

T.C. KIRIKKALE ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
SİYASET BİLİMİ VE KAMU YÖNETİMİ ANABİLİM DALI

MODERN SİYASAL DÜŞÜNCENİN DOĞUŞUNDA “AKIL”: 13. ve 16.
YÜZYILLAR ARASINDA SİYASET DÜŞÜNCESİNDE AKLIN YERİ VE ÖNEMİ

Yüksek Lisans Tezi

Hazırlayan
İsmail KILIÇ

Tez Danışmanı Doç. Dr. Fikret ÇELİK

Kırıkkale-Haziran 2019

T.C. KIRIKKALE ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
SİYASET BİLİMİ VE KAMU YÖNETİMİ ANABİLİM DALI

MODERN SİYASAL DÜŞÜNCENİN DOĞUŞUNDA “AKIL”: 13. ve 16.
YÜZYILLAR ARASINDA SİYASET DÜŞÜNCESİNDE AKLIN YERİ VE ÖNEMİ

Yüksek Lisans Tezi

İsmail KILIÇ

Tez Danışmanı Doç. Dr. Fikret ÇELİK

Kırıkkale-Haziran 2019

KABUL-ONAY

Doç.Dr. Fikret Çelik danışmanlığında İsmail KILIÇ tarafından hazırlanan "Modern Siyasal Düşüncenin Doğuşunda "Akıl": 13. Ve 16. Yüzyıllar Arasında Siyaset Düşüncesinde Aklın Yeri Ve Önemi" adlı bu çalışma jürimiz tarafından Kırıkkale Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Siyaset Bilimi Ve Kamu Yönetimi Anabilim dalında Yüksek lisans tezi olarak kabul edilmiştir.

.../.../20..

[İmza]

Doç. Dr. Sefa USTA (Başkan)

.....

[İmza]

Doç. Dr. Fikret ÇELİK

.....

[İmza]

Dr. Öğr. Üyesi Vasfiye ÇELİK

.....

Yukarıdaki imzaların adı geçen öğretim üyelerine ait olduğunu onaylarım.

.../.../20..

Enstitü Müdürü
Prof. Dr. İsmail AYDOĞAN

Yüksek Lisans Tezi olarak sunduğum “Modern Siyasal Düşüncenin Doğuşunda “Akıl”: 13.

Ve 16. Yüzyıllar Arasında Siyaset Düşüncesinde Aklın Yeri Ve Önemi”

adlı çalışmanın, tarafımdan bilimsel ahlak ve geleneklere aykırı düşecek bir yardıma başvurmaksızın yazıldığını ve faydalandığım eserlerin kaynakçada gösterilenlerden oluştuğunu, bunlara atıf yapılarak faydalanılmış olduğunu beyan ederim.

.../.../20...

İsmail KILIÇ

İmza



ÖN SÖZ

Yapmış olduğumuz bu çalışmada amacımız modern siyasal düşünce ile akıl-inanç dengesi arasındaki bağlantıyı akıl perspektifinden değerlendirmektir. Tezimiz modern dönemlerin temel kavramlarının arkasında, aklın siyasal alanda değişen konumunun yer aldığını savunmaktadır. Çalışmamızı yürütürken akademik anlamda akıl ve siyaset ilişkisine dair doğrudan kaynak bulmamız mümkün olmamıştır. Zira akıl konusu literatürde halen çözümlenebilmiş bir mesele değildir. Biz meseleyi ele alırken dönemsel olarak akıl mefhumundan ne anlaşıldığının ve dönemsel bazda nelerin akılla ilişkilendirildiğinin üzerinde durmakla yetindik. Ancak yazınımızda da bu konuya özel bir özen gösterilmediği bir gerçektir. Bu nedenle siyasette akıl denildiğinde ne anlaşıldığının kesin ve doğrudan bir cevabını en azından bu kapsamda bir çalışmayla ortaya koymak mümkün olmamıştır. Zannımızca bu mesele kesin bir şekilde cevaplanabilecek türden de değildir.

Tezimi hazırladığım süreç boyunca her türlü teorik bilgi eksikliğimde ve kaynakça sıkıntılarında yanımda olan ve kıymetli desteklerini benden asla esirgemeyen saygıdeğer danışman hocam Fikret ÇELİK'e teşekkürü bir borç bilirim. Ayrıca şahsıma daima maddi ve manevi moral destek sağlayan pek kıymetli annem, sevgili eşim ve biricik kardeşime de teşekkürlerimi sunarım.

ÖZ

Kılıç, İsmail, “Modern Siyasal Düşüncenin Doğuşunda “Akıl”: 13. ve 16. Yüzyıllar Arasında Siyaset Düşüncesinde Akılın Yeri ve Önemi”, Kırıkkale, 2019.

Bu çalışma modern siyasal düşüncenin doğuşu ile akıl bağlantısını tespit etmek ve modern kavramların ortaya çıkışında akıl ve inanç geriliminin etkisini belirlemek amacıyla yapılmıştır. Bu amaçla, siyasal literatürde yapılmış olan ilgili çalışmalar taranmış ve mümkün olduğunca çok kaynaktan yararlanılmaya çalışılmıştır.

Yapılan çalışma neticesinde modern döneme geçişin temellerinin akıl ve inanç arasında değişen dengelerle yakından ilişkili olduğu ortaya konmaya çalışılmıştır. Özellikle Ortaçağ toplumunun geçirdiği siyasal ve kültürel dönüşümler konuyla alakalı yakından ilişki içerisinde.

Ayrıca çalışmamızda ortaya konduğu üzere akıl-inanç dengesinde yaşanan değişimler, dönemlerin siyasal olaylarının ve temel tartışma alanlarının belirleyici ana unsuru olmuştur. Konu edilen dönem sonrasında ve öncesinde yaşanan siyasal gelişmeler ve çeşitli yazarlar üzerinden incelenen dönemsel fikirler de bunun kanıtı niteliğindedir.

Akıl ve inanç arasında değişen dengeler bugün dahi siyaset literatürünü meşgul edecek kadar önemlidir. Zira bugün üzerinde durulan eşitlik, özgürlük gibi kavramlarla ilgili öne sürülen fikirlerin temelini bahsettiğimiz denge üzerinden yürütüldüğü açıkça görülmektedir.

Anahtar Kelimeler: İnanç ve akıl, Siyaset ve akıl, Ortaçağ'da akıl, Ortaçağ'da inanç, Modernite ve akıl

ABSTRACT

Kılıç, İsmail, "The Birth Of Modern Political Thought "Mind": The Place And The Importance Of Mind In The Political Thought Between 13th and 16th Centuries", Kırıkkale, 2019.

This study aims to determine the connection between the emergence of modern political thought and reason. For this purpose, related studies in the political literature have been searched and tried to use as many sources as possible have been utilized.

As a result of this study, it has been tried to this study puts forward that the foundations of the transition to the modern period are greatly connected to the balances between mind and belief. Especially the political and cultural transformations of the medieval society are closely related.

In addition, as demonstrated in our study, the changes in the balance of reason and belief have been the main determinant of the political events and main areas of discussion of the periods. The political developments took place before and after the period in question, and the periodical thoughts examined through various authors proves our argument.

The balances between reason and belief are still significant enough to occupy the political literature even today. Indeed, it is clear that the basis of the ideas put forward today about the concepts such as equality and freedom is based on the balance we mention here.

Keywords: Faith and reason, Politics and reason, Reason in the Middle Ages, Faith in the Middle Ages, Modernity and Reason

İÇİNDEKİLER

ÖN SÖZ.....	I
TÜRKÇE ÖZET SAYFASI.....	II
İNGİLİZCE ÖZET (ABSTRACT) SAYFASI.....	III
GİRİŞ.....	1

1. BÖLÜM AKILLA İLİŞKİSİNDEN ÖNCE GELENEKSEL SİYASETİN TEMEL MEFHUMLARI VE DİNAMİKLERİ

I.GELENEKSEL MEDENİYETLERDE SİYASAL ALANDA AKIL VAR MIYDI ?.....	4
A.Mezopotamya Topluluklarında Siyasal Durum.....	4
B.Antik Mısır'da Siyasal Durum.....	6
C.Antik İran'da Siyasal Durum.....	8
D.İbrani Toplumunda Siyasal Durum.....	9
II.GELENEKSEL BATIDAN MODERN BATIYA SİYASETİN DÖNÜŞÜMÜNDE BİR DİNAMİK OLARAK AKLIN ROLÜ.....	10
A.Antik Yunan ve Helenistik Geçiş: Platon ve Aristoteles Öncülüğünde İnanç ve Akıl.....	11
B.Roma Dönemi: Siyasal Aklın Kurumsal Gelişimi ve Hukuk.....	22
C.Hıristiyanlığın Ortaya Çıkışı: İsa ve Havarileri.....	28
D.Romalı Aklın Gerileyişi ve Feodal Ortaçağ'a Geçiş: Aklın Çöküşü, İnançın Kaçınılmaz Yükselişi.....	34
E.Feodal Kurumlar: İnançın Kurumsallaşması ve İlişkiler.....	39
F.Karolenj Dönemi ve İnanç Hâkimiyeti: Kutsal Bir İmparatorluk ve İnançın Zaferi.....	45

2. BÖLÜM GELENEKSEL SİYASAL DÜŞÜNCEDE, MODERN SİYASAL DÜŞÜNCEYE GEÇİŞ

I.GELENEKSEL SİYASAL DÜŞÜNCEİNİN ÇÖZÜLMESİ VE MEYDANA GELEN KURUMSAL DÖNÜŞÜMLER.....	48
A.Siyasal Arka Plan: Siyaset ve Kentler.....	48
B.Aklın Kaynağı Üniversiteler ve Aristoteles'in Dönüşü.....	53
II.GELENEKSEL SİYASETİN DÖNÜŞÜMÜNDE ÖNEMLİ TEMSİLCİLER	59
A. Aquinolu Thomas ve Aklın Siyasette Tartışma Alanı Bulabilmesi: İnançın Elinde Bir Güç Olarak Akıl.....	59
B. Quelfi- Ghibbellini Savaşı ve Dante Alighieri: Tek İmparator.....	66
C.Bir Ghibbellini Padovalı Marsilio:Aklın İnançlı Alt Etmesi.....	72

3. BÖLÜM İNSAN AKLININ BİR ÜRÜNÜ OLARAK MODERN SİYASAL DÜŞÜNCE VE
ÖZELLİKLERİ

I. ÖZGÜR AKLIN SİYASAL DÜŞÜNCE İÇİN ÖNCÜSÜ: MACHİAVELLİ.....	77
II. MACHİAVELLİ SONRASI AKIL-SİYASET İLİŞKİSİ ADINA ÖNE ÇIKAN KAVRAMLAR.....	84
A. Özgürlük.....	85
B. Eşitlik.....	92
C. Doğa veya Doğa Durumu.....	98
SONUÇ.....	107
KAYNAKÇA.....	110



GİRİŞ

Ortaçağ'da akıl ve siyaset ilişkisi adına yaşanan pek çok teorik tartışma olmuştur. Ve hatta bu tartışmalar siyaset pratiğinde savaflara dahi neden olmuştur. Bu çalışmanın kapsamı da bahsedilen bu zaman dilimini kapsamaktadır. Bu zaman dilimini bir yanılığ halinde feodalite olarak genelleyenler mevcuttur. Ancak feodal dönemin yerelliği gereği incelediğimiz dönem çok daha geniş bir zaman dilimini ve daha hacimli bir coğrafyayı içermektedir. Pek tabii ki çalışmamızı ilgilendiren asıl dönem feodalite ve Kıta Avrupası'dır. Ancak feodal dönem olarak adlandırdığımız bu zaman dilimi dış etkilerden bağımsız olarak şekillenmemiş hatta aksine dış etkiler yoluyla ortaya çıkmıştır. Bu nedenle çalışma önceki dönemlerle ve kısmen de olsa farklı toplumların Kıta Avrupası'na etkisiyle birlikte değerlendirilmeye çalışılmıştır. Bu yüzden genel olarak hedef dönem Ortaçağ şeklinde anılmıştır.

Peki Ortaçağ'da akıl mefhumu ne kadar etkin olmuştur? İnanç ve akıl dengesinde yaşanan değişimler dönemin siyasal olaylarını nasıl etkilemiştir? Bu dönemde yaşanan tartışmaların ne kadarı önceki dönemlerden kalmış ve ne kadarı sonraki dönemlerde ortaya çıkan temel siyasi kavramları etkilemiştir? Çalışmanın temelde cevaplamaya çalıştığı sorular bunlardır.

Özellikle gerçekleştirilmeye çalışılan amaç Modernite'ye geçişin ve bu geçiş sırasında ortaya çıkan bazı temel kavramların arkasında yatan dinamiğin Ortaçağ'da yaşanan akıl inanç gerilimi olduğunu kanıtlamaktır. Nihayetinde bu çalışmada Modernite'nin önemli kavramlarının arkasında aklın yer alıp almadığı sorusu temel alınmıştır. Daha da ötesi bu çalışmada Ortaçağ'da inanç akıl dengesinde yaşanan gelişmelerin Modernite'de ortaya çıkan pek çok siyasi aktörü ve mefhumu etkilediği ortaya konmaya çalışılmıştır.

Çalışmada Ortaçağ'da aklın inanç karşısında gerileyişi ve tekrar yükselişi sırasında pratikte ve teoride yaşanan tartışmalar ele alınmıştır. Bu kapsamda dönemin önemli bazı yazarlarının görüşlerinden faydalanılmış ve dönemsel siyasal, ekonomik ve toplumsal gelişmelerle iddialar desteklenmeye çalışılmıştır.

Bu çalışmanın önemi yalnızca inanç ve akıl geriliminden kaynaklanmamaktadır. Çalışma bir noktada akıl kapsamında siyasal anlamda yaşanan dünyevileşmeyi de adeta bir tarihi taslak niteliğinde ortaya koymayı hedeflemektedir. Böylece öncesi ve sonrasıyla akıl gibi bir dinamiğin siyaseti nasıl domine ettiği ve hatta siyasetin bir dinamik olarak aklı nasıl etkilediği gözler önüne serilecektir.

Bu kapsamda öncelikle Birinci Bölüm’de yeni ‘*Akılla İlişkisinde Önce Geleneksel Siyasetin Temel Mefhumları ve Dinamikleri*’ adlı bölümde Ortaçağ öncesi diğer bazı toplumların ve Antik Yuna’nın akıl ve inanç yönünden katkısının ne olduğu ele alınmaya çalışıldı. Bu kapsamda özellikle Ortadoğu’nun Ortaçağ Avrupası’na veya dolaylı olarak Antik Yunan üzerinden Ortaçağ’a bir katkısı olup olmadığı değerlendirildi. Yine aynı amaçla Roma dönemi aklın gelişimi açısından siyasal, ekonomik ve kültürel bakımdan ele alınırken inancın gelişimi açısından da Hristiyanlığın ortaya çıkışına değinildi. Ve nihayetinde akıl-inanç dengesinde inanç lehine büyük bir dönüşümü ifade eden feodal döneme toplu bir bakış açısıyla yaklaşıldı. Özellikle bu bölümde inancın akla neden baskın çıktığı sorusunun cevabı siyasal ve toplumsal gelişmeler ışığında cevaplanmaya çalışıldı.

Akabinde İkinci Bölüm’de yani ‘*Geleneksel Batıdan Modern Batıya Siyasetin Dönüşümünde Bir Dinamik Olarak Aklın Rolü*’ adlı bölümde aklın inanç karşısında dönemsel bir tespiti yapıp nasıl tekrar güç kazanmaya başladığı araştırıldı. Bu kapsamda kentler ve üniversitelerin ortaya çıkışı paralelinde siyasal gelişmeler ele alındı. Akabinde akıl anlamında nasıl bir gelişme yaşandığını ortaya koymak amacıyla Aquinolu Thomas, Dante Alighieri ve Padovalı Massilio’nun dönemde öne çıkan görüşleri değerlendirildi.

Son bölüme yani ‘*İnsan Aklının Bir Ürünü Olarak Modern Siyasal Düşünce ve Özellikleri*’ adlı bölümde akıl ve inanç ilişkisinde özgür aklın temsilcisi olarak Machiavelli’nin görüşlerine yer verildi. Bu kapsamda Machiavelli’yi akla dayalı siyasetin ve dolayısıyla Modernite’nin ilk temsilcisi yapan anlayışı etraflıca incelenmeye çalışıldı. Özellikle aklın siyaset alanında yeni konumunun belirlenmesinde inanca dair tutumunun, söylenenlerin ve söylenmeyenlerin değerlendirilmesi yapılmaya çalışıldı. Yine bu bölümde aklın önceki dönemden farkını ortaya koyabilmek adına modern dönem sonrasında anlamında önemli değişiklikler olduğu düşünülen veya yeni anlamlar kazanan bazı önemli mefhumlara yer verildi. Bu mefhumlar ‘*Özgürlük, Eşitlik ve Doğa veya Doğa Durumu*’ndan ibarettir. Yine bu minvalde dönemsel olarak öne çıkan Bodin, Grotius, Hobbes ve Spinoza gibi önemli isimlere değinilerek aklın yeni konumu belirlenmeye çalışıldı.

1. BÖLÜM AKILLA İLİŞKİSİNDEN ÖNCE GELENEKSEL SİYASETİN TEMEL MEFHUMLARI VE DİNAMİKLERİ

İlkel topluluklar medeniyet öncesi dönemlerde doğa da anlaşılmaz olarak gördükleri olayları hurafeye veya sihre dayandırarak anlamlandırmaya çalışmışlardır veya bu yönde genel bir eğilim tespit edilmiştir. Ancak toplumsal yaşam karmaşıklaştıkça sihirselleşmiş düşünüş olarak adlandırabileceğimiz bu dönemden dinsel düşünüşe doğru bir evrim gerçekleşir. İki düşünüş biçimindeki en önemli fark inanca tapınma eğiliminin de katılmasıdır. Kimilerine göre tapınma eylemi ihtiyaç kimilerine göre bir sapmadır. Ancak neticede tapınma eylemi ve açıklanamayan olguların yoğunlaşması sonucu coğrafi ve tarihi etkileri de kapsayan bir dizi çeşitli mitosun sistemleştirilerek bir dünya görüşü haline geldiğini ve inanç yani din olarak adlandırıldığını tarihten öğreniyoruz (Şenel, 2002: 61-62). Toplulukların özellikle ilkel dönemlerinde ise din ile paralel gelişen ve daima ilişki içerisinde olan diğer bir dinamik gelenek ve göreneklerdir. Gelenek ve görenekler toplumların yaşam biçimleri sonucu ortaya çıkan ve din, sosyal yapı, kültür ve siyasal düşünüş üzerinde doğrudan ve dolaylı olarak etki eden çok önemli şekillendiricilerdir. Özellikle antik toplumlarda gelenek ve görenekler doğrudan siyasal yaşamda etkilidirler. Dinler henüz yeterli sistemleşmeye ulaşmadığı için ve ideoloji gibi bir kavramın olması henüz mümkün olmadığından dolayı toplumun ortak kabulünü yansıtan gelenek ve görenekler bazen dinin tamamlayıcısı olarak bazen de siyasal olanın bizzat belirleyicisi konumunda karşımıza çıkmıştır. Burada ticaret veya zanaatlarda ileri seviyede gelişim göstermediği için gelenek ve göreneklerde doğrudan tarım egemen sınıfın baskın olduğunu da söyleyebiliriz.

Son olarak siyasal alanın şekillenmesinde kabul edeceğimiz diğer dinamiklerden birisi de mit ve efsanelerdir. Mit ve efsaneler özellikle simgesel anlamlarda büyük toplumların tarihi, kültürü ve siyasal yaşamlarıyla ilgili önemli ipuçları içerebilir. Bu açıdan siyasal alanın şekillendiricisi olmaktan çok toplumların siyasi tarihlerinin önemli bir tanığı olduğunu söyleyebiliriz. Tabii ki mit ve efsaneler bir toplumun kendisine ait kurumları dayandırdığı önemli bir dinamik olarak da karşımıza çıkmaktadır. Bu durum destanların veya mitlerin pek çok toplumun ortak hafızasının ürünü olmasının doğal bir sonucudur.

I. GELENEKSEL MEDENİYETLERDE SİYASAL ALANDA AKIL VAR MIYDI ?

Yukarıda değindiğimiz üç önemli dinamik yani din, gelenek ve görenekler, mit ve efsaneler siyaset içinde ana belirleyici unsurlardır. Özellikle geleneksel siyaset söz konusu olduğunda birbirinden ayırt edilmesi oldukça zor faktörlerdir. Bu nedenle onları ayrı ayrı incelemek yerine öncelikle Batı dışında kalmış olan bazı önemli geleneksel toplumlar üzerinde medeniyetler halinde inceleme yapmaya çalışacağız. Bu noktada amacımız siyasal anlamda Batı’da ortaya çıkan akla dayalı anlayışın kökleri açısından çağdaşı gelişmiş medeniyetlerden özellikle medeniyet beşiği kabul edilen Orta Doğu’dan gelen bir kaynak olup olmadığını incelemek ve Batı’da ortaya çıkan bu akla dayalı medeniyetin oluşumunu kısmen de olsa karşılaştırmalı olarak inceleme imkânına sahip olabilmektir.

A. Mezopotamya Toplumlarında Siyasal Durum

Bu kapsamda ilk olarak döneminin en ilerisi kabul edilen Mezopotamya’yı ele alacağız. Mezopotamya medeniyetin ve dinin ortaya çıktığına inanılan, tarih boyunca pek çok farklı kültüre ev sahipliği yapmış, *bereketli hilal* olarak da adlandırılan verimli bir coğrafyadır. Özellikle bu coğrafyadaki halkların tarım ve hayvancılığa dayalı bir yaşam biçimi geliştirdiğini biliyoruz. Bundan ötürü gerek ahlak kuralları gerek hukuk kuralları daima tarım ve hayvancılık merkezli olarak gelişmiştir. Örneğin “Babilonya Tarihi” adlı kitapta Berosios, Sümer’e uygarlığı Oanes adlı yarı keçi yarı balık bir tanrının getirdiğinden bahseder. O dönem hayvancılık ve balıkçılıkla geçinen toplumun yaşam biçimine göre edindikleri bu tanrı şaşırtıcı değildir. Zaman içerisinde ihtiyaca göre şekillenen çok tanrılı bir din yapısı Mezopotamya’da oluşmuştur. Sümer, Babil ve Asur hakim oldukları dönemde birbirlerinden tanrıları devşirmişler ya da evrimleştirmişlerdir. Örneğin o dönemler için pek çok tanrı ile savaşı kazanan öfkeli gökyüzü tanrısı Marduk’un hemen tüm Mezopotamya halklarında görüldüğünü gözleriz. Marduk, insanı tanrılara hizmet için yaratmış ve insanlığı başlatmıştır. Bunun yanında Mezopotamya’da kentler de dini nitelikli olarak ortaya çıkmıştır. Ziggurat adlı din merkezleri etrafında şehirler din ve yönetim merkezleri olarak kurulmuştur (Tokuroğlu, 2015:35-36).

Mezopotamya’nın bu çok tanrılı yapısı ve tanrılarla ilgili ya da insanla ilgili anlatılar bize siyasal yaşamla ilgili önemli bilgiler verir. Onların kabullerinde evrenin devlet

gibi şekillendirildiğini görürüz. Yoktan var eden bir tanrı inanişından ziyade dünyayı doğaüstü güçleriyle şekillendiren tanrılar vardır. Zorlayıcı güçleriyle mesela sel felaketiyle ya da depremlerle insanları doğruya zorlayan adeta birer yöneticidirler.

Öte yandan insanın hizmet etmek için yaratılmış olması inancı dönemde çok önemli bir durum olan köleliğin neredeyse meşru kaynağını oluşturma çabası olması açısından önemlidir(Şenel, 2002: 64-66). Yetkin de bu noktada tanrılar meclisinde hakkında karar verilen insanın yeri olmadığını ve buna paralel olarak kralın meclisinde de halkın söz hakkı olmadığını belirtir (Yetkin,2012:18-19). Yine İşçi de tanrıların ilkel demokrasisi düşüncesinin baskın olduğu görüşünü eserinde vurgulamıştır (İşçi,2004: 30-31).

Mezopotamya’da doğa dinlerine inanılmasından dolayı gelenek ve göreneklerin de benzer etkiler bıraktıklarını söyleyebiliriz. Doğa dinlerine inanan toplumların önemli bir özelliği yaşama biçimleri, dinleri ve adetlerinin birbiriyle bütünleşmiş şekilde olmasıdır. İÖ. 2125 civarında olduğu düşünülen Sümer Kralları Listesi’nde krallığın gökten indiği ve düzeni kurduğundan bahseder. Bu listeye göre bir sel felaketi oluncaya kadar krallık devam eder ve sel felaketiyle krallık yıkılır. Ardından yine krallık gökten iner. Buradan da anlaşılacağı üzere krallık, siyasal olanın meşruiyetini kabul ettirebilmek adına kendinin gökten inmiş bir ayrıcalıkla var olduğunu göstermeye çalışmıştır. Ayrıca siyasal gelenek dinden ayrı olarak da düşünülmemiştir (Şenel, 2002:68).

Elimizde gelenek ve görenekten bahseden pek çok yasa derlemesi olsa da bunlardan en ünlüsü Hammurabi Yasa Derlemesi’dir. Tosun bu derlemenin önemini şöyle belirtir: “En geniş şekilde kendinden evvelki, kanunları derleyen, onlar üzerinde tadiller yapan veya yeni reformlar yapan kral ise Hammurabi’dir.” (Tosun, 1963: 128).Yani Hammurabi bir nevi geleneklerini derleyerek toplumuna uyumlulaştırmıştır. Ayrıca yasalar tarıma dayalı bu toplumun adetlerine göre düzenlenmiştir. Bu kapsamda yasalar kölelik ve toprak mülkiyeti düzenlemelerine dair hükümler ihtiva eder (Şenel, 2002: 72-73).

Mit ve efsaneler açısından Mezopotamya’yı ele alacak olursak özellikle Gılgamış ve Tufan Destanları gibi Sümer kaynaklı destanlar karşımıza çıkar. Tufan Destanı’nda güneş ve ayın hareketleri ile doğa olaylarının insanın şans ve kaderiyle yakından ilişkili olduğu inancı açıkça görülür. Bu yönüyle esasında Sümer panteonunun bu dünyacı dini bakış açısı karşımıza çıkar (2013, Uncu: 351). Bir diğer destan Gılgamış’ta yine yetkisini kutlu bir kaynaktan alan kralın başlarda zorba olabilen yönetiminin zamanla adalete yönelişinden bahsedilir. Özellikle burada geçen Çoban

kral ifadesi kendisinden sonra Hıristiyanlığa kadar pek çok kültürü etkiler. Kral da toplumla birlikte yaşar ancak o diğerlerinden farklıdır. Halkını beslemek, korumak ve yönetmek için oradadır. Bu anlayış antik döneme zaten içkindir. Öte yandan yine aynı destanda kralın savaş için bir konuyu önce çevresindekilere danışmasını ilkel bir demokrasi olarak gören yazarlar vardır (Şenel, 2002: 68-70). Bunun yanında din üzerinde siyasal alanın etkisi olduğu kadar dinin de siyasal alan üzerinde etkisi yadsınamaz ölçüde olmuştur. Din adamları idari görevlerde kullanılmış, vergi toplamışlar yeri geldiğinde krallık iddiasında dahi bulunmuşlardır (Altuncu,2014: 150).

Mezopotamya kültürünü ele aldığımızda görüldüğü üzere inanç baskın bir yapısı vardır. Yönetimsel sistem tamamen din etrafında şekillenmiştir ve siyasal iktidarlar kendilerini kabul ettirmek için dini bir basamak olarak kullanmışlardır. Ne var ki gerek hukuk kurallarıyla, gerek dini inanışlarındaki çeşitli motiflerle Batı medeniyeti ve Doğu medeniyetine izler bırakmışlardır. Ancak çalışmamızın konusu açısından daha önemli bir değeri yoktur.

B. Antik Mısır'da Siyasal Durum

Diğer çok tanrılı bir medeniyet Antik Mısır'dır. Mısır'ın coğrafyası gereği özellikle sosyal her tür kurumu Nil Nehri ile yakından ilişkilidir. Din konusunda da yine Nil Nehri'nin durumunun tanrıların öfkesi ya da ihsanı olarak yorumlandığı bir anlayış gelişmiştir. Bir baş-tanrı Ra etrafında biçimlenen Mısır dini ile Mezopotamya dini arasında belirgin ama önemli bir fark *tanrı-kral* olgusudur. Belki de Mısır'ın çöllerle yalıtılmış işgale dayanıklı konumundan dolayı oluşan istikrarlı siyasal yapısının bir sonucu olarak Firavun aynı zamanda Tanrı Ra'nın yaşayan oğlu olarak görülmüştür. Mezopotamya'da ise krallar tanrının vekili olarak kendilerine meşruiyet kazandırmaya çalışmışlardır. Firavun sadece yaşarken değil aynı zamanda öldüğünde de tanrı Osiris olur ve ölen insanları yargılar. Bu dinin siyasal en önemli etkisi tanrı-kralın şüphesiz kesin otoritesi olmuştur. Bu nedenden ötürü firavunların emirlerinin yazılı kurallar halinde tutulmasına pek lüzum görülmemiştir çünkü onun ağzından çıkan her söz tartışılmaz birer kanundur. Mısır'da her şeyin tanrının isteğine göre yürütüldüğü bu sisteme Ma'at adı verilmekteydi (Tokuroğlu,2015:53).

Pysematik döneminde özellikle orduda Yunanlar kullanılmaya başlanmıştır. Ve bu dönemden sonra Mısır ile Yunanlar arasında derin bir etkileşim kurulmuştur. Zannımızca Horus kültürü de bu dönemde aktarılmıştır (Apak, 2001:148).

Öte yandan Mısır'da bilinen iki tek tanrı girişi vardır. Tanrıların birleştirilmesi şeklinde Amon-Ra adlı bir baş tanrı olgusu kayıtlara geçmiştir. Diğer tek tanrı girişi ise güneş tanrısı Aton'u Firavun Akhenaton'un neredeyse kelimenin tam anlamıyla tek bir ilah kabul etmesiyle olmuştur (Şenel, 2002: 66-73). Diğer bir bakış açısına göre ise bürokrat ve din adamlarının yönetsel sistem üzerinde hakim olması Amon-Ra kültürüne karşı Akhenaton'un Aton'u savunmasına neden olmuştur (Tokuroğlu, 2015:57). Ancak uzun süreli olmayan bu girişim Mısır'ın çok tanrılı yarı bir panteona sahip olduğu gerçeğini değiştirecek kadar önemli değildir.

Yukarda bahsettiğimiz üzere özellikle Mısır'da tanrı-kral olmanın verdiği özel durumla yani Ma'at anlayışıyla yazılı çok derin bir kültürel birikim oluşmamıştır. Aristokrasiyi de ölümsüzlük bağışlayarak kendisine bağlayan Firavun yegane güç haline gelmiştir (İşçi, 2004:26). Mısır dini ile geleneğinin kesin bir ayrımını yapmamız ise en azından bu çalışma için mümkün değildir. Özellikle mitoslar da evrenin yaratılışına bir vurgu varken insanın yaratılışının pek de önemsenmediğini ve trajik bir biçimde insanın Ra'nın gözyaşlarından var olduğuna dair anlatılar mevcuttur (Aydın, Erbay Aslıtürk,2017:718). Yine de mitoslar dışında yazılı birkaç numune düzeyindeki örneği ele alabiliriz. Nadir örneklerden birisi Tutmosis Söylevi'dir. Firavun II. Tutmosis vezirine çeşitli öğütler verir. Yasaya uymasının ve adaletin öneminden bahsederken öte yandan devletin zorlayıcı gücünden de bahsedilir bu metinde. Bir diğer metin Ptah-Hotep'in Öğütleri'dir. Yüksek bir memur olan Ptah- Hotep, oğluna öğütler verirken esasında memurlarına mesajlar vermektedir. Metnin içeriği memurun amirine nasıl saygıyla davranması gerekliliği üzerine kurulmuş bürokratik bir metindir (Şenel, 2002: 74-77).

Mısır medeniyeti kendi içerisinde oldukça mistik bir yapı kurmuştur. Bu yapı esasında tamamen din üzerinde şekillenmiştir. Matematik, astronomi gibi bilimler çağdaşlarına göre çok ileri düzeydeyken siyasal alanda inancın bu denli baskın olması din adamları sınıfının sistemli çalışmalarının bir sonucudur. Ne var ki akıl siyaset ilişkisi açısından bizler için önemli bir veri bulunmazken mistik açıdan özellikle Hıristiyanlığı ne denli etkilediği Horus inancında görülmektedir. Ve paganlar ile Hıristiyanlar arasında yaşanan kaynaşmayı göstermesi açısından Kadim Mısır gerçekten kıymetlidir.

C. Antik İnan'da Siyasal Durum

Bugünkü İnan coğrafyasında da önemli medeniyetler kurulmuştur. Bu coğrafyada yer alan kadim medeniyetlerden Med ve Perslerin önceleri bu dünyayı önceleyen çok tanrılı dinleri benimsediği görülür. Zaman içerisinde köle Persler, Medleri yener ve iktidarı ele geçirirler (Tokuroğlu, 2015:44). Daha sonraları İ.Ö. 6. yüzyılda yerel dinlerin etkisiyle ortaya çıkan bir peygamber ya da düşünür *Zerdüşt*'le beraber daha sistemli bir din ve ateş rahipleri sınıfı ortaya çıkar (İşçi,2004: 33). İyilik tanrısı *Ahura Mazda*, kötülük tanrısı *Ahirman* ile savaşmak için dünyaya kralı yollamıştır ve aynı zamanda bu dini anlatı siyasal iktidarın İnan kültüründeki temel kaynağıdır. Zerdüştükte Ahirman'ın kötülüğü kuraklık, sel, savaşlar gibi bu dünyaya ait kavramlardır. Diğer dünya içinse dinin vaadi ölümsüzlükle sınırlı kalmaktadır. Bu dinin siyasal alan için etkilerine baktığımızda öncelikle bu dünyada iyi yaşamayı teşvik eden bir motivasyon argümanı olduğunu görürüz. Oruç tutmanın kendine zarar vermek olduğu için yasak olması ya da çalışmanın bir erdem kabul edilmesi bunun önemli bir göstergesidir. Diğer yandan bu dünyadaki kötülükleri düzeltmek için tanrı tarafından gönderilen kral düşüncesi şüphesiz yöneticinin meşruiyetini topluma kabul ettirme amacı taşımaktadır (Şenel, 2002: 93-96). Belki de dinin bu dünyacı etkisinden dolayı Persler yönetsel anlamda boyundurukları altına aldıkları halklara dini ve hukuki özerklikler tanımışlardır. Böylece bir çeşit konfederasyon oluşturmuşlardır (İşçi, 2004: 32).

Mitler ve efsaneler açısından İnan'a baktığımızda Pers tarihinde önemli bir detay olan Pers Yasallık Mitosu karşımıza çıkar. Bu mite göre Astyages rüyasında hükümdarlığın Perslerden Kyros'a geçtiğini görünce bir çare arar. Ve kızını bir Pers ile evlendirir. Bu sefer rüyasında kızından güçlü bir kök fişkırdığını görür ve evlilikten olan çocuklarını öldürmesi için adamlarına verir. Ancak görevlilerden bir çoban çocuğa kıyamaz ve onu evlat edinir. Daha sonra Kyros adlı bu çocuk iktidarı Medlerin elinden alır. Bu destan hem Perslerin iktidarlarını meşrulaştırmak için tarihe düştükleri bir nottur hem de anasoydan ataerkilliğe geçişte toplumsal durumu incelemesi açısından önem arz eder (Şenel, 2002: 97-98). Bu mitosta anlatılan olay İ.Ö. 550'de meydana gelmiştir. Bu olaydan sonra Kuzey Yunanistan, Güney Mısır ve Orta Asya'ya kadar uzanan büyük bir coğrafyayı iki yüzyıl boyunca idare etmişlerdir (Karaketir, 2016:69).

İran kültürü yukarı da değindiğimiz üzere özellikle savaşlar ve ticaret yoluyla sürekli Batı ile ilişki içinde olmuştur. Bu nedenle dini bir takım mistik öğeler açısından hem etkilemiş hem de etkilenmiştir. Kurdukları devlet sistemi açısından da yine altını çizmeliyiz ki incelenmeye layıktır ancak siyasal sistemleri dinlerin ve geleneklerin etkisiyle yönlendirilmiştir. Hülasa Batı'yı etkileyen akıl mefhumu açısından çalışmamızın kapsamına girecek boyutta İran coğrafyasına içkin doğrudan bir veri bulunmamaktadır.

D. İbrani Toplumunda Siyasal Durum

Siyaseti etkileyen bir başka antik dini düşünce İbranilerin, İbrahim ve yaşamını ele aldığına inanılan Tevrat'a dayanan tarihi hikayeleridir. İbraniler özellikle mevcut kültürler üzerinde de bir şekilde etki bıraktıkları için önemli bir tarihi medeniyettir. İbraniler çöl göçebeleri iken Hiksoslar yönetimindeki Mısır'a girmişler ancak ardılları İbranileri tutsak etmiştir. İÖ. 1200'lerde Musa önderliğinde Mısır'dan çıkarlar ve Tanrı Yehova onları seçilmiş kavim ilan eder. Ancak bu dönemde Yehova diğer tanrılarla savaşan tanrılardan biridir. Yehova'nın *On Emir*'de " Benden başka tanrınız olmayacak." Şeklinde buyurması henoteizme kayar. Yani diğer tanrılara karşı bir tanrının tarafı tutulmaktadır. Bu yönüyle Yahudiliğin doğrudan tek tanrıcı bir iddia ile ortaya çıkmadığı düşünülebilir (Tokuroğlu, 2015: 49). Öte yandan Yahudiliğin tek tanrıcı anlayışında zamanla paganist sapmalar olup tekrar monoteizme döndüğü de iddia edilebilir. Yehova'ya itaatin azalmasıyla gerçekleştiğine inanılan Babil Sürgünü sonrasında bir tek tanrı inancı şekillenmiş ve özellikle Hıristiyanlığı etkilemiştir. Babil Sürgünü gerçekten Yahudiliğin bugünkü halini almasında çok etkili olmuştur. Babil hükümdarı II. Buhtunnasr (Nabukadnezar, Nabukodonosor) Yahudi devleti İsrail'i ve kutsal mabedlerini yerle bir etmiş ve İ.Ö. 58'de Yahudileri Babil'e sürmüştür. Yahudiler özellikle bu dönemde milli bir benlik ve dini inanç temellerini atmışlardır (Sayar, 2000: 7).

İbranilerin din ile siyaset ilişkisi açısından önemli görülebilecek hemen tek olayı peygamber Samuel ile peygamberin seçtiği Kral Saul'un çatışmasıdır. Öldürülmeleri peygamber tarafından emredilen düşmanları öldürmeye karşı çıkan Saul, iktidar ve din adamı çatışmasının önemli bir örneğidir (Şenel, 2002: 89-92).

Yahudilik tarihinde bizim için en önemli nokta ise Hıristiyan inancına göre İsa peygamberin İbranilere gönderilmiş olmasıdır. Hıristiyanlık, Yahudiliğin içinden

doğmuştur. Bu nedenle Yahudilik yadsınamaz biçimde dünya tarihinde etkili olmuştur. Ancak belirtmelidir ki Eski Ahit, Hıristiyan düşünüşünü daha çok metafizik yönden etkilerken, Yeni Ahit siyasal düşünüşü etkilemiştir. Bu sebeptendir ki İbrani kültürünün siyasal alanda akılla ilişkisi sınırlı derecede kalmıştır.

Netice itibariyle incelediğimiz Doğu kültürlerinin Batı medeniyetine etkileri olduğu tartışılmaz bir gerçektir. Lakin bu etkiler akıldan ziyade mistik inançlar şeklinde Batı medeniyetine tesir etmiştir. Birkaç akıl esintisi örneği ise ancak dolaylı yollardan etki etme ihtimali vardır. Zira özellikle Orta Doğulu bu kavimler kendi medeniyetleri içlerinde dahi inançlara ve geleneklere yenik düşerek yok olmuşlardır. Ancak aşağıda çalışmamızın devamında Batı medeniyetinde siyasal alanda aklın gelişimini karşılaştırabilmemiz açısından şu ana kadar yaptığımız bu çalışma bizce değerlidir.

II. GELENEKSEL BATIDAN MODERN BATIYA SİYASETİN DÖNÜŞÜMÜNDE BİR DİNAMİK OLARAK AKLIN ROLÜ

Yukarıda incelediğimiz Orta Doğu medeniyetlerinin lokal olarak gelişime tartışılmaz katkıları olmasının yanında evrensel etkileri olan- özellikle mistik ve metafizik anlamda- pek çok fikre ve sisteme kaynaklık ettiği tartışılmaz bir gerçektir. Ne kadar klasik bir yaklaşım olursa olsun Batı rasyonelliği ve Doğu mistisizmi belirgin bir şekilde gerek düşünsel gerek siyasal ve sosyal alanda görülmektedir. Batı medeniyetinde aklın kaynakları Doğu medeniyetine göre daha sistemli bir şekilde ortaya çıkmış ve Doğu gibi dolaylı yollardan değil tabii olarak doğrudan etkide bulunmuştur. Bu nedenle asıl inceleme alanımız olan Ortaçağ toplumuna geçmeden önce Antikiteyi siyasal ve düşünsel yönden ele almamız gerekir. Ancak altını bir daha çizmek isteriz ki Doğu medeniyeti dolaylı yollardan- veya bilemediğimiz doğrudan yollarla- Batı medeniyetinin köklerini yani Yunan uygarlığını ve ilerde Batı ile Doğu'yu sentezleyen Helen kültürünü yadsınamayacak kadar ciddi şekilde etkilemiştir. Bazı iddialar bu etkiyi çok daha geriye götürür. Mesela Garnier ve Flammariun'un editörlüğünü yaptığı *Vies, Doctrines et Sentences Des Philosophes Illustres* adlı değerli eserden aktaran İşçi (2004:36-37), Ege'deki yüksek Miken ve Minos uygarlıklarının Orta Doğu kanalıyla geliştiğini söyler. Ki bu durum Yunan panteonundaki Orta Doğulu izleri açıklamaya yönelik önemli bir veridir.

Sonuç itibariyle inançlar yönünden kesinlikle Batı'yı değiştiren Doğu medeniyeti akıl yönüyle de dolaylı da olsa etkilerde bulunmuştur ve şüphesiz etkilenmiştir. Ancak tezimizin asıl konusu olan Batı medeniyetinde siyasal aklın köklerini kendi coğrafyasında incelememizin vakti gelmiştir.

A. Antik Yunan ve Helenistik Geçiş: Platon ve Aristoteles Öncülüğünde İnanç ve Akıl

Kahramanlık Çağı olarak adlandırılan dönemde yani İ.Ö. 8. yüzyılda tıpkı Roma'ya Cermen kabilelerin akınlar yapmasıyla medeniyetin karanlığa gömülmesi gibi Dorların akınlarıyla Yunan medeniyeti de karanlığa gömülür. Ve Yunan coğrafyasında savaşçı bir feodal örgütlenme oluşur. Bu feodal örgütlenmenin beyleri yani bildiğimiz şekliyle aristokrasi ise siyasal meşruiyet için tıpkı Orta Doğu'da olduğu gibi soylarını tanrıya dayandırır (Şenel, 2002: 110). Bu dönem itibariyle Atina'da önce oligarşi sonra da tiranlıklar ortaya çıkar (Ed.:Erdem, 2009:120). Antik Yunan'ın aristokrasisi ve feodal beylerini Mykene Çağındaki atalarından bahseden Homeros'un destanları İlyada ve Odysseia şekillendirmiştir. İlyada daha çok savaş kültüründen ve kölelikten Odyssea ise savaş sonrası sivil yaşamdan bahseder (Şenel, 2002: 111-112). Coğrafi engellerin önemli etkisiyle Yunan'da Orta Doğu'nun aksine bir İmparatorluk yerine kent devletleri yani bir site türü olan *Polis* ortaya çıkar. Polis mefhumunu nitelikleriyle ele alan değerli bir tanım şöyledir:“Polis sınırları belirli bir toprak üzerinde kurulmuş siyasal, sosyal, askeri ve ekonomik bir bütündür.” (Göze,2013: 1). Buna ek olarak Göze, polislin dini bir niteliği olduğunun da altını çizmiştir. İşte bu Yunan polislerinden Atina'da İ.Ö. 594'te *Solon Yasaları*¹ ile birlikte bir çeşit doğrudan demokrasi ortaya çıkar. Ve siyasi olarak kent devleti gibi tabir edebileceğimiz bu birimler Batı tarihini değiştirir.

Bu noktada bir site türü olan polislerin Doğu medeniyetlerinden farklı olmasına değinmek gerekir. Mezopotamya kent devletleri arasındaki ticari ve coğrafi bağlardan yoksunluk ve Dorların siteler arasında olması sitelerin alan ve nüfus olarak dar kalmasına neden olur (Yetkin, 2012:130). İşçi'ye göre de (2004:38-39) yüksek dağların oluşturduğu doğal sınır polislerin Doğu'daki gibi birer krallık veya imparatorluğa dönüşmesine engel olmuştur. Böylece bazı nitelikleri sınırlanmış polisler ortaya çıkmıştır.

¹ İ.Ö. 594'te yönetim görevini üstlenen Solon borç köleliğinin kaldırılması, yönetime zenginliğe dayalı olarak yurttaşların katılması gibi bir takım yenilikler getirmiştir (Yetiş, 1999:11-12).

Yukarda da değindiğimiz gibi bu polislerin dini nitelikleri de vardır. Kent merkezinde yer alan *akropolis* adlı yönetim merkezlerinde yönetim binalarının yanı sıra tapınaklar bulunuyordu (Tekin, 1998: 44). Ancak tapınaklar Mezopotamya’da olduğu gibi şehrin yegane baş merkezidir diyemeyiz. Doğu medeniyetlerinde siyasi sistemin her zaman başrolü olan dini anlayış polislerde bir nebze daha farklıdır. Polislerin en önemli farkı mistik anlayışlarda bir şekilde ortaya çıkan sistemli bir ruhban sınıfı yoktur. Bu nedenle Grek düşüncesi, nesnelere doğasını anlaşılabilir mistik anlayışlarda aramaya zorlanmamış ve tedrici bir gelişimle nesnelere mantıklı yorumlarına dayalı bir anlayış geliştirmişlerdir. Ki bu paradigma değişikliği dünya tarihine damgasını vurmuştur (Tokuroğlu, 2015. 64-69). Nesnelere anlaşılmasının somutlaştırılması iman yerine aklın öncelenmesine neden olmuştur.

Öte yandan Yunan dininin önemli bir farkı tanrıları ve inananları aynı anda ve Yunanistan’ın en yüksek dağı Olympos’ta yer alan aynı coğrafyada yaşıyor oldukları inancına dayanıyor olmasıdır. Tanrıların başında -tıpkı Mısır’da Amon Ra kültünde olduğu gibi-Zeus vardı ve o tanrıların tanrısıydı (Tekin 118-119). Bu anlayış Yunanlılar için bu dünyacı bir bakış açısı geliştiriyordu. Sonuçta tanrılar ve insanlar aynı anda ve aynı coğrafyada yaşıyorlardı. Bu inanışın ilerde Roma’da gösterdiği paralellik semavi monoteist dinler ile paganizme dayalı panteonlar arasında önemli gerilimlere yol açacaktı.

Antik Yunan’ın polislerinin tarihine devam edersek özellikle en önemli iki polisi etkileyen önemli bir olay *Peloponnesos Savaşı*’dır. Tarihçi Thukydides’in aktardığı bu savaş Pers akınları sonrasında Yunan sitesi *Sparta*² ile Atina arasında gerçekleşir. İ.Ö. 461 ve İ.Ö. 404 gibi uzun bir dönemi kapsayan bu savaşlarda Atina çok ağır yaralar alır. Hatta bu savaş Atina polislerinin gerileyerek Büyük İskender tarafından işgal edilmesine yol açar (Nye, Velch, 2013:20-23). Bu savaşlara söz konusu olan Sparta, denizcilik ve ticaret gibi özgürlükleri kısıtlayıp sabit orta sınıfa dayalı bir sistem oluşturmuştur. Ticaret ve denizciliğin geliştiği Atina’da gelişen demokrasi, aşağıda ele alacağımız Platon ve Aristoteles gibi düşünürler tarafından zayıflığın ve Peloponnesos yenilgisinin nedeni olarak görülecektir (Yetkin, 2012: 131-134).

Bu noktadan itibaren Yunan polislerinin siyaset felsefesi açısından incelemelerini yapabiliriz. Genel olarak bizim de uyacağımız şekilde bu alanda Sokrates öncesi ve Sokrates sonrası olarak ikili bir dönem ayrımı yapılmaktadır.

² Yarı demokratik sistemle yumuşatılmış, militarist bir oligarşiye sahip, savaş temelinde sistemini oluşturmuş antik bir Yunan sitesi (Tokuroğlu, 2015: 66).

Sokrates öncesi dönemde özellikle felsefi eğilim doğa olaylarını anlamak üzerine kurulu gelişmiştir. Elbette ki mitlerle karışık dini bir anlayış vardır ancak sistematik dayatma yapacak bir din adamları sınıfının olmayışı ve bu dünyacı bir panteona dayalı olması nedeniyle filozoflar doğa olaylarını tanrısal bir gizeme atfetmenin ötesine geçebilmişlerdir. Karşımıza bu noktada Thales ve etrafında şekillenen Milet okulu çıkar (İşçi, 2004: 44). Thales döneminde felsefi eğilim evrenin ilk maddesi üzerine gelişen tartışmalar üzerinde yoğunlaşmıştır. Takip eden dönemde de Anaksimandros, Pythagoras gibi isimler bu ilk madde tartışmalarında yer almıştır (Göze, 2013:7). Thales'in felsefi gayretleri doğal olanı sihir ve büyü ya da tanrısal olana dayandırmaktan ziyade bir neden sonuç ilişkisi içinde vermiştir. Örneğin depremleri deniz tanrısı Poseidon'un yarattığı görüşünden ayrılıp dünyanın su üstünde durmasından kaynaklanıyor olabileceğini savunmuştur (Esenyel,2014:2-3). Özellikle Pythagoras evrenin ilk maddesinin sayı olduğunu söyleyerek matematiksel düşünceyle idealizme giden yolu açarken akli bilgelere, askerleri ise cesarete yani ruha benzeterek toplumu insan vücuduna benzeten ilk düşünür olmuştur (Birand, 1958:17-18).

Bu dönemden sonra ise ilk madde tartışmaları yerini toplumsal ve siyasal açıdan daha aktif oluşumlara bırakmıştır. Kendilerine *sofist* diyen bilginler bilgiyle yöneticileri eğitebileceklerini savunarak ortaya çıkarlar ve tanrı soylu aristokratlara karşı dururlar. Esasında sofistler siyasal alana aklın girişinin ilk temsilcileridir denebilir. Deney ve gözlemin siyasal alanda söz sahibi olması gerektiğini bireysel seslerle de olsa duyururlar. Kurucu kabul edilen Protagoras insanı her şeyin öncülü olarak görür. Akli ön planda tutar ve aristokraziye karşın devleti yönetmenin tüm vatandaşların hakkı olduğunu savunur (Şenel, 2002:131-132). İlaveten her şeyin insana dayandığı bu görüşte devlet de insanların yaptığı bir sözleşme sonucu ortaya çıkmıştır (Göze, 2013: 12-14). Lakin sofistler tam bir sistemli ve bütünlüklü anlayış ortaya koyamazlar. Aralarında eşitlikçilerden eşitsizlikçilere kadar zıt görüşleri savunanlar çıkmıştır. Onlara göre birden çok gerçek olabilir ya da hiçbir gerçek olmayabilir. Onların bu farklılığı ticaret ve denizcilik gibi nedenlerle polislin çözüldüğü bir dönemde genelde *meteikoslar*³arasından ortaya çıkmaları ve farklı coğrafyalardan farklı fikirlere sahip çok daha özgür eleştiriler yapmalarını sağlayan niteliklerinden kaynaklanmaktadır (Yetkin,2012:65). Bu nedenle sistemli bir düşünüş

³ Yunanlar için yabancılar anlamındadır. Demokratik anlamda kadınlar gibi siyasal haklardan yoksundurlar. Ancak köle değildirler halktan sayılmışlardır (Akkoç, 2014:33).

ağına sahip değildirler ve siyasal alanda akıl açısından yalnızca küçük parçalı kıvılcımlar olarak kalmışlardır.

Artık bu dönemde Sokrates ncesi dönemde olduğu gibi bir evrenin ilk maddesi dşuncesine yönelik eğilim yoktur. Sofistler farklı farklı ve tutarsız da olsa akla dayanarak siyasal tezler üretmişler ve aklın ilk kıvılcımı anti tezini karşısında bulmuştur. İlk defa Sofistlerin bilgiyi herkese ğretebilecekleri iddiasına ateşli bir şekilde Sokrates karşı çıkar. Kendisinden nceki Yunan dşnrlere göre daha çok toplumun sorunlarına eğilmiştir (Göze,2013:18). Bu noktada Kantarcı yerinde bir tespit yaparak Sofistlerin Sokrates'i göklerdeki felsefeyi yere indirmeye zorladığını ifade eder(2013: 83-84). Sokrates, sofistlerin aristokrasiye şphecisi yaklaşımına karşın rasyonalizmin ilkelerini savunmuştur(İşçi, 2004: 61). Demokrasi ona göre kötüdür çünkü Atinalılar doğru ve yanlışı ayırt etme erdeminden yoksundur. Sokrates'e göre duvar örme işi nasıl duvar ustasına teslim ediliyorsa, bir gemiyi nasıl kaptan kullanıyorsa yönetme işi de uzmanlara bırakılmalıdır. Bu katı bir şekilde soya dayalı aristokrasi değil bir bilgelik aristokrasisidir (şenel, 2002:133-134).

Sokrates yaşamı boyunca Atina polisi için uğraşır. Ona göre insanın amacını sağlayacak yegane kurum polistir. Bu da polis yasalarını Sokrates için son derece önemli kılar. Bireyler kendi çıkarları aleyhine olsa dahi tümel mutluluğu her şeyin üstünde tutarak yasaya uymalıdır. Sokrates yasayı itaati kendi ölümü pahasına gerçekleştirerek pek oklarına göre erdemli bir tutum sergilemiştir (Ağaoğulları, 2011: 86).

Sokrates'in arka çıktığı aristokrasi, ğrencisi Platon'la yükselişe geçer. Ayrıca bizler Sokrates'i de Platon'dan öğreniriz zira bilindiği kadarıyla kendisinin kaleme alıp da elimize ulaşmış olan bir eseri yoktur. Sokrates'in Savunması adlı eserle Platon hocasını savunur. Kendisinin ise siyaset bilimine en kıymetli armağanı *Devlet* ve *Yasalar* adlı eserleridir. Devlet yönetsel anlamda Sofistlere ve Atina'nın gerileyen sistemine bir karşı çıkıştır. Platon'un Devlet'i aynı zamanda siyaseti, korku ve inançlara değil sistematik akıl yürütmeye odaklanmış ilk eser olarak kabul edilir (Ebenstein, 2005: 14-16). Platon eserinde olumlu manada hocası Sokrates'ten etkilenirken olumsuz mana da ise Sofistlerden etkilenmiştir. Yani o inanç ve dürtülere dayalı retorik yerine evrensel ahlakı arayan aklın bilgisini tercih etmiştir (Boyacı, 2014:24-26). Bu siyaset felsefesi anlamında bilgiye ve akla dayalı bir aristokrasi ideali anlamına gelmektedir. Burada aristokrasinin seçilmesi aşağıda ele alacağımız üzere Platon'un eşiitsizliğe dayanan görüşlerinden kaynaklanır (Torun,

2011: 62). Ayrıca bu noktada daha önce ele aldığımız Pythagorasçıların idealizminin Platon'u etkisi altına aldığını da belirtmeliyiz (İşçi, 2004: 63). Platon, Devlet adlı eserini genel felsefesinden yola çıkarak oluşturur. Ruh idealar evrenindeyken *epistemeye* yani gerçeğin bilgisine sahiptir ancak günahların ağırlığıyla nesnelere evrenine düşer ve buradaki sanılara yani *doksalara* aldanır. Fakat nesnelere dünyasında epistemeye aklın daha önceki deneyimleri sayesinde ulaşılabilir. Bu halde akıllı iyi eğitilen filozoflar idealar evreninden hatırladıkları epistemelere göre değişmez, istikrarlı ve mükemmel düzeni kurabilirler. Bu genel felsefe Platon'un ideal Devlet'inin ana temasıdır (Şenel, 2002: 145). Aynı zamanda bu genel felsefi anlayış ilerde değineceğimiz üzere özellikle Roma'nın son dönemlerinde yaşayan Aziz Augustinus'ta karşımıza çıkacak ve Avrupa Ortaçağ tarihine Hıristiyanlaştırılmış haliyle damgasını vuracaktır.

Platon'a göre devlet bireysel eksikliklerden kaynaklanan ortak ihtiyaçlara dayanarak kurulmuştur. Bireysel farklılıklardan ötürü ortaya çıkan işbölümü ve uzmanlaşma beraberinde sınıflı bir yapıyı doğurmuştur. Onun Devlet'i bu şekilde gelişmiş iki sınıfa ayrılır. Alt tabakayı üreticiler ve üst tabakayı zenginleşme hırsıyla doğan koruyucular yani askerler oluşturur. Bu koruyucular sınıfı içindense bir yöneticiler sınıfı doğar (Göze, 2013: 22-24). Platon'un bu sınıflı ayırım düşüncesinin temelinde insanların doğuştan eşitsiz yaratıldığına yatan inancı vardır. Ve halkın da buna inandırılması için meşhur *metaller mitosunun* ortaya atılması gerektiğini savunur. Bu mitosa göre tanrı insanları yaratırken kimilerinin mayasına altın, kimilerinin mayasına gümüş, kimilerinin mayasına da demir ve tunç katmıştır. Mayasında demir ve tunç olanlar üretici sınıfını, gümüş olanlar ise koruyucular sınıfını oluşturur. Gümüş mayalıları içerisinden çok sıkı eğitimlere tabi tutulan bir dizi altın mayalı insan ise filozof krallar olarak yöneticiler sınıfını oluşturur (Ceylan, 2006: 166-167). Platon'un burada başvurduğu bu kutsal yalan anlayışı kendisinden sonra da devletlerin çıkarları için öne sürdükleri ve kitleleri ikna etmenin bir yolu olarak farklı şekillerde kullanılmıştır. Bu fikrin korkunç etkisi Machiavelli'ye kadar ulaşır (Işık,2018:12). Platon'un sitesinde dinin kapalılığıyla pek çok özgürlük- evlilik ve hatta ticaret dahi- sınırlandırılmıştır. Sözelimi aile kurumunu engellemek adına Platon çok eşliliği savunur. Bu sayede kadınlar da erkekler kadar özgürleşecek ve çocuklarla ilgilenmek zorunda kalmayacaktır. Yani kadın ve erkek eşit olacaktır (Ed.:Cranston, 2000, Antony Flew:15). Bunun yanında yine aşırı zenginleşmeyi ve devrimleri engellemek adına özel mülkiyet de yasaktır. Çünkü insanlar mal ve mülk

edinme hırsıyla doludur. Ve bir süre sonra ortaya çıkan zengin sınıf alt tabakayı rahatsız ederek devrimlere neden olabilir. Ayrıca Platon nüfus ve coğrafi olarak da devleti sınırlandırır. Ve hatta Platon kurduğu bu sisteme o kadar güvenir ki bu sistem en ideal yollardan elde edildiği için onun Devlet’inde hukuka da ihtiyaç yoktur (Göze,2013:28-30). Platon’un bu sınırlamalarının temelinde yatan anlayış ideal sistemi kurmak ve adeta o haliyle dondurmaktan oluşur. Aile planlaması, nüfus kontrolü gibi sınırlamaların altında yatan sebep sistemin ne gelişmesine ne de gerilemesine yol açmamaktır. Süreklilik halinde aynı sistem korunmalıdır. Daha önce ele aldığımız üzere Platon, Sparta’dan etkilenmiş ve demokrasinin Atina’yı zayıflattığını düşünmüştür. Çareyi ise özgürlükleri kısıtlamakta görmüştür. Öte yandan Platon’un idealini salt akla dayalı oluşturduğu noktasında da itiraz vardır. Miller’a göre (1994: 41) Platon esasında salt akla dayalı bir ideal oluşturmamış hatta onun ideal düzeninin ahlaksal bütünlüğünü sağlayan ana güç din olmuştur. Gerçekten de Platon, dinsizliğe karşı ölüme kadar varan cezaları öngörmüştür. Ancak dinsizlikten kasıt o dönem için yasalara uymamak, tanrılara inanmamak, ibadetleri küçük görmek gibi farklı anlamlara gelebilmektedir. Daha önce belirttiğimiz gibi polislerin dini bir yapısı vardır ve polis yasası ile dini ayrı düşünmek mümkün gözükmemektedir. Bu noktada asıl dikkat edilmesi gereken ise Platon’un dini bir dava uğruna değil bireyleri toplumsal düzeni bozdukları için cezalandırma yoluna gitmesidir (Erdem,2004: 13-14). Platon’un bu denli bir kapalı toplum modeli oluşturmasının temelinde din değil Sparta örneğinde olduğu gibi yöneten ve yönetilenler arası düzenin bozulmaması fikri yatar (Şenel, 2002:144). Yani daha önce de belirttiğimiz gibi Platon kurduğu ideal sistemde kesinlikle hiçbir değişim öngörmez ve bütün değişimlerin ideal sistemi yok edeceği endişesi taşır. Nitekim Miller’ın belirttiği gibi Platon dini bir fundamentalist gibi hareket etmemiştir. Ancak onun idealini de salt akla dayandırmak, Platon’un ideal devletini episteme gibi mistik bir anlayışı temel olarak ürettiği gerçeğini görmezden gelmek demektir. Bu nedenle Devlet’i ve Platon’u siyasal alanda sistematik aklın erken bir zirvesi görmekte zannımızca bir hata olur. O içinde yaşadığı toplumun kültürü, gelenekleri ve tabii ki dini yapısından da etkilenmiş ancak sistemini oluştururken sadece bunlara bağlı kalmayıp akıl yürütmeye bağlı, dönemine göre oldukça belirgin bir sistem ortaya koymuştur.

Platon, bu fikrini sadece teorik olarak savunmamıştır. İdeal devlet fikrini uygulamak için *Syrakusai*’ de yer alan Dionysios I’in yanına gider lakin ilk seferinde başarısız

olur. Daha sonrasında felsefe meraklısı Dionysios II'ye eğitim vermek ve filozof kral idealini gerçekleştirmek üzere yeniden Syrakusai'ye gitmiş lakin ikinci kez de başarısız olmuştur (Tunçel, Nihal Petek ,39-40). Platon, Syrakusai deneyimlerinden yola çıkarak Devlet idealinin gerçekleşmeyeceğini anladığında egemenliği *Yasalar* adlı eseri ile dağıtır ve karma yönetim biçimini yani “*İkinci En İyi Yönetim*” i önerir. Ve ideal anlayışından vazgeçti şeklinde yorumlanır (Şenel, 2002: 162). Bu noktada da esasında Platon'un yurttaşlar için öngördüğü en önemli iş yönetmek ve savaştırmaktır. Tıpkı hocası Sokrates gibi Platon'da yönetimi ayrı bir uzmanlık konusu olarak ele almış ve yöneticinin yaptığı işi en önemli iş olarak sınıflandırmıştır. Fakat artık aristokrasinin zenginlik ve aile gibi kendileri için temel gördükleri haklardan vazgeçmeyeceklerini anlamıştır. Bu nedenle çok katı kurallara bağlayarak da olsa *Yasalar*'da Platon özel mülkiyete ve aile kurumuna izin verir (Göze, 2013: 38). Ağaoğulları ise *Yasalar*'da Platon'un nesnelere dünyasına dair görüşleri değişmediğinden yola çıkarak bu eseri daha az ütopyik bulanları eleştirir (2011: 116-118). Ona göre Devlet'ten *Yasalar*'a değişen aklın konumu değil sadece uygulanış şeklidir. Yönetici olarak bir filozofun aklına insani özelliklerle ulaşamıyorsa birliği akla dayalı yasalar sağlar. Burada aklın yanında insanın karşı koyamayacağı doğal afet ve coğrafi şartlara da yer verilmiştir çünkü idealar evreninin mükemmelliği nesnelere evreninde yoktur. Ancak geriye kalan her yönüyle *Yasalar*'da Devlet kadar ütopyik bir eserdir. Gerçekte sınırlı düzenlemeler yapılırsa da Platon'un iki eserinde de temel amacının ideal olarak düşündüğü bir sistem üzerindeki değişimleri kontrol etme çabası olduğu ilk bakışta fark edilmektedir. Platon için zaten ideal olduğuna inanılan bir şeyin değiştirilmeye çalışılması da saçmadır. Esasında onun ideal olana filozofun aklıyla ulaşılacağına dair inancı siyaset ve akıl dengesi açısından o çağa kadar ki en önemli gelişmelerden biridir. Platon ideasını elde ediş şekliyle görünüşte bir mistiktir. Ancak ideasını yaşadığı çevreye uyulmamaya çalıştığında ortaya çıkan bir akıl vardır. Platon'un kendi dönemini aşan akıl yürütmesinin arkasından çok önemli akıllar ortaya çıkacaktır.

O çok önemli akılların başında Platon'un öğrencisi Aristoteles gelir. Aristoteles'te hocası gibi Polis'in düşünürüdür. Akıl ve mantığı temel alıp duyulara dayalı kavramlarla doğayı anlamak yönteminin esasıdır. Amacı tümevarım ve ispat yoluyla değişmez doğrulara ulaşmaktır (İşçi, 2004:72). Bu durum akıl-inanç dengesi açısından Aristoteles'i Platon'dan daha çok günümüze yaklaştırmaktadır. Gerçekten akli kendi dönemine göre çok üst bir seviyeye çıkarmıştır. Ve ilerde değineceğimiz

üzere Batı karanlık Ortaçağ'dan kendisinin akıl ışığıyla çıkacaktır. Bu nedenle siyasal alanda akıldan söz ettiğimizde Aristoteles yadsınamaz şekilde tarihe damgasını vurmuştur.

Aristoteles'in hocası Platon'dan genel felsefe olarak en önemli farkı ideasını - ki Aristoteles *form* diyor buna- nesnenin içine alır ve nesnenin özü olarak görür. Yani ruhu reddetmez ancak nesnelere de mistik bir şekilde soyutlayıp ruh ve beden gibi ayrı parçalara ayırmaz. Ona göre ruh ve beden, nesne ve idea, form ve madde birbiriyle iç içedir ve böylece anlamlıdır. Form ve maddenin birbirinden ayrı bulunması ona göre mümkün değildir. Bunun tek istisnası tanrıdır, o salt formdur. Bu düşünceden yola çıkarak *telos* kavramını ortaya atar. Form olan tanrı yaratıklarının kendisine ulaşmasını ister ve yaratılanların bu dünyadaki yegâne telosları budur. Ancak insan salt olarak bu amaçla uğraşmaz. Platon'dan farklı olarak mutluluğa bu dünyanın nimetlerinden faydalanmayı da dâhil eder (Weischedel, 1993: 66). Aristoteles'in bu genel yaklaşımının siyaset felsefesine tezahürü ile siyasal mutlulukta ruha ilişkin kabul görmüştür. Devletler insanlar gibi tek bir telos peşinden gitmez. Bünyesinde müşterek iyilikleri de toplar ve yasa ile toplumun telosunu hedefler (K. B. Smellie, 2000,31-32). Böylece fiziksel şiddet ve hurafeler reddedilerek akıl yürütme ve retorik ikna metodu siyasal erekte yegâne yöntem olarak benimsenmiştir. Ki bu durum siyasal alanda aklın kullanımının hem kendi döneminde hem kendisinden sonra çağlar boyunca en önemli kaynağı kabul edilmiştir. Ancak Kalaycı bu noktada Aristoteles için retorik için kişisel çıkarıya yönelik kullanımının erdemden uzak olacağını belirtmiştir (Kalaycı, 2014: 50).

Aristoteles'in anlayışında tıpkı Platon gibi devletten kastedilen şey polistir. Bireyler polis içinde değer kazanan yurttaşlardır. *Zoon politikon* deyimini esasında o polise sahip olan bir insan için söylemiştir. Yani Aristoteles'e göre bir polise sahip olan insan, siyasal bir hayvandır. Tabii ki bu durumu daha geniş açıdan ele aldığımız zaman eğer bir düzen varsa orada siyasi düşüncenin olmaması düşünülemez şekilde bir sonuca ulaşabiliriz. Bu Aristoteles'e göre insanın kaçınılmaz doğasının bir sonucudur. Toplum daima hiyerarşik şekilde birey-aile-köy ve nihayet devlet olarak örgütlenmelidir (Miller, 1994: 42). Ancak Aristoteles'e göre polis, birey-aile-köyün bir toplamından da ibaret değildir. Polis bu birimlerden çok daha önce var olmuş en mükemmel biçimdir(Göze,2013: 43). Bu noktada Platon'un idealizminden izlerin Aristoteles'te de görüldüğü gerçeği unutulmamalıdır. Ne var ki o dönem için tüm Yunan vatandaşlarının Polis'e tapınırcasına bağlı olduklarını ve daha önce de

belirttiğimiz üzere Aristoteles'in de bir Polis vatandaşı olduğu gerçeğini unutmamalıyız. Bu nedendir ki bu iddia Antik Yunan dönemiyle sınırlı kalmıştır. Aristoteles'i o dönemin düşüncesinden farklı kılan onun inanışı değil yönteminde aklı kullanım şeklidir. Aklın nüveleri kendisinden daha önce de poliste vardı. Ama Aristoteles döneminden çok ileri bir tarz da bilimsel bir araştırmaya girişmiş ve var olan mevcut anayasaları inceleyerek en iyi yönetim biçimini tespit etmeye çalışmıştır. Platon'un yönetimlerin dolaşımı idealini çok fazla değiştirmeden yeniler ve bir karma yönetim benimser. Böylece *Politeia* ortaya çıkar. Bu yönetim biçiminde oligarşi ve demokrasinin olumlu özellikleri sentezlenir. Devrimlerin ve adaletsizliklerin önüne geçmek için zenginlik ve özel mülkiyetin orta sınıfa dengeli dağıtılması gerektiği inancıyla hareket edilir. Bu uygulamalar Aristoteles'in yaptığı araştırmalarla eşitlik ve eşitsizlik dengesinin bozulmasının devrimlere neden olduğu sonucundan ortaya çıkmıştır. Aristoteles, herhangi bir bakımdan eşit olanlar her konu da eşit olmak isterken herhangi bir konu da ayrıcalıklı olanlar her konu da ayrıcalıklı olmak istemektedirler, şeklinde bir sistematik geliştirir. Bu denge bozulduğunda ise devrimler ortaya çıkıp yönetimler değişir. O, istikrarlı bir devletin kurulmasını orta sınıfın nüfusa hâkim olmasına bağlı görmüştür. Orta sınıflar erdemlidir çünkü aşırılıklardan uzak durarak ne servet kıskançlığına kapılır ne de değişim istenciyle devrime kalkışır (Ağaoğulları, 2011:149-150; İşçi,2004:78). İlâveten toplumun orantısız büyümesi, iktidarların erdemsizliği, ülkenin konumu ve korku gibi diğer faktörler de yönetimlerin değişmesinde yan etkenler olarak anılmıştır (Göze, 2013:54).

Yine Platon ile karşılaştırdığımız da Platon açısından kendisinin tefekkürle ulaştığı idealar vardır. İyi ve gerçek onun için değişmezken Aristoteles için gelişmeye yönelik bir nesnelere dünyası vardır. Platon'un sabit fikirliliğine karşın Aristoteles'in düşüncesi deney ve gözlemlerle yenilenebilir olması açısından oldukça akılsaldır. Bu akılsal bakışın siyaset felsefesi açısından değeri ise Aristoteles'te yönetimlerin amacının klasik şekilde adaleti sağlayacak erdem olarak gösterilmesinin yanında en iyi yönetim biçiminin zamana ve mekâna göre nitelik ve nicelik olarak değişebilir olmasının kabulüdür. Yukarıda değindiğimiz haliyle Platon için ideal sistem zaten en iyiyi ifade ettiği için değişmesi mümkün değildir (İşçi, 2004:76; Göze, 2013: 46). Burada önemli bir başlıkta adalet konusunda Aristoteles'in çığır açan farkıdır. Platon en iyiyi hedeflerken Aristoteles en mümkünü hedefler. Platon mükemmel adaleti ararken Aristoteles insan hâkimiyeti yerine yasa hâkimiyetinin daha mümkün adalet

olduğunu vurgular(Ebenstein, 2005: 35-36). Tıpkı retoriğin adilane olması için kişisel çıkarı gözetmemesi zorunluluğu gibi Yanık'ta daha geniş kapsamda yönetimin adil olmasının Aristoteles için ortak çıkarıya bağlı olduğunu ifade etmiştir. Zira Aristoteles'e göre sitenin asli bütünü olan yurttaş gözetilmezse yani ortak çıkar yok sayılırsa adalet ortadan kalkar(Yanık,2014: 318-319). Zaten yukarıda belirttiğimiz üzere Aristoteles'in yönetimlerin dolaşımı kuramında Platon'dan temel farkı adalet ve ortak çıkar kavramlarıdır. Ki bu kavramlar daha sonraları siyaset için neyin akla yatkın neyin akla aykırı olup olmadığını tespit ederken birer ölçüt olarak kullanılacaklardır.

Öte yandan pek tabii ki Aristoteles'in bütün görüşleri çağ ötesi ya da döneminden kopmuş değildir. Örneğin köleler ve kadınlar, görevleri askerlik ve felsefe olan vatandaşların mutlu olması için sadece birer araçtır. Hatta köleliği desteklemek için kölelerin doğa tarafından akılsız ve beden olarak kuvvetli yaratıldığını söylemiştir. Onun betimlemesiyle bir öküz nasıl bir yoksulun kölesi ise bir köle de aynı şekilde bir zengininkin öküzüdür(Göze, 2013: 45). Tabii ki bu Aristoteles'in çağı için yargılanmayacak kadar normal bir bakış açısidir. Esasında Aristoteles köle olmamanın yani özgürlüğün ölçütünü de bir noktada akla sahip olmak olarak belirlemiş olması bir yerde itiraza sebep olabilir. Ancak açıkça anlaşılmaktadır ki Aristoteles akıllı kullanarak ama aynı zamanda çağına uyararak köleliği meşrulaştırmaya çalışmıştır.

Sonuç itibariyle Aristoteles, Hıristiyanlığın özellikle yükselme devrinde İslam felsefesi ile yeniden gündeme gelmiş ve aklın yeniden Avrupa'da tarih sahnesine çıkmasında çok önemli etkisi olmuştur (Touchard, 2015: 55-56).Özellikle Orta Çağ'dan Modern Çağ'a geçişte onun eserleri yenilikçilerin kutsal kitabı haline gelecektir. Akıl ve siyaset ilişkisi açısından gerek araştırmalarında kullandığı bilimsel yöntemi gerekse yönetimlerde ortak çıkarı adaletin temeli kabul etmesi onu çağdaşlarından çok daha ileri bir seviyeye taşımıştır. Platon ve Aristoteles birer hoca-öğrenci ilişkisi yaşayarak kısa dönemde önemli çalışmalar ortaya koymuşlardır. Fakat aşağıda ele aldığımızda görüleceği üzere Platon ve ondan etkilenenler bütün bir Ortaçağ boyunca idealizmi savunurlarken onun adını kullanacaklar ve Platonculuğu öğrencisinin adını alan Aristotelesçilik ve akılla gerileterek siyasal kültüre çağ atlatacaklardır. Bu noktadan sonra Aristoteles, Platon'un yerini alır. Onun İslam ve Hıristiyan düşüncesine eklemlenmesinin önemli bir nedeni *telos* yaklaşımıdır. Varlıkların gelişimini tamamlayacak olan sürekli ulaşmaya çalıştıkları

kozmetik evrendeki telostur. Bu tanrı düşüncesine erişim açısından önemli görülmüştür. Telos düşüncesinin ve klasik siyaset felsefesinin en nitelikli sonucu ise bir noktada aklın ölçütlerinden kabul edilen adalet olmuştur(Küçükalp, 2016: 80-86).

Aristoteles sonrasındaki -ve hatta onun döneminden başlayarak- süreci incelediğimizde Yunan kent devletlerinin zayıfladıkça doğan kimlik ihtiyacının beraberinde Stoacı felsefeyi getirdiğini görürüz. Bireylerin kent devleti dışında yaşamayı imkânsız görmeleri bugün anlaşılır bir durum olmayabilir ancak Yunan toplumu için site her şeydir ve sitenin çöküşü felsefi alanda da bir ihtiyaç doğurur. Sitelerin çöküşünün oluşturduğu toplumsal bunalıma karşın Stoacı felsefe siteyi aşan bir görüş ortaya koyar ve tüm evreni kapsayan bir düşünüş geliştirir. Okulu Atina'da Zenon kurmuştur. Ona göre *logos* yani tanrısal akıl evreni yaratmış ve her şeyi düzenlemiştir. Doğayı da Logos düzenlediği için doğaya uygun bir yaşamla mutluluğa ulaşılabilir. Tüm insanlar Logos'un evreninin bir parçasıdır. Yani amaç mutluluk yöntem ise doğaya uygun davranmaktır. Bunun yolu ise evrensel aklın parçası olan insan aklı ile doğanın aklı arasındaki uyumu yakalamaktır(Göze,2013:61-63). Öyle ise ortak akla mensup insanlar bütün dünya da geçerli aynı evrensel yasanın olduğu evrensel bir devlette yaşamalıdır(Şenel, 2002: 180-182). Buradan anlamamız gereken ise Stoacıların devletin üzerine aklı ve yasayı çıkarmış olmasıdır. Bu durumda siyaset aklın sınırları içerisine alınmış olmaktadır. Özellikle Roma'da *Pax-Romana*/Roma Barışı düşüncesinin temelini Stoacıların evrensel akıl ve devlet görüşü temellendirir. Yunan'dan Roma'ya dönüşümün sağlanmasında Stoacılar bu yönleriyle önemli bir köprü olmuştur. Benzer şekilde Hıristiyanlıkta bu görüşten etkilenmiş ve evrensel kilise fikrini üretmişlerdir. Ne var ki Roma dönemi ile birlikte felsefe gerilemiş ve hukuk ile adalet kavramları ön plana çıkmıştır. Bu durum aşağıda daha geniş işleyeceğimiz şekilde Roma'nın adaleti teorik olarak değil pratik olarak sağlamak istemesinden kaynaklanır.

Diğer bir açıdan geçiş dönemi olarak kabul edebileceğimiz Helenistik dönemin polise dayalı siyasal kaygıları içermemesi-artık site devletten imparator devlete geçiş başlar- ve bireyselliğe yönelmesi de felsefenin gerilemesinde etkin olmuştur. Ayrıca Helenistik dönemde Mezopotamya ve Mısır kültürleriyle de ciddi bir şekilde etkileşim gerçekleşmiştir. Burada antikiteden Roma'ya geçişin sağlanmasında sadece Stoacılık değil Epikürosçulukta etkilidir. Epikürosçular, Helenistik dönemde polisin çöküşüyle polise bağlı dinin de çökmesiyle bir dayanak noktası aramışlar ve haz ile

acı arasında dengeli bir rasyonel yaşam tarzı benimsemişlerdir. Felsefeyi de ruhu ve bedeni huzura ulaştıracak bir araç olarak görmüşlerdir(Arslan,2001: 21-22). Esasında felsefe tamamen yok olmamış ancak bireysel fayda için kullanılabilir bir gevşeme-rahatlama aracı olarak görülmüştür. Epiküros, insanların doğayı tanımadıkları için ondan korktuğunu ve doğayı anladıkça korkularının azalıp mutlu olacaklarını savunan bir görüşle ortaya çıkmıştır. Ona göre tanrılar vardır ancak onlar insanları önemsemezler. Bu nedenle insan doğayı anlayıp tanrıdan korkmadan ölçülü şekilde mutluluğa ulaşmalıdır. Epiküros bilgi anlayışının temelini algı ve duyuma dayanan tecrübeyi, felsefesinin temelini ise şüpheyi koyarak modern dönemlere de yakınlaşmıştır(Korkman,2015:8).

Ona göre devlet ise doğada sadece güvenliği sağlamak için ortaya çıkmıştır. Bu halde devletle başka şekilde uğraşmak gereksiz hırslara ve mutsuzluğa neden olur. Bu tutum siyasete ilgiyi de azaltmıştır(Ağaoğulları, 2011: 159; Göze, 2013: 59-60). Daha derinine baktığımızda Helenistik dönemde felsefi açıdan aklın gerilemesi gibi bir durum söz konusu değildir. Ancak paradigmlar genişlemiştir. Batı felsefesi Mezopotamya ve Mısır'ın birikimleri ile etkileşime geçmiş, polisi aşan evrensel bakış açısı ortaya çıkmıştır. Ne var ki bu bakış beraberinde siyasete olan ilgi de bir takım sapmalar meydana getirmiştir. Felsefe teorik yapısından pratik bir araca doğru kayma göstermiş ve pratik Roma anlayışına ortam hazırlamıştır. Bu durum bireylerin felsefeye ilgisini azaltmış, siyasete olan ilgi- özellikle Roma'da- Stoa ve Epiküros gibi akımlarla azalmış, ilgi daha çok hukuka doğru kaymıştır.

B. Roma Dönemi: Siyasal Aklın Kurumsal Gelişimi ve Hukuk

Helenistik geçiş sırasında İÖ. 7. yüzyılda Etrüksler ve Latin köylülerin Roma'yı birlikte kurduğu sanılmaktadır(Ağaoğulları, 1991: 2). Ancak Batı Avrupa tarihinin belki de en unutulmaz kadim devleti olan Roma İmparatorluğu, Romalılara göre onların inandığı dişi kurt mitosuna dayanır. Efsaneye göre Tiber nehri üzerinde çobanlar Remus ve Romulus adlı dişi bir kurdun emzirdiği iki kardeş bulurlar. İkizlerden Romulus, Remus'u öldürür ve bugünkü Roma kentinin ilk halini kurar. Başka bir anlatı da Vergilius'un Aeneis'inde geçse de tarihe göre İÖ.8 ve İÖ.5 yüzyılları arasında Roma'yı krallar yönetir. Kral, başrahip, baş yargıç ve başkomutan olarak *imperium* yani yüce yetkiye sahiptir. Kralın iktidarında danışma organları olarak *Senato ve Comitia Curiata* vardır. Bu durum aristokrasinin krallığı yıktığı

İÖ.509'a kadar devam eder. İÖ.509 'da Aristokrasinin yönettiği Roma, Cumhuriyet adını alır(Ağaoğulları, 2011: 165-168).

Cumhuriyet dönemiyle Roma'da önemli toplumsal değişimler olur. Roma'da Krallık döneminde sadece aristokrat kökenli patricius'lar Roma yurttaşı sayılırken Cumhuriyet dönemiyle alt tabaka sayılan plebler sınıfı güçlenmeye başlamıştır. Ve bu iki sınıf arasında sürekli bir çekişme hali süregelir (Akman,2012: 91). İÖ. 2. yüzyıla kadar devam eden Senato yönetimi bu nedenle çok istikrarlı olmamıştır. Senato yönetimi özellikle son döneminde güçlü yönetici Julius Sezar döneminde imparatorluğa doğru evrilmeye başlamıştır. Dawson'a göre (1997: 22-25) Sezar, Batı Avrupa'daki barbar kavimlerini askeri örgütlenmesi altında toplamış ve Helen kültürüyle bütünleştirmiştir. Batı Avrupa'ya yayılmayı ise Augustus gerçekleştirmiştir. Sürekli fetihler ve kentleşme paralelinde gelişen yol ve haberleşme ağı sonucu ciddi bir köleci ekonomik yapı, kültürel ve hukuki birlik oluşmuştur. İlk imparatorluk dönemi ve devamında İmparator Hadrianus dönemiyle devam eden dönüşümler iç çekişmelere son vermek ve senatonun gücünü kırmak yönünde gelişim göstermiş ve imparatorlar eyaletlerden sağladıkları desteklerle güçlü bir idari yapı kurmaya özen göstermişlerdir (Türkoğlu,2009:280). Roma'da bu dönem stoacı felsefe etkisiyle bir evrensel barış görüşü hakim olmuş ve İÖ. 1. yüzyılda Augustus Octavianus'un İmparator ünvanı almasıyla başlayan bu döneme *Pax-Romana* yani Roma Barışı denmiştir. Ve böylece stoacı etkiyle tüm dünyayı Roma toprağı kabul eden yeni bir emperyal döneme girilir. Yıkılışına kadar da Roma'da evrensel düşüncenin hakim olduğunu görürüz. Bu dönem Pax-Romana'yı koruyan en etkili güç Roma'nın lejyonları yani ordularıdır. Roma'nın güçlü ordulara sahip olduğu bir gerçektir. Fakat zaman içinde gittikçe efsaneleşen lejyonlar başından beri böyle güçlü değildi. Roma ordusu zaman içerisinde dönüşüme uğramıştır. İtalyan siyasi birliği sağlanana kadar askeri lejyonlar genelde site içerisindeki aristokratların yurttaşlık esasıyla sağlanırken önce toprak sahipliğiyle servet esasına dayalı diyebileceğimiz ulusal birliklerinden oluşan bir orduya doğru dönüşüm geçirmiştir. Daha sonra ise fetihlerin artması, zamanla toprak ölçeklerinin büyümesi, İtalya'da siyasi birlik sağlandıktan sonra diğer ülkelerle zaman ve mekân açısından daha makro savaflara girilmesi gibi sebeplerle ordu yapısı ulusal niteliğini kaybedip tamamen değişmiştir. Bu değişimi ise büyük ölçekte anlaşmalarla sağlamışlardır (Mosca,1946:533-534; Akman, 2012: 92). Roma yöneticileri barış zamanlarında güçlü ordular kadar güçlü diplomasinin de etkili olabileceğini o tarihlerde kavrarlar.

Diplomasi ile sadece barışı değil bunun yanında ordularını da geliştirmişlerdir. İ.Ö. 264 yılından itibaren yapılan 150'den fazla anlaşmada müttefiklerinden vergi artırımını yerine ek ordu istemişlerdir (Campbell, 2013: 205). Böylece Roma İmparatorluğu muazzam ve efsanevi bir askeri güce sahip olmuştur.

İmparatorluk ekonomik olarak da temelde fetih hareketlerine bağlı bir gelişim göstermiştir. Savaş ekonomisinin Roma'ya o dönem kazandırdığı en önemli ganimet kölelerdir. Roma'da köleci yapının altını özellikle çizmek gerekir zira feodal dönemin serfleri Romalı kölelerle yakından ilişkilendirilmektedir. Antik Yunan ve pek de uzun süreli olmayan Helenistik dönem her şeye rağmen tam bir köleci devlet yapısına sahip değildi fakat Roma kesinlikle üretim kapasitesini kölelik üzerine kurmuştu. Ki bu kölelerle birlikte kiralık işçiler ve ilerde Cermen kabileleri ile Roma yurttaşlarının bir sentezi karşımıza Orta Çağ Avrupası olarak çıkacaktır(Şenel, 2002: 208). Yani Roma'da kölecilik yalnızca hukuki bir durumdan ibaret değildir. Aynı zamanda bir ekonomik değerleri de vardır. Latifundium⁴ adlı geniş üretim merkezlerinde toplu bir üretim sistemi geliştirilmiştir. Antik Yunan kentlerinde olduğu gibi azatlı köleler yurttaş sayılmamıştır. Ancak bu ekonomik birimler azat edildiklerinde Roma'da meteikoslarla birlikte ticarete de kullanılmışlar ve böylece Roma kurduğu suni ticari partnerlerle yalnızlıktan kurtulmuş ve kölelerle latifundium temelinde güçlü bir ekonomik sistem kurmuştur(Capogrossi C.,1994:300).

Roma'da dini durum antikitenin bir devamı olarak stoa etkisiyle bu dünyacı ve içselleştirici bir yapı arz ediyordu. Esasında din ve diğer tüm sosyal kurumlar Roma'nın dışsal olanı içselleştirmesi başarısı ile paralel bir gelişim gösterir. Romalılar çok zaman pratiği önemsedikleri için felsefeyi ihmal etmekle suçlanırlar. Lakin Latin kültürünün temel başarısı dışsal olanı içselleştirerek eski olanı yeni olana dönüştürmesinden ileri gelir(Çotuksöken, 2014:83). Bu temelden yola çıkarak Roma, karşılaştığı yeni bir inancı içselleştirerek kendisiyle uyumlu hale getirir. Tabii ki bunun bir sınırı vardır ve o sınır Roma yasalarıdır. Buna en güzel örnek ana tanrıça-İsis gizem kültürüdür. İmparator Tiberius döneminde sertçe bastırılmış ama zamanla içselleştirilmiş ve bir Mısır tanrısına Roma'da da saygı gösterilir hale gelmiştir(Jones, 2006:11-12). Elbette bu tutum sadece Latin kültürünün genetik bir özelliğinden ileri gelmiyordu. Çok uluslu Roma'nın bu içselleştirici tutumu

⁴ *Latus* yani geniş ve *fundus* yani malikâne anlamında ki sözcüklerden türemiştir. Feodal sisteme geçiş sırasında önemli dönüşümler geçirirler. (Hançerlioğlu,1976: 137)

bünyesindeki farklı ulusları bir arada Stoacı evrensel barış idealiyle yaşatma amacıyla da ilişkiliydi. Gibbon bu durumu şöyle ifade eder:

“...Dinler arasındaki ayrılıklar dünyanın barışını bozmuyordu. Uluslar, inançları arasındaki ilişkilerde dikkatli davranmakla yetiniyorlardı. Çoğu zaman Yunanlı, Romalı ve Barbar aynı tapınaklarda, herbiri ayrı ayrı kendi tapınmalarını yapıyorlardı. İbadet biçimlerinin değişik olmasına karşın, aynı adlar altında aynı tanrıdan medet umduklarına rahatlıkla inanıyorlardı...” (1995:49-50).

Bu hoşgörü durumu yargı alanında da kendisini gösteriyordu. Roma yasalarıyla aşırı bir çakiş gösterilmediği sürece halkın yaşayışı boş inançlar olarak görülmüyor ve yurttaşlar inançlarına göre değerlendiriliyordu. Roma paganizminin bu dünyacı görüşü ile hoşgörsü üzerine daha kapsamlı incelemeyi ise daha sonra Hıristiyanlığın ortaya çıkışıyla tekrar inceleyeceğiz. Çünkü henüz tek tanrılı dinin öte dünyacı ve çatışmacı yapısı bu dönem ortaya çıkmamış ve dolayısıyla paganist hoşgörü ve bu dünyacı görüşün önemine vurgu yapılmamıştı.

Roma İmparatorluğu’nda Antikiteden kalan temeli halk rızasına dayanan önemli bir hukuk literatürü oluşmuştur. Yani Roma, Atina’dan farklı olarak felsefe literatürü yerine önemli bir hukuk literatürü oluşturmuştur. Esasında Atina felsefesini somutlaştırarak uygulamaya koymaya çalışmışlardır. Roma’nın gerçekçiliği soyut felsefeyi kabul etmez. Tek soyut kabulleri somut eylemleri düzenleyen hukuktur(Ağaogulları, 1991:13). Bunun temelinde Romalıların sürekli fetihlerle farklı toplumlarla etkileşime girmesi ve karmaşık bir ilişkiler ağı oluşturması yatmaktadır. Böylece Stoacıların evrenselliği temelinde oluşan *ius gentium* yani Romalıları ile diğer kavimler arasında oluşan ve doğal akla dayanan adeta bir uluslar arası hukuk ve her kavmin *ius gentium* ile uyumlu ama kendi gelenekleri ve dinlerine göre dizayn ettiği bir iç hukuk gelişmiştir. Romalıları kendi hukuk sistemleri için *ius civile* adını kullanırlar ve bu hukuk sadece Roma vatandaşlarına uygulanır (Yetkin, 2012: 164-168).

Roma İmparatorluğu’nun ekonomik ve askeri alandaki başarısını siyasal düşünceler alanında gösteremediğine dair yaygın bir kanaat vardır. Nicelik açısından belki de haklı olabilecek bu ön kabulü nitelik olarak baktığımızda tek başına yıkan isim Cicero’dur. Onun en önemli farkı Platon ve Aristoteles’te devletin baş tacı felsefe iken Cicero için bunun kanun olmasından ileri gelir. Bizim için önemli olan ise Cicero’nun Roma siyasal düşüncesinin baş tacı olmasıdır.

Daha önce ele aldığımız Epikürosçu görüş genelde siyasetten uzak durmayı bir erdem olarak duyurmuş ve etkili de olmuştur. Epikürosçu görüşten negatif anlamda

etkilenen Cicero ise hem hukuk hem de siyasetle uğraşmış ve siyasete ilgiyi teşvik etmeye çalışmıştır. Esasında Cicero her şeyden önce isyanlarla boğuşan Cumhuriyet'i nasıl ayağa kaldıracağına çarelerini arayan bir aristokrattır. Ve çareyi kendisinden sonra Machiavelli'ye veya Fransız Devrimi'ne kadar etkileri sürecek bir akıma yani muhafazakârlığa başvurmakta bulmuştur. Cicero, Çelik'in de belirttiği gibi siyasal anlamda önemle üzerinde durduğu devlet için deneyimlere ve geleneklere saygı, toplumsal sınıflar ve aristokrasinin iktidarı konusunda günümüz tanımıyla birebir örtüşen bir muhafazakâr tutum sergilemiştir(Çelik, 2004:216). Özellikle bu kapsamda genel felsefesinde Stoa ve Epiküros'tan faydalanırken siyaset felsefesi açısından aşağıda ele alacağımız üzere Platon ve Aristoteles'i takip etmiş ancak bu yalın bir taklit değil bariz bir somutlaştırma olmuştur.

Genel yaklaşım açısından Cicero'ya baktığımızda yukarıda belirttiğimiz üzere Roma Stoa'sının etkileri gözükür. Ona göre insan ve doğanın ortak noktası akıldır ve insan ortak evrende doğa yasalarını bu akılla kavrayabilir. Bu kuralların yazılı olmasına da gerek yoktur(Şenel, 2002:197). Ona göre doğada temellenmiş en üst akıl doğal yasadır. Yasa yapıcılar bu doğal yasayı temel almalıdır. Doğal yasanın ne olduğunu ise bilimler tespit eder. İnsanı adalete ulaştıran bu doğal yasadaki akıl yoluyla anlaşılabilirlerdir (Ağaoğulları, 2011: 184). Yani adalet ona göre sadece zorlama değil, akla da uygunluktur. Adalet aklın var olup olmadığını ortaya koyan bir ölçüttür de denilebilir. İnsan duygu ve dürtülerine önem vermesi de klasik Grek düşüncesinden Cicero'yu ayırıp Hıristiyan düşüncesi için elverişli yapmıştır. Yani onun farkı sadece devleti hukukla tanımlamasından gelmez. Aynı zamanda polisi aşan topyekûn ilk sistemli siyasal görüşleri de Cicero ortaya koyar(Torun,2011: 84). Öte yandan Cicero'nun devlet tanımına Doğan'ın aktarımıyla (2011:180) bakacak olursak:

“Bir devlet halka aittir. Fakat bir halk herhangi bir biçimde bir araya getirilmiş insanların bir koleksiyonu değil, yasal rıza ile ve ortak çıkar için bir araya gelmiş olan çok sayıda insandan oluşan bir topluluktur.”

Yani Cicero, halk kavramı üzerinden bir açıklama yapmasıyla da ayrılır. “Cicero'ya göre devlet bir halk unsuru (res populi) yani kamu varlığıdır.” (Çevik,2017: 26-28). Daha tanım halindeyken dahi Cicero temele halkı ve hukuku almasıyla klasiklerden ayrılır.

Öte yandan yönetim biçimi olarak Cicero, Platon'u takip ederek monarşiyi savunmuştur. Fakat belirttiğimiz gibi Platon'un eserlerini birebir taklit etmemiş ve hatta daha da somutlaştırarak teorik bilgileri pratiğe dönüştürmek istemiştir (Erçelik,

2014:71). Aristokratik biçimde monarşiyi savunsa da Cicero'da yönetim biçimi olarak Aristoteles gibi krallık aristokrasi ve demokrasinin dengeli karışımını savunmuştur. Ama -Roma hukukunun temelinde olduğu gibi- farkı bu sistemi halk rızasına dayalı kurmasıdır (Ebenstein, 2005: 53-55). Yine Platon'dan etkilenecek yöneticilerin eğitimi üzerinde durmuştur fakat bu eğitim daha çok ahlaki bir eğitime dayandırılmıştır. Tabii ki bu tercih Res Publica'nın içine girdiği çıkmazdan ötürü *princeps*'i yani birinci yurttaşı önermesiyle yakından ilişkilidir(Ağaoğulları, 2011: 181). Nitekim kendisinden sonra Augustus cumhuriyetçi kurumları yeniden düzenleyip orduyu yeniden dizayn etmiş ve Pax-Romana'yı başlatmıştır.

Esasında Cicero, görüldüğü üzere felsefeyi tam bir Romalı gibi ele almış ve dönüştürmüştür. Roma pratikliğini konuşmuş ve evrensel iddia da olan bir devletin yurttaşı olarak dışsal olan Grek felsefesini içselleştirmiştir. Bu tutum teorik aklın bizatihi pratik siyasete yansıtılması çabasıdır. Ki bu yönüyle Machiavelli'ye kadar bir etkisi olduğu aşikardır.

Son olarak Cicero'nun belki de Ortaçağ ve modern felsefeye en önemli katkısı pek bilinmese de Yunanca felsefi terimlere Latince karşılıklar bularak bir Batı felsefesi terminolojisi oluşmasını sağlamasıdır(Keyinci,2014: 346-347). Bu sayede Cicero ismi Rönesans dönemine kadar güncel kalmayı başarmıştır. Ne var ki Cicero'nun tüm çabalarına rağmen Roma siyasal düşüncesinde Epikürosçuluk daha etkin olmuştur.

Cicero'nun yanında onun kadar olmasa da Roma siyasal düşüncesi açısından ele alacağımız etkili bir isim de Seneca'dır. Roma Stoa'sına uygun şekilde doğal yasanın tüm dünya insanlarına uygulanmasını savunmasına rağmen yine Roma Stoa'sına uyarak Roma'ya koşulsuz itaati savunmuştur(Pattabanoğlu,2015 : 155). Seneca'ya göre her şey kaderin yani tanrının ellerindedir. Seneca'da doğayı anlamak ve doğaya uygun yaşamak, bilimsel ve akla uygun yöntemlerden faydalanmaktan ziyade tanrısal aklın bir parçası olarak kaderine boyun eğmek ve doğayı anlayıp bunun farkında olmaktan ibarettir. Esasında Roma Stoa'sının görüşü budur. Ve bu anlayış Hıristiyanlığa geçiş için Seneca'yı elverişli bir isim yapmıştır(Akalın, 2015: 94-95).

Seneca'nın en modern görüşü köleler hakkındadır. Ona göre Romalılar kölelerin bedenlerine hükmedebilirler ancak akıllarına sahip olamazlar. Ayrıca Romalılar hür insanlar olabilirler ancak paranın kölesi olmuştaki olabilirler (İşçi, 2004: 93). Bu noktada Seneca köleliği hukuki bir terim olarak reddetmemiştir. Fakat soyut kölelik

vurgusunda bulunmuş ve ilerde Hıristiyanlığı da etkileyecek bu vurgu daha sonra ele alacağımız Augustinus'un ruhların köleliğinden bahsetmesine kadar gidecektir.

C. Hıristiyanlığın Ortaya Çıkışı: İsa ve Havarileri

Bu noktadan itibaren Roma toplumunu derinine etkileyecek bir gelişme olarak Hıristiyanlığın ortaya çıkışından bahsetmemiz gerekir. Felsefe için yukarda da belirttiğimiz gibi Platon ve Aristoteles'ten gelen akıl mirası Çiçero'yla hukuki alana da yayılmıştır. Seneca da klasik Stoa görüşlerini aktarmıştır. Zaten çok tanrılı ve bu dünyacı dinler de bu ortamın gelişmesine engel olmamıştır. Paganlar daha önce de değindiğimiz üzere esasında bu dünyada mutluluğu dikkate alan hoşgörülü toplumlardır. Onların tanrıları ve cennetleri bu dünyada olduğu için ölüm sonrası gidilecek başka bir dünyaya hazırlık yapmaları gerekmez. Bu dünyada yaptıkları her şeyin karşılığı bu dünyadadır. Doğa olayları tanrıların cezaları ya da lütuflarıdır. Ayrıca yeni tanıdıkları tanrıları da reddetmez hatta mevcut mitoslarına eklemleyip onlara da tapınmaya devam ederler. Ancak Hıristiyanlığın ortaya çıkışı paganlar tarafından hiçte hoşgörüle karşılanmamıştır. Roma'nın aynı dönemde ekonomik ve askeri gerileyişiyle paralel giden Hıristiyanlık ciddi tehditlere maruz kalmış ve zamanla Roma ile çatışmaya başlamıştır. Bu çatışmalar sırasında aklın belli ölçüde etkili rolünde de bir gerileme olmuş ve Roma Hıristiyanlaştıkça iman giderek öncelenmiştir. Pagan Roma ile Hıristiyan Roma arasındaki en önemli fark Hıristiyanlığın bu dünya için değil göklerdeki bir dünya için en iyiyi amaçlamış olmasıdır (Tannebaum, Schultz, 2007: 111-112):

“Dünyevi olarak mutluluğa ulaşmak önemli değil, önemli olan *göklerde İsa'nın Krallığı'nda* mutluluğa ulaşmak için çabalamaktır.”

İşte bu yeni iddia Avrupa'da pek çok dengeyi alt üst eder. Görülemeyen -ve gerçekliği doğrudan deney ve gözlemlerle kanıtlanamayan- bir öteki dünyada gelecekte mutlu olmak için bu dünyada mutluluğu önemsemeden -akli temellerden çok ilahi olduğu iddia edilen kurallara iman ederek- yaşamak düşüncesi o dönem için yeni bir şeydir. Daha doğrusu toplumsal düzeyde yeni bir kabuldür.

Daha önce de değindiğimiz üzere tek tanrıcı bazı anlayışlar lokal veya kavimler arasında görülse de Hıristiyanlık düzeyinde bir iddia ortaya atılmamıştır. Mısır'da Aton inancı hatırlanacağı üzere Akhenaton ile sınırlı kalmıştır. Yehova inancını savunan Yahudilik ise kavmiyetçilik iddiasıyla çok sınırlı bir bölgede kalmış ve

Roma'ya sorun teşkil edecek bir boyuta asla ulaşmamıştır. Ne var ki din adamları sınıfının da etkisiyle Mezopotamya ve Doğu medeniyetlerinde inanç akla daima baskın olarak kalmıştır. Bunun aksine Yunan panteonu ve devamında gelişen bu dünyacı Roma dini daima felsefeye ve hukuka dayalı kurumların kontrolünde olan devlete hizmet eder konumda olmuştur. Günahkarlık hem dini bir anlam ifade etmiş hem de devlet yasasına itaatsizliği belirtmiştir. Bilhassa Yunan sitelerinde din, polis ile ayırt edilmez şekilde içkin olmuş fakat sistemli bir ruhban sınıfı olmayışı ve bu dünyada mutluluğu savunan görüş ile doğa bilimleri adı altında akla dayalı bir felsefe ve devamında yasa anlayışı gelişmiştir. Bu yasa anlayışı yine bir ruhban sınıfına dayanmayan serbest ve hoşgörülü bir dinle Roma döneminde site boyutlarını aşan karmaşık ilişkiler ağı içinde bugün dahi geçerliliğini koruyan akıl ürünü neredeyse mükemmel bir hukuk sistemi ortaya çıkmıştır. Yani siyasal alanda aklın belirgin izleri Yunan'da ve Roma'da açıkça hissedilmiştir. Tabii ki ileri düzey bir siyasal akıldan bahsetmemiz mümkün değildir. Ancak çağdaşı medeniyetlerle karşılaştırıldığında ve dönemin koşulları düşünüldüğünde inanç-akıl dengesinde, Yunan ve Roma'da aklın baskın rolünü fark etmememiz mümkün değildir. Ne var ki Roma'da ortaya çıkan Hıristiyanlıktan birkaç yüz yıl sonra akıl-inanç dengesinde inanç lehine inanılmaz bir dönüşüm olacaktır. Bu noktada bu dönüşümün başlangıç noktası yukarıda değindiğimiz üzere paganların ve Hıristiyanların bu dünya için ve öteki dünya için yaşama farklılıklarından kaynaklanmaktadır. Ancak aklın gerileyişi sadece buna bağlanarak açıklanamaz. Süreç Roma İmparatorluğu'nun gerileyişi ve yıkılışı ile Hıristiyanlığın ortaya çıkışı ve gelişmesi arasında paralel gelişen siyasi ve ekonomik boyutu olan toplumsal olayların karmaşık bir sonucudur. Bu süreç içerisinde tezimizi özellikle ilgilendiren başlıklar aklın gerileyip inancın baskın olduğu Ortaçağ'a geçişte Hıristiyanlığın rolü ve siyasete bakışı ile Roma'nın çöküşünün Ortaçağ kurumları açısından oluşturduğu etkilerdir. Esasında Hıristiyanlık başlıca üç ana akıma ayrılmaktadır. Bunlardan Rus ve Rum Ortodoksluğu ile yalnızca İncil'i kabul etmeye meyilli Protestanlık tezimiz açısından kapsama girmemektedir. Üçüncü ana akım Roma piskoposunun yanılmazlığına dayanan Katoliklik ise siyasette inanç ve akıl savaşının tam merkezinde yer almaktadır(Heywood,2014: 295-296). Bu sebeple öncelikle Hıristiyanlığın gelişimi ve dönemsel bakış açısını ve siyasal kabullerini daha sonra Katolik kabulün temelini oluşturan Papalığın ortaya çıkışını ve ayrıca Roma'nın çöküş sürecinde yaşanan bilhassa siyasal dönüşümleri ele almamız gerekir.

Esasında Hıristiyanlık bir Yahudi mezhebi ve İsa da bir Yahudi vaizidir. Paganizm etkisi İ.S. II. yüzyıl ile birlikte Yahudi mezhebini yeni bir dine dönüştürmeye başlar. Yunanca *Mesih* anlamına gelen *Hristos* İbranilikte yağ sürülerek kutsanmış kurtarıcı kavramını karşılamış ve Hıristiyan ismi buradan türemiştir (Yetkin, 2012:176-177). Hıristiyanlık üzerinde yoğun şekilde durduğumuz üzere dünyaya ve dünyevi bir kurum olan devlete yeni bir bakış açısı getirmiştir. Hıristiyanlıktan önce Yunanlı ve barbarlar anlayışı Roma Stoası ve Seneca ile birlikte evrensel dünya vatandaşı anlayışına dönüşse de Gilson'a göre (2007: 165) Roma aşırı gelişmiş bir Yunan sitesinden fazlası değildir. Anlayış en fazla Romalılar ve diğer uluslar şeklinde gelişmiştir. Hıristiyanlık ise evrenselliğinde üzerindedir. Ulusları dikkate almaz Hıristiyanlık gökseldir. Üstelik bu anlayış devleti anlamada bir yenilikten daha fazlasıdır. İsa'nın öğretisi siyasal düşüncüyü kısıtlamamış daha da ötesi onu bir günahın ürünü ilan etmiştir.

“Tövbe edin çünkü Tanrı'nın Krallığının kurulması yakındır” (Matta XVI:28; Aktaran: Touchard, 2015: 111)

İsa, Sezar'ın hakkını Sezar'a⁵ verirken siyasal yapıya isyan etmeyerek onun değersiz olduğunu gösteriyordu. Vergi verilebilirdi çünkü bunun Tanrı ile bir ilişkisi yoktu. Acı bu dünyaya dair bir şeydi ve acı çekenler mükâfatlarını göklerde alacaklardı(Touchard, 2015: 112-113). Bu noktada Hıristiyanlığın özünde yer alan ilk günah öğretilerine biraz daha değinmemiz gerekir. İnanişe göre insan atası Adem'in işlediği suçun cezasını dünyanın kölesi olarak çekmektedir. Bu kölelikten İsa'nın öğretilerine uydukça kurtulacak ve özgürleşecektir. Burada özgürleşmek köleliğin ortadan kalkması değildir. Eşitlik tanrı önünde vardır. Ancak dünyevi eşitsizlikler ve kölelik ilk günahın bedelidir. Yukarıda değindiğimiz üzere devlette bu ilk günah sonucu ortaya çıkmış bir organizasyondur(Ağaoğulları, 1991:105). Esasında başka bir açıdan baktığımızda kölelik anlayışının da, Seneca'nın savunduğu gibi ruhların ve akılların özgürlüğü ile bedenlerin köleliği anlayışının tanrı önünde eşitlik dünyada ise günah ürünü eşitsizliğe dönüştüğünü görmekteyiz.

Hıristiyanlığın bu ilk döneminde siyasal iktidara karşı bir apolitik pasifizm anlayışı geliştirdiğini görürüz. Meşhur “Senin sağ yanağına kim vurursa ona ötekini de

⁵ Matta 22:21'de geçen “ Öyleyse Sezar'ın hakkını Sezar'a ve Tanrı'nın hakkını Tanrı'ya ödeyin” şeklinde ki metin Hıristiyan siyasal düşüncesini etkileyen tarihi bir olaya dayandırılır. Sezar'a vergi vermek istemeyen ve direnen inananlar bozgunculuk yapmamaya davet edilir (Tannebaum, Schultz, 2007:122).

çevir.” Deyişi Matta’da geçer ve Hıristiyanlığın İsa döneminde siyasi duruşunun özetidir.

İsa’dan sonra öğretisini devam ettiren Aziz Paulus olmuştur. Aziz Paulus, başlarda Hıristiyanlara eziyet ederken daha sonra İsa’nın ruhu tarafından aydınlatıldığına inanılan bir Romalıdır. Paulus, bütün toplumu Hıristiyanca bir anarşizmle yıkmak istemez. Ona göre mevcut toplumda her bir inanan görevini inancına uygun yapmalıdır. Romalılar metninde yöneticilere itaati ısrarla tavsiye eder (Arnhart, 2013: 75). Ona göre İsa’nın devleti göklerde dir ancak mevcut her devletin kaynağı da Tanrı’dır. Bu görüş devlete sınırsız itaati beraberinde getirir. Bu savunmanın temelinde dünya devleti içinde görünmez bir ruhani devlet vardır anlayışı yer alır(Touchard, 2015: 113-115).

Batı Hıristiyanlığı kültürünü metafizik olarak Eski Ahit’ten alırken siyaset felsefesi açısından Yeni Ahit ve Aziz Paulus’un içtihatlarından etkilenmiştir(Gilson,2007:156). Burada İsa ve Paulus arasında anmamız gereken önemli bir isim ise İsa’nın on iki havarisinden birisi olan Aziz Petrus’tur. Onun önemi Papalığı Aziz Petrus’un kurduğuna inanılmasından gelmektedir. Papalığı savunanlar, onu Petrus’un kurduğuna kutsal dayanak olarak Matta,16: 18-19. ayetleri gösterirler:

“Sen Petrus’sun ve ben kilisemi bu kayanın üzerine kuracağım; ve ölüler diyarının kapıları onu yenmeyecektir. Göklerin melekutu anahtarlarını sana vereceğim.” (Aktaran: Ağaoğulları, 1991: 97)

Buradan da anlaşılacağı üzere İsa döneminde ruhban sınıfı ve Papalık gibi bir kurum yoktur. Papalık, İsa’dan sonra Roma ile girilen ilişkiler neticesinde hızla kurumsallaşır. Ve Roma’nın merkezinde yer alan bölge kilisesi sivrilerek Papalığa dönüşür. Hatta Papa I. Clemens, Papalığın aynı Roma ordusu gibi bir hiyerarşik yapılanmaya tabi tutulması gerektiğini savunur. Bu hiyerarşide ast üstünü sorgulamadan emirleri yerine getirir (Jones,2006: 227; Yetkin, 2012: 191-192).

Ancak Roma için bu yenilikler kolay kabul edilebilir düzeyde olmamıştır. Başlangıçta Hıristiyanlık reddedilmiştir. Hatta bir dizi insan avına ve katliama kadar götürülmüştür pagan Roma tarafından. Ancak engellenemeyen iman hareketi Roma’nın gücü zayıfladıkça daha geniş kitlelere ulaşır ve nihayetinde İS.311’de İmparator Constantinus Hıristiyanlığı kabul eden *ilk imparator* olur. Aziz Augustinus’un tanrısal olanın siyasal olandan üstün olduğuna dair kaynak kabul

ettiği ve daha sonra sahte olduğu anlaşılan meşhur tarihi *Constantinus Bağışı* ⁶burada gerçekleşir. Bu bağışı tezimizde daha sonra değineceğimiz Padovalı Marsilio hukuksuzluk olarak görecektir.

İS. 378'de ise İmparator Theodosius Hıristiyanlığı *devletin resmi dini* olarak kabul eder. Ve böylece kiliseler arasından sivrilen bir coğrafi bölge kilisesinin kurumsal yapısına giden yol açılır ve ortaya Papalık Kurumu çıkar. Roma'nın gelişmiş yol ağı ve dolayısıyla o dönem iletişim gücü sayesinde 4. yüzyılda elli milyonluk Roma'nın yaklaşık yedi milyonunun Hıristiyan olduğu düşünülür (Yetkin,2012: 179-180). Akabinde İ.S. 410'da barbar Vizigotlar Roma'yı yağmalar. Putperest aristokratik kesim Hıristiyanlığın öte dünyacı görüşünü ve Hıristiyanların, Roma'dan önce dine sadık tavrının Roma'yı zayıflattığını düşünürler. İlerde ele alacağımız ve Ortaçağ'ı derinden etkileyen Patristik felsefe özünde paganların bu iddialarına karşı geliştirilmiştir.

Roma'nın putperestlerinin Hıristiyanlara saldırılarının asıl sebebi Hıristiyanlığın sadakat sorunuydu ki daha önce de değindiğimiz üzere çok tanrılı din mensuplarının esasında genel olarak diğer dinlere de hoşgörülü oldukları bilinir. Ancak Hıristiyanlık, patristik babalara göre müthiş bir vahşetle karşılanmıştır. Jones ise (2006: 37) İmparatorlar kültüne ihanet eden Hıristiyanların esasında Roma hukukuna göre vatan haini olduğunu ve paganlar tarafından benzerlerine göre, patristik babaların iddia ettiğinden daha az tepki gördüklerini savunur. Çünkü paganlar için sorun dediğimiz gibi dini değildir. Hıristiyanlar Roma'ya ihanet etmişlerdir. Sonuçta 410'da olan yağmalama putperestler için eski tanrılarına ihanetin, Hıristiyanlar için yaklaşan kıyametin habercisi olmuştur (Ebenstein,2005: 69-71). Siyaset bilimi açısından ise Batı Roma'nın çöküşü Ortaçağların ve feodalitenin ortaya çıkışı ve siyasal alanda aklın gerileyip inancın ön plana çıkışı anlamına gelir.

Ortaçağ Avrupa'sında belirgin bir şekilde akla dayalı kültürel ve sosyal kurumlar çökmüş bunu izleyerek siyasette ve devlet işlerinde de akıl inancın altında yer almıştır. Feodal kurumların ortaya çıkışı ve aklın karanlığa gömülüşü yalnızca bir olaya bağlı gelişmemiş, pek çok etkenin karmaşık etkileşimiyle gerçekleşmiştir. Tezimizin konusu bir nevi bu karanlıkta kalan aklın yeniden nasıl gündeme geldiği olduğu için aklın nasıl karanlığa gömüldüğünü iyi irdelememiz gerekmektedir. Bu

⁶ İmparator Constantinus'un Roma İmparatorluğu egemenliğini, yakalandığı cüzamın iyileştirilmesi karşılığında Aziz Silvester'a ve Kilise'ye devrettiği iddiasını içeren ve 15. Yüzyılda sahteliği anlaşılan bir belge(Miller,1995: 39).

nedenle Ortaçağ'a geçişi ve feodal kurumların nasıl oluştuğunu, aklın ve felsefenin Batı Roma yıkıldıktan sonra değişen konumunu ele almalıyız. Çünkü Ortaçağ tanımı farklılıklar arz etse de genelde Batı Roma'nın yıkılışıyla ilişkilendirilmektedir. Örneğin Göze(2013:66), Batı Roma'nın yıkılışı ile 17. yüzyıldaki çeşitli olayları Ortaçağ olarak adlandırdıklarını belirtirken, Erdem(2009:33), Batı Roma'nın yıkılışı ile Fransız Devrimi arasındaki tarihi kesit alanlar olduğunu söylemiştir. Neticede Ortaçağ'ın başlangıcı Batı Roma'nın yıkılışı olarak genel bir kabul görmüştür. Ortaçağ'dan çıkış için bu denli net bir tanım olmaması da Avrupa'nın her bölgesini etkileyen Roma'nın yıkılışı gibi kıtasal bir olay olmamasından kaynaklanıyor olabilir. İstanbul'un fethi İtalyanlar için çok önemli gelişmelere gebeysen Fransızları doğrudan etkilememiştir. Ancak Fransız Devrimi bütün bir Fransa'yı altüst etmişken etkileri İtalya'ya güçlü ama dolaylı yollardan ulaşmıştır. Ortaçağ'ın dönemleşmesindeki bu farklılık ortaya koymaktadır ki Batı Roma'nın yıkılması Batı için tartışmasız muazzam önemi olan bir olaydır. Tezimiz açısından bakıldığında ise siyasal alanda Platon'un ilk sistemli çalışmasından ve Aristoteles'in bilimsel çabalarından beri bu dünyacı bir dinin hakim olduğu, ruhban otoritesi olmayan dini hoşgörü sayesinde siyasal alanda gelişmiş bir akıl mirası vardır. Bu miras, Stoa ve Roma Sitesi'nin fetihlerle çok uluslu yapıya bürünmesi sonucu hukuksal alanda kendi soyutluğunu giderek somutlaştırmış ve siyasal alanın temel kabulü olagelmiştir. Batı Roma'nın yıkılışı tüm bu akıl mirasının çöküşü olmuştur. Ve hatta bütün bir Batı karanlığa gömülmüş kabul edilmiştir. Akabinde gelen feodal dönemin en baskın özelliği inanç olmuştur. Feodal Avrupa hakkındaki çalışmalarıyla ünlü tarihçi Marc Bloch, *Feodal Toplum* adlı eserinde feodal toplum için kesinlikle “ inanan bir halk”tır der (2007:159). Bu inanış ilerde ele alacağımız şekliyle iman karşısında akıl, din karşısında felsefe ve nihayetinde siyasal alanda inanç karşısında akla dayalı gelişen dünyevi iktidar kavgalarına dönüşecektir. Bu kavgalar ortaya çıkana kadar da iman hareketi önemli bir süre hüküm sürecektir. Tam burada tezimiz açısından en can alıcı soru şudur: Nasıl oldu da akıl Roma'nın yıkılışıyla çöküşe girdi? Ve nasıl Roma'daki onca dinden yalnızca birisi ve belki de en halim selimi olan, bir yanağına yediği yumruğa karşı tepki olarak diğer yanağını çevirecek olan Hıristiyanlık tüm dünyanın iktidarına el koymaya ve devletler yıkıp ordular kurup sevk etmeye niyetlendi? İşte tam da bu soruları cevaplayabilmek adına Ortaçağ'ın başlaması ve feodal kurumların ortaya çıkışını ve ama daha önemlisi akıl inanç dengesindeki değişimi Batı Roma'nın yıkılışıyla birlikte Katolik Hıristiyan inancının

gelişimi ve felsefi ve siyasi dönüşümleri bu dönemde analiz etmeye çalışmamız gerekmektedir.

D. Romalı Aklın Gerileyişi ve Feodal Ortaçağ'a Geçiş: Aklın Çöküşü, İnancın Kaçınılmaz Yükselişi

Roma gerileyişiyle ve çöküşüyle gerçekten inanca dayalı feodal döneme geçişi sağlar. Roma'nın gücü ve Pax-Romana'nın güven dolu ortamı nasıl ordunun gücüyle sağlandıysa yine ordunun zayıflamasıyla güven ortamı yıkılmıştır. Roma'nın kalbi olan ordu eyaletlere dayalı hale gelmesiyle öngörülemeyen bir sorun üretmiştir. Severus dönemi itibariyle Roma ordusu siyasallaşmaya başlamıştır ve bu durum beraberinde askeri bir anarşizm getirmiştir. İ.S. 3.yüzyıl ile birlikte ordular komutanları doğrultusunda imparator çıkarabilmek için yıkıcı bir rekabete tutuşmuşlardır (Jones, 200: 13-15). Ayrıca Roma'nın askeri gücü, İmparatorluk karşısında kendi düşmanını da geliştirmiştir. Esasında Kelt ve Germen toprakları üzerinde hakimiyet süren Roma barbar kültürünü yok etmez. Barbarlar Roma içinde veya dışında sürekli gelişmeye devam eder (Dawson, 1997: 86-87). Barbarlar güçlü Roma karşısında varlıklarını sürdürebilmek için sürekli ilerleme kaydederler. Pax-Romana'nın sona ermesiyle İmparatorluk'ta dörtler yönetimi denir. Ancak İ.Ö. 3. yüzyıl ile birlikte zayıflayan ordu karşısında sürekli akınlar yapan Gotlar, Almanlar ve Franklar gibi kavimler Roma'yı her açıdan zora düşürür. Bu noktadan hareketle Dawson (1997: 91-93) zaten var olan Avrupa barbar kültürünün, Roma İmparatorluğu akınlarla yıkılmasa dahi ortaya çıkacağını söyler.

Öte yandan ordunun zayıflaması ve vergi sistemiyle oluşmuş Roma belediyelerinin çözümlenmesiyle Roma zaten çoktan feodal bir yapıya bürünmüştür. İmparatorluk'ta son dönem tarım ağırlıklı bir politika izlenmiştir. Bu durum zaten Roma yıkılmadan bir yarı-feodal sistemin varlığına işaret etmiştir. Neticede istikrarsızlıklar sonucu İ.S. 395'te Theodosius'un ölümüyle İmparatorluk ikiye ayrılır. Roma'ya asıl son veren barbar akınları Çin önlerinden Moğol baskısıyla üzengi kullanarak gelen Hunların, Ostrogotlar başta olmak üzere Gotlarla beraber Batı'ya yönelmesi sonucu olmuştur. 410'da Aleric önderliğindeki Vizigotlar Roma'yı yakmışlar ve 476'da Odoacer önderliğindeki barbarlar son İmparator Romulus'u tahttan indirerek İmparatorluğa son vermiştir (Ağaoğulları,1991: 49).

Barbar akınlarının Batı Roma'yı siyasi olarak zayıflatması bir yana köleler üzerinde de olumsuz bir etkisi olmuştur ve bu etki sonucu köleci sisteme dayalı latifundiumlar da çöker. Latifundiumun çöküşünde barbar akınlarının etkisi köle fiyatlarının artması şeklinde olmuştur. (Ağaoğulları, 2011: 224) Zamanla köleler ücretle çalışan yarı kölelere dönüşürken, latifundiumlar kolonlara kiraya verilerek feodal dönemin malikânelerine dönüşecektir (Ağaoğulları, 1991: 157-158). Öztürk'te (2012:184) latifundiumların çöküşüyle feodalite arasındaki ilişkiye dikkat çeker. Küçük toprakları işleten köylüler devlet politikası gereği zayıflatılmış ve küçük malikânelerin çökmesi sonucunda köylüler zorla soyluların çiftliklerinde çalıştırılmış, bu şekilde devlet eliyle daha o dönemden yarı köle haline gelmişlerdir. Ekonomik manada Roma'da ticari durgunluğun baş göstermesiyle latifundiumların yani bir manada pazar odaklı büyük tesislerin azalmasıyla yerel üretim artışa geçer(Şenel, 2002:211). Bu durumla ilgili Pirenne ise Ortaçağ Kentleri adlı eserinde (1991: 37-45) durgunluğun ve çöküşün ana nedeninin istilalar değil dış ticaret ilişkisinin kesilmesi olduğunu söyler. Akdeniz'in İslam kültürü tarafından fethi Kıta Avrupasını tamamıyla iç ticarete zorlar. Daha önce gelen barbar kavimler Akdeniz ticaretinden faydalanmaya gelmişken İslam medeniyeti Akdeniz'i dönüştürmeye gelmiştir. Bu nedenle kıtada ticaretin asıl çöküşü 5. yüzyılda değil 8. yüzyılda olmuştur. Öte yandan Cermenlerin eşitlikçi ve binlerce feodal birimden oluşan siyasal yapısı ve birbirinden bağımsız akınları sadece Roma'nın siyasal birliğini değil kır-kent arası güvenli ulaşımı da etkilediği için iç ticaretin de yani dolayısıyla kentlerin de bitme noktasına geldiği sonucuna varılır. Ve böylece halkın sur içindeki köylere sığındığı düşünülmektedir(Şenel, 2002: 212; İşçi, 2004:104). Roma kentlerinin ekonomik gücünün temeli Akdeniz ticareti olduğu için kentin dışa açılmaması ve iç pazarı da sadece yerel odaklı olduğu için sürdürememesi kente olan ihtiyacı minimum düzeye indirmiştir. Daha ilerde de ele alacağımız üzere Cermen istilaları sonrası ayakta kalan tek kentsel kurum piskoposluklar olmuş ve kentin hemen bütün işlevi dini konuma inmiştir(Pirenne, 1991: 50-54). Özellikle kentlerin yeni konumu feodal düzende temel rol oynayacaktır. Ticari pazarın olmaması sonucu kendi kendine yeten *Burglar* yani kaleler Avrupa'nın dört bir yanını saracak, ekonomi tamamen toprağa dayalı hale gelecek ancak bir pazar olmadığı için kira çekilmiş halk sadece kendi ihtiyacını karşılayacak kadar üretim yapar hale gelecektir. Paranın dolaşımdan kalkmasıyla artan yerellik toprağa dayalı sistemi perçinleyecek ve zenginliğin ve gücün odaklaştığı nesne toprak sahipliği

haline gelecektir. Bu durum inananlarının Kilise'ye bağışladığı topraklarla Kilise'yi o dönem muazzam bir güce kavuşacaktır. Ortaçağ'da kırlarda oluşan bu *burg-kale kentlerin* yerel üretim yapması ve ticaretin sınırlanmasıyla hemen tek işlevleri askeri savunmaya dayalı olacaktır(İşçi, 2004:105; Pirenne, 1991: 57-63).

Esasında 5. yüzyılda Roma'nın çöküşüne sebep olan barbar kavimler yıktıkları medeniyetin yerine koyabilecek bir kültüre sahip olmadıkları için kültürel bir çöküş yaşanmıştır. Bu geçişte yalnızca toprağa bağlı ir yaşamı olan ve barbarlarla karışmış halk için ne yüzyıllarca ince ince işlenmiş Roma Hukuku kadar kapsamlı bir hukuka ne de kendini hakikate ulaşılmaya adanmış felsefeye ihtiyaç kalmamıştır. Cermen kabileleri gerçekten kapsamlı bir hukuku gereksiz bulmuştur. Onlar daha çok Roma'nın özel mülkiyet anlayışını benimsemiş geri kalan yazılı hukuku ise tamamen dışlamışlardır. Çünkü her Cermen kabilesinin yazısız kadim kuralları vardır. Bu kendine has yaşam tarzından onları zorla uzaklaştıracak Roma lejyonları da ortada olmayınca Roma'nın toprak köylüleri ile barbarlar Hıristiyanlık bağıyla harmanlanarak birleşmiştir. Aklın kurumlarına bağlı Roma devri zamanını doldurmuş ve kişisel bağlılıklara dayalı barbar Avrupa ortaya çıkmıştır (Ağaoğulları, 1991:157-158; Miller, 1995: 172; Jones, 2006: 222-224; Yetkin,2012: 305). Akla dayalı kültürün çöküşünden Hıristiyanlığın suçlanması, o dönemde akla dayalı kurumların ihtiyaçlara cevap vermemesiyle oluşan güvensizlik ortamı insanları daha iyi bir dünya arayışına itmiştir. Felsefi olarak bu arayışa Büyük İskender'in kültür merkezi İskenderiye'de Doğu mistisizmi ile Yunan rasyonelliğinin bilhassa Platon'un aşkınlığa meylinin kaynaşarak ortaya çıkardığı Yeni-Plâtonculuk, dini akımlarla da birleşerek son halini alır. Daha iyi bir dünyaya nasıl ulaşılacağını araştıran Yeni-Platonculuğun en bariz yönü bilginin kaynağı olma durumunda inancın akli öncelemesidir (İşçi,2004:99-100; Jones,2006: 15-16). İnancı önceleyen Yeni-Plâtonculuğu ve akla dayalı kurumların bir bir çöktüğü dönemde Hıristiyanlığı bir araya getiren ise Patristik felsefenin en önemli ismi olan Augustinus olmuştur. Bu dönemde ortaya çıkan *patristik felsefe*⁷ daha sonradan ortaya çıkacak *skolastizm*⁸in temelini oluşturmuştur. Patristik felsefenin skolastizm ve modern felsefeden farkı laik ve paganlara karşı aklın ve felsefi mantık yürütmenin her şeklinin dışlanıp saf bir inancın yani Hıristiyanlığın ilkelerine sorgusuz bağlılığın ön plana çıkarılmasıdır(

⁷ Hıristiyanlığın kurucu metinleri ve kilisenin kurucu babalarının oluşturduğu felsefi alt zemindir.

⁸ Skolastizm inanç ile aklın şüpheleri arasında ki eşgüdümü sağlayarak felsefeyi teolojik bir araç haline getiren, ampirikten ziyade mantiki temele dayanan ekoldür (Tokuroğlu,2015: 173)

Cevizci, 2001: 33). Patristik felsefenin bu savunmasının arka planında Kilise'nin tam da kurumsallaşmasının yolu açılmışken bir anda aklın ve imparatorluğun çöküşüyle Hıristiyanlığın suçlanmasının güçlü bir savunmaya ihtiyaç doğurmuş olması yatar. Hıristiyanlık aradığı kalemleri şövalyeyi bugünkü Cezayir'de -o dönemin Thagaste'sinde- bulur. *Aziz Augustinus* kendi deneyimlerinden yola çıkan bir itirafçı, bir teorisyen ve sonraları bir aziz kabul edilerek Papalığın ihtiyaç duyduğu savunma ile kurumsal yapıyı sistemleştirme konusunda en çok başvurulacak isim olmuştur. Augustinus, eseri *Tanrı Devleti*'nde -akla dayalı felsefenin ürünü Roma kurumlarının öktüğü bir dönemde-İncil'e dayanarak Platon ve Çiçero'yu yeniden yorumlarken bu klasiklere bir Tanrı olgusunu ve öteki dünya inanışını ekleyerek dünya devletini ve tanrı devletini ilk defa ayıran isim olur(Tannebaum, Schultz, 2007: 122-124). Bu ayırım tabii ki siyasal düşünceleri de güçlü bir şekilde etkiler. Cevizci de Augustinus'u patristik felsefenin altın çağı olarak nitelerken, onun özellikle Platon'u Hıristiyan felsefesine mükemmel biçimde eklediğinin altını çizer(2001: 34).

Augustinus, Paulus'un ilk günah öğretilerinden yola çıkarak insanın iradesini tanrının onurunu daraltacak bir düşünce olarak görür. İnsanın kaderi tanrının sorgulanamaz kararıyla çizilmiştir. Bu noktada insan akli ve cezalar için kurulmuş bu dünya önemsizdir. Doğa olaylarının veya biyolojinin bilimsel yönlerinin onun için Aristoteles'te olduğu gibi ilgi çeken bir yanı yoktur çünkü Aristoteles'i doğal olayların arkasında yatan sebepleri aramaya iten soruların cevabı Augustinus'un kafasında bellidir: Her şey tanrının iradesiyle gerçekleşmektedir. Doğada meydana gelen olağan üstü olayları bilimsel bir nedensellik bağı içinde incelemesi o dönem mümkün olmayan Augustinus için bu olaylar sadece tanrıyı kanıtlar ama olayların arkasındaki hakikatlere ulaşmak kısıtlı insan aklıyla mümkün değildir. Zaten onun etkilendiği *Yeni Plâtoncu görüşte tanrı*⁹ bilinmezdir. Onlara göre de felsefe ve akıl tanrıyı bilmek için yetersizdir. Tanrının ve hakikatin bilgisini ise Augustinus'a göre ancak kutsal kitap sağlayabilir(Jones, 2006: 206-208; Weischedel, 1993: 108-109).

Augustinus tüm bunlara rağmen kendinden öncekilere göre anlamayı yani akli inanca giden bir ip olarak görmektedir. Ancak dönem düşüncesinin yapısı gereği inanç bilgiye, dogma bilime hükmeder. Yani araştırma ancak bilinen sonucun doğruluğunu ispat edebilir(Ebenstein, 2005: 90-92). Bu noktada akıl sadece kutsal metnin

⁹ Hıristiyanlığın tanrısı yoktan var etme inanışına dayanırken Yeni Platoncu inanışta tanrı yoktan bir şeyi var etmez bilakis adeta bir devlet yöneticisi gibi zaten yeryüzünde var olanları yönetir. Ancak her iki görüşte de tanrı evrenin merkezinde yer alır (Akın, 2013: 38).

gösterdiği yöne gidebilen bir köle konumuna düşmüştür. Augustinus için akıl, tanrıyı bilme yetisi ise ve felsefeyi temsil ediyorsa, felsefe ve din aynı şeydir(İşçi,2004:119). Daha öncesinde Paulus ve Petrus bu dünya içinde ruhani bir devlet olduğundan bahsederken Augustinus, Habil'in ruhani Kabil'inse dünyevi devlet olduğunu ve İsa gelene kadar ruhani devletin Kudüs'te ikamet ettiğini iddia etmiştir. Habil ve Kabil daima bir arada yaşamışlardır. Ancak sonunda Kabil yok olacak ve erdemli Habil sonsuz mutluluğa ulaşacaktır(Touchard, 2015:126-127). Aslında Platon'un veya Yeni Platonculuğun ideler ve nesnelere ilişkin temel felsefesinin etkisiyle Augustinus gök devletini yer devleti için ideal bir model olarak göstermiştir. Daha önce Latin kültüründe bahsettiğimiz üzere esasında Augustinus dışsal olanı tam bir Romalı gibi davranarak içselleştirmiştir. Hıristiyanlık içinde ise Exodus'ta Yahudilerin Mısır'dan çıkarken zenginleşmek için Mısırlılardan çaldığı gibi felsefeden yani Yeni-Platonculuktan işine yarayabilecek ve düşüncesini zenginleştirebilecek her şeyi almaya çalışmıştır(Jeanueau,1998: 14). Devletin amacını, Platon'dan devşirip Hıristiyanlıkla harmanlayan Augustinus, sonsuz barışı sağlamak olarak belirlemiştir. Augustinus için barış adalettir. "Adalet ortadan kalktıktan sonra krallıklar büyük soygunculuktan başka nedir?" sözleriyle açıkça devleti soyguncudan ayıran şeyi onun adalet yani sonsuz barış niteliği olarak gösterir(Ebenstein, 2005: 73-74). Adalet anlayışında kuşkusuz Cicero'nun etkisi vardır. Ancak Augustinus, Cicero gibi hukuku baş tacı etmez. O, Platon gibi Devlet'in de nasıl hukuka gerek yoksa Augustinus'un Platon'dan devşirerek kurduğu gök devletinde de adaletten esasında bir sapma olan kölelik ve mülkiyet gibi günah sonucu ortaya çıkan temel Orta Çağ kurumları yoktur (Şenel, 2002: 244). Neticede aklın karşısına zayıf bir şekilde çıkan iman zamanla bir dengeye ulaşır ve ilk defa bu dönemde Augustinus'la beraber denge iman lehine bozulur. Bu durumun geniş halk kitlelerine ulaşmasının en önemli sebebi dönemde medeniyetin çökmesidir. Akla dayalı kültüre güven tamamen zayıflamıştır. Augustinus bu durumdan Tanrı Devleti'yle yararlanmıştır. Roma İmparatorluğu çökebilir önemli olan ruhların kurtuluşudur onun için. Roma'nın üstünde hiçbir zaman çökmeyecek olan Tanrı Devleti vardır. Ve barbarların asla akın düzenleyemeyeceği, köleliğin olmadığı göklerdeki krallık o dönem için insanlara belki de yaşama gücü vermiş yegane motivasyon olmuştur (Akın, 2013: 43). Paulus'un dünyevi yöneticinin meşruiyetini aldığını ve benzeri görüşleri içeren kutsal metinler ve bunları siyasal alana taşıyan Augustinus'un Platon'un idealizminden ve Cicero'nun mükemmel adalet anlayışından beslenen Tanrı Devleti

sonucu yeni bir düşünce gelişir. Bu düşünce sayesinde gelecekte bu fikirlerle beslenecek olan Kilise artık sadece dünyevi iktidarlar karşısında daha güçlü olduğunu söylemekle kalmayacak aynı zamanda dünyevi iktidarın da dolaylı bir kaynağı olduğunu duyuracaktır(Tannebaum, Schultz, 2007: 134). Bu kabul daha çok manevi bir boyutta olsa da hemen Ortaçağ'ın başından itibaren etkisini sürdürecektir. Tabii ki dinin yani aslında Papalığın bu soyut gücü somut şekilde elde etmesi ve kullanması bir anda olmamıştır. Zira Augustinus döneminde hâlihazırda bir Papalık Kurumu ortada yoktur. Onun fikri Papalık Devleti'ne temel hazırlayacak şekilde mutluluğu sağlayacak adil devletin Hıristiyan olması gerektiği şeklinde ortaya çıkmıştır (Ağaoğulları,1991: 136; Yetkin,2012: 207-208). Ekonomik, kültürel ve siyasal-sosyal pek çok şart sonucu bu teorik pratiğe Papalık olarak geçmiştir.

Tüm bu sürece geri çekilip baktığımızda Roma İmparatorluğu'nun çökerken barbar kavimlerin ve köylere sığınmış olan eski İmparatorluk ahalisinin korku dolu atmosferde Hıristiyan inancına sığınarak ortak bir paydada buluştuğunu ve feodal Avrupa'nın halkını oluşturduğunu, Roma'nın latifundiumlarının feodal dönemin malikânelerini ve kölelerin serfleri doğurduğunu gördük. Ve dünyaya bakışta inanç yönlü bir gelişim böylece ortaya çıkmıştır. Peki, bu süreçte akıl nasıl gerilemiş ve inanç nasıl sistemli bir halde siyaseti yönlendirecek güce kavuşmuştur? Bunu kavramak için aklın gerilediği ve inancın tamamen hâkim olduğu dönemi ve sistemi yani feodal dönemi ve feodal kurumları incelememiz gereklidir.

E. Feodal Kurumlar: İnancın Kurumsallaşması ve İlişkiler

Siyasal olarak Roma'nın gerileyişi ve yıkılışı süresince ortaya çıkan kargaşa hali İÖ. 5. yüzyıl ile İÖ.9. yüzyıl arasında devam etmiştir. Roma sonrasında İtalya'da Lombard Krallığı, İspanya'da Gotlar, Afrika'da Müslümanların son verdiği Vandal iktidarı, Britanya'da Anglo Saksonlar ve nihayetinde çağın en etkin aktörü Galya'da Franklar krallıklarını kurdular (Jones,2006: 242). Ne var ki bu krallıklar gerek Cermen kabile gelenekleri gerek Doğu Roma baskısı gerekse de Akdeniz'in İslam kontrolüne girmesi gibi nedenlerle tam bir istikrar sağlayamamışlardır. 8. yüzyılda Charles Martel'in Franklar arasında istikrarı sağlayıp 732'de Müslüman akınlarını durdurması kısa süre içinde olsa hüküm süren Merovenj Hanedanlığı'nın kurulmasını sağlar. Merovenjler bu geçici istikrar sonrası hükümranlığı Karolenjlere devredene kadar da karışıklıklar ve güvensizlik ortamı belirgin şekilde devam eder(Ağaoğulları,

1991: 155-156). Feodal kurumların oluşması bu karışıklıklar içinde 5.yüzyıl ile 9. yüzyıl arasında gerçekleşmiştir. Bu kurumlar oluşurken kendilerine Roma kurumlarının aksine inanç esaslarını temel almıştır. Bundan dolayıdır ki bu süreçte sürekli etkin rol alan dönemin inanç kurumları piskoposluklara ayrıca değinmemiz gerekir.

Piskoposluklar zamanla konumlarını sağlamlaştırmışlardır ve dünyevi iktidar üzerinde yer alan Papalığın hâkim olabileceği siyasal düzen de bu tarihlerde kendini göstermiştir. Lakin Papalığın hâkimiyeti o kadar da kolay olmamıştır. Özellikle Papalığın ortaya çıkışı Roma kentleri ile yakından ilişkilidir. Kentlerin konumu ise daha önce bahsettiğimiz üzere ticaretin bitişiyle yarı askeri-dini konuma inmiştir. Roma'nın İS. 476'da yıkılışı ve siyasal kurumların çöküşüyle Roma kentlerinde örgütlü ve ayakta kalan tek yapı piskoposluklardır. Adeta İmparator'un yerini Roma piskoposu- geleceğin papası- diğer eyalet valilerinin yerini piskoposlar alır(Şenel, 2002: 220). İmparatorluk merkezinde yer alan piskoposluklar içinde karışıklıklar dindikten sonra Roma piskoposluğunun merkezi konumunu kullanarak bir güç evrimi gerçekleştirdiği gözlenir(Yetkin, 2008: 191). Bu güç evriminin arkasında papazların ve keşişlerin ölen zengin inananları günahlarının kefareti olarak mal ve mülklerini kiliseye bağışlamaya ikna etmesi de yatmaktadır (Houtin:1982, 452).

Hıristiyanlığın temelinde aslında eşitlikçi olduğu için veya alt tabakada yayılması onu eşitlikçi kıldığı için alt tabakalar da kesin bir inançla benimsenmişti. Roma'nın eşitliksizci dünya görüşü bu süreci keskinleştirdi. Kilise'nin ve piskoposlukların Roma'nın hiyerarşik siyasal yapısının yerine geçen bu durumu sonucu eşitlikçi yapıda bir hiyerarşik dönüşüm meydana geldi. Kişilerin eşitliği düşüncesi tanrı önünde ruhların eşitliği derecesine düşürüldü (Şenel, 2002: 221). Hatırlanacağı üzere daha önce Roma döneminde Seneca'nın kölelikle ilgili maddi ve manevi kölelik diye bir ayrımla eşitsizliğe meşruiyet arama çabaları olduğuna değinmiştik. Açıkça görülmekte ki Hıristiyanlık da zaman içinde Roma'ya benzemiştir. Lakin bu oluşum ve meşruiyet arama çabaları karşısında engeller de ortaya çıkmıştır. Doğu Roma İmparatoru I. Anastasius, Batı Roma yıkıldıktan sonra kendisinin doğal olarak baş yargıç, başkomutan ve başrahip olduğunu ve Hıristiyanlığın da başı olduğunu iddia etmiştir. Aslında Doğu Hıristiyanlığı ve Batı Hıristiyanlığı daha öncesinde birbirinden ayrılmıştır. Bizans özellikle dini devlete bağlı bir kurum haline getirmişken Batı'da daha özgür bir ortam vardır. Bu ayrılık daha sonraları Bizans'ın Helen kültürünü doğrudan incelemesine karşın Batı'nın paganları İslam'ın tek tanrıcı

görüşünden süzerek incelemelerinden dolayı daha da perçinlenecektir (de Libera,2005:281). Ne var ki daha o dönemden Doğu'nun Grekçeyi kullanması Batı'nın ise Latince'ye hâkim olması pek çok konuda uzaklaşmalarına neden olmuştur. Neticede kültürel ve siyasal şartlar sonucunda Bizans, Roma Papasına hükmedememiştir. Ve Doğu ve Batı Hıristiyanlığı bir daha birleşmemek üzere ayrılmıştır(Eroğlu,: 316-317). I. Gelasius ise 5. yüzyılın sonunda yazdığı bir mektupla dünyevi iktidarın gerekli olduğunu ama dünyevi iktidarın da iman hakikatinde ruhani olana bağlı olduğunu söyleyerek siyasal alanda ilk inanç ve akıl çatışmasının fitilini ateşlemiştir. Batı'daki yarı merkezi krallıklar ise aforoz kılıcının çekilmesiyle ehlileştirilmiştir. Fakat Ağaoğulları'na göre kılıç kuramı Gelasius'un kendisine sonradan atfedilmiştir(Ağaoğulları,1991: 142-143). Yine de unutulmaması gereken bir gerçek var ki Papalık aforoz kılıcını daha 20.yüzyıla kadar 1962'de Fidel Castro, 1989'da Madonna gibi isimleri Hıristiyanlık dışına atarak etkin şekilde kullanmıştır.

Feodal dönemde piskoposların din dışında da çok özel bir durumu olduğunu da vurgulamak gerekir. Piskoposlar hem kilise yöneticisi hem de kralın toprak sahibi vassaliydiler. Yani hem toprak bağı ile dünyevi otoriteye hem ruhani bağ ile kiliseye bağlıydılar. Özellikle ruhani otorite ile dünyevi otorite arasında formel bir bağ olmalarını sağlayan bu avantajlı durumu eğitim gücüyle daha da tehlikeli bir silaha dönüştüreceklerdi. Akla dayalı kültürün çökmesiyle birlikte okuryazarlık da kendilerinin tekeline geçmişti. Bütün resmi yazışma işlemleri ve bürokratik okumalar onların ellerinden çıkıyordu(Ebenstein, 2005: 80-81). Öyleyse piskoposlukların üç temel özelliğinden bahsedebiliyoruz. Öncelikle dini bir işlevleri var ve bunu daha önce inceledik. Diğer bir nitelikleri barbar geleneklere ve Roma kırsallığına dayanarak ortaya çıkan feodal sistem de toprağa bağlı birer yerel aktör olmalarıdır. Ve son olarak bütün bir toplumu provoke edebilecek eğitim gücü kendilerinin ellerindedir. Bu durumda öncelikle feodal sistemde aktör olmaları nedeniyle feodal sistemi ve aktörlerini ve daha sonra eğitim konusunda nasıl tekel haline geldiklerini incelemeliyiz.

Bu bahsettiğimiz dönemde ticaretin de zayıfladığı tarımsal bir hiyerarşik toplum karşımıza çıkar. Ortaçağ Avrupa'sında yani feodal Avrupa'da yerinden yönetime

dayalı bir soyluluk hiyerarşisi vardır. Ekonomik temel gücü *Senyör*¹⁰e bağlı *serf* veya *vassal*¹¹ oluştururken, *Senyör*'de *Monark*'a bağlıydı. Ancak *Monark*'ın serf-vassal üzerinde doğrudan bir emir-itaat ilişkisi yoktu(Yetkin,2008: 304). Şenel'e göre (2002) feodal sistemin temelini oluşturan *himaye* sistemi sıradan bir korunan ve koruyan ilişkisi değildir. Kendini güçsüz hissedenden beyin bir üstteki beye tabi olmasıyla alttan üste kurulu bir hiyerarşik sistemdir feodalite.

Bireysel ilişkilerde serf-vassal, mal ve emeğini savaşçı ve coğrafi olarak en yakın şefe korunma karşılığında satıyordu(Touchard, 2015: 176). Burada en yakın şef konusuna Bloch özellikle vurgu yapar. En yakından kasıt gerçekten kelimenin tam anlamıyla coğrafi olarak en yakındaki yöneticiye gerçekleştirilen biatle oluşturulan bağımlılıktır(2007:702).

Touchard, *Livre de Justice et de Plet*'den feodalitede hiyerarşiyi şöyle aktarır:

“ En yüksek mevkide dük bulunur, daha sonra sırasıyla kont, vikont ve baron gelir; bunların altında şato sahipleri ve eski vassallar vardır; en altta kentliler ve köylüler bulunur.” (2015: 178).

Burada özellikle biat ettikten sonra farklı kaynaklarda farklı bir isimle hiyerarşiden bahsedildiğinin de olduğunu belirtmeliyiz. Tüm bu kavramların hukuki farklılıkları olduğunu ve özellikle coğrafi yakınlığa bağlı hiyerarşik düzenin o dönemde tüm Avrupa'ya yayılmış olduğunu görüyoruz. Bunun en önemli siyasal sonucu toplumun her kesiminde iktidar dengelerinin olanca biçimiyle parçalanmış olduğunu göstermesidir. Bir kralın ve merkezi devletin yetki sınırları ülke içinde her düzeyde

¹⁰ Bu konuya *Feodal Toplum* adlı eserinde geniş yer veren Bloch, biat ilişkisinde özellikle 11.

Yüzyıldan sonra üst yöneticilere genel olarak *senyör* isminin verildiğinden bahseder. Karmaşaya yol açan örneğin *süzeren* kavramı kayıtlarda ve pek çok ardıl kaynak da bugün dahi *senyör* olarak kullanılmaktadır. Ancak özellikle geç-feodal dönemde *süzeren* kelimesinin *senyörün* *senyörü* anlamında kullanıldığı görülür. Yani bir vikont için kont, bir *senyördür*. Bir dük ise *süzerendir* (Bloch, 2007: 259).

¹¹ Benzer durum sürekli birbiri yerine kullanılan ama esas olarak farklı olan serf ve vassal kavramı içinde geçerlidir. Serf, kalıtsal olarak devam eden ve özgürlüğün karşısında konumlandırabileceğimiz ilişkinin nesil olarak devam edeceğini veya ettiğini gösteren bir hukuki kavramdır. Vassal ise sözleşmenin taraflarının hayatlarıyla zaman sınırına tabi tutulmuş bir anlaşmadan ibarettir (Bloch, 2007: 283). Erdem'in Rosenberg ve Bridzell'den aktardığına göre (2009: 36) burada ki kölelik tam olarak özgürlüğünde karşısında olmadığı için yarı-kölelik olarak adlandırılmıştır. Çünkü lord malikanesini satması dışında bu yarı-köleleri satma hakkına sahip değildi. Burada lordun bildiğimiz efendiliği üzerinde geleneksel sınırlar vardır.

yöneticiye ve olabilecek en parçalı coğrafi yapıya yetkenin dağılması şeklinde tezahür etmiştir. Kralın diğer senyörlerle olan ilişkisi bu noktada belli bir önem taşır. Kral senyörlerin senyörü gibi bir konumda yer alıyordu. Ancak değindiğimiz üzere kral senyörlerinin vassalıyla direkt bir ilişki kuramazdı (Tanilli, 2014: 55) Krallar gerçektende senyörler üzerinde tam bir otorite kurmamışlardı. Kralların esasında iktidarları iki şekilde tecelli ediyordu. Curia veya consillium adı verilen meclislerde senyörlerine bazen yargılama yapmak için veya genelde danışmak için toplantılar yapıyor ve senyörlerden askeri ve maddi yardımlar talep edebiliyordu(Aydoğdu,2016: 4).

Tüm bu karmaşaya rağmen söyleyebiliriz ki krallık iktidarı feodalitede tamamen kalkmamıştır. Ancak buldukları bölgede tam bir iktidarları olduğu da söylenemez. Kralın otoritesi coğrafi olarak her birimin başındaki hiyerarşik bir düşük dereceli amire yüklenmiştir. Şato beyleri, köy şefleri ve diğer bazı gruplarla devlet otoritesi parçalanmıştır. Monarkın egemenliğini zayıflatan önemli diğer bir aktör tabii ki Papalıktır. Esasında monarkın otoritesinin zayıflığından en çok yararlanan aktördür de diyebiliriz (Touchard, 2015: 179-181).

Yönetilenler açısından ise çok spesifik bir durum yoktur. Toprakta yaşayan bireyler yani o dönemki serf-vassal mülkün bir nesnesi kabul ediliyordu. Belki bundan dolayı kamu hukuku ile kişi hukuku arasında o dönem henüz belirgin bir ayırım yoktu (Akın, 2013: 37). Göze de bu doğrultuda şöyle der: “Feodal düzende siyasal ve idari yetkiler kişilerin mal varlığına dahil haklardır.”(2013: 77). Gerçekten buna ek olarak daha sonra inceleyeceğimiz şekilde adalet de toprağın sahibinin iki dudağı arasındadır.

Şu ana kadar gördüğümüz üzere tamamen toprağa ve kişisel güvene dayalı bir toplumsal yapı döneme hâkimdir. Bu yapı içerisinde kendi örgütlenmesini koruyabilmiş bir Kilise ve karşısında da kişisel bağılıklardan oluşan bir yığın vardır. Ancak dikkati çeken her iki topluluğunda ortak öznesi piskoposluklardır. Hem İsa'nın sözcüleri hem de kralların vassallarındırlar. Esasında Sezar'ın hakkını Sezar'a, tanrının hakkını tanrıya veriyor gibi gözükseler de laik aklın ve inanç iktidarının ortak öznesi üzerinden gerçek bir akıl ve iman savaşı ortaya çıkacaktır.

Piskoposlukların bu özel durumuna değindikten sonra hem piskoposluklar için hem de ilerde Roma Kilisesi için diğer dönemsel önemli nitelik toplumun eğitim durumudur. Eğitim tekelinin o dönem tamamen Kilise elinde olduğu aşikârdır. Roma İmparatorluğunun çöküşüyle okur-yazarlık neredeyse tamamen Kilisenin eline

geçmiştir. Bu durum her tür bürokratik yazışmanın yanında kişisel mektuplardan ticari sözleşmelere kadar her alanda Kilisenin avantajıdır. Özellikle bu noktada feodal toplumun eğitim durumu ve bununla ilişkili dil yapısı adına önemli birkaç faktörü vurgulamalıyız. Feodal dönemde kıta da İngiltere'nin özel konumu sayılmazsa İngilizce haricinde Latince baskındır. Ve Latince kutsal metinlerin de dili olması etkisiyle Kilise ile aynı odakta yer almaktadır. Bu durum Avrupa'da bugün dahi olmayan bir dil birliğine işaret eder. Tabii ki halk yerel dilleri masalarda ve şarkılarda, günlük konuşmalarda yaşatmaktadır. Ancak Bloch'un ifadesiyle o dönemde "okur-yazar olmak Latince bilmek demektir." (2007: 152). Bu durum herhangi bir eğitilmiş papazın Avrupa'nın herhangi bir yerine gittiğinde yegâne okuryazar olması gibi bir eğitim gücünü doğurur. L. Huberman (Akt.: Yetkin, 2012:)şöyle anlatır bu durumu :“ İspanya'da İncil'i okuyan İspanyol keşiş, İngiliz manastırındaki keşişin okuduğu aynı kelimeleri okuyordu.”

Tabii ki eğitim gücünü elinde tutan Hıristiyan felsefesi de bu durumu lehine dönüştürmüştür. Patristik felsefenin daha az düzenli yapısı eğitim gücüyle yeniden organize edilmiştir. Patristik felsefe 8. yüzyıldan itibaren 15. yüzyıla kadar kıtaya hâkim olacak olan skolastizme dönüşür. Nitekim skolastizm kelimesi Latin kökenlidir ve *okullu veya okula ait olan* anlamlarına gelmektedir. Skolastizm esasında Hıristiyanlık esaslarının ve felsefenin metodolojik olarak öğretilmesi demektir. Daha sonra hukukla ilgili değineceğimiz Bologna Üniversitesi, Aquinas'ı yetiştirecek olan Paris Üniversitesi hep skolastik dönemin kurumları olarak tarih sahnesine çıkmıştır(Cevizci, 2001: 285-288).

Belki de okulların ve eğitimin bu denli Kilise odaklı olmasında önemli bir başka etken entelektüel olarak düşünülen aristokratik kesimin eğitim seviyesidir. Örneğin Fransa'da 8. yüzyılla birlikte mühürdarlar sadece papazlardan oluşurken bir papaz olmayan ilk mühürdar tekrar ancak ve ancak 14. yüzyılda göreve gelebilmiştir.

“... Yine de, senyörlerin ve üst düzey baronların çoğunun, bir raporu ya da bir hesabı kendi başlarına inceleme yeteneğinden yoksun yöneticiler, mahkemenin bilmediği bir dilde yazılan (eğer yazılırsa) kararları alan yargıçlar olduklarını burada belirtmek isteriz...” (Bloch, 2007: 159-160) Öyle bir toplum düşünelim ki krallar, yöneticiler, senyör ve baronlar yani aristokratik kesim ve hatta bazı din adamları yaptıkları anlaşmaları, çıkardıkları kanunları ve hatta kişisel mektupları okuyamıyor ve yazamıyor. İşte aklın siyasetten kopmaya başladığı an tam olarak burada başlar. Roma'nın halk düzeyinde olmasa dahi Aristokratik kesiminde devam eden akla dayalı entelektüel yapısı Feodal Avrupa döneminde

tamamıyla imana dayalı din sınıfının eline geçmiş durumdadır. İlk defa okul benzeri yapılar da Benedictine rahiplerinin gençlere okuma yazma öğretmeye başlamasıyla ortaya çıkmıştır ki bu durum okuma-yazma tekelinin din adamlarının elinde yaşamaya devam ettiğini açıkça göstermektedir (Rukancı ve Anameriç,2004: 173). Bu kesin inanmışlığın temelinde imana karşı yöneltilecek herhangi bir şüpheyne rastlanmamasının en önemli sebebi aklın devrede olmayışıdır. Şüphesiz bir imanla inanılan feodal toplumda Kilise'nin cehennem ve kıyamet tehditleri, krallara yönelik aforoz kılıçları bugün düşündüğümüzden çok daha etkili silahlardır.

Özellikle eğitim seviyesi dolayısıyla aklın geri kaldığı alanlardan birisi de hukuktur. Zaten Roma Hukuku'nun barbar kavimler için önemsiz olduğunu ifade etmiştik. Okuma yazmanın unutulduğu feodal dönemde hukuk kurallarının genel olarak davalarda yazılı olmasının da herhangi bir hükmü olmayacaktır. Zira mahkemelerde görevli olan yargıçlar okuma yazma bilmeyen soylu feodal beylerdir. Bu durum da yazılı hukuk karşısında ortak bellekte yer alan örfi hukuka büyük önem kazandırmıştır. Tabii ki örfi hukukun geçerli olması ve ortak yazılı metinlere en iyi ihtimalle hatırlanarak dayanmasıyla birlikte davadan davaya farklı uygulamaların ortaya çıkmasına neden olmuştur. Nispeten eğitimin iyi olduğu İtalya'da Roma hukuku dersleri özellikle Bologna ekolüyle devam etse de bütün Avrupa'da hukuksal bir birlik olmadığından hatta ülkeden ülkeye şehirden şehre farklılıklar olduğundan bahsedebiliriz (Bloch, 2007: 214-218). Neticede piskoposlukların okuma-yazma oranının inanılmaz düşüklüğü ve yerel lehçelerle bölünmüş olan Avrupa'da Kilisenin Latince ile müthiş şekilde bütünleşmesi sonucu yegâne eğitim kurumları haline gelmelerine ve inancı oldukça güçlü şekilde savunmalarına olanak sağlayacaktır.

Avrupa'da 8.yüzyıla kadar bahsettiğimiz tüm bu süreçler işlerken 8. yüzyıldan sonra Karolenj Hanedanlığı dönemiyle birlikte çeşitli dönüşümlerin gelişmeye başladığına ve feodalitenin de tam anlamıyla oturmuş olduğuna şahit oluruz. Siyasal alanda ise Kilise yani inanç gerçek iktidarını bu yüzyıldan sonra açıkça hissettirecektir.

F. Karolenj Dönemi ve İnanç Hâkimiyeti: Kutsal Bir İmparatorluk ve İnancın Zaferi

8.yüzyıl ve sonraki dönemde feodal düzenin sistemleşmesinin birkaç nedeni vardır. Özellikle ekonomide ağır sabanın tarımda kullanılmaya başlamasıyla kas gücünün yetersiz kaldığı topraklar da üretime dâhil olmuştur. Diğer etken ise üzenginin keşfiyle ağır süvarilerin yani *şövalyelerin* yetiştirilmesidir. Üzengi, zırh ve atın birleştirilmesiyle bu özel askerler barbar akınlarının önüne geçmişler ve toprağa

bağlı asker besleme kültürü gelişmiştir. Feodalitenin bir nevi dirlik sistemi de bu temelde oluşmuştur(Şenel, 2002: 213-214).

Yani 8 ve 9. yüzyıllar itibariyle tam olarak oturmuş bir feodal düzenden bahsedebiliriz. Siyasal feodalizm ise Roma'nın yıkılmasıyla temellenmiş Merovenj Hanedanlığı'nın çöküşüyle de zirveye çıkmıştır. Temelde feodalizm yerel birimlerin daha üst birimlere bağımsızlıklarının bir kısmını güvenlik karşılığında kabile tarzıyla emanet etmesiyle oluşur. Devlete bağlı yurttaş anlayışı efendiye bağlı bireyler şeklinde bir dönüşüm geçirir (Jones,2006: 243-245).

Merovenj Hanedanlığı döneminde barbar halklar içinden Franklar iç çatışmalarını bastırırlar. Charles Martel 732'de Müslüman akınlarını durdurdu ve Karolenj Hanedanlığı'nı kurarak Frankların kıtadaki yerini sağlama aldı. Oğlu Kısa Pepin hanedanın ilk kralı olarak taç giydi (Ağaoğulları,1991: 155-156).

Özellikle Bizans'ın Papa'yı ısrarla Roma Piskoposu kabul edip karşısına çıkarmak için Bizans Piskoposu'nun yetkilerini artırması Papa'nın Bizans'a karşı bir güç oluşturma çabasına girmesine neden oldu(Eroğlu, 2000:316). Kısa Pepin ile Papalık, Lombardları temizlerken onun oğlu Charlemagne, Lombard Krallığı'nı tamamen yıkarak kendisi Lombard Kralı oldu ve 800 yılında Lombard tehdidinin tamamen ortadan kalkmasıyla Papa Leo, Charlemagne'yi Roma İmparatoru ilan etti(Ağaoğulları, 1991: 158-159). Böylece Papa, Bizans İmparatoru'nun karşısına Roma İmparatoru'nu dikmiş olur. Ayrıca bu hareket bir nevi İsa'nın ölülere diriltmesi gücüne benzer. Papa ölmüş ve tarihten çoktan silinmiş bir devlete bir imparator atar. Böylece Papa, İsa'dan aldığı güçle ölü bir kurumu yeniden diriltir veya bu çaba içindedir. Bu hareket siyasal alanda aklın hatırı sayılır derecede alt düzeye indiğini ve dönemde inancın siyasal alana hakim olduğunu açıkça göstermektedir.

Öte yandan Charlemagne dönemi aynı zamanda akıl için karanlıktan aydınlığa geçişin ilk başlangıç dönemidir de denebilir. İnanç için zirveden sonrası düşüş akıl içinse çöküşten sonrası tekrar yükseliş olacaktır. Lakin akıl için sadece ufak kıpırtılar vardır bu dönemde. Charlemagne'nin çevresinde toplanan entelektüel bir grubunda etkisiyle imparatorluğun merkezinde bir *Saray Okulu* inşa edilmiş ve naipliğini Alcuin yapmıştır. Bu hareketle eğitim sisteminin sadece saraya dönük amaçlarla olsa da temeli atılmıştır. Alcuin'den başka İngiltere, İspanya ve İtalya'dan o dönem çok önemli bilginleri sarayına davet etmiştir (Genç,2012: 13).

Ne var ki bu entelektüel oluşum antikitede olduğu gibi vatandaş için değil doğrudan krala hitap etmiştir. Bu yüzden de Libera (2005: 245-246) bu dönemde felsefe ile

iktidarın bitişik olduğunu söyler. Yani siyasal akıl sadece hükümdar için alevlenmiştir. Bu alevlenme iddiası Alcuin'in sadece bir okul müdürü olduğunu düşününce abartılı gözükabilir ancak bir okulun varlığı, okuma yazmanın kitleler tarafından unutulduğu o dönem için çok önemli bir akıl göstergesidir. Keza Alcuin bir okul müdürlüğünü aşan işler başarmıştır. Anglo-Sakson etkiyle Latin yazı kültüründen etkilenmiş ve Charlemagne'nin de desteğiyle Avrupa'da bir harf birliği oluşmasına önem vermiştir(Gümüş,2010: 28). Sanat ve mimari adına "Kutsal Roman" tarzı yansıtacak olan önemli okulların kurulmasına öncülük etmiştir(Dawson, 1997: 218-222).

Yine de Alcuin özelinden çıkıp döneme tekrar bakıldığında sonuç çok parlak değildir. Le Goff da bu dönemin entelektüel hareketi hakkında tıpkı de Libera gibi düşünür:

"Karolenj dönemi entelektüel hareketi; monarşinin ve kilisenin yönetimi için eleman yetiştirme dışında, bir düşünce yayma gayreti içinde olmadığı gibi ne amaçları ne de zihniyeti itibariyle çıkar gözetmeyen bir tavır sergilemiştir."(Le Goff, 2006: 27).

Yani netice itibariyle Charlemagne döneminde kitlelere yönelik bir entelektüel çabaya girilmediği literatürde ittifakta olan görüşlerle kabul edilmiştir(Gümüş,2010:28; de Libera ,2005: 246; Le Goff, 2006: 27). Esasında bu dönemde feodal yapıya uygun olarak akıl da yerleşmiş ve sadece belli zümrelere lokal olarak sıkışmıştır. Bu durum çağın genel yapısıyla paralellik göstermektedir.

Charlemagne dönemi için Pax Romana gibi Pax Francorum yani Fransa Barışı diye bir yakıştırma da bulunur. Ancak bu barış dönemi oldukça kısa sürmüştür. Karolenjlerin imparatorluk idealleri Müslümanlar ve Moğol akınlarının yanında Norman ve Macar yağmalarıyla parçalanmış ve kıtada güvenlik yeniden yok olmuştur. Dönem istikrarsız ve kaba kuvvete dayanan bir dönemdir. İmparatorluğun en dikkat çeken özelliği ise dini niteliğidir(Dawson, 1997: 209).

2. BÖLÜM GELENEKSEL SİYASAL DÜŞÜNCE DEN, MODERN SİYASAL DÜŞÜNCEYE GEÇİŞ

Bizans'ın yolunu kapattığı, İslam ve barbar akınlarıyla sarılmış coğrafyada sıkışan Avrupa kendisine kendi şartlarından bir kültür üretir. Bu kültürde daha önce bahsettiğimiz üzere en baskın öge inançtır. Yeni kültür köklerini Doğu'dan alan Kuzey Avrupa ve İrlanda'da gelişen manastır hareketinde bulur. Bu yüzden Charlemagne'nin kuracağı İmparatorluğu Charlemagne'den çok rahipler benimsemiş ve bu imparatorluğu kendi kültürlerinin siyasi bir tezahürü olarak görmüşlerdir (de Libera, 2005: 241-243). Neticede Karolenj dönemi karanlık orta çağ için çok kısa bir toparlanma arasıydı. Karolenj kontları imparatorluk hayallerinden uzaklaşıp feodalitenin yerelliğine uyum sağladılar ve kendi bölgelerini savunmaya çalıştılar (Ağaoğulları ve Köker, 1991: 161-163).

I. GELENEKSEL SİYASAL DÜŞÜNCE NİN ÇÖZÜLMESİ VE MEYDANA GELEN KURUMSAL DÖNÜŞÜMLER

Geleneksel siyasi düşünceye hakim olan düşünüş biçiminin başlangıçta sistemli bir ruhban sınıfı olmadan daha özgür akla yatkın geliştiğini görmüştük. Özellikle Helenistik geçişten sonra siyasi akıl Roma bünyesinde kurumsallaşmış ve hukuk sistemi olarak ortaya çıkmıştı. Ta ki Hıristiyanlık temelinde ortaya çıkan inancın, tarihi bazı özel olaylarla birleşip Roma'nın yıkılmasından sonra devletin yerine ayakta kalan tek kurum olmasına kadar. Bu noktadan sonra hızla kurumsallaşan Roma Piskoposluğu zaman içerisinde Papalık Kurumuna evrilmiş ve Feodal Dönemin özel yapısıyla birlikte siyasi alanda inanç kurumsallaşmıştır. Bu kurumsallaşma zirveye çıktıktan sonra gerileyip çözülecektir. Ancak Roma yıkıldıktan sonra aklın yıkılması gibi ani bir çözülme yaşamayacaktır. Fakat bu çözülme sırasında pek çok kurum tarihe karışacak ve yerlerini kent, üniversite ve siyasi toplum gibi farklı kurumlara bırakacaktır. Burada ele alacağımız dönüşüm esasında geleneksel siyasetin son bulup modern siyasetin başlaması sırasında değişen koşulları göstermektedir. Ve bu koşullar akıl mefhumu ve akla yaklaşım konusundaki değişikliklerle sıkı bir ilişki içerisinde.

A. Siyasi Arka Plan: Siyaset ve Kentler

10. yüzyılda Karolenj döneminin de son bulmasıyla tam anlamıyla feodalitenin yaşandığını söyleyebiliriz. Ancak hemen arkasından 11 ve 12. yüzyılda merkezi krallıklar yeniden güçlenmeye başladılar. Bu güçlerini ortaya koydukça da karşılarında Papalığı bulacaklardır. Tabii ki istilaların bitmesi bu değişimin en önemli sebebidir. Bunun yanında kentlerin ortaya çıkışı ve ticaretin gelişmesi de önemli etkenler olmuştur.

10. yüzyıl itibariyle en büyük toprak mülkü sahibi kurum Papalık haline gelmişti. Piskoposlukların daha önce de ele aldığımız gibi feodal sistem içerisinde sadece dini değil idari nitelikleri de vardı. Aynı şekilde idari görevleri olan diğer feodal birim ise yerel senyörlerdi. Feodal sistemin o dönemki yapısı gereği piskopos ve rahip atamaları, manastır ve kiliselerden vergi alma gibi dini nitelikli idari konularda senyörler söz sahibiydiler. Ancak 11. yüzyıl itibariyle bir takım anlaşmazlıklar ortaya çıkmaya başladı. Özellikle Hıristiyanlıkta öze dönmeyi savunan ve daha sonra ele alacağımız bazı tarikatlar din adamlarının siyasete alet olmalarına karşı çıkıyorlardı. Papalık ise bu söylem altında siyasal iktidarın kendi alanındaki hakimiyetini kırmak istiyordu. Papalık kendi iktidarına senyörlerin veya imparatorların karışmasını kesinlikle istemiyordu. Avrupa tarihini çok uzun süre meşgul edecek olan dünyevi ve ruhani iktidar kavgası böylece patlak vermiş oldu. Papa seçimlerinde imparatorun etkin olmasından rahatsız olan Papa II. Nicholas, Papalığı siyasal iktidarın denetiminden kurtarmak adına papa seçimlerinin 1059'dan itibaren Kardinal Konseyi tarafından yapılması kararını aldı (Özalp, 2015: 38). Böylece papalık dünyevi iktidardan özerk olacaktı. Devam eden süreçte ise 1073 yılında Papa VII. Gregorius yani bilinen şekliyle Hildebrand, dünya üzerinde Hıristiyan bir toplum kurma amacı taşıyan papanın, iktidarının kaynağını tanrıdan alan kraldan üstün olduğunu ve kralın, tanrının temsilcisi papaya tabi olması gerektiğini ilan etti. Ve senyörler tarafından atanmış olan tüm rahip ve piskoposların görevlerine son verip evlenme yasağı gibi bir takım kısıtlamalar getirdi. Papa Hildebrand piskoposların birer Hıristiyan olarak Papalığa bağlı olduğunu söylerken İmparator IV. Henri ise piskoposların birer malikane sahibi olarak kendisine bağlı olduğunu savunuyordu (Russell,2000:179-180). Bu atama tartışmasında Hildebrand papayı güneşe imparatoru ise aya benzetip ayın ışığını güneşten aldığı gibi imparatorun da gücünü papadan aldığını söyledi (Durmaz:2010,101-102). Bu çatışma öyle noktalara vardı ki İmparator Henri, Papa Hildebrand'ı tahtından indirmek için harekete geçti ve Papa aforoz kılıcını çekerek İmparatoru Hıristiyanlıktan kovdu. Bu durum karşısında

Cermen kralları aforoz kararı geri çekilene dek İmparatoru tanımadıklarını bildirdiler. Ve İmparator mecburen af diledi. Daha sonrasında siyasal oyunlarla papa tahtından el çektirilse de 1122'de İmparator V. Henri Worms anlaşmasıyla atamalar konusunda Papalığın üstünlüğünü kabul etti. Ancak bu tartışmalar bir türlü son bulmadı.12. yüzyıla gelindiğinde Fransa ve İngiltere'de krala bağlı bürokrasi gelişmeye başlamış ve kentlerin gelişimi feodal beyleri de krala bağlanmaya zorlamıştır. Feodal düzende parçalı yapı sayesinde iktidarını sürdüren Papalık için artık imparatorlardan farklı olarak krallar da sorun teşkil etmeye başlayacaktı(Ağaoğulları, Köker; 2004:13-15). Bu durumun en somut örneği 1296 yılında patlak veren Fransa kralı IV. Philippe ve Papa VIII. Bonifacius arasında din adamlarının vergilendirilmesi sorunudur. Tıpkı İmparator Henry ve Papa Hildebrand arasında yaşananlar gibi Philippe ve Bonifacius arasında bir otorite tartışması yaşanmıştır. 1297'de Fransa ile savaş halinde olan İngiltere Kralı I. Edward'ında Philippe gibi davranmasıyla gerilim zirveye çıkar. İki güçlü düşmanın kendisine karşı birleştiğini gören papa olağanüstü hallerde devleti korumak için kralların kiliselerden vergi alabileceğini ilan eder. Hemen akabinde 1301 yılında Philippe ve Papa, Fransa'da bir piskoposun kral tarafından yargılanması olayı ile karşı karşıya gelir. Fransa kralı ilk defa toplumdaki üç tabakayı-din adamları, soylular ve halk-temsil eden Etats Generaux'u toplar(Ağaoğulları,2011:64-65). Etats Generaux'ta alınan kararlar dünyevi iktidar üzerinde herhangi bir güç olmadığı onaylandı. Buna cevaben 1302'de toplanan Kilise Kurulu "Unam Sanctum"u yayınlar. Böylece iki kılıç kuramı resmen tanınmış olur. Papa kralı bu bildiriye dayanarak aforoz edip tutuklatmaya kalkışmıştır. Halkın desteğiyle Papa'ya karşı koyan Philippe, Papa'ya bir suikast düzenletir. Suikastten canlı kurtulan papa bu heyecanlı gelişmelere daha fazla dayanamaz ve ölür. Fransız monarşisi ise Papalık karşısında konumunu oldukça sağlama almış oldu(Ağaoğulları, Köker; 2004: 21-22).

Bu tür siyasal gelişmelerin yanında Papalık ve krallıklar arasında dengeleri bozan bir başka etken ise kentlerin ortaya çıkışı veya dönüşümüdür. Kent mefhumu konumuz açısından ayrı bir önem arz etmektedir. Bunun sebebi kent ve üniversite olgusunun ayrılmaz biçimde bir arada yer alıyor olmasıdır. Zira kent olmadan loncalardan, loncalar olmadan da üniversitelerden bahsedemeyiz.

Dönemin hemen başında nüfusun artışı ve doğal alanların daha çok tarıma açılmasıyla elde edilen ticari avantajlar para dolaşımını hızlandırmıştır. Özellikle ticari sınıfın ortaya çıkışındaki belki de en önemli etken nüfusun bu dönemde

artışıdır (Erdem,2009:44). Konstantinopolis ile ilişkisini hiç kesmeyen Venedik ve Venedik ile bağlı, Rus stepleriyle de sürekli ilişkili Flandr, Kıta Avrupası'nı dışarıya bağlar. Özellikle dönem sonunda Moğol tehdidiyle Doğu'da ve Rusya'da güvenliğin azalmasıyla yünlü kumaş ithalatında Avrupa önemli bir konuma yükselmiştir(Bloch, 2007: 141). Burada 1096 yılında düzenlenen I. Haçlı Seferi ile Akdeniz'in yeniden Hıristiyan Avrupa'ya açılmasının etkisi de tartışılmazdır tabii ki. Cenova ve Piza gibi şehirlerin Müslümanlara karşı başlattığı savaşlar kutsal amaçlar taşıyor gibi gözükse de asıl amaç ticaret yollarını elde tutmaktır(Göze,2013:78). Ticari tam dönüşüm ise 12. yüzyılda sağlanır. Tarımsal gelişmeler ekonomik verimi önemli seviyede artırmış, sürekli artan nüfus ve üretim sonucu daha çok ürünün kır ve kent arasında taşınma ihtiyacı doğmuştur. Bunun sonucunda gelişen dört tekerlekli arabalar daha az masrafla ulaşımı sağlamış ve bu dönemde paralel devam eden haçlı seferlerinin de önemli etkisi sonucu yol ve köprü yapımında önemli gelişmeler kaydedilmiştir. Tüm bu veriler ticaretin gelişmesinde dönemselsel teknolojik altyapıyı oluşturur. 13. yüzyılda tüm bu gelişmelerle ticaret sınıfı merkezi krallıkların ilgisini çekmiştir. Bu gelişmelerin tezahürü olarak ticaret merkezi kentler ortaya çıkacaktır. Ana siyasal güç her ne kadar feodal sistem olsa da sistemin çözülmesinde bu ticaret kentlerinin ortaya çıkışı önemli bir aşama olacaktır(Yetkin, 2008: 308-311). Kentlerin yükselişi feodal düzende ele aldığımız lord-vassal ilişkisine üçüncü bir tarafı eklemiş ve yeni bir siyasal dengeye ihtiyaç hasıl olmuştur (Poggi,49:1991).

Bilindiği üzere antik kentler siyasal odaklı kurulmuştur. Pek çok faktöre içkin olsa da Antik Yunan kentlerinde ana etken siyasal sistemdir. Ancak modern kentlerin yani eski burgların çevresini saran *ticari sınıfla* ¹²birlikte yeni kentlerin ana gücü ekonomi olmuştur (Pirenne, 1991: 70-80). Bu noktada Orta çağ kentlerinin oluşumuyla ilgili Dobb'un sınıflandırdığı dört farklı görüşü paylaşmamızda yerinde olacaktır. Bu görüşlerden ilkinde göre, kentler anarşi döneminde önemini yitirmiş, merkezi krallıkların yeniden güçlenmesiyle tekrar kalkınmıştır. Ancak daha önce de gördüğümüz üzere kentler önemli niteliklerini kaybetmeler de varlıklarını sürdürmüşlerdir. İkinci görüş kentlerin kırsalda nüfus yoğunlaşmalarıyla ortaya çıktığını iddia ederken üçüncü görüşe göre ise feodal beyler doğrudan kentlerin kurucuları denilmiştir. Belki yer yer geçerli olabilecek bu görüşleri ele alan Dobb bir

¹² Venedik'te hiç bitmemiş olan ticaret, denizcilikte ki kredi sistemiyle birleşerek ilk tacirleri oluşturur. Avrupa da meslek olması ise daha çok gezici ve uzun mesafe yolculuğuna çıkan tacirlerin burgların çevresine yerleşmesi ve servetleriyle hukuki bir takım imtiyazlar elde etmeleriyle bir sınıfa dönüşmeleri kaçınılmaz olmuştur(Pirenne, 1991: 100).

diğer görüş olarak Pirenne'nin kervansaray ve burgların birleşmesi sonucu kentin ortaya çıkmış olabileceğini söyler (Aktaran:Erдем,2009: 38-39). Le Goff ise kentlerin 9 veya 10. yüzyılda askeri niteliklerle feodal şatolara bağlı ortaya çıkıp İslam dünyasının ticari talepleri doğrultusunda geliştiğini ve 12. yüzyılda hatırı sayılır derecede genişlediğini söyleyerek Pirenne'nin görüşünü paylaşmıştır(2006: 25). Devleti diğer düzenli organizasyonlardan daha güçlü kılan veya modern dönemde kılacak olan en çok gelir elde eden düzenli yapı olmasında yattığı bir gerçektir. Para dolaşımı artıp ticaret geliştikçe toprak sahibi soylular fiyat artışları karşısında ekonomik ve buna bağlı siyasal güçlerini de yitirecekler ve yeni oluşan kentler krallıklara vergi potansiyeli olarak dönecektir(Göze, 2013:81-82). Merkezi krallıklar, burjuvazi karşısında zayıflayan feodal beylerin kendisine yeniden parça parça tabi olmasıyla gücünü artıracaktır. Otoritenin merkezileşmesi burjuvazinin kapitalizmi yönlendirmesini kolaylaştıracak ve böylece Papalık karşısında da güçlenecektir (Yetkin, 2008: 320).

Kent olgusunun ortaya çıkardığı bir diğer yenilik ise loncalaşma faaliyetleridir. Esasında kentin kurulmasının özünde yatan farklılık Poggi'nin de belirttiği üzere tek başlarına *güçsüz olan bireylerin ortak hareket edebildikleri merkezler* olmasından ileri gelir(Poggi,1991:50). Bu güçsüz tikel feodal bireyler kentlerde bir grubun üyesi olarak temelde ticari bazı haklar elde etmişler ve kurumsallaşmışlardır. Kentlerin, bireyler ve ticaret üzerinde gelişmesi dolayısıyla ticari sınıfın ortaya çıkışını gerektirmiş ve beraberinde bireyler arasında loncalaşma adını verdiğimiz faaliyetler ortaya çıkarmıştır. Erdem'in tanımıyla:“Loncalar bir meslek ya da zanaatla uğraşanları aynı çatı altında toplayan örgütlenmelerdir. Loncalar aynı işi yapanları bir araya getirerek o alanda tekel oluşturup fiyat ve kar oranını belirler.” (2009:42).

Yani loncalar kapitalist bir rekabet anlayışı içinde kurulmamışlardır. Bilakis onları bir araya getiren motivasyon dayanışmadır. İşte bu dayanışma eğitim alanında da ortaya çıkacak ve üniversiteler hocaların veya öğrencilerin birer loncası olarak kendini gösterecektir. Kentler ve loncalaşmaların temelinde yatan önemsiz bireylerin gruplar halinde bir araya gelip haklar ve imtiyazlar elde etmesi feodal dönemden devlete geçişi anlamak açısından önemli bir adımdır ve fakat tezimizin konusunun sınırlılığı gereği kentler meselesine bir nokta koyup loncalaşma ve üniversite arasındaki özel ilişkiyi de bir alt başlığa bırakmalıyız.

Diğer bir önemli meseleye dönecek olursak dönemde Papalığı zora sokan ve toplumda belirli değişikliklere sebep olan bir başka dinamik ise dinde ana akımdan

ayrılan grupların olmasıdır. Bu ana akımdan ayrılış doğrudan aklın bir sonucudur diyemeyiz. Ya da akla dayalı iktidarın da bir saldırısı sonucu olmamıştır. Ancak dinde papalığa karşı kalkışan reformların ilk nüveleridir. Kalkışmacı grupların ortak rahatsızlığı piskoposların dinden uzak yaşayışları ve dinin özünden uzaklaşmış olmasına gösterilen reflekstir. Bunlardan Waldusçular, Albililer gibi ortaya çıkan gruplara Papa Innocentius 1209'da *Haçlı Seferi* ilan eder. Papa kılıcını çekmiş ve ordularına kendi dindaşlarını hedef göstermiştir. Haçlı Seferleri Kilise'nin gerektiğinde dünyevi işlerde söz sahibi olup kan dökebileceğini ortaya koyar(Ağaoğulları ve Köker,1991:179-181).

Bu itizalci gruplardan Franciscus ve Dominicuscular siyasal ve sosyal açıdan oldukça önemlidir. Aziz Dominique ve Assisli Francesco liderliğinde kurulan bu tarikatların siyasal önemleri bir yana gelecekte üniversite personellerini yetiştirecek olmaları bizim için önemlidir(Jeauneau,1998:76). Siyasal açıdan bu iki tarikat kuruluş amaçları her ne kadar dinde öze dönmek iddiası olsa da Papa III. Innocent başta Fransiskanlara ve yanında Dominikenlere de destek olmuştur(Esen,2015: 69). Bu destek karşılığında da diğer itizalci gruplara karşı kurulan engizisyonda bu tarikatlar etkin rol almışlardır. Bu noktada papalığa karşı samimi bir kin beslediklerini söyleyemeyiz(Russell, 2000:175-178). Böylece Papalık bu iki grubu bünyesine katmıştır diyebiliriz. Burada Papalığın bu gruplara sahip çıkmasında ve engizisyon mahkemelerinde yargıçlık, üniversitelerde hocalık gibi görevler vermesinin altında yatan asıl amaç din adamlarına ve kiliselere saygı kazandırmaktır (Özkan,2017:110). Ancak hatırlatmakta fayda var ki bu tarikatların bizim için asıl önemi aşağıda da ele alacağımız üzere üniversite ve akıl paralelinde yapmış oldukları katkıdır. Bu nedenle bu tarikatların derinine incelemesini üniversite başlığımız altında ele alacağız.

B. Aklın Kaynağı Üniversiteler ve Aristoteles'in Dönüşü

Bu dönem boyunca aklın gelişiminde ortaya çıkan en önemli kırılma üniversitelerin ortaya çıkışı olmuştur. Üniversite kurumu bir anda kendiliğinden ortaya çıkmamıştır. Öncelikle üniversitenin başlangıçta ticari nitelikli kentlerde ortaya çıkan lonca tipi bir kurum olduğu bilinmelidir. Üniversite kurumu bu şekilde ortaya çıkmış ve zamanla doğrudan kentsel bir kurum olmuştur. Özellikle üniversitelerin organizasyon olarak örgütlenmesi ve şekillenmesi kentlerin ve kentlere bağlı ticaretin gelişimiyle paraleldir zira üniversitelerin kaynağını oluşturan ve eğitimle ilgilenen dağınık topluluklar olan studium genaralelerde bulunan hoca ve

öğrenciler daha önce değindiğimiz üzere loncalar şeklinde birleşme yoluna gidecektir.

Meseleyi öncelikle teknik eğitim seviyesi açısından ele alalım. Daha önce üniversiteler öncesinde yok olmanın eşiğinde de olsa bir eğitimin var olduğundan bahsetmiştik. Hatırlanacağı üzere Charlemagne döneminde Alcuin öncülüğünde eğitim sisteminin yüzeysel olsa da temeli atılmıştı (Jones,2006:267-270). Bunun haricinde eğitim genel anlamıyla o döneme kadar din adamlarına yönelik olarak manastır ve benzeri kuruluşlarda gösteriliyordu. Ayrıca özel ders veren bazı uzmanlar da vardı. Bu uzmanların gönüllü öğrencilere özel ders verdiği yerlere studium generale denmekteydi ve bundan dolayı uzun bir dönem Studium Generale günümüzdeki üniversite anlamını karşılayacak biçimde kullanılageldi(Rukancı ve Anameriç, 2004:172). Bu ufak eğitim çabalarının hocalar arasında veya öğrenciler arasında loncalaşmaya başlaması beraberinde akla kaynaklık edecek üniversite kurumlarının temelini oluşturdu. Ve 12. yüzyıl boyunca bu temel kurumlar birer birer büyük eğitim kurumları haline geldiler.

Evet, loncalaşma faaliyetleri üniversitelerin örgütlenmesi için önemli faktörlerin başında gelir.

Bu lonca kuruluşlarının bizim için en önemli özelliği biraz önce de değindiğimiz üzere eğitim alanında dolayısıyla akıl alanında da ortaya çıkıp üniversitelerin kuruluşuna temel atacak olmasıdır. Kentlerin gelişimi ve lonca teşkilatlanmasıyla birlikte eğitim manastırlardan kentlere kayacaktır. Üniversiteler veya nüvesini oluşturan yapılar, kent merkezlerinde studium generalelerde bir araya gelmeye başlayan hocaların kendi aralarında oluşturduğu loncalar veya öğrencilerin aralarında kurduğu loncalar şeklinde ortaya çıkmıştır(Antalyalı,2007: 25). Lonca örgütlenmesi olmak üniversiteye üç ayrıcalık kazandırmıştır. Bunlar hukuki özerklik, grev hakkı ve üniversite unvanı verme yetkisini elde etmektir. Bu haklar aklın bağımsız gelişimi açısından son derece önemli olmuşlardır (Le Goff, 2006: 106). Lonca teşkilatları şeklinde örgütlenmeleri gerek merkezi otoritelerin gerekse Papalığın dikkatini çekmiş ve bu nedenle üniversitelere siyasi ve maddi destek vermişlerdir. İlerleyen zamanlarda papalığın etki alanından çıkan bu kentlerde yetişen entelektüeller dine bağlılıktan kurtulacak ancak bir açmaza düşerek kentsel yaşama hakim olan burjuvaziye bağlanacaktırlar(Sebetci,2016:95). Ne var ki burjuvaziye veya başka bir ideolojik kuruma bağlanması üniversite kurumunun akli bünyesinde bulundurduğu ve geliştirdiği gerçeğini değiştirmemektedir.

12. yüzyıl sonunda yine üniversitelerin gelişimini etkileyecek olan kırılma din kaynaklı ancak Kilise dışında ortaya çıkmıştır. Bu oluşumlar daha önce bahsettiğimiz dilenci tarikatlardır. Dilenci tarikatları biraz daha derinine incelediğimizde onların ne manastırlara bağlı ne de bir kentte kalıcı olduklarını görürüz. Onlar havarileri taklit ediyorlar, sokak sokak dilenerek geçimlerini sağlıyor ve papazların ulaşamadığı ücra köşelere kadar seyahat ediyorlardı (Esen,2015: 65). Özellikle bunlardan Dominikenler kuruluşlarından itibaren üniversite kentlerini hedeflemiştir. Çünkü Dominikenler, vaizlerinin Papalık içerisinde etkin olabilmesi için entelektüel bir eğitimden geçmeleri gerektiğine inanmışlardır. Fransiskenlerde Dominikenlerin bu öğrenim tarzlarını benimsemişlerdir(Esen,2015: 75-76). Hatta bu iki tarikat büyük reformistler doğuracaktırlar. 13. yüzyıldan itibaren dönemi etkileyen Thomas, Dominicus tarikatına; William ise Franciscus tarikatına mensuptur(Russell, 2000:178).

Üniversitelerin ortaya çıkışında dolaylı etkenlerden birisi ise yüksek İslam uygarlığı olmuştur. Hıristiyan öğrencilerin Endülüs'te eğitim aldığı ve benzeri bir modeli kendi ülkelerinde uygulamak istemeleri sonucu benzer örgütlenmeler Batı Avrupa'da yayılmıştır(Rukancı ve Anameriç, 2004: 174). Kuruluşunda dolaylı etken olarak görülen İslam uygarlığı üniversitelerin kurulduktan sonra gelişmesi açısından çok daha etkilidir. Bunun nedeni antik eserlerin İslam uygarlığı tarafından muhafaza edilmesi ve geliştirilmesinden ileri gelmektedir (Jeauneau,1998:77). İslam uygarlığı antik dönemin eserlerini kendi açısından yorumlayarak korumuş ve tarihten silinmesine engel olmuştur. 5. yüzyılda Nestorius ve beraberindeki bir grup III. İznik Konsülü'nde Urfa-Harran dolaylarına sürgüne gönderilirken yanlarında götürdükleri Antik döneme ait eserler farklı dillere çevrilmiştir. Muhtemel ki bu dönemde İslam alimleri tarafından muhafaza ve inkişaf ettirilen bu eserler gelecek yüzyıllara aktarılmıştır. Yunanca, Arapça ve Farsça olan bu eserlerin 11. yüzyılda Toledo ekolüyle Latinceye kazandırılması için harekete geçilmiştir(Rukancı ve Anameriç, 2004: 170). Ve böylece İslam uygarlığının taşıdığı antik eserler çeviriler yoluyla tekrar doğdukları coğrafyaların gündemine dönme fırsatı bulmuşlardır. 1126-1151 yılları arasında Toledolu çevirilerin tetikleyicisi Raymond de Sauvetat; Aristo, Farabi, İbn-i Sina'nın eserlerini tercüme etmiş veya ettirmiştir. Bu eserler ve taşıdıkları fikirler üniversiteleri alelade birer yapı olmaktan öteye taşıyan akıl bilgilerinin kaynakları olmuştur. Öyle ki çeviriler 13. yüzyılda teolojik eserlerin dahi önüne geçmiştir(Gilson,2007:372-373).

13. yüzyıla gelindiğinde üniversiteler nüfus artışının etkisiyle geliştiler. Bu gelişim sadece nicelik olarak gerçekleşmemiştir. 13. yüzyılda okuma oranı da ciddi artış göstermiştir ve böylece toplumun niteliği de artmıştır. Bunun önemli bir göstergesi kitaplardaki süslemelerin azalması ve daha fakir kesime yönelik üretilen daha az gösterişli kitapların artışıdır(Le Goff,2006:122). 13. asırda daha önce etkinliklerinden bahsettiğimiz dilenci tarikatlar üniversitelerde önemli kürsüler elde etmiştir(de libera,2005:333). Özellikle Dominiken okulda Albertus Magnus ismiyle kendini gösteren Aristoteles yeni çağda kendisini Aquinas ile yeniden siyasal düşüncelerin konusu yapacaktır(Jeauneau,1998:90).

Öte yandan loncalaşmalar sayesinde önemli örgütler haline gelen üniversiteleri, Papalık kendine ait bir uzuv olarak görmekteydi. Krallıklar ise üniversiteleri öncelikle lonca teşkilatları olarak kabul ettiklerinden dolayı kendilerine bağlı memurlar yetiştirecek kaynaklar olarak kabul etmişlerdir. Ancak üniversiteler özerklikleri için Fransa ve İngiltere’de krallık kuvvetleriyle gerektiği takdirde çatışmışlar, grev yapmışlar ve hatta öğrenci olaylarında ölümler yaşanmıştır. Benzer olaylar 1321’e kadar Bologna Üniversitesi’nde de devam etmiştir (Le Goff,2006: 96-98). Üniversitelerin siyasal iktidara karşı böyle dik durabilmelerinin arkasında şüphesiz ki Papalığın güçlü desteği vardır.

O döneme dönecek olursak Papalığın etkisi üniversite için önemli bir güç oluşturmuştur. Örneğin bu gücü reddeden Bologna üniversitesi papalıktan unvanını geç elde ettiği için daha zor şartlarda gelişmiş ve modern üniversite yapısına daha sonra kurulmasına rağmen kilise destekli Paris üniversitesi daha önce erişmiştir. Paris Üniversitesi katedral okullarından evrilen ve Papalığa bağlı hocaların oluşturduğu bir kurumken, Bologna Üniversitesi öğrencilerin loncalaşma faaliyetleri sonucu ortaya çıkmış laik bir kuruluştur. Paris Üniversitesi’ni özel bir konuma taşıyan diğer bir detay Paris Üniversitesi’ne papalığın destek olması kadar Fransız kralların da destek olmasıdır (Gilson,2007:386-387).

Neticede Bologna gibi bir örneği kenara bıraktığımızda şu gerçek unutulmamalıdır ki üniversiteler o dönem dinin etki alanından asla uzak değildirler ve hatta bizzat merkezinde yer almışlardır. Üniversitelerin tüzüklerinde o dönem yer alan en önemli görevlerin başında dini görevler gelmektedir. Koruyucu Aziz Nicolas’a dua etmek tüm öğrencilerin görevidir. İsa’nın eti ve kanı tartışmalarına müspet destekler vermişler ve Bakire Meryem inancı dogmatik kanıtlamalarla kesin biçimde savunulmuştur(Le Goff, 2006: 115-117). Bu örnekler bize tamamen olmasa da genel

manada üniversitelerin din merkezli olarak var olduğu ya da varlığını koruduğunu göstermektedir. Ancak Bologna gibi uça kalmış örnekleri bir tarafa koyup bir genelleme yapacak olursak özerklik iddiasıyla ortaya çıkan bu kurumlar özellikle hocaların etkisiyle Papalığın boyunduruğunda birer memurluk gibi kalmışlardır(Ülgen,2010:351).

Papalığın üniversiteleri bu denli sahiplenmesinin konumuz açısından başka bir önemi daha vardır. Üniversiteler, Papalık desteği sayesinde bütün Hıristiyan dünyaya eğitim verme hakkını elinde tutmasıyla evrensel bir nitelik kazanmışlardır. Bu durum o dönem için kentin yerelliği ile zıt bir durum oluşturmuştur. Le Goff üniversiteleri hem krallığa hem papalığa hem de kentlere ihanet eden bir “*Truva atına*” benzemektedir (Le Goff, 2006:104). Zira üniversiteler, kentlerin yerel gücünü evrenselliği ile aşmış; önce Papalığın boyunduruğundan akılcı yaklaşımlarla kurtulmuş akabinde de krallıkları yok edecek olan millet ve demokrasi anlayışlarını savunacak entelektüelleri yetiştirmiştir. Bunu yaparken Papalığın üniversite kurumuna taktığını zannettiği tasma akıl yoluyla bir anda boynuna geçen laiklik ilmeği oluvermiştir. Bu süreçte en önemli mihenk taşı üniversiteler sayesinde yeniden gündeme gelen Aristoteles’tir.

Aristoteles’i yeniden ve oldukça genel bir bakışla değerlendirdiğimiz zaman görürüz ki Aristoteles, Platon’un öğrencisidir ve Platon’un iddialarını daha da ileri taşıyarak geliştirmek amacındadır(Arslan,2007:33-34). Ancak Platonculuk ve Aristotelesçilik için bu iddiada bulunmak imkansızdır. Nitekim daha önce her iki filozofun da görüşlerini ve bu görüşlerden ortaya çıkan akımları değerlendirmiştik. 12. yüzyıla kadar Platoncu daha doğrusu Platon’u yorumlayarak ortaya çıkan Augustinusçu görüşleri benimseyen Papalık, Aristoteles’in sadece mantığının incelenmesine izin vermişti. 13. yüzyılda onun ahlak, fizik ve metafiziğe dair görüşleri ve İbn-i Rüşd ile yorumlanarak tekrar gündeme oturmuştur. Özellikle İbn-i Rüşd’ün varlığı hem Batı hem de Doğu medeniyetinde büyük izler bırakmıştır. Aristoteles’in İbn-i Rüşd tarafından yapılan kendine has şerhleri ona “yorumcu” sıfatını kazandırmıştır. Şerhlerindeki yorum farklılıkları ve takipçileriyle arasındaki farklar bir yana İbn-i Rüşd’ün önemi Aristoteles’i mantık dışında Papalık tarafından lanetlenerek olsa da yeniden gündeme getirmek olmuştur(Yıldırım,2012:107-108). Tabii ki bu durum bir Aristoteles’in polis içindeki Aristotelesçiliğini ve bir de İbn-i Rüşd’ün İslamlaştırılmış Aristotelesçiliğini ortaya çıkarmıştır(Le Goff,2006:151,152). İbn-i Rüşd Aristotelesçiliği, Aquinas ile ortaya konan papalık onaylı Aristotelesçilikten de

farklı motivasyonlar kullanmıştır. Onun Aristotelesçiliğinin temelinde Roma hukuku ve akıl yoluyla bu dünyada mutluluğun mümkün olması düşüncesi vardır(Ağaoğulları,2011:267-269). Yine daha önce ele aldığımız, zirvesini Çiçero’da gördüğümüz doğal hukuk anlayışına dayalı olan Roma Hukuku’nun bir sonucu olarak İbn-i Rüşdçi anlayış tanrısal ahlak ve doğal ahlak ayırımına gidiyordu ki bu Papalık tarafından asla kabul edilemezdi. Neticede bu anlayışa göre tanrısal olan ile bilimsel olan çelişirse mutlaka tanrısal olan doğrudur ve bilimsel olan ile tanrısal olan hakikatlerin çelişmeyeceği anlatımı Papalığı ilgilendirmiyordu zira Katolik anlayışa göre bilim yalnızca inancı ispatlamak için kullanılırdı(Yıldırım,2012:95). Ayrıca İbn-i Rüşd’ün bu dünyada akla dayalı bir mutluluğu mümkün kabul görülmesi Aristoteles’in telos anlayışıyla ne kadar paralelse Augustinusçu Hıristiyan dünya görüşüyle de bir o kadar zıttı. Hatta bu zıtlık İbn-Rüşd’ün takipçilerine 1270 yılından itibaren aşağılayıcı bir amaçla *Averrotae* denildi -ki bu kavramlaştırma bugün aşağılayıcılık taşımadan halen devam ettirilir- ve hatta 1277’de resmen takipçilerinin lanetlenmesine kadar gitti(Erkızan,2010: 74). Papalık için asıl tehlikeli olan ise hakikatlerin iki yönlülüğünü savunan İbn-i Rüşdçülük akımının buna dayanarak din ve dünyayı kesin biçimde ayırması kabulüydü. Bu anlayışın kabulü demek krallık savunucularının ellerine önemli bir silah verilmesi demektir(Ağaoğulları, Köker; 2004:17-18).

Bu şekilde ortaya çıkan İbn-i Rüşd’ün Aristotelesçiliği hem İslam dünyasında hem Hıristiyanlıkta pek çok karşı tepkiye neden oldu. Paris Üniversite’sinde bazı kürsülerde kabul gören İbn-i Rüşdçülük özellikle Augustinusçu Fransiskanlar tarafından şiddetle reddediliyordu. Ama asıl cevap Dominikanların içinden çıkmıştı. Aristoteles’in bu dönemde Hıristiyan dünya içinden Katolik anlayış adına ilk defa takipçisi diyebileceğimiz düşünür Dominikan okuldan Albertus Magnus olmuştur. Magnus, Aristoteles’in bir tanrı olmadığı için bilimsel olarak güçlü bir otorite olduğundan ama yanılmaz olmadığından bahseder. Çünkü Aristoteles’in Katolik inancıyla zıt düşen görüşleri vardır(Dönmez,2007:30). O bir papalık savunucusu olarak inancın üstünlüğü üzerinde durmuştur. O dönem Magnus gibi imanın üstün olduğunu savunan papalık savunucuları dünyevi olan her şeyin nihai olarak ruhani olana erişeceğinden dolayı dünyevi iktidarın papaya ait olması gerektiğini savunuyorlardı. Aklın üstünlüğüne dayalı İbn-i Rüşdçi görüşe mensup kralcılar ise ruhani iktidarın mülk edinmek ve yönetmek gibi dünyevi araçların ruhani olan ile

bağdaşmayacağını savunuyorlardı (Ağaoğulları, Köker; 2004:23). Katolik felsefe açısından bu problemi Magnus'un öğrencisi Aquinas çözecekti.

Aquinas'a geçmeden önce bu noktada felsefi olarak meseleyi daha iyi kavramak için orta çağın akıl ve iman ilişkisine hâkim üç tezdten bahsedilebilir: Bunlardan *bağdaşmazcılık* tezine göre akıl ve iman kesinkes bağdaşmaz. Akıl ancak görüleni kabul ederken iman görülemeyene inanmaktır. En önemli savunucuları İmam Gazali ve Aziz Augustinus olarak karşımıza çıkar. Bir ikincisi *birlik* tezine göre iman ile akıl aynı kaynaktan gelen ve biri mecazi diğeri somut gerçeklik olan görüştür ki en önemli dayanağını İbn-i Rüşd'te bulur. Son ve bizim konumuz açısından en önemli tez ise *tamamlayıcılık* tezidir. İman ile aklın birbirini tamamlayan birer parça olduğunu savunan bu görüşü kısmen Farabi ve İbn-i Sina ama asıl olarak Aquinumlu Thomas savunmaktadır. Aristoteles'in semavi bir dinle tanışmadan tek tanrı inancına ulaşması bu tezin en önemli argümanını oluşturur (Cevizci, 2015:114-116).

Kilise daha idealize ve mistik olan Platon ile doğmuş ve Papalık olmuştur. Augustinus sayesinde Platoncu görüş inancı son ana kadar savunmuştur. Yüksek İslam uygarlığının belki de zirvesi olan İbn-i Rüşd Aristotelesçiliği Papalığın dogmacı anlayışına sağlam bir darbe indirmiştir. Ancak şaşırtıcıdır ki Papalık, Aquinas sayesinde daha akli ve realist olan Aristoteles ile yoluna devam edecektir (Ebenstein, 2005: 93-94).

II. GELENEKSEL SİYASETİN DÖNÜŞÜMÜNDE ÖNEMLİ TEMSİLCİLER

Burada sırasıyla değineceğimiz isimler Aquinalı Tommaso, Dante Alighieri ve Padova'lı Marsilius'tur. Bizim için bu üç ismin önemi sırasıyla: aklın siyasal alanın gündemine girmesi, aklın ve temsilcisi dünyevi iktidarın, inancın ve ruhani alanın seviyesine erişmesi ve sonunda aklın bu dünyada inancı reddederek kendini, kendiliğinden ortaya koymasından ileri gelmektedir.

A. Aquinolu Thomas ve Aklın Siyasette Tartışma Alanı Bulabilmesi: İnancın Elinde Bir Güç Olarak Akıl

Thomas Aquinas (1224-1274) Napoli'de soylu bir ailenin oğlu olarak dünyaya geldi. Dinbilimi ve felsefe üzerine çalıştı ve ailesine rağmen Dominiken tarikatına katıldı. Albertus Magnus'un öğrencisi olarak Paris'e gitti ve hocasının peşinden ayrılmayarak onu Köln'de de izledi. Ardından tekrar Paris'e döndü. Bir ara Roma'da

papalık mahkemesinde görev aldı. Ve Paris'te yaşamı son buldu. Aquinas'ın düşünceleri eserlerinde dağınık biçimde yer alır ancak Skolastisizm yöntemi her çalışmasında belirgindir. Önce soruyu sorar ve olabilecek karşıt görüşleri aktarır sonuca ulaşır (Miller, 1994: 34-35). En önemli eserleri; Summa Theologiae bir din felsefesi çalışmasıdır; Summa Contra Gentiles- Hıristiyan Olmayanlara Karşı Tezler bir genel felsefe ürünü; De Regimine Principium-Prenslik Yönetimi Üzerine ise siyaset felsefesi eseridir(Şenel, 2002: 257).

12. yüzyıldan 13. yüzyıla geçerken tanrıilmsel yöntem Aristocu bilim tipine doğru dönüşmüştür. Felsefede tanrıbilim dışında çığır açan bir düzenlemenin örneklerini veren Thomas bu yöntemsel evrimin mimarlarından(Jeauneau, 1998: 74). Ebenstein da yine Thomizm'i tanımlarken Augustinus ve Aristoteles'e vurgu yapar:

“Aquinum'lu Thomas, Augustinus'la birlikte kilise öğretisinin gelişmesindeki iki önderden biridir. Augustinianizm, Eflatun ve Hıristiyanlığın kaynasmasıdır; Thomizm, Aristoteles ve Hıristiyanlığın bileşimidir.” (Ebenstein, 2005: 93)

Thomizm görüldüğü kadarıyla yeni bir fikir akımından ziyade büyük fikirlerin başarılı bir sentezi olarak değerlendirilmektedir. Ama önemli olan şudur ki Aquinas bugün Hıristiyanlık ve akıl başlığının en önemli temellerinden birini oluşturur. Dönemindeki Katolik anlayışa sahip Batılı düşünürler gibi dini hakikatlerin çoğunun imanla anlaşılacağını söylemiştir ancak bazı hakikatlerin de akılla anlaşılacağını söyleyerek akli yeniden karanlık Orta Çağ'ın gündemine almıştır(Cevizci, 2001: 353).

Aquinas ve devamında gelenler Ortaçağın genel bir özelliği olarak tüm çalışmalarını dini bir dayanağa dayandırarak tüm otoritelerle akıl arasında bir uyum gözetmişlerdir. Özellikle bu dönemde oran ve insan vücudu metaforu bu yolla sık sık kullanılmıştır. Fakat buradan Aquinas'ın salt akli yönetimi temel kabul eden bir görüşte olduğunu zannetmemeliyiz. Akıl, Aquinas felsefesinin yalnızca bir bölümüdür.

Aquinas döneminde anti felsefi olmasa da anti rasyonel bir düşünüş vardı. Bu kapsamda düşünce ve akıl inancın düşmanı olarak değerlendiriliyordu (Cranston, 2000: 34). Bu anti-rasyonel düşünce temelini Platoncu Augustinus'tan alıyordu ve bu görüşün temel savı tanrıya ve hakikate yalnızca vahiy yoluyla ulaşılabileceğiydi. Esasında Aristotelesci Aquinas'a göre de bilmenin temelinde vahiy vardı ancak bunu felsefe ile destekliyordu. Bu destek farklılığının temelinde Aristoteles'in form ve maddeyi bu dünyada varlıkların özünde görmesi ve buna bağlı olarak evrimci ve

gözleme dayalı bir doğa görüşü benimsemesi yatmaktadır(Ağaoğulları, Köker,1991:210-211). Ancak Aristoteles için bilmenin temelinde deney ve gözlemin olması ve vahye yer verilmemesi inançlı bir Hıristiyan olan Aquinas için problemlili ve eksik bir iddiaydı. O çözümü akıl ve inancı birbiriyle uyumlu iki ayrı varlık olarak kabul etmekte buldu. İnanç uhrevi dünyaya ve akıl dünyevi dünyaya hakimdi. Ancak aralarında bir çatışma hali olması söz konusu değildi. Zira her ikisini de tanrı yaratmıştı. Ona göre inanç ve akıl birbirini tamamlayan iki farklı parçaydı (Weischedel, 1993: 126-127). Yani Aquinas akıl ve felsefeyi, vahiy ve teolojiden kesin olarak ayırıyordu ve bu iki alanı akla dayalı bir ilahiyat olarak yeniden yorumluyordu (Cevizci, 2001: 354-355). Thomas daha da sistemli bir metodla imanı da akılla açıklanabilen ve açıklanamayan olarak ikiye ayırdı (Russell, 2000: 181).Ona göre akılla açıklanabilen imanin bittiği yerde anlaşılmaz olan iman başlıyordu. İşte bu anlaşılmaz olan iman Aquinas' a göre aklın sınırındır. Akla dayanmayan inanç doğrudan tanrıdan geldiği için akla üstündür(Ebenstein, 2005: 100). Aquinas, eserlerinde duyularla algılanamayan tanrıyı akılla ulaşılamaz bir konuma koymuştur. Tanrıyı ancak iman özünde algılayabilir insan çünkü iman duyular üstü bir güce dayanır.

Ama Aquinas'ın tezinin asıl gücü felsefe ve teolojiiyi ayrı görmesinden ya da tanrısal kaynaklı vahyi bilime üst görmesinden kaynaklanmaz. Ki bu paradigma o dönemin geçerli anlayışdır. Tommaso kendisinden öncekilerden farklı olarak felsefe ve teolojiiyi ayırır ve akabinde felsefeyi teolojinin düşmanı olarak değil tamamlayıcısı olarak kabul eder. Yani felsefe kanıtlanamaz hakikatleri destekleyen bulgularla uğraşır (Jones, 2006:336). Böylece akıl, imanı destekleyecek bir yan aktör olmak üzere kenara ayrılır.

Akıl ve iman için yaptığı bu kesin ve taraflı ayırım Aquinas'ı devletin ve daha temelde iktidarın kaynağını açıklamak içinde farklı bir noktaya götürmüştür. Ona göre her iki iktidar da tanrıdan gelmektedir. Devletin kaynağını değiştirmeden Aristoteles'ten alır. İnsan sosyal doğası gereği devlete mecburdur ve aşkın insanlar yoluyla en iyiye ulaşma amacını devlet yerine getirir (Cevizci, 2001: 383). Öncülleri gibi dünyevi iktidarın ruhani iktidara tabi olması gerektiğini düşünür.

”... Tommaso bu yorumu De Regime Principua'da da destekler: Hristiyanların bütün kralları “ Efendimiz İsa'ya tabi oldukları gibi” Papalık iktidarına tabi olmalıdırlar.” (Touchard, 2015: 212)

Aquinas'a göre kralın nihai amacı tanrısal düzeni gerçekleştirmektir. Bunu yaparken de rahiplere ve onların erdemine uymak zorundadır. Yöneticiye ruhani alanın müdahalesi asla bir gasp olmamakla birlikte "Sezar'ın hakkı Sezar'a..." hükmü gereğince dünyevi iktidarın da kendine özgül bir otoritesi vardır. Ancak yönetici Hıristiyan olmalıdır. Hıristiyan olmayanlar yöneticilik yapamaz ama Hıristiyan olma ihtimallerine karşın hoşgörü ile yaklaşılabilir. Tüm bunlardan anlaşılacağı üzere Aquinas bir yenilik olarak akla dayalı dünyevi iktidarın varlığını kabul etmiştir ancak zincirleri papalığın elinde bırakmayı tercih etmiştir. Temel yaklaşımı Hıristiyanlık ve Aristoteles'in us-merkezli yaklaşımı olan Aquinas'ın yeni sentezi dünyevi iktidarı insan doğasının zorunlu bir sonucu olarak görür. Kendisinden önce Platon etkisindeki Augustinus'un siyasal toplumu insan doğasının bir bozulmuşluğu olarak kabul ettiğini düşünürsek bu olumlu bir yaklaşımdır (Tannebaum, Schultz, 2007: 144-145). Aquinas ondan farklı olarak Aristotelesci bir görüşle bireyler sınırlı oldukları için bir arada yaşamak zorundadır diye düşünür ve devleti günah teorisi ile açıklamaz(İşçi,2004:126). Aristoteles'in "devlet insanın siyasal ve toplumsal yapısından kaynaklanır" görüşüne Hıristiyanlığı eklemleyen Thomas'a göre insan cennette dahi olsa bir yöneticisi olacaktır. Ve daha da ilginç on göre siyasal bilim "insanlığın salt ve sonsuz" mutluluğunu dert edindiği için diğer bilimlerden üstündür (Yetkin, 2008:218).

İnsan iyi yaşamak istiyorsa toplum tarafından desteklenmelidir. Bu destek iki kaynaktan oluşur. Bunlardan ilki ailedir. Aile temel ihtiyaçları karşılayan zorunlu iyiliktir. Fakat insanı daha iyiye ancak örgütlü ve kurulu düzeni olan bir toplum ulaştırır (Akın, 2013: 48).

Aquinas'ın siyasal alana en önemli katkısı yasadır. Aristoteles'in "*telos*" kavramını, Çiçero'nun yasa teorisini ve Hıristiyanlığın tek-tanrı kavramını sentezleyen Aquinas,yasayı insanın tutum ve davranışlarının akıl ile ölçülerek yasaklanıp yükümlülük altına alınması şeklinde tanımlar ve yasadaki "*akıl emri*" olarak bahseder(Göze,2013: 90).

Yasa tasarımı Summa Theologica'da ele alan Aquinas'ın dörtlü bir yasa hiyerarşisi vardır:

- Ebedi Yasa: Tanrı'nın değişmeyen aklıdır. Tanrı zamanla sınırlı olmadığı için sonsuz-ebedi yasa adını almıştır. Alt

kategoride yer alan yasalar Tanrının aklına uygun olduğu sürece bu yasanın bir sonucudur (Miller, 1994: 3).

- İlahi Yasa: Vahyin Papalık tarafından yorumudur. Ona göre ilahi yasa gereklidir çünkü kutsal metinlerin farklı tesirleri olmaması için kesin bir kurala ihtiyaç vardır. Ve kutsal metinlerdeki gizli mesajları ancak tanrının temsilcileri görebilir.
- Doğal Yasa: İnsanın diğer canlılardan farkı aklıdır. İnsan ezeli ve ebedi hukuka bu aklıyla riayet eder. Yani doğal yasa, ebedi hukuktan rasyonel olarak türetilmiş bir hukuk türüdür. Zira bilimsel veriler doğada hazır olarak yaratılmıştır. Kendi içerisinde üçe ayrılır: Tabiatla uyum halinde insan – hayvani özelliklere uyumda insan – ve yalnız insana ait olan Tanrıyı bilme arzusu (Ebenstein, 2005: 102-103). Tanrıyı bilme arzusu ve toplum içinde yaşama özelliğinin doğrudan sonucu insanın siyasal, toplumsal ve dinsel bir hayvan olmasıdır. Bu yasa yalnızca insan için geçerlidir(Miller, 1994: 36). Ancak burada insan için önemli bir vurgu yer alır. Tanrısal yasanın konusu kötü insanlardır zira iyi insanlar zaten yasa ile uyumluyken kötüler kaosa sebep olmaktadır (Yetkin,2012:217).
- İnsan Yasası: Doğal hukuktan türetilir. Aquinas, doğal hukuku “*tanrısal evrenin sonsuz yasası*” olarak algılamıştır. Yasa tanrısal akıldan gelir ve insan aklı, tanrısal aklı keşfedip bu akıldan aldığı pay doğrultusunda gelişir (Yıldırım, 2011:103). Bunun iki yolu vardır: İlki doğal hukukun açık ve anlaşılır sonuçlarından çıkarılabilir. Örneğin insanı incitmek doğal hukuka aykırı olduğu için onu öldürmenin de kötü olduğu kolayca anlaşılır. İkincisi ise suçluların cezalandırılması gerekir gibi genel bir hükümden özel durumlara uygun kurallar türetilmesidir. Örneğin hırsızlığa ya da cinayete verilecek farklı cezalar gibi (Arnhart, 2013: 99). Bu yasa türü aklın toplum için ürettiği hukuktur. Yasa hiyerarşisinde en alt derecededir.

Bu hukuk akla uymalı, ortak iyiye hizmet etmeli, dolaylı veya doğrudan halkın güvenini almalı ve usulüne uygun ilan edilmelidir. Yanılmaz olmayan bu kuralları halk anlayabilmelidir ve mutluluğu sağlamalıdır (Ebenstein, 2005: 104).

Aquinas yasa tasarımıyla iki önemli sonuç çıkarır. Bunlardan birincisi, bu yasa hiyerarşisinden ayrılan insan yasası bir yasa olma hükmünü kaybeder. Ve ikincisi ise buna paralel olarak bu doğal hiyerarşiye uyan yasayı uygulamayan kral artık bir tirandır (Tannebaum, Schultz, 2007: 146). Yasa, ortak çıkarı gözetiyorsa, yasa yapıcı yetkisinde haddi aşmamışsa ve yükümlülükleri doğru saptanmışsa adildir. Lakin yöneticiler zor ve şiddet kullanarak hükmediyorsa bu yönetim gayrimeşrudur ve bu yönetime boyun eğilmemelidir(Göze, 2013: 92-95) Kralın tirana dönüşmesini ise tanrı engelleyecektir. Ancak Aquinas, aşırı boyutlara ulaşmamış bir tiranlığa katlanılmasının ihtilalin yapısı gereği daha iyi olabileceğini düşünür. Fakat aşırı boyutlara ulaşmış bir tiranın öldürülmesi dahil çeşitli yaptırımlara da maruz kalması gerektiğini ekler. Bu tehditler zaten tiranı zalimlikten uzak tutacaktır (Tannebaum, Schultz, 2007:149). Aşırı tiranlıkların derdest edilmesinde ise suikasti ya da ihtilali değil tiran olmadan önce o kralı atamış olan halk iradesinin tezahürü olan kamu otoritesinin tekrar görevden alması gerektiğini söyler. Fakat halkın seçme hakkı yoksa ve tiran atanmamışsa bu günahlarının bedeli olarak başlarına gelmiştir (Ebenstein, 2005:101-102). Bu durumda halk tirana direnir ve kaybederse daha çok eziyet görecektir. Halk kazanırsa bu sefer yerine gelen yönetim selefleriyle aynı sonu paylaşmamak için daha da zorba olacaktır. Bu durumda tanrıya dua edilmesi en çıkar yoldur (İşçi,2004:127)

Öte yandan Aquinas iyi bir kralın görevlerini de inceler. Bu görevler ülkesini korumak, zayıflara sahip çıkmak ve yoksulları donatmaktır. İlhan'a göre (2013:54) bu öğütler Thomas'ın Hıristiyanlığını belli eder.

Aquinas'a göre monarşinin tiranlığa dönüşme ihtimali olduğu için en iyi yönetim biçimi karma sistemdir. En iyi karma sistem, iktidar tek kişi de olduğu için bir monarşidir; aynı zamanda bir grup yönetime dahil olduğu için aristokrasi ve yöneticileri halk seçtiği içinde demokrasidir. En iyi yönetim biçimi olduğunu zaten fikri aldığı Aristoteles'e ve dine dayandırır. Musa ve ardılları halkı bu şekilde yönetmiştir. Yöneticinin yanında 72 kişiden oluşan bir yaşlılar heyeti vardı ve halk

yöneticilerini seçiyordu. Böylece hem felsefi hem de dini meşruiyetini kazandırıyor bu sisteme (Ed. Cevizci, 2003: 521).

Karma hükümet sistemini her ne kadar en iyi sistem olarak görse de burada da doğal yasa takip edilmelidir der (Tannebaum, Schultz, 2007: 147). Doğal yasaya en uygun yönetim biçimini ise “*tanrısal düzen*” de görür. Tanrısal düzen Aquinas’ın telosla bütünleştirdiği tanrı kavramının bir sentezidir. İdeal yönetim organizasyonu, tanrısal düzene nispet ederek kurulmalıdır. Thomas’a göre birlik iyiliktir (Yetkin, 2008: 213). Bu noktada Aquinas’ın çağına hakim hükümet biçimi olan monarşiyi benimsemesi şaşırtıcı olmamalıdır.

Thomas Aquinas gerek akıl ve inancı uzlaştırması açısından gerekse yasa tasarımıyla akıl-siyaset ilişkisinde öne çıkmış önemli bir figür olarak tarihteki yerini almıştır. Thomizm, Papalık için çok önemli bir atılım yapmış ve beklenen kıyametin kopmadığı ve pagan bilim adamlarının tıp ve biyoloji alanındaki çalışmalarının gün be gün önem kazandığı bir dönemde Aristotelesçi yaklaşımlar karşısında Papalığın pozisyonunu yenilemesine imkan vermiştir. Artık Papalık akli ve mantığı kendisine yontarak kullanma imkânına erişmiş ve yenilenmiştir.

Öte yandan Aquinas’ı akıl ve siyaset açısından ele aldığımızda görürüz ki esasında çok eleştirdiği ibn-i Rüşd’ten önemli ölçüde etkilenmiştir. Aklın siyasal alanda bağımsız ve özgür kabul edilmesi gibi bir yeniliğe imza atmamıştır. Hatta siyasal iktidarın yetkisini kullanırken ruhani iktidara tabi olması görüşüne de yakındır. Ancak yine de akli ve akla dayalı dünyevi kurumları kendi alanlarında söz sahibi olan otoriteler olarak görmesi onun dönemi için oldukça büyük bir yeniliktir. Bugünden bakıldığında ise Aquinas, akli inancın ve dünyevi iktidarı ruhani iktidarın emrine vermek isteyen inançlı ama akli kullanan bir Hıristiyandır. Belki de onun için en isabetli yorumu de Libera (2005: 369) yapar: “Thomas, Hıristiyan olmayanların silahını Hıristiyan olmayanlara karşı bir Hıristiyan olarak çok iyi kullanmıştır.”. Önünde duramadığı tarihsel gerçeklik ise aklın inanç lehine elde ettiği bu küçük özerkliğin güçlü bir bağımsızlık savaşına dönüşeceği.

Her şeye rağmen Thomizm, Hıristiyanlık açısından bugün dahi önemini koruyan önemli bir sentezdir. Nitekim 4 Ağustos 1879’da Thomizm’in kiliselerin akademik mekteplerinde okutulması emredilmiş 1914, 29 Haziranında metinleri tartışılmaz metinler kapsamına alınmış ve inkârının Roma Katolik Kilisesince inançsızlığa kadar gidilebileceği uyarısı yapılmıştır (Ebenstein, 2005:104).

B. Quelfi-Ghibbellini Savaşı ve Dante Alighieri: Tek İmparator

Papalığın Thomas'tan sonra elde ettiği güç aynı zamanda aklın zincirlerinin de koparıldığı bir döneme rastlar. 13. yüzyılla birlikte Papalık ve dünyevi iktidar çekişmeleri canlı bir şekilde ortaya çıkar. Ayrıca bu sefer için teori kısmında kalan düşünürler bizzat olaylara müdahil olur.

13. yüzyılın hemen başında İngiltere ve Fransa'ya yaslanan Papalık, Hohenstaufen Hanedanı'nı devirip mutlak iktidar oldu. 1302'de Papa VIII. Boniface, Unam Sanctum Fermanı'nı yayımladı ve böylece günahı yalnızca Kilise'nin bağışlayabileceği ve Papa'nın yalnızca tanrıya hesap vereceği resmileştirildi (Russell,2000:266). Ancak Papalığın bu mutlak iktidarı uzun sürmeyecektir. Lüksemburg Hanedanı'ndan VII. Heinrich, 1308'de İmparator olunca 1309'da Quelfi ve Ghibbellini çatışmasının sürdüğü Kuzey İtalya'ya sefer düzenledi (Ağaoğulları,2011:270). Zaten Philip döneminde yani 1305'ten itibaren Avignon'a kurulan Papalık karargahı bu seferle birlikte 1378'e kadar uzun bir süre Fransız etkisinde orada kaldı(Özalp,2015: 46). 1378'den itibaren ortaya çıkan Büyük Tefrika¹³'nin temelleri burada atılmıştır. Bu olayın bizi ilgilendiren tarafı ise biraz sonra inceleyeceğimiz Dante'nin siyasi fikirlerinin VII. Heinrich ve Papa V. Clements etrafında somutlaşmış olmasıdır. Hatta beklentileri boşa çıkan Dante, bu olaya dair hayal kırıklığından ötürü İlahi Komediya gibi edebiyat açısından önemli bir eseri kaleme almıştır.

Diğer önemli gelişmeler ise 1313'te Heinrich öldükten sonra Papa XXII. Johannes destekli Avusturya Kralı Friedrich ve Bavyera Kralı Ludwig'in karşı karşıya kalmasıdır. 1328 Mühlendorf Savaşı'nı Papa'ya rağmen kazanan Ludwig onay almadan kendini İmparator ilan eder. Roma'yı ele geçirmekle kalmaz, hem Roma'da İmparatorluk tacını giyer hem de Avignon'a karşı Roma'da V. Nicalaus adında bir karşı papa ataması da yapar. 1330'da Almanya'ya dönüncüye kadar da etkili olur(Güngör,2011:338-339). Bu meselede Papa'dan onay alınmaksızın taç giyilmesinin önemi muazzamdır. Ancak bizi ilgilendiren asıl unsur Ludwig'in fikri alanda kendisini desteklemesini istediği pek çok yazardan biri olan ve ölene kadar himaye ettiği Padova'lı Marsilius'un açıkça olaylara karışmasıdır. Marsilius bu

¹³ Büyük Tefrika olarak adlandırılan bu dönemde hem Avignon'da Fransız destekli bir Papa hem Roma'da Vatikan adına bir Papa vardı. İstanbul fethedilip Rusya, Ortodokslar üzerinde etkili olduğunda ise Papalık tamamen zayıflayacaktı (Ebenstein, 2005:119-122).

olayların üzerine yazdığı eseriyle modernitenin doğuşunun koşullarını hazırlayacaktır.

Dante ve Marsilius dönemde hem teorik alanda hem siyasal gerçeklikte aktif olarak rol almışlardır. Dönemde İtalya'da soylu ve Cermen destekli Ghibbelliniler, Papalık kontrolü dışında bir İmparator isterken rakip parti Fransız destekli Quelfiler kesinlikle Papa'ya itaat ediyorlardı (Korkmaz,2001: 50-51). Dante'nin Quelfiler tarafından sürüldüğünü söylememiz Marsilius'un ise Ghibbellinilerin danışmanı olduğunu bilmemiz aşağıda yazarları ele aldığımızda konunun anlaşılması açısından önemlidir.

Bu noktadan sonra Quelfiler tarafından cezalandırılan ve ömrünü sürgünde geçiren Dante'den bahsedebiliriz. Russell, Dante'nin dönemi için gerici bir bakış açısıyla olaylara yaklaştığından bahseder (2000: 201). Ancak bu Dante'ye oldukça yüzeysel bir yaklaşım olur. Esasında onun hayatının, İtalya'da feodalizmin çöktüğü ama yerine merkezi hükümetin tam olarak otoritesini kuramadığı bir kargaşa dönemine rastladığını göz önüne alarak fikirlerini değerlendirebiliriz. Papalık yanlıları ve İmparator yanlıları arasındaki çatışma onun döneminin en belirgin özelliğidir (Yetkin, 2008: 322). O dönem ağırlıklı olarak halkın isteklerini yansıtan Quelfi'ler Papa yanlısıydılar. Ancak kendi aralarında *aklar ve karalar* olarak da ikiye ayrılıyorlardı. Soyluları ise Ghibellini'ler temsil ediyordu ve İmparatorluktan yanaydılar. Quelfi'lerden karalar yönetimde söz sahibi olur olmaz akları ve yanlarında Dante'yi de sürdüler (Akın, 2013: 55).

Dante, *İlahi Komedy*a ile ünlenmiştir fakat asıl siyasi fikirleri diğer eserlerindedir. İlahi Komedy dönemin olaylarını alegorik olarak öyküler. *Paradiso* bölümünde Papalığa karşı ümit beslediği VII. Henry'nin Papa V. Clements'in desteğini çektiği için ölmesiyle Henry'e cennette bir taht Clements'e ise cehennemde alevleri layık görür (Miller, 1994: 161).

Esas siyasi fikirlerini *Monarşi-De Monarchia* üzerinden ortaya koymuştur. Aslında bu eseri VII. Heinrich'in 1309'da İtalya'yı kontrol etmek için çıktığı sefer sırasında kaleme almıştır. Lakin Heinrich ölünce yukarıda bahsettiğimiz üzere İlahi Komedy'yı tamamlamaya karar verir(Ağaoğulları,2011:273). Monarşi'de Dante, ideal bir Roma'yı Papalığa karşı savunmuştur. Dante eserinde Papalığı doğrudan inkar etmemiştir ancak teoride kurumun içini boşaltmıştır (Tannebaum, Schultz, 2007: 155)

Dante, birinci kitapta insanlığın nihai amacını evrensel mutluluk olarak belirler. Bütün insanlığın bu tek amaca yönelmiş olması tek bir bütünleşik devlet ihtiyacını doğurur. Parça parça bulunan tüm bölgesel hükümetler devasa bir evrensel hükümetin buyruğu altında olmalıdır (Yetkin, 2008:325). Evrensel hükümetin insanlığa katkısı dünya çapında barıştır. Peki, bu barış evrensel bir hükümet olmasa sağlanamaz mı? Dante'ye göre her devletin halkında diğer devleti yok etme arzusu vardır, bu insanın bencilliğinden kaynaklanır. Yani ona göre insanlığın bencilliği sökülüp atılamayacağına göre dünya çapında barışı sağlayacak tek yol uluslar üstü bir yargıç-devletin olmasıdır (Akın, 2013: 57).

Crozat'ın Kelsen'den aktardığı şu cümle Dante'nin ideal devlet görüşünü özetler niteliktedir: “Dante, devlet biçimlerinin en üstünü diye ileri sürdüğü bu krallığı şöyle tanımlıyor: Ülkesi dünya, ahalişi insanlık, hükümeti imparator.” (Aktaran: Akın, 2013: 56). Dante'nin tanımını detaylarına baktığımızda gerçekten onun idealini çok iyi anlatmaktadır.

Tek bir evrensel hükümet Roma merkezli kurulmalı ve de tek bir kral yönetmelidir. Aquinas gibi o da tanrısal düzene uygun şekilde tek bir kral olması gerektiğini savunur. Burada Dante'nin Aristoteles'ten etkilenerek birlik iyiliktir anlayışını benimsediği açıkça görülür(Ağaoğulları,2011:274). Burada Dante klasik bir organik görüş sunarak akıl nasıl tüm vücudu yönetiyorsa insan mükemmelliği içinde bir imparator bütün insanlığı yönetmelidir diyerek tezini savunur (Ebenstein, 2005: 109). Dante, fazlasıyla optimist bir şekilde bu bir dünya İmparatoru'nun bütün dünya nimetlerine gözü doymuş birisi olması gerektiğini söyler. Çünkü tüm dünya nimetlerine doymuş bir kişi kişisel hırslarından arınacaktır (İşçi, 2004: 139). Bu tek imparator zaten siyasi olarak da ulaşabileceği en üst seviyede olduğu için onun hırsları da olmayacaktır. Ve Dante nihayetinde dünya nimetlerine doymuş ve siyasi tatmini yaşamış bir liderin kesinlikle adil olacağını öngörür (Tannebaum, Schultz, 2007: 157-158).

Öte yandan mahalli düzeyde gerçekleşen sorunlar mahalli düzeyde kurulmuş otoritelerce çözülmelidir. Yalnızca dünya çapında sorunlar evrensel imparatorun gündemini meşgul etmelidir ki bu tek İmparator gerçek problemlerle meşgul olabilsin (Ebenstein, 2005:109-112).

İkinci kitapta ise Dante, halklar içerisindeki en soylu halk olan Romalıları ve evrensel hükümeti de onlar yönetmelidir der. Ona göre dünyadaki en büyük imparatorluk olan Roma'nın doğal olarak yönetmek hakkıdır. Dante, Roma

tarihindeki bazı olayların da Tanrı'nın mucizesi olduğunu düşünür. (Ebenstein, 2005:112-113) Bu olaylara öncelikle Roma dışındaki devletlerin dünya hakimiyetini kuramayışını gösterir. Mesela Pers Kralı Keyhüsrev veya Asurlu Ninus büyük başarılar elde etseler de sonunda yenilmişlerdir. En çok yakınlaşan İskender bile yarı yolda ölmüştür. Demek ki Tanrı onların hakim olmasını istemez (Akın, 2013: 59-60). Öte yandan İmparator Augustus döneminde evrensel bir barışın var olması ve aynı dönemde İsa'nın doğması tanrı istencinin en önemli belirtisidir(Ağaoğulları,Köker, 2004:46). Ayrıca İsa'nın Sezar'ın yasasına uyması da bu istencin en büyük kanıtıdır çünkü İsa, Roma tarafından verilen cezayı kabul etmiştir ve bu durumda Roma meşrudur (Yetkin, 2008: 326). Dante'de arkaik bir kabilecilikten gelen duygular mı vardır yoksa ulusalcılığın ilk izleri midir bilinemez ancak kesinlikle bugünden bakıldığında milliyetçi bir tutumu vardır.

Üçüncü kitabında Dante, papalığın iddialarına cevap verir. Teorik olarak Aristoteles'ten etkilenen Dante, insanın ikili bir yapısı olduğunu kabul eder. Bu yapıyı oluşturan öğeler beden ve ruhtur. Her ikisi de farklıdır ve amaçları ile bu amacı gerçekleştirecek araçları farklıdır. imparator ve papa bu nedenle kendi alanlarının rehberleridir. Dante bu noktada VII. Bonifacius ve Güzel Philippe'yi kendi alanlarının dışına karışmakla eleştirir (Ağaoğulları, 2011:275). Ancak Dante'nin vurguladığı ve ona göre unutulmaması gereken nokta imparatorun papadan önce de var olduğu gerçeğidir. İmparatorluk, Papalık olmadığı zamanlarda çok daha büyük işler başarmıştır (Ebenstein, 2005:113-114).

Dante kendi savını güçlendirmek için Papalığın kullandığı yaygın metaforlardan ay ve güneş teorisini eleştirir. Papalığa göre ay dünya iktidarını, güneş ise ruhani iktidarı temsil eder. Güneş olmadan ayın kendisinden kaynaklı bir aydınlığı yoktur. Tıpkı bunun gibi dünyevi iktidarın da kendine has bir gücü yoktur. Dünyevi iktidar bu gücü ruhani iktidardan yani Papalıktan alır. Dante bu metafora karşı çıkar ve güneş ve ayın öz olarak farklı olduğunu söyler. Ay varlığını güneşe borçlu değildir. Varlığını doğrudan Tanrı'ya borçludur. Dünyevi iktidar da özünü Tanrı'dan alır (Ertan,2015:21-22).

Papalığın diğer bir iddiası ise meşhur *Constantin bağışdır*. Dante, İmparator Constantinus'un hukuksal bir görev ve yetkiyi devredemeyeceğini söyler. Makama ait bir hakka bu şekilde hukuksuz el konulması hak doğurmayacaktır. Papalığın yetkileri ve varlığı- Papalığın varlığından çok daha eskiye dayanan- İmparatorluğun yetkilerini de kapsayacak şekilde tek kişiye indirgenemez. (Yetkin, 2008: 326-

327).Dante bu bağışın sahte olduğunu bilmediği için hukuksal bir çıkış arar zira sahteliğinin ispatlanması daha önce belirttiğimiz üzere 15. yüzyılda gerçekleşir.

Papalığın savunduğu diğer bir iddia Charlemagne'nin Papa Adrien sayesinde tahta oturarak Papa'nın kendisinden daha üstün olduğunu tahta çıkmadan kabul ettiğidir. Ancak Dante, bu iddianın tarihsel olarak incelemesinde Lombart Didier'e karşı Charlemagne'nin Papa Adrien'i koruduğunu ve sırf bu yüzden İmparatorluğu papalığın koruyucu bir kolluk kuvveti gibi göstermenin hukuki hiçbir değeri olmayacağını söyler (Akın, 2013: 61). İlaveten Dante, dünyevi iktidar da Tanrı'dan kaynaklandığı için *iki kılıç kuramını* da reddeder. Temel olarak tüm iktidarın kilisede olduğu ve bu iktidarı dolaylı olarak kilise üzerinden alan dünyevi iktidar görüşünden oluşan kuramda, Papalık dünyevi iktidara dilediği müdahalede bulunabilirdi. Ancak Dante'ye göre iki kılıçta ancak kendi alanlarında söz hakkına sahip olabilir (Tannebaum, Schultz, 2007: 158-159).

Tüm bunlara rağmen Dante'yi Russell'in çağ dışı kabul ettiği gibi pek çok muhalifi çağın gerisinde kalmış görür. Bunun nedeni Dante'nin tüm bu iddialarına rağmen ruhani olanı dünyevi olana üstün gördüğünü söylemesinden kaynaklanır. Ancak bu üstünlüğü bir kanunname şeklinde ifade etmez bu durumu evin en büyük oğlunun babasına duyduğu saygı gibi kralların da Papaya saygı duyması şeklinde ifade etmiştir (Miller, 1994: 162).

1329'da Papa John XXII'nin emriyle Dante'nin De Monarchia'sı yakılmıştır (Ebenstein,2005:117).

Dante diğer yazarlardan farklı olarak siyasallığını üniversiteden değil akıl yürüterek ve ahlak idealiyle ortaya koymuştur. Esasında Latin ibn-i Rüşdçülüğüne kayar yani onun ideal devleti, Platon'un Devlet'inin Müslüman versiyonudur. Dante, siyasal alanda Aristoculuğu, Platonlaştırarak kendi döneminden farklı bir çizgiye yönelmiştir (de Libera, 2005: 406-407). Onun üniversite gibi bir eğitim kurumu dışından vermiş olduğu kendine has mesajlar dönemde aklın gelişimi açısından sıra dışı gözükmektedir. Kendisinden öncekilerle karşılaştığımız zaman onları tekrar ettiği noktalar olduğunu ama bunun salt bir taklit olmadığını ve siyasal akli kendince kullandığını görürüz.

Augustinus'a baktığımızda onun için devlet günahların bir cezasıdır. İnsanın insanı yönetmesi insanın zaaf ve günahkarlığının bir sonucudur. Pagan Roma gözleri önünde çökerken Augustinus Roma'yı nefsanî duyguların temsilcisi olarak görür. Dante içinse devlet dünya barışını sağlayacaktır. Ve oluşan huzur ortamında insanlar

tanrısal amaçlara daha iyi ulaşacaklardır (Ebenstein,2005:115). Augustinus ve Dante'nin felsefeye yaklaşımı bu noktadan hareketle Platon ve Aristoteles'in farkına eşittir denilebilir. Ki bu felsefe açısından çok ciddi bir farklılıktır.

Aristotelesçi Aquinas'a baktığımızda ise özellikle onun imparatorun bahsetmediğini ve eserinde hükümdardan bahsettiğini görürüz. Bu hem yaşadığı dönemde bir merkezi imparator olmayışından hem de kilisenin parçalı devletler grubunu daha kolay yönetebileceğinden ileri gelir. Aquinas için meşruluğunu kiliseden alan devlet tanrıya ulaşmanın bir aracıdır. Dante'nin farkı ise bir imparator kabul etmesi ve imparator ile papayı denk görmesidir. Özellikle yukarıda iki kılıç kuramını eleştirirken Dante'nin iktidarların kaynağına ve müdahale hakkına değindiğini tekrar hatırlamamız gerekir. Ona göre her iki iktidar da kendi alanında üstündür çünkü her ikisi de kaynağını tanrıdan alır (Tannebaum, Schultz, 2007: 158-159). Bu farklılıktan yola çıkarak kilisenin imparator üstündeki otoritesini yok görmekle ve ayırmakla Dante'nin felsefe ve ilahiyatı da ayırmış olduğunu söyleyebiliriz. Ve dahası Dante, ilahiyatın felsefe üzerindeki etkisine de karşı çıkmış durumdadır (Ebenstein, 2005:116). Bu felsefe açısından bir yeniliktir zira Aquinas hatırlanacağı üzere felsefe ve teolojiyi birbiriyle tamamen etkileşim halinde kabul etmiştir.

Nihayetinde Dante'nin öncesine baktığımızda siyasal alanda ve aklı ele alışı bakımından bariz farklılıkları vardır. Kendisinden sonrasına baktığımızda ise ardından o coğrafyada gelecek olan Machiavelli'ye göre daha evrensel bir devlet amaçladığını söyleyebiliriz. Kendisi ahlak, hukuk ve adalet gibi kavramlara önem verirken Machiavelli tüm bu erdemli kavramları yok saymış ve ulus devlete göz kırpar şekilde İtalya'yı ön plana çıkarmıştır(Yetkin, 2012: 332-333). Dante ve Machiavelli arasında ulusalcılık bağlamında bir ilişki kurulabilir. Ancak dürüst olmak gerekirse Dante ne çağdaşlarından önemsizdir. Ne de fikirleri açık bir akıl devrimi yaratmıştır. Ancak bu durum Dante'yi önemsiz kılmamaktadır. Dante'yi kendi şartlarında değerlendirmek en doğru yaklaşım olacaktır. Dante'nin temelde düşüncelerini etkileyen döneminin kargaşası ve onun barışa duyduğu özlemdir. Bu nedenle çağını aşan bir düşünce ile devletlerarası anlaşmazlıkların ancak devletler üstü bir yapı tarafından çözülebileceği fikrini geliştirmiştir. Nitekim günümüzde de ulus-devletlerin yaşanan dünya savaşlarından sonra anlaşmazlıkları çözmek için uluslar-üstü yapılar oluşturmaya çalıştıklarına şahit olduğumuza göre Dante için siyasal açıdan halen etkili olduğu yorumunu yapabiliriz.

C. Bir Ghibellini Padovaalı Marsilio:Aklın İnancı Alt Etmesi

Marsilio daha önce bahsettiğimiz Papalık savunucusu Quelfilere karşı Ghibellinoların safında yer almıştır(Korkmaz, 2001: 50). *Defansor Pacis/Barış Savunucusu* Marsilio'nun en önemli eseridir.

Marsilio, eserinde Aristoteles'i analiz eden Aquinas ve Dante'den farklı sonuçlar elde etmiştir. Kilise ve devleti yalnızca ayırmamış, kutsal bir kaynağa dayanmadan devleti özgül varlığıyla kabul etmiştir (Tannebaum, Schultz, 2007: 160). Bunu yaparken devletin kaynağını topluma indirger. Marsilio'ya göre dünyevi iktidarın kaynağı halkın istencidir. Marsilio bu noktada Civitas yani sivil-siyasal toplum anlamına gelen kavramı kullanır. Siyasal toplum kendiliğinden ve sivil toplumun ihtiyaçlarını karşılamak için var olmuştur. Toplumun amacı sadece yaşamak değil iyi yaşamaktır ve bunu sağlayacak olan devlettir. İktidarın kaynağını böylece metafizik alan dışına çıkarması egemenlik anlayışına ulaştı denilebilecek kadar yeni olmamakla birlikte iktidarın kaynağını toplumun içerisinde bulması ciddi bir paradigma değişikliğidir (Baştürk, 2013:75). Hatta bu değişiklik inanç ve akıl dengesindeki eşitliği bozup aklın üste çıkmasını sağlamıştır. Zira kendisinden öncekilerde olduğu gibi iktidarın kaynağını tanrıya dayandırmadan din dışı bir kavramla açıklamıştır.

Aristoteles'ten etkilendiği için devleti insana en iyiyi sağlayacak bir araç olarak görmektedir. Ancak Papalık devletten üstün olduğu iddiasıyla ortaya çıkıp devlete güç kaybettirerek bu amaca engel olmuştur (Yetkin, 2008: 333). Zira Aristoteles'in devlet kavramını ele aldığı dönem de kilise gibi bir güç dengesi -onun deyimiyle bir veba- siyasal alanda hakim değildi. Roma içerisinde başlangıçta düşman bir kuvvet olarak gelişen kilise zaman içerisinde Roma'nın iktidarını zayıflatmaya başlamış ve hatta devleti kendi iktidarı için bir araca dönüştürmüştür (Ağaoğulları, Köker, 2004:56).

Marsilio'ya göre toplumun iyi bir yaşama ulaşmasının yolu Civitas'ın insan bedeni gibi düşünülerek doğayı ustaca taklit etmesi ve işbölümü yapılmasıdır. Marsilio bu işbölümünü akıl yoluyla doğaya benzeyerek toplumun yapay katmanlara ayrılması şeklinde tarif eder. Toplumunu altı bölüm halinde ele alır (Hacıfevzioğlu,2017:79-80). Ancak hemen belirtmelidir ki civitas kendini oluşturan bu altı bölümden ayrı bağımsız bir varlıktır. Bu varlığı bölümleriyle bir arada tutan monarktır (Ağaoğulları, Köker, 2004:66-67). İşte bu yüzden bu altı bölümden ilk ikisi yani yönetim ve yargı monarkla ilgilidir. Hatta Marsilio yönetim ve yargı bölümlerini bir arada prensle

somutlaştırır. Ruhsal esenliği sağlayan ve İncil’i doğru yorumlamakla görevli 3. Bölüm dinsel bölümdür. Prensın altında bir memurluk gibi dizayn edilmiştir. Son üç bölüm ise köylüler, zanaatkarlar ve maliyecilerden ibarettir (Ağaoğulları, 2011: 281).

Dikkat edileceği üzere Aristoteles gibi yöneticinin görevini hane halklarını birleştirmek olarak kabul eder. Bu birleştirme işi yasa ile düzenlenir. Marsilio’ya göre yasa “siyasal anlayıştan doğan” ve “yaptırım gücüne sahip” bir buyruktur. Yasa hislerden arınmış ve bundan dolayı adil olan akıldır. Bu yasa tüm yurttaşlar tarafından onaylanmalı ve zor kullanma gücüyle donatılmalıdır (Gökdeniz, 2016:1077). Yasanın kaynağı ise herhangi başka bir varlıkta değildir. Kaynağı yasa koyucunun yaptırım gücünden ibarettir (Tannebaum, Schultz, 2007: 161). Bu noktada da kendisinden öncekiler gibi davranmayıp yasayı metafizik etkilerden kurtarmıştır. Yasa akıl ile zor kullanma gücünün bir sonucu olarak ortaya çıkar.

Devletin amacını yerine getirmesi için bir yetkili veya doğrudan toplum, yasa yapma gücünü kullanır. Fakat iktidar bu gücü devralamaz. Bu noktada yurttaşların yasa yapma konusunun eleştirilebileceğini düşünür ve savunmasını da peşinen yapar. Yurttaşlar akılı başında siyasal yasalar üretmeyebilir ancak başkasının önerdiği yasaların doğruluğunu eksikliğini ayırt edebilir. Birçok kişi bir resim çizemez ancak resmin niteliğini ayırt edebilir (Yetkin, 2012: 337-339).

Yasa koyucuyu belirleme konusunda ise *seçim sistemini*¹⁴ön plana çıkarır Marsilio. İktidarlar gücünü halktan aldığı için yöneticileri belirlemenin en iyi yolu seçimdir. Seçim yapılamıyorsa dahi en azından halk iktidarı onaylamalıdır. İlaveten İncil’de de zorlama yoktur. Bu da halkın istencinin önemli olduğunu gösterir. Yani Marsilio’ya göre yöneticinin seçimi yöneten ve yönetilen arasındadır. Gücünü halktan almayan Papalığın ise yasa yapma yetkisi ve yasa koyucuyu belirleme hakkı yoktur. Yöneticinin halka karşı sorumlu olmasını da söyler ancak bu yeni değildir. Fakat yeniliği bir tiranın öldürülmesi gibi bir uygulamadan değil de yöneticiyi seçen kurulun görevden alması gibi uygar bir yöntemden bahsetmesindedir (Ebenstein, 2005:130). Yine yöneticinin kamu yararına idaresinin halk iradesiyle uyduğu sürece iyi olduğunu söyleyerek bir yenilik getirmiştir. Roma hukukunun temeli olan halk iradesini siyasette oldukça yalın bir şekilde ifade etmiştir. Ne var ki Marsilio’nun tasarımındaki en önemli eksiklik, Civitas’ın zor kullanma gücünü elinde bulunduran

¹⁴ Marsilio, seçimden bahsederken basit çoğunluğu kastetmez. Zenginlik ve grup üyeliği temelinde bir seçim sistemi öngörülür. (Tannebaum, Schultz, 2007: 161).

prensın aşırılıklarını cezalandırarak bir güç olmamasıdır(Ağaoğulları, Köker, 2004: 69).

Öte yandan sürekli vurgulanan halk mefhumuna da somut bir anlam yüklememiştir. Halk kavramı Marsilio'da nominal bir isimden ibarettir. Kilisenin yasama hakkını elinden alıp krala tanrısal bir bağ kurmadan devretmesini sağlayan bir araçtır. Bu araç sayesinde Marsilio inanç karşısında akıllı, metafizik karşısında dünyevi gerçekliği kabul ettirebilmiştir. Ki burada yurttaşlık her vatandaşın erişebileceği bir hak da değildir ancak nitelikli vatandaşlar bu hakkı elde edebilir. Dolayısıyla bu hakkın sınırları kesin çizgilerden uzak ve soyuttur(Ağaoğulları, Köker, 2004:65).

Marsilio'nun eserindeki en önemli fikri *Genel Konsül*'dür. Dini bir misyonu olmayan kişilerinde katıldığı bölgesel konsüller kurulmalı ve bu yerel düzeydeki bölge konsüllerinden gelen temsilciler, genel konsüllerde bütün toplumu temsil etmelidir. Tüm toplumun bir tezahürü olan bu konsül önemli yetkileri bünyesinde barındırmalıdır. Ona göre iktidar ikiye ayrılamaz. Bu nedenle aforoz gibi yetkiler devlet kontrolünde olmalıdır (Yetkin, 2008: 336). Marsilio bu gibi önlemlerle Katolik birliğini Papalığın despot tarzıyla değil akılcı ve demokratik yöntemlerle sağlamak istemiştir (Russell, 2000: 202).

Marsilio aslında dönemindeki anlayışı ters çevirmiştir. Artık Papalık dünyevi iktidar üstünde bir otorite değildir. Papalık ve ruhbanlar dini konularda dahi halk iktidarına dayalı bir yöneticiye tabiidir (Miller,1995:120). Bu anlayış yüzyıllardır süren inanç-akıl dengesini akıl lehine ilk defa bozan aslında oldukça da basit bir çözümdür. Burada kullanılan teknik verilerden ziyade Papalığın dünyevi iktidarın altında bir memurluk gibi algılanabilmesi fikri bu durum değişikliğine yol açmıştır.

Padovalı Marsilio yani Marsilius Patavinus, Barış Savunucusu'ndaki Kilise ve Zorlama Yetkisi bölümünde şöyle der:

“ Çünkü, hangi durumda olursa olsun herhangi bir birey ya da herhangi bir topluluk veya grup üstünde zorlayıcı yöneticilik görevi ne Roma piskoposunun ne de başka piskoposun, ne bir papazın ne de bir ruhaninindir.” (Patavinus, 2006: 488)

Kendi ifadelerinden de açıkça anlıyoruz ki Marsilio ruhani olan herhangi bir şeyi dünyada otorite olarak görmemektedir. Ancak dikkat edilmesi gereken bir husus vardır. Marsilio ruhani olana karşı değildir. Ruhani olanın dünya üzerinde *zorlayıcı yöneticiliğine* yani otorite iddiasına karşıdır. Akıl, inancı yok edecektir gibi bir savı yoktur. Sadece inancın aklın işine karışamayacağı, asanın kılıcı yönlendiremeyeceği vurgulanmaktadır.

Marsilius bu yönüyle moderniteyi başlatan isim değildir ancak onun moderniteye geçişin koşullarını sağladığını görürüz. Zira kendisi modern devlet anlayışındaki gibi egemenlik anlayışına dayanarak devletin kaynağını ortaya koymamıştır. Ama egemenlik kavramına dayanmadan ortaya attığı civitas mefhumu ruhani bir güce de dayanmaz. Marsilio civitas kabulü ile dünyevi iktidarı siyasal toplum özünde kendiliğinden var etmeyi bilmiştir(Mairet,1978:220). Bu durum o dönemde inanca dayanmadan ve onu dışlayarak bu dünyada geçerli olan akıl ve yasayla kurulmuş bir düzenin düşünülebileceğinin kanıtı olmuştur.

Marsilio'yu din özelinde ele alırsak Hıristiyanlıkta yalnızca kutsal metin bir iktidardır onun için. Ve kutsal metinde İsa hiçbir din dışı yönetime karışılmasını söylememiştir. Yani kilisenin dünya için herhangi bir zorlama gücü yoktur. Öyleyse kiliseler olsa olsa devletin birer parçasıdır. Ve gelirleri, atamaları ve hatta binaları dahi devlet tarafından kontrol edilmelidir(Ebenstein, 2005:131-134). Marsilio'ya göre İsa denince akla sadece havarileri ve ardılları değil, laikler de gelir. İsa kanını herkes için akıtmıştır. Otorite devletin bir aracıdır ve gücünü yaptırımından alır. Marsilio, İsa'yı değil kilisenin otoritesini inkâr eder (Touchard, 2015: 228). Papa'nın tek ayırt edici özelliği imparatorluğun başkentinde oturuyor olmasıdır. Bunun dışında Papa, insan ve tanrı arasına giremez (İşçi, 2004:136). Görüldüğü üzere Marsilio, dini kitabın da ancak akıl ışığında yorumlanmasını istemektedir.

Marsilio'yu kendisinden öncesiyle ve sonrasıyla ele aldığımızda onun siyasal dönüşümün virajında olduğunu söyleyebiliriz. Aquinas'ın Aristoteles destekli devlet anlayışına göre devletin kaynağı ve yasa tanrıdan gelmekteydi. Ve yöneticisi Papa'ya tabi olmalıydı. Ki zaten yöneticinin bu unvanı kullanmak için bir Hıristiyan olması kaçınılmazdı. Ancak onun her iki iktidarın kaynağını da tanrıya dayandırması ve salt inanca değil akıl desteğinde inanca yer vermesi siyasal alanda akli mümkün kıldı. Dante ise bu mümkünlüğün sınırlarını zorladı. Devletin kaynağını ararken yeniden tanrıya dönüyordu ancak bu sefer akıl ile imanı eş tutuyordu. Bunun doğal sonucu olarak papa ve imparatoru birbirine denk görüyordu. Ve fakat papa ile imparator arasında baba-oğul arasındaki gibi bir saygı ilişkisi olması gerektiğini söylemesi onun kendisiyle çelişmesine ve eleştirilmesine yol açmıştır. Marsilio, Dante ve diğerleri gibi iki kılıç kuramını ve Constantin bağışını reddetmekle kalmadı. Ayrıca kilisenin kontrolünü de devletin eline verdi (Tannebaum, Schultz, 2007: 163). Bu durum dinin üstün konumunun tepe taklak düşüşünün en açık göstergesidir.

“Dante, devlete eski saygınlık ve gücünü kazandırmayı ve toplumsal yaşamın çizgisinin Papa tarafından belirlenmesine son vermeyi amaçlamış, ancak onun devleti yine tanrısal bir temele dayanmış bulunuyor. Oysa Marsilio, devleti tüm dinsel bağlardan soyutlamıştır.” (Yetkin, 2008:337)

Padovalı Marsilius açıkça aklın üstünlüğünü kabul eder. O ilk defa devletin ve yasanın kaynağını tanrıya ulaştırmadan ve kendiliğinden sivil toplum adına var olduğunu söyleyerek ortaya çıktı. Dante gibi Papalığı dünyevi iktidarla eş görmek bir yana Papa’yı devlette görevli bir memur gibi algılaması onun çığır açan yeniliğidir. Marsilio’nun söyledikleri kendi dönemi açısından muazzamdır. Sonraki dönemlerde ise sadece aklın göstergesi değil egemenlik ve laiklik anlayışıyla da sıkı bir ilişki geliştirecektir.

Kendisinden sonra gelecek olan Machiavelli’nin Marsilio’dan en önemli farkı devleti civitas gibi nominal bir kavrama dayandırmaya çalışmadan doğrudan hükümdarın egemenliğiyle kendiliğinden ve ulvi bir amaç olmadan ortaya koymasıdır. Öncesine ve sonrasına bakıldığında Marsilio kesinlikle keskin bir dönemecin en önemli virajı olarak karşımıza çıkmıştır. O siyaseti akla dayanarak dinin ve inancın dışına taşımış ve akılla oluşturduğu civitas ve yasa tasarımıyla inanç-akıl dengesini alt üst etmiştir(Mairet, 1978:232).

3. BÖLÜM İNSAN AKLININ BİR ÜRÜNÜ OLARAK MODERN SİYASAL DÜŞÜNCE VE ÖZELLİKLERİ

Artık Avrupa’da dinin yani Hıristiyanlığın kutsallığının devlet üzerinde etkisi kaldırılmıştır. Akla dayalı dünyevi iktidar tamamen zincirlerinden kurtulmuştur. Fakat akıl dinin kendi başına bir köşede kadim bir iktidar olarak kalmasına izin vermeyecektir. Artık akla dayalı iktidarlar dini devletin önemli bir aracı olarak görmeye başlayacaklardır. Bu durumun ortaya çıkışı tabii ki sadece siyaset teorisini etkilememiştir. Orta Çağ’dan Modern Döneme geçişte bireylerin kendileri için diledikleri amaçları belirleme özgürlükleri kazanması söz konusu olmuştur. Bilimsel gelişmeler sadece süreci hızlandırmamış aynı zamanda Papalığın iddiaları bilim karşısında bir bir hurafe niteliği kazanarak güvenilirliğini yitirmiştir. İlaveten Papalığın manevi yönüne Papaların bireysel çıkarıcı davranışları da zarar vermiştir. Bu duruma önemli bir örnek Machiavelli’nin özellikle bahsettiği Cesare Borgia yani VI. Aleksander’in Papalığı elde etme yolunda cinayet işlemeye kadar ciddi boyutlarda etik dışı kullandığı oğludur.

VI. Aleksander, derebeylerin fieflerini alma yetkisini oğluna verdiğinde aslında feodal sistemin temel bir miras hakkı olan fief geçişini çökerttiğini ilan etmiştir. Bu olay kır-kent dengesinin bozulmasına dahi neden olacak ve tanrı kutsallığıyla değil bir ihtiyaç sonucu ortaya çıkan ulus devlete yükselişe etki edecektir (Tannebaum, Schultz, 2007:167-169).

I.ÖZGÜR AKLIN SİYASAL DÜŞÜNCE İÇİN ÖNCÜSÜ: MACHIAVELLİ

“Machiavelli’de Cennet Bahçesi kavramı yoktu. Güç, özgür yarışmayla onu elde etme becerisini gösterenlerindi.” (Russell, 2000: 252).

Tam da Russell’in bahsettiği gibi Marsilio’nun egemenliğini alt üst ettiği Hıristiyan düşünüş biçimi ve yegane ödülü *cennet bahçesi* mefumunun değeri Machiavelli için sıfırdı. Onun zamanına kadar siyasi iktidar adalete, iyiye ya da Tanrı’ya ulaşmayı sağlayan yalnızca bir araçtı. Machiavelli ise ilk defa siyasi iktidarı başlı başına bir amaç olarak görmüş ve onu elde etmenin araçlarından bahsetmiştir. Ayrıca bu araçları elde ederken amaçtan dolayı her yolu meşru kabul ederek yeniliğini uç

noktaya taşımıştır. Ahlakı kökten yok saymamış ve fakat devletin amacını ve güvenliğini ahlaktan ve her tür değerden öncelikli kabul etmiştir (Ebenstein, 2005:136-138). Söyledikleriyle Machiavelli'nin amansız bir şeytan mı yoksa gördüğünü ilan eden bir bilim adamı mı olduğu günümüze kadar literatürü işgal eden canlı bir tartışma olagelmıştır. Bugün dahi siyasal arenada rakipler birbirini Makyavelci olmakla suçlamışlardır. Öte yandan dine bakış açısı ve söyledikleri kadar bu alanda söylemedikleri de özellikle şeytani kabul edilen görüşlerin sahibi olduğu iddia edilmiştir. Ancak kimilerine göre de salt akli kullanması ve kendini dini ve hatta ahlaki bağlardan sıyrmasıyla o, modern siyaset biliminin kurucu babası olarak kabul edilmiştir. Bu tartışmalar bu tezin kapsamını çokca aşmaktadır. Ancak tezimizin konusu itibariyle Orta Çağ ve akıl ilişkisinde aklın baskın çıkmasından sonra ortaya çıkan yeni durumu yegane gösteren Machiavelli'dir.

Machiavelli, *Il Principe* adlı eserinde Cesare Borgia'yı gözlemleyerek ulaştığı monarşiyi, *Diskorsi* adlı eserinde cumhuriyeti savunur gözüktür (Heywood,2012:67). "*İncelemeler*" ve "*Floransa Tarihi*" adlı eserlerinde yine Machiavelli bir cumhuriyetçi ve hümanisttir. Hatta asıl amacı tarihin tecrübelerine dayanarak kadim Roma'dan modern bir İtalya çıkarmaktır da denilir (Ed.:Cranston,Landi, 2000:45-46). Çünkü Machiavelli, İtalya'nın parçalı yapısını ancak vatansever bir grubun yerine getirebileceğine inanır. Öte yandan bu toplumsal görüşün aksine *Il Principe* adlı eseri sırf kendi çıkarları için yazdığı da söylenmiştir. Onun için dönemsel otoriteye yaranmaya çalışan bir memur eskisi de denir. Antik Çağ devlet görüşü ile Rönesans kültürünü birleştirerek modern zamanları başlatmıştır da denir(İşçi,2004:206). Onun modern zamanların öncüsü olduğu söylendiği kadar birçok farklı görüşü savunması nedeniyle Machiavelli'yi tutarsızlıkla suçlayanlar da olmuştur. Ancak ilk bakışta kendi paradigmalarından doğru gözüken bu iddialar oldukça yüzeysel ve tek taraflıdır. Onun eserleri arasında bir ilişki olduğu ve eserlerin hem bireysel hem de toplumsal amaçlar taşıdığı görüşüyle bütüncül bir şekilde onu okumak en dengeli yaklaşım olarak kabul görmektedir. Bu nedenle Machiavelli'yi eserleri üzerinden adım adım incelemek ve akabinde panoramik bir açıdan değerlendirmek en doğrusudur.

Machiavelli'nin *Il Principe*'de farklı ama ilişkili iki amacı vardır. İlk amacı tamamen bireyseldir. Kamu görevine geri dönebilmek için bu eseri Medici ailesinden Urbino Dükü Lorenzo'ya yazdığını söylemiştir. Böylece yeniden Cumhuriyet dönemindeki gibi üst düzey bir bürokrat olabilecektir (Touchard, 2015: 263). Machiavelli'nin

Medicilere yaranmak istediği gerçeğini gözardı etmek onu anlamaktan oldukça uzak bir tutum olur (Gülenç,2014:151). Neticede Machiavelli'nin iktidarı elde tutmak için her tür aracı meşru gördüğü veya tarihte yönetimlerin iktidarlarını böylece koruduğunu tespit ettiği kabul edilmektedir. Her iki durumda da Machiavelli'nin kendisi için devlet içinde yeniden bir kamu görevi istemesi gayet doğal bir durumdur.

Ancak önemli olan onun tek amacının kamu görevi elde etmek olmayışdır. Siyaset bilimini ilgilendiren daha önemli ikinci ve toplumsal olan amacı İtalya'nın parçalı geçmişine bir "reddiye" vermektir. Onun ideali, dış denetimden bağımsız birleşik bir İtalya'dır ve bunu güçlü bir monarşi gerçekleştirecektir (Tannebaum, Schultz, 2007: 171-172). Ancak tam bunun aksine Diskorsi'de Machiavelli, kazandıklarını elinde tutmak isteyen aristokrasi ve yasayla sınırlanmayan bir prentense halkı tercih ettiğini söyler fakat o halk yasayla düzenlenmiş olmak zorundadır. Ayrıca halkın erdemlerinden bahseder. Halkın prenten daha zor etki altında kalacağını ve devletin kurulmasında prens ne kadar etkinse korunmasında da halkın o kadar etkin olacağını savunur (Ağaoğulları;Köker,2004:190-191). İşte bu iki farklı söylem onun tutarsız olduğu görüşünün ortaya atılmasına neden olmuştur. Ancak bu yanlış anlaşılma onu sadece İl Principe veya sadece Diskorsi'yi baz alarak değerlendirmekten kaynaklanmaktadır. Bütüncül bir yaklaşımla ele alındığında Machiavelli'nin asıl amacı ortaya çıkmaktadır. Machiavelli tutarsız değildir aksine o, tek bir yöneticinin devleti kurmak ve reform yazmak için gerekli olduğunu lakin kurulan devletin esnekliğe ve değişen şartlara uyum sağlaması için cumhuriyet olarak devam etmesi gerektiğini savunur. Eğer ki halk yozlaşırsa yeniden bir prens devreye girer gereken acımasızlıkları gösterip reformları yapar ve yeniden istikrarı cumhuriyetler sağlar. Machiavelli'nin farklı ama birbiriyle uyumlu bu görüşlerini açıklamanın zahiri en mantıklı yorumu da budur. Çeşitli yazarlar tarafından bu amacı ortaya konmuştur (Abramson,2012:206-207; Ağaoğulları,2011:341; Miller, 1995:88).

Machiavelli'nin eserleri arasındaki bu ilişkiden bahsettiğimize göre onun devlete dair görüşlerini ve neden modern kabul edildiğini dahası kendisinden öncesi ile karşılaştırıldığında aklın siyasetteki yeni konumunu değerlendirebiliriz.

Machiavelli insan doğası görüşünü güce itaat ve kötülük kavramları üzerinden oluşturur. İnsanın özünde kötü bir varlık olduğunu düşünür ancak bu kötülük dini manada bir kötülük değildir. Bu kötülüğün sınırları vardır. Bu sınırlar insanoğlunun sürekli bir şeyler istemesi ve gücünün sınırlı olmasıyla çizilir.

(Ağaoğulları;Köker,2004:177-178). İnsan doğasında bir bencillik vardır ve Machiavelli onu olduğu gibi kabul eder herhangi bir çözüm aramaz(Tannebaum, Schultz, 2007: 173-175). Onun sahip olduğu insan doğası ve buna bağlı devlet görüşü sürekli devam eden bir savaş düşüncesine dayanır. Öyle ki barış dönemleri dahi ancak savaş dönemi için strateji geliştirmeye yarayan kısa aralıklardır(Öztürk,2013:186). Yani Machiavelli insan doğasını değerlendirirken herhangi bir dini ya da ahlaki değer yargısı taşımaz. Aynı şekilde Machiavelli'ye göre devlet, insanlar dağınık ve hayvanlar gibi yaşarken içlerindeki en güçlüye boyun eğdiklerinde oluşmuştur (Yıldırım, 2011:117). Bu durumda devletin ortaya çıkışında da ahlaki veya dini bir olağanüstülük yoktur. Böylece Machiavelli kendi yönteminin yeniliğinin tarihten kurallar çıkarıp tümevarımsal yaklaşımın insan doğasına ilişkin analizler yapmak olduğunu savunur. Esasında onun yeniliği tarihçilik değil Hıristiyan pratiği yerine insan davranışına vurgu yapmasıdır (Miller,1995:86). Bu durum Machiavelli'nin modern olmasını sağlayan insan doğası görüşünü oluşturur.

Onun bu yaklaşımı prenslikler sınıflamasında açıkça görülür. Machiavelli, *Il Principe* adlı eserinde dört tür prenslikten bahseder: Bunlar eski prenslikler, yeni prenslikler, karma prenslikler, dinsel prenslikler olmak üzere dörde ayrılır. Özellikle dinsel prenslikler üzerinde alaycı bir duruş sergileyerek onların önemsizliğini gösterir. Yani ona göre devletin dini bir kaynağı yoktur. Koskoca bir Hıristiyan pratiğini elinin tersiyle itmiştir. Eski prensliklerden kasıt ise soydan geçen prenslik türleridir. Yeni prenslikler ise tamamen yeni ve karma prenslikler olarak ikiye ayrılır(Ağaoğulları;Köker,2004:179-181). Machiavelli eserinde daha çok ikinci prenslik ile ilgilenir yani yeni kurulan prensliklerin nasıl kurulup nasıl yönetilebileceğini araştırır (Akın, 2013: 68). Zira Machiavelli'nin toplumsal amacı yukarda ele aldığımız üzere İtalya'da nasıl güçlü bir prenslik kurulacağıyla ilişkilidir. Bu nedenle eserin temel aldığı konu yeni kurulan bir prensliktir.

Prenslik kurmanın çeşitli yollarından bahseder. Prens gücüne güveniyorsa Romulus veya Keyhüsrev gibi prensliğini kendisi kurar. Ancak kendi gücüne ve kabiliyetine güvenmiyorsa başkalarının yardımına bel bağlar. İkincisine de Francesca Borgia örnek verilir (Akın, 2013: 69). Machiavelli'ye göre prensin iktidara gelmede ve iktidarda kalmada iki becerisi olabilir. Birincisi insana özgü yasalar, ikincisi hayvana özgü zor kullanma yasalarıdır. Prens her ikisine de haiz olmalıdır. Burada hayvanca yöntemler ikiye ayrılır: Bunlar tilki ve aslanla temsil edilir. Tuzaklara karşı tilki,

kurtlara karşı aslan olmalıdır. Yani prens iktidarı korumak için gereken şartlarda gereken tedbirleri almalıdır. Onun bu yaklaşımı aşağıda ele alacağımız kader veya talih anlayışı ile ilişkilidir. Machiavelli talihin veya tanrının yazgısının aşılabilir olmadığına inanır ancak irademizin de sonsuz olmadığını söyler (Ağaoğulları;Köker,2004:184-186). Machiavelli talihin değişen koşullarına uyum sağlamak için ahlaki değil kararlılık, yüreklilik ve esneklik gibi erdemleri vurgular (Miller, 1995:88). Kişi iktidarı ele geçirecek ve koruyacak bilgiye, olayları gözlem ve karşılaştırma yoluyla ve tarih bilgisiyle edinebilir. Machiavelli tarih bilgisiyle kurulmuş planların yarı yarıya başarılı olabileceğini ama kader gereği olamayabileceğini de söyler. Siyasi başarıyı insan olmanın belirsizliği, yazgı, talih yani Machiavelli'ye göre *fortuna* ve *virtu*¹⁵ yani Machiavelli'ye göre azim, kararlılık ve güç anlamında bir çeşit erdeme bağlar. *Virtu* sayesinde insanlar *fortuna* ile başa çıkabilir. Bu zamanla değişip uyum veya mücadele şeklinde de olabilir (Ağaoğulları,2011:331-332). Burada *fortuna* için tanrısal kaynaklı bir açıklık getirilmemiştir. Asıl dikkat çeken nokta Machiavelli'nin bir yöneticiden beklentisinin her an ve her şartta ülkesinin çıkarlarına göre hareket etmesini salık vermesidir. Daha öncesinde hatırlayacağımız üzere kralların itaat etmesi gereken bir Papa'nın ve tanrının emirlerinin olduğu dönemden ama ulusalcı ama vatanperver bir ülke çıkarları düşüncesine değişim olduğunu görüyoruz. Machiavelli tabiki ülkeden bahsederken ulusu kastetmekten ziyade şehirleri vurguluyordu. Taşrayı faydalı buluyordu lakin kent kadar vazgeçilmez değildi (Nairn:2015,215). Kente verilen önem o dönem parçalı İtalya'da Floransa'nın kültürel gelişmişliğiyle birlikte düşünüldüğünde durum daha anlaşılır hale gelmektedir.

Esasında Machiavelli sadece etik olmayan değerleri tavsiye etmez. *Il principe* adlı eserinde cinayetle iktidara gelmeyi kötü kabul eden Machiavelli, prensin halkın sevgisini kazanmasını takdire şayan görmektedir. Prens hem sevilen hem de korkulan birisi olamıyorsa korkulan olmasını sevilen olmasına tercih eder. Ancak nefret edilen bir prensin de iktidarının uzun sürmeyeceğini belirtir (Akın, 2013: 71).

Machiavelli, prensin yardımcılara da önem verir. Bir yardımcı kendi çıkarını prensin çıkarından üstün tutuyorsa kötüdür. Bir yardımcı tam aksini yapıyorsa iyidir

¹⁵ Machiavelli her iki kavramı da Roma tarihinden alır. Fortunanın talih olduğu ve virtunun kökündeki *vir* kelimesinin erkek anlamına geldiğini söyler. Romalıların fortunayı kadına benzettiğini ve talihi ikna etmenin tek yolunun ona erkekçe davranmak olduğunu söylediğini anlatır. Ancak virtuya dayanarak başarının ancak yarısı sağlanabilir. Çünkü insan fortunayı tamamen yenemeyecek kadar eksiktir(Öztürk, 2013:187)

ve prenste yardımcısını düşünmelidir (Göze,;2013:121). Bu tavsiyelerin arkasında yatan ana düşünce her ne şartta olursa olsun devletin birliğini ve iktidarını koruması amacına hizmet eder. Evet Machiavelli için bu İtalya'nın birliği olarak ortaya çıkmıştır. Ancak Makyavelizm kesinlikle sınırları İtalya'yı aşan bir düşünüş tarzı olmuştur. O daima aldatan ve korku iktidarı oluşturan bir prensi tavsiye etmemiştir. Ancak bir prens değişen şartlara göre devletin devamlılığı için aldatan ve saldıran acımasız biri olmaya da daima hazır olmalıdır. Burada amaç din veya ahlaki bir erdeme dayanmaz. Amaç bizatihi iktidarın kendisidir.

Şartlara göre değişen bu esnek bakış açısı yazarın eserleri ışığında ortaya konulabilir. İl Principe'de yeni kurulan bir prensliğin yöneticisinin yapması gerekenler acımasızca sıralanmıştır. Ancak bunun aksine Machiavelli, Diskorsi adlı eserinde Aristotelesçi yöntemleri kullanır. Yönetimlerin dolaşımı anlayışını aynı şekilde devam ettirir ve Machiavelli'de Aristoteles gibi karma yönetim biçiminin en iyi olduğunu savunur (Ağaoğulları;Köker,2004:188). Machiavelli'nin Cicero'dan etkileneceği Platon'un soyutluğunu yeniden somutlaştırmak istediği anlaşılır (Gülenç, 2014:137).

Bu noktada onun değişen şartlara uyum sağlayan cumhuriyetinde neden halkın değil de elitlerin olduğu sorusu akıllara gelebilir. Halk gibi elitlerde bencildirler. Ancak kaba, anlık ihtiyaçlara odaklı ve zayıf siyasi varlıklar olan halktan akıllarıyla ayrılır elitler. Onlar amaçları için din ve hayale inanmaz bunlardan akılla sıyrıldıktan sonra gerçek amaçları için gereken her aracı kullanırlar (Tannebaum, Schultz, 2007:178-179). Bu noktada aslında Machiavelli sadece dini değil aklı da bir araç haline getirir. Akıl da amaca ulaşılacak bir araçtır. Machiavelli'ye göre aklın bir ürünü olan siyaset bilimi yönetimin nasıl daha iyi olabileceğini değil, yönetimin nasıl olduğunu inceler. Machiavelli'ye göre din ya da gelenek siyasetin kaynağı değildir, bilakis belirleyicisidir. Meşruluğun tek şartı ise iktidarı ele geçirmek ve korumaktır (Ağaoğulları,2011:325). İktidarın kaynağı bizzat iktidarın kendisinden kaynaklanmaktadır. Onun egemenlik kavramı kadar da ileri bir görüşü savunduğunu iddia etmemiz mümkün değildir. Ancak Machiavelli'ye göre hükümet hayali ya da dini kaygılara dayanmamalıdır. Olması gerekene değil olana odaklanır. Gerçekçi bir bakışla kamusal alan-özel alan birliğinin siyasette bir anlam ifade etmediğini düşünür. Bireyler daima en az zararlı olan iyiye razı gelmelidirler(Tannebaum, Schultz, 2007: 173-175).

Machiavelli'nin din anlayışı nedir o halde? Din, olgu olarak Machiavelli için olumludur çünkü toplulukları kontrol etmede yöneticinin işini kolaylaştırır. Halkı bir arada tutuyorsa hak ya da batıl her tür inancı yaymalıdır yönetici. Dine felsefi bakmamıştır. O dini pragmatik yorumlamıştır. Titus Livius'un İlk On Yılı Üzerine'de (Aktaran: Alatlı, 2010:555) şöyle der: "...Akıllı hükümdarlar, nereden ve nasıl kaynaklanmış olursa olsun, bu mucizelere git gide artan bir önem verdiklerinden, otoriteleri halka güven vermiştir."

Dinin kaynağı, doğruluğu ve bunun gibi bilgiler Machiavelli'yi ilgilendirmez. Dinleri, peygamberler veya krallar oluşturmuştur ancak din, halkı bir arada tutmak için çok önemlidir (Ağaoğulları, 2011:335). Dine bu nereden kaynaklanırsa kaynaklasın şeklinde bakışına karşın kiliseyi eleştirir Machiavelli. Fakat o döneme kadar gelen eleştirilerden farklıdır bu eleştiri. Kiliseye kızgınlığı, İtalyan siyasal birliğini bozmuş ve İtalya'yı bir arada tutamamış olmasındandır. Bunun dışında herhangi bir ahlaki rahatsızlığı yoktur. 13. yüzyılda ise Hıristiyanlığı inancın özüne ilişkin idealleri kaybettiği için eleştirmişlerdi (Ebenstein, 2005: 139-141).

Machiavelli'nin din görüşünü Hıristiyanlık özelinde değerlendirirsek Kilise'nin öte dünyacı görüşüyle bu dünya için önemli kavram olan virtunun zayıflatıldığını halbuki Roma paganizminin virtuyu güçlendirdiğinin altını çizer (Ağaoğulları;Köker,2004:201). Dahası Kiliseyi Hıristiyanlığın ilk halinden de sapmış olarak görür. Machiavelli, " Dinsizliğimizi kiliseye borçluyuz!" der (Aktaran: Ağaoğulları, 2011:336). Bu halde görürüz ki Machiavelli, Marsilio'nun devlete ait bir araç haline getirdiği dini kurum Kilise'yi de aşmış ve din olgusunu tamamen iktidarı sağlayan bir araç olarak kabul etmiştir. Bu yüzden de devletin bu dünya nezdinde ki gücünü azaltan Kilise'yi paganizmin altında görmüştür. Dinlere bu bakış açısında kıstas, dinin devlet iktidarını elde edip sürdürmede ne kadar işe yarayıp yaramadığıdır. İşte bu yaklaşım inancın tamamen yere serilmesine neden olan darbedir. Machiavelli için iktidarın kendisinden daha kutsal hiçbir şey yoktur. Siyasal arenada gayri ahlaki olaylar daima olmuş ve sapma olarak kabul edilmiştir. Ancak bunlar devletin devamı içinse ahlaka rağmen doğru ve gereklidir. Ahlak ona göre kesinlikle dinle ilişkili değildir. Zira eserinde dini prenslikleri alaya alması da bundan ötürüdür. O ahlak ve dini ayırmıştır. Ancak Ağaoğulları'na göre Machiavelli, olgular ve değerleri kesin bir biçimde ayıran bir bilim adamı değildir. Siyaseti ve ahlaki ayırmaması ve hatta birleştirmesi onun için bunun en önemli göstergesidir (Ağaoğulları;Köker,2004:206-207). Yine de Machiavelli'nin iktidar kavramını

herhangi bir negatiflikle ilişkilendirmemesi ve göreceli olarak değerlendirmesi önemli bir yeniliktir. İyi ve doğru durumdan duruma değişmektedir. Bu nedenle yöneticiyi sınırlayan herhangi genel-geçer etik bir sınır yoktur. Machiavelli için sınır: devlet düzenini bozan şiddettir.

Titus Livius'un İlk On Yılı Üzerine'de yine şöyle seslenir Machiavelli:

"... Zarar vermek amacıyla şiddet uygulayanlar suçlanabilir ama faydalı amaçlarla şiddet uygulayanlar suçlanamaz." (Aktaran: Alatlı, 2010:558)

Burada Machiavelli şiddeti de ikiye ayırır. Bozucu şiddet kötüdür. Ancak Borgia gibi düzen oluşturmaya yönelik şiddet kullanmak doğrudur (Tannebaum, Schultz, 2007: 176-177). Yine dinde olduğu gibi şiddetin doğru ya da yanlış olmasının yegane ölçütü devletin iktidarı olarak karşımıza çıkar.

Şu ana kadar gördüğümüz üzere akıl ve inanç dengesi tam anlamıyla tersine dönmüştür. Marsilio'da bu durum Hıristiyanlık özelinde gelişirken Machiavelli de durum tamamen inancın dışlanması haline gelecektir. Laikliğe giden yolun açılması böylece başlamıştır. Din meselesi devlet organizasyonu içerisinde yeniden konumlandırılacaktır. Bu yapılırken salt akla dayalı bir amaç güdülmemiştir tabii ki. Ancak dinin ve inancın iktidarlardan tasfiyesi kesinlikle akıl aracılığıyla gerçekleştirilmiştir. Marsilio devletin kaynağını nominal de olsa halka dayandırmıştır. Devleti din eksensizlikten tamamen çıkarmıştır. Ancak Machiavelli kendi yaklaşımıyla dini tamamen bir araç olarak görmüştür. Onun sağlamayı amaçladığı İtalyan birliği Dante'den de farklıdır. Din eğer ki bu birliğin bir işine yarayacaksa kesinlikle kullanılacak bir araçtır. Machiavelli'nin yöntemi en azından bilimselliğe diğerlerinden daha yakındır. Tabii ki modern bir bilim adamıdır demek fazla iddialı bir tezdur. Ancak ilk modern siyaset bilimci denildiği zaman akla gelmesi kaçınılmazdır. Tarihten akıl yoluyla dersler çıkararak zamana ve şartlara göre değişen bir yöntem benimsenmesi gerektiğini ve amacın iktidarının kaynağında bizzat iktidar yatan devlet olduğunu söylemesi onu geçmişten koparan ve günümüze bağlayan siyasi isim olarak kılmıştır. Orta Çağ akli inancın zincirlerinden tamamen kurtulmuş ve modern dönemlerin başlangıcı olmuştur.

II.MACHİAVELLİ SONRASI AKIL-SİYASET İLİŞKİSİ ADINA ÖNE ÇIKAN KAVRAMLAR

Rönesans'ın kaynağını İtalya'da bulması tesadüfi değildir. Kendinden önceki Antik Roma mirasına sahiptir ve feodalizm çok derine inmemiştir. Uluslar arası ticaret de halen canlıdır (Ebenstein,2005:135). İtalya'da modern siyaset Machiavelli ile başladı kabul edildikten sonra bütün Avrupa'ya yayılmıştır. Galile ve Kopernik'in bilimsel keşifleri ve Descartes, Bacon gibi düşünürlerin bilimsel bilgiyi kavrayışındaki farklılıklarla birlikte felsefe ve akabinde siyaset bilimi şekillenmiş ve dönüşüm geçirmiştir.

Biz Machiavelli sonrasındaki durumu da değinmek adına daha öncesinde de belki var olan ama modernleşmeyle birlikte kavramışında dönüşüm geçiren özgürlük, eşitlik ve doğa veya doğa durumu gibi üç kavramın akıl bağlantısıyla işlenmesi gerektiğini düşünüyoruz. Ünlü hukukçu Grotius, Fransız monarşisini temsil eden Bodin, İngiliz iç savaşının etkisiyle kendisinden çok daha uzun süre ve çok sayıda düşünürü etkileyen Hobbes ve çalkantılı hayatı ama sarsıcı düşünceleriyle Spinoza üzerinden kendileriyle ilgili kavramları incelemeye çalışacağız. Böylece inanç akıl dengesinin değişmesiyle siyasi paradigmada dönüşen nedir görmeyi amaçlıyoruz.

A.Özgürlük

Kişilerin diledikleri gibi düşünüp hareket etmeleri özgürlüktür (Heywood,2012:197). Siyasal alanda ise özgürlüğün tanımından çok özgürlüğün sonuçları ve etkileri tartışılmış ve gündem de olmuştur. Esasında özgürlük bir şeyi yapma veya yapmama hakkıyla da ilişkilidir. Bu nedenle siyasette özgürlük dediğimiz zaman daha çok haklar ve hukuka gitmemiz gerekir. Özellikle tezimize ilişkin en önemli özgürlüğe ilişkin hukuki terim doğal haktır diyebiliriz. Zira hatırlayacağımız üzere yasayı yani hukuku doğal ve tanrısal gibi sınıflandırmalara tabi tutan en önemli isim Aquinas'tır. Aquinas'ın bu sınıflaması modern döneme geçişte önemli değişimler geçirmiş ama aynı zamanda etkisi de devam etmiştir.

Bu bağlamda daha çok hukuk ve özelde uluslararası hukuk alanından tanıdığımız Grotius'u ele almamız önemlidir. Grotius, politikadan tarihe, felsefeden hukuka pek çok alanda eser vermiş bir entelektüeldir. Daha da önemlisi kendisi doğal hak ve özgürlük konusunda her iki dönemi de yansıması açısından modern döneme geçiş adına önemli bir isimdir (Taşkın, 2014:199-201).

Hatırlanacağı üzere Thomas'ın doğal hukuku tanrısal akıl temelinde yükseliyordu ve insan aklı da onu keşfeden bir araçtı. Grotius içinse doğal hukuk, Rönesans sonrasında gelişen ve insan aklının evrensel ilkelerin bizzat belirleyicisi olabileceği bir kavramdı. İnsan doğasının sosyal ilişkileri hukukun evrensel ilkelerinin kaynağıydı çünkü hukuk insanlar arası ilişkileri düzenleyen kurallar demektir. (Torun, 2005:54-56) Grotius doğal hukuku doğru aklın ilkeleri olarak belirtir. Doğal hukukun iki ilkesi vardır. İlki kendini korumanın meşruluğu ve ikincisi başka bir insana birinci ilke ile çelişecek davranışların gayrimeşruluğu ilkesidir. Grotius De iure belli ac pacis'te bu ilkeleri doğa yasaları olarak kabul etmiştir (Miller,1994:310).

Grotius doğal derken her varlığın özünde olan değişmezlikten bahseder. Ahlakta bu şekilde doğa ile rasyonel bir bağlantı kurularak açıklanır. Hukuk derken ise insanın doğası gereği davranışları baz alarak insan ilişkilerini düzenleyen kuralları anlar. Bu ön açıklamadan sonra Grotius'un doğal hukuku insanın eylemlerinin doğaya uygunluğunu ve ahlaki gerekliliği gösteren doğru aklın ilkeleri olarak tanımladığını söyleyebiliriz. (Ağaoğulları, Köker, 2004:93-94)

Doğal hukuk hem insan iradesiyle oluşan hukuktan hem de tanrısal hukuktan öncüdür. Onda Tanrı da değişiklik yapamaz. Burada Grotius'un matematik gibi bir hukuk anlayışı ortaya çıkar ki verdiği örnekte "Tanrının iki kere ikinin dört etmesini değiştiremeyeceği gibi doğal hukukta değişmez" der. (Torun, 2005:57-58) Yani, Grotius, insan doğasına dayanan doğal hukukun varlığını tanrı ile sınırlamaz. Tanrı şüphesiz doğal hukuku yaratmıştır ancak olmasaydı bile bir doğal hukuk olacaktır. (Göze, 2013:144)

Ancak bu durum yanlış anlaşılmalıdır. Grotius doğal hukukun kaynağında akıldan hemen sonra tanrıyı da görür. Zira rasyonel doğaya aykırı olan etik olarak da kötüdür ve tanrı kötüyü yasaklar (Torun, 2005:65). Bu noktada doğal hukukun kaynağı ile tanrısal iradeyi de bir arada sunar gibi görünür. Esasında burada bir açmaz yoktur. Sadece Grotius, doğal hukuku bir iradenin sonucu olarak görmez. Doğal hukuk evrensel değişmez özlerden türeyen zorunluluklardır (Ağaoğulları, Köker, 2004:95). Öyle ise yapılabilecek en uygun yorum Grotius'un hukuk ile ahlakı ayırmadan doğal hukuku tüm tasarımın temelini koymuş olduğu gerçeğidir (Draper, 2015:193). Ki

zaten o dönemine göre, doğal hukuka uygun bir eylemin kişinin sahip olduğu bir hak ve güç olduğunu söyleyerek farklılaşmıştır (Kingsbury, Roberts,2015:31).

Grotius, insanların doğuştan haklara sahip olduğu ve bu hakları korumak için bir araya gelmelerinden egemenliğin doğduğu anlayışını savunur ki bu anlayış Aquinas'a kadar gider. Grotius bu egemenliğin kaynağında halkı görür ve özgür halkın kendisini bir monark ya da birden çok kimseye devretmesini normal karşılar. Açıkcası egemenlik kaynağını doğal hukuktan alır (Ağaoğulları, Köker, 2004:103-104). Grotius'un burada egemenliği hukuki serbestlik ve özgürlük olarak gördüğünü söyleyebiliriz (Suganami, 2015:230). Zira Grotius'a göre özgürlük devlet öncesinde de var olan insan doğasına içkin bir haktır ve devleti de özgür bireyler kurmuştur. Ancak sonrasında Grotius'un siyasal özgürlük konusunda Hobbes gibi devlete mutlak egemenlik tanıdığını görürüz (Torun, 2005:105-106). Burada Grotius'un modernite öncesi dönem ve sonrası dönem arasında sıkıştığını ama aynı zamanda bir geçiş ismi olduğunu da rahatlıkla görebiliriz. Doğal hukukun kaynağında aklın ilkelerini açıkça kabul etmesine karşın tanrısal aklı söylem olarak olsa bile kilise etkisinde andığını görüyoruz. Ki kendisi hukuk ile ahlakı da aynı sebepten ötürü ayıramamış gözükmektedir. Ancak doğal hakkın temelinde aklın ilkelerini her şartta evrensel olarak kabul etmesi ve bu hakka dayanarak özgür halkın egemenliğin kaynağında olduğunu söylemesi oldukça önemli bir yeniliktir. Grotius özellikle Aquinas ile Hobbes arasındaki uçurumu kapatır nitelikte görünmektedir.

Modern dönem sonrasında Galile ve Kopernik'in bilimsel keşifleri ve Descartes, Bacon gibi düşünürlerin bilimsel bilgiyi kavrayışı, dini anlayışı yok saymanın ötesinde, Aristotelesci bilgi anlayışının da dışında bir bilgi anlayışı ortaya koydu. Hobbes'te döneminde yaşanan tüm bu gelişmelerden etkilenerek siyaseti bilimsel bir temelde çalıştı (Tannenbaum, Schultz,2007:223-224). Kuşkusuz bu bilimsellik iddiasını temellendirirken de Grotius'un matematiksel anlayışını kendisine rehber edindi. Hobbes, siyaset bilimini, siyasal olayların arkasındaki neden ve sonuçları kavrayıp barışa ulaşmak olarak niteler ve kendisinin bu bilimin kurucusu olduğunu söyler. Zira kendisi bilimsel bir yöntem uygulayarak devletin ortaya çıkışında kendisinin kurguladığı bir ortamda insan doğasına inme derecesini gösterir (Ağaoğulları, Köker, 2004:182-184).

Hobbes, aşağıda detaylarıyla ele alacağımız ve bir şekilde Grotius'tan etkilendiğini sandığımız bu doğa durumu metaforuna özgürlüğün hâkim olduğunu düşünür. Bu konuda Platon'dan etkilenmiştir. Platon insanın ihtiyacının erdemli bir düzen olduğunu savunur çünkü. Hobbes, doğa durumundaki sınırsız özgürlüğün bir başkasının özgürlüğünü sınırlayabileceğini söyler ve temel düşüncesini böyle oluşturur (Miller,1994:189). Hobbes : “Özgürlük ya da hürriyet (tam olarak) engelleme olmaması demektir; (engelleme ile, hareketin önündeki dışsal engelleri kastediyorum).” der. Bu tanım *negatif özgürlüğün* ilk tanımıdır (Abramson,2012:238). Yani Hobbes'a göre özgürlük engellenmenin varlığına bağlıdır. Bir özneye başka bir öznenin bilinçli müdahalesi o öznenin özgürlüğünün kısıtlanması demektir. Hobbes “Özgür insan, kendi gücü ve aklıyla başarabileceği şeylerde, istediğini yapması engellenmemiş olan kimsedir” diyerek tanımını netleştirir (Akt: Ağaoğulları, Köker, 2004:261). Fakat bu tanımların anlamı Hobbes için anlamı doğa durumudur yani olumsuzluktur. Ve bu olumsuz durumdan her şeyi yapma hakkını devlete devretmiş bireyler çıkmıştır. Yani tanımlanmış haliyle bu tür bir özgürlük mümkün değildir. Bireyler güvensizlik ortamına karşı güvenliği seçmişlerdir ve uygarlık özgürlüğün sınırlandığı rızaya dayalı bir sözleşme sonucu gelmiştir (Kulak, 2014:227-228). Hobbes özgürlük ve tehdidi birbiriyle ilişkili görmektedir. Fakat bu ilişki paradoksaldır (Barry, 2004:223). Daha açık söylersek Hobbes, güvenlik ve özgürlük arasında bir çelişki görür. Zira sınırsız hakka sahip insanlar için mutluluğun da bir sınırı yoktur ve mutluluk için bireyler her tür kötülüğe başvurur (Tannenbaum, Schultz,2007:227). Amaç mutlu yaşamı sürdürmek ise bu amaç için herkesin her şeyi yapma özgürlüğü vardır. Bu ortam “herkesin herkese karşı savaşıdır.”. Zira herkes her şeye hak iddia edecek özgürlüğe sahipse esasında herkes birbirine engeldir ve aslında özgürlüğün mutlak oluşu onun gerçekte var olmadığını ortaya koyar (Ağaoğulları, Köker, 2004:261-262).

Devlet içinde tek özgür egemendir şu halde, zira yurttaşlar devlet tarafından kısıtlanır. Hobbes yurttaşın özgürlüğü için başka bir yola çıkar. Yurttaş devletin emir ve yasalarına uyarsa özgürdür der. Zira yasalar yurttaşların barış için yaşamasını sağlar (Ağaoğulları, Köker, 2004:262-263) Egemenin kısıtladığı şeyleri yapmak yasaktır. Yani sadece egemenin yasaklamadığı şeyleri yapma özgürlüğü vardır (Göze, 2013:159). Hobbes yasa dışında kalan ve doğal yaşama hakkından gelen yurttaşın gerçek özgürlüğü dediği haklardan da bahseder. Yurttaşın kabul etmediği

bir savaşa gitmesi, egemenin yurttaşın yaşamını bitirici her tür buyruğu ve bir başkasını öldürme emri gibi haklara yurttaş direnir. Zira egemeni doğuran sözleşme insanın yaşamını korumak için yapılmıştır (Ağaoğulları, Köker, 2004:266).

Hobbes özgürlükler söz konusu olduğunda bir şekilde Machiavelli ile ilişkilendirilebilir. Machiavelli'nin yöntemleri gerçekçiydi ve sunduğu gerekçe Kadim Roma siyasal yaşamına dayanıyordu. Hobbes'de onu işleyerek idealist felsefeye karşı gerçekçi ve materyalist bir darbe indirmek istiyordu ancak Kadim Roma'yı kullanmadı. O doğal yasaları ortaya koyabileceği insanın tabii kökenine indi. Burada Strauss “ Ölüm, telos'un (amaç) yerini almaktadır” der. Hobbes için daha da basitleştirirsek tabii yasa insanın kendi varlığını korumasıdır ve bu bir amaç değil bir haktır yani bu bir özgürlüktür aslında. Devlette bu tabii hakkı herkes için korumalıdır (Strauss, 2011:278-279). Machiavelli ve Hobbes'un ortak noktası korkudur. Machiavelli korku sayesinde sürdürülebilecek savaşları olumlarken, Hobbes korku karşısında bireylerin güvenlik karşılığında özgürlüklerini ikame edeceği bir barışı savunur (Abramson, 2012:209-210). Ki yukarıda belirttiğimiz üzere Hobbes için özgürlük ve güvenlik çatışma halinde olan bir ilişkide yer alır. Bu onun özgürlüğü kavrayış biçiminden kaynaklanır. Bu Hobbes'i mutlak egemenliğe götüren bir kavrayıştır. Bu nedenledir ki egemen hangi düşüncenin barışa zarar verip vermeyeceğini bilen bir hakim olmasından ötürü tüm toplum siyasal alanda egemenin düşüncelerini benimsemek zorundadır. Yani barışa zarar gelmemesi için veya doğal hakkı yani gerçek özgürlüğü korumak için düşünce özgürlüğü dahi reddedilmiş durumdadır (Ağaoğulları, Köker, 2004:239-240). Özgür düşünceye karşı olacak kadar uçlara giden bu anlayışa karşı duruşu Spinoza'da görürüz.

Din ve Siyaset Üzerine İnceleme adlı eserinde Spinoza, “Devletin gerçek amacı özgürlüktür.” der(Spinoza, 2009:318). Ve tüm eserlerinde çağını aşkın bu sansasyonel görüşlerini sunar.

Onun farklılığı, doğal hak anlayışı ve özgürlük konusunda kendisinden önceki düşünceleri kapsayarak dönüştürmesinden kaynaklanır. Grotius akıl temelli doğal hak teorisini savunur. Hobbes'te buna karşı çıkmaz ama bu hakları koruyacak bir egemen olmazsa bunun işe yaramayacağını söyler. Spinoza ise hak ve erk arasında fark gözetmeden bir doğal hukuk anlayışı geliştirerek ikisini birden onaylar (Scruton,2007:137).

Spinoza'nın sözleşmesinde bireylerin hak devretmesi gibi bir durum yoktur. Kurucu iktidar halktır ancak doğal hakkı devrederek değil güçlerini birleştirerek devleti oluştururlar. Ne kadar çok birey desteklerse devlet o derecede güçlenir. Bu nedenle devletin iradesi onu kuran herkesin iradesidir. Yani bir birey bir konuda karar veremez. Kararı seçilmiş otorite verir (Aydın, 2014:243-244). Şu halde hakkın kaynağına inerek Spinoza için hukuka veya ahlaka bakılmaz. İnsanın hakkı, gücü oranındadır. Yani insanın insan olarak varlığı hakkın kaynağıdır. İnsan hakkının kaynağında insan varlığının olması tabii hak, tanrısal akıl vs. tüm gelenekselliği silip atar. Burada ulaşılan noktada sözleşme teorileri ve eşit ve özgür bireylerin bu haklarını egemene devredip bir erk oluşturduğu uluslar mitinin kaynağı kabul edilen anlayışa güncel bir alternatif üretebilir mi? Zira Spinoza'nın düşüncesinde gücü özünde hakkı olan bireyin özgürlüğünü terk etmesine ve egemene başvurmasına gerek yoktur (Ergün,2015:132-135).

Politik İnceleme'de de doğada var olan her şeyin sebebinin kendisi olduğunu söyler Spinoza. Bu varoluşu ve şeylerin eylemlerini sağlayan ise tanrının gücüdür. Hiçbir varlık gücünü başka bir varlıktan olmayıp neticede Tanrı gücünü kullandığı için her varlık özgürlük ve gücünü tanrı gücünden alır. Bu halde doğal hak doğal güçtür ve her bireyin doğal hakkı gücü nispetindedir. Yani insan ister akla uygun ister duygularına uygun davransın her halde doğa yasalarına uygun davranır (Spinoza,2009:15-17). Bu noktada tanrı meselesi karıştırılmamalıdır. Doğa başlığı altında daha derinine inceleyecek olsak bile şunu söylememiz gerekir ki Spinoza için nasıl güç ve hak kavramı bitişik ise tanrı ve doğa kavramı da öyle bitişiktir. Keza aynı eserde Spinoza yine insanın özgürlüğünü güçle açıklar. Bireyin gücü sadece bedenle değil ruhun gücüyle de ölçülür. Bu bağlamda insan aklının kılavuzluğunda hareket ettiği sürece özgür olduğunu söyler (Spinoza,2009:19-20).

Doğa üzerinde gücü oranında hakkı varsa insanın, insanlar bir araya geldikçe hakları artar. Şu halde insanlar tek başlarına doğada az güce ve az hakka sahiptir. Bu nedenle tüm insanlar birbirlerinin yardımına ihtiyaç duyar (Spinoza,2009:20-21). Halkın birleşip oluşturduğu bu güç toplamını kamusal güç olarak adlandırır. Kamusal gücü kullanan tüm halk ise demokrasi (halktan bazı seçilmiş görevlilerin temsiliyle) eğer meclis seçilmiş bazı kişilerden oluşuyorsa aristokrasi ve güç tek kişinin elindeyse monarşi yönetim biçimi vardır (Spinoza,2009:219).

Spinoza için toplumun varlığı hukukun varlığı demektir. Toplum özellikle güvenlik için vardır. Bunun yanında insan yetersizdir ve iş bölümüne ihtiyaç duyar. İnsan doğasının bu iki zorunluluğu hukuku zorunlu kılar. Çünkü insan gerçekte arzularına göre hareket eder ve aklıyla hareket etmez. Hukukun sınırı insan tabiatıdır. Öncelikle insan hukukun kurallarını çiğneyecek güce sahiptir. Şu halde hukuk insana gücünü aşan bir şeyi emredemez. Yani hukukun sınırı insan tabiatıdır. Burada Spinoza felsefesinde güç ve hak kavramlarının birleştirdiği unutulmamalıdır. Yani o hakları sınırlayan hukuku değil hukuku sınırlayan hakları ele alır (Ergün,2015:129-130). Spinoza açıkçası hukuk konusunda insan eylemlerine ve eylemleri hazırlayan motivasyonlara inanılmaz derecede gerçekçi yaklaşmıştır.

Güç kavramını hak kavramıyla birleştirmesinin tezahürü olarak egemenlik ilişkisinde yeniden şekillenir. Spinoza, egemen bir tirana dönüşürse daha güçlü olanın egemen hak gereği yerini alacağını söyler. Halkın görevi aklın ilkelerini uygulayan egemene itaattir. Burada Spinoza aklın rehberliğiyle egemene itaatın gerçek özgürlük olduğunu ve istediği gibi zevklerinin peşinden koşanların köleler olduğunu söyler ve ekler:

“..., kanunları sağlam akıl üzerine kurulmuş olan devlet en özgürdür ve bu devletin her üyesi, özgür olmayı dilerse, özgür olabilir; yani, tamamen aklın rehberliği altında gönül rızasıyla yaşayabilir.” (Spinoza,2011:230-231).

Spinoza'nın en büyük yeniliği ise bireylerin düşündüklerini söyleme özgürlüğü ellerinden alınamaz demesidir. Ancak hemen belirtir ki bu özgürlük ancak otoriteyi ve huzuru bozmadan, dine bağlılığa zarar vermeden kullanılabilir (Spinoza, 2009:325). Düşünce egemen gücün müdahale alanının dışında olduğu için kamu yaşamında engellenmesi huzurun bozulması demektir. Yani bir düşünce özgürlüğü vardır. Ancak bu özgürlük asla provakatörce kullanılamaz. Zira bireyler devleti oluştururken özgür eylem haklarını devretmiştir. Ancak özgür düşünce haklarını devredemezler (Scruton,2007:134-135). Düşünce özgürlüğünden bireyler rızalarıyla dahi vazgeçemezler ve buna zorlayan yönetim açıkça zordadır. Ancak egemenin meşruiyeti açısından düşüncelerin sınırsız ifadesine yer verilemez. Zira yönetimin amacı bireylerin güvenliğini sağlamak ve akıllarını özgürleştirmektir (Spinoza,2011:281-282). Bireyler var olan kanunları tahrif etmeden ve toplumsal huzura zarar vermeden fikirlerini beyan etme özgürlüğüne sahiptir (Spinoza,2011:288). Spinoza kendisi de defalarca kez yasaklandığı için bu konuya

ayrı bir önem vermiştir. Aklın özgürlüğü için ifade özgürlüğünü zorunlu görmüştür. Ancak yıkıcı düşüncelere karşı çıkmış ve yapıcılığı benimsemiştir.

B.Eşitlik

Özgürlük kavramının ayrılmaz bir parçası da eşitliktir. Esasında siyasal düşünce içerisinde devlet-toplum ilişkisine dair bir şeyler söylenecekse özgürlük, eşitlik veya devletin ortaya çıkışı yani bir şekilde doğa durumu anlayışı ele alınmadan bir çalışma yapmak mümkün değildir. Bu noktada özgürlük ve doğa durumu ile bir arada ele aldığımız eşitlik konusu birbirini tamamlayan birer parçadır diyebiliriz. Bizim meselemize geldiğimizde ise siyasal düşünce için genelde eşitlik denildiğinde yaradılışsal eşitlik tartışma söz konusu olmuştur diyebiliriz. Bölümsel eşitlik ise genelde iktisadi fırsatların eşitliği ama ayrıca siyasi güç eşitliği için de kullanılmıştır (Miller,1994:237). Yani kabaca eşitlik hakkında modern dönemde yürütülen tartışmalar bu ilkenin varlığı ya da yokluğu hakkında değildir. Bu önceki dönemlerde kalmıştır. Modern dönemin tartışması eşitliğin nerede ve nasıl uygulanacağı üzerinde yaşanmaktadır (Heywood,2012:175). Fakat modern dönem ile klasik dönem arasında tabii ki kopuş bir anda yaşanmamıştır. Biz de burada Machiavelli sonrası modern döneme geçiş aşamasında eşitlik hakkında çeşitli yazarların fikirlerini inceleyerek genel bir görünüş sağlamak istiyoruz. Kavram hakkındaki tartışma önce eşitliğin mefhum olarak kendisine yönelmişken sonraları eşitliğin nasıl ve nerede olması gerektiğine doğru bir kabulle gelişmiştir.

Machiavelli sonrasında eşitlik açısından olayları olduğu gibi değerlendirmeyi amaçlayan ama aynı zamanda klasik dönemden modern döneme geçişi temsil eden yazarlardan biri olan Bodin'i ele alarak başlamanız zannımızca uygundur.

Bodin devletin kökeninde ailelerin olduğunu söyleyerek devleti açıklamaya başlar. Ancak ailenin nasıl devlete dönüştüğünden bahsetmez. Bu aileler kesinlikle özgür ailelerdir. Ancak devletin bünyesinde köleler de vardır. Köleliği hoş görmez Bodin ancak Maciavelli gerçekçiliği ile de köleliğin tarihsel bir gerçek olduğunu kabul eder (Ağaoğulları, Köker, 2004:23). Ona göre halkın gerçek doğası sosyal, ekonomik ve siyasi hiçbir fark gözetmeksizin her alanda herkesin eşitliğini arzulamasıdır (Bodin,2009:192). Fakat eşitlik tehlikelidir. Malların eşit paylaşımı ve ortak mülk anlayışı gelişirse devlete olan güven ortadan kalkacaktır (Bodin,2009:196). Burada Bodin'in devlet anlayışında toplumu mutlu etme amacını yok saydığını ve

klasiklerden ayrıldığını söylememiz meseleyi netleştirecektir. Bodin'e göre toplum felaketlere maruz kalmış ve mutsuz olabilir ancak bu devletin kötü yönetildiği anlamına gelmez (Bodin,2009:181-182). Şu halde bireyler veya halk eşitliği arzulasa dahi devletin toplumu mutluluğa ulaştırma gibi bir arzusunu yok sayan Bodin için bu arzuyu gerçekleştirme zorunluluğu da yok demektir. Zira devletin amacı belirttiğimiz üzere toplumsal mutluluk değildir. Devlet kaynağını Machiavelli'nin belki de eksik bıraktığı ya da yerine koyamadığı kavram olan egemenlikten alır.

Bodin, egemenliğin sürekli ve mutlak olduğunu söyler. Kavramın sürekliliğinin arkasında yatan siyasal toplumun sürekli var olmasıdır. Bu egemenlik mutlaktır. Egemen gücün yaptığı yasalar onaysız geçerlidir. Yasaları kendine eşit bir güce onaylatan yönetici bir egemen değil ancak bir uyruk olabilir. Bu nedenle egemen kimseyle eşit değil ve hatta herkesle eşitsizdir (Göze, 2013:139). Ama ayrıca yurttaşlar yani özgür vatandaşların her birisi de egemen önünde eşittir. Ancak yurttaşlar aralarında eşit değildirler. Yurttaşlar, din adamı-soylular ve halk olarak üçe ayrılır. Burada var olan eşitlik egemene itaat konusunda her bireyin eşitliğine yapılan vurgudur (Ağaoğulları, Köker, 2004:23).

Tam bu noktada siyasal teorideki haliyle ele aldığımızda mesele yaradılışsal eşitlik ise Bodin'e göre soylular ve halkları birbiriyle eşit tutmaya çalışmak anlamsızdır. Zira onların mayaları birbirinden farklıdır (Bodin, 2009:194). Anlaşılacağı üzere Bodin modern zamanların henüz başında olmasından ötürü eşitlikçi bir görüş taşımaktadır. Onun eşitlikçiliği savunusu yukarıda bahsettiğimiz toprak ve mal eşitliği anlayışını reddetmesinden açıkça anlaşılmaktadır. Ekonomik eşitsizliğin doğal olduğunu düşünür. Ve aksine eşitler arasında daima nefret vardır ve bu rekabete dolayısıyla kargaşaya neden olur (Ağaoğulları, Köker, 2004:25-26).

Bu durumda eşitlik ile daima bir arada anılan demokrasiye de olumlu yaklaşmaz Bodin. Demokrasi neticede eşitliğe dayanan bir yönetimdir. Lakin insanlar arasında eşitlik yoktur ve ona göre erdemler eşit bölüşülemez (Akn,2013:85). Demokrasi eşitlikçidir ve büyük adamlar yetiştirir bunu söyler Bodin ancak bunlar sözgelimidir. Esasında bireyler değindiğimiz üzere doğal olarak eşit değildir. Zorla sağlanan eşitlik sadece nefret rekabet ve çatışmaya neden olur (Ağaoğulları, Köker, 2004:46-47).

Ona göre seçkinler içinden bir seçkin yani kral egemen olmalıdır. Krallık yönetiminde diğer yönetimlerle bir uzlaşma sağlanır. Yetenekli soylular göreve getirilir

ancak salt bir azınlığa ayrıcalık verilmez. Burada demokratik bir eşitlik yoktur tabii ki (Akın, 2013:87). Karma sistemle de karıştırılmamalıdır burada bahsedilen açık şekilde Fransız tipi monarşidir. Bodin'e göre zaten monarşi doğal düzene en uygun sistemdir. Tabii bu bir zorbalık değildir, monarkı sınırlayan doğal yasalar vardır. Monark uyruklarının mülkiyetleri ve özgürlüklerine saygılıysa meşrudur (Göze, 2013:141). Taht kavgaları gibi olumsuzlukları vardır bu sistemin. Ancak egemenliğin tam anlamıyla mutlak, bölünmez ve sürekli olması için tek kralın elinde olması en uygunudur (Ağaoğulları, Köker, 2004:50).

Bodin, bu egemen devlet tanımıyla feodalitenin parçalı hiyerarşisini kaldırır ve Fransız monarşisini ortaya koyar. Kişisel bağılıklar ve parçalı otoriteler yoktur ve dahası bu monarşi kiliseyi de yok sayar (Göze, 2013:140). Otoritenin her yerel birime dağıldığı feodal düzen bitmiş ve egemenlik hakkıyla otoritenin tek bir elde mutlak, bölünmez ve sürekli halde bulunması anlayışı kabul görmüştür. İşte bu anlayış nedeniyle egemenlik yaklaşımı klasik yaklaşımdan kopup modern döneme geçişin mihenk taşıdır denilebilir. Bodin ile Machiavelli'nin diğer bir farkı Bodin'in kurulmuş bir düzeni ele almasından kaynaklanır. Machiavelli yeni kurulacak bir devlette iktidarı sağlamayı hedeflerken Bodin kurulu Fransa düzenine eğilmiştir (Ağaoğulları, Köker, 2004:61). Açıkçası Machiavelli için öncelikli amaç bir şekilde siyasal birliğin kurulmasıyken Bodin için var olan birliğin tek bir el altında sıkı bir şekilde birleştirilmesi önemsenmiştir. Eşitlik ise -dönemine uygun şekilde- vatandaşlar arasında var olan bir kavram gibi görülmemiş, tehlikeli kabul edilmiş ancak daha farklı biçimde ele alınmıştır. Egemen önünde tüm uyrukların eşitliği yaklaşımı yani itaatte eşitlik onu klasik dönemden ayırmıştır. Feodal dönemde bir egemenden bahsetmek bir yana bir senyörün kendisinden altta olan her vassalacoğrafi şartlar ve kişisel bağılıklardan ötürü- doğrudan emir veremediği, karmaşık ve bölünmüş bir yapının var olduğunu hatırlarsak Bodin'in bir egemen ve itaatte eşitlik anlayışının önemini daha iyi anlarız.

Bodin gibi mutlak egemenliği savunan Hobbes ise modern zamanlara uygun bir şekilde ortaçağın yaygın, doğuştan gelen eşitsizlik anlayışına karşı çıkar. Ancak Hobbes için eşitlik kavramı da tıpkı özgürlük gibi olumsuz bir şeydir. Fakat bir şekilde doğuştan gelen eşitliği kabul etmiş olması onu kesinlikle kendisinden öncekilerden koparır niteliktedir.

Hobbes, bireyler arasında mutlak eşitlikten ziyade çeşitli kişisel farklılıkların başka farklılıklarla dengelendiğini savunur. Hobbes insanların doğuştan eşit olduğunu söyler. Burada fiziksel olarak zayıf olanın fiziksel olarak güçlü olanı kendine has yeteneklerle öldürebileceğini söyleyerek iddiasını destekler. Örneğin bedensel olarak zayıf olan birisi zihinsel olarak bu zayıflığın eksilerini kapatır. Bu nedenle bireyler arasında gerçek bir eşitsizlik yoktur. Eşitlik ancak sonradan bozulabilir. Mesela emek sonucu elde edilen bilgi ile bilge kişi lehine bozulur. Misal olarak zeka konusunda dolambaçlı bir mantıkla herkesin kendi zekasından memnun olmasının zekanın eşit yaratıldığının göstergesi olduğunu söyler (Hobbes,2009:209-210).

Ona göre tıpkı özgürlük gibi doğa durumuna içkin bir eşitlik vardır. Hobbes'a göre daha güçlü ya da daha zayıf fark etmeden herkes birbirini öldürebilir. Bu durumda herkes her şeyde hak iddia edebilir. Abramson'a göre bu görüşte önemli iki eksiklik vardır. Öncelikle Hobbes'un doğa durumuna yalnızca kitle hakim olduğu düşünülmüştür. Diğer durum ise Hobbes'un insanları birbirini öldürebilecek eşit kapasite de düşünmesidir (Abramson,2012:226). Mesela Hobbes'in zihinsel olarak insanların eşit olmasa bile eşit olduklarını varsayacakları için kibire kapılarak eşit olduklarına inandıklarını ve bunun da eşitsizliğin rasyonelliğini engellediğini savunmasından ötürü Abramson'un ne demek istediğini anlayabiliriz (Ağaoğulları, Köker, 2004:194-195).Esasında Hobbes'un özgürlüğü de eşitliği de değerlendirirken insanların birbirini öldürüp öldürememesini yegane ölçüt kabul etmesi onun daha aşağıda ele alacağımız insan doğası görüşünden kaynaklanır. İnsanlar her doğal varlık gibi varlıklarını korumaya meyillidir. Her birey eşit olduğu için koruma hakkı da eşittir. Böylece herkes bencil hareket eder. Rekabet, şan, şöhret hırsı ve güvensizlik duygusu bu süreci sürekli kılar (Kulak, 2014:219).

Egemen açısından Hobbes'un eşitliğini ele aldığımızda ise sonuç "sosyal devleti" andırır. Egemen her bireyin yasa önünde eşitliğini sağlar. Bireyler arası eşitsizlikler yargı önünde sıfırlanır. Ayrıca vergi eşitliğini de savunur. Üretim değil tüketim vergilendirilerek çok çalışanın hakkı korunur. Tabii ki burjuvazi için uygun bir görüştür bu (Ağaoğulları, Köker, 2004:244) Özellikle Hobbes'un egemen ile sözleşme yapan her bireyin eşit olduğunu ve egemenin yasalarının her bireye eşit uygulanacağını söylemesi dikkate değerdir (Tannenbaum, Schultz,2007:231). Zira Bodin'in de eşitliği reddetmesine rağmen itaatte uyrukların eşitliğini savunduğunu yukarıda incelemiştik. Hobbes ise eşitliği olumsuz olarak olsa da kabul etmiştir. Ve

egemenin yasaları veya buyrukları önünde eşit olduklarını savunmuştur. Farklı temelden aynı sonuca ulaşan bu iki yazar egemenin sorumluluğu konusunda birleşir. Zira Hobbes'te Bodin gibi egemenin kendi yaptığı yasalara uyma zorunluluğu olmadığını söyler. Aksi durumda egemen kendi üstüne bir güç koyar ki bu da egemenliğin mutlaklığına aykırıdır (Göze, 2013:161). Görüldüğü üzere en azından itaatte eşitlik konusunda Bodin ve Hobbes arasında bir ilişki vardır. Ve fakat konuyu işleyişleri açısından Bodin'in moderniteye geçiş aşamasında yer alırken Hobbes'in kesinlikle moderniteye ait olduğu ortadadır. Hobbes itaatte eşitliğin üzerine farklı olarak yasal eşitlikle adalette sağlanmalıdır düşüncesini getirmiştir. Çünkü egemen adaleti sağlayamaz ve güvenlik hali bozulursa egemene itaat zorunluluğu ortadan kalkar (Göze, 2013:160). Ki daha sistemli düşünen Hobbes için bu itaatsizlik meşru olacak ve kötülük ortaya çıkacaktır.

Son olarak Spinoza'ya değinmemiz gereklidir. Spinoza, herkesin doğal hakkını verdiği devletin egemen hakkından bahseder. Doğal hakkın da aklın sonucu olduğunu ve sivil hale geçişte bireylerin egemenden bağımsız bunu savunamayacağını söyler. Eğer ki egemenin yasası akıl ile çelişirse uyruk yine de itaat etmelidir zira sivil halden elde edilen barış durumu buna değer (Spinoza,2009:26-27). Bir krala ihtiyaç vardır çünkü toplumsal birliği ancak o sağlayabilir. İnsan doğası duygularla bezelidir. Ama sivil toplumda akla yatkın yasalara dayanmalıdır. Neticede barış isteniyorsa ve farklı duygulara sahip insanlar bir arada tutulacaksa bireyler devlete itaat ettirilmelidir. Bu da akla dayalı yasalar ve otoriter bir monark ile gerçekleşir (Spinoza,2009:42).

Öte yandan devlet ve bir egemenin hakkının da kendi doğal durumu vardır. Egemen gücü nispetinde haklıdır ve bu güce dayanarak gerek içte yasa yapım gerek diğer devletlere karşı savaş-barış gibi kararlar alma hakkına sahiptir (Spinoza,2009:53). Sitenin sınırı olan yasanın sınırı ise doğal hak yani akıldır. Spinoza'nın bu söylemden anladığı sivil hal ve barışın artmadan kalkmasına neden olacak, akla aykırı işlerle site ve egemenin de uğraşamayacağı gerçeğidir (Spinoza, 2009:34-36). Ancak Spinoza'nın hak ve güç meselesinin ele alışı yanlış anlaşılmalıdır. O bir şeye hakkı olmak ile bir şeyi hakkıyla işletmek arasında fark olduğunu söyler. İnsanlar devlete umutla itaat etmelidir. Korku ile değil. Kamu şiddetiyle boyun eğilen topraklarda barış var denemez, sadece savaş yoktur der beşinci bölümde. Yine aynı bölümde sadece köle gibi itaat edip, hayvansal ihtiyaçlarını karşılayan korkmuş

insanların yaşadığı yer bir devlet değil ancak ıssız bir yerdir der (Spinoza,2009:38-39). Yani Spinoza kesinlikle bir tiranı onaylamaz. Tirana karşı ne yapılmalıdır peki? Yukarıda özgürlük konusunda değinmiştik. Güç kavramını hak kavramıyla birleştirmesinin tezahürü olarak Spinoza, egemen bir tirana dönüşürse daha güçlü olanın egemen hak gereği yerini alacağını söyler. Bunun nasıl olacağını aşağıda ele alacağız.

Öncelikle belirtmemiz gerekir ki Spinoza'nın ideallere bir itirazı vardır. Vatandaşlar eşit haklarını devredip bu eşit hakların gücü toplamı nispetinde bir egemen inşa etmektedirler. Bu egemen yasa önünde bir hata yaptığı takdirde barış için ona itaat edilmelidir de der Spinoza. Ancak Teolojik- Politik İnceleme'de Spinoza tüm özgürlük ve eşitlik söylemlerine dayalı yönetimlerin ancak ideal bir durum olduğunu ve pratikte mümkün olmadığını söyler. Zira insanlar hiçbir zaman haklarının tamamını devretmezler (Spinoza,2011:239). Peki şu halde monarşi boşa çıkmış durumda olur. Zira hakların bir bölümünün devri egemenliğin bölünmezliği ilkesine de aykırı durumdadır. Esasında burada bir çelişki yer almaz. Bizim bu noktada şunu belirtmemiz gerekir: Spinoza eserlerinde her üç yönetim biçimini de incelemiştir. Ve her birinin belirli sınırlamalarla var olabileceğini göstermeye çalışmıştır. Örneğin monarşi gibi ayrıca aristokratik devletinde pek çok sıkı yasayla mümkün olabileceğini göstermiştir (Spinoza,2009:107-108). Ve tedrici bir şekilde toplumların kendilerine uygun sistemi bulabileceğini de ortaya koymuştur.

Bu durumla ilişkili olarak kendisi bir öneri sunar. Hakkı gücüyle sınırlı olan bireyler gücünün bir kısmını egemene devrederse egemen en güçlü olacağı için bireyleri sözleşmeye uymaya zorlayabilir. Bireylerin egemen güçlerini siyasi aktöre devrettiği bu sistem bir şekilde sınırlanmalı ve dengelenmelidir (Spinoza,2011:229). Daha açıklayıcı olursak Spinoza ideal bir toplumda en ideal ve dengeleyici yönetim biçimi olarak bir çeşit demokrasiyi savunur zira yurttaşları en etkin biçimde yönetime yöneltir (Miller, 1995:345). Bu onun pratiğinde parlamentolu monarşidir. Zira bireyler parlamento sayesinde egemenlik hakkını tamamen devretmezler ve oy kullanarak bu hakkı kullanırlar. Bu sistemi zamanla geliştirerek parlamentolu monarşi ile belirlerler ki kral denetlenebilir durumda olsun (Spinoza,2011:20). Evet Spinoza bu durumda monarşiye bir şekilde geri atıfta bulunmuştur. Ki o Etika'da da parlamentolu monarşiyi ideal biçim olarak görmüştür. İdeal devlette kralın gücü halkın gücüyle sınırlıdır. Ve hatta kralın danışmanları, bağlayıcı yasaları ve özgür

ordusu hep bu dengeyi korumak adına vardır (Spinoza,2009:63). Spinoza parlamentoyu gerçekten sistem içerisinde eşitliği sağlamak için istemektedir. O, açıkça şunu söyler: Demokrasi en doğal ve en eşit yönetimdir! Zira bireyler haklarını kendilerinin güç kullanmakta söz sahibi olabileceği bir topluma devrederler ve böylece tabii haldeki gibi herkes eşit ve özgür kalır (Spinoza, 2011:231). Yani bir kralın varlığıyla doğabilecek olan eşitsizlik halleri demokrasi ile önlenmiş ve siyasal eşitlik sağlanmıştır. Ayrıca monarşinin pratik faydalarına da zarar gelmemiştir. Ve de tiranın nasıl yerini daha adil olana bırakacağı sorunsalı da bu şekilde ortadan kalkmış olur. Eşit haklara sahip bireylerin güçlerini verdiği yeni bir egemen sayesinde zorbalık son bulur. Ayrıca bu noktada Machiavelli'nin özgürlükçü öğretisinin yanlış anlaşıldığını söylemesi bu ifadelerin muhataplarının Makyavelciler olduğunu ve onunla Machiavelli'yi bir tutmadığını ortaya koyar (Spinoza,2009:39-40).

Politik İncelemeyi tamamlayamadığı için onun demokrasi hakkında ki görüşlerine tam vakıf olduğunu ne yazık ki söyleyemeyiz. Ancak iyi bilinen bir şey vardır ki Spinoza sadece kanunlar önünde eşitlikten daha ileri bir noktaya geçmiştir. O kanunları yapanları ve kanunları doğrudan eşit biçimde kontrol edebilecek bir sistemi arzulamıştır. Çağının gereklerinden de tabii ki kopmamıştır. Birliğin bir şekilde iyiliğe vardığı görüşünü monarşi açısından kendisi de paylaşmaktadır. Ancak bu salt bir monarşi savunusu değildir. Makyavelcilere olan tepkisi de belki de onların Machiavelli'yi sadece Prens üzerinden bir demokrasi düşmanı olarak göstermelerinden kaynaklanmaktadır. Çünkü Spinoza'da var olan sistemlerin iyi ve kötü yönlerini tespit etmeye çalışmış ve toplumlar için uygun olabilecek farklı sistemleri farklı önlemler alınarak pratiğe dökmeye çalışmıştır. Ancak hepsinin idealize edilmiş olduğunu reddetmeden kendi açısından en uygun yöntemin parlamentolu monarşi olması gerektiğini ortaya koymuştur. Spinoza belki de eserini bitirmiş olsa idi demokrasinin de belli önlemlerle idealize edilebileceğini ama bunun pratikte mümkün olamayacağı için yarı-demokratik bir biçimin olması gerektiğini savunurdu. En azından şu ana kadar yazdıklarının bizi götürdüğü izler bu yöndedir. Ancak bu konuda demokratik bir tavır takındığını söyleyebilsek salt bir siyasal eşitlikçi olduğunu söyleyemeyiz. Eldeki veriler buna müsaade etmemektedir.

C. Doğa veya Doğa Durumu

“İnsan doğası tüm insanların zorunlu ve değişmez karakterine atfen kullanılan bir kavramdır. İnsanların eğitim veya sosyal deneyimden kazandıklarına karşıt olarak insan yaşamı hakkında doğuştan gelen veya “tabii (veya doğal) olanı vurgular.” (Heywood,2012:47).

Heywood’un tanımından anlaşılacağı gibi doğa durumu veya insan doğası siyasal bir otoritenin olmadığı toplum halini tanımlar. Siyasal anlamda ise genel olarak devletin varlığının gerekli–gereksiz olduğunu ortaya koymak amacıyla tartışılır (Miller,1994:206).

İnsanın tabiatını şekillendiren bir olgu var mıdır? Varsa bu olgular nelerdir? Özellikle siyaset bilimi açısından bireylerin ve toplumun doğa tarafından şekillendirildiği yaklaşımı benimsemek ister. Zira bu yaklaşım biyolojiye dayandığı için siyasetin bir bilim olduğu iddiası da ortaya rahatça konmaktadır (Heywood,2012:26). Siyaseti matematik ya da biyoloji gibi bir bilim olarak ele almaya çalışmak ise tamamen modern zamanlara özgü bir çabadır. Bu yüzdendir ki modern dönemden önce her ne kadar organik toplum gibi doğal yasa gibi doğa kaynaklı kavramlar ortaya atıldıysa da bu çabaların hiçbirisi doğa durumunda olduğu gibi bir bilimsellik iddiası içinde olmamıştır.

Bahsettiğimiz üzere doğa modern dönem öncesinde sezgiyle temas kurulabilen gizemli bir olguydu. Modern dönem öncesinde de akıl vardı ama özellikle Grotius, hukuk alanında akla kazandırdığı kesinlikle bir fark ortaya koydu. O adeta bir matematikçi gibi sistematik ve rasyonel gerçekleri bir sosyal bilime yansıtmak istedi (Küçükalp, 2016:109-110).

Grotius’a göre insan akli ve diliyle toplumsal yaşamaya elverişli bir varlıktır. Bu toplumsallık, faydacılıktan kaynaklanır muhakkak ancak salt değildir. İnsan doğası gereği başkalarıyla ilişki kurar. Grotius, “İnsan doğası ve akli, tanrı olması bile barışı bulur” der. Ancak Grotius tanrı buyrukları ve akıl arasında hiçbir çelişki görmez zira özgürlük başlığı altında da ele aldığımız üzere onun kesinlikle dinsellikten uzak görüşleri yoktur. Görüşleri resmi kilise görüşleriyle paraleldir (Taşkın, 2014:202-203).

İnsan birlikte yaşamayı arzuladığı için diğerlerinden daha farklı bir hayvandır. Doğa insanın bu sosyalliğini gerçekleştirmesi için ona dil vermiştir. İnsanın doğası sosyal ve akıllı bir varlık olması ve dili kullanma yeteneğinden ibarettir. Grotius’a göre bu

insan doğası hukukun kaynağıdır (Torun,2005:40-41) Yani Grotius'a göre insan doğası tam anlamıyla kötü değildir. Çünkü insan doğal olarak toplu yaşama arzuludur. Bu durumda insan tamamen bencil değildir bilakis doğuştan sosyaldir. (Suganami,2015:223)

Grotius, devletin temelinde ise aileyi görür. İncil'den Adem ve Havva'ya atıfta bulunur ve ailenin en eski zamanlardan beri var olduğunu ve kurumsal dönüşümler geçirerek devletin ortaya çıktığını söyler. İnsanlar doğa durumu halinde yaşarken rasyonel bilginin ortaya çıkmasıyla düzen bozulur ve insanın bencilliğiyle kötü bir hal alır. İnsanlar sosyal ve siyasal olmak üzere iki sözleşme yapar ve devleti kurar. İnsanlar bu sözleşmeyi tek başlarına kendilerini savunamadıkları için yaparlar. Ancak Grotius için devletin tek ortaya çıkış şekli bu değildir. Ailelerin birleşip devleti kurması ve bir ailenin örgütlenip devlete dönüşmesi şeklinde ihtimallerde vardır (Torun, 2005:102-104).

Anlaşılacağı üzere o, devletin temelinde hukuksal sözleşmeleri ve mutlak bir egemenliği öngörür. Egemene yetkiyi veren halkın yetkisini geri alamayacağını ise altını çizer (Taşkın,2014:205-206). Ki böylece egemenin mutlaklığı meşrulaştırılır. Bu durum kendisinden sonra gelecek olan Hobbes'te de görülecektir. Ayrıca, Aristotelesçi mantığın aksine rasyonel bir tutum izleyerek siyaset ve hukuku matematik gibi ifade etmeye çalışmış olması da Hobbes'i derinden etkilemiştir. İnsan doğasının temelinde de Hobbes gibi insanın kendini savunma hakkı yatar. Bu Grotius'a göre insan doğasının ilk ilkesidir. Ancak bu koruma akla uygun şekilde olmak zorundadır. Yani her birey kendini ve mülkiyet haklarını başkasının hakkını çiğnemediği kullanmalı ve korumalıdır (Ağaoğulları, Köker, 2004:93-98).

Grotius'un daha önce özgürlük anlayışında olduğu gibi doğa durumu anlayışında da bir dönemsel geçişi ifade ettiğini görürüz. Bu geçiş gizemli doğa anlayışından Hobbes'in yapay devletine uzanan bir sürece tekabül etmektedir. Grotius bu noktada çok önemli bir duraktır. Zira doğa durumunu bir bilimsel adım olarak kullanmayı amaçlaması ve insan doğasını yaşama hakkına dayandırması Hobbes'i doğrudan doğruya etkileyecektir. Tabii ki onun insan doğası görüşü tamamen bencillığe dayanmamıştır ancak aşağıda inceleyeceğimiz üzere Hobbes'i bu çabaya iten motivasyonlar farklıdır. Hobbes'in Grotius'tan etkilendiği çok açıktır.

Grotius'un uluslar arası hukuka ve felsefeye kazandırdıkları bir yana siyaset bilimine kazandırdıkları sanıldığından daha da önemli konumdadır. Ancak literatürümüzde araştırmacıların üzerine yeteri kadar eğilmediği konuyu inceleyenler tarafından kolayca fark edilecektir. Onun Hobbes'i bu denli etkilemiş olması siyaset bilimi açısından önemini gösteren yeterli bir göstergedir.

Modern dönemde Bacon, Galileo, Kepler, Pascal, Torricelli gibi bilim adamları sayesinde akla güven artmış, hukuk tanrı ile siyaset teoloji ile ilişkisini kesmiştir (Göze, 2013:143). Grotius bu meseleyi hukuk ve felsefe alanlarına taşımıştır. Hobbes ise daha önce de değindiğimiz üzere genel felsefesini oluştururken Bacon'ın nedenleri kavrayıp geleceği belirleme anlayışı, Galileo'nun mekanik dünya görüşü ve Descartes'in akıl anlayışını benimser. Ancak burada antolojik akıl kavramından değil analitik bir akıl yürütmeden bahsederiz (Ağaoğulları, Köker, 2004:175-196). Grotius'un ise matematiksel anlayışını birebir uygular.

Hobbes'e göre devlet öncesinde insanlar doğada ilkel bir yaşam sürüyordu. Onu hayvandan ayıran gelecek kaygısı duymasıydı. Bunun temelinde yatan ise akıldı. Meşhur *homo homini lupus* sözünü bu dönem için kullanır. İnsan akıllıydı. Ancak o doğuştan politik değildi. Aristoteles'in aksine insan toplu yaşamak zorunda değildi ve bencildi. Herkesin her şeyi yapma hakkı vardı ve doğal yaşam sürekli bir savaştan ibaretti. Bu tarihsel bir olgu değil bir varsayımdır (Akın, 2013:92-94). Bu doğa durumunda yer alan insan doğası gereği iki duyuma sahiptir. Yaşamı sürdürücü hazlara duyulan istek ve mutsuzluk veren şeylerden uzak tutan nefrettir. Bu temelden yola çıkan Hobbes insan için iyi olanın yaşam ve kötü olanın ölüm olduğu sonucuna ulaşır. Ancak bu nitelikler insanı hayvandan farklı kılmaz. İnsanın farkı konuşma ve gelecek kaygısı duyma yetisine sahip olmaktan ileri gelir. Burada konuşma insanın sözleşme yapmasını ve gelecek kaygısını da güvenlik ihtiyacını vurgulamasından ötürü önemlidir. (Ağaoğulları, Köker, 2004:186-190) Hobbes'in burada insan doğasına dair önemli iki görüşü vardır. Öncelikle bireyler ahlaktan bağımsız bencil varlıklardır. İkincisi bencil insanlar çıkarlarını korumak için diğer insanlarla sürekli mücadele ederler (Tannenbaum, Schultz,2007:225). Ve insanların bu mücadeleleri dayanak açısından birer doğal haktır, bu doğal hak yazısızdır ve insanın doğal akli ile ulaşılan genel ilkelerdir. Ancak görülür ki doğal hukuk savaşı sona erdirmez. Barış için insan doğa yasaları üzerinde yapay bir örgütlenme kuralmalıdır (Kulak, 2014:222-223). Zira doğa durumunda üst bir otorite olmadığı için herkes kendi hakkını herkese

karşı her tür araçla savunabilir. Ki bu durum potansiyel şiddetin yaşama hakim olması anlamına gelir (Tannenbaum, Schultz,2007:226). Potansiyel şiddet ortamı güvensizliğe neden olur ve bu ortam savaşı doğurur. Her birey bulunduğu çevrede en güçlü kendisi olana kadar kendini güvende hissetmeyecektir (Kulak,2014:220). Buradan şu sonuç çıkar ki Hobbes için insanın kötülüğünün doğuştan değil gelecek kaygısıyla sonradan kazandığı ve bu kötülüğün aklın sonucu olduğunu anlarız (Ağaoğulları, Köker, 2004:200-201). Hobbes insan doğallığını abarttığını düşünenlerin olacağını söyler. Ancak hali hazırda yasalar ve cezaları uygulayacak kamu görevlileri varken insanların günlük yaşamda yolculuğa çıkarken silahlanmasını, kasalarını ve kapılarını kilitlemesini düşüncelerini ve insanın güvensizliğinin doğa durumu olmayan halde bile insan doğasında var olduğunu savunur (Göze, 2013:153).

Şu ana kadar anlaşılmıştır ki Hobbes için doğa durumu savaşa eşittir. İnsanın savunma ihtiyacının belirsizliği meşru iktidar tarafından kısıtlanmadığı takdirde doğa durumuna yol açar görüşündedir (Miller, 1994:359). Doğa durumu bir savaş hali olduğu için hayat kısadır ve yaşamayı seven insan akla başvurarak barışın çaresini arar (Abramson,2012:228). Yani toplumu oluşturan ölüm korkusudur. İnsan doğasında toplumsallık esasen yoktur ama o doğaya uygundur (Ağaoğulları, Köker, 2004:207). Toplumu bir arada tutan ise doğal yasalardır. Hobbes insanların yapacakları sözleşmenin doğal yasa olduğunu söyler ve on dokuz karmaşık ilke saydıktan sonra doğal yasayı tek bir ilke ile formüle eder. “Kendine yapılmasını istemediğin bir şeyi sen de başkasına yapma..” (Göze, 2013:155) Doğal yasalar tanrının bahsettiği aklın ürünüdür. Akıllı bireyler bir araya gelir ve oluşmuş olan bu toplumu bir arada tutmak için bir otorite ararlar(Ağaoğulları, Köker, 2004:210). Barışa giden yol için eşit haklara sahip bireylerin kendi hakkını koruma hakkından gönül rızasıyla ve geleceğin korunması adına siyasal otorite lehine vazgeçmesiyle otorite ortaya çıkar (Tannenbaum, Schultz,2007:227). Bu vazgeçmeyle bir sözleşme imzalanır ve barışı bu sözleşmeyi kabul eden sivil toplum ve onun bir aracı tesis edip korur (Abramson,2012:229-230).)Böylece bireyler güçlerinin kullanım hakkını Leviathan’a devreder. Leviathan bir makinedir. O pek çok yaratıktan bir araya gelmiş bir canavardır. Hobbes devleti Leviathan olarak çizerken onun yapaylığını gösterir. Hobbes tıpkı Bodin gibi salt iktidarı savunmuştur. Ancak bunun kutsallığı yoktur bu en iyi yönetim biçimi olduğu için savunmuştur (Akın,2013:90-91).

Toparlayacak olursak devlet, Hobbes'un sözleşme yaklaşımına göre bireyler arası sözleşmelerden doğan bir araçtır veya siyasi otoritenin adıdır. Bireyler siyasi otoriteye söz verdikleri için yükümlülüklerini yerine getirirler. Ancak bu sözün tutulmasını sağlayan bir motivasyon gerekir ve bu da korku yani devletin ceza vermesidir. Bu caydırıcı güce sahip hükümların otoritesi mutlak ve bireylerin "tahayyül edebileceği en büyük güç" olmalı ki devlete itaat edilsin der Hobbes. Bu gücün kaynağı tanrı ya da asalet değil yönetilenlerin rızasıdır. Daha sonra devletin kaynağını bireylerin rızasından aldığı görüşü devleti sınırlamak için kullanılsa da Hobbes bunu devletin gücünü artırmak için kullanmıştır (Abramson,2012:234-235). Doğal hakkını devreden her özne uyruk ve devredilen de egemendir. Doğal hakkın devrediliş şekli devletin biçimini etkiler. Tek kişiye devredilirse monarşi belli bir gruba devredilirse aristokrasi ve halka bir şekilde devredilirse demokrasi ortaya çıkar (Kulak, 2014:225-226). Yöneticiye devredilen yönetme hakkı sadece devlet için değildir. Baba evlat, köle efendi yani tüm egemenlik biçimleri içindir. Ancak bu devredilen haklar egemeni kapsamaz zira o kendi haklarını devretmemiştir (Akın, 2013: 95).

Doğa durumundan sonra da geçerli olan yegane hak yaşama hakkıdır ve egemen bu hakkı iptal edemez. Devlete devredilemez (Abramson,2012:236). Egemen şayet bu hakkı koruyamazsa bireyler doğa durumuna geri dönerler. Hatta egemene karşı da bireysel direnme hakkını kullanabilirler (Tannenbaum, Schultz,2007:231). Bu noktada devletin sınırları veya sınırlamaları ve dolayısıyla yasa mefhumuna kısaca değinmemiz gerekir. Doğal hak kişinin aklı ile yaşamını her türlü yolla savunmasıdır. Doğa yasası ise insan hayatı için tehlikeli olan davranışların yasaklanmasıdır (Hobbes, 2009:214). Yani Hobbes'e göre birinci doğa yasası akıl ile barışı aramak ve savunmak, ikinci doğa yasası ise kendimizi savunmaktır (Hobbes, 2009:215). Ve Hobbes doğal hukuka dayanmayan sivil yasayı kesinlikle meşru görmez. Ancak doğa durumu gösterir ki doğal hukuk tek başına yetmez (Tannenbaum, Schultz,2007:230). Hobbes der ki "Kılıcın zoru olmadıkça ahitler sözlerden ibarettir ve insanı güvence altına almaya yetmez" yani devlet olmadıkça doğa yasaları uygulanmaz (Hobbes,2009:227). İlahi yasa konusunda ise Hobbes oldukça taraflı bir tutum sergileyerek Tanrı'nın emrine uygun dinleri Yahudilik ve Hıristiyanlık olarak gösterir ve hiçbir sebep göstermeden İslam'ı dışlar. Hobbes için eski Yahudilik ve Hıristiyanlık doğal-sivil-ilahi yasa üçlüsünü mükemmel şekilde sağlar. Yani tanrı

yasalarına bağı doğa ve doğa yasalarına bağı toplum örneği idealini yansıtır (Kulak,2014:224). Ancak biz Hobbes'in yasa tasarımıdan çok insan doğası ve buna bağı olarak ortaya attığı devlet görüşüyle ele almaktayız. Bugün devleti bu şekilde anlamayı biz sözleşme yaklaşımı olarak adlandırırız ve bu yaklaşım zaman içerisinde pek çok düşünürü etkilemiştir. Sadece sözleşme yaklaşımı değil Hobbes'in otorite ve kötücül doğa yaklaşımı modern dönemde muhafazakarlığı ve adını andığımız sosyal sözleşme teorisi liberalizmi etkilemiştir (Heywood, 2012:150).

Son olarak Spinoza da devletin temeline sözleşmeyi koyar. Ancak Hobbes gibi bir sözleşme düşüncesi değildir bu. Hobbes'in teorisinde egemenin yaratıcısı konumundaki bireyler kendi özgürlüklerini kısıtlar ve egemen bölünmez olur. Doğadan kopuşu tasvir eden bu anlayışın Spinoza'da karşılığı yoktur. Spinoza için insan doğanın dışında değildir. Tabiatın belirlediği şekilde davranır her varlık. İnsanda tabiatın belirlediği tutkularla hareket eder ve devlette insan topluluğunun tutkularından beslenir (Aydın, 2014:241-242). Spinoza, Hobbes gibi insan doğası temelinde Hobbes'a karşı cevap verir. Devleti felsefi ve dinsel şekilde ikili ele alır. Zira vatandaşlar için hem akli hem de hayal gücüne yatkın açıklamalar gerekir. İnsanlar bu iki güç tarafından yönetilir. Spinoza hayal gücüyle yaşayan insanın inanca bağımlı olduğunu kabul eder. İnanca itaat huzura götüreceği için din, devlet için önemli bir ögedir (Scruton,2007:130-131). Fakat Spinoza XVI. Bölümünde devletin temellerini incelerken felsefe ve teolojinin ayrılmasıyla oluşun düşünce özgürlüğünün devamı için gerekli ideal devleti tespit etmeyi hedeflemiştir. Yani inanç gereklidir ancak inanç ile akıl ayrı düşünölmelidir (Spinoza,2011:225).

Söz konusu inanç iken Spinoza bir tanrıyı kabul eder. Ancak tanrı ya da tabiat bizim sandığımız şey değildir. Tanrı antolojiktir. Dolayısıyla tanrısal aklın ilkelerine dayanıp akılla kavranılacak hukuk ilkelerini de yok sayar (Ergün, 2015:116-117). Spinoza Etika'da Tanrı'nın mutlak olarak sonsuz olduğunu söyler. Ve her şeyin kaynağının tanrı olduğunu ve o kaynak olmadan herhangi bir şeyin tasarlanamayacağını söyler. Ancak insan yanılığı içindedir. Tanrı'nın bir gaye içinde olduğunu sanar. Halbuki tabiatın bir amacı yoktur. (Spinoza,2006:68)

İnsanlar refahın peşinde koşarlar. Ancak insanlar nedenlerden habersiz olarak doğar. Refahın peşinden koşarken tabii olarak var olan araçları kullanır ve bu araçları kendilerinin var etmediğini bilirler. Bunlar tabiatın bir yöneticisinin var ettiğini

zannederler ve hatta deprem ve fırtına gibi felaketleri de kendileri için kesilmiş cezalar olarak görürler (Spinoza,2006:69-70). İnsan tabiatında kendisinin icat etmediği araçları da bulunca özgür tanrı yanılgısına kapılır. Halbuki Spinoza bu çeşit bir Tanrı'yı reddeder. Dolayısıyla tanrısal iradeye dayalı bir tabii hukukta bir yanılgıdır. Bu yönüyle Spinoza bir pozitivisttir (Ergün,2015:119-120).

Bireyin mutluluğu ve toplumsal kurtuluş ise birbiriyle ilgili değildir. Topluluklar bireylerin mutluluğunu artırabilir ya da engelleyebilir. Bir topluluğun başına bilge kralların gelme ihtimali düşüktür zira insanların çoğu siyasal bilinç düzeyinin altındadır. Düşünürün görevi tarihteki toplulukların başarı ve başarısızlık durumlarını tespit edip göstermektir (Miller,1995:345). Spinoza'ya göre zaten insanın mutluluk gibi bir amacı yoktur. İnsan tabiatı için üç kesin önermesi vardır. 1.İnsan nedenlerin cahilidir. 2.Kendisi için iyi olanı arar. 3.Bu iyiyi arama isteğinin farkındadır. Deleuze'ye göre bilinç nedenleri bilmediğinden dolayı yanılır. Bu yanılgılar 1.Sonuçları neden zannetmek. 2. Bilincin kendini ilk neden zannetmesi. 3. 2.kişi yanılırsa olmazsa özgür bir tanrı tasarısı yanılgısı. Bu durumda Spinoza insanın iyi olana yönelmesini ve diğer insanların iyiyi aramasını görüp insanı icadi bir neden kabul etmesine sebep olur. Böylece insan kendisinin bir amacı olduğunu ve özgür olduğunu zanneder (Ergün,2015:118-119).

Spinoza açıkçası insan doğasını metafizik bir karışımla sunar. İnsan da doğanın bir parçasıdır. Spinoza'ya göre tabiat her bireyi belli şekilde varolup davranmaya iter. Bireylerin bu şekilde davranmak hakkıdır aynı zamanda. Bireyler aklın kurallarına göre değil iştah ve arzulara göre hareket eder. Bireylerin aklın yasalarına göre veya duygulara göre hareket etmesi tabiatın düzenine dahildir. Bireylerin amaçlarına hile veya dürüstlikle ulaşması kınanamaz. Zira tabiatın düzeni akıl ve ahlaki ilkelerin üstündedir (Spinoza, 2009:302-303). Doğanın diğer türleri kendi yollarında ilerlerken çeşitli engellere yenilirler. İnsan ise bilimsel bilgi ile yaşamını uzatabilir. Aynı durum insanın insan ile mücadelesinde de etkilidir (Miller,1995:344).Spinoza akılla yöneltilen insan için yegane amacın tanrıyı bilmek olduğunu ve akla uygun bir hayattan zevk alınması için akılla idare edilmesi gerektiğini söyler (Spinoza,2006:257). Ancak Spinoza'ya göre insan mutlak akla göre davranamaz çünkü sınırlıdır. Ancak insanı aklın kılavuzluğu özgürleştirir. Şu halde akla dayanarak insanlar bir toplum olabilirken duygulara göre davranılırsa da bir arada olamazlar sonucu ortaya çıkar. Spinoza, Hobbes'ten farklı olarak topluluğun

dönüşüm geçirerek bir olacağını söyler. Zira insanlar iş bölümüne ihtiyaç duyduğu için zorunlu olarak bir araya gelir ve bireyler birleştikçe topluluğun gücü artar. Çokluk veya toplum kendiliğinden bir arada yaşamaya verili değildir. Bu ancak yapmayı sonradan öğrenebilir. Bireyler ancak haklarını egemene devrederse örgütlü siyasal bir toplum kurabilir. (Akarsu,2015:204) Yani sivil çokluk siyasal olarak halka dönüşür. Halk içinde bireyin hakkı korunur ayrıca. Spinoza'nın tabiat ve tanrıyı bir kabul ettiği gibi egemenliği yani gücü ve hakkı da bir kabul ettiğini unutmamak gerekir. Bir bireyin hakkı gücüyle oranlıdır. Birey tabiat tarafından şartlandırıldığı şekilde gücü yettiği kadar eylem yapma hakkına sahiptir (Spinoza,2011:225).

Son olarak Spinoza burada sözleşmeye katılan bireylerin tabii hakları gereği sözleşmeye sadık kalmayabileceğini söyler. Bu noktada Hobbes'in tam tersi bir görüş savunur. Bireylerin sözleşmeye sadakati fayda ile alakalıdır. Sözünden dönmemesi için bireye sözünü tutmanın çıkarı için daha iyi olacağını ya da sözünden dönerse başına sözünü tutmasından daha kötü bir şey geleceğini kabul ettirmek gerekir. Bu nedenle sadece sözleşmeyle devlet olmaz (Spinoza,2011:228-229). Devletin adil olması ve yöneticilerin kamusal çıkarı öncelmesi onların meşruiyetini sağlayan yegane amaçtır.

Spinoza özellikle olumlu bir bakış açısıyla Machiavelli'den veya onun gerçekçiliğinden etkilenmiştir. Ancak bu etkilenim Hobbes gibi salt bir maddecilik veya siyasal matematikçilik şeklinde olmamıştır. O siyasal akıllı insanı olduğu gibi kabul etmek olarak görmüş ve akıllı adeta bir inanç haline getirmekten uzak durmuştur. Tabii ki metafizik insan doğası açısından görüşleri tartışmaya açıktır. Ancak siyasal açıdan insanı salt akıllı veya salt duygusal kabul etmeden, onu olduğu gibi kısıtlı ve hem bir ruha sahip hem de aklın kılavuzluğuna ihtiyaç duyan bir varlık olarak görmesi onun en önemli ve hatta halen güncel yeniliğidir. Ancak daha önce de belirttiğimiz üzere Spinoza, siyaset felsefesi açısından henüz tam anlamıyla keşfedilememiş bir hazine durumundadır.

SONUÇ

Avrupa’da Antik Yunan döneminin mantık temeliyle kurulmuş kültürünü devralan ve kurumsallaştıran Roma İmparatorluğunun çöküşüyle ortaya feodalizm çıkmıştır. Feodal dönem bugün hala mistik kabul edilmekte ve okuma-yazma oranıyla paralel bilimselliğinde neredeyse yok olmaya varacak kadar gerilediği, oldukça ilginç bir zaman dilimi olarak görülmektedir. Feodal dönemin başlıca ayakta kalan kurumu kiliseler ve Papalıktır. İlerleyen dönemlerde Papalık, kent ve krallıklar arasındaki karmaşık ilişkiler kendi içinden üniversite gibi akla dayalı kurumları doğuracak ve eşi benzeri görülmemiş bilimsel gelişmelere ortam hazırlayacaktır. Feodal dönemde temeli atılan üniversite, lonca gibi kurumlar burjuvaziye ve ilerleyen yüzyıllarda ortaya çıkacak sömürge imparatorluklarına temel hazırlamıştır.

Teorik olarak ise akıl-inanç arasında yaşanan gerilimler çalışmada ortaya konulduğu üzere toplumsal kültürel ve siyasal pek çok faktörü etkilemektedir. Özellikle çalışma Ortaçağ’da yaşanan akıl- inanç geriliminin Modernite’yi hazırladığı ve neticede dünyevileşmenin arttığı tespitini ortaya koymuştur. Bu kapsamda adı geçen başlıca düşünürlerin görüşlerini tekrar karşılaştırmalı olarak zikretmek durumu özetler nitelikte olacaktır.

Bilindiği üzere Augustinusçu Hıristiyan felsefesi Platon’un idealizmi ile Yeni Ahit’in mistisizmini birleştirmiş ve inanca dayalı bir kültür oluşturmuştur. Bu kültür gereği siyasal olan veya genel manada dünyevi olan yani akıl olarak nitelenen her şey dinin ve inancın otoritesine boyun eğmiştir. Ancak ilerleyen dönemlerde İslam felsefesiyle birleşmiş Aristoteles’in görüşleri Aquinas eşliğinde yeniden mantığa ve dolayısıyla akla önem kazanmıştır. Aquinas içinde şüphesiz meşruiyetin kaynağı inançtır. Ancak o inanca karşı akıl önkabulüne karşı aklın inancı tamamladığı görüşünü savunmuştur. Ve böylece Papalık uzun bir dönem akli dünyevi otoritelere karşı da bir silah olarak kullanabilecektir.

Ve fakat ilerleyen dönemlerde öncelikle Dante gerek edebi yaşantısında gerekse siyasal hayatında Papalığa karşı alegorik suçlamalar yönelterek dünyevi iktidarı desteklemiştir. Onun bu iddisını ise açıktan açığa dillendirecek olan Padovalı Marsilius’tur. Onun en önemli özelliği ise diğerlerinden farklı olarak ilk defa meşruiyetin kaynağında inançtan farklı olarak halkı görmesinde yatar. Burada amacı halkı yüceltmek değil inancın meşruiyet kaynağı olma durumuna son vermektir. Zira

bu amaçla devleti elinde tutan Papalık anlayışını tersine çevirerek inancı elinde tutan halk devletini inşa etmek istemiştir.

Bu noktaya kadar iktidarın kendiliğinden kaynaklandığı görüş hiç ortaya konmamıştır. İlk defa Machiavelli iktidarı herhangi meşru bir temele dayanmadan açıklamaya çalışmış ve yönetimin nasıl olması gerektiğini değil yönetimin ne olduğunu ortaya koymuştur. Ki bu yaklaşımı onu diğerlerinden ayırmış ve dünyevileşmeyi dolayısıyla akli ve akla dayalı her şeyi bu şekilde ortaya koyması onu ilk modern yapmıştır. Zira kendisinin boşaltmış olduğu iktidar kaynağı anlayışını bu sayede Bodin egemenlik anlayışında bulacaktır. Bizatihi Machiavelli'den etkilenecek ve eşitlikçi de olsa yönetimin amacı mutluluktur anlayışını yıkacaktır. Yine aynı şekilde Machiavelli'den etkilenen Grotius doğal hak görüşüyle insanın doğasına inecek ve iktidarın kaynağını da bu şekilde açıklayacaktır. Hobbes ise her anlamda devletin yapaylığını gösterirken inançtan sonra devlete kutsallık atfetmeye karşı da akılcı bir önlem alacaktır. Bu noktadan sonra esasında her şeyin kaynağı kendiliğinden olarak ortaya çıkacaktır. Ve nihayetinde Spinoza akılcı yaklaşıma son şeklini verecek ve kendine has bir tanrı anlayışı kabul ederken devletin aşırı materyalist anlayışını da reddedecektir. Onu bu zincirin son halkası yapan özelliği insanı olduğu gibi hem inanca hem de akla yatkın bir varlık olarak olduğu gibi kabul etmesinden kaynaklanmaktadır.

Bugün Ortaçağ'da olduğu gibi bir inanç-akıl tartışması yoğun bir şekilde gündemde değildir. Ancak çalışmamızda ortaya konmuştur ki bugün tartışılan pek çok siyasal kavramın temeli bu denge üzerinde yaşanan gerilimlere dayanmaktadır.

Artık modernitenin köklerinin feodal dönemde ve hatta daha gerisinde aranması gerektiği düşüncesi genel kabul görmektedir. Modern dönem sonrası ortaya çıkan yeni kavramlar bunu gözler önüne sermektedir. Ve fakat yukarıda ele aldığımız üzere inançtan soyutlanan akıl daha sonra duygulardan da soyutlanarak pozitivizm gibi akımlara yönelmiştir. Ve dünya tarihinde unutulmaz yaralar açacak hale gelmiştir. Kimileri bu durumu aklın çıldırması olarak adlandırmıştır. Bugün geldiğimiz noktada doğrudan bir inanç akıl tartışması yapılmamasına rağmen bu tartışma halen canlılığını korumaktadır.

Bu çalışmayı tamamladığımızda ortaya yeni sorular çıkması bunun en önemli göstergesidir. Akıl gerçekten inanca üstün gelmiş midir? Artık akıl da bir tür inanç haline mi getirilmiştir? Bilimsel gelişmeler, aklın bir sonucu kabul edilirse eğer gerçekten inançlar tarih olmak üzere midir? Bu gibi soruların cevapları tezimizin

kapsamını aşan niteliktedir. Ancak şu kadarı söylenebilir ki, akıl ve inanç tartışması doğru irdelendiğinde günümüzde yaşanan pek çok yerel veya küresel gerilimin anlaşılması kolaylaşacaktır.

Ayrıca akıl ve inanç dengesine yaklaşımın sürekli bir değişim içerisinde yer aldığı da unutulmamalıdır. Bunun en önemli göstergesi eşitlik ve demokrasi gibi kavramların zaman zaman akla uygun zaman zamansa akla aykırı olduğu anlayışların gelişmesidir. Antik dönemlerden beri çok uzun bir süre felsefenin büyük düşünürleri demokrasiyi bir kötülük olarak görmüşlerdir. Üstelik bu bakış açısı kaynağını akıldan aldığını iddia ederek kendini ortaya koymuştur. Bugün ise böyle bir iddia ortaya atıldığı zaman dünyanın hemen her yerinde iddia sahibinin akli melekelerinden şüphe edilecektir. Yine benzer durum inançlar açısından da geçerlidir. Papalık bugün neredeyse tamamen sembolik hale getirilmişken, tarih geçmiş dönemlerde ordular idare eden papalara tanıklık etmiştir. Bugün gerçekten inanca dayalı sistematik şiddet Avrupa nezdinde zayıflamıştır. Ancak bireysel anlamda inancın akıldan önce geldiğini savunan ve bu uğurda şiddet uygulayabilecek insan sayısı hiçte azımsanamayacak ölçüdedir. Bu nedenle akıl ve inanç meselesi ele alınırken dönemselsel anlayış, kültürel değişimler ve zaman mefhumu daima dikkate alınmalıdır.

KAYNAKÇA

Abramson, Jeffrey, **Minerva'nın Baykuşu- Batı Siyasi Düşünce Tarihi**, çev.:İbrahim Yıldız, Dipnot Yayınları, Ankara, 2012.

Ağaoğulları, Mehmet Ali, **Sokratesten Jakobenlere Batı'da Siyasal Düşünceler**, İletişim Yayınları, İstanbul, 2011.

Ağaoğulları, Mehmet Ali - Köker, Levent, **Kral-Devlet ya da Ölümlü Tanrı**, İmge Kitabevi, Yay., Ankara 2004.

Akalın, Kürşat Haldun,” Stoa Felsefesinde Tanrının Doğası ve İnsanın Uyumu”, **Kocaeli Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi**, 2015, Sayı: 30, 91 – 112.

Akarsu, Özge, “Spinoza ve Hobbes'ten Çokluk Kavramı”, Derleyenler; Güçlü Ateşoğlu, Eylem Canaslan, **Spinoza ile Karşılaşmalar**, Ayrıntı yayınları, İstanbul, 2015,203-211.

Akkoç, Aslıhan, “Yunan Demokrasisinin Kavramsal Yönü Ve Toplumsal Arka Planı Yunan Demokrasisinin Kavramsal Yönü Ve Toplumsal Arka Planı”, **Sosyal Bilimler Dergisi**,Cilt: 16, Sayı: 1, 2014, 31-42.

Akın, İlhan F., **Devlet Doktrinleri**, Beta Basım Yayım, İstanbul, 2013.

Akman, Şefik Taylan, “Roma Antikitesinde Sosyal - Politik - Ekonomik Değişimlerin Hukuksal Yapı ve Kamu Düzeni Üzerindeki Etkileri”, **Hacettepe Hukuk Fakültesi Dergisi**, Sayı:2, 2012, 89–107.

Altuncu, Abdullah, “Sümer Mitolojisi Bağlamında Otorite Tarafından Şekillendirilen İbadet ve Törenler”, , **Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, Cilt:1, Sayı:1, 2014/2, 141-165.

Antalyalı, Ömer Lütfi, “Tarihsel Süreç İçerisinde Üniversite Misyonlarının Oluşumu”, **Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi**, Yıl: 2007/2, Sayı: 6,25-40.

Apak, Adem, “Mısır'ın Müslümanlar Tarafından Fethi ve Fetih Sonrası Ülkede Sosyal ve Dini Alanda Meydana Gelen Değişimler Üzerine Değerlendirmeler”, **Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, Cilt:10, Sayı:2, 2001, 145-159.

Arslan, Murat, “Hellenistik Dönem' e Damgasını Vuran Yaratıcı Felsefe Sistemleri: Epikurosçuluk ve Stoacılık -1-“, **Arkeoloji ve Sanat**, Sayı:100, 2001,19-28.

Arslan, Ahmet, **İlkçağ Felsefe Tarihi 3- Aristoteles**, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 2007.

- Arnhart, Lary, **Siyasi Düşünce Tarihi**, çev. Ahmet Kemal Bayram, Adres Yayınları, Ankara, 2013.
- Aydın, Abdurrahman, “Benedictus (Baruch) Spinoza”, Ed: Tunçel, Ahu - Gülenç, Kurtul, **Siyaset Felsefesi Tarihi-Platon’dan Zizek’e**, Doğu Batı Yayınları, Ankara, 2014, 236-248.
- Aydın, Canan-Gül, Erbay Aslıtürk, “Mitoloji ve Dinler Tarihi Çerçevesinde Yaratılış: Sistine Şapeli Tavan Freskolarına Yönelik Düşünceler”, **İdil Dergisi**, Cilt:6, Sayı:30, 2017, 715-734.
- Aydoğdu, Murat,“Ortaçağ Feodal Mülkiyet Anlayışı ve Osmanlı Hukukundaki Toprak Sisteminin Türk Hukukundaki Tarımsal İşletmelerin Mirasçılara Özgülenmesine Etkiler”, **Dokuz Eylül Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi**, Cilt: 17, Sayı: 2, 2016, 1-26.
- Baştürk, Efe, “ Modern Egemenliğin ‘Nomos’u Olarak İstisna Hali”, **FLSF(Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi)**, 2013 , Sayı: 15, s. 71-83.
- Barry, Norman P., **Modern Siyaset Teorisi**, Liberte Yay., Ankara,2004.
- Birand, Kamıran, **İlk Çağ Felsefesi Tarihi**, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara, 1958.
- Bloch, Marc, **Feodal Toplum**, çev. Melek Fırat, Kırmızı Yayınları, İstanbul, 2007.
- Campbell, Brian, “Roma Dünyasında Diplomasi”,**Tarih Okulu**, Çev.:Recep Özman, Sayı: XIV, 2013,201-224.
- Bodin,Jean, Çev.: Ozankaya, Özer, “Devlet Üstüne Altı Kitap”,**Batı’da Siyasal Düşünceler Tarihi- Yeni Çağ** Derleyen: Tunçay, Mete, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2009, İstanbul,159-180.
- Boyacı, Nihal Petek, “Platon”, Ed: Tunçel, Ahu; Gülenç, Kurtul, **Siyaset Felsefesi Tarihi-Platon’dan Zizek’e**, Doğu Batı Yayınları, Ankara, 2014,23-47.
- Capogrossi C.,Luigi, Özcan, “*Roma Egemenliği Yurttaşlık ve Kölelik*”, Çev.: Çelebican, **Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi**,1994, 299-312.
- Cevizci, Ahmet, **Ortaçağ Felsefesi Tarihi**, Asa Kitabevi, Bursa, 2001.
- Cevizci, Ahmet, **Felsefe Tarihi**, Say Yayınları, İstanbul, 2010.
- Cevizci, Ahmet, **Bilgi Felsefesi**, Say Yayınları, İstanbul,2015.

Ceylan, Tuncay, “Siyaset Felsefesinin Temel Problemlerinden Biri ve Birlikte Yaşamının Koşulu Olan Adalet (Platon)”,**Atatürk Üniversitesi Kazım Karabekir Eğitim Fakültesi Dergisi**, Sayı:14, 2006, 159-176.

Çelik, Fikret , “Cicero’nun Muhafazakârlığı Üzerine Bir Deneme”, **Muhafazakâr Düşünce**, Yıl 2004, Sayı 2, 207-225.

Çotuksöken, Betül, “Aurelius Augustinus”, Ed: Tunçel, Ahu - Gülenç, Kurtul, **Siyaset Felsefesi Tarihi-Platon’dan Zizek’e**, Doğu Batı Yayınları, Ankara, 2014, 80-95.

Der. Alatl, Alev, **Batı’ya Yön Veren Metinler-II-**, çev.: Kapadokya MYO Çeviri ve Redaksiyon Heyeti, İlke Eğitim ve Sağlık Vakfı,2010.

Doğan, Aysel, “Çeviri Cicero”,**Kaygı Uludağ Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Felsefe Dergisi**, Sayı 16, 2011,179-184.

Dönmez, Süleyman,”Albertus Magnus ve Bir Bilim olarak Etik”, **Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, 2007, Sayı:7, 27-44.

Draper, G.I.A.D., “Savaşa dair Hukuk Fikirlerinin Gelişiminde Grotius’un Yeri”, Editörler: Bull, Hedley, Kingsbury, Benedict, Roberts, Adam, **Hugo Grotius ve Uluslararası İlişkiler** Çeviri: Burç Beşgül, Role Akademik Yayıncılık, İstanbul, 2015, 177-208.

Durmaz, Sayime, “Yüksek Ortaçağ’da Papa-İmparator Çatışması: Kılıç ile Âsâ’nın Savaşı”, **Çankırı Karatekin Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi**, 1,2010, 93-120.

Ebenstein, William,**Siyasi Felsefenin Büyük Düşünürleri**, çev. İsmet Özel, Şule Yayınları, İstanbul, 2005.

Ed. Cevizci, Ahmet, **Felsefe Ansiklopedisi Cilt-1**, Etik Yayınları, İstanbul, 2003.

Ed. Cranston, Maurice, **Batı Düşüncesinde Siyaset Felsefeleri**, çev. Nejat Muallimoğlu, M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, İstanbul, 2000.

Ed. Erdem, Tevfik, **Feodaliteden Küreselleşmeye Temel Kavram ve Süreçler**, Lotus Yayınevi, Ankara, 2009.

Erçelik, Pelin A., “*Marcus Tullius Cicero*”,Ed: Tunçel, Ahu - Gülenç, Kurtul, **Siyaset Felsefesi Tarihi-Platon’dan Zizek’e**, Doğu Batı Yayınları, Ankara, 2014, 64-79.

Erdem, Hüsamettin, “”,**Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, Sayı:18, 2004,7-15.

Ergün, Reyda, “Spinoza’da Hukuk ile Hak İlişkisi”, Derleyenler; Güçlü Ateşoğlu, Eylem Canaslan, **Spinoza ile Karşılaşmalar**, Ayrıntı yayınları, İstanbul, 2015,113-136.

Erkızan, Hatice Nur,” İbn Rüşdcülük: Batı’daki Tarihsel ve Felsefi Gelişimi Üzerine”, **İslami Araştırmalar Dergisi**, Sayı:2, Cilt:21,2010,73-82.

Ertan, İzzet Mert,”Bir Ortaçağ Düşünürü Olarak Dante’nin De Monarchia’sında Siyasi Düşünce”, **Eğitim Bilim Toplum Dergisi** Cilt:13 Sayı:52, 2015, 9-37.

Eroğlu, Ahmet Hikmet, “Hristiyanların Bölünme Sürecine Genel Bir Bakış ”, **Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, Cilt: 41 Sayı: 1, 2000, 309-325.

Esen, Salihe, **Dominiken Tarikatı ve Katolik Kilisesi’ndeki Yeri**, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara,2015.

Esenyel, Zeynep Zafer, “Presokratik Filozoflarda Arkhe Sorununun Kozmolojik ve Ontolojik Bağlamda İncelenmesi”, **Kayı Uludağ Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Felsefe Dergisi**, Sayı 22, Bahar 2014, 1-25.

Genç, Özlem, **Charlemagne ve Karolenj Rönesansı**, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Gazi Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara, 2012.

Gökdeniz, Kutay, “Din ve Vicdan Özgürlüğü; PadovalıMarsilius’tan Modern Hukuk Devletine Kavramın İçeriği”, **Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi**, Cilt: 9 Sayı: 44, 2016, 1074-1083.

Göze, Ayferi, **Siyasal Düşünceler ve Yönetimler**, Beta Yayınları, İstanbul, 2013.

Gülenç, Kurtul, “*Niccolo Machiavelli*”, ”, Ed: Tunçel, Ahu - Gülenç, Kurtul, **Siyaset Felsefesi Tarihi-Platon’dan Zizek’e**, Doğu Batı Yayınları, Ankara, 2014, 134-164.

Gümüş, T. Tolga, "Ortaçağ’dan Erken Modern Döneme Batı Avrupa’da Eğitim Tarihi: Yeni Yaklaşımlar", **Mersin Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi**, Cilt:, Sayı:1, 2010, 25-40.

Güngör, Celalettin, “Marsilius’un Siyaset Kuramı: Defansör Pacis Üzerine”, **Gazi Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi**, Cilt:25, Sayı:4,2011, 327-378.

Hacıfevzioğlu, Ahmet Umut, “Padovalı Marsilius’da İktidarın Dünyeviliği”, **Kilikya Felsefe Dergisi**, Cilt:0, Sayı:3, 2017, 74-84.

Harman, Chris, **Halkların Dünya Tarihi-Taş Devrinden Yeni Bin Yıla**, çev. Uygur Kocabaşoğlu, Yordam Kitap, İstanbul, 2009.

Hançerlioğlu, Orhan, **Ekonomi Sözlüğü**, Remzi Kitabevi Yayınları, İstanbul, 1976.

Heywood, Andrew, **Siyaset Teorisine Giriş**, Küre Yayınları, İstanbul, 2012.

Heywood, Andrew, **Siyasetin Temel Kavramları**, Çev.: Hayrettin Özler, Liberte Yayınları, İstanbul, 2012.

Hobbes,Thomas “Leviathan”, Çev.:Semih Lim, **Batı’da Siyasal Düşünceler Tarihi- Yeni Çağ** Derleyen: Tunçay, Mete, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2009, İstanbul.

Houtın, Albert , “Hıristiyanlığın Kısa Tarihi”, **Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, çev. Küçük, Abdurrahman Cilt:25 Sayı:1, 1982,437-455.

Işık, Aydın, “Platon'un Devlet'inde/Politeia'sında Yalının Ontolojik Yapısı”,**Süleyman Demirel Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi**, 2018, Cilt: 23, Sayı: 1,1-16.

İşçi, Metin, **Siyasi Düşünceler Tarihi**, Dor Yayınevi, İstanbul, 2004.

Kalaycı, Nazile,“Aristoteles’in Siyaset Felsefesi”, Ed: Tunçel, Ahu; Gülenç, Kurtul, **Siyaset Felsefesi Tarihi-Platon’dan Zizek’e**, Doğu Batı Yayınları, Ankara, 2014,48-64.

Karakterir, Eray, “Pers Kralı II. Kyros’un (Büyük Kyros) (M.Ö. 559-530) Soyağacı, Ailesi ve İsmi”, **Tarih ve Gelecek Dergisi**, Cilt 2, Sayı 3, Aralık 2016, 68-83.

Kantarcı, Zeynep, “ Sokrates ve Eğitim Felsefesi”, **Mavi Atlas Gümüşhane Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi**, Sayı:1, 2013, 78-90.

Kingsbury, Benedict, Roberts,Adam “Giriş: Uluslararası İlişkiler’de Grotiyen Düşünce” ,Editörler: Bull, Hedley, Kingsbury, Benedict, Roberts, Adam, **Hugo Grotius ve Uluslararası İlişkiler** Çeviri: Burç Beşgül, Role Akademik Yayıncılık, İstanbul, 2015, 1-64.

Kulak, Önder, “Thomas Hobbes”; Ed: Tunçel, Ahu; Gülenç, Kurtul, **Siyaset Felsefesi Tarihi-Platon’dan Zizek’e**, Doğu Batı Yayınları, Ankara, 2014, 217-235.

Küçükalp, Derda, **Siyaset Felsefesi**, Dora Basım-Yayın, Bursa, 2016.

Korkman,Hamdi,“İlkçağ’dan Başlayarak Bilimsel Düşüncenin Gelişim Seyri İçerisinde Psikoloji’nin Yeri”, **Asya Öğretim Dergisi**, 2015, Sayı:3, 1-20.

Korkmaz, Ömer, “Dante Alighieri – Yaşamı ve Eserleri-“, **Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi**, Cilt: 3, Sayı:2, 2001, 46-93.

Mairet, Gerard, “Padovalı Marsilius’dan Louis XIV’e laik devletin doğuşu”, (Der. Cemal Bali Akal), **Devlet Kuramı**, Dost Kitabevi, 2011, 215-242.

- Miller, David, **Blackwell'in Siyasal Düşünce Ansiklopedisi-I**, çev. Bülent Peker, Nevzat Kıracı, Ümit Yayıncılık, 1994.
- Miller, David, **Blackwell'in Siyasal Düşünce Ansiklopedisi – II**, Çev:Bülent Peker – Nevzat Kıracı, Ümit Yayıncılık, Ankara, 1995.
- Mosca, Gaetano, “Roma ve Ortaçağ –Siyasi Müessesese ve Doktrinler-”,**Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi**, Sayı:2 Cilt:3 çev. Mukbil Özyörük, 1946,532-564.
- Nye, Jr., Josephs, Velch, David A., **Küresel Çatışmayı ve İşbirliğini Anlamak**, çev. Renan Akman, İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul, 2013.
- Özalp, Mürsel, **Papanın Yanılmazlığı Doktrini**, Yayımlanmamış Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 2015.
- Özkan, Murat Sultan, “Orta Çağ’da Batı Dünyasında Otoritenin Sorunsallığı Tarihi ve Felsefi Bir Çözümleme”, **Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, Cilt: IV, Sayı: 8, 2017, 94-134.
- Öztürk, Armağan, “**Machiavelli Düşüncesinde Cumhuriyetçi Özgürlük ve Kurucu Lider İmgesi**”, **Ankara Üniversitesi SBF Dergisi**, Cilt: 68, No: 2, 2013,181 – 204.
- Öztürk, Yücel, “Timar-Thema Teriminin Ortaya Çıkması, Bizans Uygulaması ve Osmanlı ile Mukayesesi”,**Ankara Üniversitesi Osmanlı Tarihi Araştırma ve Uygulama Merkezi Dergisi**,Sayı:31, 2012, 157-208.
- Patavinus, Marsilius, “Barış Savunucusu’ndan Seçme Parçalar” ,Der. Tunçay, Mete, **Batı’da Siyasal Düşünceler Tarihi, Seçilmiş Yazılar, Eski ve Orta Çağlar**, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 2006, 469-488.
- Pattabanoğlu, Fatma Zehra, “ Seneca’da Felsefe ve Ölüm”, **Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi**, Sayı:22, 2015,137-158.
- Pirenne, Henri, **Ortaçağ Kentleri -Kökenleri ve Ticaretin Canlanması**, çev. Şadan Karadeniz, İletişim Yayınları, İstanbul, 1991.
- Poggi, Gianfranco, **Çağdaş Devletin Gelişimi**, çev.Şule Kut-Binnaz Toprak, Hürriyet Vakfı Yayınları, 1991.
- Rukancı,Fatih,Anameriç,Hakan,”Ortaçağda İlk Üniversiteler: Studium Generale”,**Felsefe Dünyası**, 2004, Sayı: 39, 170-186.
- Russell, Bertrand, **Batı Felsefesi Tarihi, Orta Çağ**, çev. Muammer Sencer, Say Yayınları, İstanbul,2000.

- Sayar, Süleyman, “Yahudi Karakteri (Tarihî ve Sosyo-Psikolojik Bir Yaklaşım)”, **Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, Sayı: 9, Cilt: 9, 2000.
- Scruton, Roger, **Spinoza**, Çev: Hakan Gür, Dost Kitabevi Yayınları, Ankara, 2007.
- Sebetci, Havva,” 12. Yüzyıllarda Ortaçağ Avrupası’nın Eğitime Genel Yaklaşımı” **Sosyal ve Kültürel Araştırmalar Dergisi** Cilt: II, Sayı: 3, Yıl: 2016, 91-105.
- Smellie, K.B., “Aristo”, Ed. Cranston, Maurice, **Batı Düşüncesinde Siyaset Felsefeleri**, çev. Nejat Muallimoğlu, M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, İstanbul, 2000.
- Spinoza, Benedictus, **Etika**, Çev: M.Ziya Ülken, Dost Kitabevi Yayınları, Ankara, 2006.
- Spinoza, “Din ve Siyaset Üstüne İnceleme”, Çev.:Cemal Bali Akal, Reyda Ergün, **Batı’da Siyasal Düşünceler Tarihi- Yeni Çağ** Derleyen: Tunçay, Mete, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2009, İstanbul.
- Spinoza, Benedictus (Baruch), **Politik İnceleme**, Çev: Murat Eşen, Dost Kitabevi Yay., Ankara, 2009.
- Spinoza, Benedict de, **Teolojik-Politik İnceleme**, Çev: M.Kazım Arıcan, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara, 2011.
- Strauss, Leo, “Tabii hak ve tarih”, Çev. Ozan Erözden, Derleyen:Cemal Bali Akal, **Devlet Kuramı**, Ankara 2011, Dost Kitabevi Yayınları, 269-320.
- Suganami,Hidemi, “Grotius ve Uluslararası Eşitlik”, Editörler: Bull, Hedley, Kingsbury, Benedict, Roberts, Adam, **Hugo Grotius ve Uluslararası İlişkiler** Çeviri: Burç Beşgül, Role Akademik Yayıncılık, İstanbul, 2015, 221-240.
- Şenel, Alaaddin, **Siyasal Düşünceler Tarihi, Tarihöncesinde İlkçağda Ortaçağda ve Yeniçağda Toplum ve Siyasal Düşünüş**, Bilim ve Sanat Yayınları, Ankara,2002.
- Tannenbaum, Donald, Schultz, David, **Siyasi Düşünce Tarihi Filozoflar ve Fikirleri**, çev. Fatih Demirci, Adres Yayınları, Ankara, 2007.
- Taşkın, Ali, “Hugo Grotius”, Ed: Tunçel, Ahu; Gülenç, Kurtul, **Siyaset Felsefesi Tarihi-Platon’dan Zizek’e**, Doğu Batı Yayınları, Ankara, 2014, 197-216.
- Tekin, Oğuz, **Eski Yunan Tarihi**, İletişim Yayınları, İstanbul, 1998.
- Tokuroğlu, Belma, Ersoy, Abdullah, **Uygarlık Tarihi** , İmaj Kitabevi, Ankara,2015.
- Torun, Yıldırım, **Hugo Grotius’un Hukuk ve Siyaset Felsefesi**, Kaknüs Yay., İstanbul, 2005.

- Torun, Yıldırım, **Siyaset Felsefesi Tarihinde Devlet**, Orion Kitabevi, Ankara, 2011.
- Tosun, Mebrure, "Hammurabi'nin Toprak Kanunları", **Dil Tarih ve Coğrafya Fakültesi Dergisi**, Sayı 3-4, Cilt 21, 1963, 127-141.
- Touchard, Jean, **Siyasal Düşünceler Tarihi**, çev. İsmail Yerguz, Isık Yayınları, İstanbul, 2015.
- Türkoğlu, Gökçe H., "Roma Cumhuriyet ve İlk İmparatorluk Dönemlerinin İdari Yapısı", **Dokuz Eylül Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi**, Cilt:11, Sayı:2, 2009, 251-289.
- Uncu, Ebru, "Mezopotamya, Anadolu ve Mısır Medeniyetlerinde Güneş Kültü" **History Studies**, 2013 Haziran, Cilt 5, Sayı 1, 349-366.
- Üstünel Keyinci, Ceyda, "Cicero'nun Logikē ve Dialektikē Terimlerini Latinceye Çeviri Yöntemi", **Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Dergisi**, Sayı:54, 2014, 345-366.
- Weischedel, Wilhelm, **Felsefenin Arka Merdiveni**, çev. Sedat Umran, İz Yayıncılık, İstanbul, 1993.
- Yanık, Barbaros, "Aristoteles'in Vatandaşlık Kavramı ve Ortak Çıkar Meselesi", **Cogito Dergisi**, Yapı Kredi Yayınları, Sayı:77, 2014, 318-351.
- Yetkin, Çetin, **Siyasal Düşünceler Tarihi**, Salyangoz Yayınları, İstanbul, 2008.
- Yetkin, Çetin, **Siyasal Düşünceler Tarihi-I**, Güner Yayınları, İstanbul, 2000.
- Yetiş, Mehmet, "Antik Atina'da Demokrasinin Gelişimi: Soloncu Pasif Devrimden Peisistratos'un Tiranlığına", **Ankara Üniversitesi SBF Dergisi**, Cilt:54, Sayı:2, 1999
- Yıldırım, Şeniz, "İbn Rüşd Felsefesinin Latin Dünyasında Tanınması ve Latin İbn Rüşdçülüğü", **Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, Cilt: 24, Sayı: 25 2012/1, s. 93-114.