi altında bulunduğu keyfî iktidar sistemineyse tiranlık ve kölelik adları yakışıyordu.[211]

Harrington, I. Charles'ın sadık bir hizmetkârı olmuş (1647-1649), kralın ölümünü de, Cromwell rejimini de onaylamamış, ancak Lord Protector'un öfkesine hedef olmamak için *Commonwealth of Oceana* (1656 sonu, *Oceana Cumhuriyeti*) kitabını ona ithaf etmişti. Üstelik bu kitaptaki fikirleri kralcılıktan da Cromwell'in uyguladığı tarzda bir yönetimden de son derece uzaktı. Hobbes'un *Leviathan*'ına eleştiriler yöneltiyor, ona karşı Cicero ve Machiavelli'yi referans alıyordu.[212] Hem Parlamento yanlısı pek çok yazarın, hem de *Leveller*'ların "kadim Sakson hakları"na atıf yapan görüşlerini reddediyordu: İngiltere'deki kadim anayasa, düzeni sağlamak için bütünüyle feodal soylulara bağımlı hale gelen bir monarşinin anayasasıydı ve tamamen terk edilmeliydi. Yapılması gereken, Roma kurumlarını İngiltere koşullarına uyarlayarak canlandırmaktı.[213] Harrington'un, bu tezlerini savunurken siyasal değişimleri toplumsal dönüşümlere bağlı olarak ele alması, sınıf ilişkilerindeki değişimlere hassasiyet göstermesi, yükselen sınıfların siyasal iktidarı alışından bahsetmesi dikkat çekicidir.[214]

Harrington, Hobbes'la polemik içinde, yasa yapımında herkes eşit olursa hem *commonwealth*'ın hem de her bir insanın özgürlüğünü güvence altına almanın mümkün olacağını iddia ediyor,[215] Hooker'a atıfla tek tek kişilerin özgürlüğünün tüm topluluğun özgürlüğü haline geldiğini, özgür devletlerin de bu genel özgürlüğü koruduklarını yazıyordu.[216] İyi bir anayasada, biri tartışma, diğeriyse karar alma gücüne sahip olacak iki seçilmiş meclis rol oynayacaktı.[217]

211 Skinner, *Liberalizmden Önce Özgürlük*, s. 40-41, 74, 77.

212 James Harrington, "The Commonwealth of Oceana", *The Commonwealth of Oceana and A System of Politics*, (haz.) J. G. A. Pocock, Cambridge: Cambridge University Press, [1656] 2008, s. 9.

213 Harrington, "The Commonwealth of Oceana", s. 11-12.

214 Neil Davidson, *How Revolutionary Were the Bourgeois Revolutions*, Chicago: Haymarket Books, 2012, s. 32.

215 Harrington, "The Commonwealth of Oceana", s. 20.

216 Harrington, "The Commonwealth of Oceana", s. 21.

217 Harrington, "The Commonwealth of Oceana", s. 50.

Halk çok sayıda özel çıkardan ibaretti, ancak bunların hepsi birleşince kamu çıkarını oluşturuyordu.[218] Tanrı insanların bazılarına daha fazla bilgelik bahşetmişti, bir tür "doğal aristokrasi" teşkil eden bilgeler (halkın yaklaşık üçte biri) doğal önderler olarak diğerleri arasından sivrileceklerdi.[219]

Cumhuriyetçiler bu klasikleşmiş eserlerini yayınlasalar da Cromwell monarşiyi andıran yöntemlerle yönetimi sürdürecekti. Cromwell'in 1658'deki ölümünden sonra bir iktidar boşluğu doğmuştu. Kısa süreliğine (1658-1659) Cromwell'in oğlu yönetici olmuş, sonrasındaysa 1659'da toplanan Parlamento fiilî yönetimi ele geçirmişti. Milton, *The Readie and Easie Way to establish Free Commonwealth*'te (Şubat 1660) cumhuriyetçi fikirleri savunmaya devam etmişti. Bu kitapçığın yayımlanmasından hemen sonra, 1660'ın bahar aylarında krallığın geri gelişini arzu edenlerin etkisi artacak, Milton bu arada kitapçığının yeni bir basımını hazırlayacak, burada özgürlük savunusunu ve krallık eleştirisini daha da keskinleştirecekti.[220] Mayıs 1660'ta Parlamento, I. Charles'ın sürgündeki oğlunu hükümdar olması için çağıracak, böylece II. Charles'ın hükümdarlığı ve Stuart Restorasyonu başlayacaktı.

• • •

İngiliz Devrimi, pek çok devrim süreci gibi, toplumsal çelişkilerin entelektüel tartışmalarda açık yansımalarının olduğu bir dönemdi. Hobbes'un kaleminde, Aydınlanma felsefesi, kapitalist toplum ve devlete uyarlanmıştı: Düşünür, dünyevi meseleleri (ve elbette siyasal meseleleri de) yine dünyevi referanslarla ele almaya çabalıyor, bunu yaparken insana dair genellemelerini doğal özelliklere atıfla yapıyor, bütün teorisini insanın doğası gereği çatışmacı olduğu önkabulünden türetiyordu; sonuç, kapitalist dönem boyunca karşımıza çıkan, temel özelliği güvenlik sağlamak olan bir devlet görüşüydü. Onun devletçi-güvenlikçi görüşünü paylaşmayan yazarların bir kısmı Protestan referanslarla tanrısal kökenli yönetme yetkisi teorilerini canlandırıyor (Filmer gibi), bir kısmıysa Roma referanslarıyla halkın rızasına dayalı (ve halkın haklarına riayet etmesi gereken) bir devletten bahsediyordu (Harrington gibi). Dönemin radikal eşitlikçileriyse bilinen anlamda devletin ortadan kaldırıldığı bir siyasal anlayış geliştirebilmişlerdi.

218 Harrington, "The Commonwealth of Oceana", s. 166.

219 Harrington, "The Commonwealth of Oceana", s. 170.

220 John Milton, "The Readie and Easie Way to Establish a Free Commonwealth", (haz.) David Loewenstein, *John Milton Prose: Major Writings on Liberty, Politics, Religion, and Education*, Malden: Wiley-Blackwell, 2013, 426-447.

Sonuç

XVII. yüzyılın sonlarında kapitalizmle paralel olarak gelişen birey merkezli Aydınlanma düşüncesi önceki dönemde olduğu gibi bu yeni dönemde de hem feodal imtiyaz sistemine karşı mücadele için hem de emekçi sınıfların sömürülmesini örtülü hale getirmek için elverişli bir zemin sunuyordu. Aydınlanma düşünürleri, bireyciliği mutlak bencillik olarak anlamamış, bireysel "rasyonel" çıkarlar ile toplumsal ilerlemenin ve "ortak çıkarlar"ın birbiriyle uyumlu olabileceğini de iddia etmişlerdi.[221] Kapitalist bireylerin çıkarlarının tüm toplumun çıkarıyla uyumlu olduğuna dair fikir bu dönemlerde yaygınlaşmaya başlamış, XVIII. yüzyılda da Aydınlanma felsefesinin kilit temalarından biri haline gelmişti. İster Grotius'un siyasal toplumu, isterse Hobbes'un "Leviathan"ı formunda olsun, kapitalist devlet bu bireysel ve toplumsal çıkarları uzlaştıran ve güvenliği sağlayan, toplumun içinden yükselse de özerklik, hatta bağımsızlık sahibi olup onun iç çatışmalarından ayrı duran bir yapı gibi tasavvur edilmeye başlamıştı. Dönemin düşünürleri, devlet ile sivil toplum, ekonomi ile politika arasında keskin bir ayrım yapıyorlardı. Bu ve benzeri siyasal tasavvurları, devlet-toplum ilişkilerinin kapitalist üretim biçiminde aldığı biçimlerle yakından ilişkilidir. İdeal kapitalist düzende sivil toplum üretimin ve mübadelenin yapıldığı alandır; devletse, bu alandan ayrıştığı ve tüm bireylerin (ya da toplumunun bütününün) çıkarlarını temsil ettiği varsayılan bir yapı olarak tasavvur edilir. Gerçekteyse, siyasal iktidar belirli bir özerklik kazanmış olsa bile toplumdan ve toplumsal üretim-yeniden üretim ilişkilerinden bütünüyle bağımsızlaşmamıştır; egemen sınıflarla olan organik ilişkileri devam ettiği gibi, emek sürecinin denetimi ve toplumsal muhalefetin dizginlenmesi gerektiğinde de hem üretime hem de çeşitli sınıflara müdahaleler yapmaktadır.

Bu çelişkili koşullara yanıt aramaya çalışan Aydınlanma düşünürleri, bir yandan ideal kavramlar ortaya atmışlar, diğer yandan da bu kavramları somutlaştırmaktan geri durmuşlardı. Kadınların ev içi emeklerine yönelik sömürünün görünmez kılınması ya da açıkça meşrulaştırılması; ücretli işçilerin emeklerinin sömürülmesi; İspanya, Hollanda, Fransa ve Büyük Britanya kolonilerinde sayıları sürekli artan ya da bu devletlere tabi şirketlerce yapılan büyük ölçekteki ticaretin nesnesi olan kölelerin ve kölelik kurumunun yok sayılması tam da bu soyut eşitlik ve özgürlük sloganlarıyla mümkün olmuştu. "Kadınlar Kavgası"nda taraf olan kadınlar, bu soyut eşitlikçilik ve özgürlükçülüğün üzerini örttüğü eril tahakkümü tartışmaya açmaya başlasalar da eğitim alan ve eserlerini yayınlama fırsatı bulan kadınların sayısı halen son derece azdı; ücretli işçilerin ya da küçük mülk sahiplerinin sesi, İngiliz Devrimi sırasında yayımlanan broşürlerde duyulabiliyordu, ancak etkileri Hobbes

221 György Lukács, *Aklın Yıkımı: Birinci Kitap*, çev. Ayşen Tekşen Kapkın, İstanbul: Payel Yayınları, [1954] 2006, s. 208.

gibi son derece güçlü egemen sınıf düşünürlerinin etkisiyle kıyaslanamazdı. Kölelerin sesini duyurmalarıysa imkânsıza yakındı. Aydınlanma düşünürleri, feodal tabakalaşma ve eşitsizliğe karşı açtıkları savaşta kapitalist üretim biçimine içkin sömürü ve tahakküm ilişkilerini görünmez kılmayı başarmışlardı.

Son olarak, Aydınlanma'ya eleştirel yaklaşanların artık ezbere tekrarladıkları bir formül üzerine tartışalım: Aydınlanma, çoğu zaman söylendiği gibi, insanın doğaya egemen olma çabası, hatta kendini tanrılaştırması mıdır? Bu yöndeki değerlendirmelerin aşırı genellemeler olduğunu rahatlıkla söyleyebiliriz: Descartes gibi yazarlar tüm doğaya egemen olan bir insandan bahsetmişlerdi ve bu, kapitalist üretim tarzında doğal sınırın önceki üretim tarzlarına göre daha da geri çekilmesiyle bağlantılıydı elbette. Ancak tüm Aydınlanma düşünürlerinin doğayı tahakküm edilmesi gereken bir alan olarak gördüğünü söyleyemeyiz: Çoğu, doğanın işleyişini anlayarak bu işleyişle uyumlu (ve onun öngörülemez etkilerinin zararını minimize etmeyi amaçlayan) teoriler geliştirmişlerdi. İnsanın üstünlüğüne ve tanrılaştırılmasına gelince, bu da belki bazı düşünürlerde görebileceğimiz, ancak Aydınlanma düşüncesinin bütününe baktığımızda istisna teşkil eden bir görüştür; çoğu Aydınlanma düşünürü insanı tanrılaştırmak bir yana, onun aklının ve bedeninin sınırlılığını dert edinmişti.

Kaynaklar

Althusius, Johannes, *Politica*, çev. Frederick S. Carney, Indianapolis: Liberty Fund, 1603, [1614] 1995.

Bacon, Francis, *Bütün Denemeler*, çev. Akşit Göktürk, İstanbul: Cem Yayınevi, [1612, 1625] 1974.

Bacon, Francis, "The Advancement of Learning" [1605], *Francis Bacon*, (haz.) Brian Vickers, Oxford: Oxford University Press, 1996, 120-299.

Bacon, Francis, *Yeni Atlantis*, çev. Çiğdem Dürüşken, İstanbul: Alfa Yayınları, [1624] 2014.

Descartes, René, *Aklını İyi Sevk Etmek ve Bilimlerde Hakikati Araştırmak İçin Metot Üzerine Konuşma*, İstanbul: Paradigma Yayıncılık, [1637] 2010.

Filmer, Robert, "Patriarcha", *Patriarcha and Other Political Works*, (haz.) Peter Laslett, Oxford: Basil Blackwell, 1949, 51-126.

Filmer, Robert, "The Necessity of the Absolute Power of All Kings" [1648], *Patriarcha and Other Political Works*, (haz.) Peter Laslett, Oxford: Basil Blackwell, 1949, 315-326.

Grotius, Hugo, *Commentary on the Law of Prize and Booty*, çev. Martine Julia van Ittersum, Indianapolis: Liberty Fund, [1603] 2006.

Grotius, Hugo, *De Jure Belli ac Pacis Libri Tres, in quibus Jus Naturae et Gentium, item Juris Publici praecipua explicantur*, Amsterdam: Johannes Blaeu, [1625, 1632] 1646. Türkçe seçki: *Savaş ve Barış Hukuku (De Iure Belli Ac Pacis): Seçmeler*, çev. Seha L. Meray, Ankara: Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi Yayınları, [1625, 1632] 1967.

Harrington, James, "The Commonwealth of Oceana" [1656], *The Commonwealth of Oceana and A System of Politics*, (haz.) J. G. A. Pocock, Cambridge: Cambridge University Press, 2008, 1-266.

Hobbes, Thomas, *Elementa philosophica De Cive: Yurttaşlık Felsefesinin Temelleri*, çev. Deniz Zarakolu, İstanbul: Belge Yayınları, [1642, 1647] 2007.

Hobbes, Thomas, *Leviathan*, çev. Semih Lim, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, [1651] 2007.

Hobbes, Thomas, "Okura Önsöz" [1647], *Elementa philosophica De Cive: Yurttaşlık Felsefesinin Temelleri*, çev. Deniz Zarakolu, İstanbul: Belge Yayınları, [1642, 1647] 2007, 9-17.

Hobbes, Thomas, *Three-Text Edition of Thomas Hobbes's Political Theory The Elements of Law, De Cive and Leviathan*, (haz.) Deborah Baumgold, Cambridge: Cambridge University Press, 2017.

Lilburne, John, vd., "Leveller Bildirgesi (1649)", (haz.) C. Can Aktan ve İstiklal Y. Vural, *Özgürlük Yazıları*, Konya: Çizgi, 2003, 11-23.

Lilburne, John, "The Freeman's Freedom Vindicated: A Postscript, Containing a General Proposition" [19 Haziran 1646], (haz.) Andrew Sharp, *The English Levellers*, Cambridge: Cambridge University Press, 1998, 31-32.

Milton, John, *Areopagitica: Basın Özgürlüğü Üzerine*, çev. Derman Kızılay, İstanbul: Pinhan Yayıncılık, [1644] 2018.

Milton, John, "Kralların ve Yargıçların İmtiyazları" [1648-1649], *Batı'ya Yön Veren Metinler II: Rönesans / Protestan Reformu / Erken Modern Dönem / Bilim Çağı (1350-1650)*, İstanbul: İlke Eğitim ve Sağlık Vakfı Kapadokya Meslek Yüksekokulu, 2010, 840-842.

Milton, John, "The Readie and Easie Way to Establish a Free Commonwealth", (haz.) David Loewenstein, *John Milton Prose: Major Writings on Liberty, Politics, Religion, and Education*, Malden: Wiley-Blackwell, 2013, 426-447.

Overton, Richard, "Tiranlara Karşı Özgürlük", (haz.) C. Can Aktan ve İstiklal Y. Vural, *Özgürlük Yazıları*, Konya: Çizgi, [1646] 2003, 7-8.

Winstanley, Gerrard, "A New-year's Gift for the Parliament and Army" [1 Ocak 1650], *The Law of Freedom and Other Writings*, (haz.) Christopher Hill, Cambridge: Cambridge University Press, 2006, 159-210.

Winstanley, Gerrard, "A Watch-Word to the City of London, and the Army" [26 Ağustos 1649], *The Law of Freedom and Other Writings*, (haz.) Christopher Hill, Cambridge: Cambridge University Press, 2006, 125-151.

Winstanley, Gerrard, "An Appeal to the House of Commons" [11 Temmuz 1649], *The Law of Freedom and Other Writings*, (haz.) Christopher Hill, Cambridge: Cambridge University Press, 2006, 109-124.

Winstanley, Gerrard, "The Law of Freedom in a Platform" [1652], *The Law of Freedom and Other Writings*, (haz.) Christopher Hill, Cambridge: Cambridge University Press, 2006, 273-389. Türkçe seçki: Gerald Winstanley, "Ortak Sermaye" [1652], (haz.) Michael Rosen ve Jonathan Wolff, *Siyasal Düşünce*, çev. Sevda Çalışkan ve Hamit Çalışkan, Ankara: Dost Kitabevi, 2006, 305-307.

Winstanley, Gerrard, "The True Levellers' Standard Advanced" [20 Nisan 1649], *The Law of Freedom and Other Writings*, (haz.) Christopher Hill, Cambridge: Cambridge University Press, 2006, 75-108.

Bibliyografya

Althusser, Louis, "Makyavel'in Yalnızlığı (1977)", çev. Turhan Ilgaz, *Makyavel'in Yalnızlığı ve Başka Metinler: "Althusser'in Mirası"*, Ankara: Epos Yayınları, 2003, 373-393.

Althusser, Louis, "Montesquieu: Siyaset ve Tarih", çev. Ömür Sezgin, *Politika ve Tarih*, Ankara: V Yayınları, [1959] 1987, 3-85.

Badillo O'Farrell, Pablo ve Pastor Pérez, Miguel A. (haz.), *Tácito y tacitismo en España*, Barcelona: Anthropos, 2013.

Bannister, Mark, "*Mazarinades*, Manifestos and Mavericks: Political and Ideological Engagement During the *Fronde*", *French History*, 30(2), 2016, 165-180.

Beales, Derek, "Philosophical Kingship and Enlightened Despotism", (haz.) Mark Goldie ve Robert Wokler, *The Cambridge History of Eighteenth-Century Political Thought*, Cambridge: Cambridge University Press, 2006, 497-524.

Berman, Marshall, *Özgünlüğün Politikası: Radikal Bireycilik ve Modern Toplumun Ortaya Çıkışı*, çev. Nursel Yıldız, İstanbul: Sel Yayıncılık, [1970] 2011.

Bloch, Ernst, *Droit naturel et dignité humaine*, çev. Denis Authier ve Jean Lacoste, Paris: Payot, [1961] 1976.

Borkenau, Franz, "The Sociology of the Mechanistic World-Picture", *Science in Context*, 1(1), [1932] 1987, 109-127.

Bray, Michael, "Macpherson Restored? Hobbes and the Question of Social Origins", *History of Political Thought*, 28(1), 2007, 56-90.

Buck-Morss, Susan, *Hegel, Haiti ve Evrensel Tarih*, çev. Erkal Ünal, İstanbul: Metis Yayınları, [2009] 2012.

Callinicos, Alex, *Toplum Kuramı: Tarihsel Bir Bakış*, çev. Yasemin Tezgiden, İstanbul: İletişim Yayınları, 2013.

Caudwell, Christopher, *The Crisis in Physics*, London: John Lane The Bodley Head, 1939.

Clair, André, "Justice, imagination et symbole: Sur la pensée politique de Pascal", *Revue Philosophique de Louvain*, 101(3), 2003, 413-433.

Davidson, Neil, *How Revolutionary Were the Bourgeois Revolutions*, Chicago: Haymarket Books, 2012.

Davis, J. C., "Utopianism", (haz.) J. H. Burns, *The Cambridge History of Political Thought, 1450-1700*, Cambridge: Cambridge University Press, 2006, 329-344.

Emmer, Pieter Cornelis, *The Dutch Slave Trade, 1500-1850*, çev. Chris Emery, New York: Berghahn Books, 2005.

Federici, Silvia, *Caliban ve Cadı: Kadınlar, Beden ve İlksel Birikim*, çev. Öznur Karakaş, İstanbul: Otonom Yayıncılık, 2011.

Foucault, Michel, *Güvenlik Toprak Nüfus: Collège de France Dersleri (1977-1978)*, çev. Ferhat Taylan, İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2013.

Gorgas Berges, Ana Isabel, "Autoría y autoridad femenina en el Siglo de Oro español: 'Al que leyere' de María de Zayas y Sotomayor", *Filanderas. Revista Interdisciplinar de Estudios Feministas*, 3, 2018, 25-37.

Heller, Ágnes, *Portrévázlatok az etika történetéből*, Budapest: Gondolat Kiadó, 1976.

Heller, Henry, *The Birth of Capitalism: A Twenty-First Century Perspective*, London: Pluto, 2011.

Hessen, Boris, *Newton'ın Principia'sının Toplumsal ve İktisadi Kökleri*, çev. Ümit Şenesen, İstanbul: Yordam Kitap, [1931] 2019.

Hildesheimer, Françoise, "Le 'Testament politique' de Richelieu ou le règne terrestre de la raison", *Annuaire-Bulletin de la Société de l'histoire de France*, 1994, 17-34.

Hill, Christopher, *Dünya Altüst Oldu: İngiliz Devrimi'nde Radikal Düşünceler*, çev. Uygur Kocabaşoğlu, İstanbul: İletişim Yayınları, 2013.

Holstun, James, *Ehud's Dagger: Class Struggle in the English Revolution*, London: Verso, 2000.

Holstun, James, 'Was Marx a 19th Century Winstanleyan?', (haz.) Andrew Bradstock, *Winstanley and the Diggers, 1649-1999*, London: Frank Cass, 2000.

Horkheimer, Max, "Felsefi Antropoloji Üzerine Notlar", *Geleneksel ve Eleştirel Kuram*, çev. Mustafa Tüzel, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, [1935] 2005, 141-166.

Horkheimer, Max, "Hakikat Sorunu Üzerine", *Geleneksel ve Eleştirel Kuram*, çev. Mustafa Tüzel, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, [1935] 2005, 167-211.

Höpfl, Harro, *Jesuit Political Thought: The Society of Jesus and the State, c. 1540-1630*, Cambridge: Cambridge University Press, 2004.

Hurtado Ruiz, Pablo, "El Paraíso terrenal en la América del siglo XVII: Antonio de León Pinelo y Simão de Vasconcellos", *Catedral Tomada: Revista de Crítica Literaria latinoamericana*, 5(8), 2017, 175-198.

Kayaoğlu, Turan, "Westphalian Eurocentrism in International Relations Theory", *International Studies Review*, 12(2), 2010, 193-217.

Kennedy, Geoff, "Capitalism and Contextualization in C. B. Macpherson's The Political Theory of Possessive Individualism", *Journal of Intellectual History and Political Thought*, 1(1), 2012, 228-251.

Kennedy, Geoff, "Digger Radicalism and Agrarian Capitalism", *Historical Materialism*, 14(3), 2006, 113-143.

Kosík, Karel, *Somutun Diyalektiği: İnsan ve Dünya Sorunları Üzerine Bir İnceleme*, çev. Ezgi Kaya, [1963] 2015.

Leijenhorst, Cees, *The Mechanisation of Aristotelianism: The Late Aristotelian Setting of Thomas Hobbes' Natural Philosophy*, Leiden: Brill, 2002.

Lukács, György, *Aklın Yıkımı: Birinci Kitap*, çev. Ayşen Tekşen Kapkın, İstanbul: Payel Yayınları, [1954] 2006.

Macpherson, Crawford Brough, *The Political Theory of Possessive Individualism: Hobbes to Locke*, Oxford: Oxford University Press, [1962] 1990.

Malcolm, Noel, "Hobbes and Spinoza", (haz.) J. H. Burns, *The Cambridge History of Political Thought, 1450-1700*, Cambridge: Cambridge University Press, 2006, 530-557.

Manning, Brian, *1649: The Crisis of the English Revolution*, London: Bookmarks, 1992.

Manning, Brian, *Aristocrats, Plebeians and the Revolution in England*, London: Pluto, 1996.

Manning, Brian, *The English People and the English Revolution, 1640-1649*, New York: Holmes ve Meier, 1976.

Manning, Brian, *The Far Left in the English Revolution 1640 to 1660*, London: Bookmarks, 1999.

Marcuse, Herbert, "The Concept of Essence", *Negations: Essays in Critical Theory*, çev. Jeremy J. Shapiro, London: MayFlyBooks, [1936] 2009, 31-64.

Marx, Karl, *Yahudi Sorunu*, Ankara: Sol Yayınları, [1843] 1997.

Mills, Charles W., *Irksal Sözleşme*, çev. Özgün Aksakal, İstanbul: Patika Kitap, 2020.

Neumann, Franz Leopold, *The Rule of Law: Political Theory and the Legal System in Modern Society*, Leamington Spa: Berg, [1936] 1986.

Pateman, Carole, *Cinsel Sözleşme*, çev. Zeynep Alpar, İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi Yayınevi, [1988] 2017.

Peltonen, Markku, "Bacon's Political Philosophy", (haz.) Markku Peltonen, *The Cambridge Companion to Bacon*, Cambridge: Cambridge University Press, 1996, 283-310.

Quesada Marco, Sebastián, *Historia del Pensamiento Español*, [Madrid:] EDELSA, 2016.

Seigel, Jerrold, *The Idea of the Self: Thought and Experience in Western Europe since the Seventeenth Century*, Cambridge: Cambridge University Press, 2005.

Skinner, Quentin, *Liberalizmden Önce Özgürlük*, çev. Kemal Özdil, İstanbul: Islık Yayınları, 2018.

Sommerville, J. P., "Absolutism and Royalism", (haz.) J. H. Burns, *The Cambridge History of Political Thought, 1450-1700*, Cambridge: Cambridge University Press, 2006, Sommerville, 347-373.

Taylor, Quentin, "Descartes's Paradoxical Politics", *Humanitas*, 14(2), 2001, 76-103.

Teschke, Benno, *1648 Söylencesi: Sınıf, Jeopolitik ve Modern Uluslararası İlişkilerin Kuruluşu*, çev. Bülent Şimşek, İstanbul: Can Yayınları, 2017.

Thornhill, Chris, *German Political Philosophy: The Metaphysics of Law*, London: Routledge, 2007.

Tuck, Richard, *Hobbes*, Ankara: Dost Kitabevi, [1989] 2015.

Tuck, Richard, "Introduction", Grotius, Hugo, *The Rights of War and Peace: Book I*, Indianapolis: Liberty Fund, 2005, ix-xxxiii.

Tuck, Richard, "Grotius and Selden", (haz.) J. H. Burns, *The Cambridge History of Political Thought, 1450-1700*, Cambridge: Cambridge University Press, 2006, 499-529.

van Ittersum, Martine Julia, *Profit and Principle: Hugo Grotius, Natural Rights Theories and the Rise of Dutch Power in the East Indies*, 1595-1615, Leiden: Brill, 2006.

von Beyme, Klaus, *Geschichte der politischen Theorien in Deutschland 1300-2000*, Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften, 2009.

Webb, Darren, "Contract, Covenant and Class-Consciousness: Gerrard Winstanley and the Broken Promises of the English Revolution", *History of Political Thought*, 24(4), 2003, 577-598.

Webb, Darren, "The Bitter Product of Defeat? Reflections on Winstanley's 'Law of Freedom", *Political Studies*, 52, 2004, 199-215.

Wills Jr., John E., *The World from 1450 to 1700*, Oxford: Oxford University Press, 2009.

Wittig, Monique, *Straight Düşünce*, çev. Leman Sevda Darıcıoğlu ve Pınar Büyüktaş, İstanbul: Sel Yayıncılık, 2013.

Wood, Ellen Meiksins ve Wood, Neal, *İsyan Borusu: Kapitalizmin Yükselişi ve Siyasal Teori*, 1509-1688, çev. Fahri Bakırcı, Ankara: Epos Yayınları, 2008.

Worden, Blair, "English Republicanism", (haz.) J. H. Burns, *The Cambridge History of Political Thought, 1450-1700*, Cambridge: Cambridge University Press, 2006, 443-475.

3

Doğa, Özgürlük ve Mülkiyet (1660-1710)

Ve ancak
bizim kartal burunlarımızda buluyor
layık olduğu yeri
materyalist camcı İspinoza'nın
gözlükleri

Nazım Hikmet, *Kablettarih* (1929)

Avrupa'da 1660'lı yıllar pek çok ülke için mutlak monarşinin zafer dönemiydi. Hükümdarların etrafında kenetlenen egemen sınıf fraksiyonları, devrim, isyan ya da savaşlarla ortaya çıkan toplumsal çalkantıları bastırıp düzeni sağlamışlardı. Fransa'da XIV. Louis'nin mutlak monarşisi, Büyük Britanya'da II. Charles'ın tahta çıkmasıyla Stuart Restorasyonu kurulmuştu. Alman topraklarındaysa pek çok krallık Otuz Yıl Savaşları sonrasında düzeni yeniden tahsis etmeye çalışıyordu. Kapitalist üretim biçiminde güçlü bir devletin çoğu zaman gerekli olduğunu daha önce söylemiştik, bu dönemde de mutlak monarşilerin güçlenmesi bir feodal reaksiyon anlamına gelmiyordu; bu dönemde, feodal dönemin egemen sınıf fraksiyonlarının bir kısmının desteğiyle kapitalizm gelişmeye devam ediyor, krallar merkeziyetçi politikalarını kapitalist sermaye birikimini güvence altına almak ve toplumsal formasyonda halen etkisini koruyan feodal üretim biçimiyle uyumlu hale getirmek için kullanıyorlardı. 1660'lı ve 1670'li yıllar merkantilizmin altın çağıydı. Aynı dönemde Britanya ve Fransa sömürgeciliği de önemli bir boyuta ulaşmıştı. II. Charles, Kuzey Amerika'nın Carolina Eyaleti'ne (gün. Kuzey ve Güney Carolina, ABD) ve XIV. Louis de Louisiana'ya adını vermişti. Tüm bunlarla beraber, 1660'ların monarşist yöneliminin bir büyük istisnası vardı: Felemenk Birleşik Eyaletleri kralsız bir devletti.

Düşünce tarihi açısından baktığımızda XVII. yüzyılın ortalarında Aydınlanma düşüncesi yeni bir düzeye ulaşmıştı: Benedictus de Spinoza, John Locke ve Samuel Pufendorf gibi önde gelen Aydınlanma düşünürleri, yüzyılın ikinci yarısı boyunca temel eserlerini yazacaklardı. Aydınlanma karşıtlığı da

bu dönemde etkiliydi, örneğin 1663'te Descartes'ın eserleri *Index*'e konmuştu. Ancak sansür uygulamalarına rağmen bu yazarlar ilgi çekmeye devam ediyor, okuyucu kitleleri giderek genişliyordu. Okuryazarlık oranı Batı Avrupa'da hızla artıyordu. Bu arada, daha önce Memluk ve Osmanlı topraklarında örneklerine rastlanan kahvehaneler XVII. yüzyılın ilk yarısında Venedik'te, ikinci yarısındaysa İngiltere, Fransa ve Avusturya'nın büyük kentlerinde açılmaya başlamıştı. Bunlar, hızla burjuvaların ve aristokratların siyasete, toplума, ekonomiye ve sanata dair tartışmalar yaptıkları mecralar haline gelmişti. Bu tartışmalar dönemin mutlak monarşileri tarafından tehlikeli bulunmuş olmalı ki, 1670'lerde İngiltere'de hükümet kahvehanelerdeki sohbetleri hedef alan beyannameler yayınlama gereği duymuştu.[1] Aydınlanma düşüncesi bu dönemden itibaren bu mecralarda, Habermas'ın "burjuva kamusal alanı" adını verdiği, devletle doğrudan bağlantılı olmayan, hane alanıyla da sınırlı kalmayan alandaki tartışmalarla gelişecekti. Aydınlanma düşünürleri, yukarıda özetlediğimiz boyutlarıyla devleti ve toplumu inceliyorlardı. Fransa'da "salon"larda, İspanya'da "tertulia"larda burjuvalar ve soylular sade insanlar olarak bir araya gelip Aydınlanma fikirlerini tartışırken kimi zaman mevcut sömürü ve tahakküm ilişkilerini tehdit eden fikirler öne sürebiliyorlardı. Bu tartışmaların çoğunlukla kalabalıktan uzakta yapılması[2] ve bu dönemde sansürün yaygın olması nedeniyle, pek çok düşünür bu hassas konulara çokça değindiği kitaplarını başka ülkelerde ve anonim olarak yayımlıyordu.

Bu dönem boyunca Avrupa'nın kendi içine kapalı bir alan teşkil ettiği düşünülmemelidir. Sömürgeciliğin ivme kazandığı bu dönemde Aydınlanma düşünürleri ve onların okurları hem Asya hem de Amerika'ya büyük bir ilgi gösteriyorlardı. Asya'da faaliyet gösteren Cizvit rahiplerin ve sayıları giderek artan dilbilimcilerin etkisiyle Çin düşüncesi Avrupa'da ilgiyle takip edilmeye başlamıştı. Konfüçyüs'ün eserlerinin Latince tercümesi *Confucius Sinarum Philosophus* (1687, *Çinlilerin Filozofu Konfüçyüs*) başlığıyla yayınlanmış ve büyük dikkat çekmişti.[3] Japon Budizmi gibi konulara da artan bir alaka vardı. Leibniz gibi kimi düşünürler, Asya düşünürleri üzerine okumalarından felsefenin evrenselliğine dair sonuçlar çıkarıyor, Pierre Bayle gibi düşünürlerse bu okumalarını kuşkucu yaklaşımlarına temel yapıyorlardı.

---

1 Jürgen Habermas, *Kamusallığın Yapısal Dönüşümü*, çev. Tanıl Bora ve Mithat Sancar, İstanbul: İletişim Yayınları, [1962] 2014, s. 137.

2 Habermas, *Kamusallığın Yapısal Dönüşümü*, s. 104.

3 Thierry Meynard, SJ, *The Jesuit Reading of Confucius: The First Complete Translation of the Lunyu (1687) Published in the West*, Leiden: Brill, 2015. Aydınlanma düşünürlerinin Çin ilgisi için bkz. Ho-Fung Hung, "Orientalist Knowledge and Social Theories: China and the European Conceptions of East-West Differences from 1600 to 1900", *Sociological Theory*, 21(3), 2003, s. 254-280; J. J. Clarke, *Oriental Enlightenment: The Encounter Between Asian and Western Thought*, London: Routledge, 1997, s. 39-53; Jürgen Osterhammel, *Unfabling the East: The Enlightenment's Encounter with Asia*, çev. Robert Savage, Princeton: Princeton University Press, [2013] 2018.

Burada, ilk olarak Fransa'da XIV. Louis'nin mutlak hükümdarlığının lehine ve aleyhine geliştirilen teorilere değineceğiz. İkinci bölümde, Spinoza başta olmak üzere Felemenk Birleşik Eyaletleri düşünürlerini ele alacağız. Üçüncü bölümde, Locke'un ve dönemdaşlarının Britanya'da 1688 Devrimi öncesi dönem boyunca geliştirdikleri teorilere göz atacağız. Son bölümdeyse Pufendorf, Leibniz ve Thomasius üzerinden Alman prensliklerindeki siyasal düşünceleri inceleyeceğiz.

1. Fransa: Mutlak Monarşinin Teorisi ve Eleştirisi

Mazarin'in 1661'de ölmesini takiben XIV. Louis'nin kişisel yönetim dönemi başladı. Genç kral, etrafında istemediği bütün danışmanların görevine son verdi, tüm yürütmeyi kendi çevresinde topladı; 1660'lardan itibaren Fransa Krallığı mutlak monarşinin başlıca modeli haline geldi. Kralın 1658'de benimsediği *Nec pluribus impar* ("Kendi başına çok şeye yeten") düsturu, merkeziyetçi politikası hakkında bir fikir verebilir. Onun uzun hükümdarlık dönemi boyunca hem mutlakiyetçi yazarlar resmî ideolojiye katkı sağlayacak hem de sarayda ve saray dışında çekingen de olsa birçok düşünür bu döneme dair eleştirel fikirler ortaya koyacaktı.

a. Güneş Kral Dönemi: Monarşist İdeologlar ve Proto-Feminist Düşünürler

XIV. Louis bir yandan burjuva kökenli bürokrat ve subaylara aristokrat unvanları bahşediyor, diğer yandan da feodal aristokrasiyi denetimi altına alıyordu; bunu yaparken onlara karşı silahlı mücadele vermek yerine bir rıza mekanizması kurarak onları yönetici sınıfa bağlıyordu. Paris'in güneybatısında bulunan Versailles kasabasındaki küçük bir yazlık sarayı 1660'ların ortasından itibaren çeşitli aşamalarla genişletmiş, aristokratları sarayın içinde toplayarak onları denetim altına almıştı. Din Savaşları ve Fronde döneminin soyluları halen önceki dönemlerin savaşçı-feodal aristokrasisinin mirasçısıyken XIV. Louis döneminin aristokratları sarayda, balolarda vakit geçiren ve uysallıkla krala hizmet eden figürlerdi.

XIV. Louis, Fransa'da mutlak monarşinin belki de en klasik formunu oluştururken, mutlak monarşi teorisyenleri de eser veriyorlardı. Piskopos ve ilahiyatçı Jacques-Bénigne Bossuet, bu dönemin başlıca ideoloğuydu. 1670'te kralın oğlu "Büyük Veliaht" Louis'nin öğretmeni olarak atandı. Gallikan Kilisesi'nin desteğiyle monarşinin hem papalığa hem de Protestanlara karşı güçlenmesini savunuyordu.[4] İki önemli çalışmasını 1670'lerde tamamladı: *Discours sur*

4 Ellen Meiksins Wood, *Özgürlük ve Mülkiyet: Rönesans'tan Aydınlanma'ya Batı Siyasi Düşüncesinin Toplumsal Tarihi*, çev. Oya Köymen, İstanbul: Yordam Kitap, 2012, s. 197-198.

l'histoire universelle (yaz. 1670-1681, yay. 1681-1682, *Evrensel Tarih Üzerine Söylev*) ve *Politique tirée des propres paroles de l'Écriture Sainte* (yaz. 1677-1679, 1700-1704, yay. 1709, *Kutsal Kitap'ın Kendi Sözlerinden Hareketle Politika*). Bu kitaplarda, Aydınlanma Çağı'nın nedensellik anlayışıyla tanrısal iradeye dayalı iktidar teorilerinin bir sentezini yapıyordu: Dünya üzerindeki her şey (ve elbette krallık iktidarı da) bir nedenselliğin sonucu olarak ortaya çıkmıştı, bu karmaşık nedensellik ağı en küçük ayrıntılarına kadar Tanrı tarafından planlanmıştı.[5] Bossuet, bu şekilde, var olan düzeni de krallık makamını da eleştiriye kapatıyor, ancak yönetenlerin yüce bir güce tabi olduklarını da söyleyerek[6] kralların keyfî kararlar vermemeleri gerektiğini ima ediyordu.

Bossuet'nin veliaht prense ithaf ettiği *Politique tirée de l'Écriture Sainte*, son derece sistemli bir siyaset teorisi ve nasihat kitabıydı. Yazar, kitapta Eski ve Yeni Ahit'e atıflarla insanların toplum içinde yaşamak için yaratıldıklarını anlatıyordu; Tanrı'ya duydukları sevgi insanları birbirlerini sevmeye itiyordu. İnsanların genel nitelikteki toplumundan sivil toplum, yani devletlerin, halkların, ulusların toplumu ortaya çıkıyordu.[7] İnsanlar arasındaki bölünme ve parçalanma eğiliminin önüne geçmek için bir hükümete ihtiyaç duyulmuştu, insanlar arasında birliği sağlayan da hükümetin otoritesiydi.[8] Hükümet ve onun yasaları toplumun barış içinde yaşamasını sağlıyordu. İlk kral Tanrı'ydı, İsrailoğulları'nın kral seçmeleriyle beraber monarşik ve babadan oğula geçen krallık yine Tanrı'nın isteğiyle ortaya çıkmıştı. Bossuet, bundan sonra, "kraliyet otoritesinin doğası ve özellikleri" başlığı altında hükümdara öğütler veriyordu: Kraliyet otoritesi kutsal ve mutlaktı, ancak aynı zamanda akla tabiydi; hükümdar kendisi için değil kamu için doğmuştu.[9] Yazar, "Tüm devlet hükümdarın kişiliğindedir" (*tout l'État est en la personne du prince*) sözleriyle[10] mutlakiyetçi anlayışın iktidar ile kişiliği birleştiren yaklaşımını özetliyor, böylece XIV. Louis'ye atfedilse de özgünlüğü tartışmalı olan "Devlet benim" sözüne de yakın bir söz söylemiş oluyordu.

Siyasal iktidar ve kişiliğin bu denli birleşmesi krala sınırsız bir yetki tanınabileceği anlamına gelmiyordu. Bossuet'ye göre yönetim yumuşak başlı uygulanmalı, hükümdarlar kendilerini sevdirmeliydi. Hükümdar Tanrı'dan korkmalı, gerektiğinde başkalarına danışmalıydı. Elbette bütün bu sınırlamalar, hükümdarı dengeleyici bir gücün yokluğunda temenni niteliğinde kalı-

5 Jacques-Bénigne Bossuet, "Discours sur l'histoire universelle", *Œuvres*, (haz.) Abbé Velat ve Yvonne Champailler, Paris: Gallimard, [1681] 2007, III.VIII, s. 1024-1025.

6 Bossuet, "Discours sur l'histoire universelle", III.VIII, s. 1026.

7 Jacques-Bénigne Bossuet, *Politique tirée des propres paroles de l'Écriture Sainte*, (haz.) Jacques Le Brun, Genève: Librairie Droz, [1677-1679, 1700-1704] 1967, I.I, s. 5-11.

8 Bossuet, *Politique tirée de l'Écriture Sainte*, I.III.III, s. 18-19.

9 Bossuet, *Politique tirée de l'Écriture Sainte*, III, s. 64 vd.

10 Bossuet, *Politique tirée de l'Écriture Sainte*, VI.I.I.

yordu: Hükümdarın akla ve Tanrı'ya tabi olmasını ve keyfî kararlardan kaçınmasını engelleyecek herhangi bir merci yoktu. Bossuet, tebaanın krala karşı görevlerinden de uzunca bahsediyor ve isyanların Kutsal Kitap tarafından yasaklandığının altını özellikle çiziyordu.[11] Kaldı ki Bossuet kendi toplumunda keyfî yönetimin ortaya çıkamayacağını düşünüyordu; keyfî yönetim halkın köle doğduğu, mülk sahibi olmadığı, hükümdarın tebaasının hem malını hem canını alabileceği ve yine hükümdarın isteğinin yasa olduğu durumlarda ortaya çıkabilirdi.[12] Oysa meşru bir yönetimde insanlar özgür, mülkiyetse dokunulmazdı.[13] Ancak burada da Bossuet bir öğüt vermekle ve hükümdarın kendi kendini dizginlemesini beklemekle yetiniyordu.

XIV. Louis'nin mutlak-merkezî monarşi kurma çabalarının yoğunlaştığı 1660'lı ve 1670'li yıllarda toplumsal cinsiyet konusunu sorunsallaştıran metinlerin sayısının artması dikkat çekicidir. Kapitalist üretim biçiminin yaygınlaştığı bu dönemde erkek düşünürlerin bireysel akıl ve iradenin önemini vurgulamalarını takiben kadın düşünürler de kadınların toplum içindeki konumunu sorgulamaya başlamışlardı. Dönemin kadın yazarları özellikle 1660'lı yıllarda kadınların erkeklerden aşağı konumda olduğunu savunan yazarların argümanlarını çürüten eserler yayımlıyordu. Örneğin, hayatı hakkında ayrıntılı bilgilere sahip olmadığımız Elisabeth-Marie Clément, *Dialogue de la princesse sçavante et de la dame de famille* (1664, *Bilgin Prenses ve Aile Hanımının Diyaloğu*) metninde kadınların "kentleri yönetmek" de dahil olmak üzere pek çok işe yatkın olmadığı yönündeki tezleri reddediyordu. Jacquette Guillaume, Kitab-ı Mukaddes yorumcularının, Marguerite Buffet'yse Aristoteles'in erkekleri kadınlara göre üstün kabul eden görüşlerini eleştiriyordu.[14]

İlahiyat öğrenimi alan ve 1660'lı yıllardan itibaren edebiyat dersleri veren düşünür François Poullain de la Barre, 1667'de tanıştığı Descartes felsefesinden hareketle zihinlerin eşitliği üzerine bir dizi eser kaleme almış ve kadınlarla erkeklerin eşit olduklarını çeşitli argümanlarla kanıtlamıştı. De la Barre, *De l'égalité des deux sexes* (1673, *İki Cinsin Eşitliği Üzerine*) metninde erkeklerin aile içindeki iktidarının doğadan değil medeni hukuktan kaynaklandığını söylüyor, kadınların hem entelektüel düzlemde hem de toplumsal faaliyetlerde erkeklerle aynı yetilere sahip olduklarını savunuyordu. İyi bir eğitim aldıkları takdirde kadınların yasalar ve siyaset de dahil olmak üzere her konuda uzmanlaşabileceklerini dile getiriyordu. Onun siyasete dair görüşlerinde Hobbes'un

11 Bossuet, *Politique tirée de l'Écriture Sainte*, VI.III, s. 204211.

12 Bossuet, *Politique tirée de l'Écriture Sainte*, VIII.II.I, s. 291-292.

13 Bossuet, *Politique tirée de l'Écriture Sainte*, VIII.II.II-III, s. 293-294.

14 Siep Stuurman, "*L'égalité des sexes qui ne se conteste plus en France*: Feminism in the seventeenth century", (haz.) Tjitske Akkerman ve Siep Stuurman, *Perspectives on Feminist Political Thought in European History: From the Middle Ages to the Present*, London: Routledge, 1998, s. 71-73.

etkisi dikkat çekicidir: İnsanlar bütünüyle eşit ve özgürken eşitlikleri nedeniyle savaşlar ve sürekli çatışmalar yaşamakta, bu nedenle temel amaçları olan kendini korumayı gerçekleştirememekte, dolayısıyla da kendilerini koruma görevini bir üçüncü tarafa aktarmaktaydı. Poullain de la Barre'a göre kadınların eğitim gördükleri takdirde doğal adalet, sözleşme, otorite ve yasa gibi konuları anlamalarının, dolayısıyla hukukçu ve politikacı olmalarının önünde hiçbir engel yoktu.[15] De la Barre, 1674 ve 1675'te iki yeni eser yazarak kadınların durumunun eğitim yoluyla düzeltilebileğini de savunmuştu. Eserlerinin 1680'lerin sonuna kadar yeni baskılar yapması, Fransa'da kısıtlı da olsa bir etkisi olduğunu gösterir. *İki Cinsin Eşitliği Üzerine*'nin 1677'de *The Woman as Good as the Man* (*Erkek Kadar İyi Kadın*) başlığıyla İngilizce bir çevirisi de yayımlanmıştı. De la Barre, 1679'da Katolik bir rahip olarak görev yapmaya başlamış, daha sonra Protestan olmuştu.

Önceki dönemlerde olduğu gibi bu dönemde de ütopya, toplumsal-iktisadi ve siyasal eleştirinin bir yolu olmayı sürdürüyordu. Yaşamı hakkında çok az bilgi sahibi olduğumuz, Fransisken bir rahipken Protestanlığa geçtiğini bildiğimiz Gabriel de Foigny, Cenevre'de yayımladığı *Les aventures de Jacques Sadeur*'de (1676, *Jacques Sadeur'ün Maceraları*) devletsiz bir ütopya tasvir ediyordu; onun anlattığı ideal toplumda mülkiyet, yönetim ve ikili cinsiyet ayrımı yoktu, tüm toplumun işleyişi, toplumu oluşturan kişilerin hermafrodit olmalarına bağlıydı. Protestan bir burjuva ailede doğan ve İngiltere'ye sürgüne giden Denis Vairasse (Veiras) ise, *L'histoire des Sévarambes* (1677, *Sévarambe'ların Öyküsü*) kitabında son derece merkeziyetçi bir devlet yapısı üzerinden bir ütopya anlatmıştı; tek bir yasa koyucunun düzenlediği bu devlet, mutlakiyetçi sistemin ütopist gözlüklerle yeniden üretilmiş haliydi. Bu iki eserin ortak özelliği, gelecekteki bir toplum ya da geçmişteki bir ideal durum üzerinden değil, bilinen tarihin dışında bir gelişim çizgisine sahip toplumlar üzerinden ideal toplumu tasvir etmeleridir.[16]

b. Mutlak Monarşi Döneminin Entelektüel "Kavga"ları

XIV. Louis'nin 1598'den beri yürürlükte olan Nantes Fermanı'nı 1685'te geçersiz ilan etmesiyle beraber Protestanlar üzerindeki baskı politikası yeniden başlamıştı. Çok sayıda Fransız Protestan, Hollanda, Belçika ve Britanya'ya göçerken, Bossuet başta olmak üzere dönemin monarşi destekçisi yazarları ise bu karara destek veren yazılar yayımladılar. Fransız Protestan düşünürler, Felemenk Birleşik Eyaletleri'ne sığınıp ibadet özgürlüğü üzerine düşünecekler-

15 François Poullain de la Barre, "On the Equality of the Two Sexes", *Three Cartesian Feminist Treatises*, çev. Vivien Bosley, Chicago: The University of Chicago Press, [1673] 2002, s. 87.

16 Peter Murvai, "Nostalgie et posthistoire dans quelques utopies louis-quatorziennes (1675-1714)", *Conserveries mémorielles*, 22, 2018, http://journals.openedition.org/cm/2805.

di, bunların belki de en önemlisi olan Pierre Bayle'in hoşgörü üzerine fikirlerine ilerleyen sayfalarda değineceğiz.

"Güneş Kral" döneminde Fransa'da burjuva kamusal alanı da giderek önem kazanıyor, aristokratlar ve burjuvalar "salon"larda ve daha sonraları sayıları artmaya başlayan kafelerde bir araya gelerek kamusal konulara dair tartışmalar yapıyorlardı. Bu yeni mecralarda bir dizi entelektüel "kavga" (*querelle*) gerçekleşti. İlk olarak, 1687'de başlayan "Eskiler ve Yeniler Kavgası"ndan bahsedebiliriz. Fransız Kartezyen düşünürler "yeni" (modern) sanat ve edebiyatın eskiye kıyasla daha ileri olduğu görüşündeydiler; Charles Perrault (*Parallèle*, 1688-1697) ve Fontenelle gibi yazarlar bu tezin en önemli temsilcileriydi.[17] Nicolas Boileau gibi sanatçılarsa hümanist yazarların yolunu takip ederek Eskiçağ'ı idealize edip Eskiçağ yazarlarını kendilerince modernleştirdiler ve buradan hareketle de "eski" sanat ve düşüncenin üstün olduğunu savundular.[18] "Eskiler" tezi zamanla tartışmalarda daha az duyulur oldu; "yeni"ye kendi içinde bir önem atfetme çabası egemen oldu.

Dönemin ikinci büyük tartışması "Lüks Kavgası"dır. Jean-Baptiste Colbert'in merkantilist iktisat politikalarının ticaret ve sömürgeleşmeyi büyük bir gelişme düzeyine getirdiği bu dönemde, lüks taraftarları, kentleşmenin ve yoğunlaşan ticari faaliyetlerin insanları mutlu kıldığı fikrindeydiler. François Fénelon gibi lüks karşıtlarıysa doğa üzerindeki tahakkümün hem doğa hem de insanlık için olumsuz sonuçları olduğunu savunuyorlardı. Soylu bir aileye mensup olan rahip Fénelon, 1689'da XIV. Louis'nin torunu Bourgogne dükünün öğretmeni olarak atanmıştı, ancak bu görev onu kralın keyfî yönetimine sert eleştiriler yöneltmekten alıkoymamıştı. İlahiyatçılar arasında tartışma yaratan kimi görüşleri nedeniyle 1697'de saraydan uzaklaştırılmıştı.[19] Saraydan uzaklaştırılmadan önce Genç Bourgogne dükünün eğitimi için yazdığı *Les Aventures de Télémaque, fils d'Ulysse* (*Odysseus'un Oğlu Telemakhos'un Maceraları*) kitabı, 1699'da, kendisi istememesine rağmen yayımlanmıştı. Kitapta yönetenlerin yasalarla yönetmeleri ve yine bu yasalar tarafından yönetilmeleri gerektiğini yazıyordu. Daha da ileri giderek hükümdarın aslında yönettiği herkesin kölesi olduğunu, onlar için yaratıldığını, onlardan sorumlu olduğunu yazmıştı; sahip olduğu otorite aslında kendine ait değildi.[20] Bütün bu görüşleriyle dönemin resmî ideoloğu Bossuet'yle taban tabana zıt bir ko-

17 Levent Yılmaz, *Modern Zamanın Tarihi: Batı'da Yeni'nin Değer Haline Gelişi*, çev. M. Emin Özcan, İstanbul: Metis Yayınları, 2010, s. 52.

18 Michael Allen Gillespie, *The Theological Origins of Modernity*, Chicago: University of Chicago Press, 2008, s. 5-6.

19 Lucien Jaume, *La liberté et la loi: Les origines philosophiques du libéralisme*, Paris: Fayard, 2000, s. 50.

20 François Fénelon, *Aventures de Télémaque*, Paris: Eugène Belin, [1699] 1835, XVIII.II, s. 398.

numda yer alıyor,[21] ayrıca doğaya yakın yaşam ve sade yönetim temennisiyle lüks karşıtlarının başlıca sözcüsü oluyordu.

XVII. yüzyılın sonunda proto-feminist literatürü sürdüren başlıca isim olan Gabrielle Suchon, hanedanın hizmetinde alt düzey bir aristokrat ailenin kızıydı. Gençliğinde bir manastıra girmiş, daha sonra papaya başvurarak rahibelik yemininin iptalini sağlamıştı. Kendi kendini yetiştirmiş ve yaşamının sonlarına doğru felsefe üzerine kitaplar yayımlamıştı. G. S. Aristophile takma adıyla yayımladığı *Traité de la Morale et de la Politique* (1693, *Ahlak ve Siyaset Üzerine İnceleme*) kitabında sırasıyla özgürlük, bilim ve otoriteden bahsediyordu. Kitabın ilk sayfalarından itibaren başlıca sorunsalı kadınların özgürlük, bilim ve otoriteden mahrum olmalarıydı. Bu mahrumiyeti eleştirirken Kutsal Kitap'a, Kilise babalarına ve Eskiçağ filozoflarına referans veriyordu.[22] Nadiren erkek yazarlar da kadınların köleleştirilmesi üzerine fikir yürütebiliyorlardı; Fénelon, *Essai sur les Projets*'de (1697, *Projeler Üzerine Deneme*) kadınların erkeklerin kölesi değil, yoldaşı olmalarını sağlayacak şekilde eğitilmelerini önermişti.

c. Nihai Barış Arayışı: Abbé Saint Pierre

XIV. Louis döneminin sonları, bitmek bilmez savaşlar ve art arda gelen kıtlıklar dönemiydi. Bu koşullar altında kimi düşünürler özel olarak Fransa'da, genel olarak da Avrupa'da barışın nasıl sağlanabileceğine dair fikir yürütme gereği duyacaklardı. Eskiler-Yeniler tartışmasında Yeniler'in önemli isimlerinden olan Benedikten başrahibi (*Abbé*) Charles-Irénée Castel de Saint-Pierre, Fénelon'un iyi bir okuruydu ve onun XIV. Louis eleştirilerini paylaşıyordu. Yaşadığı dönemde Fransa ile imparatorluk arasında kurulan dengenin yalnızca savaşa yol açabileceğini düşünmüş, muhtemelen İngiliz yazar William Penn'in *An Essay Towards the Present and Future Peace of Europe* (1693, *Avrupa'nın Şimdiki ve Gelecek Barışına Dair Bir Deneme*) kitapçığını da Fransızca çevirisinden okumuş[23] ve ondan etkilenerek 1708'den itibaren tüm Avrupa devletlerini içererek barışı sürekli kılacak bir "Avrupa Birliği" projesi geliştirmişti.[24] İspanya Veraset Savaşı sonucunda imzalanan Utrecht Antlaşması (1713-1715) müzakerelerine katılması da onun barış konusundaki iyimserliğini artırmıştı.

---

21 Lucien Jaume, "Fénelon critique de la déraison d'Etat", (haz.) Yves Charles Zarka, *Raison et déraison d'Etat: Théoriciens et théories de la raison d'Etat aux XVIe et XVIIe siècles*, Paris: Presses Universitaires de France, 1994, s. 395-422.

22 [Gabrielle Suchon] G. S. Aristophile, *Traité de la morale et de la politique, divisé en trois parties*, Lyon: B. Vignieu, 1693.

23 Daniel Sabbagh, "William Penn et l'Abbé de Saint-Pierre: Le chaînon manquant", Revue de Synthèse, 4(1), 1997, s. 83-105.

24 Abbé de Saint-Pierre, *Projet pour rendre la paix perpétuelle en Europe*, Paris: Fayard, [1713] 1986, s. 12.

Projet pour rendre la paix perpétuelle en Europe (1713, *Avrupa'da Barışı Sürekli Kılma Projesi*) bu dönemin bir ürünüydü.

Abbé de Saint-Pierre yasalara tabi olmaksızın yaşayan vahşi ailelerin reislerinin sürekli bir savaş halinde yaşadığını anlatıyordu, bunun nedeni de "sürekliliğe sahip ve yeterince güçlü" bir toplum oluşturmamalarıydı.[25] Yasalar toplumun gerçek bağlarıydı, yasaların olmadığı yerde herkes kendi istediğini yapabilecekti. Bu tehlikeden kaçınmak için, barış için devletin gerekliliğini, tüm Avrupa'da barış için ise genel bir "sürekli ve yeterince güçlü toplum"un gerekliliğini gösteriyordu. Üstelik böyle bir genel birlik Avrupa'daki hükümdarları güçlendirerek ülkelerindeki iç savaşlara da kolayca müdahale etmelerini sağlayacaktı.

Abbé de Saint-Pierre böyle bir toplum kurmanın zorluklarının farkındaydı ve dış ticaretin geliştirilmesini bu zorluğu aşmak için başlıca yol olarak görüyordu. Merkantilist politikalar izleyen Fransa Krallığı için bu elbette büyük bir politika değişimi anlamına gelecekti. Ancak bu fikirlerin kabul edileceği konusunda iyimser olduğu da her satırdan anlaşılıyordu, ne de olsa önerdiği sistemde hükümdarlar güçlerinden vazgeçip bir Avrupa devletine tabi olmak yerine birlik içinde kendi güçlerini koruyacak, hatta artıracak, üstelik ticaretin genişlemesi yoluyla da zenginleşeceklerdi. Zaten "Avrupa Toplumu" tek tek devletlerin hükümetlerine karışmayacaktı, yalnızca isyancılara karşı hamlelerinde onlara destek olacaktı.[26] Dolayısıyla, bu topluluk egemen sınıflar için korkulacak bir yapı değil, aksine, onları güvence altına alacak bir yapıydı. Yazar, savaşın koyduğu engellerin ortadan kalkmasıyla devletlerin iyi bir yöne doğru ilerlemesi konusunda büyük gelişmeler yaşanacağı kanaatindeydi. Örneğin, bürokrasi görevlerine yetenekli insanların getirilmesi, ulaşımı kolaylaştırmak için yolların açılması ve kıtlığın engellenmesi savaşsız bir durumda mümkün olabilirdi.[27]

• • •

Güneş Kral'ın Fransa'sı, feodal aristokrasinin merkeziyetçi ve ademimerkeziyetçi unsurları içindeki çatışmaların merkeziyetçi hanedan lehine çözüldüğü bir dönemdi; bu merkezîleşme bağlamında dönemin Bossuet gibi resmî ideologları tanrısal kökenli siyasal meşruiyet teorilerini eserlerinde işlerken, Aydınlanma filozofları ise kendi aralarındaki tartışmalarda örtülü şekilde tiranlık eleştirileri yapıyor, dönemin sonu gelmez savaş politikalarına karşı kapsamlı barış önerileri getiriyor (Abbé Saint Pierre), toplumsal cinsiyet eleştirisinin kapısını aralıyor (Poullain de la Barre), hatta kimi durumlarda kapi-

25 Abbé de Saint-Pierre, *Projet pour rendre la paix perpétuelle en Europe*, s. 24.

26 Abbé de Saint-Pierre, *Projet pour rendre la paix perpétuelle en Europe*, s. 164.

27 Abbé de Saint-Pierre, *Projet pour rendre la paix perpétuelle en Europe*, s. 125-128.

talizmin gelişmesine paralel olarak doğal sınırın geri çekilmesini tartışmaya açıyor, Fénelon örneğinde gördüğümüz gibi doğayla bütünleşik ve sade bir yönetim hayalleri kurabiliyorlardı. Bütün bu tartışmalar ve katkılar, XVIII. yüzyıl Aydınlanma düşünürlerince tekrar gündeme getirilecek, giderek daha somut ve tarihsel bir çerçevede yorumlanacaktı.

2. Felemenk Birleşik Eyaletleri'nde Aydınlanma Düşüncesi: Spinoza ve Dönemi

Spinoza, Aydınlanma düşüncesinin en çok tartışılan düşünürlerindendir: İlk dönem Aydınlanmacıların ikili ontolojisi yerine Tanrı, varlık, töz ve doğayı özdeşleştirip tekçi bir ontoloji üzerinden materyalizme kapı aralaması haklı olarak pek çok düşünce tarihçisini heyecanlandırmıştır. Buna karşılık, onun bedensel dürtülere ve tutkulara verdiği önem, Nietzsche'den Gilles Deleuze'e kimi yazarlar tarafından fazlaca önemsenmiş, onun aynı zamanda ne derecede akılcı bir filozof olduğu unutulmuş, hatta Deleuze'le başlayan bir Spinoza yorumu gayet devletçi bir düşünür olan Spinoza'ya isyancı, hatta anarşist özellikler atfedebilmiştir. Burada, onun siyasal düşüncelerini Felemenk'te giderek yaygınlaşan Aydınlanmacı fikirlerle ve özellikle de Hobbes'çu düşünürlerle sürekliliği ve kopuşları içinde anlamaya çalışacağız.

a. Mutlak Monarşiler Döneminde Cumhuriyeti Savunmak: Felemenk'te Kartezyen Cumhuriyetçilik

1648'de Vestfalya Barışı, sadece Otuz Yıl Savaşı'nı değil, Seksen Yıl Savaşı'nı (başka bir ifadeyle, Felemenk Bağımsızlık Savaşı'nı) da sona erdirmişti. Artık Birleşik Eyaletler'in bağımsızlığı Avrupa devletlerince tanınmıştı. Yüzyılın başlarında, Grotius'un yaşadığı dönemlerde Felemenk egemen sınıflarının ademimerkeziyetçi ve merkeziyetçi fraksiyonları arasında başlayan mücadele bu dönemde de sürüyordu: *Oranjegezind* bloku (Oranje'cılar) güçlü bir *stadhouder* istiyor, bu görevi taşıyan Oranje prenslerinin güçlenmesini arzu ediyordu; hanedana sadık soyluların etkin olduğu bu grup, Kalvenist Kilise'yle bağlantısı sayesinde emekçi sınıfların da desteğini alıyordu.[28] Eyalet meclislerinde etkili olan büyük burjuvazinin ve Oranje Hanedanına destek vermeyen soyluların oluşturduğu *Staatsgezind* (Eyaletçiler) grubuysa güçlü *stadhouder*'liğin monarşiye dönüşmesinden çekiniyordu. Dordrecht'in en nüfuzlu tüccar ailelerinden birinin çocuğu olan Johan De Witt, Eyaletçilerin başındaydı ve 1653-1672 arasında Birleşik Eyaletler'in fiilî lideriydi. O ve destekçilerinin çabalarıyla, mutlak monarşilerin altın çağını yaşadığı bir dönemde Felemenk Birleşik Eyaletleri monarşik olmayan bir rejim, bir cumhuriyet ola-

28 Pepijn Brandon, *War, Capital, and the Dutch State (1588-1795)*, Leiden: Brill, 2015.

rak dikkat çekecekti. Bu mücadelenin ideolojik boyutları da vardı: De Witt, Aydınlanmacıların hamisi olarak Oldenbarnevelt'in geleneğini sürdürmüştü. Oranje Hanedanıysa XVII. yüzyılın başlarında olduğu gibi bu dönemde de Aydınlanma karşıtı Kalvenistlerin hamisiydi.

Utrecht ve Leiden üniversitelerinde Dekartçı düşünürlerin sayısı giderek artıyordu. Kimi Felemenk Aydınlanma düşünürleri, Descartes'ın skolastik epistemolojiye yönelttiği eleştirileri ilerletmiş ve mekanik materyalizme yaklaştırmıştı: Utrecht'te Henricus Regius ve Gerard Wassenaar, fikirlerin doğuştan geldiğine, başka bir deyişle deneyimden önce (*a priori*) fikirlerin oluştuğuna dair metafizik teorileri reddetmiş, zihni bedenin bir modu olarak tasavvur etmişlerdi.[29] Böylece, Felemenk Dekartçılığı, Hobbes etkisine de açık hale gelmişti. Hobbes'un eserleri İngiltere'den sonra en çok Hollanda'da okunuyor ve tartışılıyordu. *De Cive*'nin ikinci baskısı 1647 yılında Hollanda'da yapılmıştı; Utrechtli hekim ve filozof Lambert van Velthuysen 1651 gibi erken bir tarihte kitabın bir savunusunu yayımlamıştı.[30] *Leviathan* da Hollanda'da ilgi çekmişti, 1667 yılında bu eserin Felemenkçe çevirisi yayımlanacaktı.[31]

İngiliz hükümeti 1660 Restorasyonu sonrasında Oranje Hanedanına destek vermeye başlamıştı, bu da Eyaletçi ve Oranje'cı "parti"ler arasındaki gerilimi artırmıştı. Leiden'in giysi tüccarlarından Pieter ve Johan de la Court kardeşlerin çalışmalarında Tacitus referansları, dinsel hoşgörü, Descartes ve Hobbes etkisi ve üniter iktidar savunusu bir araya geliyordu.[32] Pieter de la Court'un *Interest van Holland* (1662, *Hollanda'nın Çıkarı*) kitabı dönemin en önemli cumhuriyetçi çalışmasıydı,[33] o aynı zamanda Hollanda'nın Felemenk'ten ayrılmasını savunuyordu. Hobbes'tan, insan eylemlerinin temelinde kendini sevme ve kendini koruma güdüsünün bulunduğuna dair fikri almıştı. İnsanları yönlendiren şey tutkularıydı ve çoğu insan doğası gereği kötüydü. Yine Hobbes'un etkisiyle insanların doğaları gereği eşit olduklarını söylüyordu. Eşitsizlikleri ortaya çıkaransa insan yapımı olan devletti. Her birey kendi iradesine göre yaşamak istiyordu, herhangi bir kişiyi kendi iradesi altına almak da güç gerektiriyordu; hükümdarların yaptığı da kendi iradelerini tebaalarına dayatmaktı.[34]

De la Court kardeşler tam da bu nedenle Hobbes'tan uzaklaşarak monarşiye karşı çıkıyor, böylece Kalvenistlerin monarşi yanlısı argümanlarını da çü-

29 Noel Malcolm, "Hobbes and Spinoza", (haz.) J. H. Burns, *The Cambridge History of Political Thought, 1450-1700*, Cambridge: Cambridge University Press, 2006, s. 546.

30 Lambert van Velthuysen, *A Letter on the Principles of Justness and Decency, Containing a Defence of the Treatise* De Cive *of the Learned Mr Hobbes*, çev. Malcolm de Mowbray, Leiden: Brill, [1651] 2013.

31 Malcolm, "Hobbes and Spinoza", s. 545.

32 Malcolm, "Hobbes and Spinoza", s. 547.

33 Herbert H. Rowen, *John de Witt: Statesman of the "True Freedom"*, Cambridge: Cambridge University Press, 1986, s. 55.

34 Malcolm, "Hobbes and Spinoza", s. 548.

rütüyorlardı: Monarşi, monarkın kendisine emanet edilen yetkiyi özel çıkarı için kullanmasına izin veren bir yönetim biçimiydi.[35] Her monarşik yönetimin tiranlığa dönüşme ihtimali vardı. De la Court kardeşler, hükümdarların eğitmeni olarak gördükleri Machiavelli'ye karşı polemik yürütüyorlardı.[36] Onların eserlerinde ticaret ve cumhuriyet savunusu iç içe geçmişti.

b. Spinoza: Demokrasi, ama Hangisi?

De Witt'in himayesindeki Aydınlanma düşünürlerinin en önemlisi olan Baruch (Lat. Benedictus) Spinoza, Amsterdam'ın Yahudi tüccar ailelerinden birinin oğluydu. "Yaptığı ve öğrettiği iğrenç sapkınlıklar" ve "canavarca işleri" nedeniyle 1656'da cemaatinden aforoz edilmişti. Bu arada ticaret işlerinden de uzaklaşmıştı; ömrünün geri kalan yıllarında özel öğretmen olarak çalışacaktı. Descartes'ın iyi bir okuru ve eleştiricisiydi; ikici ontoloji yerine materyalizme yakın bir görüş benimsemesiyle Hobbes'la kıyaslanabilirdi, hatta eserindeki panteist tınılarla Hobbes'tan da ileri giden bir materyalist ontoloji kurmuştu.

Spinoza, *Tractatus Theologico-Politicus*'ta (1670, *Teolojik-Politik İnceleme*) Yahudi kutsal metinlerinin kapsamlı bir yorumunu ortaya koymuştu. İnsanların üç temel isteğinden bahsediyordu: İnsanlar etraflarındaki şeyleri temel sebepleriyle anlamaya, evreni anlamlandırmaya çalışıyor, tutkuları denetim altına alarak erdemi bir alışkanlık haline getiriyor ve doğal dürtülerini bu şekilde dizginliyor, sağlıklı bir bedende güvenlik içinde yaşamak için kişisel güvenliklerini güvence altına almak istiyorlardı. İlk ikisi bireysel düzeyde tatmin edilebilecek isteklerken bedeni güvence altına almak için etrafla uyum halinde olma gerekliliği, buna bağlı olarak da toplumsallık devreye giriyordu.[37]

Kitabın XVI. bölümüyle birlikte siyasal tahliller başlıyordu. Burada, Spinoza'nın ilk gündeme getirdiği konulardan biri doğanın tüm bireyleri gibi insanların da "doğal olarak belirlendiği biçimde var olmak ve davranmak için" üstün bir hakları olduğuydu. Böylece, Stoacıların *oikeiōsis* teorisini güncelleyip Grotius ve Hobbes'un[38] yolundan giderek var olmayı temel doğal hakkı olarak tanımlıyordu. Ancak onlardan ayrıldığı önemli bir konu vardı: Her insanın doğal hakkının akılla değil arzu ve güçle belirlendiğini söyleyerek[39] öncüllerinin atmadığı bir adımı atıyor ve var olma çabasını bedensel-biyolojik

35 Malcolm, "Hobbes and Spinoza", s. 549.

36 Arthur Weststeijn, *Commercial Republicanism in the Dutch Golden Age: The Political Thought of Johan ve Pieter de la Court*, Leiden: Brill, 2012, 126 vd.

37 Benedictus Spinoza, *Teolojik-Politik İnceleme*, çev. Cemal Bâli Akal ve Reyda Ergün, Ankara: Dost Kitabevi, [1670] 2019, bl. III, s. 84.

38 Grotius, *Savaş ve Barış Hukuku*, Pr. 7-8, s. 6-7, I.II.I.4, s. 23; Hobbes, *Elements of Law*, I.14.6-7; *De Cive*, 1.7, *Leviathan*, 14.1, s. 96.

39 Spinoza, *Teolojik-Politik İnceleme*, bl. XVI, s. 231.

bir düzleme yerleştiriyordu. Bedenin zihinle ilişkisini kurarken felsefe tarihi boyunca söylenmiş bir ilkeyi tekrarlıyordu: Bedenin arzu ve gücünün akıl tarafından denetim altına alınması gerekiyordu. Dolayısıyla Spinoza'ya göre var olma, doğal-bedensel bir hak olsa da bu hakkın doludizgin kullanılması söz konusu değildi; akıl yoluyla denetim altına alınarak kullanılmalıydı. Düşünür, akıl yerine keyfin peşinden gidenlerin hırs, gurur, kıskançlık ve kine sürükleneceklerini de yazmıştı.[40]

Yine Spinoza'ya göre insanlar güvenlik içinde ve iyi yaşamak istiyorlardı ve bunun için birlikte hareket etmek zorundalardı.[41] Doğal hakla (var olma hakkıyla) çelişmeyen bir toplum oluşturmanın yoluysa her insanın tüm gücünü topluma aktarması ya da keyfince yaşama hakkını, yani kendini savunma özgürlüğünü başkasına devretmesiydi.[42] Burada, Spinoza, önceki nesillere ait bir dizi fikri sentezliyor gibidir: İnsanların toplum oluşturması bir karar (Althusius) ya da dürtüsel bir yönelimle (Grotius) gündeme gelir, sonuçta olansa her insanın bir güç devri gerçekleştirmesidir (Hobbes). Spinoza'nın özgünlüğüyse bu gücün devlete değil topluma devredildiğini söylemesinden kaynaklanır.

Spinoza'ya göre bu güç devriyle ortaya çıkan toplumun hakkına demokrasi denir: Demokrasi bir bakıma doğal gelişimin sonucudur, dolayısıyla tarihte de ilk gelişen yönetim biçimidir.[43] Demokratik siyasal bütünün çoğunluğu saçma kararlar vermeyeceğinden bu aynı zamanda akılcı bir bütündür, üstelik demokraside herkes doğal halde olduğu gibi eşit kalır.[44] Hollandalı düşünürün bu demokrasi vurgusu sonraki dönemlerde pek çok izleyicisini heyecanlandırmış olsa da bu konuda birkaç şerh düşmemiz gerekiyor. Öncelikle, Hobbes'un da *De Cive*'de demokrasiyi ilk yönetim biçimi olarak tanımladığını hatırlamalıyız. Bununla beraber, Spinoza'nın demokrasiden tam olarak ne anladığı bir tartışma konusudur: Düşünür, muhtemelen De Witt rejimini, daha doğru bir deyişle, 1650-1672 arasındaki *stadhouder*'siz dönemi bir tür demokrasi olarak görüyordu; demokrasiden söz ettikten hemen sonra eyaletlerin faaliyetlerini temel alan incelemelere girişmesi de muhtemelen bunun kanıtıdır. Onun ideal devlet modeli esas olarak kısıtlı bir yurttaş topluluğunun fiilen yönetime katıldığı 1650'ler ve 1660'ların Birleşik Eyaletleri'ydi.[45] Yine de Spinoza'nın pek çok dönemdaşına göre eşitlikçilikte ileri gitmiş olduğu açıktır. Adalet ve adaletsizliğin eşanlamlıları olarak eşitlik ve eşitsizliği göstermesi ve eşitliğin temel

40 Spinoza, *Teolojik-Politik İnceleme*, bl. XVI, s. 234.

41 Spinoza, *Teolojik-Politik İnceleme*, bl. XVI, s. 232.

42 Spinoza, *Teolojik-Politik İnceleme*, bl. XVI, s. 234, 237.

43 Krş. Hobbes, *Elements of Law*, 21.1; *De cive*, 7.5.

44 Spinoza, *Teolojik-Politik İnceleme*, bl. XVI, s. 235-236.

45 Wood, *Özgürlük ve Mülkiyet*, s. 161, 170-171.

ölçütü olarak zengin-yoksul gibi ayrımlar gözetmeksizin her insanın hakkını savunmaktan bahsetmesi de dikkate değerdir.[46]

Spinoza'nın bu kitapta ele aldığı bir diğer konu, "her istediğini düşünme ve düşündüğünü söyleme" özgürlüğüdür. Bu özgürlük bütünüyle tanınırsa yöneticiye zarar gelebileceğinden kimi sınırlamalara ihtiyaç olabilir; buna karşılık, devletin amacının güvenliği sağlamak olduğu ve insanları akıllı varlıklardan hayvanlara ya da otomatlara dönüştürmek olmadığı da hatırlanmalıdır.[47] Düşünce ve ifade özgürlüğündeki temel ölçüt, düşüncelerin devlete zarar vermeyi amaçlamaması ve hile, öfke ya da kinle değil akılla savunulmasıdır.[48] Spinoza, Amsterdam kentini tam da böyle bir özgürlüğü sağladığı için övdüğü gibi, bu özgürlüğün kente sağladığı büyük yararları ve şöhreti de anlatır ve bu kentte herhangi bir mezhebin yasaklanmamış olduğunu da özellikle belirtme ihtiyacı duyar.[49] *Tractatus Theologico-Politicus*'ta itaat ve direniş konusunu da gündeme getirmiştir. Tanrısal buyruk (vahiy) ile üstün insani gücün buyruğu arasında bir çelişki olduğunda Tanrı'ya itaat edilmelidir.[50]

Spinoza da dahil olmak üzere Aydınlanma düşünürlerinin başlıca koruyucusu olan De Witt rejimi 1672'de son bulacaktı. *Rampjaar* (Felaket Yılı) olarak hatırlanan 1672'de İngiltere, Fransa ve kimi Alman devletlerinin orduları Birleşik Eyaletler'i işgal ederken Oranje Hanedanı taraftarları büyük kentlerde zafer kazanmıştı. De Witt, Den Haag'da (Lahey) öfkeli bir kalabalığın elinde can vermişti, bir rivayete göre onu öldüren Oranje yanlıları hırslarını alamayarak vücudundan parçalar koparıp yemişlerdi. *Stadhouder* makamı yeniden ihdas edilmiş ve III. Willem van Oranje'a teslim edilmişti. Kalvenistlerin kent meclislerindeki etkisi artmış, onların yıllardır mücadele ettikleri Aydınlanmacı düşünürlerse kendi köşelerine çekilmişlerdi. O sıralarda Den Haag'da yaşayan Spinoza, başyapıtı *Ethica* üzerine çalışıyordu. Spinoza, iradeyi ("özgürlüğü" de diyebiliriz) sonsuz tözle (*natura naturans*'la) değil, onun bir boyutu olan *natura naturata*'yla ilişkilendiriyordu, yani determinizm genel olarak doğanın içinde vardı, iradeyse belirli bir düşünce kipiydi ve determinizme tabiydi.[51] Düşünür, *Tractatus Theologico-Politicus*'ta karşımıza çıkan "canlı ya da cansız her şeyin var olma direnci"ni artık *conatus* terimiyle ifade ediyordu.[52] *Conatus*'un özelliklerinden biri, insanların bu temel özelliklerini

46 Spinoza, *Teolojik-Politik İnceleme*, bl. XVI, s. 237.

47 Spinoza, *Teolojik-Politik İnceleme*, bl. XX, s. 285.

48 Spinoza, *Teolojik-Politik İnceleme*, bl. XX, s. 286.

49 Spinoza, *Teolojik-Politik İnceleme*, bl. XX, s. 290.

50 Spinoza, *Teolojik-Politik İnceleme*, bl. XVI, s. 241.

51 Spinoza, *Törebilim*, çev. Aziz Yardımlı, İstanbul: İdea Yayınevi, 2000, I.p31-32, s. 23; Christopher Caudwell, *The Crisis in Physics*, London: John Lane The Bodley Head, 1939, s. 114.

52 Spinoza, *Törebilim*, III.p6-9, s. 85-86.

(kendi varoluşlarını muhafaza etmelerini) anımsatan her şey için bir iştaha sahip olmalarıydı.[53]

Spinoza, *Ethica*'dan sonra, 1675 yılı civarında *Tractatus Politicus* (*Politik İnceleme*) başlıklı kitabı üzerine çalışmaya başlamıştı. Kitabın başlangıcında Thomas More gibi ütopyacı filozofları suçluyor, devlet adamlarının siyaseti filozoflardan çok daha büyük bir beceriyle ele aldıklarını söylüyordu.[54] Burada ad vermese de sonraki sayfalardan Machiavelli'ye özel bir saygısı olduğunu anlıyoruz: Usta bir özgürlük savunucusu diye nitelediği Machiavelli'yi, özgürlüğün nasıl korunması gerektiği yönünde öğütler verdiği için övüyordu.[55] İnsanların duygularına tabi olduklarını bir defa daha anımsatıyor ve halk yığınlarının ya da kamu işleriyle uğraşanların aklın öğütlerine göre yaşamalarını bir hayal olarak gördüğünü söylüyordu.[56] Devlete gerekli olan erdemin güvenlik olduğunu söyleyip doğal hakkı var olma çabası olarak tanımlayarak önceki eserlerinde söylediklerini tekrarlıyordu.[57] Bir insan, aklın kılavuzluğunda yaşadığı ölçüde özgürdü, ancak aklı kullanmak ve kendini insani özgürlüğün doruğunda tutmak her insanın iktidarı dahilinde değildi.[58] Bu genel tanımlamalardan sonra Spinoza doğa durumunu tarif ediyordu: İnsanlar doğaları gereği öfkelerinin, kıskançlıklarının, nefretlerinin kurbanı olduklarından birbirlerinin düşmanıydı.[59] Burada Spinoza savaşçıl bir doğa durumu tarif ederken Hobbes'tan çok daha ileri gidip bu doğal hali bedensel-doğal özelliklere, tutkulara bağlamıştı.

Spinoza'ya göre doğa durumunda doğal hakkın (var olma hakkının) muhafazası için bir yol olmadığından halkın gücüyle ortak bir hak belirleniyor ve buna "kamusal güç" adı veriliyordu.[60] Devletin kuruluş amacı, barış ve yaşam güvenliğini sağlamaktı, en iyi yönetim de insanların yaşamlarını uyum içinde geçirdikleri ve yasalarına uyulan yönetimdi.[61] Spinoza'nın sözlerini doğrudan aktarırsak: "Devlet mağlup bir halk üzerinde fetih hakkıyla kurulmuş olarak değil, özgür bir halk tarafından kurulmuş olarak anlaşılmalıdır"[62]. Uyrukları köleye dönüşmüş olan site, site adını hak etmiyordu.[63] Ayaklanma nedenleri-

53 Spinoza, *Törebilim*, III. p9n, s. 86.

54 Benedictus Spinoza, *Politik İnceleme: Tractatus Politicus*, çev. Murat Erşen, Ankara: Dost Kitabevi, 2009, I.1-2.

55 Spinoza, *Politik İnceleme*, V.7.

56 Spinoza, *Politik İnceleme*, I.5.

57 Spinoza, *Politik İnceleme*, I.6, II.3.

58 Spinoza, *Politik İnceleme*, II.8; II.11.

59 Spinoza, *Politik İnceleme*, II.14, III.13, VIII.12.

60 Spinoza, *Politik İnceleme*, II.16-17.

61 Spinoza, *Politik İnceleme*, V.2.

62 Spinoza, *Politik İnceleme*, V.4.

63 Spinoza, *Politik İnceleme*, V.4.

nin ortadan kaldırılmadığı, sürekli savaş halinde olan ve yasaları sık sık ihlal edilen sivil hal, doğal halden çok farklı değildi.[64] En iyi biçimde düzenlenmiş devletin yasaları, akla uygun biçimde oluşturulmuş olmalıydı.[65] "Egemenin hakkı"nı incelediği kısımda Spinoza, Bodin-Hobbes çizgisinin sıkı bir izleyicisiydi: Egemenlik bölünemez nitelikteydi, tüm yurttaşlara yayılamazdı, herkes kararları yorumlayamazdı, uyruklar haksız olduğunu düşündükleri karara uymak zorundaydı.[66] Spinoza, bundan sonra, Hobbes'un da düştüğü çelişkiye düşmüştü: Akla uygun olmayan kararlara uyup uymamayı tartışma konusu yapmak yerine aklın kılavuzluğunu izleyenlerin güçlü olacaklarını belirtmekle yetinmişti.[67]

Spinoza'ya göre insan doğası kendiliğinden insan için en iyi olanı istemiyordu. Bu nedenle şu sonuca varmıştı Spinoza: "Devlet, herkesin, hem yönetenlerin hem de yönetilenlerin, gönüllü ya da gönülsüz, ortak esenlik için önemli olanı yapacağı biçimde düzenlenmelidir; herkes, ister kendi iradesiyle ya da ister zorunluluktan, aklın buyruklarına göre yaşamaya mecbur olmalıdır."[68] Site, aklın buyruklarına göre davranırsa kendi kendinin efendisi olacaktı.[69] Kurulu yasaları ihlal etmek, ortak çıkar öyle gerektiriyorsa mümkündü, ancak ortak çıkarın ne olduğuna karar verip ihlal kararını alma yetkisi de egemenin elindeydi.[70] Spinoza, bir devletin diğeriyle savaş hakkına sahip olduğunu anlatırken bunu doğal düşmanlıkla açıklayarak yine Hobbes'u tekrarlamış,[71] üstelik aklın ya da Kutsal Kitap'ın "ahde vefa" ilkesini buyurmadığını söyleyerek devletler arası anlaşmaların kolayca bozulmasını mümkün görmüştü.[72]

Tüm halk tarafından oluşturulan bir meclis kamu işlerini yürütüyorsa buna demokrasi adı veriliyordu; seçilmiş az sayıdaki kişiden oluşan bir meclis varsa aristokrasi, iktidar tek kişiye aitse monarşi söz konusuydu.[73] Spinoza monarşiye kesin olarak karşıydı ve baba otoritesinin egemenliğe, çocukların da kölelere dönüşmesini bir tehlike olarak görüyordu.[74] Kaldı ki, kimi durumlarda kralların çevrelerinde toplanan kişileri önemli görevlere atamalarıyla monarşinin gizli bir aristokrasiye dönüşme ihtimali olduğunu da yazı-

64 Spinoza, *Politik İnceleme*, V.2.
65 Spinoza, *Politik İnceleme*, II.21
66 Spinoza, *Politik İnceleme*, III.2-4.
67 Spinoza, *Politik İnceleme*, III.7.
68 Spinoza, *Politik İnceleme*, VI.3.
69 Spinoza, *Politik İnceleme*, IV.4.
70 Spinoza, *Politik İnceleme*, IV.6.
71 Spinoza, *Politik İnceleme*, III.13.
72 Spinoza, *Politik İnceleme*, III.15, 17.
73 Spinoza, *Politik İnceleme*, II.17.
74 Spinoza, *Politik İnceleme*, VI.4.

yordu.[75] Spinoza'nın ele aldığı ikinci biçim olan aristokrasi, monarşiden daha iyiydi; özgürlüğü korumak için ilkine göre daha elverişliydi. Spinoza, Venedik ve Cenova gibi devletleri aristokratik devletlere örnek olarak sıralıyordu.[76] Mutlak devlette egemenin istemine karşı hiçbir direnç tasavvur edilemezdi, bu özelliğe sahip olan tek devletse demokrasiydi.[77] Bundan, Spinoza'nın, bu devletin yurttaşlarının monarşik ve aristokratik devletlere kıyasla daha büyük bir özgürlüğe sahip olduğunu düşündüğü, ayrıca Birleşik Eyaletler'i de demokrasi olarak değerlendirdiği anlaşılmaktadır.[78] Onun demokrasi anlayışının iki temel unsuru vardı: Yalnızca vatanın yasalarıyla yönetilenlerin (başkasının egemenliği altında bulunmayanların) ve onurlu bir yaşamı olanların oy hakkına sahip olup görev alabildiği bir biçimdi bu. Spinoza, bundan sonra, başkasının egemenliği altında bulunanları (yani kadınları, uşakları ve çocukları) ve onursuz bir yaşam sürenleri (bir suç işlemiş olanları ve "iffetsiz bir yaşam sürenleri") dışarıda bıraktığını özellikle belirtiyor ve kadınların doğaları gereği erkeklerin eşiti olmadığını, özellikle de zihinsel niteliklerinin erkeklerinkinden düşük olduğunu uzunca anlatıyordu.[79] Bu argümanlarıyla, eril tahakkümü meşrulaştırma konusunda Hobbes gibi düşünürlerden çok daha ileri gitmişti. Demokrasiye dair bölümü tamamlayamadan öldüğü için bu yönetim biçiminin işleyişi hakkında neler önerdiğini bilemiyoruz, ancak onun anladığı şekliyle demokrasinin kadınları ve mülksüzleri ("uşakları") dışlayan bir rejim olduğunu tahmin edebiliriz.

c. Birleşik Eyaletler'de Bir Protestan Mülteci: Pierre Bayle

Bir Fransız Protestan olan Pierre Bayle, Cenevre'de Descartes felsefesiyle tanışmıştı. Augustinusçu-Jansenist geleneğe yakındı. Bir süre Fransa'da yaşamış, Cizvit yazarların Kalvenistleri şiddet yanlılığıyla suçlayan görüşlerine eleştiriler getirmişti: Bayle, belirli bir dinin değil, zorla din değiştirme çabasının insanları şiddete sevk ettiğini savunuyor, Katoliklik başta olmak üzere tüm inançların klerikalizmini suçlu buluyordu.[80] Ona göre Katolik Kilisesi'nin de Protestan kiliselerinin de hakikate erişimi yoktu. Nantes Fermanı'nın ilgasını (1685) takiben pek çok başka Protestan gibi Bayle de ülkesini terk ederek Felemenk topraklarına sığınmıştı.

75 Spinoza, *Politik İnceleme*, VI.5.

76 Spinoza, *Politik İnceleme*, VIII.3.

77 Spinoza, *Politik İnceleme*, VIII.5.

78 Spinoza, *Politik İnceleme*, VIII.3.

79 Spinoza, *Politik İnceleme*, XI.4.

80 Marta García-Alonso, "Tolerance and Religious Pluralism in Bayle", *History of European Ideas*, 45(6), 2019, 803-816, s. 805.

Commentaire philosophique sur ces paroles de Jésus-Christ "Contrains-les d'entrer" (1686, *İsa'nın 'Onları İçeri Girmeye Zorla' Sözleri Üzerine Felsefi Yorum*) kitapçığında Fransa'daki Protestan karşıtlığını eleştirmekle kalmamış, genel bir inanç özgürlüğü savunusu ortaya koymuştu. Bayle, devletin ateistleşmesini zorunlu bir şart olarak koymuyordu, dini bütünüyle özel bir alana da sınırlamıyordu, azınlıkta olan mezheplerin aleni şekilde ibadet etmelerine izin verilmesi bir gereklilikti.[81] Bayle, antiklerikalist ve hoşgörü yanlısı teorileriyle Fransa'nın militan Katolikliğine olduğu gibi Felemenk Birleşik Eyaletleri'nin mezhep politikalarına da karşı çıkıyordu, ne de olsa Felemenk'te Socinusçuluk gibi kimi Protestanlık yorumları baskı altındaydı.[82] Dolayısıyla Bayle, tutarlı "hoşgörü" savunusuyla hem Katolik hem de Protestan bir gücü karşısına almıştı.

Bayle, Rotterdam'da öğretim üyeliği yaparken esas felsefesini geliştirme fırsatı bulmuştu. Skolastik rasyonalizme karşı çıkıyor, kötülüğün ve günahın nedenlerini sorguluyordu.[83] Kuşkuculuğu en uç noktasına götürerek metafiziği tamamen saf dışı bırakmıştı, özellikle de Spinoza ve Leibniz'e karşı çıkmıştı. Marx, Fransa'da duyusalcılık ve materyalizmin gelişmesini başlatanın Bayle'in sorgulamaları olduğunu öne sürecekti; Bayle, ateizmle ilgili olumlu değerlendirmelere yer veriyor, insanı alçaltanın ateizm değil batıl inançlar olduğunu yazıyordu.[84] Epikuros'un materyalizmi ile Spinoza felsefesini karşılaştırmış, her iki düşünürün de tanrısal öngörüyü reddettiklerini, buna rağmen taban tabana zıt olduklarını yazmıştı.[85]

Bayle, Rotterdam'da ders verdiği dönemde *Dictionnaire philosophique et critique* (1697, *Felsefi ve Eleştirel Sözlük*) adlı ünlü çalışmasını hazırlamıştı. Bu sözlükte kuşkucu yaklaşımını çok belirgin şekilde uygulamıştı: Her bir maddede ele aldığı kişi ya da konu üzerine literatürde çelişen fikirlere yer veriyor, arada kendi kanaatlerinden bahsetse de çoğunlukla nihai bir yargıda bulunmaktan kaçınıyordu. Siyaset konusunda da bu kuşkucu yaklaşımın izlerini görürüz. "Savonarola" maddesinde yazdıklarından, siyaset ve dinin ayrılmasını önemsediğini anlarız. Savonarola, din ile siyaseti birbirine karıştıran ve halkı cezbetmeye çalışan bir demagog, bir fanatiktir.[86] Bayle'in ide-

81 Garcia-Alonso, "Tolerance and Religious Pluralism in Bayle", s. 813-814.

82 Wiep van Bunge, *From Bayle to the Batavian Revolution: Essays on Philosophy in the Eighteenth-Century Dutch Republic*, Leiden: Brill, 2019, s. 39-41.

83 Haydn Mason, "Optimism, Progress, and Philosophical History", (haz.) Mark Goldie ve Robert Wolker, *The Cambridge History of Eighteenth-Century Political Thought*, Cambridge: Cambridge University Press, 2006, s. 195

84 Karl Marx ve Friedrich Engels, *Kutsal Aile ya da Eleştirel Eleştirinin Eleştirisi: Bruno Bauer ve Hempalarına Karşı*, çev. Kenan Somer, Ankara: Sol Yayınları, [1845] 1976, VI.3.d, s. 194.

85 John Robertson, *The Case for the Enlightenment: Scotland and Naples, 1680-1760*, Cambridge: Cambridge University Press, 2005, s. 221, 224.

86 Gianni Paganini, "Le moment machiavélien de Pierre Bayle", *Archives de Philosophie*, 81, 2018, s. 723-725.

ali bir monarşidir ve halkla kralın din üzerinden değil, adalet ve tarafsızlık üzerinden bir araya gelmesini arzu etmektedir, ancak muhtemelen Fransa'da kendisinin de tanıklık ettiği mutlak monarşi deneyiminden ve Felemenk'teki Oranje Hanedanının monarşizminden hareketle Felemenk'in cumhuriyetçi düşünürlerine yaklaşmıştır.[87]

• • •

Felemenk Birleşik Eyaletleri belki bir demokrasi ütopyası ya da ifade özgürlüğü cenneti değildi, ancak mutlak monarşilerin güçlendiği bir dönemde kralsız bir yönetim modeli sunabilmişti. Spinoza'nın eserlerinde Hobbes'u aratmayan bir güvenlikçi yaklaşımla demokrasi ve ifade özgürlüğü övgülerinin bir arada bulunmasının nedenini büyük ölçüde Birleşik Eyaletler'in bu özel konumuyla açıklayabiliriz: Krallıklar döneminde krala ihtiyaç duymaksızın, konfederasyon benzeri bir yapı olarak varlığını sürdüren bu devlet, kapitalizmin en gelişkin olduğu toplumlardan birinde ortaya çıkmıştı ve dönemin Hollandalı düşünürleri de eşitlik, özgürlük ve güvenlik üzerine inşa ettikleri teorilerini bu toplumsal-iktisadi bütünlük içinde geliştirebilmişlerdi.

3. Toryler ve Whigler: Stuart Restorasyonu'ndan "Şanlı Devrim"e İngiltere

Britanya'da Stuart Restorasyonu'nun ilk on beş yılı kraliyet açısından görece sorunsuz geçmişti. 1670'lerin sonundaysa bu sakin hava yerini egemen sınıf içi bir krize bırakmıştı. Parlamento mensubu kapitalistlerin ve cumhuriyetçi entelektüellerin hükümdarın keyfî iktidarının sınırlanması yönündeki taleplerini giderek daha sert dile getirdiği bu kriz, 1688'de bir hanedan değişikliğiyle sonuçlanmıştı. Sonraları liberal tarihyazımında "Şanlı Devrim" olarak adlandırılacak olan bu değişiklikle birlikte Britanya'da parlamenter sisteme doğru geçiş başlıyordu.

a. Stuart Restorasyonu Döneminde Britanya

II. Charles'ın Mayıs 1660'ta tahta çıkmasıyla birlikte İngiltere tarihinde "Stuart Restorasyonu" adı verilen, Nisan 1660'tan 1688'e uzanan dönem başladı. Bu dönemde sömürgeci yayılma ivme kazanacak, merkantilist politikalar ve teoriler gelişecekti. Önceki dönemin cumhuriyetçileri bu yeni dönemde hapse ya da suskunluğa mahkûm edilmişlerdi. Harrington, restorasyona karşı yazıları nedeniyle 1661'de hapse atılmıştı. Yaşı artık seksene yaklaşan Hobbes, *Leviathan*'ın bir bakıma devamı olan ve iç savaş yıllarını kralcı perspektiften değerlendiren *Behemoth*'u bu dönemde yazmış (tam. 1668), ancak kralın isteği

87 Paganini, "Le moment machiavélien de Pierre Bayle", s. 726-727.

üzerine yayımlamamıştı. Bu kitabı *Leviathan*'la birlikte okuyabiliriz: Hobbes, burada, iç savaş koşullarında devlet gücünün hukuk kuramayan bir güç haline gelmesinden, dolayısıyla onun bastırıp yok edemediği savaş olasılığının geri dönüşünden bahsediyordu.[88]

Restorasyon dönemi büyük bir toplumsal çalkantı dönemiydi. 1665-1666'da yaşanan büyük veba salgını, Londra başta olmak üzere büyük İngiliz kentlerinde etkili olacaktı. Bu karanlık koşullarda kimi cumhuriyetçiler ütopya tarzında eserler vererek geleceğe dair umutlarını ortaya koymaktan geri durmuyorlardı. Dönemin yazarlarının restorasyonun başlarından beri canlanan kolonizasyon hareketlerini takip edip bunlardan etkilenmemesi olanaksızdı. İç savaş döneminden beri cumhuriyetçiliğin etkili isimlerinden olan Henry Neville, *The Isle of Pines*'ta (1668, *Pines Adası*), Madagaskar açıklarındaki hayalî bir adada yaşayanların öyküsünü anlatıyordu. Adada, 1569'da oraya yerleşen bir erkek ve dört kadın kazazedenin çocuk ve torunlarından oluşan bir topluluk yaşıyordu. Adaya ilk yerleşim anından itibaren toplumsal cinsiyet ve ırk hiyerarşileri gayet belirgindi: Issız adadaki tek erkek olan George Pine hemen ailenin yöneticisi olmuştu. İlk yerleşimciler arasında yer alan siyah kadın köleyse doğası gereği diğerlerinden aşağı konumdaydı, hatta insanlığı bile tartışmalıydı; George Pine, ilk yerleşimcilerin "dört kişi, bir de zenci" olduklarını söylüyordu.[89] George, ölmeden önce en büyük oğluna hem krallığını hem de evini ve mobilyalarını miras bırakmıştı,[90] böylece ikinci kuşaktan itibaren erkek evladın merkezde olduğu bir kalıtsal monarşi ve mülkiyet rejimi kurulmuştu. Bu andan itibaren ülkede pek çok sorun baş gösterse de bu sorunlar monarşi ya da mülkiyetten değil, siyah kadın kölenin soyundan gelenlerin yaptıklarından (önce yağma ve zorbalıklarından, daha sonra da cinsel saldırı ve tecavüzlerinden) kaynaklanıyordu.[91] Önce yasama, sonra da savaş yoluyla Pines Adası'nda barış sağlanmıştı, yine de kitabın genel tınısı (özellikle de çatışma ve savaşların anlatıldığı ikinci kuşağa dair sayfalarda) ideal bir toplum anlatısından son derece uzaktı.

Restorasyon döneminin bir diğer ütopyacı yazarı olan Newcastle Düşesi Margaret Cavendish'in düşünceleri Neville'inkilerden bir hayli farklıydı. Hobbes'un hizmet ettiği aristokrat ailenin önde gelenlerinden olan Cavendish, iç savaşta kraliçenin baş nedimeliğini yapmış, kral ailesine Paris'teki sürgünlerinde eşlik etmişti. Cavendish, *Sociable Letters*'ta kadınların erkekler gibi yönetim ve savaş işlerinde yer alabileceklerini yazıyor ve iç savaş sırasında

88 M. Ertan Kardeş, *Yönsüzleşmiş Savaşlar: Politik Felsefenin Bir Sınıf Meselesi Olarak Savaş*, İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2019, s. 82-83.

89 Henry Neville, *Pines Adası*, çev. Ebru Altınoğlu, İstanbul: Pinhan Yayıncılık, [1668] 2017, s. 59.

90 Neville, *Pines Adası*, s. 65-66.

91 Neville, *Pines Adası*, s. 67, 74.

İngiltere'deki kadınları örnek olarak gösteriyordu.[92] *The Blazing World* (1666, *Parıltılı Dünya*) başlıklı eserinde uzak bir diyarda mutlak güçle hüküm süren bir imparatoriçenin öyküsünü anlatıyordu. Bu eserde anlatılan toplumun ne derece ideal bir toplum olduğu tartışmalıdır: Cavendish, iktidarın tek bir kişinin elinde toplandığı, imparatoriçenin isteğinin yasa hükmünde olduğu bir toplum anlatırken muhtemelen hayalindeki kraliyet anlayışını aktarmıyordu; yazar Stuart Hanedanının destekçisi olsa da eserini keyfî yönetimin örtülü bir eleştirisi olarak okuyabiliriz.[93]

Restorasyon döneminin siyasal literatürü elbette ütopyalardan ibaret değildi. Bu dönemde din-siyaset ilişkisine dair ateşli tartışmalar yapılıyordu. Bu dönemin başlarında ilahiyatçı Edward Bagshaw, *The Great Question Concerning Things Indifferent in Religious Worship* (1660, *İbadette Önemsiz Olan Şeylerle İlgili Büyük Mesele*) kitapçığında hükümetin ya da başka bir otoritenin hiç kimseyi dinsel törenlere katılmaya zorlayamayacağını savunuyordu. Kitapçık, bu dönemde genç bir kâtip olan John Locke başta olmak üzere pek çok kişinin ilgisini ve tepkisini çekmekte gecikmemişti. Küçük toprak sahibi, Püriten ve Parlamento'nun gücünü artırmasını savunan bir aileye mensup olan Locke, Bagshaw'un kitapçığında öne sürdüğü argümanları çürütmek için 1660-1661 yıllarında *Two Tracts on Government* (*Hükümet Üzerine İki Risale*) başlığını taşıyan bir eser taslağı kaleme aldı.[94] Kitapta insanların baskıdan kaçmalarının gerekli olduğunu söylüyor, ancak "anarşi"nin tehlikelerine de dikkat çekiyor (böylece Hobbes gibi o da kitlelerin sokağa çıkışına "anarşi" adını verme gereği duyuyor), halkın iyiliği için önlemler alan hükümdarları övüyor ve bunlara bütüncül bir itaatin gerekli olduğunu yazıyordu; II. Charles'a da büyük bir güveni vardı.[95] Bu gençlik eserindeki fikirleri Hobbes'unkilerden çok da farklı değildi: Bir bütün olarak halkın öz savunma haklarından tamamıyla vazgeçip siyasal gücü devlete devrettiğini yazmış, hükümdar övgüsünü de buradan hareketle geliştirmişti. Ancak, Hobbes'tan farklı olarak, halkın hükümdarı sınırlamak için yasama meclisini yarattığını da belirtmişti. Bu dönemde Locke'un düzenciliği ya da güvenlik merkezli bakışı ağır basıyordu: Bagshaw'u eleştirip dinsel hoşgörüyü tehlikeli görürken düzeni sağlamayı temel mesele olarak değerlendiriyordu.

Locke'un 1666'da bir kapitalist toprak sahibi olan I. Shaftesbury Kontu Anthony Ashley Cooper'la tanışması, genç adamın yaşamı için bir dönüm

92 Margaret Cavendish, *Sociable Letters*, (ed.) James Fitzmaurice, New York: Routledge, [1664] 2012, Mektup 9, s. 18.

93 Lisa Walters, *Margaret Cavendish: Gender, Science and Politics*, Cambridge: Cambridge University Press, 2014, s. 139.

94 Roger Woolhouse, *Locke*, çev. Akın Terzi, İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2011, s. 44.

95 John Locke, *Two Tracts on Government*, (haz.) Philip Abrams, Cambridge: Cambridge University Press, [1660-1661] 1967, s. 119-121.

noktasıydı. Shaftesbury'nin muhalif düşünceleri Harrington'ın *Oceana*'sındaki cumhuriyetçi düşünceden tınılar taşısa da, Shaftesbury, Harrington'dan farklı olarak Roma yerine Ortaçağ referanslarını tercih ediyor, İngiliz asillerinin Ortaçağ'da sahip oldukları üstünlüğü yeniden elde etmelerini istiyordu.[96] Kontun da etkisiyle Locke'un fikirleri monarşi savunusunun ötesine geçmeye başlayacaktı. *An Essay Concerning Toleration*'da (1667, *Hoşgörü Üzerine Bir Deneme*) hoşgörüyü savunmaya başlamıştı.[97] 1670'lerin başında üzerine çalışmaya başladığı *An Essay on Human Understanding*'de (*İnsanın Anlama Yetisi Üzerine Bir Deneme*) insani farklılıkların kalıtsal olmadığı hipotezi üzerinden kırsal mülk sahipleri (*gentry*) sınıfını canlandırmayı amaçlıyordu.[98] Bu arada Shaftesbury'le birlikte Carolina kolonisinin (gün. Kuzey-Güney Carolina ve Georgia) anayasasının hazırlanmasına katkıda bulunmuştu. Bu anayasada köle sahiplerinin siyah köleler üzerinde sınırsız hak sahibi oldukları belirtildiği gibi, beyaz yerleşimcilerden oluşan ve mülk sahiplerine bütünüyle bağlı olan bir emekçiler sınıfı (*leetmen*) tanımlanarak yeni bir serf tabakası oluşturuluyordu.[99] Shaftesbury, 1670'lerin ilk yarısında Lord Chancellor ve Lord of Trade gibi çeşitli görevlere getirilirken Locke da hamisiyle birlikte sömürgeci şirketlere yatırımlar yapıyordu.[100] Ancak Shaftesbury, yönetimin mutlak ve tanrısal monarşiye dönüşmesi tehlikesine karşı durduğu için kraliyetle karşı karşıya gelecek, Locke da vatan hainliğiyle suçlanarak 1675'te Fransa'ya sürgüne gidecekti.

b. Dışlama Krizi ve Locke'un Siyasal Düşüncesi

II. Charles'ın kardeşi ve tahtın vârisi York Dükü James'in 1668'de Anglikan Kilisesi'nden ayrılıp Katolik olması, özellikle Avam Kamarası üyeleri arasında bir tepki yaratmıştı. Parlamento'da 1670'ler boyunca kendini hissettiren tedirginlik, "Dışlama Krizi" (1678-1681, *Exclusion Crisis*) olarak bilinen siyasal krizle sonuçlandı. Krala destek verip York dükünü veliaht olarak kabul edenlere "Tory" adı verildi. Katolik dükü verasetten dışlamak isteyenlerse Avam Kamarası'nda çoğunluğu elde etmişlerdi; önce "Country Party", daha sonra "Whigler" olarak adlandırılan bu grubun üyeleri veraset konusunda görüş bildirmekle kalmıyor, kralın keyfî iktidarının sınırlanması için girişim ve mü-

96 Blair Worden, "English Republicanism", (haz.) J. H. Burns, *The Cambridge History of Political Thought, 1450-1700*, Cambridge: Cambridge University Press, 2006, s. 459.

97 James Tully, "Locke", (haz.) J. H. Burns, *The Cambridge History of Political Thought, 1450-1700*, Cambridge: Cambridge University Press, 2006, s. 646.

98 Ellen Meiksins Wood ve Neal Wood, *İsyan Borusu: Kapitalizmin Yükselişi ve Siyasal Teori*, 1509-1688, çev. Fahri Bakırcı, Ankara: Epos Yayınları, 2008, s. 178-179.

99 Davidson, *How Revolutionary Were the Bourgeois Revolutions*, s. 35.

100 Brad Hinshelwood, "The Carolinian Context of John Locke's Theory of Slavery", *Political Theory*, 41(4), 2013, s. 577.

dahalelerde de bulunuyorlardı. 1670'lerin ortasında canlanan bu siyasal tartışmaları özetlemek için başlıca dört grup tespit edeceğiz: Toryler, ılımlı Whigler (Tyrrell), radikal Whigler (John Locke) ve cumhuriyetçiler (Henry Neville ve Algernon Sidney).

Toryler, kralın meşruiyetini tanrısal bir temele dayandırarak VI./I. James'ten beri Stuart krallarının izlediği geleneği devam ettiriyorlardı. Başlıca referansları Kutsal Kitap, başlıca modelleriyse geçmişin güçlü krallarıydı. Çoğunlukla idealize ettikleri eski dönemleri canlandırmak istiyorlardı. İlk ve en etkili Tory metninin yazarının, Dışlama tartışmalarının başlamasından yirmi-yirmi beş yıl kadar önce ölmüş olan Robert Filmer olması da manidardı. Filmer'ın 1648 civarında yazdığı ve yayımlama olanağı bulamadığı *Patriarcha*, 1680'de, Dışlama Krizi'nin en yoğun olduğu dönemde yayımlandı ve çok sayıda yanıtla karşılaştı. James Tyrrell, *Patriarcha non Monarcha*'da (1681, *Patriyarklar Monark Değildir*) Filmer'ın kitabını eleştirirken ılımlı Whig siyasal düşüncesinin öncüsü olmuştu.[101] Filmer'ın en meşhur eleştiricisi olan Locke'sa *Patriarcha*'yı hedef alan metnini 1680'lerin başında yazmış olmasına rağmen on yıl kadar sonra, 1689'da yayımlayacaktı: *Yönetim Üzerine İki İnceleme*'nin "Birinci İnceleme" kısmı. 1675'te Fransa'ya kaçan Locke 1679'da İngiltere'ye dönmüş ve tam o sıralarda radikal Whiglerin en önemli önderi haline gelen Shaftesbury'ye sığınmıştı. "Birinci İnceleme"de Filmer'ın "insanoğlu için zincirler getiren" kitabındaki argümanları adım adım çürütüyordu. Locke'a göre kişilerin sınırsız iradesine dair teoriler Kutsal Kitap'ta ya da akılda temellenemezdi.[102] Baba iktidarı ile siyasal iktidar arasında paralellik kurmayı reddediyor, ilk toplumun (doğa durumunda) baba ve oğuldan değil, karı kocadan oluştuğunu söylüyordu. İlk okuyuşta eşitlikçi gelen bu tespit ailenin doğallaştırılması anlamına geliyordu; üstelik Locke kadının erkeğe doğası gereği tabi olduğunu da söylemişti. Erkeğin karısıyla ortak mülkiyetindeki nesnelerle toprağı düzenleme gücünü ve evlilik gücünü tanıyor, ancak bu gücü ve üstünlüğü ilahi bir kökene değil, erkeklerin daha yetenekli ve kuvvetli olmalarına bağlıyor, böylece patriyarkayı dünyevi bir temelde meşrulaştırmış oluyordu. Ayrıca erkeklerin kadınlar üzerindeki gücünü politik bir güç olarak tanımlamıyordu; erkek kadının yaşamı ya da ölümü üzerinde güç sahibi değildi.[103]

101 Manuel Schonhorn *Defoe's Politics: Parliament, Power, Kingship and Robinson Crusoe*, Cambridge: Cambridge University Press, 2006, s. 156.

102 John Locke, *Yönetim Üzerine İki İnceleme*, çev. Ömer Saruhanlıoğlu, İstanbul: Litera Yayıncılık, [1689] 2020, I.I/4.

103 Carole Pateman, *Cinsel Sözleşme*, çev. Zeynep Alpar, İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi Yayınevi, [1988] 2017, 146-147; Melda Yaman, "Ataerki: Bir Kavramın Yeniden İnşası: 'Eski' Ataerki'den Ataerkil Kapitalizme", *Eğitim Bilim Toplum*, 10(38), 2012, s. 80.

Locke'un, babanın "iktidarı"nın siyasal iktidar olmadığı, yalnızca sivil toplumun tam olarak siyasi olduğu konusundaki ısrarı,[104] kapitalist üretim biçiminde siyasal iktidarın kişilerden de iktisadi alandan da bağımsız bir kurum olduğuna dair idealin bir izdüşümüdür. Elbette önceki dönemlerde de iktidarın kurumsallığını ve iktidardaki kişileri ayrıştırma kaygıları olmuştu, ancak bu dönemde iktidarın tüm toplumun ve hükümdarların dışında ve üstünde, salt siyasal bir kurum olduğu belirtiliyordu. Locke, siyasal erki "yöneticinin (*magistrate*) buyruğu altındakiler üzerine erki" olarak tanımlıyor ve bunun "babanın çocukları, efendinin kölesi, kocanın karısı" üzerindeki erkinden farklı olduğunu belirtiyordu.[105] Siyasal erk, kamunun iyiliğine "mülkiyeti düzenlemek ve korumak için (...) cezalar verebilen yasalar koyma, bu yasaları uygulamak ve devleti yabancılardan gelebilecek zararlara karşı korumak için topluluğun gücünü kullanma" hakkıydı.[106] *A Letter Concerning Toleration* (1689, *Hoşgörü Üzerine Mektup*) gibi başka çalışmalarından hareketle Locke'un mülkiyeti üretim araçlarının mülkiyetiyle sınırlamadığını anlıyoruz: O, bireylerin politik toplumda korunması gereken "yurttaş çıkarları"ndan (*civil interests*) bahsederken, bu çıkarları yaşam, özgürlük, sağlık ve "dışsal şeylerin sahipliği" (*possession of outward things*) olarak sıralamış, "dışsal şeyler"e de para, toprak, ev ve mobilya örneklerini vermişti.[107]

Yönetim Üzerine İki İnceleme'nin ikinci yarısı Locke'un kendi teorisini içeriyordu. Locke, öncelikle doğa durumunu ayrıntılı şekilde tasvir etmişti. Onun doğa durumu, yalnızca bir hipotez değil, bir gerçeklikti: Tıpkı Hobbes gibi prenslerin kendi aralarında doğa durumunda olduklarını söylüyor,[108] hatta doğa durumunu tüm insanların fiilî varoluş durumu yapıyordu: İnsanlar bundan ancak kendi rızalarıyla kendilerini bir siyasal toplumun üyesi yapınca uzaklaşabiliyorlardı.[109] Locke'un epistemolojisinin alametifarikası olan empirizmi onun toplum ve siyaset teorisinde aramak boşunadır: O, doğa durumunu bir gerçeklik olarak düşünse de doğa durumuna dair anlattığı şeyler empirik verilere değil varsayımlara ve büyük genellemelere dayanır, doğa durumundan "ahit" uğrağına doğru ilerlediğinde empirik olmayan, tümdengelime dayalı, hatta vahye dayalı akıl yürütmesi daha da belirgin hale gelir.[110] Doğal hukuka dair yazıp yayımlamadığı *Essays on the Law of Nature*'da da (1663-1664 c.,

104 Pateman, *Cinsel Sözleşme*, s. 146.

105 Locke, *Yönetim Üzerine İki İnceleme*, II.I/2.

106 Locke, *Yönetim Üzerine İki İnceleme*, II.I/3.

107 Richard Ashcraft, *Locke's Two Treatises of Government*, London: Routledge, [1987] 2010, 173-174.

108 Locke, *Yönetim Üzerine İki İnceleme*, II.II/14; krş. Hobbes, *Elements of Law*, *De cive*, 1.13; *Leviathan*, 13.11.

109 Locke, *Yönetim Üzerine İki İnceleme*, II.II/15.

110 Max Horkheimer, *Akıl Tutulması*, çev. Orhan Koçak, İstanbul: Metis Yayınları, [1947] 1998, s. 72.

Doğa Yasası Üzerine Denemeler) da empirizmden ziyade XVII. yüzyılın ortalarında etkili olan, Shaftesbury'nin de etkilendiği Cambridge Platonculuğuna meyletmişti.

Locke'un doğa durumu Hobbes'unkinin aksine toplumsallığı içeriyordu; o doğa-toplum ayrışmasıyla değil, sivil toplum-devlet ayrışmasıyla ilgilenmişti. Tam da bu nedenle pek çok toplumsal ilişkiyi doğa durumuna yerleştirmişti: İlk toplum, erkekle kadın arasında oluşmuş, buna çocuklar ve efendi-köle ilişkisi eklenmişti.[111] Yani, aile içi hiyerarşiler ve efendi-köle ayrımı doğa durumunda bulunuyordu. Buna rağmen Locke, doğa durumundaki insanların mutlak bir eşitlik ve özgürlük durumunda olduklarını söylüyordu. Kendisinin de yatırımcısı olduğu sömürgeci şirketlerin Kuzey Amerika'daki Britanya kolonilerinde sayıları giderek artan kölelerin esaretini de bu şekilde doğallaştırıp meşrulaştırmıştı.

Locke'a göre özgürlük zorlamalardan uzak olmaktı,[112] eşitlikse mal mülk eşitliğini de içeren bir kavramdı: Tanrı, bitkiler ve hayvanları insanlara ortaklaşa biçimde vermişti. Ancak mülkiyet bu ortaklık düzleminde kalmamıştı: İnsanlar, kendi kişilikleri, bedenlerinin emeği ve ellerinin işi üzerinde mülkiyete sahipti, bunların üzerinde kişinin kendisinden başka kimsenin hakkı yoktu. İnsanlar, Tanrı'nın kendilerine verdiği akılla doğanın ürünlerinden bir bölümünü alıp onların içine emekleri yoluyla kendi mülkiyetini yerleştiriyor, böylece (özel) mülk sahibi oluyorlardı.[113] Bu fikirlerde hem Cicero'nun hem de Grotius'un etkisi çok açıktır,[114] Locke bu referanslardan hareketle tarihsel süreç içinde oluşmuş ve kapitalizmde özgül bir biçim almış bir dizi kurumu (özel mülkiyeti, aileyi ve köleliği) doğallaştırmış ve eleştiriye kapatmıştı. Locke, değer farklılıklarının emekten kaynaklandığını söyleyerek emek-değer teorisinin kapitalist dönemdeki ilk formülasyonlarından birini de yapmıştı. Bu arada, özel mülkiyetin sınırlarından da bahsetmekten geri durmamıştı: İnsan, kullanabileceğinin fazlasına sahip olursa ve bu aşırı sahiplik nedeniyle bazı şeyler telef olursa bu fazlalık kendisine değil başkalarına aitti.[115]

Locke'un doğa durumu bir başıboşluk durumu değildi. Locke, bazı kişilerin doğa durumuyla savaş durumunu karıştırdıklarını söyleyerek adını vermeksizin Hobbes'u eleştiriyordu.[116] Doğa durumunun yasası olan akıl sayesinde insanlar eşit ve özgür oldukları için, başkalarının yaşamına, sağlığı-

111 Locke, *Yönetim Üzerine İki İnceleme*, II.VII/77.

112 Locke, *Yönetim Üzerine İki İnceleme*, II.II/4; II.III/17; krş. Hobbes, *Elements of Law*, 23.9; *De cive*, 9.9; *Leviathan*, 21.1-2, s. 154-155.

113 Locke, *Yönetim Üzerine İki İnceleme*, II.V/25-27, 30, 37.

114 Krş. Cicero, *Yükümlülükler Üzerine*, I.V/14.

115 Locke, *Yönetim Üzerine İki İnceleme*, II.V/31,36, 40.

116 Locke, *Yönetim Üzerine İki İnceleme*, II.III/19.

na, özgürlüğüne ve mallarına zarar vermemeleri gerektiğini biliyorlardı.[117] Zaten doğa durumunda toplumun tüm üyelerinin mülkiyetini korumak için cezalar veriliyor, haklara dair anlaşmazlıklar belirli kişilerce çözülebiliyor ve yasalar yapılıyordu, başka bir deyişle, yasamanın da yürütmenin de kaynağı aslında doğa durumundaydı, ancak bunlar tam anlamıyla birer organ olarak oluşmamıştı.[118]

Doğa durumundan çıkışın temel nedeni Locke'a göre güvenlik arayışıdır. Hobbes'un güvenlikçiliği ve Locke'un özgürlükçülüğü literatürde sık sık karşı karşıya konsa da aslında güvenlikçilik bakımından aralarında çok büyük bir fark yoktur; Locke özgürlüğü doğal görür, özgürlük-mülkiyet kaybını bertaraf etmek için gereken güvenliğin de siyasal iktidarı gerekli kıldığını düşünür.[119] Locke'a göre insan, doğa durumunda (yani devletin olmadığı durumda) sahip olduğu özgürlüğü güvenlik içinde kullanamaz, sürekli olarak saldırıya uğrama tehlikesi altındadır; mülklerini/sahip olduklarını (canını, özgürlüğünü ve mallarını) koruyabilmek için tehlikelerle dolu olan bu durumu terk eder. Anlaşmazlıkları karara bağlayacak olan bir makamın (yasama organı, yönetici ya da yargıcın) ortaya çıkmasıyla doğa durumundan devlet durumuna geçilir: "Pozitif Taahhüt, açık Söz ve Anlaşma benim Siyasal Toplumların başlangıcına ilişkin olduğunu düşündüğüm şey ve herhangi birini herhangi bir Devletin bir üyesi yapan türdeki Onaydır."[120] Bu satırlardan da görebileceğimiz üzere, Hobbes gibi Locke da "toplumsal sözleşme" kavramını kullanmıyor, ahitten bahsetmeyi tercih ediyordu. Siyasal toplumu başlatan, "bir çoğunluk oluşturmaya muktedir belli bir sayıdaki özgür insanın bu tür bir toplumda birleşme ve bütünleşmeyi onaylamaları"ydı.[121] Bazı insanlar açıkça bu onayı vermeseler de örtülü bir onay vermişlerdi, bu durumda onların da oluşan yönetimin yasalarına uyma yükümlülükleri vardı, ancak yönetim bir felaket nedeniyle dağılırsa ya da kamusal bir kararla o yönetimin üyesi olmaktan çıkılırsa bu yükümlülükleri sona eriyordu; bunu kabul etmeyenler boş bir yerde kendi devletlerini kurabilirlerdi.[122] Siyasal bütün kurulduktan sonra herkese ait kabul ediliyordu, ancak içindeki çoğunluk diğerleri adına eylemde bulunma ve karar verme hakkına sahipti, başka bir ifadeyle erkin fiilen harekete geçirilmesi çoğunluğa aitti.[123]

117 Locke, *Yönetim Üzerine İki İnceleme*, II.II/6.

118 Locke, *Yönetim Üzerine İki İnceleme*, II.II/7, V/30, VII/87-88.

119 Marc Neocleous, *Güvenliğin Eleştirisi*, çev. Tonguç Ok, Ankara: NotaBene Yayınları, [2008] 2014, s. 37, 49.

120 Locke, *Yönetim Üzerine İki İnceleme*, II.VIII/122.

121 Locke, *Yönetim Üzerine İki İnceleme*, II.VIII/99.

122 Locke, *Yönetim Üzerine İki İnceleme*, II.VIII/119, 121.

123 Locke, *Yönetim Üzerine İki İnceleme*, II.VIII/95-96.

Sivil durumda, artık aşırı genel nitelikteki doğa yasasıyla yetinilmemekte, bireyin erki ve özgürlüğü, toplumun koyduğu, özel olaylara uygulanan bağlayıcı yasalarla sınırlanmaktadır. Tarafsız bir yargıcın bulunmadığı ve insanların doğa yasasının hem yürütücüsü hem yargıcı olduğu doğa durumundan farklı olarak siyasal toplumda bireyler cezalandırma erkini bütünüyle bırakmışlardır. Yargıyı destekleyip koruyacak bir yürütme erkinin olmadığı doğa durumundan farklı olarak siyasal toplumda bir yürütme erki vardır.[124] Locke, böylece sırasıyla yasama, yargı ve yürütme erklerinden söz eder. Yasama en üstün erktir, yürütme ve yargı aynı kategori içindedir. Yasalar kısa bir zaman içinde yapılsa da sürekli bir güç taşırlar, bu nedenle aralıksız bir yürütme ve gözetme gerektirirler. Yasamanın sürekli olarak toplantı halinde olması gerekli de uygun da değildir, buna karşılık yürütme ve yargıya sürekli olarak gereksinim vardır.[125] Locke, yasama ve yürütme-yargıya ek olarak üçüncü bir erk olan "federatif erk"ten bahseder: Bu üçüncü erk, toplumdan herhangi bir kişiyle toplumun dışındaki biri arasında çıkan anlaşmazlıklarla ilgilenir.[126] Locke'a göre bütün siyasal faaliyetlerin amacı barış, güvenlik ve halkın ortak iyiliğinden ibaret olmalıdır.[127] Buna zarar gelmemesi için yasamayı diğer erklerden ayrı tutmak gerekir. Diğer erkler (yürütme-yargı ve federatif erk) aynı kişilere teslim edilmelidir. Yasama erkini elinde bulunduranların diğer erkleri ele geçirip kendilerini yasalar üstü hale getirmeleri halinde halk onları azledebilir.[128]

Locke, mutlak krallığın uygar toplumla bağdaşmadığı kanısındadır, çünkü mutlak krallıkta insanlar aralarındaki anlaşmazlıkların karara bağlanması için başvuracakları bir otoriteye sahip değildir; ayrıca insanlar bir kişiyi sınırsızca yetkilendirmeye de muktedir değildir. Toplum yasalarının gösterdiği yollardan saparak yasama, yürütme ya da başka erkleri yürütenler de artık halkın onayladığı kişiler olmaktan çıkmıştır ve sözlerinin dinlenmesini beklememelidir.[129] Locke, kral-tiran ayrımı da yapar, kral kendi gücünü yasalarla sınırlayıp yönetimde kamunun iyiliğini benimserken tiran her şeyi kendi dileklerine ve iştahlarına uygun kullanır: "Yasanın bittiği yerde başkasına zarar verecek şekilde yasa aşılırsa, tiranlık başlar."[130]

Locke'a göre, toplumun çözülmesiyle yönetimin çözülmesi ayrı tutulmalıdır. Ne de olsa yönetimden önce de toplum vardır ve yönetimin ortadan kalk-

124 Locke, *Yönetim Üzerine İki İnceleme*, II.XIX/123-130.

125 Locke, *Yönetim Üzerine İki İnceleme*, II.XII/143; II.XIII/153.

126 Locke, *Yönetim Üzerine İki İnceleme*, II.XII/145.

127 Locke, *Yönetim Üzerine İki İnceleme*, II.IX/131.

128 Locke, *Yönetim Üzerine İki İnceleme*, II.XII/143.

129 Locke, *Yönetim Üzerine İki İnceleme*, II.XVII/198.

130 Locke, *Yönetim Üzerine İki İnceleme*, II.XVIII/200-202.

ması toplumu ortadan kaldırmayacaktır. Yönetim yabancı işgali yoluyla da, içeriden de çözülebilir, örneğin halkın yasa yapmak için atamadığı bir kişinin yetkisiz olarak yasa yapmaya başlamasıyla birlikte halk da bu yasalara uyma zorunluluğunda olmaz ve böylece uyrukluktan çıkar.[131] Ayaklanma "kişilere değil, ancak yönetimin anayasa ve yasalarıyla kurulan yetkeye bir karşıtlık" olarak tanımlanırsa, bu durumda anayasa ve yasaları "zor kullanarak bozanlar ve onlara karşı şiddet kullanmalarını zorla haklı göstermek isteyenler" gerçek ve tam asilerdir.[132] Locke, daha spesifik olarak yürütme erkinde bulunan kişinin görevini yapmaması, yasama organının ya da hükümdarın uyruklarının mallarını ele geçirmek istemesi gibi durumlarda yönetimin yıkılacağını ve halkın yeniden bir yönetim kurmaya hakkı olacağını belirtir.[133] Ancak bu sözler, sık sık ayaklanma yapılması için bir bahane teşkil etmemelidir: Kendisine haksızlık yapıldığını ve doğru davranılmadığını düşünen herkes prense karşı çıkmamalıdır, yalnızca adalete ve yasaya aykırı zorlamaya karşı güç kullanılmalıdır.[134] Bunun dışındaki durumlarda direniş ya haksız olacak ya da tiranlığın sürmesine neden olacaktır. Prensin ya da yasama organının kendilerine verilen yetkiye aykırı hareket edip etmedikleri konusunda karar verecek olan, halkın bütünüdür.[135] Böyle bir sorunun ortaya çıkması halinde "halk, en üstün yetkiyle davranma hakkını elde etmiş olur. Bu durumda, yasamayı, uygun bulduğu şekilde kendi içinde veya yeni bir biçimde ya da yeni kişilere vererek devam ettirir."[136] Düşünürün burada bahsettiği "halk"ın yalnızca mülk sahiplerinden mi oluştuğu yoksa herkesi mi kapsadığı tartışma konusudur.[137]

Locke'un eser verdiği dönemlerde Whiglere yakın yazarlardan biri de Isaac Newton'dı. Aristoteles'ten ve Rönesans dönemi fizikçilerinden farklı olarak Newton, Aydınlanma'nın genel yönelimine uygun şekilde fiziği bütünüyle dünyevileştirmişti. Doğanın makine gibi işlediğini düşünüyor ve Epikurosçulardan farklı olarak maddenin cansız bir töz olduğunu öne sürüyordu. Ancak pek çok Aydınlanma düşünürü gibi o da ateist ya da materyalist bir yaklaşım benimsememişti; Tanrı'yı doğadan dışlasa da gerçeklikten dışlamamış,[138] Tanrı'nın, yarattığı evrenden üstün olduğu konusunda da ıs-

131 Locke, *Yönetim Üzerine İki İnceleme*, II.XIX/211-212.

132 Locke, *Yönetim Üzerine İki İnceleme*, II.XIX/226.

133 Locke, *Yönetim Üzerine İki İnceleme*, II.XIX/219-222.

134 Locke, *Yönetim Üzerine İki İnceleme*, II.XVIII/204; II.XIX/224-225.

135 Locke, *Yönetim Üzerine İki İnceleme*, II.XIX/240, 242.

136 Locke, *Yönetim Üzerine İki İnceleme*, II.XIX/243.

137 Bu iki görüş için sırasıyla bkz. Crawford Brough Macpherson, *The Political Theory of Possessive Individualism: Hobbes to Locke*, Oxford: Oxford University Press, [1962] 1990; Ashcraft, *Locke's Two Treatises of Government*, s. 170 vd.

138 Caudwell, *The Crisis in Physics*, s. 5-6.

rar etmişti.[139] Düzenli, istikrarlı bir dünya varsayıyordu, bu düzen arayışının ardında, dönemin burjuvazisinin aristokrasiyle kapitalist üretim biçimi üzerinden bir uzlaşma kurma çabasının da etkisi vardı.[140] Newton'a göre insan iradesi, Tanrı'nın gücünü ve insanların Tanrı karşısındaki görevlerini anlamaya muktedirdi; bu fikirleriyle Newton, Locke'un insan iradesinin Tanrı'yı anlaması hakkındaki görüşlerine de ilham kaynağı olmuştu.[141]

Locke, Newton ve diğer Whigler halkın rızasını meşru yönetimin kökenine koymuş, buna karşılık yasama sürecinde halkın rızasına herhangi bir yer vermemişlerdi.[142] Cumhuriyetçiler onlardan daha ileri gidiyorlardı: Tekil insan bedenlerinin istedikleri gibi davranabilmeleri ile devletlerin "bedeni"nin özgür olması arasında benzerlikler kuruyor, devletin özgür sayılması için onu yöneten yasaların tüm yurttaşlarının rızasıyla çıkması gerektiğini yazıyorlardı.[143] İç savaş ve Cromwell dönemlerinde Milton ve Harrington gibi yazarların eserleriyle gelişme gösteren cumhuriyetçilik, 1675-1683 yılları arasında, özellikle de Dışlama Krizi döneminde bir kez daha canlanacaktı. Harrington'ın takipçileri olan Henry Neville ve Algernon Sidney'in eserlerinde Cicero başta olmak üzere Roma siyasal düşünürlerine çok sayıda referans vardır; *Magna Carta* gibi metinler de insanlarda ortak olan "aklın" dışavurumu olarak kabul edildikleri için önemlidir.[144] Sidney, Filmer'a yanıt olarak yazdığı ve ölümünden sonra yayımlanan *Discourses on Government*'ta (yay. 1698, *Yönetim Üzerine Söylevler*) halkın topraklarının, mülklerinin ve hayatlarının korunmasını emreden yasalardan bahsediyor, özgür ve köle uluslar arasında ayrım yapıyordu.[145] Hayalindeki rejim, Roma tarzında bir "karma rejim"di.[146]

Neville, *Plato Redivivus*'ta (1680-1681) soylu bir Venedikli ile bir İngiliz'in diyaloğu üzerinden Harrington'ın *Oceana*'daki cumhuriyetçi düşüncelerine benzer fikirler öne sürmüştü. Korunması gereken temel unsurlar olarak yaşamlar, özgürlükler ve mülklerden bahsediyor, bu temelde geliştirdiği anlatısını Eski Roma referanslarıyla zenginleştiriyordu.[147] Tıpkı Sidney gibi o da Kutsal Kitap'a referanslarla gerek mülk alanındaki gerekse yönetme-yönetilme konusundaki eşitsizliğin Tanrı'nın iradesinin sonucu olmadığını yazıyor-

139 James E. Force, "Newton's God of Dominion: The Unity of Newton's Theological, Scientific, and Political Thought", (haz.) James E. Force ve Richard H. Popkin, *Essays on the Context, Nature, and Influence of Isaac Newton's Theology*, Dordrecht: Kluwer, 1990, 91-92.

140 Caudwell, *The Crisis in Physics*, s. 5-6.

141 Force, "Newton's God of Dominion", s. 94.

142 Quentin Skinner, *Liberalizmden Önce Özgürlük*, çev. Kemal Özdil, İstanbul: Islık Yayınları, 2018, s. 46.

143 Skinner, *Liberalizmden Önce Özgürlük*, s. 45-46.

144 Worden, "English Republicanism", s. 471.

145 Skinner, *Liberalizmden Önce Özgürlük*, s. 41, 53.

146 Wood, *Özgürlük ve Mülkiyet*, s. 257.

147 Skinner, *Liberalizmden Önce Özgürlük*, s. 41.

du; Kutsal Kitap'taki aile babaları sonraki krallarla karıştırılmamalıydı, mal mülk konusuna gelince, Tanrı'nın bir babanın tüm oğullarını eşit yarattığı açıktı ve babanın ölümünden sonra büyük kardeşin diğerlerine mülk ve yönetim açısından üstün olması gibi bir kurala Kutsal Kitap'ta rastlamak mümkün değildi.[148]

c. "Şanlı Devrim" ve Ertesi

II. Charles'ın 1685'teki ölümünden sonra Dışlama Krizi'nin merkezindeki kişi olan York Dükü James, II. James adıyla İngiltere kralı olmuştu. Kralın Katolik olması egemen sınıflar arasında memnuniyetsizliği körüklemekte gecikmeyecekti. Hollanda Anglikanların ve İngiltere'deki diğer Protestanların müttefiki haline gelmişti. II. James'in kızı Mary'yle evli olan Hollanda *stadhouder*'i III. Willem, 1688'de kayınpederine karşı bir taarruz başlatmış; komutası altında bulunan Hollanda birlikleri İngiliz muhaliflerin de desteğini alarak İngiltere'ye çıkarma yapmış ve Londra'ya yürümüştü. Hollanda orduları Aralık 1688'de Londra'ya girmiş, II. James bir süre sonra Fransa'ya kaçmıştı. Konvansiyon meclisi, Ocak 1689'da İngiltere tacını Willem (William) ve Mary'ye verecekti; hemen sonrasında Whiglerin Dışlama Krizi sırasındaki temsilcilerinden Baron John Somers tarafından hazırlanan, hükümdarların vergilendirme başta olmak üzere temel konularda Parlamento'ya danışmaksızın keyfî karar vermeyeceğinin garanti edildiği Haklar Bildirgesi (*Declaration of Rights*) 1689 sonunda yasalaşacaktı (*Bill of Rights*). Bu yasayla beraber kabul edilen Hoşgörü Yasası'yla da (*Toleration Act*) Protestanlığın çeşitli mezheplerine ibadet özgürlüğü tanınmıştı, ancak Dissenter'lar gibi radikal Protestan gruplara bürokrasinin kapısı kapalı kalmıştı.[149]

Yeni dönemde, Locke, kitaplarını bastırma olanağı bulmuş, *İki İnceleme*, *Hoşgörü Üzerine Bir Deneme* ve *İnsanın Anlama Yetisi Üzerine Bir Deneme*'yi arka arkaya yayımlamıştı. David Mazel adlı bir Fransız Protestan yazar "İkinci İnceleme"yi kimi kısaltmalarla Fransızcaya çevirmişti; Amsterdam'da *Du gouvernement* (1691, *Hükümet Üzerine*) başlığıyla yayımlanan bu çeviri Locke'un düşüncelerinin Fransa'da da tanınmasını sağlayacaktı.

Şanlı Devrim sonrası dönemde üst sınıf kadın yazarların yazdıkları eserler dikkat çekicidir. Burada, Damaris Cudworth Masham ve Mary Astell'den bahsedeceğiz. Cambridge Platoncuları grubunun önemli temsilcilerinden birinin kızı olan Cudworth Masham, *A Discourse Concerning the Love of God*'da

148 Gaby Mahlberg, "Patriarchalism and the Monarchical Republicans", (haz.) Cesare Cuttica ve Glenn Burgess, *Monarchism and Absolutism in Early Modern Europe*, London, Routledge, 2012, s. 56-57.

149 Richard H. Popkin ve Mark Goldie, "Scepticism, Priestcraft, and Toleration", (haz.) Mark Goldie ve Robert Wolker, *The Cambridge History of Eighteenth-Century Political Thought*, Cambridge: Cambridge University Press, 2006, s. 94.

(1696, *Tanrı Aşkı Üzerine Bir Söylev*) toplumsal yaşamın Hıristiyanlar için ne kadar önemli olduğuna dikkat çekmiş, ruhun kurtuluşu için herhangi bir insani faaliyetin yetersiz olduğunu öne süren Kalvenistleri ve dünyayı temaşa eden münzevi faaliyeti kurtuluş için şart gören Katolikleri eleştirerek aktif bir toplumsal yaşamı savunmuştu.[150] *Occasional Thoughts in Reference to a Vertuous or Christian Life*'ta (1705, *Erdemli ya da Hıristiyan Bir Yaşama Dair Rastgele Düşünceler*) bir yönetimin yasalarının geçerli olması için toplumun düzensiz olmaması gerektiğini söylüyor, Hıristiyan ve iyi eğitimli kadınların toplumun düzeni için ne kadar önemli olduğunu anlatıyordu.[151] Tanrı, kadını Hıristiyanlık, annelik ve eğiticilik görevlerini yerine getirmesi için yaratmıştı. İnsanların karakteri yaşamlarının ilk yıllarında oluşuyordu; onları tutkular yerine akla yönlendirmek ve böylece toplumsal istikrarı sağlamak büyük ölçüde kadınların işiydi.[152] Yazar, bu sözleriyle, kadınları irrasyonel yaratıklar olarak gören dönemdaşlarına karşı çıkıp tam aksi bir görüşü savunuyor, kadınların (elbette üst sınıf "eğitici" kadınların) toplumdaki rasyonelliğin teminatı olduklarını öne sürüyordu.

Şanlı Devrim sonrası dönemin bir diğer önemli kadın teorisyeni olan Mary Astell, bir burjuva ailesine mensuptu. Torylere yakındı, 1694-1709 arasında Whiglere ve deizme karşı çıktığı bir dizi yazı yayımlamıştı. Stoacı ve Hıristiyan referanslara eserlerinde çokça yer veriyordu. Hıristiyanlar İsa'nın haçına tutunarak zorbaların öfkesini ve gücünü yenebilirdi, çünkü Hıristiyanlık sevgi diniydi. Kadınların da (tıpkı Cudworth Masham gibi) iyi bir eğitim verebileceklerini düşünüyordu. Ancak kadınların evlenmemek gibi bir seçeneklerinin de olması gerektiğini yazarak dönemin aile merkezli bakışının ötesine geçmişti.[153] *A Serious Proposal to the Ladies* (1694, *Hanımlara Ciddi Bir Öneri*) kitabında bir kadınlar akademisi kurulmasını talep etmiş, ayrıca evlenmek istemeyen kadınların çalışmasını mümkün kılan bir topluluğun kurulmasını da önermişti.[154] Whiglerle girdiği polemiklerde onların haklara dair öğretileri özel alana, kadın-erkek ilişkilerine uygulamamalarına dikkat çekiyordu.[155] *Some Reflections upon Marriage* (*Evlilik Üzerine Bazı Düşünceler*) kitabının

150 Regan Penaluna, "The Social and Political Thought of Damaris Cudworth Masham", (haz.) Jacqueline Broad ve Karen Green, *Virtue, Liberty, and Toleration: Political Ideas of European Women, 1400-1800*, Dordrecht: Springer, 2007, s. 111-112.

151 Penaluna, "The Social and Political Thought of Damaris Cudworth Masham", s. 111.

152 Penaluna, "The Social and Political Thought of Damaris Cudworth Masham", s. 119-120.

153 Mark Goldie, "The English System of Liberty", (haz.) Mark Goldie ve Robert Wolker, *The Cambridge History of Eighteenth-Century Political Thought*, Cambridge: Cambridge University Press, 2006, s. 64.

154 Goldie, "The English System of Liberty", s. 62-63; Karen Offen, "Reclaiming the European Enlightenment for Feminism or Prolegomena to Any Future History of Eighteenth-century Europe", (haz.) Tjitske Akkerman ve Siep Stuurman, *Perspectives on Feminist Political Thought in European History: From the Middle Ages to the Present*, London: Routledge, 1998, s. 89.

155 Goldie, "The English System of Liberty", s. 64.

üçüncü basımına (1706) yazdığı önsözde keyfî iktidar eleştirisini patriyarkanın eleştirisine doğru genişletmişti: Keyfî iktidar bir kötülüktü; rasyonel ve özgür failleri yönetmek için uygunsuz bir yöntemdi, bu nedenle hiçbir yerde uygulanmamalıydı.[156] Bunları söyledikten sonra retorik bir soru soruyordu: "Tüm insanlar/erkekler (*men*) özgür doğdularsa kadınlar nasıl oluyor da köle doğuyorlar?"[157] Bu sorusuyla Whiglerin soyut eşitlikçiliğine ve özgürlükçülüğüne bir eleştiri yöneltiyor ve somut düzlemde ezilen kadınların durumunu özel olarak tartışmak gerektiğini söylemiş oluyordu.

• • •

Soyut düzlemde eşitlenmiş ve özgür kabul edilmiş bireylerden oluşan bir toplum tasavvuru, devletin bu toplumun bireylerinin hipotetik rızasına dayandırılması, yasama ve yürütmenin birbirini dengelediği bir yönetim ideali... Locke, siyaset teorisinde kapitalist dönemin egemen ideolojisinin pek çok unsurunu ustalıkla sentezlemişti. Şanlı Devrim sonrasında Britanya kapitalistleşme sürecindeki ülkeler için hem iktisadi hem de siyasal bir model haline gelirken, onun teorisi de giderek daha büyük bir ilgi çekecekti. Ancak, Locke'un ve diğer Whig düşünürlerinin soyut eşitlikçiliği ve özgürlükçülüğü, ortaya atıldığı dönemlerden itibaren radikal cumhuriyetçiler ya da Mary Astell gibi kadın yazarlar tarafından tartışmaya açılmıştı. Aydınlanma filozoflarının insan ve toplum üzerine teorilerinin tam anlamıyla somutlaşması ve tarihselleşmesi için sonraki on yılları beklemek gerekecekti.

4. Almanya: Metafizik ve Doğal Hukuk Çerçevesinden Siyasete Bakmak

Alman devletlerinde XVII. yüzyılın sonu ve XVIII. yüzyılın başında feodal aristokrasi ve buna bağlı olarak skolastik düşünce önemini korurken, üniversitelerde canlı bir entelektüel yaşam süregidiyordu. Pufendorf, bu dönemde Hobbes'un düşüncesini sistemli hale getirip dönemin mutlak monarşilerine uyarladığı eserlerini vermişti. XVII. yüzyıl boyunca üniversitelerde Ortodoks Lutherciler ruhbanın toplumsal yaşam ve siyasal iktidar üzerinde hâkimiyet kurması gerektiğini savunmuşlardı. Dinin bireysel bir konu olduğunu savunan, 1670'lerden itibaren "Pietistler" olarak adlandırılan grup ise bu düşünceye tepki gösteriyordu. Yüzyılın başından beri sayıları artan, hatta gizli dernekler kurarak bir araya gelen Aydınlanmacılar da Ortodoks Lutherciliğe alternatif oluşturuyorlardı. Bu dönemde Gottfried Leibniz ve

156 [Mary Astell], "The Preface", *Reflections upon Marriage: The Third Edition*, London: R. Wilkin, 1706, s. [x].

157 Goldie, "The English System of Liberty", s. 62.

Christian Thomasius hukuk ve siyaset üzerine kaleme aldıkları eserleriyle dönemin siyasal düşünüşüne yön verdiler. Bu düşünürler, feodal üretim tarzının ve feodal siyasal birimlerin halen önemlerini koruduğu bir ortamda burjuvazinin çıkarlarını aristokrasininkilerle bağdaştırmaya çalışıyor, bu arada kapitalist ülkelerdeki düşünürlerin fikirlerini kendi ülkelerine uyarlıyorlardı.

a. Pufendorf: Alman Saraylarında Bir Hobbes Tilmizi

Otuz Yıl Savaşları'nın sona ermesini takiben Kutsal Roma Germen İmparatorluğu'nun Alman devletleri üzerindeki denetimi zayıflamıştı. Fransa'da ve Büyük Britanya'da mutlak monarşinin klasik örneklerinin kurulduğu 1660'lı ve 1670'li yıllarda Alman devletlerinde de bir merkezîleşme eğilimine tanıklık ediyoruz. Saksonya ve Brandenburg-Prusya gibi devletlerin hükümdarları merkezî ve güçlü bir yönetim kurma çabasındaydılar. Onların destekçisi olan yazarların iki referansı vardı: Hobbes ve Grotius. Hobbes'un felsefesine atıfla mutlak monarşiyi halkın rızasına dayandırarak meşrulaştırmışlardı. Grotius'un dünyevileştirdiği doğal hukuk teorisiyse kralın vazettiği yasaları doğal hukuk üzerinden doğrulamayı sağlıyordu; böylece hükümdarların Kilise aracılığı olmadan sorgulanamaz nitelikte yasalar çıkarmaları mümkün oluyordu.[158] Örf-âdet hukukundan ve Kilise hukukundan farklı olarak Roma hukukunun öğrenimi, evrensel-doğal hukuku kavramanın bir gereği olarak görülüyordu. Doğal hukukun hükümdarlar tarafından dayanak olarak kullanılmasıyla birlikte Alman üniversitelerinde Roma hukuku öğrenimi de önem kazanmıştı.[159]

Dönemin en önemli Alman hukukçusu olan Samuel Pufendorf, Saksonya Elektörlüğü'nden Lutherci bir rahibin oğluydu. Leipzig ve Jena'da hukuk öğrenimi görmüş, Jena'da Dekartçı filozof Erhard Weigel'den etkilenmişti. 1660'ların başında Pfalz elektörünün koruması altına girdikten sonra Heidelberg Üniversitesi'nde kürsü sahibi olmuştu. Pufendorf, bir bakıma Alman devletlerinin güçlü bir devlet korumasına ihtiyaç duyan burjuvazisinin sözcüsüydü. 1688'den itibaren hizmetinde bulunduğu Brandenburg Elektörü ve Prusya Dükü Friedrich Wilhelm (Büyük Elektör), feodal dönemin meclislerinin etkisini ortadan kaldırarak güçlü merkezî devleti yurttaşlarla baş başa bırakmıştı. Devlet egemenliği Pufendorf'un eserlerinde merkezî bir yer tutsa da bireysel özgürlük herhangi bir rol oynamıyordu. Bütün bunlara ek olarak, onun ay-

158 Knud Haakonssen, "German Natural Law", (haz.) Mark Goldie ve Robert Wolker, *The Cambridge History of Eighteenth-Century Political Thought*, Cambridge: Cambridge University Press, 2006, s. 256, 259.

159 Haakonssen, "German Natural Law", s. 258.

dın despotizmin bir teorisyeni olduğunu söyleyebiliriz.[160] "Aydın despot", Aydınlanma fikirlerini (ve bunların içerdiği siyasal-toplumsal reform ideallerini) tepeden reformlar yoluyla gerçekleştirmesi beklenen hükümdarlara verilen isimdir. Tarihsel materyalist perspektiften ifade etmek gerekirse, aydın despotlar, kapitalizme geçişin sürdüğü ülkelerde halen siyasal ve kısmen de iktisadi gücü elinde tutan feodal aristokrasinin kapitalist sermaye birikiminin önündeki engelleri kaldıracak olan (ve yine kapitalist üretim biçimiyle uyumlu siyasal kurumları ve ideolojik-felsefi donanımı kuracak olan) hükümdarlardı.

Pufendorf, ilk kitabı *Elementorum jurisprudentiae universalis*'te (1660, *Evrensel İçtihat Unsurları*) matematik yöntemi benimsemiş, sırasıyla tanımlar, aksiyomlar ve gözlemler halinde hukuk ve siyasete dair konuları ele almıştı. En önemli eseri olan *De jure naturae et gentium* (1672, *Doğa ve Kavimler Hukuku Üzerine*) kitabında benzer konuları daha geniş bir şekilde işlemiş, *De officio hominis et civis juxta legem naturalem libri duo*'daysa (1673, *Doğal Yasaya Göre İnsanın ve Yurttaşın Görevi Üzerine İki Kitap*) bu kitabın kısaltılmış bir versiyonunu sunmuştu. Bu üç kitabı, kapsamlarının benzerliği nedeniyle birlikte ele alacağız.

Pufendorf ilk iki eserde en çok etkilendiği iki kitabın adlarını veriyordu: Grotius'un *Savaş ve Barış Hukuku* ve Hobbes'un *De Cive*'si.[161] Pufendorf da Hobbes'un yaptığı gibi insanlar arası doğal eşitlik ilkesini kabul ediyor, döneminin eşitsizlikçi düşünürlerinden ayrılıyordu.[162] Tanrı'nın, insanları, doğayı kavramalarını sağlayabilecek, sağlıklı bir akılla donattığını söylüyordu. İradi ve doğal eylemler arasında ayrım yapıyordu; doğal eylemler iradeye bağlı değilken "moral" eylemler iradenin sonucuydu; bazı alışkanlıklar (*mores*) çerçevesinde ortaya çıktıkları için "moral" sıfatını taşıyorlardı.[163] Pufendorf, kitaplarında "moral şeyler" başlığı altında aile, toplum ve devlet gibi kurumları ele almıştı. Grotius'tan ve Hobbes'tan etkilenerek doğal yasanın temeline insan aklını yerleştirmiş, metafizik olmayan, dünyevileştirilmiş bir doğal hukuk teorisi ortaya koymuştu.[164] İnsan doğasının çeşitli özelliklerinden bahsediyordu:

160 Franz Leopold Neumann, *The Rule of Law: Political Theory and the Legal System in Modern Society*, Leamington Spa: Berg, [1936] 1986, s. 98-99.

161 Samuel Pufendorf, *Two Books of the Elements of Universal Jurisprudence*, çev. William Abbott Oldfather, (rev.) Thomas Behme, Indianapolis: Liberty Fund, [1660] 2009, Önsöz, s. 10-11; "On the Law of Nature and of Nations in Eight Books", *The Political Writings of Samuel Pufendorf*, çev. Michael J. Seidler, (ed.) Craig L. Carr, Oxford: Oxford University Press, [1672] 1990, Önsöz, s. 95-96.

162 Pufendorf, *On the Duty of Man and Citizen according to Natural Law*, I.VII, s. 61-63. Ayrıca bkz. Alfred Dufour, "Pufendorf", (haz.) J. H. Burns, *The Cambridge History of Political Thought, 1450-1700*, Cambridge: Cambridge University Press, 2006, s. 566.

163 Pufendorf, *Two Books of the Elements of Universal Jurisprudence*, I.I.1, I.I.7, s. 20, 23; "On the Law of Nature and of Nations in Eight Books", I.I.2-3, s. 100.

164 Craig L. Carr, "Editor's Introduction", *The Political Writings of Samuel Pufendorf*, New York: Oxford University Press, 1994, s. 5.

İnsan hem bilinçli olarak kötülük yapabilen hem de kendi kendini korumak isteyen, bunun için de ortak çıkarlara göre hareket eden bir politik canlıydı.[165] Bu iki doğal insani özellikten doğal hukuk sisteminin iki temel ilkesi türüyordu: toplumsallık ve bu toplumsallığın korunması.[166] Pufendorf'a göre doğa insanları toplumsal varlık olarak yaşamaya itmişti ve bu toplumsal durumda da karşılıklı anlaşmaların ve pozitif hukukun sonucu olarak eşitsizlikler oluşmuştu.[167] Onun teorisinde toplumsal sözleşmeci teorisyenlerin doğa durumu anlatısıyla Aristotelesçi "doğası gereği *polis* mensubu olan insan" tanımı bir arada bulunuyordu. O, insanların eşitliği ilkesiyle gücün doğallığı ve sorgulanmazlığının iç içe girdiği görüşündeydi: İnsanlar doğaları gereği hem eşittiler hem de topluluk içinde yaşıyor, daimî savaşı bertaraf edip kamusal refahı sağlamak için kendilerini devlet haline getirenlere itaat ediyorlardı.[168]

Doğal yasanın varlığı, insanların doğal durumlarında barışın sağlanmasını getirmiyordu, çünkü doğal yasanın yaptırımı yoktu ve bu nedenle gerektiğinde yaptırım uygulayarak barışı ve güvenliği sağlayabilecek bir devlete ihtiyaç doğuyordu. Pufendorf iki ahitten bahsediyordu: İlkiyle devlet kuruluyor, ikincisiyle yönetim biçiminin monarşi, aristokrasi ya da demokrasi olmasına karar veriliyordu.[169] Pufendorf monarşileri tercih ettiğini söylerken Hobbes'u tekrarlıyordu: Özellikle karar almanın kolaylığı nedeniyle monarşiler tercih edilmeliydi.[170] Egemenliği "en yüce ve mutlak" olarak tanımlarken Bodin ve Hobbes gibi yazarları tekrarlamıştı.[171] Böylece, onun düşüncesinde doğal hukuk, devletin baskısını meşrulaştıran bir işlev kazanmıştı.[172] O, halkın direniş hakkına sahip olmadığını ve bir monarkın tirana dönüşüp dönüşmediğini bilmenin olanaksız olduğunu söylerken de Hobbes'la aynı fikirdeydi.[173] Yaşamları tehlikede olan bireyler direnişte bulunabilirdi, ancak kolektif bir direnişe olanak tanımıyordu.[174]

---

165 Pufendorf, *On the Duty of Man and Citizen according to Natural Law*, I.III.2-7, s. 33-35.

166 Pufendorf, *On the Duty of Man and Citizen according to Natural Law*, I.III.8-9, s. 35-36; *Two Books of the Elements of Universal Jurisprudence*, II.Obs.IV.4, s. 327.

167 Pufendorf, *Two Books of the Elements of Universal Jurisprudence*, I.XII.5, s. 112; "On the Law of Nature and of Nations in Eight Books", III.2.2, s. 160-161.

168 Pufendorf, *Two Books of the Elements of Universal Jurisprudence*, I.XII.15, s. 127.

169 Pufendorf, "On the Law of Nature and of Nations in Eight Books", VII.2.7, s. 211-212; *On the Duty of Man and Citizen according to Natural Law*, II.VI.7-8, s. 136-137, De off II.VIII.3, s. 142.

170 Pufendorf, *On the Duty of Man and Citizen according to Natural Law*, II.IX.6, s. 147. Krş. Hobbes, *Elements of Law*, 24.3 vd.; *De cive*, 10.3 vd.; *Leviathan*, 19.4 vd., s. 140 vd.

171 Pufendorf, *Two Books of the Elements of Universal Jurisprudence*, I. IV.1, s. 39-40; II.Obs.V.18, p. 387-389.

172 Ernst Bloch, *Droit naturel et dignité humaine*, çev. Denis Authier ve Jean Lacoste, Paris: Payot, [1961] 1976, s. 60.

173 Pufendorf, *Two Books of the Elements of Universal Jurisprudence*, II.V.20-21, s. 391-393.

174 Pufendorf, *Two Books of the Elements of Universal Jurisprudence*, II.V.22, s. 394.

Pufendorf, hukuk ve siyaset teorisini ortaya koyduğu üç temel eserinin dışında bir de *De statu imperii Germanici* (1667, *Germen İmparatorluğu'nun Durumu*) başlıklı, güncel politikaya daha çok değindiği bir kitap yazmıştı. Severinius de Monzanbano mahlasıyla Cenevre'de yayımladığı bu eserde Kutsal Roma Germen İmparatorluğu'nu kıyasıya eleştiriyor, imparatorluğun anayasasının her türlü doğal talebe aykırı olduğunu söylüyordu.[175]

b. Leibniz: Skolastik Düşüncenin Güncelliği

Leibniz bir öğretim üyesinin oğlu olarak Leipzig'de doğmuştu. Leipzig Üniversitesi'nde Aristotelesçi-skolastik hocalardan ders almış, daha sonra Jena'da hocası olan Erhard Weigel'in etkisiyle kısa bir dönem için Descartes'ın düşüncelerini benimsemişti. Ancak sonraları, mekanik nedensellik incelemelerinin tekil şeyleri anlaşılır kılmayacağı sonucuna varmış, Descartes ve izleyicilerinin akıl-beden ayrıştırmasını reddetmişti.[176] Yaşamı boyunca skolastik düşünceden, özellikle de Yeni Platonculuktan etkilenmeye devam edecekti. İlk eserlerinden itibaren hem nominalizmin de etkisiyle bütünü parçalara ayırma çabası hem de parçaların birliği üzerine düşünme çabası kendini gösterir.[177] Neredeyse tüm XVII. yüzyıl filozofları geçmişle köprüleri kaldırmakla övünürken, Leibniz ise eski ve çağdaş filozofların görüşlerini bir araya getirme hedefini önüne koymuştu.[178] O döneme kadar Almanya'da (kapitalizmin geç gelişiminin bir sonucu olarak) pek ilgi görmeyen matematik ve fizik gibi bilimlere Leibniz önem vermişti.[179]

Leibniz, 1672-1676 arasında Paris'te kalmış ve burada Fransız Aydınlanma düşünürleriyle doğrudan temas kurma olanağı bulmuştu. Siyasal ve toplumsal sorunlara da eğilmişti: 1670'ler boyunca yazdığı yazılarda kişisel kârın sınırlanması gerektiğini tekrarlamıştı.[180] *Confessio Philosophi*'de (yaz. 1673, *Filozofun İtirafı*) mutluluğu Hobbes ya da Pufendorf gibi toplumsal güvenlik üzerinden değil, tinsellik üzerinden tanımlamış ve Tanrı'nın bütünlüğü uyumlu hale getirdiğini iddia etmişti.[181] Leibniz'in ve onu izleyen Wolff gibi yazarların uyumu merkeze koymaları, gelecekten kuşkulanmamalarının ve

175 Neumann, *The Rule of Law*, s. 98.

176 Jerrold Seigel, *The Idea of the Self: Thought and Experience in Western Europe since the Seventeenth Century*, Cambridge: Cambridge University Press, 2005, s. 76, 79.

177 Simonovits Istvánné Beke Anna, *A dialektika Leibniz filozófiájában*, Budapest: Akadémiai Kiadó, 1965, s. 31.

178 Simonovits, *A dialektika Leibniz filozófiájában*, s. 150.

179 Simonovits, *A dialektika Leibniz filozófiájában*, s. 152.

180 Hans Heinz Holz, *Felsefenin Aşılması ve Gerçekleştirilmesi: Cilt I: Devrimin Cebiri: Hegel'den Marx'a*, çev. Sadık Usta, İstanbul: Yordam Kitap, 2017, s. 23.

181 Ian Hunter, *Rival Enlightenments: Civil and Metaphysical Philosophy in Early Modern Germany*, Cambridge: Cambridge University Press, 2001, s. 116, 119.

geç feodal kurumlara güvenmelerinin sonucudur.[182] Leibniz, insanların yaptıklarını Tanrı'ya havale ediyor,[183] böylece pek çok Aydınlanmacı dönemdaşından, örneğin 1676'da Hollanda'da tanıştığı Spinoza'dan farklı olarak (ve skolastik düşünürlere benzer şekilde) insani, doğal ve tanrısal alanlar arasında bir geçişkenlik olduğunu varsayıyordu.

Leibniz, 1677'den ölümüne değin Hannover Hanedanının hukuk danışmanı olarak görev yapmıştı. İktisadi gelişmeyi sağlayabilmek için Alman devletlerinin nasıl birleştirilebileceğini düşünmüştü.[184] *Res publica*, üyeleri üzerinde otorite sahibi olan ve kamu selametini ilgilendiren önemli konularda müdahale edebilen merkezî bir idarenin varlığıyla mümkündü. Leibniz, Hobbes ve Pufendorf gibi öncüllerinden ve Thomasius gibi dönemdaşlarından farklı olarak doğal durum ile medeni durum arasındaki farklarla ilgilenmiyordu; topluluğu da, *res publica*'yı da doğal unsurlar olarak ele alıyordu.[185] Yalnızca imparatorluğu ya da diğer sivil prenslikleri değil Kilise'yi de bir *res publica* olarak düşünüyor, hatta imparatoru evrensel Kilise'nin dünyevi kolu olarak görüyordu.[186] Özgür *res publica*'larda yurttaşlar kamusal müzakerelere katılan ve oy verme hakkı olanlardı. Gelgelelim Leibniz başka metinlerinde tebaanın hükümdarın iradesiyle tamamen uyumlu olmasını da bekliyordu.[187]

Leibniz'in olgunluk dönemi *Discours de métaphysique* (1686, *Metafizik Söylevi*) adlı eseriyle başlamış, Çin düşüncesiyle yoğun olarak ilgilendiği, "önceden belirlenmiş uyum" ve "monad" kavramları üzerine ayrıntılı şekilde düşünmeye başladığı 1690'lı yıllarla devam etmişti.[188] Leibniz, tözlerin basit, bireysel niteliğini ifade etmek için başvurduğu "monad" kavramını 1696 yılının ortalarından itibaren kullanmaya başlayacaktı. Bu kavramla töz teorisi ile atom teorisini bir araya getiriyor, böylece tözü temel alan filozofların birliği ve sabitliği vurgulayan düşünceleriyle atomcu düşünürlerin çokluk ve değişim vurgusunu sentezliyordu.[189] Monadlar, bireylere tekabül ediyorlardı; bunlar kendi içinde tamamlanmış, dünyanın geri kalanından ayrılmış, Tanrı tarafından yalnız bırakılmış, mutlak yalnızlık içinde metafizik enerji merkezleriydi; her birinin yazgısı kendine bağlıydı, kendi sorumluluğunu taşı-

182 Lucien Goldmann, *Kant Felsefesine Giriş*, çev. Afşar Timuçin, İstanbul: Metis Yayınları, 1983, s. 49.

183 Louis Althusser, "Montesquieu: Siyaset ve Tarih", çev. Ömür Sezgin, *Politika ve Tarih*, Ankara: V Yayınları, [1959] 1987, s. 6.

184 Holz, *Felsefenin Aşılması ve Gerçekleştirilmesi: Cilt I: Devrimin Cebiri*, s. 15.

185 Luca Basso, "The Republic in Leibniz: Between Philosophy and Politics", *Studia Leibnitiana*, 43(1), 2011, 103-121, s. 105-106.

186 Basso, "The Republic in Leibniz", s. 108-109.

187 Basso, "The Republic in Leibniz", s. 113-114.

188 Daniel J. Cook ve Henry Rosemont, "The Pre-Established Harmony Between Leibniz and Chinese Thought", (haz.) Alexander Lyon Macfie, *Eastern Influences on Western Philosophy: A Reader*, Edinburgh: Edinburgh University Press, 2003.

189 Simonovits, *A dialektika Leibniz filozófiájában*, s. 45.

yordu. Monadlar birbirlerini nedensel olarak etkilemiyorlardı; "pencereleri yoktu". Ancak bunlar kendi iradelerinin dışında bir de tanrısal öngörü tarafından belirlenmişti; hepsi Tanrı tarafından önceden belirlenmiş uyuma göre, dolayısıyla nedensel yasalara göre, gereklilik yasalarına göre işliyordu. Bu açıdan Leibniz, monadları mutlak bir belirlenime, yani tanrısal belirlenime tabi kılıyordu.[190]

Leibniz olgunluk döneminde siyasete ve hukuka dair eserler de kaleme almıştı. *Méditation sur la notion commune de la justice*'te (1702-1703 c., *Ortak Adalet Kavramı Üzerine Meditasyon*) ilk yaptığı işlerden biri, Hobbes'u adil olanı güçlü olanın iradesinden ibaret gördüğü için eleştirmekti.[191] Bu görüşe karşı o, Tanrı'nın mükemmel derecede iyi ve adil olduğunu anımsatıyordu; hukuk, Tanrı'nın iyiliği ve adaletine dayalı olduğu için adaletsiz olamazdı. Yasa ise güç sahipleri tarafından yapıldığından adaletsiz olabilirdi. Adalet, iyilikle bilgeliğin birleşimiydi: İyiliğe doğru yönelirken bilgece seçimler yapmak gerekiyordu.[192] Tanrı'nın iyi olması dünyada kötülüğün var olmadığı anlamına gelmiyordu, hükümdarların kötü karar vermeleri mümkündü. Ortak bir adalet kavramına ulaşmak da kolay değildi. Leibniz, İncillerde geçen "Kendine yapılmasını istemediğin şeyi başkasına yapma" ilkesine atıf yaparak ve Roma hukukundan da esinlenerek herkese hakkını vermek ve hiç kimseye zarar vermemek ilkelerini aklın ve Tanrı'nın temel kuralları olarak belirliyordu.[193] Hobbes'un insan tasavvuru tehlikeli bir yanılgı üzerine kuruluydu; Leibniz, ona karşı, yönetimin Tanrı'yı taklit edebileceğini iddia ediyordu; böyle bir taklit yoluyla evrensel adalete dair en üst öğreti olan *honeste vivere* (onurlu yaşamak) gerçekleşebilirdi.[194] Leibniz, Hobbes'un devletlerin kökenine, yani doğa durumundan çıkışa dair görüşlerini de reddediyor, buna karşı kimi rezervlerle de olsa Robert Filmer'ın *Patriarcha*'daki görüşlerini benimsiyordu: Filmer, devletlerin kurulmasından önce bile bir hak-hukuk olduğunu söyleyerek doğru bir noktadan hareket etmişti, dolayısıyla Tanrı'nın Âdem'e ve Nuh'a ailelerini yönetme hakkı vermesi krallığın kökeniydi. Buna karşılık Filmer çocukları babanın (tebaayı da hükümdarın) mülkiyetinde görerek fazla ileri gitmişti.[195]

Leibniz, *Monita quaedam ad Samuelis Pufendorfii principia*'da (1706, *Pufendorf'un İlkeleri Üzerine Görüş*) Pufendorf'un *De Officio*'suyla birlikte Grotius, Hobbes ve Selden gibi yazarları da eleştiriyordu. Platoncuların

190 Max Horkheimer, "Otorite ve Aile" [1936], *Geleneksel ve Eleştirel Kuram*, çev. Mustafa Tüzel, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2005, s. 242; Caudwell, *The Crisis in Physics*, s. 99, 103, 115.

191 Gottfried Wilhelm von Leibniz, "Meditation on the Common Concept of Justice", *Political Writings*, çev. Patrick Riley, Cambridge: Cambridge University Press, [1702-1703 c.] 1988, s. 47.

192 Leibniz, "Meditation on the Common Concept of Justice", s. 50.

193 Leibniz, "Meditation on the Common Concept of Justice", s. 56.

194 Leibniz, "Meditation on the Common Concept of Justice", s. 60.

195 Leibniz, "Meditation on the Common Concept of Justice", s. 62.

ve Stoacıların "tanrıların taklit edilmesi"ne dair öğretilerini anımsatıyordu; Pufendorf bu öğretiyi bir kenara bırakmıştı.[196] Oysa hukuk biliminde yapılması gereken, insani adaletin tanrısal adaletten türetilmesiydi.[197] Hukuk filozofları hem insanların kendi arasındaki uyumu hem de Tanrı'yla olan "dostluklarını" dikkate almalıydılar.[198] Leibniz'in *Monadologie*'de (1714, *Monadoloji*) siyasete dair öne sürdüğü görüşlerse daha örtüktü: Yaratılanlar evreninin canlı aynaları olan sıradan ruhlar (*Âmes*) ve tanrısal varlığın imgeleri olan tinler (*Esprits*) arasında ayrım yaptıktan sonra tinlerin Tanrı'yla bir tür toplum oluşturduklarını yazıyordu; tüm tinlerin toplanmasıyla Tanrı Kenti oluşacaktı, bu da hükümdarların en mükemmelinin yönetimi altındaki en mükemmel devletti.[199] İlk okuyuşta Leibniz bu satırlarda bir tür ütopya anlatıyor gibi görünse de, onun burada eğitimli insanlardan oluşan bir "kent"ten, bir tür "yazarlar cumhuriyeti"nden bahsettiği aşikârdı.

c. Christian Thomasius: Eşitsizlikleri Dert Edinen Bir Doğal Hukuk Teorisyeni

Leipzig'de (Saksonya) dünyaya gelen Christian Thomasius ünlü hukuk filozoflarından Jacob Thomasius'un oğluydu. Leipzig Üniversitesi'nde 1680'lerden itibaren hukuk dersleri vermişti. İlk önemli eseri olan *Institutiones iurisprudentiae divinae*'de (1688, *İlahi İçtihadın Kurumları*) ilahiyat ile felsefenin birbirine karıştırılmasına karşı çıkmış, tıpkı Pufendorf gibi o da doğal hukuku dünyevi bir temele yerleştirip dinsel unsurlardan arındırmıştı.[200] Eşitsizlik konusuna özel bir yer veriyordu; eşitsizlikler sivil toplumun kurulmasıyla değil, doğa durumunda aile babalarının yönettiği toplumların ortaya çıkmasıyla başlamıştı.[201] Thomasius'un bazı görüşleri döneminin patriyarkal kalıplarının dışına çıkıyordu. Örneğin o, evliliğin iktidar değil dostluk ilişkisi üzerine kurulu olması gerektiğini söylemiş ve erkeklerin kadınlara doğal bir üstünlüğü olduğu yönündeki yaygın görüşleri açıkça reddetmişti.[202] Yönetim konularına gelince, sivil toplumun doğaya içkin bir eğilimin sonucu olarak ortaya çıktığını savunan Aristotelesçilere karşı, doğanın eğilimlerinin eşitlik ve özgürlük yönünde olduğunu, insanların dışsal bir dürtüyle (korku ve ihtiyaç nedeniyle)

196 Gottfried Wilhelm von Leibniz, "Opinion on the Principles of Pufendorf", *Political Writings*, çev. Patrick Riley, Cambridge: Cambridge University Press, [1706] 1988, s. 68.

197 Leibniz, "Opinion on the Principles of Pufendorf", s. 69.

198 Leibniz, "Opinion on the Principles of Pufendorf", s. 73.

199 Gottfried Wilhelm von Leibniz, "Monadologie", *Discours de métaphysique suivi de Monadologie et autres textes*, (ed.) Michel Fichant, Paris: Gallimard, [1714] 2004, §83-85.

200 Christian Thomasius, *Institutes of Divine Jurisprudence With Selections from Foundations of the Law of Nature and Nations*, çev. Thomas Ahnert, Indianapolis: Liberty Fund, [1688] 2011, Int.6, 10., s. 3, 6.

201 Thomasius, *Institutes of Divine Jurisprudence*, II.II.24, s. 181-182.

202 Thomasius, *Institutes of Divine Jurisprudence*, III.III.101-110, s. 383-386.

toplum oluşturduklarını yazıyordu. Yönetim biçimlerinden (monarşi, aristokrasi ve demokrasi) hangisinin iyi olduğu her bölgenin kendi özelliklerine bağlıydı, o bunlardan birini tercih etmek yerine bunların "düzenli ya da hastalıklı" biçimlerini (tiranlık, oligarşi ve okhlokrasi) düzeltmek için çabalamayı önemli görüyor ve bu çabayı bir hekimin hastasına müdahale etmesine eş tutuyordu.[203]

XVII. yüzyılın sonunda üniversite çevrelerindeki Alman filozoflar eserlerini Latince ya da Fransızca yazıyor, derslerini de Latince veriyorlardı. Bu durum, burjuvazinin akademiye yabancılaşmasına neden oluyordu.[204] Thomasius, 1687'de Almanca ders vermeye başlayarak radikal bir hamle yapmış, yirmi yıldan fazladır Fransa'da yayımlanan *Journal des Sçavans*'a öykünerek 1688-1690 arasında Leipzig'de çıkardığı aylık *Monats-Gespräche* dergisinde Almanca felsefe yazıları yayımlayarak burjuvazinin Aydınlanma düşünceleriyle tanışmasında önemli bir rol oynamıştı. Üstelik, bu dergiyle siyasal ve toplumsal eleştiriye dair kitapların da tanınmasını sağlıyordu; örneğin Daniel Georg Morhof'un pek çok konunun yanı sıra mutlak monarşiyi de ele alıp eleştirdiği *Polyhistor* (1688) üzerine ve Denis Vairasse'ın *L'histoire des Sévarambes* (1677) ütopyası üzerine uzun inceleme yazılarını bu dergide yayımlamıştı. Sonraki çalışmalarında da *L'histoire des Sévarambes*'a atıf yapacak, yazarın tarif ettiği mülkiyetin lağvedildiği toplum düzenini övecekti. Bundan sonra temel eserlerini Latince yayımlamaya devam etse de Almanca yazdığı eser ve makaleleri Almanca felsefe terminolojisinin oluşmasında önemli bir rol oynayacaktı.

Thomasius'un doğal hukuku dünyevi bir temelde tanımlaması ve özellikle de Lutherciler ile Kalvenistler arasındaki evlilikleri onaylaması, dönemin Ortodoks Luthercilerinin tepkisini çekmekte gecikmedi. Hakkında yapılan şikâyetler sonucunda Leipzig'deki kürsüsünü kaybetti; 1690'da Brandenburg-Prusya hükümdarları olan Hohenzollern Hanedanına sığındı, 1693'te diğer Lutherci üniversitelerden bağımsız şekilde hukukçu ve rahip yetiştirmeyi amaçlayan Halle Üniversitesi'nin kuruluşuna katkıda bulundu ve ölümüne değin bu üniversitede ders verdi. Üniversitede Pietistlerin belirgin bir ağırlığı vardı; Thomasius onlarla beraber hareket etti ve tıpkı onlar gibi Brandenburg-Prusya iktidarına destek verdi. Önceki dönemindeki cesur ve eleştirel tavrını terk edip siyasal iktidara sadık bir tavır takındı. *Adiaphora*'da (1695) insanın hem akıl hem de vahiy yoluyla hakikate ulaştığını söylüyordu; insan, akılsal yollarla hatalarına ve zayıflıklarına dair bir fikir edinse de bunlara kendi başına çözüm bulamazdı, bu nedenle Tanrı vahiy yoluyla insanlarla özel bir bağlantı kurmuştu. Hıristiyan hükümdarlar tüm hakları doğal hukuktan öğrene-

203 Thomasius, *Institutes of Divine Jurisprudence*, III.VI.32-56, s. 487-492.

204 Ernst Bloch, *Christian Thomasius: Ein Deutscher Gelehrter ohne Misere*, Berlin: Aufbau-Verlag, 1953, s. 9.

bilirdi, çünkü Hıristiyan vahyinde dünyevi hükümdarlığa dair tek bir hüküm bile yoktu. Devletlerin görevi tebaaya barış ve koruma sağlamaktı. Thomasius, buradan hareketle uyrukların iradelerini hükümdarın iradesine tabi kılıyordu. Hükümdarın barışı sağlamak için tüm dinsel konular da dahil olmak üzere her konuyu düzenleme yetkisi olduğunu düşünüyordu. Bu geniş ölçekli yetkilendirmeyi Hobbes'un *Leviathan*'da öne sürdüğü fikirlerle karşılaştırabiliriz.

Thomasius'un, siyasal iktidara dair eleştirellikten uzak metinlerine karşın dönemin dinsel ve akademik otoritelerinden görece özerk bir mecrada yer alması, kimi toplumsal konularda cesurca görüşler öne sürebilmesini sağlıyordu. Ancak bu cesurca görüşlerini doğal hukuk temelinden değil, "barışın korunması" ilkesinden türetmişti. "Sapkın" mezheplerin hoş görülmesini savunurken (1697) ve süregiden cadı avlarına karşı dersler verip cadılığın uydurma bir suç olduğunu söyleyerek cadı avlarının durdurulmasını isterken (1701)[205] bu konulara doğal hak temelli ilkesel çerçeveden karşı çıkmıyor, onları bütünüyle pragmatik bir temelde değerlendiriyordu: Toplumsal barışı bozmadıkları ölçüde "sapkın" inanışların ve büyücülük/cadılık pratiklerinin yasaklanmasına gerek yoktu.

Thomasius doğal hukuk üzerine ikinci önemli eseri olan *Fundamenta juris naturae et gentium* (1705, *Doğa ve Kavimler Hukukunun Temelleri*) kitabına bir özeleştiriyle başlıyordu: Önceki eserlerinde Grotiusçu-Pufendorfçu teoriyi benimsemişti, ancak artık bu teoriyle hesaplaşmaya başlıyordu. Grotius ve Pufendorf sürekli olarak Eskiçağ yazarlarından ve Kutsal Kitap'tan destek aramıştı, Thomasius da gençlik döneminde benzer bir çabaya girmişti. Bu eserindeyse belirli yazarlara, Kutsal Kitap'a, "masumiyet durumu"na (yani doğa durumuna) ya da evrensel tanrısal yasaya değinmeyecekti.[206] İnsanı zekâ ve irade sahibi bir varlık olarak tanımlıyordu; zekânın işleyişi akıl, iradenin işleyişiyse arzu ya da sevgiydi.[207] Grotius'la hesaplaşmasını, Hollandalı düşünürün *De jure belli ac pacis*'inin Almanca çevirisine yazdığı önsözde (1707) sürdürecekti. Bu metinde insanların hakikate doğal ışıkla ve vahyin ışığıyla ulaşabileceği yönündeki görüşlerini tekrarlıyor, bunların tamamlayıcı olduğunu söylüyor, bunlar arasında karşıtlık olduğunu söyleyenleri eleştiriyordu.[208] Constantinus döneminden beri, özellikle Platon'dan hareketle doğal ışığın öğretilerine çok büyük bir ağırlık verilmişti. Ancak doğa felsefesi, ahlak felsefesi ve mantık-

205 Ute Gerhard, *Debating Women's Equality: Toward a Feminist Theory of Law from a European Perspective*, çev. Allison Brown ve Belinda Cooper, New Brunswick: Rutgers University Press, 2001, s. 18.

206 Christian Thomasius, "Selections from *Foundations of the Law of Nature and Nations*", *Institutes of Divine Jurisprudence With Selections from Foundations of the Law of Nature and Nations*, çev. Thomas Ahnert, Indianapolis: Liberty Fund, [1705] 2011, Int.20, s. 576.

207 Thomasius, "Selections from *Foundations of the Law of Nature and Nations*", I.7, 16, s. 582, 584.

208 Christian Thomasius, "On the History of Natural Law Until Grotius" [1707], çev. Frank Grunert, *Essays on Church, State, and Politics*, Indianapolis: Liberty Fund, 2007, 1-48.

ta doğal ışık öğretisi ihmal edilmişti, Thomasius'a göre yapılması gereken bu alanlarda da vahiy ve aklı tamamlayıcı hale getirmekti. Grotius da bu yönde önemli bir adım atmıştı.

Thomasius, bu düşünceleriyle döneminin pek çok genç düşünürünü etkileyecekti, öyle ki XVIII. yüzyılın başlarında Halle başta olmak üzere Alman üniversitelerinde kimi zaman Tanrı'nın varlığını da tartışmaya açan bir radikal Aydınlanma eğilimi geliştiyse bunda Thomasius'un öğrencilerinin büyük bir etkisi vardı.[209]

• • •

XVII. yüzyılın sonunda metafizik ve teoloji temelli doğal hukukçuluk Avrupa'nın pek çok ülkesinde yerini giderek dünyevi referanslarda temellenen bir hukuk ve siyaset anlayışına bırakırken, Almanya'nın büyük üniversitelerinde genel gidişatın aksine bir gelişme yaşanıyordu: Pufendorf'un öncülük ettiği (ancak Lutherci bir çerçeveye de büründürmekten geri durmadığı) Hobbes'çu-Aydınlanmacı hukuk ve siyaset teorilerinin yanı sıra Leibniz'in öncülük ettiği, metafizik, hatta Yeni Platoncu tınıları son derece güçlü bir düşünce akımı da gelişiyordu. Almanya'nın bu özgüllüğünün nedenlerini Vestfalya sonrası siyasal yapılanma ve toplumsal dinamiklerde arayabiliriz: Kutsal Roma Germen İmparatorluğu hızla etkisini kaybederken imparatorluğun feodal dönemlerden devrolan bileşenleri siyasal güçlerini korumuş, iktisadi güçleriniyse kısmen korumuş, kısmen de (özellikle Almanya'nın Batı bölgelerinde) giderek güçlenen ve kapitalistleşen burjuvaziyle paylaşmaya başlamışlardı. Her durumda, Almanya'nın egemen ideolojisi içinde feodal unsurlar Batı Avrupa'da olmadığı kadar güçlüydü ve kapitalizm öncesi dönemlerden aşina olduğumuz kavramlar (kozmik uyumu yansıtan toplumsal uyum, dünya üzerinde cenneti kurmaya yönelik iyimserlik ve tüm varlığı kuşatan bir nesnel akıl anlayışı) bu dönemin Leibniz gibi filozoflarında karşılık bulabilmişti. Tam da bu nedenle, bu dönemin ve sonraki dönemlerin Alman düşünürleri, siyaseti ve toplumu, Avrupa'nın diğer ülkelerindeki düşünürlerden çok daha metafizik ve soyut kavramlarla ele almaya başlayacaklardı.

Sonuç

Bu dönemin düşünürlerinin siyasal rejimler konusundaki yaklaşımları oldukça çeşitliydi. Bossuet tanrısal kökenli yönetme yetkisi teorilerini, Pufendorf Aydınlanma felsefesine referansla mutlak monarşiyi savunurken, Spinoza Felemenk Birleşik Eyaletleri'ndeki monarşi karşıtlığının felsefi bir sa-

209 Martin Mulsow, *Enlightenment Underground: Radical Germany, 1680-1720*, çev. H. C. Erik Midelfort, Charlottesville: University of Virginia Press, 2015, s. 24-25.

vunusunu yaparak demokrasiyi (ancak kadınlarla hizmetkârların dışlandığı bir demokrasiyi) yüceltiyordu. Fénelon, Sidney, Neville ve Locke gibi yazarlar da farklı perspektiflerden mutlak monarşiye tepki gösterip yürütme iktidarının sınırlanıp denetlenmesini savunmuşlardı.

Spinoza'nın, Pufendorf'un ve Locke'un eserleri büyük ölçüde önceki dönemin Aydınlanma felsefesiyle süreklilik içindeydi. Grotius ve Hobbes gibi bu düşünürler de genel olarak toplum üzerine düşünüyor, Althusser'in deyişiyle toplumun özünün teorisini ortaya koyuyor ve onun ideal ve soyut bir modelini veriyorlardı, tam da bu nedenle toplumun fizik ya da matematikle aynı şekilde incelenebileceğini düşünüyorlardı.[210] Ancak bu onların somutluktan ve tarihsellikten bütünüyle kopuk oldukları anlamına gelmez, onlar yeri geldiğinde kendi dönemlerinden ya da tarihten örnekler vermekten geri durmuyorlardı, ancak siyaset teorileri de dahil olmak üzere teorilerinin bütünü büyük bir soyutlama üzerine kuruluydu. Unutmayalım ki Locke'un "doğa durumu" tasviri, düşünürün bilgi teorisiyle tezat oluşturacak şekilde empirik verilerin gözlemlenmesine dayanmıyordu, Spinoza'nın siyasetten bahsederken verdiği somut örnekler çoğu zaman Kutsal Kitap'taki öykülerle sınırlıydı, Pufendorf'sa güncel siyasete dair eserlerini hukuk ve siyaset teorisine ilişkin eserlerinden itinayla ayırmıştı. Horkheimer'ın liberal burjuvaların felsefi düşüncesiyle ilgili olarak söyledikleri bu dönem için de geçerlidir: Bu düşünce "toplumsal olayların temeline inmez", "Emek ve iktisadi gelişme, (...) O denli derinlerde yer alırlar ki, artık bu konularda düşünseme söz konusu olmaz."[211]

XVII. yüzyıl felsefesine damgasını vuran soyutluğun kırılıp somut toplumsal tahlillerin yaygınlaşması için XVIII. yüzyılı beklemek gerekecekti, bu yeni yönelimin Almanya'daki öncülerinden Thomasius'un eserlerinde gördüğümüz gibi böyle bir somutlaşma toplumdaki eşitsizliklerin, tahakküm ve sömürü ilişkilerinin merceğe alınmasını da ister istemez beraberinde getirecekti. Bu dönem boyunca ezilen ve sömürülenlerin sesini duyduğumuz pek çok metinde somutluğa doğru bir çağrı görürüz; bir yandan "Kadınlar Tartışması"na katılan kadınların ve daha sonra erkeklerin, diğer yandan da farklı din ve mezhepler için "hoşgörü" çağrısı yapan Protestan yazarların eserleri sayesinde Aydınlanma düşüncesi büyük genellemelerle sınırlı kalmamış ve somutlaşmaya başlamıştır.

210 Althusser, "Montesquieu: Siyaset ve Tarih", s. 7.

211 Max Horkheimer, "Montaigne ve Kuşkunun İşlevi" [1938], *Geleneksel ve Eleştirel Kuram*, çev. Mustafa Tüzel, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2005, s. 425.

Kaynaklar

Abbé de Saint-Pierre, *Projet pour rendre la paix perpétuelle en Europe*, Paris: Fayard, [1713] 1986.

[Astell, Mary], "The Preface", *Reflections upon Marriage: The Third Edition*, London: R. Wilkin, 1706, [i-xxvi].

Bossuet, Jacques-Bénigne, "Discours sur l'histoire universelle" [1681], *Œuvres*, (haz.) Abbé Velat ve Yvonne Champailler, Paris: Gallimard, 2007, s. 665-1027.

Bossuet, Jacques-Bénigne, *Politique tirée des propres paroles de l'Écriture Sainte*, (haz.) Jacques Le Brun, Genève: Librairie Droz, [1677-1679, 1700-1704] 1967.

Cavendish, Margaret, *Sociable Letters*, (ed.) James Fitzmaurice, New York: Routledge, [1664] 2012.

De la Barre, François Poullain, "On the Equality of the Two Sexes" [1673], *Three Cartesian Feminist Treatises*, çev. Vivien Bosley, Chicago: The University of Chicago Press, 2002, 49-121.

Fénelon, François, *Aventures de Télémaque*, Paris: Eugène Belin, [1699] 1835.

Leibniz, Gottfried Wilhelm von, "Meditation on the Common Concept of Justice" [1702-1703 c.], *Political Writings*, çev. Patrick Riley, Cambridge: Cambridge University Press, 1988, 45-64.

Leibniz, Gottfried Wilhelm von, "Monadologie" [1714], *Discours de métaphysique suivi de Monadologie et autres textes*, (ed.) Michel Fichant, Paris: Gallimard, 2004, 219-244.

Leibniz, Gottfried Wilhelm von, "Opinion on the Principles of Pufendorf" [1706], *Political Writings*, çev. Patrick Riley, Cambridge: Cambridge University Press, 1988, 64-75.

Locke, John, *Two Tracts on Government*, (haz.) Philip Abrams, Cambridge: Cambridge University Press, [1660-1661] 1967.

Locke, John, *Yönetim Üzerine İki İnceleme*, çev. Ömer Saruhanlıoğlu, İstanbul: Litera Yayıncılık, [1689] 2020.

Neville, Henry, *Pines Adası*, çev. Ebru Altınoğlu, İstanbul: Pinhan Yayıncılık, [1668] 2017.

Pufendorf, Samuel, "On the Law of Nature and of Nations in Eight Books" [1672], *The Political Writings of Samuel Pufendorf*, çev. Michael J. Seidler, (ed.) Craig L. Carr, Oxford: Oxford University Press, 1990, 93-268.

Pufendorf, Samuel, *On the Duty of Man and Citizen according to Natural Law*, çev. Michael Silverthorne, Cambridge: Cambridge University Press, [1673] 1991.

Pufendorf, Samuel, *Two Books of the Elements of Universal Jurisprudence*, çev. William Abbott Oldfather, (rev.) Thomas Behme, Indianapolis: Liberty Fund, [1660] 2009.

Spinoza, Benedictus, *Politik İnceleme: Tractatus Politicus*, çev. Murat Erşen, Ankara: Dost Kitabevi, 2009.

Spinoza, Benedictus, *Teolojik-Politik İnceleme*, çev. Cemal Bâli Akal ve Reyda Ergün, Ankara: Dost Kitabevi, [1670] 2019.

Spinoza, Benedictus, *Törebilim*, çev. Aziz Yardımlı, İstanbul: İdea Yayınevi, 2000.

[Suchon, Gabrielle] Aristophile, G. S., *Traité de la morale et de la politique, divisé en trois parties*, Lyon: B. Vignieu, 1693.

Thomasius, Christian, "On the History of Natural Law Until Grotius" [1707], çev. Frank Grunert, *Essays on Church, State, and Politics*, Indianapolis: Liberty Fund, 2007, 1-48.

Thomasius, Christian, "Selections from *Foundations of the Law of Nature and Nations*" [1705], *Institutes of Divine Jurisprudence With Selections from Foundations of the Law of Nature and Nations*, çev. Thomas Ahnert, Indianapolis: Liberty Fund, 2011, 569-621.

Thomasius, Christian, *Institutes of Divine Jurisprudence With Selections from Foundations of the Law of Nature and Nations*, çev. Thomas Ahnert, Indianapolis: Liberty Fund, [1688] 2011.

Van Velthuysen, Lambert, *A Letter on the Principles of Justness and Decency, Containing a Defence of the Treatise* De Cive *of the Learned Mr Hobbes*, çev. Malcolm de Mowbray, Leiden: Brill, [1651] 2013.

Bibliyografya

Althusser, Louis, "Montesquieu: Siyaset ve Tarih", çev. Ömür Sezgin, *Politika ve Tarih*, Ankara: V Yayınları, [1959] 1987, 3-85.

Ashcraft, Richard, *Locke's Two Treatises of Government*, London: Routledge, [1987] 2010.

Basso, Luca, "The Republic in Leibniz: Between Philosophy and Politics", *Studia Leibnitiana*, 43(1), 2011, 103-121.

Bloch, Ernst, *Christian Thomasius: Ein Deutscher Gelehrter ohne Misere*, Berlin: Aufbau-Verlag, 1953.

Bloch, Ernst, *Droit naturel et dignité humaine*, çev. Denis Authier ve Jean Lacoste, Paris: Payot, [1961] 1976.

Brandon, Pepijn, *War, Capital, and the Dutch State (1588-1795)*, Leiden: Brill, 2015.

Carr, Craig L., "Editor's Introduction", *The Political Writings of Samuel Pufendorf*, New York: Oxford University Press, 1994, 3-21.

Caudwell, Christopher, *The Crisis in Physics*, London: John Lane The Bodley Head, 1939.

Clarke, J. J., *Oriental Enlightenment: The Encounter Between Asian and Western Thought*, London: Routledge, 1997.

Cook, Daniel J. ve Rosemont, Henry, "The Pre-Established Harmony Between Leibniz and Chinese Thought", (haz.) Alexander Lyon Macfie, *Eastern Influences on Western Philosophy: A Reader*, Edinburgh: Edinburgh University Press, 2003, 55-68.

Dufour, Alfred, "Pufendorf", (haz.) J. H. Burns, *The Cambridge History of Political Thought, 1450-1700*, Cambridge: Cambridge University Press, 2006, 561-588.

Force, James E., "Newton's God of Dominion: The Unity of Newton's Theological, Scientific, and Political Thought", (haz.) James E. Force ve Richard H. Popkin, *Essays on the Context, Nature, and Influence of Isaac Newton's Theology*, Dordrecht: Kluwer, 1990, 75-102.

García-Alonso, Marta, "Tolerance and Religious Pluralism in Bayle", *History of European Ideas*, 45(6), 2019, 803-816.

Gerhard, Ute, *Debating Women's Equality: Toward a Feminist Theory of Law from a European Perspective*, çev. Allison Brown ve Belinda Cooper, New Brunswick: Rutgers University Press, 2001.

Gillespie, Michael Allen, *The Theological Origins of Modernity*, Chicago: University of Chicago Press, 2008.

Goldie, Mark, "The English System of Liberty", (haz.) Mark Goldie ve Robert Wokler, *The Cambridge History of Eighteenth-Century Political Thought*, Cambridge: Cambridge University Press, 2006, 40-78.

Goldmann, Lucien, *Kant Felsefesine Giriş*, çev. Afşar Timuçin, İstanbul: Metis Yayınları, 1983.

Haakonssen, Knud "German Natural Law", (haz.) Mark Goldie ve Robert Wokler, *The Cambridge History of Eighteenth-Century Political Thought*, Cambridge: Cambridge University Press, 2006, 251-290.

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

Hinshelwood, Brad, "The Carolinian Context of John Locke's Theory of Slavery", *Political Theory*, 41(4), 2013, 562-590.

Holz, Hans Heinz, *Felsefenin Aşılması ve Gerçekleştirilmesi: Cilt I: Devrimin Cebiri: Hegel'den Marx'a*, çev. Sadık Usta, İstanbul: Yordam Kitap, 2017.

Horkheimer, Max, *Akıl Tutulması*, çev. Orhan Koçak, İstanbul: Metis Yayınları, [1947] 1998.

Horkheimer, Max, "Montaigne ve Kuşkunun İşlevi" [1938], *Geleneksel ve Eleştirel Kuram*, çev. Mustafa Tüzel, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2005, 399-453.

Horkheimer, Max, "Otorite ve Aile" [1936], *Geleneksel ve Eleştirel Kuram*, çev. Mustafa Tüzel, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2005, 215-288.

Hung, Ho-Fung, "Orientalist Knowledge and Social Theories: China and the European Conceptions of East-West Differences from 1600 to 1900", *Sociological Theory*, 21(3), 2003, 254-280.

Hunter, Ian, *Rival Enlightenments: Civil and Metaphysical Philosophy in Early Modern Germany*, Cambridge: Cambridge University Press, 2001.

Jaume, Lucien, "Fénelon critique de la déraison d'Etat", (haz.) Yves Charles Zarka, *Raison et déraison d'Etat: Théoriciens et théories de la raison d'Etat aux XVIe et XVIIe siècles*, Paris: Presses Universitaires de France, 1994, 395-422.

Jaume, Lucien, *La liberté et la loi: Les origines philosophiques du libéralisme*, Paris: Fayard, 2000.

Kardeş, M. Ertan, *Yönsüzleşmiş Savaşlar: Politik Felsefenin Bir Sınıf Meselesi Olarak Savaş*, İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2019.

Macpherson, Crawford Brough, *The Political Theory of Possessive Individualism: Hobbes to Locke*, Oxford: Oxford University Press, [1962] 1990.

Mahlberg, Gaby, "Patriarchalism and the Monarchical Republicans", (haz.) Cesare Cuttica ve Glenn Burgess, *Monarchism and Absolutism in Early Modern Europe*, London, Routledge, 2012, 47-60.

Malcolm, Noel, "Hobbes and Spinoza", (haz.) J. H. Burns, *The Cambridge History of Political Thought, 1450-1700*, Cambridge: Cambridge University Press, 2006, 530-557.

Marx, Karl ve Engels, Friedrich, *Kutsal Aile ya da Eleştirel Eleştirinin Eleştirisi: Bruno Bauer ve Hempalarına Karşı*, çev. Kenan Somer, Ankara: Sol Yayınları, [1845] 1976.

Mason, Haydn, "Optimism, Progress, and Philosophical History", (haz.) Mark Goldie ve Robert Wolker, *The Cambridge History of Eighteenth-Century Political Thought*, Cambridge: Cambridge University Press, 2006, 195-217.

Meynard, SJ, Thierry, *The Jesuit Reading of Confucius: The First Complete Translation of the Lunyu (1687) Published in the West*, Leiden: Brill, 2015.

Mulsow, Martin, *Enlightenment Underground: Radical Germany, 1680-1720*, çev. H. C. Erik Midelfort, Charlottesville: University of Virginia Press, 2015.

Murvai, Peter, "Nostalgie et posthistoire dans quelques utopies louis-quatorziennes (1675-1714)", *Conserveries mémorielles*, 22, 2018, http://journals.openedition.org/cm/2805, erişim tarihi: 09.03.2020.

Neocleous, Marc, *Güvenliğin Eleştirisi*, çev. Tonguç Ok, Ankara: NotaBene Yayınları, [2008] 2014.

Neumann, Franz Leopold, *The Rule of Law: Political Theory and the Legal System in Modern Society*, Leamington Spa: Berg, [1936] 1986.

Offen, Karen, "Reclaiming the European Enlightenment for Feminism or Prolegomena to Any Future History of Eighteenth-century Europe", (haz.) Tjitske Akkerman ve Siep Stuurman, *Perspectives on Feminist Political Thought in European History: From the Middle Ages to the Present*, London: Routledge, 1998, 85-103.

Osterhammel, Jürgen, *Unfabling the East: The Enlightenment's Encounter with Asia*, çev. Robert Savage, Princeton: Princeton University Press, [2013] 2018.

Paganini, Gianni, "Le moment machiavélien de Pierre Bayle", *Archives de Philosophie*, 81, 2018, 709-728.

Pateman, Carole, *Cinsel Sözleşme*, çev. Zeynep Alpar, İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi Yayınevi, [1988] 2017.

Penaluna, Regan, "The Social and Political Thought of Damaris Cudworth Masham", (haz.) Jacqueline Broad ve Karen Green, *Virtue, Liberty, and Toleration: Political Ideas of European Women, 1400-1800*, Dordrecht: Springer, 2007, 111-122.

Popkin, Richard H. ve Goldie, Mark, "Scepticism, Priestcraft, and Toleration", (haz.) Mark Goldie ve Robert Wolker, *The Cambridge History of Eighteenth-Century Political Thought*, Cambridge: Cambridge University Press, 2006, 79-109.

Robertson, John, *The Case for the Enlightenment: Scotland and Naples, 1680-1760*, Cambridge: Cambridge University Press, 2005.

Rowen, Herbert H., *John de Witt: Statesman of the "True Freedom"*, Cambridge: Cambridge University Press, 1986.

Sabbagh, Daniel, "William Penn et l'Abbé de Saint-Pierre: Le chaînon manquant", Revue de Synthèse, 4(1), 1997, 83-105.

Schonhorn, Manuel, *Defoe's Politics: Parliament, Power, Kingship and Robinson Crusoe*, Cambridge: Cambridge University Press, 2006.

Seigel, Jerrold, *The Idea of the Self: Thought and Experience in Western Europe since the Seventeenth Century*, Cambridge: Cambridge University Press, 2005.

Simonovits Istvánné Beke Anna, *A dialektika Leibniz filozófiájában*, Budapest: Akadémiai Kiadó, 1965.

Skinner, Quentin, *Liberalizmden Önce Özgürlük*, çev. Kemal Özdil, İstanbul: Islık Yayınları, 2018.

Stuurman, Siep, "*L'égalité des sexes qui ne se conteste plus en France*: Feminism in the seventeenth century", (haz.) Tjitske Akkerman ve Siep Stuurman, *Perspectives on Feminist Political Thought in European History: From the Middle Ages to the Present*, London: Routledge, 1998, 67-84.

Tully, James, "Locke", (haz.) J. H. Burns, *The Cambridge History of Political Thought, 1450-1700*, Cambridge: Cambridge University Press, 2006, 616-652.

Van Bunge, Wiep, *From Bayle to the Batavian Revolution: Essays on Philosophy in the Eighteenth-Century Dutch Republic*, Leiden: Brill, 2019.

Walters, Lisa, *Margaret Cavendish: Gender, Science and Politics*, Cambridge: Cambridge University Press, 2014.

Weststeijn, Arthur, *Commercial Republicanism in the Dutch Golden Age: The Political Thought of Johan ve Pieter de la Court*, Leiden: Brill, 2012.

Wood, Ellen Meiksins, *Özgürlük ve Mülkiyet: Rönesans'tan Aydınlanma'ya Batı Siyasi Düşüncesinin Toplumsal Tarihi*, çev. Oya Köymen, İstanbul: Yordam Kitap, 2012.

Wood, Ellen Meiksins ve Wood, Neal, *İsyan Borusu: Kapitalizmin Yükselişi ve Siyasal Teori*, 1509-1688, çev. Fahri Bakırcı, Ankara: Epos Yayınları, 2008.

Woolhouse, Roger, *Locke*, çev. Akın Terzi, İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2011.

Worden, Blair, "English Republicanism", (haz.) J. H. Burns, *The Cambridge History of Political Thought, 1450-1700*, Cambridge: Cambridge University Press, 2006, 443-475.

Yaman, Melda, "Ataerki: Bir Kavramın Yeniden İnşası: 'Eski' Ataerki'den Ataerkil Kapitalizme", *Eğitim Bilim Toplum*, 10(38), 2012, 72-115.

Yılmaz, Levent, *Modern Zamanın Tarihi: Batı'da Yeni'nin Değer Haline Gelişi*, çev. M. Emin Özcan, İstanbul: Metis Yayınları, 2010.

Tüccarlar tarafından sevk edilen köleler.
Guillaume-Thomas Raynal, Histoire philosophique et politique des établissements et du commerce des Européens dans les deux Indes: tome troisième, *Genève: J.-L. Pellet, 1780*

III

AYDINLANMA'NIN TARİHSELCİ UĞRAĞI (XVIII. YÜZYIL)

Aydınlanma düşüncesinin XVII. yüzyılın başlarında doğduğunu, yüzyıl boyunca pek çok farklı toplumsal formasyonda kök saldığını, XVII. yüzyıl Aydınlanma düşünürlerinin birleştiği başlıca konunun soyut, tarihsellik ve toplumsallık dışı bir insan anlayışı olduğunu önceki bölümlerde belirtmiştik. Aydınlanma Çağı'nda Avrupa'da tıp devrimine de bağlı olarak birey ve akıl algısı değişmişti: Aydınlanma öncesinde insan aklının kozmik ve doğal akıldan pay aldığı varsayılırken yeni dönemde dünyevileştirilmiş-insanileştirilmiş bir akıl anlayışı yerleşiklik kazanmıştı. Her durumda bu akıl sahibi bireyler toplum içinde değerlendiriliyordu. Bu toplum içindeki rasyonel bireylerin doğa ötesi bir iradeye başvurmaksızın ve doğa ötesi aklı paylaşmaksızın evrensel ilkelere ulaşabileceği teslim ediliyordu.[1] Akıl yoluyla bedenin ve doğanın düzenlenmesi övülüyordu. Akla verilen bu anlamlar, aynı dönemde yaygınlaşan kapitalizmin rasyonalite arayışıyla da bağlantılıdır: XVIII. yüzyıl ortalarında "akıl"dan artık kâr-zarar hesabı yapan akıl anlaşılacaktı: Kapitalist öznenin kendi bedenine, içinde yaşadığı topluma ve dönüştürdüğü doğaya dair kapsamlı bilgiler geliştirerek mümkün olan en az zarar ve en yüksek kârla faaliyet göstermesi esastı.

Önceki yüzyılda yaygınlaşmış olan soyut insan anlayışı, bir yandan bireylerin eşit ve özgür doğduklarını söyleyip kapitalizm öncesi dönemlerin eşitsiz toplumu açıkça meşrulaştıran ideolojilerine savaş açmayı mümkün kılmış, diğer yandan da kapitalist toplumda var olan eşitsizliklerin ve özgürlük kaybının yok sayılmasına imkân tanımıştı. XVIII. yüzyılda bu durum değişecek, Aydınlanma düşünürleri hem insan eşitliğinden ve özgürlüğünden bahsetmeye devam edecek hem de "insan"ı toplumsal ilişkiler ve tarihsel oluş içinde ele alacaklardı. Yüzyıla damgasını vuran bu tarihsel-toplumsal yaklaşımların maddi zemininin ne olduğu konusunda tahminlerde bulunabiliriz. Her şeyden önce, düşünürler somut eşitsizliklerle ve tahakküm ilişkileriyle karşılaştıkça soyut insan anlayışını tartışmaya açma ihtiyacı duyuyorlardı. XVII. yüzyılda en başta kadınların (ve toplumsal cinsiyet eşitsizliklerini dert edinen erkeklerin) insana dair analizlere toplumsal cinsiyet boyutu kattıklarını hatırlayalım; buna benzer toplumsallaştırılmış analizler XVIII. yüzyılda da devam edecekti. Bununla beraber, farklı coğrafi-kültürel alanlar arasında temasların artışı,

1 XVIII. yüzyıl Aydınlanma düşüncesine dair genel bir değerlendirme için bkz. Lucien Goldmann, *Aydınlanma Felsefesi*, çev. Emre Arslan, [y.y.], Doruk Yayınları, 1999.

"insan"a dair büyük genellemelerin yerine özgül bağlamı merkeze alan yaklaşımları gerekli kılmıştı; misyonerlerin, sömürgecilerin, daha sonra da coğrafyacılar ve gezginlerin yazdıklarından hareketle çok farklı türden toplumsal ilişkilerin varlığının farkına varan düşünürler genel bir insan tanımı yapmaktan vazgeçmeye ve insan topluluklarının çoğulluğu üzerine düşünmeye başlamışlardı. XVIII. yüzyıl boyunca Avrupa düşünürlerinin halklar arasındaki farklılıklar ve benzerlikler üzerine yaptıkları karşılaştırmalar, önceki yüzyılda Cizvit misyonerler başta olmak üzere Asya, Afrika ve Amerika'ya seyahat etme olanağı bulan Avrupalıların yazdıklarının Avrupa dışı bölgeler üzerine bilgi ve farkındalığı artırmış olmalarının sonucudur.[2] Bu söylediklerimiz Vico ve Montesquieu gibi Aydınlanma düşünürleriyle sınırlı değildir; Japonya'da Arai Hakuseki, Hindistan'da Şah Veliyyullah Dihlevi sadece kendi ülkelerini ya da kültürel alanlarını ele almakla kalmamış, dünya tarihini incelemişlerdi. Bu "dışarıya bakış", önceki dönemlerin egemen ideolojisinden devrolan ayrımlarla (barbar-uygar, inançlı-kâfir) ya da bu döneme has gerilim veya çelişkilerin izdüşümü olan stereotiplerle (Avrupa üstünlüğü) birlikte oluşuyordu.

XVII. yüzyılın sonunda Fransa'da yapılan Eskiler-Yeniler tartışmasıyla birlikte ufukta beliren yeni tarih anlayışı, XVIII. yüzyılda olgunluğa ulaşmıştı. Bu, yeniye kendinde bir değer atfeden ve eskinin yeniye doğru aşılmasını olumlayan ilerlemeci tarih anlayışıdır. Bu döneme kadar elbette dünyanın pek çok yerinde tarih çizgisel bir süreç olarak algılanmıştı, bu süreç içindeki kopuşlardan, ilerleme ve çöküş dönemlerinden ve bunların çevriminden bahseden yazarlar görmüştük. XVIII. yüzyıldaysa yeniliklere olumlu özellikler atfetme eğilimi giderek daha yaygın hale gelmişti. Bu ilerlemecilik, var olana bir alternatifin bulunduğunu söylemeyi sağlıyor ve dünyada yeni bir şeyin olamayacağını söylemeyi engelliyordu. Bu yaklaşım, günümüzde olanı tarihselleştirip eleştiriye açmayı da mümkün kılıyordu, ancak güncel olanı geçmişte olandan üstün bir konuma yerleştirip var olan durumun iç çelişkilerini görmezden gelmeye de neden olabiliyordu. Ayrıca tüm Aydınlanma düşüncesi ilerlemeci değildi, hatta XVIII. yüzyıl tarihselcileri eşitsiz ve bileşik gelişme olgusunu sezmişlerdi: Vico, Montesquieu ya da Herder insanlık için tek bir gelişme çizgisi öngörmüyorlardı.

XVIII. yüzyılın başına geldiğimizde Aydınlanma filozofları teorik düzlemde teolojiyle yeterince hesaplaşmışlardı. Artık ikili ontolojiyi yaygınlaştırma çabasına pek gerek kalmamıştı, antropomorfik Tanrı anlayışı da pek çok kesim tarafından reddedilmişti. Artık daha somut meseleler, örneğin klerikalizm eleştirisi ya da hoşgörü savunusu gündeme gelecekti. Skolastik düşünce İskoçya'da veya Alman üniversitelerinde etkisini korusa da çoğunlukla

2 Marc Crépon, *Les géographies de l'esprit: Enquête sur la caractérisation des peuples de Leibniz à Hegel*, Paris: Payot, 1996, s. 32-33.

Aydınlanma koşullarına uygun olarak yeniden üretiliyordu; Wolff gibi XVIII. yüzyıl düşünürlerinin metafizik anlayışı skolastik metafizikten farklıydı ve ister istemez kapitalizmin geliştiği bir dünyaya yanıt verme amacını taşıyordu.

XVIII. yüzyıl Avrupa siyasal düşüncesindeki ortak referanslardan biri, Roma düşüncesidir. Kademeli olarak orta ölçekli (kent devletinden büyük) devletler ortaya çıkarken bunlar Atina gibi *polis*'leri değil Roma gibi daha büyük devletleri örnek alıyorlardı. Ayrıca Roma'daki kurumsallık, dönemin Avrupa düşünürleri için önemliydi. Roma düşüncesinde mülkiyet ilkesinin merkezîliği de bu dönemin yazarları için cezbediciydi, ne de olsa burjuva ve kapitalist toplumun temel dayanaklarından biri, üretim araçlarının özel mülkiyetiydi ve Roma hukukunun güçlü mülkiyet rejimi Aydınlanma düşünürlerinin toplum ve siyaset anlayışları için iyi bir dayanak sağlıyordu. Buna ek olarak, Roma'daki halk egemenliği tanımı bu dönem için açıklayıcıydı: Roma'da olduğu gibi XVIII. yüzyıl Avrupa'sında da siyasal iktidarın temelinde ya da kökeninde halkın olduğu kabul ediliyordu, ancak bu, halkın iktidara aktif bir müdahalede bulunabileceği anlamına gelmiyordu.

XVIII. yüzyılda sömürgeci yayılma önemli boyutlara ulaşmıştı. Pek çok Aydınlanma düşünürü, insanların eşitliği ve özgürlüğü üzerine yazılarında sömürgelerdeki kölelik olgusunu görmezden gelmeye devam ediyordu.[3]

Amerika kıtasında Britanya, İspanya ve Portekiz'in sömürgeci devlet olarak hükmettiğini, XVIII. yüzyıl boyunca bu sömürge yerleşimcileri arasında Aydınlanma Çağı fikirlerinin hızlıca yayıldığını görmüştük. Asya toplumları XVIII. yüzyılda giderek daha da yoğun şekilde Avrupa'nın büyük kapitalist devletleriyle temas ediyorlardı; özellikle Britanya Doğu Hint Şirketi'nin sömürgeci yayılmasıyla Hindistan'ın geniş alanları Britanya denetimi altına girmişti. Hollanda, Hint Okyanusu'nun kilit noktalarında ve Japonya'nın güneyindeki Nagasaki limanında etkisini koruyordu. Bu dönem boyunca Asya ve Avrupa devletleri arasında ticaret ve sömürgeleştirme gibi faaliyetler üzerinden ilişki kuruldukça, Asya düşünürleri "Batı" hakkında giderek daha fazla düşünmeye başlayacaktı.

Bibliyografya

Crépon, Marc, *Les géographies de l'esprit: Enquête sur la caractérisation des peuples de Leibniz à Hegel*, Paris: Payot, 1996.

Goldmann, Lucien, *Aydınlanma Felsefesi*, çev. Emre Arslan, [y.y.], Doruk Yayınları, 1999.

Sala-Molins, Louis, *Dark Side of the Light: Slavery and the French Enlightenment*, çev. John Conteh-Morgan, Minneapolis: University of Minnesota Press, 2006.

3 Louis Sala-Molins, *Dark Side of the Light: Slavery and the French Enlightenment*, çev. John Conteh-Morgan, Minneapolis: University of Minnesota Press, 2006.

1

Akli Tarihselleştirmek, Siyasal İktidarı Sınırlamak (1700-1750)

Britanya'da 1688'den itibaren sınıf savaşlarının durdurulduğuna dair bir hissiyat ortaya çıkması, barışçıl ve kesintisiz bir dönüşümle yeni kapitalist devlet kurumlarının kurulması ve toplumsal gelişmenin sağlanması, bu ülkeyi XVIII. yüzyıl boyunca bir örnek haline getirdi.[1] Buradaki felsefe gerçekçi olsa da radikal değildi, bu durum egemen sınıflar arasında oluşan uzlaşmayla açıklanabilir.[2] Kapitalizmin farklı gelişme dinamiklerinden önceki bölümlerde bahsetmiştik: Piyasaya yönelik üretim yapılan çiftliklerin kurulmasıyla İngiltere'de tarımsal kapitalizm gelişmişti, zanaatkâr atölyelerinin büyümesiyle kurulan "manifaktür"lerse imalat kökenli kapitalist gelişmeye temel hazırlamıştı. İngiltere, XVIII. yüzyıl başlarında kapitalist üretim biçiminin klasik modeli haline gelmişti, Britanya'daki devlet ve hükümet sistemi ve siyasal düşünüş de kapitalizme geçişin söz konusu olduğu alanlardaki egemen sınıf ideologları tarafından hayranlıkla takip ediliyordu.

Kapitalizm, eşitsiz ve bileşik bir gelişme seyri izliyordu; feodal egemen sınıfların ve ideolojinin gücünü koruduğu, ancak kapitalizme geçişin de gerçekleşmekte olduğu Fransa'da, Napoli Krallığı'nda ya da İskoçya'da Aydınlanma düşünürleri, İngiltere'yi bir model olarak almakla birlikte eşitsiz gelişme sürecini daha iyi gözlemleme ve farklı gelişme düzeyleri arasında doğrudan karşılaştırmalar yapma olanağı buldukları için toplum incelemelerinde tarihsel ve coğrafi farklılıkları göz önünde bulundurmuşlardı. Ayrıca, bu ülkelerde sınıf mücadeleleri ve egemen sınıf içi çatışmalar sürdüğünden, daha radikal düşünceler kolaylıkla gelişebilmişti.[3] Bu dönemin yükselen gücü Prusya'nın toplumsal formasyonunda feodal ve kapitalist unsurlar halen etkilerini sürdürürken

1 György Lukács, *Tarihsel Roman*, çev. İsmail Doğan, Ankara: Epos Yayınları, [1937] 2018, s. 31-32.

2 Lucien Goldmann, *Kant Felsefesine Giriş*, çev. Afşar Timuçin, İstanbul: Metis Yayınları, 1983, s. 41-42.

3 Goldmann, *Kant Felsefesine Giriş*, s. 42.

bu ülkenin düşünürleri skolastik düşünce ile Aydınlanma düşüncelerinin yeni sentezlerini yapıyorlardı.

Coğrafi ve kültürel farklılıklar ve benzerlikler üzerine düşünme çabalarında, bu dönemde aristokrat ve burjuvaların yapma fırsatı buldukları geziler ve sayıları artan gezi kitapları da etkili olmuştu. Hume'un yolu Fransa'dan, Voltaire ve Montesquieu'nün yolu İngiltere'den geçmişti, hepsi de dönemin seyahatnamelerinin iyi birer okuyucusuydu, siyasal kurumların ve toplumsal dinamiklerin çeşitliliğine dair fikirleri bu geziler ve okumalarla şekillenmişti. Çin merakı XVII. yüzyılın sonundan itibaren artarak devam ediyordu. Hiç Çin'e gitmemiş olan Fransız Cizvit rahip Jean-Baptiste Du Halde'ın, Çin'deki Cizvit misyonerlerin yazdıklarından derleyerek kaleme aldığı dört ciltlik *Description géographique, historique, chronologique, politique et physique de l'empire de la Chine et de la Tartarie chinoise* (1735, *Çin İmparatorluğu'nun ve Çin Tataristanı'nın Coğrafi, Kronolojik, Siyasal ve Fiziksel Tasviri*) Avrupa'da Çin felsefesine ve tarihine duyulan ilginin artmasında büyük rol oynayacaktı.

Aydınlanma Çağı'nda var olan tüm bilgilerin sistemli şekilde bir araya getirildiği hacimli eserler verme çabaları ortaya çıktı. Ansiklopedizm, kimi düşünce tarihçilerince "modern" zihniyetin kapsamlı ve bütünlüklü bilgi yoluyla tahakküm kurma arayışının bir sonucu olarak görülse de, kapitalizm öncesi dönemde de sistemli ve bütünlüklü bilgi kurma çabaları vardı; İbn Sînâ'nın, Gazzâlî'nin ve Aquinumlu Thomas'ın sistemli ve bütünlüklü "ansiklopedik" eserlerinden bahsetmiştik. Kapitalizm öncesinde sistemli-bütünlüklü bir bilgi mümkün olduğu gibi kapitalist döneme göre daha da kolaydı, ne de olsa akıl, sezgi ya da başka yollarla farklı ontolojik alanlar arasında geçişkenlik olduğu varsayılıyordu. Aydınlanma Çağı ansiklopedileri bir büyük metafizik bütünlüğü değil, parçalı bir bütünlüğü sistemlileştirme çabalarının ürünüdür. Mantık, fizik ve metafizik gibi farklı bilgi alanlarını temel alan eski sistemli eserlerden farklı olarak tekil maddeler üzerinden kurulmaları da bu yeni ansiklopedilerin parçalı ve sınırlı niteliğinin göstergesidir. İngiliz yayıncı Ephraim Chambers'ın *Cyclopædia*'sı (1728) bu türün ilk etkili örneğiydi. Leipzig'de yayımlanan altmış sekiz ciltlik *Grosses vollständiges Universal Lexicon* (1731-1754), XVIII. yüzyılda Avrupa'da yayımlanan en hacimli ansiklopediydi.[4] Diderot ve D'Alembert, meşhur ansiklopedilerini bu örneklerden de ilham alarak 1750'lerde yayımlamaya başlayacaktı.

XVIII. yüzyılın ilk yarısında siyasal düşünüşü ele alırken öncelikle bu dönemin "model kapitalist" ülkesi Büyük Britanya'ya değineceğiz. İkinci bölümde Montesquieu'ye ağırlık vererek bu dönemin Fransız düşünce yaşamına göz

4 Jonathan Israel, *Radical Enlightenment: Philosophy and the Making of Modernity*, Oxford: Oxford University Press, 2001, s. 13.

atacağız. Üçüncü ve son bölümdeyse, Napoli, İspanya ve Alman devletlerinde Aydınlanma fikirlerinin nasıl alımlandığına bakacağız.

1. Büyük Britanya: Kapitalizmin Model Siyasal Sistemi

XVIII. yüzyılın ilk yarısı boyunca Britanya'da parlamenter anayasal sistem kademe kademe şekillendi. İngiliz Parlamentosu üyelerinin delege değil temsilci oldukları, bu nedenle kendilerini seçenlerin iradesinden bağımsız olarak kendi yargılarıyla karar verebilecekleri kabul edilmiş,[5] böylece zaten mülk sahipleriyle sınırlı olan seçmen kitlesinin pasif konumu sabitlenmişti: Aktif siyaset, belirli bir süre için bu göreve seçilmiş kişilerin işiydi. Bu arada anayasal düzlemde önemli gelişmeler meydana geliyordu. Stuart Hanedanının başa gelmesinden beri İskoçya ve İngiltere aynı hükümdar tarafından yönetilse de, ayrı parlamentoları olan kişisel birlik (*personal union*) içinde iki ayrı devlet olma özelliklerini korumuşlardı. 1707'deyse, daha önce de söylediğimiz gibi, İskoçya Parlamentosu'nun lağvedilmesiyle *Union of Crowns* (Taçlar Birliği) dönemi başlamıştı. Büyük Britanya artık tek bir krallıktı. Bundan kısa bir süre sonra, 1714'te, Alman devletlerinden Hannover'in elektör prensi Georg, I. George adıyla Britanya kralı olmuştu. Artık Parlamento neredeyse aralıksız olarak toplanmaya başlamış, bilhassa maliye işlerinde bütünüyle hâkimiyet kurmuştu. Özellikle 1714-1721 yılları arasında Whig politikacılar büyük bir etkiye sahip olacak ve Toryleri saf dışı bırakacaklardı.

a. Orange Hanedanının Krizleri

1688 sonrası dönemde İngiltere'nin egemen sınıflar ittifakına mensup yazarlar hem yeni siyasal rejime hem de adını koymasalar da çeşitli boyutlarıyla gözlemledikleri kapitalist üretim biçimine büyük bir güven duyuyorlardı. Hollanda'dan Britanya'ya göçmüş olan hekim Bernard Mandeville'in, 1705'te yayımladığı bir manzum eserde genel hatlarını ortaya koyduğu, sonraları *The Fable of the Bees* (1714, *Arılar Fablı*) başlığıyla kitaplaştırdığı fikirlerini inceleyerek başlayabiliriz. Mandeville, Fransa'da bir süredir yapılan "Lüks Tartışması"nı İngiltere'ye taşıyor, lüks yanlısı argümanların en veciz ifadelerinden birini savunuyordu; bir devleti fetihlere karşı güçlü kılan, "lüks"tü.[6] Tıpkı Hobbes gibi o da Aristoteles'le polemiğe giriyor, insanın bir *zoon politikon* olduğunu kabul etmiyordu. İnsanlar önceleri hayvanlar gibi yaşarken zamanla refah içinde bir yaşama doğru adım atmışlardı; lüks de bu süreç içinde

5 Mark Goldie, "The English System of Liberty", (haz.) Mark Goldie ve Robert Wolker, *The Cambridge History of Eighteenth-Century Political Thought*, Cambridge: Cambridge University Press, 2006, s. 60.

6 Istvan Hont, "The Early Enlightenment Debate on Commerce and Luxury", (haz.) Mark Goldie ve Robert Wolker, *The Cambridge History of Eighteenth-Century Political Thought*, Cambridge: Cambridge University Press, 2006, s. 387.

gelişmişti. İşbölümü ve teknolojik yenilikler de bu ilerlemeyi beslemişti, bu süreçte yeni insani ihtiyaçlar ortaya çıkmıştı. Özellikle de özel mülkiyetin ortaya çıkmasıyla lüks daha da gelişmişti.[7] Mandeville, ticari toplumun gelişmesine Epikurosçu bir yaklaşım geliştiriyordu,[8] toplumsal gelişmeyi ele alırken başlıca ölçütü, Epikurosçuların başlıca ölçütü olan bireysel mutluluktu.

Mandeville, ilerlemeye yöneltilen ahlaki itirazları alaya alıyor, ahlaki açıdan kötü görülen bencillik ve hırs gibi özelliklerin maddi ilerlemeyi sağladığını ileri sürüyordu. Dolayısıyla özel erdemsizliklerin kamusal yararları sağlaması mümkündü. Köleliğin yasaklandığı bir toplumda zenginliğin üretilmesi için çalışan yoksullara ihtiyaç vardı, ancak bunlar toplumun zenginliklerinden pay almak isteyeceklerdi, bu nedenle denetim altında tutulmalıydılar.[9] Mandeville toplumun büyük kesimlerinin yoksul bırakılmasını istediği gibi cahil bırakılmasını da arzuluyordu; yoksullara okuma yazma ve aritmetik öğretilmemeliydi.

Mandeville'in teorileri XVIII. yüzyıl başının kapitalist ideolojisini en genel hatlarıyla yansıtır. Daha dar anlamda siyaset üzerine yazan yazarlarsa despotizm, hükümet, özgürlük gibi konulara dair fikirlerini dönemin siyasal çatışmaları içinde ortaya koymuşlardı. Devrim sonrasında Whig-Tory bölünmesinden ziyade Court Party (Saray Partisi) ile Country Party (Taşra Partisi) arasındaki bölünme Britanya politikasına damga vurmuştu. Taşralı soyluların politikada etkin olmalarını arzu edenlerin oluşturduğu Country Party'nin bileşenleri arasında hem Toryler hem de saraya yakın politikacılardan şikâyet eden Whigler bulunuyordu. Anglikan Kilisesi'nin etki sahibi olmasını arzulayan, sabit ordulara karşı çıkan ve basın özgürlüğünü savunan[10] bu partiden Tory politikacı Humphrey Mackworth, *Vindication of the Rights of the Commons* (1701, *Avamın Haklarının Gerekçelendirilmesi*) kitabında, kral ile "lordlar ve avam"ın en yüce gücü oluşturduğu, ancak birbirlerini denetledikleri ve bağımsız yargıya tabi oldukları bir sistem, yani bir güçler ayrılığı ve denge-denetleme sistemi önermişti.[11]

XVIII. yüzyıl başının etkili İngiliz yazarlarından Daniel Defoe, Londra'nın varlıklı burjuva ailelerinden birine mensuptu. Gençliğinde Whigler lehine yayınlar yapmış, Locke'un düşüncelerini yaygınlaştırmıştı; "Legion's Memorial" (1701) metnini "İngiltere halkı" adına imzalamış, halkın efendi olduğunu yaz-

7 Hont, "The Early Enlightenment Debate on Commerce and Luxury", s. 390-393.

8 John Robertson, *The Case for the Enlightenment: Scotland and Naples, 1680-1760*, Cambridge: Cambridge University Press, 2005, s. 395.

9 Hont, "The Early Enlightenment Debate on Commerce and Luxury", s. 394.

10 F. J. McLynn, "Jacobitism and David Hume: The Ideological Backlash Foiled", *Hume Studies*, 9(2), 1983, 178-179.

11 Humphrey Mackworth, *A Vindication of the Rights of the Commons of England*, London: J. Nutt, 1701.

mış, parlamentonun halkın güvenine ihanet etmesi durumunda onu geri çağırma ya da alaşağı etme hakkı olduğunu öne sürmüştü.[12] 1703'ten itibaren Toryler için çalışacaktı. Defoe, *Mercator*'da (1713) merkantilist teorinin en önemli savunularından birini sunuyor, ülke içi kalkınmayı temel kabul ediyor ve esas hedefi iç pazarın büyümesi olarak tarif ediyordu; bu hedeflere ulaşmak için sömürgeci yayılma desteklenmeliydi.[13] 1714'te Whiglerin güç kazanmasıyla beraber Toryler lehine makaleler yayımlamaya devam etse de Whiglerin casusluğunu yapacaktı.

Defoe'nun başyapıtı *The Life and Strange Surprizing Adventures of Robinson Crusoe* (1719, *Robinson Crusoe'nun Yaşamı ve Tuhaf Şaşırtıcı Maceraları*) hem merkantilist-sömürgeci hem de kralcı görüşlerini ustalıkla işlediği bir romandı. Kitap, Robinson Crusoe adlı bir İngiliz tüccarın 1651-1686 arasında yaptığı yolculuğu anlatıyordu. Kitabın genel çerçevesi toplumsal sözleşme teorilerine bir reddiye olarak okunabilir: Robinson'un adada kurduğu "krallık" topluluğun iradesi ya da rızasıyla ortaya çıkmamıştır, onun iktidarı başkalarının (Cuma'nın) itaatiyle mümkün olur.[14] Bu küçük krallıkta yasa tek bir iradeden kaynaklanır ve bu irade aynı zamanda egemenliğin sahibidir. Egemenlik devletten de toplumdan da önce gelir; savaşçı hükümdar çatışmaları ortadan kaldırır.[15] Defoe toplumsal sözleşme teorilerini reddederken Filmer tarzı patriyarkal bir kralcılık savunusu da yapmaz: Robinson'un iktidarı babalık otoritesinden ya da hanedandan değil, kurumsallıktan ve eğitimden kaynaklanır.[16]

İngiltere'de bu tartışmalar yapılırken İrlandalı ve İskoç yazarlar ülkelerinin Londra'nın boyunduruğu altına girmesini eserlerinde tartışmaya açıyorlardı. Protestan İrlandalı William Molyneux, *Case of Ireland* (1698, *İrlanda Vakası*) başlıklı çok ilgi çeken kitabında İngiltere'nin İrlanda'ya yönelik politikalarını eleştirmiş, bunu yaparken de Locke'un *İki İnceleme*'sinden bolca yararlanmıştı. Ancak Molyneux, İrlanda'nın bağımsızlığını talep etmiyor, adanın Katolik çoğunluğunun durumuyla da ilgilenmiyordu; onun en önemli temsilcilerinden biri olduğu *Protestant Ascendancy* (Protestan Yükselişi) hareketi, XVIII. yüzyılın ilk yarısı boyunca İrlanda'nın başlıca siyasal hareketi olacaktı.[17]

---

12 Goldie, "The English System of Liberty", s. 61.

13 Richard C. Wiles, "The Development of Mercantilist Economic Thought", (haz.) S. Todd Lowry, *Pre-Classical Economic Thought: From the Greeks to the Scottish Enlightenment*, Boston: Kluwer Academic Publishers, 1986, s. 160.

14 Manuel Schonhorn, *Defoe's Politics: Parliament, Power, Kingship and Robinson Crusoe*, Cambridge: Cambridge University Press, 2006, 151-152.

15 Schonhorn, *Defoe's Politics*, s. 154.

16 Schonhorn, *Defoe's Politics*, s.160.

17 Goldie, "The English System of Liberty", s. 55-56.

Aynı dönemde İskoçya'da Londra politikası karşısında hoşnutsuzluk duyanların sayısı giderek artıyordu. İskoç üst sınıflarının önemli bileşenleri 1690'larda İskoçya'da baş gösteren kıtlık, Fransa'yla süren savaşlar ve Panama civarında bir İskoç kolonisi kurma girişiminin başarısız olması gibi nedenlerle Londra yönetiminden yabancılaşmışlardı.[18] Dönemin en etkili İskoç düşünürü Andrew Fletcher of Saltoun, İskoç Country Party'sinin Cicero'su olarak övülüyordu. Fletcher, Machiavelli'nin cumhuriyetçiliğini XVIII. yüzyıl başına uygulamıştı.[19] İskoçya bir özgür insanlar ülkesi değil, işgal edilmiş bir topraktı; kral uymak zorunda olduğu kurallara uymazsa İskoçya Parlamentosu bağımsızlık ilan edebilirdi. Fletcher bunun da ötesine geçip küçük ve barışçıl cumhuriyetlerden oluşan bir Avrupa hayal ediyordu.[20] Ancak Fletcher'ın bu hayallerinin tam tersi gelişmeler yaşanacak, İskoçya Parlamentosu 1707'de kendini feshedecekti. Artık İskoçya doğrudan Londra'dan yönetiliyordu. İskoç klanları sonraki kırk yıl boyunca önce II. James'i, onun ölümünden sonra da oğlunu ve torununu başa getirmek için İngiliz yönetimine isyan etseler de 1746'da son "Jacobite" (Jamesçi) isyanlar bastırılacaktı.[21]

İskoçya üniversitelerinde doğal hukuk öğrenimi 1690'lardan itibaren yaygınlaşmıştı; teolojik temelli skolastik Aristotelesçilik karşısında William Law gibi pek çok eğitmen Grotius, Hobbes, Pufendorf ve Locke'un eserlerini okutmaya başlamıştı. Böylece, Tanrı'nın akılla değil vahiy yoluyla bilindiği bir ikili ontoloji anlayışı yaygınlık kazanmıştı. Bu doğal hukuk anlayışı patriyarkal ya da tanrısal meşruiyete dayalı krallık anlayışının eleştirilmesini mümkün kılıyordu.[22] Gershom Carmichael da Aristotelesçilik karşıtlarındandı, bir tür Presbiteryen skolastik çerçeve içinden her insanın sürekli bir mutluluk arayışında olduğunu yazıyor, üst güçlere itaat eden bir toplum içinde yaşamayı öven Pufendorf'tan farklı olarak itaati merkeze almıyor, Grotius'la Locke'u izleyerek her insanın doğal bir kendini koruma dürtüsüne sahip olduğunu hatırlatıyordu.[23] İskoç hukukçular, 1707'de *Act of Union*'ın yürürlüğe girmesini takiben Britanya hükümetinin yürütme yetkilerinin sınırlanma olanakları üzerine de fikir yürüteceklerdi.[24]

18 Goldie, "The English System of Liberty", s. 57.

19 Fania Oz-Salzberger, "The Political Theory of the Scottish Enlightenment", (haz.) Alexander Broadie, *The Cambridge Companion to the Scottish Enlightenment*, Cambridge: Cambridge University Press, 2003, s. 166.

20 Goldie, "The English System of Liberty", s. 57-58.

21 Goldie, "The English System of Liberty", s. 59-60.

22 James Moore, "Natural Rights in the Scottish Enlightenment", (haz.) Mark Goldie ve Robert Wolker, *The Cambridge History of Eighteenth-Century Political Thought*, Cambridge: Cambridge University Press, 2006, s. 291-292.

23 Moore, "Natural Rights in the Scottish Enlightenment", s. 297-298.

24 Moore, "Natural Rights in the Scottish Enlightenment", s. 298.

b. Walpole Dönemi ve Bolingbroke'un Yeni Tory Düşüncesi

Büyük Britanya 1714'te Hannover Hanedanı tarafından yönetilmeye başlamıştı; ilk kral I. George, Hannover'i pek terk etmediğinden hükümet etme işlevi ona vekâlet eden kişilerce yürütülüyordu. Whig partisinin muhalif kanadında yer alan Sir Robert Walpole, 1721'de *First Lord of the Treasury, Chancellor of the Exchequer* ve Avam Kamarası liderliği görevlerine getirildi ve Britanya politikasını 1742'ye kadar yönlendirdi. Walpole, dünya tarihindeki ilk başbakan kabul edilir: Önceki dönemlerin vezirlerinden farklı olarak o parlamento karşısında sorumluydu. Walpole rejimi gerek Torylerden ve Jacobite'lardan, gerekse Whiglerin bazı kesimlerinden gelen kapsamlı eleştirilere hedef oldu. Artık hükümet ile muhalefet partileri arasında sürekli bir tartışma kültürü oluşmaya başlıyor ve yayıncılık hayatına da bu tartışmalar damgasını vuruyordu,[25] elbette tartışmalara katılabilenler az sayıda mülk sahibi ve okumuş erkekten ibaretti.

Kimi Whig yazarlar Walpole'u doğrudan hedef almamakla birlikte (hatta kimi durumlarda ona açıkça destek vererek) Britanya hükümetindeki çürümeye ve yolsuzluklara eleştiri yöneltebiliyorlardı. İskoç yazar Thomas Gordon ve İngiliz bir toprak sahibinin oğlu olan John Trenchard'dan burada bahsedebiliriz. Country Party'nin en etkili ideologları arasında yer alan ve Locke'un düşüncelerini popülerleştiren bu iki yazar *The Independent Whig* dergisini çıkarmış (1720-1723), burada Kilise'nin siyaset üzerindeki etkisini eleştiren çarpıcı yazılar yayımlamıştı. Dönemin etkili dergilerinde yayınladıkları, *Cato's Letters* (1720-1723, *Cato'nun Mektupları*) adıyla tanınan 144 mektupta Britanya'da tiranlığın kurulma tehlikesine dikkat çekiyor ve XVII. yüzyıl İngiliz cumhuriyetçi geleneğini yeni yüzyıla taşıyorlardı. Bu mektuplar 1724'te dört ciltlik bir kitap halinde yeniden basıldı ve bu derleme XVIII. yüzyıl İngiliz siyasal literatürünün en etkili metinlerinden oldu. Hem *The Independent Whig* hem de *Cato's Letters* hızla Amerika'daki Britanya kolonilerinde de çokça okunan yayınlar haline gelecek ve koloni dönemi Amerikan siyasal düşüncesinin oluşumuna büyük katkıda bulunacaktı.

Gençliğinde Whiglere destek veren, 1710'dan itibaren Torylerin (ve daha genel bir ifadeyle Country Party'nin) en önemli kalemlerinden olan İrlandalı Protestan yazar Jonathan Swift, Walpole'un en sivri dilli eleştiricisiydi. *Drapier's Letters*'ta (1724, *Drapier'in Mektupları*), İrlanda'daki İngiliz egemenliğine eleştiriler yöneltiyor,[26] satirik romanı *Gulliver's Travels* (1726, *Gulliver'in Gezileri*) kitabındaysa dönemin İngiliz politikasını hicvediyordu: Kitapta,

25 Jürgen Habermas, *Kamusallığın Yapısal Dönüşümü*, çev. Tanıl Bora ve Mithat Sancar, İstanbul: İletişim Yayınları, [1962] 2014, s. 144.

26 Goldie, "The English System of Liberty", s. 56.

Lilliput (Cüceler Ülkesi) seyahatinde yer alan Flimnap karakteri Walpole'u temsil ediyordu.

Torylerin ve Country Party'nin en güçlü düşünürü olan Henry St John Bolingbroke, 1715-1723 arasında Jacobite'ların önemli figürlerinden olmuş, bir süre Fransa'da sürgünde yaşamış, İngiltere'ye döndükten sonra Walpole döneminin en etkili muhalif gazetelerinden *The Craftsman*'in (1726-1752, *Zanaatkâr*) kurucuları arasında yer almıştı. Bolingbroke, 1730'ların sonunda Walpole'a karşı "Patriot" (Yurtsever) muhalefetinin en etkili seslerindendi. *Dissertation upon Parties*'te (1733-1734, *Partiler Üzerine İnceleme*) Walpole karşıtı fikirlerini özetlemişti. Bu çalışmasında, kibirli yöneticilere (adını vermese de Walpole ve çevresindekilere) eleştiriler yöneltiyor, onların parlamento üyelerini ortak iyiye hizmet etme görevlerini zayıflatacak şekilde oy kullanmaya kışkırttıklarını söylüyordu.[27] Dönemin veliahdı için yazdığı *The Idea of a Patriot King*'de (yaz. 1738, yay. 1749, *Bir Yurtsever Kral Fikri*) "Patriot" hareketinin görüşlerini özetlemişti. Fikirleri genel olarak kral yüceltmesine dayanıyordu; olağanüstü özellikler taşıyan bir "Yurtsever Kral"ın ülkeyi kurtarabileceğinden bahsediyordu. Krallık kurumunun temelleri onun ilgi alanına girmiyordu, ancak krallık ne zaman ortaya çıkmış olursa olsun insanlığın ortak hakları ve çıkarları üzerine kurulmuş olmalıydı.[28] Yazar, kralların tanrısal yönetme hakkına dair teorileri de açıkça reddediyordu.[29] Döneminin en etkili deist düşünürlerindendi ve Tanrı'dan bahsettiği kısımlarda da bunu Hıristiyan referanslarla değil, deist bir anlayıştan hareketle yapıyordu: Tanrı herhangi bir yönetim biçimi oluşturmamıştı, ancak kendi krallığının genel yasaları vasıtasıyla bağlı olduğumuz toplulukların yasalarına uymamız gerektiğini göstermişti.[30]

Bolingbroke, dünya üzerinde mükemmel bir yönetim kurulabileceğine dair felsefi fikirlere karşı çıkıyor, özellikle de Stoacı ahlak ve Platoncu politikayı eleştiriyordu: Mükemmel şemalar mükemmellikten uzak dünyamıza uygulanamazdı. Kalıtım esasına dayalı ve sınırlanmış (hükümdarın keyfî iradesinin geçerli olmadığı) bir monarşiyi önerirken de mükemmellik iddiasında değildi, olabilecek en iyi yönetim bu olduğu için bu öneride bulunuyordu.[31] Üstelik Tanrı bile keyfî iradesine göre hareket eden bir monark değil, sınırlı bir monarktı; yarattığı evreni yönetmek için yasalar da yaratmıştı ve bunlara göre yönetiyordu.[32] Bolingbroke, kitapçığın sonlarında uzunca hükümdarın erdemli

27 Quentin Skinner, *Liberalizmden Önce Özgürlük*, çev. Kemal Özdil, İstanbul: Islık Yayınları, 2018, s. 78.

28 Henry St John Bolingbroke, "The Idea of a Patriot King", *Political Writings*, Cambridge: Cambridge University Press, [1738] 1997, 217-294, s. 223.

29 Bolingbroke, "The Idea of a Patriot King", s. 224.

30 Bolingbroke, "The Idea of a Patriot King", s. 227-228.

31 Bolingbroke, "The Idea of a Patriot King", s. 230.

32 Bolingbroke, "The Idea of a Patriot King", s. 232.

olmasının öneminden bahsetmişti. Halkın iyiliği yönetimin nihai hedefiydi, yöneticiler de bu amaca yönelik olarak atanıp görevlendiriliyorlardı; en yüce iyilik de özgürlüktü.[33] Yurtsever Kral'ın döneminde partiler arası bölünmeler de temelsiz olmaktan çıkacaktı; kral bu partileri yok etmeyecek, hatta kimi durumlarda bunlardan birini ya da diğerini destekleyecek, ancak bunların kayıtsız şartsız bir savunusunu yapmaktan uzak duracaktı.[34] Ayrıca Bolingbroke sabit bir "muhalefet"in varlığını gerekli kabul eden belki de ilk düşünürdü.

Bolingbroke, siyasal yaşama dair bu temennilerinin yanında kapitalizm hakkında değinilerde de bulunmuştu. Büyük Britanya'nın halkının ve yönetiminin ticarete uygun olduğunu da yazmış ve Birleşik Eyaletler'le kıyaslamıştı: Hollandalılar nasıl ticaret alanında son derece ileri gittiyse Britanyalılar da bunu yapabilirdi.[35] Bolingbroke'un özel çıkarlarla ortak çıkarların uyumlu olduğuna dair fikirlerine[36] benzer fikirler yüzyılın ikinci yarısında pek çok egemen sınıf düşünürünce savunulacaktı.

c. İskoç Aydınlanması'nın Doğuşu ve David Hume

Walpole dönemi aynı zamanda İskoç Aydınlanması'nın ilk önemli eserlerinin yayımlandığı dönemdi. Yoksullaşmış bir küçük toprak sahibi aileye mensup olan Edinburghlu filozof David Hume, 1730'larda Fransa'daki öğrenimi sırasında tanıştığı Aydınlanma Çağı düşüncelerini İskoçya'da yaygınlaştırmıştı.[37] Paris'te bulunduğu sırada ilk önemli eseri olan *A Treatise of Human Nature* (1738-1739, *İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme*) kitabını yazmış, burada sırasıyla anlama yetisi, tutkular ve ahlak konularını ele almıştı. İnsan bilgisini aşkın bir akılla ilişkilendirmeyip öznel bir düzlemde tanımlayarak Aydınlanma geleneğini sürdürmüştü. Newton'un yeni bilim anlayışından kaynaklanan empirist yaklaşımını benimsemişti; öznel aklın deneyle elde ettiği empirik verilerin bilgi kaynağı olduğunu düşünüyordu.[38] Hume, pek çok burjuva düşünürü gibi nedenselliği reddetmişti,[39] ancak ortaya çıkan olayların bir birlik/tekbiçimlilik (*uniformity*) ilkesine göre şekillendiğini düşünüyor, yani belirlenim fikrini reddetmiyordu. Ancak onun belirlenim anlayışı ne Aydınlanma öncesi düşünürler gibi bir tanrısal iradenin var olanları belirlemesi fikrine, ne de Descartes

33 Bolingbroke, "The Idea of a Patriot King", s. 244.

34 Bolingbroke, "The Idea of a Patriot King", s. 263.

35 Bolingbroke, "The Idea of a Patriot King", s. 274-275.

36 Franz Leopold Neumann, *The Rule of Law: Political Theory and the Legal System in Modern Society*, Leamington Spa: Berg, [1936] 1986, s. 189, 190.

37 Robertson, *The Case for the Enlightenment*, s. 381.

38 David Hume, *İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme*, çev. Ergün Baylan, Ankara: Bilgesu Yayıncılık, [1739-1740] 2016, s. 12.

39 Hume, *İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme*, s. 24.

ve Newton gibi XVII. yüzyıl Aydınlanma düşünürlerinin doğal mekanizmayı temel alsa da son kertede tanrısal öngörüyü merkezine yerleştiren ve teolojiyi içeren yaklaşımına dayanıyordu.[40] Onun esas ilgilendiği, düzenli olarak ortaya çıkan olayların ardındaki mekanizmaydı.[41] Bütün bu görüşleri onu ilk pozitivist düşünürlerden biri (belki de ilki) haline getiriyordu.

Hume, empirist yaklaşımını bilgi teorisiyle sınırlamayıp ahlak ve siyaset de dahil olmak üzere her alana genişleterek Locke'tan da ileri gitmişti.[42] Onun deneyci yaklaşımı halinden memnun Britanya burjuvazisinin fikirlerinin bir yansıması olarak değerlendirilebilir.[43] O, insanın anlama yetisinden, tutkularından ve ahlaki özelliklerinden bahsederken gözlemlere, antropolojik verilere, tarihsel örneklere başvuruyordu. Bu yolla, pek çok insani özelliğin doğadan kaynaklanmayıp zamanla ve (coğrafi etkenlere göre) çoğu zaman da rastlantısal olarak şekillendiğini anlatıyordu. Ne var ki onun bu empirist yöntemi her zaman bir eleştirelliğin kapısını aralamıyordu; Hume, bazı özelliklerin "genel kural" olduğunu söyleyip bunları eleştiriye kapatıyordu. Örneğin kitabın pek çok yerinde erkeklerin kadınlara üstünlüğünün genel kural olduğunu yazmış, bu üstünlüğün unsurlarının "ortak gelenek"lerle sabitlendiğini anlatmıştı.[44] Yine bu kitapta, "olan" ile "olması gereken" arasında temel bir ayrım yapıyordu: Pek çok düşünür, "olması gereken"i "olan"dan türetmeye çalışmıştı, Hume ise böyle bir türetmenin olanaksız olduğunu ima ediyordu.[45] Başka bir deyişle, "olması gereken"e dair her türlü tespit şüpheliydi; ancak "olan"a dair tespitler yapılabilirdi. Hume'un "olması gereken"i bütünüyle konu dışı bırakıp "olan"larla ilgilenmesi de onun var olanı eleştiriye açmamasını beraberinde getiriyordu. Bu görüşleriyle XIX. yüzyıl ve sonrasının pozitivistlerine kaynaklık edecekti.

Hume'un empirizmi, feodal uyum fikriyle tezat oluşturan kapitalist döneme özgü parçalanmışlığın düşünsel izdüşümüdür. Hume, dünyaya baktığında birbirinden bağımsız, yalıtık unsurlar görüyor, bunlar arasındaki diyalektik bütünlük ilişkilerini aramayı reddediyor, bunların düzenlilikleriniyse doğanın mekanik işleyişinde arıyordu. Ancak bu dönemin tüm diğer düşünürleri gibi o da toplum ve siyaset konusunda bir radikal bireyci değildi. Onun bireyleri toplum içinde yaşayan varlıklardı. Örneğin erdemleri ele alırken toplumsal erdemlerle başlamıştı Hume; hatta Aristotelesçi geleneğin (bireysel) ahlak

40 Christopher Caudwell, *The Crisis in Physics*, London: John Lane The Bodley Head, 1939, s. 100.

41 Caudwell, *The Crisis in Physics*, s. 116.

42 Raymond Williams, "David Hume: Reasoning and Experience", *Writing in Society*, London: Verso, [1964] 1985, s. 141.

43 Goldmann, *Kant Felsefesine Giriş*.

44 Hume, *İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme*, II.I.9, s. 212; II.II.2, s. 233.

45 Hume, *İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme*, III.I.1, s. 316.

kategorisi altında değerlendirdiği pek çok eylemi de toplumsal erdem olarak ele almıştı.[46] Benlik ve bilincin oluşumu ile hafıza konularında da salt bireyci bir yaklaşım benimsemiyor, bireyin toplumsallığına vurgu yapıyordu.[47]

Kitabın üçüncü bölümü olan "Ahlak Üzerine"nin ikinci altbölümünde "Adalet ve Adaletsizlik" başlığı altında siyaset ve hukuk konularına değiniyor, doğa durumu, hakların kökeni, mülkiyetin belirleyenleri, sözlerin tutulması ve hükümetin kökeni gibi konular üzerine fikirlerini ortaya koyuyordu. Doğal durum boş bir kurmacadan ibaretti; insanlar büyük ölçüde çıkarlarını takip ediyorlardı, adaletin kökeni de insanların bencilliği, sınırlı cömertliği ve doğadaki şeylerin sınırlılığıydı.[48] Adaletin işlemesi hükümetin birincil üstünlüğüydü, bununla birlikte hükümet adaletin insanlara tarafsızca uygulanmasını da sağlıyordu.[49] Hume, Amerika yerlilerinden örneklerle toplumların hükümetsiz yaşayabileceklerini de anlatıyor, ancak insanların hükümete ihtiyaç duydukça zorunlu olarak bu kurumu tekrar kurduklarını söylüyordu.[50] Dolayısıyla, doğa durumu gibi ilksel sözleşme de bir kurmacadan ibaretti.[51] Hükümetler gaspla kurulmuş olsalar da zaman geçtikçe insanlar tarafından kabul edilir hale geliyorlardı.[52] Hume, "Özgün Sözleşme Üzerine" (1748) denemesinde sözleşme teorilerinin eleştirisini sürdürecek, siyasal ilişkilerin bütünüyle gönüllü rızaya ya da karşılıklı söz vermeye değil, fetih ya da irsiyete dayandığını söyleyecekti.[53]

Hume, 1740'lı yıllarda bir dizi siyasal inceleme de kaleme almış, bunlarda *İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme*'deki temaların bazılarını geliştirmişti. "Genel Olarak Partiler Üzerine" denemesinde (1742), yasamacıların ve devlet kuranların tüm insanlar arasından başarılarıyla sivrildiklerini tespit ediyor, "ayrı mezhep ve hizip kuranlar"ın kınanması gerektiğini söylüyordu.[54] Hizipler ikiye ayrılıyordu: Bazıları kişisel dostluk ya da karşıtlıklara, bazılarıysa gerçek duygu ve çıkar farklarına dayanıyordu. Kişisel hizipler, her aile kavgasının bir devlet sorunu olduğu küçük devletlerde ortaya çıkıyordu. Gerçek hiziplerse üçe

46 Williams, "David Hume: Reasoning and Experience", s. 141.

47 Siyaveş Azeri, "Hume's Theory of Social Constitution of the Self", *Philosophy and Society*, 30(4), 2019, 511-534; "Hume's Social Theory of Memory", *The Journal of Scottish Philosophy*, 11(1), 2013, 53-68.

48 Hume, *İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme*, III.II.2, s. 330-332.

49 Hume, *İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme*, III.II.7, s. 359.

50 Hume, *İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme*, III.II.8, s. 361.

51 Hume, *İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme*, III.II.8, s. 366, III.II.9, s. 367.

52 Hume, *İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme*, III.II.10, s. 371-372.

53 David Hume, "*Özgün Sözleşme Üstüne*'den Seçme Parçalar", çev. Mete Tunçay, (haz.) Mete Tunçay, *Batı'da Siyasal Düşünceler Tarihi: Seçilmiş Yazılar: Yeni Çağ*, İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, [1748] 2014, s. 458-459, 461.

54 David Hume, "*Genel Olarak Partiler Üstüne*'den Seçme Parçalar", çev. Mete Tunçay, (haz.) Mete Tunçay, *Batı'da Siyasal Düşünceler Tarihi: Seçilmiş Yazılar: Yeni Çağ*, İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, [1742] 2014, s. 449-450.

bölünüyordu: çıkar, ilke ve sevgi yakınlığından kaynaklananlar. Bunlar arasında çıkar yakınlığına dayanan hizipler en akla yakın olanıydı.[55] Sevgi kaynaklı partiler, "insanların kendilerini yönetmelerini istedikleri belirli aile ve kişilere duydukları farklı bağlılıklar" üzerine kuruluydu.[56] Hume, Country Party'yi çıkar ve ilke partisi türlerinin karışımı olarak, Jacobite ve Tory partileriniyse sevgi kaynaklı parti örneği olarak görüyordu. Döneminin partilerine yaklaşımıysa ikircikliydi: Pek çok Jacobite arkadaşı olsa da Jacobite akımına hep mesafeli ve eleştirel yaklaşmış, ancak Jacobite'larla ilişkili olduğunu düşündüğü Torylerin pek çok fikrini ve siyasal konumlanışlarını desteklemekten ve Whigleri kıyasıya eleştirmekten geri durmamıştı. Çoğu görüşü Country Party'ye yakın olsa da yeri geldiğinde bu partinin görüşlerini de karşısına almıştı.[57]

• • •

İngiltere'nin, kapitalist gelişmişlik düzeyi açısından da, siyasal sistemi açısından da XVIII. yüzyıl Avrupalı egemen sınıfları için bir model teşkil ettiğini söylemiştik. Ancak, bu dönemde İngiltere'deki siyasal düşünceleri incelediğimizde çarpıcı bir özellik karşımıza çıkar: Dönemin siyasal düşüncesi, yüksek bir soyutlama düzeyinde yazılmış felsefi eserlerden ziyade romanlardan, gazete yazılarından ya da siyasetçilerin broşürlerinden takip edilebilmektedir; dönemin Britanya'sının en önde gelen siyasal düşünürü David Hume'sa İngiliz değil İskoçtur. Bu durumun nedenlerini önceki dönemlerin siyasal düşünce birikiminde arayabiliriz: XVIII. yüzyıl Whigleri John Locke'un ve pek çok başka yazarın eserlerinde, Toryleriyse Robert Filmer gibi yazarlarda kendi teorilerini bulabiliyorlardı ve Britanya'daki siyasal sistemin yerleşiklik kazandığı koşullarda muhtemelen yepyeni teorilere ihtiyaç duymuyorlardı.

2. Mutlakiyet Sonrasında Güçler Dengesini Aramak: Montesquieu

XIV. Louis'nin mutlak monarşiyi kurma çabası sonucunda Fransa'da aristokrasinin siyasal ve iktisadi nüfuzu büyük ölçüde gerilese de bütünüyle ortadan kalkmamıştı. XVIII. yüzyılın başına gelindiğinde feodal dönemin üç tabakası (ruhban, aristokrasi ve "Üçüncü Tabaka") toplumun üç temel bileşeni olarak görülmeye devam ediyordu. Gerçekte toplumsal tabakalaşma çok daha farklı ve karmaşıktı; her bir tabaka içinde farklı sınıflar ortaya çıkmıştı. XIV. Louis döneminin sonlarında çok sayıda savaş yapılması neticesinde büyük miktarda vergi toplanmış, bu durum özellikle "Üçüncü Tabaka" içinde büyük

55 Hume, "*Genel Olarak Partiler Üstüne*'den Seçme Parçalar", s. 451-452.

56 Hume, "*Genel Olarak Partiler Üstüne*'den Seçme Parçalar", s. 456.

57 McLynn, "Jacobitism and David Hume", s. 171-199.

bir hoşnutsuzluk yaratmıştı. "Güneş Kral"ın 1715'teki ölümünden sonra torununun oğlu XV. Louis adıyla kral olmuştu; beş yaşında olması nedeniyle yönetim yetkileri "naip" sıfatını alan uzaktan akrabası Orléans Dükü Philippe'e teslim edilmişti.

a. Kral Naipliği (Rejans) Dönemi: Asiller Tezi ve Krallık Tezi

XIV. Louis'nin ölümü Fransa'daki mutlak monarşi karşıtı aristokrasiye cesaret vermişti. Naiplik (*Régence*) döneminin başlarında yapılan bir törene katılan aristokratlar, XIV. Louis'nin yönetim şeklini üstü kapalı şekilde eleştireceklerdi, örneğin Henri François d'Aguesseau "cumhuriyetçi hükümet biçimi"ni övmüştü. Elbette bundan anladığı kralsız bir yönetim değil, Roma'daki anlamda *res publica*'ydı; yani halkın (fiilen de onu temsil ettiği kabul edilen soyluların) onayına dayanan bir devlet. Orléans Dükü Philippe'in naipliğindeki (*Régence*) geçici yönetim, aristokrasiye gücünü geri verdiği gibi burjuvazi ve aristokrasi arasında bir yakınlaşmayı da mümkün kılmıştı: Naip yönetim makamını Versailles'dan Paris'e taşımış, elli yıldır Versailles'daki sarayın üstlenmiş olduğu kültürel işlevler Paris kentine geçmişti.[58] Egemen sınıf ideologları arasında XIV. Louis'nin kral merkezli politika anlayışını sürdürmek isteyenlerin (örneğin, Jean-Baptiste Dubos) "kraliyet tezi" ile asillerin eski güçlerine kavuşmalarını isteyenlerin (örneğin, Montesquieu) "asiller tezi" karşı karşıya geliyordu.[59]

Bu dönemin aristokrat yazarlarından Montesquieu, ilk kitabı *Lettres Persanes*'ta (1721, *İran Mektupları*) 1710'lu yılların Fransa'sını iki İranlının gözünden resmedip eleştiriyordu. Montesquieu'nün sonraki eserlerinde de karşımıza çıkan kültürel görececiliğe ilk defa bu kitapta rastlarız. [60] Kitapta birbirinin içine geçmiş iki anlatı vardı: Bir yandan iki İranlı Paris'te gözlemler yapıyor, diğer yandan da İran'da bıraktıkları ailelerinden haberler alıyorlardı. Kitabın ikili anlatısı Aydınlanma Çağı'nın soyut özgürlük arayışlarının paradoksunu da yansıtıyordu: Marshall Berman'ın da tespit ettiği gibi Usbek karakteri Fransa'da özgürlük ve eşitliği teoride keşfediyordu, pratikteyse pek özgürlükçü değildi, hatta İran'daki kulları başarısız da olsa bir isyan girişiminde bulunmuşlardı.[61] Düşünürün mutlak monarşi karşıtlığı konusundaki tavrı son derece belirgindi: XIV. Louis döneminin mutlak monarşi ve keyfî yönetim uygulamaları, Montesquieu'nün eleştiri oklarından nasibini alıyordu.

58 Habermas, *Kamusallığın Yapısal Dönüşümü*, s. 99.

59 Franz Leopold Neumann, "Montesquieu" [1949], *The Democratic and The Authoritarian State: Essays in Political and Legal Theory*, London: The Free Press of Glencoe, 1964, s. 109.

60 Marshall Berman, *Özgünlüğün Politikası: Radikal Bireycilik ve Modern Toplumun Ortaya Çıkışı*, çev. Nursel Yıldız, İstanbul: Sel Yayıncılık, [1970] 2011, s. 36.

61 Berman, *Özgünlüğün Politikası*, s. 35.

Eser kendi döneminin siyaset teorisine üstü kapalı göndermeler de içeriyordu; örneğin düşünür, Usbek'in ağzından, toplumların kökenini araştırarak kamu hukuku incelemelerine başlamayı gülünç bulduğunu söylerken toplumsal ahit/sözleşme teorilerini karşısına alıyordu. Bu türden incelemelerin, Avrupa'daki kamu hukukunun (bunu siyaset teorisi diye de okuyabiliriz) kendi çıkarlarına zarar vermeksizin adalete nasıl tecavüz edilebileceğini öğrettiğini de yazıyordu.[62] Dahası, iki "cumhuriyet"i, İsviçre ve Hollanda'yı özgürlük ve eşitlik uygulamalarından dolayı övüyordu.[63]

Régence döneminde başka despotizm eleştirileri de yayımlandı. Alt düzey aristokrasiye mensup bir bürokratın oğlu olan Voltaire, manzum eseri *La Henriade*'da (1723, *Henri Destanı*) XIV. Louis'nin tam tersi özelliklere sahip olduğunu öne sürdüğü IV. Henri'ye övgüler yağdırmıştı. Aristokrat düşünür ve Spinoza çevirmeni Henri de Boulainvilliers, *Etat de la France* (1727, *Fransa'nın Durumu*) kitabında asiller tezinin bir savunusunu yapmıştı. XVI. yüzyılın Hotman gibi yazarlarından ilhamla aristokratizm ile özgürlük arasında ilişki kurmuş, ancak bununla da yetinmeyip bir ırksal teoriye başvurarak özgürlüğü aristokraside cisimleştirmişti. Fransa'nın alt sınıfları ve aristokratları iki ayrı ırk teşkil ediyordu: Alt sınıflar Galyalıların, asilzadelerse onları boyunduruklarına alan özgür Frankların torunlarıydı; Frank-aristokrat üstünlüğünü ortadan kaldırmak özgürlüğü de yıkmak anlamına gelecekti. Boulainvilliers'nin bu tezlerini, hem XIV. Louis'nin asilleri hiçe sayan mutlakiyetçiliğe hem de aristokrasinin üstünlüğünü tartışmaya açan eşitlikçi fikirlere karşı yazılmış bir reddiye olarak okuyabiliriz.[64]

Montesquieu, Boulainvilliers ve Voltaire'i birleştiren, despotizmi eleştirirken hem Aydınlanmacı akıl anlayışını hem de despotik olmayan aristokratik idealleri savunmalarıydı. Yine de, Fransa'da toplumsal mülkiyet ilişkilerinin dönüştüğü ve siyasal iktidar ile ideallerin de bu dönüşümlerle birlikte yeniden yapılandığı bir dönemde yazan bu düşünürlerin geçmiş dönemleri yüceltmekle yetinmeleri beklenemezdi. Bu ilk *philosophe* neslinin mensupları, 1730'lardan itibaren burjuva-kapitalist bir toplum ve siyaset modelini, yani İngiltere'yi doğrudan gözlemleme fırsatı buldular. Fransa ile Büyük Britanya arasındaki ilişkilerin 1720'li yıllar boyunca iyileşmesi, Fransız filozofların Britanya'ya yolculuk yapmasını kolaylaştırmıştı; bir önceki bölümde gördüğümüz üzere, Hume gibi İngiliz ve İskoç düşünürleri de aynı dönemde Fransa'da uzun süreler geçirebiliyorlardı. 1726-1729 arasında İngiltere'de yaşayan Voltaire, *Letters*

62 Montesquieu, *İran Mektupları*, çev. Berna Günen, İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, [1721] 2019, XCV. Mektup, s. 155.

63 Montesquieu, *İran Mektupları*, CXXIII. Mektup, s. 204.

64 György Lukács, *Aklın Yıkımı: İkinci Kitap*, çev. Ayşen Tekşen Kapkın, İstanbul: Payel Yayınları, [1954] 2006, s. 266.

Concerning the English Nation (1733, *İngiliz Ulusu Hakkında Mektuplar*) kitabında İngiltere gözlemlerini aktarmıştı. İngiltere'de Lordlar Kamarası ve Avam Kamarası'nın kralın sahip olduğu yasama gücünü paylaştığını, kimi açılardan İngiltere'nin tam aksi özelliklere sahip olan Roma'da avamın "vahşi bir hayvan gibi" görüldüğünü ve efendilere mutlak itaate zorlandığını yazıyordu.[65] Voltaire, bu kitabın Fransızca versiyonunu *Lettres philosophiques* (1734, *Felsefi Mektuplar*) başlığıyla yayımlayacaktı.

Yolu, Voltaire'den hemen sonra, 1729-1731 arasında İngiltere'den geçen Montesquieu de İngiltere üzerine gözlemler yapmış, Fransa'ya dönüşünün hemen ardından gençlik döneminden beri ilgisini çeken Eski Roma üzerine bir kitap yazmıştı. *Considérations sur les causes de la grandeur des Romains et de leur décadence* (1734, *Romalıların Büyüklüğünün ve Çöküşünün Nedenleri Üzerine Değerlendirmeler*) adlı bu felsefi tarih kitabının konusu Roma olsa da, yazar, kendi dönemine ve Britanya dönemine sıçramalar yapma fırsatını kaçırmıyordu; örneğin Roma yönetim anlayışını, iktidarın kötüye kullanılması "halkın ruhu", Senato ya da *magistratus*'lar tarafından engellenebildiği için övdükten sonra İngiltere'de de hükümetin sürekli olarak bir organ tarafından denetlendiğini ve hükümetin kendi kendini de denetlediğini, bu nedenle Roma'dan bile daha bilge bir yönetim olduğunu söylüyordu.[66]

Kraliyet tezinin başlıca savunucusu başrahip Jean-Baptiste Dubos, 1710'larda estetik üzerine çalışmalarıyla tanınmıştı. *Histoire critique de l'établissement de la monarchie française dans les Gaules* (1734, *Galya'da Fransız Monarşisinin Kuruluşunun Eleştirel Tarihi*) kitabında Boulainvilliers'nin Frank istilasına dair söylediklerinin gerçekten uzak olduğunu iddia ediyor, dolayısıyla "iki ırk" tezini reddediyordu. Galyalılar Frank krallarını ülkelerine davet edip Roma imparatorlarının yerine geçmelerini sağlamışlardı, Fransız monarşisi böylece halkın rızası üzerine kurulmuştu ve kralın yönettiği halk başlangıçta tek bir sınıftan oluşuyordu; bütün bu tarihsel kurgu içinde asillerin herhangi bir yeri yoktu.

Son olarak, Naiplik döneminde düşünce yaşamının buraya kadar bahsettiğimiz burjuva ve aristokrat yazarlarla sınırlı olmadığını belirtelim. Bir zanaatkâr ailesinden gelen (babasının ücretli işçi mi yoksa küçük mülk sahibi mi olduğunu bilemediğimiz) Jean Meslier, ortaöğrenimi sırasında gösterdiği başarılardan sonra Katolik bir rahip olmuş ve yaşamının önemli bir kısmını Kuzeydoğu Fransa'da, Ardennes ormanı civarındaki küçük bir kasabada papaz olarak geçirmişti. Burada Seneca, Montaigne, La Boétie, Fénelon ve Bayle

65 Voltaire, *Letters Concerning the English Nation*, Türkçe seçki: "Fransa İngiltere'den Ne Öğrenebilir?", (haz.) Alev Alatlı, *Batı'ya Yön Veren Metinler II: Rönesans / Protestan Reformu / Erken Modern Dönem / Bilim Çağı (1350-1650)*, İstanbul: İlke Eğitim ve Sağlık Vakfı Kapadokya Meslek Yüksekokulu, 2010, s. 864

66 Montesquieu, *Romalıların Yücelik ve Çöküşünün Nedenleri Üzerine Düşünceler*, çev. Berna Günen, İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, [1734] 2019, VIII, s. 61.

gibi pek çok yazarı okumuş, rahip olmasına rağmen din karşıtı fikirler geliştirmiş, kendisi için aldığı yüzlerce sayfa notta hem bu görüşlerini hem de tiranlık karşıtı ve toplumsal eşitlik yanlısı siyasal düşüncelerini ortaya koymuştu. Batıl inançlarla donatılmış bir dinin halkı yönetmek için iyi bir araç olduğunu düşünüyor, halk kitlelerinin eğitilmeleri halinde kurtuluşa doğru yürüyebileceklerini ileri sürüyordu.[67] Düşünceleri XVIII. yüzyılın ikinci yarısında, özellikle de Fransız Devrimi'ni takiben yaygınlaşacaktı.

b. Yasaların Ruhu Üzerine'*nin Temel Meseleleri: Yöntem ve Özgürlük*

Montesquieu, *Romalılar Üzerine Değerlendirmeler*'in yayımlanmasını takip eden yaklaşık on beş yıl boyunca başyapıtı olan *De l'esprit des lois*'yı (1748, *Yasaların Ruhu Üzerine*) yazacaktı. Cenevre'de anonim olarak yayımladığı bu kitaptaki amacı yöneten-yönetilen ilişkisini yeniden üretmekti: Kitap sayesinde, hükmedenlerin buyurmaları gereken şeyler konusundaki bilgilerini artırmalarını, itaat edenlerin de itaatte yeni bir haz bulmalarını umut ediyordu.[68] Bunun yanı sıra, tüm kitabın arka planında, kanıtlamak istediği temel bir tez vardı: Yasa koyucu ılımlı bir yaklaşım sergilemeliydi.[69] Ancak Montesquieu'nün siyaseti ve hukuku ele alırken kullandığı ontolojik çerçevenin materyalist, yer yer de diyalektik özellikleri dikkate değerdir. Onun temel yöntemi, önyargılar yerine olayların doğasından prensiplere ulaşmak, bütüne varmak için parçalara bakmaktı.[70] "Her çeşitlilik tekdüzelik, her değişim devamlılık'tır."[71] Kitabın başlığında ve tümünde yer alan "yasa" terimi dar anlamda yasayı ifade etmiyordu: Yasalar, "nesnelerin doğasından kaynaklanan zorunlu ilişkiler"di ve bu anlamda tüm varlıkların kendi yasaları vardı. Montesquieu, dünyada olan biteni kör talihin eseri olarak görenleri eleştiriyor, bunların temeline yasaları yerleştiriyordu; Tanrı da yasaları temel alarak yaratmıştı ve korumaktaydı, bu kuralları tanıyor ve bunlara göre hareket ediyordu.[72] Zıt gibi görünen yasalar kimi zaman aynı ruhtan çıkmıştı.[73]

Montesquieu, skolastiklerin ve Grotius gibi Aydınlanma düşünürlerinin yapmış olduğu doğal ve insani yasa ayrımını sürdürüyordu. Ancak o, diğerlerinden farklı olarak, bu ayrımı maddi dünya-akılsal dünya ayrımıyla paralel

67 Jean Meslier, *Sağduyu: Tanrısızlığın İlmihali*, İstanbul: Kaynak Yayınları, 2012, s. 175, 242-255. Meslier'nin düşüncesi üzerine Sovyet düşünce tarihçilerince Marksist perspektiften yapılan yorumların bir özeti için bkz. Marian Skrzypek, "La fortune de Jean Meslier en Russie et en Union Soviétique", *Dix-huitième Siècle*, 3, 1971, 117-143.

68 Montesquieu, *Kanunların Ruhu Üzerine*, s. xxxxvii.

69 Montesquieu, *Kanunların Ruhu Üzerine*, XXIX.1, s. 739.

70 Montesquieu, *Kanunların Ruhu Üzerine*, s. xxxvi.

71 Montesquieu, *Kanunların Ruhu Üzerine*, I.1, s. 4.

72 Montesquieu, *Kanunların Ruhu Üzerine*, I.1, s. 3.

73 Montesquieu, *Kanunların Ruhu Üzerine*, XXIX.10, s. 745.

biçimde ele alıyor ve doğal ve toplumsal varlıklar arasındaki süreklilik-kopuş ilişkisini vurgulamak için kullanıyordu. Her şeyden önce doğa yasaları vardı, maddi dünya kendi yasalarına kesin bir şekilde uyuyordu, bitkiler daha çok, hayvanlar daha az olmak üzere kendi yasalarına riayet ediyorlardı.[74] Daha sonra medeni durumla birlikte medeni yasalar da oluşmuştu. İnsan da bir yandan maddi bir varlık olarak değişmez yasalarca yönetiliyor, diğer yandan da akıllı bir varlık olarak yasaları ihlal ediyordu.[75] Diğer bir deyişle, toplum doğadan ayrışsa bile doğal bir nedenselliğe tabi olmaya devam ediyordu, ancak bu doğal nedenselliğe yeni, akılsal unsurlar ekleniyordu.

Montesquieu, toplum öncesi insanın varlığını tanıyordu; ormandaki vahşi insanların korkuyla dolu oldukları ve kendilerini aşağı gördükleri için barış içinde yaşamaya gayret ettiklerini iddia ediyor, Hobbes'u toplumların kurulmasından sonra ortaya çıkan savaşı doğallaştırdığı için eleştiriyordu.[76] Temel doğal yasa barıştı, bundan sonra ise fiziksel ihtiyaç (ve buna bağlı olarak yemek arayışı), iki cinsiyet arasındaki çekim ve toplum içinde yaşama arzusu geliyordu.[77] Montesquieu, doğal durumdaki eşitlik konusunda Hobbes gibi yazarların söylediklerini paylaşsa da bu eşitliğin kaybedilmesi konusunda onların söylemediklerini dile getiriyordu: "İnsanlar doğal yaşamda eşit doğarlar, fakat eşit kalamazlar. Toplum insanların eşitliğini ortadan kaldırır. İnsanlar ancak kanunlar sayesinde yeniden eşit hale gelir."[78]

İyi bir devlet düzeninde yaşayan halklar, ormanlarda kuralsız ve öndersiz şekilde yaşayanlardan daha mutlulardı.[79] Bu insanlar arasında artık savaş ihtimali doğmuştu, ancak pozitif yasalar da ortaya çıkmıştı. Montesquieu, burada, sırasıyla uluslararası hukuk (kavimler arası ilişkileri düzenleyen yasalar), siyasal hukuk (yöneten-yönetilen ilişkilerini düzenleyen yasalar) ve medeni hukuk (tüm yurttaşlar arasındaki ilişkileri düzenleyen yasalar) arasında ayrım yapmıştı.[80] Kitabın sonlarında tanrısal hukuk ile Kilise hukukunu listeye eklemiş, uluslararası hukukun yanında fetih hukukunu ele almış, siyasal hukuku genel (tüm toplumların temeli olan insani bilgeliği hedefleyen) ve özel (her bir toplumu ilgilendiren) olmak üzere ikiye ayırmış, bir de aile hukukundan bahsetmişti.[81]

---

74 Montesquieu, *Kanunların Ruhu Üzerine*, I.1, s. 5.

75 Montesquieu, *Kanunların Ruhu Üzerine*, I.1, s. 3; I.2, s. 6; I.3, s. 9.

76 Montesquieu, *Kanunların Ruhu Üzerine*, II.2, s. 7.

77 Montesquieu, *Kanunların Ruhu Üzerine*, I.2, s. 7, toplum içinde yaşama arzusu için krş. Grotius, *Savaş ve Barış Hukuku*, Pr. 7-8, s. 6-7.

78 Montesquieu, *Kanunların Ruhu Üzerine*, VIII.3, s. 144.

79 Montesquieu, *Kanunların Ruhu Üzerine*, V.11, s. 73.

80 Montesquieu, *Kanunların Ruhu Üzerine*, I.3, s. 8.

81 Montesquieu, *Kanunların Ruhu Üzerine*, XXVI, s. 607.

Genel anlamdaki yasalara (doğal ve toplumsal nedensellik) ve dar anlamdaki yasalara yaklaşımını özetledik. Peki "yasaların ruhu"ndan ne anlıyordu? Aktaralım: "İnsanları birçok şey yönetir: iklim, din, kanunlar, yönetim anlayışı, emsaller, ahlak kuralları, davranış kuralları. Bütün bunlar genel bir ruh meydana getirir."[82] Diğer bir ifadeyle, tüm hukuk türlerinin ve içerdikleri yasaların bir dizi başka faktörle ilişkisi vardı, bu ilişkilerin bir araya gelmesi "yasaların ruhu"nu oluşturuyordu. Yazar, burada, yasaların içinde oluştuğu nesnel şartları kastediyordu, herhangi bir olgunun bir ülkenin yasalarına uygun ya da ters olduğunu söylerken de bu nesnel şartlarla uyumlu olup olmadıklarını sorguluyordu.[83]

Yasaların ruhunu maddi dünya dışında ya da akılda arayan rasyonalist yazarların aksine o empirik olgulardan yasaların ruhunu türetiyor, üstelik yasa kavramını da dar anlamdaki yazılı yasalardan ibaret olmayacak (ama aynı zamanda onları da kapsayacak) şekilde yeniden tanımlıyordu. Aslında Newton fiziğinin bulgularını toplum incelemelerine uygulamıştı: Newton gibi o da empirik çeşitliliği önemsemekle beraber bu çeşitliliğin içinde bulunduğu düzenliliğe de dikkat çekiyordu,[84] böylece hem doğa bilimlerinin yöntemlerini kullanıyor hem de somut politik-toplumsal gerçekliği tüm karmaşıklığı ve tarihselliği içinde ve eleştiri yolunu kapatmaksızın inceliyordu.[85] Bütün materyalizmine rağmen tüm düzenliliğin kökeninde bulunan bir Tanrı'dan bahsetmesi de Newton'ın nesnel idealizminden etkilendiğinin göstergesiydi.

Montesquieu, egemen güce kimin sahip olduğuna göre üç yönetim şeklinden bahsediyordu: cumhuriyet, monarşi, despotizm. Bunların kendilerine has yapılarını (doğalarını) ele almanın yetersiz olduğunu söylüyor, prensiplerine (onları harekete geçiren tutkulara) eğilmek gerektiğini hatırlatıyordu.[86] Küçük bir toprak parçasında kurulan cumhuriyetin ruhu barış ve itidaldi: Cumhuriyette vatandaşların durumu sınırlı, birbirine eşit, yumuşak ve ılımlıydı.[87] Cumhuriyet kendi içinde aristokrasi ve demokrasi olmak üzere ikiye ayrılıyordu. Aristokrasinin prensibi ılımlılıktı, ılımlılık ruhuna aykırı olan "lüks", aristokrasilerde yasaklanmalıydı.[88] Demokrasinin prensibiyse erdemdi, ancak Montesquieu burada ahlaki ya da dinsel anlamda erdemden bahsetmiyor, "siyasal erdem" olarak bu kavramı daraltıyor ve siyasal erdemi de yasa,

82 Montesquieu, *Kanunların Ruhu Üzerine*, XIX.4, s. 385.

83 Montesquieu, *Kanunların Ruhu Üzerine*, I.3, s. 10.

84 Louis Althusser, "Montesquieu: Siyaset ve Tarih", çev. Ömür Sezgin, *Politika ve Tarih*, Ankara: V Yayınları, [1959] 1987, s. 20-21.

85 Berman, *Özgünlüğün Politikası*, s. 40.

86 Montesquieu, *Kanunların Ruhu Üzerine*, III.1, s. 25.

87 Montesquieu, *Kanunların Ruhu Üzerine*, II.1; VIII.16, s. 155; IX.2, s. 167; XVI.9, s. 335.

88 Montesquieu, *Kanunların Ruhu Üzerine*, III.4, s. 30; VII.3, s. 124.

vatan ve eşitlik sevgisi olarak, kısacası cumhuriyet sevgisi olarak tanımlıyordu.[89] Siyasal erdem azla yetinmek, kamu çıkarını kişisel çıkara tercih etmek, başka bir deyişle "kendini inkâr" anlamına geliyordu, bu nedenle geliştirilmesi zordu ve eğitimle güçlendirilmesi gerekiyordu. Ayrıca servet eşitliği ve azla yetinmek birbirini besleyen olgular olduğundan bu iki unsurun bir arada bulunması erdemi de cumhuriyeti de güçlendirecekti.[90] Bütün bunları da "eşit insanların mesleği" olan ticaret sağlayabilirdi.[91] Erdemin olmadığı yerde hırs ve açgözlülük ortaya çıkıyordu. Halk erdemliyse az cezaya ihtiyaç duyuluyordu. Eşitlik ruhunun kaybolması da, aşırı eşitliğin benimsenmesi de demokrasiyi yıkıma götürüyordu.[92]

Monarşinin prensibiyse onurdu. Onurun doğasında tercih edilme ve unvan kazanma isteği bulunuyordu, monarşinin de ana hedefi devletin ve prensin şanını artırmaktı.[93] Monarşinin cumhuriyete göre avantajı, işlerin tek kişi tarafından, dolayısıyla hızlı yürütülmesiydi, ayrıca bu yönetim biçimi sabit bir devleti, sağlam bir devlet yapısını ve yönetilenlerin güvenini teminat altına alıyor, son derece kapsamlı ve titiz bir adalet sistemini mümkün kılıyordu.[94] Monarşilerde zenginlikler zaten eşit bölüştürülmediğinden lüksün var olması, toplumsal hiyerarşide yukarıya doğru çıkıldıkça lüksün artması gerekiyordu, hatta lüksün olmaması durumunda monarşinin yıkılma tehlikesi vardı. Sınıfların ve şehirlerin ayrıcalıklarının kalkması monarşilerdeki bozulmayı başlatıyordu. Monarşi ortalama bir büyüklüğe sahip olmalıydı. Yine, bir monarşide prensin ahlaklı olması özgürlüğe yasalar kadar katkıda bulunacaktı.[95]

Despotizmin prensibi tüm cesaretleri kıracak bir korkuydu.[96] Despotik devletlerde aşırı itaat arzulanıyordu, bu hem itaat edenin hem de emredenin cahil olmasını gerektiriyordu.[97] Güç devlette değil, devleti kuran ordudaydı; devletin muhafazası hükümdarın muhafazasından, hatta onun kapatıldığı sarayın muhafazasından ibaretti. Yasa hükümdarın anlık iradesiydi.[98] Büyük bir imparatorluk despotik bir yönetimi gerektiriyordu.[99] Despotik devletlerde

89 Montesquieu, *Kanunların Ruhu Üzerine*, s. xxxiii, IV.5, s. 45; V.2, s. 53.

90 Montesquieu, *Kanunların Ruhu Üzerine*, IV.5, s. 45; V.3-6, s. 54-61.

91 Montesquieu, *Kanunların Ruhu Üzerine*, V.6, s. 60; V.8, s. 67.

92 Montesquieu, *Kanunların Ruhu Üzerine*, III.3, s. 27; VI.11, s. 105; VIII.2, s. 141.

93 Montesquieu, *Kanunların Ruhu Üzerine*, III.6-7, s. 32-33; XI.7, s. 21.

94 Montesquieu, *Kanunların Ruhu Üzerine*, V.10-11, s. 71-72, VI.1, s. 93; monarşilerdeki hızlı karar alma mekanizması konusunda krş. Hobbes, *Elements of Law*, 24.3 vd.; *De cive*, 10.3 vd.; *Leviathan*, 19.4 vd., s. 140 vd.; Pufendorf, *On the Duty of Man and Citizen according to Natural Law*, II.IX.6, s. 147.

95 Montesquieu, *Kanunların Ruhu Üzerine*, VII.4, s. 125-126; VIII.5, s. 146; VIII.16-17, s. 155-156; IX.2, s. 167; XII.27, s. 265.

96 Montesquieu, *Kanunların Ruhu Üzerine*, III.9, s. 34.

97 Montesquieu, *Kanunların Ruhu Üzerine*, IV.3, s. 43.

98 Montesquieu, *Kanunların Ruhu Üzerine*, V.14, s. 75-76; V.16, s. 83.

99 Montesquieu, *Kanunların Ruhu Üzerine*, VIII.19, s. 158.

özgürlük yokluğu, vergilerin azlığıyla telafi ediliyordu; vergi, kişi başına alınan vergilerle sınırlıydı (özgür devletlerdeyse mallar üzerinden vergi alınması esastı).[100] En kötü despotik devletler, hükümdarın tüccar olduğu devletlerdi.[101]

Gördüğümüz gibi Montesquieu despotizmi her yönüyle olumsuz sözlerle değerlendiriyordu. Peki hangi yönetim türünü tercih ediyordu? Bu soruya yanıt vermeden önce onun en önemsediği kavramlardan olan özgürlüğü nasıl tanımladığına bakmalıyız. Özgürlük, en temel şekilde, "yasaların izin verdiği her şeyi yapma hakkı" olarak tanımlanabilirdi.[102] Bununla beraber, felsefi anlamda özgürlük, bireyin kendi iradesini uygulaması ya da kendi iradesini uyguladığı kanısına varması; siyasal anlamda özgürlükse güvenliğe sahip olduğu kanısına varmasıydı.[103] Montesquieu, her devlette üç tür güç olduğunu yazmıştı: yasama, uluslararası hukuka bağlı işlere bakan yürütme (barış imzalayıp savaş yapmanın yanı sıra iç güvenliğe dair işleri burada ele alıyordu) ve medeni hukuka bağlı işlere bakan yürütme (suçların cezalandırılması ve uyuşmazlık durumunda yargılamaların gerçekleştirilmesi).[104] Yasama ve yürütme birleşirse ya da yargılama, yasama ve yürütmeden ayrı olmazsa özgürlük yok demekti. Türklerde bütün bu güçler sultanın elinde olduğundan korkunç bir istibdat hüküm sürüyordu[105] (o dönemde Osmanlı Devleti'nde böylesi bir güç merkezileşmesinden bahsetmek aslında pek mümkün değildir). Zorbalaşmanın ilk adımı da zaten bu üç gücün aynı elde toplanmasıydı.[106] İngiltere, devlet yapısının doğrudan siyasal özgürlük olduğu bir ulustu.[107]

Özgür bir devlette halk, bir bütün olarak yasama gücüne sahip olmalıydı, özellikle büyük devletlerde kendi yapamadığı işleri temsilcileri aracılığıyla yapmalıydı; halk, meseleleri tartışma yetisine sahip değilken, temsilcilerin böyle bir yetisi vardı. Kendilerine ait iradeleri olan bütün yurttaşlar temsilcilerini seçmek için oy verebilmeliydi. Yasama gücü, asillerden (babadan oğula geçen) ve halkın temsilcilerinden oluşan, ayrı ayrı toplanan ve karşılıklı engelleme yetkileri sayesinde birbirlerini zincirleyebilen iki meclise emanet edilmeliydi. Yasama organı kendiliğinden ve sürekli toplanmamalı, ama uzun süre de tatil edilmemeliydi. Yasama ve yürütme karşılıklı olarak birbirini kısıtlayacaktı. Yasama, yürütme gücünü durdurma hakkına sahip olmasa da uygulamalarını denetlemeliydi. Yürütme gücü tek bir hükümdarın elinde

100 Montesquieu, *Kanunların Ruhu Üzerine*, XIII.12-14, s. 278-279.

101 Montesquieu, *Kanunların Ruhu Üzerine*, V.8, s. 67.

102 Montesquieu, *Kanunların Ruhu Üzerine*, XI.3, s. 197.

103 Montesquieu, *Kanunların Ruhu Üzerine*, XII.1-2, s. 237-238.

104 Montesquieu, *Kanunların Ruhu Üzerine*, XI.6, s. 198. Krş. Aristoteles, *Politika*, 1297b37-1298a3.

105 Montesquieu, *Kanunların Ruhu Üzerine*, XI.6, s. 199.

106 Montesquieu, *Kanunların Ruhu Üzerine*, XI.6, s. 200.

107 Montesquieu, *Kanunların Ruhu Üzerine*, XI.5, s. 198.

olmalıydı. Asiller olağan mahkemelerce değil, yasama organının asillerden oluşan kanadı tarafından yargılanmalıydı. Montesquieu, güçler arasındaki ayrımdan bahsetmek yerine bunların durağanlık ya da hareketsizlik oluşturduklarını, hareket etmek zorunda olduklarında da uyum içinde hareket etmeleri gerektiğini yazmıştı.[108]

c. Yasaların Belirleyenleri: İklim, Ekonomi ve Din

Montesquieu *Yasaların Ruhu Üzerine*'nin pek çok bölümünü yasaların iklim, arazi, "bir ulusun genel ruhunu, ahlak ve davranış kurallarını oluşturan ilkeler", ticaret, para kullanımı, nüfus ve dinlerle ilişkisi içinde incelemeye ayırmıştı. Bu kısımları tasnif etmek son derece zordur, Montesquieu tüm kitapta olduğu gibi bu tartışmaları yaparken de çoğunlukla konudan konuya, örnekten örneğe atlar. Burada en bilinen ve en çok ayrıntılandırdığı "ilişki" biçimi üzerinde duralım: iklim ve yasa arasındaki ilişki, başka bir deyişle, Montesquieu'nün coğrafi indirgemeciliği.

Montesquieu, soğuk iklimlerdeki insanları güçlü, cesur, hazlar karşısında hassasiyetten uzak, ahlaklı, erdemli, dürüst, içten gibi sıfatlarla ilişkilendirirken sıcak ülkedekileriyse çekingen, korkak, fiziksel ve ruhsal açıdan tembel, hazlar karşısında aşırı hassas ve ahlaktan uzak olarak görüyordu.[109] Despotizm, genelde tutkuların çabuk ortaya çıkıp çabuk söndüğü sıcak iklimlerde ortaya çıkıyordu.[110] Elbette sıcak ülkeler denince ilk akla gelen "Doğu"ydu. Asya'da güç hep zorba olmak zorundaydı, esaret en üst düzeyde tutulmazsa "kıtanın tabiatının kaldıramayacağı bir bölünme" ortaya çıkabilirdi.[111] Montesquieu, Doğu'daki yasaların, ahlak ve davranış kurallarının, hatta giyiniş tarzlarının bile bin yıl öncekilerle aynı olduğu kanısındaydı.[112] Bu büyük genellemelerin yanı sıra okuduğu seyyahlara da atıf yaparak "Doğu" toplumlarının kendi aralarındaki farklara değindiği de oluyordu, örneğin Japon halkını "korkunç karaktere sahip", Hint halkını "yumuşak ve şefkatli" olarak görüyor, Çin'deki rejimi "despotizm" diye yaftalamakta acele etmiyor ve oradaki rejimin cumhuriyet ya da monarşi özellikleri taşıdığını belirtiyor, ancak Çinlileri "dünyanın en düzenbaz halkı" diye niteleyebiliyordu.[113] Bütün bu örneklerden, Montesquieu'nün Doğu'yu stereotipleştirip Batı'dan aşağı gören oryantalist ideolojinin öncülerinden biri olduğu sonucunu rahatlıkla çıkarabiliriz. Avrupa'daki toplumsal ve siyasal dinamiklere dair söz söylerken temkin-

108 Montesquieu, *Kanunların Ruhu Üzerine*, XI.6, s. 201-208.

109 Montesquieu, *Kanunların Ruhu Üzerine*, XIV.2-4, s. 290-294.

110 Montesquieu, *Kanunların Ruhu Üzerine*, V.15, s. 80.

111 Montesquieu, *Kanunların Ruhu Üzerine*, XVII. s. 351.

112 Montesquieu, *Kanunların Ruhu Üzerine*, XIV.4, s. 294-295.

113 Montesquieu, *Kanunların Ruhu Üzerine*, VI.9, s. 104; XIV.15, s. 305; XIX.20, s. 398.

lilikten hiç vazgeçmeyen ve çoğunlukla yanılma payı bırakan Montesquieu, konu Avrupa dışı dünya olunca bu geniş alan hakkında devasa genellemeler yapabilmişti; üstelik ulaşabildiği kaynaklardan edindiği bilgilerin bazen birbiriyle çeliştiğinin farkındaydı.[114] Bu durum dönemdaşlarının da ilgisini çekmişti; Voltaire, Montesquieu'nün sürekli aynı kaynakları kullandığını, saf bir despotizmin olamayacağını ve tüm Doğu'nun despotizmine dair genellemeler yapmanın yanlış olduğunu yazmıştı.[115]

"Doğu"ya dair stereotipik bakış bizi bir diğer konuya, köleliğe getiriyor. Montesquieu, köleliği "bir kişiyi başka bir kişiye canıyla ve malıyla ait hale getiren bir hakkın tesisi" olarak tanımlayarak bunu hem doğal hem de medeni yasaya aykırı görüyordu.[116] XIV. Louis döneminde çıkarılan *Code noir*'da (1685, *Kara Yasa*) kölelerin menkul mallar olarak tanımlandığı ve Fransa sömürgelerinde köle olarak çalıştırılan insanların sayısının giderek arttığını düşünürsek bu cesurca bir görüştür. Ancak Montesquieu'nün coğrafi indirgemeciliği burada bir defa daha karşımıza çıkıyordu: Sıcak iklimlerdeki korkaklık köleliğin, soğuk iklimlerdeki cesaret özgürlüğün nedeniydi.[117] Montesquieu'nün yazdıklarından, çevresinde sık sık "Bizde de köleler olsaydı ne iyi olurdu" dendiğini anlıyoruz.[118] O, Fransız egemen sınıflarının bu taleplerine yanıt olarak özgür emek övgüsü yapıyor ve ekliyordu: "Belki de dünyada, özgür insanların hiçbir işe koşulamayacağı türden bir iklim yoktur. Sırf kanunlar kötü yapıldığı için tembel insanlara rastlanır. Ve bu insanlar tembel oldukları için köleleştirilir."[119] Başka bir deyişle, Montesquieu köleliği iklimle açıklarken aslında dolaylı bir açıklama yapmış oluyordu; köleliğe neden olan, iklimin kendisi değil, iklimin yol açtığı tembellikti ve her türden iklimde de özgür emeğe geçiş mümkündü.

Düşünürün kölelikle de ilişkili olarak ele aldığı bir başka konu ise fetihti. Devletler varlıklarını muhafaza etmek adına savaşma hakkına sahipti. Savaşma hakkı zorunluluktan ve kesin bir adalet duygusundan kaynaklanabilirdi, prensin şanına dayanmamalıydı çünkü bu meşru bir hak değil, bir tutkuydu.[120] Fetih hakkı savaşma hakkından türemişti, ancak fatihler toplumu oluşturan insanları yok etme hakkına sahip değildi.[121] Montesquieu, birkaç vesileyle açıkça İspanya'nın fetih politikasını eleştiriyordu: İspanya Amerika'yı

114 Montesquieu, *Kanunların Ruhu Üzerine*, VIII.21, s. 159.

115 Jürgen Osterhammel, *Unfabling the East: The Enlightenment's Encounter with Asia*, çev. Robert Savage, Princeton: Princeton University Press, [2013] 2018, s. 361-362.

116 Montesquieu, *Kanunların Ruhu Üzerine*, XV.1, s. 307; XV.2, s. 310.

117 Montesquieu, *Kanunların Ruhu Üzerine*, XVII.2, s. 345-346.

118 Montesquieu, *Kanunların Ruhu Üzerine*, XV.9, s. 315.

119 Montesquieu, *Kanunların Ruhu Üzerine*, XV.8, s. 315.

120 Montesquieu, *Kanunların Ruhu Üzerine*, X.2, s. 175-176. Krş. Grotius, *Savaş ve Barış Hukuku*, II.1.1.4, s. 51; II.XX.XL.4, s. 145.

121 Montesquieu, *Kanunların Ruhu Üzerine*, IX.3, s. 16-177.

elinde tutmak için despotizmin bile yapmadığını yaparak yerlileri yok etmişti, İspanyol fatihler ellerinde Meksikalıları özgürleştirmek gibi bir olanak varken özgür insanları köleleştirmeyi tercih etmişlerdi.[122]

Montesquieu, din konusunda teolojik bir tartışmaya girmek yerine dünyadaki çeşitli dinleri "medeni hayata getirdikleri iyiliklere göre" değerlendirmeyi tercih ediyordu.[123] Uyruklar için belirli bir dine mensup olmanın gereksiz hale geldiği durumlarda bile prensin halen bir dine mensup olması gerektiğini söyleyerek dine yönelik Machiavelli'yi anımsatan pragmatik bir tutum takınıyordu.[124] Konu dinleri yönetim biçimleriyle ilişkilendirmeye gelince, onun oryantalizmi ve coğrafi indirgemeciliği bir defa daha karşımıza çıkıyordu: Ilımlı yönetim Hıristiyanlığa, despotizm Muhammetçiliğe uygunken,[125] Katoliklik monarşiyle, bağımsızlık ve özgürlük duygusuna sahip olan Kuzey halklarında yaygın olan Protestanlık ise cumhuriyetle uyumluydu.[126]

Montesquieu'nün ekonomiye dair görüşleri de dikkate değerdir. Ona göre, tarım yapmayan halklar toprağa bağlı olmadıkları için büyük bir özgürlüğe sahipti.[127] Ticaret, farklı ulusların ahlak anlayışının dünyanın çeşitli yerlerine taşınmasını sağlamıştı, ticaret ruhu katı bir adalet duygusu yaratıyordu ve ticaret sayesinde insanlar barışa yöneliyordu.[128] Montesquieu'nün, bu ticaret övgüsüne rağmen bazı rezervleri de vardı. Lüks üzerine kurulu ticaret ile ekonomi üzerine kurulu ticareti karşı karşıya koyup, kâr maksimizasyonu üzerine kurulu olan ikincisini, dolayısıyla kapitalist ticareti savunmuştu.[129] Her türlü eylemin ticaret kaygısıyla yapılmasına da karşı çıkıyor, hükümdarın ve asillerin asla ticaret yapmamaları gerektiğini yazıyordu.[130] Hayalindeki ticaret rejiminin siyasal koşulları hakkında da ipuçları vermişti: Tek kişi yönetiminde ticaret lüks üzerine kuruluydu, herkesin kendi mesleğinde kalmasını emreden yasalar da ancak hiç kimsenin rekabet içinde olamadığı despotik devletlerde yararlı olabilirdi.[131] İngilizler din, ticaret ve özgürlüğü en iyi şekilde değerlendiren tek halktı.[132] Bütün bunlar, Montesquieu'nün, soylu kökenine ve Fransa'da feodal kurumların baki kalması yönündeki arzularına rağmen

122 Montesquieu, *Kanunların Ruhu Üzerine*, VIII.18, s. 157; IX.4, s. 180. Ayrıca bkz. *Romalıların Yücelik ve Çöküşünün Nedenleri Üzerine Düşünceler*, bl. VI, s. 49.

123 Montesquieu, *Kanunların Ruhu Üzerine*, XXIV.1, s. 565.

124 Montesquieu, *Kanunların Ruhu Üzerine*, XXIV.2, s. 566.

125 Montesquieu, *Kanunların Ruhu Üzerine*, XXIV3, s. 567.

126 Montesquieu, *Kanunların Ruhu Üzerine*, XXIV.5, s. 569.

127 Montesquieu, *Kanunların Ruhu Üzerine*, XVIII.14, s. 363.

128 Montesquieu, *Kanunların Ruhu Üzerine*, XX.1, s. 41; XX.2, s. 48.

129 Montesquieu, *Kanunların Ruhu Üzerine*, XX.4.

130 Montesquieu, *Kanunların Ruhu Üzerine*, XX.1-2, XX.19.

131 Montesquieu, *Kanunların Ruhu Üzerine*, XX. s. 419; XX.22, s. 432.

132 Montesquieu, *Kanunların Ruhu Üzerine*, XX.7.

kapitalist üretim tarzını temel ideali olarak gördüğünü gösterir: Kâr maksimizasyonuna dayalı ticarete ve yönetici-tüccar (siyaset-ekonomi) ayrışmasına yönelik temennileri bu düşüncelerinin veciz örnekleridir.

Ancak konu hukuk tarihi ve devlet yapılanmasına gelince düşünürümüz bir defa daha feodal bir altın çağ nostaljisiyle konuşuyordu: Tacitus'a atıfla Germenlerin ne kadar da özgür olduğunu anlatıyor,[133] Dubos'nun kitabını sık sık eleştirerek onun Frank kabilelerindeki asilzade sınıfını görmezden geldiğini söylüyordu.[134] Montesquieu, Charlemagne'ı asillerin gücünü sınırlayarak ruhbanın ve halkın ezilmesini önlemek için hem hükümdarı hem de alttakileri yücelten bir sistem kurduğu için övmüş,[135] Charlemagne'ın ardıllarından Dindar Louis'yi ise asilleri ve ruhbanı kendinden uzaklaştırıp dengeyi bozduğu için eleştirmişti.[136] Dolayısıyla o hem erken feodal dönemde olduğunu varsaydığı bir kraliyet-aristokrasi-ruhban dengesini yeniden kurmayı hem de kapitalist üretim tarzına geçişi aynı anda mümkün görüyordu.

Son olarak Montesquieu'nün toplumsal cinsiyet hakkında söylediklerine değinelim. Ona göre doğa, erkekleri güç ve akılla öne çıkarmıştı, dolayısıyla erkeklerin iktidarı da ancak güçleri ve akıllarıyla sınırlıydı.[137] Kadınların Mısır'da olduğu gibi evin efendisi olmaları mantığa ve doğaya aykırıydı, zayıflıkları üstün olmalarına izin vermiyordu. Buna karşılık, zayıflıkları onları daha yumuşak ve ılımlı kıldığı için imparatorluk yönetmeleri doğaya uygundu; Hindistan, Afrika, Rusya ve İngiltere'de birçok örneği görülen kadın hükümdarlar da onun bu çıkarımını doğruluyordu.[138] Buradan, kadın hükümdarları kabul edilebilir bulsa da ev içi eril tahakkümü kesinlikle tartışmaya kapattığını görüyoruz: O, aileyi bir çeşit mülkiyet olarak görüyor, babanın rızasının egemenliğine, yani mülkiyet haklarına dayandığını söylüyordu.[139]

Yasaların Ruhu Üzerine yayımlanır yayımlanmaz büyük tartışmalara yol açmıştı. Montesquieu'nün ahlak ve yasayı dinî temellere oturtmak yerine bütünüyle doğadan ve insandan yola çıkarak temellendirmesi Katoliklerin öfkesini çekmişti, Fransa, İtalya ve Avusturya'daki Cizvitler onu "Spinozacı ve deist" olmakla suçlamıştı.[140] Montesquieu, bütün bu tartışmalara cevap olarak, başyapıtının yayımlanmasından bir buçuk yıl sonra, Şubat 1750'de Cenevre'de *Défense de l'Esprit des Lois* (*Yasaların Ruhu'nun Savunulması*) baş-

133 Montesquieu, *Kanunların Ruhu Üzerine*, XI.8, s. 212.

134 Montesquieu, *Kanunların Ruhu Üzerine*, XXX.25, s. 811.

135 Montesquieu, *Kanunların Ruhu Üzerine*, XXX.18, s. 853.

136 Montesquieu, *Kanunların Ruhu Üzerine*, XXX.21.

137 Montesquieu, *Kanunların Ruhu Üzerine*, XVI.2, 330.

138 Montesquieu, *Kanunların Ruhu Üzerine*, VII.16, s. 139.

139 Montesquieu, *Kanunların Ruhu Üzerine*, XXIII.7, s. 532.

140 Jonathan Israel, *Radical Enlightenment: Philosophy and the Making of Modernity*, Oxford: Oxford University Press, 2001, s. 12.

lıklı bir kitapçık yayımladı. Bu metinde kendisine yöneltilen Spinozacılık ve deizm suçlamalarını reddetmiş, Spinozacılık ve deizmin zaten uzlaşmaz olduğunu hatırlatmış,[141] okurları dinden uzaklaştırmadığını, Spinozacı ve deist olmadığını kanıtlamaya çalışmıştı.[142] Kendisi maddi dünyayı ruhani varlıklardan ayırıyor, böylece ateistlere karşı önemli tezler öne süren Descartes'ın izinden gidiyor (başka bir deyişle, felsefesini ikili ontoloji üzerine kuruyordu), Spinoza'ysa maddi-ruhani varlık arasında bir ayrım yapmıyordu.[143] O, pozitif yasalardan önce hakkaniyet ilişkilerinin olduğunu söylerken de Hobbes ve Spinoza'dan ayrılıyordu.[144] Yazar, Hıristiyanlığa inandığını, onu sevdiğini ısrarla söylüyor,[145] esas kitapta yapmadığı bir beşerî din-Hıristiyanlık ayrımı yapıyordu: Beşerî dinler salt beşerî kurumlardı, Hıristiyanlıksa farklıydı; dinden bahsettiği yerlerde her zaman Hıristiyanlığı kastetmemişti.[146] İnsanların, ilahiyatın öğrettiği hakikatlere bağlı kalmaları gerektiğini de söylemişti.[147] Bütün bunların altını çizerek, daha da artabilecek olan saldırılara karşı bir önlem alıyordu. Bu savunmaya rağmen engizisyon bir süre tereddüt ettikten sonra *Yasaların Ruhu Üzerine*'yi Kasım 1751'de yasaklı kitaplar listesine aldı.[148] Ancak Protestan devletlerde, örneğin Hollanda'da, Büyük Britanya ve Amerika'daki kolonilerinde bu yasak geçerli olmayacak, eserin pek çok yeni basımı ve çevirisi yapılacaktı.

Burada son olarak Montesquieu'yle aynı dönemlerde yasa konusundaki başyapıtlarını kaleme alan bir düşünürden bahsedelim: Jean-Jacques Burlamaqui. Bir tüccar ailesinden gelen bu İsviçreli hukukçu, Cenevre'de uzun yıllar doğal hukuk dersleri vermişti. *Principes du droit naturel* (1748, *Doğal Hukukun İlkeleri*) kitabında doğadan uygarlığa (boyun eğmeye) geçişi tarif etmişti, Hobbes ya da Locke'tan farklı olarak ahitten söz etmese de Locke gibi doğa hukukundaki eşitliğe ve görece barışçıllığa dikkat çekiyor, Hobbes gibi egemenliğin önemini vurguluyordu. Ancak başka Aydınlanma düşünürlerinden de fikirler almıştı, örneğin Malebranche gibi o da kısmi arzuların özgür iradeyle askıya alınmasını salık veriyor, Leibniz gibi insanlara içkin iyilikten bahsediyordu.[149]

141 Israel, *Radical Enlightenment*, s. 12.

142 Montesquieu, "Kanunların Ruhu'nun Savunması" [1750], *Kanunların Ruhu Üzerine*, çev. Berna Günen, İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2017, I.1, s. 885.

143 Montesquieu, "Kanunların Ruhu'nun Savunması", I.1, s. 886; III, s. 938.

144 Montesquieu, "Kanunların Ruhu'nun Savunması", I.1, s. 886.

145 Montesquieu, "Kanunların Ruhu'nun Savunması", I.2, s. 893.

146 Montesquieu, "Kanunların Ruhu'nun Savunması", II.I, s. 905.

147 Montesquieu, "Kanunların Ruhu'nun Savunması", II, s. 937-938.

148 Israel, *Radical Enlightenment*, s. 12.

149 Patrick Riley, "The Social Contract Theory and Its Critics", (haz.) Mark Goldie ve Robert Wolker, *The Cambridge History of Eighteenth-Century Political Thought*, Cambridge: Cambridge University Press, 2006, s. 361.

3. Kapitalizmin ve Aydınlanma'nın Çeperleri: Napoli, İspanya, Alman Devletleri ve Rusya

Aydınlanma düşüncesinin kökenleri erken kapitalistleşmiş devletlerde (Hollanda, İngiltere ve Fransa'da) bulunsa da bu düşünce akımı farklı toplumsal formasyonlara sahip alanlarda yaygınlaşmakta gecikmemişti. XVIII. yüzyılın ilk yarısında bir "Napoli Aydınlanması" yaşanıyor ve Giambattista Vico eserlerini veriyordu; İspanya'nın entelektüel çevrelerinde Aydınlanma fikirleri canlı tartışmalara konu oluyordu. Prusya gibi Alman devletlerinde de kapitalistleşmeyi arzu eden ve gelişkin ya da görece gelişkin kapitalist ülkelerin entelektüel yaşamına gıptayla bakan burjuva ve aristokratlar arasında Aydınlanma fikirleri hızla yaygınlık kazanmıştı.

a. Giambattista Vico ve İtalya'da Aydınlanma

Napolili bir kitapçının oğlu olan Giambattista Vico "Napoli Aydınlanması"nın en önde gelen düşünürüydü. Önce özel öğretmen olarak çalışmış, sonra Napoli Üniversitesi'nde retorik dersleri vermişti. Descartes başta olmak üzere rasyonalist filozoflara kapsamlı eleştiriler getiriyordu.[150] *Scienza Nuova*'da (1725, *Yeni Bilim*) son derece karmaşık da olsa yeni bir toplum ve tarih okuması önermişti. Doğayı Tanrı yaratmıştı, buna karşılık "sivil toplum dünyası"nı ya da "uluslaın dünyası"nı yapan insanlardı.[151] Toplumsal varlığın gelişimini insanın ürünü olarak gören, insanların kendi tarihlerini kendilerinin yaptığını vurgulayan bu yaklaşımı, Marx'ın ve pek çok Marksist düşünürün onu materyalist bir tarih yorumunun kurucusu olarak görmesine zemin hazırlamıştır. Horkheimer da onu ilk hakiki tarih filozofu diye niteleyecektir.[152]

Vico'nun tarih ve siyaset felsefesinde, Spinoza başta olmak üzere XVII. yüzyıl Aydınlanma düşünürlerinin etkisi açıktır.[153] Ancak, onu XVII. yüzyıldaki öncüllerinden (ve pek çok dönemdaşından) ayıran, soyut bir birey kabulünden yola çıkmayıp son derece canlı, mücadele ve çatışma içinde toplumsal insanlardan bahsetmesiydi. Üstelik tarihsel gelişimi maddi gelişimle, insan-doğa

150 Alexander Dmitriev, "Mikhail Lifshits and the Soviet Image of Giambattista Vico", *Studies in East European Thought*, 68(4), 2016, s. 276; Horkheimer, "Beginnings of the Bourgeois Philosophy of History", s. 376.

151 Giambattista Vico, *Yeni Bilim*, çev. Sema Önal, Ankara: Doğu Batı Yayınları, [1725] 2007, §331-332.

152 Örn. bkz. Karl Marx, *Kapital: I. Cilt: Sermayenin Üretim Süreci*, çev. Mehmet Selik ve Nail Satılgan, İstanbul: Yordam Kitap, [1867] 2011, bl. 13.1, s. 358; Kazimierz Kelles-Krauz, "The Social Dialectic in Vico's Philosophy", *Marxism and Sociology: A Selection of Writings by Kazimierz Kelles-Krauz*, (haz.) Helena Chmielewska-Szlajfer ve Jonathan Weber, Leiden: Brill, 2018, 225-242; Max Horkheimer, "Beginnings of the Bourgeois Philosophy of History", s. 375. Genel bir değerlendirme için bkz. Martin Jay, *Fin de Siècle Socialism and Other Essays*, London: Routledge 2009, s. 49-59.

153 Frederick Vaughan, *The Political Philosophy of Giambattista Vico: An Introduction to La Scienza Nuova*, The Hague: Martinus Nikhoff, 1972, s. 44-50.

ilişkilerindeki dönüşüm üzerinden ele alıyordu, hatta düşünce tarihini de maddi-toplumsal temelleri içinde inceliyordu, örneğin ona göre Aristoteles'in adalet anlayışı Atina'nın agorasıyla yakından ilişkiliydi.[154] Mikhail Lifşits onun tarih görüşünün farkını ve büyüklüğünü, kitlelerin bakış açısından yazmasıyla açıklar. Aydınlanma'ya yaklaşımı da yine Lifşits'e göre aşağıdan, kitlelerin bakış açısındandır.[155]

Vico, tarihi dönemlere ayırarak incelemişti. "Devler Çağı" olarak adlandırdığı ilk dönemde devler, yani ilk insanlar, doğanın zorluklarından kaçınmak için mağaralardan çıkıp kulübeler inşa etmiş, tarımsal üretim yapmış, kendi doğalarının özelliklerini fiziksel doğaya yansıtmış, doğa güçlerine ruh atfetmişlerdi. Böylece şiir ve uygarlık ortaya çıkmıştı;[156] dönemin bilgi biçimi fanteziye dayalı şiirdi. Diğer Aydınlanma düşünürlerinden farklı olarak o, hatalı dinsel görüşleri bireysel hatalara bağlamıyor, tarihsel gelişimin zorunlu bir uğrağı olarak görüyordu.[157]

İkinci dönem, "Kahramanlar Çağı"ydı. Bu dönemde devletler ve sınıflar ortaya çıkmıştı. Artık Vico bir tür sınıf mücadeleleri tarihi anlatıyordu; *plebs* ile *patricii* arasındaki mücadeleyi tarihin pek çok döneminde görüyor, plebyenlerin patrisyenlerin sultasından kurtulup özgürleşmesine tarihten örnekler veriyordu. Kahramanlar patrisyenlerdi; bunlar plebyenleri silahlı güçle dize getiriyor, mülkiyet sistemini silahlarıyla koruyor ve mülksüzleri denetim altında tutuyorlardı. Patrisyen liderler arasından krallar sivriliyordu. Vico'ya göre plebyenlerin asillerle aynı doğaya sahip olduklarını anlamaları ve yurttaşlık haklarında eşitlik talep etmeleri gerekiyordu. İlk kentlerde plebyenler özgürlüklerini genişletmek için mücadele ettikçe ve asillerden tavizler elde ettikçe kademeli olarak aristokratik yönetimlerden demokratik yönetimlere geçilmişti; bu dönüşüm aynı zamanda tarihin bir dönüm noktasıydı: Kahramanlar Çağı'ndan İnsanlar Çağı'na bu mücadeleyle geçiş yapılmıştı. Ancak plebyenler, özgürlüğü mümkün olan en geniş şekliyle yaşamakta başarısız oluyor ve monarşiye doğru yöneliyorlardı. Bu nedenle bu geçiş süreci tekrarlanabiliyordu; örneğin Eski Yunan kentlerinde Kahramanlar Çağı'ndan İnsanlar Çağı'na geçilmiş, sonrasında (Ortaçağ'da) yeni bir Kahramanlar Çağı başlamıştı.[158]

İtalyan yarımadasında Aydınlanma Çağı, Napoli ve Vico'yla sınırlı değildi. Antonio Conti gibi düşünürlerin etkisiyle 1720'lerde Dante'nin *Monarşi Üzerine*'si yeniden keşfediliyor, onun monarşi yanlısı fikirlerinin güncel açı-

154 Horkheimer, "Beginnings of the Bourgeois Philosophy of History", s. 385-387.

155 Dmitriev, "Mikhail Lifshits and the Soviet Image of Giambattista Vico", s. 274-275.

156 Vico, *Yeni Bilim*, §338-339, 361.

157 Horkheimer, "Beginnings of the Bourgeois Philosophy of History", s. 383.

158 Vico, *Yeni Bilim*, §414, 423, 426, 488, 490-491, 525; Horkheimer, "Beginnings of the Bourgeois Philosophy of History", s. 383-387; Martin Breaugh, *The Plebeian Experience: A Discontinuous History of Political Freedom*, çev. Lazer Lederhendler, New York: Columbia University Press, 2013, s. 66.

lımlarına dair tartışmalar yapılıyordu.[159] Yine Conti, İtalya'da hem Platon'un Aydınlanmacı gözlüklerle yeniden keşfedilmesi hem de Newton'ın düşüncelerinin yaygınlaşması için büyük çaba göstermişti.

Papa XIV. Benedictus (p. 1740-1758) bizzat Aydınlanma düşüncesine destek vermiş, böylece Aydınlanma felsefesiyle papalık arasında bir tür denge kurulmuştu.[160] Papanın bu hamlesi diğer ülkelerdeki Katolik düşünürlere de Aydınlanma fikirlerini benimseme cesareti aşılamıştı. Katolik Aydınlanma'nın başlıca teması, dinsel fanatizm karşıtlığı olacaktı.[161] İtalya'da Aydınlanma düşüncesinin en önemli temsilcilerinden olan tarihçi Lodovico Antonio Muratori, yüzyılın başından itibaren Modena düklerinin hizmetinde çalışmış, yaşamının sonuna doğru yayımladığı *Della pubblica felicità*'da (1749, *Kamusal Mutluluk Üzerine*) hem "kamusal iyi" kavramı üzerine düşünmüş hem de tepeden idari reformlar, merkantilist ekonomi ve ahlaki-dinsel yenilenme önermişti. Burada yaptığı, Stoacı ahlak ve Platon'un öğretilerini Hıristiyanlıkla harmanlamaktı; iyi bir Hıristiyan yönetim, erdem ve kahramanlık üzerine kurulmalıydı. Muratori, içinde yaşadığı "Aydınlanmış" zamanlarda yalnızca hükümdarın değil, tüm eğitimli kişilerin bu yönde çabalamaları gerektiği fikrindeydi.[162] Fikirleri Viyana'da da etkili olacaktı. XIV. Benedictus'un ölümünden sonra İtalya'da Aydınlanma fikirleri yeniden önemini kaybedecekti.[163]

b. İspanya'da Aydınlanma Düşüncesinin Doğuşu

XVIII. yüzyılın başlarında İspanya Veraset Savaşı sonucunda Fransa'nın galip gelmesiyle İspanya tahtı Bourbon Hanedanına geçmişti. İspanya Bourbonları Fransa'daki akrabaları gibi merkezî-mutlak bir monarşi kuracaklardı. Bourbon Hanedanının İspanya'daki ilk kralı V. Felipe'nin uzun hükümdarlık döneminde (1700-1746), Fransa'da XIV. Louis döneminde uygulanan merkeziyetçi mutlak monarşi sistemine benzer bir sistem hayata geçirildi. Bu dönem boyunca İspanya'da halk arasında yaygın olan cehalet ve batıl inançları eleştiren ve Aydınlanma düşüncesini bu sorunlara bir panzehir olarak gören yazarlar ortaya çıktı. Bunların arasında, bir Benedikten rahip olan Benito Feijóo özellikle dikkat çekmektedir.

---

159 Beatrice Alfonzetti, "La felicità delle lettere", (haz.) Anna Maria Rao, *Felicità pubblica e felicità privata nel settecento*, Roma: Edizioni di Storia e Letteratura, 2012, s. 13.

160 Dale K. Van Kley, "Piety and Politics in the Century of Light", (haz.) Mark Goldie ve Robert Wolker, *The Cambridge History of Eighteenth-Century Political Thought*, Cambridge: Cambridge University Press, 2006, s. 120.

161 Van Kley, "Piety and Politics in the Century of Light", 120-121.

162 Alfonzetti, "La felicità delle lettere", s. 11.

163 Van Kley, "Piety and Politics in the Century of Light", s. 122.

İspanya'da Aydınlanma düşüncesinin öncüsü olan Feijóo, Newton'ın fiziğinden, Bayle'in kuşkuculuğundan, Bacon'ın empirizminden etkilenmişti. XVI-XVII. yüzyılların pedagojik ve didaktik siyasal literatüründen farklı olarak, Feijóo, mektup ya da söylev formunda eserler yazmış, ders vermek yerine söyleşmeyi tercih etmişti, "eleştiri" onun eserlerinin kilit sözcüğüydü ve bundan sorgulayıcı bir bakışı anlıyordu.[164] Ancak bütün bu fikirlerini gayet elitist bir konumdan geliştiriyordu; avam halkın her türlü yanılgıyı barındırdığı görüşündeydi.[165] Machiavelli'yle ilişkilendirdiği devlet aklı fikrine karşı çıkıyor, Machiavelli'nin akla ve adalete zarar verdiğini düşünüyordu, kaldı ki Makyavelizm en eski hükümdarlardan beri dünyada var olan bir yaklaşımdı.[166] Onun gerçek kahramanları, "büyük adamlar"ı, erdemli hükümdarlardı.

Feijóo, sekiz ciltlik *Teatro crítico universal* (1726-1740, *Evrensel Eleştirel Tiyatro*) adlı deneme derlemesinin ilk cildinde "Defenso de la mujer" (1726, "Kadının Savunusu") başlıklı bir yazı yayımlamıştı, burada önceki yüzyılda María de Zayas y Sotomayor gibi kadın yazarların açtıkları yolu takip ederek kadınların doğaları gereği erkeklerden aşağı konumda oldukları yönündeki yerleşik tezi reddediyor, kadınlarla erkeklerin ahlaki, fiziksel ve entelektüel eşitliğini korumaya girişiyordu.[167] Kadınların başarıları arasında politik başarıları da sayıyor, kadınların hükümdar olmalarından korku duyan kişilerle alay ediyordu.[168] Bu fikirleri, kamusal alanda giderek daha etkin hale gelen İspanyol kadınları için cesaretlendirici olacaktı.[169]

Feijóo, XVIII. yüzyılın ilk yarısının en etkili Aydınlanma düşünürü olsa da yalnız değildi, fikirlerini başka yazarlarla tartışma olanağı buluyordu. Bu arada sayıları giderek artan, Paris'teki "salon"ların muadili olan kamusal mecralarda, "tertulia"larda, edebiyat, siyaset ve felsefe gibi konularda kadınların da son derece etkin olduğu verimli sohbetler gerçekleşiyordu. Dahası, Aydınlanma felsefesi yüzyılın ortalarına doğru en üst düzeyde destek bulmuştu: Kral VI. Ferdinand (h. 1746-1759) Feijóo'yu kendisine danışman yapmış, hatta 1750'de ona yöneltilecek olan eleştirileri yasaklayan bir kararname yayınlamış, böylece Feijóo'nun aydınlanma yorumunu bir bakıma resmî ideolojinin bir parçası haline getirmişti.

Madrid başta olmak üzere önde gelen İspanya kentlerinde bu tartışmalar olurken Güney Amerika'daki İspanya kolonilerinde Cizvitlerin XVII. yüzyılın

164 Luis Sánchez Agesta, "Feijóo y la crisis del pensamiento politico español en el siglo XVIII", *Revista de estudios políticos*, 22-23, 1945, s. 80, 84-85.

165 Sánchez Agesta, "Feijóo y la crisis del pensamiento político español en el siglo XVIII", s. 92.

166 Sánchez Agesta, "Feijóo y la crisis del pensamiento político español en el siglo XVIII", s. 95.

167 Theresa Ann Smith, *The Emerging Female Citizen: Gender and Enlightenment in Spain*, Berkeley: University of California Press, 2006, s. 17, 28.

168 Smith, *The Emerging Female Citizen*, s. 31-32.

169 Smith, *The Emerging Female Citizen*, s. 18, 39.

başında kurmuş oldukları topluluklar (Guaraní Misyonları) halen varlıklarını sürdürüyordu. Bu topluluklar Aydınlanma düşünürlerinin de ilgisini çekiyordu; Montesquieu'ye göre Cizvitler halkları ormandan çıkarmış, bir bakıma Platon'un *Politeia*'sındaki mal ortaklığını tesis etmiş, sanatı lüksten, ihtiyaçları arzulardan arındırmışlardı.[170] Fransız düşünüre göre bunlar ancak küçük devletlerde ve cumhuriyetçi bir yönetim biçiminde kurulabilecek türden kurumlardı.[171] Ancak, misyonların, önceki dönemlerde de bu dönemde de krallıktan bütünüyle bağımsız birer komün girişimi olduğunu düşünmek yersiz olur. Cizvitler, monarşilerden icazet almayı ihmal etmemişlerdi.

XVIII. yüzyılda Latin Amerika'da büyük altın madenleri bulunduğuna dair söylentiler ortaya çıkmış ve bu söylentiler hızla *Eldorado* ("Altından") adlı, her şeyiyle altından inşa edilmiş bir kente dair efsanelere dönüşmüştü. Guaranílerin elinde altın şehirler olmasa da tarım ve hayvancılıktan kaynaklanan hatırı sayılır bir zenginlik vardı. XVIII. yüzyılın ortasında papanın muhalefetine rağmen Portekizlilerin bölgedeki misyonları dağıtmasına, muhtemelen bu zenginliğe sahip olma isteği neden olmuştu. Misyonların elinde bulunan parasal/ticari gücün özerkliği, monarşileri ve Kilise'yi rahatsız etmişti. Bir süre sonra bu ve benzeri konulardan dolayı Portekiz ve İspanya gibi devletlerin yaptığı baskılar sonucunda papalık 1773'te Cizvit tarikatını yasaklayacaktı.

Amerika kıtasındaki İspanyol kolonileri Cizvit misyonlarından ibaret değildi, Madrid'den yönetilen sömürge imparatorluğu, Kaliforniya körfezinden Patagonya topraklarına muazzam genişlikte bir alana yayılmıştı. XVIII. yüzyılın ilk yarısı boyunca İspanya'nın kolonilerinde yerleşik olan İspanyollar (kreoller) ile merkezde yerleşik olanlar (*Españoles*) arasındaki ayrım bir çatışma haline gelmeye başlamıştı. Jorge Juan ve Antonio de Ulloa adlı iki İspanyol, 1748'de Peru'ya yaptıkları gezi sonrasında *Noticias Secretas de América* adlı bir rapor yazmış, sömürgedeki kreoller ile "Avrupalılar" arasında giderek büyüyen gerilimlere dikkat çekmişlerdi. Kitap İspanya'da yasaklanacaktı (uzun yıllar sonra, 1826'da Londra'da yayımlanacaktı),[172] ancak bu dönemden itibaren giderek daha da belirginleşen bir kreol hoşnutsuzluğunun ilk örneklerinden biri olarak gayet önemliydi. İspanyol sömürgelerindeki kreoller, dönemin siyasal literatürünü de takip ederek toplumsal-iktisadi ve siyasal taleplerini sonraki on yıllarda ortaya koyacaklardı.

170 Montesquieu, *Kanunların Ruhu Üzerine*, IV.6, s. 48.

171 Montesquieu, *Kanunların Ruhu Üzerine*, IV.7, s. 48-49.

172 Sebastián Quesada Marco, *Historia del Pensamiento Español*, [Madrid:] EDELSA, 2016, s. 77.

c. Doğal Hak Tartışmalarından Aydınlanmış Despotizme Prusya ve Rusya

Leibniz ve Thomasius'tan sonraki neslin Alman üniversite mensupları ve saray filozofları, doğal hak kavramını merkeze alarak Aydınlanma'nın ve yeni skolastisizmin kesişim alanlarından yola çıkarak toplumu ve siyasal iktidarı tartıştılar. Breslau (gün. Wrocław, Polonya) kentinden bir zanaatkârın oğlu olan, çeşitli Alman üniversitelerinde ilahiyat, fizik, matematik ve felsefe eğitimi gören Christian Wolff, 1706'dan itibaren (Thomasius'un da ders verdiği) Halle Üniversitesi'nin öğretim üyeleri arasında ayrıcalıklı bir yer edinmişti. Thomas Aquinas gibi skolastik düşünürlerden ve Leibniz'in rasyonalist teolojisinden etkilenmişti. Luther'in başlattığı, Pietistlerin sürdürdüğü Hıristiyanlığın arındırılması çabasını Leibniz'in daha da üst düzeye taşıdığını savunuyordu.[173] Leibniz'e benzer şekilde Çin düşüncesine de ilgi duyuyordu,[174] bu ilgi basit bir egzotizm merakıyla sınırlı değildi, Çin düşünürlerinin hakikate ve ahlaka dair söyledikleriyle Hıristiyanlarınkini karşılaştırıyor, böylece evrensel geçerliliği olan ve Hıristiyanlıkla da uyumlu normlara ulaşmaya çabalıyordu.

Wolff, 1710'ların başından 1720'lerin ortasına uzanan dönemde felsefenin çeşitli alanları üzerine kitaplar yayımladı. Kitaplarını Almanca yazması başlı başına bir tavır alıştı: Felsefi eserlerde kullanılan dilin açık ve net olması gerektiğini savunuyor ve felsefi tartışmaların Latince bilen dar çevrelerin dışına doğru yayılmasını arzuluyordu. *Vernünftige Gedanken von der Menschen Thun und Lassen* (1720, *İnsanın Yaptıkları ve Yapmadıkları Üzerine Rasyonel Düşünceler*) başlıklı etik kitabında ve *Vernünftige Gedanken von dem gesellschaftlichen Leben der Menschen* (1721, *İnsanın Toplumsal Hayatı Üzerine Rasyonel Düşünceler*) başlıklı siyaset felsefesi kitabında, doğal hukuku, Grotius-Pufendorf-genç Thomasius çizgisinden farklı tanımlamıştı. Leibniz'den etkilenerek mutluluk (*Glück*) kavramına merkezî bir yer vermiş, insanlığın mükemmelleştirilebileceğini savunmuştu.[175] Bu mükemmelleşme rasyonel analiz ile yakından bağlantılıydı,[176] bu tür bir analiz vahiy ya da doğadan ilhamla geliştirilebilirdi. O da Pufendorf-Thomasius geleneği gibi devletin toplumu düzenlemede başrol oynayacağını düşünüyor, ancak onlardan

173 Van Kley, "Piety and Politics in the Century of Light", s. 132.

174 Donald F. Lach, "The Sinophilism of Christian Wolff (1679-1754)", (haz.) Alexander Lyon Macfie, *Eastern Influences on Western Philosophy: A Reader*, Edinburgh: Edinburgh University Press, 2003, s. 70.

175 Knud Haakonssen, "German Natural Law", (haz.) Mark Goldie ve Robert Wolker, *The Cambridge History of Eighteenth-Century Political Thought*, Cambridge: Cambridge University Press, 2006, s. 269-270.

176 Derek Beales, "Philosophical Kingship and Enlightened Despotism", (haz.) Mark Goldie ve Robert Wolker, *The Cambridge History of Eighteenth-Century Political Thought*, Cambridge: Cambridge University Press, 2006, s. 498.

farklı olarak devletin refah ve kültürü artırması gerektiğini öne sürüyordu.[177] *De Sinarum Philosophia practica* (1721, *Çinlilerin Pratik Felsefesi Üzerine*) başlıklı dersinde Çinlileri vahiy yoluyla değil, doğadan ilham alarak ahlaklarını geliştirdikleri için övmüştü,[178] bu ve benzeri fikirlerinde ahlak felsefesini seküler temellere dayandırması, onu Halle Üniversitesi'nde ağırlık sahibi olan Pietistlerle karşı karşıya getirecekti. Düşünür, 1720'li yılların başından itibaren meslektaşları tarafından ateist olmakla suçlandı. Bu şikâyetler üzerine, Prusya kralı I. Friedrich Wilhelm'in emriyle 1723 yılında üniversitedeki işine son verildi ve Prusya topraklarını terk etmek zorunda kaldı.

Wolff, Saksonya'ya ve diğer prensliklere sığındı, Marburg Üniversitesi'nde ders verdi. Marburg döneminde bir dizi Latince eser kaleme aldı; bu eserler arasında siyaset felsefesi üzerine kitaplar da yer alıyordu. *Discursus Praeliminaris de philosophia in genere* (1728, *Genel Olarak Felsefe Üzerine Giriş Söylevi*) kitabında felsefenin bölümlerini sıralarken "pratik felsefe" kapsamı içinde etik ve politikayı ele almıştı. Pratik felsefe, iyiyi seçmek ve kötülükten kaçmak için seçimler yapma yetisini ele alan felsefe dalıydı; etik, insan topluluğu içindeki, yani doğa durumundaki insana, politika ise sivil toplumda yaşayan insana dair incelemeler yapıyordu. Wolff, politikayı, "bir sivil toplumda, yani bir devlette özgür eylemleri yöneten bilim" olarak tanımlıyordu.[179] *De rege philosophante et philosopho regnante* (1730, *Felsefe Yapan Kral ve Hüküm Süren Filozof Üzerine*) başlıklı dersinde hem güçlü bir kral hem de bir filozof olan yöneticilerin tebaalarına büyük yararlar sağlayacağını söylüyor, filozof-kral figürleri olarak Çin imparatorlarını örnek gösteriyordu.[180]

Wolff'un sürgünde bulunduğu dönemlerde, I. Friedrich Wilhelm'in hükümdarlık döneminin sonlarına doğru veliaht Friedrich, çeşitli ülkelerden aydınlanma filozoflarıyla bağlantıya geçmeye başlamıştı. 1736'da Voltaire'e bir mektup yazarak filozofun dehasına, özellikle de tiyatro piyeslerine övgüler yağdırmıştı.[181] Veliaht sadece Voltaire'in değil, babasının sürgüne göndermiş olduğu Wolff'un da sadık bir okuruydu. 1740'ta II. Friedrich adıyla Prusya kralı olarak tahta çıktığında yaptığı ilk işlerden biri Wolff'u Halle Üniversitesi'ndeki öğretim üyeliği görevine yeniden atamak olmuştu.[182] Genç kral siyaset konusunda

177 Franz L. Neumann, "The Change in the Function of Law in Modern Society" [1937], çev. Klaus Knorr ve Edward A. Shils, *The Rule of Law Under Siege: Selected Essays by Franz Neumann and Otto Kirchheimer*, Berkeley: University of California Press, s. 110-111.

178 Robert B. Louden, "'What Does Heaven Say?' Christian Wolff and Western Interpretations of Confucian Ethics", (haz.) Bryan W. Van Norden, *Confucius and the Analects: New Essays*, Oxford: Oxford University Press, 2002, s. 73-93.

179 Christian Wolff, *Genel Felsefe*, çev. M. Mağsum Gökyüz, İstanbul: Pinhan Yayıncılık, [1728] 2020, §65, s. 36.

180 Lach, "The Sinophilism of Christian Wolff (1679-1754)", s. 76-77.

181 Beales, "Philosophical Kingship and Enlightened Despotism", s. 504.

182 Haakonssen, "German Natural Law", s. 269.

kendi katkısını da ortaya koymakta gecikmeyecek, tahta çıkmasından hemen sonra, 1740 yazında *Anti Machiavel* başlıklı Fransızca bir kitap yayımlayacaktı. Kitap anonim olarak yayımlansa da dönemin okurları yazarın II. Friedrich olduğunu biliyordu.[183] Kral, kitabını yayımlamadan önce Voltaire'e göndermiş, ünlü Fransız filozof metinde pek çok düzeltme ve kısaltma (kısmen de ekleme) yaptıktan sonra bir önsöz yazarak onu yayımlamıştı. Voltaire, II. Friedrich'in Machiavelli hakkında kullandığı "canavar" benzeri sert ifadeleri yumuşatmış, yazarın Wolff'tan etkilenerek yazdığı kimi satırları da kitaptan çıkarmıştı.

II. Friedrich'e göre hükümdar her şeyden önce adaleti temel almalıydı. Tahakkümü altındaki halkların mutlak efendisi değil, birinci hizmetkârı olduğunu bilerek hareket etmeliydi.[184] Voltaire, muhtemelen "hizmetkâr" ifadesini ağır bulduğu için (kraldan çok kralcı bir tavırla) bu sözcüğü "görevli"yle değiştirmişti, ancak II. Friedrich sonraki eserlerinde kendini halkın hizmetkârı olarak tanımlamaya devam edecekti. Kral, kitapta basit bir politikacı olarak gördüğü Machiavelli'yi bir filozof olarak eleştirme çabasındaydı, ancak Voltaire filozof ile politikacı arasında karşıtlık içeren pasajları da kitaptan çıkarma gereği duymuştu, bundan başka kralın Fénelon'a yaptığı olumlu atıfları da gerekli görmemişti. Kitaptaki bazı ifadelerde Wolff'un etkisi açıktı, örneğin hükümdarın halkın mutluluğunu sağlaması gerektiğini yazmıştı kral. Filozof-prensleri övdüğü kısımlarda da yine Wolff etkisini görmek mümkündü.[185] İnsanları mutlu edenin prenslerin düşünceleri değil eylemleri olduğunu yazmıştı.[186] Onun kendi hükümdarlık dönemindeki eylemleriyse elbette genel bir mutluluk ya da dünyaya cenneti getirmekten uzaktı. Örneğin Katoliklere inanç ve ibadet özgürlüğü tanımak gibi kimi toplumsal reformlar yapmış olsa da pek çok konuda baskıcı uygulamaları sürdürmüş, kendi yönetimine yönelik eleştirel yazılara da herhangi bir şekilde hoşgörü göstermemişti.[187]

Voltaire'in II. Friedrich üzerindeki etkisine rağmen Wolff esas büyük şöhretine bu kralın döneminde kavuşmuştu.[188] Olgunluk döneminin üç önemli eserini 1740'lı yıllarda yayımladı: sekiz ciltlik anıtsal bir eser olan *Jus Naturae* (1740-1748, *Doğa Hukuku*), bu eserin devamı niteliğindeki *Jus Gentium* (1749,

183 Derek Beales, *Enlightenment and Reform in Eighteenth-century Europe*, London: I.B. Tauris, 2005, s. 36.

184 II. Friedrich, "L'Anti-Machiavel" [1740], *Le Prince suivi de L'Anti-Machiavel*, Paris: Garnier Frères, 1960, s. 102. Ayrıca bkz. II. Friedrich, "Hükümet Biçimlerine Dair Deneme" [1777], (haz.) Alev Alatlı, *Batı'ya Yön Veren Metinler II: Rönesans / Protestan Reformu / Erken Modern Dönem / Bilim Çağı (1350-1650)*, İstanbul: İlke Eğitim ve Sağlık Vakfı Kapadokya Meslek Yüksekokulu, 2010, s. 874.

185 II. Friedrich, "L'Anti-Machiavel", s. 103, 208.

186 II. Friedrich, "L'Anti-Machiavel", s. 183.

187 Beales, "Philosophical Kingship and Enlightened Despotism", s. 505-506.

188 Dirk Effertz, *Menschenrechte und Staatstheorie: Wolffs zweiter Aufenthalt in Halle (1740-1754)*, Halle an der Saale: Universitätsverlag Halle-Wittenberg, 2014.

Kavimler Hukuku) ve ikisinin bir özeti olan *Institutiones Juris Naturae et Gentium* (1750, *Doğa ve Kavimler Hukukunun Kurumları*). Wolff, felsefesinin kilit kavramlarından biri olan "mükemmelleşme"yi çeşitlilik içinde uyum ya da birçok şeyin aralarındaki uyumu olarak tanımlıyordu; "iyi", insanı ve onun durumunu mükemmeleştiren her şeye verilen addı.[189] Kitabın ilk ciltlerinde doğal hukuk üzerine yaptığı genel değinilerden sonra mülkiyetle ilişkili hukuk konularını ayrıntılarıyla işliyor, yedinci ciltteyse toplum ve yönetim konularına geliyordu. Doğal toplum, doğanın insanları yönelttiği birliktelik haliydi; böyle bir toplumun amacı insanların karşılıklı olarak birbirlerine yardım etmeleri ve durumlarını mükemmelleştirmeleriydi.[190] Bu topluluk, yine doğası gereği eşit ve özgür insanlardan oluşuyordu. Başkasının özgür edimlerini belirleme gücü "yönetme yetkisi"ydi (*imperium*), yönetme yetkisinin uygulanmasıysa "yönetim"di.[191] Bunun akabinde Wolff, uzunca aileden bahsediyordu, sekizinci ve son cildin konusuysa "kamusal *imperium*"du. Haneler (aileler) kendi kendilerine yetemediklerinden bir araya geliyorlardı; böylece insanlar arası bir anlaşmayla devlet kuruluyordu.[192] İnsanlar doğaları gereği özgürlüğü sevdiklerinden demokrasi onlara en uygun yönetim biçimiydi.[193] Monarşi ve aristokrasi gibi diğer biçimler halkın bir ya da birkaç kişiye yönetme yetkisini devretmesiyle ortaya çıkmıştı.

Wolff, *Jus Gentium*'un (1749, *Kavimler Hukuku*) ilk sayfalarında doğanın ebedî ve değişmez yasasının tüm bireylerin ve tüm halkların (Lat. tekil *gens*, çoğul *gentes*) faaliyetlerini yönettiğini söylüyordu. İnsanları birleştirip toplum haline getiren doğaydı, hatta tüm insanlık da tek bir beden gibiydi. Kavimler bu bedenin organlarıydı ve her birinin hükümdarı da bu organa yaşam veriyordu.[194] Doğa, insanları başka insanlarla yardım etmeye teşvik etmişti; yine doğanın teşvikiyle halklar da diğer halklarla yardımlaşarak büyük bir devlet oluşturuyorlardı.[195] Tüm kavimler doğaları gereği eşit olduklarından bu yüce devlete en uygun yönetim biçimi demokrasiydi, hatta Wolff daha da ileri giderek Spinoza'ya benzer şekilde demokratik yönetim biçiminin bir devletin en

189 Christian Wolff, *Institutions du droit de la nature et des gens: tome premier*, çev. Elie Luzac, Leyde: Elie Luzac, [1750] 1772, §9, 12, s. 8-9.

190 Wolff, *Institutions du droit de la nature et des gens*, §63, 65, s. 18.

191 Wolff, *Institutions du droit de la nature et des gens*, §89, 96, s. 23, 25.

192 Christian Wolff, *Principes du droit de la nature et des gens: tome troisième*, çev. Johann Heinrich Samuel Formey, Amsterdam: Marc Michel Rey, [1740-1748] 1758, VIII.I.I-III, s. 138-139.

193 Wolff, *Principes du droit de la nature et des gens: tome troisième*, VIII.II.I, s. 152.

194 Christian Wolff, *The Law of Nations Treated According to the Scientific Method*, çev. Joseph H. Drake, (rev.) Thomas Ahnert, Indianapolis: Liberty Fund, [1749] 2017, s. 3. İngilizce çeviride *gens* "nation" ile karşılansa da kavim daha doğru bir çeviridir. Özgün metin için bkz. Christian Wolff, *Jus gentium methodo scientifica pertractatum*, Halle: Officina Libraria Regneriana, 1749.

195 Wolff, *The Law of Nations*, §7, s. 15-16.

doğal biçimi olduğunu da yazıyordu.[196] Kitapta birey, kavim ve devlet temel inceleme birimleriydi; kavim, birleşip devlet oluşturmuş olan bir bireyler topluluğuydu.[197] Kavimlerin kendi varlıklarını sürdürme görevleri olduğu gibi mükemmelleşme görevleri de vardı, hükümdarın görevi de kavmini mükemmelleştirmek ve onun varlığını sürdürmesini sağlamaktı.[198] Mükemmelleştirme, pek çok unsuru içeriyordu; örneğin Wolff her kavmin idrakinin (*intellectus*), buna bağlı olarak da dilinin mükemmelleştirilmesi ve bu yönde bir eğitim düzeni kurulması gerektiğinden bahsediyordu.

Fransa ile Büyük Britanya arasında Yedi Yıl Savaşları başlarken savaş ve barış hukuku konusundaki incelemelerin sayısı da artıyordu. Saksonya Elektörü III. August'un özel danışmanı olan İsviçreli hukukçu Emer de Vattel, hem Grotius-Hobbes-Pufendorf çizgisinin hem de Christian Wolff'un *Jus Gentium*'unun (1749) etkisini yansıtan *Le droit des gens* (1758, *Kavimler Hukuku*) adlı kitabında mükemmelleşmeyi takip edilmesi gereken ilk ahlaki yasa olarak tanımlıyordu.[199] İlk etapta, insanların tarımsal, ticari, dinsel ve askerî erdemlerinden bahsediyor ve bunların bir devlet içinde mükemmelleştirilebileceğini öne sürüyordu.[200] Doğal hukuk nasıl insanları topluluğa doğru yönelip mükemmelliği aramaya itiyorsa kavimleri de bir kavimler topluluğuna katılıp mükemmelliği aramaya sevk ediyordu.[201] Bununla birlikte, Vattel, Wolff'un "dünya devleti" teorisine karşı çıkıyordu: Ulusların birleşip dünya çapında bir sivil toplum kurması gerekli değildi.[202] Vattel'in teritoryal devleti ve uluslararası hukuku birlikte ele alan, iyimserlikle pragmatizmi birleştiren görüşleri yüzyılın ikinci yarısında Büyük Britanya gibi pek çok ülkede tanınacak, bağımsızlıkçı Amerikan liderlere de ilham kaynağı olacaktı.

Burada son olarak kısaca Rusya'ya değinelim. Çar I. Pyotr bir dizi reformla Felemenk başta olmak üzere Avrupa'nın gelişkin kapitalist örneklerinden hareketle reformlar başlatmıştı; askerî teknoloji alanında başlayan bu yenilikler, üst sınıfların dönemin bilimsel esaslarına uygun şekilde tıp ve mühendislik gibi alanlarda eğitim alması için eğitim kurumlarının açılmasıyla sürmüş, merkantilist birikim rejiminin uygulamaya konmasıyla iktisat politikasına doğru genişlemişti. Bu kapitalistleşme hamlesi sırasında Rusya'nın yönetici

196 Wolff, *The Law of Nations*, §19, s. 23. Krş. Hobbes, *Elements of Law*, 21.1; *De cive*, 7.5; Spinoza, *Teolojik-Politik İnceleme*, bl. XVI, s. 235-236.

197 Wolff, *The Law of Nations*, §29, s. 29.

198 Wolff, *The Law of Nations*, §38, s. 36.

199 Haakonssen, "German Natural Law", s. 278.

200 Ian Hunter, "Kant and Vattel in Context: Cosmopolitan Philosophy and Diplomatic Casuistry", *History of European Ideas*, 39(4), 2013, s. 494.

201 Hunter, "Kant and Vattel in Context", s. 492.

202 Emer de Vattel, *Le droit des gens, ou, Principes de la loi naturelle, appliqués à la conduite et aux affaires des nations et des souverains*, Leide: Compagnie, 1758, s. [x].

sınıf mensupları arasında Grotius, Pufendorf ve Locke'un eserlerine azımsanmayacak bir ilgi vardı, I. Pyotr da bu üç düşünürün siyaset üzerine eserlerinin çevrilmesini emretmişti.[203] Elbette resmî ideolojide kapitalizm öncesi ideolojik unsurlarla dönemin Aydınlanma düşünceleri harmanlanmış olarak yer alıyordu: Dönemin üst düzey Ortodoks papazlarından Feofan Prokopoviç, 1710'ların sonu ve 1720'lerin başında yazdığı yazılarla hem Hıristiyan-Bizans düşünce geleneğini hem de Grotius-Hobbes-Pufendorf çizgisini takip ederek tanrısal yönetme yetkisine sahip bir monarşinin ideoloğu olmuştu.[204] Vasiliy Nikitiç Tatişçov da Hobbes, Pufendorf ve Prokopoviç'ten etkilenerek yasalarla sınırlanmamış bir monarşiyi savunmuş, Aristoteles'in monarşi övgüsünü sürdürmüş ve Rusya'nın şanını bölünmemiş bir monarşik yönetim altında elde ettiğini iddia etmişti (1730).[205]

Sonuç

XVIII. yüzyılın ilk yarısında Britanya'nın hükümet sistemi kapitalistleşme hedefinde olan diğer ülkeler için model teşkil ediyordu: Egemen sınıftan erkek seçmenlerin seçtiği bir parlamento karşısında sorumlu olan bir hükümet modeli bu dönemde gelişmişti. Voltaire ve Montesquieu'den başlayarak pek çok Aydınlanma düşünürü bu modeli ilgiyle izlemişti, ancak aynı dönemde yaygınlaşan toplumsal-tarihsel rölativizm bunu her yere, dolayısıyla kendi ülkelerine de uygulanabilecek bir model olarak görmelerini engellemişti.

İnsanın, toplumun, devletin özünün ya da başlangıç ilkelerinin genel boyutlarıyla tartışıldığı XVII. yüzyıldan sonra XVIII. yüzyıl düşünürlerinin tarihsel verilere ve empirik zenginliğe dayanma çabasıyla siyaset teorilerini geliştirmeleri çarpıcıdır. XVII. yüzyılın soyutlamacılığı ve genellemeciliği, Aydınlanma'nın erken evrelerinde halen etkisini gösteren bir metafizik yöntemin uzantısıydı. Ancak, metafiziğin devre dışı bırakıldığı durumlara da giderek daha fazla rastlanıyordu. Örneğin Bayle'in geliştirdiği kuşkucu yöntem, dünyevi incelemelerle sınırlı kalan toplum incelemeleri için zemin hazırlamıştı; Hume'un empirizmi de somut verilere dayalı siyaset çözümlemelerine giden yolda önemli bir köşe taşıydı. Dönemin yazarlarının kapitalizmin eşitsiz ve bileşik gelişiminin ayırdına varmalarının bu somutlaşmada büyük bir etkisi olduğunu bir defa daha hatırlatalım: Hem Avrupa ülkeleri arasındaki hem de kendi ülkeleri ile Avrupa dışı ülkeler arasındaki farklı gelişmişlik düzeylerini

203 Sumner Benson, "The Role of Western Political Thought in Petrine Russia", *Canadian-American Slavic Studies*, 8(2), 1974, s. 260.

204 Benson, "The Role of Western Political Thought in Petrine Russia", s. 267-268.

205 Gary M. Hamburg, "Russian Political Thought, 1700-1917", (haz.) Dominic Lieven, *The Cambridge History of Russia: Volume II: Imperial Russia, 1689-1917*, Cambridge: Cambridge University Press, 2006, s. 118.

gözlemleyen yazarlar, toplumsal olguların ve tarihsel deneyimlerin çoğulluğuna ilgi gösteriyorlardı.

XVIII. yüzyıl Aydınlanma düşünürleri, empirist yaklaşımları içinde, insan toplumunun bir dışsal (tanrısal) irade ve onun çizdiği kader veya genel/nesnel/kozmik bir akıl tarafından belirlendiğine dair fikirleri bir kenara bırakmışlardı; siyaset artık bir kader değildi, iyi siyaset de tüm kozmosa sinmiş olan nesnel aklın bir izdüşümü değildi. Somut, çoğu zaman basit, bir nedensellik ağı içinde ve insan eliyle ortaya çıkıyordu. Hume empirist yöntemiyle belirlenimciliği bir kenara bırakırken, Montesquieu siyaseti ve tüm diğer insan faaliyetlerini insanın öznel müdahaleleri ile nesnel (ancak dünyevi) etmenler arasındaki ilişki içinde incelemiş, Vico da siyaseti dinamik ve çatışmalı bir toplum içinde ele almıştı. Buna karşılık, feodalizmin gücünü koruduğu Alman devletlerinde yenilenmiş ve kısmen Aydınlanma kavramlarını da içermiş olan bir metafizik düşünce geleneği de canlılığını koruyordu: Wolff uzun yıllar boyunca skolastik düşünürleri aratmayacak bir metafizik çerçeveden insanların mutluluğa doğru yöneldiklerini anlatmıştı. Bu bir karşı-Aydınlanma örneği değil, Aydınlanma felsefesinin başat hale geldiği Avrupa'da Aydınlanma'yla diyalog içinde de olsa metafizik özellikleri ağır basan bir düşünce geleneğiydi, sonraki dönemlerde Alman devletlerinde kapitalizmin gelişimiyle birlikte bu gelenek de "çağa", yani toplumsal formasyonun gelişimine göre yeniden üretilecekti.

Kaynaklar

Bolingbroke, Henry St John, "The Idea of a Patriot King" [1738], *Political Writings*, Cambridge: Cambridge University Press, 1997, 217-294.

Hume, David, "*Genel Olarak Partiler Üstüne*'den Seçme Parçalar" [1742], çev. Mete Tunçay, (haz.) Mete Tunçay, *Batı'da Siyasal Düşünceler Tarihi: Seçilmiş Yazılar: Yeni Çağ*, İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2014, 449-456.

Hume, David, *İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme*, çev. Ergün Baylan, Ankara: Bilgesu Yayıncılık, [1739-1740] 2016.

Hume, David, "*Özgün Sözleşme Üstüne*'den Seçme Parçalar" [1748], çev. Mete Tunçay, (haz.) Mete Tunçay, *Batı'da Siyasal Düşünceler Tarihi: Seçilmiş Yazılar: Yeni Çağ*, İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2014, 457-476.

II. Friedrich, "Hükümet Biçimlerine Dair Deneme", *Batı'ya Yön Veren Metinler II: Rönesans / Protestan Reformu / Erken Modern Dönem / Bilim Çağı (1350-1650)*, İstanbul: İlke Eğitim ve Sağlık Vakfı Kapadokya Meslek Yüksekokulu, [1777] 2010, 874-877.

II. Friedrich, "L'Anti-Machiavel" [1740], *Le Prince suivi de L'Anti-Machiavel*, Paris: Garnier Frères, 1960, 91-232.

Mackworth, Humphrey, *A Vindication of the Rights of the Commons of England*, London: J. Nutt, 1701.

Meslier, Jean, *Sağduyu: Tanrısızlığın İlmihali*, İstanbul: Kaynak Yayınları, 2012.

Montesquieu, *İran Mektupları*, çev. Berna Günen, İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, [1721] 2019.

Montesquieu, *Kanunların Ruhu Üzerine*, çev. Berna Günen, İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, [1748] 2017.

Montesquieu, "Kanunların Ruhu'nun Savunması" [1750], *Kanunların Ruhu Üzerine*, çev. Berna Günen, İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2017, 883-939.

Montesquieu, *Romalıların Yücelik ve Çöküşünün Nedenleri Üzerine Düşünceler*, çev. Berna Günen, İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, [1734] 2019.

Vattel, Emer de, *Le droit des gens, ou, Principes de la loi naturelle, appliqués à la conduite et aux affaires des nations et des souverains*, Leide: Compagnie, 1758.

Vico, Giambattista, *Yeni Bilim*, çev. Sema Önal, Ankara: Doğu Batı Yayınları, [1725] 2007.

Voltaire, *Letters Concerning the English Nation*, Türkçe seçki: "Fransa İngiltere'den Ne Öğrenebilir?", (haz.) Alev Alatlı, *Batı'ya Yön Veren Metinler II: Rönesans / Protestan Reformu / Erken Modern Dönem / Bilim Çağı (1350-1650)*, İstanbul: İlke Eğitim ve Sağlık Vakfı Kapadokya Meslek Yüksekokulu, 2010, 863-865.

Wolff, Christian, *Institutions du droit de la nature et des gens: tome premier*, çev. Elie Luzac, Leyde: Elie Luzac, [1750] 1772.

Wolff, Christian, *Jus gentium methodo scientifica pertractatum*, Halle: Officina Libraria Regneriana, 1749. İngilizcesi: Wolff, Christian, *The Law of Nations Treated According to the Scientific Method*, çev. Joseph H. Drake, (rev.) Thomas Ahnert, Indianapolis: Liberty Fund, [1749] 2017.

Wolff, Christian, *Genel Felsefe*, çev. M. Mağsum Gökyüz, İstanbul: Pinhan Yayıncılık, [1728] 2020.

Wolff, Christian, *Principes du droit de la nature et des gens: tome troisième*, çev. Johann Heinrich Samuel Formey, Amsterdam: Marc Michel Rey, [1740-1748] 1758.

Bibliyografya

Alfonzetti, Beatrice, "La felicità delle lettere", (haz.) Anna Maria Rao, *Felicità pubblica e felicità privata nel settecento*, Roma: Edizioni di Storia e Letteratura, 2012, 3-30.

Althusser, Louis, "Montesquieu: Siyaset ve Tarih", çev. Ömür Sezgin, *Politika ve Tarih*, Ankara: V Yayınları, [1959] 1987, 3-85.

Azeri, Siyaveş, "Hume's Social Theory of Memory", *The Journal of Scottish Philosophy*, 11(1), 2013, 53-68.

Azeri, Siyaveş, "Hume's Theory of Social Constitution of the Self", *Philosophy and Society*, 30(4), 2019, 511-534.

Beales, Derek, "Philosophical Kingship and Enlightened Despotism", (haz.) Mark Goldie ve Robert Wolker, *The Cambridge History of Eighteenth-Century Political Thought*, Cambridge: Cambridge University Press, 2006, 497-524.

Benson, Sumner, "The Role of Western Political Thought in Petrine Russia", *Canadian-American Slavic Studies*, 8(2), 1974, 254-273.

Berman, Marshall, *Özgünlüğün Politikası: Radikal Bireycilik ve Modern Toplumun Ortaya Çıkışı*, çev. Nursel Yıldız, İstanbul: Sel Yayıncılık, [1970] 2011.

Breaugh, Martin, *The Plebeian Experience: A Discontinuous History of Political Freedom*, çev. Lazer Lederhendler, New York: Columbia University Press, 2013.

Caudwell, Christopher, *The Crisis in Physics*, London: John Lane The Bodley Head, 1939.

Dmitriev, Alexander, "Mikhail Lifshits and the Soviet image of Giambattista Vico", *Studies in East European Thought*, 68(4), 2016, 271-282.

Effertz, Dirk, *Menschenrechte und Staatstheorie: Wolffs zweiter Aufenthalt in Halle (1740-1754)*, Halle an der Saale: Universitätsverlag Halle-Wittenberg, 2014.

Goldie, Mark, "The English System of Liberty", (haz.) Mark Goldie ve Robert Wolker, *The Cambridge History of Eighteenth-Century Political Thought*, Cambridge: Cambridge University Press, 2006, 40-78.

Goldmann, Lucien, *Kant Felsefesine Giriş*, çev. Afşar Timuçin, İstanbul: Metis Yayınları, 1983.

Haakonssen, Knud "German Natural Law", (haz.) Mark Goldie ve Robert Wolker, *The Cambridge History of Eighteenth-Century Political Thought*, Cambridge: Cambridge University Press, 2006, 251-290.

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

Hamburg, Gary M., "Russian Political Thought, 1700-1917", (haz.) Dominic Lieven, *The Cambridge History of Russia: Volume II: Imperial Russia, 1689-1917*, Cambridge: Cambridge University Press, 2006, 116-144.

Hont, Istvan, "The Early Enlightenment Debate on Commerce and Luxury", (haz.) Mark Goldie ve Robert Wolker, *The Cambridge History of Eighteenth-Century Political Thought*, Cambridge: Cambridge University Press, 2006, 379-418.

Horkheimer, Max, "Beginnings of the Bourgeois Philosophy of History", *Between Philosophy and Social Science: Selected Early Writings*, çev. G. Frederick Hunter, Matthew S. Kramer ve John Torpey, Cambridge, MA: The MIT Press, [1930] 1993, 313-388.

Hunter, Ian, "Kant and Vattel in Context: Cosmopolitan Philosophy and Diplomatic Casuistry", *History of European Ideas*, 39(4), 2013, 477-502.

Israel, Jonathan, *Radical Enlightenment: Philosophy and the Making of Modernity*, Oxford: Oxford University Press, 2001.

Israel, Jonathan, *Radikal Aydınlanma ve Modern Demokrasinin Kökenleri*, çev. Ahmet Fethi Yıldırım, İstanbul: VakıfBank Kültür Yayınları, 2018.

Jay, Martin, *Fin de Siècle Socialism and Other Essays*, London: Routledge 2009.

Kelles-Krauz, Kazimierz, "The Social Dialectic in Vico's Philosophy", *Marxism and Sociology: A Selection of Writings by Kazimierz Kelles-Krauz*, (haz.) Helena Chmielewska-Szlajfer ve Jonathan Weber, Leiden: Brill, 2018, 225-242.

Lach, Donald F., "The Sinophilism of Christian Wolff (1679-1754)", (haz.) Alexander Lyon Macfie, *Eastern Influences on Western Philosophy: A Reader*, Edinburgh: Edinburgh University Press, 2003, 69-82.

Louden, Robert B., "'What Does Heaven Say?' Christian Wolff and Western Interpretations of Confucian Ethics", (haz.) Bryan W. Van Norden, *Confucius and the Analects: New Essays*, Oxford: Oxford University Press, 2002, 73-93.

Lukács, György, *Aklın Yıkımı: İkinci Kitap*, çev. Ayşen Tekşen Kapkın, İstanbul: Payel Yayınları, [1954] 2006.

Lukács, György, *Tarihsel Roman*, çev. İsmail Doğan, Ankara: Epos Yayınları, [1937] 2018.

Marx, Karl, *Kapital: 1. Cilt: Sermayenin Üretim Süreci*, çev. Mehmet Selik ve Nail Satlıgan, İstanbul: Yordam Kitap, [1867] 2011.

McLynn, F. J., "Jacobitism and David Hume: The Ideological Backlash Foiled", *Hume Studies*, 9(2), 1983, 178-179.

Moore, James, "Natural Rights in the Scottish Enlightenment", (haz.) Mark Goldie ve Robert Wolker, *The Cambridge History of Eighteenth-Century Political Thought*, Cambridge: Cambridge University Press, 2006, 291-316.

Neumann, Franz Leopold, "Montesquieu" [1949], *The Democratic and The Authoritarian State: Essays in Political and Legal Theory*, London: The Free Press of Glencoe, 1964, 96-148.

Neumann, Franz Leopold, "The Change in the Function of Law in Modern Society" [1937], çev. Klaus Knorr ve Edward A. Shils, *The Rule of Law Under Siege: Selected Essays by Franz Neumann and Otto Kirchheimer*, Berkeley: University of California Press, 101-141.

Osterhammel, Jürgen, *Unfabling the East: The Enlightenment's Encounter with Asia*, çev. Robert Savage, Princeton: Princeton University Press, [2013] 2018.

Oz-Salzberger, Fania, "The Political Theory of the Scottish Enlightenment", (haz.) Alexander Broadie, *The Cambridge Companion to the Scottish Enlightenment*, Cambridge: Cambridge University Press, 2003, 157-177.

Quesada Marco, Sebastián, *Historia del Pensamiento Español*, [Madrid:] EDELSA, 2016.

Riley, Patrick, "The Social Contract Theory and Its Critics", (haz.) Mark Goldie ve Robert Wolker, *The Cambridge History of Eighteenth-Century Political Thought*, Cambridge: Cambridge University Press, 2006, 347-375.

Robertson, John, *The Case for the Enlightenment: Scotland and Naples, 1680-1760*, Cambridge: Cambridge University Press, 2005.

Sánchez Agesta, Luis, "Feijóo y la crisis del pensamiento político español en el siglo XVIII", *Revista de estudios políticos*, 22-23, 1945, 71-127.

Schonhorn, Manuel, *Defoe's Politics: Parliament, Power, Kingship and Robinson Crusoe*, Cambridge: Cambridge University Press, 2006.

Skinner, Quentin, *Liberalizmden Önce Özgürlük*, çev. Kemal Özdil, İstanbul: Islık Yayınları, 2018.

Skrzypek, Marian, "La fortune de Jean Meslier en Russie et en Union Soviétique", *Dix-huitième Siècle*, 3, 1971, 117-143.

Smith, Theresa Ann, *The Emerging Female Citizen: Gender and Enlightenment in Spain*, Berkeley: University of California Press, 2006.

Van Kley, Dale K., "Piety and Politics in the Century of Light", (haz.) Mark Goldie ve Robert Wolker, *The Cambridge History of Eighteenth-Century Political Thought*, Cambridge: Cambridge University Press, 2006, 110-143.

Vaughan, Frederick, *The Political Philosophy of Giambattista Vico: An Introduction to La Scienza Nuova*, The Hague: Martinus Nikhoff, 1972.

Wiles, Richard C., "The Development of Mercantilist Economic Thought", (haz.) S. Todd Lowry, *Pre-Classical Economic Thought: From the Greeks to the Scottish Enlightenment*, Boston: Kluwer Academic Publishers, 1986, 147-173.

Williams, Raymond, "David Hume: Reasoning and Experience", *Writing in Society*, London: Verso, [1964] 1985, 121-141.

2

Kişisel Yararları Toplumsal Yararlarla Birleştirmek: Serbest Ticaret Kapitalizmi (1750-1789)

XVIII. yüzyılın ikinci yarısında Büyük Britanya'da Sanayi Devrimi yavaş yavaş ufukta belirirken diğer Avrupa ülkelerinde egemen sınıflar kapitalist sermaye birikimine ivme kazandırmaya başlamışlardı. Fransa'nın egemen sınıfları 1750'lerin başından itibaren Britanya tarımsal kapitalizmini örnek almaya başlamış, tarımsal üretim kökenli sermaye birikimine ağırlık vermiş ve serbest ticaret ilkesini savunmuşlardı. Maliye bakanı Vincent de Gournay, dönemin egemen iktisat ideolojisi olan fizyokrasinin de en önemli temsilcilerindendi; fizyokrasinin ünlü sloganı *Laissez faire, laissez passer* ("Bırakınız yapsınlar, bırakınız geçsinler") onun sözüdür. Fransa'da proto-liberalizm devletten ve Eski Rejim'den bağımsız olarak değil, onunla organik bir ilişki içinde doğuyordu: Turgot ve Gournay gibi fizyokrat politik ekonomistler saraya hizmet etseler de sarayın ekonomideki etkisini azaltmaya çalışıyorlardı; egemen sınıf blokunda tüccarların ve toprak sahiplerinin etkisini artırma çabası içindeydiler.[1] Benzer eğilimlere pek çok başka ülkede de rastlarız.

Bu dönemde pek çok yazar toplumun tekil bireylerden oluştuğu konusunda hemfikirdir artık. Kapitalist egemen ideolojide, bireylerin iktisadi işlerinde kâr ve zarar derecelerini, genel olarak da yarar ve mutluluklarını hesaplama yoluyla "rasyonel" kararlar aldığı anlatılır, ancak bu kararların egoist nitelikte olmadığına ve eninde sonunda bir uyum getireceğine dair bir güven de bu anlatıyı destekler: Bireysel çıkarlar, eninde sonunda toplumun pürüzsüzce işleyişine yönelik çıkarlarla uyum içinde olacaktır.[2] Herkesin elinden gelen çabayı göstermesi, sermayedarların kendi işletmelerinde üretilen (tüccarlar

1 Arnault Skornicki, *L'économiste, la cour et la patrie: L'économie politique dans la France des Lumières*, Paris: CNRS, 2011, s. 378-380.

2 Max Horkheimer, "Materyalizm ve Metafizik" [1933], *Geleneksel ve Eleştirel Kuram*, çev. Mustafa Tüzel, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2005, s. 18.

söz konusuysa, üreticilerden aldıkları) ürünleri piyasada satmaları, işçilerinse kendi emek güçlerini yine emek gücü piyasasında satmaları sistemin uyumlu işleyişinin bir teminatıdır. Kapitalizmin ideal devleti, halkın temsilcilerine danışıp vergi almak ve özel mülkü korumak gibi yalın görevleri olan bir devlettir.[3] Dönemin pek çok düşünürü bu temaları işleyip kapitalist üretimin bu dönemdeki temel dayanaklarından olan sömürgelerdeki köle emeğini görmezden gelerek eser vermişlerdir. Yine de Aydınlanma düşüncesinin bütünüyle kapitalizm övgüsünden ibaret olduğu sonucuna varmamalıyız: XVIII. yüzyılın ikinci yarısı yalnızca egemen sınıf ideologlarının değil, sınıf, ırk ve toplumsal cinsiyet eşitsizliklerini eleştiriye açan radikal Aydınlanma düşünürlerinin de dönemidir.

XVII. yüzyılın uzun krizlerinden sonra içine girilen görece barışçıl, iç savaşların giderek azaldığı dönemin ruhuna da uygun olarak, toplumdaki genel gidişe duyulan bu güven, dönemin kentlerinde giderek alenileşen düzen bozucu unsurlarla gölgelenir: Emek güçlerini piyasada satmayıp aksaklığa neden olan işsizler, dilenciler ve hastalar da, piyasanın "sağlıklı" işleyişini bozup üretim bandında ya da tedarik zincirlerinde aksamaya neden olan etmenler –örneğin kentlerdeki hijyen sorunları, bozuk yollar ya da yetersiz aydınlatma– tedavi edilmesi ya da temizlenmesi gereken anomaliler olarak görülür. Polis teşkilatı ve kent planlaması bu dönemin temizleme ihtiyacına yanıt verir.[4] Böylece piyasa karşısında yalın görevleri olduğu varsayılan devlet, bu anomaliler söz konusu olunca son derece müdahaleci olur ve zor aygıtlarını tüm haşmetiyle kullanır. Kapitalizm öncesi üretim biçimlerinin toplumsal formasyon içindeki baskınlığını koruduğu Prusya ya da İspanya gibi örneklerde, kapitalist sermaye birikimini gerçekleştirecek ve onunla uyumlu düşünsel birikimi (Aydınlanma düşüncesini) güvence altına alacak müdahaleler yönetici sınıf tarafından yapılır. Görece üst düzeylerde seyreden bir kapitalistleşme sürecine rağmen Katolik Kilisesi gibi bu süreci ideolojik, siyasal ve iktisadi açılardan sekteye uğratan kurumların bulunduğu Fransa gibi örneklerdeyse bu engelleyici unsurları baskılayacak güçlü despotların varlığı aranır. Dolayısıyla kapitalizmin devleti, gerekli durumlarda son derece sert şekilde müdahale etmesi beklenen bir devlettir.

---

3 Jürgen Habermas, *Kamusallığın Yapısal Dönüşümü*, çev. Tanıl Bora ve Mithat Sancar, İstanbul: İletişim Yayınları, [1962] 2014, s. 383.

4 Max Horkheimer, "Otorite ve Aile" [1936], *Geleneksel ve Eleştirel Kuram*, çev. Mustafa Tüzel, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2005, s. 248. Michel Foucault ve izleyicileri düzenleme ve temizleme çabalarını modern zihniyetin bir sonucu olarak görmüşler ve belirsizliğin, düzensizliğin hâkim olduğunu varsaydıkları modernite öncesi dönemle bu yeni dönemi karşı karşıya koymuşlardır. Bu yaklaşımı tarihsel açıdan spesifikleştirip bahsedilen süreci kapitalist üretim ve bununla ilişkili olan toplumsal yeniden üretim süreciyle bağlantıları içinde ele alan çalışmalara bir örnek olarak bkz. Marc Neocleous, *Toplumsal Düzenin İnşası: Polis Erkinin Eleştirel Teorisi*, İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi Yayınevi, 2006.

Bu bölümde, ilk olarak ılımlı ve radikal boyutlarıyla Fransa'daki Aydınlanma düşüncesini ele alacağız. Daha sonra İskoç Aydınlanması, Sanayi Devrimi'nin başlangıç döneminde İngiltere ve bağımsızlık mücadelesi sırasında Britanya'nın Amerika kolonilerindeki siyasal düşüncelere göz atacağız. Son bölümdeyse Alman, Avusturyalı ve İspanyol düşünürlerin "Aydın despotizmi" gibi konularda yaptıkları tartışmalara göz atacağız.

1. Ilımlı Aydınlanma ve Radikal Aydınlanma: Fransa (1750-1789)

XVIII. yüzyılın ortaları, Fransa'da Aydınlanma Çağı'nın en parlak yıllarıdır. Bu dönemde, saraya yakın duran ve bir "aydın despot" arayışında olan filozoflar, *Encyclopédie* gibi devasa bir çalışmayı hazırlayarak sadece Fransa'da değil tüm Avrupa'da burjuvazinin bilim ve felsefe alanında en yeni bilgilere ulaşmasını sağlayanlar ve içinde yaşadıkları topluma dair kapsamlı eleştiriler yapan radikal düşünürler eser veriyorlardı.

a. Encyclopédie *Çağında Siyaset Teorisi*

Diderot ve D'Alembert'in *Encyclopédie*'si (*Ansiklopedi*) bütün Aydınlanma Çağı'nın belki de en amblematik eseriydi. 1751-1765 arasında yayımlanan bu devasa çalışma on yedi cilt, on bir resim levhası cildi ve yedi ek ciltte toplanmış yetmiş binden fazla maddeden oluşuyordu.[5] Doğa bilimleri, felsefe, sanat ve sosyal bilimlere dair sayısız maddenin içinde elbette siyasete dair olanlar da vardı. D'Alembert, *Ansiklopedi*'nin açılış söylevinde "birçok büyük aile olarak birbirinden ayrılmış insanların" oluşturdukları çeşitli toplumların farklı farklı yasalar yapıp benimsediklerini, politikanın da yine bu farklı toplumların devlet yönetimlerini incelediğini yazmıştı.[6] Bu arada D'Alembert kitabın ansiklopedik niteliği hakkında mütevazı bir tutum sergiliyor ve bilimlerin sistemi konusunda nihai sözü söylemek gibi bir amacı olmadığını belirtiyordu.[7] Başka bir deyişle, bilgiyi sistemlileştirme çabası *Ansiklopedi*'ciler için baştan sınırları tanınmış bir çabaydı ve bu sınırlılığı belirterek önceki dönem metafizikçilerin sistemli bilgi üretme iddialarına bir yanıt da vermiş oluyorlardı.

Ansiklopedi'nin siyaset üzerine maddelerinin bir kısmını Diderot yazmıştı: İlk ciltte yer alan "Autorité politique" (1751, "Siyasal Otorite") mad-

5 Daniel Roche, "Encyclopedias and the Diffusion of Knowledge", (haz.) Mark Goldie ve Robert Wolker, *The Cambridge History of Eighteenth-Century Political Thought*, Cambridge: Cambridge University Press, 2006, s. 172-173.

6 D'Alembert, "Öndeyiş" [1751], *Ansiklopedi ya da Bilimler, Sanatlar ve Zanaatlar Sözlüğü (Seçilmiş Maddeler)*, çev Selahattin Hilav, İstanbul: Yapı ve Kredi Yayınları, 1996, s. 45.

7 D'Alembert, "Öndeyiş", s. 57-58.

desinde, siyasal iktidarı halkın rızasına dayandırarak[8] Peder Berthier gibi saraya yakın yazarların öfkesini çekmişti. "Cité" (1753, "Site"),[9] "Citoyen" (1753, "Yurttaş") ve "Droit naturel" (1755, "Doğal Hak")[10] maddeleri de yine Diderot'nun kaleminden çıkmıştı. *Ansiklopedi*'ye en çok katkı veren yazarlardan hekim Chevalier de Jaucourt'un yazdığı "Etat de nature" (1756, "Doğa Durumu") maddesi, Locke'un doğa durumu teorisinin yeniden yazımı niteliğindeydi; "Doğal Eşitlik", "Sınırlı Monarşi", "Sivil Özgürlük" ve "Siyasal Özgürlük" gibi maddelerde de aynı yazar Locke'u anımsatan bir bakış açısı benimsemişti.

Diderot ve arkadaşlarının Locke'un teorisini Fransa'da yaygınlaştırdıkları sıralarda, 1748-1756 arasında Fransa'nın siyasal gündemini meşgul eden başlıca konu "Parlamento Krizi"ydi. *Ansiklopedi*'de yer alan halk rızası ve temsil gibi konulardaki maddeleri dönemin okurlarının bu tartışmayla ilişkilendirmiş olmaları muhtemeldir. Parlamento ile kraliyet arasında, kralın mezhep ve vergilendirme politikası alanındaki yetkilerinin sınırları üzerine süregiden bu tartışmada, parlamento yanlıları arasında hukukçular ve Parisli rahipler, kraliyetin yanındaysa Kilise'nin üst düzey hiyerarşisi bulunuyordu.[11] Parlamento yanlısı Jansenist hukukçulardan Louis Adrien Le Paige, *Lettres historiques sur les fonctions essentielles du parlement* (1753-1754, *Parlamentonun Temel İşlevleri Üzerine Tarihsel Mektuplar*) kitabında, Hotman ve Boulainvilliers'ye atıfla Frankların genel meclislerde toplandığını hatırlatmış, Fronde'cu yazarlara benzer şekilde Paris Parlamentosu'nun Fransa ulusunu temsil eden organ olarak *Etats-généraux*'nun yerine geçtiğini savunmuş, Montesquieu'den ilhamla yasaların krala üstün olduğunun altını çizmişti.[12] Gördüğümüz gibi kralın keyfî yetkilerinin bir meclisle sınırlanması hem *Ansiklopedi* sayfalarında hem de güncel tartışmalarda son derece canlı bir talepti. Tiranlık ya da despotizm eleştirisi, sonraki yıllarda da canlı kalacaktı; örneğin tarihçi Nicolas Antoine Boulanger, *Recherches sur l'origine du despotisme oriental* (1761, *Doğu Despotizminin Kökeni Üzerine Araştırmalar*) kitabında "Doğu"yu tek bir pota-

8 Denis Diderot, "Autorité politique" [1751], *Oeuvres politiques*, (ed.) Paul Vernière, Paris: Garnier Frères, 1963, 9-20. Türkçe seçmeler: "Siyasal Otorite", *Ansiklopedi ya da Bilimler, Sanatlar ve Zanaatlar Sözlüğü (Seçilmiş Maddeler)*, çev Selahattin Hilav, İstanbul: Yapı ve Kredi Yayınları, 1996, 270-272.

9 Denis Diderot, "Site" [1753], *Ansiklopedi ya da Bilimler, Sanatlar ve Zanaatlar Sözlüğü (Seçilmiş Maddeler)*, çev Selahattin Hilav, İstanbul: Yapı ve Kredi Yayınları, 1996, 269-270.

10 Denis Diderot, "Doğal Hak" [1755], *Ansiklopedi ya da Bilimler, Sanatlar ve Zanaatlar Sözlüğü (Seçilmiş Maddeler)*, çev Selahattin Hilav, İstanbul: Yapı ve Kredi Yayınları, 1996, 175-178.

11 Dale K. Van Kley, "Piety and Politics in the Century of Light", (haz.) Mark Goldie ve Robert Wolker, *The Cambridge History of Eighteenth-Century Political Thought*, Cambridge: Cambridge University Press, 2006, s. 114-115.

12 Van Kley, "Piety and Politics in the Century of Light", s. 115; Catherine Maire, "Louis-Adrien Le Paige entre Saint-Simon et Montesquieu", *Cahiers Saint-Simon*, 27, 1999, 37-47.

da eritip despotizmle ilişkilendirerek Montesquieu'nün izinden gidiyor, ancak örtülü şekilde Fransa'daki despotizmin de bir eleştirisini yapmış oluyordu.

Ne var ki tüm Aydınlanma düşünürlerinin monarşiyi sınırlama çabasında olduklarını söylemek yersiz olur. Daha önce Alman devletlerinden bahsederken "aydın despot" olarak adlandırılan hükümdarlara değinmiştik. Bu hükümdarlar, feodal aristokrasiyle hegemonik bir blok oluşturmakla birlikte kapitalist üretim tarzının gelişmesi için gerekli maddi koşulları yaratırken Aydınlanma felsefesinin de kendi ülkelerinde (elbette kraliyet iktidarlarına ve feodal aristokrasiye zarar vermeyecek şekilde) yaygınlaşmasını kolaylaştırıyorlardı.[13] XVIII. yüzyılın ortalarında tepeden reformlar yapan bir kral fikri sadece Prusya, Avusturya ya da Rusya gibi ülkelerde değil, kapitalizmin görece daha çok geliştiği Fransa'da da yaygınlaşmıştı. Bu fikrin klasik örneklerini bu dönemde Voltaire veriyordu. *Le siècle de Louis XIV* (1751, *XIV. Louis'nin Yüzyılı*) kitabında XIV. Louis'yi, ülkesini gotik barbarlıktan kurtaran aydınlanmış bir kral olduğu için övmüş, despotizmin tiranlıkla aynı şey olmadığını kanıtlamaya girişmişti.[14] Voltaire, sonraki yıllarda bu aydın despotizmi fikrini savunmaya devam ettiği gibi bunu bir filozof-krallığı savunusuyla birleştirecekti. Örneğin, 1763'te Helvétius'e yazdığı bir mektupta şu sözleri söylüyordu: "Terzimizin ya da ayakkabı tamircimizin Peder Kroust ve Peder Berthier tarafından yönetilmek zorunda kalmasının ne önemi var? Önemli olan nokta, birlikte yaşadığınız insanların filozofların önünde başlarını öne eğmeleridir. Filozofların ülkeyi yönetmeleri kralın, yani Devlet'in yararınadır".[15]

Yedi Yıl Savaşları sırasında Fransa'nın iki Protestan devletle (Britanya ve Prusya'yla) savaşması, ülkede Protestanlara uygulanan baskıları da artırmıştı. Toulouse Protestanlarından Jean Calas, Katolik Kilisesi'ne geçmek üzere olan oğlunu öldürmesi suçlamasıyla yargılanmış ve 1762'de işkenceyle öldürülmüştü. Böylece, Nantes Fermanı'nın 1685'teki ilgasından sonra ikinci defa dinsel hoşgörü konusu gündemin merkezine oturmuştu. Voltaire, *Traité sur la tolérance* (1763, *Hoşgörü Üzerine İnceleme*) metniyle Toulouse Katoliklerini ikiyüzlü olmakla suçlamıştı. Sonraki yıl Locke'un *Hoşgörü Üzerine Mektup*'unun çevirisini de yayımlayacaktı.[16]

13 François Bluche, *Le despotisme éclairé*, Paris: Fayard, 1969.

14 John Campbell, "Entre le 'siècle de Louis XIV' et le siècle des Lumières: la rhétorique voltairienne à l'oeuvre", *Littératures Classiques*, 76, 2011, s. 85-97.

15 Alex Callinicos, *Toplum Kuramı: Tarihsel Bir Bakış*, çev. Yasemin Tezgiden, İstanbul: İletişim Yayınları, 2013, s. 63.

16 Derek Beales, *Enlightenment and Reform in Eighteenth-century Europe*, London: I.B. Tauris, 2005, s. 12; Richard H. Popkin ve Mark Goldie, "Scepticism, Priestcraft, and Toleration", (haz.) Mark Goldie ve Robert Wolker, *The Cambridge History of Eighteenth-Century Political Thought*, Cambridge: Cambridge University Press, 2006, s. 93.

XIV. Louis 1771'de parlamentoların gücünü kırmış ve önceki on yıllara göre daha kişiselleşmiş bir yönetim uygulamaya başlamıştı. Kralın desteğini alan François Quesnay, Honoré de Mirabeau ve Pierre-Paul Le Mercier de La Rivière gibi fizyokratlar hem tarımsal kapitalizmi geliştirmeye yönelik bir ekonomi politikası öneriyor hem de bu politikayı aydın despotizminin kanatları altında hayata geçirmeyi tercih ediyorlardı. Bu fikirlerin klasik bir ifadesini Quesnay'nin Çin hükümdarlarını ve emrindeki eğitimli bürokratları akla dayalı bir merkezî yönetim uyguladıkları için övdüğü *Le Despotisme de la Chine* (1767, *Çin Despotizmi*) kitabında bulabiliriz. Onların "despotizm"den anladığı sınırsız bir hükümdar iradesi değildi, aksine, "yasal despotizm" kavramını kullanarak hükümdarın yasalara uyduğu ve onların uygulanmasını sağladığı bir sistem arzuluyorlardı. Ancak, eninde sonunda bu devlet, merkezî ve güçlü bir devletti ve ancak böyle güçlü bir devlet sivil toplumun olası parçalanmalarını müdahaleleriyle engelleyebilirdi.[17] Kapitalizm bir defa daha güçlü devlete ihtiyaç duymuştu.

Bu genel yönelim içinde Jacques Turgot gibi istisnalar da vardı. Paris'in ticaret burjuvazisine mensup olan bu düşünür, fizyokratlarla ilişkili olsa da doğrudan doğruya o grup içinde yer almıyordu. Hume'un yakın arkadaşlarındandı, Parlamento Krizi sırasında kralın tarafında yer almıştı. Kısa bir süreliğine (1774-1776) maliye bakanlığı yapmıştı. Despotizm fikrine pek sıcak bakmıyor, hoşgörü gibi konularda krala yönergeler vererek çekingen biçimde de olsa ılımlı monarşiyi savunuyordu. Ekonomi politikalarında olduğu gibi tarih ve siyaset felsefesinde de Britanyalı düşünürlerden etkilenmiş, tıpkı onlar gibi tarihi ekonomik gelişmeler üzerinden okuyup dönemlere ayırmıştı. Dönemin diğer ilerlemeci düşünürleri gibi o da kapitalizmin gelişimini karşı koyulamaz bir zafer olarak görüyordu. Öğrencilerinden Condorcet, sonraki on yıllarda onun iktisadi ve siyasi düşüncelerini sürdürecek, tarih felsefesini de tam anlamıyla bir ilerlemeci zemine yerleştirecekti.

b. Toplumsal Sözleşmeyi Sınıfsallaştırmak (1750-1755)

XVI. yüzyıldan beri pek çok hukukçunun ortaya koyduğu sınırlı monarşi fikrinin uzantısı olan bu fikirlerin yanı sıra Aydınlanma filozofları da siyasete dair yazılar yazıyordu. Burada, sırasıyla genç Rousseau, Morelly, Helvétius ve Linguet'nin, 1770'lerden itibaren de Sébastien Mercier, Baron D'Holbach, rahip Raynal, Mably ve yaşlandıkça eşitlikçi ve radikal tavırları keskinleşen Diderot'nun toplumsal-iktisadi eşitsizlikler konusunda ortaya koydukları fikirleri ele alacağız.

17 David McNally, *Political Economy and the Rise of Capitalism: A Reinterpretation*, Berkeley: University of California Press, 1998, s. 122-129.

Jean-Jacques Rousseau, Cenevreli bir burjuva ailesinin çocuğuydu. Annesi varlıklı bir ailenin kızıydı, babasıysa bir saat imalatçısıydı. Genç Rousseau, babasının kütüphanesinde Grotius ve Pufendorf gibi yazarların kitaplarını okumuş, 1740'lı yıllarda Diderot ve Voltaire gibi filozofların yakın çevresine dahil olmuştu. *Discours sur les sciences et les arts*'da (1750, *Bilimler ve Sanatlar Üzerine Söylev*) bilimler ve sanatların ahlakı bozduğunu savunuyor ve bu savı desteklemek için bir nedensellik dizisi kuruyordu. Aylaklık lüksü, bilimleri ve sanatları üretmişti; bunların (ve üreticilerinin, yani bilim insanlarının, edebiyatçıların ve filozofların) işlevi baskıyı gizlemekti.[18] Bu tezler elli yılı aşkın bir zamandır süregiden "Lüks Tartışması"nda lüks karşıtı yönelimin bir devamı olarak da okunabilir. Genç yazar, kendisine büyük bir ün getiren bu metni yayımladıktan sonra aylaklığın nedenini araştırmaya koyulmuş, bu dönemlerde yazdığı bir mektupta tüm kötülüklerin temelini eşitsizlikte ve onunla birlikte gelişen servet birikiminde gördüğünü belirtmişti.[19] Eşitsizlik ve servet eleştirisini teorik olarak düşündüğü gibi yaşamında da uygulamaya başlıyordu. Bu dönemde bestelediği operayı (1752, *Köyün Kâhini*) çok beğenen kral XV. Louis ona yaşam boyu maaş bağlamayı teklif etmiş, ancak Rousseau tereddütsüz şekilde bu cömert teklifi reddetmişti.

Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes (1754, *İnsanlar Arası Eşitsizliğin Kökeni ve Temelleri Üzerine Söylev*), Hobbes, Pufendorf, Locke, Barbeyrac ve Burlamaqui gibi teorisyenlere atıflarla zenginleştirilmiş klasik bir siyaset teorisi kitabıdır. İnsanların doğal haklar bakımından eşit olduğu Cenevre kentine övgülerle başlayan bu anlatı, yurttaşlar ile yerleşikler arasında keskin bir ayrım yapılan XVIII. yüzyıl Cenevre'sinin gerçekliğini tam olarak yansıtmasa da Rousseau'nun eşitlikçiliğinin bir ifadesidir. Bundan başka, Rousseau, zanaatkâr babasıyla da övünüyordu. Kadınlara seslenmeyi de ihmal etmiyor, onların tesirinin evlilik kurumu içinde ne kadar önemli olduğunu hatırlatıyordu. Ancak kadınların rolünü kocalarını şefkatle yumuşatmak ve ahlak koruyucusu olmak gibi ev içi işlerle sınırlamıştı.[20] Doğada belirsizlik olmadığı, insanların cehaletleri nedeniyle onda belirsizlik gördükleri kanısındaydı, ancak insanlara dair kuralları "doğa yasası" adı altında sunan modern yazarları da eleştiriyordu.[21] İnsan toplumuna baktığında ilk olarak güçlünün sergilediği şiddeti ve zayıfın çektiği eziyeti görüyor, eşitsizliği doğal/fiziksel ve ahlaki/siyasal olmak üzere ikiye ayırıyordu.[22] Pufendorf'un

18 Gülnur Acar-Savran, *Sivil Toplum ve Ötesi: Rousseau, Hegel, Marx*, İstanbul: Belge Yayınları, 2013, s. 92.

19 Acar-Savran, *Sivil Toplum ve Ötesi*, s. 93.

20 Jean-Jacques Rousseau, *İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kökeni*, çev. Ertuğ Ergün, Ankara: Yeryüzü Yayınevi, [1754] 2003, bl. I, s. 17.

21 Rousseau, *İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kökeni*, bl. I, s. 21-23.

22 Rousseau, *İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kökeni*, bl. I, s. 26.

doğa-toplum ayrımını da hatırlatan bu ayrımdan sonra, daha önceki filozofların doğal bir duruma dönüş yapmaya çalışmalarına rağmen başarılı olamadıklarını ve kendisinin tarihe başvurarak (başka bir deyişle spekülasyona gerek duymaksızın) inceleme yapacağını söylüyordu.[23]

Birinci bölümde saf doğa durumundan bahsediyor, herhangi bir toplumsal ve siyasal ilişki içinde bulunmayan insanları tarif ediyordu. Yaptığı anlatı bir spekülasyona dayanmıyordu; Rousseau "ilkel insan"dan bahsederken kimi zaman Amerika ve Afrika'daki topluluklardan da örnek vererek bir antropolojik anlatı ortaya koyuyordu. Kendi anlatısını "varsayımsal" olarak adlandırması onun yeterli veriye sahip olmadan doğa durumunu anlatmaktan duyduğu rahatsızlıktan kaynaklanıyordu.[24] Hobbes'tan farklı olarak Rousseau'nun doğadaki insanı rekabetçi değildi, Locke'tan farklı olaraksa mülk sahibi değildi: "Doğal halinde insanın ne evi, kulübesi ne de malı, mülkü yok"tu.[25] Hobbes'u eleştirerek doğal insanın salt egoist olmadığını ve içinde başka hayvanlarla da paylaştığı, bireyin kendisine olan sevgisini hafifletip türün hayatta kalmasını sağlayan doğal bir duygunun, şefkat duygusunun olduğunu yazıyordu.[26] Locke'a benzer şekilde toplumsallığı doğa durumu içine yerleştiriyordu, aynı zamanda insanın doğayla ayrışıp toplumsallaşmasını somut tarihsel bir süreç olarak tarif ediyordu. İnsanlar doğal engellerle karşılaştıkça toplumsal ilişkiler, madenlerin bulunmasıyla da işbölümü ve özel mülkiyet, buna bağlı olarak da tarım gelişmişti. Savaş durumu bu aşamalarda, doğallıktan uzaklaşmış, toplumsallaşmış insanlar arasında ortaya çıkmıştı.[27] Artık sözleşme teorisinin temelinde insan doğasına ilişkin spekülasyonlar ya da varsayımdan hareketle toplumu türetme çabası yoktu, toplumsal varlık ile doğa arasındaki ilişki vardı.

Eşitsizlik Üzerine Söylev'in ikinci bölümü, "Bir parça toprağı himayesine almış, 'Bu benim' diyebilen ve ona inanacak kadar saf insanlar bulmuş ilk insan"la başlayan medeni toplumun tarihiyle açılır. Mülk ortaya çıkınca doğal durum son bulur ve medeni durum başlar, insanlar en başta üretimleri için, daha sonra da başka ihtiyaçları için aletler üretmeye girişir, doğanın engellerinin üstesinden gelir ve insan sayısı artar. Zekâları da gelişen insanlar, hayvanlar üzerinde üstünlük kurar. Rousseau, cinsiyetler arası toplumsal işbölümünü de burada anlatır: "O ana kadar hayat tarzları aynı olan karşı cinsler, farklı yaşam biçimleri benimsemeye başladılar. Erkek uzaklara yiyecek aramaya gi-

23 Rousseau, *İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kökeni*, bl. I, s. 27, 29.

24 Rousseau, *İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kökeni*, bl. I, s. 60.

25 Rousseau, *İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kökeni*, bl. I, s. 44.

26 Rousseau, *İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kökeni*, bl. I, s. 55.

27 Acar-Savran, *Sivil Toplum ve Ötesi*, s. 62-63.

derken kadın evine daha bağlı, kendilerini çocuklar ve kulübeyle ilgilenmeye adadı."[28] Dolayısıyla Rousseau, cinsiyete dayalı işbölümünü tarihselleştirir. Ona göre uygar toplumun bu ilk aşamaları "insanın yaşayabileceklerinin en iyisi"dir;[29] bir yandan doğa durumunun uyuşukluğunun ötesine geçilmiş, diğer yandan da (doğa durumundaki şefkat yok olmaya başlasa bile) bencillik galip gelmemiştir.

Bu güzel dönemler uzun sürmez, metalurji ve tarımın gelişmesiyle birlikte bir dönüşüm daha olur ve uygar toplumun gelişiminin yeni bir aşaması başlar.[30] Artık "doğa kanunlarından çıkarılabilecek haktan farklı olan mülkiyet hakkı" tanımlanmıştır.[31] En güçlüler daha fazla mal edinir, eşitsizlikler artar; zenginler gasp yoluyla, yoksullarsa hırsızlık yoluyla ihtiraslarını dışavurur ve doğal şefkat yerini açgözlülüğe ve bencilliğe bırakır.[32] Rousseau, ancak bu noktada bir "sürekli savaş hali"nden bahseder. Hobbes bu hali doğa durumuna yerleştirirken Rousseau onu tarihselleştirir ve sınıfsal bir perspektiften değerlendirir: Zenginler bu savaş halinde servetlerini, diğer insanlarsa yaşamlarını tehlikeye atar.[33] Ve bu savaş durumunda zenginler diğerlerini birleşmeye çağırır ve ikna edici argümanlar öne sürer; "zayıfı zulümden kurtarmak, açgözlüleri zaptetmek ve her insanın sahip olduklarını güvence altına almak için" ebedî bir uyum kurmaya çağrı yaparlar. "Hepsi düşünmeksizin, özgürlüklerini emniyete almak umuduyla zincire vurulmaya razı oldular; çünkü yeterli deneyim sahibi olmadan siyasi kuramların tehlikelerini öngörecek kadar akıllı değildiler."[34] Yoksulların özgürlüklerinden başka kaybedecekleri bir şeyleri yoktur.[35] Artık "fakire zincir vuran ve zenginin gücüne güç katan, doğal özgürlüğü geri dönülemeyecek biçimde yok eden" türden bir toplum ve yasa ortaya çıkmıştır.[36] Böyle bir toplumun ortaya çıkışı neredeyse rastlantısal olmuş ve güvenlik için bir araya gelip bir yönetim meydana getiren insanlar kendilerini köleleştirmişlerdir.[37] Rousseau, bundan sonra, politikacıları özgürlük konusunda düştükleri yanılgı nedeniyle suçlar: Politikacılar insanda doğal bir kulluk eğilimi olduğunu düşünürler, oysa insanın doğal eğilimi özgürlük sevgisidir ve köleleştirilmiş halkların tutumlarına bakılarak köleliğin doğallığı

28 Rousseau, *İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kökeni*, bl. II, s. 69.
29 Rousseau, *İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kökeni*, bl. II, s. 73.
30 Rousseau, *İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kökeni*, bl. II, s. 73-74.
31 Rousseau, *İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kökeni*, bl. II, s. 76.
32 Rousseau, *İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kökeni*, bl. II, s. 79.
33 Rousseau, *İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kökeni*, bl. II, s. 79.
34 Rousseau, *İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kökeni*, bl. II, s. 81.
35 Rousseau, *İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kökeni*, bl. II, s. 83.
36 Rousseau, *İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kökeni*, bl. II, s. 81.
37 Rousseau, *İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kökeni*, bl. II, s. 84-87.

çıkarımında bulunulamaz; zorbalığın gönüllüce kabul edilmesinin herhangi bir mantığı yoktur.[38]

Rousseau'ya göre siyasal kurumların oluşumu "halk ve halk tarafından seçilen idareciler arasında, her iki tarafın da aralarındaki anlaşmanın bağını oluşturan belirtilen kanunları gözetmeye kendilerini adadığı bir sözleşme"dir.[39] Böylece, Rousseau da, Fransız okurların Locke gibi yazarlardan ve Diderot'nun "Siyasal Otorite" maddesi üzerinden aşina olduğu sözleşme teorisini benimseyip geliştirmiştir. Rousseau'nun ayırt edici özelliklerinden biri, sözleşmenin eşit oldukları varsayılan bireyler arasında değil, eşitsizliklerle dolu bir toplumda yapıldığını yazmasıdır. Kaldı ki yönetim biçimleri de bireyler arasındaki farklı derecelerden eşitsizliklere göre ortaya çıkar.[40] Doğal halinden en az sapmış yönetim biçimi demokrasidir. Kitabın kapanış cümleleri de çarpıcıdır; "açlık çeken çoğunluk en basit gereksinimlerinden yoksunken birkaç ayrıcalıklı insanın gereksiz şeyler içinde yüzmesi, doğa kanunlarına açıkça terstir".[41]

Rousseau eşitsizlik ve mülkiyet eleştirisi konularında Diderot ve dönemin diğer filozoflarına kıyasla daha radikal bir konumda olsa da ondan çok daha radikalleri de vardı. Maliye görevlisi Etienne Gabriel Morelly, Montesquieu'nün *Yasaların Ruhu*'na cevaben yazdığı ve anonim olarak yayımladığı *Code de la nature, ou Le véritable esprit de ses lois* (1755, *Doğanın Yasası ya da Doğa Yasalarının Gerçek Ruhu*) kitabında Bacon, Hobbes, Locke, Pope ve Montesquieu gibi ahlak ve yasa üzerine yazanları doğruluktan uzaklaşmakla suçluyordu: Bütün bu yazarlar insanın ya doğuştan kötü olduğunu ya da şartlar gereği sapkınlaştığını iddia ediyorlardı.[42] Dünyadaki tek erdemsizlik, cimrilik ve sahip olma arzusuydu;[43] insanlar doğru eğitildikleri takdirde bireysel çıkarı ve mülkiyeti her şeyin önünde tutmaktan vazgeçebilirlerdi. "Vülger politika" anlayışını yaygınlaştıran filozoflar servetin eşitçe paylaşılmasını kabul edemiyor, kesinlikle zenginlerin ve yoksulların var olmaları gerektiğini düşünüyorlardı.[44] Morelly de Rousseau'ya benzer şekilde insanların doğuştan gelen fikirleri olmadığını, tam da bu nedenle eşit şart ve hakları kolaylıkla kabullenebileceklerini yazmış,[45] buna karşılık bilimler ve sanatlar konusunda

38 Rousseau, *İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kökeni*, bl. II, s. 86.

39 Rousseau, *İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kökeni*, bl. II, s. 90.

40 Rousseau, *İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kökeni*, bl. II, s. 92.

41 Rousseau, *İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kökeni*, bl. II, s. 101.

42 [Etienne-Gabriel Morelly], *Code de la nature, ou La véritable esprit de ses loix, de tout tems négligé ou méconnu*, [y.y.], [1755] 1757 s. 13-14.

43 [Morelly], *Code de la nature*, s. 28.

44 [Morelly], *Code de la nature*, s. 49-50.

45 Michael Sonenscher, "Property, Community, and Citizenship", (haz.) Mark Goldie ve Robert Wolker, *The Cambridge History of Eighteenth-Century Political Thought*, Cambridge: Cambridge University Press, 2006, s. 472.

Rousseau'ya doğrudan eleştiriler yöneltmişti. Ona göre bilimler ve sanatlar insanları barbarlıktan kurtarmış, hatalardan ve batıl inançlardan arındırmıştı. Morelly, mesleklere ve zanaatkârlığa yaptığı övgüyü öyle yüksek bir düzeye taşımıştı ki, önerdiği eşit hak sistemini sağlayacak olan bir tür cumhuriyetçi sistemin zanaatkâr loncaları üzerinden kurulacağını düşünüyordu.[46]

XVIII. yüzyıl Fransız materyalistlerinin en tanınmışlarından olan Claude-Adrien Helvétius, varlıklı bir aileden geliyordu. Gençliğinde okuyup etkilendiği Locke'un empirizmini sürdürmüştü. *De l'esprit*'ye (1758, *Ruh Üzerine*) fikirleri duyular ve hafıza yoluyla ürettiğimizi anlatarak başlıyordu; bu melekeler insanlarla hayvanlar arasında ortaktı, insanları hayvanlardan ayıran ise fiziksel özellikleriydi; insanların dokunma duyuları çok daha gelişmişti, yaşamları hayvanlardan uzundu, daha güçlülerdi ve daha çok çoğalıyorlardı, bütün bunlar genel olarak duyuların, onların uzantısı olan hafızanın ve bunların temelinde yükselen fikirlerin gelişmesini sağlıyordu.[47] Helvétius, toplumun mükemmel bilgiye ya da nihai mutluluğa ulaşmasını temel hedef olarak koyan ve ahlaki teorilerini mükemmel erdemlerden yola çıkarak geliştiren filozofların yaklaşımlarına bir alternatif geliştirmişti; bir eylemin kötülük derecesinin, onun toplumun mutluluğuna zarar verme derecesine göre belirlenmesi gerektiğini öne sürmüştü.[48] Mutluluk halen önemli bir kriterdi ancak esas mesele artık skolastik düşünürlerde olduğu gibi mutlak-nihai mutluluğu değil, mümkün olan en fazla mutluluğu sağlamaktı. Bu görüşleriyle Helvétius, toplumun çoğunluğunun mümkün olan en fazla mutluluğunu bireysel yararlarla birleştiren Aydınlanma Çağı yararcılığın ilk önemli temsilcilerinden olmuştu.

Bu yaklaşımın siyasal açılımları da vardı: Helvétius, gerçek yasama ruhunun genel mutluluğu sağlamakla ilgilenmesi gerektiğini söylemiş ve diğer yararcılar gibi, insanları mutsuz ettiği gerekçesiyle siyasal baskıya karşı çıkmıştı.[49] Bu genel baskıcılık eleştirisine rağmen empirizmi nedeniyle statükoyu tartışmaya açmaktan imtina ediyordu.[50] Hobbes'u hatırlatacak şekilde mülkiyetin devletle ortaya çıktığını ve bu nedenle yararlara dayalı toplumsal sistemin temeli haline geldiğini yazıyordu.[51] *De l'esprit*, yayımlanır yayımlanmaz mekanik materyalist yaklaşımı nedeniyle büyük bir tartışma koparmıştı. Helvétius, ölümünden sonra yayımlanan *De l'homme*'da (yaz. 1760'lar, yay. 1773, *İnsan Üzerine*) ademimerkeziyetçi bir cumhuriyetçi sistemin mutlak

46 Sonenscher, "Property, Community, and Citizenship", s. 475.

47 Claude-Adrien Helvétius, *Oeuvres complètes d'Helvétius: Tome premier: De l'esprit*, Paris: Lepetit, [1758] 1818, I.1, s. 1-2.

48 Helvétius, *Oeuvres complètes d'Helvétius: Tome premier: De l'esprit*, I.1, s. 10.

49 Helvétius, *Oeuvres complètes d'Helvétius: Tome premier: De l'esprit*, I.3, s. 20.

50 Marshall Berman, *Özgünlüğün Politikası: Radikal Bireycilik ve Modern Toplumun Ortaya Çıkışı*, çev. Nursel Yıldız, İstanbul: Sel Yayıncılık, [1970] 2011, s. 40.

51 Sonenscher, "Property, Community, and Citizenship", s. 491.

monarşilerde yaygın olan iktidar, imtiyaz ve servet eşitsizliklerini engelleyeceğini yazmıştı.[52] Kişisel çıkarlarla genel çıkarın birleşmesi ve yasa koyucunun iyi yasalar koyması insanları mutlu kılabilirdi; böyle bir durumda bireylerin tüm ihtiyaçları karşılanacağından bireysel hakların savunusu da gündeme gelmeyecekti.[53]

Hukukçu Simon Linguet, *Théorie des lois civiles*'de (1767, *Medeni Yasalar Teorisi*) ve başka eserlerinde siyasetin ve yasaların kökeninde mülkiyetin bulunduğunu iddia etmiş, bu tespitten hareketle döneminin hukuki yapılarını ve siyasal kurumlarını eleştiriye açmıştı. Döneminin filozoflarının ikiyüzlülüklerine de eleştiriler yöneltmişti; filozoflar köleliği kolaylıkla kınayabiliyorlardı, oysa uygarlık da Aydınlanma da insanların çoğunluğunun tabi kılınması üzerine kuruluydu.[54] Linguet kapitalist işçi sömürüsünü de gözlemlemiş, bunu sömürünün kölelik gibi daha eski biçimleriyle karşılaştırmış[55] ve filozofları işçi sömürüsünü görmeyip köle sömürüsünü eleştiriye açtıkları için kınamıştı. Ayrıca Avrupa'daki despotik yönetimlerin de Asya'dakilerden pek farkı olmadığını öne sürmüştü. Ancak Linguet'nin eleştirelliğinin sınırları vardı; bunları söyledikten sonra ücretli emeğe karşı köleliği savunmakta ve Doğu'daki despotik yönetimleri eşitliği gözettikleri gerekçesiyle açıkça yüceltmekte beis görmemişti.[56]

1770'ler ve 1780'ler, başka bir deyişle devrimin arifesi, kralın baskıcılığına olduğu kadar kapitalist ideolojiye karşı da tepkilerin yoğun olarak ortaya konduğu yıllardır. Bu dönemin toplumsal eşitsizliklerini ve kölelik gibi olgularını gözler önüne seren çokça eser kaleme alınmıştır. Parisli bir küçük burjuva ailesinden gelen ve 1760'larda tiyatro piyesleriyle meşhur olmaya başlayan Louis-Sébastien Mercier'nin *L'An 2440, rêve s'il en fut jamais* (1771, *Eğer Olsaydı, 2440 Yılı*) adlı kitabı eşitlikçi bir ütopya örneğiydi. Düşünce tarihinde bu döneme kadar gördüğümüz pek çok ütopyadan farklı olarak şimdiki zamanda ve uzak bir yerde (tercihen bir adada) bulunan ya da geçmişte gerçekleşmiş ideal bir toplumu değil, geleceği konu alıyordu. Bu perspektif değişimi önemliydi: Artık, daha iyi bir toplum ve politikayı hayal edenler, kendilerini geçmişle ve şimdiki zamanla sınırlamamaya, henüz olmamış, denenmemiş olanı hayal etmeye başlamışlardı. Bu, aynı zamanda ütopyacıların kendilerini şimdiki zamanın ve geçmişin egemen ideolojilerinden kurtarmaya başlamalarının da göstergesiydi.

52 Sonenscher, "Property, Community, and Citizenship", s. 492.

53 Berman, *Özgünlüğün Politikası*, s. 39.

54 Beales, *Enlightenment and Reform in Eighteenth-century Europe*, s. 9.

55 Simon Linguet, *Théorie des loix civiles: tome premier*, Londres, [1767] 1774, s. 62 vd.; György Lukács, *Tarihsel Roman*, çev. İsmail Doğan, Ankara: Epos Yayınları, [1937] 2018, s. 24.

56 Linguet, *Théorie des loix civiles: tome premier*, s. 152 vd. Ayrıca bkz. Karl Marx, *Artı-Değer Teorileri: Birinci Kitap*, çev. Yurdakul Fincancı, Ankara: Sol Yayınları, 1998, s. 327-328.

Fransız Aydınlanma düşünürlerinin radikal kanadının bir diğer düşünürü olan Baron D'Holbach, Helvétius gibi, yarar ilkesini düşüncesinin merkezine koymuştu; Marx ve Engels'e göre o, döneminin pek çok düşünürü gibi rekabeti kurtuluşla özdeşleştiriyordu, feodal engellerden kurtulmuş ekonomik ilişkiler altında bireylerin gelişme arzusu olarak anlattığı olguysa aslında kapitalistlerin sömürme arzusundan başka bir şey değildi.[57] Anonim olarak yayımladığı *Essai sur les Préjugés* (1770, *Önyargılar Üzerine Deneme*) kitabında hükümdarların yerine halkın aydınlatılması gerektiğini söylemişti. Bu fikirleri II. Friedrich'in öfkesini çekmekte gecikmeyecekti; Prusya kralı bu kitaba yanıt olarak Fransızca bir kitapçık yazıp yayımlamış, d'Holbach'ın yakın arkadaşlarından Diderot da krala sert bir yazıyla yanıt vermiş ancak bu yanıtı yayımlamamıştı. Diderot'ya göre kral, kitapçığındaki kimi ifadelerle otoritesini kötüye kullanıyordu. Kral var olan hükümet biçimini kabul etmeyi, dolayısıyla içinde bulunulan toplumun yasalarına boyun eğmeyi salık veriyordu, peki bu yasalar kötüyse sessiz mi kalmak gerekliydi?[58] D'Holbach *Système de la Nature*'de (1773, *Doğanın Sistemi*) ayrıcalık sistemini kaldırıp hakkaniyetli toplumu inşa etme hayalinden bahsediyordu.[59] Kimi filozoflar (örneğin geç dönem eserlerinde Rousseau) toplumdan vazgeçmiş olsalar da insanların toplumda bozulmamış olduklarını anımsamak gerekiyordu.[60] D'Holbach, "genel/kamusal irade" terimini kullansa da bu terime Rousseau'dan farklı bir anlam veriyor, genel iradeye boyun eğmenin insanların mutluluğunu sağlayacağını söylüyordu. Kitap, tüm Avrupa'da çok etkili olacaktı.[61]

Rahip Guillaume-Thomas Raynal, Diderot'nun da isim vermeden katkı yaptığı *Histoire philosophique et politique des établissements et du commerce des Européens dans les deux Indes* (1770) kitabında, vahşi ve uygar insan arasındaki ayrımı tersine çevirmiş ve Avrupa'nın yayılma faaliyetini felaketle özdeşleştirmişti.[62] Kitapta köle ticaretine yönelik sert eleştiriler de yer alıyordu. Raynal'e göre toplum, insan ihtiyaçlarının sonucuydu ve iyiydi, devletse insan kusurlarının sonucuydu ve kötüydü.[63] Kitap, 1781'de yapılan üçüncü basımından sonra Paris Parlamentosu tarafından "halk ayaklanmalarını kışkırtabile-

57 Karl Marx ve Friedrich Engels, *Alman İdeolojisi*, çev. Olcay Geridönmez ve Tonguç Ok, İstanbul: Kor Kitap, [1845-1846] 2017, s. 354.

58 Denis Diderot, "Pages contre un tyran" [1771], Denis Diderot, *Oeuvres politiques*, (ed.) Paul Vernière, Paris: Garnier Frères, 1963, s. 144.

59 Israel, *Radikal Aydınlanma ve Modern Demokrasinin Kökenleri*, s. 66.

60 Israel, *Radikal Aydınlanma ve Modern Demokrasinin Kökenleri*, s. 71.

61 Israel, *Radikal Aydınlanma ve Modern Demokrasinin Kökenleri*, s. 70.

62 Melvin Richter, "The Comparative Study of Regimes and Societies", (haz.) Mark Goldie ve Robert Wolker, *The Cambridge History of Eighteenth-Century Political Thought*, Cambridge: Cambridge University Press, 2006, s. 167.

63 Callinicos, *Toplum Kuramı*, s. 55.

ceği" gerekçesiyle toplatılıp yakıldı. Ancak bu, onun otuzdan fazla basımının ve yirmi dört kısaltılmış versiyonunun yayımlanmasını engellemedi.[64]

Gabriel Bonnot de Mably, 1770'lerin en meşhur tarihçilerindendi. 1740'larda genç Rousseau'yu çocuklarının öğretmeni olarak tutan, filozof Etienne de Condillac'ın ağabeyi rahip Mably, *Observations sur les Grecs* (1749, *Yunanlar Üzerine Gözlemler*) ve *Observations sur l'histoire de France* (1765, *Fransa Tarihi Üzerine Gözlemler*) kitaplarında Fransa'daki keyfî yönetime karşı Sparta ve Roma'daki anayasal yönetim örneklerini övmüştü.[65] *De la législation ou Principes des lois* (1776) kitabında doğanın yurttaşların eşitliğini istediğini yazıyordu. Doğa, insanları mal ortaklığına davet ederken, mülkiyet sonradan ortaya çıkmıştı. Mably'ye göre, yasa koyucunun görevi, karşısına çıkan tüm engelleri aşarak yıkılmış olan eşitliği yeniden kurmaktı.[66] Yasa koyucu yurttaşların yasaları sevmesini sağlamalıydı. Ateizm çok büyük kötülüklere neden olacağından bir Yüce Varlık'ın da tanınması gerekiyordu ve yasa koyucu hem bir kamusal dinin benimsenmesini sağlamalı hem de onun fanatizme dönüşmesini engelleyecek önlemler almalıydı. Din ile felsefe arasında ilişkiler kurularak dinin fanatizme, felsefenin inançsızlığa dönüşmesi engellenmeliydi. Mably, Ortaçağ'dan modern döneme Fransa kurumlarının gelişimini anlatmış, bununla beraber kendi ideal yönetim sistemine de yer vermişti. Tıpkı Rousseau gibi o da doğanın insanlara mülkiyet vermediği, mülkiyetin zamanla ortaya çıktığı kanaatindeydi. Meslier ve Morelly'den farklı olarak özel mülkiyetin bütünüyle kaldırılmasını önermiyor, bu açıdan da Rousseau'yla benzeşiyordu.[67] Ondan ayrıldığı temel nokta ise küçük ölçekli cumhuriyet anlayışına karşı Charlemagne dönemi Fransa Krallığı'nı model almasıydı. Gelgelelim hayal ettiği sistem bu feodal krallığın bir kopyası olmaktan son derece uzaktı.

Diderot, Rusya hükümdarı II. Yekaterina'nın sarayında bir yıla yakın bir süre kalmış ve buradaki gözlemlerinden sonra aydın despotizmine dair fikirlerini hızlıca değiştirmişti. Bu dönemden itibaren hem yoğun bir tiranlık eleştirisi hem de en az o kadar yoğun bir ruhban eleştirisi ortaya koyacaktı. "Discours d'un philosophe à un roi" (1774 c., "Bir Filozofun Bir Krala Söylevi") başlıklı yayımlanmamış kısa yazısında hükümdarların bilimin temsilcisi olan filozoflar ve cehaletin savunucusu olan rahipler arasında bir seçim yapmaları gerektiğini belirtiyordu. Rahipler vergi ödemek istemeyecekleri için hüküm-

64 Richter, "The Comparative Study of Regimes and Societies", s. 166.

65 Iring Fetscher, "Republicanism and Popular Sovereignty", (haz.) Mark Goldie ve Robert Wolker, *The Cambridge History of Eighteenth-Century Political Thought*, Cambridge: Cambridge University Press, 2006, s. 578.

66 [Gabriel Bonnot de] Mably, *De la législation ou Principes des loix: première partie*, Amsterdam, 1776, s. 101.

67 Fetscher, "Republicanism and Popular Sovereignty", s. 579.

darların onlardan üst üste "karşılıksız bağışlar" toplamasını ve böylece onların servetini hazineye aktarmasını öneriyordu.[68] Seneca üzerine yazısında (1782), tiranlar karşısında cesurca konuşan filozofların övgüsünü yapacak, Seneca'yı Neron karşısındaki cesareti için övecekti. Muhtelemen Romalı düşünürün imparatorla olan ilişkisiyle St. Petersburg sarayındaki kendi konumu arasında paralellikler kuruyordu.[69]

c. Radikal Aydınlanma'nın Sınırları: Toplumsal Sözleşme Üzerine

Rousseau, 1757-1758'de *Encyclopédie* çevresinden ayrılmış, radikal fikirlere mesafe almıştı.[70] Yedi Yıl Savaşları döneminde yazıp yayımladığı *Du Contrat social* (1762, *Toplumsal Sözleşme Üzerine*) kitabında doğal özgürlük, devletin oluşumu, devletin işleyişi ve hükümet konularını işliyordu. Eğitim üzerine kaleme aldığı *Emile*'i de aynı yıl yayımlamıştı. *Toplumsal Sözleşme Üzerine* kitabına, hem Montesquieu'nün *Yasaların Ruhu*'ndaki hem de kendi kitabı *Eşitsizlik Üzerine Söylev*'deki kimi ifadeleri anımsatacak şekilde "İnsan özgür doğar, oysa her yerde zincire vurulmuştur" cümlesiyle başlıyordu.[71] Kölelik doğaya aykırıydı ve onun sonradan âdeta bir doğa haline gelmiş olması bu gerçeği değiştirmiyordu.[72] Kendilerini başkasının efendisi sananlar aslında onlardan daha da köleydi. Rousseau, toplum düzenini sözleşmeye dayandırıyor, ancak Hobbes gibi "ahit" teorisyenlerinden farklı olarak teorisini özgürlükten ya da bireysel haklardan vazgeçme üzerine kurmuyordu. Grotius, Hobbes ve Pufendorf gibi o da insanın ilk uyacağı yasanın "varlığını korumak" olduğunu yazsa da buradan bir güvenlik ya da mülkiyet ideolojisi türetmiyordu.[73] Ne de olsa özgürlüğünden vazgeçmek, "insan olma niteliğinden, insan haklarından, hatta ödevlerinden vazgeçmek" anlamına geliyordu.[74]

Toplumsal Sözleşme'de doğal durum ya da ilkel topluma ilişkin değerlendirmeler yok denecek kadar azdı. Rousseau, insanların ilkel durumda adalet yerine içgüdüleriyle ve doğal özgürlükleriyle hareket ettiklerini, manevi açıdan olmasa da fiziksel eşitsizliklere sahip olduklarını, isteyip elde edebilecekleri şeyler üzerinde sınırsız hak sahibi olduklarını anlatıyordu: "Her insanın,

68 Denis Diderot, "Discours d'un philosophe à un roi" [1774 c.], *Oeuvres politiques*, (ed.) Paul Vernière, Paris: Garnier Frères, 1963, 483-486.

69 Paolo Quintili, "Le stoïcisme révolutionnaire de Diderot dans l'Essai sur Sénèque par rapport à la Contribution à l'Histoire des deux Indes", *Recherches sur Diderot et sur l'Encyclopédie*, 36, 2004, 29-42.

70 Jonathan Israel, *Radikal Aydınlanma ve Modern Demokrasinin Kökenleri*, çev. Ahmet Fethi Yıldırım, İstanbul: Vakıf Bank Kültür Yayınları, 2018, s. 34-35, 172.

71 Krş. Montesquieu, *Kanunların Ruhu Üzerine*, VIII.3, s. 144.

72 Jean-Jacques Rousseau, *Toplum Sözleşmesi*, çev. Vedat Günyol, İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, [1762] 2006, I.1.

73 Rousseau, *Toplum Sözleşmesi*, I.1.

74 Rousseau, *Toplum Sözleşmesi*, I.4.

kendisine gerekli olan her şey üzerinde doğal olarak hakkı vardır".[75] *Eşitsizlik Üzerine Söylev*'i anımsatacak şekilde basit topluluklardan karmaşık topluluklara ilerleyen bir tarihsel gelişmeden de bahsediyordu: Aile bütün toplumların en eskisi ve tek doğal olanıydı. Aile içindeki tahakküm ilişkilerini baba otoritesiyle sınırlayarak inceliyordu Rousseau. Çocuklar bakılıp korunma ihtiyacında oldukları sürece babaya bağlı kalıyorlardı; baba ile çocuk arasındaki bağ doğal bir bağdı ve siyasal toplumların ilk örneğiydi. Çocukların bakılıp korunma ihtiyaçları ortadan kalkınca doğal bağ da çözülüyordu ve baba evinde kalmaya devam ederlerse kendi istekleriyle kalmış oluyorlardı; bu da bir tür sözleşmeydi.[76] Tam da bu nedenle aile, siyasal toplumların ilk örneğiydi.[77] Rousseau'nun bu görüşlerini *Emile*'deki görüşleriyle de karşılaştırabiliriz: O, insanların doğada yalnız olamayacaklarını söyledikten sonra kitabının kahramanı olan Emile'in bir kadın eş bulup aile kurmasını anlatırken, bu aileyi hem doğal bir olgu olarak görüyor hem de onu bir tür devletçik gibi tasavvur ediyordu. Dolayısıyla, aileyi de, toplumsal cinsiyet hiyerarşisini de doğallaştırmıştı.[78] Emile doğası gereği akılcı bir eğitime açıkken, Sophie tüm kadınlar gibi rasyonel melekelerden yoksundu ve bu durumuna uygun bir eğitim almalıydı. Emile ve Sophie özgür bireylerdi, ancak rasyonel kapasiteleri arasında önemli farklar vardı; genel iradeyi ifade etmek için (dolayısıyla medeni özgürlüğü sağlayacak olan devleti oluşturmak için) gerekli olan rasyonaliteye sahip kişi Emile'di, Sophie'nin özgürlüğüyse kocasının koruması altında gerçekleşebilirdi.[79] Emile ve Sophie'nin kuracakları ailenin başlıca işlevi de toplumu doğa durumundan medeni duruma yükseltecek yurttaşlar dünyaya getirip yetiştirmekti.

Doğal durumda insanlar yaşayışlarını değiştirmezlerse yok olup gidiyorlardı. Özel çıkarlar arasındaki anlaşmazlık toplumların kurulmasını gerekli kılmış, bu çıkarlar arasında anlaşma sağlanması da toplumların kurulmasına imkân vermişti.[80] Rousseau, birçok insanın bir araya gelip bütün haklarıyla birlikte kendini topluluğa bağladığını ve güç birliği oluşturduğunu anlatıyordu. Bu oluşum, başka bir deyişle toplumsal sözleşme, şöyle özetlenebilirdi: "Her birimiz bütün varlığımızı ve bütün gücümüzü bir arada genel iradenin buyruğuna verir ve her üyeyi bütünün bölünmez bir parçası kabul ederiz."[81] Rousseau, buradan hareketle o döneme kadar siyaset teorisyenlerinin kul-

75 Rousseau, *Toplum Sözleşmesi*, I.9.

76 Rousseau, *Toplum Sözleşmesi*, I.1.

77 Rousseau, *Toplum Sözleşmesi*, I.4.

78 Susan Moller Okin, *Women in Western Political Thought*, Princeton: Princeton University Press, 1979, s. 167 vd.

79 Mary O'Brien, *The Politics of Reproduction*, London: Routledge, [1981] 1983, s. 95.

80 Rousseau, *Toplum Sözleşmesi*, II.1.

81 Rousseau, *Toplum Sözleşmesi*, I.6.

landıkları pek çok kavramı aynı zeminde inceliyordu: Toplumsal sözleşmeyle oluşan bütünün (tüzel kişinin) eski adı "site", yeni adıysa "cumhuriyet" ya da "politik bütün"dü. Edilgin olduğu zaman "devlet" (*Etat*), etkin olduğu zaman "egemen" (*souverain*), başka devletler karşısında da "güç" (*puissance*) adını alıyordu. Bu bütünü oluşturan kişiler ya da "ortaklar"sa, "bir birlik olarak halk, egemen gücün birer üyesi olarak teker teker yurttaş, devletin yasalarına boyun eğen kişiler olarak da uyruk" adını alıyorlardı.[82] Bu sözleriyle Rousseau, Habermas'ın deyişiyle, insanı yurttaş içinde eritmiş oluyordu.[83] Rousseau, egemen varlığın ilk sözleşmeye aykırı bir şey yapamayacağını, örneğin başka bir egemenin buyruğu altına giremeyeceğini söylüyordu.[84]

Doğallıktan toplumsallığa geçişle birlikte insan davranışlarında içgüdünün yerini adalet, doğal özgürlüğün yerini toplumsal özgürlük, istenip elde edilebilecek şeyler üzerindeki sınırsız hakkın yerini de eldeki şeylerin sahipliği almıştı. *Eşitsizlik Üzerine Söylev*'den farklı olarak bu metinde doğal özgürlüğe bir eleştiri de yönelten Rousseau, salt isteklerin itişine uymayı "kölelik" olarak niteledikten sonra, "Kendimiz için koyduğumuz yasalara boyun eğmek özgürlüktür" diyerek gerçek anlamda özgürlüğün doğal durumda değil, toplum sözleşmesiyle kazanılabileceğini ima ediyordu.[85] Doğadaki fiziksel eşitsizlik toplumda yerini manevi (hak ve hukuk yoluyla) eşitliğe bırakmıştı. Mülkiyete gelince, kendimize gereken şeyler üzerindeki doğal hakkımız toplum içinde de korunuyordu. Ancak Rousseau, insanların başka insanları zorbalıkla mülksüzleştirmelerine itiraz ediyordu.[86]

Şimdi, *Toplumsal Sözleşme*'nin kilit kavramı olan "genel irade"yi daha yakından inceleyelim. Daha önce gördüğümüz gibi, toplumsal sözleşmeyle bireyler bütün varlıklarını ve bütün güçlerini genel iradenin buyruğuna veriyorlardı. Genel iradenin birkaç özelliği vardı: Herkese uygulanmak üzere herkesten çıkmalıydı; bütün oyların hesaba katılmış olması gerekliydi, oybirliğiyse genel irade için gerekli değildi. İradeyi genel yapan oy sayısı değil, bu oyları birleştiren ortak yarardı.[87] Egemen varlığın onu kurmuş olan kişilerden farklı bir çıkarı yoktu; herkesin özel iradesi vardı ancak bu iradeler onların yurttaş olarak sahip oldukları genel iradeye aykırı olamazdı.[88] Genel irade yalnızca ortak yararı göz önünde tutarken, herkesin (tek tek kişilerin) iradesi özel çıkarları

82 Rousseau, *Toplum Sözleşmesi*, I.6, s. 15.

83 Habermas, *Kamusallığın Yapısal Dönüşümü*, s. 190-191.

84 Rousseau, *Toplum Sözleşmesi*, I.7.

85 Rousseau, *Toplum Sözleşmesi*, I.8.

86 Rousseau, *Toplum Sözleşmesi*, I.9.

87 Rousseau, *Toplum Sözleşmesi*, II. 2, 4.

88 Rousseau, *Toplum Sözleşmesi*, I.7.

gözetiyordu.[89] Marx ve Engels, iradeyi merkeze alan bu görüşlere karşı yoğun bir polemik yürüteceklerdi: Onlara göre, "Bireylerin, kesinlikle yalnızca kendi 'irade'lerine bağlı olmayan maddi yaşamı ve birbirlerini karşılıklı olarak koşullayan üretim tarzlarıyla ekonomik ilişki biçimleri, devletin gerçek temelidir"; "bu ilişkiler içerisinde egemen olan bireyler, güçlerinin devlet biçiminde yapılanmak zorunda oluşu bir kenara, bu belirli ilişkiler tarafından koşullanan iradelerine, devlet iradesi, yani yasa biçiminde tümel bir ifade kazandırmak zorundadırlar."[90] Hakta ve yasada bağımsız olarak var olan genel bir iradenin egemenliğini görmek hayalperestliktir.[91]

Toplumsal Sözleşme'nin "genel irade"den sonra ikinci önemli kavramı "egemenlik"ti. Egemenlik, genel iradenin kendi bileşenleri (yurttaşlar) üstündeki kesin gücüydü. Rousseau'ya göre egemen ile yurttaşlar arasındaki ilişki bir ast-üst ilişkisi değildi: Egemenlik işlemi bütünün kendi üyelerinden her biriyle yaptığı bir sözleşmeydi. Ancak yine de, egemen varlığın emredici özelliği vardı: "Egemen varlık isteyince, her vatandaş devlete yapabileceği hizmetleri hemen yapmak"[92] mecburiyetindeydi. Genel iradeyi saymamaya kalkışanlar tüm topluluk tarafından saygıya zorlanıyordu.[93] Peki, Rousseau'nun ikirciksiz şekilde halkın iradesinden türettiği devlete itaatin sınırları nelerdi? Düşünür, insanın ancak haklı güce boyun eğmesini salık veriyordu.[94] Genel irade yanılabilirdi; bunun önlenmesi için halk yeterince aydınlanmış olmalı, toplumsal eşitsizlik azaltılmalıydı. Genel irade her zaman doğru ve kamusal yarara yönelik olsa da halkın kararları her zaman aynı doğrulukta olmuyordu; insanlar her zaman kendi iyiliklerini isteseler de bunun ne olduğunu her zaman kestiremeyip aldatılabilirlerdi. Ayrıca, halk arasında genel birleşmeye zarar veren entrikalarla gruplaşmalar olursa da sorunlar çıkardı.[95] Son olarak, egemen, genel sözleşmelerin sınırlarını aşamazdı ve "her insan, bu sözleşme gereğince, mallarından, özgürlüğünden kendine ne kaldıysa ondan tamamıyla ve istediği gibi faydalanabilir"di, başka bir deyişle, bireyler yaşamlarını bile devlete adamış olmalarına rağmen haklarından vazgeçmiyorlardı.[96]

Rousseau, yasa konusunu da egemenlikle ilişkili olarak ele almıştı. Siyasal bütünün irade kısmı, yasama erkiydi.[97] Yasayı metafizik düşüncelere ya da

89 Rousseau, *Toplum Sözleşmesi*, II.3.

90 Marx ve Engels, *Alman İdeolojisi*, s. 282.

91 Marx ve Engels, *Alman İdeolojisi*, s. 283.

92 Rousseau, *Toplum Sözleşmesi*, II.4.

93 Rousseau, *Toplum Sözleşmesi*, I.7.

94 Rousseau, *Toplum Sözleşmesi*, I.3.

95 Rousseau, *Toplum Sözleşmesi*, II.3.

96 Rousseau, *Toplum Sözleşmesi*, II.4.

97 Rousseau, *Toplum Sözleşmesi*, III.1.

doğa yasası kavramına atıfla tartışmak anlamsızdı; yasayı egemen olan halk yapabilirdi. Yasaların konusu geneldi, yasalar yurttaşları bir bütün, davranışları da soyut olarak göz önüne alıyordu.[98] Yasamanın şartı, yeterli sayıda insanın, bolluğun ve barışın varlığıydı. Yasa koymaya elverişli olan halk, eski bir halkın dayanıklılığıyla yeni bir halkın uysallığını birleştiren bir halktı.[99] Yasayla yönetilen her devlet Rousseau'ya göre cumhuriyetti ve her meşru hükümet cumhuriyetçiydi. Rousseau, cumhuriyetlerin krallar tarafından yönetilebileceğini söyleyerek *res publica* kavramına Roma'daki anlamı vermeye devam ediyordu. Bir kişinin kendi başına verdiği buyruklar yasa olamazdı, ayrıca yönetenler de yanılabilirdi. Burada bir ikilem ortaya çıkıyordu: "Tek tek kişiler iyiliği görürler ama teperler onu. Halksa iyiyi ister, ama görmez. Hepsinin de yol gösterenlere ihtiyacı vardır."[100]

Toplumsal Sözleşme'nin ilk yarısında devleti, genel iradeyi ve egemenliği ayrıntılarıyla ele alan Rousseau, ikinci yarısında hükümeti/yöneticileri incelemeye başlar. Siyasal bütünün güç ve iradeden oluştuğunu söylemiştik; güce, "yürütme erki" de deniyordu. Hükümetin kuruluş nedeni yurttaşlarla egemen varlık arasındaki ilişkileri kurmaktı; görevi yasaları yürütmek ve siyasal-toplumsal özgürlükleri sürdürmek olan, aracı bir bütündü. Egemen varlık onun yetkisini sınırlayabilir ya da geri alabilirdi.[101] Devlet kendiliğinden vardı ve sözleşmeye dayanıyordu, hükümetse ancak egemen varlıkla birlikte vardı ve sözleşmeye dayanmıyordu.[102] Rousseau, hükümdarla hükümet arasında da ayrım yapmaya özen gösteriyordu.[103] Egemen varlık, ancak halk bir araya geldiği zaman iş görebilirdi. Halkın bir araya gelmesi bugün bir hayal olsa da iki bin yıl önce mümkündü, Roma şehir halkı da sıklıkla (her hafta, hatta bazen daha fazla) toplanıyordu.[104] Halkın belirli günlerde çağrıya gerek kalmadan yasa gereğince toplanması gerekliydi. Devletin pek çok şehri olduğu durumlarda halk toplantılarının sırayla büyük şehirlerde yapılması gerekiyordu: Rousseau, büyük devletler için nöbetleşe toplanılan bir sistem öneriyordu.[105] İyi yönetilen ülkelerde herkes halk toplantılarına koşarken, kötü yönetilenlerde kimse bu toplantılara ilgi göstermiyordu; bu ilgisizlik devletin yok olması anlamına geliyordu. Temsilci seçmekse eleştirilecek bir davranıştı ve feodalizmin sonucuydu. Rousseau'nun sistemi feodal sistem yerine Roma referanslarından besleniyordu.[106]

98 Rousseau, *Toplum Sözleşmesi*, II.6.
99 Rousseau, *Toplum Sözleşmesi*, II.10.
100 Rousseau, *Toplum Sözleşmesi*, II.6.
101 Rousseau, *Toplum Sözleşmesi*, III.1.
102 Rousseau, *Toplum Sözleşmesi*, III.1, III.18.
103 Rousseau, *Toplum Sözleşmesi*, III.2.
104 Rousseau, *Toplum Sözleşmesi*, III.12.
105 Rousseau, *Toplum Sözleşmesi*, III.13.
106 Rousseau, *Toplum Sözleşmesi*, III.15.

Egemen varlığın yönetim görevini bütün halka ya da halkın büyük bir kısmına bıraktığı yönetimlere demokrasi adı veriliyordu. Aristokrasi, yönetimin bir azınlığın elinde bulunduğu yönetimdi. Monarşiyse egemen varlığın yönetimi tek bir kişinin eline bıraktığı, diğer yöneticilerin görevlerini ondan aldığı yönetim biçimiydi. Düşünür, yönetim biçimlerini tanımlarken her defasında egemen varlığın yönetim görevini vermesinden söz ederek esas öznenin egemen varlık olduğunu belirtmiş oluyordu.[107] O, Montesquieu'yü anımsatacak şekilde, demokrasinin küçük devletlere, aristokrasinin orta devletlere, monarşinin de büyük devletlere uygun olduğu kanaatindeydi.[108]

Rousseau'nun siyasal iktidarla ve dinsel kurumlarla ilişkileri pek iyi değildi. *Emile* yayımlandıktan hemen sonra Paris başpiskoposunca lanetlenmişti; bu kararı esas alan Paris Parlamentosu da hem bu kitabı hem de *Toplumsal Sözleşme*'yi yakılmaya mahkûm edecekti. Cenevre Belediye Meclisi de bu karardan kısa bir süre sonra benzer bir yol izleyecekti. Ancak bu yasaklamalar sonuç vermeyecek, hatta ters tepecekti: Rousseau'nun kitapları hızla tüm Paris'te okunacaktı.

2. Anglosakson Dünyada Dönüşümler: Sanayi Devrimi ve Amerikan Devrimi

Britanya'da XVIII. yüzyılın ikinci yarısında kapitalist gelişim sürerken sömürgecilikte de yeni bir dönem başlıyordu: Bu yeni dönemde Britanya Doğu Hint Şirketi, Hindistan'da giderek artan bir etki alanı oluşturacaktı. Bu arada Britanya'da genel okuryazarlık giderek artıyordu; İngiltere'de 1750-1775 arasında günlük gazetelerin ve haftalık dergilerin tirajı ikiye katlanırken roman okumak da burjuvazi içinde bir alışkanlık haline geliyordu.[109] Jacobite isyanlarının sona ermesini takiben İskoçya'nın toplumsal formasyonu da giderek İngiliz kapitalizmiyle bütünleşmişti. XVIII. yüzyılın ikinci yarısında Britanya kapitalizmi içinden büyük bir toplumsal-iktisadi dönüşüm doğmuştu: Su değirmenlerinden elde edilen gücün kullanılmasıyla tekstil üretiminde mekanikleşme başlamıştı; 1770'lerin başında "tekstil değirmenleri" işlemeye başlayacak, sonra diğer alanlarda da üretim mekanikleşecekti: Artık Sanayi Devrimi dönemi başlıyor, mekanizasyon arttıkça insan emeği görünmez hale geliyordu.

a. İskoç Aydınlanması: Hume, Smith ve Ferguson

İskoç Aydınlanması'nın öncüsü David Hume gençlik döneminin başyapıtı olan *İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme*'yi 1751'de reddetmişti,

107 Rousseau, *Toplum Sözleşmesi*, III.3.

108 Rousseau, *Toplum Sözleşmesi*, III.3.

109 Habermas, *Kamusallığın Yapısal Dönüşümü*, s. 126.

Enquiry Concerning the Principles of Morals (1751, *Ahlak İlkeleri Üzerine Bir Soruşturma*) yeni döneminin ilk büyük eseriydi. "Yarar" kavramının öncekine göre bile daha merkezde olduğu bu yeni dönemde kaleme aldığı denemelerinde, politik ekonomiyle ilişkili konular özel bir yer tutuyordu. Bu dönemde Hume, serbest ticaret kapitalizminin başlıca savunucusuydu; merkantilistlerin tek devlete yarar getiren ticaret anlayışına karşı tüm tarafların yarar sağladıkları bir ticareti savunuyor, serbest ticaretle insanlığın ilerlemesinin paralel olduğunu düşünüyordu. Buna karşılık, toplumu önceden yaptıkları projelerle ileriye doğru götürmeyi hayal edenlerin topluma zarar verecekleri yönünde de uyarıda bulunuyor, özellikle Harrington'ın *Oceana*'sını eleştiriyordu.[110] Edinburgh Üniversitesi'nde kütüphaneci olarak çalıştığı 1750'li yıllarda anıtsal eseri *History of England*'ı (1754-1762, *İngiltere Tarihi*) yazmıştı. Kitapta despotizmi İngiltere'ye taşıdığı için çokça yerilen VI./I. James'i övüyor, Hobbes'u tüm yeteneğine rağmen tiranlık savunusu yaptığı için, Harrington'ıysa mükemmel ve ölümsüz bir cumhuriyet arayışına girdiği için eleştiriyordu.[111]

Hume, 1760'ların başına geldiğimizde Britanya'nın en tanınan yazarlarından biriydi, öyle ki bu dönemde genç bir yazar olan, sonraki yılların ünlü biyografi yazarı James Boswell onu "Britanya'daki en büyük yazar" olarak niteliyordu. Kitap, Fransız monarşistleri tarafından beğeniyle karşılandı. Bu arada Lord Kames gibi etkili kişiler de Hume'la birlikte tartışmalar yapıp eser vermeye başlamışlardı. 1760'lı ve 1770'li yıllar, İskoçya'da tarımsal ekonominin yükselişe geçtiği yıllardı; fiyatlar ve toprak rantı artıyordu. Bu dönemde, İskoç Aydınlanması'nın Hume'dan sonraki ikinci nesli eser vermeye başlamıştı. Adam Smith'in öncülüğünde ve Adam Ferguson gibi düşünürlerin katkılarıyla politik ekonomi, etik ve siyaset gibi çok çeşitli konularda tartışmalar yapılıyordu.[112]

Smith, gençliğinde Hume'un *İnsan Doğası Üzerine İnceleme*'sinden etkilenmiş, 1752'de bu meşhur düşünürle arkadaş olma fırsatı bulmuştu. *The Theory of Moral Sentiments* (1759, *Ahlaki Duygular Teorisi*) kitabında, insanların, bencil duygularını bastıran ve iyilikseverliği uygulamaya koyan bir "tarafsız izleyici" (*impartial spectator*) tarafından yönlendirildiklerini yazıyordu; başka bir deyişle, insanlar doğaları gereği bencilliğe meyilli olsalar da bencilliklerini kendi kendilerine bastırıyorlardı.[113] Toplum içinde kendi

110 David Hume, "Kusursuz Bir Commonwealth Fikri", *Siyasi Denemeler*, çev. İsmail Hakkı Yılmaz, İstanbul: Pinhan Yayıncılık, [1752] 2017, s. 386 vd.

111 David Hume, *History of England from the Invasion of Julius Caesar to the Revolution in 1688: Vol. VII*, London: D. S. Maurice, [1757] 1823, s. 346-347.

112 John Robertson, *The Case for the Enlightenment: Scotland and Naples, 1680-1760*, Cambridge: Cambridge University Press, 2005, s. 388-389, 396.

113 Adam Smith, *The Theory of Moral Sentiments*, Cambridge: Cambridge University Press, [1759] 2004, I.I.V.4-8, s. 30-31. Türkçesi: *Ahlaki Duygular Kuramı*, çev. Derman Kızılay, İstanbul: Pinhan Yayıncılık, [1759] 2018.

kendini düzenleyen (ve bu anlamda bir rasyonaliteye tabi olan) insanların hareketlerini açıklarken Smith'in başvurduğu metaforlardan biri "görünmez el"di: Zenginler tüm bencillikleriyle, doymak bilmez arzularının yönlendirmesiyle hareket ediyorlardı, yine de bu arzuları sayesinde üretimi artırmaya çalışıyor, istihdam sağlıyor, sonuçta bilmeseler bile toplumun çıkarı için faaliyette bulunuyorlardı.[114] Smith'in toplumun kendiliğinden iyiye doğru ilerlemesine olan inancı, onu, toplumu düzenleme çabalarına mesafeyle yaklaşmaya itmişti. Bütün bu iyimserliğinin temelinde de sosyo-ekonomik ütopyasının en azından İngiltere'de gerçekleştiğini, İskoçya'daysa gerçekleşmekte olduğunu görmesi yatıyordu: O, fizyokratların aksine tarımsal kapitalizme geçiş için devletin müdahalesini gerekli görmüyordu; muhtemelen feodalizmin kalıntılarını içeren devletin kapitalist gelişmeyi sekteye uğratacağını sezdiği için devlet müdahaleleri karşısında temkinli bir tavır takınmıştı.[115] Toplum ve ekonominin ("kapitalist üretim biçiminin" de diyebiliriz) gelişimine duyduğu güven, politikacılara dair söylediklerine de yansımıştı. Bir tarafta "kamusal ruh"a uyum sağlayıp var olan düzeni koruyarak ve halkın alışkanlıklarını dikkate alarak düzenlemeler yapmaya çalışan, bu düzenlemeleri yapamadıklarında da zor kullanmak yerine küçük iyileştirmelerle yetinen insanlar vardı; diğer taraftaysa "sistem insanları" bulunuyordu, bunlar satranç oynar gibi bir toplumun farklı parçalarını yerinden oynatabileceklerini düşünüyorlardı. Bu tür "politik spekülatör"lerin en tehlikelileri hükümdarlardı; bunlar devletin kendileri için var olduğuna inanıyor, kendilerinin devlet için var olduklarını unutuyorlardı. Yaptıkları reformlar da kendi güçleri karşısında engelleri bertaraf etmek için soyluları, kentleri ve etkili kişileri zayıf kılmaktan ibaretti.[116]

Smith'in 1762-1763'te Glasgow'da verdiği *İçtihat Üzerine Dersler*'de ele aldığı temel kavram adaletti; bu konuyu incelerken izlediği konu sıralaması (önce tek başına insanı, sonra aile içindeki insanı, son olarak da bir topluluğun ya da toplumun üyesi olarak insanı ilgilendiren adaleti incelediği ölçüde) Aristotelesçi geleneğin pratik bilimler ayrımını anımsatıyordu. Topluluk içindeki insana dair adaleti incelediği bölümlerde, sivil yönetimin kökeni ve kuruluşuna; hükümdarların ve tebaanın haklarına ve evrensel adalet ilkelerine değinmişti. Avcılık, çobanlık, tarım ve ticaret çağından oluşan dört aşamalı bir tarih anlatısı yapıyordu.[117] Yönetimin kökenini anlatırken herhangi bir spekülatif doğa durumu anlatısına başvurmuyor, avcılar döneminde yönetime

114 Smith, *The Theory of Moral Sentiments*, IV.I.10, s. 215.

115 McNally, *Political Economy and the Rise of Capitalism*, s. 256-257.

116 Smith, *The Theory of Moral Sentiments*, VI.II.II.15-18, s. 274-276.

117 Muammer Kaymak, "Adam Smith'in Dört Aşamalı Tarih Kuramı Üzerine", *Mülkiye Dergisi*, 44(2), 2020, 177-218.

pek rastlanmadığını, olan yönetimin de demokratik türde olduğunu anlatıyordu. Gerçek anlamda yönetim "çobanlar çağı"yla başlamıştı.[118]

Adam Smith, başyapıtı olan *The Wealth of Nations*'ta (1776, *Ulusların Zenginliği*) hem Hume'un serbest ticarete dayalı modelini hem de fizyokratların tarımı tek zenginlik kaynağı olarak ele alan yaklaşımlarını eleştiriyordu; toprak, zanaatkâr üretimi ve ticaret zenginlik kaynağıydı.[119] Politik ekonomiyi "politikacının ve yasa koyucunun biliminin bir dalı" olarak ele alacağını söylemiş,[120] sonraki sayfalarda yasa koyucu ile politikacı arasında ayrım yapmıştı. Smith, yasa koyucunun değişmez, genel ilkeler belirlemekle yetindiğini söylüyordu. Yasa koyucudan farklı olarak politikacı ise dönemin olaylarıyla gelen yalpalamalara yanıt veren olumsuz bir figürdü, bir "fırsat düşkünü"ydü.[121] Avrupa'nın her yerinde toprak sahiplerinin eski dönemlerde yasa koyucu olduğunu söylüyor,[122] Amerika'da Kıta Kongresi'nde toplanan bağımsızlıkçıların dükkâncı, tüccar ve avukatken devlet adamı ve yasa koyucu haline geldiklerini yazıyordu.[123] Yeni Dünya'da Danimarka denetimi altında bulunan kolonilerden bahsederken tacirlerin doğrudan doğruya yönetimi ele almalarına karşı fikirlerini ortaya koyuyordu: "Hangi ülke için olursa olsun, hükümetlerin en kötüsü, tacirlerden oluşan tekelci bir ortaklıkla yönetilmektir."[124] Kitabın pek çok sayfasından anlaşılır ki Smith, Amerika kolonilerinin tam da 1776 yılında başlattığı dönüşüme ve temsilî rejim fikrine destek vermektedir.[125]

İskoç Aydınlanması'nın ikinci neslinin bir başka mensubu olan Adam Ferguson, bir rahibin oğluydu. İlahiyat eğitimi görmüş, 1750'lerin sonunda Edinburgh Üniversitesi'nde felsefe dersleri vermeye başlamıştı. İskoç Gaelcesi biliyordu ve James Macpherson'ın 1760'larda İskoç ulusal şiiri üzerine yaptığı çalışmalardan heyecan duyuyordu; İskoç Highland kültürüne duyduğu bu ilgi onu döneminin pek çok İskoç entelektüelinden ayırıyordu.[126] Ancak o, özgün bir İskoç kültürüne ya da İskoç dağ klanlarına dönüşü de hayal etmiyordu, ilerlemenin kaçınılmaz olduğu ölçüde kabullenilmesi gereken bir süreç oldu-

118 Adam Smith, *Lectures on Jurisprudence*, Indianapolis: Liberty Fund, [1762-1763] 1978, IV.4-7, s. 201-202. Krş. Hobbes, *Elements of Law*, 21.1; *De cive*, 7.5; Spinoza, *Teolojik-Politik İnceleme*, bl. XVI, s. 235-236; Wolff, *The Law of Nations*, §19, s. 23.

119 Robertson, *The Case for the Enlightenment*, s. 389.

120 Adam Smith, *An Inquiry into the Nature and Causes of The Wealth of Nations*, Hampshire: Harriman House, [1776] 2007; *Milletlerin Zenginliği*, çev. Haldun Derin, İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, [1776] 2006, IV.Giriş, §2, s. 455. Çeviriyi özgün metinde karşılaştırarak düzelttim.

121 Smith, *Milletlerin Zenginliği*, IV.II, §39, s. 499-500.

122 Smith, *Milletlerin Zenginliği*, III.II, §16, s. 423.

123 Smith, *Milletlerin Zenginliği*, IV.VII.III, §75, s. 687.

124 Smith, *Milletlerin Zenginliği*, IV.VII.II, §11 s. 622.

125 Smith, *Milletlerin Zenginliği*, IV.VII.III, §74-79, s. 686-690.

126 Lisa Hill, *The Passionate Society: The Social, Political and Moral Thought of Adam Ferguson*, Dordrecht: Springer, 2006, s.13.

ğunu düşünüyordu. En ünlü eseri *Essay on the History of Civil Society* (1767, *Sivil Toplumun Tarihi Üzerine Bir Deneme*) yalnızca Britanya'da değil, tüm Avrupa'da tanınmıştı. Bu kitapta ilerlemeyi toplumun karmaşıklaşması olarak anlıyor, ancak ilerlemeyle toplumun daha eşitlikçi hale gelmediğini de belirtiyordu.[127] İşbölümünü doğal ilerleme sürecinin bir parçası olarak görüyordu.[128] Doğal durum-sivil durum gibi ayrımları reddediyordu; insanlık var oldukça sivil toplum da var olmuştu.

Adam Ferguson, yaşamı boyunca verdiği dersleri emekli olduktan sonra toparlayıp *Principles of Moral and Political Science* (1792) başlığıyla yayımlamıştı. Burada da kendiliğinden gelişen düzenin kendine has yasaları olduğunu savunmuş, kademeli ilerlemenin doğallığından ve kaçınılmazlığından bahsetmişti.[129] Ferguson'a göre soyut insan doğası yoktu. Hume ve Montesquieu gibi o da evrensel ve soyut bir insan anlayışı yerine insanları somut yaşamları içinde ele almayı tercih ediyordu.[130] Montesquieu'nün etkisi özellikle Ferguson'ın politikaya yaklaşımında belirgindi: O, çeşitli türden yönetim biçimlerini tüm karmaşıklıklarıyla ele almış, farklı bölgelerdeki deneyimleri karşılaştırmaya özen göstermişti.[131] En önemli özelliklerinden biriyse yönetici olmayanların da siyasal etkilere sahip olduğunu düşünüp buna göre teoriler ortaya koyan ilk yazarlardan olmasıydı.[132]

b. Sanayi Devriminin Başlangıcında İngiliz Aydınlanma Düşünürleri

XVIII. yüzyılın ortalarında İngiliz hukukçu Sir William Blackstone, Britanya yasaları üzerine kapsamlı dersler vermeye ve yayınlar yapmaya başlamıştı. Tory partisine mensup olan bu düşünürün hazırladığı *Magna Carta* edisyonu (1759), *Magna Carta*'yı Britanya'daki özgürlükçü düşüncenin kökeni olarak gören fikirlere ilham kaynağı olacaktı. Anıtsal eseri *Commentaries on the Laws of England*'da (1765-1769, *İngiltere Yasaları Üzerine Şerhler*) Britanya anayasasının yasamayı kral (tek kişi), Lordlar Kamarası (aristokrasi) ve Avam Kamarası (bir tür demokrasi) arasında bölüştürdüğünü, dolayısıyla Britanya'nın karma anayasa idealine uygun olduğunu savunmuştu.[133] Siyasal

127 Israel, *Radikal Aydınlanma ve Modern Demokrasinin Kökenleri*, s. 23-24.

128 Lisa Hill, "Adam Smith, Adam Ferguson and Karl Marx on the Division of Labour", *Journal of Classical Sociology*, 7(3), 2007, s. 355.

129 Hill, "Adam Smith, Adam Ferguson and Karl Marx on the Division of Labour", s. 356.

130 Israel, *Radikal Aydınlanma ve Modern Demokrasinin Kökenleri*, s. 24-25.

131 Hill, *The Passionate Society*, s. 16-17.

132 Hill, *The Passionate Society*, s. 23.

133 William Blackstone, *Commentaries on the Laws of England: Book I: Of the Rights of Persons*, Oxford: Oxford University Press, [1765] 2016, s. 40-41; David Lieberman, "The Mixed Constitution and the Common Law", (haz.) Mark Goldie ve Robert Wolker, *The Cambridge History of Eighteenth-Century Political Thought*, Cambridge: Cambridge University Press, 2006, s. 318.

otorite, doğal hakkın iradeye bağlı devriyle ortaya çıkmıştı ve amacı bireysel özgürlükle kolektif iyiliğin korunmasıydı.[134] Blackstone, krallık otoritesinden bahsettiği kısımlarda kralı yüceltmekten ve hâkimleri de kralın görüntüsünün yansıdığı aynalar olarak nitelemekten geri durmuyordu.[135]

Toprak sahibi bir ailenin kızı olan Catharine Macaulay, özel hocalardan iyi bir eğitim almış, henüz yirmili yaşlarındayken, David Hume'un Tory tarihine alternatif olarak bir İngiltere tarihi yayımlamaya başlamıştı; 1763'te ilk cildi yayımlanan *History of England*'da, VI./I. James başta olmak üzere hükümdarları öven Hume'a karşı Düzleyicilerin ve cumhuriyetçilerin katkılarını ön plana çıkarıyordu.[136] Tarih eğitimi sayesinde her rasyonel yaratığın içinde bulunan özgürlük aşkını yaşadığını yazmıştı.[137] İnançlı bir Hıristiyandı ve özgürlük yitimine yönelik eleştirilerini Hıristiyan referanslarıyla temellendirdiği ahlak yitimine dair eleştirilerle tamamlıyordu.[138] İnsanlığın iyiye doğru ilerlediğine dair fikirlerini de Platon esinli metafizik teorileri hatırlatacak şekilde yapıyordu.[139] Hobbes'u eleştirmek için bir kitapçık kaleme almış (1769), burada Hobbes'tan ziyade tanrısal temelli mutlak krallık teorilerinin bir eleştirisini ortaya koymuş, Tanrı ile kralları eşit görenleri eleştirmişti; Tanrı'nın kendi yarattığı dünyayı ve insanları yönetmesiyle kralların kendi yaratmadıkları insanları ve toplumu yönetmeleri karşılaştırılamazdı.[140] Yine, Hobbes'un sözleşme anlayışını da eleştirmişti; sözleşme yapmak için, sözleşme yapanın iradesi gerekliydi ve hiçbir rasyonel kişi kendi doğal hakkını kayıtsız şartsız başkasına devredemezdi.[141]

Londra'nın bir burjuva ailesinin çocuğu olan Jeremy Bentham, Helvétius ve bir sonraki kısımda bahsedeceğimiz Beccaria gibi düşünürlerden de etkilenerek yararcı felsefe akımına katkıda bulunmuştu. Onun düşüncesi sanayi kapitalizminin doğuş döneminin izlerini taşıyordu: Tıpkı Hobbes ya da Locke gibi o da bireylerden yola çıkıyordu, ancak onun bireylerinin temel özelliği, çıkarları gereği başka bireylerle bir araya gelmeleriydi. Marx ve Engels'i izleyerek,

134 Lieberman, "The Mixed Constitution and the Common Law", s. 321.

135 Blackstone, *Commentaries on the Laws of England: Book I*, s. 174.

136 Karen Green, "Catharine Macaulay as Critic of Hume", (haz.) Geoff Boucher ve Henry Martyn Lloyd, *Rethinking the Enlightenment: Between History, Philosophy, and Politics*, Lexington Books, 2017, s. 114.

137 Philip Hicks, "Catharine Macaulay's Civil War: Gender, History, and Republicanism in Georgian Britain", *Journal of British Studies*, 41(2), 2002, s. 183.

138 Green, "Catharine Macaulay as Critic of Hume", s. 119.

139 Green, "Catharine Macaulay as Critic of Hume", s. 122.

140 Wendy Gunther-Canada, "Catharine Macaulay on the Paradox of Paternal Authority in Hobbesian Politics", *Hypatia*, 21(2), 2006, 150-173.

141 Catharine Macaulay, *Loose Remarks on Certain Positions to be Found in Mr. Hobbes's Philosophical Rudiments of Government and Society: With a Short Sketch of a Democratical Form of Government in a Letter to Signior Paoli*, London, 1767, s. 7.

Bentham'ın yararlılığı insanın birincil ilkesi yapmasının, kapitalist toplumda "tüm ilişkilerin pratik olarak tek bir soyut ilişkiye, para ve pazarlık ilişkisine tabi kılınmış olmasından" kaynaklandığını söyleyebiliriz.[142] Bentham'ın deyişiyle, insanları "bir araya getiren ve aralarında ilişki kuran biricik güç, onların bencillikleri, özel kazançları ve kişisel çıkarlarıdır. Ve böylece, herkes kendi çıkarını kolladığından ve kimse başkaları için bir şey yapmadığından, şeylerin önceden kurulmuş uyumunun sonucu olarak ya da her şeye gücü yeten bir Tanrı inayetinin himayesi altında, herkes, yalnızca, onlara karşılıklı avantaj sağlayan, herkes için yararlı, ortak çıkarlara uygun işler yapar."[143] Özetle, bireyler kendi yarar ve mutlulukları için bir araya gelirler ve kendi mutlulukları için genelin mutluluğunu da düşündüklerinden uyumlu bir toplum ortaya çıkabilir. Yararcılık, sonuçsalcı etik yaklaşımların iyi bir örneğidir: İnsan edimlerinin (ve siyasal düzenlemelerin) temel kriteri, sonuçları itibarıyla çoğunluğun yararına ve mutluluğuna hizmet edip etmedikleridir, dolayısıyla bir edimi iyi ya da kötü yapan şey kişinin niyeti değil, edimin sonucudur.

Toplumsal sözleşmeciler gibi Bentham da toplumun ve devletin temeline bireylerin güvenliğini yerleştirse de onlardan ayrıştığı pek çok konu vardı. O, Blackstone'un görüşlerinin kapsamlı bir eleştirisini ortaya koyduğu *A Fragment on Government* (1776, *Hükümet Üzerine Bir Parça*) kitabında mutluluk ve yarar kavramlarını çıkış noktası olarak alıyordu. Hume'un *İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme*'sine atıf yaparak doğa durumu ve "baştaki sözleşme" kavramlarını reddediyor, Helvétius'e atıfla erdemin temelinin yarar olduğunu yazıyordu.[144] Toplumun ve devletin temelinde insanların korkuları yer almıyordu. Yasaya göre yöneten siyasal iktidar, kendi varlığını halka ancak yarar (*utility*) ilkesiyle kabul ettirebilirdi. Yarar akla uygundu, üstelik burada söz konusu olan akıl insanları aşan bir akıl değil, onların içindeki akıldı. Bentham, böylece, İskoç Aydınlanma geleneğinin akıl ve yararı birleştiren geleneğini sürdürmüştü.

Bentham, *Principles of Morals and Legislation*'da (yaz. 1780, yay. 1789, *Ahlakın ve Yasamanın İlkeleri*) yararcı düşüncenin klasik bir serimini yapmıştı. Locke'un irade ve doğal yasa merkezli bakışını eleştirmişti; insan yaşamının temelinde acı ve zevk ikilisi vardı. Yasa koyucunun konusu kamunun mutlulu-

142 Marx ve Engels, *Alman İdeolojisi*, s. 353. Marx ve Engels "burjuva toplumu"ndan bahsetmektedirler, ben "kapitalist" sıfatını tercih ettim.

143 Karl Marx, *Kapital: 1. Cilt: Sermayenin Üretim Süreci*, çev. Mehmet Selik ve Nail Satlıgan, İstanbul: Yordam Kitap, [1867] 2011, bl. 4, s. 178.

144 Jeremy Bentham, *A Fragment on Government*, Oxford: Clarendon Press, [1776] 1891, I.36, s. 153-154; Türkçe çeviride Blackstone'a ait olan kısımlar Bentham'a ait gibi anlaşıldığından bu çevirinin dikkatli okunması gerekiyor, bkz: "Yönetim Üstüne Bir Parça'dan Seçme Parçalar", çev. Ömer Madra, Kenan Yonarsoy ve Mete Tunçay, (haz.) Mete Tunçay, *Batı'da Siyasal Düşünceler Tarihi: Seçilmiş Yazılar: Yakın Çağ*, İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, [1776] 2011, s. 50-51. Ayrıca bkz. Jeremy Bentham, *Yasamanın İlkeleri*, çev. Barkın Asal, İstanbul: On İki Levha Yayıncılık, [1780] 2017, XIII.9, s. 100.

ğu, yasamanın muhakeme ilkesiyse genel yarar olmalıydı.[145] Doğa, insanı haz ve ıstırabın etkisi altında bırakmıştı; ilki iyilikle, ikincisi kötülükle ilişkiliydi; yarar ise bir şeyin kötülükten korunma ya da iyilik sağlama yolundaki eğilimi/özelliğiydi.[146] Hükümetler üzerinde en büyük etkiyi yapan ilke, sempati ve antipati ilkesiydi. Politik iktisatçılara göre hükümetin istediği tek şey, daha çok zevk aracı üretilmesiydi, salt siyasal özgürlüğü önemseyenlerse halkın mutlu olmasıyla ilgilenmeyip siyasal iktidarın en eşitlikçi biçimde dağıtılmasına çabalıyorlardı.[147] Bentham, ahlak ile siyaset arasındaki ilişkiye değinirken Aristotelesçiliğe dönüyordu: Ahlak bireyin tutumlarını, siyaset hükümetin işlemlerini yönlendiriyordu, ancak ikisinin ortak konusu saadetti.[148] Bireyler kendi çıkarlarının en iyi hâkimleri oldukları için genel kural, bu bireylere bütün koşullarda, yalnızca kendi kendilerine zarar verebilecekleri en geniş davranış özgürlüğünü tanımaktı.[149] İnsan türünün saadeti Hobbes, Locke ve Rousseau tarafından kurmaca bir sözleşmeye dayandırılmıştı, Bentham bu teorileri reddediyordu.[150] Doğal yasalar ve doğal haklar da kurmaca kavramlardan ibaretti; yasa, yasa koyucunun iradesinden başka bir şey değildi. Saadeti arama da doğal bir meyil olabilirdi ancak doğal bir hak değildi.[151] Yapılması gereken, farklı davranma biçimlerinin iyilikteki ve kötülükteki etkilerini ölçmek ve en büyük saadet toplamını vadedenin lehine tercihte bulunmaktı.[152]

Bentham, gençlik döneminde yazdığı bu eserlerde, mutluluk ve yararı sağlayabilecek olan yasaların dönemin aydınlanmış hükümdarları tarafından çıkarılabileceğini düşünüyordu. Bunun için çok sayıda reform önerisi hazırlamıştı. Rusya ve Prusya'ya seyahatlerinde "aydın despot" rejimleri üzerine gözlemler yapmış, bununla beraber 1780'lerin ortasında Rusya yolculuğu sırasında ideal bir hapishane tasarısı ("Panopticon") geliştirmişti. Bu tasarıya göre hapishane hücreleri dairesel planlı ve çok katlı bir yapıda yan yana dizilecek, merkezde yer alan bir kulede hücrelerden bakınca görünmeyen gardiyanlar, sürekli gözetlendiğini hisseden mahpusları denetleyeceklerdi; gardiyanlarsa halk tarafından denetlenecekti. Bu sürekli gözlem ve denetim sistemi tasarısı, 1925'te ABD'nin Illinois eyaletinde inşa edilecek ve Foucault gibi düşünürlerce XX. yüzyılın giderek artan gözlem ve denetim mekanizmalarının bir istiaresi gibi okunacaktı.

145 Bentham, *Yasamanın İlkeleri*, I, s. 1.

146 Bentham, *Yasamanın İlkeleri*, I, s. 2.

147 Bentham, *Yasamanın İlkeleri*, IV, s. 18-19.

148 Bentham, *Yasamanın İlkeleri*, V, s. 20.

149 Bentham, *Yasamanın İlkeleri*, XII, s. 79.

150 Bentham, *Yasamanın İlkeleri*, XIII.6, s. 91-94.

151 Bentham, *Yasamanın İlkeleri*, XIII.10, s. 104-105, 109.

152 Bentham, *Yasamanın İlkeleri*, XIII, s. 111.

Bentham, yarar ilkesini düşüncesinin merkezine koyan tek düşünür değildi. O, yararcılığını dünyevi referanslarla kurmuştu; bu dönemde etkili olan başka yararcı düşünürlerse teolojik referanslarla yararcı bir düşünce ortaya koymuşlardı. İngiliz ilahiyatçı ve filozof William Paley'nin etkilendiği kaynaklar arasında Anglikan ilahiyatı ve Locke'un felsefesi yer alıyordu.[153] *Principals of Moral and Political Philosophy* (1785, *Ahlak ve Siyaset Felsefesinin Temel Unsurları*) kitabında hem Tanrı'ya referansla hem de yarar ilkesini temel alarak bir ahlaki çerçeve çizmişti: Tanrı yarattıklarının mutluluğunu istiyordu, insanlar da genel mutluluğu artıracak ya da azaltacak eylemler yapma özgürlüğüne sahipti.[154] Dolayısıyla eylemler, eğilimlerine göre değerlendirmeliydi, ahlaki açıdan doğru olanın ölçütü de yararlılığıydı; yararlı olmayan eylemler doğru değildi.[155] Paley, aynı kitapta hükümetin Tanrı'nın iradesiyle göreve geldiğini, bu nedenle ona itaat edilmesi gerektiğini öne sürüyordu.[156] O, özgürlükçü olsa da asla tatmin edilemeyecek beklentileri kışkırtan ve toplumun rahatını şikâyetlerle bozan türden özgürlük tanımlarının reddedilmesi gerektiği kanaatindeydi.[157]

c. Amerikan Devrimi ve Hollanda Devrimi

Kuzey Amerika'nın doğu kıyısında bulunan on üç Britanya kolonisinde yaşayan Britanya uyrukları, XVIII. yüzyılın ortalarına kadar kendilerini Britanya halkından ayrı kabul etmiyor, Britanya kurumlarıyla gurur duyuyor, Londra, Edinburgh ya da Glasgow'da yapılan tartışmaları doğrudan takip ediyorlardı.[158] Britanya'nın arkaik seçim sistemi, kolonilerde yaşayanların Parlamento'da temsil edilmelerine olanak tanımıyordu; kimi Amerikalılar Parlamento'ya kolonilerden temsilciler eklenmesini ya da bir koloni parlamentosu oluşturulmasını talep etmeye başlamıştı. Benjamin Franklin de bu dönemde koloni parlamentosu için mücadele edenler arasındaydı. Boston'a yerleşmiş bir İngiliz zanaatkâr ailesinin çocuğu olan Franklin, 1720'lerin sonundan itibaren birçok gazete kurmuş ve bu gazetelerde makaleler yayınlamıştı; doğa

153 Niall O'Flaherty, *Utilitarianism in the Age of Enlightenment: The Moral and Political Thought of William Paley*, Cambridge: Cambridge University Press, 2019.

154 William Paley, *The Principles of Moral and Political Philosophy: Vol. I*, Boston: N. H. Whitaker, [1785] 1832, bl. II.5.

155 Paley, *The Principles of Moral and Political Philosophy: Vol. I*, bl. II.6.

156 William Paley, *The Principles of Moral and Political Philosophy: Vol. II*, Boston: N. H. Whitaker, [1785] 1832, bl. VI.3.

157 William Paley, *The Principles of Moral and Political Philosophy: Vol. II*, bl. VI.5; Quentin Skinner, *Liberalizmden Önce Özgürlük*, çev. Kemal Özdil, İstanbul: Islık Yayınları, 2018, s. 82.

158 Gordon S. Wood, "The American Revolution", (haz.) Mark Goldie ve Robert Wolker, *The Cambridge History of Eighteenth-Century Political Thought*, Cambridge: Cambridge University Press, 2006, s. 602; Tim McNeese, *Political Revolutions of the 18th, 19th, and 20th Centuries*, New York: Chelsea House Publishers, 2005, s. 38.

bilimleri ve politik ekonomi de dahil olmak üzere pek çok konuda çalışmalar yapıyordu. İktisadi düşünceleri merkantilizmin reddi ve fizyokratik ilkelerin savunusu üzerine kuruluydu,[159] Fransız fizyokratlar gibi o da aydınlanmış bir hükümetin serbest ticaret politikaları izlemesi gerektiğini düşünüyor, Adam Smith'e benzer şekilde tarım ve ticaretle birlikte manifaktürün de "zenginlik" (sermaye birikimi) kaynağı olduğunu yazıyordu. Klasik bir burjuva düşünür olarak Franklin, ticaretin gelişimiyle siyasal-toplumsal gelişimin de sağlanacağına inanıyordu. Yoksullar karşısındaysa acımasızdı, onlara yönelik hayırseverlik faaliyetlerinin durdurulması gerektiğine inanıyordu.[160] Kölelik konusundaki görüşleriyse yaşamı boyunca dönüşecekti: Başlangıçta kendisinin de köleleri varken önce bunları tutmanın kâr getirmediği sonucuna varıp satmış, 1750'lerin başında köleliği ahlaki nedenlerle sorgulamaya başlamıştı; 1770'lerde ise köle ticaretine karşı mücadele etmeye başlayacaktı.[161]

Britanya hükümeti hem yeni edindiği sömürgelerin yönetimi hem de Yedi Yıl Savaşları nedeniyle boşalan hazinenin finansmanı için ek vergiler getirmeye başlamıştı. Bu vergilerin giderek daha büyük bir yük haline gelmesi, temsil üzerine yoğun bir tartışmayı beraberinde getirmişti: *Bill of Rights*'ta (1689) Parlamento'nun rızası olmadan vergi toplanmayacağı belirtilmişti, ancak koloniler Parlamento'da temsil edilmiyordu. Kolonilerdeki mülk ve nüfuz sahipleri, 1760'ların ikinci yarısında Parlamento'da temsil edilmeyi talep ettiler, böylece ünlü slogan dillerde dolaşmaya başladı: *No taxation without representation* ("Temsil yoksa vergi de yok").

Temsil ve vergilendirme tartışmalarına ek olarak, dönemin toplumsal yapısı da yoğun tartışmalara konu oluyordu. Britanya'nın Amerika kolonilerinde nüfusun yüzde 10'u toplam servetin yarısına sahipken yüzde 20'si köle olarak çalışıyordu.[162] Yüzyılın ortalarında 500.000 civarında olduğu tahmin edilen köle sayısı her yıl Afrika'dan getirilen yeni kölelerle artıyordu. XVIII. yüzyılın ortalarında kölelik karşıtı hareketlerin gelişmesi kaçınılmaz oldu; Quaker'lar 1760'larda Pensilvanya'da kölelik karşıtı hareketi başlattılar. Pensilvanyalı bir hekim olan Benjamin Rush, Hume, Ferguson, Diderot ve Catharine Macaulay gibi Aydınlanma düşünürlerinden etkilenmişti.[163] *Address to the Inhabitants of the British Settlements, upon Slave-Keeping* (1773, *Köle Bulundurma Hakkında Britanya Yerleşimlerinin Sakinlerine Konuşma*) kitapçığında, köleliği kutsal metinlerle temellendirenlerin tezlerini yine Kutsal Kitap'a atıfla çürütüyordu.

159 Lorraine Smith Pangle, *The Political Philosophy of Benjamin Franklin*, Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 2007, s. 32.

160 Pangle, *The Political Philosophy of Benjamin Franklin*, s. 39.

161 Pangle, *The Political Philosophy of Benjamin Franklin*, s. 181-184.

162 Colin Bonwick, "The American Revolution, 1763-91", (haz.) David Parker, *Revolutions and the Revolutionary Tradition in the West*, London: Routledge, 2002, s. 84.

163 Israel, *Radikal Aydınlanma ve Modern Demokrasinin Kökenleri*, s. 56.

Kitapta en çok atıf yaptığı eserse Montesquieu'nün *Yasaların Ruhu* kitabıydı. Rush, Fransız düşünürün yurttaş özgürlüğünün olmadığı yerde siyasal özgürlüğün de olmayacağına dair fikirlerini hatırlatıyordu: Belirli bir renkten insanlara imtiyazlar tanıyıp başka bir renkten olanları dışlamak kabul edilemezdi, imtiyazların ("hakların" diye de okuyabiliriz) tüm insanlara yayılması gerekiyordu.[164] Rush'ın bu düşünceleri köle sahiplerinin tepkisini çekmekte gecikmemişti, anonim bir kitapçığın yazarı köleliğin Kutsal Kitap'ta temellendiğini iddia ediyor, her insani kurum gibi köleliğin de kötüye kullanılabildiğini, ancak bu durumun kurumun ortadan kaldırılmasını gerektirmediğini yazıyordu.[165]

Vergi ve temsil üzerine Britanya ve On Üç Koloni temsilcileri arasındaki gerilim 1770'lerin ilk yarısı boyunca da devam etti ve Nisan 1775'te karşı karşıya gelmeleriyle Amerikan Bağımsızlık Savaşı başladı. İlk çatışmanın üzerinden bir ay kadar geçtikten sonra 10 Mayıs 1775'te İkinci Kıta Kongresi'nde toplanan On Üç Koloni temsilcileri kolonilerin büyük burjuvazisinin çıkarları uyarınca mücadele yürütmek için toplantılar yaparken, küçük mülk sahipleri de kendi aralarında örgütlenmeye başlıyorlardı. 1776 yılı, hem Kongre'de burjuvazinin temsilcilerinin yaptıkları tartışmalar açısından hem de Thomas Paine gibi emekçi sınıflarla ya da küçük mülk sahipleriyle bağlantılı düşünürlerin katkıları açısından son derece zengin bir yıldı.

1774'te İngiltere'den Philadelphia'ya göç etmiş olan İngiliz zanaatkâr ve öğretmen Thomas Paine, Philadelphia'nın ücretli işçileri ve zanaatkâr çıkarlarıyla milisler oluşturmaya başlamıştı. *Common Sense* (Ocak 1776, *Sağduyu*) kitapçığında Raynal'in birkaç yıl önce *Deux Indes*'te (1770) yazmış olduklarını tekrarlayarak toplumun insan ihtiyaçlarından, hükümetinse kötülüklerden çıktığını yazıyordu. İnsanlar, doğal dürtüleri gereği başkalarının yardım ve desteğini arıyor ve toplum oluşturuyorlardı, dolayısıyla toplum bir nimetti. Hükümetse en iyi ihtimalle zorunlu, en kötü ihtimalle dayanılmaz bir kötülüktü; nüfus artışına bağlı olarak çoğalan kamu sorunlarının düzenlenmesi için ortaya çıkmıştı. Paine'e göre, İngiliz anayasasında, bir yandan monarşik tiranlığın kalıntıları (kral) ve aristokratik tiranlığın kalıntıları (Lordlar Kamarası), bir yandan da yeni cumhuriyetçi unsurlar (Avam Kamarası) vardı; ilk ikisi kalıtsaldı ve halktan bağımsızdı, üçüncüsüyse İngiltere'nin özgürlüğünün dayanağıydı. Bu üç unsurun birbirini dengelediğini söylemekse anlam-

164 [Benjamin Rush], *An Address to the Inhabitants of the British Settlements in America, Upon Slave-keeping*, New-York, Hodge and Shober, 1773, s. 28. Ayrıca bkz. Montesquieu, *Kanunların Ruhu Üzerine*, XV.13, s. 318.

165 [Richard Nisbet, John Sparhawk, Henry Pearse ve M. B. Spooner], *Slavery Not Forbidden by Scripture, or, A Defence of the West-India Planters, from the Aspersions Thrown Out Against Them, by the Author of a Pamphlet, entitled, "An Address to the Inhabitants of the British Settlements in America, Upon Slave-keeping"*, Philadephia, 1753.

sızdı. Yapılması gereken, monarşik yönetime karşı çıkmaktı, üstelik Kutsal Kitap'ta da monarşiden olumsuz terimlerle bahsediliyordu. Bu kitapçık o kadar ilgi çekti ki bir ay içinde yeni bir baskı yaptı; Paine, yeni baskıya yaptığı eklemede okuyucularını Tory ya da Whig gibi ayrımları bir kenara bırakarak insanlık haklarının ve özgür ve bağımsız Amerika devletlerinin açık ve kararlı dostları ve erdemli savunucuları olmaya davet ediyordu.[166] Bu, Amerikan bağımsızlığının kamusal düzlemdeki ilk savunusuydu. Metnin üç ay içinde yüz bin nüshası satıldı. Paine, bu kitapçıkta koloni halkının mecazi "köleleştirilmesinden" birkaç vesileyle bahsediyor, kolonilerdeki gerçek kölelerin durumunaysa hiç değinmiyordu; yazar özel yazışmalarında köleliğin kaldırılmasını savunsa da bu fikirlerini kamusal alanda yaymamayı tercih ediyordu.

Kolonilerin büyük burjuvazisiyle organik bağları olan ve İkinci Kıta Kongresi'nin toplanmasında büyük rol oynayan avukat John Adams, Paine'in demokrasi yönünde fazla ileri gittiğini düşünüyor, onun önerdiği türden halk meclislerinin acele ve absürt kararlar verebileceklerini yazıyordu. Britanya'daki çift kanatlı meclis sistemine de kuşkuyla yaklaşıyor ve "halkın temsilcilerinin" oluşturduğu tek kamaralı bir meclisin yasama yetkisiyle donatıldığı bir sistem için mücadele ediyordu.[167] Adams, Massachusetts koloni yönetiminde söz sahibi olan ailelerden birine mensup olan Abigail Adams'la evliydi. Abigail Adams, 1770'lerin başından beri kadınların ezilmesine ve dışlanmasına karşı çıkmış ve benzer fikirleri savunan kadınlarla da bunları paylaşmıştı, irtibatta bulunduğu kadınlar arasında sonraki dönemlerde de kadın hakları savunuculuğu yapacak olan Mercy Otis Warren da bulunuyordu. Abigail Adams, Bağımsızlık Savaşı yıllarında tıpkı kocası gibi köleliğe karşı fikirler öne sürmüştü.[168] Kıta Kongresi sırasında eşine yazdığı mektuplarda, yeni yapılacak yasalarda kadınları hatırlamasını söylüyor ve ekliyordu: "Hanımlara özel bir ihtimam ve dikkat gösterilmezse bir isyan çıkarmaya kararlıyız ve içinde bizim sesimiz ya da temsilimiz olmayan herhangi bir yasaya bağlı kalmayacağız."[169]

Bağımsızlık Savaşı başlarken ismi çokça duyulmaya başlayan Thomas Jefferson, Virginialı bir toprak sahibiydi. 1760'larda bu kolonide bulunan College of William and Mary'de hukuk eğitimi alırken Grotius, Pufendorf ve Locke gibi düşünürlerin eserlerini okumuştu. Belki Locke'tan da fazla İskoç Aydınlanması düşünürlerinden, özellikle de Lord Kames'ten etkilenmişti. Büyük ölçüde onun kaleminden çıkan ve 4 Temmuz 1776'da Kıta Kongresi

166 Thomas Paine, *Sağduyu*, çev. Çiçek Öztek, İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, [1776] 2019, s. 66.

167 Howard Zinn, *A People's History of the United States*, London: Longman, [1980] 1994, s. 70.

168 Lynne Wither, *Dearest Friend: A Life of Abigail Adams*, New York: Simon ve Schuster, [1981] 2002, s. 60.

169 Abigail Adams, John Adams'a Mektup, 31 Mart 1776, (haz.) Alice S. Rossi, *The Feminist Papers: From Adams to de Beauvoir*, Boston: Northeastern University Press, 1988, s. 10-11.

katılımcılarınca imzalanan Bağımsızlık Bildirgesi'nde insanın vazgeçilemez hakları arasında "yaşam", "özgürlük" ve "mutluluk arayışı" sayılıyor, hükümetlerin bu hakların korunması için kurulduğu belirtiliyordu. Gerek bu değiniler, gerekse halkın tiranlaşan bir hükümeti yıkma hakkı olduğuna dair fikirlerde Locke'un "İkinci İnceleme"sinin etkisi açıkça görülüyordu.[170] Bağımsızlık Bildirgesi'ndeki insan hakları savunusu, Locke ve diğer XVII. yüzyıl düşünürlerinin hak anlayışının sınırlarına sahipti: Metinde genel olarak insanın haklarından bahsedilse de Jefferson ve diğer Kongre katılımcıları dönemin ezilen topluluklarının ve sömürülen sınıflarının; kölelerin, kadınların ve Amerika yerlilerinin haklarına herhangi bir yer ayırmıyorlardı.[171]

Bağımsızlık bildirgesinin ilan edilmesinden sonra kolonilerin egemen sınıflarının temsilcileri kendi kolonileri için anayasalar hazırlamaya başlamışlardı. Benjamin Franklin'in de dahil olduğu bir kurulun eseri olan Pensilvanya Anayasası (Eylül 1776) dönemin diğer anayasa örneklerinden daha "demokratik"ti; diğer eyaletlerden farklı olarak yalnızca toprak sahipleri değil, görece daha geniş bir kitle (vergi verenler) seçmen kabul ediliyordu. Bu anayasa, Paine, Diderot ve Raynal gibi radikallerin desteğini almıştı, sonraki yıllarda Amerikan demokrat cumhuriyetçiliğinin temel referans metni haline gelecekti. Aynı anayasa, Adams'ın eleştirilerine hedef oldu. Mably de metni fazla demokratik bulacaktı; demokrasinin işlerliğini sağlayacak olan katı ahlaki standartlar Amerikan toplumunda bulunmuyordu.[172]

1776-1783 arasında süren Amerikan bağımsızlık savaşı sırasında siyasal fikirlerin çeşitlendiğini görüyoruz. Bu dönemde demokratik fikirleri eleştirip güçlü bir yürütmeyi tercih edenlerin sayısı artmıştı. Britanya saldırılarının yoğunlaştığı 1780'li yılların başında özellikle Virginia'da pek çok kişi müdahaleci, diktatoryal yönetim taleplerini ortaya koymuştu.[173] İngilizler arasından Amerikalıların savaşına destek verenler de vardı, örneğin Catharine Macaulay 1775'ten itibaren Amerikalıların davasını açıkça desteklemişti,[174] kaldı ki onun *İngiltere Tarihi* kitabında Stuart krallarının keyfî vergilendirme uygulamalarını eleştirdiği bölümler Amerikalılar için de bir esin kaynağı olmuş-

170 James P. Young, "American Political Thought from Jeffersonian Republicanism to Progressivism", (haz.) Gareth Stedman Jones ve Gregory Claeys, *The Cambridge History of Nineteenth-Century Political Thought*, Cambridge: Cambridge University Press, 2011, s. 383.

171 Young, "American Political Thought from Jeffersonian Republicanism to Progressivism", s. 379.

172 Jonathan I. Israel, *Democratic Enlightenment: Philosophy, Revolution, and Human Rights, 1750-1790*, Oxford: Oxford University Press, 2011, s. 471.

173 Dustin Gish ve Daniel Klinghard, *Thomas Jefferson and the Science of Republican Government: A Political Biography of Notes on the State of Virginia*, Cambridge: Cambridge University Press, 2017, s. 50-51.

174 Carla H. Hay, "Catharine Macaulay and the American Revolution", *The Historian*, 56(2), 1994, s. 301-316.

tu.[175] Eşitlikçi İngiliz Aydınlanma düşünürü ve Locke'un radikal yorumcusu Richard Price, *Two Tracts on Civil Liberty*'de (1778, *Sivil Özgürlük Üzerine İki Risale*) Amerikan sömürgelerinin köleleştirilmiş eyaletler olduğunu yazacaktı. Macaulay ve Price gibi radikal çevrelere mensup olmayan Aydınlanma düşünürleri de Amerikan bağımsızlığını destekleyebiliyorlardı, örneğin Hume'un dostlarından İrlandalı Aydınlanma düşünürü ve Whig milletvekili Edmund Burke, Amerikalıların vergi konusunda uğradıkları haksızlıklara dikkat çekiyordu. Ancak Burke, Hume'un iyi bir izleyicisi olarak, "yurttaş özgürlüğü" gibi metafizik ya da soyut ilkeler olduğunu düşündüğü referanslarla değil, pratik politikanın gereklerine atıfla konuşmayı tercih ediyordu; dolayısıyla, radikallerin aksine onun Amerikalılara desteği özgürlük savunusu üzerinden değil, pratik seçimlerle şekillenmişti.[176]

Savaşın 1783'te sona ermesinden sonra Amerikan siyasal düşüncesinde bir canlanmaya rastlarız, ancak bu canlanma döneminde bağımsızlık sürecinde ortaya koyulan radikal fikirler büyük ölçüde kaybolmuştu, bağımsızlık savaşında rol oynamış olan köleler de devre dışı bırakılmıştı; artık siyasal ideolojide mülk ve köle sahiplerinin bakış açıları baskın hale gelmişti.[177] Bazı Amerikalılar savaşta olduğu gibi barış ve kuruluş döneminde de diktatoryal yönetimin uygulanmasını savunuyorlardı. Jefferson bu dönemde yazdığı *Notes on the State of Virginia*'da (1785, *Virginia Devleti/Eyaleti Üzerine Notlar*), bu diktatörlük arzularına karşı cumhuriyetçi yönetimi ve özgürlük kavramını yüceltmişti. Bu cumhuriyetçi yaklaşımı emperyal bir yayılma fikriyle birleştiriyor, böylece cumhuriyet ile geniş topraksal yayılımı uyuşmaz gören Montesquieu ve Rousseau gibi düşünürlerden uzaklaşıyordu: Onun aklındaki cumhuriyet, Batı'ya doğru topraksal yayılma gerçekleştirecek bir "özgürlük imparatorluğu"ydu.[178] Jefferson, ticaret kapitalizmi karşısında temkinliydi, tarım toplumunu idealleştiriyordu. Elbette bu tarım toplumu övgüsü, köleliğe yönelik bir tavır alışı da gerektiriyordu, ne de olsa 1780'lerde Amerika'da tarımsal emek gücünün büyük bir kısmı köle emeğine dayanıyordu. Jefferson, köleliğin ahlaki nedenlerle kaldırılmasının iyi olacağını ve köleliğin cumhuriyetin erdemi için bir tehlike teşkil ettiğini düşünüyordu, yine de pratik nedenlerle köleliğin baki kalmasını tercih ediyordu.[179] Siyahları beyazlardan aşağı görse de bu hiyerarşiyi ırksal değil, çevresel faktörlere bağlıyordu.

175 Green, "Catharine Macaulay as Critic of Hume", s. 114.

176 C. B. Macpherson, *Burke*, New York: Hill and Wang, 1980, s. 14-15.

177 Peter Linebaugh ve Marcus Rediker, *The Many-Headed Hydra: The Hidden History of the Revolutionary Atlantic*, Boston: Beacon Press, 2001, s. 240.

178 Geoff Kennedy, "Republican Discourses and Imperial Projects: Liberty and Empire in American Political Discourse", *Spectrum: Journal of Global Politics*, 1(1), s. 80-81.

179 Young, "American Political Thought from Jeffersonian Republicanism to Progressivism", s. 388.

Adams'ın bağımsızlık sonrası anayasa tartışmaları sürerken, Londra'da bulunduğu dönemde yazdığı *A Defence of the Constitutions of Government of the United States* (1787-1788, *Birleşik Devletler Hükümeti Anayasalarının Savunusu*) adlı üç ciltlik kitabı Amerikan Devrimi sırasında yazılmış nadir siyaset teorisi kitaplarındandı.[180] Adams, burada, tarihsel ve güncel örneklerden hareketle (Roma'daki anlamıyla) cumhuriyetleri inceliyordu. O, bağımsızlık dönemi hakkında son derece iyimserken, Rush ve Macaulay gibi Amerikan ve İngiliz radikal yazarlar ise oluşmakta olan kurumlar hakkında şüphelerini dile getireceklerdi.

17 Eylül 1787'de hazırlanıp eyaletlerin onayına sunulan Amerika Birleşik Devletleri anayasası büyük ölçüde James Madison'ın eseriydi. Tıpkı Jefferson gibi Virginialı bir plantasyon sahibi olan Madison, Montesquieu'nün tiranlık karşıtı düşüncelerinden etkilenmişti. Tam da anayasanın hazırlandığı dönemlerde yönetim ve idare konusunda aldığı notlarda, Aristoteles'in ve çok sayıda Yunan ve Roma tarihçisinin yanı sıra Montesquieu'nün de belirgin bir etkisi söz konusuydu.[181] Ancak Madison, anayasayı kendi başına hazırlamamıştı, eyalet meclislerinin atadığı tüccar, toprak sahibi ve avukatlardan oluşan bir Anayasa Konvansiyonu'ndaki tartışmalar anayasanın şekillenmesinde etkili olmuştu. Bertell Ollman, anayasa yapım sürecinin daha o dönemden itibaren bir mite dönüştüğüne, anayasa hazırlanırken yapılan tartışmaların (ve bu tartışmalarda açıkça talep edilen burjuva çıkarlarının) görünmez hale geldiğine dikkat çekmektedir: Aslında "tepeden tırnağa insani" (yani sınıfsal çıkarlarla ve pek çok başka toplumsal çelişkiyle belirlenen) bir siyaset pratiği olan anayasa hazırlığı, "kurucu babalar"ın dehası veya yüce gönüllüğünün bir ifadesi olarak görülüp âdeta kutsallaştırılmıştı.[182] Anayasa hem kapitalizmin ürünüydü hem de teminat altına aldığı siyaset modeliyle onun yeniden üretilmesine katkıda bulunacaktı.

Anayasayla birlikte şekillenmeye başlayan rejim, bir demokrasiden ziyade Roma'nın karma *res publica*'sıydı: Yurttaşlık haklarına sahip az sayıda kişi *populus* (halk) kabul ediliyor, bu da bir aristokrasi tarafından yönetiliyordu.[183] Seçme hakkını düzenleme işi eyaletlere bırakılmıştı; halkın alt sınıfları siyasetten uzaklaştırılıyordu. Temsil sistemi bütünüyle mülk sahibi sınıfın lehi-

180 Wood, "The American Revolution", s. 601.

181 Colleen A. Sheehan, *The Mind of James Madison: The Legacy of Classical Republicanism*, Cambridge: Cambridge University Press, 2015.

182 Bertell Ollman, "ABD Anayasasının Marksist Bir Yorumuna Doğru" [1987], *Diyalektik Soruşturmalar*, çev. Cenk Saraçoğlu, İstanbul: Yordam Kitap, 2011, 53-63.

183 Ellen Meiksins Wood, *Kapitalizm Demokrasiye Karşı: Tarihsel Maddeciliğin Yeniden Yorumlanması*, çev. Şahin Artan, İstanbul: Yordam Kitap, 2008, s. 261.

neydi, böylece devrim sırasında gelişen yurttaş etkinliği yumuşatılıyor,[184] anayasa tartışmaları sürerken ortaya çıkan köylü ve zanaatkâr isyanlarının bastırılması amaçlanıyordu. Sonuçta, geniş bir edilgen yurttaş kitlesi yaratılmış, fiilen kadınların dışlandığı, kölelerin ezildiği, yerlilerin soykırıma uğradığı bir sistem kurulmuştu.[185]

Egemen sınıftan düşünürler arasında anayasanın yorumu konusunda tartışmalar vardı. Jefferson gibi politikacılar ılımlı bir merkeziyetçiliği savunurken, Alexander Hamilton başta olmak üzere kimi yazar ve politikacılar ise merkeziyetçiliği uç noktalarına götürüyorlardı. Hamilton diğer "kurucu babalar"a kıyasla çok daha mütevazı kökenlere sahipti; yoksullaşmış bir ailede doğmuş, küçük ticaret işleriyle uğraşmıştı. Yaşamı boyunca köleliğin kaldırılmasını savunmuştu. Amerikan kamusal yaşamında esas tanınmasıysa anayasanın onama süreci devam ederken Madison ve John Jay'le birlikte yazdığı, Publius takma adıyla Ekim 1787-Ağustos 1788 arasında üç gazetede yayımlanan seksen beş makaleyle mümkün olacaktı. Makalelerin yarıdan fazlasını Hamilton, geri kalanınıysa Madison ve John Jay yazmıştı; bunlar *The Federalist* (1788) başlıklı kitapta toplanıp basılacaktı. Hume'un akılcılık eleştirisinden ve insan doğası hakkındaki kötümserliğinden etkilenmiş olan Hamilton, Montesquieu'nün de iyi bir okuruydu.[186] Federalist yazılarında "basit" değil "karmaşık" bir hükümetin gerekliliğini teslim etmekle birlikte yürütmenin güçlendirilmesi gerektiğini sıkça tekrarlıyor,[187] Avrupa'daki krallarla karşılaştırdığı devlet başkanının önemine dikkat çekiyordu.[188] *The Federalist*'e esas rengini veren bu merkeziyetçi hattın talepleri, temelde ABD'nin güçlü bir orduyla ve yürütme gücüyle donatılarak Avrupa devletlerine bağımlı olmaktan kurtulmasını amaçlıyordu, ancak bunlar aynı zamanda kuzey eyaletlerinde etkili olan ticaret ve imalat burjuvazisinin arzu ettiği tarzda bir kapitalist gelişmeyi kolaylaştırıcı nitelikteydi; örneğin Hamilton ve arkadaşları, vergiler ve gümrük duvarlarıyla güçlenecek bir merkezî devletin yerel tüccarları ve imalatçıları güvence altına almasını arzu ediyorlardı.[189]

Madison, Hamilton'a kıyasla merkeziyetçilik konusunda çok daha temkinliydi. Yazılarında yeni anayasal sistemde federe devletlerin önemlerini korumaya devam edeceğini söyleme ihtiyacı duyuyor, anayasa yargısının gerek-

184 Wood, *Kapitalizm Demokrasiye Karşı*, s. 253.

185 Wood, *Kapitalizm Demokrasiye Karşı*, s. 249.

186 Israel, *Democratic Enlightenment*, s. 458.

187 Alexander Hamilton, "Federalistlerin Yazıları'ndan Seçme Parçalar", çev. Mümtaz Soysal ve Mete Tunçay, (haz.) Mete Tunçay, *Batı'da Siyasal Düşünceler Tarihi: Seçilmiş Yazılar: Yeni Çağ*, İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, [1788] 2014, yazı 23 ve 26.

188 Hamilton, "Federalistlerin Yazıları'ndan Seçme Parçalar", yazı 70.

189 Michael Merrill, "The Anticapitalist Origins of the United States", *Review*, 13(4), 1990, s. 486-489.

liliğini de vurguluyordu.[190] İnsanları melekler değil, yine insanlar yönettiği için devleti denetlemek gerekiyordu: Hem toplumu hükmedenlerin zulmünden hem de toplumun bir kesimini diğerinin zulmünden koruma ihtiyacının ortaya çıkması kaçınılmazdı.[191] Bu denetimin ya da sonraları alacağı adıyla "denge-fren sistemi"nin sınıfsal bir anlamı da vardı ve Madison bunun farkındaydı: Mülksüz çoğunluğun birleşip var olan düzeni tehdit etmelerinin engellenmesi gerektiğini düşünüyordu. Esas istediği, mülk sahiplerini mülksüzlere karşı korumaktı. Bunu söyledikten sonra mülk sahipleri arasında çıkar çatışmaları olabileceğini ekliyor ve bu türden çatışan çıkarların çoğulluğunun güvence altına alınması gerektiğine inanıyordu.[192]

Son olarak, Amerikan Devrimi sırasında bu tartışmalar yapılırken Felemenk'te de devrim dalgaları estiğini belirtelim. Birleşik Eyaletler'in yöneticileri olan Orange Hanedanı, Büyük Britanya hükümetinin kayıtsız şartsız bir müttefikiydi. Amerikan bağımsızlıkçıların zaferleri, onların muhalifleri için bir umut kaynağı olmakta gecikmeyecekti. Radikal Aydınlanma fikirlerinden de etkilenen kimi yazarlar hem Orange Hanedanını hem de kentlerin aristokratlaşmış yöneticilerini eleştiriyorlardı. 1780'lerin başında "Yurtseverler" adı verilen, Amerikan bağımsızlığını destekleyen grup ortaya çıkmaya başlamıştı. Örneğin, Hollanda asilzadelerinden Joan Derk van der Capellen tot den Pol, siyasal reformların Amerika'daki gibi kan dökülmeden yapılmasını hayal ediyordu.[193] Amerikan Bağımsızlık Savaşı'na destek veren Fransız gazeteci Antoine Marie Cerisier'ye göre (1783) ulusların liderlerinin bütün insanlığın iyiliğini arzulamaları ve barışa ulaşmaları mümkündü.[194] Rutger Jan Schimmelpenninck, istikrarlı bir toplumu güvence altına alacak ve bireysel hak ve özgürlüklere saygı duyacak bir devlet idealini ortaya koyuyordu.[195]

190 James Madison, "Federalistlerin Yazıları'ndan Seçme Parçalar", çev. Mümtaz Soysal, (haz.) Mete Tunçay, *Batı'da Siyasal Düşünceler Tarihi: Seçilmiş Yazılar: Yeni Çağ*, İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, [1788] 2014, yazı 39.

191 Madison, "Federalistlerin Yazıları'ndan Seçme Parçalar", yazı 51.

192 Michael Parenti, "Seçkinci Bir Belge Olarak Anayasa", (haz.) Bertell Ollman ve Kevin B. Anderson, *Çağdaş Marksizm Seçkisi: Yüzyıla Damga Vuran Metinler*, çev. Şükrü Alpagut, İstanbul: Yordam Kitap, 2019, s. 272-276.

193 Wiep van Bunge, *From Bayle to the Batavian Revolution: Essays on Philosophy in the Eighteenth-Century Dutch Republic*, Leiden: Brill, 2019, s. 194-196.

194 Israel, *Radikal Aydınlanma ve Modern Demokrasinin Kökenleri*, s. 164, 167.

195 Wyger R. E. Velema, *Republicans: Essays on Eighteenth-Century Dutch Political Thought*, Leiden: Brill, 2007, s. 194.

3. Aydınlanmış Vasilerin Peşinde: Aydın Despotizminin Teorisi

XVIII. yüzyılın ikinci yarısında Avrupa'nın pek çok devletinde Aydınlanma düşüncesinin ılımlı-uzlaşmacı yorumlarını benimseyen hükümdarlara rastlarız. Aydın despotizminin sınıfsal temellerinden söz etmiştik: Kapitalist sermaye birikimini kolaylaştıracak yönde adımlar atan, devleti kapitalist bir piyasayla uyumlu hale getiren, bu arada gelişmiş kapitalist ülkelerde baskın olan ideolojiyi benimseyen ve destekleyen adımlar atan, ancak ait oldukları feodal aristokrasinin de temsilcisi olmaya devam eden ve feodalizmden devralınan bir çerçeve içinde bu reformları yapan hükümdarlar aydın despotlardı. Önceki bölümlerde söz ettiğimiz II. Friedrich bu tür hükümdarların âdeta prototipiydi. Habsburg Monarşisi'nde II. Joseph, Rusya'da II. Yekaterina, İspanya'da III. Carlos ona benzer bir profildeydiler.

a. Almanya: Sturm und Drang *ve Kant*

Resmî ideoloji düzleminde II. Friedrich'in danışmanlığını yapan Baron von Bielfeld'in Fransızca yazdığı, hızlıca Almanca başta olmak üzere diğer dillere çevrilen *Institutions politiques* (1760, *Siyasal Kurumlar*), XVIII. yüzyılın ikinci yarısında Orta ve Doğu Avrupa saraylarında en etkili kitaplardan biri haline gelmekte gecikmemişti. II. Friedrich'in kendisi de kitap yazmaya devam ediyordu; 1770 ve 1773'te D'Holbach'ın radikal fikirlerine reddiyeler yazmış, bu dönemlerde yazdığı başka metinlerinde insanların mükemmel olmamaları nedeniyle kişisel çıkarlarının peşine düştüklerini ve dünyadaki istikrarı yok ettiklerini, bu nedenle monarşiye ihtiyaç duyulduğunu yazmıştı.[196] Böylece, Çin'deki Savaşan Krallıklar döneminden Roma İmparatorluğu'nun çöküş dönemine pek çok örnekte gördüğümüz gibi, burada da insanların doğaları gereği kötü oldukları varsayımına başvurularak güçlü krallık meşrulaştırılıyordu. II. Friedrich'e göre monarşik hükümet egemenin kişiliğine bağlı olarak iyi ya da kötü yönetilebilirdi, tek iyilik genel iyilikti, devletin iyiliğiydi. Egemenin devleti temsil ettiği, tebaa ve egemenin ahenk içinde tek vücut olduğu durumda mutluluk egemen olacaktı.[197]

Almanya'da XVIII. yüzyılın ikinci yarısında Bielfeld ve II. Friedrich gibi yazarların kaleminden ideolojisini duyuran feodal aristokrasi gücünü koruyordu, ancak burjuvazi de iktisadi ve kültürel düzlemlerde güçleniyordu. Bu yükselen sınıfın düşünür ve şairleri, feodal parçalanmışlık karşısında ulus-

196 II. Friedrich, "Hükümet Biçimlerine Dair Deneme", (haz.) Alev Alatlı, *Batı'ya Yön Veren Metinler II: Rönesans / Protestan Reformu / Erken Modern Dönem/ Bilim Çağı (1350-1650)*, İstanbul: İlke Eğitim ve Sağlık Vakfı Kapadokya Meslek Yüksekokulu, [1777] 2010, s. 875.

197 II. Friedrich, "Hükümet Biçimlerine Dair Deneme", s. 876-877.

çu bir duyguyla siyasal birlik özlemini dile getirmeye başlamışlardı: Yedi Yıl Savaşları sırasında Britanya ve Fransa'da ulus ve yurt üzerine tartışmaların alevlendiğinden önceki bölümlerde bahsetmiştik. Almanca konuşan entelektüeller de yine aynı dönemde bu konularda katkılar yapmaya başladılar. İsviçreli yazar Isaak Iselin'in *Philosophische und patriotische Träume eines Menschenfreundes* (1755, *Bir İnsan Dostunun Felsefi ve Yurtsever Hayalleri*) kitapçığı Almanca yurtsever literatürün ilk örneklerindendi. Aslen matematikçi olan Thomas Abbt (1761, *Vom Tode für's Vaterland, Vatan İçin Ölüm Üzerine*) ve hukukçu Friedrich Karl von Moser (1765, *Von dem Deutschen Nationalgeist, Alman Ulusal Tini Üzerine*) benzer kitaplar yazacaklardı.

Alman burjuva yazarları, 1760'larda İngiliz ve Fransız Aydınlanma düşünürleriyle bağlantılar kurmaya başlamışlardı.[198] Leibniz-Wolff dönemlerinin metafizik tartışmaları Aydınlanma felsefesine dahil edilmişti: Immanuel Kant, 1750'lerin ortasında Leibniz-Wolff çizgisini benimsemekle eleştirmek arasında yalpalıyordu. Klasik Alman felsefesi bu sentezlerle beraber 1760'lı yıllarda oluşmaya başlamıştı. Bu arada Aydınlanma Çağı literatürü Alman entelektüellerince yoğun şekilde takip ediliyordu. Adam Ferguson ve Rousseau gibi düşünürlerin eserleri hızlıca Almancaya çevrilip tartışmalara konu oluyordu. İktisadi ve siyasal açıdan zayıf olsa da toplumda öncü ideolojik rol oynayabilen Alman burjuva ideologlarının önde gelen temsilcileri, 1770'lerde ve 1780'lerde *Sturm und Drang* (Fırtına ve Atılım) hareketini oluşturmuşlardı.[199] Prusya'nın Königsberg (gün. Kaliningrad, Rusya) kentinde yaşayan Lutherci bir rahip olan Johann Gottfried Herder'in derlediği, onunla birlikte Goethe, Paolo Frisi ve Möser'in yazılarını içeren *Von Deutscher Art und Kunst* (1773, *Alman Zanaatı ve Sanatı Üzerine*) kitabı, bu hareketin manifestosu olarak kabul edilebilir. Bu Aydınlanma düşünürleri, Fransız filozoflardan farklı olarak akıl yüceltmesi yapmıyor, duygulara akıldan daha büyük bir önem verebiliyorlardı.[200] Toplumsal ve siyasal idealler konusunda bu hareket kabaca ikiye ayrılıyordu: Herder ve Möser kırları temel alan bir yenilenmeyi tercih ediyordu, Johann Wolfgang von Goethe ve Friedrich Schiller'se burjuvazinin etkisiyle kentlerden başlayacak bir gelişim beklentisi içindeydi. Schiller, Montesquieu ve Rousseau gibi Aydınlanma düşünürlerini çokça okumuş ve onlardan etkilenmişti, Montesquieu'nün cumhuriyeti erdemle ilişkilendirmesinden hareketle yurttaşların ahlaki bir eğitimden geçirilmesini önemsiyordu; *Die Räuber* (1781, *Haydutlar*) ve *Fiesco* (1783,) başta olmak üzere çeşitli oyunlarında da

198 György Lukács, *Aklın Yıkımı: Birinci Kitap*, çev. Ayşen Tekşen Kapkın, İstanbul: Payel Yayınları, [1954] 2006, s. 46-47; *Tarihsel Roman*, s. 19.

199 György Lukács, *Goethe ve Çağı*, çev. Ferit Burak Aydar, İstanbul: Sel Yayıncılık, 2011, s. 86.

200 Van Kley, "Piety and Politics in the Century of Light", s. 139.

özgürlük uğruna iktidar için mücadele edenleri yüceltmiş ancak iktidarı ele geçirince de özgürlüğe ihanet edilmemesini salık vermişti.[201]

Sturm und Drang'ın kurucularından olan Herder'in fikirlerine daha yakından bakalım. Herder, 1760'larda Yedi Yıl Savaşları döneminin yurtseverlik tartışmasına katkıda bulunanlar arasında yer almıştı. İlk yazılarından itibaren çabası, insanlık tarihini incelemek için Newton yasaları benzeri yasalar keşfetmekti.[202] Böylece Vico'nun yüzyılın başında Napoli'de başlattığı, Montesquieu'nün ve İskoç Aydınlanma düşünürlerinin sürdürdükleri tarihselci açılım çabasını Almanya'ya taşıyordu. 1760'lardaki hayali, bir dizi reformla Riga gibi eski Hansa kentlerini canlandırmak için aristokrasinin bu kentlerdeki etkisini azaltacak ve servet eşitsizliğinin üstesinden gelecek yasalar yapmaktı. Bunu gerçekleştirmek için II. Yekaterina gibi hükümdarların bu projelerde kendisine yardım etmelerini ümit ediyordu.[203] 1770'lerden itibarense yönetime dair görüşleri radikalleşmişti, artık aydın despotların kurtarıcılığını ummuyor, aktif yurttaşların varlığını teminat altına almayı her şeyden daha önemli görüyordu. Despotik monarklar, büyük devletlerin sömürgeci politikaları ve Avrupa dışındaki topraklarda gerçekleştirilen katliamlar da onun eleştiri oklarının hedefindeydi.[204]

Herder'e göre insanlık tarihi tek bir çizgi üzerinden ilerlemiyordu: *Auch eine Philosophie der Geschichte zur Bildung der Menschheit* (1774, *Bir Başka Tarih Felsefesi*) kitabında insanların dünyanın her yerinde aynı olmadıklarını savunmuş ve dönemdaşlarının Avrupa merkezciliğine karşı çıkmıştı.[205] İlericigerici ikiliği de onu tatmin etmiyordu ve Voltaire'in ilerlemeciliğine eleştiriler yöneltiyordu.[206] İnsan doğası şartlara ve iklime göre değişiyor, insan topluluklarının mutluluk anlayışları da farklı bağlamlara göre değişiklik gösteriyordu.[207] Herder'e göre insan hem doğal hem de toplumsal bir varlıktı, temel özelliği özgürlük sahibi olması, kendi doğasını yaratabilmesiydi. Montesquieu ve Vico'nun doğa-toplum ilişkisi üzerine görüşlerini anımsatan bu görüşleriyle Herder, Alman Aydınlanma düşüncesinde ilk olarak kolektif toplumsal prak-

201 Beiser, s. 148.

202 Wolfgang Pross, "Naturalism, Anthropology, and Culture", (haz.) Mark Goldie ve Robert Wolker, *The Cambridge History of Eighteenth-Century Political Thought*, Cambridge: Cambridge University Press, 2006, s. 222.

203 Frederick C. Beiser, *Aydınlanma, Devrim ve Romantizm*, çev. Aslı Önal, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2018, s. 315-318.

204 Beiser, *Aydınlanma, Devrim ve Romantizm*, s. 321-322.

205 Pross, "Naturalism, Anthropology, and Culture", s. 241; Richter, "The Comparative Study of Regimes and Societies", s. 169.

206 John Breuilly, "On the Principle of Nationality", (haz.) Gareth Stedman Jones ve Gregory Claeys, *The Cambridge History of Nineteenth-Century Political Thought*, Cambridge: Cambridge University Press, 2011, s. 81.

207 Richter, "The Comparative Study of Regimes and Societies", s. 169.

sis üzerine düşünmüş, buna karşılık faaliyette bulunan özneye ve bu faaliyetlere temel oluşturan yasalara dair ayrıntı vermemiş, "kolektif özne" kavramını kullansa da bu kavramı yeterince açıklamamıştı.[208] Herder topluma bakınca sınıfları düşünmek yerine halkları düşünmüş, *Volksgeist* (halk tini) kavramını da her halkın kendine has zihinsel birikimini anlatmak için kullanmıştı. Yine de, bunun basit anlamda bir milliyetçi tarih okuması olmadığını da belirtmemiz gerekiyor: O, hem her halkın kendine ait bir tini olduğunu söyleyip bu tinlerin gelişme doğrultularını ayrı ayrı ele alıyor hem de bunları insanlığın bütünsel ilerleyişinin unsurları olarak görüyordu. Başka bir deyişle, onun tarih okumasında tekil gelişme çizgileri/doğrultuları ve bütünsel insanlık tarihi birbirini tamamlıyordu. Herder, burada olduğu gibi başka konularda da parça-bütün diyalektiğini son derece yetkin şekilde ele alacaktı.[209] Kapsamlı eseri *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit*'ta (1784-1791, *İnsanlık Tarihinin Felsefesi Üzerine Fikirler*) hem bu yaklaşımını sürdürüyor hem de yönetimin ortaya çıkışına dair antropolojik bir açıklama getiriyordu: Doğa insanı topluma yönlendirmiş, toplumun temelini atmış, ancak bu temel üzerinde yüksek yapılar inşa etmeyi insan aklına ve ihtiyacına bırakmıştı. Kimi topluluklarda babadan ve aileden gelen yönetim yeterliydi, bunun yetersiz kaldığı durumlarda bir önder seçiliyor ya da yöneticiliğin babadan oğula geçtiği sistemler kuruluyordu. Bununla beraber Herder, despotizmi kıyasıya eleştirmekten de geri durmuyordu.[210]

Sturm und Drang'ın bir diğer kurucusu da Batı Almanyalı hukukçu Justus Möser'di. Tıpkı Herder gibi o da kırlar üzerine, kırlarda muhafaza edildiğini düşündüğü "halk tini" (*Volksgeist*) üzerine yazmış, yine Herder gibi yurtseverlik tartışmasına katkıda bulunarak *Patriotischen Phantasien* (1774-1778, *Yurtsever Fanteziler*) kitabını kaleme almıştı. Ancak hem monarşi yüceltmesi hem de geçmiş dönemlerin nostaljisiyle Herder'den ayrılıyordu. Möser, organik monarşinin önde gelen savunucularından biriydi; Alman kentlerinin loncalara dayalı sistemlerini ideal toplumsal-politik düzen olarak görüyordu.[211] Onun Ortaçağ'ı yücelten ve ona "geriye dönmeyi" öngören bu tavrı, Aydınlanma'nın tarihsel olmayan ve soyut ruhuna karşı bir sahte tarihselciliğin ifadesidir.[212] XIX. yüzyılın başlarından itibaren, Alman Tarihçi Hukuk

208 György Lukács, *The Young Hegel: Studies in the Relations between Dialectics and Economics*, çev. Rodney Livingstone, The MIT Press, [1948] 1977, s. 7.

209 Herder'in diyalektik tarihindeki yeri konusunda bkz. Wolfgang Harich, *Herder und das Ende der Aufklärung*, Marburg: Tectum, 2014.

210 Johann Gottfried Herder, *Tarih Felsefesi*, çev. S. Battal Arvasi, Ankara: Doğu Batı Yayınları, [1784-1791] 2020, bl. II[1785]/1X.4, s. 306-307, 310-311.

211 Chris Thornhill, *German Political Philosophy: The Metaphysics of Law*, London: Routledge, 2007, s. 143.

212 Lukács, *Tarihsel Roman*, s. 25.

Ekolü, pozitif hukukun temeli olarak "halk tini"ni adres gösterirken esas olarak ondan etkilecekti.[213]

Bir Lutherci papazın oğlu olan Gotthold Ephraim Lessing, Spinoza ve Diderot'dan etkilenmişti. *Ernst und Falk*'ta (1778, *Ernst ve Falk*) döneminin yaygınlaşan masonluğunu eleştiriyor, ama aynı zamanda siyasal düşüncelerini de ortaya koyuyordu. Wolff ve Gottsched'i anımsatacak şekilde mutluluğu siyaset teorisinin temeline yerleştirmişti; her bireyin eşit haklara sahip olduğu, devletinse güvenliği sağlamakla birlikte pek de etkin müdahalelerde bulunmadığı bir sistem hayal ediyordu.[214] Dinsel, sınıfsal ve ulusal farklılıklar, insanlar arasında kavga ve bölünmeye neden oluyordu; masonluk gizem ve ritüel aşkıyla bozulduğu için bu farklılıkları kaldıramıyordu.[215] Lessing, *Nathan der Weise* (1779, *Bilge Nathan*) oyununda Hıristiyanların, Müslümanların ve Yahudilerin aynı yurttaşlık temelinde birleşmesi özleminden bahsetmişti. Bu oyun, dinî hoşgörü fikrinin ötesine geçip hem dinî hem medeni alanlarda eşit hakları talep eden ilk metinlerdendir. Yoksul bir Yahudi aileden gelen ve Berlin'de Yahudi Aydınlanması'na (*Haskalah*) öncülük eden Moses Mendelssohn, *Jerusalem*'de (1783, *Kudüs*) Yahudi ve Hıristiyan dinleri arasında bir karşılaştırma yapmış, Yahudiliğin aklı serbest bıraktığını, belirli türden eylemleri buyurmakla birlikte bir hakikat iddiasının olmadığını anlatmış; Hıristiyanlığın ebedî hakikatleri vazeden bir din olduğunu ve bu hakikatlere sahip olan otoritelere itaati salık verdiğini iddia etmişti. Bu Aydınlanma fikirlerine karşı bazen irrasyonalist, bazen din temelli eleştiriler de getirilebiliyordu, örneğin Friedrich Heinrich Jacobi, Spinoza başta olmak üzere Aydınlanma düşünürlerine karşı yoğun polemikler yürütüyor, Lessing gibi Alman Aydınlanma düşünürleriyle tartışıyor, aklın insanın temel rehberi olamayacağını iddia ediyordu.[216]

Gençliğinde hem Newton'ın hem de Wolff'un etkisinde kalmış olan Königsbergli filozof Immanuel Kant, Leibniz-Wolff çizgisinin rasyonalist metafiziğinden zamanla uzaklaşmış, Rousseau'nun özgürlük tanımının da etkisiyle ahlak teorisini gözden geçirmeye başlamış,[217] metafizik bilgi teorisine karşı getirdiği eleştirilerdeyse Hume'un empirizminden etkilenmişti.[218] *Kritik der reinen Vernunft*'ta (1781, *Saf Aklın Eleştirisi*) ve sonraki eserlerinde burjuva-kapitalist birey, toplum ve siyaset kavrayışlarının klasik örneklerine rastla-

213 Pross, "Naturalism, Anthropology, and Culture", s. 246.

214 H. B. Nisbet, *Gotthold Ephraim Lessing: His Life, Works, and Thought*, Oxford: Oxford University Press, 2013, s. 593.

215 Israel, *Radikal Aydınlanma ve Modern Demokrasinin Kökenleri*, s. 87.

216 Israel, *Radikal Aydınlanma ve Modern Demokrasinin Kökenleri*, s. 86.

217 Susan Shell ve Richard Velkley, "Rousseau and Kant: Rousseau's Kantian Legacy", (haz.) Helena Rosenblatt ve Paul Schweigert, *Thinking With Rousseau: From Machiavelli to Schmitt*, Cambridge: Cambridge University Press, 2010, s. 192-210.

218 James J. DiCenso, *Kant, Religion, and Politics*, Cambridge: Cambridge University Press, 2011, s. 19, 82.

rız.[219] *Saf Aklın Eleştirisi*'nde metafizik temelli epistemolojiyi tartışmaya açıyordu Kant. 1780'li ve 1790'lı yıllardaki felsefi sorgulamalarının merkezinde yer alan "eleştiri" terimini dogmatizmin karşıtı olarak kullanıyordu. Dogmatik yaklaşımlarda ele alınan unsurun sınırları sorgulanmıyordu, eleştiriyse sınırları sorgulamaya açan bir yaklaşımdı. Kant, *Saf Aklın Eleştirisi*'nde aklın sınırlarını sorgulamayan dogmatizmi, başka bir deyişle metafiziği karşısına almış, bunları empirizm perspektifinden eleştirmişti. Bilgi teorilerini analitik yargılar (tümdengelim) üzerine kuran, bilgi kaynağı olarak matematiğe ve mantığa güvenen Wolff gibi rasyonalist metafizikçilere karşı Hume'un empirist perspektiften ortaya koyduğu eleştirileri benimsiyordu. Metafizik bir "öz" fikrini reddetmesi Kant'ı empirist bir epistemolojiye yöneltmemişti. Düşünür, empirik gerçekliği bütünlük içinde ele almanın öneminin farkındaydı, ancak özü/bütünlüğü somut-algılanabilir gerçekliğin içindeki ilişkilerde aramamış, bir kez daha somut gerçekliğin ötesine bakmış, ancak bu "öte"yi metafizik terimlerle tanımlamamıştı. Bizi çevreleyen dünyayı salt bir fenomen olarak alıp bunun arkasında aşkın ve tam bilinemez bir "kendinde şey"in bulunduğunu düşünüyordu.[220] Bu, sınırlı bilgi teorisinin bir tür yeniden yazımıydı. Kant, empirik gerçekliğin ötesine geçme olanağından bahsederek insan aklını dış dünya karşısında pasif bir alıcı konumundan çıkarıyor, aşkınsal (transandantal) akıl tanımı yapıyordu; bu aklın, çokluğun ve çeşitliliğin ötesine geçip birliğe ve genelliğe ulaşması değil ama ulaşmaya *çabalaması* mümkündü.

Bu çıkış noktasından hareketle Kant, akıl sahibi özneyi merkeze alıyor, özneyi âdeta dünyayı kuran varlık olarak tanımlıyordu. Ancak bu kuruculuk iddiası yanıltıcıdır. Kant'ın öznesi bütün merkezî görünümüne rağmen sürece katılmıyor, ona seyirci kalıyordu.[221] Aslında onun tarif ettiği özne, özgürce karar verme yetisine (otonomiye) sahip olan, aynı zamanda başka öznelerle bir arada yaşayan burjuva ve kapitalist birey idealini yansıtıyordu. Birey-öznenin merkezîliği, toplumsal sorunların ikincil konumda olmaları ve yalnızca bireyler arası etkileşimlerin türevleri olarak ortaya çıkmaları anlamına da geliyordu.[222] Kitapta da öznelerarasılığa değiniyordu Kant, ancak özne-bireyi toplumsallığından-siyasallığından soyutlanmıştır. Düşünür, transandantal idealara (ruh, dünya, tanrı) odaklanırken Platon'un *Politeia*'sına da atıfla herkesin di-

219 Kant felsefesini Marksist perspektiften okuyan literatürün bir özeti için bkz. Michael Wayne, *Red Kant: Aesthetics, Marxism and the Third Critique*, London: Bloomsbury, 2014, s. 13-25. *Saf Aklın Eleştirisi*'ni burjuva toplumu ve ideolojisi çerçevesinde değerlendiren bir yaklaşım için bkz. Theodor W. Adorno, *Kant's Critique of Pure Reason (1959)*, çev. Rodney Livingstone, Stanford: Stanford University Press, 2001.

220 György Lukács, "Birey ve Toplum", Leo Kofler ile söyleşi [1967], *Marksist İmgelem*, çev. Veysel Atayman ve Mediha Göbenli, İstanbul: Yeni Hayat Kütüphanesi, 2004, s. 167.

221 György Lukács, *Tarih ve Sınıf Bilinci*, çev. Yılmaz Öner, İstanbul: Belge Yayınları, [1923] 1998, s. 81.

222 Lukács, *The Young Hegel*, s. 7.

ğerleriyle bir arada bulunmasını sağlayacak yasalara uygun en yüksek insan özgürlüğünü veren anayasadan bahsediyordu,[223] böylece 1790'larda siyaset ve hukuk üzerine yapacağı çalışmaların âdeta haberini veriyordu, ancak bu eserde bahsettiği anayasa kavramı da son derece soyuttur.

Saf Aklın Eleştirisi'nde özneyi bir soyutlama olarak ele alan Kant, muhtemelen bu yaklaşımının sınırlarının farkındaydı, ayrıca Herder gibi dönemdaşlarının tarihselci görüşleriyle de eleştirel bir diyalog içine girme gereği duyuyordu. *Berlinische Monatsschrift*'te yayımladığı iki yazıda insan aklını ve edimlerini doğa, tarih ve siyasal iktidarla ilişkisi içinde ele almıştı: "Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht" (1784, "Dünya Yurttaşlığı Amacına Yönelik Genel Bir Tarih Düşüncesi") ve "Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?" (1784, "Aydınlanma Nedir? Sorusuna Verilen Yanıt"). Kant, "Genel Bir Tarih Düşüncesi"nin başında insan edimlerinin iradenin görünüşleri olduğunu, bütün bunların da her doğa olayı gibi doğa yasalarınca belirlendiğini yazmıştı.[224] Bir mekanik materyalistin kaleminden çıkmış gibi görünen bu ilk tespitin hemen sonrasında bireylerin ve ulusların kendi yollarında ilerlemekle kalmayıp farkında olmadan doğanın bilmedikleri hedefine doğru ilerlediklerini söyleyerek[225] doğaya bir teleoloji atfediyor, böylece Aristoteles'ten beri devam eden idealist metafizik geleneğin mirasını devralıyordu.

"Genel Bir Tarih Düşüncesi" dokuz önermeden oluşuyordu. Kant, ilk dört önermede ontolojisini, son beş önermedeyse siyaset felsefesini ortaya koymuştu. İlk önermede, doğanın "amaçsız", yani rastlantısal şekilde ilerlemediğini söyleyip doğanın işleyişindeki düzenliliği "amaçsallık"la özdeşleştiriyordu, böylece insani bir mesele olan amaçsallığı doğaya atfetmiş oluyordu. İkinci önermede, insanın doğadaki akıl sahibi tek yaratık olduğunu söyleyip Aristoteles'ten beri sıkça gördüğümüz bir fikri tekrarladıktan sonra insanda aklın kullanımına dair yeteneklerin bireyde değil, türde geliştiğini söylüyor ve böylece toplumsallık vurgusu yapıyordu:[226] Aklın ilerleyişi için gerekli gördüğü çaba, deneme ve öğrenim de toplumsal düzlemde oluşuyordu. Dolayısıyla *Saf Aklın Eleştirisi*'nin soyutlamalarının yerini artık toplumsallaşmış bir insan almıştı. Üçüncü önermede, Kant, doğanın belirli şeyleri istediğini, yaptığını, verdiğini söyleyerek onu kişileştirmişti. Dışsal bir irade olarak âdeta Tanrı'nın yerine doğayı koymuştu: İnsana akıl, irade özgürlüğü ve akıl yoluyla ölçüp

223 Immanuel Kant, *Arı Usun Eleştirisi*, çev. Aziz Yardımlı, İstanbul: İdea Yayınevi, [1781] 2015, A316, B373-373.

224 Immanuel Kant, "Dünya Yurttaşlığı Amacına Yönelik Genel Bir Tarih Düşüncesi", (haz.) Doğan Özlem ve Güçlü Ateşoğlu, *Tarih Felsefesi / Seçme Metinler / Herder - Kant - Fichte - Schelling - Hegel-Schopenhauer*, Ankara: Doğu Batı Yayınları, [1784] 2017, s. 31.

225 Kant, "Dünya Yurttaşlığı Amacına Yönelik Genel Bir Tarih Düşüncesi", s. 32.

226 Kant, "Dünya Yurttaşlığı Amacına Yönelik Genel Bir Tarih Düşüncesi", s. 33.

biçme yetisini verenin doğa olduğunu anlatıyordu.[227] Dördüncü önermede, doğaya dair antropomorfizmini devam ettirmekle beraber toplum içi çatışmalara da değinmişti: "Yeteneklerin gelişmesini gerçekleştirmek için doğanın kullandığı araç toplumdaki antagonizmdir; öyle ki, sonunda bu antagonizm yasaya uygun bir düzenin nedeni olur". Burada sınıflar arası çatışmadan ziyade birey-toplum çatışmasından bahsetmekteydi: Antagonizm "insanların toplum dışı toplumsallığı"ydı, insanda toplumlaşma ve birey olarak yaşama eğilimlerinin bir arada bulunmasıydı.[228] Aslında Kant'ın burada yaptığı, İskoç Aydınlanma düşünürlerinin, örneğin Hume'un toplumsallık vurgusuyla Hobbes'un bireyciliğini bir araya getirmekti.[229] Çatışma-uyum ikiliği böylece karşımıza çıkıyordu: Toplumsal nitelikler insanı uyuma götürürken, toplum dışı nitelikler (ya da insanın uyumsuz nitelikleri: uyumsuzluk, rekabet, mülkiyet isteği, iktidar arayışı) insana doğa tarafından verilmişti ve insan becerilerini geliştiriyordu.[230] Kant böylece gayet toplumsal olan olguları Hobbes'u hatırlatacak şekilde doğallaştırmış, ayrıca her zaman yaptığı gibi iki terim arasında bir karşıtlık ortaya koyduktan sonra bunların birliğini (diyalektiğini) ortaya koymak yerine bu ikiliği çözümsüz bir sorun haline getirmişti.

Beşinci önermede, insan türünün en büyük sorununun evrensel adalet yaptırımını uygulayacak bir yurttaşlar topluluğuna ulaşmak olduğunu, doğanın insan türünü bunun çözümüne zorladığını iddia ediyordu.[231] Peki, doğa insanı uyumsuzluğa iten özelliklerin kaynağında bulunuyorsa nasıl oluyor da aynı zamanda insanı topluluğa ulaştırmak "istemekteydi"? Altıncı önermeyle Kant, bu paradoksa kısmi bir çözüm sunuyordu: İnsan, bencil hayvani eğilimleri olan, bu nedenle yöneticiye ihtiyaç duyan bir hayvandı. Tam da bu nedenle, kendi iradesini kıran, "evrensel geçerli ve herkesi özgür kılan bir iradeye onu boyun eğmeye zorlayacak bir yöneticiye" ihtiyacı vardı. Buradaki "herkesi özgür kılma" vurgusu Locke'u ve kısmen Rousseau'yu hatırlatır. Kant'a göre, en üst otorite kendi başına adil olmalıydı, buna karşılık insan olduğu için doğal çatışmacı niteliklerini taşımaya devam edecekti, bu nedenle mutlak bir barış getirmesi beklenmemeliydi.[232]

Kant, yedinci önermede, yetkin bir yurttaşlık anayasasının başka devletlerle yasal, ilkeli bir dış ilişkiyle kurulabileceğini yazmıştı. Savaşları "doğanın araçları" olarak nitelese de tıpkı yurttaşlık-devlet meselesinde olduğu gibi

227 Kant, "Dünya Yurttaşlığı Amacına Yönelik Genel Bir Tarih Düşüncesi", s. 34-35.

228 Kant, "Dünya Yurttaşlığı Amacına Yönelik Genel Bir Tarih Düşüncesi", s. 35-36.

229 Ognian Kassabov, "Creativity vs. Unskilled Labour: Kant on Class Struggle", *Crisis ve Critique*, 3(3), 2016, 191-211, s. 196. Kısmi Türkçe çeviri için: http://www.e-skop.com/skopbulten/sanat-ve-emek-yaratici-emek-vasifsiz-emege-karsi-kantta-sinif-mucadelesi/3181.

230 Kant, "Dünya Yurttaşlığı Amacına Yönelik Genel Bir Tarih Düşüncesi", s. 36-37.

231 Kant, "Dünya Yurttaşlığı Amacına Yönelik Genel Bir Tarih Düşüncesi", s. 37.

232 Kant, "Dünya Yurttaşlığı Amacına Yönelik Genel Bir Tarih Düşüncesi", s. 38-39.

onları kader olarak görmüyor ve aşılabileceklerini düşünüyordu: Akıl, yasasız vahşilik durumundan halklar federasyonuna doğru ilerlemede yol göstermekteydi. İçte ve dışta yapılacak bu düzenlemelerle "otomat gibi işleyebilen", dolayısıyla savaşları geride bırakan bir toplum yaratılabilir ya da önceki önermedeki rezerv dikkate alınırsa, böyle bir topluma yakınsanabilirdi.[233] Kant, sekizinci önermede, insan türünün tarihini doğanın gizli bir planının (içte ve dışta yetkin bir anayasayla insanlığın bütün doğal yeteneklerinin gelişmesinin) sonucu olarak anlatarak teleolojik yaklaşım benimsemişti, bunu açıklarken *Saf Aklın Eleştirisi*'nin sorunsalına dönmüştü: Deneyim, amaca yönelik ilerleyen doğal sürecin ancak bir kısmını keşfedebilirdi. Aslında burada empirik karmaşanın dışındaki bütünlüğü aramış, ancak bunu yaparken "doğanın koyduğu amaçlar" gibi yeni bir metafizik önermeye dönmüştü. Kant'ın, özgürlüğün engellenmemesi için güvendiği başlıca dayanaklardan biri, iş kollarının ve sanayinin varlığıydı. Kişisel eylemlere konan sınırlamaların gevşetilmesiyle kademeli olarak din özgürlüğünün verileceğini, Aydınlanma'nın yavaş yavaş yükseleceğini yazmıştı.[234]

Dokuzuncu önerme bir toparlamaydı: İnsanlığın yetkin bir yurttaşlar birliği kurmasını hedef alan doğa planı uyarınca genel dünya tarihini işleyecek bir felsefi girişim olanağı vardı ve böyle bir girişim doğanın amacını ilerletebilirdi. Avrupa'nın siyasal anayasalarında düzenli bir ilerleme vardı: "Biz bir doğa planı varsayarsak, daha büyük umutlar için dayanak buluruz; çünkü böyle bir plan, geleceğe güvenli bir bakış sağlar."[235]

"Genel Bir Tarih Düşüncesi"nden hemen sonra, 1784 sonunda *Berlinische Monatsschrift*'te yayımlanan "Aydınlanma Nedir? Sorusuna Verilen Yanıt", rahip Johann Friedrich Zöllner'in bir yıl önce başlattığı tartışmanın bir parçasıydı: Zölner, boşanmaların artması gibi göstergelerden hareketle toplumun çöküş içinde olduğunu söylemiş ve bu çöküşten Aydınlanma'yı sorumlu tutmuştu. Kant'ın yazısı bu teze bir yanıt olduğu kadar "Genel Bir Tarih Düşüncesi"nin sekizinci önermesinin geliştirilmiş hali olarak da ele alınabilir. Königsbergli düşünür, yeni yazısının ilk paragrafında Aydınlanma'yı "insanın kendi suçu olan ergin olamama durumundan kurtulması" olarak tanımlamıştı; ergin olamayanlar kendi anlama yetilerini başkasının rehberliği olmadan kullanamazken, Aydınlanma'nın parolası *Sapere aude!* ("Bilmeye cesaret et!") idi.[236] İnsanların ergin olamamalarının nedeni tembellikleri ve korkaklıkları içinde düşünme işini başkasına emanet etmeleriydi. Başkası yerine düşünenler

233 Kant, "Dünya Yurttaşlığı Amacına Yönelik Genel Bir Tarih Düşüncesi", s. 40, 42.

234 Kant, "Dünya Yurttaşlığı Amacına Yönelik Genel Bir Tarih Düşüncesi", s. 43-44.

235 Kant, "Dünya Yurttaşlığı Amacına Yönelik Genel Bir Tarih Düşüncesi", s. 45-46.

236 Immanuel Kant, "Aydınlanma Nedir?", (haz.) Sadık Usta, *Dünyayı Değiştiren Düşünürler IV: Ekonomi Politik, Alman İdealizmi, Rus Halkçılığı ve Marksizm*, İstanbul: Kafka Kitap, [1784] 2018, s. 155.

de elde ettikleri fırsatı iyi kullanıyordu ve insanların büyük bölümünün (ve kadınların tamamının) ergin olmasının olanaksız olduğuna dair fikirler tartışmaya bile açılmıyordu.[237] Tek tek insanların bu ergin olmama durumundan kurtulması zor olsa da mümkündü, ancak toplumun aydınlanmasının despotizme karşı gerçekleşen devrimler gibi ani sıçramalarla gerçekleşmesi beklenmemeliydi: Düşünme biçimlerindeki değişim yavaş bir değişimdi.[238]

Aydınlanma için "aklı her yönüyle ve her bakımdan çekinmeden yığınların önünde apaçık kullanma özgürlüğü" gerekiyordu; buna karşılık subaylar, maliyeciler, din adamları düşünmeyi yasaklamakta ortaklaşmışlardı; yalnızca bir kişi (II. Friedrich) itaat talep etmekle beraber insanları istedikleri kadar ve istedikleri şeyi düşünmeleri için serbest bırakıyordu.[239] Düşünür, bundan sonra aklın kamusal ve özel kullanımları arasında ayrım yapmıştı. Kamusal ve özel kavramlarını kullanış şekli bizler için kafa karıştırıcı olabilir. Aklın kamusal kullanımından bilim insanlarının akıllarını okuryazarlara ulaştırmasını, başka bir deyişle ifade özgürlüğünü anlıyor ve bu tür bir kullanımın kesinlikle sınırlandırılmaması gerektiğini söylüyordu. Aklın özel kullanımıysa resmî görevlilerin akıl kullanımıydı ve bu cüzi oranda sınırlandırılabilirdi; aynı kişinin görevli olarak emre itaat etmesi, bilim insanı olaraksa aynı emri eleştirmesi mümkündü.[240] Bu iki tür "akıl" kullanımının gerçekte gayet sınırlı bir insan grubuna mahsus olduğu açıktır: Tüm kadınlar ve hizmetkâr erkeklerin fiilen böyle bir olanağı bulunmuyordu, Kant'ın da bu olanakların yaratılmasına dair herhangi bir çabası yoktu.[241]

Kant, bundan sonra kısaca siyaset teorisine ilişkin bazı fikirler sıralıyordu: Hükümdar, yasa koyma yetkisini, halkın iradesini kendi iradesinde birleştirmiş olmasından almıştı ve esas görevi kendi kurtuluşları için çabalayan insanlara yönelik şiddeti durdurmaktı. Bazı konularda, özellikle de dinsel konularda müdahale etmemeliydi.[242] II. Friedrich döneminde bütün bu konularda kademeli gelişmeler yaşanıyor, Aydınlanma'ya doğru ilerleniyordu; hükümdar, insanları akıllarını kullanmada özgür bırakıyordu. Son olarak, "kendisi aydınlanmış olan, hayaletlerden korkmayan bir yönetici"nin getirebileceği ölçülü özgürlüğü, özgür bir devletin getireceği özgürlüğe tercih ettiğini yazan Kant,[243] böylece demokratik rejimlerde ani bir özgürleşmenin gerçekleşeceğini ve ölçüsüz bir özgürlüğün gelişeceğini ima etmiş oluyordu.

237 Kant, "Aydınlanma Nedir?", s. 155-156.

238 Kant, "Aydınlanma Nedir?", s. 156.

239 Kant, "Aydınlanma Nedir?", s. 156-157, 161.

240 Kant, "Aydınlanma Nedir?", s. 157.

241 Robin May Schott, "The Gender of Enlightenment", (haz.) Robin May Schott, *Feminist Interpretations of Immanuel Kant*, University Park: The Pennsylvania State University Press, 1997, s. 326.

242 Kant, "Aydınlanma Nedir?", s. 159.

243 Kant, "Aydınlanma Nedir?", s. 161.

Kant, bu iki önemli makalesini yayınladıktan sonra ahlak konuları üzerine yoğunlaşmış ve "ikinci kritik"i üzerine çalışmıştı: Bu çalışmalarının sonucu olan iki eserde, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*'de (1785, *Ahlak Metazifiğinin Temellendirilmesi*) ve *Kritik der praktischen Vernunft*'ta (1788, *Pratik Aklın Eleştirisi*) "olan" ile "olması gereken" (*Sollen*) arasında bir ayrım yapıyor, pratik felsefede "olan"a ilişkin nedenlerin değil, hiçbir zaman olamıyorsa da "olması gereken"e ilişkin yasaların söz konusu olduğunu belirtiyordu,[244] bu, "olan"ın Hume empirizminde gördüğümüz türden muhafazakâr bir savunusuna karşıdevrimci (ya da en azından değişime kapı aralayan) bir "olması gereken" savunusu olarak yorumlanabilir.[245] Kant, Bentham gibi yararcıların sonuçsalcı etiğine karşı da görev kavramı üzerine kurulu bir etik teori öneriyordu. Ancak Tanrı'ya ve onun vahyine olan sorumluluğu bir kenara bırakınca, toplum karşısında (ya da tarihsel) sorumluluk gibi bir fikri de gündeme getirmeyince, insanın ahlaki davranışlarını belirlemek için tek ölçüt kalıyordu: Bireyin kendi kendine koyması gereken evrensel normlar. Bu da Kant'ı insanın somut varoluşundan soyutlanmış, dolayısıyla insansız bir ahlak felsefesi geliştirmeye itiyordu.[246] Negatif özgürlük (zorunluluktan azade olma) ile pozitif özgürlük (irade özgürlüğünden kaynaklanan) arasında yaptığı ayrım[247] bile son derece soyuttu ve Kant zorunluluğu ya da irade özgürlüğünü toplumsal bir zeminden hareketle anlamlandırma gereği duymamıştı. Bu soyutluğu aşması için 1789 sonrasını beklemek gerekecekti, bu dönemde hem estetik yargı konusuna yoğunlaşan *Kritik der Urteilskraft* (1790, *Yargı Gücünün Eleştirisi* ya da "Üçüncü Kritik") üzerine çalışarak estetikten doğa-insan ilişkisine ve emek konusuna doğru ilerleyip incelemelerini somutlaştıracak, hem de Fransız Devrimi ertesinde insan hakları, anayasa, barış ve pek çok siyasal konu üzerine fikir yürütecekti.

b. Habsburg Monarşisi ve Rusya'da Aydınlanma Çağı

Habsburg Hanedanı XVIII. yüzyılda son derece geniş bir alan üzerinde nüfuz sahibiydi ve bu arada (artık neredeyse sembolik bir anlama sahip olan) "Kutsal Roma Germen İmparatoru" unvanı da onların elindeydi. XVII. yüzyılın sonunda bu topraklarda merkantilizmin bir varyantı olan "kameralizm" politikası ve düşüncesi gelişmişti.[248] İmparatoriçe Maria Theresia (h. 1740-1780)

---

244 Immanuel Kant, *Ahlâk Metafiziğinin Temellendirilmesi: Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları, [1785] 2002, s. 44.

245 Lukács, *The Young Hegel*, s. 12.

246 István Hermann, *A gondolat hatalma*, Budapest: Szépirodalmi Könyvkiadó, 1978, s. 36-37.

247 Kant, *Ahlâk Metafiziğinin Temellendirilmesi*, s. 64; *Kılgısal Usun Eleştirisi*, çev. Aziz Yardımlı, İstanbul: İdea Yayınevi, [1788] 2006, s. 48.

248 Franz A. J. Szabo, *Kaunitz and Enlightened Absolutism, 1753-1780*, Cambridge: Cambridge University Press, 1994, s. 113-114.

Aydınlanma fikirlerine pek açık olmasa da siyasal ve toplumsal kriz koşulları karşısında 1749'da bir dizi reform yapmayı kabul etmişti. Bu yeni dönemde devlet şansölyesi görevine getirilen aristokrat Wenzel Anton von Kaunitz'in Voltaire gibi filozoflarla yakın ilişkisi vardı. Görevde kaldığı uzun yıllar boyunca (1753-1792) Kilise'yi devlet denetimi altına almaya çabalamıştı, Cizvitlerin elindeki sansür yetkisinin 1759'da geri alınması, daha önceleri yasaklanan kimi kitapların (örneğin Montesquieu'nün *Yasaların Ruhu Üzerine*'si) Habsburg topraklarında tanınmasını sağlayacaktı. Bu açılımlara rağmen Maria Theresia döneminde Aydınlanma doğrudan devlet tarafından desteklenmedi.[249]

Kaunitz döneminde Habsburg kentlerindeki üniversitelerde siyaset ve hukuk alanında ders veren öğretim üyeleri arasında Aydınlanma fikirleri kademeli olarak yaygınlaşacaktı. Habsburglara tabi bir kent olan Milano'da doğup büyüyen hukukçu Cesare Beccaria, Verri ailesinden aristokratların desteğiyle Hobbes, Montesquieu, Hume, Diderot ve Helvétius gibi Aydınlanma düşünürlerini okumuştu. *Dei Delitti e Delle Pene* (1764, *Suçlar ve Cezalar Üzerine*) kitabında toplumsal kurumların amacının "en büyük çoğunluğun paylaştığı en büyük mutluluk" olduğunu belirterek[250] Helvétius'te gördüğümüz yararcı düşünceye veciz bir katkı yapmıştı. Egemenliğin ve yasaların her bireyin özel özgürlüğünün küçük parçalarının toplamı olduğunu, bireylerin iradelerinin birleşmesiyle oluşan genel iradeyi temsil ettiğini söylüyordu.[251] Ölüm cezasına karşı çıkıyordu, bunun da iki temel nedeni vardı: Devletin yaşam alma hakkı yoktu ve bu ceza türü caydırıcı değildi.[252] Beccaria'nın kitapta vardığı genel sonuç, cezanın bir yurttaşa uygulanan kaba güç ya da şiddet haline dönüşmesinin engellenmesi için cezalandırmanın yasalara dayandırılması ve ılımlı-orantılı bir düzeyde tutulması gerektiğiydi.[253] Beccaria, bu kitapla XVIII. yüzyılın ikinci yarısının en etkili hukuk teorisyeni haline gelecekti. Kitap, Fransızca başta olmak üzere pek çok dile çevrilecekti.

Viyana'da Aydınlanma düşüncesi yavaş da olsa etkisini hissettiriyordu. Viyana Üniversitesi'nde doğal hukuk ve kamu yönetimi dersleri veren Joseph von Sonnenfels, 1760'ların ortasından itibaren Viyana Aydınlanmacılığının en önemli temsilcisi oldu. Babası Berlinli bir Yahudi din adamıydı, Avusturya topraklarına göçüp Katolik olmuştu. Sonnenfels, Viyana'da siyaset bilimini iktisat ve maliyeden ayırarak ayrı bir disiplin haline getirmişti. Devletin merkezîleşmesini savunuyordu. *Sätze aus der Polizei, Handlungs- und Finanz-*

249 Israel, *Democratic Enlightenment*, s. 176.

250 Cesare Beccaria, *Suçlar ve Cezalar Hakkında*, çev. Sami Selçuk, Ankara: İmge Kitabevi, [1764] 2004, Giriş, s. 22.

251 Beccaria, *Suçlar ve Cezalar Hakkında*, bl. XXVIII, s. 135.

252 Beccaria, *Suçlar ve Cezalar Hakkında*, bl. XXVIII, s. 136-137.

253 Beccaria, *Suçlar ve Cezalar Hakkında*, bl. XLVII, s. 222.

Wissenschaft (1765, *Polis [ya da Kamu Politikası], Ticaret ve Maliye Biliminden Hükümler*) başlığıyla yayınladığı ders kitabında devleti toplumla özdeşleştiriyor, hükümdarın refahı ile tebaanın mutluluğunun birbirinden ayrılamayacağını yazarak aydın despotizmine teorik katkı sağlamış oluyordu.[254] Polis teşkilatı yoluyla suçların önlenmesi refah ve mutluluğu artıracaktı. Bu arada Sonnenfels, Viyana'da sokakların aydınlatılması gibi konularda öncü oluyor, kitap sansür komitelerinde de yer alıyordu.[255] Sonraları kitabının ikinci ve üçüncü ciltlerini yayınlayıp devlet gelirleri gibi konuları ayrıntılı olarak inceleyecek, *Der Mann ohne Vorurteil* (1765-1767, *Önyargısız İnsan*) kitabıyla da siyasete ve topluma dair pek çok konuya değinecek, örneğin toplumun herkesi çalışmaya zorlaması gerektiğini yazacaktı. Böylece Sonnenfels, kapitalist toplum ve siyaset anlayışının tipik bir modelini esas kabul ediyordu: Herkesin çalışıp toplumun mutluluğunu ve devletin refahını artırdığı bir toplum hayaliydi bu.

Sonnenfels'in kimi düşünceleri Kilise mensuplarının tepkisini çekti, işkenceye ve ölüm cezasına karşı çıkması da tartışmalara neden oldu. Bütün bu tepkilere rağmen Kaunitz'in desteği sayesinde derslerine ve yayınlarına devam etti. 1776'da imparatorluk emriyle işkencenin kaldırılmasında onun mücadelesinin azımsanamayacak bir etkisi olmuştur. "Vatan Sevgisi Üzerine" (1771) yazısında, 1750'lerden beri Almanya'da yurtseverlik üzerine yapılan tartışmaları Avusturya'ya taşımıştı. Avusturya'da idari birleşme için tek bir resmî dilin benimsenmesi gerektiğini savunmuştu; dil homojen bir toplumun oluşturulmasını sağlayabilirdi. Ancak dil konusundaki bu ısrarının temelinde herhangi bir etnik grubu ön plana çıkarma çabası yer almıyordu. Vatan sevgisini övüyor, bu sevginin bir parçası olarak ulusal gururun öneminden bahsediyordu.[256]

Maria Theresia'nın ölümünden sonra, 1780'ler boyunca Aydınlanma fikirleriyle uyumlu reformların ivme kazandığını görüyoruz. Maria Theresia'nın oğlu II. Joseph, 1781'de sansürün kaldırılması yönünde düzenlemeler başlamıştı. Buna yanıt olarak çok sayıda kitapçık yayımlanacak, *Broschürenflut* (Broşür Tufanı) adı verilen süreç başlayacaktı. Yine, II. Joseph'in 1781'de çıkardığı bir fermanla Luthercilere, Kalvenistlere ve Ortodokslara ibadet özgürlüğü tanınmış, ancak "hoşgörü" düzenlemesi bu mezheplerle sınırlı kalmıştı.[257] Ancak bu bile dönemin Avusturyası için önemli bir adım sayılıyordu,

254 Neocleous, *Toplumsal Düzenin İnşası*, s. 31-35.

255 Keith Tribe, "Cameralism and the Sciences of the State", (haz.) Mark Goldie ve Robert Wolker, *The Cambridge History of Eighteenth-Century Political Thought*, Cambridge: Cambridge University Press, 2006, s. 542.

256 Joseph von Sonnenfels, "On the Love of Fatherland" [1771], çev. Robert Russell, (haz.) Balázs Trencsényi ve Michal Kopeček, *Discourses of Collective Identity in Central and Southeast Europe (1770-1945): Texts and Commentaries: Volume I: Late Enlightenment - Emergence of the Modern 'National Idea'*, Budapest: Central European University Press, 2006, 130-131.

257 Popkin ve Goldie, "Scepticism, Priestcraft, and Toleration", s. 94.

hatta 1788'de Osmanlı Devleti ile Avusturya arasındaki savaş da kimi yazarlarca hoşgörü için bir Haçlı Seferi olarak görülecekti.[258] Özellikle hoşgörü konusundaki tartışmalar, Aydınlanma düşüncesinin din karşıtlığıyla özdeş olduğuna dair görüşleri de alevlendirmişti. II. Joseph'in Kilise politikasının başlıca ideologlarından Ljubljana (Laibach) piskoposu Karl Johann Herberstein'a göre dinsel çoğulluk, Tanrı'nın iradesinin sonucuydu. Bu nedenle farklı dinlere hoşgörü göstermek Tanrı'nın isteğine uygun hareket etmek anlamına geliyordu; hükümdar tebaasının barış içinde bir arada yaşamasını sağlamalıydı.[259] Avusturya'da en tanınmış Aydınlanma düşünürlerinden Johann Pezzl, *Skizze aus Wien* (1786-1790, *Viyana'dan Eskizler*) başlığıyla yayımladığı altı ciltlik yazılarında Aydınlanma'yı din karşıtı bir eğilim olarak görenlere karşı çıkıyordu, ona göre Aydınlanmış insan gelişmiş ahlaki dürtülere sahip olan, buna bağlı olarak da toplumsal ilişkilerini geliştiren, devletin desteklediği dine hiçbir zaman akıl dışı şekilde saldırmayan insandı.[260]

II. Joseph, Macar entelektüelleri arasından da destekçiler bulmuştu. Macar aristokrat ailelerinin yanında avukat olarak hizmet veren hukukçu József Hajnóczy, imparatorun destekçileri arasındaydı. Aydınlanma siyaset felsefesi fikirlerini Macaristan'a uyguluyor, Macaristan'daki Viyana karşıtlarına tepki gösteriyordu. Yasalar hep küçük bir azınlığın kararının sonucuydu, onları değerlendirmek için gerekli olan ölçütse ortak iyiye hizmet edip etmedikleriydi;[261] II. Joseph'in düzenlemeleri de ortak iyiye hizmet ediyordu. Bundan başka, Bohemya'da da Josef Dobrovský, II. Joseph'e destek veren Aydınlanmacı düşünürler arasındaydı.

Rusya'da II. Yekaterina (h. 1762-1796), tahta çıkışından hemen sonra Voltaire başta olmak üzere Fransız Aydınlanma filozoflarıyla yazışmış, 1765'te Diderot'nun kütüphanesini satın almıştı. İlk yaptığı işlerden biri Ortodoks Kilisesi'nin ağırlığını azaltmak ve dinsel hoşgörü tanımaktı.[262] *Nakaz* (1767, *Emir*) başlığını taşıyan 655 maddelik metin, çariçenin Aydınlanma filozoflarından yaptığı bir seçkiydi. Maddelerin yarıya yakını (294) Montesquieu'nün *Yasaların Ruhu* kitabından, 108'i Beccaria'nın *Suçlar ve Cezalar Üzerine*'sinden,

258 Derek Beales, "Philosophical Kingship and Enlightened Despotism", (haz.) Mark Goldie ve Robert Wolker, *The Cambridge History of Eighteenth-Century Political Thought*, Cambridge: Cambridge University Press, 2006, s. 510.

259 Balázs Trencsényi vd., *A History of Modern Political Thought in East Central Europe Volume I: Negotiating Modernity in the "Long Nineteenth Century"*, Oxford: Oxford University Press, 2016, s. 35.

260 Johann Pezzl, "Sketch of Vienna" [1786-1790], çev. H. C. Robbins Landon, (haz.) Balázs Trencsényi ve Michal Kopeček, *Discourses of Collective Identity in Central and Southeast Europe (1770-1945): Texts and Commentaries: Volume I: Late Enlightenment - Emergence of the Modern 'National Idea'*, Budapest: Central European University Press, 2006, s. 84.

261 Trencsényi vd., *A History of Modern Political Thought in East Central Europe Volume I*, s. 40; József Takáts, *Modern magyar politikai eszmetörténet*, Budapest: Osiris Kiadó, 2007, s. 18.

262 Beales, "Philosophical Kingship and Enlightened Despotism", s. 507-508.

geri kalanı da Bielfeld ile von Justi'nin kitaplarından ve *Encyclopédie*'den alıntıydı ya da en azından esinlenmişti. Ayrıca, Adam Smith'in Glasgow'da verdiği hukuk üzerine derslerin de etkisine rastlamak mümkündü.[263] II. Yekaterina'ya göre doğal özgürlük insanların toplumsal durumlarını iyileştirmek için sahip oldukları doğal arzuydu; siyasal özgürlükse Montesquieu'nün söylediği gibi yasanın izin verdiğini yapma hakkıydı, adil bir yönetimin asli bileşeni özgürlüktü.[264] II. Yekaterina, bu metni 1767'de çağa uygun yasalar yapmakla görevlendirdiği komisyona iletmeyi ihmal etmemişti. Metin başka ülkelerde de büyük bir ilgi uyandıracaktı.[265] Ancak, çariçenin Diderot gibi bir büyük Aydınlanma filozofunu sarayında ağırlaması, önceki sayfalarda da gördüğümüz gibi büyük bir başarısızlıkla sonuçlanmıştı.

XVIII. yüzyıl boyunca Rusya'da saraya yakın yazarların neredeyse hepsi Aydınlanma fikirlerine açıktı. Aydınlanma'dan anladıkları farklılık gösterebiliyordu, örneğin Mikhail Mikhailoviç Şçerbatov, II. Yekaterina'nın çevresinde yer almış olmasına rağmen Fransız Aydınlanma düşünürlerinden ziyade Britanya düşünürlerine ve siyasal-iktisadi modeline yakındı. Onun ideal toplumsal düzeninin merkezinde asiller vardı, ancak bu asil sınıfı kapitalizm öncesi dönemden devrolan aristokrasiyle sınırlı değildi; hem asker ve sivil üst düzey yöneticileri hem de tek tek illerden seçilen kişileri kapsıyordu.[266] Aydınlanma düşüncesinin genel yöneliminden ayrıldığı başlıca noktaysa, insanları doğuştan eşit kabul etmemesi ve eşitsizliği insan doğasına dayandırmasıydı. Ayrıca, hızlı ve tepeden Batılılaşma hamlelerini de zararlı görüyor ve I. Pyotr döneminden beri yapılan reformları eleştiriyordu.

Burada, son olarak Polonya Krallığı'ndaki Aydınlanma düşünürlerine değinelim. Rahip Hugo Kołłątaj, Polonya Aydınlanması'nın en önemli ideologlarındandı. Polonya Krallığı'nın idari sisteminin nasıl reforme edilebileceğini düşünürken, yerel demokrasi ile güçlü merkezî hükümetin bir arada bulunup birbirini dengeledikleri bir sistemin hayalini kurmaya başlamıştı.[267] Bireysel bir mesele olan sivil özgürlük ve tüm devletin özgürlüğüne tekabül eden siyasal özgürlük arasında bir ayrım yapmıştı.[268] Bir diğer Aydınlanmacı rahip Stanisław Staszic, Kołłątaj'dan farklı olarak feodal ademimerkeziyetçiliği tehlikeli buluyor, bunun devletin bekasını tehlikeye attığını düşünüyordu.[269]

263 Beales, "Philosophical Kingship and Enlightened Despotism", s. 508.

264 Gary M. Hamburg, "Russian Political Thought, 1700-1917", (haz.) Dominic Lieven, *The Cambridge History of Russia: Volume II: Imperial Russia, 1689-1917*, Cambridge: Cambridge University Press, 2006, s. 119.

265 Beales, "Philosophical Kingship and Enlightened Despotism", s. 508.

266 Hamburg, "Russian Political Thought, 1700-1917", s. 122.

267 Trencsényi vd., *A History of Modern Political Thought in East Central Europe Volume I*, s. 38.

268 Trencsényi vd., *A History of Modern Political Thought in East Central Europe Volume I*, s. 39.

269 Trencsényi vd., *A History of Modern Political Thought in East Central Europe Volume I*, s. 37.

Uwagi nad życiem Jana Zamoyskiego, (1787, *Jan Zamoyski'nin Yaşamı Üzerine Notlar*) başlıklı anonim eserinde ayrıntılı bir reform programı önermişti.[270] Staszic, insanlık üzerine yazdığı bir şiirde insanlığın feodalizmden ve monarşik mutlakiyetçilikten geçerek akıl egemenliğine doğru ilerlediğini anlatıyor, İskoç Aydınlanmacıların ve Turgot-Condorcet gibi düşünürlerin ilerlemeciliğine benzer bir dünya tarihi anlatısı yapıyordu. Bir rahip olmasına rağmen Kilise'den aydınlığın karşıtı olarak bahsetmesi çarpıcıdır. Feodal soyluların yenilmesiyle güçlenen hükümdarlar Kilise'yi bertaraf edecekti, böylece halk akıl ile aydınlanacak, gücün kendisine ait olduğunu ilan edecek ve insanlık kendi haklarını yeniden kazanacaktı.[271]

c. İber Yarımadası ve Latin Amerika

İspanya'da merkezî-mutlak krallığın XVIII. yüzyılın ilk yarısında kurulduğunu görmüştük. XVIII. yüzyılın ortalarına geldiğimizde egemen sınıflar arası çatışma ivme kazanmıştı; merkeziyetçi krallık Kilise'nin üst düzey ruhbanı ve büyük toprak sahibi aristokratlarla sık sık karşı karşıya geliyordu. XVI. yüzyıldan beri idari görevlerde yer alan "hidalgo"lar (küçük toprak sahibi ya da topraksızlaşmış asiller), büyük toprak sahibi aristokratların etkisine karşı mücadele ediyordu. VI. Ferdinand'ın, rahip olsa da batıl inançlara ve bağnazlığa karşı savaş açan, üstelik 1750'lerde Rousseau gibi yazarları da takip eden Feijóo'yu danışmanlığa getirmesi de hem Kilise hem de aristokrasiye karşı açtığı savaşın bir parçası olarak değerlendirilebilir.

Tam bir "aydın despotizmi" örneği olan III. Carlos'un hükümdarlık döneminde (1759-1788) merkezîleşme yönünde yeni adımlar atılmıştı; örneğin, kral, İspanya tarihinde ilk defa tüm ülkenin temsilcilerinin katıldığı bir Genel Meclis (*Cortes generales*) toplamıştı. Bu merkezîleşme hamleleriyle Kilise'nin ve büyük toprak sahiplerinin gücünü azaltıyor ve "hidalgo"larla ittifak yapıyordu.[272] Kral, Aydınlanma düşüncesine sıcak bakan düşünürlerle ve hukukçularla yakın ilişki içindeydi, ancak İspanya'da halen son derece faal olan engizisyonun Aydınlanma karşısındaki tavrı son derece katıydı, örneğin *Encyclopédie*'nin basılıp okunması kesinlikle yasaktı,[273] Rousseau'nun *Eşitsizlik Üzerine Söylev*'i de 1756'da engizisyonca yasaklanmıştı. Bu koşullar altında, kraldan destek alan düşünürler, Aydınlanma fikirlerinin yayılmasına katkıda bulacaklardı. Hukukçu Pedro Rodríguez de Campomanes, III. Carlos döneminin hemen başlarında Hazine Bakanlığı görevine getirilmiş, bu arada bir

270 Trencsényi vd., *A History of Modern Political Thought in East Central Europe Volume I*, s. 38.

271 Trencsényi vd., *A History of Modern Political Thought in East Central Europe Volume I*, s. 37.

272 Charles C. Noel, "Charles III of Spain", (haz.) H. M. Scott, *Enlightened Absolutism: Reform and Reformers in Later Eighteenth-Century Europe*, Basingstoke: Palgrave Macmillan, 1990, s. 128.

273 Félix José Bornstein, "Rodríguez Campomanes: Los límites del reformismo ilustrado", *Revista de estudios políticos*, 118, 2002, s. 135.

Aydınlanma düşünürü olarak İspanya'nın aydın despotizmine teorik katkılar yapmıştı. *Tratado de la regalia de amortización*'da (1765) kralların yönetme hakkının tanrısal kökenli olduğunu söylese de yönetimde meclislerin önemine de dikkat çekiyor, böylece Geç Ortaçağ'dan beri sürekli tekrarlanan halk (ve fiilen de temsilcileri) vasıtasıyla hükümdarlara devredilen tanrısal kökenli yönetme yetkisi teorisini tekrarlıyordu. Kitapta Kilise mülklerinin kraliyet tarafından sınırlanmasının gerekliliğinden de bahsediliyordu.

Kimi Aydınlanma düşünürlerinin, resmî görevler yapsalar bile yönetimle daha dolaylı bir ilişkileri vardı. Kimi bakanlıklarda bürokratlık görevinde bulunan José Clavijo y Fajardo, Madrid'de yayımladığı *El Pensador* (1762-1767) dergisiyle Aydınlanma düşüncesi için önemli bir mecra yaratmıştı. Clavijo, dergiyi İngiltere'deki *The Spectator* dergisini (ve yine İngiltere'deki *The Tatler* ve Fransa'daki *Le Spectateur français*'yi) örnek alarak çıkarmış, neredeyse tüm makalelerini burada yayımlamıştı. Engizisyon yasaklaması nedeniyle adını anmaksızın Rousseau'nun fikirlerinden alıntılar yapıyordu; dergideki bazı pasajlarda *Eşitsizlik Üzerine Söylev*'in izleri görülüyor, bazı pasajlarsa *Emile*'den birebir çeviri niteliği taşıyordu.[274]

Kilise ile kral-Aydınlanmacılar ittifakı arasındaki mücadele, 1760'ların ikinci yarısında kademeli olarak Kilise aleyhine sonuçlar verdi. 1766'da, Cizvit tarikatı, doğduğu topraklarda ve elbette İspanya kolonilerinde yasaklandı. 1760'ların sonundan 1780'lerin ortasına kadar İspanyol Aydınlanması altın çağını yaşadı. Bu dönemde bazıları Fransızca ve İtalyancadan çeviri olan, bazıları da telif niteliği taşıyan çok sayıda ütopya yayımlandı.[275] Luis García del Cañuelo'nun kurduğu *El Censor* (1781-1787), Luis Pereira, Samaniego, Gaspar Melchor de Jovellanos ve Meléndez Valdés gibi dönemin önde gelen yazarlarını bir araya getiriyordu. Gaspar Melchor de Jovellanos, İspanyol Aydınlanması'nın en önemli figürüydü. *El Censor*'da çok sayıda anonim yazı da yayımlanıyordu; bunların bir kısmı ütopik metinlerdi.

Ne var ki kraliyet desteğine rağmen Aydınlanma düşünürleri karşısında Kilise müdahalesi önemli bir engelleyiciydi. Perulu bir kreol ailesinden gelen, 1750'lerin sonunda Voltaire başta olmak üzere Fransız Aydınlanma filozoflarıyla bizzat çalışan ve Madrid'in en önemli Aydınlanma çevrelerinden birini kuran Pablo de Olavide, sarayla yakın ilişkilerine rağmen Aydınlanma fikirlerini yaydığı için 1775'te engizisyon tarafından suçlu ilan edilecek, yaşamının geri kalanını önce hapiste, sonra da Paris'te sürgünde geçirecekti.

274 José Santos Puerto, "La penetración de Rousseau en España el caso de El pensador de Clavijo y Fajardo", (haz.) José Manuel Oliver Frade, *Isla abierta: estudios franceses en memoria de Alejandro Cioranescu: [X Coloquio de la Asociación de Profesores de Francés de la Universidad Española]*, Vol. 3, Tomo 3, 2004, s. 1256.

275 José Carlos Martínez García, "Un catálogo de utopías de la Ilustración española", *Cuadernos de Ilustración y Romanticismo*, 14, 2006, 257-269.

İspanya Krallığı, Madrid'deki Aydınlanma çevrelerinden ibaret değildi; mülksüz kitleleri ve sömürge halklarını da içeriyordu, ancak bunların siyasal düşüncelerine dair bilgimiz son derece sınırlıdır. İspanya'daki egemen sınıf, Amerika kıtasında muazzam bir alana yayılan İspanya sömürgeleri üzerindeki denetimini artırma çabasındaydı. Yeni İspanya Naipliği'nde (gün. Meksika ve civarı) XVIII. yüzyıla yayılan ve "Bourbon reformları" olarak bilinen düzenlemeler sömürge topraklarında yaşayanların yaşamlarında önemli sonuçlar doğuracaktı. Bu reformlarla İspanya sömürgelerinde XVI. yüzyılın başlarından beri uygulanan ve kapitalist üretim biçiminin gelişmesinin önünde engel teşkil eden, kapitalizm öncesi üretim ilişkilerine has düzenleme ve ilişkiler dönüştürülüyor, feodal ya da haraççı-tımarcı unsurlar ortadan kaldırılırken tarım, sanayi ve ticaret alanında faaliyet gösteren kapitalist bir sınıfın oluşması teşvik ediliyordu. Kreoller, sömürgelerdeki üst düzey makamlara İber yarımadasından görevlilerin getirilmesinden rahatsızdı. Kilise'yse Cizvitlerin kovulmasından ve uygulanan genel seküler politikalardan hoşnutsuzdu. Vergilerin yükseltilmesi, Yeni İspanya'da sayıları bir hayli fazla olan mestizolar ve yerliler başta olmak üzere ezilen ve sömürülen sınıf ve tabakaları öfkelendirmişti, ancak bu dönemdeki düzenlemelerle aynı zamanda mestizoların nüfuz ve servet kazanmalarının da önü açılmıştı.[276]

Yeni İspanya gibi Peru Naipliği'nde de yerli ve mestizo halkın sayısı fazlaydı. Peru'da gerçekleşen II. Túpac Amaru İsyanı (1780-1782) sırasında üretilen metinler, bize sömürgelerde isyan ideolojilerine dair bilgi kırıntıları sunabilir. Bu isyanın lideri José Gabriel Condorcanqui Noguera, kökeni İnka soylularına dayanan bir babanın ve kreol bir annenin çocuğuydu. XVI. yüzyıl İnka kralларından Túpac Amaru'ya atıfla II. Túpac Amaru adını almış, yerli ve Afrikalı melezi olan eşi Micaela Bastidas'la birlikte XVIII. yüzyıl İspanya sömürgelerindeki en büyük yerli isyanına önderlik etmişti.[277] İsyanın önderleri, yaptıkları çağrılarda kötü yönetime karşı isyan ederken en yüce yasanın doğal hukuktan, başka bir deyişle Tanrı'dan geldiğini hatırlatıyorlardı. II. Túpac Amaru, Hıristiyanlığı reddetmediği gibi argümanlarını Hıristiyan referanslarla kuruyordu. Onun ideal toplumunda Peru'nun yerlileri birincil konuma kavuşturulacaktı, ancak diğer topluluklar da (kreoller, melezler ve İspanyollar) eşit bir konumda tutulacaktı. İsyancılar zamanla Peru'nun gerçek hükümdarlarının İnkalar olduğunu ilan etmişler, Castilla krallarının üç yüz yıl boyunca Peru'da taht gaspı yaptıklarını öne sürmüşler, köle emeğinin kaldırılması taleplerini de ortaya koymuşlardı.[278]

276 Ertan Erol, *Tanrıdan Uzak Merkeze Yakın: Meksika ve Türkiye'de Çevre Kapitalizminin Tarihsel Sosyolojisi*, İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2020, s. 25-27.

277 Daniel Montañez Pico, "Un proyecto de modernidad indígena en nuestra América: la filosofía política de Túpac Amaru II", *Cuadernos Americanos: Nueva Epoca*, 3(157), 2016, s. 103.

278 Montañez Pico, "Un proyecto de modernidad indígena en nuestra América", s. 112, 115-116.

Sonuç

Serbest ticaret kapitalizmi döneminin kendi kendini düzenleyen piyasa idealine bağlı olarak İngiltere ve İskoçya'da eser veren Hume, Smith gibi pek çok düşünür, toplumun kendiliğindenliğini, öznelerin rasyonelliğini temel almaya başlamışlardı. Hume ve izleyicilerinin empirizmi toplum ve siyasete uyarlamaları, siyaseti metafizikten ayrıştırma yönünde önemli bir adım olsa da, aynı zamanda bu, var olan gerçekliği kabullenip her türlü gelecek tasarımını da tehlikeli diye yaftalamaları anlamına geliyordu. Kapitalizmin başat hale geldiği toplumlarda, bu ütopya karşıtlığı, egemen ideolojide kendini belirgin şekilde gösterecekti: Var olan koşulların ötesinde bir dünya tasavvur etmek tehlikeli kabul ediliyordu: Mükemmellik arayışı yerine ölçülebilir ve sınırlı mutluluklarla yetinmek gerekliydi. Kapitalist sınıf, egemenliğini kurar kurmaz muhafazakâr bir ideoloji benimsemişti.

Helvétius ve Bentham başta olmak üzere pek çok düşünür insani-toplumsal ilişkilerde mutluluk kavramının önemine dikkat çekmiş, bu arada siyasetin temeline de bu kavramı yerleştirmişti. Bu, Aristoteles'ten beri aşina olunan bir kavramın bir kez daha hatırlanması anlamına geliyordu, ancak Aristoteles ve skolastik düşünürlerin sınıfların eşitsizlikleri içindeki uyumu gibi bir varsayım üzerine kurulu olan mükemmeliyetçi mutluluk anlayışıyla Helvétius ve Bentham'ın önemsedikleri mutluluk arasında önemli farklar vardı. Onlar için siyasal düzenlemelerle mükemmelliği bulmak mümkün değildi, bireylerin toplumla da uyumlu olan yararlarını güvence altına almalarıyla ortaya çıkacak olan, pragmatik boyutları bulunan bir mutluluktu. Kapitalist dönemdeyse bir kenara bırakılmıştı bu; artık her insanın eşit doğduğu, ancak fiilen eşitsizliklerin var olduğu kabul edilmişti.

"Aydın despotizmi" hem pratik hem de teorik düzlemlerde XVIII. yüzyılın ikinci yarısı boyunca altın çağını yaşamıştı: Kapitalist üretim ilişkilerinin, siyasal kurumların ve bununla uyumlu olan teorik-ideolojik çerçevenin yerleşiklik kazanması ve feodal üretim biçiminin ayakbağı teşkil eden unsurlarının tasfiyesi için tepeden müdahalelere ihtiyaç duyulabiliyordu; dönemin Aydınlanma düşünürlerinin aydın despotlara verdikleri tam desteği bu çerçevede ele alabiliriz. Sonraki dönemlerde de kapitalist üretim biçiminin güçlenmesi, piyasanın yeniden düzenlenmesi ya da emeğin denetim altına alınması adına güçlü ve despotik bir devlet iktidarı için çağrı yapan düşünürler eser verecekti.

Aydınlanma düşünürleri, hurafe ve dinsel fanatizm karşıtlığını en yoğun şekilde bu dönemde dile getirmişlerdi. Sonraki yüzyıllarda bu, bir bakıma Aydınlanma'nın kahramanlık çağı gibi görülecek ve ilericilik, hatta devrimcilik adına kayıtsız şartsız sahiplenilecekti. Ancak, bir düşünce akımını eleş-

tirmeksizin sahiplenmenin, o düşünce akımının ayrılmaz bir parçası olan toplumsal belirlenimleri, sınıfsal ve patriyarkal tahakküm biçimlerini de devralma tehlikesini içerdiğini dikkate almak gerekiyor. Aydınlanma, aydınlığın karanlığa, felsefenin dine, sorgulayıcı bakışın dar kafalılığa karşı mücadelesi gibi soyut bir mesele olarak anlaşılmamalı, onun içinde geliştiği dönemin somut toplumsal mücadeleleriyle iç içe geçtiği unutulmamalıdır: Biraz önce saydığımız açılımları da gelişen kapitalizm koşullarında Kilise feodalizmini tasfiye etme çabalarından ayıramayız, bu çabalarıysa kendisi de mülk sahibi bir sınıf olan kapitalist sınıfın organik aydınlarının yürüttüğünü göz ardı edemeyiz. Aynı sınıf, kendi sömürü ve tahakkümünü güvence altına aldığı dönemlerde dinsel kurumlarla, dinsel temelli felsefeyle, hatta dinsel fanatizmle barışabilmiştir.

Kaynaklar

Adams, Abigail, John Adams'a Mektup, 31 Mart 1776, (haz.) Alice S. Rossi, *The Feminist Papers: From Adams to de Beauvoir*, Boston: Northeastern University Press, 1988, s. 10-11.

Beccaria, Cesare, *Suçlar ve Cezalar Hakkında*, çev. Sami Selçuk, Ankara: İmge Kitabevi, [1764] 2004.

Bentham, Jeremy, *A Fragment on Government*, Oxford: Clarendon Press, [1776] 1891; Türkçesi (kısmi çeviri): "Yönetim Üstüne Bir Parça'dan Seçme Parçalar", çev. Ömer Madra, Kenan Yonarsoy ve Mete Tunçay, (haz.) Mete Tunçay, *Batı'da Siyasal Düşünceler Tarihi: Seçilmiş Yazılar: Yakın Çağ*, İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, [1776] 2011, 39-73.

Bentham, Jeremy, *Yasamanın İlkeleri*, çev. Barkın Asal, İstanbul: On İki Levha Yayıncılık, [1780] 2017.

Blackstone, William, *Commentaries on the Laws of England: Book I: Of the Rights of Persons*, Oxford: Oxford University Press, [1765] 2016.

D'Alembert, "Öndeyiş" [1751], *Ansiklopedi ya da Bilimler, Sanatlar ve Zanaatlar Sözlüğü (Seçilmiş Maddeler)*, çev Selahattin Hilav, İstanbul: Yapı ve Kredi Yayınları, 1996, 29-94.

Diderot, Denis, "Autorité politique", *Oeuvres politiques*, (ed.) Paul Vernière, Paris: Garnier Frères, [1751] 1963, 9-20. Türkçe seçmeler: "Siyasal Otorite", *Ansiklopedi ya da Bilimler, Sanatlar ve Zanaatlar Sözlüğü (Seçilmiş Maddeler)*, çev Selahattin Hilav, İstanbul: Yapı ve Kredi Yayınları, 1996, 270-272.

Diderot, Denis, "Discours d'un philosophe à un roi", *Oeuvres politiques*, (ed.) Paul Vernière, Paris: Garnier Frères, [1774 c.] 1963, 483-486.

Diderot, Denis, "Doğal Hak" [1755], *Ansiklopedi ya da Bilimler, Sanatlar ve Zanaatlar Sözlüğü (Seçilmiş Maddeler)*, çev Selahattin Hilav, İstanbul: Yapı ve Kredi Yayınları, 1996, 175-178.

Diderot, Denis, "Pages contre un tyran" [1771], Denis Diderot, *Oeuvres politiques*, (ed.) Paul Vernière, Paris: Garnier Frères, 1963, 135-148.

Diderot, Denis, "Site" [1753], *Ansiklopedi ya da Bilimler, Sanatlar ve Zanaatlar Sözlüğü (Seçilmiş Maddeler)*, çev Selahattin Hilav, İstanbul: Yapı ve Kredi Yayınları, 1996, 269-270.

Hamilton, Alexander, "Federalistlerin Yazıları'ndan Seçme Parçalar", çev. Mete Tunçay, (haz.) Mete Tunçay, *Batı'da Siyasal Düşünceler Tarihi: Seçilmiş Yazılar: Yeni Çağ*, İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, [1788] 2014, 531-547.

Helvétius, Claude-Adrien, *Oeuvres complètes d'Helvétius: Tome premier: De l'esprit*, Paris: Lepetit, [1758] 1818.

Herder, Johann Gottfried, *Tarih Felsefesi*, çev. S. Battal Arvasi, Ankara: Doğu Batı Yayınları, [1784-1791] 2020.

Hume, David, *History of England from the Invasion of Julius Caesar to the Revolution in 1688: Vol. VII*, London: D. S. Maurice, [1757] 1823.

Hume, David, "Kusursuz Bir Commonwealth Fikri", *Siyasi Denemeler*, çev. İsmail Hakkı Yılmaz, İstanbul: Pinhan Yayıncılık, [1752] 2017, 385-402.

II. Friedrich, "Hükümet Biçimlerine Dair Deneme", (haz.) Alev Alatlı, *Batı'ya Yön Veren Metinler II: Rönesans / Protestan Reformu / Erken Modern Dönem / Bilim Çağı (1350-1650)*, İstanbul: İlke Eğitim ve Sağlık Vakfı Kapadokya Meslek Yüksekokulu, [1777] 2010, 874-877.

Kant, Immanuel, *Ahlâk Metafiziğinin Temellendirilmesi: Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları, [1785] 2002.

Kant, Immanuel, *Arı Usun Eleştirisi*, çev. Aziz Yardımlı, İstanbul: İdea Yayınevi, [1781] 2015.

Kant, Immanuel, "Aydınlanma Nedir?", (haz.) Sadık Usta, *Dünyayı Değiştiren Düşünürler IV: Ekonomi Politik, Alman İdealizmi, Rus Halkçılığı ve Marksizm*, İstanbul: Kafka Kitap, [1784] 2018, 155-161.

Kant, Immanuel, "Dünya Yurttaşlığı Amacına Yönelik Genel Bir Tarih Düşüncesi", (haz.) Doğan Özlem ve Güçlü Ateşoğlu, *Tarih Felsefesi / Seçme Metinler / Herder - Kant - Fichte - Schelling - Hegel - Schopenhauer*, Ankara: Doğu Batı Yayınları, [1784] 2017, 30-47.

Kant, Immanuel, *Kılgısal Usun Eleştirisi*, çev. Aziz Yardımlı, İstanbul: İdea Yayınevi, [1788] 2006.

Linguet, Simon, *Théorie des loix civiles: tome premier*, Londres, [1767] 1774.

Mably, [Gabriel Bonnot de], *De la législation ou Principes des loix: première partie*, Amsterdam, 1776.

Macaulay, Catharine, *Loose Remarks on Certain Positions to be Found in Mr. Hobbes's Philosophical Rudiments of Government and Society: With a Short Sketch of a Democratical Form of Government in a Letter to Signior Paoli*, London, 1767.

Madison, James, "Federalistlerin Yazıları'ndan Seçme Parçalar", çev. Mümtaz Soysal, (haz.) Mete Tunçay, *Batı'da Siyasal Düşünceler Tarihi: Seçilmiş Yazılar: Yeni Çağ*, İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, [1788] 2014, 507-524.

[Morelly, Etienne-Gabriel], *Code de la nature, ou La véritable esprit de ses loix, de tout tems négligé ou méconnu*, [y.y.], [1755] 1757.

[Nisbet, Richard ve Sparhawk, John ve Pearse, Henry ve Spooner, M. B.], *Slavery Not Forbidden by Scripture, or, A Defence of the West-India Planters, from the Aspersions Thrown Out Against Them, by the Author of a Pamphlet, entitled, "An Address to the Inhabitants of the British Settlements in America, Upon Slave-keeping"*, Philadephia, 1753.

Paine, Thomas, *Sağduyu*, çev. Çiçek Öztek, İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, [1776] 2019.

Paley, William, *The Principles of Moral and Political Philosophy: Vol. I*, Boston: N. H. Whitaker, [1785] 1832.

Paley, William, *The Principles of Moral and Political Philosophy: Vol. II*, Boston: N. H. Whitaker, [1785] 1832.

Pezzl, Johann, "Sketch of Vienna" [1786-1790], çev. H. C. Robbins Landon, (haz.) Balázs Trencsényi ve Michal Kopeček, *Discourses of Collective Identity in Central and Southeast Europe (1770-1945): Texts and Commentaries: Volume I: Late Enlightenment - Emergence of the Modern 'National Idea'*, Budapest: Central European University Press, 2006, 83-85.

Rousseau, Jean-Jacques, *İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kökeni*, çev. Ertuğ Ergün, Ankara: Yeryüzü Yayınevi, [1754] 2003.

Rousseau, Jean-Jacques, *Toplum Sözleşmesi*, çev. Vedat Günyol, İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, [1762] 2006.

[Rush, Benjamin], *An Address to the Inhabitants of the British Settlements in America, Upon Slave-keeping*, New-York, Hodge and Shober, 1773.

Smith, Adam, *An Inquiry into the Nature and Causes of The Wealth of Nations*, Hampshire: Harriman House, [1776] 2007; Türkçesi: *Milletlerin Zenginliği*, çev. Haldun Derin, İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, [1776] 2006.

Smith, Adam, *Lectures on Jurisprudence*, Indianapolis: Liberty Fund, [1762-1763] 1978.

Smith, Adam, *The Theory of Moral Sentiments*, Cambridge: Cambridge University Press, [1759] 2004. Türkçesi: *Ahlaki Duygular Kuramı*, çev. Derman Kızılay, İstanbul: Pinhan Yayıncılık, [1759] 2018.

Sonnenfels, Joseph von, "On the Love of Fatherland" [1771], çev. Robert Russell, (haz.) Balázs Trencsényi ve Michal Kopeček, *Discourses of Collective Identity in Central and Southeast Europe (1770-1945): Texts and Commentaries: Volume I: Late Enlightenment - Emergence of the Modern 'National Idea'*, Budapest: Central European University Press, 2006, 130-131.

Bibliyografya

Acar-Savran, Gülnur, *Sivil Toplum ve Ötesi: Rousseau, Hegel, Marx*, İstanbul: Belge Yayınları, 2013.

Adorno, Theodor W., *Kant's Critique of Pure Reason (1959)*, çev. Rodney Livingstone, Stanford: Stanford University Press, 2001.

Beales, Derek, *Enlightenment and Reform in Eighteenth-century Europe*, London: I.B. Tauris, 2005.

Beales, Derek, "Philosophical Kingship and Enlightened Despotism", (haz.) Mark Goldie ve Robert Wolker, *The Cambridge History of Eighteenth-Century Political Thought*, Cambridge: Cambridge University Press, 2006, 497-524.

Beiser, Frederick C., *Aydınlanma, Devrim ve Romantizm*, çev. Aslı Önal, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2018.

Berman, Marshall, *Özgünlüğün Politikası: Radikal Bireycilik ve Modern Toplumun Ortaya Çıkışı*, çev. Nursel Yıldız, İstanbul: Sel Yayıncılık, [1970] 2011.

Blackstone, William, *Commentaries on the Laws of England: Book I: Of the Rights of Persons*, Oxford: Oxford University Press, [1765] 2016.

Bluche, François, *Le despotisme éclairé*, Paris: Fayard, 1969.

Bonwick, Colin, "The American Revolution, 1763–91", (haz.) David Parker, *Revolutions and the Revolutionary Tradition in the West*, London: Routledge, 2002, 68-87.

Bornstein, Félix José, "Rodríguez Campomanes: Los límites del reformismo ilustrado", *Revista de estudios políticos*, 118, 2002, 101-142.

Breuilly, John, "On the Principle of Nationality", (haz.) Gareth Stedman Jones ve Gregory Claeys, *The Cambridge History of Nineteenth-Century Political Thought*, Cambridge: Cambridge University Press, 2011, 77-109.

Callinicos, Alex, *Toplum Kuramı: Tarihsel Bir Bakış*, çev. Yasemin Tezgiden, İstanbul: İletişim Yayınları, 2013.

Campbell, John, "Entre le 'siècle de Louis XIV' et le siècle des Lumières: la rhétorique voltairienne à l'oeuvre", *Littératures Classiques*, 76, 2011, 85-97.

DiCenso, James J., *Kant, Religion, and Politics*, Cambridge: Cambridge University Press, 2011.

Erol, Ertan, *Tanrıdan Uzak Merkeze Yakın: Meksika ve Türkiye'de Çevre Kapitalizminin Tarihsel Sosyolojisi*, İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2020.

Fetscher, Iring, "Republicanism and Popular Sovereignty", (haz.) Mark Goldie ve Robert Wolker, *The Cambridge History of Eighteenth-Century Political Thought*, Cambridge: Cambridge University Press, 2006, 573-598.

Gish, Dustin ve Klinghard, Daniel, *Thomas Jefferson and the Science of Republican Government: A Political Biography of Notes on the State of Virginia*, Cambridge: Cambridge University Press, 2017.

Green, Karen, "Catharine Macaulay as Critic of Hume", (haz.) Geoff Boucher ve Henry Martyn Lloyd, *Rethinking the Enlightenment: Between History, Philosophy, and Politics*, Lexington Books, 2017, 113-130.

Gunther-Canada, Wendy, "Catharine Macaulay on the Paradox of Paternal Authority in Hobbesian Politics", *Hypatia*, 21(2), 2006, 150-173.

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

Hamburg, Gary M., "Russian Political Thought, 1700-1917", (haz.) Dominic Lieven, *The Cambridge History of Russia: Volume II: Imperial Russia, 1689-1917*, Cambridge: Cambridge University Press, 2006, 116-144.

Harich, Wolfgang, *Herder und das Ende der Aufklärung*, Marburg: Tectum, 2014.

Hay, Carla H., "Catharine Macaulay and the American Revolution", *The Historian*, 56(2), 1994, 301-316.

Hermann, István, *A gondolat hatalma*, Budapest: Szépirodalmi Könyvkiadó, 1978.

Hicks, Philip, "Catharine Macaulay's Civil War: Gender, History, and Republicanism in Georgian Britain", *Journal of British Studies*, 41(2), 2002, 170-198.

Hill, Lisa, "Adam Smith, Adam Ferguson and Karl Marx on the Division of Labour", *Journal of Classical Sociology*, 7(3), 2007, 339-366.

Hill, Lisa, *The Passionate Society: The Social, Political and Moral Thought of Adam Ferguson*, Dordrecht: Springer, 2006.

Horkheimer, Max, "Materyalizm ve Metafizik" [1933], *Geleneksel ve Eleştirel Kuram*, çev. Mustafa Tüzel, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2005, 16-49.

Horkheimer, Max, "Otorite ve Aile" [1936], *Geleneksel ve Eleştirel Kuram*, çev. Mustafa Tüzel, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2005, 215-288.

Israel, Jonathan I., *Democratic Enlightenment: Philosophy, Revolution, and Human Rights, 1750-1790*, Oxford: Oxford University Press, 2011.

Israel, Jonathan I., *Radical Enlightenment: Philosophy and the Making of Modernity*, Oxford: Oxford University Press, 2001.

Israel, Jonathan, *Radikal Aydınlanma ve Modern Demokrasinin Kökenleri*, çev. Ahmet Fethi Yıldırım, İstanbul: VakıfBank Kültür Yayınları, 2018.

Kassabov, Ognian, "Creativity vs. Unskilled Labour: Kant on Class Struggle", *Crisis ve Critique*, 3(3), 2016, 191-211. Kısmi Türkçe çeviri: http://www.e-skop.com/skopbulten/sanat-ve-emek-yaratici-emek-vasifsiz-emege-karsi-kantta-sinif-mucadelesi/3181.

Kaymak, Muammer, "Adam Smith'in Dört Aşamalı Tarih Kuramı Üzerine", *Mülkiye Dergisi*, 44(2), 2020, s. 177-218.

Kennedy, Geoff, "Republican Discourses and Imperial Projects: Liberty and Empire in American Political Discourse", *Spectrum: Journal of Global Politics*, 1(1), 69-84.

Lieberman, David, "The Mixed Constitution and the Common Law", (haz.) Mark Goldie ve Robert Wolker, *The Cambridge History of Eighteenth-Century Political Thought*, Cambridge: Cambridge University Press, 2006, 317-346.

Linebaugh, Peter ve Rediker, Marcus, *The Many-Headed Hydra: The Hidden History of the Revolutionary Atlantic*, Boston: Beacon Press, 2001.

Lukács, György, *Aklın Yıkımı: Birinci Kitap*, çev. Ayşen Tekşen Kapkın, İstanbul: Payel Yayınları, [1954] 2006.

Lukács, György, "Birey ve Toplum", Leo Kofler ile söyleşi [1967], *Marksist İmgelem*, çev. Veysel Atayman ve Mediha Göbenli, İstanbul: Yeni Hayat Kütüphanesi, 2004, 127-172.

Lukács, György, *Goethe ve Çağı*, çev. Ferit Burak Aydar, İstanbul: Sel Yayıncılık, 2011.

Lukács, György, *Tarih ve Sınıf Bilinci*, çev. Yılmaz Öner, İstanbul: Belge Yayınları, [1923] 1998.

Lukács, György, *Tarihsel Roman*, çev. İsmail Doğan, Ankara: Epos Yayınları, [1937] 2018.

Lukács, György, *The Young Hegel: Studies in the Relations between Dialectics and Economics*, çev. Rodney Livingstone, The MIT Press, [1948] 1977.

Macpherson, C. B., *Burke*, New York: Hill and Wang, 1980.

Maire, Catherine, "Louis-Adrien Le Paige entre Saint-Simon et Montesquieu", *Cahiers Saint-Simon*, 27, 1999, 37-47.

Martínez García, José Carlos, "Un catálogo de utopías de la Ilustración española", *Cuadernos de Ilustración y Romanticismo*, 14, 2006, 257-269.

Marx, Karl, *Artı-Değer Teorileri: Birinci Kitap*, çev. Yurdakul Fincancı, Ankara: Sol Yayınları, 1998.

Marx, Karl, *Kapital: 1. 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.

McNally, David, *Political Economy and the Rise of Capitalism: A Reinterpretation*, Berkeley: University of California Press, 1998.

McNeese, Tim, *Political Revolutions of the 18th, 19th, and 20th Centuries*, New York: Chelsea House Publishers, 2005.

Merrill, Michael, "The Anticapitalist Origins of the United States", *Review*, 13(4), 1990, 465-497.

Montañez Pico, Daniel, "Un proyecto de modernidad indígena en nuestra América: la filosofía política de Túpac Amaru II", *Cuadernos Americanos: Nueva Epoca*, 3(157), 2016, 103-118.

Neocleous, Marc, *Toplumsal Düzenin İnşası: Polis Erkinin Eleştirel Teorisi*, İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi Yayınevi, 2006.

Nisbet, H. B., *Gotthold Ephraim Lessing: His Life, Works, and Thought*, Oxford: Oxford University Press, 2013.

Noel, Charles C., "Charles III of Spain", (haz.) H. M. Scott, *Enlightened Absolutism: Reform and Reformers in Later Eighteenth-Century Europe*, Basingstoke: Palgrave Macmillan, 1990, 119-143.

O'Brien, Mary, *The Politics of Reproduction*, London: Routledge, [1981] 1983.

O'Flaherty, Niall, *Utilitarianism in the Age of Enlightenment: The Moral and Political Thought of William Paley*, Cambridge: Cambridge University Press, 2019.

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

Ollman, Bertell, "ABD Anayasasının Marksist Bir Yorumuna Doğru" [1987], *Diyalektik Soruşturmalar*, çev. Cenk Saraçoğlu, İstanbul: Yordam Kitap, 2011, 53-63.

Pangle, Lorraine Smith, *The Political Philosophy of Benjamin Franklin*, Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 2007.

Parenti, Michael, "Seçkinci Bir Belge Olarak Anayasa", (haz.) Bertell Ollman ve Kevin B. Anderson, *Çağdaş Marksizm Seçkisi: Yüzyıla Damga Vuran Metinler*, çev. Şükrü Alpagut, İstanbul: Yordam Kitap, 2019, 267-286.

Popkin, Richard H. ve Goldie, Mark, "Scepticism, Priestcraft, and Toleration", (haz.) Mark Goldie ve Robert Wolker, *The Cambridge History of Eighteenth-Century Political Thought*, Cambridge: Cambridge University Press, 2006, 79-109.

Pross, Wolfgang, "Naturalism, Anthropology, and Culture", (haz.) Mark Goldie ve Robert Wolker, *The Cambridge History of Eighteenth-Century Political Thought*, Cambridge: Cambridge University Press, 2006, 218-247.

Quintili, Paolo, "Le stoïcisme révolutionnaire de Diderot dans l'Essai sur Sénèque par rapport à la Contribution à l'Histoire des deux Indes", *Recherches sur Diderot et sur l'Encyclopédie*, 36, 2004, 29-42.

Richter, Melvin, "The Comparative Study of Regimes and Societies", (haz.) Mark Goldie ve Robert Wolker, *The Cambridge History of Eighteenth-Century Political Thought*, Cambridge: Cambridge University Press, 2006, 147-171.

Robertson, John, *The Case for the Enlightenment: Scotland and Naples, 1680-1760*, Cambridge: Cambridge University Press, 2005.

Roche, Daniel, "Encyclopedias and the Diffusion of Knowledge", (haz.) Mark Goldie ve Robert Wolker, *The Cambridge History of Eighteenth-Century Political Thought*, Cambridge: Cambridge University Press, 2006, 172-194.

Santos Puerto, José, "La penetración de Rousseau en España el caso de El pensador de Clavijo y Fajardo", (haz.) José Manuel Oliver Frade, *Isla abierta: estudios franceses en memoria de Alejandro Cioranescu: [X Coloquio de la Asociación de Profesores de Francés de la Universidad Española]*, Vol. 3, Tomo 3, 2004, 1249-1260.

Schott, Robin May, "The Gender of Enlightenment", (haz.) Robin May Schott, *Feminist Interpretations of Immanuel Kant*, University Park: The Pennsylvania State University Press, 1997, 319-337.

Sheehan, Colleen A., *The Mind of James Madison: The Legacy of Classical Republicanism*, Cambridge: Cambridge University Press, 2015.

Shell, Susan ve Velkley, Richard, "Rousseau and Kant: Rousseau's Kantian Legacy", (haz.) Helena Rosenblatt ve Paul Schweigert, *Thinking With Rousseau: From Machiavelli to Schmitt*, Cambridge: Cambridge University Press, 2010, 192-210.

Skornicki, Arnault, *L'économiste, la cour et la patrie: L'économie politique dans la France des Lumières*, Paris: CNRS, 2011.

Sonenscher, Michael, "Property, Community, and Citizenship", (haz.) Mark Goldie ve Robert Wolker, *The Cambridge History of Eighteenth-Century Political Thought*, Cambridge: Cambridge University Press, 2006, 465-494.

Szabo, Franz A. J., *Kaunitz and Enlightened Absolutism, 1753-1780*, Cambridge: Cambridge University Press, 1994.

Takáts, József, *Modern magyar politikai eszmetörténet*, Budapest: Osiris Kiadó, 2007.

Thornhill, Chris, *German Political Philosophy: The Metaphysics of Law*, London: Routledge, 2007.

Trencsényi, Balázs vd., *A History of Modern Political Thought in East Central Europe Volume I: Negotiating Modernity in the "Long Nineteenth Century"*, Oxford: Oxford University Press, 2016.

Tribe, Keith, "Cameralism and the Sciences of the State", (haz.) Mark Goldie ve Robert Wolker, *The Cambridge History of Eighteenth-Century Political Thought*, Cambridge: Cambridge University Press, 2006, 525-546.

Van Bunge, Wiep, *From Bayle to the Batavian Revolution. Essays on Philosophy in the Eighteenth-Century Dutch Republic*, Leiden: Brill, 2019.

Van Kley, Dale K., "Piety and Politics in the Century of Light", (haz.) Mark Goldie ve Robert Wolker, *The Cambridge History of Eighteenth-Century Political Thought*, Cambridge: Cambridge University Press, 2006, 110-143.

Velema, Wyger R. E., *Republicans: Essays on Eighteenth-Century Dutch Political Thought*, Leiden: Brill, 2007.

Wayne, Michael, *Red Kant: Aesthetics, Marxism and the Third Critique*, London: Bloomsbury, 2014.

Wither, Lynne, *Dearest Friend: A Life of Abigail Adams*, New York: Simon ve Schuster, [1981] 2002.

Wood, Ellen Meiksins, *Kapitalizm Demokrasiye Karşı: Tarihsel Maddeciliğin Yeniden Yorumlanması*, çev. Şahin Artan, İstanbul: Yordam Kitap, 2008.

Wood, Gordon. S., "The American Revolution", (haz.) Mark Goldie ve Robert Wolker, *The Cambridge History of Eighteenth-Century Political Thought*, Cambridge: Cambridge University Press, 2006, 601-625.

Young, James P., "American Political Thought from Jeffersonian Republicanism to Progressivism", (haz.) Gareth Stedman Jones ve Gregory Claeys, *The Cambridge History of Nineteenth-Century Political Thought*, Cambridge: Cambridge University Press, 2011, 374-408.

Zinn, Howard, *A People's History of the United States*, London: Longman, [1980] 1994.

3

"Batı"yla Karşılaşan "Doğu" (1700-1789)

İmparator Qiánlóng, Yüce Uyum Salonu'nda parlak sarı renkle bezenmiş Ejderha Tahtı'nda oturup güneye doğru baktığında karşısında tüm dünyanın en görkemli sarayı olan Yasak Kent ve en kalabalık kenti Pekin duruyordu. XXI. yüzyıldan geriye baktığımızda bazen yüzyıllar boyunca duraklayan ya da geri kalmış bir Asya ve her daim ilerleyen bir Batı tasavvur ederiz, ancak XVIII. yüzyıl insanları için bu ayrılık halen çok belirgin değildi. Asyalılar Avrupalıları, Avrupalılar da Asyalıları giderek daha fazla okuyup tanıyorlardı, ancak bu karşılaşma, bütünüyle "ileri" bir Avrupa ile "geri kalmış" Asya ülkeleri arasında değildi, örneğin Çin'in Yangtze (Cháng jiāng) havzası ve Hindistan'ın Bengal bölgesinde emekçi sınıflar için yaşam koşullarıyla Avrupa'dakiler arasında bir uçurum yoktu.

Yine de kapitalistleşen Avrupa ülkeleri ile kapitalizm öncesi üretim biçimlerinin sürekliliğini koruduğu Asya ülkeleri arasındaki farklılıklar önemli bir boyuttaydı.[1] Bu farklılıkların sonuçları çeşitliydi. Avrupalı düşünürlerden bazıları daha XVII. yüzyılda gelişmiş olan Asya merakını sürdürüyor ve Asya kültürleriyle kendi kültürleri arasında bir üstünlük ilişkisi kurmuyorlardı. Ancak giderek artan şekilde "Batı"yı "Doğu"dan üstün gören bir oryantalist yaklaşım da gelişmeye başlamıştı. Avrupalı olmayan düşünürlerin bu dönemde benimsediği tutumlar da çeşitlilik gösteriyordu. Bu dönemde Çin ya da Osmanlı resmî ideologları kendi devlet ve ülkelerini üstün konumda, hatta dünyanın merkezinde görseler de kimi düşünürler toplumsal formasyonlar arasındaki farklılıkları gözlemliyor ve buna göre incelemeler yapıyorlardı. Her durumda, "Batı" ile "Doğu" arasındaki farklar üzerine düşünenlerin sayısı giderek artmıştı ve Batı-Doğu kategorizasyonu, farklı üretim biçimleri ve toplumsal formasyonları karşılaştırmanın kültüralist bir yöntemi haline gelmişti.

1 Philip C. C. Huang, "Development or Involution in Eighteenth-Century Britain and China? A Review of Kenneth Pomeranz's "The Great Divergence: China, Europe, and the Making of the Modern World Economy"", *The Journal of Asian Studies*, 61(2), 2002, s. 501-538.

XVIII. yüzyılda Batı dışı dünyanın siyasal düşüncesini oryantalist ve kültüralist bir yaklaşımdan uzak biçimde ele almak için, her zaman olduğu gibi "Doğu"yu yekpare bir bütün olarak düşünmekten kaçınıp mümkün olduğu kadar yerel toplumsal-iktisadi dinamikleri dikkate alan bir bakış açısı benimsememiz gerekiyor. Bu bölümde ele alacağımız ülkelerin belki de tek bir ortak paydası vardı: Her biri haraççı üretim tarzının baskın olduğu toplumsal formasyonlardı. Gelgelelim Asya'da bunun ötesinde bir homojenlik aramak boşunadır. Balkanlardan Japonya'ya uzanan geniş alanda haraççı üretim tarzının pek çok çeşitlemesine rastlarız, üstelik bütün bu toplumsal formasyonlar kendi dinamiklerine sahiptir ve kapitalist devletlerin giderek daha da etkin olduğu bir dünya ekonomisine eklemlenmektedirler. XVIII. yüzyılda İslam dünyasındaki ve Asya'daki siyasal düşünceleri anlamlandırırken de kapitalizm öncesi toplumsal formasyonların bu çeşitliliğini dikkate almamız gerekiyor.

Burada, ilk olarak ayrıntılı şekilde XVIII. yüzyılda Osmanlı Devleti'ndeki siyasal düşünüşten söz edeceğiz; yalnızca İstanbul'un Müslüman entelektüellerinin yazdıkları kitap ve risalelerdeki düşünceleri değil, onların yanı başında ya da imparatorluğun çeperlerinde eser veren Rumen, Rum ve Arap düşünürleri de ele alacağız. İkinci bölümün konusunu, tüm farklılıklarına rağmen XVIII. yüzyıl boyunca ciddi bir hegemonya krizi içinde bulunan İran, Hint altkıtası ve Güneydoğu Asya'nın Budist krallıkları oluşturacak. Son bölümdeyse Konfüçyüsçü resmî ideolojinin etkili olduğu Doğu Asya ve Vietnam'a değineceğiz.

1. Osmanlı Dünyası ve Rum Diyasporası

XVIII. yüzyıl boyunca Osmanlı toplumunda tımar sisteminin krizi devam ediyor, iltizam sistemi giderek daha fazla önem kazanıyordu. Güç ve servet kazanan mültezimler birer kapitalist girişimci değil bürokrattılar,[2] mültezimlikten elde ettikleri servetle ya da başka yollarla yerel nüfuz kazanan ayanlar da kapitalist olarak nitelenemez. Ancak bunların bir kısmının servet birikimleri sonraki yüzyılda kapitalist sermaye birikiminin de temeli olacaktı.[3] Entelektüel faaliyetlerde de önemli dönüşümler oluyordu. Yüzyılın başlarından itibaren İstanbul'da kütüphanelerin sayısı artma eğilimindeydi, özellikle de Ayasofya Kütüphanesi'nin yazma koleksiyonu büyük ölçüde genişlemiş ve çeşitlenmişti. Bu arada, Lale Devri'nde özel kütüphanelerin geliştiğini, bu kütüphanelerde çok sayıda âlimin çalışma olanağı bulduğunu da belirtelim. Yine de, bu gelişme bize okur profilinin çeşitlendiğini düşündürmemelidir. Din,

2 Mehmet Genç, *Osmanlı İmparatorluğu'nda Devlet ve Ekonomi*, İstanbul: Ötüken Neşriyat, [2000] 2014, s. 226.

3 Ali Yaycıoğlu, *Partners of the Empire: The Crisis of the Ottoman Order in the Age of Revolutions*, Stanford: Stanford University Press, 2016, s. 243.

tarih, edebiyat ve felsefe gibi çok çeşitli alanlardan bu kitapların okuyucuları ulema mensuplarıydı ve ulema haricindeki halk bu kitaplardan yararlanacak düzeyde okuma bilgisine sahip değildi.[4] Ancak âlimlerin sayısının artmasının, onların bağıntılı olduğu sınıfların da çeşitlenmesi anlamına geldiğini unutmamalıyız: Ulema yalnızca sarayla ya da üst düzey bürokrat aileleriyle organik ilişkiler içinde olan kişilerden oluşmuyor, küçük mülk sahibi ya da mülksüz sınıflarla da ilişkili olanları içeriyordu. Dolayısıyla bu dönemde yazılan ve okunan kitapların en azından bazılarının yönetilen halk kitlelerine de ulaştığını tahmin edebiliriz.

a. Lale Devrinde Resmî İdeoloji

XVII. yüzyıl, Osmanlı Devleti için pek çok cephede yürütülen ve çoğunlukla da hezimetle sonuçlanan bir savaşlar dönemiydi. 1700'lerin başında yazılan eserlerde "Sulhiyye" literatüründen bahsedilmeyi mümkün kılacak derecede yoğun bir barış isteğinin dile getirilmesi dikkate değerdir. Önceki bölümlerde değindimiz Naîmâ'da ya da Nabi'nin *Hayriyye* şiirinde bu barış temasına rastlarız.[5]

Yönetici sınıfla doğrudan bağlantılı olan kişiler nasihatname kaleme almaya devam ediyorlardı. Lale Devri'nin en zengin Osmanlılarından olan ve etkileyici bir de kütüphanesi bulunan Şehid Ali Paşa'nın himayesi altındaki üst düzey bürokrat ve tarihçilerden Bakkalzâde Defterdar Sarı Mehmet Paşa'nın *Nesâyihu'l-Vüzerâ ve'l-Ümerâ* (*Vezirlere ve Emirlere Nasihatler Kitabı*) ya da *Kitâb-ı Güldeste*'si (1714-1717) bu dönemin en önemli nasihatname örneğidir. Sarı Mehmet Paşa, sultanı "Allah'ın yeryüzündeki gölgesi" olarak nitelese de kitabında esas olarak sadrazam başta olmak üzere üst düzey bürokratların görev ve yetkilerinden bahsediyordu. Sadrazam hükümet işlerinde tam yetkili olmalı, reayanın işlerini düzene koymalıydı. Padişah, vezir ve diğer tüm görevliler durumlarını kutsal şeriata uydurmaya ve adaletli hareket etmeye itina göstermeliydiler.[6]

XVII. ve XVIII. yüzyıllarda hem yönetilen sınıflar arasında hem de egemen sınıf blokunda tasavvuf önemini korumuştu. Hindistan'da İmâm-ı Rabbânî'nin oğluna intisap eden Semerkantlı Murad Buhârî, XVIII. yüzyılın başlarında İstanbul'da Nakşibendiliğin Müceddidi yorumunu yaymaya başlamıştı; bu akım sarayda da etkili olacak ve sonraki on yıllarda etkisini

4 İsmail E. Erünsal, *Osmanlılarda Kütüphaneler ve Kütüphanecilik: Tarihî Gelişimi ve Organizasyonu*, İstanbul: Timaş Yayınları, 2015, s. 473.

5 Marinos Sariyannis, *A History of Ottoman Political Thought up to the Early Nineteenth Century*, Leiden: Brill, 2019, s. 324.

6 Defterdar Sarı Mehmet Paşa, *Devlet Adamlarına Öğütler: Osmanlılarda Devlet Düzeni*, (haz.) Hüseyin Ragıp Uğural, Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1969.

artıracaktı. Önceki dönemlerin tasavvuf akımları da ağırlıklarını koruyorlardı. Celvetiyye tarikatı şeyhi İsmail Hakkı Bursevî, Ekberi yorumun Osmanlı Devleti'ndeki en önemli temsilcisiydi. Siyasete dair en önemli eseri olan *Tuhfe-i Hasekiyye*'yi III. Ahmet'in sarayında serhasekiyân olan Tûbâzâde Mehmet Ağa'ya ithaf etmişti.[7] İdrîs-i Bitlisî'nin XVI. yüzyılın başlarında yaptığı Ekberi referanslı saltanat yüceltmesinin çok benzerini iki yüz yıl sonra, 1700'lerin başında tekrarlıyordu. Yönetimi, hem insan ilişkilerini düzenleyen hem de doğrudan insan doğasına nüfuz edecek bir bütünsel sistemin parçası olarak görüyor,[8] böylece yönetimi metafizik bir düzleme yerleştiren gelenekleri sürdürüyordu. Onun düşüncesinde çokluğun birlik içinde toparlanışı esastı. Çokluk (örneğin reaya), Hakk'ı temsil eden ve onun iradesine ayna olan tekleştirici varlık formlarıyla toparlanmalıydı; bunlar sırasıyla, külli âlemi yöneten kutub, mülkü yöneten sultan ve bedeni yöneten ruh idi.[9] Dolayısıyla Hakk-yaratılan ilişkisi kutub-evren, sultan-halk ve ruh-beden ilişkisinde/hiyerarşisinde yansımasını buluyordu: Her durumda altta olan, diğerine itaat etmeliydi.

İsmail Hakkı Bursevî, eserlerinde imamet konusuna da değiniyordu. I. Süleyman dönemi gibi istisnalar bir kenara bırakılırsa Osmanlı siyasal düşüncesinde hilafet/imamet konusunun pek önemsenmediğini söylemiştik. Bursevî'nin eserleri de bu genel kurala uygundur: O da pek çok yazar gibi "imamet-i kübra" ile "imamet-i suğra" arasında ayrım yapıyor, "imamet-i suğra" terimini genel anlamda yöneticilik/sultanlık ve hatta daha alt yönetim düzlemleri için kullanıyor, "imamet-i kübra"yaysa son derece geniş, metafizik bir anlam veriyordu; her durumda Osmanlı sultanlarının Abbasilerin mirasçısı oldukları gibi bir fikri savunmuyordu. Onun eserlerine damgasını vuran "nizam-ı âlem" merkezli düşünceyse geçmişin bir kalıntısıydı. Osmanlı sultanının tüm dünya düzeninin sağlayıcısı olduğuna dair fikirler artık inandırıcılığını yitirmişti. XVIII. yüzyıl boyunca "nizam-ı âlem" hızlıca ve kademeli olarak anlamını kaybedecek, retorik bir ifadeden ibaret hale gelecekti; "devlet" kavramına da artık bir yücelik-kutsallık verilmeyecekti.[10]

b. Rumen Prenslikleri ve Rum Diyasporası

XVII. yüzyılın ikinci çeyreğinde Ortodoks dünyasında Korydaleus'un Patrikhane Akademisi'yle başlayan ve Lupu'nun Boğdan' daki akademisiyle devam eden yenilikçi eğitim kurma çabaları başka kurumlarla sürüyordu. Eflak

7 Özkan Öztürk, *Siyaset ve Tasavvuf: Osmanlı Siyasi Düşüncesinde Tasavvufun Tezahürleri*, İstanbul: Dergâh Yayınları, 2015, s. 45.

8 Öztürk, *Siyaset ve Tasavvuf*, s. 552-553.

9 Öztürk, *Siyaset ve Tasavvuf*, s. 555-556.

10 Marinos Sariyannis, "The Princely Virtues as Presented in Ottoman Political and Moral Literature", *Turcica*, 43, 2011, s. 140; "Ruler and State, State and Society in Ottoman Political Thought", *Turkish Historical Review*, 4, 2013, 96-97.

Voyvodası Constantin Brâncoveanu, 1694'te Bükreş Voyvodalık Akademisi'ni, Boğdan Voyvodası Antioh Cantemir'se 1707'de İaşi Voyvodalık Akademisi'ni kurmuştu. Bundan sonra Athos, Patmos, Sakız ve başka yerlerde de akademiler kurulacaktı.[11] Antioh Cantemir'in kardeşi Dmitrie Cantemir, döneminin en önemli entelektüellerindendi. İstanbul'da Fener mahallesindeki sarayında geçirdiği yıllarda Osmanlı müziği ve tarihinden Aristoteles ve Platon felsefelerine kadar pek çok konuda bilgi sahibi olmuştu. Rönesans döneminin mistisizmle yüklü Eskiçağ felsefesi yorumunu devralmıştı. İstanbul'da bulunduğu dönemdeki siyasal düşünceleri konusunda yeterli bilgiye sahip değiliz. Dmitrie Cantemir, 1710'da Osmanlı sultanı tarafından Boğdan prensliğine atandıktan kısa bir süre sonra Rusya'yla ittifak yapmıştı. I. Pyotr'a ithaf ettiği *Monarchiarum Physica Examinatio* (1714, *Hükümdarlıkların/İmparatorlukların Doğa Bilimlerine Göre İncelenmesi*) adlı metinde Rönesans doğa felsefesinin etkileri görülüyordu. Burada, Daniel Kitabı'nda bahsedilen dört imparatorluğu hatırlatıyordu; önceki dönemlerde bu imparatorluklar Asur, Med-Pers, Makedonya ve Roma imparatorlukları olarak anlaşılmıştı, Cantemir'e göreyse doğa filozoflarını takip ederek insanın ve evrenin hareketini göz önünde bulundurmak gerekiyordu. Kozmik hareket doğudan güneye, oradan batıya ve kuzeye ilerliyordu; imparatorluklar da sırasıyla Doğu (Pers), Güney (Makedonya) ve Batı'da (Roma) kurulmuştu, sıra Kuzey'de Rusların bir imparatorluk kurmasına gelmişti.[12]

Dimitrie Cantemir'in Rusya'yla ittifak yapması, Osmanlıları, Eflak ve Boğdan voyvodalıklarına bu prensliklerin yerel hanedanları yerine Fenerli Rum aileleri atamaya sevketmişti. Osmanlı Devleti hizmetinde çalışan, atanmış bir dizi Fenerli Rum beyinin ilki olan Nikolaos Mavrokordatos (Aleksandros Mavrokordatos'un oğlu) 1715-1730 arasında Fénelon'un *Télémaque*'ını (1699) Yunancaya tercüme ettirmişti. Dimitrios Prokopiou'nun yaptığı bu çeviri sonraları yayımlanmasa da elyazması nüshaları XIX. yüzyılın başına kadar çoğaltılacaktı.[13] Nikolaos Mavrokordatos, görevleri sırasında edebî ve teorik eserler yazma fırsatı da bulmuştu, Marsilio Ficino ve Pico della Mirandola gibi Rönesans Platoncularına yakındı. Babası Aleksandros Mavrokordatos başta olmak üzere dönemin Fenerli entelektüel çevrelerinde egemen olan Aristotelesçiliği eleştirmiş; bu eleştirilerinde Francis Bacon'dan fazlasıyla etkilenmişti. Buna karşılık, etik konusunda Aristotelesçiliğe bağlı kalmıştı.

11 Paschalis M. Kitromilides, *Enlightenment and Revolution: The Making of Modern Greece*, Cambridge, MA: Harvard University Press, 2013, s. 28.

12 Nikolas Pissis, *Dimitrie Cantemir, the Monarchia Borealis and the Petrine Instauration*, Working Paper des SFB 980 Episteme in Bewegung, No. 4, Berlin: Freie Universitât Berlin, 2015, http://edocs.fu-berlin.de/docs/receive/FUDOCS_series_000000000238, erişim tarihi: 10.04.2020, s. 6.

13 Stessi Athini, "Fénelon dans la culture néo-hellénique (XVIIIe-XIXe siècles)", *Dix-septième siècle*, 279, 2018, s. 288.

Yunanca ve Latince paralel basımı yapılan *Görevler Üzerine* (1719) kitabında Aristoteles'e ve Cicero gibi Stoacı düşünürlere çokça atıf yapıyor ve antik dönem düşünürlerinin eserlerinde ortaya koydukları erdemlerle Hıristiyanlığı birleştiren asilzadeleri övüyordu;[14] bu dönemde Osmanlı Devleti yönetiminde yükselmekte olan Fenerli aristokrasinin uyması gereken davranış kalıplarını ortaya koyduğu tahmin edilebilir,[15] kaldı ki Mavrokordatos Bükreş'teki voyvoda sarayında çevresine çok sayıda Fenerliyi toplamış ve onları bir tür bürokrat aristokrasisine dönüştürmüştü.[16]

Nikolaos Mavrokordatos *Philothei Parerga* (yaz. 1719 c., yay. 1805, *Philotheos'un Meşgaleleri*) adlı felsefi romanının başlarında III. Ahmet'i siyasette uyanıklığı ve pek çok alandaki başarıları için övüyor, maliyede ve diğer konularda yaptığı düzenlemelerle yönetime düzen verdiğini, rüşvete tahammül etmediğini ve layık olanları önemli görevlere atadığını anlatıyordu.[17] Aynı romanda Aristoteles gibi filozofların bilgece düşüncelerini bir kenara atmakla suçladığı Machiavelli'yi ("Floransalı") eleştirmiş, Cicero'yu övmüştü.[18] Sonraları Machiavelli'nin *Prens*'ine düştüğü kenar notlarında da bu yazara yönelik eleştirilerini tekrarlayacaktı.[19] Mavrokordatos, yaşamının sonlarına doğru oğluna öğüt vermek için yazdığı *Nouthesiai*'de (1726, *Öğütler*) Cicero'nun *Görevler Üzerine*'sindeki ahlak temelli politika anlayışını tekrar ediyordu.

XVIII. yüzyılın ilk yarısında Fenerli Rumlar arasında Aydınlanma düşüncesi gelişse bile bu kısıtlı bir çerçeve içinde mümkün oluyordu. Batı Avrupa'ya yakın bir coğrafi konumda yer alan Kuzey Yunanistan'da (Yanya, Selanik, Kastorya) ve o dönemde Venedik toprağı olan İyon adalarındaysa durum farklıydı. Bu bölgelerin düşünürleri hem yerel Rum burjuvazisinin desteğini almayı başarmış hem de Aydınlanma düşüncesiyle doğrudan temas kurmuşlardı. Ancak bu düşünürler de Aristoteles'i tek otorite olarak kabul eden ve Aydınlanma düşüncesine (ve Aristoteles'in "yeni" yorumlarına da) karşı çıkan İstanbul Patrikhanesi'nin nefretini üzerlerine çekiyorlardı. Kuzey Yunanistan'dan Methodios Anthrakites, Yanya okulunda okumuş, Venedik'te rahip olmuş, bu arada Aristoteles'i Descartes ve Malebranche'ın düşünceleri üzerinden yeniden okumuş, bu nedenle de heretik olmakla suç-

14 Nikolaos Mavrokordatos, "Le Traité des Devoirs", Lambros Kampéridis, *Le Traité des Devoirs de Nicolas Mavrocordatos*, yayımlanmamış doktora tezi, Montréal: Université de Montréal, 2004.

15 Kitromilides, *Enlightenment and Revolution*, s. 32-33.

16 Alkisti Sofou, "Miroirs des Princes – reflets d'élite(s), à propos des Exhortations (Νουθεσίαι) de Nicolas Mavrocordatos", *Cahiers balkaniques*, Hors-série, 2015, http://journals.openedition.org/ceb/5514, doi: 10.4000/ceb.5514, §15, erişim tarihi: 01.05.2019.

17 Nikolaos Mavrokordatos, *Philothei Parerga: Bir Allahseverin Meşgaleleri*, çev. Ekin Dedeoğlu, İstanbul: İstos Yayınları, [1719 c.] 2019, s. 16-19.

18 Mavrokordatos, *Philothei Parerga*, s. 58-61.

19 C. Th. Dimaras, "Alexandre Mavrocordato, Machiavel et La Rochefoucauld. Notes de lecture", *O Ερανιστής*, 4, 1966, s. 4.

lanmıştı. Anthrakites, 1723'te aforoz edildikten sonra İstanbul'a gelerek çalışmalarını bizzat yakmış ve Patrikhane'yi aforoz kararını geri almaya ikna etmişti.[20] Bu engellemelere rağmen Aydınlanma fikirleri Yunanca konuşan topluluklar arasında yayılmaya devam edecekti. İyon adaları kökenli Vikentios Damodos, pek çok dönemdaşı gibi Padua Üniversitesi'nde eğitim görmüş, Kartezyen rasyonalizmi benimsemişti. Ahlak felsefesi üzerine yazdığı yazılarında otoritenin sınırlanması gerektiğini söylüyor, aile içinde kocanın/babanın, cemaat içindeyse patriğin otoritesinin belirli normlara uyması gerektiğini savunuyordu.[21]

c. İbrahim Müteferrika ve Dönemi

Aydınlanmacı Aristoteles yorumları XVIII. yüzyılın başında yalnızca Rumlar arasında yayılmıyor, Müslüman âlimler de bu perspektiften yazılmış doğa bilimlerine dair kitapları okuyup çevirmeye başlıyorlardı.[22] Osmanlı Devleti'nde Arap harfleriyle basım yapan ilk matbaanın (1729) kurucusu olan ve doğa bilimleri de dahil olmak üzere pek çok konuya ilgi duyan İbrahim Müteferrika, Osmanlı Devleti'nde Aydınlanma'nın öncülerinden biri olarak da kabul edilebilir.[23] Öncelikle, onun matbaasının Osmanlı Devleti'ndeki ilk matbaa olmadığını hatırlamamız gerek; XV. yüzyılın sonlarında Sefarad, XVI. yüzyılda Ermeni, XVII. yüzyılda da Rum cemaatinden kimselerin kurdukları matbaalar işlemeye başlamıştı, Müteferrika Arap harfleriyle basım yapan ilk matbaayı kurmuştu. Kuşkusuz bu da büyük bir yenilikti; elyazması kitapların çoğaltılması uzun süren ve masraflı bir işti. Oysa Müteferrika'nın matbaasında kitaplar bir çırpıda 500 ila 1200 baskı yapıyordu, üstelik bir elyazması kitabın fiyatı, Müteferrika matbaasında basılan bir kitabınkinden on kat daha fazlaydı.[24]

İbrahim Müteferrika, *Usûlü'l-hikem fî nizâmi'l-ümem* (1732, *Toplulukların Düzeni İçin Hikmetli Yöntem*) kitapçığında hükümdarı övdükten sonra dönemin sorunlarını inceliyordu. Kitabın genel çerçevesi İslam ahlak-siyaset literatüründen farklı değildi; topluluğun gerekliliğini insanların birbirine muhtaç

20 Efthymios Nicolaidis, *Science and Eastern Orthodoxy: From the Greek Fathers to the Age of Globalization*, çev. Susan Emanuel, Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 2011, s. 154-155.

21 Kitromilides, *Enlightenment and Revolution*, s. 42.

22 B. Harun Küçük, "Natural Philosophy and Politics in the Eighteenth Century: Esad of Ioannina and Greek Aristotelianism at the Ottoman Court", *Osmanlı Araştırmaları / The Journal of Ottoman Studies*, 41, 2013.

23 Vefa Erginbaş, "Enlightenment in the Ottoman Context: İbrahim Müteferrika and His Intellectual Landscape", (haz.) Geoffrey Roper, *Historical Aspects of Printing and Publishing in Languages of the Middle East*, Leiden: Brill, 2014, 53-100.

24 A. D. Jeltyakov, *Türkiye'nin Sosyo-Politik ve Kültürel Hayatında Basın (1729-1908 Yılları)*, Ankara: Basın Yayın ve Turizm Genel Müdürlüğü, [1972] 1979, s. 26-27.

olmasına, hükümdarlığın gerekliliğiniyse insanlar arası düzeni sağlama ihtiyacına bağlamıştı.[25] Ancak, İslam siyaset literatürünün önceki örneklerinden farklı olarak Eski Yunan geleneğinin üçlü siyasal rejim tasnifine yer veriyor, her yönetim biçimini de bir düşünüre atfediyordu: Monarşi Platon'un, aristokrasi Aristoteles'in, demokrasi ("devlet yönetiminde reayanın olması") "Dimokratis"in yoluydu. Monarşi yeryüzündeki en yaygın biçimdi, aristokrasiye Venedik'te, demokrasiye Felemenk ve İngiltere'de rastlanıyordu.[26] Bundan sonraki pek çok öğüt ordunun yenilenmesine dairdi. Askerî sınıf, toplum unsurları arasında en önemlisiydi; vezirlerden subaylara pek çok görevliyi kapsıyordu.[27] Tıpkı önceki egemen sınıf ideologları gibi İbrahim Müteferrika da her meslek grubunun kendi işini yapması ve diğerlerine karışmaması gerektiği fikrindeydi.[28] Daha önceki ıslahatname yazarlarından farklı olarak, Avrupa'daki siyasal, askerî ve uluslararası gelişmelere kısıtlı da olsa yer vermişti. Onu daha önceki yazarlardan ayıran bir diğer noktaysa "yeni" kavramına olumlu bir yer ayırması, "ıslah"ı eskiye dönüş ile özdeşleştiren diğer yazarlardan farklı olarak iyileşmeyi yenilenme olarak tarif etmesiydi: Risale boyunca birkaç defa "tertib-i cedid" ve "nizam-ı cedid" ifadeleriyle Avrupa'daki yeni askerî düzenlemelerden bahsetmiş ve bunların Osmanlı Devleti'nde uygulanabileceğini yazmıştı.

Osmanlı egemen sınıfları bu dönemde Batı düşüncesine doğrudan ilgi duymaya başlamışlardı. Sultan III. Mustafa, 1780'lerin ortasında Machiavelli'nin *Prens*'iyle II. Friedrich'in *Anti-Machiavel*'inin Osmanlı Türkçesine çevirisini yaptırmıştı. Muhtemelen Osmanlı yönetici sınıfının Batı askerî literatürüne yönelik XVII. yüzyılın sonlarından beri canlı olan ilgisi ve özellikle de II. Friedrich'in askerî düzenlemelerine yönelik ilgi, bu çevirinin zeminini hazırlamıştı.[29] Sonraki on yıllarda Batı düşüncesine olan Osmanlı ilgisi artarak varlığını sürdürecekti. Bu ilgi tek yönlü de değildi; İbrahim Müteferrika'nın *Usûlü'l-hikem fî nizâmi'l-ümem*'i (1732) Macar aristokrat ve şarkiyatçı Karl Emerich Reviczky von Revisnye tarafından Fransızcaya çevrilip yazılışından otuz yedi yıl sonra, 1769'da Viyana'da yayımlanacaktı. Çevirmen, kitaba yazdığı önsözde "tüm Avrupa'nın dikkatini çeken komşu ve müthiş bir güç" olan Osmanlı Devleti hakkında okuyucuların bilgilerini artırmak için bu çeviriyi

25 İbrahim Müteferrika, *Milletlerin Düzeninde İlmî Usüller (Usûl'ül-Hikem Fî Nizâm'il-Ümem)*, (haz.) Ömer Okutan, İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı, 1990, I.1, s. 27.

26 İbrahim Müteferrika, *Milletlerin Düzeninde İlmî Usüller*, I.2, s. 30-31.

27 İbrahim Müteferrika, *Milletlerin Düzeninde İlmî Usüller*, I.5, s. 60.

28 İbrahim Müteferrika, *Milletlerin Düzeninde İlmî Usüller*, I.5, s. 62.

29 Nergiz Yılmaz Aydoğdu, "Machiavelli Enters the Sublime Porte: The Introduction of *The Prince* to the Eighteenth-Century Ottoman World", (haz.) Lucio Biasiori ve Giuseppe Marcocci, *Machiavelli, Islam and the East: Reorienting the Foundations of Modern Political Thought*, Cham: Palgrave Macmillan, 2018, s. 183-185.

yaptığını söylüyordu.[30] Reviczky'ye göre İbrahim Efendi'nin açıkça ve serbestçe Hıristiyanların askerî düzenlerinden bahsetmesi kayda değerdi ve yeniliğe karşı çıkma alışkanlığı olan bu ulusun (Osmanlıların) artık yeni askerî yönetim biçimleri denemeye açık olduklarını gösteriyordu.

d. Ademimerkezîleşme ve Ulusçu Akımlar

Osmanlı egemen ideolojisinde XVIII. yüzyılın son çeyreğinde hilafet konusu gündeme geldi. Osmanlı hilafeti 1540'larda Lutfi Paşa'nın hilafet risalesi gibi metinlerde tartışılmış, sonraki iki yüz yıl boyunca Osmanlı düşüncesinde önemli bir yer teşkil etmemişti. Müslümanların nüfus çoğunluğunu oluşturduğu Kırım'ın Küçük Kaynarca Antlaşması'yla (1774) elden çıkması ve aynı anlaşmayla Kırım Müslümanlarının dinsel konularda Osmanlı halifesine bağlı kılınmasıyla birlikte hilafet konusu bir defa daha gündeme gelmişti. Bundan sonra, Osmanlıların kaybedilen topraklarda yaşayan Müslüman topluluklar üzerindeki nüfuzlarını koruma çabasının sonucu olarak hilafet makamının önemi vurgulanacaktı.[31] Ancak diplomatik düzlemdeki bu dönüşümün siyasal düşünce metinleri üzerindeki etkisi zayıf olmuştu; hilafetin Osmanlı siyasal tartışmalarının merkezine oturması için bir sonraki yüzyılın sonlarını beklemek gerekecekti.

Osmanlı Devleti'nde önceki on yıllarda başlayan ademimerkezîleşme süreci XVIII. yüzyılın ikinci yarısında da devam etmişti. Artık yerel mülk ve nüfuz sahipleri güçlerini ve servetlerini daha da artırıyorlardı; bu süreci egemen sınıf içi çatışmaların yoğunlaşması olarak ele alabiliriz. İmparatorluğun pek çok bölgesinde yerel güç ve servet sahipleri (ayanlar) güç kazanıyor, Arap yarımadası ve Kuzey Afrika'nın Osmanlı Devleti'yle zaten zayıf olan bağları daha da gevşiyor, Yunan yarımadası ve Balkan topraklarında ulusçu hareketler gelişiyordu. Çatışma yalnızca emperyal merkez ve merkezkaç güçler arasında cereyan etmiyor, bu farklı yerel güçler arasında da çatışmalara rastlanabiliyordu.[32] Daha önceki pek çok örnekte egemen sınıf içi çatışmalarda tarafların entelektüel müttefikler elde ettikleri durumlarda entelektüel düzlemde de yoğun tartışmaların ve muhalif fikirlerin gelişebildiğini görmüştük. Bu döneme baktığımızda, Müslüman ayanlara sadık (ve merkeze bağlı ulemadan bağımsızlaşan) bir ulema tabakasının ortaya çıkmadığını görüyoruz. Buna karşılık, Arabistan yarımadasında ortaya çıkan Suudi hareketiyle yoğun ilişki

30 [Karl Emerich Reviczky von Revisnye], "Préface du traducteur", İbrahim Müteferrika, *Traité de la tactique ou Methode artificielle pour l'ordonnance des troupes*, [çev. Karl Emerich Reviczky von Revisnye], Vienne: Jean-Thom. de Trattnern, 1769, s. 3.

31 Namık Sinan Turan, *Hilafet: Erken İslâm Tarihinden Osmanlı'nın Son Yüzyılına*, İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2017, s. 319-323.

32 Yaycıoğlu, *Partners of the Empire*, s. 100, 244.

içinde bulunan Vehhabi akımı ve imparatorluğun Batı çeperlerinde güçlenen Rum tüccarlarla bağlantı içindeki düşünürlerin Osmanlı resmî ideolojisiyle ayrışan fikirler ortaya koyduklarını söyleyebiliriz. Şimdi bu iki örneği ayrı ayrı inceleyelim.

Hanbeli fakih Muhammed b. Abdülvehhâb'ın düşüncelerini, XVIII. yüzyıl boyunca İslam dünyasının çeşitli bölgelerinde karşımıza çıkan dinî yenilenme hareketlerinin bir örneği olarak ele alabiliriz; ancak Abdülvehhâb, Şah Veliyyullah Dihlevî gibi başka yenilenmeci düşünürlerden farklı olarak, İslami metodoloji üzerine düşünmekle yetinmiyor ve pek çok başka Hanbeli âlim gibi Selefi bir tavır benimsiyor, esas kaynaklara, Kur'an ve Hadis'e dönüşü salık veriyordu.[33] Abdülvehhâb'ın İbn Teymiyye'nin düşüncesini sonraki yüzyıllara taşıdığı sıkça söylense de aslında eserlerinde bu düşünüre atıfların sayısı görece azdır.[34] Ayrıca, sıkça söylenenin aksine İbn Teymiyye'nin de, Abdülvehhâb'ın da Harici olmadıklarını eklememiz gerekiyor: Her ikisi de Sünniliğin Hanbeli mezhebi içinde kalmış, Hariciliği benimsemek bir yana, Haricileri pek çok vesileyle eleştirmişti.

Abdülvehhâb "bidat"in (dinden uzaklaşma) defedilmesi ve gerçek tevhit (Allah'ın birliği) düşüncesinin yayılması gerektiğini, bunun için "iyiliği emretme, kötülükten alıkoyma" ilkesinin işletilmesinin gerekli olduğunu söylüyordu. Müslümanların başında adil bir yönetici olduğu takdirde bunun başarılması da mümkün olacaktı.[35] En iyi yönetici Kur'an ve Hadis'e göre yönetendi.[36] *Kitabü't-Tevhid*'de (1740 öncesi) "Melik el-Müluk" (Krallar Kralı) ya da "Şehinşah" (Şahlar Şahı) gibi unvanların kullanımının Allah'ın tevhit (birlik) ilkesine gölge düşürdüğünü hadislere referansla anlatıyordu. Abdülvehhâb'ın düşünceleri Arap yarımadasında büyük bir etki yaptı; siyaset üzerine az söz söylemiş olsa da düşünceleri daha yaşadığı dönemlerde siyasal alanda yoğun şekilde kullanıldı.[37] Şeyhin 1744'te Arap kabile reislerinden Muhammed b. Suûd'a biat etmesiyle birlikte hareket büyük bir siyasal etkiye kavuştu. Şeyh ile hükümdar arasındaki bu ittifak sayesinde 1790'ların başına gelindiğinde tüm Necd toprakları Suud ailesinin denetimi altına girecekti.

Ademimerkezîleşmenin bir diğer sonucu, Osmanlı İmparatorluğu'nun Batı topraklarında Rum burjuvazisi tarafından desteklenen Aydınlanma düşünürlerinin sayısının artmasıdır. Venedik egemenliği altında bulunan İyon adala-

33 Ahmad S. Dallal, *Islam without Europe: Traditions of Reform in Eighteenth-Century Islamic Thought*, Chapel Hill: The University of North Carolina Press, 2018, s. 6-7.

34 Natana J. Delong-Bas, *Wahhabi Islam: From Revival and Reform to Global Jihad*, Oxford: Oxford University Press, 2004, s. 52-53.

35 Mehmet Ali Büyükkara, *İhvan'dan Cüheyman'a Suudi Arabistan ve Vehhabilik*, İstanbul: Rağbet Yayınları, 2004, s. 27.

36 Delong-Bas, *Wahhabi Islam*, s. 197-198.

37 Dallal, *Islam without Europe*, s. 140.

rıyla Yanya gibi Rum kentlerinin yakınlığı düşünsel hareketliliği de mümkün kılıyordu. İyon adalarından Korfu'da doğan Evgenios Voulgaris bu dönemin en önemli Rum Aydınlanma düşünürüydü. Padova'da eğitim aldıktan sonra Yanya tüccarları tarafından bu kente davet edilmişti. Sonraları Sakız ve İzmir burjuvazisinin desteğiyle Athos Dağı'nda Platon'un Akademeia'sından esinlenerek Athonias okulunu kurmuş ve burada başta mantık olmak üzere çeşitli konularda ders vermişti (1753-1759). Boğdan prensi Grigor Ghikas'ın ve Patrik II. Seraphim'in himayesi altında İstanbul'da da etki göstermiş ve Patrikhane Akademisi'nde hoca olmuş (1759-1762), bu dönemde Fenerli burjuvaların oluşturduğu bir çevrenin üyeleriyle birlikte Voltaire'in *Memnon* adlı şiirini Yunancaya çevirmişti.[38]

Voulgaris yeni felsefi akımlara kuşkuyla yaklaşan I. Samuel'in patrik olmasıyla bu görevinden uzaklaştırılmış, İstanbul'dan sonra Leipzig ve Halle'de yaşamış, Christian Wolff'ten etkilenmiş ve felsefe yapma özgürlüğünü savunmuştu. Buradan hareketle Platon ve Aristoteles'i tekrar etmekle yetinen dönemdaşlarını eleştirmişti.[39] Leipzig'de mantık ve matematik üzerine Yunanca ders kitapları yayımlamış, Voltaire'in Polonya'da Kiliseler Çatışması konusundaki anonim bir metnini Rumcaya çevirip yayımlamış, bundan hareketle kendi yazdığı metinlerde de dinsel özgürlüğü savunmuş, yine de hükümdarların Kilise içi bölünme tehlikesi karşısında müdahale edip bu bölünmeleri engellemesi gerektiğini savunmuştu.[40] Elbette bu müdahaleyi yapacak olan yine Hıristiyan (tercihen Ortodoks) bir hükümdardı. Voulgaris, Rusya'yı Ortodoksların kurtarıcısı olarak görüyordu. Osmanlı-Rus Savaşı devam ederken *Osmanlı Devleti'nin Şimdiki Durumu Üzerine Düşünceler* (1772) adlı bir metin kaleme alıp Saint Petersburg'da yayımlamıştı.[41] Burada Osmanlıları barbar ve tiran olarak niteliyordu. Osmanlıların gerilemesinin nedenleri arasında yasalara saygı gösterilmemesi, adaletin bir kenara bırakılması, bürokratların liyakate göre atanmaması gibi sorunlar yer alıyordu, buna ek olarak elbette askerî zayıflıklar da gerilemeye neden olmuştu.[42] Kitapçıkta İbrahim Müteferrika'ya olumlu atıflar vardı; özellikle askerî gerilemeye dair kısımlarda Voulgaris ondan doğrudan etkilenmişti. Voulgaris, İslam dininin yeniliğe kapalı bir yorumunun yaygın olmasını da gerileme nedenleri arasında saysa bile İslam'a dair özcü bir yorumdan kaçınmıyordu; askerî yenilgiler sonrasında İslam'ın daha yenilikçi yorumları da yapılabilirdi.

38 Yannis Xourias, "Memnon in Constantinople: Translation Transformations of Voltaire's *Memnon ou la sagesse humaine*", *Σύγκριση / Comparaison*, 24, 2013, 5-14.

39 Kitromilides, *Enlightenment and Revolution*, s. 44.

40 Iannis Carras, "'Topos' and Utopia in Evgenios Voulgaris' Life and Work (1716-1806)", *The Historical Review/La Revue Historique*, 1, 2005, s. 139.

41 Carras, "'Topos' and Utopia in Evgenios Voulgaris' Life and Work", s. 142-144.

42 Carras, "'Topos' and Utopia in Evgenios Voulgaris' Life and Work", s. 145-146.

Gördüğümüz gibi, Voulgaris, Aydınlanma fikirlerini benimsemekle birlikte Osmanlı siyasal düzenini bütünüyle değiştirmeksizin bir dönüşüm gerçekleştirilebileceğini düşünüyordu. Dönemin başka Rum düşünürleri de benzer fikirlere sahipti. Ege Denizi'nin Batı kıyısında bulunan Zagora kentinin tüccarlarından Pringos, 1750'lerin ortasından 1770'lerin ortasında kadar Amsterdam'da yaşamış, Aydınlanma düşüncesinden haberdar olmuş, ancak kehanet gibi kavramlara başvurarak Aydınlanma'nın ikili ontolojisinden ziyade bütünleşik bir onotolojik anlayışa yakın olduğunu göstermişti. Rum Kilisesi'yle ve dolayısıyla Osmanlı egemen sınıflar blokuyla olan ilişkilerini hiçbir zaman bozmamıştı.[43]

XVIII. yüzyılın ortalarından itibaren Osmanlı Rum burjuvazisinin geçirdiği dönüşümle beraber kadınların bu toplum içindeki rolünün de değiştiği gözlemlenebilir. İstanbul'da Fenerli Rumların kurdukları, Fransız "salon"larıyla ve İspanyol "tertulia"larıyla karşılaştırabileceğimiz edebî çevrelerden en az birinin Maria Rhizou ("Madame Tyaniti") adlı bir Fenerli kadının etrafında toplandığını biliyoruz. Kadınlara yönelik nasihat kitapları yazma geleneğini XVIII. yüzyılın en üretken Rum yazarlarından Konstantinos Kaisarios Dapontes sürdürüyordu; *Kathreptēs Gynaikōn* (yaz. 1753-1754 c., yay. 1766, *Kadınların Aynası*) kitabında, başka yazarların önceki kitaplarından farklı olarak, mizojinist argümanlara başvurup onları disipline etme çabasına girmemiş, bunun yerine çoğu yerde kadınları övmeyi tercih etmişti.[44] Taşradaki Rum kadınların hane dışı faaliyetleri de yüzyılın ikinci yarısında giderek artıyordu. 1750'lerden 1770'lere kadar imparatorluğun Batı topraklarındaki Rumlar arasında etkili olan Ortodoks vaiz Aitolialı Kosmas, zengin tüccarların kadınları sömürmesini eleştiriyor,[45] kadınların erkeklerle eşit yaratıldığını söyleyip onlara yönelik vaazlar veriyordu. Osmanlı yönetiminin kadınlar tarafından yıkılabileceğini söylerken muhtemelen II. Yekaterina'yı ima ediyordu.[46] Elbette pek çok tarihsel örnekte olduğu gibi bu örnekte de kadınların ev dışına çıkmaları, bir patriyarkal tepkiyi tetiklemişti: Aitolialı Kosmas, eşitlikçi vaazlarını verirken Yeni Ahit'e de atıf yaparak kadınları kapanmaya çağırıyordu, dolaştığı pek çok köy ve kasabada 40.000 kadar siyah eşarbı kadınlara dağıttığı rivayet ediliyordu.

• • •

43 Hasan Çolak, "Aydınlanmanın Osmanlı Dünyasındaki Erken Etkileri ve Ioannis Pringos (1725-1789)", *Hacettepe Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Dergisi*, 29, 2018, s. 89 vd.

44 Tassos A. Kaplani, "Women in the Looking-glass; the Philogynous Dapontes (1713-1784) Within the Misogynous Tradition of the Middle Ages", *Σύγκριση / Comparaison*, 12, 2001.

45 Michael Kreutz, *The Renaissance of the Levant: Arabic and Greek Discourses of Reform in the Age of Nationalism*, Berlin: De Gruyter, 2019, s. 77.

46 Margaret Hunt, *Women in Eighteenth Century Europe*, London: Routledge, 2010, s. 223.

Bir bütün olarak baktığımızda, Osmanlı Devleti için XVIII. yüzyıl, siyasal düşüncede yavaş da olsa çarpıcı bir çeşitlenmenin gözlemlendiği bir dönemdi. Artık hem Rum hem de Arap topraklarında resmî ideolojinin dışına çıkan yazarlar eser verip etkili olabiliyordu. Egemen ideolojide halen şeriatın iyi şekilde uygulandığı dönemlerin normlarına dönüş ya da metafizik referanslarla sultan yüceltmeleri gibi temalara başvurulsa da Avrupa'nın kapitalist devletleri ile Osmanlı Devleti arasındaki farklara dair incelemeler bu dönemde ortaya konmaya başlamıştı.

2. İran, Hindistan ve Güneydoğu Asya: Hegemonya Krizi

XVIII. yüzyılda Asya kıtasının güney bölgelerine baktığımızda genelleşmiş bir hegemonya krizinden bahsedebiliriz. Safevi Hanedanının çöküşüyle İran'da uzun bir egemen sınıf içi mücadele baş göstermiş, bu arada önceki yüzyılın görkemli İran kentleri hızlı bir düşüşe geçmişlerdi: Isfahan'ın 1720'de 250.000 civarında olan nüfusu 1722'de Safevi Hanedanının çöküşü ve Afgan işgaliyle beraber 25.000'e kadar düşmüştü, yüzyılın sonunda kent nüfusu ancak 50.000'i bulacaktı.[47] Hint altkıtasının Orta-Batı kesimlerinde Maratha-Babürlü savaşları sürerken Babürlü Sultanlığı'nın Kuzeybatı sınır boylarında Sih kuvvetleri ile Babürlüler arasında da kanlı mücadeleler yapılıyordu. Güneydoğu Asya'da da pek çok ülkede hanedan mücadeleleri şeklinde kendini gösteren egemen sınıf içi çatışmalara rastlarız.

a. Safevi Sonrası İran: Ahbariliğin Geçici Zaferinden Usuliliğin Nihai Zaferine

XVII. yüzyıl boyunca Şii âlimlerin Usuli ve Ahbari yorumları benimseyenleri arasında ayrışma meydana geldiğini görmüştük. II. Abbas gibi siyasal iktidarı güçlendirmeye çalışan hükümdarlar Ahbari yorumları (ve tasavvuf ile felsefeyi) desteklerken, güçsüz konumda olan şahlar (örneğin son Safeviler) Usuli ulemadan destek alıyorlardı. Son Safevi hükümdarı Hüseyn Şah döneminde "vahdet-i vücud" teorisiyle ilişkili olan her tür düşünce (Molla Sadrâ'nın felsefesi de) yasaklanacaktı, buna karşılık dönemin Usuli âlimleri İbn Sînâ geleneğine açıktılar.[48]

Safevi Hanedanı, Isfahan'ı Afgan güçlerine kaybettiği 1722'den itibaren İran üzerindeki gücünü kaybetmişti. 1720'lerden 1770'lere uzanan dönem, İran'a egemen olmaya çalışan Türkmen aşiretleri arasındaki mücadelelerle

47 Juan R. I. Cole, "Ideology, Ethics, and Philosophical Discourse in Eighteenth Century Iran", *Iranian Studies*, 22(1), 1989, s. 16.

48 Reza Pourjavady, "Introduction", (haz.) Reza Pourjavady, *Philosophy in Qajar Iran*, Leiden: Brill, 2019, 1-35, s. 8.

geçecekti. Usuli yorum bir defa daha düşüşe geçiyordu. Ulema bu dönemde siyasal etkisini hızla yitirmişti. Aşiret reisleri güçlü bir ulemadan destek almaktansa kendi iktidarlarını güçlendirmeyi tercih ediyorlardı, sonuç yüz yıl önce olduğu gibi Ahbari Şiiliğin önem kazanmasıydı.[49] Bu arada tasavvuf da yine güçlenmişti.[50] XVIII. yüzyılın ikinci çeyreğinde İran'dan kaçan pek çok Şii âlim, Osmanlı yönetimi altındaki Şii kentlerine yerleşmiş ve bu kentlerde baskın olan Ahbari yorumların etkisi altına girmişlerdi. Isfahan'da Usuli, felsefi ve tasavvufi akımlar bu dönem boyunca etkilerini korumuşlardı; XVIII. yüzyıl boyunca kimi düşünürler Nasîrüddin Tûsî çizgisinde ahlak eserleri yazmaya devam edeceklerdi.[51] Buna karşılık, Irak merkezli Ahbarilik, İran siyasal düşünüşünü etkileyecekti.[52]

Egemen sınıf içi mücadelelelerin sürdüğü bu yüzyılın tek güçlü hükümdarı Nadir Şah'tı. Afşar aşiretinden Horasanlı Nadir Şah, 1736'da bir kurultay toplayarak diğer aşiret reislerinin desteğini almış, Safevilerin restorasyonunu arzu edenleri öldürtmüş, hegemonyasını kurarken Timur soyundan geldiğini iddia ederek hanedan meşruiyeti argümanına başvurmuştu.[53] Nadir Şah Sünniydi ve bu durum iki yüzyıldır çoğunluğu Şiileşmiş olan İran halkı üzerinde hegemonya kurmasını güçleştiriyordu. Üstelik 1730'larda yerel yöneticilerin isyanları, 1740'lardaysa küçük mülk sahiplerinin ve mülksüz sınıfların isyanları şahın hegemonya kurmasını daha da güçleştiriyordu.[54] 1743'te Sünnilik ile Şiilik arasında sentez yapmaya çalışıp Şiiliği Sünniliğin beşinci mezhebi ilan etmesi de bu güçlüğü artıracaktı.[55]

Nadir Şah'ın 1747'de bir suikastle öldürülmesinden sonra da Fars ülkesinde egemen sınıflar içi çatışmalar sürecekti. Bu dönemlerde güçlenen Şii âlimlerden İbn Usfûr el-Bahrânî, büyük bir tüccar ailesine mensuptu. Ailesinden pek çok Usuli âlim çıkmıştı, kendisi de başlangıçta Usuliydi ancak zamanla Ahbariliği benimsemiş, ancak Usulilerden kimi unsurlar da almıştı.[56] İran ve Irak kentleri arasında mekik dokumuş, en sonunda 1753'te Kerbela'ya yerleşmiş, yaşamının son yirmi yılı boyunca ılımlı bir Ahbari yorumun bu kentte yerleşiklik kazanmasında etkili olmuştu.

49 Ahmed el-Kâtib, *Şiada Siyasal Düşüncenin Gelişimi: Şûrâdan Velâyet-i Fakîhe*, çev. Mehmet Yolcu, Ankara: Otto Yayınları, 2016, s. 505.

50 Pourjavady, "Introduction", s. 11.

51 Cole, "Ideology, Ethics, and Philosophical Discourse in Eighteenth Century Iran", s. 10, 16 vd.

52 Juan Cole, "Shi'i Clerics in Iraq and Iran, 1722-1780: The Akhbari-Usuli Conflict Reconsidered", *Iranian Studies*, 18(1), 1985, 3-34, s. 5-6.

53 el-Kâtib, *Şiada Siyasal Düşüncenin Gelişimi*, s. 477.

54 M. R. Arunova ve K. Z. Eşrefyan, *Nadir Şah-ı Avşar*, çev. Nergize Turaeva, İstanbul: Selenge Yayınları, [1958] 2015, s. 127 vd.

55 Ernest S. Tucker, *Nadir Shah's Quest for Legitimacy in Post-Safavid Iran*, Gainesville: University Press of Florida, 2006, s. 84-93.

56 Cole, "Shi'i Clerics in Iraq and Iran, 1722-1780", s. 14.

Kerim Han Zend (h. 1760-1779), Nadir Şah'a benzer şekilde bir aşiret reisleri ittifakından güç alarak iktidarını kurmuştu.[57] Nadir Şah döneminden farklı olarak onun döneminin resmî ideolojisinde Şii referanslara yoğun şekilde yer veriliyordu. Kerim Han, Safevi ailesinden olduğunu iddia ederek meşruiyetini güçlendirmeye çabalamış,[58] iktidar merkezi olan Şiraz'ın şeyhülislamını bizzat kendisi atamıştı.[59] Bu dönemde de Ahbari yorum etkisini korudu. 1760'lardan itibaren Necef'te tıpkı rakibi el-Bahrânî gibi varlıklı bir tüccar ailesinden gelen ve tüccarların desteğini alan Usuli âlim Muhammed Bâkır Bihbehânî giderek el-Bahrânî'ye açıkça rakip oldu, 1770'li yıllarda Kerbela'daki (dolayısıyla genel olarak Irak ve İran Şii âlimleri üzerindeki) etkisini artırdı.[60]

Isfahan'da felsefe ve tasavvufun canlılığını koruduğunu söylemiştik. Bu canlılığın iyi örnekleri arasında Muhammed Mehdî Nerâkî'nin XVIII. yüzyılın ikinci yarısında kaleme aldığı eserleri sayabiliriz. Nerâkî, Isfahan'da eğitim aldıktan sonra Kerbela'ya gitmiş, önce el-Bahrânî'den, sonra da Bihbehânî'den ders almış, Bihbehânî'nin Usuli yorumuna meyletmişti. Ancak iki hocasından da farklı olarak Feyz-i Kâşâni gibi XVII. yüzyıl düşünürlerinin felsefi yaklaşımlarını canlandırmıştı. 1760'larda Kaşan'da kurduğu medresede pek çok âlim yetiştirecek, pek çok eser kaleme alacaktı. Bunların arasında özellikle *Câmi'u's-sa'âdet* adlı ahlak kitabı dikkat çeker. Eser, Tûsî ve Devvânî'nin Meşşai esinli ahlak geleneğini anımsatsa da temel bir konuda onlardan ayrışır: Nerâkî, çalışmasını bireysel ahlakla sınırlamış, ev yönetimi ve ülke yönetimi konularına ayrı bir yer ayırmamış, bir bakıma İbn Miskeveyh'in bireysel erdemlerle sınırlı ahlak çalışmalarına geri dönmüştü.[61] Yine de, hükümdarlara ve âlimlere değinmekten geri durmamıştı, üstelik eserinde bu konuları işlediği sayfalar Tûsî sonrası ahlak literatürüne göre daha özgün unsurlar içeriyordu. Örneğin Nerâkî, "zalim" ve "sultan" terimlerini çoğu zaman bir arada kullanarak hükümdarların zorbalaşma ihtimali olduğunu ima etmiş, muhtemelen sultanların filozof olmalarının mümkün olmadığını da bildiğinden sultanların iyiye ya da kötüye yönelme ihtimalinin bulunduğunu yazmıştı. Âlimlerin dindarlıklarını ailelerinden devraldıklarına dair yaygın fikirleri de eleştirmekten geri durmuyordu.[62] İnsan özelliklerini anlatırken Platon'un *Politeia*'daki üç erdem teorisini ve *Timaios*'taki "ruhun üç kısmı" teorisini anımsatan bir çerçeve

57 Antony Black, *The History of Islamic Political Thought: From the Prophet to the Present*, Edinburgh: Edinburgh University Press, 2011, s. 238.

58 el-Kâtib, *Şiada Siyasal Düşüncenin Gelişimi*, s. 477.

59 Hamid Algar, *Religion and State in Iran, 1785-1906: The Role of the Ulama in the Qajar Period*, Berkeley: University of California Press, 1980, s. 32.

60 Cole, "Shi'i Clerics in Iraq and Iran, 1722-1780", s. 20.

61 Reza Pourjavady, "Mullâ Mahdi Narâqi", (haz.) Reza Pourjavady, *Philosophy in Qajar Iran*, Leiden: Brill, 2019, s. 47.

62 Cole, "Ideology, Ethics, and Philosophical Discourse in Eighteenth Century Iran", s. 26.

çiziyor, insanın akılsal özelliği, gazabi özelliği ve iştahsal özelliği arasında ayrım yapıyordu. Akılsal özelliği ağır basanlar sufiler ve ulema, iştahsal özelliği ağır basanlarsa tüccarlar ve kâfirlerdi. Hükümdarlar bu ikisinin arasındaydı ve gazabi özellikleri ağır basıyordu.[63]

1779-1789 yılları arasına, Zendler ile Ağa Muhammed yönetimindeki Kacar aşireti arasında yaşanan taht çatışması damgasını vurmuştu. Bihbehânî'nin öğrencilerinden Usuli âlim Mirza Ebü'l-Kāsım Kummî, *İrşadname* (1787 c.) adlı nasihatnamesinde muhtemelen Ağa Muhammed'i övüyordu; kendi müçtehit konumuyla şahın yöneticilik konumunu kıyaslıyor, bu iki otoritenin birbirleriyle gizlice istişare etmeleri gerektiğini düşünüyordu. Şah, Allah'ın yeryüzündeki gölgesiydi, hiçbir hizmetkârı ona itaatsizlik göstermemeliydi. Şaha görevini verense tanrısal kaderdi, böyle olduğu için de sorgulamaya kapalıydı; Allah dünyevi işlerin yönetimi için hükümdarları görevlendirmişti, ancak onlar ulemanın yönlendirmesine muhtaçtı.[64] Kummî, başka yazılarında, özellikle de görece geç tarihli çalışmalarında, hükümdarları övmekte daha temkinli davranmış, onların zalimleşebileceğini yazmıştı.[65]

b. Hint Altkıtası: Babürlü Hegemonyasında Kırılma

XVIII. yüzyılın başlarına geldiğimizde Evrengzib Şah (h. 1658-1707) yarım asra yakın süredir Babürlü tahtında oturuyordu. Babürlüler güneyde Marathalarla, kuzeybatıda Sihlerle sonu gelmez savaşlar içindeydi. Babürlülerin Marathalarla ve Sihlerle savaşları sürerken hem yerel tüccarların serveti ve nüfuzu da giderek artıyor hem de sahil şeridinde İngiliz, Fransız, Hollandalı ve Danimarkalı tüccarların faaliyetleri yoğunlaşıyordu. Onuncu ve son Sih gurusu Gobind Singh, Evrengzib'e karşı Sih ordularına komuta ettiği savaşlar sırasında Evrengzib'e mektup olarak Farsça yazdığı manzum *Zafername*'de (1705, *Zafer Mektubu*) Tanrı'yı "şehinşah" olarak niteliyordu. "Her şey denendiyse kılıca sarılmak helaldir"[66] satırlarıyla direnişi meşrulaştırıyordu. Kimi beyitlerde doğrudan Evrengzib'e seslenmiş, onun dünya krallığına sahip olsa da dine sahip olmadığını söylemişti.[67]

Maratha Devleti'nde de canlı bir entelektüel yaşam vardı. Śivācī'nin üst düzey bürokratlarından (*amatya*: hazineden sorumlu vezir) Ramchandra Pant Amatya, Śivācī'den sonra da Maratha hükümdarlarına hizmet etmiş, ömrünün sonuna doğru Marathi dilindeki ilk kapsamlı siyaset kitabı olan *Ājñāpatra*'yı

63 Cole, "Ideology, Ethics, and Philosophical Discourse in Eighteenth Century Iran", s. 31.

64 Abdul-Hadi Hairi, "The Legitimacy of the Early Qajar Rule as Viewed by the Shi'i Religious Leaders", *Middle Eastern Studies*, 24(3), 1988, s. 272-273.

65 Hairi, "The Legitimacy of the Early Qajar Rule", s. 273-275.

66 Guru Gobind Singh, *Zafarnama*, çev. Navtej Sarna, New Delhi: Penguin, 2011, §22.

67 Guru Gobind Singh, *Zafarnama*, §94.

yazmıştı (tam. 1715). Kitabın merkezinde ahlaki öğütlerden ziyade haraç gelirlerinin iyi toplanmasına dair öğütler yer alıyordu: Topraklar elde tutulmalı, hazinenin dolu olmasına özen gösterilmeliydi.[68] Yazar, haraç gelirlerinin özel kişilere ("vatandar"lara) bırakılmasını hoş karşılamasa da var olan vatandarların gelirlerine el konmamasını, dolayısıyla statükonun korunmasını da öğütlüyordu.[69] Bu kitap, sonraki on yıllar boyunca kopyalanıp okunmaya devam edecekti.

Evrengzib sonrası dönemde hızla yerel güç odakları ortaya çıkacak, ikta sahipleri (*cāgīrdār*'lar) 1720'lerde belirginleşen bir süreçte kendi topraklarının fiilî maliki ve hâkimi haline geleceklerdi. Yönetici sınıfın merkezî unsurunun zayıflamasına güneyden ve batıdan gelen saldırılar eklenecekti: Marathalar 1720'li ve 1730'lu yıllarda hızla Babürlü topraklarının güney kesimlerine yayılacaklardı. 1730'ların sonundaysa Nadir Şah yönetimindeki Fars orduları Babürlü topraklarını istila edeceklerdi.

Babürlü hâkim sınıflarıyla organik bağlantıları olan âlimler, bu kriz döneminde çözümü öz kaynaklara dönüşte buldular. Bu dönemin en önde gelen âlimi Nakşibendi tarikatından Şah Veliyyullah Dihlevî'ydi. Şah Veliyyullah'ın dedesi *el-Âlemgiriyye*'yi hazırlayan kurulda yer almış ve Delhi'nin en önemli medreselerinden olan Medrese-i Rahimiyye'yi kurmuştu. Şah Veliyyullah, seleflerinden İmâm-ı Rabbânî'den farklı olarak yönetici sınıfa güveniyordu, bu da onun "vahdet-i vücud" ve "vahdet-i şühud" öğretilerini sentezlemesini mümkün kılmıştı. İmâm-ı Rabbânî gibi o da şeriatın önceliğini savunuyor, "kâfir"lere karşı tavizsiz bir politika izlenmesini salık veriyordu. Bu görüşlerinin XVIII. yüzyıl Babürlü ulemasının ve egemen sınıflarının genel görüşlerini ne derecede yansıttığı tatışmalıdır; Babürlü merkezî iktidarının zayıfladığı bu dönemlerde Hindu-Müslüman karşıtlığından ziyade Hindularla (en azından üst sınıflarla) yeniden ittifak kurma çabalarının çeşitli örneklerine rastlıyoruz. Örneğin, Ekber'in kaldırıp Evrengzib'in yeniden başlattığı cizye uygulamasından Evrengzib sonrası dönemde bir kez daha vazgeçilmişti ve bu özel verginin yeniden konmasına yönelik girişimlere saray çevrelerince kimi zaman açıkça karşı çıkılmıştı.[70]

Şah Veliyyullah, dinsel hükümlerin nedenlerine dair kapsamlı eseri *Hüccetullahi'l-Baliğa*'da (1730'lar, *En İsabetli Delil*) Gazzâlî'yi anımsatacak şekilde insanın meleklerden ve hayvanlardan farklı olarak özgür irade sahibi

68 Sumit Guha, "Patronage and State-Making in Early Modern Empires in India and Britain", (haz.) Anastasia Piliavsky, *Patronage as Politics in South Asia*, Cambridge: Cambridge University Press, 2014, s. 110.

69 Satish Chandra, "Social Background to the Rise of the Maratha Movement During the 17th Century in India", *The Indian Economic ve Social History Review*,10(3), 1973, s. 212.

70 Satish Chandra, *Parties and Politics at the Mughal Court*, New Delhi: People's Publishing House, 1979, s. 175, 183.

olduğunu söylüyor ve hem IX. yüzyıl öncesi mutasavvıfların hem de Gazzâlî başta olmak üzere pek çok Müslüman düşünürün ahlak teorilerinin temel dayanağı olan "teklif" (sorumluluk) ilkesini hatırlatıyordu: İnsan, yaptığı işlerden sorumluydu. Şah Veliyyullah'a göre insanları hayvanlardan ayıran, konuşma, anlama, akıl yürütme gibi özellikleriydi, başka bir deyişle, "melekî güç"leriydi.[71] Şah Veliyyullah, sınıfsal ayrımları ve bilgelik-cehalet ayrımını insan yaradılışına dayandırarak eleştiriye kapatıyordu.[72] Üst "melekî gücü" olan insanlar (peygamberler ve sultanlar) yeryüzünde Allah'ın isteklerini yerine getirebilirlerdi.[73] Bu nedenle hükümdara itaat edilmeliydi.

Şah Veliyyullah hükümdarlık makamını, ihtiyaç kavramından hareketle temellendiriyor, bu kavramı da genel bir ontolojik çerçeveye yerleştiriyordu. İnsanı hayvandan ayıran üç temel özellik vardı: İnsanlar hayvanlardan farklı olarak doğal bir saik olmaksızın, yararlı olacağını düşündükleri davranışlarda bulunabiliyorlar, ihtiyaç tatmininin yanı sıra zarafet (estetik) ve güzellik de arıyorlar, ihtiyaçları giderme yollarını kendileri buluyor ya da taklit yoluyla öğreniyorlardı.[74] Bu üç özellik, her insanda farklı düzeylerde bulunuyordu. Bundan sonra, düşünür, ihtiyaç kavramı üzerinden dörtlü bir ayrım yapıyordu: bedevi topluluklarının birinci derecede karşılanması gereken ihtiyaçları; mamur bölgelerde yaşayanların daha karmaşık ihtiyaçları; insanlar arası ilişkileri ve uyuşmazlıkları düzenleyecek olan hükümdarlık kurumuna durulan ihtiyaç; hükümdarların birbirine karşı hırs ve tahammülsüzlüğünden kaynaklanan savaşları engelleyecek olan halifeye ihtiyaç.[75]

Şah Veliyyullah, bundan sonra ev ve kent idaresinden bahsediyor, kent idaresini sözcük anlamıyla alıyor (böylece önceki dönemlerin İslam ahlak yazarlarının *medine* kavramını kentten ülkeye doğru genişleten yaklaşımını benimsemiyor), sonra da hükümdarların taşıması gereken özellikleri sayıyordu. Hükümdar heybetli olmalı, başka insanlardan daha varlıklı olmalı, cezalandırmayı ancak "ehl-i hall" ve "akd"in onayını alarak yapmalıydı.[76] Bunun akabinde, Şah Veliyyullah, hükümdarın yardımcılarının ve halifenin özelliklerini kısaca sıralıyordu.[77] Halife konusuna kitabın sonlarına doğru tekrar dönmüş, ancak burada önceki bölümlerin kelami (ve hatta felsefi) yaklaşımından farklı olarak fıkhi bir yaklaşım benimsemişti: Kureyşilik de dahil olmak üzere ha-

71 Şah Veliyyullah Dihlevî, *Hüccetullâhi'l-Bâliğa: 1. Cilt*, çev. Mehmet Erdoğan, İstanbul: İz Yayıncılık, 1994, s. 66. Krş. Gazzâlî, *İlâhî Saadet (Mizânü'l-Amel)*, çev. Ömer Dönmez, (haz.) Mevlüt Karaca, İstanbul: Hisar Yayınevi, 2012, s. 48.

72 Şah Veliyyullah Dihlevî, *Hüccetullâhi'l-Bâliğa: 1. Cilt*, s. 68.

73 Şah Veliyyullah Dihlevî, *Hüccetullâhi'l-Bâliğa: 1. Cilt*, s. 84-85.

74 Şah Veliyyullah Dihlevî, *Hüccetullâhi'l-Bâliğa: 1. Cilt*, s. 127-129.

75 Şah Veliyyullah Dihlevî, *Hüccetullâhi'l-Bâliğa: 1. Cilt*, s. 130-131.

76 Şah Veliyyullah Dihlevî, *Hüccetullâhi'l-Bâliğa: 1. Cilt*, s. 158-159.

77 Şah Veliyyullah Dihlevî, *Hüccetullâhi'l-Bâliğa: 1. Cilt*, s. 161-167.

life olmanın şartlarını sıralamış, halife olmanın biat, vasiyet, şura meclisince seçim ve istila gibi çeşitli yollarına değinmiş, halifeye ancak küfrü gerektirecek bir şey yapması durumunda isyan edilebileceğini yazmıştı.[78] Son olarak, hükümdara itaatin vacip olduğundan ve kısaca bürokratlardan bahsetmişti.[79]

Maratha saldırılarının yoğunlaştığı 1750'li yıllarda Babürlü iktidarı zayıflarken Şah Veliyyullah Dihlevî Müslüman yöneticilere mektuplar göndererek Müslüman hükümdarların İslam'ı güçlendirmesi gerektiğini yazmıştı. Maratha ilerlemesi Afgan müdahalesiyle 1761'de durdurulsa da Babürlü Devleti Şah Veliyyullah'ın hayal ettiği güce yeniden kavuşmayacaktı; keza aynı dönemlerde Britanya Doğu Hint Şirketi, Bengal körfezinin kuzeyinden yarımadanın diğer kesimlerine doğru genişleyen bir etki alanı yaratmaya başlamıştı. İ'tisâmü'd-Din, Babürlü Devleti'nin Bengal "nevvâb"ı (yöneticisi) olan ve Doğu Hint Şirketi'yle ittifak yapan Mir Cafer'in münşisiydi; şirket ordularının yanında savaşmış, 1765'te bir Britanyalı subayın hizmetine girmiş ve 1766-1769 arasında İngiltere'de yaşamıştı. Seyahat anılarını *Şigurfname-i Vilayet* (1785) başlıklı Farsça kitapta toplamış, burada Britanya'nın anayasal yapısını tarif etmiş, halkın hükümdara değil yasaya itaat ettiğini övgüyle anlatmış, Britanya ve Babürlü hükümdarlıklarını karşılaştırıp Babürlü Devleti'nin mutlakiyetçi yapısının bu devletin çöküşüne neden olduğunu öne sürmüştü.[80]

Britanya sömürgeciliğine karşı erken dönemlerden itibaren tepkiler de ortaya çıkmıştı: Babası Şah Veliyyullah'ın ölümünü takiben Babürlü Devleti'nin en sözü geçen âlimlerinden biri haline gelen Abdülazîz ed-Dihlevî, Britanya işgali altındaki tüm toprakları "darü'l-harb" ilan eden bir fetva çıkarmıştı.[81] Şirketin güç kazandığı 1770'lerde ve 1780'lerde Hindu ve Müslüman münzeviler ("sannyasi"ler ve "fakir"ler) toprak sahiplerine, bankacılara ve tüccarlara saldırılar düzenlemiş ve aynı zamanda şirketin de otoritesini sarsmışlardı. Bu isyanlarda ortaya konan düşüncelere dair elimize ayrıntılı bir kayıt ulaşmamış olsa da isyancıların 1770'te gerçekleşen ve 19 milyon kişinin (Bengal halkının üçte birinin) ölümüyle sonuçlanan kıtlık koşullarına ve ağır vergilere isyan ettikleri anlaşılmaktadır.[82]

İngiliz sömürge yöneticileri bu isyan girişimlerini engellemek için yerel gelenekleri kullanarak sömürge halkıyla hegemonik bağ kurmaya çabalıyorlar-

78 Şah Veliyyullah Dihlevî, *Hüccetullâhi'l-Bâliğa: 2. Cilt*, çev. Mehmet Erdoğan, İstanbul: İz Yayıncılık, 1994, s. 473-476.

79 Şah Veliyyullah Dihlevî, *Hüccetullâhi'l-Bâliğa: 2. Cilt*, s. 476-479.

80 Gulfishan Khan, *Indian Muslim Perceptions of the West During the Eighteenth Century*, Karachi: Oxford University Press, 1998, s. 338-339.

81 Taufiq Ahmad Nizami, *Muslim Political Thought and Activity in India During the First Half of the 19th Century*, Aligarh: T.M. Publications, 1969, s. 23.

82 Sumanta Banerjee ve Surojit Sen, "Fakirs of Bengal: Dissenters of Shariat and Challengers of Establishments", (haz.) Vijaya Ramaswamy, *Devotion and Dissent in Indian History*, New Delhi: Foundation Books (Cambridge University Press India), 2014, s. 255-273.

dı. Vali Warren Hastings'in 1772'de aldığı bir kararla, şirketin etki alanındaki bölgelerde yaşayan Hinduların evlilik, boşanma ve miras gibi medeni hukuk konularında Hindu yasalarına tabi olmaları kabul edilmişti. Böylece, Hindu hukuki (ve sonrasında siyasal) metinlerinin İngilizceye çevrilme süreci de başlamıştı; 1776'da, *Manu Dharmaśāstrası*'nın Farsça özeti üzerinden İngilizce kısmi çevirisi yapılmıştı.[83] Zamanla Sanskrit dilinden İngilizceye çeviriler de yapılacaktı: Sanskrit dili araştırmaları üzerinden İngiliz Şarkiyatçılığının oluşumunda büyük bir rol oynayan Oxford mezunu İngiliz dilbilimci William Jones da bu dönemde yaşamıştı.

William Jones sadece bir dilbilimci ya da hukukçu değildi, aynı zamanda bir siyasal düşünürdü; İngiltere'de yaşadığı dönemde siyasal düşüncelerin en eğitimsiz kişiler tarafından bile anlaşılabileceğini savunmuş, bunu kanıtlamak için *The Principles of Government* (1783, *Yönetimin İlkeleri*) başlıklı bir kitapçık kaleme almıştı. Kitapçık, bir bilginle bir köylü arasında geçen bir diyalog formundaydı, diyalogda bilginin sorularına yanıt veren köylü keyfine göre yasaları değiştiren bir kralın görevden alınması gerektiği sonucuna varıyor, (erkeklerin) oy hakkını savunuyordu.[84] William Jones, 1783'te Kalküta'ya yerleşmiş ve Doğu Hint Şirketi'nde hukukçu olarak çalışmaya başlamıştı. Ocak 1784'te, Hindistan başta olmak üzere Asya ülkelerinin dil, tarih ve kültürleri üzerine çalışmaları teşvik etmek amacıyla *Asiatic Society*'yi (Asya Derneği) kurmuştu. Jones, Hindistan'daki kavramların Batı'dakilere denk olduğunu düşünüyordu. Derneğin kuruluşu vesilesiyle yaptığı konuşmada Hindistan'daki yerel halkın geleneksel kurallara, yani Hindu ve Müslüman hukuk sistemlerine göre yönetilmesi gerektiğini söylemişti.[85] Bu pek çok şeyin yanı sıra kast sisteminin de muhafaza edilmesi anlamına geliyordu.[86]

c. Güneydoğu Asya: Budist Krallıklar

Vietnam dışındaki Güneydoğu Asya krallıklarında (örneğin Burma, Ayutthaya ve Kamboçya'da) ve Sri Lanka'da Budist hanedanlar varlıklarını sürdürüyorlardı. Burma'da 1752'de yeni bir hanedan (Konbaung Hanedanı) kurulmuştu; hanedanın kurucusu mütevazı bir aileden geliyordu ve önceki krallar gibi kozmik bir krallık anlayışına dayanmak yerine meşruiyetini inşa

83 Rosane Rocher, "The Creation of Anglo-Hindu Law", (haz.) Timothy Lubin, Donald R. Davis Jr ve Jayanth K. Krishnan, *Hinduism and Law: An Introduction*, Cambridge: Cambridge University Press, 2010, s. 78-88.

84 William Jones, *The Principles of Government, in a Dialogue Between a Scholar and a Peasant*, [London?]: Society for Constitutional Information, 1783, s. 7.

85 Megan C. Thomas, "Orientalism and Comparative Political Theory", *The Review of Politics*, 72, 2010, s. 656.

86 Jonathan Israel, *Radikal Aydınlanma ve Modern Demokrasinin Kökenleri*, çev. Ahmet Fethi Yıldırım, İstanbul: Vakıf Bank Kültür Yayınları, 2018, s. 61.

etmek ve *kamma* kavramını merkeze alıp kendi yaptığı işlerle yeni makamını inşa ettiğini kanıtlamak zorundaydı. Hanedanın kuruluş döneminde, örneğin 1782'de anonim bir rahibin hazırladığı yasa derlemesinde resmî ideolojide eski Budist metinlerde yer alan *Mahā-Sammata* öyküsüne çokça başvurulmuş, dünyanın ilk kralıyla yeni hanedanın ilk kralı arasında paralellikler kurulmuştu; bu öykü, Burma'da XVI. yüzyıldan beri "evrensel hükümdarlık"ın kuruluşunu anlatmak için kullanıldığından, kuruluş mitinden evrensel krallık iddiasına geçiş de zor olmamıştı.[87]

Hem ortak dinî inanışın hem de savaşların etkisiyle bu alanda yoğun kültürel etkileşimler de gerçekleşiyordu. Khmer kralları XVI. yüzyılın sonlarından beri Ayutthaya Krallığı'nın himayesi altındaydılar ve bu dönemde Kamboçya topraklarında Ayutthaya etkisi gayet belirgin hale gelmişti. Ayutthaya, Lao halkı (Lan Xang Krallığı) üzerinde de etki sahibiydi. Ne var ki Ayutthaya'nın ihtişamı 1767'deki Burma işgaliyle son bulacaktı. İktidar boşluğunda kral olmak için yeterli liyakate sahip olduğunu iddia eden kişiler ortaya çıkmakta gecikmeyecek, siyasal çalkantı döneminde pek çok örneğini gördüğümüz "kurtarıcı kral" ideolojisine çokça başvurulacaktı. Ayutthaya Krallığı'nın bölgesel yöneticilerinden Taksin (h. 1767-1782), Ayuthhaya'nın güneyinde bulunan Thonburi kentini merkez alarak Tay topraklarının bir kısmını birleştirmiş, ancak Ayutthaya'nın eski toprak sahiplerini kendine bağlamayı başaramamıştı, zenginlik ve askerî güç elde etmede başarısız oldukça geleceğin Buddha'sı olduğu yönündeki iddialara giderek daha fazla başvuracak,[88] ancak krallığı elinde tutamayacak, komutanlarından biri tarafından tahtından indirilecekti.

Bu komutan, 1782'de I. Rama adıyla tahta çıkıp yeni bir hanedan kurdu, Thonburi'nin hemen karşı kıyısındaki Bangkok'u kendi başkenti ilan etti. Taksin döneminin mesihçi ideolojisini sürdürmek yerine Sukhothai ve Ayutthaya krallıklarının resmî ideolojilerinden aldığı unsurlarla kendi ideolojisini kurmayı tercih etti.[89] Bu ideoloji, yerel Tay soylularıyla hegemonik bir blokta buluşmasını da kolaylaştırdı. Yeni kralın yaptığı ilk işlerden biri, Phya Lithai'nin *Trai Phum Phra Ruang*'ının (1345 c.) bir uyarlaması olan *Trailokwinichai*'yi (1783) hazırlatmaktı. Böylece, Sukhothai Krallığı resmî ideolojisini temel alarak yeni hanedan için bir ideoloji oluşturuyordu. Phya Lithai'nin kitabı gibi *Trailokwinichai* de kozmolojik bir anlatı üzerine kuruluydu. Sukhothai metninde çokça vurgulanan, I. Rama'nın iktidarı almadan önceki askerî seferlerinde de kullandığı *çakravartin* sıfatı, bu yeni metinde

87 Aurore Candier, "Convergences conceptuelles en Birmanie: la transition du XIXe siècle", *Moussons*, 16, 2011, s. 83. Krş. *The Long Discourses of the Buddha: A Translation of the Digha Nikāya*, 27.20-21.

88 Charles F. Keyes, "Buddhist Politics and Their Revolutionary Origins in Thailand", *International Political Science Review*, 10(2), 1989, s. 124.

89 Keyes, "Buddhist Politics and Their Revolutionary Origins in Thailand", s. 124.

daha da baskın hale gelmişti.[90] Kral yalnızca kozmik görevleri için değil, ülkeyi koruduğu ve halka şefkat gösterdiği için de övülüyordu.[91] Aynı dönemlerde, Ayutthaya döneminde rastlanan türden monarşik ritüeller de canlandırılmış, hükümdarın kutsallığı bu ritüellerle vurgulanmıştı. Meşhur Budist metin *Vessantara Cātaka*'dan yapılan uyarlamalar törenlerle okunuyor ya da sahneleniyor, geçmişin örnek kralı Vessantara'nın bu dönemin Budist krallarının atası olduğu ilan ediliyordu.[92]

Bu bölümü bitirirken kısaca Vietnam'a göz atalım. XVI. yüzyılın ortalarından beri Vietnam'da Lê Hanedanı sembolik iktidarını korusa da kuzeyde Trịnh, orta ve güney bölgelerdeyse Nguyễn klanları fiilî iktidarı ele geçirmişlerdi. Lê Hanedanı da Trịnh'lerin etkisi altındaydı. Hem Trịnh hem de Nguyễn yöneticileri Budist tapınaklara büyük yardımlarda bulunuyorlardı. Lê'ler, 1740'ta Trịnh etkisinden kurtulmak için başarısız bir isyan girişiminde bulunacaklardı. 1744'te Orta ve Güney Vietnam'ın güçlü Nguyễn klanının liderleri Lê Hanedanı karşısında özerklik ilan ettiler. Önceki dönemlerde Güney Vietnam'da iktidar askerî baskı ve kişiselleşmiş otoriteye dayanıyordu, Nguyễn'lerse farklı hegemonik yollara başvurmuşlardı: Askerî güçle yetinmemiş, kuzeyde Çin etkisiyle zaten güçlü olan Konfüçyüsçü geleneklerden güç almış, iyi eğitimli bürokratlarla ittifak üzerine kurulu bir yönetim uygulamaya başlamışlardı. Ancak bu çabalara rağmen bu dönem boyunca Konfüçyüsçü liyakat ideolojisi ve sınav sistemi üzerinden kurulan bir bürokrasi yerine aile-kabile-aşiret bağlılıkları rol oynuyordu.[93] Nguyễn Phúc Khoát özerklik ilan ettiği açıklamada yönetimi ele alma konusunda isteksiz olsa da halkının bu konuda ısrarcı olduğunu söyleyerek iktidarını halkın rızası ve isteği üzerine inşa etmişti.[94] Bundan sonra XIX. yüzyılın başlarına kadar kuzeyde Trịnh, orta ve güney bölgelerde Nguyễn hanedanları etkilerini muhafaza edecek, iki hanedan da Konfüçyüsçülükten destek alacaktı; ta ki Nguyễn'ler tüm Vietnam topraklarını birleştirene kadar.

90 Siriporn Dabphet, "State and Religious Ideology in Nineteenth-Century Thailand", (haz.) Haneda Masashi, *Secularization, Religion and the State*, Tokyo: The University of Tokyo Center for Philosophy, 2010, s. 56.

91 Dabphet, "State and Religious Ideology in Nineteenth-Century Thailand", s. 56.

92 Patrick Jory, "The Vessantara Jataka, Barami, and the Bodhisatta-Kings: The Origin and Spread of a Thai Concept of Power", *Crossroads: An Interdisciplinary Journal of Southeast Asian Studies*, 16(2), 2002, s. 57.

93 Hue-Tam Ho Tai, *Millenarianism and Peasant Politics in Vietnam*, Cambridge, MA: Harvard University Press, 1983, s. 20.

94 Nguyễn Phúc Khoát, "Edict Declaring Autonomy (1744)", (haz.) George E. Dutton vd., *Sources of Vietnamese Tradition*, New York: Columbia University Press, 2012, s. 205.

3. On Sekizinci Yüzyılda Doğu Asya

Çin'de, Japonya'da ve Kore'de haraççı egemen sınıf bloku XVIII. yüzyıl boyunca gücünü korumuştu; Çin'de ve Kore'de bilgi üretimine doğrudan müdahale eden imparatorlar, Japonya'daysa Tokugawa şogunlarının etrafında kenetlenen yönetici sınıf büyük bir hegemonya krizi yaşamaksızın bu dönemi geçirmişti. Çin'de, 1774'te Maitreya'nın enkarnasyonu olduğu iddiasıyla isyan başlatan ve imparatorluğunu kurmayı ümit eden Wáng Lún gibi önemli istisnalar olsa da bu yüzyılda (Míng dönemindeki canlılığa kıyasla) mesiyanik hareketler son derece azdı.[95] Ancak, 1780'lerde Beyaz Lotus faaliyetleri giderek artacaktı. Kore'deyse azımsanmayacak köle isyanları gerçekleşiyordu. Yönetici sınıflara yakın entelektüellerin bu dönemdeki tavırları çeşitlilik arz eder. Çin ve Japonya için XVIII. yüzyıl, temel metinlerin yoğun filolojik incelemelere tabi tutulduğu bir dönemdi. [96] Pek çok düşünür somut sorunlara somut çözümler bulunması gerektiği fikrindeydi. Japonya'daysa Konfüçyüsçülüğe alternatif teşkil eden üst sınıf ideolojilerini yaygınlaştırma çabaları giderek artacaktı.

a. Çin: Bilgin İmparatorlar ve Hàn Öğretisi

Çin'de XVII. yüzyılın sonu ve XVIII. yüzyılın başında "bilge imparator"ların hüküm sürdüklerinden bahsetmiştik. Kāngxī gibi oğlu Yōngzhèng (h. 1722-1735) de bir "bilgin-imparator"du, siyasal-felsefi metinler kaleme almış, bunların bazılarında gayet pragmatik bir tavır takınmıştı. Örneğin *En Yüce Adalete Uyanmak* metninde Mançu âdetlerine karşı Çin değerlerini övüyor,[97] bunu yaparken muhtemelen Çin egemen sınıflarıyla olan hegemonik bağını güçlendirmeyi amaçlıyordu. Çin'in çeperlerindeyse yerel referansları kullanarak hüküm sürmeye özen gösteriyordu; bu pragmatik tavır geniş bir alanda hegemonya elde etmesini mümkün kılmıştı. Bürokrasiye, din adamlarına ve felsefe çevrelerine doğrudan müdahale ediyordu. *Partiler ve Klikler Üzerine* (1725) metninde bürokratları gruplaşmamaları için uyarıyor,[98] farklı Budist mezhepler arasındaki tartışmalarda son sözü söylüyordu.[99] Bu hamlelerle bütün bu dinsel grupların ve bürokrasinin temsilcilerinin iktidar karşısındaki özerk ve eleştirel tavrı ortadan kalkmıştı.

---

95 Yingcong Dai, *The White Lotus War: Rebellion and Suppression in Late Imperial China*, Seattle: University of Washington Press, 2019, s. 28.

96 Olivier Ansart, *L'Empire du Rite. La pensée politique d'Ogyû Sorai: Japon 1666-1728*, Genève: Librairie Droz, 2010, s. 275.

97 Youngmin Kim, *A History of Chinese Political Thought*, Cambridge: Polity Press, 2018, s. 201-203.

98 Frederic Wakeman, Jr., "Boundaries of the Public Sphere in Ming and Qing China", (haz.) Shmuel N. Eisenstadt, Wolfgang Schluchter ve Björn Wittrock, *Public Spheres and Collective Identities*, New Brunswick: Transaction, 2001, s. 174.

99 Chin-shing Huang, *Philosophy, Philology, and Politics in Eighteenth-Century China: Li Fu and the Lu-Wang School under the Ch'ing*, Cambridge: Cambridge University Press, 2002, s. 156.

Zhū Xī düşüncesinin izleyicilerinden olan ve çok uzun bir süre boyunca yerel bürokratlık görevlerinde bulunan Chén Hóngmóu, özellikle 1730'lu ve 1740'lı yıllarda yazdığı eserlerle ve mektuplarla Qīng Hanedanının en önde gelen siyasal düşünürlerinden biri haline gelmişti. Zhū Xī okulunun soyut ahlakçılığının ötesine geçip toplumsal sorunlara dair somut gözlemlere ve pratik çözüm önerilerine yer vermesi, tüccarların desteklenmesi gibi daha önceki egemen sınıf ideologlarının pek gündeme getirmedikleri öneriler öne sürmesi dikkat çekicidir. Onu, kendi döneminde giderek yaygınlaşan, toplumsal değişim ve hareketliliği gözlemleyip anlamlandırmaya ve bu değişimlere mevcut düzen içi çözümler bulmaya çabalayan bürokratlardan biri olarak değerlendirebiliriz.[100] Chén Hóngmóu, sonraları hükümdara ve üst düzey bürokratlara pratik öğütler üzerine yoğunlaşan *jīngshì* (devlet yönetimi) ekolünün kurucularından kabul edilecekti.

Altmış yılı aşkın bir süre boyunca (1735-1796) hüküm süren İmparator Qiánlóng, babası Yöngzhèng ve dedesi Kāngxī'nin başlattığı bilgin-imparator geleneğini devam ettirmiş, ideolojik ve dinsel konulara doğrudan müdahale etmişti.[101] Ailesinin Mançu köklerini yeniden hatırlamıştı, 1743 civarından itibaren yaygınlaştırdığı ideolojide Mançu, Moğol ve Çin toplumsal yaşam tarzlarına dair referanslarla Budist, Daoist ve Konfüçyüsçü göndermeler iç içe geçiyordu.[102] İmparator aşkın bir bilgelik ve otorite kaynağı olarak kabul ettirilirken hem Budistlerin "*dharma* çarkını döndüren kral" anlayışına hem de Konfüçyüsçü ahlak ilkelerine atıf yapılıyordu.[103] Mançuların askerî yetenekleri ve Moğolların avcılık yetenekleri ile hükümdar arasında özdeşleştirmeler yapılıyordu. Tibet ve Moğolistan'daki Budizm yorumu dikkate alınarak *bodhisattva* Mañjuśrī ile imparator arasında bir özdeşlik olduğuna dair imalar yapılıyor, böylece Tibet ve Moğol egemen sınıflarının hanedana bağlı kalması sağlanıyordu.[104]

XVIII. yüzyılın en büyük Çinli şairi Yuán Méi, Qiánlóng'un hükümdarlık döneminde yaşamıştı. 1740'ların sonuna kadar bürokratlık yapmış, daha sonra kendi köşesine çekilip elli yıl boyunca resim ve şiirle ilgilenmişti. Kimi şiirlerinde döneminin üst düzey bürokratlarını övse de yerleşik toplumsal ve siyasal düzen karşısında genel olarak eleştirel bir tavrı vardı. Üst sınıfları ve

100 William T. Rowe, *Saving the World: Chen Hongmou and Elite Consciousness in Eighteenth-Century China*, Stanford: Stanford University Press, 2001, s. 448-449.

101 Harold L. Kahn, *Monarchy in the Emperor's Eyes: Image and Reality in the Ch'ien-lung Reign*, Cambridge, MA: Harvard University Press, 1971, özellikle s. 115 vd.

102 William T. Rowe, *Saving the World: Chen Hongmou and Elite Consciousness in Eighteenth-Century China*, Stanford: Stanford University Press, 2001, s. 48.

103 Helen Dunstan, "Premodern Chinese Political Thought", (haz.) G. F. Gaus ve C. Kukathas, *Handbook of Political Theory*, London: SAGE, 320-337, s. 330.

104 David M. Farquhar, "Emperor as Bodhisattva in The Governance of The Ch'ing Empire", *Harvard Journal of Asiatic Studies*, 38(1), 1978, s. 8, 34.

kentlileri etkisi altına alan Sòng ve Míng dönemi Konfüçyüsçülerini eleştiriyor, Budizme ilgi duyuyordu. Şiir derslerine kadınları kabul etmek gibi pek çok dönemdaşının öfkesini üzerine çeken bir hareket yapmıştı. Şiirlerinde siyasal temalara nadiren rastlansa da kimi eserlerinde açıkça zorbalık eleştirisi yaptığı görülür: Yuán Méi, sıradan insanların zorbalığa karşı seslerini yükseltmesini anlatırken heyecanını saklamıyordu.[105] Bürokratların toplumdaki rolünü sorguluyor, sayılarının fazlaca artmasını eleştiriyor, bu arada Çin'in haraççı toplumunun sınıfsal yapısının iyi bir özetini yapıyordu. Dünyada öncelikle önemli olan köylüler, zanaatkârlar ve tüccarlardı. Bunların yönetilmesi için yöneticilere ihtiyaç vardı, yöneticilerse eğitimli bürokratlara ("bilgelere") ihtiyaç duyuyorlardı. Önceleri az sayıda "bilge" yeterli olurken zamanla yeteneksiz insanlar da bilge olmaya başlamış, hükümdarlar da onlara olan saygılarını kaybetmişti.[106]

Sòng dönemi düşünürlerini (ama onlardan da çok, Míng döneminin Wáng Yángmíng ekolünü) Yuán Méi'den de daha sert şekilde eleştirenler, Gù Yánwǔ gibi Kǎozhèng düşünürlerinin XVII. yüzyılda yaptıkları titiz metin okumalarıyla öncülük ettiği, XVIII. yüzyılın ikinci yarısında altın çağını yaşayan "Hàn Öğretisi" düşünürleriydi. Bu düşünürler, Konfüçyüs yorumu için Zhū Xī'den başka kaynaklara yöneliyor, filolojiye yoğunlaşıyor, politikaya doğrudan değinmiyorlardı. Hàn Öğretisi'nin yükselişi, tıpkı Kāngxī döneminde Chéng-Zhū Öğretisi'nin yükselişi gibi, toprak sahiplerinin elitizminin bir izdüşümüydü.[107] Sòng düşünürlerinin metafizik yönelimlerine karşı çıkıp pratik/pragmatik bir yönetim uygulanmasını öğütleseler de vardıkları sonuç Chéng-Zhū ekolününkinden pek farklı değildi: Konfüçyüsçü bürokrat tabakasının işlevlerini artırmak gerektiğini düşünüyorlardı. Yán Yuán ve Lǐ Gōng gibi Hàn Öğretisi düşünürlerinin adlarını belirtmekle yetinelim.

Hàn Öğretisi'ne yakın düşünürlerden Zhāng Xuéchéng "Taiping denemeleri"nde (Mayıs 1789) Táng dönemi Konfüçyüsçülerinden Hán Yù'den ilhamla ve aynı zamanda ona eleştiriler yönelterek pek çok konu üzerine görüşlerini paylaşmıştı. *Dào* üzerine denemesinde insanların başlangıçta hep birlikte, eşitlik, barış ve düzen içinde yaşadıklarını anlatıyordu. Zamanla sorumluluklar üzerine tartışma çıkma tehlikesi baş göstermiş, en yaşlılar barışı kollamaya başlamışlardı. Böylece yaşlı-genç ayrımı ortaya çıkmıştı. Ancak, insanların sayısı arttıkça ilişkiler karmaşıklaşmış, böylece en erdemli olanı hükümdar olarak başa getirme fikri gelişmişti. Düşünürün vardığı ara sonuç,

105 J. D. Schmidt, *Harmony Garden: The Life, Literary Criticism, and Poetry of Yuan Mei (1716-1798)*, London: Routledge, 2003, s. 376-386.

106 Yuán Méi, "Bilginler", *Çin Denemeleri*, çev. W. Eberhard, İstanbul: Say Yayınları, 1996, s. 138-141.

107 Kai-wing Chow, *The Rise of Confucian Ritualism in Late Imperial China*, Stanford: Stanford University Press, 1994, s. 225.

dào'nun bilgelerin zihninden çıkan bir ürün olmadığı, döneme göre sürekli olarak yeniden şekil aldığıydı;[108] bu sözlerle Hán Yù'nün her türlü icadı (ve yönetimi) bilgelerin icadı olarak gösteren görüşlerine karşı çıkmış oluyordu.[109] Dahası, erdemli insanların erdemi bilgelerden, bilgelerin de sıradan insanlardan öğrendiğini söyleyerek sıradan insanları merkeze alıyordu. Zhāng Xuéchéng, bütün bu fikirleriyle Konfüçyüsçü düşünce gelenekleri içinde ayrı bir konumda bulunur; onun düşüncesi esas etkisini yaşadığı dönemde değil, sıradan insanların siyasal yaşamda giderek daha etkin hale geldikleri XIX. yüzyılda gösterecektir.

b. Kore: Bilgin İmparatorlar ve Örtülü Eleştiriler

Kore'de XVIII. yüzyılda aristokratik toplumsal tabakalaşma önemini koruyordu. Ancak tarımda kullanılan köle emeği giderek yerini ücretli emeğe bırakacaktı; krallığın güneyinde köle emeği önemini korusa da genel eğilim ücretli emeğe geçiş yönündeydi.[110] Hem XVII. yüzyılın sonunda yoğunlaşan köle isyanları hem de kölelerin topraklarından kaçma eğilimi bu süreçte önemli bir rol oynamış olmalıdır. Hükümdarlar da emekçi sınıfı içindeki bu dönüşüme kayıtsız kalmıyor, asil olmayanlarla hegemonik bağını güçlendirerek *yangban*'ın gücünü kırma yönünde hamleler yapıyorlardı. Kral Yeongjo, uzun hükümdarlık döneminde (1724-1776) saraydaki klikler arasında uyum kurulmasını emretmiş, saray ritüellerini yeniden düzenlemiş, yürürlükte olan yasa derlemesini güncellemişti (1746). Bürokratların karşı çıkmalarına rağmen 1750'de avamın vergi yükünü azaltmış ve hemen sonrasında *yangban* sınıfının vergi muafiyetlerini kaldırmıştı.[111]

Yeongjo döneminde entelektüel faaliyetler de yoğunlaşmıştı. Hükümdar ilk Míng imparatoru Hóngwǔ'nun Mèngzǐ'yı yasaklamasını överek Konfüçyüsçü eğitime müdahalelerde bulunmuş, dönemin Konfüçyüsçülerinin eleştirilerini üzerine çekmişti. Örneğin Han Weonjin Hóngwǔ'nun Mèngzǐ ve Zhū Xī gibi düşünürlere tepeden bakan tavrının Çin'de sapkın görüşlerin yaygınlaşmasına neden olduğunu, bunun da Míng Hanedanının daha en baştan güç kaybetmesine yol açtığını söylüyor, böylece kendi hükümdarına örtülü de olsa bir eleştiri getirmiş oluyor ve eğitimli bürokratlara saygı göstermesini salık ve-

108 Zhāng Xuéchéng, "On the Dao", *On Ethics and History: Essays and Letters of Zhang Xuecheng*, çev. Philip J. Ivanhoe, Stanford: Stanford University Press, 2010, s. 26-27.

109 Krş. 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, s. 128.

110 Martina Deuchler, "Social and Economic Developments in Eighteenth-Century Korea", (haz.) Anthony Reid, *The Last Stand of Asian Autonomies: Responses to Modernity in the Diverse States of Southeast Asia and Korea, 1750-1900*, Houndmills: Macmillan, 1997, s. 306.

111 Deuchler, "Social and Economic Developments in Eighteenth-Century Korea", s. 310.

riyordu.[112] 1770'te hükümdarın emriyle *Jeungbo-munheonbigo* (*Başvurulacak Toplu Belgeler*) başlığıyla ansiklopedik bir derleme hazırlanmıştı. Aristokrat-bürokrat tabakasına karşı iktidardan uzak tutulan bürokratların temsilciğini yapan Namin grubunun, güçlü bir kral figürünü tercih eden, geniş halk kesimleriyle de bağlantı kuran *Sirhak* (Pratik Öğreti) adlı alt dalının başlıca temsilcisi olan I Ik, herhangi bir üst düzey bürokratlık görevi almamış olsa da yönetim reformuna dair eserler yazmış, Yulgok'u[113] ve önceki yüzyılda yaşamış olan Namin grubu düşünürü Yu Hyeongweon'u da takip ederek toprak reformunun önemine dikkat çekmiş ve reform programını geçmişin idealizasyonu ve Konfüçyüsçü klasikler üzerinden kurmuştu.[114]

Kore'de patriyarkal yapının özellikle XVII. yüzyılın başlarında güçlendiğini görmüştük. Bu genel yönelime rağmen XVIII. yüzyılın ortalarında Yulgok ekolünden bir kadın düşünür olan Im Yunjidang son derece çarpıcı eserler veriyordu. Yunjidang eski bir bürokrat ailesinden geliyordu ve ağabeylerinden eğitim almıştı. Yirmi yedi yaşında dul kaldıktan sonra uzun yıllar boyunca Konfüçyüsçü kitaplar üzerine çalışıp notlar almaya devam etmişti. Yulgok ekolünün diğer düşünürleri gibi o da *qì* (çoğul-maddi gerçeklik) kavramını temel alıyordu. Bir taraftan eski geleneği tekrar ederek kadınların her şeyden önce ev işlerinde etkin olmalarını, bundan artakalan zamanda okuma ve eğitim işlerine yönelmelerini salık veriyor, diğer taraftan da erkeklerle kadınların doğaları itibarıyla farklı olmadıklarını, dolayısıyla zihinsel kapasiteleri arasında büyük bir uçurum olmadığını söylüyordu.[115]

Kral Jeongjo (h. 1776-1800), dönemdaşı Qiánlóng'u da anımsatan bir bilgin imparatordu. Diğer Joseon krallarının hepsinden farklı olarak bizzat kendisi eserler kaleme almıştı; eserleri *Hongjae chonjip* (*Hongjae'nin Toplu Eserleri*) başlığıyla toplanacaktı.[116] Bu arada yine onun döneminde, 1770'lerin sonunda Kore tarihini derleme çabaları ortaya çıkmıştı. Aynı dönemlerde Koreli bürokratlar Katolik rahiplerle doğrudan temaslar kurup Batı düşüncesi üzerine bilgi alıyorlardı; bu bilgi akışına kimi Konfüçyüsçülerin karşı çıkması Koreli bürokratlar arasında yeni bir tartışma ve yeni bölünmeler yaratacaktı.

---

112 Seung B. Kye, "The Posthumous Image and Role of Ming Taizu in Korean Politics", *Ming Studies*, 2004(1), 2004, s. 119.

113 Kang Jae-eun, *The Land of Scholars: Two Thousand Years of Korean Confucianism*, çev. Suzanne Lee, Paramus: Homa & Sekey Books, 2006, s. 383.

114 I Ik, "On the Equal-Field System", çev. James Palais, (haz.) Peter H. Lee, *Sourcebook of Korean Civilization: Volume II: From the Seventeenth Century to the Modern Period*, New York: Columbia University Press, 1993, s. 60-64. Ayrıca bkz. Deuchler, "Social and Economic Developments in Eighteenth-Century Korea", s. 313.

115 Hye-Kyung Kim, "Yunjidang's Feminism and Gender Equality", *Asian Philosophy*, 31(2), 2021, s. 143-159.

116 Deuchler, "Social and Economic Developments in Eighteenth-Century Korea", s. 312.

c. Japonya: Doğaya ve Doğaüstüne Dönüş

Tokugawa şogunları için XVIII. yüzyıl görece bir istikrar dönemiydi. Merkezî iktidarı güçlendirmişlerdi, ancak Edo (şogunluk) ile Kyōto (imparatorluk) arasındaki ikilik devam ediyordu. Dış ticaret engellense de güçlenip gelişmekte olan ticaret burjuvazisinin merkezi olan Osaka kentiyse üçüncü ve yükselen merkezdi. Ayrıca taşrada da canlı sayılabilecek bir düşünce hayatı vardı. Örneğin Japonya'nın güney ucunda bir *daimyō*'nun hizmetinde bulunan samuray Tsunetomo Yamamoto, *Hagakure*'de (1716) Zen Budizmi ile Sòng-Míng Konfüçyüsçülüğünü bir araya getirmişti. Taşralı egemen sınıf ideolojisinin iyi bir örneği olan bu metinde, yazar, efendi-hizmetkâr ilişkilerini temel alıyor, savaşçı *ethos*'u her şeyin üstünde tutuyor, sanat ve tüm diğer faaliyetleri savaşçılığın altına yerleştiriyordu.[117]

Resmî eğitim Zhū Xī ekolü Konfüçyüsçüleri tarafından veriliyordu. Bu ekolün en önemli temsilcilerinden olan, bir samuray ailesinden gelen Arai Hakuseki, şogun danışmanlığı döneminde (1709-1715) hukuk ve maliye alanında reformlar gerçekleştirmeye çabalamış, yeni takvim yapma çalışmalarının yanı sıra şogunluk ile imparatorluğu evlilik yoluyla birbirine bağlamayı da önermişti, hatta şogunun "Japonya kralı" unvanını almasını da düşünüyordu. Arai Hakuseki'ye göre Konfüçyüs ve öğrencilerinin büyük önem verdiği atalar kültü aslında insanlığa duyulan saygıyı ifade ediyordu; eski dönemlerde nasıl doğanın çeşitli unsurlarına gösterilen saygı tapınma şekline büründüyse insani özelliklere duyulan saygı da atalar/ruhlar kültü üzerinden kendini göstermişti. Ayrıca ruhlar kültü tüm tabakalardan insanlar tarafından uygulanıyordu ve yöneticileri sınırlayan bir özelliği vardı.[118]

Arai Hakuseki, danışmanlık döneminde *Tokushi Yoron* (1712, *Tarihten Dersler*) adlı bir tarih kitabı yazıp dünyevi tarih yorumunu ortaya koymuştu. Tanrı olarak adlandırılan varlıkların aslında insani varlıklar olduğunu açıkça yazıyordu; eskiler, aralarındaki en iyi insanları övmüşlerdi, zamanla bu övgüler tanrıların övgüsüne dönüşmüştü.[119] Arai Hakuseki, önceki Japon tarihçilerin yapmış oldukları Tanrılar Çağı-İnsanlar Çağı ayrımını bir kenara bırakıyor ve dünyevi düzlemde bir Japonya tarihi anlatıyordu. Ahlak ve siyaset ilişkisini kurma biçimiyse önceki Konfüçyüsçü düşünürlerinkini andırıyordu: Siyasal iktidarın gücü hükümdarların erdemli olmasından geliyordu, erdemlerin zayıflığı iktidarların zayıflamasını ve çökmesini beraberinde getiriyordu. Arai Hakuseki, danışmanlıktan ayrılmasını takiben uzun yıllarını Hollandalı

117 Tsunetomo Yamamoto, *Hagakure: Saklı Yapraklar: Mücadele, Şeref ve Sadakat*, çev. Hüseyin Can Erkin, İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2006.

118 Arai Hakuseki, "Ghosts and Spirits", (haz.) James W. Heisig vd., *Japanese Philosophy: A Sourcebook*, Honolulu: University of Hawai'i Press, [1710] 2011, s. 391-392.

119 John S. Brownlee, *Political Thought in Japanese Historical Writing From* Kojiki *(712) to* Tokushi Yoron *(1712)*, Waterloo: Wilfrid Laurier University Press, 1991, s. 121.

tüccar ve rahipler vasıtasıyla haberdar olduğu Hıristiyan öğretilerini inceleyip eleştirmeye ayırmıştı. Bu dönemde Hıristiyanların atalar kültünü tanımadığını anlatıyor, bu nedenle hükümdarlarını âdeta Tanrı/Gök gibi gördüklerini söylüyordu; bu durum Hıristiyanlar arasında baba-oğul ve efendi-hizmetkâr gibi diğer hiyerarşilerin yok sayılmasına neden oluyordu. Oysa Konfüçyüsçü sistemde bütün bu hiyerarşiler birbirini tamamlıyordu.[120]

Şogun Yoshimune (h. 1716-1745), takvim reformu ve şogunluk-imparatorluk birleşmesi gibi projeleri bir kenara bırakmıştı. Edo ile Kyōto bir defa daha ayrışmıştı. Arai gözden düşüp kamusal yaşamdan çekilirken, bir yandan Zhū Xī ekolünden Muro Kyūsō, diğer yandan da *Kogaku* (Eski Öğreti) düşünürlerinden Ogyū Sorai şogunluğa destek veriyordu. Tokugawa ailesinin hizmetinde bulunan bir hekimin oğlu olan bu düşünür, Yoshimune'nin şogun olmasından hemen sonra yayımladığı bir dizi eserde Çin düşüncesini yüceltmişti. Gençliğinde, *Kogaku*'nun kurucusu Itō Jinsai'den etkilense de, sonraları onu Zhū Xī'den pek farklı bir düşünceye sahip olmamakla suçlayacaktı. Itō Jinsai'nin temel alıp öğrenilmesini tavsiye ettiği "eski metinler" Konfüçyüs'ün *Düzenlenmiş Konuşmalar*'ı ve Mèngzǐ'nın eseriydi, Ogyū Sorai bu Konfüçyüsçü kitapların iyi eğitimli kişilere (*jūnzǐ*) toplumu nasıl yönetmeleri gerektiği konusunda fikirler verdiğini ve temelde bencilce amaçlar üzerine kurulduğunu düşünüyordu. Toplumu düzenlemek için çok daha eski metinleri, "Altı Klasik"i (Beş Klasik ve bunlara ek olarak *Müzik Klasiği*) temel almak gerekliydi. [121] Ogyū Sorai, Konfüçyüs'ün *Konuşmalar*'ında bahsettiği *dào*'nun önceki kralların Gök'ü taklit ediş yolu olduğunu söylüyor, böylece Konfüçyüs'ün de ilham kaynağı olan metinlere, yani Altı Klasik'e dönmek gerektiğini düşünüyor[122], bu açıdan Kore'deki Namin grubu düşünürlerini anımsatan bir tavır takınıyordu. Ahlak, yönetimin üzerine kurulması gereken temel kıstas olmaktan çıkıyor, Eski Hükümdarlar'ın yordamları ve uyguladıkları ritüeller temel yönetim meselesi haline geliyordu. Ogyū Sorai, bu ritüalist yönelimin yanı sıra Zhū Xī ekolünün ahlakçı ve soyut politika anlayışına karşı pragmatizmi de öneriyordu. Eski bilgelerin taklidi iyi bir yönetim için esastı, dine yaklaşımı bile bu taklit anlayışı ve pragmatizm tarafından şekillenmişti: Tanrısal varlıklara saygı gösterilecekse bunun da nedeni bilgelerin eserlerinde bu varlıklara saygı göstermiş olmalarıydı.[123]

120 Arai Hakuseki, "Against Christianity", (haz.) James W. Heisig vd., *Japanese Philosophy: A Sourcebook*, Honolulu: University of Hawai'i Press, [1725] 2011, s. 388-389.

121 Ansart, *L'Empire du Rite*, s. 275.

122 Chun-chieh Huang, "On the Relationship between Interpretations of the Confucian Classics and Political Power in East Asia: An Inquiry Focusing upon the Analects and Mencius", *The Medieval History Journal*, 11(1), 2008, s. 114-115.

123 Olivier Ansart, "Making Sense of Sorai: How to Deal with the Contradictions in Ogyū Sorai's Political Theory", *Asian Philosophy: An International Journal of the Philosophical Traditions of the East*, 19(1), 2009, s. 16.

Ogyü Sorai, toplum ve siyasete dair söylediklerine insan doğasının mükemmel olmadığının tespitiyle başlıyor, keskin bir sınıfsal temelli politika anlayışıyla devam ediyordu. Hükümdarın elitler ve avam arasındaki farkları dikkate alarak yönetmesi gerekiyordu.[124] Hükümdarın halkı bir arada tutmasını sağlayan, iyi niyetti. Ancak, Ogyü Sorai, Mèngzǐ'yı da iyi niyetli yönetimi yalnızca iyi niyetli kalbe dayandırıp herhangi bir somut öğüt vermediği için eleştiriyordu.[125] *Taiheisaku* (1721 c., *Büyük Barış İçin Önlemler*) ve *Seidan*'da (1726 c., *Yönetim Üzerine Söylev*), *annon* (barışçıl durum) kavramı merkezî bir öneme sahipti; düşünür, bu terimle halkın kıtlık ve eşkıya korkusu olmadan, komşularına güvenerek, dönemlerinden ve yaşadıkları yerden hoşnut ve mutlu şekilde varlıklarını sürdürmelerini anlıyordu.[126] Xúnzǐ'yı anımsatacak şekilde insan duygularını erdeme dönüştüren ritüellerin barışı sağlama özelliğinden bahsediyordu.[127] Yönetimi iyileştirmek için önerdiği çözüm, halkın tarlalara geri gönderilmesi, toplumsal hareketliliğin mümkün olduğunca kısıtlanması ve halk üzerindeki denetimin artırılmasıydı.[128]

Ogyü Sorai, 1720'lerin başındaki yazışmalarını içeren *Sorai sensei tōmonsho*'da (1727, *Sorai Usta'nın Yanıtları*) Daoist ve Budist düşünürlere toplumdan uzaklaştıkları için eleştiri yöneltiyor, Budizm ve Daoizmi taklit eden Konfüçyüsçüleri de eleştiriyordu.[129] Hükümdarın bir hekim gibi yönetmesi gerektiği kanısındaydı.[130] Ogyü Sorai'nin öğrencisi Dazai Shundai, *Bendōsho*'da (1735) Japonların herhangi bir norma sahip olmadıklarını ve Konfüçyüsçü öğretiler sayesinde normlara kavuştuklarını yazmıştı. Kitap, yayımlanmasından hemen sonra Konfüçyüsçüler de dahil olmak üzere pek çok yazarın eleştirisine hedef olacaktı.

Şimdiye kadar Japonya'daki Konfüçyüsçü ve Budist düşünürlerden bahsettik. Ancak ülkede Şinto dini unutulmuş değildi, halk inanışlarında canlılığını koruyordu. XVII. yüzyılda Budizme karşı mücadele başlatan Konfüçyüsçüler, Şinto dininin Konfüçyüsçülüğe düşman olmadığını düşünüyorlardı. Bir Şinto rahip ailesinden gelen Kada no Azumamaro, önce imparatorluk sarayında dersler vermiş, bir süre Edo'da yaşamış, şogunluk

124 Watanabe Hiroshi, *A History of Japanese Political Thought, 1600-1901*, çev. David Noble, Tokyo: International House of Japan, 2012, s. 164-165.

125 Huang, "On the Relationship between Interpretations of the Confucian Classics and Political Power in East Asia", s. 115.

126 Peter Nosco, *Individuality in Early Modern Japan: Thinking for Oneself*, New York: Routledge, 2018, s. 58, 102-103.

127 Ansart, *L'Empire du Rite*, s. 240.

128 Watanabe, *A History of Japanese Political Thought, 1600-1901*, s. 173-174.

129 Ogyü Sorai, *Master Sorai's Responsals: An Annotated Translation of Sorai sensei tōmonsho*, çev. Samuel Hideo Yamashita, Honolulu: University of Hawai'i Press, 1994, §1-3.

130 Ogyü Sorai, *Master Sorai's Responsals*, §6.

sarayında eski ritüeller hakkında danışmanlık yapmıştı. Konfüçyüsçü resmî ideolojinin konumunu sarsmaksızın Şinto öğretisini yaygınlaştırmaya çabalıyor, böylece sonraları *Kokugaku* (Ulusal Öğreti) olarak adlandırılacak olan akımın temellerini atıyordu. Yine de, Japon dilinin bu dönemin düşünsel literatüründeki kullanımı sınırlıydı ve Kada no Azumamaro en ünlü yazısı olan "Bir Ulusal Öğrenim Okulunun Kurulması Çağrısı"nı (1728) Çince yazıp Tokugawa Yoshimune'ye sunmuştu. Burada Konfüçyüsçülüğün ve Budizmin Japonya'da giderek yaygınlaşmasından bahsetse de bu iki akımı açıkça eleştirmekten kaçınıyordu. Ancak, Ulusal Öğreti'den uzaklaşılması bir hataydı ve bu hata bir Ulusal Öğreti okulunun kurulmasıyla bertaraf edilebilirdi. Bu amaca yönelik olarak kendisine Kyöto'da bir okul arazisi tahsis edilmesini talep ediyor ve eski metinlerin öğrenimi yoluyla eski kralların yoluna dönüşü vadediyordu.[131] Japonca literatürün gelişmesi için sonraki nesli beklemek gerekecekti.

XVIII. yüzyılın ortalarına geldiğimizde, Japonya'da Konfüçyüsçülüğün, egemen sınıfların içinden geçtiği krize yanıtlar vermede yetersiz kaldığını görüyoruz. Artık, Konfüçyüsçü gelenek dışından açıklamalara ihtiyaç duyuluyordu.[132] 1760'ların sonunda sayıları giderek artan köylü isyanları ve 1770'lerin başındaki büyük kıtlık, dönemin yazarlarını hem tarımsal topluluklara hem de doğaya özel bir önem vermeye itmişti. Kada no Azumamaro'nun öncülük ettiği Ulusal Öğreti hareketi, Kamo no Mabuchi ve Motoori Norinaga gibi yazarlarla yüzyıl boyunca etkili olacaktı. Ogyü Sorai ekolünden bir hocadan dersler almış olan Kamo no Mabuchi, yüzyılın ortalarında Japon şiiri ve dilbilimi alanındaki en etkili hocalardan biri olmuş, Tokugawa sarayında ders vermiş, Edo'da kendi akademisini kurmuş ve 1760'lardan itibaren Konfüçyüsçülüğe ve genel olarak rasyonalizme karşı çıkmaya başlamıştı. Öğrencileri arasında kadınların sayısının fazlalığı dikkat çekiyordu. Yaşamının sonuna doğru yazdığı "Kokuikö" (1765, "Ülkemizin Anlamı Üzerine Düşünceler") başlıklı Japonca yazısı, Konfüçyüsçülüğe ve Japon Konfüçyüsçülere, özellikle de Dazai Shundai'nin *Bendōsho*'suna (1735) yönelik sert bir reddiyeydi. Düşünüre göre Çin'de Lăozĭ gibi düşünürler dünyanın "yol"uyla uyumlu fikirler öne sürseler de Konfüçyüsçüler karmaşık ve hatalı öğretileriyle Çin'de yüzyıllar boyunca hüküm sürecek olan kaosu beslemişlerdi.[133] Kamo no Mabuchi, Çinlilerin (aslında Konfüçyüsçülerin) insana aşırı önem vermelerini eleştiriyordu: İnsanın

131 Kada no Azumamaro, "Petition for the Establishment of a School of National Learning", (haz.) Ryusaku Tsunoda vd., *Sources of Japanese Tradition*, New York, Columbia University Press, [1728] 1960, s. 512-513.

132 Peter Nosco, *Remembering Paradise: Nativism and Nostalgia in Eighteenth-century Japan*, Cambridge, MA: Harvard University Press, 1990, s. 202-203.

133 Kamo no Mabuchi, "Reflections on the Meaning of Our Country", çev. Peter Flueckiger, *Monumenta Nipponica*, 63(2), [1765] 2008, s. 250.

kendi kendini övmesi hatalıydı; insanlar diğer doğal varlıklardan ayrı ve üstün kabul edilmemeliydi.[134]

Kamo no Mabuchi'nin doğayı (*shizen*) merkeze alan yaklaşımı onu siyasal iktidarı kozmolojik bir düzeye taşıyıp idealleştirmeye götürmüştü: İmparator güneş ve ay gibiydi, tebaa yıldızlara benzetilebilirdi. Güneş, ay ve yıldızlar her zaman Gök'te uyum içinde varlıklarını sürdürmüşlerdi, imparator ve tebaa da eski zamanlardan beri değişmeden yerlerinde durmuşlardı. Bazı dolandırıcıların (muhtemelen Konfüçyüsçü bürokrat ailelerinin) ortaya çıkmasıyla imparatorun gücü azalmıştı. Düşünür, Bakufu sistemine sert bir eleştiri yöneltiyor, az kişiyi öldürenlerin alt düzeyden görevli ve samuray, biraz daha fazlasını öldürenlerin *daimyō*, daha da fazlasını öldürenlerin büyük bölgelerin efendisi olduğunu söylüyordu; çok sayıda kişiyi öldürenlerse en çok yüceltilen kişiler haline gelmişlerdi.[135] Düşünür, bu sözlerle muhtemelen şogunları ima ediyordu. Yine de, umut bütünüyle yok olmamıştı; eski dönemin şiirinin incelenmesiyle önceki dönemlere dönmek mümkündü. Geçmişe değer veren bir hükümdar on ila yirmi yıllık bir süre içinde tüm dünyayı düzeltebilirdi.[136] Dolayısıyla, düşünür, siyasal eleştirisini egemen sınıflar içi bir çözümle tamamlıyordu.

Kamo no Mabuchi'den etkilenen Motoori Norinaga, bir tüccar ailesine mensuptu; tıp eğitimi almış, bu arada gerek Konfüçyüsçü, gerekse Budist düşünürleri okuma fırsatı bulmuştu. Önce geleneksel Japon şiirinden, sonra da *Kojiki* gibi vakayinamelerin yakın okumasından hareketle kendi düşüncelerini ortaya koymuştu. XVIII. yüzyılın sonlarında Japonya'da en çok öğrencisi olan hocalardan biriydi. Öğrencileri büyük ölçüde tüccarlardan ve çiftçilerden oluşuyordu (hocasından farklı olarak onun öğrencileri arasında pek kadın yoktu); akşam dersleri vererek profesyonel bürokrat olmayan kişilerin derslere katılmasını sağlıyordu.[137] Tıpkı hocası gibi Japonya'nın eski geleneklerini yüceltiyor ve bunların yabancı öğretilerle bozulduğunu söylüyordu.[138] Önceki *Kokugaku* düşünürleri *Nihon Shoki* kroniğini esas kaynak kabul ederken, Motoori Norinaga biraz daha eski ve çok daha kısa olan, ancak daha arkaik ve özgün kabul edilen *Kojiki* kroniğini esas almıştı.

Motoori Norinaga, *Kojiki*'ye yazdığı şerhin giriş yazısında (1771), düşüncelerini sistemli bir şekilde ortaya koymuştu. Eski Çin düşünürlerini "haydut" olarak nitelemiş, büyük kavramlar ardına kendi cinayetlerini, kötülüklerini gizlemekle itham etmişti. Oysa Japonya tüm insanlar için bir model konumundaydı. İnsan zihni kısıtlıydı ve *kami*'lerin koydukları kuralları anlaya-

134 Kamo no Mabuchi, "Reflections on the Meaning of Our Country", s. 254.

135 Kamo no Mabuchi, "Reflections on the Meaning of Our Country", s. 256.

136 Kamo no Mabuchi, "Reflections on the Meaning of Our Country", s. 246, 250-251, 259.

137 Nosco, *Remembering Paradise*, s. 208.

138 Watanabe, *A History of Japanese Political Thought, 1600-1901*, s. 238.

bilecek kapasitede değildi. [139] Motoori Norinaga, geçmişte imparatorun tanrılarla yönettiğini, keyfî bir karar vermediğini, bürokratlarının ve halkının da onu izlediğini söylüyordu. Çinlilerin gelişiyle rasyonel zihne güvenilmeye başlanmıştı, oysa doğru ve yanlış, iyi ve kötü arasındaki farkları belirlerken kişisel yargılara başvurmak tehlikeliydi. Üstelik Çinliler "Gök'ün Yolu"ndan bahsederken aslında hükümdarların yayılma ve iktidar hırslarını meşrulaştırmışlardı. Motoori Norinaga, Tokugawa sistemine eleştiriler yöneltirken halkın huzursuzluğunu gerekçe olarak gösteriyor ve döneminin diğer eleştirel düşünürleri gibi o da imparatoru şogunluk karşısında bir alternatif olarak görüyordu.[140] İmparatorun yöneticilik vasfı erdemli olmasından değil, kalıtsal olarak hükümdarlığı devralmış olmasından geliyordu. Düşünür, ideal bir yönetim sisteminin kurulması için beş yüz ya da bin yıl beklenmesi gerekebileceğini söylüyordu ve bu süre içinde yaşanabilecek adaletsizliklere karşı herhangi bir isyan çağrısı yapmıyordu.[141]

Japonya'nın kuzeyinde bulunan yoksul bir bölgede doğan Andō Shōeki, hayatını hekimlik yaparak kazanıyordu. Eserlerini incelediğimizde, Zhuāngzǐ başta olmak üzere Daoist metinlerin doğaya dönüş ve sadelik vurgusundan ve Mòzǐ kitabında rastladığımız törenler karşısındaki eleştirel yaklaşımdan etkilendiğini görürüz.[142] Andō Shōeki, *Shizen shin'eidō* (1753, *Doğaya Göre Yönetmenin Doğru Yolu*) başlıklı hacimli çalışmasında Konfüçyüsçü düşüncenin temel özelliklerinden olan ikilikleri reddetmişti; gök-yer ikiliği üzerinden düşünmek yerine kendi kendine işleyen tek bir gerçeklikten söz ediyor, kadın-erkek ikiliği yerine "kişi" sözcüğünü kullanmayı tercih ediyordu. Yasalar, hükümdarların egoist çıkarlarını güvence altına almak için yaratılmıştı.[143] Tokugawa döneminin üç temel sınıfının mensuplarının başlıca işi başkalarına yaltaklanmaktı: Savaşçılar kendi üstlerinde bulunanları övmekle meşguldü, zanaatkârlar para kazanmak için hem astlarına hem de üstlerine övgüler düzüyordu, tüccarlarsa ticaretin kölesiydi ve tek istedikleri kârlarını artırmaktı.[144] Andō Shōeki, dördüncü sınıf olan köylüleri eleştiriden muaf tutmuştu. Üretmeksizin tüketenleri (örneğin bürokratları) yasalar yaparak halkı ezdik-

139 Motoori Norinaga, "Naobi no Mitama" [1771], çev. Sey Nishimura, *Monumenta Nipponica*, 46(1), 1991, 27-41.

140 James W. White, *Ikki: Social Conflict and Political Protest in Early Modern Japan*, Ithaca: Cornell University Press, 1995, s. 275.

141 Watanabe, *A History of Japanese Political Thought, 1600-1901*, s. 245, 250.

142 John A. Tucker, "Andō Shōeki's Agrarian Utopianism: An East Asian Philosophical Contextualization", (haz.) Paul B. Thompson ve Kirill O. Thompson, *Agricultural Ethics in East Asian Perspective: A Transpacific Dialogue*, Cham: Springer, 2018, s. 39 vd.

143 Andō Shōeki, "The Great Introduction", Toshinobu Yasunaga, *Ando Shoeki: Social and Ecological Philosopher in Eighteenth-Century Japan*, New York: Weatherhill, [1758-1762] 1992, 253-299; Watanabe, *A History of Japanese Political Thought, 1600-1901*, s. 209.

144 Nosco, *Individuality in Early Modern Japan*, s. 138.

leri gerekçesiyle eleştiriyor ve onların kötülüğün kaynağında bulunduklarını söylüyordu.[145]

Andō Shōeki, doğaya dönüşü savunuyordu, onun ideal dünyasında hükümdarlar olmadığı gibi zanaatkârlar, kitaplar ve bilginler de olmayacaktı.[146] Bu ideal toplumda eşitsizlikler bütünüyle yok olmasa da tüm insanlar toprağı işleyecekti ve böylece sorunlar ortadan kalkacaktı. Bütün bu eleştirellik düzeyine rağmen Andō Shōeki, eleştirilerini nadiren somutlaştırıyordu. Dönemin hükümdarlarını toplumsal problemlerden sorumlu tutmuyordu. Kıtlıkların nedeni şogunluk değil, köylülerin doğal yaşamlarından uzaklaşmasıydı.[147] Andō Shōeki, 1750'lerin sonunda, doğduğu köyün yöneticiliğini ailesinden devralmış ve köylülerin tüm dinsel pratiklerini terk etmelerini sağlamıştı. Ancak kendi döneminde diğer düşünürlerce pek tanınıp okunmadığını biliyoruz.

• • •

XVIII. yüzyılın ikinci yarısında Doğu Asya siyasal düşünürleri arasında iki temel yönelim tespit edebiliriz: Bir tarafta Çin'deki Hàn Öğretisi ve Japonya'daki *Kogaku* düşünürleri yoğun filolojik incelemeler yoluyla eski Konfüçyüsçü metinleri yeniden keşfetmeye çabalıyorlar, diğer taraftaysa Konfüçyüsçülüğün soyut ahlakçılığıyla yetinmeyen ve dönemin somut toplumsa-iktisadi-idari sorunlarına egemen sınıf içi çözümler bulmak isteyen yazarlar (Çin'de Chén Hóngmóu, Japonya'da Ogyū Sorai, Kore'de I Ik) pratik reform önerilerini sıraladıkları kitaplar yazıyorlardı.

Sonuç

XVIII. yüzyılda Asya kıtasının neredeyse tamamında siyaset üzerine yazan isimler, kendi toplumlarındaki toplumsal-iktisadi çalkantıların da, Avrupa'da kapitalizmin (ve buna bağlı olarak üretim araçlarının, teknoloji ve bilimin) ve kapitalist devletlerin hızla atılımlar yaptığının da farkındaydılar. Ancak bu dönemde bahsettiğimiz alanlardaki genel tavır bu yeniliklerin benimsenmesi ya da uyarlanması şeklinde olmamıştır. XVIII. yüzyılda İslam dünyasının, Güney ve Doğu Asya'nın çok farklı profillere sahip yazarları için iç ve dış sorunları aşmanın yolu, yeni ve denenmemiş olanı benimsemek değil, geleneğe dönüştü. Ancak, bu durumu "Doğu"nun gelişmeye kapalılığı gibi oryantalist bir argümanla açıklayamayız. Her şeyden önce, yenilik yerine geleneğin önemsenmesinin XVII. yüzyılın sonlarına kadar Avrupa'da da temel yaklaşım olduğunu

145 Watanabe, *A History of Japanese Political Thought, 1600-1901*, s. 208-210.

146 Watanabe, *A History of Japanese Political Thought, 1600-1901*, s. 206-207.

147 Jacques Joly, "Saints as Sinners: Andō Shōeki's Back-to-Nature Critiques of the Saints, Confucian and Otherwise", (haz.) Chun-chieh Huang ve John Allen Tucker, *Dao Companion to Japanese Confucian Philosophy*, Dordrecht: Springer, 2014, s. 259.

hatırlayalım: "Yeni"nin başlı başına bir değer olarak ortaya konması XVII. yüzyılın sonlarından itibaren Fransa ve Britanya gibi ülkelerde kademeli biçimde ve kapitalizmin gelişimine bağlı olarak ortaya çıkacaktı. Asya ülkelerinde bu dönemde Avrupa'daki kadar kökten bir dönüşüm, bir üretim tarzına geçiş ve eski ideolojik kalıpların sarsılması gibi gelişmeler yaşanmamıştı, egemen sınıf ideologları yüzyıllardır yaptıkları gibi kendi tutundukları sistemin sonraki dönemler için de bir güvence teşkil ettiğini düşünüp bunu canlandırmaya çalışmışlardı. Tam da bu nedenle, XVIII. yüzyıl boyunca özgün öğretileri aramayı mümkün kılan yöntemler (örneğin filoloji ve tarihsel araştırma) Doğu Asya'dan İslam dünyasına uzanan geniş alanda çokça rağbet görmüştü.

Kaynaklar

Andō Shōeki, "The Great Introduction", Toshinobu Yasunaga, *Ando Shoeki: Social and Ecological Philosopher in Eighteenth-Century Japan*, New York: Weatherhill, [1758-1762] 1992, 253-299.

Arai Hakuseki, "Against Christianity", (haz.) James W. Heisig vd., *Japanese Philosophy: A Sourcebook*, Honolulu: University of Hawai'i Press, [1725] 2011, 388-389.

Arai Hakuseki, "Ghosts and Spirits", (haz.) James W. Heisig vd., *Japanese Philosophy: A Sourcebook*, Honolulu: University of Hawai'i Press, [1710] 2011, 389-392.

Defterdar Sarı Mehmet Paşa, *Devlet Adamlarına Öğütler: Osmanlılarda Devlet Düzeni*, (haz.) Hüseyin Ragıp Uğural, Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1969.

Dihlevî, Şah Veliyyullah, *Hüccetullâhi'l-Bâliğa: 1. Cilt*, çev. Mehmet Erdoğan, İstanbul: İz Yayıncılık, 1994.

Dihlevî, Şah Veliyyullah, *Hüccetullâhi'l-Bâliğa: 2. Cilt*, çev. Mehmet Erdoğan, İstanbul: İz Yayıncılık, 1994.

Guru Gobind Singh, *Zafarnama*, çev. Navtej Sarna, New Delhi: Penguin, 2011.

I Ik, "On the Equal-Field System", çev. James Palais, (haz.) Peter H. Lee, *Sourcebook of Korean Civilization: Volume II: From the Seventeenth Century to the Modern Period*, New York: Columbia University Press, 1993, s. 60-64.

İbrahim Müteferrika, *Milletlerin Düzeninde İlmî Usüller (Usûl'ül-Hikem Fî Nizâm'il-Ümem)*, (haz.) Ömer Okutan, İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı, 1990.

Jones, William, *The Principles of Government, in a Dialogue Between a Scholar and a Peasant*, [London?]: Society for Constitutional Information, 1783.

Kada no Azumamaro, "Petition for the Establishment of a School of National Learning", (haz.) Ryusaku Tsunoda vd., *Sources of Japanese Tradition*, New York, Columbia University Press, [1728] 1960, 510-514.

Kamo no Mabuchi, "Reflections on the Meaning of Our Country", çev. Peter Flueckiger, *Monumenta Nipponica*, 63(2), [1765] 2008, 239-259.

Mavrokordatos, Nikolaos, "Le Traité des Devoirs", Lambros Kampéridis, *Le Traité des Devoirs de Nicolas Mavrocordatos*, yayımlanmamış doktora tezi, Montréal: Université de Montréal, 2004, 82-327.

Mavrokordatos, Nikolaos, *Philothei Parerga: Bir Allahseverin Meşgaleleri*, çev. Ekin Dedeoğlu, İstanbul: İstos Yayınları, [1719 c.] 2019.

Motoori Norinaga, "Naobi no Mitama" [1771], çev. Sey Nishimura, *Monumenta Nipponica*, 46(1), 1991, 27-41.

Nguyễn Phúc Khoát, "Edict Declaring Autonomy (1744)", (haz.) George E. Dutton vd., *Sources of Vietnamese Tradition*, New York: Columbia University Press, 2012, 205.

Ogyü Sorai, *Master Sorai's Responsals: An Annotated Translation of Sorai sensei tōmonsho*, çev. Samuel Hideo Yamashita, Honolulu: University of Hawai'i Press, 1994.

[Reviczky von Revisnye, Karl Emerich] "Préface du traducteur", Ibrahim Müteferrika, *Traité de la tactique ou Methode artificielle pour l'ordonnance des troupes*, [çev. Karl Emerich Reviczky von Revisnye], Vienne: Jean-Thom. de Trattnern, 1769.

Yamamoto Tsunetomo, *Hagakure: Saklı Yapraklar: Mücadele, Şeref ve Sadakat*, çev. Hüseyin Can Erkin, İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2006.

Yuán Méi, "Bilginler", *Çin Denemeleri*, çev. W. Eberhard, İstanbul: Say Yayınları, 1996, 138-141.

Zhâng Xuéchéng, "On the Dao", *On Ethics and History: Essays and Letters of Zhang Xuecheng*, çev. Philip J. Ivanhoe, Stanford: Stanford University Press, 2010, 25-44.

Bibliyografya

Algar, Hamid, *Religion and State in Iran, 1785-1906: The Role of the Ulama in the Qajar Period*, Berkeley: University of California Press, 1980.

Ansart, Olivier, "Making Sense of Sorai: How to Deal with the Contradictions in Ogyü Sorai's Political Theory", *Asian Philosophy: An International Journal of the Philosophical Traditions of the East*, 19(1), 2009, 11-30.

Ansart, Olivier, *L'Empire du Rite. La pensée politique d'Ogyû Sorai: Japon 1666-1728*, Genève: Librairie Droz, 2010.

Arunova, M. R. ve Eşrefyan, K. Z., *Nadir Şah-ı Avşar*, çev. Nergize Turaeva, İstanbul: Selenge Yayınları, [1958] 2015.

Athini, Stessi, "Fénelon dans la culture néo-hellénique (XVIIIe-XIXe siècles)", *Dix-septième siècle*, 279, 2018, 285-318.

Aydoğdu, Nergiz Yılmaz, "Machiavelli Enters the Sublime Porte: The Introduction of *The Prince* to the Eighteenth-Century Ottoman World", (haz.) Lucio Biasiori ve Giuseppe Marcocci, *Machiavelli, Islam and the East: Reorienting the Foundations of Modern Political Thought*, Cham: Palgrave Macmillan, 2018, 177-198.

Banerjee, Sumanta ve Sen, Surojit, "Fakirs of Bengal: Dissenters of Shariat and Challengers of Establishments", (haz.) Vijaya Ramaswamy, *Devotion and Dissent in Indian History*, New Delhi: Foundation Books (Cambridge University Press India), 2014, 255-273.

Black, Antony, *The History of Islamic Political Thought: From the Prophet to the Present*, Edinburgh: Edinburgh University Press, 2011.

Brownlee, John S., *Political Thought in Japanese Historical Writing From* Kojiki *(712) to* Tokushi Yoron *(1712)*, Waterloo: Wilfrid Laurier University Press, 1991.

Büyükkara, Mehmet Ali, *İhvan'dan Cüheyman'a Suudi Arabistan ve Vehhabilik*, İstanbul: Rağbet Yayınları, 2004.

Candier, Aurore, "Convergences conceptuelles en Birmanie: la transition du XIXe siècle", *Moussons*, 16, 2011, 81-102.

Carras, Iannis, "'Topos' and Utopia in Evgenios Voulgaris' Life and Work (1716-1806)", *The Historical Review/La Revue Historique*, I, 2005, 127-156.

Chandra, Satish, *Parties and Politics at the Mughal Court*, New Delhi: People's Publishing House, 1979.

Chandra, Satish, "Social Background to the Rise of the Maratha Movement During the 17th Century in India", *The Indian Economic ve Social History Review*,10(3), 1973, 209-217.

Chow, Kai-wing, *The Rise of Confucian Ritualism in Late Imperial China*, Stanford: Stanford University Press, 1994.

Cole, Juan R. I., "Ideology, Ethics, and Philosophical Discourse in Eighteenth Century Iran", *Iranian Studies*, 22(1), 1989, 7-34.

Cole, Juan, "Shi'i Clerics in Iraq and Iran, 1722-1780: The Akhbari-Usuli Conflict Reconsidered", *Iranian Studies*, 18(1), 1985, 3-34.

Çolak, Hasan, "Aydınlanmanın Osmanlı Dünyasındaki Erken Etkileri ve Ioannis Pringos (1725-1789)", *Hacettepe Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Dergisi*, 29, 2018, 79-102.

Dabphet, Siriporn, State and Religious Ideology in Nineteenth-Century Thailand, (haz.) Haneda Masashi, *Secularization, Religion and the State*, Tokyo: The University of Tokyo Center for Philosophy, 2010, 53-61.

Dai, Yingcong, *The White Lotus War: Rebellion and Suppression in Late Imperial China*, Seattle: University of Washington Press, 2019.

Dallal, Ahmad S., *Islam without Europe: Traditions of Reform in Eighteenth-Century Islamic Thought*, Chapel Hill: The University of North Carolina Press, 2018.

Delong-Bas, Natana J., *Wahhabi Islam: From Revival and Reform to Global Jihad*, Oxford: Oxford University Press, 2004.

Deuchler, Martina, "Social and Economic Developments in Eighteenth-Century Korea", (haz.) Anthony Reid, *The Last Stand of Asian Autonomies: Responses to Modernity in the Diverse States of Southeast Asia and Korea, 1750-1900*, Houndmills: Macmillan, 1997, 299-320.

Dimaras, C. Th., "Alexandre Mavrocordato, Machiavel et La Rochefoucauld. Notes de lecture", *Ο Ερανιστής*, 4, 1966, 1-5.

Dunstan, Helen, "Premodern Chinese Political Thought", (haz.) G. F. Gaus ve C. Kukathas, *Handbook of Political Theory*, London: SAGE, 320-337.

el-Kâtib, Ahmed, *Şiada Siyasal Düşüncenin Gelişimi: Şûrâdan Velâyet-i Fakîhe*, çev. Mehmet Yolcu, Ankara: Otto Yayınları, 2016.

Erginbaş, Vefa, "Enlightenment in the Ottoman Context: İbrahim Müteferrika and His Intellectual Landscape", (haz.) Geoffrey Roper, *Historical Aspects of Printing and Publishing in Languages of the Middle East*, Leiden: Brill, 2014, 53-100.

Erünsal, İsmail E., *Osmanlılarda Kütüphaneler ve Kütüphanecilik: Tarihî Gelişimi ve Organizasyonu*, İstanbul: Timaş Yayınları, 2015.

Farquhar, David M., "Emperor as Bodhisattva in The Governance of The Ch'ing Empire", *Harvard Journal of Asiatic Studies*, 38(1), 1978, 5-34.

Genç, Mehmet, *Osmanlı İmparatorluğu'nda Devlet ve Ekonomi*, İstanbul: Ötüken Neşriyat, [2000] 2014.

Guha, Sumit, "Patronage and State-Making in Early Modern Empires in India and Britain", (haz.) Anastasia Piliavsky, *Patronage as Politics in South Asia*, Cambridge: Cambridge University Press, 2014, 104-124.

Hairi, Abdul-Hadi, "The Legitimacy of the Early Qajar Rule as Viewed by the Shi'i Religious Leaders", *Middle Eastern Studies*, 24(3), 1988, 271-286.

Huang, Chin-shing, *Philosophy, Philology, and Politics in Eighteenth-Century China: Li Fu and the Lu-Wang School under the Ch'ing*, Cambridge: Cambridge University Press, 2002.

Huang, Chun-chieh, "On the Relationship between Interpretations of the Confucian Classics and Political Power in East Asia: An Inquiry Focusing upon the Analects and Mencius", *The Medieval History Journal*, 11(1), 2008, 101-121.

Huang, Philip C. C., "Development or Involution in Eighteenth-Century Britain and China? A Review of Kenneth Pomeranz's "The Great Divergence: China, Europe, and the Making of the Modern World Economy"", *The Journal of Asian Studies*, 61(2), 2002, 501-538.

Hunt, Margaret, *Women in Eighteenth Century Europe*, London: Routledge, 2010.

Israel, Jonathan, *Radikal Aydınlanma ve Modern Demokrasinin Kökenleri*, çev. Ahmet Fethi Yıldırım, İstanbul: Vakıf Bank Kültür Yayınları, 2018.

Jeltyakov, A. D., *Türkiye'nin Sosyo-Politik ve Kültürel Hayatında Basın (1729-1908 Yılları)*, Ankara: Basın Yayın ve Turizm Genel Müdürlüğü, [1972] 1979.

Joly, Jacques, "Saints as Sinners: Andō Shōeki's Back-to-Nature Critiques of the Saints, Confucian and Otherwise", (haz.) Chun-chieh Huang ve John Allen Tucker, *Dao Companion to Japanese Confucian Philosophy*, Dordrecht: Springer, 2014, 257-275.

Jory, Patrick, "The Vessantara Jataka, Barami, and the Bodhisatta-Kings: The Origin and Spread of a Thai Concept of Power", *Crossroads: An Interdisciplinary Journal of Southeast Asian Studies*, 16(2), 2002, 36-78.

Kahn, Harold L., *Monarchy in the Emperor's Eyes: Image and Reality in the Ch'ien-lung Reign*, Cambridge, MA: Harvard University Press, 1971.

Kang Jae-eun, *The Land of Scholars: Two Thousand Years of Korean Confucianism*, çev. Suzanne Lee, Paramus: Homa & Sekey Books, 2006.

Kaplani, Tassos A., "Women in the Looking-glass; the Philogynous Dapontes (1713-1784) Within the Misogynous Tradition of the Middle Ages", *Σύγκριση / Comparaison*, 12, 2001, 48-70.

Keyes, Charles F., "Buddhist Politics and Their Revolutionary Origins in Thailand", *International Political Science Review*, 10(2), 1989, 121-142.

Khan, Gulfishan, *Indian Muslim Perceptions of the West During the Eighteenth Century*, Karachi: Oxford University Press, 1998.

Kim, Hye-Kyung, "Yunjidang's Feminism and Gender Equality", *Asian Philosophy*, 31(2), 2021, 143-159.

Kim, Youngmin, *A History of Chinese Political Thought*, Cambridge: Polity Press, 2018.

Kitromilides, Paschalis M., *Enlightenment and Revolution: The Making of Modern Greece*, Cambridge, MA: Harvard University Press, 2013.

Kreutz, Michael, *The Renaissance of the Levant: Arabic and Greek Discourses of Reform in the Age of Nationalism*, Berlin: De Gruyter, 2019.

Küçük, B. Harun, "Natural Philosophy and Politics in the Eighteenth Century: Esad of Ioannina and Greek Aristotelianism at the Ottoman Court", *Osmanlı Araştırmaları / The Journal of Ottoman Studies*, 41, 2013, 125-158.

Kye, Seung B., "The Posthumous Image and Role of Ming Taizu in Korean Politics", *Ming Studies*, 2004(1), 2004, 107-130.

Nicolaidis, Efthymios, *Science and Eastern Orthodoxy: From the Greek Fathers to the Age of Globalization*, çev. Susan Emanuel, Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 2011.

Nizami, Taufiq Ahmad, *Muslim Political Thought and Activity in India During the First Half of the 19th Century*, Aligarh: T.M. Publications, 1969.

Nosco, Peter, *Individuality in Early Modern Japan: Thinking for Oneself*, New York: Routledge, 2018.

Nosco, Peter, *Remembering Paradise: Nativism and Nostalgia in Eighteenth-century Japan*, Cambridge, MA: Harvard University Press, 1990.

Öztürk, Özkan, *Siyaset ve Tasavvuf: Osmanlı Siyasi Düşüncesinde Tasavvufun Tezahürleri*, İstanbul: Dergâh Yayınları, 2015.

Pissis, Nikolas, *Dimitrie Cantemir, the Monarchia Borealis and the Petrine Instauration*, Working Paper des SFB 980 Episteme in Bewegung, No. 4, Berlin: Freie Universität Berlin, 2015, http://edocs.fu-berlin.de/docs/receive/FUDOCS_series_000000000238, erişim tarihi: 10.04.2020.

Pourjavady, Reza, "Introduction", (haz.) Reza Pourjavady, *Philosophy in Qajar Iran*, Leiden: Brill, 2019, 1-35.

Pourjavady, Reza, "Mullā Mahdī Narāqī", (haz.) Reza Pourjavady, *Philosophy in Qajar Iran*, Leiden: Brill, 2019, 36-65.

Rocher, Rosane, "The Creation of Anglo-Hindu Law", (haz.) Timothy Lubin, Donald R. Davis Jr ve Jayanth K. Krishnan, *Hinduism and Law: An Introduction*, Cambridge: Cambridge University Press, 2010, 78-88.

Rowe, William T., *Saving the World: Chen Hongmou and Elite Consciousness in Eighteenth-Century China*, Stanford: Stanford University Press, 2001.

Sariyannis, Marinos, *A History of Ottoman Political Thought up to the Early Nineteenth Century*, Leiden: Brill, 2019.

Sariyannis, Marinos, "Ruler and State, State and Society in Ottoman Political Thought", *Turkish Historical Review*, 4, 2013, 92-126.

Sariyannis, Marinos, "The Princely Virtues as Presented in Ottoman Political and Moral Literature", *Turcica*, 43, 2011, 121-144.

Schmidt, J. D., *Harmony Garden: The Life, Literary Criticism, and Poetry of Yuan Mei (1716-1798)*, London: Routledge, 2003.

Sofou, Alkisti, "Miroirs des Princes – reflets d'élite(s), à propos des Exhortations (Νουθεσίαι) de Nicolas Mavrocordatos", *Cahiers balkaniques*, Hors-série, 2015, http://journals.openedition.org/ceb/5514, doi: 10.4000/ceb.5514, erişim tarihi: 01.05.2019.

Tai, Hue-Tam Ho, *Millenarianism and Peasant Politics in Vietnam*, Cambridge, MA: Harvard University Press, 1983.

Thomas, Megan C., "Orientalism and Comparative Political Theory", *The Review of Politics*, 72, 2010, 653-677.

Tucker, Ernest S., *Nadir Shah's Quest for Legitimacy in Post-Safavid Iran*, Gainesville: University Press of Florida, 2006.

Tucker, John A., "Andō Shōeki's Agrarian Utopianism: An East Asian Philosophical Contextualization", (haz.) Paul B. Thompson ve Kirill O. Thompson, *Agricultural Ethics in East Asian Perspective: A Transpacific Dialogue*, Cham: Springer, 2018, 37-56.

Turan, Namık Sinan, *Hilafet: Erken İslâm Tarihinden Osmanlı'nın Son Yüzyılına*, İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2017.

Wakeman, Jr., Frederic, "Boundaries of the Public Sphere in Ming and Qing China", (haz.) Shmuel N. Eisenstadt, Wolfgang Schluchter ve Björn Wittrock, *Public Spheres and Collective Identities*, New Brunswick: Transaction, 2001, 167-189.

Watanabe Hiroshi, *A History of Japanese Political Thought, 1600-1901*, çev. David Noble, Tokyo: International House of Japan, 2012.

White, James W., *Ikki: Social Conflict and Political Protest in Early Modern Japan*, Ithaca: Cornell University Press, 1995.

Xourias, Yannis, "Memnon in Constantinople: Translation Transformations of Voltaire's *Memnon ou la sagesse humaine*", *Σύγκριση / Comparaison*, 24, 2013, 5-14.

Yaycıoğlu, Ali, *Partners of the Empire: The Crisis of the Ottoman Order in the Age of Revolutions*, Stanford: Stanford University Press, 2016.

Dizin

Abdülvehhâb, Muhammed b. (1703-1792) 476
Adalet Dairesi 44, 53, 174, 221
Adams, Abigail (1744-1818) 435, 460, 466
Adams, John (1735-1826) 435, 460, 466
Ahmed Bâbâ et-Tinbüktî (1556-1627) 241, 242, 258
Akhisari, Hasan Kâfi (1544-1615) 175, 176, 177, 201
Allah'ın yeryüzündeki gölgesi 46, 58, 63, 66, 186, 220, 240, 469
Almain, Jacques (1480 c.-1515) 108, 117, 129, 152
Althusius, Johannes (1557-1638) 265, 266-268, 276, 284, 306, 323
Amâsî, Ahmed bin Hüsameddin 59, 63, 84
Andō Shōeki (1703-1762) 499, 500, 501, 504, 505
Antonios, IV. (?-1397) 23, 84
Aquinumlu Thomas (1225-1274) 22, 27, 37, 42, 121, 127, 136, 141, 145, 148, 366
Arai Hakuseki (1657-1725) 362, 494, 495, 501
Aristoteles (M.Ö. 384-322) 27, 32, 34, 35, 40, 41, 45, 53, 103, 108, 112, 117, 123, 133, 147, 148, 155, 240, 266, 272, 275, 288, 289, 315, 338, 367, 384, 391, 400, 438, 447, 459, 471-474, 477
Astell, Mary (1666-1731) 340-342, 354
Âşıkpaşazâde (1400 c.-1484 c.) 63, 64, 84
Augustinus, Aurelius (354-430) 30, 34, 36, 37, 115, 116, 119, 264, 274, 280, 291

Bacon, Francis (1561-1626) 285-287, 306, 309, 393, 414, 471
Bartolus, Saxoferratolu (1313-1357) 32, 84, 138
Bedreddin Simâvî, Şeyh (1359-1418) 23, 44, 59, 60, 65, 84, 87, 88, 90, 91
Bentham, Jeremy (1748-1832) 429, 430-432, 451, 459, 460
Berenî, Ziyâüddin (1285 c.-1357) 50, 51, 84, 185
Beza, Theodore (1519-1605) 121, 125, 126, 129, 152
Bodin, Jean (1530-1596) 131-135, 138, 149, 152, 154, 267, 275, 277, 278, 281, 282, 284, 296, 326, 345
Bolingbroke, Henry St John (1678-1751) 371, 372, 373, 401
Bossuet, Jacques-Bénigne (1627-1704) 313-317, 319, 352, 354
Börklüce Mustafa 17, 60, 61, 88, 90
Brutus, Stephanus Junius 126-129, 152, 267
Buchanan, George (1506-1582) 124, 128-130, 136, 142, 152, 287
Burke, Edmund (1729-1797) 134, 136, 139, 154, 437, 464
Büyük Öğreti bkz. *Dà Xué* 71, 74, 197, 252

Calvin, Jean (1509-1564) 115, 119-122, 126, 129, 133, 151-153, 267, 280
Câmî, Abdurrahman (1414-1492) 66, 67, 84
Campanella, Tommaso (1568-1639) 147-149, 152, 155
Cavendish, Margaret (1623-1673) 330, 331, 354, 357
Chéng Yí (1033-1107) 71
Cicero, Marcus Tullius (M.Ö. 106-M.S. 43) 33, 34, 95, 129, 138, 139, 235, 273, 274, 303, 335, 339, 370, 472
çakravartin 239, 487

Dante Alighieri (1265 c.-1321) 18, 26-28, 84
Daoizm 70, 71, 74, 194, 496
  Daoist 194, 490, 496, 499
dasavidha rācadhamma 79
Dede Cöngî (?-1567) 170, 201
Defoe, Daniel (1660 c.-1731) 333, 357, 368, 369, 404
Defterdar Sarı Mehmet Paşa (?-1717) 469, 501
De la Barre, François Poullain (1647-1723) 315, 316, 354

demokrasi 21, 23, 35, 138, 293, 323, 326, 327, 329, 345, 350, 382, 398, 424, 428, 435, 455, 474
demokratik 21, 245, 391, 398, 427, 436, 450
Descartes, René (1596-1650) 228, 264, 265, 277-279, 284, 288, 306, 310, 312, 315, 321, 322, 327, 346, 373, 389, 390, 472
Devvânî, Celâleddin (1426-1502) 65-68, 81, 84, 160, 173, 174, 219, 481
Diderot, Denis (1713-1784) 366, 407, 408, 410, 411, 414, 417-419, 433, 436, 445, 452, 454, 455, 460, 465
Dihlevî, Şah Veliyyullah (1703-1762) 476, 483-485, 501
direniş 122, 123, 125, 126, 128, 130, 131, 133, 136, 267, 268, 275, 324, 338, 345
doğa durumu 128, 145, 277, 291, 292, 301, 325, 334, 335, 345, 353, 375, 408, 412, 426, 430
Dông Zhòngshū (M.Ö. 179-104) 75
Dukas, [Mikhael] (M.Ö. 1400 c.-1462'den sonra) 60, 61, 84
Duns Scotus, John (1266-1308) 26, 27, 29, 91, 144

Ebü'l-Fazl el-Allâmî (1551-1602) 185, 186, 201
Epikuros (M.Ö. 341-270) 328
Erasmus, Desiderius (1466-1536) 102, 103, 105, 116, 152
eşitlik 105, 134, 193, 212, 242, 267, 269, 294, 305, 323, 329, 335, 344, 349, 378, 380, 381, 383, 391, 491
Eusebios (260 c.-339/340) 28, 102

Fârâbî (871/872-950) 57, 65, 66
Fénelon, François (1651-1715) 317, 318, 320, 353, 354, 356, 379, 397, 471, 502
feodal 13, 14, 18, 19, 24, 25, 30, 32, 33, 36, 43, 61, 76, 79, 92, 93, 96, 106, 114, 119, 125, 130-132, 137, 150, 157, 158, 212, 213, 225, 237, 245, 247, 266, 280-282, 285, 303, 305, 306, 311, 313, 319, 342-344, 347, 352, 365, 374, 376, 387, 388, 409, 417, 418, 423, 441, 455, 458, 459
Ferguson, Adam (1723-1816) 424, 425, 427, 428, 433, 442, 463
Filmer, Robert (1588 c.-1653) 287, 288, 295, 296, 304, 306, 333, 339, 348, 369, 376
Friedrich, II. (1712-1786) 396-397, 401, 417, 441, 450, 461, 474

Gazzâlî (1058-1111) 51, 57, 59, 60, 66, 161, 171, 185, 223, 231, 240, 241, 366, 483, 484
Gelibolulu Mustafa Âli (1541-1600) 176, 201
Gerson, Jean (1363-1429) 39, 40, 84, 143
Gioacchino da Fiore (1135-1202) 148
Grotius, Hugo (1583-1644) 140, 156, 264, 265, 268-277, 284, 288, 290, 297, 305, 306, 310, 320, 322, 323, 335, 343, 344, 348, 351-354, 370, 380, 381, 386, 395, 399, 400, 411, 419, 435
Guicciardini, Francesco (1483-1540) 102, 152
Guru Gobind Singh (1666-1708) 482, 501
Guru Granth 182, 201
Gwon Geun (1352-1409) 74, 84

Hamilton, Alexander (1757-1804) 439, 460
Hán Fēi (M.Ö. 280 c.-233) 75
Hán Yù (768-824) 491, 492
haraççı ideoloji 15
Harrington, James (1611-1677) 303, 304, 306, 329, 332, 339, 425
Helvétius, Claude Adrien (1715-1771) 409, 410, 415, 417, 429, 430, 452, 459, 461
Hemedânî, Seyyid Ali (1314-1385) 51, 84, 171
Herder, Johann Gottfried (1744-1803) 362, 442-444, 447, 461, 463
Hezarfen Hüseyin Efendi (?-1691) 225, 226, 257, 258
Hırzü'l-Mülûk 175, 176, 201
hilafet 46, 56, 58, 67, 169, 170, 470, 475
halife 48, 49, 56, 58, 164, 169, 234, 240, 241, 484, 485
imamet 56, 62, 67, 470
Hillî, Mutahhar el- (1250-1325) 44, 47, 48, 84, 179
Hobbes, Thomas (1588-1679) 212, 214, 228, 264, 265, 276, 284, 285, 288-295, 297, 301-310, 315, 320-331, 334-336, 338, 342-348, 351-353, 355, 356, 367, 370, 381, 383, 389, 399, 400, 411-415, 419, 425, 427, 429, 431, 448, 452, 461
Hondemir (1475/1476-1535/1536) 67, 183, 202
Hooker, Richard (1554-1600) 140, 141, 152, 155, 303

hoşgörü 135, 317, 321, 328, 353, 362, 397, 409, 410, 445, 453, 454
Hotman, François (1524-1590) 125, 126, 129, 135, 144, 152, 154, 271, 378, 408
Huáng Zöngxī (1610-1695) 244, 245, 256, 258
Hume, David (1711-1776) 366, 368, 373-376, 378, 400-404, 410, 424, 425, 427-430, 433, 437, 439, 445, 446, 448, 451, 452, 459, 461, 463
Hüseyin b. Hasan, Kâdı 165, 202

İcî, Adudüddin el- (1281-1355) 47, 85, 171
İbn Cemâa, Bedreddin (1241-1333) 44, 45, 84
İbn Haldun (1332-1406) 18, 52-57, 68, 82, 84, 218, 223, 226
İbn Miskeveyh (?-1030) 46, 57, 183, 481
İbn Rüşd (1126-1198) 26
İbn Sînâ (980/981 c.-1037) 46, 57, 224, 366, 479
İbn Teymiyye (1263-1328) 44-47, 69, 84, 85, 91, 171, 175, 207, 220-222, 263, 476
İbnu'l-Mukaffa' (720/724-759) 53
İbrahim Müteferrika (1674-1745) 473, 474, 477, 501, 503
İdrîs-i Bitlisî (?-1520) 160-162, 164, 165, 202, 470
İmâm-ı Rabbânî (1564-1624) 187, 190, 200, 202, 234, 237, 258, 469, 483

James, VI./I. (1566-1625) 74, 90, 124, 128, 142, 143, 147, 149, 152, 238, 241, 251, 252, 254, 255, 258, 261, 262, 270, 285-287, 298, 303, 306, 308, 331-333, 339, 340, 354, 355, 357, 370, 403, 425, 427, 429, 436, 438, 440, 445, 461, 462, 465, 466, 493-495, 499, 501, 505
Japji 182, 202
Jefferson, Thomas (1743-1826) 435-439, 463
Jeong Dojeon (1342-1398) 74, 85

Kabîr 68, 83, 85, 88, 182
Kada no Azumamaro (1669-1736) 496, 497, 501
kadınlar 15, 36-38, 60, 73, 75, 101, 120, 123, 134, 148, 192, 253, 276, 283, 290, 305, 333, 341, 342, 420, 435, 450, 478
  kadın 15, 36, 37, 38, 83, 93, 99, 109, 123, 151, 194, 200, 230, 240-242, 283, 315, 330, 335, 340-342, 388, 393, 413, 420, 435, 493, 498, 499
Kamo no Mabuchi (1697-1769) 497, 498, 501
Kāngxī (1654-1722) 246, 247, 254, 257, 489-491
Kant, Immanuel (1724-1804) 347, 355, 365, 374, 399, 403, 441, 442, 445-451, 461-466
kapitalizm 13, 14, 18, 35, 92, 93, 119, 129, 144, 311, 352, 361, 365, 366, 373, 400, 406, 455, 458, 460, 467, 468
  kapitalist 14, 33, 92, 93, 99, 100, 104, 108, 113, 114, 122, 129, 131, 132, 150, 158, 211-213, 215, 216, 264, 269, 277, 285, 287, 289, 290, 304-306, 311, 331, 334, 335, 339, 342-344, 361, 363, 365-368, 374, 376, 378, 387, 388, 390, 399, 405, 406, 409, 416, 424, 426, 430, 439, 441, 445, 446, 453, 458, 459, 460, 468, 479, 500
Kâtib Çelebi (1609-1657) 222-226, 257, 258
Kınalızâde Ali Efendi (1510-1572) 173, 174, 176, 202, 206, 219, 226
Kitabatake Chikafusa (1293-1354) 76, 85
Kitâb-ı Müstetâb 220, 258
Knox, John (1514 c.-1572) 122, 123, 153
Koçi Bey (XVI. yüzyıl) 221, 258
Konfüçyüs (M.Ö. 551-479) 194, 250, 254, 278, 312, 491, 494, 495
  Konfüçyüsçülük 70-73, 81, 191, 198-200, 246, 249, 253, 255, 256
kölelik 112, 145, 232, 253, 303, 305, 363, 416, 421, 433
  köleci 253
  köleler 253, 273, 332, 386, 437
Krişṇadevarāya (1471-1529) 187, 188, 202
Kritovulos, Mikhael (XV. yüzyıl) 64, 85
Kumazawa Banzan (1619-1691) 251, 252, 256, 258, 261

La Boétie, Etienne de (1530-1563) 106-108, 126, 134, 153, 297, 379
Lâozî (M.Ö. VI.-V. yüzyıl) 497
Las Casas, Bartolomé de (1484-1566) 108, 110-113, 154, 155
Leibniz, Gottfried Wilhelm von (1646-1716) 312, 313, 328, 342, 346-349, 352, 354, 355, 357, 362, 363, 389, 395, 442, 445
Lilburne, John (1614-1657) 295-297, 307
Lipsius, Justus (1547-1606) 136, 138-140, 149, 154-156, 268, 283

Livius, Titus (M.Ö. 64/59-M.S. 12/17) 95, 99-101, 138, 153, 298
LI Zhì (1527-1602) 193-195, 202, 245
Locke, John (1632-1704) 212, 214, 277, 290, 309, 311, 313, 331-340, 342, 353-357, 368-371, 374, 376, 389, 400, 408, 409, 411, 412, 414, 415, 429-432, 435-437, 448
Lutfî Paşa (1488-1564) 168, 169, 202, 205, 475
Luther, Martin (1483-1546) 114-122, 151-153, 280, 395

Mably, Gabriel Bonnot de (1709-1785) 410, 418, 436, 461
Macaulay, Catharine (1731-1791) 429, 433, 436-438, 461, 463
Machiavelli, Niccolò (1469-1527) 14, 94-101, 113, 114, 126, 132, 136, 139, 140, 148, 150, 153, 156, 206, 229, 235, 236, 283-285, 303, 322, 325, 370, 387, 393, 397, 445, 465, 472, 474, 502
Mackworth, Humphrey (1657-1727) 368, 401
Madison, James (1751-1836) 438-440, 461, 465
Magistros, Thomas (1270-1346) 19-21, 85
Mahābhārata 185
Mahâ-Sammata 198, 487
Maitreya 69, 73, 80, 89, 194, 246, 255, 256, 489
Manu Dharmaśāstrası 188, 189, 486
Mariana, Juan de (1536-1624) 144-146, 153, 154
Mavrokordatos, Nikolaos (1670-1730) 229, 471, 472, 501
Menciusbkz. Mèngzǐ 495, 503
Mèngzǐ (M.Ö. 372-289) 71, 197, 251, 254, 255, 492, 495, 496
Meşşai felsefe 81, 231
Metokhites, Theodoros (1270-1332) 19-22, 85
milliyetçilik 444
Milton, John (1608-1674) 295-298, 304, 307, 339
Montesquieu (1689-1755) 266, 307, 347, 353, 355, 362, 366, 376-389, 394, 400-403, 408, 409, 414, 419, 424, 428, 434, 437-439, 442, 443, 452, 454, 455, 464
More, Thomas (1478-1535) 102-106, 133, 149, 153, 155, 325
Morelly, Etienne-Gabriel (1717-1778) 410, 414, 415, 418, 461
Motoori Norinaga (1730-1801) 497-499, 501
Mòzǐ (M.Ö. 470 c.-391 c.) 499
Muhyî-i Gülşenî (1529-1608'den sonra) 174, 202, 219
Murat, II. (1404-1451) 46, 48, 49, 61, 84, 89, 173, 175, 202, 220-222, 258, 325, 354
mülkiyet 18, 73, 112, 118, 148, 157, 162, 172, 193, 272, 273, 285, 290, 291, 294, 316, 330, 335, 336, 363, 378, 388, 391, 412-414, 418, 419, 448
Müntzer, Thomas (1489-1525) 118, 153

Naîmâ Mustafa Efendi (1655-1716) 226, 258
Necmeddîn-i Dâye (1177-1256) 61, 168
Necm-i Sânî, Muhammed Bâkır 234, 235, 258
Neville, Henry (1620-1694) 330, 333, 339, 353, 354
Nguyễn Phúc Khoát (1714-1765) 488, 502

Ockhamlı William (1285-1347) 26, 29-31, 34, 40, 43, 85, 115
Ogyû Sorai (1666-1728) 495-497, 500, 502
Orta Öğretisi 197
Overton, Richard (?-1664) 295, 296, 307
özgürlük 21, 31, 41, 100, 107, 108, 110, 140, 145, 212, 213, 253, 269, 290, 293, 295, 297, 300, 304, 305, 318, 324, 325, 329, 334-336, 343, 349, 361, 368, 377, 378, 384, 387, 413, 419, 421, 429, 432, 436, 437, 443, 445, 451, 455

Padovalı Marsilius (1275 c.-1342 c.) 18, 26, 28, 29, 85, 111, 115, 126, 267
Paine, Thomas (1737-1809) 434-436, 461
Paley, William (1743-1805) 432, 461, 464
Parisli Jean (1255 c.-1306) 26-30, 85, 111, 267
Paulus, III. (1468-1549) 111, 152
Petrarca, Francisco (1304-1374) 33-37, 82, 85, 97
Phya Lithai (1300 c.-1368) 79, 85, 487
Pir Sultan Abdal (XVI. yüzyıl) 167, 201
Pizan, Christine de (1364-1430 c.) 36-38, 83-85, 283
Platon (M.Ö. 420'ler-348/347) 20-24, 34, 41, 45, 94, 148, 240, 266, 278, 301, 302, 351, 392, 394, 429, 446, 471, 474, 477, 481
Plethon, Georgios Gemistos (1355/1360 c. 1452/1454) 23, 24

Polybios (200 c.-118 c.) 100, 293
Pontano, Giovanni (1426-1503) 41, 86
Pufendorf, Samuel (1632-1694) 311, 313, 342-349, 351-355, 370, 383, 395, 399-411, 419, 435

qi 191, 192, 197, 198, 244, 493

Rabelais, François (?-1553) 106, 153, 154
Râmadâsa, Samartha (1608 c.-1681 c.) 237, 238, 258
Rāmāyaṇa 185, 189, 238
respublica 31, 40, 43, 109, 124, 127, 142, 145, 146, 267, 274, 347, 377, 423, 438
Reviczky von Revisnye, Karl Emerich (1786-1862) 474, 475, 502
Rousseau, Jean-Jacques 139, 154, 277, 410-424, 431, 437, 442, 445, 448, 456, 457, 461, 462, 465
Rush, Benjamin 433, 434, 438, 462

Sacchi, Bartolomeo (1421-1481) 41, 86
Salisburyli John (?-1180) 31, 144, 298
Sattler, Michael (1490-1527) 119, 153
Savonarola, Girolamo (1452-1498) 41, 42, 86, 328
Seneca, Lucius Annaeus (?-65) 34, 95, 97, 103, 119, 138-140, 379, 419
Sidney, Algernon (1623-1683) 333, 339, 353
Sivasî, Abdülmecid (1563-1639) 219, 220, 222, 258
Skolastik düşünce 26, 34, 94, 108, 113, 115, 117, 144, 342, 366
Skolastik düşünce 30, 94, 362
  skolastik 22, 26-30, 33, 34, 36, 39, 41, 81, 94, 102, 108, 111, 113, 115, 117, 121, 124, 144, 266, 268, 270, 272, 273, 321, 342, 346, 347, 363, 366, 370, 395, 401, 415, 459
  skolastisizm 26, 30, 82, 108, 130
Smith, Adam (1723-1790) 102, 124, 128, 152, 393, 404, 424-428, 433, 455, 459, 462-464
Sonnenfels, Joseph von (1732-1817) 452, 453, 462
Spinoza, Benedictus (1632-1677) 277, 294, 309, 311, 313, 320-329, 347, 352-356, 378, 389, 390, 398, 399, 427, 445
Stoacılık 33, 139, 140
  Stoacı 34, 41, 139, 268, 272, 341, 372, 392, 472
Suárez, Francisco (1548-1617) 144-147, 153, 270
Suchon, Gabrielle (1632-1703) 318, 354
Swift, Jonathan (1667-1745) 371
Şia 231
Şiiler 47, 48, 233
Şiilik 47, 178, 179, 233, 480
Şirvânî, Sadreddinzâde (?-1627) 166, 207, 219, 258, 263

Takuan Sōhō (1573-1645) 248, 258
Taşköprîzâde Ahmed Efendi (1495-1561) 170, 171, 175, 202
Thomasius, Christian (1655-1728) 313, 343, 347, 349, 350-355, 395
tiranlık 21, 32, 35, 42, 126, 138, 150, 293, 297, 298, 303, 319, 337, 350, 380, 418, 425, 438
  tiran 40, 103, 107, 128, 129, 337, 477
  zorba 129, 146, 198, 385
toplumsal sözleşme 145, 266, 277, 292, 336, 369, 420
Tory 332, 333, 368, 371, 376, 428, 429, 435
Trapezountas, Georgios (1395-1486) 41, 86
Tulsîdâs (1532-1623) 189, 202
Tursun Bey (XV. yüzyıl) 62, 63, 86
Turtûşî (1059-1126) 44, 53, 55
Tûsî, Nasîrüddin (1201-1274) 46, 47, 59, 62, 63, 65, 66, 67, 171, 173, 174, 183, 185, 219, 223, 480, 481

ütopya 106, 316, 330, 349, 416, 457, 459

Valla, Lorenzo (1407 c.-1457) 40, 41, 86
Van Velthuysen, Lambert (1622-1685) 355
Vattel, Emer de (1714-1767) 399, 402, 403
Veysî (1561/1562-1628) 218, 219, 258
Vico, Giambattista (1668-1744) 362, 390, 391, 401-404, 443
Vitoria, Francisco de (1483 c.-1456) 108-112, 127, 145, 153, 154, 276
Vives, Juan Luis (1493-1540) 105, 106, 153
Voltaire (1694-1778) 366, 378, 379, 386, 396, 397, 400, 402, 409, 411, 443, 452, 454, 457, 477, 505

Wáng Ânshi (1021-1086) 254
Wáng Yángmíng (1472-1529) 191-195, 197, 200-203, 243, 244, 246, 250-252, 255, 256, 491

Whig 333, 342, 367, 368, 371, 435, 437
Winstanley, Gerrard (1609-1676) 297-301, 307, 308, 310
Wolff, Christian (1679-1754) 300, 307, 346, 363, 395-403, 427, 442, 445, 446, 477
Wú Yǔbì (1391-1469) 72, 86

Xanī, Ehmedê (1650 c.-1707) 225, 258, 259

Yamaga Sokō (1622-1685) 251, 258
Yamamoto Tsunetomo (1659-1719) 502
Yamazaki Ansai 249, 250, 259
Yuán Méi (1716-1797) 490, 491, 502

Zayas y Sotomayor, María de (1590-1647/1661) 283, 308, 393
Zhāng Xuéchéng (1738-1801) 491, 492, 502
Zhāng Zǎi (1020-1077) 72
Zhōu Dūnyí (1017-1073) 72, 190
Zhuāngzǐ (?-M.Ö. 286) 194, 499
Zhū Xī (1130-1200) 71, 72, 75, 191, 194, 196, 197, 199, 200, 244, 249-251, 254, 256, 490-495
Zurara, Gomes Eanes de (1410 c.-1474 c.) 42, 43, 86

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, kimisiyse 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.

"Özgürlük, Güvenlik ve Birey" alt başlığını taşıyan ve 1300 yılından anlatısına başlayan bu ikinci cilt, Avrupa'dan İslam dünyasına, Birleşik Krallık'tan Doğu ve Güneydoğu Asya topraklarına pek çok uğrağa ve tüm bu uğraklarda gelişen düşüncelere, üretim ve yönetim biçimlerine uzanan yolculuğunu 1789'da 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 muaftır

ISBN 978-605-172-506-2

Yordam Kitap

YordamKitap YordamKitap YordamKitap