Mehmet Ali Ağaoğulları
Levent Köker

Tanrı Devletinden Kral-Devlete

Siyasal Düşünceler

6. Baskı

İMGE kitabevi

Mehmet Ali Ağaoğulları
Levent Köker
Tanrı Devletinden Kral-Devlete
ISBN 978-975-533-026-6

© İmge Kitabevi Yayınları, 2013

Tüm hakları saklıdır.
Yayıncı izni olmadan, kısmen de olsa
fotokopi, film vb. elektronik ve mekanik
yöntemlerle çoğaltılamaz.

1. Baskı: Kasım 1991 • 2. Baskı: Ekim 1997
3. Baskı: Kasım 2001 • 4. Baskı: Kasım 2004
5. Baskı: Eylül 2008 • 6. Baskı: Mart 2013

Kapak Resmi
Canaletto: San Marco Katedrali'nin dört atı (detay), 1743

Baskı ve Cilt
Pelin Ofset Tipo Matbaacılık San. Tic. Ltd. Şti.
İvedik Organize Matbaacılar Sitesi
558. Sok. No: 28 Yenimahalle-Ankara
Tel: (312) 395 25 80-83 • Faks: 395 25 84
www.pelinofset.com.tr
Sertifika No: 16157

İmge Kitabevi
Yayıncılık Paz. San. ve Tic. Ltd. Şti.
Konur Sok. No: 3 Kızılay 06650 Ankara
Tel: (312) 419 46 10-11 • Faks: (312) 425 29 87
İnternet: imge.com.tr • E-Posta: imge@imge.com.tr
Yayınevi Sertifika No: 11546

İçindekiler

BİRİNCİ BÖLÜM

Laik İktidarın Belirmesi *(Mehmet Ali Ağaoğulları)* 11
I. Roma Hukuku ve Aristotelesçilik 14
II. Kral-Papa Çatışması 18
III. Çatışma Ortamında Karşıt Savlar 22
A. Papalık Savunucuları 23
B. Krallık Savunucuları 28
IV. Dante: Evrensel Laik Monarşi 36
A. Savaşlar Ortamında Dante'nin Yaşamı 36
B. Evrensel Monarşinin Gerekliliği 41
C. Roma İmparatorluğunun Meşruluğu 46
Ç. İmparator-Papa İlişkisi 48
V. Padovalı Marsilius 52
A. Padovalı Marsilius'un Yaşamı 53
B. Yetkin Toplum 55
C. Yasalar ve Siyasal Toplum 61
Ç. Yönetim Bölümü ya da Prens 65
D. Kilise-Devlet İlişkisi 69

VI. Ockhamlı William 74
A. Nominalizm ve Sonuçları 76
B. Siyasal İktidar ya da Devlet 79
C. Kilise-Devlet İlişkisi 82
VII. Reform'a Doğru 85

İKİNCİ BÖLÜM

Reform ya da "Doğru Din"e Uygun Devlet *(Levent Köker)* 91
I. Reform Hareketi 91
II. Almanya'da Reform 99
A. Martin Luther 100
1. Luther'in Yaşamı ve Tezleri 100
2. Luther'in Din ve Kilise Hakkındaki Görüşleri .. 110
a) İnsan Doğası Sorunu 110
b) Kurtuluşun Kaynağı: "Sola Fide" 112
3. Luther'in Siyasal Görüşleri 115
a) "İki Kılıç"tan "Prensin Kılıcı"na ya da Dünyevi İktidarın Tekliği 116
b) Prens İktidarının Nitelikleri 119
c) İtaat Anlayışı 120
B. Thomas Münzer 124
1. Münzer'in Yaşamı 124
2. Münzer'in Din, Toplum ve Siyaset Hakkındaki Görüşleri 126
a) Cemaat Demokrasisi ile Devlet Kilisesi 126
b) Düzene Başkaldırının Temelleri ve Münzer .. 130
III. Jean Calvin 133
A. Calvin'in Yaşamı 133
B. Calvin'in Öğretisi 135
1. Calvin'in Din Hakkındaki Görüşleri 136
2. Calvin'e Göre Kilise ve Kilise-Devlet İlişkileri .. 137
3. İtaat ve Direnme 139
IV. Değerlendirme 144

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

Rönesans ve Niccoló Machiavelli
(Levent Köker ve Mehmet Ali Agaoğulları) 149
I. Rönesans 149
A. "Rönesans İnsanı" 156
B. Özgürlük ve Kardeşlik Kavramları: Kuzey İtalya'nın Kent Yönetimleri 160
II. Niccoló Machiavelli 165
A. Yaşamı ve Yapıtları 165
B. Tartışılan Düşünür 170
C. Machiavelli Devrimi ya da Yeni Siyaset Kıtası 175
D. İnsan Doğası ve İktidarın Zorunluluğu 180
E. Preslik Türleri ve İktidara Gelme Yolları 186
F. Araçların Seçimi 192
G. Savaşlar ve Ordular 198
H. Din ve Hıristiyanlık 204
I. Cumhuriyetin Erdemleri 210
J. Prenslikten Cumhuriyete ya da Ulusal Devlet 220
K. Makyavelizmden Hikmet-i Hükümete 228

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM

Devlet İktidarının Sorgulanması *(Mehmet Ali Agaoğulları)* ... 235
I. Ütopik Tepki ve Thomas More 235
A. Ütopya'nın Temel Özellikleri 236
B. Thomas More'un Yaşamı 240
1. İngiltere'nin Toplumsal ve Ekonomik Yapısı ... 244
2. More'un Yönelttiği Eleştiriler 248
a) Siyasal Düzenin Eleştirisi 248
b) Sosyo-ekonomik Düzenin Eleştirisi 251
c) Diğer Yapıların Eleştirisi 253
C. More'un Düşsel Ülkesi 255
1. *Utopia*'nın Kuruluşu ve Tarihçesi 255
2. *Utopia*'nın Coğrafi Konumu 257
3. *Utopia*'nın Siyasal Yapısı 259
4. *Utopia*'nın Sosyo-ekonomik Yapısı 261

5. *Utopia*'da Dış İlişkiler ve Savaş 266
6. *Utopia*'da Din 268
Ç. Değerlendirme 270
II. Etienne de La Boétie: Siyasal İktidarın Yadsınması 275
A. Yazar ve Kitabı Hakkında 276
1. La Boétie'nin Yaşamı 276
2. La Boétie'nin Yapıtının Tarihçesi 279
B. Söylev'in Çözümlenmesi-Yorumlanması 283
1. Özgürlükten Gönüllü Kulluğa 285
2. Gönüllü Kulluğun Nedenleri 291
a) Gönüllü Kulluğun Birinci Nedeni 294
b) Gönüllü Kulluğun İkinci Nedeni 298
3. Devlet Mekanizması 301
4. Aydınlanmaya ve Aydınlara Çağrı 306
III. Monarkomaklar: Mutlak Monarşiye Karşı Direnme Hakkı 309
A. François Hotman 314
B. Théodore de Bèze 319
C. George Buchanan 325
Ç. Stephanus Junius Brutus 329
D. Katolik Monarkomaklar 337
Kaynakça 343
Kişi Adları Dizini 359

BİRİNCİ BÖLÜM

Laik İktidarın Belirmesi



Ortaçağın sonlarında, Kilise'nin *plenitudo potestatis* savı büyük tepkilerle karşılaştı. Gerek imparatorlar, gerek ulusal krallar, iktidarlarını papalardan bağımsız kılma amacıyla Roma Kilisesi'ne karşı amansız bir mücadeleye giriştiler. Siyasal iktidarın laikleşmesi süreci başlamıştı. Reform Hareketiyle birlikte devlet iktidarı daha da güçlenecek ve kendisini Roma Kilisesinin etkisinden tam anlamıyla kurtaracaktır. Aynı dönemin insanı olan Machiavelli, bu laikleşme sürecine önemli bir katkıda bulunacak ve modern devlet düşüncesinin oluşumundaki gerekli ilk aşamanın geçilmesini sağlayacaktır. Modern egemen devlet, kavramsal olarak olmasa da, pratik olarak belirginleşmiştir artık. Dolayısıyla, egemen devlete ya da daha doğrusu egemen krala karşı çeşitli tepkilerin belirmesi de gecikmeyecektir. Ancak More'un, La Boétie'nin ya da Monarkomakların

tepkileri, devletin meşru egemen güçle donanmasını engellemeye yetmeyecektir.

Roma Kilisesi, Aquinumlu Thomas'ın düşüncelerini benimseyerek dönemin değişen koşullarına ayak uydurabilir ve ruhsal iktidar (ya da manevi otorite) ile yetinip siyasal iktidarlarla (İmparatorlukla ve krallıklarla) uzlaşma sağlayabilirdi. Ama bunu yapmadı; Thomasçılığı kabullenmek şöyle dursun, tersine *plenitudo potestatis* ilkesine daha güçlü bir biçimde sarılarak, bütün dünyevi otoritelerin kendisine bağımlı oldukları savında ısrar etti. Oysa papalığın bu yaklaşımı, artık zamanını doldurmuştu; yani çağdışı (*anachronique*) olduğundan başarısız kalmaya mahkûm olan bir tutumdu. Çünkü yalnızca zaman zaman belli bir kişisel güç elde eden imparatorlar değil, güçleri sağlam ve sürekli temellere (yani kurumlara ve ulusa) dayanan krallar da papalığın hükmünü reddetmeye başlamışlardı.

Kilise, feodal düzene özgü parçalanmış bir siyasal alan üzerinde, çeşitli siyasal güçleri birbirine karşı kullanarak hüküm sürebilmişti ve bu "böl-yönet" politikasının hâlâ geçerli olduğu inancındaydı. Ama bu kez karşısında, belli ölçüde merkezi ve ulusal bir niteliğe ulaşmış devletler ve bunların başlarında bulunan krallar vardı. Özellikle İngiltere ve Fransa'da henüz XII. yüzyıl ortalarında kamusal görevler kişisel olmaktan çıkmış, doğrudan doğruya krala bağımlı bir "bürokrasi" belirmiş ve krallık buyrukları bütün ülke topraklarında geçerli kılınmaya başlanmıştı. Kral, paradoksal bir biçimde, feodal hukuk kurallarını kullanarak feodal beylerin güçlerini kırmaya ve ilk aşamada küçük senyörlerin haklarını ayrıcalıklara dönüştererek onları kendine bağımlı kılmaya girişmişti. Sürekli savaşlar, kendilerini korumakta güçlük çeken senyörlerin bir haneda-

nın başında bulunan tek bir senyörün (genellikle kralın) hükmü altına girmelerinde etkili oluyordu. Aynı şekilde, özerk kentler ile komünler de, güvenlikleri için krala para ve asker sağlayıp ona uyrukluk ilişkileriyle bağlanıyorlardı. Laik aydınlar düşünsel alanda, tüccarlar maddi alanda, bilinçli ya da bilinçsiz olarak merkezi ulusal devleti oluşturma yolunda ilerleyen krala yardımcı oluyorlardı; kısacası burjuvazi, kendisinin de gelişmesini engelleyen en büyük feodal güce, yani Kilise'ye karşı yürütülecek mücadelede kralı desteklemeye hazırdı.

Kralın kişiliğinde somutlaşan egemen devletin, gerek pratikte, gerek kuramda belirginleşmesi için katedilmesi gereken uzun ve çetin bir yol vardı. Ülkedeki bütün feodal güçlerin alt edilerek siyasal "bir"liğin gerçekleştirilmesi ve böylece ülke sınırları içinde yaşayan herkesin (sınıfsal konumuna bakılmaksızın) devlete bağımlı uyruklar haline getirilmesi hiç de kolay değildi. Üstelik içerideki bu işin başarıyla sonuçlandırılması için yerine getirilmesi gereken bir önkoşul vardı: Kralın dışa karşı bağımsızlığını kazanması. Çünkü dış bir gücün ya da güçlerin hükmü altında bulunan bir kralın kendi ülkesinde mutlak bir otoriteye sahip olması olanaksızdı; böyle bir durumda yerel güçler, kralı atlayıp kralın üstünde yer alan otoriteyle bağımlılık ilişkileri içine giriyorlardı.

Dolayısıyla kralın ivedilikle çözmesi gereken temel sorunu, dışsal iki güce, yani imparator ile papaya karşı bağımsız olduğunu ilan etmesiydi. İmparatorluk ciddi bir tehdit oluşturmuyordu; gerçekte imparatorlar, zaman zaman kişisel girişimleriyle belli bir siyasal ve askeri güce ulaşıyorlarsa da, türdeş olmayan topraklar üzerinde hüküm süren sıradan krallara dönüşmüşlerdi. Buna karşılık papalar, yüzyılların birikimi sonucunda Hıristiyan halklar üzerinde manevi bir otorite kurmuşlar ve feodal sözleşmeler yoluyla da ekonomik ve siyasal bir güce ulaşmışlardı;

ayrıca geçmişte etkinliğini kanıtlamış olan aforoz gibi bir yaptırım silahına sahiptiler.[1] Demek ki asıl dışsal mücadele, siyasal iktidarın laikleştirilmesi yolunda Roma Kilisesi'ne karşı verilmek zorundaydı.[2]

Kral, gerek Kilise'ye, gerek İmparatorluk ile feodal beylere karşı egemenliğini kurma amacıyla giriştiği mücadelede düşünsel (entelektüel) açıdan iki önemli silahla donanmıştı. Bunlar, Avrupa'nın yeniden keşfettiği Roma hukuku ile Aristotelesçilikti.

I. Roma Hukuku ve Aristotelesçilik

XII. Yüzyılda Roma hukukunun yeniden gündeme getirilmesindeki temel amaç, Kilise ile rekabet içinde olan imparatorlara, dünyevi üstünlüklerini kabul ettirebilmeleri için gereken hukuksal kanıtları sağlamaktı. Savlarını bu hukuka dayandıran imparatorlar I. Friedrich (Barbarossa) ile II. Friedrich, Roma imparatorlarının ardılları olduklarını ileri sürdüler. İmparatorların işine yarayan Roma hukukunun kaçınılmaz olarak kendi çıkarlarına ters düştüğü kanısına kapılan krallar, ilk başlarda bu hukuktan söz edilmesinden bile çekindiler. Örneğin Fransa Kralı II. Philippe (Auguste), Papa III. Honorius'tan Paris Üniversitesi'nde Roma hukuku derslerinin verilmesini yasaklamasını istemişti. Fakat İmparatorluğun zayıflamasıyla birlikte krallar, hukukçularının da yardımıyla, Roma hukukunun kendilerine ne denli yararlı olacağının farkına vardılar. Böylece

---

1 Örneğin aforoz edilen imparator IV. Heinrich, 1077 yılında papa VII. Gregorius'tan af dilemek zorunda kalmıştı. Papa, ince günah çıkarma giysileri içindeki imparatoru üç gün boyunca soğukta sarayının kapısında beklettikten sonra huzuruna kabul etmiş ve bağışlamıştı.
Bertrand de Jouvenel'e göre (s. 222), "Kilise gücü, yalnızca oluşturduğu hükmetme tehdidi ile değil, monarşiye dönüşerek bir örnek teşkil etmesiyle de krallık gücünün monarşileşmesine [dolayısıyla kendisiyle mücadeleye girmesine] neden oldu."

XIII. yüzyıl sonlarında İngiltere'de Kral I. Edward'ın, Fransa'da da Kral IV. Philippe'in hukukçuları, Roma hukukunu incelikle yorumlayıp kullanarak krallık iktidarının hizmetine koştular.

Roma hukukunun krala verdiği ilk hizmet, feodal güçlere karşı giriştiği mücadelede ona destek olmasıydı. Çünkü bu hukuk, feodalizme içkin bir anlayışın (yani iktidarı parçalayıp kamusal ile özel alanları birbiriyle karıştıran anlayışın) karşısına, kamusal alan (*res publica*) ile kamusal güç (*imperium*) kavramlarını dikiyordu. Bu kavramlarla ise, ülkede tek bir kamusal gücün bulunduğu ve bu gücün de tek bir yerde (kralın elinde) toplanması gerektiği sonucuna ulaşılıyordu. Ayrıca Roma hukuku, yeni düşünsel kategoriler sağlayarak, feodal yapıyı yıkmaya yönelik yeni krallık uygulamalarına hukuksal açıdan meşruluk temelleri kazandırıyordu.[3]

Roma hukukunun krala sunduğu ikinci hizmet, İmparatorluğun dünyevi hegemonya savlarını çürütmeye katkıda bulunmasıydı. Gerçekte krallık hukukçuları, Roma hukukunu evirip çevirerek "kral ülkesinde imparatordur" formülünü ortaya çıkarmışlardı. Kralın kendi toprakları içinde imparator olması, bir yanda kralın imparatordan bağımsız olduğu, öte yanda kralın Roma hukukunun imparatora tanıdığı bütün yetkilere ve haklara sahip bulunduğu anlamına geliyordu. Demek ki bu formül, yalnızca İmparatorluk savlarını değil, aynı zamanda kralın iktidarını sınırlamaya yönelik ortaçağ iktidar kuramlarını da yadsıma işlevi görüyordu.

Roma hukuku, son olarak, krala papalıktan bağımsız olabilmesi için gereken hukuksal ve düşünsel silahları sağlama hizmetinde bulundu. İmparator devre dışı kaldıktan

[3] Örneğin, "ortak iyilik" ile "bu iyiliği kralın gözetmesi" düşünceleri, ulusal vergi gibi yeni uygulamaları doğrulamaya yarıyordu.

sonra, onun yerini kralın alıp bağımsızlığını papaya kabul ettirme uğraşı içine girmesi kaçınılmazdı. Ama işin ilginç yönü, kralın böyle bir girişimde bulunabilmesi için gerekli güce ulaşmasında Roma Kilisesi'nin de, paradoksal bir biçimde, katkısı olmasıydı. Papalık, İmparatorlukla mücadelesi döneminde sırf imparatoru zayıflatmak amacıyla Fransız monarşisinin belli ölçüdeki bağımsızlık isteklerini destekleme yoluna gitmişti: 1202'de Papa III. İnnocenti, Fransa kralının üzerinde bir başka dünyevi gücün bulunmadığını açıklamış, ardından Papa IV. İnnocenti Fransa kralının imparatora bağlı olmadığını ilan etmişti. İşte "kendi ülkesinde imparator"a dönüşen kral, bu formüle dayanarak imparatordan başka papaya da bağımlı olmadığını savundu. Ayrıca krallık hukukçuları, papayı devre dışı bırakmak amacıyla Roma hukukunun temel taşlarından birisi olan "*imperium*'un halktan kaynaklandığı" ilkesine de yeniden canlılık kazandırdılar. Siyasal iktidarın kaynağına halkın yerleştirilmesi, papalığın *plenitudo potestatis* savının iflas etmesi demekti.[4]

Ortaçağ siyasal iktidar (ve devlet) anlayışının değişikliğe uğratılmasında, Roma hukuku kadar, doğrudan olmasa da en az onun kadar etkili olan bir diğer yenilik Aristotelesçiliğin yeniden doğuşuydu. Aristotelesçi yaklaşım, Albertus Magnus ile Aquinumlu Thomas'ın katkılarıyla, Kilise'nin kabul edebileceği sınırlar çerçevesinde Hıristiyan düşüncesinin içine sızmış bulunuyordu. Thomas, toplumun (devletin) doğal olduğunu ortaya koymuş, fakat Aristotelesçi bu düşünceyi mantıksal sonuçlarına kadar

[4] Kral hukukçuları, bu amaçlarına ulaşmak için Roma hukukunun dışında kutsal yazılara da başvurdular. Her türlü iktidarın Tanrı'dan geldiği ilkesini "kralın kutsal hakkı" öğretisi biçimine sokarak, dünyevi kılıcın doğrudan doğruya Tanrı'dan krala indiğini, dolayısıyla Kilise'nin bir aracı olmadığını, bu nedenle de herhangi bir üstünlük iddiasında bulunamayacağını ileri sürdüler.

götürmemişti. Oysa devletin doğallığı kabul edildiği takdirde, kaçınılmaz olarak onun, oluşumunda yer almayan dışsal bir otoritenin (Kilise'nin otoritesinin) hükmü altında bulunmasının akla aykırı olduğu sonucuna varılıyordu. Dahası devletin, kendi kendine yeterli yetkin bir birim olmasından ve üyelerinin yalnızca maddi değil, ahlaki gereksinimlerini de karşılamasından ötürü, herhangi bir dışsal gücün manevi otoritesi altında bulunmamasının gerekliliği de kendiliğinden ortaya çıkıyordu.

Aristotelesçi yaklaşımı genellikle İbni Rüşd'ün aracılığıyla öğrenen dünyevi iktidarı savunan düşünürlerin bu sonuçlara ulaşmaları hiç de zor değildi. Ayrıca Batı'da Averroës adıyla bilinen İbni Rüşd'ün (1126-1198) kendine özgü düşünceleri de Kilise'nin savlarına karşı kullanılabilecek önemli malzemeler sağlıyordu. İbni Rüşdçülük, akıl ile imanı kesin çizgilerle birbirinden ayırıyor ve bu dünyada mutlu olmak için salt aklın yeterli olduğunu belirtiyordu. Böylece din, bu dünya işleriyle hiçbir ilgisi olmayan bir inanç sorunu haline getiriliyordu. Bu düşüncenin siyasal düzeye uyarlanması, devleti Kilise'den bağımsız kılma sonucunu doğuruyordu. Her iki otorite farklı alanlarla ilgili olduğuna göre, bu yeryüzündeki yaşamı (ya da doğal bir birim olan toplumu) düzenleyip yönetme yetkisi yalnızca dünyevi otoriteye ait demekti. Hatta İbni Rüşdçülüğün bu siyasal yorumu daha da ileriye götürülerek, Kilise -aynı zamanda dünyevi bir kurum olma özelliği nedeniyle- belli ölçüde devletin denetimi altına sokulabilirdi.

Aristotelesçilik ve Roma hukuku yaklaşımı şeklinde iki koldan gelen bu etki, meyvelerini ilk önce Fransa Kralı IV. Philippe ile Papa VIII. Bonifacius arasındaki çatışma döneminde verdi. Kısa bir süre sonra, bu kez imparator ile papa arasında patlak veren çatışmada da, dünyevi iktidar bu düşünsel yaklaşımlar doğrultusunda savunuldu ve hatta bu yaklaşımlar en uç noktalarına kadar götürüldü.

II. Kral-Papa Çatışması

Fransa Kralı Güzel Philippe (IV. Philippe) ile Papa VIII. Bonifacius arasında 1296'da patlak veren çatışmanın nedeni, din adamlarının kral tarafından vergilendirilmesiydi. Çatışmanın nedeni yeni değildi; paraya gereksinim duyan krallar, uzun zamandan beri büyük servetler toplamış olan Kilise'nin vergi ödeyerek devletin harcamalarına katkıda bulunmasını istiyorlardı. İngiltere ile Fransa arasındaki savaş, bu isteğin uygulamaya konulması sonucunu doğurdu. Roma Kilisesi'nin uzlaşmaz katı tutumu karşısında bu çatışma, öncekilere göre çok keskin boyutlar aldı. Dünyevi iktidar ile dinsel iktidar arasındaki anlaşmazlık, çok kısa süre içinde vergi sorununu aşıp siyasal bir niteliğe büründü.

Papa VIII. Bonifacius, *plenitudo potestatis* kuramının ateşli bir savunucusuydu ve artık bu kuramın, ülkelerinde gerçek bir güce sahip olan ulusal krallar üzerinde bir etkisi olamayacağının farkında değildi. Dolayısıyla Güzel Philippe Roma Kilisesi'nin onayını almadan Fransa toprakları içindeki din adamlarından vergi almaya kalkışınca çok sert bir tepki gösterdi. 1296'da yayınladığı *Clericis laicus* fermanında, aforoz tehdidini de kullanarak kralın keyfî bir biçimde Kilise'den vergi almasını yasakladı. Güzel Philippe bu tehdide kulak asmadı ve yazdığı bir mektupta vergi girişimini haklı gösteren savları ortaya koydu.[5] Üstelik

[5] "Din adamları olmadan önce, Fransa kralı krallığını korumak ve gerekli gördüğü yasaları yapmak hakkına sahipti... Papanın otoritesi tarafından din adamlarına tanınan ayrıcalıklı özgürlükler, kralların krallıklarını koruma ve savunma erklerini ortadan kaldıramaz. Parça bütüne yararlı olmak zorundadır. İster din adamı ya da laik olsun, ister soylu ya da halktan biri olsun, krallığın ve kralın gereksinimlerini karşılamayı reddeden her kimse, yararsız ve asalak bir öğedir... Bir düşman istilası durumunda Kilise mallarının yağmalanacağı kuşkusuzdur; demek ki din adamları bizim korumamıza daha fazla muhtaçtırlar. İster din adamı ya da laik, ister serf ya da özgür olsun,

Fransa Kralı, bu girişiminde yalnız da kalmadı. 1297 yılında İngiltere Kralı I. Edward, (1213'ten beri İngiltere Vatikan'ın vasalı olmasına karşın) Güzel Philippe'i izleyerek topraklarındaki Kilise adamlarını vergiye bağladı. Böylece birbiriyle savaş içinde olan bu iki ulusal krallık, "ortak düşmanlarına", yani Roma Kilisesi'ne karşı aynı tutumu benimsemiş oluyordu. Ayrıca krallar papaya karşı giriştikleri eylemde yalnız da değillerdi; arkalarında çok geniş bir muhalefet bulunuyordu. Kilise'nin zenginlik tutkusundan, sömürüsünden, baskısından rahatsız olan kitleler kralın papaya karşı yürüttüğü mücadelesine her bakımdan destek olmaya hazırdılar.

Avrupa'nın iki güçlü krallığının kendi aralarında savaşmalarına karşın, Kilise'ye karşı ortak bir tutum içinde olduklarını görerek "böl-yönet" politikasının bu ortamda iflas ettiğini anlayan ve kralların muhalefetinin gerçekte çok daha geniş bir laik (*laici*) muhalefeti dile getirdiğini kavrayan Papa VIII. Bonifacius[6] geri adım atmak zorunda kaldı. Roma Kilisesi, 1297'deki *Etsi de statu* fermanıyla, krala, ülkenin korunması gibi ivedi ve zorunlu durumlarda papanın onayını almaksızın din adamlarından ve kiliselerden vergi alma hakkını tanıdı. Böylece çatışmayı doğuran neden ortadan kalktığından çatışma da sona erdi. Ancak Kilise'yi ödün vermeye zorlayarak gücünü kanıtlamış olan kral, bu kadar küçük bir kazançla yetinmek niyetinde değildi. Buna karşılık Kilise, dünyevi iktidarlar karşısındaki üstünlük savından vazgeçmeye hiç de gönüllü değildi.

---

herhangi bir kimsenin koruyucularına vergi vermesini yasaklamak, doğal hukuku çiğnemek demektir" (Aktaran: Janet, s. 424-425).

Çünkü VIII. Bonifacius, Güzel Philippe ile yeni yeni çatışmaya girdiği dönemde şöyle yazıyordu: "Dünyevi kesimin dini sınıfa düşmanlığı modern zamanların deneyleriyle de açıkça pekişen çok eski bir geleneğe dayanır" (Aktaran: Huberman, s. 86. ve Trotabas, s. 38). Dolayısıyla, din adamlarından hoşnut olmayan dünyevi kesimin, yani laiklerin (*laici*), papaya karşı düşmanlığını açıkça ortaya koymuş olan kralı desteklemeleri kaçınılmazdı.

Bu nedenle kral-Kilise çatışması, dört yıl sonra küllerinin arasından yeniden alevlendi ve bu kez çok daha büyük boyutlara ulaştı.

Bu ikinci çatışmayı başlatan neden, 1301 yılında Pamiers Piskoposu Bernard Saisset'nin İngiltere ile işbirliği yaptığı gerekçesiyle Fransa Kralı tarafından tutuklanıp yargılanmasıydı. İlk seferde olduğu gibi bu olayda da VIII. Bonifacius sert bir tepki gösterdi: *Ausculta fili* fermanıyla IV. Philippe'in bu davranışını mahkûm etti ve Kilise Kurulu'nu toplantıya çağırdı. Güzel Philippe'in papanın tehditlerine verdiği yanıt, Fransız piskoposlarının Kilise Kurulu'na katılmalarını yasaklamak oldu. Ayrıca kral, bu konuda bütün ülkenin desteğini sağlamak amacıyla, ilk kez üç toplumsal katman temsilcisinin hepsinin birlikte katıldığı *Etats Généraux*'yu (Katmanlar Meclisi'ni) 10 Nisan 1302'de Paris'te topladı.[7]

Burada yaptığı konuşmasında dünyevi konularda kendisinin üzerinde bir başka güç tanımadığını ve krallığın bağımsızlığını her ne pahasına olursa olsun yalnız Tanrı'ya güvenerek savunacağını belirten Güzel Philippe, papaya karşı yürüttüğü politikasını Etats Généraux'ya onaylattı. Bu, dünyevi iktidar için tam bir zaferdi. Çünkü krala destek verenler yalnızca laik katmanlar, yani soylular ile burjuvalar değildi; din adamları katmanı, diğerleri kadar coşkulu bir biçimde olmasa da, kralın politikasına arka çıkmışlar ve böylece dünya işleri bakımından krala bağlı olduklarını kabul etmişlerdi. VIII. Bonifacius, bu saldırıdan şaşkına düşmekle birlikte mücadeleyi bırakmadı: 1302 yı-

[7] 1302 yılına kadar Fransa kralları, zaman zaman soylular ile din adamları katmanlarının temsilcilerini ayrı ayrı ya da birlikte topluyorlar ve çeşitli konularda onların görüşlerini ya da onaylarını alıyorlardı. İlk kez Güzel Philippe, ilk iki katmanın yanında (bunların dışındaki halkı ifade eden ve temsilcileri genellikle burjuvalar arasından seçilen) üçüncü tabakayı, yani tiers-état'yı da toplantıya çağırdı. Böylece her üç katmanın temsilcisinin genellikle ayrı oturumlarının olduğu *Etats Généraux* ortaya çıkmış oldu.

lının sonlarına doğru Kilise Kurulu toplandı ve *Unam sanctam* fermanı ilan edildi. Bu fermanda iki kılıç kuramına dayanılarak bütün dünyevi iktidarların papaya bağımlı oldukları savı işleniyordu.[8]

Papanın yenilgiyi kabul etmek şöyle dursun, üstünlük savında ısrar etmesi ve aforoz tehdidini savurmaya başlaması, IV. Philippe'in sorunu güç kullanarak çözmeye kalkışmasına neden oldu. 1303 sonbaharında Şansölye (Adalet Bakanı) Guillaume de Nogaret, Roma'da papanın düşmanı Sciarra Colonna'nın yardımıyla bir baskın düzenleyerek VIII. Bonifacius'u tutukladı. Halk kısa süre içinde saldırganları püskürttü; ancak yaşlı papa, kendisine karşı kullanılan şiddetin etkisinden kurtulamadı ve bir ay sonra öldü. Çatışmanın bu şekilde sona ermesi, Fransız monarşisinin Roma Kilisesi karşısında güçlü bir konum elde etmesine yol açtı. VIII. Bonifacius'un ardılları, Güzel Philippe'e karşı yayımlanmış olan fermanları geri aldılar ve din adamlarının yargılama yetkilerinin büyük ölçüde kısıtlanmasını kabul etmek zorunda kaldılar. Böylece ulusal devlet, Kilise'ye karşı bağımsızlığını ilan ederek egemenliği yolunda önemli bir adım atmış oluyordu. Bu çatışmanın bir diğer sonucu ise, siyasal düşünceler alanına büyük bir canlılığın gelmesiydi. Yaratılan polemik ortamında, gerek papanın gerek kralın savunucuları kaleme sarılmışlar ve birçok düşün yapıtının ortaya çıkmasına neden olmuşlardı.

---

[8] "Biri dünyevi, diğeri ruhani olan her iki kılıç da Kilise erkine aittir; ruhani kılıç Kilise tarafından, dünyevi kılıç ise Kilise için kullanılır; ruhani kılıcı rahip kullanır; dünyevi kılıç ise rahibin onayı ve izniyle kral ile şövalyeler tarafından kullanılır. Demek ki kılıç kılıcın altında bulunmalı ve dünyesel otorite ruhani otoriteye bağımlı olmalıdır" (Aktaran: Janet, s. 423 ve Quillet, s. 134-135). VIII. Bonifacius, bu fermanında dünyevi iktidarın yalnızca kral değil, fakat aynı zamanda şövalyeler tarafından da kullanıldığını belirterek, soyluları Güzel Philippe'e karşı kışkırtmayı amaçlamaktaydı. Ancak bu taktik de, gerek kralın ulusal ölçekte elde ettiği güç, gerek soyluların Kilise'ye karşı duydukları düşmanlık nedeniyle başarısız kalmaya mahkûmdu.

Papa ile kral arasındaki çatışmanın Kilise'nin mülkleri (ve bunların vergilendirilmeleri) konusunda patlak vermesi, papa yandaşlarının Papalığın gücü hakkında önceleri olduğundan çok daha ciddi bir tavır takınmalarına yol açtı. Çünkü Kilise ruhani (manevi) otoriteye sahipse de (ve bu otoritesi tartışılmıyorsa da), elinde bulundurduğu mülkler dünyevi alanın içindeydiler. İşte kuramsal tartışmalar buradan kaynaklanıyordu. Yani salt ruhların yönetimiyle ilgili olması gereken Kilise, ruhani yönünün dışında dünyevi bir yöne de sahipti. Dolayısıyla bu yeryüzünde mal mülk edinmenin Kilise'nin amacıyla ya da din adamlarından beklenen yoksullukla bağdaşıp bağdaşmadığı sorunu gündeme geliyordu. Fakat asıl önemli sorun, ruhani iktidar ile dünyevi iktidar arasındaki sınırın ya da daha doğrusu ilişkilerin belirginleştirilip saptanması konusunda ortaya çıkıyordu. Bu da, her iki iktidarın kökenlerinin ve doğalarının araştırılmasını gerektiriyordu.

Papalık savunucuları, teolojik bir söylem kullanarak, Kilise'nin mülk edinmesini ruhani görevini gerçekleştirmesinin koşulu olarak açıklamaya giriştiler. Buradan hareketle de, dünyevi alanla ilgili her şeyin gerçekte ruhani amaçlara hizmet eden birer araç konumunda olduğunu, dolayısıyla dünyevi işlerde bile son sözü söyleme yetkisinin ruhani otoritenin, yani papanın elinde bulunduğunu ileri sürdüler. Böylece ulaşılan sonuç, kralı papanın hükmü altına sokan *plenitudo potestatis* ilkesinin savunulmasıydı. Buna karşılık Aristotelesçi yaklaşımı benimseyen kral yandaşları, belli ölçüde teolojik nitelikli karşıt kanıtlar da kullanarak, kuramlarını dünyevi olan hiçbir şeyin ruhani amaçları gerçekleştirmede bir araç olmadığı ve dünyevi düzenin kendine özgü bir amacı bulunduğu savı üzerine oturttular. Bunun sonucu ise, kralın papadan ba-

gımsızlaştırılarak siyasal iktidarın dünyevileştirilmesi anlamında laikleştirilmesiydi.

A. Papalık Savunucuları

Bu dönemde Papalık savlarının en önemli savunucusu, Romalı Gilles olarak da bilinen Aegidius Colonna Romanus'tur. Paris'te Aquinumlu Thomas'ın öğrencisi olan ve 1295'te Bourges Piskoposluğu'na atanan Aegidius Colonna, 1301 yılında kaleme aldığı *De potestate ecclesiastica* (Kilise İktidarı Üzerine) adlı yapıtında papanın üstünlüğü savını felsefi temeller üzerine oturtur. Yapıt, bir yıl sonra *Unam sanctam* fermanında yer alacak teolojik kanıtları içermekle birlikte, gerçekte *plenitudo potestatis* ilkesini evrensel düzene içkin hiyerarşi uslamasından kaynaklandırma yoluna gider. Aegidius Colonna'ya göre, evrensel (doğal) düzende alt ile üst arasında bir hiyerarşi vardır; bir başka deyişle, alt düzeydeki iktidarların üst düzeydeki iktidarlardan türediği ve bütünüyle onlara bağımlı olduğu bir ilişkiler zinciri bulunmaktadır. Ruhun maddeye, ruhani olanın dünyevi olana üstünlüğü de bu doğal hiyerarşinin gereğidir. Dolayısıyla Hıristiyan toplumsal düzeni içindeki dünyevi iktidar ruhani iktidara bağımlı olmak zorundadır.

Aegidius Colonna, Augustinusçu felsefe ile Aristotelesçi felsefenin (ya da daha doğrusu Aristoteles'in form-madde öğretisi ile evrensel düzen kuramının) senteziyle oluşan bu uslamasını şöyle dile getirir: "Nasıl ruh bedene, ruhani yaşam dünyevi yaşama üstünse, aynı şekilde ruhani otorite de dünyevi iktidara üstündür ve ondan daha saygındır... Evrende de olduğu gibi maddi varlık ruhani varlık tarafından yönetildiğine göre, Hıristiyanlar arasında da bütün dünyevi prenslerin ve bütün dünya iktidarlarının, Kilise otoritesi tarafından, özellikle de Kilise'de ve ruhani

otorite konusunda dorukta olan ve en yüksek konumda bulunan papa tarafından denetlenmeleri gerekir."[9] Görüldüğü gibi Kilise ile özdeşleşen ve böylece ruhani iktidarı tekelinde bulunduran papa, bu konumundan ötürü bütün dünyevi iktidarların üstünde yer almakta ve onları kendine bağımlı kılmaktadır.

Burada Aegidius Colonna, papanın dünyevi olan her şey üzerindeki üstünlüğünü daha da vurgulayabilmek için *dominium* kavramına başvurur. Ona göre, hiçbir *dominium*, yani gerek siyasal iktidar anlamında bir kişinin bir başkası üzerindeki iktidarını, gerekse mülkiyet iyeliği anlamında bir kişinin bir nesne üzerindeki iktidarını içeren hiçbir alt-üst ilişkisi, papanın onayı ile kutsanmadığı sürece meşru değildir. Kilise'nin bu yeryüzünde mal mülk edinme hakkına sahip olmasından başka, dünyevi bütün mallar ve (siyasal) mülkler Kilise'nin yetki alanı içinde bulunmaktadır. Çünkü dünyevi olan bir şey beden ile ilgilidir; ancak beden ruhun, ruh ise ruhani otoritenin hükmü altındadır. Dolayısıyla, insanların ruhlarından başka, bedenleriyle malları da papanın yargı gücünün içinde yer alırlar. "Demek ki mirasınıza, bütün malınıza mülkünüze, babanızın oğlu olmanızdan ve onun kanından gelmenizden çok, Kilise aracılığıyla ve Kilise'nin evladı olmanızdan dolayı sahip olduğunuzu itiraf etmeniz gerekir."[10] Her şey Tanrı'dan geldiğine göre, kişiler ellerinde bulundurdukları şeyleri Tanrı yolunda kullanmalıdırlar; bu da, ancak Kilise içinde olmakla ve onun gösterdiği biçimde davranmakla olasıdır. Bunun dışında kalanlar, Tanrı'nın karşısındadırlar ve ellerindeki bir gasp olduğundan dolayı da gayri meşru bir konum içinde bulunmaktadırlar.[11]

---

[9] Aktaran: Quillet, s. 149 ve Sabine, s. 272.

[10] Aktaran: Janet, s. 412 ve Sabine, s. 273.

[11] Ayrıca Aegidius Colonna, Kilise mülkünü "dominium superius" ya da "dominium universale", dünyasal mülkleri ise "dominium inferius" ya da "do-

Aegidius Colonna, bir yanda mala mülke ya da siyasal iktidara meşru bir hak şeklinde sahip olabilmek için Kilise'ye bağlı olmak gerektiğini savunmakla ve öte yanda pozitif hukuka teolojinin dışında bir gerçeklik tanımamakla Aquinumlu Thomas'ın tam karşıt kutbunda yer alır. Ama yine de siyasal iktidarın özerkliğini yadsımak gibi bir amacı olmadığını açıklayıp, iki kılıcın bulunduğunu ve bunların farklı işlevlerinin olduğunu belirtir.

Ancak Caesar'ın hakkının Caesar'a verilmesi olan dünyevi iktidarın kendine özgü bir alanının olması, onun ruhani iktidarın hükmü altında bulunmadığı anlamına gelmez. Her ne kadar Kilise'nin temel işlevi ruhani ise de, Hıristiyan toplumunun birliğinin (ve daha önce belirtilen kanıtların) gereği olarak siyasal iktidarın papanın hükmü altında olması kaçınılmazdır. Daha açıkçası siyasal iktidarın, bir başka deyişle prensin, kralın ya da imparatorun özerk olduğu alan olan iktidarın kullanımına (*potestas*'a) ilişkindir. Oysa iktidarın ilkesi (*auctoritas*) Kilise'nin başı olan papanın elindedir. Dolayısıyla, dünyevi düzeyde Tanrısal (doğal) düzene uygun olma bakımından en iyi yönetim biçimi olan monarşi, (tıpkı maddenin ruha bağımlı olması gibi) daha üstün bir amacın bir aracı konumunda bulunması ve gerçekte iktidarını ondan alması nedeniyle ruhani iktidarın denetimi altındadır.

Demek ki "tıpkı bu yeryüzünde temsilcisi olduğu Tanrı gibi kendinden başkasına dayanmayan ve üstün sorumluluklarından kaynaklanan vicdanı dışında bir denetim ya da bir kural tanımayan"[12] papa, gerekli gördüğü her durumda dünyevi alana karışmaktadır. Bu bakımdan devlet, Kilise'nin bir aracından başka bir şey değildir; dahası,

---

minium particulare" olarak adlandırır ve böylece altta olanın üstte olana ya da özelin evrensele bağımlı olması gereğince dünyevi olan her şeyin ruhani olanın hükmü altında bulunduğu sonucuna ulaşır (Carlyle ve Carlyle, s. 407). Chevallier, s. 193.

devletin varlığının nedeni, Kilise'nin gereklerini yerine getirmesi olarak ortaya çıkmaktadır. Papa, her ne kadar prense belli dünyevi işlevler tanımışsa da, ruhani alanı ilgilendirdiği gerekçesiyle her türlü dünyevi soruna müdahale etme ve siyasal iktidarı yargılama yetkisine sahiptir. Papanın otoritesi doğrudan doğruya Tanrı'dan kaynaklandığından, onun yargısına bütün dünyevi iktidarların mutlak boyun eğmesi kaçınılmaz sonuç olarak belirmektedir.[13]

Papayı her türlü meşru *dominium*'un tek kaynağı haline getiren ve bu özelliğinden ötürü onu (ruhani sorunların dışında) bütün dünyevi sorunların da kesin yargıcı konumuna yükselten Aegidius Colonna'dan başka *plenitudo potestatis*'i savunan bir diğer önemli düşünür Viterbolu Jacobus'tur. 1301-1302 yılları arasında yazdığı *De regimine christiano* (Hıristiyan Yönetim Üzerine) adlı yapıtında, Kilise bir krallık, daha doğrusu bir Hıristiyan krallık (*regnum Christi*) olarak ele alınmaktadır. Viterbolu Jacobus, Kilise'nin tek gerçek krallık oluşunu, onun evrensel bir boyuta ve üstün bir işleve sahip olmasına bağlar: "Kilise tam anlamıyla bir krallıktır; çünkü yeryüzünün her yanına dağılmış çok sayıda halkı ve birçok ulusu kapsar; çünkü ruhani yaşama ve insanların selametine gerekli olan bütün iyilikleri içerir; çünkü tıpkı bir krallık gibi eyaletler, piskoposluklar, kiliseler ya da dinsel kurullar şeklinde alt alta sıralanan çeşitli bölümlerden oluşur."[14]

Doğa ötesi ereklerle bezenmiş olan Kilise, gerçek adaleti, gerçek çıkarları gözettiğinden ötürü yetkin toplum (*societas perfecta*) adını almayı hak eden tek topluluktur. Ancak bu, dünyevi iktidarın doğal bir gereksinmenin sonucu olmadığı anlamına gelmez. Tersine dünyevi kralın ya

---

[13] Aegidius Colonna'nın yalnızca papaya tanıdığı iktidarın doğrudan doğruya Tanrı'dan gelmesi olan "kutsal hak" ilkesi, daha sonraları mutlak monarşi savunucuları tarafından kral için gündeme getirilecektir.
Aktaran: Chevallier, s. 195.

da prensin iktidarı da Tanrı'dan gelir; ama bu iktidar yetkin olmaktan uzaktır. Her doğal düzen (yani siyasal toplum ya da devlet), yetkinliğe yönelebilmek için Tanrı'nın yardımına, bir başka deyişle Kilise'ye muhtaçtır. Demek ki siyasal iktidar, Aquinumlu Thomas'ın da belirttiği gibi, insanların yalnızca bu dünyadaki mutluluğunu sağlamakla yetinmeyip onların kutsal erdemleri de geliştirmelerini gözetmek zorunda olduğundan dolayı bu yüce amaca yönelen Kilise'nin hükmü altındadır.

Kilise'nin başında bulunan papa, ruhani iktidara mutlak bir biçimde sahiptir ve onu kullanırken de hiçbir sınırla kısıtlı değildir. Elinde bulundurduğu bu üstün güç, papanın her an dünyevi alana karışmasına olanak vermektedir. Daha doğrusu, eylemlerini ruhani toplumun gözettiği yüce amaca uygun kılmayan bir prensi ya da bir kralı yargılayıp cezalandırmak, hatta gerekliyse iktidardan almak papanın hem hakkı hem de görevidir. Bu bakımdan, bütün prensler papanın vasalı konumundadırlar ve iktidarlarını ona karşı sorumlu olarak yürütmektedirler. Açıkçası her iki iktidar da "piskoposların piskoposu" olan papaya aittir; bir başka deyişle, gerçek krallığın (*regnum*) doruğunda oturan papa, aynı zamanda yeryüzündeki tek gerçek kraldır (*rex*).

Viterbolu Jacobus'un, tıpkı Aegidius Colonna gibi, "farklı iki iktidar" düşüncesini kabul edip kullanmasının tek bir nedeni vardır, o da dünyevi iktidarı mutlak bir biçimde ruhani iktidarın hükmü altına sokmaktır. *Plenitudo potestatis*'e yol açan bu anlayışın karşısında yer alan krallık savunucuları ise, bu düşünceyi sözcük anlamında ele alarak, yani iki iktidarı kesin çizgilerle birbirinden ayırarak dünyevi iktidarı Kilise karşısında bağımsız kılmayı amaçlarlar.

Papa ile Kilise aydınlarının saldırılarına karşı Fransa Kralı Güzel Philippe'in davasını destekleyen yapıtların en önemlisi, Parisli Jean'ın 1302 yılında yazdığı *De potestate regia et papali* (Krallık ve Papalık İktidarı Üzerine) adlı kitaptır. Bir Dominiken olmakla birlikte kralın yanında yer alan Jean, düşüncelerini Aristotelesçi felsefenin içine oturtup Roma hukuku kavramlarını kullanarak bir yanda imparatorluk savlarını, öte yanda *plenitudo potestatis*'le sonuçlanan papalık kuramlarını çürütmeyi amaçlar. Ayrıca karşıt teolojik kanıtlara, özellikle de Gelasius'un "çifte kılıçlar kuramı"na başvurarak bunları bağımsızlık mücadelesi veren kralın hizmetine koşar.

Parisli Jean, kuramını siyasal toplumun doğallığı varsayımı üzerine oturtur. Ona göre doğal toplumsallaşmanın zorunlu bir sonucu olan devlet, yalnızca maddi sorunlarla ilgilenmeyip iyi bir yaşam için gerekli olan ahlaki ilkeleri de ortaya koyar. Devletin maddi olduğu kadar ahlaki bir amaç gütmesi, onun salt bedenlerin yönetimiyle ilgili olmaması demektir. Dolayısıyla papalık kuramcılarının siyasal iktidarı maddi alan ile sınırlı tutmaya ve böylece onu (bedenin ruha bağımlı olması şeklinde) ruhani iktidarın hükmü altına sokmaya kalkışmaları büyük bir yanılgıdır. Üstelik siyasal toplumun doğal oluşu, onun öncel olduğunu da gösterir. Devlet Kilise'den önce olduğundan (ya da Fransa'da Hıristiyanlık olmadan önce krallar bulunduğundan) dolayı, kralı papanın boyunduruğu altına sokmanın tutarlı hiçbir yanı yoktur.

Devletin kendi kendine yeterli doğal bir birim olması, imparatorluk savlarının geçersizliğini ortaya çıkarmaktadır. Çünkü doğal olan, bütün insanların tek bir siyasal yapı içinde olmaları değildir. Değişik coğrafi ve iklimsel ortamlarda farklı yaşam biçimleri belirmekte ve böylece

dünyevi çıkarların çeşitli oluşu, insanlığın birçok ayrı devlet içinde örgütlenmesini zorunlu kılmaktadır. Demek ki doğal hukuk, dünyaya tek bir kişinin egemen olmasını değil, yeryüzünde birçok kralın bulunmasını gerektirmektedir. Bunun anlamı da, Fransa kralının kendisine imparator denen herhangi bir kimseye bağımlı olmadığı ya da bazı krallık hukukçularının deyişiyle "kralın kendi ülkesinde bir imparator" olduğudur. Ayrıca soruna Roma İmparatorluğu'nun kalıtı açısından yaklaşıldığında, imparatorun Fransa kralı üzerinde hiçbir hakka sahip bulunmadığı çok daha açık bir şekilde belirmektedir. Çünkü tarih, Frankların hiçbir zaman Roma İmparatorluğu'nun hükmü altına girmediğini göstermektedir. Hatta böyle bir şeyin olduğu kabul edilse bile bu, bir gaspı ve Franklar sonradan özgürlüklerini haklı olarak elde etmişlerdi. Bundan dolayı, Frank krallarının kalıtçıları olan Fransa kralları İmparatorluğun yetki alanının tümüyle dışındadırlar.[15] Fransa kralı ile imparator arasında bir alt-üst ilişkisi yoktur ve her ikisi de kendi toprakları üzerinde hüküm süren birer kral ya da birer imparatordur.

Her ne kadar dünyevi iktidar büyük bir çeşitlilik içeriyorsa da, ruhsal alan bütünsel bir nitelik taşıdığından onunla ilgili iktidarın, yani ruhani iktidarın evrensel olması, bunun için de tek bir elde toplanması gereklidir. Ancak Kilise'nin evrensel oluşu, (birçok krallığa bölünmüş olan) dünyevi iktidarın onun hükmü altına yerleştirildiği anlamına gelmez. Çünkü her iki iktidarın yetki alanları ayrıdır.

---

[15] Napoli Krallığı'nın hukukçuları, daha da ileri giderek, Romalıların imparatorluğu silah gücüyle elde ettiklerini, dolayısıyla otoritelerinin hukuka (*de jure*) değil, fakat olgusal bir duruma (*de facto*) dayandığını belirtirler. Buradan hareketle de, bugünkü imparatorların bir zamanlar zorla Roma İmparatorluğu topraklarına katılmış olan Napoli Krallığı üzerinde hiçbir hak iddia edemeyeceklerini, daha doğrusu Napoli kralı ile imparatorun aynı haklara sahip olduğunu ileri sürerler (Mousnier, s. 59).

Bu konuda Parisli Jean, Aegidius Colonna ya da Viterbolu Jacobus gibi papalık savunucularının kullandıkları silahları kendilerine karşı çevirme yöntemini benimser.

İlk olarak, Kilise'nin başında bulunan papanın dünyevi iktidarlar ve mülkler üzerinde bir hak iddia edemeyeceğini göstermek için, bu hakkı İsa'dan kaynaklandıran görüşlerin kutsal yazılarla bağdaşmadığını tanıtlamaya çalışır. Ona göre, "İsa'nın insan olarak kral olduğunu, yani sanki dünyevi şeyler üzerinde doğrudan ve yararlı mülkiyete sahipmişçesine dünyevi krallığın kralı olduğunu söylemek tamamıyla yanlıştır. Gerçekte İsa, insanlığın yoksulluğunu üstlenmiştir. 'Benim krallığım bu dünyada değildir' diyen İsa,... dünyevi otoriteye ve yargılama erkine sahip olmamıştır... Ayrıca insan olarak, dünyevi şeylerin mülkiyetine de sahip olmamıştır."[16] Öyleyse papanın İsa'da olmayan bir yetkiyi havari Petrus aracılığıyla İsa'dan aldığını ileri sürmek tam bir saçmalıktır. Üstelik İsa, insan olarak değil, Tanrı olarak ya da Tanrı'nın adına davranarak dünyevi iktidarı elinde bulundurmuşsa da, bunu Petrus'a (yani Kilise'ye) devretmemiştir; ruhani kılıç Petrus'a, dünyevi kılıç Caesar'a verilmiştir. Çünkü "Tanrı, iki iktidarın aynı kişinin elinde bulunmayacak şekilde birbirinden ayrı olmasını istemiştir... Bu iktidarlar, birinin diğerine bağımlı olmaması biçiminde farklıdır; ama dünyevi iktidar da, tıpkı ruhani iktidar gibi doğrudan doğruya Tanrı'dan gelir... Ne papa kılıcını imparatordan ne de imparator kılıcını papadan almıştır."[17]

---

[16] Aktaran: Quillet, s. 135.

[17] Aktaran: Quillet, s. 136. İmparatorluk savlarına karşı ulusal krallıkların (özellikle Fransa Krallığı'nın) özerkliğini savunduğunu gördüğümüz Parisli Jean'ın Kilise'ye karşı imparatoru ya da Caesar'ı dikerek daha önceki düşünceleriyle bir çelişkiye düştüğü sanılmamalıdır. Çünkü Jean, bu her iki sözcük ile genel olarak dünyevi iktidarı ifade etmekte, dolayısıyla da kutsal yazılardaki Caesar sözcüğünün bu anlama geldiğini kabul etmektedir.

İkinci olarak Jean, Kilise kuramcılarının her fırsatta gündeme getirdikleri "Constantinus'un Bağışı" belgesinden papanın Fransa kralı üzerinde herhangi bir hakka sahip bulunduğu sonucunu çıkarmanın olanaksız olduğunu vurgular. Düzmece olduğu daha sonraları anlaşılacak olan bu belgeyi olduğu gibi kabul eder; ama onun Fransa için geçerli olmadığını belirtir. Çünkü bu belgede de görüldüğü üzere, Constantinus papaya yalnızca İtalya'yı ve bazı eyaletleri kapsayan iktidarı (*imperium*) ve yargılama yetkisini vermiştir; Fransa bu alanın dışındadır. Ayrıca Constantinus'un bu bağışla papaya Batı Roma İmparatorluğu'nu bıraktığı kabul edilse bile, Frankların hiçbir zaman bu imparatorluğun egemenliği altına girmedikleri tarihsel bir gerçektir. Dolayısıyla bu belgenin, ne şekilde yorumlanırsa yorumlansın, Fransa'yı bağlamadığı açıkça ortadadır.

Böylece *plenitudo potestatis*'in hem felsefi hem teolojik dayanaklarını yıkan Parisli Jean, devletin Kilise karşısındaki özerkliğini daha sağlam temellere oturtmak için iktidarın dolaylı çıkış kuramını benimser. Bu kurama göre, kralın iktidarı yine Tanrı'dan gelmektedir, ama bu kez aracı konumunda olan Kilise değil, halktır. Jean'ın deyişiyle, "Krallık iktidarı, özü ve kullanımı bakımından papaya değil, yalnızca Tanrı'ya ve gerek kralı, gerek kralın ailesini seçen halka bağımlıdır. Krallık iktidarının ilk önce Tanrı'dan, sonra da papadan geldiğini ileri sürmek tam bir saçmalıktır."[18] Halka iktidar kuramı içinde bir yer verilmesiyle yalnızca Kilise devre dışı bırakılmaz, ayrıca kralın iktidarına bir sınırlama getirilir. Aristokratik ve demokratik öğeler içeren monarşinin en iyisi olduğunu söyleyen Jean, kralı kendini seçen (ya da tanrısal seçimini onaylayan) halka (ve soylulara) karşı sorumluluk içine sokar. Buna

[18] Aktaran: Quillet, s. 136.

koşut olarak da kraldan yasalara ve halkın özel mülkiyet gibi haklarına saygılı olmasını ister.

Getirilen bu sınırlamanın amacı monarşinin keyfi bir yönetim biçimine, daha açıkçası despotizme dönüşmesini önlemek içindir; yoksa dünyevi alanda yetkili olan tek iktidar kralın iktidarıdır. Jean, Kilise'nin mülkleri sorununa bu açıdan yaklaşır. Ona göre, Kilise ruhani görevlerini yerine getirebilmek için bir araç olarak mal mülk sahibi olabilir. Ama mallar ve mülkler dünyevi alanda bulunduklarından, bunları yasal açıdan yönetmek yalnızca siyasal iktidarın yetkisi içindedir. Böylece Jean, Güzel Philippe'in Kilise mallarını vergilendirme politikasını doğrulamış olur.

Parisli Jean'ın, kralı Güzel Philippe'e destek olmak için izlediği bir başka yol, papanın Kilise içindeki yetki alanını sınırlandırmaktır. Bu bağlamda "demokratik monarşi" düşüncesini Kilise yönetimine uyarlayarak ruhani iktidarın yalnızca papaya değil, bütün Kilise'ye verildiğini belirtir. Bunun anlamı, papanın üstünde Kilise Genel Kurulu'nun bulunduğudur. "Dünyanın Roma'dan ve papadan büyük olması gibi, kurul da tek başına olan papadan büyüktür"[19] diyen Jean, papanın Genel Kurul karşısında sorumluluk taşıdığını ve bu Kurul olmaksızın imana ilişkin kurallar koyamayacağını açıklar. Hatta papayı seçen Kardinaller Kurulu da bu uslamlamanın gereği olarak papadan üstün bir konumdadır ve gerekli gördüğünde papayı görevden alma yetkisine sahiptir.

Gerek papa gerek kral kendi alanlarında mutlak egemen değilseler de, her biri diğerine karşı kendi alanı içinde üstün durumdadır. Bir başka deyişle, papa ruhani konularda kraldan, kral da dünyevi konularda papadan üstündür. Ancak bu her iki iktidar sahibinin kendi alanında diğerinden bağımsız olarak hüküm sürmesi ilkesi, normal

[19] Aktaran: Carlyle ve Carlyle, s. 432.

(olağan) koşullar altında geçerlidir. Olağandışı bir durum belirdiğinde, yani bunların kendi yetkilerini aşmaları durumunda, aralarındaki ilişkiler yeni bir nitelik alır: Ruhani iktidar ile dünyevi iktidar birbirlerini tamamladıklarından, yetkisini aşan bir iktidara karşı diğerinin onun alanına belli biçimlerde müdahale hakkı doğar. Jean, karşılıklı müdahaleleri içeren bu ilişkileri ayrıntılı bir şekilde ele alıp inceler.

Olağandışı durumlardan ilki, kralın dünyevi bir suç işlemesidir. Bu durumda papa, kralı seçen soyluların kendisinden bir yardım istemeleri dışında, dünyevi alana karışma hakkına sahip değildir. Kral ruhani bir suç işlerse, papanın onu yargılayıp cezalandırma hakkı doğar. Bir başka deyişle, dinsel sapkın bir krala karşı papa aforoz cezasını kullanır; ama Kilise'nin elinde zor kullanmayı gerektiren bir yaptırım gücü bulunmadığından, aforoza işlerlik kazandırarak kralı tahtından indirecek olan yalnızca halktır. Demek ki papanın krala karşı bir üstünlük kurması, dolaylı bir yoldan, halkın ve soyluların aracılığıyla (ve tabii onların onayıyla) olabilmektedir.

Buna karşılık kral da, sapkın öğretileri savunmak ya da Kilise Genel Kurulu'nun toplanmasını engellemek gibi nedenlerden ötürü dinsel suçlu durumuna düşen papaya karşı doğrudan harekete geçemez. Böyle bir suç ruhani alanda işlenmiş olduğundan, bunu kovuşturmak hakkı yüksek din adamlarına aittir. Eğer bu kişiler, yeterli güce sahip değillerse, kraldan yardım isterler; o zaman da kral dünyevi gücünü kullanarak papayı görevinden alır. Kralın papayı doğrudan doğruya cezalandırması durumu, papanın dünyevi alanı ihlal etmesi sonucunda belirir. Ruhani kılıcını kullanarak dünyevi alana karışıp halkın dirliğini, devletin düzenini bozan papayı ikaz etmek, gerekiyorsa cezalandırmak siyasal iktidarın, yani kralın yetkisindedir. Jean'ın deyişiyle, "prens papanın kılıcının yol açtığı şidde-

te kendi kılıcının şiddeti ile karşı koyar."[20] Bu durumda kral, Kilise'ye ya da Papalığa değil, kendisinin ve toplumun (devletin) düşmanına karşı koyuyor demektir. Bunun pratik anlamı ise, Kral Güzel Philippe'in VIII. Bonifacius'a karşı 1303'te başvuracağı şiddetin bir yıl öncesinden haklı gösterilip doğrulanmasıdır.

Bu dönemde Parisli Jean'ın *De potestate regia et papali*'sinin dışında, papayla mücadele içindeki Fransa kralını desteklemek amacı güden daha birçok büyüklü küçüklü yayın ortaya çıkmıştır. Bunlar arasında, her üçünün de yazarı bilinmeyen şu kitaplar sayılabilir: *Antequam essent clerici* (Din Adamları Ortaya Çıkmadan Önce-1296), *Disputatio inter clericum et militem* (Din Adamı ile Şövalyenin Tartışması-1296 ya da 1297) ve *Rex pacificus* (Barışçıl Kral-1302).

Parisli Jean'ın yapıtında olduğu gibi bu kitaplarda da kral ile devleti özdeşleştiren düşüncenin belirdiği görülmektedir. Toplumsal genel çıkarı gözettiği varsayılan prens, birçok kamusal güçle donatılır ve Kilise'den bağımsız kılınır. *Disputatio inter clericum et militem*'de Kilise'nin yalnızca din adamlarını değil, iman sahibi bütün laikleri de kapsadığı belirtildikten sonra, papanın dünyevi iktidar bakımından hiçbir yetkisinin bulunmadığı vurgulanır. Kitabın iki konuşmacısından biri olan şövalye, din adamlarının iyi bir yaşam sürebilmeleri için kralın siyasal iktidarına gereksinim duyduklarını belirtir ve ardından tartıştığı din adamına şöyle seslenir: "Eğer kralın eli sizi korumasa, güvenlik içinde olabilir misiniz? Kralın eli sizin duvarlarınızdır; kralın ekmeği sizin ekmeğinizdir; kralın esenliği sizin esenliğinizdir."[21] Bu bakımdan din adamları da, diğer yurttaşlar gibi kamusal harcamalara katkıda bulunmalıdır-

[20] Aktaran: Carlyle ve Carlyle, s. 435 ile Sabine, s. 283.
[21] Aktaran: Janet, s. 429-430.

lar. Din adamının hâlâ *plenitudo potestatis*'i savunmasına karşılık, şövalye siyasal iktidarı uyuyan bir köpeğe benzetip Papalığın aşırı hak iddialarıyla onu uyandırmamasının kendi çıkarına olacağını söyler. Bunun üzerine "Köpek uyanıp havlasa ne olur sanki?" diyen din adamını şövalye tehdit dolu bir biçimde yanıtlar: "Prenslerin iyiliğini ve sabrını kötüye kullandığınıza göre, köpeğin havladıktan sonra sizi ısırmasından korkunuz."[22] Gerçekten de bu kitabın yazılışından birkaç yıl sonra Güzel Philippe, "havlamakla" yetinmeyip işi VIII. Bonifacius'u "ısırmaya" kadar vardıracaktır.

Rex pacificus'un yazarı ise, Fransa krallarının iktidarlarını doğrudan doğruya Tanrı'dan aldıklarını, bu nedenle de papayı ya da imparatoru kendilerinin üzerinde dünyevi bir güç olarak tanımadıklarını açıklar. Ona göre kral, kendi topraklarında en üstün gücü (*summa superioritas*'ı) elinde bulundurduğundan, Kilise mallarından vergi alma ve din adamlarını atama hakkına sahiptir. Görüldüğü üzere, bütün bu mücadele yapıtları, iki iktidarın birbirinden bağımsız oldukları savını savunuyorlardı. Ancak iki alan arasındaki zorunlu ilişkiler, pratikte siyasal iktidarın Kilise kurumlarının işleyişine müdahalesi sonucunu doğuruyordu. Kilise'nin zorlayıcı güç bakımından devlete muhtaç bir durum içine sokulması, ister istemez krala bir üstünlük sağlamaktaydı. Kilise mallarının vergilendirilmesiyle başlayan bu gelişme, Kilise'nin bütünüyle devletin denetimi altına sokulmasıyla son bulacaktır. Fransız yazarların yapıtlarında yer almayan bu düşünce, ilk kez Padovalı Marsilius ile ortaya çıkacaktır. Ama Marsilius'tan önce tıpkı onun gibi papaya karşı imparatorun yanında yer alan Dante, siyasal iktidarı dinsel iktidardan bağımsız kılmakla yetinecektir.

[22] Aktaran: Janet, s. 429.

IV. Dante: Evrensel Laik Monarşi

1265'te Floransa'da doğan ve 1321'de Ravenna'da ölen Dante Alighieri, İtalya'nın ve Avrupa'nın en büyük ozanlarından birisi olarak kabul edilmektedir. Şiirin dışında edebiyat kuramı ve ahlak felsefesiyle de uğraşmış olan Dante, siyasal düşüncelerini *De Monarchia* (Monarşi Üzerine) adlı yapıtında ortaya koymuştur. Yaşadığı dönemde İtalya'nın bitmez tükenmez mücadelelere, gerek devletler, gerek siyasal hizipler, gerekse papa yandaşları ile karşıtları arasında kanlı savaşlara sahne olması ve kendisinin bu ortamda etkin politikada yer alıp fırtınalı bir yaşam sürmesi, yapıtında açıkladığı siyasal düşüncelerinin biçimlenmesinde etkili olmuştur. Bu bakımdan *De Monarchia*'nın incelemesine geçmeden önce, dönemin siyasal gelişmelerini ve Dante'nin yaşamını ana çizgileriyle belirtmek gerekir.

A. Savaşlar Ortamında Dante'nin Yaşamı

Dante'nin doğduğu tarihte, İtalya'nın diğer kent devletlerinde olduğu gibi Floransa'da da siyasal ve ekonomik üstünlük sağlamak isteyen imparatorluk yanlısı Ghibellinolar ile papalık yanlısı Guelfolar arasında şiddetli çatışmalar vardı.[23] Dante'nin burjuva kökenli ailesi Guelfolar yanında yer almıştı; Dante de ailesinin izinden giderek daha "demokratik" olan bu hizibin bir üyesi oldu. 1289 yılında süvari olarak Ghibellinolara karşı Campaldino Savaşı'na ve

[23] Guelfo adı XII. yüzyılda ve XIII. yüzyıl başlarında Kutsal Roma-Germen tahtı için mücadele veren Welf ailesinden, Ghibellino adı ise Welflerin muhalifleri Hohenstaufenlere ait bir şato olan Waiblingen'den gelmektedir. İtalya'da papalık ile imparatorluk yandaşlarının Guelfo ve Ghibellino adlarını almaları, İmparator II. Friedrich (1220-1250) ile papalar arasındaki çatışma sırasında olmuştur. Bu iki hizip arasındaki karşıtlık, imparator-papa çatışmasından başka, izledikleri farklı politikalarla ya da önderleri arasındaki kişisel çekişmelerle de besleniyordu.

Piza'nın Caprona Kalesi'ne düzenlenen sefere katıldı. 1295'te Floransa'da yapılan yasal düzenlemelerle meslek loncalarına bağlı kimselere yönetime katılma hakkı tanınınca, Dante de bilim ve felsefeyle uğraşan başka yurttaşlar gibi Doktorlar ve Eczacılar Loncası'na girdi ve etkin olarak politikaya atıldı. 1296'da Yüzler Kurulu adındaki yurttaşlar meclisinde yer alarak soylulara karşı çıkarılan demokratik eğilimli yasaları destekledi. Ardından meslek loncalarının başkanlarını seçen mecliste üyelik yaptı. 1300 yılında altı lonca başkanından biri sıfatıyla Floransa'nın en yüksek yöneticilik görevi olan *priore*'liğe seçildi.

Bu arada Guelfolar, "Beyazlar" ve "Siyahlar" olmak üzere iki partiye bölünmüşlerdi. Beyazlar "demokratik" reformları sürdürmek istiyorlar, Siyahlar ise buna karşı çıkıyorlardı. Dante'nin iktidar tutkusundan dolayı kınadığı Papa VIII. Bonifacius'un gizlice Siyahlarla işbirliği yapması, iki parti arasındaki çatışmayı daha da alevlendiriyordu. 1300'de *priore*'liğe seçilen Dante, ılımlı Beyaz Guelfolara yakın olmasına karşın, Floransa'da düzeni sağlamak amacıyla öbür beş yöneticiyle birlikte tarafsız bir politika izledi ve her iki partinin önderlerini sürgüne yolladı. Ancak bir yıl sonra, Dante yeniden Yüzler Kurulu'nda görev yaparken Beyaz Guelfolar Floransa'ya geri döndüler. Buna karşılık Siyah Guelfolar, papanın aracılığıyla Fransa kralı Güzel Philippe'in kardeşi Charles de Valois'yı yardıma çağırdılar. Dante'nin bir heyetle birlikte uzlaşma girişiminde bulunmak amacıyla papanın yanında bulunduğu sırada Charles de Valois'nın ordusu, Floransalıların direnişini kırıp kente girdi. Ardından Siyah Guelfolar Floransa'ya döndüler ve Beyazları yargılamaya koyuldular. Bu yargılamada Dante, iki yıl sürgüne, yaşamı boyunca kamu görevlerinden uzak kalmaya ve ağır bir para cezasına çarptırıldı. Floransa dışında bulunan Dante, suçlamaları kabul etmeyip cezalara uymayacağını açıkladı; bunun üzerine 1302 yılı başında,

Floransa'ya ayak bastığı takdirde diri diri yakılarak idam edilmesine karar verildi. Böylece Dante, yaşam boyu sürgüne mahkûm edilmiş oluyordu.

Dante bu karara karşı kendisi gibi zorunlu sürgünde bulunan Beyaz Guelfolar ve Ghibellinolar ile birleşerek Floransa'ya dönmenin yollarını aradı. 1303'te papa seçilen ve bir yıl sonra ölen XI. Benedictus'un uzlaştırıcı çabalarının boşa çıkması, ardından Beyazlar ile Ghibellinoların oluşturdukları ordunun Siyahlar tarafından yenilgiye uğratılması, Dante'nin umutlarının sönmesine neden oldu. Bundan sonra Dante, İtalya'nın çeşitli kentlerini dolaşarak edebiyatla ve felsefeyle uğraştı.

1308'de Luxemburg hanedanından VII. Heinrich'in imparator olması üzerine Dante'nin Floransa'ya dönme umudu yeniden canlandı. Papa V. Clemens'in elinden imparatorluk tacını giymek için İtalya üzerine yürüyen VII. Heinrich'in barışı ve düzeni sağlayacağına inanan Dante, İtalyan prenslerine ve Floransalılara yazdığı mektuplarda imparatorun gelişini selamlamalarını istedi. İtalya'yı parçalayan hizipler üstü uzlaştırıcı bir rol oynayarak imparatorluğu yeniden canlandırmayı amaçlayan VII. Heinrich, birçok muhalif güçle karşılaştı. Onunla arası açılan papa, 1309 yılında Roma'yı terk edip Avignon'a yerleşti.[24] Bu arada Dante, imparatoru desteklemeyi sürdürüyordu; hatta 1311'de Heinrich'e yazdığı bir mektupta, ona karşı koyan Floransa'nın üzerine yürümesini önerdi. VII. Heinrich, 1312'de uzaktaki papanın temsilcilerinin elinden impara-

[24] Papa V. Clemens'in 1309'da Avignon'a yerleşmesiyle tarihte papaların "Babil Tutsaklığı" adıyla bilinen dönem başlamış oluyordu. Bu dönem, papaların 1376 yılına dek bugünkü Fransa'nın güneyinde bulunan, ama o günlerde papalığın vasalı konumundaki Sicilya kralına ait olan Avignon kentinde oturdukları dönemdir. Bu yetmiş yıla yakın süre boyunca Avignon'da görev yapan papaların hepsi, V. Clemens gibi Fransız kökenlidir ve genelde Fransa Krallığı'nın etkisi altında kalmışlardır.

torluk tacını giymesine karşın, kuşattığı Floransa'yı ele geçiremedi ve 1313'te ansızın öldü. Kendisine büyük umutlar bağladığı imparatorun başarısız girişimleri ve bunların ardından gelen ölümü, Dante'yi büyük bir düş kırıklığına uğrattı. Dante yaşamının son yıllarını 1307 ya da 1308'de yazmaya başladığı (ve Latince yerine İtalyanca olarak kaleme aldığı için ilk İtalyan ulusçusu olarak anılmasına neden olan) başyapıtı *Divina Commedia*'yı (İlahi Komedya'yı)[25] tamamlamaya adadı. Başyapıtının son dizelerini yazdıktan kısa bir süre sonra 1321'de, yirmi yıldır görmediği kenti Floransa'dan uzaklarda sıtmaya yakalanıp öldü.

Yazılış tarihi kesin olarak bilinmeyen, ancak VII. Heinrich'in 1310-1313 İtalya seferi sırasında yazıldığı kabul edilen *De Monarchia*, barış özleminin açıkça dile getirildiği bir yapıttır. İnsanlığın tek bir çatı altında toplanmadığı sürece gerçek ve kalıcı bir barışın sağlanamayacağına olan inancı, Dante'yi imparatorluk düşüncesini savunmaya yöneltmiştir. Bu bakımdan kitabının başlığı, gerçekte monarşiyi değil, fakat evrensel monarşiyi, bir başka deyişle imparatorluğu ifade etmektedir. Ancak Dante'nin siyasal düşünceler tarihindeki önemi, imparatorluğun insanlık için ne denli gerekli olduğunu kanıtlama çabalarından kaynaklanmamaktadır. Zaten imparatorluk düşüncesi zamanını çoktan doldurmuştu; Cermen ulusunun dışındaki diğer Avrupa ulusları bu ideali paylaşmaktan çok uzaktaydılar ve ulusal krallıklar gerçeği karşısında bu düşünce bir düş olarak kalmaya mahkûmdu. Jacob Ben-Amittay'in da belirttiği gibi, "Dante'nin siyasal düşünceye asıl katkısı, devletin toplumsal arka planını ve devletin özünde din dışı

[25] Dante'nin başyapıtının adı, ilk önceleri yalnızca *Commedia*'ydı. Daha sonraları Dante'nin *divino poeta* (ilahi şair) adıyla anılması, başyapıtının 1555'te Venedik'te yapılan baskısında *Commedia* olan adına bu sıfatın eklenmesine yol açmıştır. Bu tarihten sonra da Batı edebiyatının bu büyük yapıtı *Divina Commedia* adıyla bilinmiştir.

olan bağımsız karakterini ortaya koymuş olmasındadır."[26] Ayrıca Dante, devletin temel görevinin dünya ölçeğinde özgürlük, adalet ve barış sağlamak olduğunu vurgulayarak ve insanlığın birliğe gereksinimi olduğunu açıklayarak düşüncelerine evrensel bir boyut kazandırmıştır.

Dante, *De Monarchia*'nın hemen başında, çok yararlı olmasına karşın pek az bilinen dünyevi monarşinin bilimini yapmayı amaçladığını belirtip, "dünyevi monarşi" kavramından ne anladığını ortaya koyar: "İmparatorluk olarak adlandırılan dünyevi monarşi, tek kişinin üstünlüğüdür; bu üstünlük, zaman içinde yaşayan bütün varlıkları ve zaman ile ölçülen bütün nesneleri kapsar."[27] Demek ki monarşi yeryüzündeki bütün insanları, insanlara özgü bütün çıkarları ve dünyevi işleri içermesi nedeniyle evrensel bir nitelik taşımaktadır. Bu tanımdan sonra Dante, monarşi konusunda çözüme kavuşturulması gereken üç soru bulunduğunu belirtir. Bu sorular sırasıyla şunlardır: "Monarşi dünyevi düzen için gerekli midir? Monarşi Roma halkının meşru hakkı mıdır? Monarşinin otoritesi doğrudan Tanrı'dan mı yoksa Tanrı'nın bir temsilcisinden mi gelir?" Dante, kitabının üç bölümünü oluşturan bu sorulardan ilk ikisini olumlu bir biçimde yanıtlar; üçüncüsünü ise imparatorun otoritesinin doğrudan Tanrı'dan kaynaklandığı yönünde yanıtlayabilmek için çok karışık bir uslamlama yöntemine başvurur. Yeni Aristotelesçi açıklama kategorilerini, Roma hukukundan kaynaklanan eski geleneklerle, kurallarla ve teolojik boyutlu kanıtlarla karıştırıp kullanır.

---

[26] Ben-Amittay, s. 110.

[27] *De Monarchia*, I, II; *De la Monarchie*, s. 82. Bundansonra *De Monarchia*'dan yapılan alıntılar için ayrıca dipnot verilmeyecek, bunun yerine her alıntıdan sonra bu alıntının yapıldığı bölüm, altbölüm ve kullandığımız Fransızca çevirisindeki sayfa numarası, örneğin (I, II, 82) şeklinde, bir ayraç içinde gösterilecektir.

Aristoteles gibi Dante de, toplumun doğal bir özü olduğu varsayımından yola çıkar. Toplumun doğal oluşu, Dante'ye göre metafiziğin bize açıkladığı yasaların topluma da uygulanabilirliği sonucunu doğurmaktadır. Nedenler zincirinde ilk nedene ulaşılmasının zorunluluğuna ya da parça ile bütün ya da bir ile çok arasındaki ilişkilere ilişkin metafiziksel yasaların evrensel bir kapsamı vardır; dolayısıyla bunlar, evrenselin belli bir düzeyi olan toplum için de geçerlidir. Böylece, "insanlar dünyası evrenin içine katılmakta ve evrensel (kozmik) yasalar ile toplumsal yasalar aynı öze sahip olmaktadır."[28] Buradan hareketle toplumun bir siyasal iktidar şeklinde örgütlenişinin gerekliliğini ortaya koymak hiç de zor olmaz: İnsan da herhangi bir nesne gibidir, düzeni dışlayan maddeyle yoğrulmuştur. Nasıl Aristoteles metafiziğinde maddeye (*hyle*) biçim ve devinim kazandırılabilmesi, kısaca düzene sokulabilmesi için formun (*eidos*) gücüne gereksinim varsa, insanları da (daha doğrusu onların maddi yönlerini de) yola getirebilecek bir güç olmalıdır. İşte siyasal toplum ya da devlet adıyla karşımıza çıkan bu güç, doğal bir zorunluluk olarak belirmektedir.

Devleti özgür bir birleşmenin sonucu değil de doğal güç ilişkisinin bir ürünü olarak algılayan Dante, insanlar arasındaki yönetimin yapısını saptayabilmek için siyasal toplumun ereğinin bilinmesi gerektiğini belirtir. Bu amaçla da Aristoteles'ten ve İbni Rüşd'den yararlandığını belirttiği uzun metafiziksel açıklamalarla insanın ereğini ortaya koyar. Çünkü parça için doğru olan bütün için de doğrudur. Öyleyse, parçanın (yani bireyin) bilgeliğe, dolayısıyla mutluluğa ulaşması için nasıl dinginlik gerekiyorsa, aynı şekilde bütünün (yani toplumun) mutlu olması da ancak

[28] B. Landry, "Introduction", *De la Monarchie*, s. 51.

evrensel barışın sağlanmasıyla olasıdır. Bu bakımdan barış, insanlığın ereğine ulaşmasındaki temel araçtır. Melekler korosunun "Göklerdeki Tanrı'ya şükürler olsun, iyi insanlara barış olsun" diye şarkı söylemeleri bunun açık kanıtıdır (I, IV, 88).

Ortak bir ereği olan her çokluğun tek bir başı olmalıdır. Örneğin insana bakıldığında, bütün yetilerin mutluluk olan tek bir ereğe yönelik olduğu ve entelektüel (anlıksal) gücün diğerlerine hükmettiği görülür. Aynı durum aile, köy, kent (site) gibi farklı insan toplulukları için de geçerlidir. Gerçekte mutluluk, bir bütün olan insanlığın ortak ve biricik ereğidir; dolayısıyla bütün insanlar için tek bir başın olması kaçınılmazdır; mutluluğun zorunlu koşulu olduğunu gördüğümüz barış ortamının yaratılması buna bağlıdır. Daha açıkçası, "amacı insanlara daha güvenli ve daha rahat bir yaşam sağlamak olan krallıkta (devlette) tek bir kral hüküm sürmeli ve yönetmelidir. Yoksa krallığın üyeleri ereklerine ulaşamayacağı gibi, krallık da dağılıp gider;... çünkü parçalanmış her krallık yok olur... Demek ki tek kişi buyurmalı, tek kişi yönetmelidir; ve bu kişi Monark ya da İmparator olarak adlandırılmalıdır. Demek ki dünyanın iyi olmasının Monarşinin ya da İmparatorluğun varlığını gereksindirdiği açıkça ortadadır" (I, V, 91).

Dante, imparatorluğun dünyevi düzen için bir gereksinim olduğunu metafiziksel uslamlamalarla gösterdikten sonra,[29] savının doğruluğunu daha da pekiştirebilmek amacıyla çeşitli düzeylerdeki diğer kanıtları sıralamaya ko-

[29] Aslında hiçbir gerçek temele dayanmayan bu tür metafiziksel uslamlamalarla herhangi bir savı doğrulamak mümkün değildir; ya da bir başka deyişle, aynı metafiziksel kategorileri kullanarak birbiriyle çelişen savların doğruluklarını gösterebilmek mümkün olmaktadır. Örneğin Kilise düşünürleri, tıpkı Dante gibi insanlığın ereğinden ve formun (ruhun) maddeye (bedene) hükmetmesinden yola çıkmakta, ama bu şekilde onunkiyle taban tabana zıt bir savı, dünyanın kralının papa olduğu savını doğrulamaktadırlar.

yulur. İlk olarak insanlığın iyiliğinin elden geldiğince Tanrı'ya benzemek olduğunu belirtir. Ona göre Tanrı birliği içerdiğinden, insanlığın Tanrı'ya benzemesi ancak "bir" olmasıyla, birliği oluşturmasıyla olasıdır. En iyi birlik ise, insanlığın bir bütün olarak "bir"de, tek bir kişide birleşmesiyle gerçekleşir. Bunun anlamı, bütün insanların tanrısal amaç gereğince tek bir prensin, yani imparatorun, evrensel kralın hükmü altına girmeleridir. Ayrıca insanlığın yetkin olmak için gökyüzündeki düzeni bu dünyada uygulama gereği de bu siyasal sistemi zorunlu kılmaktadır; nasıl gökteki her şey "Tanrı olan tek bir motor" (I, VIII, 94) tarafından yönetiliyorsa, insanların da tek bir yöneticisi olmalıdır.

İnsanlar arasındaki bütün sorunları çözecek en üst yargıç konumunda olan monark, barışçıl düzeni kurarak adaleti gerçekleştirir. Çünkü yetkin adalet, adaleti belirleyen kişinin sağlam istençli ve çok güçlü olmasıyla doğru orantılıdır. İşte monark, dünyaya hâkim olduğundan hem mutlak bir güce sahiptir hem de istencini zayıflatacak her türlü istekten ve tutkudan yoksundur. Bu bakımdan, tümüyle adaleti içeren ve "içsel yapısı en düzenli insan olan monarkın diğerlerini düzenlemesi" (I, XIII, 105), yönetmesi doğaldır.[30]

Adaletten başka özgürlüğün de en iyi şekilde gerçekleştirildiği rejim monarşidir. Dante'nin deyişiyle, "monarkın yönetimi altında yaşayan kişi en özgür olandır" (I, XII,

[30] Dante'nin monarkın doğruluğunu, adaletini onun her şeye, bütün dünyevi zenginliklere sahip olmasına bağlayan; dolayısıyla da yoksulluğu tutkuların, açgözlülüğün ve adaletsizliğin kaynağı haline getirerek yoksulluğu aşağılayan bu anlayışı, zenginlerin cennete bile giremeyeceklerini söyleyerek zenginliği mahkûm eden ve yoksulluğu yücelten İsa'nın öğretisiyle çelişmektedir. Daha sonraları, tıpkı Dante gibi Thomas Hobbes da "ölümlü Tanrı" olarak adlandırdığı mutlak monarkın uyruklarına iyi, adil davranmasını, onun isteklere ve tutkulara yer vermeyecek denli büyük bir güce sahip olmasıyla açıklama yoluna gidecektir.

102). Çünkü özgürlük, insanın başkası için değil, kendisi için yaşaması demektir. Monarşide yurttaş yönetici için yaşamaz, yurttaş için yaşayan yöneticidir; yani kral halk için vardır. "Yönetimin amacına ulaşmak için kullanılan araçlar bakımından herkesin efendisi olan monark, yalnızca amaç söz konusu olduğunda bütün yurttaşların hizmetkârıdır" (I, XII, 103). Demek ki monarşi, yurttaşların kendileri için var olmalarına olanak tanıyarak özgürlüğü sağladığından en iyi siyasal rejimdir. Başta demokrasi olmak üzere diğer yönetim biçimlerinin hepsinin kötü olmasının nedeniyse insanları köle durumuna indirgemeleridir.

Dante'nin evrensel monarşi lehine ileri sürdüğü bir diğer kanıt, "bir"in yapabileceği bir şeyin çokluk yerine "bir" tarafından yapılmasının daha iyi olduğu ilkesidir. İnsanlığı üstün bir prens yönetebilir; öyleyse en iyi siyasal toplum bütün dünyayı kapsayan monarşidir. Zaten "birin etkin olması iyi, çokluğun etkin olması ise kötüdür" (I, XIV, 106).[31] Gerek Aristoteles, gerek Pythagoras mutlak varlığın mutlak olarak bir olduğunu ve mutlak birin de mutlak iyiliği içerdiğini açıklamışlardır. "İyilik bir'den, kötülük çokluktan kaynaklandığına" (I, XV, 109) göre, tek kişinin krallığı moral bir zorunluluk olarak belirmektedir. Üstelik toplumda uyumun, düzenin tam anlamıyla gerçekleşebilmesi için bütün istençleri birlik içine sokup yönlendirecek üstün bir istence gereksinim vardır. Bu üstün istenç, bütün insanların üstünde yer alan monarkın istencinden başka bir şey değildir.

Son olarak Dante, sıraladığı tüm bu kanıtların kutsal bir olayla desteklendiğini belirtir. Ona göre bütün tarihçiler, bütün yazarlar ve bütün azizler İmparator Augustus döneminde evrensel barışın sağlandığını ve insanlığın mut-

[31] Homeros, "bir"in yönetiminin iyi olduğunu *Ilyada*'da (II, 206-207) şöyle dile getirmişti: "Göremem hiçbir iyilik birçok efendinin olmasından, yalnız tek bir kişinin efendi, tek bir kişinin kral olmasıdır gereken."

lu olduğunu kabul etmektedirler. İşte İsa, bir insan olarak doğmak için bu yetkin monarşinin hüküm sürdüğü bir tarihi seçmiştir. Artık bundan sonra evrensel monarşinin dünyevi düzen bakımından gerekli olduğu gerçeği, hiçbir kuşkuya yer vermeyecek şekilde ortaya çıkmış bulunmaktadır.

Bir İtalyan ulusçusu olarak kabul edilen Dante imparatorluk düşüncesine sıkı sıkıya bağlanmakla birlikte,[32] farklı koşulların farklı yasalara yol açtığını, dolayısıyla çeşitli devletlerin aynı yasalarla yönetilemeyeceğini kabul eder. Doğal yasa yerine Aristoteles'in yasa anlayışını benimsemesi nedeniyle bu yargıya varan Dante, hemen ardından bunun krallıklar ya da kentler biçiminde örgütlenmiş siyasal birimlerin bağımsızlığı (ve egemenliği) anlamına gelmediğini vurgular. Parçaların bütüne bağımlı olması gibi, bu devletler de evrensel devlete, yani imparatorluğa bağımlıdırlar. Bütün insanlığın ortak yasasını, ortak kuralını belirleyen monarktır, imparatordur. Bu bakımdan bu devletlerin yasaları ortak yasaya uygun olmalı ve tabii yöneticileri de imparatorun hükmü altında bulunmalıdır. Böylece Dante, metafiziksel uslamlamaları doğrultusunda

---

[32] Passerin d'Entrèves (s. 214'te), Dante'nin çok güçlü bir ulusçuluk duygusuna sahip olmasına karşın, ulusüstü bir siyasal yapıyı, yani imparatorluğu yüceltmesini, onun devlet ile ulus kavramlarını birbirinden ayırmasına bağlamaktadır. Dante, ülkesine ya da Romalıların kahtçıları olarak gördüğü İtalyanlara imparatorluk içinde ayrıcalıklı bir yer vermekle yetinmekte, yoksa bir İtalyan devletinden kesinlikle söz etmemektedir. Passerin d'Entrèves'in bu açıklamasını biraz daha açarak Dante'nin bir ulus-devlet, hatta bir ulusal devlet anlayışına sahip olmadığını söylemek gerekir. Ulusal devletler bu dönemde henüz yeni yeni belirmektedir; ulus-devlet ise çok sonraları burjuvazinin gelişmesiyle ortaya çıkacaktır. Barış özlemini evrensel monarşi idealine dayandırması ve çağının (ulusal) devletlerini savaşı körükleyen öğeler olarak algılaması, Dante'nin bir İtalyan ulusal devleti düşüncesine ulaşmasını engellemiştir. Ulus-devlet düşüncesine sahip olması ise, o günün koşulları ve düşün ortamı bakımından zaten olanaksızdı; ondan bu düşünceyi savunmasını beklemek ya da onu savunmadığı için kınamak, tam anlamıyla anakronizmin içine düşmek demektir.

Parisli Jean gibi krallık savunucularının savlarını da yadsımış olur.

C. Roma İmparatorluğu'nun Meşruluğu

Dante, *De Monarchia*'nın ikinci bölümünü Romalıların meşru bir imparatorluk kurduklarını kanıtlamaya ayırarak, bir yanda evrensel monarşinin gerekliliği savını tarihsel temellerle desteklemeyi, öte yanda kurulmasını arzu ettiği yeni imparatorlukta en önemli yerin Romalıların doğal kalıtçıları olan İtalyanların hakkı olduğunu savunmayı amaçlar. Bu amacına ulaşmak için Dante, hak kavramını Tanrı ile ilişkilendirir ya da daha doğrusu Tanrı'nın istencine uygun olan her şeyin bir hak olduğunu, meşruluğu içerdiğini ileri sürer. Buna göre bir şeyin haklı olup olmadığını saptamak, bu konuda Tanrı'nın ne istediğini anlamakla olasıdır. Ama Tanrı istencini açıkça değil, bazı belirtiler yoluyla ortaya koyar. Öyleyse yapılması gereken tek iş, tanrısal belirtileri doğru bir biçimde kavramaktır.

Romalı tarihçilerin ve ozanların aktardıkları mitolojik–ideolojik olayları sorgulamaksızın doğru olarak kabul eden Dante, "Roma'nın yüceliğinin Tanrı'nın eseri olduğunu" (II, I, 114), çünkü imparatorluğun Romalıların hakkı olduğuna ilişkin birçok tanrısal belirti bulunduğunu ileri sürer. Bu belirtilerden ilki, Romalıların ataları Aeneas'tan ötürü soylu bir halk olmasıdır. Soylu olanın diğerlerini yönetme hakkı bulunduğundan, Romalıların çeşitli halkları hükümleri altında tutmuş olmalarının meşruluğu kendiliğinden ortaya çıkmaktadır. Romalıların başarılarında mucizelerin büyük bir rolü olması da, bu imparatorluğun Tanrı tarafından istenilip gerçekleştirildiğini kanıtlamaktadır.

Roma İmparatorluğu'nu meşrulaştırmaya yönelik bir başka kanıt, Dante'nin -daha önce görmüş olduğumuz- ik-

tidarı güç ilişkisine indirgeyen anlayışından kaynaklanmaktadır. Dante'ye göre "doğa [Tanrı], varlıkları yetenekleri doğrultusunda hiyerarşik bir sıraya sokmuştur... Bazı insanlar, dahası bazı halklar yönetmek, diğerleri boyun eğmek ve hizmet etmek için doğarlar; bazıları için yönetilmek, bu duruma zorla sokulmuş olsalar bile, yalnızca uygun değil, haklıdır da" (II, VII, 132-133). Tarihte yalnızca Romalıların (kendilerinden önceki Asurlular, Mısırlılar ya da Makedonyalılar gibi halkların imparatorluk girişimlerinden farklı olarak) bir dünya imparatorluğu kurmayı başarmış olmaları, onların yönetmek için Tanrı tarafından seçilmiş bir halk olduğunu göstermektedir. Üstelik "Roma halkı, dünyayı fethederek bütün insanlığın ortak iyiliğini sağlamayı kendine amaç edinmiştir" (II, V, 126). Burada emperyalizmin tarih boyunca başvuracağı bir savı kullanan Dante, ortak iyiliğin hakkı içerdiğini ileri sürüp Romalıların güç, şiddet kullandıkları zaman bile haklı bir amaç güttüklerinden ötürü imparatorluğa meşru bir biçimde sahip oldukları sonucuna ulaşır. Ayrıca Romalıların çeşitli fetihlerinde düşmanlarıyla yaptıkları düellolardan hep yengiyle çıkmalarının Tanrı'nın belirtisi ya da yargısı olduğunu söyleyip Roma İmparatorluğu'nu yine tanrısal istence bağlar. Böylece Dante, ortaçağda adaletin güvencesi olarak kabul edilen düello ilkesiyle Roma fetihlerini meşrulaştırmış olmaktadır. Bu bölümde Dante'nin Roma İmparatorluğu savını doğrulamak amacıyla getirdiği son kanıt, İsa'yı yargılayıp cezalandıran otoritenin, Hıristiyan ilkeleri gereğince, haklı ve meşru olarak kabul edilmesi zorunluluğudur.[33]

[33] Çünkü Dante'ye göre, eğer İsa'nın ölümü yasal bir otorite tarafından buyrulmuş olmasaydı, İsa insanların günahları adına cezalandırılmış sayılmaz, dolayısıyla insan soyunu kurtarmış olmazdı. Oysa Roma İmparatorluğu'nun yetkili bir yargıcı İsa'yı cezaya çarptırdığından dolayı İsa bütün insanlık için acı çekmiştir. Demek ki Yahuda valisi Pilatus'un ve ona yetkilerini veren im-

Dante, dünyevi düzen için imparatorluğun olması ve bunun başında Roma halkının kalıtçısı olan monarkın bulunması gerektiğini açıkladıktan sonra, döneminin en önemli siyasal sorununa, dünyevi iktidar-ruhani iktidar ilişkisi sorununa eğilir. Dünyevi iktidara bütünüyle sahip olan imparatoru Kilise'den bağımsız kılmayı amaçlayan Dante, bu nedenle ilk olarak *plenitudo potestatis*'in dayanaklarını çürütmeye koyulur.

Dante'nin Aristoteles mantığı tasımını (kıyasını) kullanmak ya da Hıristiyan ilkeleri yeniden yorumlamak gibi çeşitli yöntemler kullanarak geçersizliklerini ortaya koyduğu papalık dayanaklarının ilki teolojik nitelikli olanlardır. Örneğin, papanın üstünlüğü savını güneş ile ay arasındaki ilişkiden hareketle açıklamanın hiç de tutarlı olmadığını ileri sürer. Çünkü güneş gibi ay da Tanrı tarafından yaratılmıştır; varlığını güneşe borçlu olmayan ay, özgün yetilere ve devinime sahiptir. Bu bakımdan aya benzetilen imparatorun varlığını ve yetilerini, kısacası otoritesini güneşle bir tutulan papadan almadığı açıktır. İki kılıcın İsa tarafından farklı ellere verilmiş olması da, *plenitudo potestatis* savının kutsal yazılarla bağdaşmadığını göstermektedir.

Daha sonra sıra, papalık iktidarını savunan kuramların dayandıkları tarihsel kanıtların çürütülmesine gelir. Dante, tıpkı Parisli Jean gibi "Constantinus'un Bağışı" belgesinin düzmece olduğunu bilmediğinden bunu olduğu gibi kabul eder, ama bu belgeden papa lehine herhangi bir hak türetilemeyeceğini belirtir. Bu görüşünü, imparatorun hukuksal olarak feragat hakkı bulunmadığı ilkesi üzerine

---

paratorun otoritelerinin, kısacası Roma İmparatorluğu'nun kendisinin haklı ve meşru sayılması gerekmektedir.

temellendirdiği bir dizi uslamlama yoluyla açıklar: "Constantinus imparatorluğun yüksek onurunu devredemezdi... hiç kimse üstlendiği görevi, o göreve karşı kullanmak hakkına sahip değildir; yoksa bu, bir çelişki olur. Oysa imparatorun imparatorluğu yıkması kendisine emanet edilmiş göreve karşı gelmesi demektir... İmparatora imparatorluğu yıkma hakkı tanınmamıştır... Çünkü imparator imparatorluk için vardır, bunun tersi doğru değildir. İmparator kendi varlığını borçlu olduğu imparatorluk hukukunu değiştiremez" (III, X, 178-179).

Buradan şu sonuçlara ulaşılır: Constantinus Kilise'ye bu bağışı yaptığında ya imparatordu ya da değildi. Her iki durumda da onun imparatorluğun iktidarını sınırlamaya varan bir devir işleminde bulunmasının hukuksal açıdan olanaksız olduğu açıkça ortadadır. Üstelik Kilise'nin dünyevi mal mülk edinme hakkı yoktur.[34] Bundan dolayı Constantinus'un meşru olarak bağışını yaptığı kabul edilse bile, Kilise'nin buna sahip olması diye bir şey söz konusu olamazdı. Bu belgenin her bakımdan geçersiz oluşu, imparatorun papaya karşı bir bağımlılığı olmadığını kanıtlar yöndedir. Ayrıca gasp edilmiş bir hak yeni bir hak doğuramayacağına göre, papanın imparatorluğu Charlemagne'a devrettiğini ileri sürmek olanaksızdır. Papanın böyle yasal bir iktidarı yoktur ya da gücünü gasp yoluyla elde etmiştir, ki bir gasptan bir hak yaratılamaz. Zaten Kilise olmadan önce imparatorluk vardı; Kilise imparatorluğun nedeni olmadığından, imparator otoritesi bakımından papaya hiçbir şey borçlu değildir.

---

[34] Dante, Kilise'nin elindeki malların imparator tarafından ruhani görevini yerine getirebilmesi için ona verildiğini ve buradan elde edilen gelirleri Kilise'nin mülk sahibi olarak değil de, yoksullar arasında bölüştürücü-paylaştırıcı olarak kullandığını ileri sürerek, dolaylı bir biçimde dünyevi iktidara Kilise zenginliklerini denetleme ve vergilendirme hakkını tanımış olur.

Dante, papalık yandaşlarının teolojik ve tarihsel kanıtlarını çürüttükten sonra kitabının son sayfalarını iki iktidarın birbirinden bağımsız oldukları düşüncesini savunmaya ayırır. Bu amaçla, bütün yaratıklar içinde yalnızca insanın, iki yönü nedeniyle, "biri dünyevi yaşamın mutluluğu, öteki ebedi yaşamın mutluluğu olan iki ayrı ereği bulunduğunu" (III, XVI, 192) öne sürer. Bu çift ereğe ulaşılmasının da iki ayrı yönlendirici iktidarı gerekli kıldığı sonucuna varır. Bunlar, "insan soyunu, tanrısal esin (vahiy) ışığı altında ebedi yaşama götüren papa ile felsefi öğretiler ışığı altında dünyevi mutluluğa götüren imparatordur" (III, XVI, 193). Böylece her biri insanların bir yönüyle ilgilenen iki ayrı üst yönetici ya da "insanlığın iki babası" ortaya çıkmış olur.

Dünyevi babanın (ya da diğer adlarıyla monarkın, evrensel kralın, Roma prensinin, dünyanın koruyucusunun, yani kısacası imparatorun) "yeryüzündeki insanların barış içinde özgürce yaşamalarını gözetmek" (III, XVI, 193) olan görevini tam anlamıyla gerçekleştirebilmesi için iktidarının doğrudan doğruya Tanrı'dan gelmiş olması gerekmektedir. Siyasal iktidar bakımından dolaylı iniş kuramı geçerli değildir; çünkü monarkın iktidarını papadan almadığı (karşıt kanıtların çürütülmesiyle) kesinlik kazanmıştır. Üstelik ne papa ne de imparator dünyevi ile ruhani alanların birliğini içerirler; bu birlik yalnızca Tanrı'dadır. Bir bakıma papa ile imparator, "her biri Tanrı'nın bir yarısını oluşturan iki güneş gibi, biri bu dünyanın, diğeri Tanrı'nın olan iki ayrı yolu aydınlatmaktadırlar."[35] Böyle olduğuna göre, imparatoru seçip onaylayan Tanrı'dır; bir başka deyişle, imparatorun iktidarı hiçbir aracı olmaksızın doğrudan doğruya Tanrı'dan inmektedir.[36]

---

[35] *La Divine Comédie* (Le Purgatoire, chant 16), s. 258.

[36] Dante'nin imparator için öne sürdüğü bu iktidar anlayışı, kısa süre sonra ulusal monarşilerin elinde "kralın kutsal hakkı" kuramına dönüşecektir.

İki iktidarın kesinlikle birbirlerinin alanlarına karışmamalarını isteyen Dante, bu yapılmadığı takdirde barışın, düzenin sağlanamayacağını belirtir ve gerek VIII. Bonifacius gibi papaları, gerekse Güzel Philippe gibi kralları tutumlarından dolayı kınar. Ancak iki iktidarın arasında bağımlılık şeklinde bir alt-üst ilişkisinin bulunmaması, bir tür eşgüdümün olmadığı anlamına gelmez. Dante toplumun dindışı kurallara, yasalara sahip olduğunu vurgulamakla birlikte, "ölümlü mutluluğun bir bakıma ebedi mutluluk amacıyla düzenlendiğini" de kabul eder. Her insan gibi imparator da tanrısal esinle aydınlanabilmek, tanrısal lutufa ulaşabilmek için Kilise'nin aracılığına gereksinim duyduğundan, "büyük oğlun babaya saygı duyması gibi Caesar [imparator] da Petrus'a [papaya] karşı saygılı olmak zorundadır" (III, XVI, 194). Fakat Dante'nin kitabının son satırlarında papaya tanıdığı bu "üstünlük" salt manevi bir nitelik taşır, kesinlikle dünyevi bir boyutu yoktur. Papanın herhangi bir nedenle imparatora müdahale etme yetkisi bulunmamaktadır.[37]

Sonuçta, Kilise'nin otoritesi ruhani alanla sınırlanmış ve böylece siyasal iktidar, doğrudan iniş kuramıyla da donatılarak, bu yeryüzünde kimseye hesap vermeyen büyük bir güç durumuna getirilmiş olmaktadır. Dante'nin imparator için ortaya koyduğu bu düşünceler, düşüş içindeki imparatorluktan çok yükselmekte olan monarşilerin işine yarayacak ve kralı Kilise'ye karşı yalnızca bağımsız kılmak-

[37] Dante, "imparator dinsel bir suç işlerse, papanın müdahale hakkı var mı?" gibisinden bir soru sorup bunu yanıtlamaya kalkışmaz. Ancak onun kuramının mantığı içerisinde böyle bir sorunun yanıtı "hayır" olmalıdır. Çünkü imparator, iktidarını doğrudan Tanrı'dan aldığından dolayı, Tanrı'nın dışında sorumlu olduğu bir başka güç yoktur. Dinsel bir suç işlese bile, otoritesi ruhların yönetimiyle sınırlı olan papanın onu bu dünyada yargılayıp dünyevi nitelikli ya da (aforoz gibi) dünyevi sonuçları olan cezalara çarptırması olanaksızdır. Demek ki gerek dinsel, gerek dünyevi bir suç işleyen bir imparator, yalnızca en üstün güç tarafından, yani her iki alana özgü iktidarı kendinde birleştiren Tanrı tarafından cezalandırılır.

la yetinmeyen düşünürler tarafından kısa sürede aşılacaktır.

V. Padovalı Marsilius

Dante'nin barış özlemini paylaşan, ama ondan farklı olarak Kilise'yi siyasal iktidarın boyunduruğu altına sokarak modern anlamda devlet kavramının düşünülebilmesine ilk katkıyı sağlayan düşünür Padovalı Marsilius'tur. Cemal Bali Akal'ın Strayer'den (s. 16) ve Burdeau'dan (1970, s. 14) yaptığı alıntılarla belirttiği gibi "devlet, kafalarda ya vardır ya yoktur"; yani "devlet bütünüyle, onu düşünenlerin kafalarında var olan bir gerçekliktir." Bu bakımdan "devlet, kavramsal açıdan, insanlar onu düşünebilmeye başladıktan sonra var olabilirdi" ancak.[38] Modern devlet kavramına ulaşılabilmesi için, bir binanın taşları gibi birbirinin üzerine oturan çeşitli düşünsel aşamalardan geçilmesi gerekiyordu. İşte bu aşamalardan ilki Marsilius'un kuramıydı.

Gérard Mairet'nin deyişiyle "Padovalı kuramcının yapıtı Batı'nın, yani Hıristiyanlığın ufkunda 'siyasal modernizm'in belirmeye başladığı temel yapıt olarak ortaya çıkar."[39] Ancak bu değerlendirme, Marsilius'un modern siyasal düşüncenin başlatıcısı olarak kabul edildiği anlamına gelmemektedir; çünkü Marsilius, iktidar sorunsalını ele alırken ortaçağın düşünsel kalıplarının dışına çıkabilmiş değildir. Bununla birlikte, modern siyasal düşüncenin oluşması için gerekli "koşulları" sağlamıştır; daha açıkçası, geliştirdiği "sivil toplum" anlayışıyla (ruhani güce karşı) siyasetin özerkliğini ve bunun uzantısı olan devletin "bir" liğini kuramsallaştırarak modern (egemen) devlet kavramına giden yolu açmıştır.

---

[38] Akal, s. 24.

[39] Mairet, 1978, s. 291.

Marsilius,[40] 1275-1280 yılları arasında Padova'nın noter loncasına bağlı burjuva kökenli bir ailenin üyesi olarak dünyaya geldi. Büyük bir olasılıkla hekimliği de içeren kapsamlı bir öğrenim gördü ve İbni Rüşdçü Aristotelesçilik çizgisini benimsedi. Paris Üniversitesi'nde kısa süre (1312-1313) profesörlük ve rektörlük yaptıktan sonra İtalya'da imparatorluk yanlısı Ghibellinoların siyasal danışmanı oldu. 1320'de yeniden Paris'e geldi; burada bir yandan üniversitede Aristoteles hakkında dersler verirken, öte yandan (arkadaşı Jean de Jandun'ün yardım ettiği kabul edilen) başyapıtı *Defensor pacis*'i (Barış Savunucusu'nu) kaleme alıp 1324'te tamamladı. Kitabın yazarı olduğu ortaya çıkınca, 1326 yılında Bavyera Kralı IV. Ludwig'in Nürnberg'deki sarayına sığındı.

Bu arada IV. Ludwig ile Papa XXII. Johannes arasındaki iktidar çatışması doruk noktasına ulaşmış bulunuyordu. Bu çatışma dört yıldan beri sürmekteydi. Bu tarihte boş bulunan imparatorluk tahtına aday olan iki kral kozlarını paylaşmak için silaha başvurdular; papanın desteklediği Avusturya Kralı Friedrich'i 1322'deki Mühldorf Savaşı'nda yenen Bavyera kralı Ludwig, papanın onayını beklemeksizin kendini imparator ilan etti ve Ghibellino partisinin de kışkırtmasıyla Kuzey İtalya'daki kent devletlerini etkisi altına almaya girişti.

XXII. Johannes, otoritesinin sarsılmasını önlemek için bu girişimlere karşı bir tepki göstermek zorundaydı: 1323 sonlarında Ludwig'e bir mektup yazarak imparatorluktan vazgeçmesini ve üç ay içinde huzuruna çıkıp hesap vermesini buyurdu. Bu süre sonunda, yani 23 Mart 1324'te

[40] Marsilius adının İtalyanca karşılıkları, onun hakkında yazılmış çeşitli yazılarda "Marcillo, Marsiglio, Marsilio" olarak belirtilmektedir. Bu nedenle biz, Padovalının adının Latince yazılışını kullanmayı yeğledik.

Ludwig'i aforoz edip imparatorluğu onun elinden aldığını açıkladı. Papanın bu katı tutumuna karşı Ludwig'in yanıtı çok sert oldu. İmparator, 22 Mayıs 1324'te yayımladığı "Sachsenhausen Bildirisi"yle bir yandan papayı dünyevi iktidarı gasp etmekle ve dinsel sapkın olmakla suçladı, öte yandan papayı devre dışı bırakmak amacıyla tıpkı Güzel Philippe gibi Kilise Genel Kurulu'nun toplanması çağrısında bulundu.[41]

Papa ile arasındaki çatışmayı silah gücüyle noktalamak isteyen Ludwig, 1327'de İtalya'ya bir sefer düzenledi. Bir yıl önce XXII. Johannes tarafından aforoz edilmiş olan Marsilius da bu sefere katılanlar arasındaydı. Padovalı, Ludwig'in Taranta'da topladığı Ghibellino toplantısında bulunduktan sonra Milano'ya gidip papalığa karşı imparatorluk savlarının sözcülüğünü yaptı. Koruyucusu Ludwig ise bu sırada Roma'ya girmişti; Pierre de Corbara V. Nicolaus adıyla karşı papa ilan edildi ve 7 Ocak 1328'de Ludwig evlilikleri feshetme yetkisiyle imparatorluk tacını giydi. Bunun üzerine Marsilius, imparator tarafından Milano Başpiskoposluğuna atandı. Ludwig uzun süre İtalya'da barınamayıp 1330'da Almanya'ya geri dönünce yalnız kalan karşı-papa, XXII. Johannes ile uzlaşıp onun papalığını kabul etmek zorunda kaldı.[42] Marsilius ise Almanya'ya dönen imparatora eşlik etti ve 1343'te ölünceye değin Ludwig'in Münih'teki sarayında yaşadı. Bu süre içinde *Defensor pacis*'ten farklı olarak imparatorluk iktidarını çok daha kesin bir dille savunan çeşitli kitaplar yazdı.[43]

---

[41] Sachsenhausen Bildirisi'nde yer alan bu görüşler, aynı yıl yayımlanan *Defensor pacis*'te de dile getirilmiştir.
Ludwig ile XXII. Johannes arasındaki kesin bir biçimde sonuçlanamayan bu çatışma, gerek imparatorluğun, gerekse papalığın büyük ölçüde güçlerini yitirdiklerini ve artık bundan sonra her ikisinin de ulusal krallıklar üzerinde bir otorite savında bulunmalarının olanaksızlığını açıkça ortaya koymuş oluyordu.

Bu kitaplar şunlardır: *Tractatus de Translatione Imperii* (İmparatorlukların

Padovalı Marsilius, kitabının son sayfalarında, "sivil barışı yaratan ve sürmesine katkıda bulunan nedenler ile iç çatışmayı doğuran nedenleri" incelediğinden, yapıtına *Defensor Pacis* başlığını uygun bulduğunu belirtir.[44] Bu bakımdan, Marsilius'un tam anlamıyla çağının bir düşünürü olduğu söylenebilir; o da kendisi gibi bir İtalyan olan Dante ile aynı görüştedir: Halkların gelişmesini sağlayan barış (ya da huzur),[45] bütün krallıklar için istenilmesi gereken en büyük iyiliktir. Fakat nasıl her şey kendi karşıtını doğuruyorsa, huzurun karşıtı olan çatışma da bir ülke içinde büyük kötülüklere yol açmaktadır. Her bakımdan parçalanmış olan İtalya bunun en tipik örneğini oluşturmaktadır; İtalyanlar yeterli yaşam koşullarından yoksundurlar ve özgürlüklerini yitirmişlerdir (I, I, 1-2, 49-50).

Bir siyasal toplumdaki kargaşaların, çatışmaların bir hastalık gibi çeşitli nedenleri vardır. Marsilius, "devrimler"e (*stasis*) yol açan nedenleri Aristoteles'in ayrıntılı bir biçimde incelediğini,[46] ama onun bilmediği, daha doğrusu bilmesinin olanaksız olduğu çok önemli bir nedenin bulunduğunu belirtir. Bu neden, geçmişte Roma İmparatorluğu'nu yıkmış olan ve bugün birçok sivil (ya da siyasal) toplumu (*civilitas*) ve krallığı (*regnum*) tehdit eden papa-

---

Yer Değişimi), *Defensor minor* (Küçük Savunucu) ve *Tractatus de jurisdictione imperatoris in causis matrimonialibus* (Evlilik Sorunlarında İmparatorun Yargısı).

[44] *Defensor pacis*, III, III, 1; *Le défenseur de la paix*, s. 561. Bundan sonra *Defensor pacis*'ten yapılan alıntılar için ayrıca dipnot verilmeyecek, bunun yerine her alıntıdan sonra bu alıntının yapıldığı bölüm, altbölüm, altbölüm içindeki numaralama ve kullandığınız Fransızca çevirisindeki sayfa numarası, örneğin (III, III, 1, 561) şeklinde, bir ayraç içinde gösterilecektir. Marsilius, bütün yapıtı boyunca barış (*pax*) ile huzur (*tranquillitas*) sözcüklerini anlamdaş olarak kullanmaktadır.

[46] Aristoteles, *Politika*, Remzi Kitabevi Yayınları, V, s. 141-177, İstanbul, 1975; Ağaoğulları (1994), s. 338-344, 1994.

lık kuramıdır. Marsilius, papanın krallar, prensler üzerindeki iktidar savının insanlık için ne denli büyük bir bela olduğunu çok keskin bir dille açıklar: "Bu piskoposların yalanlarını açığa çıkarmak için gerçeğin habercisi olarak karşınıza dikiliyorum ve hepinize, siz krallara, prenslere, halklara, her dilden kavimlere bütün gücümle haykırıyorum: Bu Romalı piskoposun kendi kendine bütün prensler, bütün krallar üzerinde egemenlik yetkisi verdiğini görmüyor musunuz?... Bütün insan soyunun rahatı, esenliği ve mutluluğu için bundan daha tehlikeli ve daha zararlı bir veba düşünülebilir mi?"[47] Öyleyse bu bela ile mücadele etmek, yani *plenitudo potestatis* ilkesinin ne denli gerçekdışı olduğunu ortaya koymak, Marsilius'un temel uğraşı olarak belirmektedir.

Bu amaçla Marsilius, ilk önce toplumun ne olduğunu açıklamaya yönelir. Çünkü *plenitudo potestatis*'in yıkılması, siyasetin tanrısal bir kökene başvurulmaksızın düşünülmesini gerektirir; bir başka deyişle bu yaklaşım, siyasetin herhangi bir aşkın ilkeye bağlanmayıp özerk kılınmasıdır. Fakat siyasal yaşamın bu şekilde ele alınabilmesi için, ilk önce siyasal toplumun aynı zamanda sivil toplum (uygar toplum) şeklinde var olduğunu göstermek gerekir; yani siyasetin özerkliği sivil toplumun özerkliğinden türetilmelidir. İşte bu nedenle Marsilius, sivil toplum kavramına başvurup onu tümüyle tanrısallıktan soyutlama yoluna gider.

Padovalı'ya göre insanları bir toplum içinde birleşmeye iten tek neden gereksinmelerin karşılanmasıdır. Bu bakımdan sivil toplum, aşkın bir güçten kaynaklanmayıp kendiliğinden ve kendi için vardır. Bu anlayış, Aristoteles'in *zoon politikon* düşüncesini dışlamaktadır, ancak doğallıktan tümüyle yoksun değildir. Çünkü insanları yaşamlarını sürdürmek için gereksinmelerini karşılamaya

[47] Prélot ve Lescuyer, s. 193.

yönelten doğal bir dürtü vardır: "Bütün insanlar bir akıl bozukluğu ya da başka bir aykırılık olmadıkça, doğal olarak yeterli (doyurucu) bir yaşam (*vita sufficiens*) geçirmek isterler" (I, IV, 2, 66). Bu da, ancak insanlar arasında iletişim ve alışveriş şeklindeki toplumsal ilişkilerin bulunduğu bir ortamda mümkün olduğundan, toplum doğal bir isteğin sonucu olarak belirir. İnsanlar ilk önce aileler şeklinde topluluklar oluştururlar, ardından köy aşamasından geçip gereksinmelerin tam olarak karşılandığı yetkin toplum (*communitas perfecta*) biçimi olan *civitas*'a ulaşırlar.[48]

Böylece Marsilius, gereksinmelerin en iyi şekilde karşılandığı alan olarak tanımladığı toplumun varlık nedenini tümüyle tanrısallıktan arındırmış olmaktadır. Marsilius'un sivil toplumu, Aquinumlu Thomas'ınkinden farklı olarak kendisinden daha üstün bir iyilik için oluşmuş değildir. Ancak burada da bir ereksellik vardır; fakat sivil toplum varlık nedeni bakımından olduğu gibi ereği, amacı bakımından da tanrısallıktan soyutlanmıştır. Marsilius, Aristoteles'e atıfta bulunarak sivil toplumun (*civitas*'ın) sonul amacını "bütün yeterlik öğelerini kendi içinde barındırarak yalnızca yaşamayı değil, iyi yaşamayı" (I, IV, 1, 65-66) sağlamak olarak belirtir. İyi yaşamanın insanların gereksinim içinde olmamaları, bir başka deyişle yeterli yaşam için gerekli olan her şeyin üretilip mübadele edilmesi anlamına gelmesi, toplumun baştan aşağı dünyevi olması demektir.

Marsilius'a göre yeterli yaşam, bedenden başka ruhu da ilgilendirir; dolayısıyla toplumda ruhsal esenliği sağlamaya yönelik bir bölüm bulunmalıdır, tıpkı diğer gereksi-

[48] *Civitas* sözcüğü, sivil toplumu ifade etmekle birlikte, siyasal bir boyuta da sahiptir, yani siyasal toplum anlamını da içermektedir. Marsilius, zaman zaman *civitas* ile *regnum*'u (krallık) anlamdaş olarak kullanmaktadır. Bu bakımdan *civitas* sözcüğünü modern anlamda değil (yoksa bir anakronizm yapılmış olunur), geniş anlamda "devlet" sözcüğüyle karşılamak mümkündür. Örneğin Mete Tunçay, *civitas*'ı devlet olarak çevirmeyi uygun bulmuştur (s. 309-326).

nimleri karşılayan başka bölümlerin olduğu gibi. Bu noktada toplum, farklı bölümler içeren soyut bir bütün olarak belirir. Toplumun türdeş bir nitelik göstermeyip çeşitli bölümlere ya da parçalara ayrılmış olmasını Marsilius, yeterli yaşamın elde edilmesinin zorunlu koşulu olarak açıklar: "Yeterli yaşamayı isteyenlere gerekli olan şeyler çok çeşitli olduğundan ve tek bir katmanın ya da görevin insanları tarafından yerine getirilemediğinden, bu tür çeşitli şeylerin yapılması ya da üretilmesi için birçok katmanın ya da görevin olması gerekmiştir. Bu çeşitli katman ya da görevler, *civitas*'ın -çokluk ve farklılık içindeki- bölümlerini oluştururlar" (I, IV, 11, 68). Demek ki toplum bir işbölümünün sonucudur; yeterli yaşamın sağlanması ise bu işbölümünün sürdürülmesine bağlıdır. Üstelik toplumsal farklılaşma doğanın bir gereğidir de; çünkü insanların farklı mesleklere, işlevlere yönelmesi, örneğin "bazılarının çiftçiliğe, bazılarının askerliğe, başkalarının ise diğer sanatlara ve işkollarına yatkın olması", onların "doğal eğilimleri" nedeniyledir (I, VII, 1, 83).

Bu doğallık, *civitas*'ın canlı bir organizmaya benzetilmesinde de karşımıza çıkar. Marsilius'un deyişiyle, "*Civitas* yaşayan ya da canlı olan bir doğal varlık gibidir. Nasıl iyi oluşmuş bir canlı birbirlerine göre düzenlenerek karşılıklı mübadele içinde işlevlerini yerine getiren ve bütün ile bir ilişki içinde bulunan belli bölümlerden oluşuyorsa, iyi düzenlenmiş ve akla göre kurulmuş bir *civitas* da bu tür belli bölümlerden oluşur... İnsanın ustalığı iyi bir biçimde doğayı taklit etmiştir. Çünkü akla uygun olarak kurulan *civitas* ile bölümleri, doğa tarafından yetkince oluşturulan canlı ile bölümlerini andırır" (I, 1, 3, 58 ve I, XV, 5, 133). Demek ki sivil toplum, insanların akıllarını kullanıp doğaya öykünerek gerçekleştirdikleri yapay bir bütündür.[49]

[49] Buradan hareket eden bazı yorumcular, Marsilius'un kuramında üstü örtük bir biçimde toplum sözleşmesi düşüncesinin bulunduğunu ileri sürmüşler-

Bu yetkin toplumun (*communitas perfecta*) iyi işleyebilmesi, amacına ulaşabilmesi, yani iyi bir yaşamın koşullarını, dolayısıyla barışı sağlayabilmesi için her toplumsal bölümün kendi yerinde olup kendi işini görmesi gerekmektedir. Toplumsal işbölümünün korunması, maddi koşulları gerçekleştiren alışveriş ilişkileri üzerine kurulu ekonomik yaşamın sağlıklı bir biçimde yürütülmesine olanak sağlar. Ayrıca bölümler arasında dengenin kurulup sürdürülmesi, toplumsal barışın temel güvencesini oluşturur. Marsilius, *civitas*'ta her biri belli gereksinmeleri karşılayan başlıca altı bölümün ya da meslek grubunun bulunduğunu belirtir.

Bu bölümlerin başında, insanlar arasında çıkabilecek tartışmaları ve bozuşmaları engelleyecek ya da yargılayacak adalet kurallarını gözeten ve gerektiğinde zor kullanan yönetim bölümü gelir. Yargı bölümü olarak da adlandırılan bu toplumsal görev prensin kişiliğinde somutlaşır. Bunun ardından gelen dışarıda düşmanlara, içeride başkaldıranlara karşı zorlayıcı gücü kullanan askeri bölümdür. Üçüncü sırada din adamlarını kapsayan dinsel bölüm bulunur. Bunun işlevi, "insanlara sonsuz esenliğe ulaşmaları amacıyla İncil'in yasasına göre neye inanacaklarını, neyi yapıp neden kaçınacaklarını öğretmek ve böylece onları eğitmektir" (I, VI, 8, 80). Son üç sıradaki bölümler, yeterli yaşam için gerekli olan malları üreten ve bunların mübadelelerini gerçekleştiren meslek gruplarıdır; yani köylüler, zanaatkârlar ve maliyecilerdir. Bu altı toplumsal bölümü iki küme içinde toplamak da olasıdır: İlk üçünde yer alan insanlar sivil toplumun *honorabilitas* denen üst kesimini,

---

dir. Fakat bu değerlendirme, Marsilius'un daha önce görmüş olduğumuz sivil toplumun kökenine ilişkin açıklamalarını göz ardı etmektedir. Oysa sivil toplumun aile ve köy aşamalarından geçilen evrimsel bir süreç içinde ve insanların doğal bir istekle hareket etmesi sonucunda oluştuğunu ileri süren bu açıklamalar, toplum sözleşmesi anlayışıyla kesinlikle bağdaşmamaktadır.

diğerlerindekiler ise geri kalan avamı ya da bayağı çoğunluğu (*multitudo vulgaris*) oluşturmaktadır.[50]

Marsilius'un sivil toplumu altı bölümden oluşan bir bütün olarak algılamasının yol açtığı iki önemli sonuç vardır. İlk olarak, yönetim bölümü ya da prens ile birlikte siyasal iktidar ortaya çıkar ve sivil toplum siyasal toplum niteliği kazanır. Padovalı Marsilius'a göre siyaset sorunsalı, iktidarın hangi bölümün elinde bulunduğunun belirlenmesiyle sınırlıdır. Dolayısıyla yönetme, öğüt verme ve yargılama işlevlerini (günümüz diliyle yürütme, yasama ve yargı erklerini) kendinde toplaması nedeniyle *pars principans* (birincil bölüm) olarak adlandırılan prens, iktidarını ne Tanrı'dan ne onun temsilcisinden ne de herhangi bir aşkın güçten almıştır. Prensin iktidarının tanrısal ya da öte dünyevi bir meşrulaştırılması söz konusu değildir. Prensin iktidarı ya da siyasal iktidar (ya da geniş anlamda devlet), sivil toplumun bağrından onun bir gereği, ayrılmaz bir parçası olarak ortaya çıkmıştır; bir başka deyişle, insanlar arasındaki anlaşmazlıkları adalete uygun bir biçimde çözecek ve ortak çıkarı gözetecek bir iktidar odağının zorunluluğu onu var kılmıştır. Meşruluğu buradadır. Böylece siyasal iktidarın doğrudan doğruya (dünyevi olarak yapılandırılan) sivil toplumdan kaynaklandırılması, onun da laikleştirilmesine ya da daha doğrusu dünyevileştirilmesine olanak sağlamış olmaktadır.

İkinci sonucun bir kısmı kendiliğinden ortaya çıkmıştır bile; bu, Kilise'nin ya da papanın siyasal iktidar üzerin-

[50] Bu altı bölüm, bir bakıma ortaçağın üçlü ayrımını da içermektedir. Çünkü prens ile askerler savaşanlar (*bellatores*) katmanını, din adamları dua edenler (*oratores*) katmanını ve köylüler, zanaatkârlar ve maliyeciler çalışanlar (*laboratores*) katmanını karşılamaktadır. Bu yönüyle Marsilius, ortaçağ düşüncesine yakındır, fakat çok önemli bir noktada ondan ayrılır. Marsilius'taki (altılı, ikili ya da üçlü bölünmüşlüğe uğratılmış) toplum tasarımı, ortaçağ toplum anlayışından farklı olarak, hem Tanrı'dan hem de onun temsilcisi Kilise'den bağımsız kılınmıştır.

de herhangi bir hak iddia etmesinin olanaksızlığıdır. Fakat dahası da vardır: Din adamlarının diğer meslek grupları gibi toplumun bölümlerinden birini oluşturması, dini toplumsal bir kurum haline getirmiştir. Artık devlet içinde bir devletten söz edilemez. Kilise toplumun içindedir, dolayısıyla da toplumsal-siyasal otoritenin (yani prensin) yetki alanında bulunmaktadır.[51]

C. Yasalar ve Siyasal Toplum

"Sivil toplumu oluşturan, onu var kılan bölüm hangisidir?" sorusuna Marsilius, "hiçbiridir" diye yanıt verir. Bölümleri birleştirip sivil toplumu oluşturan ilke yasadır. Toplumun kendisini soyut bir bütün olarak ortaya koyması yasa yoluyla olur; ya da bir başka deyişle, yasa olduğu içindir ki toplum, kendini oluşturan bölümlerden bağımsız bir bütün olarak belirir. "Duygulardan ve tutkulardan soyutlanmış akıl olan yasa" (I, XI, 4, 105), bu dünyada haklıyı haksızı, yararlıyı yararsızı gösteren ve olumlu ya da olumsuz yaptırımlar içeren zorlayıcı güçle donanmış bir buyruktur (I, X, 4, 99). Demek ki yasa, soyut bir adalet (doğruluk) düşüncesine bağlı değildir; daha doğrusu, adalet yasanın uygulanmasından ortaya çıkar. İyi yaşam, gereksinmelerden kurtarılmış yeterli yaşam, doğru (adil) yaşamdır. İşte yasa, toplumsal ilişkileri düzenlediği, ekonomik mübadeleleri sağladığı, barışı gözettiği için adalet gerçekleşir. Kısacası yasa olmadan adalet olamaz. Yasanın kim ya da kimler tarafından yapıldığı sorusuna gelindiğinde Marsilius, döneminin çok ilerisinde bir görüşü savunarak yasama erkinin halka ait olduğunu açıklar: "Yasamacı, yani yasanın birincil ve gerçeğe uygun etken nedeni, seçim yoluyla ya da yurttaşların oluşturduğu genel mecliste söz-

[51] Kilise ile siyasal iktidar arasındaki ilişkiler ileride daha ayrıntılı olarak ele alınacaktır.

lû olarak açıklanan istenciyle, toplumsal insan eylemlerinde bir şeyin yapılmasını ya da yapılmamasını bedensel ceza tehdidi altında buyuran ya da saptayan halktır, yani bütün yurttaşlar topluluğudur ya da onun ağır basan bölümüdür (*pars valentior*). Ağır basan bölümü derken, yasanın kendisi için yapıldığı o topluluktaki insanların nicelik ile niteliğinin göz önünde tutulmasını söylemek istiyorum. Yukarıda sözü edilen bütün yurttaşlar topluluğu ya da onun ağır basan bölümü, ister yasayı doğrudan doğruya kendisi yapsın, ister bir kimseye ya da birçok kişiye bıraksın yasamacı kendisidir" (I, XII, 3, 110-111).

Halkın, yani yasamacının yasa yapma işini bir ya da birkaç kişiye vermesi, bu kişi ya da kişilerin yasama erkine sahip olmaları anlamına gelmez. Bu kişiler, bu işi (hatta bu görevi) belli bir süre içinde ve gerçek yasamacının otoritesi altında yerine getirirler. Burada, modern temsil mekanizmasının "ilkel" biçimiyle karşılaşıldığı söylenebilir: Yasa yapıcılar yasamacının, yani halkın temsilcisidirler ve onun istencini tam anlamıyla yasaya yansıtmak zorundadırlar.[52] Ancak yasanın gerçekte yasa olabilmesi için, -Marsilius'un tanımından da görüleceği üzere- yasanın şiddetzor kullanma gücüyle donanmış olması gerekir.[53] Bir başka deyişle, yasayla bütünleştirilmiş olan sivil toplum, varlığını sürdürebilmek, hatta var olabilmek için siyasal iktidar odağına sahip olmak, yani siyasal topluma dönüşmek zorundadır.[54] Bu düzlemde halkın ve yasanın silah tutan kolu olarak beliren prens (*pars principans*), yasanın kararlarını uygular ve şiddet kullanma yoluyla yasalara uyulmasını sağlar.

---

[52] Bu noktada Marsilius, yüzyılların ötesinden Jean-Jacques Rousseau'nun bir habercisi gibi belirmektedir.

[53] Bu kez de Marsilius, "Kılıç olmaksızın yapılan anlaşmalar (yani yasalar) boş sözlerden başka bir şey değildir" (*Leviathan*, II, 15) diyen Thomas Hobbes'u haber verir gibidir.

[54] Böylece *civitas*'ın hem sivil toplum hem siyasal toplum (ve devlet) anlamlarına gelmesi daha anlaşılır olmaktadır.

Yasama erkinin halka (ya da onun ağırlıklı bölümüne) verilmesinin gereği, temelde, bütünün parçalardan daha büyük olmasıyla açıklanır. Padovalı Marsilius'un deyişiyle, "bütün, gerek hacim ya da kütle olarak, gerek etkin erdem ya da eylem olarak herhangi bir bölümünden daha büyüktür" (I, XIII, 2, 119). Bu nedenle yasama yetkisinin bütünün (yani halkın ya da onu temsil eden *pars valentior*'un) eline bırakılması en mantıklı sonuçtur. Ayrıca yasa bütün ile ilgilidir, bütünün çıkarını gözetir; öyleyse bütün yurttaşlar topluluğu yasaları yapmalıdır. Üstelik bu durumda her yurttaş, temsil yoluyla da olsa yasaların yapımına bireysel olarak katılır. Böylece, "yurttaşların hepsi yasaları kendilerinin yaptığı duygusuna sahip olunca, yasalara karşı çıkmaları için bir neden kalmaz, onlara isteyerek boyun eğerler" (I, XII, 6, 115). En iyi uyulan yasalar, yurttaşın kendisinin yaptığına inandığı ve bu nedenle kendi kendini bağladığı yasalardır.[55] Buna karşılık eğer yasaları bir azınlık yaparsa, kaçınılmaz olarak despotizm belirir ve yurttaşlar özgürlüklerini yitirirler; bu durumda yurttaşlardan yasalara uymalarını beklemek boşunadır. Demek ki yeterli yaşama ulaşmak için bir araya gelen insanlar (yurttaşlar), yasama erkine birlikte sahiptirler. Bu bağlamda, yasaların onaylanması, yorumlanması ve kaldırılması hakkı da yalnızca yasamacıya (halka) aittir. "Halk onayladığı için yasa doğrudur (adildir); ya da tersinden söylersek, yasa doğru olduğu, yani ortak iyiliği amaçladığı için halk tarafından onaylanmaktadır."[56]

Yasa ile olan ilişkisinde halk böylesine "yüceltilmiş" olmasına karşın, gerçekte "nominal" bir varlığa sahiptir; bir başka deyişle, halk bir "ad"dan başka bir şey değildir.

---

[55] Marsilius'un burada ortaya koyduğu "yasa-yurttaş ilişkisi" anlayışı, yüzyıllar sonra Jean-Jacques Rousseau tarafından halk egemenliğinin temel özelliklerinden biri olarak yeniden dile getirilecektir.
Quillet, s. 103.

Bu bakımdan gerçek bir erki de olamaz. Aslında halk kavramının Marsilius'un kuramında iki önemli işlevi vardır: Birincisi, yasayı halktan (insanların bütününden) kaynaklandırıp yalnızca bu dünyadaki insan işleriyle sınırlayarak (yani yasayı, doğal ya da kutsal yasa olarak değil de salt pozitif yasa olarak algılayarak), Kilise'nin yasama hakkını ortadan kaldırmasıdır. İkinci işlevi, prensin iktidarını hiçbir dinsel temele dayandırmadan meşrulaştırmasıdır. Çünkü prens meşruluğunu halkta, halkın yaptığı (ya da onun adına yapılan) yasaların uygulayıcısı olmasında bulmaktadır.

Ancak halkın yasamacı olarak belirlenmesi, Marsilius'ta (bazı düşünürlerin aksine) halk egemenliği anlayışının bulunduğu anlamına gelmez. Her şeyden öte halkın egemen olarak düşünülebilmesi, belli sosyo-ekonomik ve siyasal koşulların oluşumunu gerektirmektedir. Oysa Marsilius'un döneminde bunların hiçbiri oluşmamıştır. Dahası Marsilius, ortaçağa özgü hiyerarşik bir düşünce yapısına sahip olarak, bir yanda toplumsal bölümleri bir altlık-üstlük sırası içinde sunmuş, öte yanda "halkın ağır basan bölümü" kavramıyla yalnızca (zengin burjuvaziyi de içeren) *honorabilitas*'ı tam anlamıyla yurttaş olarak algıladığını göstermiştir. Zaten yurttaşı "sivil toplumda toplumsal statüsüne göre yönetime, oy vermeye ya da yargıya katılan kişi" (I, XII, 4, 112) olarak tanımlamasıyla, yurttaşlığın bir ayrıcalık olduğunu açıkça vurgulamıştır. Dolayısıyla her ne kadar bazı düşünceleri kendi başlarına "demokratik" bir nitelik içeriyorlarsa da, kuramın bütünü göz önüne alındığında Marsilius'un "cumhuriyetçiliği"nin ya da "demokratlığı"nın hiç de abartılacak bir şey olmadığı ortaya çıkmaktadır.

Üstelik Marsilius'un yeğlediği yönetim biçimi monarşidir. "Yönetimlerin doğrudan doğruya insan aklından kaynaklandığını" (I, IX, 2, 90) belirten Marsilius, Aristote-

les'in yönetim biçimleri sınıflandırmasını yineleyip, yönetimlerin iyi ya da kötü olmalarının uyruklarının rızasını alıp almamalarına bağlı olduğunu açıklar. Padovalı Marsilius'a göre rızanın elde edilmesinde en etkili yol seçimdir. Bu nedenle prensin ya da kralın seçimle işbaşına geldiği ve yasalara göre yönettiği "monarşik krallık" en iyi yönetim biçimidir. Prensin kalıtımsal yolla değil de seçimle belirlenmesi ilkesi sayesinde, yönetim meşrulukla donatılmakta ve böylece konsensüs (*consensus*) sağlam bir biçimde gerçekleştirilmektedir.

Ç. Yönetim Bölümü ya da Prens

Yasa *civitas*'ı var kılan ilkedir; ancak bu toplumsal bütünün birliğini sağlayan yönetim bölümüdür, prenstir. Marsilius'a göre yönetim bölümünün birliği (yani yöneticinin tek bir prens olması), devletin birliğini karşılamaktadır: "Eğer *civitas*'ta ya da krallıkta birçok prenslik olursa ve bunlar yüce bir prense bağımlı değillerse, ortak iyilik ile adaletin gerçekleştirilip uygulanması olanaksızlaşır; insanların adaletsizlikleri cezasız kalacağından dolayı da bunlar çatışmaya, bölünmeye ve sonuçta *civitas*'ın yıkımına neden olurlar" (I, XVII, 3, 157).

Böylece prens, canlı bir organizmaya benzetilen *civitas*'ın en önemli bölümü olarak ortaya çıkar. Padovalı'nın deyişiyle, "Bütün yurttaşların ya da onların ağır basan bölümünün ruhuyla (yani yasayla-çev.) *civitas*'ta ilk önce yüreğe benzeyen biricik bir bölüm oluşturulur; *civitas*'ın diğer bölümlerini oluşturma gücüne ya da otoritesine sahip olan bu bölüm yönetimdir. Nedenselliğinden dolayı evrensel olan erdemi yasadır; etkin gücü (yasalara göre-çev.) yargılamak, yönetmek ve *civitas*'ta yararlı ile doğruya ilişkin kararları uygulamaktır" (I, XV, 6, 135). Bu bakımdan yönetim, bölümler içinde en gerekli olanıdır. O olmazsa,

sivil toplum var olamaz ya da uzun sûre ayakta kalamaz. Demek ki sivil toplumun varlığının koşulu, bir yönetime sahip olması, bir bakıma siyasal toplum haline dönüşmesidir. Sivil toplum-siyasal toplum kavramları, birbirini çağrıştırmakta, birbirine gereksinim duymaktadır. Dolayısıyla "canlı bedendeki yürek gibi *civitas*'taki prensin etkinliği de hiçbir zaman sona ermemelidir" (I, XV, 13, 139).

Prens, bu yeryüzünde diğer bütün toplumsal bölümlerin üstünde bulunur, birinci konumdadır (*pars principans*). Bunun anlamı, "bölümlerin hepsinin prens tarafından ve prense göre düzenlenmeleridir" (I, XV, 14, 139), daha açıkçası prense bağımlı olmalarıdır.[57] Tıpkı bir canlı organizmadaki gibi her şeyi yönetip hareket ettiren prens (yönetim bölümü) birdir. Onun "bir"liği, bir oluşu, toplumun birliğinin hizmetindedir; *civitas*'ın ya da krallığın bir olması, kısacası devlete bir denmesi, ancak yönetimin bir'liği ile olasıdır. Toplumsal bölümlerin kendi istençleriyle tek bir yüce yöneticiye bağlanmalarıyla, onun otoritesini kabul etmeleriyle, toplum bir olma özelliğini kazanır. Bu açıdan bakıldığında "prens, toplumsal bütünün kendisine göre düzenlendiği (tümüyle siyasal olan) bir ereği oluşturmaktadır."[58] "Toplumun her bölümü kendisine sayısal olarak bir der; çünkü her bölüm, yasanın belirlemesine göre, prensin *bir*'liğine dayanır" (I, XVII, 13, 163). *Civitas*'ta birbirlerinden farklı birçok insan, birçok bölüm vardır; fakat bunlar yönetimin bir oluşu ile bir olmakta, tek bir devleti oluşturmaktadırlar.

Marsilius'un kuramında siyasal iktidar "bir" olarak algılanmasına, modern devletin düşünülebilmesi için gerekli olan "bir" ilkesi ortaya konmasına karşın, egemenlik anla-

---

[57] Böylece, ileride daha ayrıntılı olarak göreceğimiz üzere, din adamları bölümü (*pars sacerdotalis*) prensin hükmü altına sokulmuş olmaktadır.

[58] Mairet, 1978, s. 91.

yışından söz etmek olanaksızdır. Çünkü ne prens ne de halk egemendir.

Prens egemen değildir. Çünkü yönetme erkini halktan alan prens yasayı yapmaz; dahası, insani yasamacının (*legislator humanus*), yani halkın ya da onun ağır basan bölümünün yaptığı yasalara bağımlıdır. Ayrıca prensi belirleyen ya da seçen yurttaşların toplamıdır ve kararlarını uygulatabilmek için gereksinim duyduğu silahlı güç (ordu) yine yasamacı (yani halk) tarafından prense verilmektedir. Bu nedenlerden ötürü prens, halka karşı sorumludur.

Prensin sorumluluğunun yaptırımı, halkın yasaya aldırış etmeden ya da yetkisinin ötesinde işler çeviren yöneticisini yola getirmeye ve giderek onu devirmeye hakkı olmasıdır. Marsilius, bu "direnme hakkı"nın hangi durumlarda, kimler tarafından kullanılacağını ayrıntılı bir biçimde ortaya koyar: "Yasayı çiğnemiş ya da bir kabahat işlemiş olan prensi yargılayıp cezalandırmak yetkisi, yasamacıda ya da yasamacı tarafından atanmış bir ya da birkaç kişidedir" (I, XVIII, 3, 166). Suçu yasada belirtilmişse yasaya göre, yoksa yasamacının kararına göre cezalandırılan prensi hiç olmazsa bir süre için görevinden uzaklaştırmak gerekir. Böyle davranılmazsa, yönetimin "bir"liği parçalanıp bir yönetimler çokluğu belirir; bunun sonucunda da toplum bölünmelerle, çatışmalar ve savaşlarla yıkıma doğru sürüklenir. Fakat prensin suçu küçükse ve bunu çok ender olarak işliyorsa, onu cezalandırmamak daha doğru olur. Marsilius'un böyle bir yargıya varmasının nedeni ondaki düzen kaygısıdır. Çünkü ona göre, en ufak bir aşırılıkta yöneticiye karşı çıkılırsa, yurttaşlar yasa ile yönetime daha az saygılı ve itaatkâr olurlar ve böylece toplumsal-siyasal düzenin sürekliliği tehlikeye girer. Gerçekte bir düzenin sürekliliği ona alışılmış olmasıyla doğru orantılıdır; bu alışkanlığın yitirilmemesi için de yönetimin küçük

aşırılıklarına göz yumulmasında yarar vardır. Ancak sık sık yinelenen küçük bir aşırılığın cezasız kalmaması gerekir.

Marsilius, prensin sorumluluğunun yaptırımlarını ortaya koymakla birlikte, halkın içinden çıkan hangi otoritenin (kurumun) prense nasıl ceza vereceğini ve bunu hangi güçle nasıl uygulayacağını açıklamamıştır. Gerçekte suç işlemiş prense yönelik olumsuz yaptırımların pratikte bir anlamı yok gibi görünmektedir. Her ne kadar prens halkın ve yasanın silah tutan koluysa da, şiddet kullanma yetkisi ve olanağı yalnızca ona aittir. Toplumda onu fiziksel açıdan zorlayabilecek bir başka güç yoktur. Kısacası prens, zora başvurmayı da içeren iktidarın kullanımına (*potestas*) sahiptir; ama iktidarı kötü kullanırsa meşruluğunu yitirir, çünkü iktidarın ilkesinden (*auctoritas*) yoksundur.

İktidarı ona veren halk da prens gibi egemen değildir. Çünkü halk, iktidarın ilkesini yani *auctoritas*'ı kendisinde bulundurmasına karşın, prense bağlıdır. Prens olmazsa, halkın yaptığı yasa, prensin silahıyla, şiddet kullanmaya varan erkiyle korunmamış olur. Bu durumda yasanın bir anlamı kalmaz; yasa, yasa olmaktan çıkar. Marsilius'un deyişiyle, "uygulanamayan yasalar ve toplumsal kararlar birer hiçtir" (I, XIV, 8, 128). Yasanın olmaması da *civitas*'ın çözülmesi, halkın yok olması demektir. Marsilius'un *auctoritas* ile *potestas*'ı iki ayrı ele vermesi ve bunları birbirine bağımlı duruma getirmesi, onun egemenlik anlayışından ne denli uzak olduğunu göstermektedir.[59] Ama oluşturduğu halk-prens ilişkisinin dönemi için çok radikal olan ve bir bakıma Hobbes'un egemenini haber veren bir sonucu vardır: Dünyevi-ruhani ikiliğini ortadan kaldırıp

[59] *Auctoritas* ile *potestas*'ı kendi içinde (kendi kişiliğinde) birleştiren, yasaları yapan, yapığı yasalarla bağımlı olmayıp onları değiştirebilen, kısacası meşruluğunu kendinde barındıran egemenin ortaya çıkması için Yeniçağ'ın gelmesini beklemek gerekir; daha açıkçası Machiavelli'nin "Prens"ini.

Kilise'yi prensin, bir başka deyişle devletin boyunduruğu altına sokması.

D. Kilise-Devlet İlişkisi

Marsilius'a göre, Kilise'nin *plenitudo potestatis*'te ısrar ettiği, kendisini dünyevi yasaların ve yargının üzerinde gördüğü ve papanın ruhani otoritesinin üstünlüğü savından hareket ederek siyasal iktidarları denetlemeye kalkıştığı sürece barışı sağlamak olanaksızdır. Kilise'nin eline verilmiş olan erk yalnızca inandırma (ikna etme) erkidir; oysa Kilise bunu zorlayıcı güçle donanmış yargılama erki olarak algılayıp kullanma eğilimindedir. Bu durumda siyasal iktidarın birliği, dolayısıyla da *civitas*'ın varlığı tehlike içine düşmektedir. Çünkü iki iktidara birden itaat edilmesi gerektiğinde, hiçbirine tam olarak itaat edilemez. Karşıt iki iktidarın yan yana (ya da karşı karşıya) bulunduğu bir siyasal toplum olamaz; bunun sonucunda da insanlara ne barış verilebilir ne de yeterli bir yaşam.

Öyleyse yapılması gereken, bu ikiliği ortadan kaldırmaktır. Bu amaçla Marsilius, ilk önce Kilise'nin, daha doğrusu papanın sahip olduğu ileri sürülen otoritesini çürütmeye yönelir. Bu çürütme işlemini iki koldan, hem ruhani erk, hem de dünyevi erk açısından yerine getirir. Ardından kendi kilise anlayışını işlevi ve yapısı bakımından ele alıp ortaya koyar.

Araştırmasının amacının Roma piskoposunun ya da bir başka din adamının (ya da herhangi bir din adamları meclisinin) gerek dünyevi, gerek ruhani işlerde zorlayıcı yargı gücüne sahip olmadığını açıklamak olduğunu (II, II, 1, 183) belirten Marsilius, papanın dinsel erkinin bir gasp olduğunu vurgular. Çünkü ona göre gerçek (evrensel) Kilise, başında bir otoritenin bulunduğu hiyerarşik bir toplumsal örgütlenme değildir. Din adamlarının birbirlerine

karşı ruhani bir üstünlükleri yoktur. Zaten İsa'nın bütün havarileri eşittiler; dolayısıyla Roma piskoposunun (papanın), ardılı olduğunu ileri sürdüğü Petrus'a dayanarak kendisinin en üst dinsel otorite olduğunu iddia etmesinin hiçbir sağlam temeli bulunmamaktadır. Üstelik "Kutsal yazılardan hareketle Petrus'un Roma piskoposu olduğunu ve hatta herhangi bir zamanda Roma'da bulunduğunu bile kanıtlamak olanaksızdır" (II, XVI, 16, 359).

Ayrıca Kilise, yalnızca din adamlarını içermemektedir; o, İsa'nın adını anan inananların bütünüdür (*universitas fidelium*): "Mesih'e inananların tümü Kilise'nin içindedir; ister din adamı, ister laik olsunlar Mesih, hepsinin günahlarını kanıyla ödemiştir... Mesih kanını yalnızca havarileri ve onların ardılları için değil, fakat bütün insanlık için dökmüştür... Bundan dolayı Kilise dendiği zaman, yalnızca onların ardılları olan piskoposlar, papazlar ya da keşişler anlaşılmamalıdır" (II, II, 3, 185-186). Kilise, hem din adamlarından hem de laiklerden oluştuğu için, aynı imanı paylaşan insanların toplamından başka bir şey değildir.[60] Gerçek anlamda yasalara, yani zorlayıcı güçle donanmış yasalara da sahip değildir. Demek ki bir toplumsal beden oluşturmaz; dolayısıyla onun içinde yer alan herhangi bir kişinin (özellikle de papanın) diğerleri üzerinde dinsel iktidar savında bulunmasının hiçbir dayanağı yoktur.

Papanın dinsel iktidarı gibi dünyevi iktidarı da meşru değildir, bir gasptır. Çünkü din adamlarının (dolayısıyla papanın) işlevi ruhların kurtuluşuyla ilgilenmektir; bu dünyadaki yeterli yaşamın sağlanması ve yönetilmesiyle

[60] Marsilius'un "Kilise" sözcüğünü iki farklı anlamda kullandığı görülmektedir. Geniş anlamda Kilise tanımı bütün Hıristiyanları içinde barındıran Evrensel Kilise'ye ilişkindir. Dar anlamda Kilise ise, belli bir işlevi yerine getiren din adamlarından oluşmuş dünyasal bir kurumu ifade eder. Aslında bu Kilise de evrensel bir niteliğe sahiptir; çünkü devletlerin sınırlarını aşarak bütün Hıristiyanlara seslenir.

hiçbir ilgileri yoktur. Kutsal işlevi bakımından Kilise dünyevi bir nitelik taşımaz ve bu yönüyle sivil toplumdan ayrıdır, ama onun dışında değildir. Çünkü Kilise, toplumsal bölümlerden biridir ve bölümlerin bütüne bağımlılığı gibi o da sivil topluma bağlıdır. Daha açıkçası, dinsel işlemleri yerine getirmek olan papazlık tanrısal bir nitelik taşıyorsa da, bu göreve atanma insani kökenlidir ve görev bu yeryüzünde yerine getirilmektedir, dolayısıyla da papazlık sivil iktidarın yetki alanı içinde bulunmaktadır. Böylece din adamlığının tanrısal niteliği ile kamusal niteliği birbirinden ayrılmakta ve bu ikinci niteliğinden ötürü din adamları sınıfı (*pars sacerdotalis*) yönetime (*pars principans*) bağlanmaktadır. Kısacası devlet içinde devlet olamayacağına göre, Kilise sivil yasaya ve bu yasayı uygulayan prense boyun eğmek zorundadır.

Gerçekte bir ruhani "iktidar"dan bile söz edilemez; çünkü iktidar, Marsilius'a göre zorlayıcı yargı gücüne sahip otorite demektir. Oysa dini törenlerin yürütülmesi bir yana, din adamları ancak öğüt ve eğitim verebilirler, kötüleri azarlayıp günahın ne gibi sonuçları olacağına işaret edebilirler, ama insanları ceza çekmeye zorlayamazlar; ne zorlama hakkına sahiptirler ne de bunu yapacak güçleri vardır.

Din adamının rolü, "tanrısal yargıcın gardiyanlığıdır; Tanrı'nın yargısını belirtme görevini yerine getirir, fakat kendisi yargıç değildir" (II, VII, 3, 242). Tıpkı hasta hakkında bilgisi olan bir doktor gibidir; bu nedenle sapkınlık ya da aforoz gibi dinsel konularda din adamına danışılmalıdır. Fakat bu dünyada sivil suçlular gibi dinsel sapkınları da (heretikleri de) yargılayıp cezalandırabilecek, onları aforoza çarptırabilecek tek kişi prenstir. Kilise'nin ya da papanın otoritesinden söz etmenin anlamsızlığı açıkça ortadadır. Otorite yalnızca devlette (*civitas*) bulunur; çünkü yalnızca *civitas*'ın yönetim bölümü, yani prens gerek mad-

di, gerek (dünyevi sonuçları olan aforoz gibi) ruhani yaptırımlar uygulayabilir. Demek ki ruhani ile dünyevi ayrımı yapmak gereksizdir. Tek bir toplum ve tek bir iktidar vardır; onlar da dünyevidir.

Böylece Marsilius, Kilise ile devleti birbirinden ayırmak yerine bunları kaynaştırmaya gider. Yurttaşlar inananlardır ve inananlar da yurttaştır.[61] Eğer bir ayrım varsa bu, ruhani işlev ile dünyevi zorlayıcı yargı işlevi arasındadır, yoksa kurumlar arasında değildir. Gerçekte Marsilius'un kuramının ulaştığı sonuç, din işleri ile Kilise'yi tümüyle devletin boyunduruğu altına sokan bir laiklik (ya da bir dünyevileştirme) anlayışıdır. Devletin her bakımdan Kilise'yi denetleyip düzenleme hakkı vardır. Siyasal iktidar, din görevlilerini atayıp bunlar arasındaki hiyerarşiyi belirlediğinden başka, Kilise'nin dinsel etkinliklerini karşılamak amacıyla sahip olabileceği mal mülkün sınırını saptar (ki bunun dışında Kilise'nin mülkiyet hakkı yoktur) ve bunlardan vergi alır.

Marsilius'un dini devlete tabi kılan kuramı, mantıksal olarak ne kadar devlet varsa o kadar da kilise olmalı anlayışına varmalıydı. Ancak Padovalı, düşüncelerini ulusal Kilise(ler) anlayışına kadar götüremez ve birçok siyasal iktidara bağlı evrensel Kilise düşüncesine saplanıp kalır. Bunun birkaç nedeni olduğu söylenebilir: Evrensel Kilise düşüncesinin terk edilmesi için gerekli koşullar henüz oluşmuş değildir; Marsilius bütün "modernliğine" karşın hâlâ ortaçağ evrenselliğinin eskimiş değerlerine, özellikle de Bavyeralı Ludwig'in imparatorluk davasına bağlıdır.[62]

Padovalı, birçok devlet ile bunlara bağlı tek bir Kilise çelişkisini birbiriyle ilişkili evrensel nitelik taşıyan iki kavramla, "Genel Kurul" ile "imanlı üstün yasamacı" kavram-

[61] Bu bakımdan devlet, laik ya da daha doğrusu dünyevi olarak ortaya konmakla birlikte, aynı zamanda Hıristiyan olarak da kabul edilmektedir. Chevallier, s. 207 ve Quillet, "Introduction", *Le défenseur de la paix*, s. 46.

larıyla ortadan kaldırmaya çalışır. Genel Kurul, iman konusunda kesin karar veren ve Kutsal Kitap'tan hareketle dinsel gerçekleri yanılmaz bir biçimde ortaya koyan üstün otoritedir. Nasıl siyasal alanda otorite yurttaşların bütünüyse (*universitas civium*), iman alanında da otorite inananların bütünüdür (*universitas fidelium*). Fakat inananların hepsinin Kurul'a katılmaları olanaksızdır; her yasamacı kendi temsilcilerini seçip Kurul'a gönderir.

Genel Kurul'un evrensel bir niteliği olmasından dolayı, onu toplanmaya çağıracak ve aldığı kararları gerektiğinde zorlayıcı güce başvurarak uygulayacak bir yüce evrensel otoriteye gereksinim vardır. Bu otorite, bütün Hıristiyanların temsilcisi olan ve üzerinde bir başka güç tanımayan "imanlı üstün insani yasamacı"dır (*legislator humanus fidelis superiore carens*), daha açıkça söylemek gerekirse imparatorun ta kendisidir. "Bu evrensel prens, bir evrensel piskoposa göre inananları daha kolay bir biçimde birlik içinde tutmaktadır" (II, XXVIII, 15, 511). İmparator, hem dünyevi erke hem de Genel Kurul'un temsilcisi ve kararlarının uygulayıcısı olması nedeniyle ruhani erke sahiptir. Dolayısıyla Roma piskoposunu (papayı) seçmek, göreve atamak ya da görevden almak yetkisi de ona (ya da Genel Kurul'a) aittir.

Böylece Padovalı Marsilius, *plenitudo potestatis* öğretisine karşı, teokrasiye karşı mücadele etmek için, onun kadar "tekçi" olan, yani ruhani ile dünyevi olanı yine bir bütün içine sokan bir öğretiye ulaşmıştır. Ama bu kez bu bütünsellik dünyevi olanın ruhani olanı içermesiyle oluşturulmuştur. Bir başka deyişle, *plenitudo potestatis*'in özüne dokunulmamış, fakat bu öğreti tersine çevrilmiştir; yani papanın yerine ilk önce prens, sonra da (evrensellik kaygısıyla) imparator yerleştirilmiştir.

Marsilius'un kuramında döneminin koşullarını aşan çok radikal düşünceler vardır. Teorik de olsa siyasal yöne-

ticinin iktidarını halktan kaynaklandırıp onu halka karşı sorumlu hale getirmesi, dönemin prenslerinin ya da kral-larının hiç de hoşlanacakları düşünceler değildir. Kilise'yi devletin boyunduruğu altına sokan öğretisi ise, o sıralarda var olan güçler dengesini yansıtmaktan çok uzaktır. Çünkü ne Kilise bu öğretiyi sineye çekecek kadar güçsüz ne de siyasal iktidar bunu uygulayacak kadar güçlüdür. İşte bu nedenle, Marsilius gibi Ludwig'in danışmanlığını yapan Ockhamlı William, Marsilius'un bu konudaki düşüncelerini törpülemek gereğini duyar ve iki otoriteyi belli bir biçimde birbirinden ayırma yoluna gider.

VI. Ockhamlı William

Çok çapraşık bir biçimde mantık yürüterek ve kuşkucu-eleştirel bir yöntem kullanarak giriştiği tartışmalarda başarı sağladığı için kendisine *doctor invincibilis* (yenilmez bilgin) denmiş olan Ockhamlı William'ın yaşamıyla ilgili belgeler ve kaynaklar çok sınırlıdır. Bu nedenle doğum tarihiyle ilgili kesin bir bilgi yoktur; yalnızca 1290 yılı dolaylarında (1280 ile 1300 yılları arasında) İngiltere'nin Ockham kasabasında doğmuş olduğu bilinmektedir.

Genç yaşta Fransisken tarikatına katılan William, mantık ağırlıklı ilk eğitimini bir Fransisken manastırında aldı. Oxford Üniversitesi'nde geleneksel dinbilim (ilahiyat) öğrenimi gördükten sonra, bu kurumda öğretim üyesi olarak görevlendirildi. Ancak gerek derslerinde, gerek tartışmalarında ortaya koyduğu görüşler Üniversite'nin ve din çevrelerinin tepkisini çekmekte gecikmedi. Bunun üzerine Papa XXII. Johannes, Ockhamlı hakkında soruşturma açtırdı ve onu savunmasını yapmak üzere Avignon'a çağırdı. 1324 sonbaharında Avignon'a giden William, üç yıl süren uzun bir soruşturmadan sonra, beklenenin tersine mah-

kûm edilmedi; kentin dışına çıkmaması kaydıyla hakkındaki iddialar hasıraltı edildi.

1328 yılı, Avignon'da bir Fransisken manastırında kalan Ockhamlı William'ın yaşamındaki dönüm noktasıydı. Fransisken tarikatının başkanı Michele di Cesena, Fransiskenlerin yoksulluk ilkesi sorununu tartışmak için papanın çağrısıyla Aralık 1327'de Avignon'a gelmişti. Böylece Ockhamlı, Michele ile tanıştı ve papaya karşı onun yanında yer aldı. Fransiskenler, İsa ile havarilerinin ne kişisel ne de ortak mülkiyet edindiklerini ve yoksul yaşayıp sadece yoksullardan yana olduklarını savunarak Kilise'nin mal mülk edinmesini yadsıyorlardı; bu nedenle papayla araları hızla bozuldu. Aynı günlerde Kilise'ye karşı açık savaş durumunda bulunan İmparator IV. Ludwig, papa ile Fransiskenler arasındaki bu tartışmayı değerlendirmekte gecikmedi: XXII. Johannes'in otoritesini zayıflatmak amacıyla Fransiskenleri savunmayı üstlendi. Bunun üzerine William ile Michele, 26 Mayıs 1328'de Avignon'dan kaçtılar ve Ludwig'in koruması altında Pizza'ya gittiler.[63]

Pizza'da Cesenalı Michele'in papaya karşı bir Kilise Genel Kurulu toplanması çağrısını destekleyen Ockhamlı William, ilk iş olarak papalığın yoksulluğa ilişkin üç fermanını incelemeye koyuldu. İncelemelerinin sonucunda, bu fermanların XXII. Johannes'in bir dinsel sapkın (heretik) olduğunu kanıtlayan birçok yanlış içerdiğini açıkladı ve bir sapkının papa olarak tanınamayacağını ileri sürdü. XXII. Johannes, bu saldırılara (iki yıl önce Padovalı Marsilius'u aforoz ettiği gibi) William'ı, Michele ile birlikte 6 Haziran 1328'de aforoz ederek yanıt verdi.

1330 yılında Fransisken dostlarıyla birlikte Ludwig'in ardından Münih'e giden Ockhamlı William, büyük bir ola-

[63] Ockhamlı William'ın İmparator Ludwig'le karşılaştığında "Sen beni kılıçla koru, ben de seni kalemimle koruyacağım" dediği söylenir (Chevallier, s. 210; Russell, s. 252).

sılıkla yaşamının sonuna dek bu kentte kaldı. 1330-1338 yılları arasında, kendisini koruyan siyasal iktidar adına Kilise'nin yetkilerinin kısıtlanmasını savunan düşüncelerini 10'dan fazla yapıtta ortaya koydu. Bu siyasal yapıtları içinde en önemli olanları, *Dialogus* (Diyaloglar) ile *Octo quæstiones de potestate papæ*'dir (Papa İktidarının Sekiz Sorunu). 1342 yılında Michele'in ölümünden sonra Fransisken tarikatının başına geçen (ancak bu görevi sürdürüp sürdürmediği bilinmeyen) William, 1349'da (ya da 1350' de) Büyük Veba Salgını sırasında Münih'te bir manastırda öldü.

A. Nominalizm ve Sonuçları

Ockhamlı William, Roscelinus'un ortaya attığı nominalizm (adçılık) akımının en önemli temsilcisidir. Feodal düzen, üstten (krallar tarafından) ve alttan (hukuksal girişimlerde bulunan özerk kentler ve burjuvalar tarafından) parçalanıp imparatorluk ve Kilise gibi bütünler parçalanırken, nominalizm öğretisi buna koşut olarak mantıksal bütünleri dağıtmaya koyulur. Kilise'nin benimsediği realizm (gerçekçilik) akımının "tümel gerçektir" savına karşı nominalizm, genel kavramların, tümellerin hiçbir gerçekliklerinin bulunmadığını; bunların insanların düşünce biçimlerine yakıştırdıkları birer "ad"dan (*nomen*'den) ibaret olduklarını savunur. Roscelinus'un bu öğretisi, Kilise'yi temelinden sarsmaya yetecek güçtedir. Çünkü dinler tümeller üstüne kurulmuştu, başta Tanrı olmak üzere bütün dinsel kavramlar soyut ve tümeldi. Genel kavramların gerçek sayılmaması, Kilise ile onun öğretisinin (en azından bu dünyaya ilişkin) bir gerçekliğinin olamayacağı sonucunu zorunlu kılıyordu.

Nominalist geleneği sürdüren Ockhamlı, kaynağını Platon'un idealar felsefesinde bulan realizmi şiddetli bir

dille eleştirir. Ona göre, "ruhun dışında kendiliğinden veya başka bir öğenin katılımıyla var olan evrensel bir gerçek yoktur; nasıl insanın eşek olması olanaksızsa, evrenselin var olması da o denli olanaksızdır."[64] Bununla birlikte evrensel tümüyle yok sayılamaz. Evrensel bir nesne değildir, ama bir ad'dır; bir başka deyişle, birbirine benzeyen nesnelerden soyutlama yoluyla türetilmiş kavramdır.

Öyleyse gerçekten "var" olan nedir? William bu soruya kesin bir yanıt getirir: Duyularla algılanan evrende bulunan tek tek nesneler, tikel (ya da bireysel) varlıklar (*individuum*) tartışma götürmez nitelikte gerçektir.[65] İnsan yalnız algıladığı tikel varlıkları bilebildiğinden, deney (iç ve dış deney) her türlü bilginin temelidir. Bilginin kaynağı deney olunca, önermeleri deneyle kontrol edilemeyen ya da deneyin ölçüleriyle bağdaşmayan bir düşüncenin doğruluğunun da ileri sürülemeyeceği açıktır. Bu bakımdan Kutsal Kitap'ın öne sürdüğü doğaüstü varlıkları bilme, akıl ilkelerine göre açıklama olanağı yoktur. Demek ki ruhun ölümsüzlüğü ya da Tanrı'nın birliği, sonsuzluğu, hatta varlığı kesin olarak kanıtlanamaz; bunlar yalnızca inancın konusu olarak kalabilir. Tanrı kendiliğinden vardır, onun varlığı bir töz oluşu yüzündendir; ancak bu da, bir akıl değil, bir inanç (iman) sorunu olarak görülmelidir. Dolayısıyla Tanrı ya da diğer kanıtlanamayan varlıklar, bu dünyadaki sorunların çözümlenmesinde ya da kanıtlanmasında birer ölçü olarak kullanılamaz.

Böylece Ockhamlı William bilgi ile imanı, felsefe ile teolojiyi (dinbilimini) birbirinden ayırır. Ruhani değerle-

---

[64] Aktaran: Bréhier, s. 347.

[65] Ockhamlı William, özellikle Skolastik filozofların gerçekliği açıklamak amacıyla öne sürdükleri birçok (evrensel) varlığın gereksiz olduğunu vurgulayıp bunları elemeye girişir. Onun "var" olan konusundaki yalınlık ve tutumluluk ilkesini özetleyen "nesneler zorunlu olanlar dışında çoğaltılmamalıdır" sözü, "Ockham'ın usturası" olarak adlandırılır.

rin savunmasını yapan[66] ve imanın özgürleştirilmesini isteyen[67] William, bu amaçla bu ayrımı gerçekleştirerek insanın bu yeryüzündeki sorunlarını Tanrı'ya başvurmadan kendi aklıyla çözebileceği sonucuna ulaşır. Ayrıca Tanrı'nın mutlak egemenliğini savunarak, insanın özerkliğini ve dünyevi çıkarların bağımsızlığını vurgulama yoluna gider.[68] Çünkü ona göre ebedi (sonsuz) yasa anlayışı, Tanrı'nın mutlak özgürlüğünü ve aşkınlığını yadsımaya varır. Oysa yaratılan düzen Tanrı'nın aklı bakımından mutlak bir temele sahip değildir; Tanrı istediği zaman onu değiştirebilir. Bu nedenle doğal yasa -bunu aklıyla kavrayan insan için mutlak bir değere sahip olmasına karşın- ebedi değil, fakat yaratılmış yasadır.

Böylece ahlaki ilkeleri içeren doğal yasaların katı buyrukları dışında kalan geniş bir alan belirir. Bu, ahlakın ilgilenmediği, fakat insanların kendilerinin yaptıkları hukuksal kurallarla düzenlenen alandır. Demek ki tanrısal istencin (tanrısal ya da doğal yasaların) işin içine karışmadığı insani kaynaklı bir hukuk ortaya çıkıyor. Pozitif yasayı doğal yasanın uygulanışı olarak algılayan Aquinumlu Thomas'a karşı William, pozitif yasayı insanın özgür istencinden türetiyor. Pozitif hukukun bu şekilde laik bir niteliğe büründürülmesinin ulaşacağı sonuç ise, Kilise'nin sivil toplumdan ayrılması, yani ruhani alan-dünyevi alan ayrımının yapılmasıdır.

Her ne kadar pozitif hukuk insan yapısıysa da bu, onun keyfi bir nitelik taşıyabileceği anlamına gelmez. Pozitif yasalar değişen koşullara uyarlanırlar, ama akılla kavranan doğal yasanın ilkelerini, yani adaleti, özgürlüğü, ortak iyiliği gözetmek zorundadırlar. Böylece siyasal iktidara ahlaki (moral) bir fren getirilmiş olur.

---

[66] Chevallier, s. 208.
[67] Sabine, s. 305.
[68] Labrousse, s. 132.

Sabine'nin de belirttiği gibi, Ockhamlı'nın "siyasal düşüncelerinin temelinde ortaçağın keyfi iktidara ya da hukuk bilinen şeyin dışında kuvvet kullanılmasına duyduğu köklü ve hemen hemen evrensel nefret vardır."[69] William, "bireyin radikal özgürlüğünü savunmaktan çok grupların, korporasyonların, halkların, prensliklerin bağımsızlığını güvence altına almaya önem verir."[70] Gerek Kilise'nin, gerek devletin iktidarını kendi içlerinde kısıtlama yoluna giderek bir yanda tarikatları, öte yanda eyalet prenslerini korumayı amaçlar. Bu bakımdan Marsilius'tan farklı olarak, hem papa hem de imparator için *plenitudo potestatis*'i ortadan kaldırır.

Ockhamlı William'a göre soyut bir kavramdan başka bir şey olmayan devletin gerçek bir varlığı yoktur; o, kendisini oluşturan bireylere indirgenmiştir. Daha açıkçası devlet (siyasal düzen), insanlar tarafından ve insanlar için vardır; insanların ve toplulukların haklarını ve özgürlüklerini gözetmekle yükümlüdür. Kendi deyişiyle yönetimin işlevi, "herkesin haklarını korumak, gerekli yasaları yayımlamak, alt yargıçları ve diğer görevlileri atamaktır."[71] Bununla birlikte en iyi siyasal rejim (*optimus principatus*) tek kişinin yönetimde bulunduğu monarşidir.

Ancak barışı sağlayıp sürdürmede en yetkin yönetim olan monarşinin "iyi" sıfatını kazanması için bazı niteliklere sahip olması gerekir.

> Kral ya da prens, kendi çıkarını değil, fakat uyruklarının ortak iyiliğini, toplumun ortak yararını gözetmelidir.

---

[69] Sabine, s. 307.

[70] Heer, s. 287.
Aktaran: Labrousse, s. 137.

- Prens, uyruklarının arasında kendisini erdem bakımından geçebilecek, dolayısıyla da aynı görevi kendisinden daha iyi yapabilecek özgür insanların bulunduğunu aklından çıkarmamalıdır. Böyle davranırsa ülkede barışı sağlayamaması için bir neden kalmaz.
- Prens, üç erki (yasama, yürütme ve yargı erklerini) kendisinde toplamıştır. Yaptığı (pozitif) yasaların üstündedir. Ancak doğal hukukun ilkelerine ve feodal içerikli haklar ile özgürlüklere saygılı olmalıdır.
- Prens, yönetimle ilgili bütün yetkileri elinde toplamıştır. Fakat iktidarı mutlak bir nitelik taşımaz, çünkü uyrukları onun köleleri değildir. Dolayısıyla, halkın her koşulda kendisine itaat etmek yükümlülüğünde olmadığının bilincine varmalıdır.

Bu noktada Ockhamlı William, bir yanda yönetici ile yönetilenler, öte yanda alt yönetici (prens, kral) ile üst yönetici (imparator) arasındaki ilişkileri açıklığa kavuşturabilmek amacıyla, bir hakkın olağan (*regulariter*) kullanımı ile olumsal ya da olağandışı (*casualiter*) kullanımı arasında yaptığı ayrıma başvurur. Ona göre halk, iktidarı (seçim yoluyla[72] ve halkın en sağlıklı bölümünün aracılığıyla) krala ya da prense vermiştir. Bu nedenle "kral, krallığında en üst konumdadır (*regulariter*), ama bazı durumlarda (*casualiter*) alt konumda bulunur; bu durumların sonucunda ve şiddete şiddetle karşı konulmasını içeren doğal hukuk gereği kral tahttan indirilir ve hatta hapsedilebilir."[73] Burada, siyasal iktidarın kökeninin "doğrudan çıkış kuramı"yla açıklandığı görülmektedir. Yasaları yapan ve yaptığı yasalarla bağlı olmayan kral, gerektiği gibi yönettiği sürece üsttedir ve halk ona itaat etmek zorundadır. Fakat ortak iyi-

[72] William, gerek bir alt yöneticinin, gerek imparatorun seçiminde, bu seçimin doğrudan ya da zımni olması bakımından bir ayrım getirmez. Aktaran: Carlyle ve Carlyle, s. 48.

likten saparsa, hak ve özgürlükleri çiğnerse, artık üst olmaktan çıkar ve halkın direnme hakkı belirir. Hatta yönetilenler bu hakkı herhangi bir nedenden ötürü kullanmazlar ya da kullanamazlarsa, üst yönetici (imparator) devreye girer ve *casualiter* yetkisini kullanarak kötü kralı cezalandırır.[74]

İmparatorun iktidarı ise, diğer yöneticilerinkinden farklı olarak "dolaylı çıkış kuramı"na dayandırılmış gibi görünmektedir. Çünkü imparator, halkın onayıyla seçmenler tarafından belirlenir; fakat aynı zamanda iktidarını doğrudan Tanrı'dan alır. Bu bakımdan prens bir kez seçildi mi artık insanlara değil, yalnızca Tanrı'ya bağımlı olur. Bu yeryüzünde ondan yüksek bir başka dünyevi otorite yoktur; dolayısıyla uyruklarına karşı sorumlu değildir. Ancak bu durum, imparatorun yönetim hakkını olması gerektiği biçimde (*regulariter*) kullandığı sürece geçerlidir. "Eğer imparator despotizme kayarsa, halkın *casualiter* olarak onu devirme hakkı ortaya çıkar";[75] yani bazı durumlarda imparator, iktidarını aldığı halka karşı sorumludur.[76]

Sonuçta Ockhamlı William, bu karmaşık kuramında siyasal iktidarın kökenine halkı yerleştirerek, bir yanda çe-

---

[74] Bu anlayış, ortaçağın süzeren-vasal ilişkisi şeklinde oluşturulmuş olan otoriteler arasındaki yetkilerin düzenlenmesine uygun düşmektedir: İster bir derebeyi, ister bir prens ya da kral olsun, her iktidar sahibi kendi topraklarında özerktir, dolayısıyla en üst kişidir; ancak iktidarının sınırlarını aştığı ya da iktidarını kötü kullandığı anda üstünde bulunan otoritenin yetki alanı içine girmekte ve onun iktidarına bağımlı olup alt konuma düşmektedir.
Aktaran: Carlyle ve Carlyle, s. 49.
Daha açıkçası, imparator *regulariter* olarak uyruklarından itaat etmelerini isteme hakkına sahipken, *casualiter* olarak bu haktan yoksun kalır. Bir başka deyişle, yönetim hakkı *regulariter* olarak kullanıldığı sürece alt konumda olan halk itaat etmek zorundadır; bu hakkın *casualiter* kullanımı söz konusu olduğunda ise, halk üst konuma geçer ve itaat yükümlülüğünden kurtulup direnme hakkına sahip olur. Demek ki halkın direnme hakkı *regulariter* olarak değil, ancak casualiter olarak (yani belli durumlarda) bir geçerliliğe sahiptir.

şitli iktidar düzeyindeki otoritelerin özerkliğini güvence altına alma, öte yanda bu otoritelerin aşırıya kaçmalarını önleme amacına ulaşmış olur. Bununla birlikte William'ın, dünyevi iktidarı halktan kaynaklandırmasıyla, hatta imparator bakımından halkın yanına bir de Tanrı'yı eklemesiyle güttüğü bir başka amaç daha vardır: Papanın *plenitudo potestatis* savını çürütmek.

C. Kilise-Devlet İlişkisi

Ockhamlı William, dünyevi otoriteler gibi papanın da yetki alanını sınırlandırma yoluna gider. Ona göre papanın otoritesinin sınırları Kutsal Kitap tarafından saptanmıştır: "Papanın otoritesi, kural gereği, başkalarının, özellikle de imparatorların, kralların, prenslerin ve diğer laiklerin haklarını ve özgürlüklerini ortadan kaldırmaya ya da kısıtlamaya kadar varmaz; çünkü bu hak ve özgürlükler bu çağın (bu dünyanın-çev.) şeyleri arasındadır ve papanın onlar üzerinde otoritesi yoktur... Bu bakımdan papa, hiç kimseyi kendisi tarafından değil de Tanrı, doğa ya da bir başka insan tarafından verilmiş bir haktan yoksun bırakamaz; insanları Tanrı'nın ya da doğanın bağışladığı özgürlüklerden yoksun bırakamaz."[77]

Papa, otoritesini ruhani alanda kullanır. Fakat nasıl prensin ya da imparatorun keyfiliğe varan mutlak bir dünyevi iktidarı yoksa, papanın da ruhani iktidarı mutlak değildir. Çünkü William, Marsilius'un yaklaşımını çağrıştırırcasına, Kilise'yi tek tek ele alınan bütün Hıristiyanların toplamı olarak algılar. Bu bağlamda Kilise'yi ilgilendiren iman konusunda papaya mutlak bir yetki vermek, "Kutsal Kitap'ın Hıristiyanlara tanıdığı özgürlüğü yok etmek, bütün Hıristiyanları köle konumuna indirgemek anlamına

[77] Aktaran: Bréhier, s. 346; Touchard, s. 204-205.

gelir";[78] bu da, din açısından bir küfürdür, bir sapkınlıktır.

Papalığın iman konusunda yanılmazlığını yadsıyan Ockhamlı, zaten "Avignon Kilisesi"nin evrensel Kilise'den saptığını ve Papa XXII. Johannes'in dinsel sapkınlık içine düştüğünü ileri sürüyordu. Bu nedenle William, Kilise örgütünü, yani papalığı denetim altına sokmak amacıyla Marsilius'taki Genel Kurul düşüncesini benimser. Ona göre de bu kurul, temsil mekanizması yoluyla Hıristiyan dünyasının her yöresinden gelen çeşitli din adamlarından ve laiklerden oluşur. Ancak Genel Kurul, (Marsilius'tan farklı olarak) bütün Hıristiyan bilgeliğini temsil etmesinden dolayı daha az yanılsa bile, tam anlamıyla bir yanılmazlık niteliğine sahip değildir. İman konusunda gerçeklere ancak Kutsal Kitap'a dayanılarak ve buradan hareketle akıl yürütülerek ulaşılabilir. Dolayısıyla dinsel araştırma ve tartışma özgürlüğünün olması gerekir. Bir başka deyişle, Hıristiyanlarca seçilip Tanrı tarafından onaylanan papa, kendisinden üstün din kurulunun kararlarına boyun eğmeli ve çeşitli tarikatlara saygı göstermelidir.

Ockhamlı William, papanın dinsel erkini sınırlamakla birlikte, Hıristiyanların ruhani birliğinin papanın kişiliğinde temsil edildiğini kabul eder. Nasıl halk dünyevi iktidarı kralın ya da imparatorun ellerine bırakmışsa, ruhani iktidar da Hıristiyanlar tarafından papaya teslim edilmiştir. William, mutlak olmayan bu iki iktidarın birbirinden ayrı olmalarına karşın tümüyle kopuk olmadıklarını, aralarında belli ilişkilerin bulunduğunu belirtir; bu ilişkileri açıklamak amacıyla da yeniden *regulariter-casualiter* ayrımına başvurur.

Ockhamlı'ya göre İsa, Tanrı değil de, insan olarak dünyevi iktidara sahip değildi. Dolayısıyla İsa'nın kurduğu

[78] Aktaran: Chevallier, s. 209; Janet, s. 455.

düzen, din adamlarının zorunlu durumlar dışında dünyevi kaygılar taşımamaları gerektiğini varsaymaktadır. Dünyevi iktidar Tanrı tarafından imparatora verilmiştir. Devletin (dünyevi *civitas*'ın) bir üyesi olan papanın, pozitif yasa gereğince *regulariter* olarak imparatorun üstün iktidarı üzerinde hiçbir hakkı yoktur. Daha doğrusu papa ile diğer din adamları, dünyevi devletin içinde yer aldıkları için bu dünyayı ilgilendiren işlerde imparatora boyun eğmek zorundadırlar.

Ancak papanın ilke olarak (*regulariter*) siyasal iktidar üzerinde hiçbir otoritesi olmamasına karşın, bazı durumlarda (*casualiter*) dünyevi alana karışma hakkı vardır. İlk olarak papa, devlet işlerinin yürütülmesinde işlenen günahlar hakkında söz sahibidir. Papanın müdahalesini gerektiren ikinci durum, imparatorun hatasından dolayı ülkenin bir kargaşalık içine düşmesi ve alt yöneticilerin (vasalların) ya da uyrukların düzeni yeniden kuramamalarıdır. Böyle bir durumda papa, ilk önce alt yöneticilerin yardımını isteyip düzenin dünyevi otoriteler tarafından kurulması için çaba gösterir; bu yeterli olmazsa, kendisi doğrudan doğruya bu durumu düzeltmek amacıyla dünyevi alana karışır.

Buna karşılık *regulariter* olarak ruhani bir otoritesi bulunmayan imparator (ve ondan sonra da diğer dünyevi iktidarlar), dolaylı bir biçimde (*casualiter* olarak) dinsel bir yetkiye sahip olurlar. Dinsel kararlar ve uygulamalar devletin işleyişine engel olup ortak ya da bireysel çıkarlara zarar veriyorsa, imparator (ya da prens) Kilise'nin işlerine karışabilir. Uyruklarının imanını korumak amacıyla, günah işleyen bir papaya karşı Genel Kurul'u toplar ve bunun kararlarını uygulamaya koyar. Bunun sonucunda da dinsel sapkın olduğu belirlenen papayı, zorlama gücünü kullanarak makamından uzaklaştırır.

Böylece Ockhamlı William, Marsilius'un tekçiliğine karşı toplumda iki başın bulunduğunu ve her başın kendi

alanı içinde otorite olduğunu belirtir. Ama aynı zamanda papa ile imparator (kral-prens) arasında karşılıklı bir altlık-üstlük ilişkisi bulunduğunu da ortaya koyar. Genelde (*regulariter*) her baş kendi alanı içinde diğerinin üstü konumundadır; fakat bazı durumlarda (*casualiter*) kendi alanında bile diğerinin altı konumuna düşer. Ruhani iktidar ile dünyevi iktidarın bu şekilde bir uyum içinde olacaklarını ileri süren William, kuramını şöyle savunur: "Bazıları, zorunluluk durumunda papanın imparatorun yargıcı olması ile dünyevi alanda olağan durumda imparatorun papanın yargıcı olması arasında bir çelişki bulunduğunu söyleyebilirler... Oysa papa ile imparatorun kendi alanları dışında birbirine karşı *regulariter* olarak alt ve *casualiter* olarak üst oldukları kabul edilirse, bu ilişkinin çelişkili ve olanaksız olmadığı anlaşılır."[79]

Ockhamlı William'ın siyasal iktidarı Kilise'den bağımsız kılan düşünceleri dönemin siyasal gelişmeleriyle koşutluk gösteriyordu; ancak uyum içine sokmaya çalıştığı "Hıristiyan dünyasının evrensel iki başı" anlayışı artık zamanını doldurmuştu. Yükselen ulusal devletler karşısında imparatorluk bir simgeye dönüşmekteydi. Papalığın otoritesi hakkındaki tartışmalar ise büyük boyutlar almakta ve Roma Kilisesi hızla saygınlığını yitirmekteydi. Kısacası en üstünde, ister ruhani otorite ile dünyevi otoritenin birlikte yer aldığı, ister bunlardan birinin tek başına bulunduğu *respublica christiana* iflas etmişti.

VII. Reform'a Doğru

Siyasal iktidarlar ile çatışma içine giren papalık, gerek haklar üzerinde sistemli bir biçimde uyguladığı sömürü politikası, gerek vazgeçemediği lüks tutkusu nedeniyle, kısa sürede geniş kitlelerin tepkisini çekmeye başladı. Roma

[79] Aktaran: Labrousse, s. 140.

Kilisesi hakkındaki olumsuz yargılar ve eleştiriler, 1378' den 1417'ye kadar süren ve tarihte Büyük Ayrım ya da Büyük Bölünme adıyla bilinen Kilise'nin büyük krizi döneminde daha da yaygınlık kazandı. Sabine'nin deyişiyle, bu dönemde "çoğu zaman sülalelerin rekabetlerinin veya ulusal çıkarların yan etkileri olarak ortaya çıkan, birbirlerine karşı her türlü tanrıbilimsel hareketi ve siyasal madrabazlığı kullanan iki, bazen de üç papa adayı manzarası herhalde geleneksel olarak papalık makamına gösterilen saygının iyice azalmasında önemli bir rol oynadı."[80]

Büyük Ayrım 1378 yılında patlak verdi. Bu tarihte, Avignon'dan Roma'ya taşınmış olan papalık makamına, uzun yıllar sonra yeniden bir İtalyan din adamı, VI. Urbanus adıyla seçilmişti. Fakat kısa süre içinde yeni papanın tutumundan rahatsız olan kardinaller, VI. Urbanus'un seçiminin geçersiz olduğunu ileri sürüp toplandıkları Napoli'de VII. Clemens'in papalığını ilan ettiler. Fransa kralının ve bunun bağlaşıkları olan Napolilerin, İskoçyalıların ve İspanyolların desteklediği VII. Clemens Avignon'a yerleşti. İmparatorun, İngiltere kralının ve Flanders bölgesi ile İtalya'nın bir bölümünün desteğini alan VI. Urbanus ise Roma'da oturmaya devam etti. Bu iki rakip papa gibi bunların izleyicileri de birbirlerini reddetmeyi sürdürdüler ve uzlaşmaya yanaşmadılar.

Bununla birlikte bölünmeye son vermek amacıyla, özellikle Üniversite çevrelerinden çeşitli öneriler getirildi. Bu öneriler arasında, daha önceleri Marsilius ile William tarafından dile getirilmiş olan Genel Kurul düşüncesi, en fazla yankı toplayanıydı. Sonunda iki papanın kardinalleri, Büyük Ayrım'ı sona erdirmek için Piza'da bir Kilise Genel Kurulu'nu toplamayı başardılar. Piza Kurulu, Genel Kurul'un papadan üstün olduğunu savlayan kurul öğretisini benimsedi; ardından hem papa XII. Gregorius'u hem de

[80] Sabine, s. 313.

Avignon'da oturan karşı papa XIII. Benedictus'u azlederek V. Alexander'ı papa ilan etti. Ama sorun çözülmedi, tersine daha da karmaşıklaştı. Çünkü azledilen papalar Batı Avrupa'nın bazı kesimleri üzerinde yetkilerini sürdürdüklerinden, artık iki yerine üç papa vardı.

Kısa süre sonra V. Alexander'ın yerine geçen Papa XXIII. Johannes, İmparator Sigismund'un baskısıyla 1414'te Konstanz'da Genel Kurul'u toplamak zorunda kaldı. Konstanz Kurulu, onu görevden alıp diğer ikisinin papalığının geçersizliğini ilan etti. Şubat 1417'de V. Martinus'un papalığa seçilmesiyle Büyük Ayrım sona erdi.

Bu arada, Kilise'nin her yönüyle yeniden düzenlenmesi isteği geniş halk kitleleri arasında gittikçe ağırlık kazanmaktaydı. İngiltere'de John Wycliffe'in (1320-1384) ve Bohemya'da Jan Hus'un (1373-1415) ortaya attıkları reform önerileri, halkın antiklerikal düşüncelerini (yani din adamlarının dünyevi yaşama karışmalarına duyulan düşmanlığı) körüklüyordu. Her iki düşünürün reform tasarılarında kendi ülkelerine özgü ulusal çıkarların gözetilmesi önemli bir yer tutuyordu; fakat aynı zamanda birçok konuda tam bir görüş birliği içindeydiler. Wycliffe ile (onun birçok düşüncesini benimsediğini söyleyen) Hus, bir yanda dinsel törenciliğe, iman konusundaki dinsel hiyerarşi anlayışına ve papanın Kilise içindeki mutlak egemenliğine karşı çıkıyorlar, öte yanda Kilise'nin servet edinmesini eleştirip Kilise mallarından vergi alınmasını, Kilise vergilerinin kısıtlanmasını ya da kaldırılmasını ve endüljans satışlarının yasaklanmasını savunuyorlardı.

Kutsal Kitap'ın ilk İngilizce çevirisini yapan Wycliffe, Hıristiyan öğretisinin temeli olarak kutsal metinlere öncelik verilmesi gerektiğini vurguladı. Ardından papalık kurumunun Kutsal Kitap'ta hiçbir dayanağı olmadığını ileri sürerek papayı Deccal ile özdeşleştirdi ve Büyük Ayrım'ı papalığın ortadan kalkışının habercisi olarak sevinçle kar-

şıladı. Dinsel sapkınlıkla (heretiklikle) suçlandığı için 1378'de Oxford Üniversitesi'ndeki öğretim üyeliğinden ayrıldı; ama hiçbir zaman yargılanmadı. Wycliffe'in düşüncelerini benimseyenler, Lollardlar denilen topluluğu oluşturdular. Bunların sürüklediği dinsel reform hareketi, aşağı sınıflar arasında ilkel Hıristiyanlığın kardeşlik, eşitlik gibi idealleriyle de yoğrularak toplumsal bir boyut aldı. 1381'deki Köylü Ayaklanması bunun sonucuydu. Wycliffe'ten farklı olarak papalık kurumunu tümüyle yadsımamasına karşın yine de sapkınlıkla suçlanıp Konstanz Kurulu'nun kararıyla yakılan Hus'un düşünceleri de benzer sonuçlar doğurdu. Hus'un ardılları, özellikle Bohemyalı köylüler arasında, bir tür komünistçe yaşamı savunan çeşitli tarikatlar oluşturdular.

Papalık iktidarını zayıflatma amacı güden bu dinsel reformcular, ister istemez siyasal iktidarın güçlenmesine katkıda bulundular. Çünkü "Kilise hiyerarşisinden kurtulmak, dünyevi iktidara daha bağımlı olmak demekti."[81] Reform yapabilmek için krallığın zorlayıcı gücüne gereksinim vardı; dolayısıyla bu güç daha da artırılmalı ve daha sağlam temeller üzerine oturtulmalıydı. Bunun bilincinde olan Wycliffe, kralın kutsal hakkı öğretisini savunmakta gecikmedi. Ona göre "kral Tanrı'nın temsilcisidir ve krala karşı çıkmak doğru değildir. Piskoposlar iktidarlarını ondan alırlar ve bu dünya söz konusu olduğu oranda kral din adamlarından daha saygındır."[82] Üstelik kral yasaya ve adalete uygun olarak yönetmese bile, yine de ona itaat edilmelidir. Ayrıca kralın Kilise'ye müdahale ederek bunun içindeki bozuklukları düzeltme yetkisi de vardır.

Bu düşünceler ulusal Kiliseler'in habercisiydi. Gerçekte krallıklar, evrensel bir Kilise'nin içinde yer almaktansa,

---

[81] Chevallier, s. 211.

[82] Aktaran: Carlyle ve Carlyle, s. 54; Sabine, s. 315.

Kilise'yi kendi sınırları içinde örgütleyip denetimleri altına alma yolunda ilerlemekteydiler. Bunun önkoşulu da, ulusal gücün tek bir merkezde (yani kralda) toplanmasıydı. Bu amaçla, kralın görevlileri düzenli bir devlet bürokrasisine dönüştürülüyor, ulusal bir vergi sistemi kabul edilip sürekli bir ordu oluşturuluyordu. Ancak sorumsuz bir güce sahip olmak amacıyla iktidarlarını doğrudan Tanrı'ya bağlama çabasında olan ulusal kralların birer mutlak monark haline gelebilmeleri için vakit erkendi henüz. Örneğin İngiltere'deki anayasal gelenek, kralın karşısına göreneksel yasaları ve katmanları temsil eden parlamentoyu dikmeyi sürdürüyordu. Fransa'da durum daha değişikti: Bir anayasal oluşum gerçekleşmemişti ve Etats Généraux kralın sözünden çıkmayan, dolayısıyla onun iktidarını güçlendirmeye yarayan bir mekanizmaya dönüştürülmüştü. Bununla birlikte kral, feodal yapıya özgü güçlerin ya da ayrıcalıkların etkisini tümüyle kırabilmiş değildi. Ayrıca kralın güç koşullar altında bulunduğu dönemlerde (örneğin, 1337' den 1453'e dek süren Yüz Yıl Savaşları sırasında alınan askeri yenilgiler sonrasında ya da tahta geçen kralın küçük bir çocuk olması durumunda), Etats Généraux isteklerini krala kabul ettirebiliyor ya da kralın iktidarının sınırları olduğu açıkça dile getirilebiliyordu.[83]

---

[83] Örneğin Kral II. Jean'ın İngilizlere esir düştüğü dönemde, 1355-1358 yılları arasında Etats Généraux, veliahtın yanında tam bir yönetim organı olarak görev yapmıştı. 1380 yılında 14 yaşındayken tahta geçen VI. Charles'ın Adalet Bakanı Miles de Dormans "ne kral ne de kralın danışmanları bir halk yapabilirler; fakat bir halk bir kral yapabilir" diyordu (Burdeau, 1950, s. 464). VIII. Charles'ın 13 yaşında kral olmasından bir yıl sonra 1484'te toplanan Etats Généraux'da bir konuşma yapan Philippe Pot şunları söylüyordu: "Krallık bir görevdir, yoksa bir miras değil. Tarihçilerin de aktardığı gibi, eskiden efendiler halkın oyuyla seçilirdi ve iktidarı güçle ya da halkın onayı olmaksızın ele geçirenler tiranlardır. Kralın kendiliğinden devlete sahip olmadığı açıktır. Yapılan işleri onayıyla geçerli kılan Etat'lardır (Etats Généraux'dur -çev.); onlara karşı ve onların görüşü alınmaksızın yapılan hiçbir şey sağlıklı ve sağlam olamaz" (Janet, s. 474).

Fakat her şeye karşın egemen krala doğru giden yolun taşları döşenmeye başlanmıştı artık. Büyük Ayrım'ın iyice zayıflattığı papalığın bu gidişe karşı yapabileceği bir şey de yoktu. Üstelik Büyük Ayrım'ın sona ermesiyle Kilise kendi içinde bir düzene kavuşamamış, bu kez de papa ile Genel Kurul arasında çatışma baş göstermişti. 1431-1448 yılları arasında süren bu çatışma sonucunda kurul politikası iflas etti ve papa yeniden Kilise içindeki otoritesini kurdu. Fakat bu zaman dilimi içinde ulusal krallıklar, Roma Kilisesi ile kendi topraklarındaki kilise arasına önemli bir mesafe koymuşlardı bile.

Bu konuda en büyük atılımı Fransa gerçekleştirdi. Jeanne d'Arc'ın katkısıyla kendi çevresinde ulusal kenetlenmeyi sağlayan ve böylece iktidarını güçlendiren VII. Charles, Gallikanizm öğretisini tam anlamıyla yaşama geçirmeye yöneldi.[84] Bu amaçla 1438'de Bourges'da topladığı bir Fransız din adamları meclisinde *Pragmatique sanction de Bourges* adlı fermanı çıkardı. Bu fermanla papalığın yargı yetkisi kralın istencine bağlı kılınıyor ve kralın Kilise gelirleri üzerindeki denetimi artırılıyordu. Böylece Fransa, Gallikanizm ile, Roma Kilisesi'nden tümüyle kopmadan kendi "reform"unu gerçekleştirip ulusal Kilise'sini kurdu. Oysa diğer ülkelerdeki ulusal hareketler dinsel (ve siyasal) parçalanmalara yol açacaklardır: XVI. yüzyılın başlarında İngiltere Kralı VIII. Henry'nin papalık ile çatışması Anglikan Kilisesi'ni Roma Kilisesi'nden ayıracak; Luther ile Calvin'in başını çektiği Reform Hareketi ise Avrupa'yı baştan aşağı Katolikler-Protestanlar şeklinde bir bölünmüşlük içine sokacaktır.

[84] Gallikanizm, Fransız tarihinde, papalığın yetkilerinin sınırlandırılmasını savunan dinsel ve siyasal öğreti ve uygulamalarının tümüne verilen addır.

İKİNCİ BÖLÜM

Reform ya da "Doğru Din"e Uygun Devlet



I. Reform Hareketi

Bir yandan Kilise'nin Büyük Ayrım ve sonrasında iyice belirginleşen bunalımı, diğer yandan ulusal krallıkların papa ile olan mücadeleleri ve nihayet toplumun alt katmanlarında, özellikle de köylüler arasında baş göstermiş olan hoşnutsuzluklar, tüm Avrupa'yı kapsayacak yeni bir dinsel ve siyasal hareket başlatmıştır. XVI. yüzyıldan itibaren, Fransa'dan İngiltere'ye, Almanya'dan İsviçre'ye, Macaristan'dan Çekoslovakya'ya, Avrupa'nın batısı ile doğusunda yaygınlaşan bu yeni hareket, tarihte "Reform Hareketi" olarak bilinir.

Reform Hareketinin incelenmesiyle ilgili olarak akla gelen sorulardan biri şöyle belirtilebilir: Çok farklı ülkelerde, değişik toplumsal bağlamlar içinde gerçekleşen ye-

nilikleri ortak bir "Reform Hareketi" veya bir "Reformasyon Dönemi" diye nitelendirmeyi mümkün kılan özellikler nelerdir? Ayrıca, Reform Hareketinin tarihsel olarak doğurduğu sonuçlar hakkında da bazı önkabuller vardır. Bunlardan biri, Reform'la başlayan değişim sürecinin, "modern devlet"e giden yolda önemli bir sıçrama niteliğinde olduğudur. Bir diğer önkabul ise, bir sonraki bölümde, Niccoló Machiavelli'nin siyasal düşüncelerini incelerken ele alacağımız Rönesans hareketiyle birlikte değerlendirildiğinde, Reform'un, ortaçağa damgasını vurmuş bulunan "Kilise bağnazlığı"ndan kurtulmayı sağlayan bir "özgürlük hareketi" olduğudur. Nitekim, tarih "dönemlere bölünürken, Rönesans ile Reformasyon birbirine sıkı sıkıya bağlanır; hatta bazen bunlar bireysel özgürlük, demokrasi, çağdaşlık gibi ortak bir ruhun belirimleri diye gösterilirler."[1] Yine bu bağlamda, örneğin Alman Reformunun önderi Martin Luther'in veya İsviçre Reformunun önderlerinden Calvin'in "ilerici" ve "özgürlükçü" bir düşünür ve eylemci olduğu kanaati de pek çok kimse için doğru kabul edilebilir bir yargıdır.

Reform'un modern dünyanın, modern toplumsal ve siyasal örgütlenmenin temellerini atan yeni bir dönemi -Rönesans ile birlikte- başlattığı yargısı, özellikle ünlü Alman düşünürü Max Weber'in tezleriyle "bilimsel" bir geçerlilik ve yaygınlık kazanmıştır. Weber'in tezleri, Reform'un ürünü olan "Protestan ahlakı"nın (özellikle de Calvinist biçimiyle), Batı dünyasında kapitalizme geçişi mümkün kılan bir kültürel öğe olarak görülmesine yol açmıştır. Hatta bu konuda daha da ileri gidilerek, Weber'in kapitalizm ile Protestan ahlakı arasında bir "neden-sonuç ilişkisi" kurduğu bile belirtilmiştir.[2]

---

[1] Brinton, Christopher, Wolff, s. 68.

[2] Max Weber, *Protestan Ahlakı ve Kapitalizmin Ruhu*, çev. Zeynep Aruoba, İstanbul; Poggi, *Calvinism and the Capitalist Spirit*. Reform ve onun ürünü

Buna karşılık, Reform Hareketinin temelde "özgürlükçü"lüğe karşıt olan, dolayısıyla "demokrasi"ye ve modernliğe ters düşen bir çekirdeğinin bulunduğu da ileri sürülebilmektedir. Örneğin Katolik Kilisesi'ne muhalefet olarak ortaya çıkan Reform Hareketinin Almanya'daki önderi Luther'in, "otoriter" ve "muhafazakâr" özellikleri ağır basan bir öğreti geliştirdiği savı ile Reform Hareketini özünde tutucu veya en azından özgürlükçü ve demokrat nitelikler taşımayan bir akım olarak görmek de mümkündür.[3]

Reform Hareketi ile ilgili bu benzeri değerlendirmeleri daha iyi anlayabilmek ve Reform'un siyasal düşüncenin gelişimi içinde nerede durduğunu gereğince saptayabilmek bakımından, hem dönemin hem de Reform'un farklı görünümleri diye nitelenebilecek değişik akımların toplumsal ortamının ortaya konulması zorunlu olmaktadır. Burada, Reform'un genel tarihsel ve toplumsal bağlamı ile ilgili özet bir açıklamadan sonra Reform'un siyasal düşünceye önemli katkıları arasında yer alan Alman Reformasyonunun önderi Martin Luther ve yine Alman Reformasyonu ile eşzamanlı olarak gerçekleşen köylü ayaklanmalarının önderlerinden sayılan Thomas Münzer ile Reform'un Cenevreli önderi Jean Calvin'in görüşleri üzerinde ağırlıklı olarak durulacaktır.

---

olan Protestanlık ile modernlik ve modernliğin siyasal görünümü olan "demokrasi" arasında, bugün de sıkı bir bağ olduğunu ileri sürenler vardır. Örneğin önde gelen siyaset bilimcilerinden Seymour Martin Lipset, gelişmekte olan ülkeler arasında yaptığı bir karşılaştırmada Batı tipi, çoğulcu, özgürlükçü (liberal) demokrasiyi kurmakta başarılı görünen azgelişmiş toplumların hemen büyük bir çoğunluğunun Protestan olduklarını veya bir süre Protestanların sömürgesi olduklarını; demokrasiye geçişte başarısız olan Latin Amerika ülkeleri gibi toplumların ise ağırlıklı olarak "Katolik" toplumlar olduklarını belirtmiştir (Seymour Martin Lipset, "The Centrality of Political Culture", *Journal of Democracy*, c. I, No. 4, s. 80-83, Güz 1990; Türkçesi: "Siyasal Kültürün Merkeziliği", çev. Levent Köker, *Bülten*, TDV Yayın Organı, Sayı: 9, s. 52-55, Nisan 1991).

MichaelMullet, "Luther: Tutucu mu, Devrimci mi?".

Avrupa'da Reform'un ortaya çıktığı dönemin genel özelliklerini ekonomi, kültür ve siyaset düzeylerinde ele alacak olursak, şöyle bir tablo göze çarpmaktadır: 1500'lü yıllarda Avrupa, en kötüsü XIV. yüzyılda yaşanmış veba gibi salgın hastalıkların ve büyük kıtlıkların yarattığı nüfus kaybından kurtularak, görece hızlı bir nüfus artışını yaşamaya devam ediyordu. Nüfusta ortaya çıkan artış, aynı zamanda -bugünden geçmişe bakıldığında- insan yaşamını olumlu yönde geliştirdiği kabul edilen ticarette, teknolojide, eğitim ve sanat alanlarındaki yeniliklerle bir arada gerçekleşiyordu.

Bu yenilikler, özellikle kentlerde yaşayanlar açısından yeni toplumsal ve siyasal taleplerin ortaya çıkmasını da beraberinde getirmekteydi. Gerçi o dönem Avrupasının büyük bir çoğunluğu (genel bir ortalama vermek gerekirse, on Avrupalı'dan dokuzu) hâlâ köylerde yaşamaktaydı. Buna karşılık, Reform'un başladığı Saksonya'da bu oran beşte dörttü (Almanya'nın diğer bölgeleriyle Hollanda ve İtalya'da görece yüksek bir şehirleşme oranının olduğu bu arada belirtilmelidir). Dahası, kentlerin nicelik bakımından çok yüksek bir düzeye ulaşmadığı da bilinen bir gerçektir. Nitekim, muhtemelen Batı Avrupa'nın XVI. yüzyıldaki en büyük kenti olan Napoli'nin 1500'de 200.000 olan nüfusuna karşılık, Martin Luther'in Reform Hareketini başlattığı Wittenberg, sadece 2.500 nüfusa sahipti.

Nicelik bakımından görece alt düzeyde yerleşim birimleri olmalarına karşılık, kentler Batı tarihinin yenilik yaratıcı merkezleri niteliğindeydi. "Kentlerde, yenilik yaratma güç ve dehasına sahip tüccarlar, bankerler, nitelikli zanaatkârlar ve bilginler yaşıyordu ve yine buralarda, değişmeyi kışkırtan bir çatışmanın yaşandığı da fark edilebilmekteydi."[4] Esasen, XII. yüzyıldan itibaren gelişmeye

[4] Ozment, s. 192.

başladıklarını gördüğümüz kentlerin, özellikle ortaçağın kurulu düzeninin istikrarından yana olanlar tarafından ne denli "korku verici" oluşumlar olarak değerlendirildiklerine yukarıda değinmiştik. Kısacası, kentler ve kentliler, öteden beri Kilise ileri gelenlerinin ürkütüyle baktıkları, kötülük odağı olarak gördükleri yerlerdi.

Kent yaşamının ve kentlilerin (burjuvazinin) ekonomik, kültürel ve siyasal yaşamdaki etkinliklerinin giderek arttığı bir dönemi simgeleyen XVI. yüzyılda, para ekonomisinin yaygınlaşması da söz konusuydu. Genel nüfus artışıyla birlikte gelişen, ticarete ve piyasaya dayanan "yeni ekonomi", dönemin toplumsal ve ideolojik çatışmalarının da temel kaynağı olmuştu. Bu dönemde yerleşiklik kazanmış gibi görünen emek ve sermaye arasındaki modern kapitalizme özgü işbölümü çelişkilerin temellerinden birini meydana getiriyordu. Bunun yanında, ticaret üzerindeki tekelciliğin zenginleştirdiği tüccar-banker takımı ile bu yeni zengin sınıf karşısında giderek yok olmaya başlayan küçük mülk sahipleri ve "esnaf" arasındaki çatışma yer alıyordu.

Yine XI. Yüzyılın sonlarına dek geriye götürülebilecek bir değişimin ürünü olarak ortaya çıkan bu yeni "para ekonomisi", aynı zamanda, kazanılan paranın ticareti besleyen sanayiye yatırılması gibi bir olguyla birlikte gelişiyordu. Bu gelişme içinde tüccar-sanayici aynı zamanda "banker" olunca, yani nakit para akışının denetimini de eline geçirmiş bir konum kazanınca, toplumsal tabakalaşma örüntüsü temelinden sarsılıyordu. Krallar ve prensler, kendilerine bağlı bir ordu kurmak, kendilerine sadık bir yönetim mekanizmasını güvence altına alabilmek amacıyla gereksindikleri "para"yı feodal dönemden kalma soylu toprak sahiplerinden ve köylülerden sağlama yoluna gidiyorlardı. Bu bağlamda, eskinin terk edilmiş feodal yükümlülüklerini yeniden canlandırma ve köylülere yeni vergi ge-

tirme uygulamaları, özellikle XIV. yüzyıldan itibaren yaygınlaştırılmıştı. Yine XIV. yüzyılın kıtlık ve veba felaketinden büyük darbe yiyen soyluların da krallığın himayesine muhtaç bir duruma gelmiş olması, bu yeni yükümlülüklerin -krallar ve prensler tarafından- dayatılmasını kolaylaştırıcı bir etki yapıyordu. Bu bağlamda, soyluları ve yeni zengin kent ileri gelenlerini saraya bağlayarak "evcilleştirme"yi amaçlayan krallar, süreç içinde patlak veren "şövalye ayaklanmaları"na karşılık, kendi iktidarlarını "tabakalar"ın denetiminden kurtararak güçlendirme yolunda önemli başarılar elde ediyorlardı. Artık siyasal örgütlenme düzeyinde, XII. yüzyıldan itibaren yaygınlaşan ve kralı "eşitler arasında birinci" gören "paylaşımcı iktidar" yerine, kralların "mutlak" iktidarlarının yolu açılıyordu.

Krallığın, ticaret ve kent yaşamındaki gelişmelerin yarattığı toplumsal tabakalaşma örüntüsü içindeki değişim ve çelişkilerden yararlanarak iktidarını güçlendirmesi, kaçınılmaz olarak, krallık ile Kilise'yi, papayı karşı karşıya getiriyordu. Çünkü Kilise de, bilindiği gibi, *plenitudo potestatis* anlayışının sağladığı siyasal üstünlüğünün yanı sıra, önemli bir ekonomik güç odağı olmuştu. Krallar ve prensler gibi, yeni para ekonomisine uyum sağlamanın yollarını arayan papalık da, Kilise örgütlenmesini merkezileştirmek ve böylelikle Kilise'nin gelirlerini artırmak amacıyla, yukarıda ele alınan Büyük Ayrım gibi önemli olaylara yol açan yeniliklerin peşindeydi. Kilise'nin özgün durumu, artık her biri ayrı birer "ulus" olma sürecine girmiş bulunan, örneğin İngiltere ve Fransa gibi toplumlar içinde de varlığını sürdürmesi, ama bu uluslar içindeki Kilise mensuplarının adeta ayrı bir "ulus"un bireyleri gibi görülmesinde yatıyordu. Böylece, yine yukarıda ele alınan çatışmalar içinde, Fransa'nın ve daha sonra da İngiltere'nin Roma Kilisesi'yle aralarına mesafe koymayı, hatta bundan "uzaklaşmayı" başardıklarını biliyoruz. Bu çatışmalar, Kili-

se'nin itibarını sarsıcı nitelikte, tüm Avrupa'ya yayılan etkiler yapmıştı ki, Reform biraz da bu yıpranmanın ürünüydü.

Gelişen ticaret ve güçlenen kentli kesimin yarattığı yenilikler ve yeni çatışma düzlemi, sadece yeni "ulusal" krallar ile aristokrasi ve ruhban kesimi çerçevesinde belirlenmiyordu. Öteden beri kendilerini ayrı ve özerk bir birim, bir kolektif varlık, ortak çıkarları bulunan bir "komünal dayanışma" odağı olarak algılamış ve bu bağlamda kendilerini kent içinde "özgür" hissetmiş olan kentli kesim içinde de, XVI. yüzyıla gelindiğinde, çatışma baş göstermişti. Ticaretin ve sanayinin yaygınlaşmasıyla, örneğin İtalyan kentlerinde oluşan zengin kesim (şişman adamlar - *popoli grassi*) ile simgelenen "oligarşik kent yönetimleri"nin ortaya çıkması, bu kesim ile kentlerde yaşayan "proletarya" arasındaki çatışmanın da temelini oluşturmuştu. Dolayısıyla, Reform dönemine gelindiğinde, Avrupa'nın toplumsal örüntüsü içinde gözlenen çatışma düzlemleri dörde çıkmıştı: (1) Krallar ile "tabakalar" arasındaki çatışma; (2) Krallar ile Roma Kilisesi arasındaki çatışma; (3) Tabakaların kendi aralarındaki çatışma ve (4) Kentlilerin kendi içindeki farklılaşmanın yarattığı çatışma. Bu düzlemlere, beşinci olarak, o tarihlerde Avrupa'daki nüfusun çoğunluğunu oluşturan "köylüler"in maruz kaldıkları vergi yükünün ve diğer sömürü biçimlerinin yarattığı çelişkiyi de eklemek gerekmektedir.

Şimdi soru, bu çelişki ve çatışma dolu koşulların Reform Hareketine elverişli bir ortam oluşturup oluşturmadığıdır. Soruya olumlu bir yanıt verebiliriz. Ancak, Reform'un ortaya çıkıp gelişmesini kolaylaştıran başka (daha çok kültürel) etmenler de vardır. Bunlar arasında, matbaanın bulunuşu ve basılı eserlerin yaygınlaşması ilk akla gelenlerdendir. XV. yüzyıl sonunda, Avrupa'da basılan yaklaşık altı milyon kitap vardır ve bunların konulara göre

dağılımına bakıldığında, dinle ilgili yaklaşık otuz bin başlığa rastlanmaktadır. Keza, Reform hareketi bakımından can alıcı öneme sahip yıllar olarak nitelenen "1518 ile 1524 arasında, Almanya'da basılan kitap sayısı yediye katlanmıştır".[5] Dolayısıyla Luther'in, "matbaanın, Wittenberg gibi küçük bir farenin Avrupa'nın enine, boyuna, her yanında bir aslan gibi kükremesini mümkün kıldığı"nı vurgulamış olmasına şaşmamak gerekmektedir.[6]

Matbaanın yaygınlaşmasıyla birlikte okuma ve özellikle dinsel metinleri "aslından" izleyebilme olanağını bulan "laik kesim", bu olanağı kullanmasının bir sonucu olarak, toplumsal çatışmaların hazırladığı arka planda, gerektiğinde "'doğru din'e sadık kalmayı" veya "'doğru din'e dönmeyi" talep edebiliyordu. Bu da elbette, Kilise'nin dinsel konulardaki otoritesini sarsmaktaydı.

Reform Hareketini hazırlayıcı nitelikteki kültürel oluşumlar arasında, XVI. yüzyılda yaygınlık kazanmaya başlayan Hıristiyan gizemciliğini (mistisizm) de belirtmek gerekmektedir. Bu akım, bireyin doğrudan Tanrı'yla ilişki kurabileceğini, bunun için Kilise'ye ve onun dinsel ve törensel kurallarına gerek olmadığını kabul etmekle önemli bir adım atmıştı. Kilise'nin kurumsal denetim mekanizmalarına bir alternatif olarak yaygınlaşan gizemci Hıristiyan cemaatleri, örneğin Hollanda ve çevresinde etkinlik gösteren "Ortak Yaşam" hareketi, bireyin yaşamını tümüyle cemaate adamasını, pratik eylem düzeyinde imanın kanıtlanması için gerekli görüyordu. "Modern Adanmışlık" (*Devotio Moderna*) denilen bu hareket, XV. yüzyıl sonlarında Kilise'ye en sert eleştirileri yöneltecek insanların yetişmesini sağlamanın yanı sıra, Reform'da görülen eşitlikçi, komünistçe bir yaşamı Hıristiyanlığın ("doğru din"in) esa-

[5] Ozment, s. 199.
[6] *Age*, s. 199.

sı olarak kabul eden anlayış ve akımların gelişmesinin de habercisi olmuştu. Ayrıca, bireyin içsel ruh derinliğini vurgulayan ve ruhban kesiminin koyduğu kuralların ve törenlerin saçmalığını *Deliliğe Övgü* (1510)[7] adlı yapıtında işlemiş bulunan Erasmus gibi hümanistlerin Reform'un oluşumuna katkılarını unutmamak gerekmektedir. Ancak sıradan Avrupalının dikkatini muhtemelen pek fazla çekmemiş bu reform isteklerinin veya yeniliklerin, Kilise'ye karşı bir harekete dönüşebilmesi için güçlü, heyecanlı ve etkin önderlere gerek vardı. Almanya'da Luther ve Münzer, İsviçre'de Calvin, Reform Hareketinin değişik yönlerini gösteren ve bu bağlamda siyasal düşünce açısından da üzerinde durulması gereken görüşler ortaya koyan kişilikler olarak belirginleşmektedirler.[8]

II. Almanya'da Reform

Bütün Avrupa'da Reform hareketini ateşleyen kıvılcımın, Almanya'nın Wittenberg kentinde, Martin Luther'in saray kilisesinin kapısına Doksan Beş Tez'ini asmasıyla başladığı genellikle kabul edilmektedir.[9] Martin Luther'in Alman-

---

7 Erasmus, *Deliliğe Övgü*, çev. Nusret Hızır, BFS Yay., İstanbul, 1987.

8 Özellikle Reform Hareketinin Almanya'daki önderi Martin Luther söz konusu olduğunda, yukarıda belirttiğimiz faktörlere, "psikolojik" bir faktörün de eklenmesi gerektiği bazı tarihçiler tarafından ileri sürülmektedir. Erik Erikson, *Young Martin Luther* (Genç Martin Luther, 1958) adlı eserinde, Reform'un başlamasında, ekonomik, kültürel ve siyasal faktörlere ek olan, Luther'in "çocukluk" döneminde yaşadığı bunalımlarını yetişkin bir insan olarak davranışlarına yansıttığını, Kilise'ye karşı çıkarken geliştirdiği teolojinin ve Reforma yönelen düşünce ve eylemlerinin gerisinde böyle bir psikolojik sürecin yattığını ileri sürmektedir (aktaran ve tartışan Ozment, *age*, s. 223 vd.).
Kimi tarihçiler bunun 'tetik çekme'nin bir savaşı başlattığının söylenebileceği anlamda, kesin olarak belirtilebileceğini kabul ederken (Brinton, Christopher, Wolff, s. 69), bazı tarihçiler de böyle bir şeyin hiç olmamış olabileceğini ileri sürmektedirler (Iserloh Erwin'in *The Theses Were not Posted: Luther between Reform and Reformation* [Londra, 1968] adlı yapıtına atfen Skinner, *age*, s. 3).

ya'da başlattığı Reform, Luther'in Augustinusçu yorumlarla temellendirdiği yeni teolojik görüşlerinden kaynaklanıp siyasal ve toplumsal örgütlenmede yenilik yaratıcı etkileri olan talepler içeriyordu. Bu talepler ve etkileri, yukarıda değindiğimiz gibi, eşitlikçi bir Hıristiyanlık anlayışına yol açarak Almanya'daki Reform hareketinin bir diğer ünlü ismi Thomas Münzer'i de ortaya çıkaracaktı. Burada Luther ile Münzer'in görüş ve taleplerini inceleyeceğiz.

A. Martin Luther

1. Luther'in Yaşamı ve Tezleri

10 Kasım 1483'te Saksonya'nın Eisleben kentinde bir köylü ailesinin çocuğu olarak dünyaya gelen Martin Luther'in babası madenciliğe girişmiş ve zamanla iyi para kazanan bir yatırımcı olmuştu. Babasının arzusu üzerine hukuk öğrenimine başlayan Luther'in Mansfeld ve Eisenach'daki ilk eğitimi, özellikle hitabet (retorik) alanında kendisine ileride gerekecek olan altyapıyı hazırlamıştı.

1501'de Erfurt Üniversitesi'ne giren Luther, burada "Thomasçılığın nominalist panzehiri"[10] diye nitelenen bir eğitim görür ve hocası Gabriel Biel aracılığıyla Aristoteles'i Ockhamlı William'ın öğretilerine göre inceler. Derslerine, anlattıklarına her zaman büyük bir önem verdiği hocalarından Biel'in öğrettiği en temel şey, Düşüş'e (yani ilk günahın ağırlığına) rağmen insanın kendi özgür iradesi içinde kurtuluşa ulaşabileceği olmuştur. Bu fikir, Luther'in sürekli zihnini kurcalayan ve ruhsal gerilimlerinin kaynağını oluşturan Tanrısal kurtuluşa erişme sorununun çözümü için bir başlangıç olur. Ama bu, sadece bir başlangıçtır. Çünkü 1505 yılında en başarılı on yedi öğrenci içinde

[10] Erasmus, *Deliliğe Övgü*, çev. Nusret Hızır, BFS, İstanbul, 1987.

ikinci olarak "yüksek lisans" (Master) derecesine aday gösterilen Luther, aynı yıl şiddetli bir fırtınanın yarattığı derin korkular içinde St. Anne'a dua ederek yardım ister ve mutlaka bir manastıra gireceğine söz verir. Sözünü tutarak Augustinusçu tarikata katılır. Ancak artık bir din adamı olma yoluna giren Luther'in psikolojik gerilimleri (manevi bunalımları) sürmektedir: Augustinusçu tarikat manastırında, kendisinin kurtuluş umudu olmayan bir günahkâr olduğu kanısının verdiği acılar içindedir.

Bu kanısının kaynağı, insanı (ve bu arada özellikle kendi bireysel varlığını) Tanrı'nın mutlaka cezalandıracağı düşüncesidir. Luther, terim yerindeyse, artık bir "sabit fikir" haline gelmiş olan bu düşünceden kurtulmak, insanın Tanrı lütfuna, Tanrı'nın "inayeti"ne layık olabileceğine inanmak istemektedir. Augustinus'un yorumlarının ışığında Paulus'un yazılarını okuyan Luther, sonuçta Tanrısal kurtuluşun ve "Tanrısal adalet"in mutlaka günahı ve günahkârı cezalandırmak olmadığı görüşüne ulaşır. Buna göre, Tanrısal adalet (*iustitia Dei*), Tanrı'nın günaha ve günahkâra karşı duyduğu öfkenin bir ifadesi değil, fakat Tanrı'nın gerçek inananı günahtan kurtarma iradesidir. Böylece varılan sonuç, insanın yalnızca iman ederek (*sola fide*) Tanrısal kurtuluşa ulaşabileceğidir. Paulus'un Romalılar'a mektubunda yer alan "adil olanlar iman sayesinde selamete kavuşturulacaklardır" ifadesi, bu bakımdan Luther için son derece önemli olmuştur. Burada dikkati çeken nokta, kişinin kendi eylemleriyle (dua etmek, oruç tutmak, çile çekmek, merhametli davranmak gibi), davranışlarıyla değil, İsa'da somutlaşmış Tanrı inayetine, İncil'e veya Tanrı sözüne ("Kelam"a) iman ederek kurtuluşa erebileceği düşüncesidir.

Reform döneminin hemen başında yaygınlık kazanmakta olan Hıristiyan gizemciliğine hiç de yabancı olmayan bu düşüncelerin özgün yanı, eylemi değil imanı öne

çıkarmasıydı. Bu açıdan, örneğin yukarıda belirttiğimiz *Devotio Moderna* hareketinde kişisel kurtuluşu cemaate adanmış bir yaşam içinde olanaklı kabul edenlere karşı Luther, kişinin imanlı olmasını esas almıştı.

Wittenberg Üniversitesi'nde teoloji profesörü oluncaya dek geçen süre içinde geliştirdiği görüşlerini derslerinde de işleyen Luther, var olan toplumsal, siyasal ve dinsel örgütlenme biçimiyle çelişen bir "teoloji" geliştirmekteydi. O dönemde yaygınlaşan "para ekonomisi"nin gereklerine uyum sağlama çabaları, Kilise'nin merkeziyetçi bir biçimde örgütlemesi ve gelirlerini artırma girişimleri içinde, rahiplerin, giderek artan bir biçimde dünyevi sorunlara karışmaları sonucunu doğurmuştu. Kilise'ye vergi yoluyla gelir aktarılması, kişilerin günahlarının affedildiğine dair belgelerin (endüljans) para karşılığı satılması gibi, Kilise'nin bir tür "din ticareti" yapmaya başlaması Luther'i etkisi altına alan olaylardı. Katolik anlayışına göre, "endüljans" belgesi rahipler tarafından herhangi bir maddi karşılık olmaksızın verilir, buna karşılık belgeyi alan kişi gönüllü olarak Kilise'ye para bağışında bulunabilirdi. Zamanla endüljans alan kişinin maddi bir karşılık ödemesi gelenek haline gelmişti. Buna karşılık, Luther'in dönemindeki bu olayı kavrayış biçimi, endüljans belgelerinin para karşılığı satıldığı yolundaydı. Nitekim, Roma'daki St. Pierre Kilisesi'nin yeniden yapımı için para toplamakta olan rahip Tetzel, endüljansı savunuyor ve "sokaktaki adam" da "yeterince endüljans elde edebilirse, yalnız cezasının kaldırılmasını değil, günahının bağışlanmasını da" sağlayabileceğini düşünüyordu.[11]

Bu ortam içinde, Hıristiyanlığın asıl köklerine inmek gereğini vurgulayan Luther, İncil'i yeniden yorumlayarak geliştirdiği "95 Tez"ini ilan eder. "95 Tez"in ilanı, Luther'in yaşadığı zaman ve mekân dilimi bakımından olağa-

[11] Brinton, Christopher ve Wolff, s. 69.

nüstü bir olay değildir. Tartışılması istenilen görüşlerin kilise kapılarına asılması, o dönemde akademik yaşam içinde başvurulan yollardan biridir. Ancak Luther'in tezleri, dar bir üniversite çevresinin dışına taşarak büyük bir etki yapmaya başlar. Tezlerde vurgulanan bazı temel noktalar şunlardır:

"20. Papanın bütün cezaları kaldırması, mutlak olarak her türlü cezayı kaldırması demek değildir; papa, yalnızca kendi verdiği cezaları kaldırabilir.
21. Onun içindir ki, bağışlamadan söz edip de, papanın endüljanslarıyla bir kimsenin her cezadan kurtulduğunu öne sürenler yanılmaktadır.
22. Çünkü araftaki ruhların dinsel kurallara göre bu yaşamda çekmeleri gereken cezalarını kaldıramaz.
23. Herhangi bir kimsenin cezalarının toptan kaldırılması söz konusu olacaksa, bu gibi kimselerin en yetkin insanlar olmaları gerekir, böyleleriyse çok azdır.
24. Onun için de, bu işe giren insanların büyük çoğunluğu, ayrım yapmadan bol keseden cezadan kurtarma vaatleriyle aldatılmaktadır."[12]

Luther'in tezleri, ilk anda ve öncelikli amaç olarak "endüljans"a ve "Kilise"ye karşı çıkma amacına yönelik değildi. Genellikle yapılan yorum, Luther'in, sözü edilen "95 Tez"iyle hem "endüljans"a hem de kişi ile Tanrı'nın arasına giren, kişi ile Tanrı ilişkisine aracılık eden bir "kurum olarak Kilise"ye karşı çıktığı yolundadır. Buna karşılık, Luther'in ilk amacının daha çok "teolojik" bir tartışmaya yönelik olduğu, "endüljans"a karşı çıkmasının uygulamaya değil, aslında dinin "merkezi hakikati" içinde böyle bir şeyin bulunup bulunmadığıyla ilgili olduğu belirtilebilir. Ayrıca, "tezler"in, sıradan insanlar için pek de açık

[12] Brinton, Christopher, Wolff, s. 69.

olmayan bir "akademik tartışma"dan daha öte sonuçlar yaratmasının zorunlu olduğu da söylenememektedir. "[Tezler] papalığın belli bazı güçlerini sorgulamıştı, ama ılımlı bir tarzda ve bir tartışma açmak amacıyla. Luther [tezleri] Latince yayımlamıştı, ama bunlar derhal Almanca'ya tercüme edilmişler ve matbaanın da kullanılmasıyla ülke dışına dağıtılmışlardı."[13]

"95 Tez", aslında beklenmedik ve büyük bir ilgi görmüştü. Kilise'nin kendisini eleştiren Luther'i susturmaya çalışması ise, bir yandan Roma Kilisesi'ne karşı çıkanların işine yaramış, diğer yandan Luther'in ününün genişlemesine neden olmuştu. "Endüljans" uygulamasından vazgeçmek, belirttiğimiz nedenlerden ötürü, Katolik Kilisesi için mümkün değildi. Luther de, en nihayet basit bir Augustinusçu tarikat üyesiydi. Nitekim, Bavyeralı Profesör John Eck, Kilise'ye yardım etmek amacıyla kamu önünde Luther'i "sapkınlık"la suçlamıştı. Luther, böyle bir saldırıya karşı yeni yazılarıyla karşılık vermekte gecikmemişti. 1518 Nisanından itibaren, konuşmaları ve yazılarıyla giderek daha fazla taraftar toplamaya başlamıştı. Augsburg'da, Dominikenlerin önderi ve dönemin büyük teologlarından Kardinal Cajetan'la görüşmüştü. Cajetan, düşmanlarının söylediklerinin aksine, Luther'in Kilise'yi yerinden edecek bir "devrim" yapma niyetine sahip olmadığını anlamıştı. Buna karşılık, yaptıkları konuşma da verimsizdi; çünkü Luther görüşlerinden vazgeçmiyor ve inatçı bir tavır takınıyordu. Hatta bu konuşmalar sırasında Luther, papanın da yanlış yapabileceğini söyleyecek kadar ileri gitmişti.

Yeniden Wittenberg'e dönen Luther, artık ünlü bir kişiydi. 1519'da Profesör Eck ile Leipzig'de bir açıkoturuma katılmıştı. Bu tartışma sırasında Luther, sadece papanın değil, Kilise ileri gelenlerinin tümünün ve bu arada Kilise'yi yöneten Genel Konsey'in de yanlış yapabileceğini

[13] Elton, *Reformation Europe*, s. 19.

açıkça ilan etmişti. Luther'in savına göre tek otorite kaynağı, Kutsal Yazılar'dı. Böylece Luther, daha önce Bohemyalı Hus'un yargılanması sırasında bir kez daha "sapkın" sayılmış olan görüşlerin tarafını tutuyordu. Eskiden, klasik teoloji eğitimi görmüş bir din adamı ve belki de bir Alman ulusçusu olarak reddetmiş olduğu Hus'un görüşlerinde, özellikle de Kilise'deki papa egemenliğine ilişkin olanlarda ciddiye alınması gereken noktalar olduğunu düşünüyordu. "Bugüne dek, *farkında olmadan*, Hus'un bütün görüşlerini savundum ve öğrettim; aynı şey Johann Staupitz için de geçerlidir; kısacası hepimiz, *bilmeden Husçuyuz*. Pa[u]lus ve Augustinus da tepeden tırnağa Husçudurlar."[14] Luther, artık geri dönülmesi mümkün olmayan bir noktaya gelmişti.

1520 yılında yayımlanan üç manifestosu, *An den Christlichen Adel Deutscher Nation* (Alman Ulusunun Hıristiyan Soylularına [Bir Sesleniş]), *Von der Babylonischen Gefangenschagft der Kirche* (Kilise'nin Babil Tutsaklığı Üzerine) ve *Von der Freiheit eines Christienmenschen* (Bir Hıristiyanın Özgürlüğü Üstüne) ile Kilise'ye karşı kesin bir savaş başlatan Luther, dinsel ve siyasal görüşlerini belirgin bir biçimde ortaya koymuştu. Bu üç incelemeden sadece *Kilise'nin Babil Tutsaklığı* Latince yazılmıştı ve akademik bir nitelik taşıyordu. Buna karşılık diğerleri -matbaa sayesinde- geniş bir okuyucu kitlesine ulaşma olanağını bulmuştu. Ayrıca, Papa X. Leo tarafından 1520'de çıkarılan bir buyrukla görüşleri mahkûm edilen Luther, üç yıldır sürdürdüğü mücadele içinde pekiştirdiği özgüveni ile papanın sözü edilen buyruğunu (*Exsurge Domine*) Wittenberg'de, törensel bir gösteriyle halkın önünde yakarak[15] ününü pekiştirmişti.

---

[14] Aktaran, Mullet, s. 19.

[15] Luther, sadece papanın buyruğunu değil, ayrıca kendi muhaliflerinden bazılarının kitaplarını ve papalığın çıkardığı yasaların yer aldığı ciltleri de yakmıştı.

1521'de imparatorluk diyeti önüne çıkmak zorunda kalan Luther, Worms'a gelmiş ve kendisine yapılan tüm baskılara karşı çıkarak görüşlerinden dönmeyeceğini belirtmişti. Bunun üzerine uygulamaya konulan bir diğer buyrukla hem Papa tarafından aforoz ve hem de Habsburg hanedanından İmparator V. Karl (Şarlken) tarafından yasadışı ilan edilen Luther, Worms'dan Saksonya'ya dönerken, yolda Saksonya "elektör"ü Friedrich'in adamları tarafından kaçırılarak Wartburg Şatosu'na saklanmıştı. Burada, rahip giysilerini çıkaran ve "Sir George" adı ile gizlenen ve yarı tutsak bir yaşam süren Luther,[16] İncil'i Almancaya çevirmişti. Tanrı Kelamı'nın bütün sorunları çözmenin başlangıcı olduğuna inanan Luther'in tam haliyle ilk kez 1534 yılında yayımlanmış olan Almanca İncil çevirisi, yerel dillerde İncil'in okunmasını olanaklı kılarak Reform'un yaygınlaşmasına da önemli bir katkıydı.

Bu mücadele sürecinde, örneğin 1519'da papanın yanlış bilgilerle doldurulduğunu ve aydınlatılmaya ihtiyacı olduğunu düşünen Luther, artık papayı "Deccal" olarak görüyor ve bu canavarın ortadan kaldırılması gerektiğini belirtiyordu. Bundan da ötede Tanrı'ya, Tanrısal adalete hizmet ettiğine olan inancı izleyicilerinin sayısının artmasıyla güçleniyor, görüşlerinin yaygınlaşmasını Tanrı'nın bir lütfu olarak görüp "mutlu" oluyordu. Nitekim, 1521 tarihli Worms Diyeti'nden sonraki yıllar, Luther'in sadece bir vaiz ve öğretmen olarak sürdüregeldiği yaşamında önemli bir dönüşüme tanıklık etmişti. Artık Roma Kilisesi ile tüm köprüleri atmış olan Luther, bir yandan genel ibadet törenleri düzenliyor, Tanrı Kelamı'nın "doğru" okunup anlaşılmasını sağlamaya çalışıyor, diğer yandan da Wittenberg'den başlayarak kendi "Kilise" örgütünün temellerini atıyordu.

[16] Buradaki yaşamının sıkıntılı bir anında, Luther'in sanrılarla dolu bir anında "şeytan"ı gördüğü ve mürekkep hokkasını şeytana fırlattığı söylenir.

Bu çerçeve içinde, Luther'i ve Lutherciliği anlamak bakımından son derece önemli olan iki olay yaşandı. Bunlardan ilki, 1525 dolaylarında başlayan köylü ayaklanmasıydı. Luther'in Kilise'ye karşı çıkan görüşlerini radikalleştirerek uygulamak isteyen köylülerin ayaklanmasına karşı Luther, önce 1525 tarihinde *Ermahnung zum Frieden* (Barışa Teşvik) adlı bir yazısıyla "arabulucu" rolüne soyunmak istemiş, köylülere sözünü dinletemeyince de, soylulaların köylüleri en ağır biçimde cezalandırmaları gerektiği noktasına varmıştı.

Luther'in köylü ayaklanması dolayısıyla sergilediği ve aşağıda ana çizgilerine değineceğimiz bu "kurulu düzen yanlısı" tavır, Luther'in din ve Kilise hakkındaki görüşlerinin yanı sıra, soylularla kurduğu ilişkiden de kaynaklanıyordu. Kendisini Wartburg Şatosu'nda gizleyen, ama hiçbir zaman bir Lutherci olmayan Saksonya Prensi Elektör Friedrich köylü ayaklanmaları sırasında ölmüş, yerine Elektör Johann (1525-1532) geçmişti. Luther'in Roma Kilisesi'ne karşı çıkan yeni görüşlerine sempati besleyen Elektör Johann, Worms Diyeti'nin su yüzüne çıkarttığı Katolik Roma Kilisesi'nin baskısına karşı kendi bölgelerindeki yerel kiliseleri denetimleri altına almak isteyen soyluların oluşturduğu ittifakın önde gelen önderlerinden biri olmuştu. Artık Luther'in doğrudan doğruya siyasal nitelikli eylemlerinin yolu açılmıştı.

Saksonya başta olmak üzere, Almanya'nın birçok yerinde kiliselerin yönetimi, prenslerin saraylarından gelen seçilmiş iki üye ile iki din bilgini tarafından oluşturulan bir komitenin eline geçiyordu. Önceleri İncil'in mesajını iletmeye yönelik (*evangelist*) bir "Ziyaret" niteliğinde başlayan girişimler, kısa sürede, esasen dünyevi yöneticiler (prensler) tarafından kiliselerin denetlenmesine yol açtı. Artık Hıristiyan yönetici (prens), Tanrı'nın Kilisesi'nin iyi bir biçimde düzenlenip işletilmesinden de sorumluydu.

Böylece, önce Saksonya Kilisesi, sonra da Lutherci girişimi benimseyen diğer kiliseler, birer "devlet kilisesi" haline geldiler.

Buna karşılık, yeni örgütlenmenin Almanya ölçeğinde yaygınlaşmasının önündeki en büyük engel, prensliklerin parçalanmış ve dağınık bir durumda bulunmalarıydı. Bütün Hıristiyanlık bir yana, Almanya'da bile Lutherciliğin ve yeni Kilise örgütlenmesinin tam olarak yaygınlaştırılamayacağı belli olmuştu. Ayrıca Luther, bu yeni Hıristiyanlık anlayışını ve örgütlenmesini zor yoluyla gerçekleştirmek istemiyordu. Ama Almanya'nın içinde bulunduğu toplumsal ve siyasal koşullarda -ekonomik gücün kentlere geçmesi ve prenslerin güçlerinin artması sonucunda yitirdikleri- eski etkin konumlarını yeniden elde etmek isteyen şövalye tabakasının mensupları, yeni örgütlenmeyi yaymaya kalkıştılar. Şövalye takımının bir "çöküş" olarak gördüğü XVI. yüzyıl Almanyasındaki koşullar çerçevesinde, yeni hareketin önderleri çözüm yolunu Luthercilikte görüyorlardı. Böylece, Luther'in başlatıp geliştirdiği Reform Hareketi, Almanya ölçeğinde bir "ulusal" hareket niteliğine bürünüyordu.

Bu arada, Saksonya Prensi (Elektör) Johann ve Hesseli Philipp önderliğinde, Brunswick ve Macklenburg dükleri, Anhalt prensi ve Mansfeld kontları 1526 yılında Speyer Diyet'inde bir araya gelmişlerdi. Burada, Worms Fermanı ile ilişkilendirilerek, "her prensin Tanrı'ya ve majesteleri imparatora karşılık verirken kendi bildiği ve güvendiği gibi yaşayacağı, yöneteceği ve yükümlülük altına gireceği"[17] kabul edilmişti. 1527-1529 arasında, Luther'in müridi Melanchton'ın[18] yazdığı ve Luther'in de bir sunuşla katkıda

[17] Elton, "Luther and the German Reformation", s. 92.

[18] Luther'in müridi Philipp Melanchton (1497-1560), Luther'e göre daha ılımlı bir kişiliğe sahipti ve Luther'in karşı çıktığı Aristotelesçi felsefe geleneğine yakındı. Döneminde siyasal düşünceye en büyük katkısı, Aristotelesçi bir temele oturttuğu "doğal hukuk" öğretisini vurgulaması, böylelikle Protestan

bulunduğu *Talimatlar* uyarınca yöre kiliselerine "Ziyaret"ler yapılmakta ve Lutherci Reform'un geliştirilmesi yönündeki çabalar devam etmekteydi. 1529 yılında toplanan ikinci Speyer Diyeti'nde, kararlı ve acımasız bir Katolik çoğunlukla karşı karşıya gelen Alman prensleri, Worms Diyeti'nde alınmış kararları reddettiklerini ifade ettiler. Sadece İncil'i esas aldıklarını belirten bu (*evangelic*) prensler, "Tanrı'nın onuru ile kurtuluşu ve ruhlarımızın ebedi yaşamını ilgilendiren konularda, herkes Tanrı önünde kendi başına ve kendi adına hesap vermelidir" diyerek Katolik çoğunluğu "protesto" eden bir karşı bildiri (*Protestation*) yayımladılar[19] (ki Protestan sözcüğü buradan gelmektedir).

1525 yılında Catharina von Bora ile evlenmiş olan Luther, Reform Hareketinin bundan sonraki evrelerinde, köylü ayaklanmasını destekleyen Münzer ve İsviçre Reformasyonu'nun önderlerinden Zwingli gibi Reform döneminin önde gelen isimlerine karşı çıkan dinsel görüşlerini açıklamayı sürdürmüştür. 1530 yılında *Von Abendmahl Christi* (İsa'nın Son Akşam Yemeği) adıyla yayımladığı yazılarıyla Lutherci Kilise'nin temellerini atmaya devam eden Luther, Almanya'da sürüp giden iç çatışmaları durdurmayı amaçlayan Nürnberg Mütarekesi'nin (1532) sağladığı görece güvenli bir ortamda vaazlarına ve yeni Kilise'yi sağlamlaştırma uğraşlarına devam etmiş, 1546 yılında da dünyaya geldiği Eisleben'de (Thüringen) ölmüştür.

---

dünyasına, var olan yönetim ve hukuk mekanizmasını yargılamak için gereken bir ölçüt vermiş olmasıydı. Melanchton, insan zihninde Tanrı vahyi tarafından yerleştirilmiş belirli ilkelerin, insanın kendi doğasından kaynaklanan başka bazı ilkelerle birlikte bulunduğunu kabul etmişti. Bu ilkelerden herhangi birine dayanan hukuk ve yönetim mekanizması doğru ve adildi. Devletin meşruluğu Kutsal Yazılarda vahyedilmiş Tanrı iradesinden ve insan doğasından kaynaklanmaktaydı. Devletin ödevi, "doğru din"i geliştirmek, dolayısıyla da yanlış inançları yasaklamak ve saplonlıkları baslo altında tutmaktı. Devlet, Kilise'nin "doğru din"e aykırı davranışlarını da yasaklayabilir ve hatta bu amaçla Kilise mülkiyetine de el koyabilirdi.
Elton, "Luther and the German Reformation", s. 93.

2. Luther'in Din ve Kilise Hakkındaki Görüşleri

a) İnsan Doğası Sorunu

Luther'in yukarıda ana çizgilerini verdiğimiz yaşamı ve mücadelesi içinde belirginleşen görüşlerinin "teoloji" açısından ilgi çekici yanı, çok özet bir ifadeyle, Thomasçılık'tan Augustinusçuluğa bir dönüş olarak nitelendirilebilir. İnsanın Tanrı yasalarını ilahi bir sezgiyle kavrayıp izleyebileceği yolundaki Thomasçı "iyimserlik" yerine, insanın "Düşüş"le açıklanan öze ilişkin günahkârlığını ve bir bakıma "düzelmezliği"ni öne çıkaran Augustinusçu "kötümserlik" Luther'in din hakkındaki görüşlerinin hareket noktası olmuştur. Bu doğrultuda, döneminin Reform'dan çok Rönesans'ı etkilemiş "hümanist" düşünürlerince vurgulanan, insanın yetenekleri ile erdemlerini yücelten görüşler Luther'e ters gelmekteydi. Örneğin önceleri Reform'a ve Luther'e sempatiyle yaklaşmış olan Erasmus, 1519 tarihli bir mektubunda Luther'in yazdıklarını okumuş olduğunu inkâr etme noktasına gelmiş, 1524 tarihli *İrade Özgürlüğü Üstüne* adlı yapıtıyla da Luthercilik'ten kesin bir biçimde uzaklaşmıştı.

Erasmus gibi hümanist Rönesans düşünürlerini Luther'in görüşlerinden uzaklaştıran temel noktalardan biri, Luther'in insan iradesine ve bu iradenin ürünü olan eyleme değil, insanın ruhsal yanına ve ruhun düzeltilmesi için vazgeçilmez gördüğü imana ağırlık vermesiydi. Nitekim, Erasmus'tan gelen ve "insanların zamanlarını ve yeteneklerini böylesi [Luther'inki gibi] bir labirentte harcamamalarını tercih" edeceğini bildiren görüşlere karşı, 1525 yılında Luther, *De Servo Arbitrio* (Köle İrade Üzerine) adlı yapıtını yayımlamıştı. Bu yazısında, antihümanist ve aşırı-Augustinusçu bir insan anlayışını savunan Luther, Erasmus'un görüşlerine şu noktada kesinlikle karşı çıkıyordu: Erasmus'ta insan, kendi akıl yürütme gücüyle, Tanrı'nın

insandan beklediği eylem biçimlerinin ne olduğunu kavrayabilir. Luther'e göre ise, aksine, biz hepimiz, bütün insanlar, ilk günah nedeniyle, "günahkâr" yaratıklar olduğumuz için, Tanrı tarafından terk edilmiş bir durumdayız. Dolayısıyla tüm insanlar, "bağımlı, lanetli, tutsak, hasta ve ölü"dür.[20] Bu nedenle, Tanrı'yı insan aklı ile ölçülebilir, kavranabilir, bilinebilir bir varlık diye kabul etmek günahkârca bir anlayıştır. İnsanlar, Tanrı'dan o denli uzaktırlar ki, Tanrı'nın neyi isteyip neyi istemediğini bilme umutları bile yoktur.

Bu noktada, eğitiminin başlangıcında öğrendiği Ockhamcı nominalizme başvuran Luther'e göre, Tanrı'nın buyruklarına bize "haklı" veya "akla uygun" göründükleri için değil, sadece ve sadece "Tanrı'nın buyrukları" olduğu için itaat etmek gerekmektedir. Ancak şimdi de, Tanrı'nın buyruklarının ne olduğunu insanın nasıl bileceği sorunu vardır. Bu bağlamda, Luther'in Tanrı'ya iki yönlü bir nitelik atfettiğini görmekteyiz. Luther'e göre Tanrı, bir yönüyle, kendisini "Kelam"la açığa vurmayı seçmiş olan varlıktır. Bu yönüyle Tanrı, Kutsal Yazılar veya "vahiy" yoluyla kavranmakta, bu Tanrı'ya dua ve ibadet edilmektedir. Tanrı'nın ikinci yönü ise, gizli Tanrısal varlık (*Deus Absconditus*) olarak karşımıza çıkmaktadır. Gizli Tanrı'nın iradesi her alanda vardır, dünya üzerinde olup biten her şeyi düzenlemekte, yönetmekte ve bu anlamda da tümerkli bir nitelik taşımaktadır. Bu gizli Tanrı, insanın anlama yetisinin dışında kalmaktadır. Dolayısıyla, Tanrı'nın bu gizli yönünden ancak korkulur ve bu yönüyle Tanrı'ya korkuyla karışık bir saygı içinde tapınılır.

Luther ile Erasmus arasında, "özgür irade" sorunu ile ilgili olarak baş gösteren ve insan doğasının değerlendirilmesine dayanan tartışmanın boyutları, Tanrı ile insan ara-

[20] Aktaran, Skinner, s. 5.

sındaki ilişkilerin niteliğine dek uzanmaktadır. Bu uzantılar içinde Luther, insanın gündelik yaşamını sürdürürken gerekli olan yeme, içme, barınma gibi faaliyetlerini "özgürce" yapabileceğini, hatta "medeni ve ahlaki yasaların" gözettiği "adalet"e uygun biçimde "iyi eylemler"de de bulunabileceğini belirtmektedir. Karşı çıktığı şey, özgür iradenin, Erasmus'un yaptığı gibi, insanın ebedi kurtuluşa kendi gücü ve bu güç aracılığıyla yapıp ettikleri sonucunda ulaşabileceği anlayışıdır. Luther, bu bağlamda şu akıl yürütmeyi yapmaktadır: "İnsanlar etten yapılmıştır, dolayısıyla etten başka hiçbir şeye karşı ilgi duymazlar, bundan çıkan sonuç da özgür seçimin günah işlemekten başka hiçbir şeye yol açmamasıdır."[21]

Bu çerçeve içinde Luther, önceleri kendisini umutsuzluğa düşüren ve bir bakıma "ruhsal gerilimlerinin" de kaynağını oluşturmuş bulunan, insanın ne yaparsa yapsın kurtuluşa eremeyecek, Tanrı tarafından lanetlenmiş bir varlık olduğu anlayışını sonradan değiştirmiştir. Her şeye hâkim, her şeye gücü yeten ve her şeyi yöneten "gizli Tanrı", Luther'in zamanla geliştirdiği anlayışa göre, geçmişte olup bitenlere ilişkin olanların yanında, gelecekte olacaklar hakkında da bir önbilgiye sahiptir: "Tanrı, her şeyi önceden, rastlantısal olarak değil, zorunlu olarak ve değişmez biçimde [her şeyi] bilmektedir." Bu Tanrısal önbilginin uzantısı olarak Luther, Tanrı'nın kulları arasında bir ön ayrım yaptığını ve kimi kurtuluşa erdireceğini, kimi ise düzelmez bir biçimde lanetlediğini bildiğini kabul etmektedir.

b) Kurtuluşun Kaynağı: "Sola Fide"

Bir bakıma Tanrı'nın "seçilmiş kulları" ile Tanrı'nın "lanetlenmiş kulları" olarak ifade edilebilecek bu ayrım,

[21] *Age*, s. 6.

Luther'i, başlangıçta umutsuzluğa ve ruhsal gerilimlere sürüklemişti. Hangi insanın Tanrı tarafından sonsuza dek lanetlenmiş olduğu, bu önbilginin sadece insanın kavrama yetisini aşan "gizli Tanrı"da bulunması yüzünden belli değildi. Ancak Luther, sonradan korkulu bir saygı ile tapınıldığını belirttiği Tanrı'nın bu ikinci (gizli) yönüne "iman" etmekle kurtuluşun mümkün olduğunu, çünkü Tanrı'nın iradesinin "günahkârı cezalandırmak"tan çok kendisine iman edenleri "kurtarmak" olduğunu fark etmişti. Dolayısıyla Luther'e göre insanın kurtuluşu, sadece ve sadece "iman"dan (*sola fide*) geçiyordu. Buna uygun olarak Luther, günahkâr bir varlık olarak insanın biricik amacının imana -Tanrı'nın adaletine ve sonuçta Tanrı'nın esirgeyen inayeti ile kurtarılıp temize çıkarılacağı konusunda bütünüyle pasif (eylemsiz) bir imana (*fiduca*)- kavuşmak olduğuna inanmaktaydı.

Luther'in bu sonuca varmasından sonra, 1518-1520 arasında geliştirdiği teolojik görüşleri ise şöyle özetlenebilir: (1) İmanlı olmak, insanın içinde olan bir şey değildir. İman, insana dışarıdan gelir. Dıştan gelen bu imanın kaynağı İsa'da cisimleşmiş kutsal öğretidir. Dolayısıyla, imanlı kişi İsa ile özdeşleşir. (2) Günahkârın imana kavuşması ve arınması parça parça değil, bir ânda ve bütüncül bir biçimde olur. Bu çerçevede, dünya üzerinde yaşayan Hıristiyan'ın ait olduğu "iki dünya" veya "iki evren" üzerinde durmak gerekmektedir. Hıristiyan kişi, hem İsa'nın, Tanrı evinin bir üyesidir hem de yaşayan bir varlık olarak "bu dünya"nın. İmana kavuşmak, Luther'e göre, edilgin bir sürecin ürünüdür. Dolayısıyla sonuç, adaletin bu dünyada gerçekleşmesi için aktif, eyleme dönük girişimlerin kurtuluş için araç olamayacaklarıdır.[22] (3) Kurtuluş için gereken

[22] Luther, bu bağlamda, Eski Ahit ile Yeni Ahit arasında da bir ayrım yapmakta ve Eski Ahit'in dünyevi eylemleri yönlendirici kurallar koyarak, insanın kendi eylemiyle iyi bir şey yapamayacağını kanıtlamak istediğini; buna kar-

imana sadece İsa aracılığıyla ulaşılabilir. İsa, tek hakiki yol gösterici ve tek hakiki kurtarıcıdır. İsa, sadece üstümüzden günahkârlık yükünü kaldırıp atmakla kalmaz, fakat aynı zamanda Tanrı hakkındaki imana dayanan bilgimizin kaynağını ve içeriğini de bize verir.

Bundan sonra varılması beklenen sonuç, artık kolaylıkla tahmin edilebilir: Kilise, Tanrı ile insan arasında aracılık yaparak insanın kurtuluşu için gerekenleri belirleyen bir kurum olarak gereksizdir. Roma Kilisesi ve papa ile olan mücadeleleri sırasında belirginleşen görüşleriyle Luther, yerleşik bir kurum olarak Kilise'nin gereksizliğine inanmış, geliştirdiği teolojik ilkeleriyle de böyle bir aracı kurumun gereksizliğinin temellerini atmıştır. Hatta daha da ileri giderek, en büyük günah kaynaklarından birinin Katolik Kilisesi ve papa olduğunu vurgulamıştır. Papa ve Kilise, Luther için, insanın imanla kurtuluşa erişmesinin önünde engeldir. İman, Luther için, sadece İsa aracılığıyla ulaşılabilecek bir şey olduğuna göre, Kilise'nin ve papanın bu imana erişmeyi engellemeleri, papayı İsa aleyhtarı (*Antichrist*-Deccal) yapmaktadır.

Bu görüşleri esas alındığında, Luther'in sadece Roma Kilisesi'ne değil, inanan insan ile Tanrı arasında aracılık yapmakla yükümlendirilmiş her türlü kuruma (genel bir kavram olarak kiliseye) karşı çıktığı söylenebilir. Ancak Luther'in kilise ile ilgili görüşlerinde başvurduğu bir ayrım bu karşı çıkışı bulanıklaştırmaktadır. Bu da, gerçek kilise ile kurum olarak Kilise arasında bir ayrım yapmasından kaynaklanmaktadır. Sadece iman edenlerin dinsel birliği (*congregatio fidelium*) anlamında ve görünür bir kurum

şılık Yeni Ahit'te (İncil'de) İnsan'ın "eylem"le çabalayarak değil, fakat iman yoluyla bir anda ve daha hızlı bir biçimde, kurtuluşa ereceğinin gösterildiğini belirtmektedir. Bu nokta, ileride değineceğimiz gibi, Luther'in siyasal ve toplumsal olaylar karşısındaki görüşlerinin ana özelliği olan "pasif itaat" kavramının da temelini oluşturmaktadır.

niteliği taşımayan bir gerçek kiliseden söz etmesi, Luther'in izleyicilerinin Roma Kilisesi'nden ayrı yeni bir örgütlenme kurmalarını engellememiş, belki aksine, buna dayanarak yeni bir (Lutherci) kilise örgütlenmesinin temel gerekçesi olmuştur: Gerçek kilise Katolik Roma Kilisesi değil, Protestan Lutherci Kilise'dir.

Ancak Luther ve izleyicilerinin geliştirmiş oldukları "Lutherci Kilise" bir yana, Roma Kilisesi'ne karşı çıkış, Luther'in siyasal iktidar sorununa bakışının nasıl olduğu sorusunu da akla getirmektedir. Luther'in Kilise'nin hiçbir biçimde güç sahibi olamayacağını kabul etmesi, mantıksal sonuçları bakımından, Kilise'nin ruhani alanda olduğu kadar dünyevi alanda da sahip olduğu ya da sahip olduğunu ileri sürdüğü her türlü gücünü yadsımak anlamını taşımaktadır.

3. Luther'in Siyasal Görüşleri

Luther'in teolojik görüşleri ve bunun insan ile Tanrı arasındaki ilişkilere uzanan boyutları ve nihayet Kilise'nin eleştirisini de içeren yönleri değişik yorumlara konu olmuştur. Bu yorumlardan ilki, Luther'in iyi yetişmiş bir din bilgini olarak, başlangıçta akademik dünyayla sınırlı, teolojik bir tartışma açma niyetiyle girişiği işlerin sonuçta kurulu düzeni ve toplumsal-siyasal örgütlenmeyi değiştirici etkiler kazanması ve nihayet bir "devrim hareketi"ne dönüşmesidir. Buradan hareketle, Luther'in görüşlerinin "devrimci" bir nitelik taşıdığı vurgulanabilmektedir. İkinci yorum tarzı ise, Luther'in teolojik görüşlerinin Hıristiyanlığın "aslına dönme"yi vurguladığını, bu "asla dönme" isteği ile birlikte, Kilise'ye karşı çıkışında da görüldüğü üzere, ilk Hıristiyanlığın eşitlikçi, cemaatçı yapısını canlandırmak istediği, bu anlamda da kendi çağının değişimlerine "tepkici" (reaksiyoner-gerici) bir karşı çıkışı ifade ettiği

yolundadır. Bu yorumların ikisi birden geçerli kabul edilerek, Luther'in görüşlerinin oluşturduğu madalyonun bir yüzünün "devrimci" ya da "ilerici", diğer yüzünün ise "gerici" ya da "muhafazakâr" olduğu söylenebilir.

Yorumları daha iyi değerlendirebilmek bakımından, önce Luther'in din ve Kilise hakkındaki görüşlerinin siyasal uzantılarına eğilmek, sonra da Luther'den yola çıkan, ama bir dinselsiyasal akım haline gelen Lutherciliğin bazı özellikleri üzerinde durmak yerinde olacaktır.

a) "İki Kılıç"tan "Prensin Kılıcı"na ya da Dünyevi İktidarın Tekliği

Luther'in Kilise ile ilgili olarak yukarıda belirtilen görüşleri, sonuçta var olan Katolik Roma Kilisesi'ne karşı çıkmak anlamına gelmektedir. Daha doğrusu, yine yukarıda belirtildiği gibi Luther, inanan Hıristiyanların oluşturduğu kurumlaşmamış bir bütünlük (*congregatio fidelium*) anlamında gerçek kiliseyi yeğlemekte ve bunu esas alarak, var olan bir kurum olarak Kilise'nin Hıristiyanların yaşamını düzenleyici güç ve yetkilerine karşı çıkmaktadır. Kilise'nin, kurumsal olarak insan yaşamını düzenleyip onu kurtuluşa yöneltebilmesi, Luther'in "sadece iman"a bağladığı kurtuluş anlayışı açısından geçersiz ve yanlıştır. Bu yanlışın üstüne, bir de para karşılığı "günah bağışlama belgeleri" (endüljans) satmak Kilise'nin günah işlediğini, papanın da "deccal" olduğunu kanıtlar. Alman soylularına seslendiği manifestosunda şöyle der: "Para almak için onlar [Kilise adamları, papa] adaletsiz olanı adaletli yapmakta ve yeminleri, yakarışları ve anlaşmaları geçersiz kılmaktadırlar, böylelikle de taahhüt edilmiş imanı ve sadakati yıkmakta ve bize de bunları yıkmayı öğretmektedirler. Onlara bu işleri yapmalarını söyleyen Şeytan'dır. Bu derece şeytansı bir öğretiyi bize satmakta ve karşılığında da para

almakta, bize günahı öğretmekte ve bizi cehenneme sürüklemektedirler."[23]

Luther, buradan hareketle var olan Kilise'ye, onun sahip olduğu güçlere karşı çıkmakla yetinmez, Kilise'nin Hıristiyan toplumu içinde herhangi bir güç sahibi olamayacağını da belirtir. Gerçek kilise, Luther için manevi bir birliktir ve bu bağlamda, Roma Kilisesi'nin benimsediği ve uyguladığı tabakalar anlayışına da karşı çıkmaktadır. Luther'e göre, Kilise'nin resmen benimsediği toplumsal tabakalar ayrımı ve bu tabakalar arasında ruhban kesiminin diğerlerine göre üst bir konuma yerleştirilmiş olması, buradan da Kilise'nin (ruhban kesiminin, papanın, Kilise Konseyleri'nin) diğer otoriteler üzerinde mutlak bir üstünlüğe sahip olduğunun iddia edilmesi (*plenitudo potestatis*) tam bir yalan, tam bir uydurmadır: "Bizler, hepimiz, vaftiz yoluyla kutsanmış [Hıristiyanlar] olarak rahibiz de."[24]

Luther'in Kilise'ye karşı çıkışı ve Kilise'nin toplum içinde, hem ruhani işlerde hem de dünyevi alanda hiçbir güç sahibi olamayacağını belirtmesi ortaya bir "iktidar boşluğu" çıkartacak niteliktedir. Çünkü Kilise sadece ruhani alana ilişkin sorunları çözmek, bir Hıristiyan'ın Tanrı ile ilişkilerini düzenlemekle kalmamakta, aynı zamanda dünyevi alanda da ağırlıklı bir yere, hatta egemen bir konuma sahip bulunmaktaydı. Kilise'nin güçlerini reddetmek, doğrudan doğruya Kilise'nin boşalttığı yerin nasıl doldurulacağı sorununu da gündeme getirmektedir.

Luther, "ruhani iktidar"dan tümüyle ruhsal bir alanın yönetimini anlamaktadır. Kilise, daha doğrusu "gerçek kilise" İsa'nın egemenliği altında bulunmakta ve İsa'nın güçleri de tümüyle iman alanıyla ilgili, manevi nitelikte güçler olarak kavranmaktadır. Buna karşılık, bir Hıristiyan'ın ay-

[23] Aktaran: Skinner, s. 13.
[24] *Age.*

nı zamanda ait olduğu "dünyevi alan"daki iktidar söz konusu olduğunda Luther, dünyevi iktidarın da aynı biçimde Tanrısal kaynaklı olduğunu ileri sürmektedir. Ancak Tanrısal kaynaklı olan dünyevi iktidar, tam anlamıyla ayrı bir alan üzerinde egemendir. Burada, Paulus'a ve Augustinus'a dayanarak, dünyevi iktidarın sahip olduğu güçlerin ("kılıcın") Tanrı tarafından, günahkâr insanlar arasında barış ve düzeni sağlasın diye laik yöneticilere verildiğini kabul etmektedir. Luther'in bu bağlamdaki görüşünün en önemli ve hatta özgün yanı, zor kullanma gücüne sahip bütün iktidarların, tanım gereği "dünyevi" olduklarıdır. Dolayısıyla, papa ya da Kilise tarafından, dünyevi ilişkilerin herhangi bir alanında karar verme yetkisine sahip olunduğunun ileri sürülmesi, bu iddianın papalık makamının gerekleri olarak temellendirilmesi dünyevi iktidarın yetkilerini gasp etmek anlamını taşımaktadır.

Bu durumda, Luther'in mantıksal olarak şöyle bir sonuca ulaşmış olduğu söylenebilir: Kilise, güçleri sadece manevi alana ilişkin bir inananlar topluluğu (*congregatio fidelium*) anlamında gerçek Kilise olacaksa, o zaman zora başvurabilme yetkisi anlamında her tür iktidarın da sadece ve sadece "dünyevi" olması gerekir. Bu bağlamda "dünyevi iktidar", Luther'in "gerçek Kilise"den farklı olarak değerlendirip karşı çıktığı papanın ve Roma Kilisesi'nin ruhani ve dünyevi alandaki güç iddialarını da kapsamaktadır. Yani Luther, Roma Kilisesi'ni de dünyevi iktidar bağlamı içine oturtmakta ve reddetmektedir.

Böylece "iki kılıç benzetmesi"ni yıkan Luther, gücünü Tanrı'dan alan bir prensin iktidarını meşrulaştırmaktadır. Çünkü mevcut bir kurum olarak Kilise, tamamen manevi alana ait "gerçek Kilise"den farklı olarak "dünyevi iktidar"ın alanında yer alıyorsa, "dünyevi iktidar"ın başı, aynı zamanda kurum olarak Kilise'yi de kendi zor kullanma güçlerine tabi kılabilecektir.

"İki kılıç kuramı"nı dünyevi kılıcın tekliğini kabul ederek aşmaya yönelen Luther, sistematik bir "devlet kuramı" geliştirmiş değildir. Luther'in vurguladığı temel nokta, dünya üzerinde "insanların kötülüğü"nden kaynaklanan bir zorunluluk olarak zora başvurmadır. "Savaş yapma, Tanrısal bir iştir ve bu dünyaya yemek, içmek kadar gereklidir... Kılıç tutan, öldüren el insani el değil, Tanrısal eldir; insan değil, fakat Tanrı'dır; asan, kesen, boğazlayan, savaş yapan"[25] diyerek, dünya üzerinde düzen sağlamak için çıplak güce başvurmayı Tanrısal bir yükümlülük haline getirmiştir. Bu anlamda Luther, sistemli bir biçimde işlenmiş bir "kurumlar dizgesi" olarak "devlet"ten değil, düzeni sağlamak için zor kullanan bir "siyasal iktidar"dan ve onun Tanrısal meşruluğundan söz etmektedir.

b) Prens İktidarının Nitelikleri

Böylece prensin iktidarını kurum olarak Kilise'nin üzerine ve ona egemen olacak bir konuma yerleştiren Luther, prens iktidarının kaynağı olarak da "Tanrı"yı kabul ettiğine göre, nasıl bir "prenslik" veya nasıl bir "devlet" tasarlamıştır?

"Herkes üzerindeki yönetimlere tabi olsun" anlamındaki Paulusçu deyişi kabul eden Luther, prensin iktidarının Tanrı tarafından verildiğini, dolayısıyla prensin bu iktidarını Tanrı'nın istediği yönde kullanmakla yükümlü olduğunu belirtir. Nitekim, *Alman Ulusunun Hıristiyan Soylularına* seslenirken şöyle demektedir: "Toplum, bir piskopos tarafından atanmış bir papaz bulunmadığı zaman, kendi içinden evli ya da bekâr birini seçip ona vaftiz etme, ibadete başkanlık etme, vaaz verme vb. haklarını verir."[26] Bu görüş, Luther'in kavradığı anlamda "prens"in dinsel bir rolünün olduğunu göstermektedir. Bu bağlamda, prensin

[25] Aktaran: Mesnard, s. 210.
[26] Aktaran: Mesnard, s. 194.

iktidarını kullanırken gözetmek zorunda olduğu noktalar şöyle belirtilebilir: (1) Prensin "hakikat"e ("doğru din"e) bağlı olması; (2) kendini gerçekten uyruklarına adamış olması (ya da kişisel tutkularından, ihtiraslarından arınmış olması), uyruklarının ihtiyaçları kendi ihtiyaçlarıymış gibi davranması; (3) uyrukları arasında barış ve güvenliği sağlaması ve (4) "doğru din"i (ya da hakikat dinini) geliştirmeye çalışması.

Bir başka deyişle, Luther "herkesin kendi üzerindeki yönetimlere" tabi olması yolunda Pauluscu anlayışı tekrarlarken, Hıristiyan hükümdarın yönetimini sürdürürken, yukarıdaki öğeleri içeren bir tür "kutsal yasa" ile sınırlı olduğunu kabul etmektedir. Nitekim, "Bir prens... ne ölü kitaplara ne de yaşayan kafalara, sadece Tanrı'ya dayanmalıdır ve uyruklarını bilgece yönetmek için, bütün o kitapların ve öğretmenlerin ötesinde Tanrı'yla birlikte olmalıdır."[27]

Prens üzerindeki bu "Tanrısal sınırlama"nın nasıl bileneceği ise bir başka sorundur. Luther, tıpkı sıradan bir Hıristiyan'ın kişisel imanla kurtuluşa hak kazanmasında olduğu gibi, bu bilginin de prens tarafından Tanrı'ya olan kişisel imanla edinilebileceğini kabul ederek, aslında gerçekte pek anlamlı olmayan bir sınırlamadan söz etmiş olmaktadır. Bu bakımdan, prensin yukarıda dört noktada toplanan Tanrısal sınırlamaların dışına çıkarak yönetmesi durumunda ne yapılması gerektiği sorusuna Luther'in cevabı oldukça anlamlıdır.

c) İtaat Anlayışı

Bir kurum olarak Kilise'ye, Kilise'nin toplum içinde güç sahibi olma iddialarının meşruluk temellerine karşı çıkan, bu karşı çıkışının sonucunda "dünyevi iktidar"ı prensin

[27] Luther, "Temporal Authority: To What Extent It Should be Obeyed?" adlı yapıttan aktaran Germino, s. 66.

tekeline veren, böylece ortaçağ siyasal düşüncesini uzun süre uğraştırmış bir konuyu, ruhani ve dünyevi iktidarlar arasındaki ilişkileri, ruhani iktidarı dünyevi iktidar içinde eriterek "çözmüş" görünmektedir.

Luther'in "iki kılıç" anlayışı yerine, Tanrısal kaynaklı bir prens iktidarını vurgulayan "tek kılıç" anlayışını kabul etmesi, dünyevi iktidarı elinde tutan prensin gücünü sınırlayan şeyin de bir tür Tanrısal yasa olduğunu düşündürtebilir. Ancak bu, nesnel bir biçimde kendini açığa vuran bir Tanrısal yasa tarafından değil, prensin Tanrı ile kendi kişisel teması sonucunda kavradığı bir tür "vicdani" sınırlama ile olmaktadır. Prens iktidarının bu "kişisel" ve "vicdani" sınırları ile meşruluğu hakkındaki görüşler şöyle özetlenebilir:

(1) Bütün iktidarların kaynağı Tanrı'dır.

(2) Prens, Tanrı'dan aldığı iktidarını Tanrı'nın istediği gibi kullanmalıdır.

(3) Prens, iktidarını Tanrısal doğrultuda kullanmayıp kişiselliğe ve zorbalığa kayıyorsa, bunun nedeni yine Tanrısal istektir. "Yöneticilerimizi çılgınlaştıran da yine her şeye gücü yeten Tanrı'dır."[28]

(4) Dolayısıyla, prensin kötülük yapmayı buyurması halinde bile, bunun Tanrısallığa ters düştüğünü ileri sürmemek, yani prensin buyruklarına karşı çıkmamak gerekmektedir. Özetle belirtecek olursak, Tanrısallıktan sapmış yöneticilere, zorbalara, tiranlara karşı çıkılmaz. Onlara katlanmak gerekmektedir. Hatta Luther, kötü yönetimi ile insanlara acı veren prense karşı, insanların şükretmeleri gerektiğini belirtmektedir. Çünkü insanın "kendi eylemiyle kendisine acı vermesi" değil, ama yöneticinin eylemleriyle acıya maruz kalması Tanrı

[28] Aktaran: Skinner, s. 16.

iradesinin bir sonucudur ve Tanrı adına prensin zulmüne uğrayanlar, Tanrı tarafından kurtuluşa layık görülenleri temsil etmektedirler.

(5) Yine Luther, siyasal iktidarın ayaklanma, zora veya kaba güce başvurma gibi yollarla değiştirilmesinin de karşısında bir tavır almaktadır. Gerekçesi, Tanrısal kaynaklı olan iktidarın kaldırılarak yerine insanın "kendi eylemi" ile iyiyi koyamayacağına inanmasıdır. Çünkü insan, Tanrısal iradenin dışavurumu olan iktidara karşı, kendi özünde taşıdığı günahkârlığı ve "düşüklüğü" yüzünden iyiyi bilip uygulama yetisinden de yoksundur. Paulus'un başkaldıranlar lanetleneceklerdir deyişini çağrıştıran bir biçimde, Luther de direnmenin günah işlemek olduğunu kabul eder. Daha açıkçası, *tyrannicide*'e kalkışan insanlar, hem tanrısal düzene (dolayısıyla tanrısal iradeye) karşı çıktıkları hem de Tanrı'ya ait olan cezalandırma hakkını Tanrı'dan gasp ettikleri için günaha giriyorlar demektir.*

Luther'in geliştirdiği teolojinin ve Kilise aleyhtarlığının siyasal sonuçları, bütün bu "otoriteye itaat" vurgusuna rağmen, Luther'in izleyicilerinin başkaldırı hareketlerine girişmelerini engellememiştir. Luther'den esinlenmiş bulunan bazı radikal reformcular, Luther'in Kilise aleyhtarlığını mantıksal sonuçlarına dek götürerek, bir bütün olarak gerçek ve kurumsal ayrımı yapmaksızın, her tür kilise düzeninin ortadan kaldırılması gibi bir uygulamaya yöneldiler. Bu, bir anlamda düzene ve otoriteye karşı çıkan

*"Bir prens gerek ülkenin gerek Tanrı'nın yasasına saygılı olmazsa, bu durumda onu yargılayıp cezalandırmalı mısın? Bunu sana kim buyurdu? Tabii ki aranızda, her ikinizi de dinleyip suçluyu yargılayacak bir başka otoritenin girmesi gerekir... Haklı ile haksızı saptayıp bunları yargılamak, yalnızca Adaletin ve Adaletsizliğin üzerinde olan Tanrı'ya aittir" (Aktaran: Mesnard, s. 225).

"anarşizan" hareketler, Almanya'nın o dönemdeki toplumsal yapısında var olan ve köylülerin ağırlıkta olduğu çelişkiler tarafından beslenerek XVI. yüzyılın köylü ayaklanmalarını da tahrik etmekteydi. Bu olaylar karşısında tümüyle düzen yanlısı bir tavır alan Luther, "İncil'in davasının zora başvurma ve kan dökme yoluyla kazanılmasından yana değilim"[29] diyerek tavrını ortaya koymuştur. Dünya üzerinde düzeni bozan, zora başvurarak ayaklanan her türlü hareketin Tanrı'ya başkaldırı anlamını taşıyacağı yolunda bir anlayışın temellerini atmış bulunan Luther, bu görüşleri uyarınca, köylü ayaklanması karşısında da, "barışa teşvik" edici çabalarının sonuçsuz kalması ile birlikte, ayaklanmanın şiddetle bastırılmasından yana olmuştur. *Katil ve Hırsız Köylü Sürülerine Karşı* adını taşıyan risalesinde, öteden beri yakın ilişki içinde bulunduğu Alman soylularına şöyle seslenmektedir: "Gizlice ve herkesin gözü önünde, kudurmuş köpekleri gebertir gibi bunları [asi köylüleri] parça parça etmeli, boğmalı, boğazlarını kesmeli. İşte bunun için aziz efendilerim, onların kafalarını kopartın, gebertin, boğun, burasını ve orasını kurtarın. Bu mücadelede ölseniz de, bundan daha kutsal bir ölüm olmaz... Köylüler Tanrı'nın sözlerine kulak vermiyorlar; bunun için kamçının, tüfeğin sesini duyurmak gerek onlara ve bunu hak etmişlerdir. Boyun eğmeleri için dua edelim. Yoksa, acımak da yok, konuşturun tüfekleri, aksi halde işler çok daha kötü olacak."[30] Reform döneminin bir diğer ünlü ismi olan Thomas Münzer, ilk Hıristiyanlığın eşitlikçi özüne dönmeyi vurgulayan görüşleriyle bu ayaklanmaları destekleyen önemli bir lider olarak karşımıza çıkmaktadır. Münzer'in görüşleri, Reform dönemindeki hareketlerin bir başka boyutunu sergilemektedir.

---

[29] Aktaran: Engels, s. 70.
[30] Aktaran: Engels, s. 72-73.

B. Thomas Münzer

1. Münzer'in Yaşamı

Luther gibi Saksonyalı bir din adamı olan Thomas Münzer, 1489 (kimi kaynaklara göre 1491) tarihinde Hartz dağlarındaki Stolberg kasabasında doğmuştur. Daha çocukluk yıllarında babasının yöre prensi tarafından verilen haksız bir karar sonucunda idam edilmesi, Münzer'in yaşam boyu sürecek öfkesinin başlangıcını oluşturmuştur. Nitekim, on beş yaşında bir öğrenciyken Magdeburg Başpiskoposu'na ve Roma Kilisesi'ne karşı gizli bir komite örgütlemeye girişmiştir. Döneminde geçerli olan teoloji hakkında sahip olduğu engin bilgisiyle "doktor" unvanı alan ve Halle'deki kadın manastırına papaz olan Münzer, 1519 yılında, daha önceden görüşlerini bildiği Luther'le tanışır.

1520'de, Luther'in önerisiyle Zwickau'ya vaiz olarak giden Münzer, burada Yeniden Vaftizciler (Anabaptistler) ile ilişki kurar. Katoliklerin bebekleri sembolik bir biçimde "vaftiz" etmelerine karşı çıkan Anabaptistler, Luther'in iman sorununu inanan ile Tanrı arasında dolaysız bir ilişki olarak kabul etmesini kabul ediyorlardı. Ancak Anabaptistler, Luther'den farklı olarak, inanan ile Tanrı arasındaki ilişkinin akıla, akılcı bir anlamaya dayandığını benimsemişlerdi. Bu yüzden, ne anladığı ve inandığı bilinmeyen bebeklerin vaftizine karşı çıkıyorlardı. "Bundan ötürü, bu ilk yılların Anabaptistleri, 'inanan, seçkinler toplululuğuna gönüllü olarak katılmak istediğini söyleyebileceği zaman', onu yeniden vaftiz ediyorlardı."[31]

Reform döneminde kurulu düzene başkaldıran radikal kanatlardan birini temsil eden Anabaptislerle[32] olan tanış-

[31] Brinton, Christopher, Wolff, s. 75.

[32] Örneğin Leydenli Johann adlı bir Hollandalı terzinin önderliğindeki Anabaptistler, 1534-1535 arasında, Münster'i ele geçirerek *Kutsal Kitap*'a uygun

ması, Münzer'i etkilemiş ve soylulara karşı nefretini Kilise'ye olan hoşnutsuzlukla birleştirmesini mümkün kılmıştır. Bu çerçevede, daha önce gördüğümüz gibi, süreç içinde düzenle uzlaşmaya yönelen Luther'den kopmuş, hatta Luther'i ağır bir dille suçlamaya başlamıştır.

Zwickau'dan sonra Prag'a giderek halkı yeni görüşleri doğrultusunda örgütlemeye girişen Münzer, başarısız bir deneyimden sonra, 1523'te küçük bir Sakson kasabası olan Allstedt'e döner. Burada, din reformunu daha da ilerleterek bir yandan dinsel törenlerde Latince kullanılmasını tümüyle yasaklarken, diğer yandan da düzen karşıtı propagandasını örgütlemeye, halkı prenslere ve rahiplere karşı silahlı mücadeleye girmeye çağıran vaazlar verir.

Münzer'in radikal görüşleri, salt bir "inanç sistemi" olarak Hıristiyanlığın yeniden yorumlanmasıyla sınırlı kalmayıp, aslında Reform dönemi Almanyasının en temel toplumsal çelişkilerinden birini oluşturan köylülerin ağır yaşam koşulları altında ezilmesinin yarattığı siyasal oluşumlarla doğrudan ilişkili bir hal alır. Münzer, artık Almanya'da patlak veren "köylü ayaklanmaları"nın önemli önderlerinden biri olmuştur.

1524'te, kendisini yakalamak isteyen Saksonya prensinden kaçmak amacıyla Allstedt'ten ayrılır. Çeşitli bölgelerde dolaşarak halkı, Kilise hiyerarşisi içinde yer almayan küçük din adamlarını (köy papazlarını) ayaklanmaya çağıran Münzer, Mülhausen'e yerleşerek, burada mal ortaklığına, herkesin eşit iş yükümlülüğüne dayanan ve her türlü otoritenin kaldırıldığını ilan eden bir düzen kurar. Buna karşılık Mülhausen, görece demokratik bir anayasaya sahip, genel oyla seçilen ve yurttaşlar meclisinin denetimin-

bir dinsel ütopya düzeni kurarlar. Zorla devrilip önderleri idam edilen ve dağıtılan bu grup (Brinton, Christopher, Wolff, s. 75), Reform döneminde sıkça görülen mistik-ortaklaşmacı (komünizan) yeni örgütlenme arayışlarına iyi bir örnektir.

deki bir Senato ile yönetilen, yoksullara erzak yardımını bir sistem olarak benimsemiş olan "cumhuriyetçi bir kent" olur. Bu sırada Almanya'nın hemen her yerine yayılmış olan köylü ayaklanmalarına karşı bir bastırma hareketine girişen prensler, zaten donanımsız ve savunma yapmayı bilmeyen köylüleri bastırmakta zorlanmazlar. Frankhausen'de köylüleri kılıçtan geçiren askerler, 1525'te Münzer'i yaralı olarak ele geçirirler ve uzun işkencelerden sonra kafasını keserek idam ederler.

2. Münzer'in Din, Toplum ve Siyaset Hakkındaki Görüşleri

Katolik Roma Kilisesi'nin hiyerarşik yapısı içinde yer almayan ("laik") bir papaz olan Münzer'in toplum ve siyaset hakkındaki görüşleri, Reform'un tüm ünlü isimleri gibi doğrudan din hakkındaki görüşlerinden çıkmaktadır. Münzer'in dinle ilgili görüşleri ise, 1517-1523/24 yılları arasındaki ateşli muhalefetiyle beğendiği, ama sonradan koptuğu Luther'in etkisi bir yana, mistik ve kıyametin yakın olduğuna inanan anlayışlar tarafından biçimlendirilmişti. Ayrıca, İsviçre'de bir başka Reform Hareketini başlatan Ulrich Zwingli'nin (1484-1531) öğretileri de, Anabaptistleri ve dolayısıyla Münzer'i etkilemişti. Bu nedenle, Luther'in mistik manastır tarikatçılığı ile birlikte karşı çıktığı Erasmus hümanizminin etkisi altında yetişmiş olan Zwingli'nin görüşlerine burada kısaca değinmek gerekmektedir.

a) Cemaat Demokrasisi ile Devlet Kilisesi

Luther dahil bütün Reform önderleri gibi, Hıristiyanlığın Roma Kilisesi tarafından özünden saptırılmış olduğunu kabul eden Zwingli, Tanrı'nın "kişiselliği"ne ve Hıristiyanlığı yaratan mucizelere inanmakta, buna karşılık Kilise'nin rahiplerinde mucize yaratıcı üstün bir güç olduğu anlayı-

şına ise karşı çıkmaktaydı. Katolik Kilisesi'nin uygulamaları arasında bulunan "komünyon" öğretisi bu açıdan iyi bir örnek oluşturmaktadır. Bu Katolik inancına göre, İsa'nın havarilerle yediği son akşam yemeği izlenerek Kilise'de Hıristiyanların şarap ve ekmek yemeleri, papazın bu maddeleri İsa'nın bedenine ve kanına dönüştürdüğü yolunda bir mucizeyi kabul ediyordu. Oysa, aslında böyle bir şey olmuyordu. Luther'in bu mucize öğretisini reddetmeyip bir uzlaşma aramasına karşılık, Zwingli, "bugün artık olağan Protestan öğretisi sayılan noktaya varmıştı; buna göre komünyonda papazdan ekmekle şarap alan inançlı kişiler, böyle yapmakla, sembolik bir biçimde İsa'nın havarileriyle yediği son yemeği anmaktadırlar. Amaç, yalnızca İsa'nın yeryüzündeki bir anısını canlandırmaktır."[33]

Bunun yanında "Saint"lere (azizlere), tasvirlere, günlük tütsülere ve endüljansa da karşı çıkmış olan Zwingli, Luther'in önceleri Kilise'yi yok edici "anarşizan" bir boyut taşıyan görüşlerinden çok farklı olarak Hıristiyanlığı akıldışı, mucizevi öğelerden olabildiğince arındırılmış bir inanç sistemi haline getirerek, bireyin bu yeni ve "doğru din"e uygun, ama disiplinli bir yaşam sürebileceği yeni bir örgütlenme oluşturulabileceğini düşünmüştü.

Zwingli'nin siyasal görüşleri ise, yukarıda belirtilen Kilise ve din hakkındaki düşüncelerinin uzantısı olarak gelişmiştir. Luther gibi Zwingli de, Paulus'un ruh ile beden arasındaki karşıtlık ilkesini benimser ve buradan hareketle iki tür adalet anlayışı bulunduğu sonucuna ulaşır: İnsanın ruhsal yönüne ilişkin bir merhamet veya yardımseverlik mesajı olarak Tanrısal adalet ve topluma zarar verici eylemlerle ilgili olan, bu nedenle de insana dışsal ve maddi alana ilişkin bulunan insani veya dünyevi adalet.

Doğru ve hakiki adalet, insanın ruhsal yönüne denk düşen Tanrısal adalettir. Bu adaletin kuralları da ahlaki

[33] Brinton, Christopher, Wolff, s. 73.

(etik) kurallardır. Buna karşılık insana dışsal olan, maddi alana ilişkin bulunan, Tanrısal adaletle karşılaştırıldığında, aslında "adalet" adını hak etmeyen "dünyevi adalet" insanın koyduğu kurallar (hukuk kuralları) ile yerine getirilir. Zwingli'ye göre bu ikinci tür adaletin ve onun kurallarının kaynağı da sonuçta Tanrı'dır. Çünkü Tanrı, insanlardaki itaatsizlik eğilimini göz önünde bulundurarak bu kuralları ve dolayısıyla "dünyevi adaleti" belirlemiştir.

Tanrısal ve dünyevi adalet, böylece birbirinden kopuk, birbirinden tümüyle ayrı iki farklı alana denk düşmemekte, birbiriyle ilişkili bir konumda bulunmaktadır. Örneklemek gerekirse, Tanrısal adaletin "insanları seveceksin" kuralı, dünyevi adalet alanında insan öldürmenin yasaklanmasına ("öldürmeyeceksin" kuralına) dönüşmüştür.

İnsanın ruhani yönünü belirleyen Tanrısal adaletin öğreticisi "iman"dır. Buna karşılık dünyevi adaleti bilen ve uygulayan ise "devlet iktidarı" veya "sivil otorite"dir. Bu bağlamda Zwingli de, Luther gibi yöneticilerin Tanrı'nın hizmetkârları olduğu görüşünü benimsemiştir. Yöneticilerin temel görevi kötülükleri cezalandırmaktır ve bu anlamda dünyevi iktidar, Zwingli için de "tek kılıç"tan oluşmakta ve dünyevi yaşamın tüm alanlarını kucaklamaktadır.

Zwingli'nin bu görüşlerinin doğrudan doğruya siyasal iktidar ile ilgili sonuçları ise şöyle özetlenebilir:

(1) Zwingli, aynı inancı paylaşan insanların oluşturduğu dinsel cemaat içinde "demokrasi"yi kabul eder: "Kutsal kitap adına, din adamlarının ortak hükümetten ayrı herhangi bir otoriteye sahip olmalarına izin verilmez; yoksa bu parçalanmaya, bölünmeye yol açar."[34] Buna göre, dinsel cemaatin kişisel bir güçle donatılmış otoriter bir başkanı yoktur. Din adamlarının seçilmesi ve tapınma,

[34] Aktaran: Mesnard, s. 298.

disiplin ve öğreti ile ilgili sorunlar, cemaatin oluşturduğu "meclis" tarafından çözülür.

(2) Her biri özerk durumda bulunan dinsel cemaatlerin belli bir disipline gereksinimleri vardır. Kilise örgütlenmiş bir gövde değildir, bu yüzden cemaat düzeyinde tek yetkili cemaati oluşturanlar, yani "halk"tır. Dolayısıyla dünyevi iktidarın, cemaati meydana getiren insanların kolektif iradelerinin gerçek ifadesi olacak biçimde örgütlenmesi gerekmektedir. Bu da, Zwingli'nin Zürich'te 1522-1523 yıllarındaki deneyimlerinin de etkisi altında, "belediye başkanı" ve "konseyler" biçiminde olan bir örgütlenmedir.[35]

Bununla birlikte, Zwingli'nin modern anlamda demokratik bir siyasal tasarıma sahip olduğu sanılmamalıdır. "Her Şey Kelam'ın kuralına göre düzenlenmelidir" diyen Zwingli,[36] özünde Hıristiyan bir otorite kurulmasından yanadır ve bu görüşüyle de, Luther ve Luthercilikten de önce, ilk devlet kilisesi kurucusu sayılmaktadır.

Dünyevi iktidar ile Kilise'yi birleştirmiş olan Zwingli, görevi Tanrı'ya hizmet etmek olan yöneticinin (prensin) bu yoldan ("doğru din"den) sapması halinde "tiran" olacağını kabul etmekte ve tiranlaşmış bir prense karşı çıkılacağını da vurgulamaktadır. Ancak bu karşı çıkış öldürme, savaş ya da ayaklanmayı gerektirmemektedir. Prens seçimle işbaşına gelmişse seçmenler ya da halk tarafından, kalıtım yoluyla başa geçmiş ise tüm halk kitlesi, hatta basit bir çoğunluk tarafından meşru olarak yerinden edilebilir. Fakat tiranı indirmek mümkün olamıyorsa, yani tiran zorla yerinde kalmayı başarıyor veya halk katında bunu indire-

[35] Zürih'teki burjuvaların oluşturduğu "Konsey"in önde gelen reformcuları davet etmesiyle buraya gelen ve 29 Ocak 1523'te bu Konsey tarafından resmi din doktoru ilan edilerek tanınan Zwingli'nin Zürich deneyimlerini burada belirtelim.
Aktaran: Mesnard, s. 299.

cek yeterli çoğunluk iradesi oluşamıyorsa bu, doğrudan Tanrı'nın o tiranın egemenliği altında insanları cezalandırması isteğinin sonucudur: Tanrı'nın yumruğu halkın üzerine inmiş demektir.

Bir yandan, "Neden biz, yakınımıza karşı doğa yasasının içeriğine göre davranmıyoruz? Böyle olsa hiçbir üste gerek duyulmayacak, hepimiz kardeş olacağız"[37] diyerek eşitlikçi bir Hıristiyan toplumu idealini dile getiren Zwingli, diğer yandan bu eşitlikçi-komünizan Hıristiyan cemaati idealinin pratiğe geçirilemeyişini göz önüne alır. Bu bakımdan, "gerçekçi" bir tavırla yönetim mekanizmasının varlığını gerekli görür, ama bu mekanizmanın temelini Kelam'a dayandırır. Kelam'a dayalı sivil yönetim (devlet yönetiminin) "doğruluğu" ve "bir"liği Kelam'ın temsilcisi olan prensin yönetiminde sağlanır. Böylece teokratik bir monarşi fikrine varan Zwingli'de Hıristiyan devlet yönetimi, dünyevi adaleti gerçekleştirmenin yanı sıra, yönetim mekanizmasının gerekli olmayacağı bir "azizler topluluğu" nun kurulmasına çalışacaktır. Asıl Hıristiyanlığın eşitlikçi boyutlarına karşı bir özlem duyan Zwingli'nin siyasal görüşleri, teokratik monarşinin başındaki prensi böylesine dinsel bir görevle donatarak saldırgan, savaş yanlısı, bir "peygamberliğe", bin yıllık kurtuluş fikrinin devlet yönetiminin temellerine yerleştirilmesine dönüşür. Bu fikirler de, Zwingli ile Anabaptistler ve Münzer arasında yakınlık noktalarını meydana getirir.

b) Düzene Başkaldırının Temelleri ve Münzer

Zwingli'nin yakınlaştığı akımlardan biri Anabaptistler ise, diğeri de Reform döneminde yaygınlaşan tasvirkırıcılık (*iconoclasm*) hareketleri olmuştur. Münzer de, Zwingli'den kaynaklanıp Anabaptistlere geçen bu "tasvirkırıcı-

[37] *Age.*

lık" öğesini benimsemiş, bunu mistik ve kıyamet gününün yakınlaştığı türünden inançlarla yoğurmuş ve nihayet Hıristiyanlığın özünde var olduğuna inanılan yoksullukta eşitlik öğesiyle bunları birleştirerek, radikal ve düzen karşıtı olma anlamında, "devrimci" bir Reform Hareketini örgütlemeye girişmiştir.

İlk anlarda düzene başkaldıran görüşleri ve ateşli vaazları nedeniyle Luther'i de benimsemiş olan Münzer, Luther'in uzlaşmacılığından sonra, onu "Dr. Yalancı" diye nitelemiş ve *Yeterince Gerekli Olan Bir Savunma ve Wittenberg'de Ruhsuz Bir Tatlı Hayat Süren Et Parçası'na Cevap* adıyla kaleme aldığı yazısında, Luther'den, kendini prenslere adamış bir dalkavuk ve adil olmayan toplum düzeninin savunucusu diye söz etmiştir.

Köylü ayaklanmalarının Mellerbach'taki Küçük Bakire Meryem Kilisesi'nin yakılması sonucunda Allstedt'te yarattığı bunalım sırasında, 1524 Temmuzunda, Prens Johann, oğlu Johann Friedrich ve Saksonya ileri gelenlerinin de hazır bulunduğu bir vaazında Münzer, *Kitabı Mukaddes*'in "Daniel" bölümünün ikinci kısmını sunar. "Yüzyılın en dikkat çekici konuşması" diye bilinen bu vaaz ile Münzer, Paulus'un Romalılara Mektup'unun 13. bölümünde işlediği ve herkesin üzerinde olan yönetimlere boyun eğmesini öğütlediği "itaat öğretisi"ni bir devrimci başkaldırı fikrine dönüştürür. Bu vaazında, Engels'in anlatımıyla: "İsa'dan sonraki Kutsal Kitaplara dayanarak dinsiz egemenleri, özellikle de İncil'i bir sapkınlık gibi gören rahipleri ve keşişleri öldürmek gerektiğini bildirdi. Çünkü dinsizlerin yaşamaya en küçük hakları yoktur ve sadece seçilmişlerin kayırmasıyla yaşayabilmektedirler. Eğer prensler dinsizleri yok etmezlerse Tanrı onların kılıçlarını geri alacaktır, *çünkü kılıcın gücü topluluğun malıdır.*"[38]

[38] Engels, s. 80.

Paulus'un Romalılara Mektup'unda, yöneticinin ve her türlü otoritenin Tanrı'dan kaynaklandığı ve Tanrı adına düzeni sağlamak için "kılıç" kullandığı belirtilmekteydi. Münzer, Saksonya prenslerine seslenerek, bu görüşü şöyle yorumlar: "[İsa] 'Ben size barış değil kılıç getirdim' demedi mi? Peki siz [Saksonya prensleri] bu kılıçla ne gibi bir iş göreceksiniz? Tanrı'nın iyi kulları olmak istiyorsanız, bu kılıcı İncil'in yolunu tıkayan kâfirleri [Katolik Kilisesi'nin mensuplarını] yok etmek için kullanacaksınız. [İsa] 'Düşmanlarınızı yakalayın, hepsini benim gözümün önünde öldürün demedi mi?"

Paulus'un mektubundaki görüşlere uygun olarak Tanrı'nın "kılıcı"na sahip bulunan prenslerin, bu kılıcı Tanrı için ya da kendisinin anladığı anlamda "doğru din"e uygun olarak kullanmaları gerektiğini belirten Münzer, böyle yapılmaması halinde prenslerin Tanrı'ya karşı çıkmış olacaklarını da belirtmiştir. Bundan sonrası ise, prenslerin Tanrı'ya uygun hareket etmemeleri, sözle belirttikleri imanlarını eyleme dökmemeleri halinde halka ne yapacağını bildirmektedir: "Eğer Tanrı'nın bilgisiyle hareket etmeyi reddederlerse, onları dışarı atın... Eğer Tanrısal vahye engel olurlarsa, onları acımasızca boğazlayın."[39]

Paulus'un otoriteye itaati vurgulayan öğretisini ustalıkla bir "kutsal savaş" çağrısına dönüştüren Münzer, halkı (yoksulları) güçlerini İncil için kullanmayan prenslerden "kılıçlarını" almaya çağırıyordu. Sözünü ettiğimiz vaazını bastırıp dağıtan Münzer'in çağrısı, yoksul köylü kitleleri içinde yankılanıyordu. Münzer, artık toplumsal tabakalar arasındaki farklılıkları reddeden, eşitlikçi ve özel mülkiyete karşı çıkan ortaklaşmacı (komünizan) bir dinsel-siyasal öğreti geliştirmişti. Ancak Münzer'in düşünceleri ve pratikte düzen karşıtı komünizan uygulamaları, bastırılmasıy-

[39] Aktaran: Ernst Bloch, Thomas Münzer, Union Générale d'Editions, s. 50, Paris, 1975.

la birlikte unutulacaktır. Bu da, Reform'un "eşitlikçi-özgürlükçü" boyutlarının, bir bakıma, Batı dünyasının sonraki toplumsal-siyasal tarihinde göreceğimiz İngiliz ve Fransız Devrimi'ndeki özgürlükçü haraketlere göre ne denli cılız olduğunu göstermektedir.

III. Jean Calvin

A. Calvin'in Yaşamı

Reform hareketinin diğer önemli önderi Jean Calvin, 10 Temmuz 1509'da Fransa'nın Picardie bölgesindeki Noyan'da dünyaya gelmiş, 27 Mayıs 1564'te Cenevre'de ölmüştür. 14 yaşında girdiği Paris Üniversitesi'nden sonra, önceleri papaz olmasını isteyen babasının kararını değiştirmesi üzerine Orléans ve Bourges üniversitelerinde hukuk eğitimi gören Calvin, insanın zaaflarına karşı çıkan, kötülüklerin bu zaaflardan kaynaklandığına inanan, dolayısıyla da insanın kendi kendini disiplin altına alması gerektiğini kabul eden bir anlayışa sahipti. Belki de bedence zayıf ve hastalıklı oluşu yüzünden sürekli kendi kendiyle mücadele etmek durumunda kalmasının da etkisiyle kazandığı bu anlayış, sonuçta Calvin'in cahil kitlelerden çekinen, seçkinci, hatta aristokrat ve tutucu bir kişilik kazanmasına neden olmuştur.

Öğrenimini tamamladıktan sonra Paris'e dönen, Protestanlığa eğilim göstermesi nedeniyle burada barınamayan[40] Calvin, İsviçre'nin Basel kentine yerleşmiştir. 1536 yılında, en önemli eseri olan *Hıristiyan Dininin Kurumları*'nı yazan Calvin, aynı yıl gittiği Cenevre'de Protestanlığı

[40] 5 Nisan 1521'de Sorbonne Lutherciliği mahkûm etmiş, 5 Şubat 1526'da Paris Parlamentosu Luther'in kitaplarının hem basılmasını hem de elde bulundurulmasını yasaklamış, sonra da krallık Protestanlar üzerinde katı ve acımasız bir baskı uygulamaya başlamıştı.

örgütlemek için çalışmış; iki yılı aşan çabasından sonra, çevresinde yarattığı hoşnutsuzluk ve kentin burjuvazisiyle anlaşamaması yüzünden 1538'de buradan ayrılmak zorunda kalmıştır. Bundan sonra, Reform Hareketinin önemli merkezlerinden Strasbourg'da teoloji profesörlüğüne başlayan Calvin, Cenevre'den ayrılışından iki yıl sonra, devam eden dinsel karışıklıkları bastırması için, kendisinin yöneticilik yeteneklerine güvenenler tarafından geri çağrılmıştır.

Calvin'in dönüşü, 13 Eylül 1541 kararnameleri ile kentin dinsel statüsünün belirlenmesine denk düşer. Bu kararnamelere göre benimsenen kurallar şunlardır: (1) Din birliği ilkesi: Herkese imanı üzerine yemin etme zorunluluğu getirilmiştir. (2) Düzenli bir din adamları (kilise) yönetiminin kurulması kabul edilmiştir. Bu "yeni kilise" yönetiminde din adamları, sivil otoritenin ve halkın kabulü usulüne göre (*cooptation*) atanmaktaydı. (3) Dinsel (Kilise'yi ilgilendiren) disiplin işleri *Consistoire* adlı kurula verilmiştir.

Bu kararnamelerin getirdiği hükümleri, Cenevre kent-devleti içinde burjuvazi ile din adamları arasındaki mücadelede geçici bir uzlaşma olarak gören Calvin, 1543'te yapılan yeni Cenevre anayasası ile halkın (daha doğrusu seçme hakkına sahip burjuvaların) yönetime katılımının büyük ölçüde sınırlandırılmasından sonra katı bir yönetim kurar. Özellikle *Consistorie*'ın "laik" üyelerinin Tanrı ve Kelam adına yemin etmelerini zorunlu kılarak yönetime dinsel ağırlık verir. Daha sonra da din birliği ilkesini sıkı bir biçimde uygulamaya koyar ve öğretisinin tüm ülke çapında yayılmasını sağlamak amacıyla, dinsel ayinleri ve okula gitmeyi zorunlu kılar. Daha sonra, göreneklerin ve düşüncelerin denetlenmesi için çeşitli yasalar çıkarılır, aşırı ve ölçüsüz içki içmek, dans etmek, "müstehcen şarkılar" söylemek, kâğıt ve zar oyunları, tiyatro yasaklanır, taver-

nalar kapatılır, giyim kuşamla ilgili sınırlamalar getirilir. Yasakları çiğneyenler *Consistoire* tarafından yargılanır; fahişeler Rhone nehrine atılıp boğulur, sapkın olarak nitelenen farklı inanç sahipleri diri diri yakılır.

İyi yaşamayı seven, ruhban aleyhtarı (*anticlérical*) burjuvazinin karşı çıkmasına rağmen 1555 seçimlerinde iktidarını pekiştiren Calvin, Cenevre'yi katı bir teokratik devlet haline getirir. Bunda, Fransa'dan kaçan Protestanların yanı sıra, imanın zayıflamasının devletin zayıflamasına yol açacağı görüşünü benimseyen kitleler de rol oynamışlardır. Luther, Zwingli ve diğer önde gelen Reformcular gibi, Calvin de işe teoloji ile başlamış ve özünde teolojik görüşlerin ağırlıkta olduğu bir öğreti geliştirmiş olmasına rağmen, inanç ve toplumsal-siyasal yaşam arasında, özellikle de Reform Hareketinin geliştiği çevrelerde görülen sıkı bağlantının etkisiyle öğretileri bir siyaset kuramı niteliğini kazanmıştır. Fransızca konuşulan yörelerin dışında Hollanda, İskoçya ve Kuzey Amerika'nın doğusundaki New England (Yeni İngiltere) kolonilerinde yaygınlaşan Calvin'in öğretileri, hem buralarda gelişen "Püriten" anlayışa temel olmakla kalmamış, Max Weber'in meşhur ettiği tez uyarınca, modern kapitalizmin beşiği sayılan bu toplumlardaki ekonomik gelişmenin temel belirleyicilerinden biri de olmuştur.

B. Calvin'in Öğretisi

Calvin'in öğretilerini üç başlık altında toplamak mümkün görünmektedir. Bunlardan ilki, Calvin'in tam anlamıyla teolojik nitelikteki görüşleridir. Bunun ardından, Calvin'in "Kilise" hakkındaki değerlendirmelerini ve Kilise-devlet ilişkilerini kavrayış biçimini ele aldıktan sonra, Luther örneğinde gördüğümüz, otoriteye itaat sorununu Calvin'in nasıl değerlendirdiğine geçebiliriz.

Calvin de, Luther gibi, "mutlak hakikat"in Tanrı Kelamı olan Kutsal Yazılar'da bulunduğunu kabul etmektedir. Bu görüşün iki önemli sonucu vardır: (1) Kilise meşruluk temelini İncil'de bulur. İncil'in meşruluğu veya doğruluğu Kilise'ye bağlı değildir. (2) İnanan Hıristiyan, Kutsal Yazılar aracılığıyla ve başka bir aracıya gerek olmaksızın Tanrı ile ilişki kurabilir.

Bu içeriğiyle Luther'in bir tekrarı gibi görünen Calvin'in teolojik görüşleri, yine Luther'de gördüğümüz, ama Calvin'de daha güçlü bir biçimde vurgulanacak olan kader anlayışıyla yeni bir boyut kazanmıştır. Luther, insanın günahkârlığı yüzünden Tanrı'nın gazabına mahkûm olduğu yolundaki sabit fikirden kurtulma arayışları içinde, insanın iman ederek, "doğru din"e sarılarak kurtulabileceğini kabul etmişti. Luther'in bu kabulünde, Tanrı'nın bazı kullarının sonsuza dek ve düzelmez bir biçimde lanetlenmiş olduğu, buna karşılık bazı kullarının ise "doğru din"e iman etme gücüne sahip kılınarak Tanrı'nın lütfuna hak kazandıkları düşüncesi yer almaktaydı.

Calvin, insanın kaderinin önceden ve Tanrı tarafından belirlenmiş olduğu fikrini benimsemiştir. Ancak Luther' dekinden daha güçlü bir biçimde bu inancını vurgularken, yeryüzünde bir "misafir" olan insanları Tanrı'nın seçilmiş ve lanetlenmiş kulları diye de ikiye ayırmakta, seçilmiş kulların kim olduklarının insanlar tarafından -bu dünya üzerindeki yaşamda- bilinemeyeceğini belirtmekteydi. Bu dünyadaki yaşamda insanın kendi kaderini, sonuçta Tanrı katında nasıl bir değerlendirmeye bağlı olacağını bilmemesi, Luther için pasif bir imanla (*fiduca*) kurtuluş yoluna girilebileceği anlamına gelmekteydi. Calvin ise Tanrı'ya, Tanrı'nın Kutsal Yazılar'da vahyedilmiş buyruklarına tam tamına riayet etmek, bu konuda sürekli uyanık olmak,

tutkuların, zevklerin tuzağına düşmekten sürekli kaçınmak, nefsi disiplin altına almak gibi "pasif" değil, "aktif", yani insan eylemine dayanan bir yaşam sürmeyi öneriyordu.

Nitekim Luther, aslında üzerinde pek fazla söz söylemekten kaçındığı bu kaderin "önceden belirlenmişliği" inancını pasif imanla birleştirmesinin sonucunda, "prensler"in veya "yöneticiler"in "mutlak itaat"i hak eden "yeryüzü Tanrıları" olduğu görüşüne kolayca geçebilmişti. Buna karşılık Calvin'in, insan eyleminin bu dünyadaki yaşamı "doğru din"e uygun olarak biçimlendirebileceği türünden bir anlayışa ulaştığı görülmektedir.

Şimdi karşı karşıya olunan can alıcı soru ise "doğru din"in ve buna uygun yaşamın nasıl olduğu, nasıl bilineceği ve nasıl uygulanacağıdır. Bu da, konuyu doğrudan doğruya Calvin'in Kilise hakkındaki görüşlerine getirmektedir.

2. Calvin'e Göre Kilise ve Kilise-Devlet İlişkileri

Calvin, "doğru din"in hakiki kaynağı olarak Kutsal Yazıları veya Tanrı Kelamı'nı kabul ettiğine göre, Luther gibi Kilise'ye karşı çıkmış ve yine Luther gibi bir "gerçek Kilise" kavramı oluşturmuş olarak düşünülebilir. Buna karşılık, Luther'le birlikte kabul ettiği Tanrı'nın insan kaderini önceden belirlemiş olduğu görüşünden nasıl farklı bir sonuç çıkarmışsa, Kilise hakkındaki görüşleri de Luther'in görüşlerinden önemli ölçüde farklılaşmıştır.

Luther, kurtuluşu, kurum olarak Kilise'ye karşı çıkan, pasif bir iman anlayışına dayandırarak, inananlar topluluğu olarak gördüğü "manevi" bir birlik olan "gerçek Kilise"ye varmıştı. Calvin ise, bir yandan Katolik Roma Kilisesi'nin Tanrı Kelamı üzerinde oynayıp kendine göre bir öğreti ve pratik yarattığını, böylece "doğru din"i bozduğunu belirtmekte ve aynı Luther gibi kurumsal Kilise'ye karşı

çıkmaktadır. Buna karşılık, karşı çıkılan Katolik Kilise kurumu yerine, Luther gibi görünmeyen, manevi bir birlik anlamında değil, "doğru din"e uygun olması anlamında bir kilise kurumunun oluşturulabileceğini düşünmektedir. Çünkü Calvin, Luther'den farklı olarak insanın, kendi eylemiyle doğru imana sahip olduğunu, doğru biçimde dua ve ibadet ederek kanıtlamasıyla Tanrı'nın lütfuna ve kurtuluşa hak kazanabileceğini düşünmektedir. Gerçi her "gerçek Hıristiyan" da, samimi ve dürüst bir biçimde "doğru din"i bulup uygulayabilir, ama yine de, Calvin'e göre doğru biçimde dua etmeyi sağlayan, Kelam'ın imanla dinlenebilmesini mümkün kılan, ayinlerin doğru biçimde idare edilmesini sağlayan ve "komünyon"un kutsallığını korumak için gerekli disiplini sağlayıcı işlevi bulunan -Katolik Roma Kilisesi'nin "yanlış" öğreti ve pratiklerinden farklı, ama yine de kurumsal nitelik taşıyan- bir "Kilise"ye gerek vardır.

Böylelikle, disiplini ve otoritenin önemini de vurgulamış olan Calvin, "gerçek kurumsal kilise" ile "devlet" arasındaki ilişkilere nasıl bakmaktadır?

Bir kere, Calvin de *plenitudo potestatis* anlayışından önceki yaygın Hıristiyan anlayışına yönelip "kuramsal düzeyde", Kilise ile devletin, ruhani otorite ile dünyevi iktidarın ayrı alanlara ilişkin olduğunu kabul eder ve daha önce ele aldığımız birçok Hıristiyan düşünürde olduğu gibi, "insanda, sözgelimi farklı kralların ve farklı yasaların otorite sahibi olduğu iki dünya vardır"[41] görüşünü benimser. Ayrıca, "... beden ile ruhu, bugünkü ölümlü hayat ile yarının ölümsüz hayatını ayırmayı bilen kişi, İsa'nın dinsel krallığı ile yeryüzü yönetiminin birbirinden çok ayrı şeyler olduğunu anlamakta güçlük çekmeyecektir"[42] diyerek bu ayrımı kabul ettiğini kanıtlar.

---

[41] Aktaran: Runkle, s. 201.

[42] Calvin, "Hıristiyan Dininin Öğretisi'nden Seçme Parçalar", s. 85.

Ancak *Hıristiyan Dininin Kurumları*'nda var olan bazı ifadeler, yukarıdaki ayrımın pek de kesin olmadığı düşüncesini uyandırmaktadır. Nitekim, İsa'nın krallığını insanın içsel, vicdani bir sorunu olarak görüp yeryüzündeki dünyevi krallıklardan (veya iktidarlardan) ayıran Calvin, biraz sonraki bir cümlesinde yer alan şu ifadeleriyle ayrımın pek de kesin ve berrak olmadığı kanaatine yol açmaktadır: "Fakat az önce bu çeşit [dünyevi] yönetimin İsa'nın içteki dinsel krallığından farklı olduğunu öğrettiğimiz gibi, bunların birbirlerine karşıt olmadıklarını da bilmemiz gerekir. Birincisi, bir dereceye kadar, daha bu dünyada cennetin krallığını içimizde yaratır ve bu ölümlü ve günü sayılı hayatta ölümsüz ve bozulmaz kutluluğu başlatırken, *ötekine [dünyevi iktidara] insanlar arasında yaşadığımız sürece Tanrı'ya tapınmayı sağlamak ve sürdürmek, Kilise'yi ve doğru öğretiyi savunmak, ahlakımızı insan toplumuna mal etmek, davranışlarımızı yeryüzü adaletine uydurmak, ortak huzur ve barışı sağlamak görevi verilmiştir.*"[43]

Buradaki fikir, ruhani iktidar ile dünyevi iktidar arasındaki ayrımın mutlak olmadığını, Calvin'in düşündüğü anlamda "doğru din"i ve onu gerçekleştiren Kilise'yi savunma, koruma ve hatta bunları geliştirme görevinin de "dünyevi otorite"nin yükümlülüğü altında olduğunu göstermektedir. Bu durumda, aynı zamanda dünyevi otoriteye itaat etmeyi de vurgulayan Calvin'in, dünya üzerindeki yöneticilerin "doğru din"e aykırı davranışları karşısında da itaati vurgulayıp vurgulamadığı sorusu cevap beklemektedir.

3. İtaat ve Direnme

Dünyevi iktidarlara olan borcumuz, Calvin'e göre, İncil'den verilebilecek sayısız örneklerin de kanıtladığı gibi

[43] *Age*, s. 86.

"itaat"tir. Dünyevi iktidara itaat etme yükümüyle bağlı olan bir "Hıristiyan", her yasaya (genel olarak yasalar Tanrı'nın adaleti, barışı ve güvenliği sağlama iradesini dünya üzerinde yerine getirmek amacıyla çıkarıldığı için) itaat etmek zorundadır. Hatta Calvin, daha da ileri giderek, yöneticilerin kötülükleri ortadan kaldırmak ve "Tanrısal görevlerini yerine getirmek" için şiddete de başvurabileceklerini belirtmektedir: "Kötü insanların küstahlığı o kadar büyük, kötülükleri o denli inatçıdır ki son derece katı yasalarla bile bunları sınırlamak ender olarak mümkün olmaktadır."[44] O halde yönetici, Tanrı tarafından verilmiş iktidarını kullanırken ve kötülükleri cezalandırırken şiddete dayalı yollara da başvurabilecektir.

Ancak Calvin'in "itaat" vurgusu, Luther'inki kadar ileriye gidip, adeta mutlak bir itaat halini almaz. Çünkü Calvin insan eyleminin "doğru din"e uygun bir yaşamı kurabileceğini, bu yaşamın "gerçek kilise"de kurumlaşabileceğini kabul etmeye hazırdır ve bu bağlamda eylemsizlikten çok eylemi öne çıkarmaktadır. Ayrıca, yöneticilere Tanrı'ya "doğru" tapınmayı korumak ve geliştirmek gibi yükümlülükler de atfetmektedir. O halde, yine Calvin'in şunları sormasına şaşmamak gerekir: "... ilk olarak, yöneticinin görevinin ne olduğunu ele alalım. Bu, Tanrı'nın onayladığı bir görev midir? Bu ödevin niteliği nedir? İktidarının sınırları nedir? İkinci olarak, *Hıristiyan devletinin uyarınca yönetileceği yasalar nelerdir?* Son olarak da, halk bakımından yasaların yararı nedir? Ve *yöneticiye ne ölçüde itaat etmek gerekir?*"[45]

Bu sorularda altı çizilmesi gereken iki nokta vardır: Calvin, bir "Hıristiyan devleti"nden ve bu devletin "uyarınca yönetileceği yasalar"dan söz etmekle, Kilise-devlet ayrımını iyice belirsizleştirmekte, hatta bundan da öteye

[44] Aktaran: Runkle, s. 201.
[45] Calvin, "Hıristiyan Dininin Öğretisi'nden Seçme Parçalar", s. 87.

"doğru dine uygun bir devlet" düzeni aradığını söylemiş olmaktadır. Nitekim, son soru olan yöneticiye itaatin ölçülerini tartışırken verdiği örnekler ve vardığı sonuç da bunu doğrular niteliktedir: "Eğer kralların Tanrı'ya karşı gelen emirleri varsa bunlara hiç önem vermeyelim; yönetici olarak sahip oldukları vakar bizi etkilemesin. Kaldı ki Tanrı'nın gerçekten üstün olan gücüne bağımlı kılındığı zaman o vakara hiçbir zarar gelemez. Buna dayanarak Daniel, kralın dine karşı çıkan buyruğuna itaat etmeyi reddettiği zaman, krala karşı herhangi bir suç işlemediğini ileri sürer [*Kitabı Mukaddes*, "Daniel", 6: 22]. Çünkü kral, yetki sınırlarını aşmış ve sadece insanlara zararlı olmakla kalmayarak Tanrı'nın karşısına dikilmiştir... cennetin habercilerinden biri olan Petrus, 'insanlara değil, Tanrı'ya itaat etmeliyiz' [*Kitabı Mukaddes*, "Resullerin İşleri", 5: 29] dediğine göre, *dine bağlılığı terk etmektense her şeyi göze aldığımızda, Tanrı'ya gösterilmesi gereken itaate bağlı kaldığımızı düşünerek kendimizi teselli edelim.*"[46]

Görülüyor ki Calvin, iktidara itaatin mutlak olmadığını, iktidar Tanrısal iradenin belirlediği sınırlarını aşıp dine (tabii "doğru din"e) karşı çıktığında, itaat edilmemesi gereken bir kurum haline geldiğini kabul etmektedir. Şimdi de sorun, "itaat etmeme"nin "pasif" bir davranışla mı, yoksa aktif bir "direnme" ile mi gerçekleştirileceğidir. Bu soru, aynı zamanda "yöneticilerin iktidarının sınırları"ndan söz eden Calvin'in ne tür bir siyasal rejimden yana olduğu sorusunu da içermektedir. Çünkü bir yandan yöneticiye itaatin ölçüsü sorununu gündeme getirmek, uyruklar için "genel bir direnme hakkı" tanınıp tanınmadığı sorusunu çağrıştırmakta, diğer yandan da "direnme hakkı" sorunu ile birlikte, Calvin'in kendisinden sonra gelişmeye başlayacak olan "modern anayasacılık" kuramına uygun

[46] *Age*, s. 94-95.

düşen görüşlere sahip olup olmadığını da akla getirmektedir.

Bu noktayı daha iyi anlayabilmek bakımından, Calvin'in "doğru din"e göre örgütlenmiş bir toplumsal düzeni nasıl kavradığını görmek gerekmektedir. Calvin'in kavradığı biçimiyle, böyle bir toplum üç bölümden oluşur. Birinci bölümde yönetici yer almaktadır. Yönetici, yasaların koruyucusu ve uygulayıcısıdır. İkinci bölüm "yasa"dır, ki yönetici buna göre hükmeder. Üçüncü bölümde ise yasalarla yönetilmesi ve yöneticiye itaat etmesi gereken halk bulunur.

Yöneticilerin otoritelerinin kaynağı Tanrı'dır. Tanrı'nın yeryüzündeki temsilcileri olan yöneticilerin görevleri kutsaldır. Kamusal dinginliği ve ahlakı korumak, güçsüzleri kollamak, zalimleri ise cezalandırmak. Yöneticiler, bu kutsal görevleri yerine getirirken zora başvurmak durumundadırlar ve bu da meşrudur. "Doğru adalet, kötüleri kınından çıkartılmış kılıç ile cezalandırmaktır; eğer yöneticiler her türlü sertlikten kaçınmak ve ellerini kanla kirletmemek isterlerse, buna karşılık kötülerin kılıçları şiddet uygulamak ve cinayet işlemek için kınından çıkarılmışsa, bu yöneticiler kendilerini çok büyük bir adaletsizlikle suçlu durumuna sokmuş olurlar."[47]

Burada akla gelen sorun, böyle bir Tanrısal meşruluk temelinde devleti yönetenlerin kimler olacağı, hangi yasalara göre devleti yönetecekleridir. Calvin, en iyi yönetim biçiminin nasıl olacağı, ideal yasanın nasıl belirlendiği gibi sorunlar üzerinde durmamaktadır. Yönetim biçimlerini monarşi-aristokrasi-demokrasi diye sınıflandıran ve bunların bozulup değişmesini kavramlaştıran klasik yaklaşımları izleyen Calvin, kendilerini yönetenler kim olursa olsun, yönetim hangi türe girerse girsin yönetilenlere düşen öde-

[47] Aktaran: Mesnard, s. 288.

vin itaat etmek olduğunu belirtir. Yasalar ise, Tanrı'nın yaratmış olduğu doğa tarafından herkesin zihnine yerleştirilmiş bulunan adalet duygusunun ürünleridir. Yasalar, biçim bakımından farklı olsalar bile özde aynıdır. Bu nedenle yasalara da, yöneticilere olduğu gibi farklılıkları göz önüne almaksızın itaat etmek gerekir.

Toplumsal kuruluşun üçüncü bölümünü oluşturan yönetilenler veya halk ise, otoriteye itaat etmekle kalmamalı, bu itaat istekle, bilinçli bir biçimde yerine getirilmelidir. Calvin'e göre korkuyla değil, gönül rahatlığıyla, tıpkı dinsel bir ödevi yerine getiriyormuşçasına itaat etmek zorunludur. Tiranlaşmış bir krala dahi böylesi mutlak bir itaat gerekmektedir. Ancak Calvin'e göre her türlü baskıya "tevekkül" içinde katlanması gerektiğini söylediği halk, bazı yöneticiler aracılığıyla bir kralın tiranlaşmasını önleme olanağına da sahiptir. Eskiçağda Sparta, Atina ve Roma'da görülen bazı ara yönetici kurumlar ve kendi dönemindeki tabakalar meclisi (*Etats Généraux*) kralın tiranlaşmasını engelleyici bir fonksiyonu yerine getirebilirler. Bir krallıkta var olan bu tür "ara" yöneticiler, her türlü yolla tiranlığın oluşmasına karşı çıkarlar; çünkü onlar Tanrı tarafından halkın koruyucuları olarak atanmışlardır. Ancak burada karşı çıkacak olanlar "halk"tan değillerdir. Halk, yani yönetilenler, Tanrı'ya karşı gelen bir iktidara bile direnemezler. Böyle bir otoriteye pasif ve saygılı bir direnç gösterilebilir, ama karşı çıkılamaz.

Bu noktada, Sabine'in konuyla ilgili değerlendirmesi, bizce de kabul edilebilir görünmektedir. "Calvin'in siyasal direnme teorisinde bazı izleyicileri tarafından geniş çapta geliştirilen, ancak teori içinde fazla önem taşımayan bir nokta vardı: Calvin, bazı 'ikinci dereceden idarecilere', devletin başındaki tirana karşı direnme ve tirandan halkı koruma görevini yükleyen anayasalara işaret etmişti; burada açıkça eski Roma'da halk haklarını korumakla görevli

idareciler [*pleb tribunları*] türünden memurları düşünüyordu. Bir anayasada böyle ikinci dereceden yöneticiler yer aldığında, direnme hakkının kendisi Tanrı'dan çıkar; ancak bu, hiçbir anlamda halkın genel direnme hakkı değildir."[48]

IV. Değerlendirme

Yukarıdaki açıklamalarımızın ışığı altında genel bir değerlendirme yapacak olursak, şu noktayı öncelikle vurgulamak gerekmektedir: XVI. yüzyıl Avrupasındaki değişimler, ortak ve bütünlüklü bir "Reform Hareketi"nden söz etmeyi ve bu dönem ve hareket hakkında herhangi bir biçimde genelleme yapmayı son derece güçleştiren bir çeşitlilik sergilemektedir. Luther, Zwingli, Münzer ve Calvin'in görüşleri arasındaki farklılıklar bir yana, Avrupa ölçeğinde bir yayılma gösteren Reform hareketlerinin içinde oluştuğu toplumsal bağlamların da farklı olması, birçok açıdan Reform'la ilgili genellemeleri zorlaştıran başlıca nedenlerdir. Ancak bu durum, yine de bazı ortak özelliklerin ön plana çıktığı bir "Reform Hareketi"nden ve onun ekonomik, kültürel ve siyasal sonuçlarından söz etmemizi olanaksız kılmamaktadır.

(1) Bir kere, Reform Hareketi'nin en dolaysız sonucu, Avrupa ölçeğinde "evrensel" bir örgütlenme olan Roma Kilisesi'ni ve bu Kilise'nin hiyerarşik örgütlenişini parçalamıştır. Bu parçalanmanın birdenbire ve hiç yoktan ortaya çıkmadığı; gerisinde en azından XII. yüzyıla dek giden bir yenileşme isteğinin bulunduğu bilinmektedir. Roma Kilisesi içinde yaşanan Büyük Ayrım ve sonrasındaki gelişmeler, Wycliffe ile Hus'un görüşleri, Reformasyon dönemindeki parçalanmanın temellerini döşemişlerdir.

[48] Sabine, *Siyasal Düşünceler Tarihi*, c. 2, s. 39.

Ayrıca, Reformasyon hareketleri sonucunda Roma Kilisesi'nin parçalanmasının gerisinde yatan temel neden, yüzeysel bir bakışla zannedileceği gibi, dinsel öğreti üzerindeki (teolojik) yorum farklılıkları olmayıp, Reform'u önceleyen ekonomik gelişmelerin hazırladığı bir arka planda belirginleşmeye başlamış olan "ulusalcı" duygulardı. Bu bağlamda, Hearnshaw'un şu yorumu yerindedir: "Hem Wycliffe'in hem de Hus'un başkaldırılarının gerisindeki güç, Protestanlık değil Ulusallıktır."[49] Dolayısıyla Reform, dinsel yönü olan, dinsel yönleri belki daha ağır basıyor gibi görünen "siyasal" bir hareket niteliğinde anlaşılmalıdır.

(2) Reform'un tarihsel, ekonomik, kültürel (dinsel) arka planını ve siyasal niteliğini göz önüne aldığımızda, yine Reform'la ilgili olarak yapılagelen bazı genellemelerin yerinde olup olmadığı üzerinde durulabilir. Bunlardan en alışılagelmiş olanı, Reform Hareketi'nin, Rönesans ile birlikte "modern toplum"un temellerini attığıdır. Bu genelleme bağlamında, bir sonraki bölümde ele alacağımız Rönesans hareketi sanat ve bilimde bir "yeniden doğuş" anlamında değerlendirilirken, bu hareketin Reformasyon'un içerdiği din (inanç) özgürlüğü ve "laikleşme" ile tamamlandığı kabul edilmektedir.

Buna karşılık, Reform Hareketi, aslında özgürlük için girişilmiş bir hareket değildi. Elton'ın da belirttiği gibi, "Protestanlık, bütün biçimleriyle, tek ve özel bir otoriteyi -Kilise'nin ve papaların otoritesini- yadsımak üzere ortaya çıkmıştı, ama yine hemen tüm biçimleriyle [Protestanlık], bunun [yadsınan otoritenin] yerine bir başkasını ikame etmiş, bazen [Reform] hareketiyle birlikte anılan derinlemesine bir bireycilikten kaçınmıştı."[50]

---

[49] E. F. J. Hearnshaw, "Introductory: The Renaissance and the Reformation", Hearnshaw, der., *The Social and Political*, s. 25.

[50] G. R. Elton, "Introduction: The Age of Reformation", Elton, der., *The New Cambridge Modern History*, s. 4.

Kilise'nin ve papanın otoritesi yerine, Tanrısal bir "prens" otoritesini geçiren, bireyin yaşamını "Katolik Kilisesi"nin hegemonyasından kurtarıp Tanrısal prensin ve "İncil"in hegemonyası altına koyan Luthercilik; pasif itaat kavramıyla siyasal iktidarın üstünlüğünü meşrulaştıran Calvin'in görüşleri, Reform'un "özgürlük" gibi bir amacının olmadığına yeterli kanıtlardır. Ancak bundan da ötede, özellikle Almanya'da ve Kuzey Avrupa ülkelerinde yaygınlaşan Lutherciliğin antihümanist bir içerik taşıması, "irade özgürlüğü"ne Tanrısal temelli bir karşı çıkışı öğretisinin merkezine koyması gibi gerçekler de belirtilmelidir.

(3) "Laikleşme" sorununa gelince: Reform hareketinin "Protestanlık" bağlamındaki ürünü, siyasal iktidar ile ruhani otorite ayrımını "ulusal" bir temele oturtmak değil, ruhani otoriteyi siyasal iktidara tabi kılmak olmuştur. Luther'in ruhani otoriteyi, görünmeyen bir "gerçek kilise"ye verdiği söylenebilirse de, bunun dünyevi işleri tüm boyutlarıyla düzenleme erkine sahip kılınmış bir "Tanrısal Prens"in tüm-erkli (*omnipotent*) denebilecek varlığı karşısında fazlaca bir değeri yoktur. Kaldı ki yine Luthercilik, dünya üzerinde maddi (bedensel) acı çekmeyi Tanrısal kurtuluşa erişmenin bir yolu olarak görmekte ve bu anlamda siyasal iktidarın zor kullanmasını meşrulaştırmış olmaktadır.

Sonuçta ortaya çıkan şey, siyasal iktidarı elinde tutan "prens" ile ulusal nitelikteki yeni Kilise örgütlenmelerinin birleşmesi, dünya üzerinde iktidarın tekleşmesi olmuştur. Dolayısıyla, siyasal iktidar dini (inançları) denetleyen, bu alana da egemen olan dinsel bir boyut kazanmıştır. Böylelikle, Reform'la birlikte gelişen olgunun adı, dinsel olanla (Kilise ile) dünyevi olanın (devletin) ayrılması anlamında bir "laikleşme" değil, dinsel olanın dünyevi olana bağımlı olması anlamında bir "dünyevileşme"dir (*secuları-*

zation).[51] Dolayısıyla, "dünyevi [*secular*] bir siyasal topluluğun [devletin] üyesi olmak" ile "bir dinsel örgütün üyesi olmak" aynı şey haline gelmiş; böylelikle de dünyevi (siyasal) iktidara karşı direnme veya başkaldırı, "doğru din"e de karşı çıkmak anlamını kazanmıştır.[52]

(4) Bütün bunlara karşılık, Reform'un "modern toplum"un oluşum sürecine bazı temel katkıları da yok değildir. Bunlardan ilki, Eski Roma'dan beri süregelen "yönetimin ilkesi" olarak "otorite" (*auctoritas*) ile "yönetimin uygulaması" anlamında "iktidar" (*potestas*) arasındaki ayrımın ortadan kaybolması, Tanrısal "prens"te "iktidar"ın çıplak (otorite kılıfından soyulmuş olarak) bir nitelik, doğrudan bir "zor kullanma tekeli" olarak anlaşılmasıdır. İktidarın bu anlamda çıplaklaşması, modern toplumsal örgütlenmenin temel özelliği olan en üstün, bölünmez, devredilmez ve "tek" güç olarak "egemenlik" kavramının da temeli olmuştur. Üstelik, bu "çıplak iktidar" (veya dünyevi zor kullanma gücünün tekliği) "dinsel olan"ı da kendi içinde eritmiş bir "ulusallık" bağlamına sahiptir.

Ayrıca, Roma Kilisesi'ne karşı çıkışın önemli bir boyutu olan "Tanrı'nın seçilmiş kulları" üzerinde de durmak gerekmektedir. Reform Hareketi, özellikle Calvinci biçimiyle, Tanrı'nın seçilmiş ve lanetlenmiş kulları biçimindeki eski ayrımı kabul etmekte, ancak Tanrı'nın seçilmiş kullarının kimlerden oluştuğunun dünya üzerinde bilinemeyeceğini, bu nedenle Tanrısal kurtuluşa ulaşabilmek için -özellikle Calvincilik'te- "doğru din"e iman etmeyi ve lüksten, israftan kaçınıp çalışmayı, kazanmayı ve biriktirmeyi vurgulayan bir davranış kodu geliştirmiştir. Bu da, Max

---

[51] "Laik" sözcüğünün "Katolik" ülkelerde "devlet ile Kilise'nin ayrılması" anlamında kullanıldığını, buna karşılık devlet (siyasal iktidar) ile kilise örgütlenmesinin dünyevi iktidar elinde toplandığı Protestan ülkelerde "secular" (dünyevi) kavramının esas alındığını burada anımsatmak gerekmektedir. Elton, s. 5.

Weber'in *Protestan Ahlakı ve Kapitalizmin Ruhu* adlı yapıtında işlediği ünlü tezini anımsatarak söylersek, modern toplumun temel dinamiği olan "sermaye birikimi" ve buna dayalı kapitalist gelişmenin hazırlayıcı etkenlerinden biri olmuştur.

Reform'un bu katkılarına rağmen, modern toplumun ve modern siyasal düşünce ve örgütlenmenin doğru başlangıç noktası, kanımızca Batı dünyasının ortaçağla bağlarını koparmaya başladığı atılımı simgeleyen "Rönesans"tır. Bunu da, Rönesans hareketini ve bu hareketin tarihsel-toplumsal bağlamı içinde, Machiavelli'nin özgün katkılarını ele alarak açıklamaya çalışalım.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

Rönesans ve Niccoló Machiavelli



I. Rönesans

Modern dünyanın Batı'daki başlangıçlarından biri olarak kabul edilen Rönesans'la ilgilenenlerin cevaplandırmak durumunda kaldıkları birçok soru vardır. Bunlardan ilki, sözcük anlamıyla "yeniden doğuş" demek olan Rönesans'ta, "yeniden doğan"ın ne olduğudur. Bir diğer soru, Rönesans'ın ne zaman ve nerede başladığıdır. Ayrıca, Rönesans'ın kendisiyle hemen hemen eşzamanlı olan Reform Hareketi ile nasıl bir ilişki içinde bulunduğu da bir diğer önemli sorudur.

Bu soruların her birinin farklı cevapları vardır. Kimilerine göre Rönesans, Eski Yunan ve Roma kültürünün, Roma'nın V. yüzyıl sonlarındaki çöküşüyle XV. yüzyıl sonları arasında kalan "karanlık (orta) çağ"dan sonra, ye-

niden canlanması demektir. Bu anlamıyla Rönesans, XV. yüzyıl sonlarında İtalyan kent-devletlerinde ortaya çıkan, öncelikle edebiyat, resim, mimarlık gibi sanat alanlarında beliren, sonra da Batı Avrupa ölçeğinde yayılan bir yenileşme hareketidir. Rönesans'ın bu anlamda bir "yeniden doğuş" olmasının kökleri, XIV. yüzyılın ünlü İtalyan şairi ve hümanisti Petrarca'ya (1304-1374) dek uzanmaktadır. "Bu unutkanlık uykusu sonsuza dek sürmeyecek. Karanlık dağıldığında, torunlarımız eskinin [Eski Roma'nın] saf aydınlığına erişebileceklerdir"[1] deyişiyle Petrarca, Rönesans'ın ilk habercilerindendir. "Rönesans"ın "karanlık (orta) çağ"ı sona erdiren bir "yeniden doğuş" anlamında nasıl kullanıldığını anlatan Huizinga, bu sözcüğün ilk kez Latince "yeniden doğmak" anlamındaki *renasci* sözcüğünden türetilen İtalyan biçiminin (*rinascita*), "ressam biyografileri yazarı Giorgio Vasari (1511-1571)" tarafından kullanıldığını belirtmektedir. "*Rinascita* sözcüğü onun [Vasari] için, yakın sanat tarihinin büyük olgusunu belirten standart deyim haline gelmiştir. Vasari'nin başlıca amacı 'Sanatın yok olduğu zamanlarda onu canlandıran (*risuscitate*) ve aşama aşama onu şimdi gördüğümüz güzellik ve yücelik derecesine yükseltenlerin yaşamlarını yazmak, bu kişilerin çeşitli ilişkilerini gün ışığına çıkarmaktı.' Böylelikle, yükseliş ve çöküş devirlerinde sanat tarihini incelemiş kişi, 'şimdi onun ikinci doğuşunu ve gelişimini, zamanımızda eriştiği mükemmelliği çok daha kolayca fark edecektir.'"[2] Rönesans'ın bu bağlamdaki bir diğer kullanım biçimi ise, İngiliz şairi Alexander Pope'un (1688-1744) şu dizelerinde görülmektedir:

"Avrupa ve Avrupa'nın aklı geceye gizlenmişti;
Tanrı, 'Rönesans olsun!' dedi ve her şey ışık oldu."[3]

---

1 Koenigsberger, *Early Modern Europe*, s. 9.
2 Huizinga, "Rönesans Sorunu", s. 29.
3 Aktaran: Nisbet, s. 102.

Rönesans ile ortaçağ arasında, karanlık-aydınlık türü bir zıtlık kuran bu değerlendirme biçimi, Vasari'den sonra giderek gelişmiş ve Aydınlanma Felsefesi'nin temellerini attığı ilerlemeci tarih anlayışının katkıları ile birlikte yerleşiklik kazanmıştır.[4] O kadar ki, Rönesans hakkındaki bu değerlendirmenin, genelgeçer bir "doğru" haline gelerek bir "tarih bilinci"ne dönüşmesinin[5] ötesinde, "sosyal bilimler" alanına da damgasını vurduğunu görmekteyiz. Nitekim, günümüz dünyasındaki toplumsal değişmeyi açıklamak isteyen birçok "sosyal bilimci"nin kullanmayı tercih

---

[4] Aydınlanma Felsefesi, Rönesans ile başlayan yeni ve "geçmiş-bugün-gelecek" evrelerine bölünmüş doğrusal bir zaman anlayışını esas alarak, insanlığın böyle anlaşılan bir zaman içinde, aşama aşama ileriye doğru gittiğini, "insan aklı"nın sürekli kendini geliştirdiğini kabul etmiş; bu kabul esasında da Rönesans'ı, "Aydınlanma"ya giden yolda, "karanlık çağ"ın sonunu belirleyen ileri bir hareket olarak değerlendirmiştir.
Bu tür bir ilerlemeci tarih bilincinin Türkiye'de de yaygın olduğu söylenebilir. Ancak bu yorumun, Türkiye'de aynı "ilerlemeci" öğelerle yüklü Batılılaşmış "tarih bilinci" ile "geçmişi yücelten" milliyetçi tarih bilincinin eklemlenmesinin özgül bir ürünü olarak "ironik" özellikler gösterdiği belirtilmelidir. Buna göre: Rönesans, karanlık çağın sona erdiği bir yeniden doğuş veya bir gelişme, ilerleme dönemi olarak "iyi" bir şeydir. Osmanlı devleti de, "Türklerin kurduğu" büyük devletlerden biri, bir "cihan imparatorluğu" olarak "iyi"dir. Osmanlı'mn Bizans'ı yıkması, bu yıkışı simgeleyen "İstanbul'un fethi" de, aynı biçimde "şanlı geçmiş"in kutlu bir olayıdır. Bu "fetih", o denli kutlu bir olaydır ki, dünya tarihinde "yeniçağ"ın başlangıcıdır. Ama madalyonun öbür yüzü başka şeyleri de söylemektedir: Osmanlı'nın geleneksel hoşgörüsü, Bizans bilginlerinin Osmanlı'da barınıp yeniçağı Osmanlı'da başlatmalarına yetmemiş, bu bilginler "kaçmışlar" ve "yeniçağ"ı orada, "Avrupa"da başlatmışlardır. O halde, Osmanlı iyiyse, "yeniçağ" veya "Rönesans" iyi bir şey değildir, Yeniçağ iyiyse, o zaman da Osmanlı "iyi" değildir. Yani iki tarihsel iyilik birbiriyle çelişmektedir. Bu çelişkinin yok sayılarak tarihin, Rönesans'ı da Osmanlı geçmişini de yücelterek anlatılınası, en azından tuhaftır. Tabii bu tuhaflık, Rönesans'ın Osmanlı'mn fethettiği Bizans'tan kaçan Yunan bilginleri tarafından başlatılmadığı, esasen böylesine önemli bir "kaçış olayı"mn olmadığı; Rönesans'ı hazırlayan çok başka ekonomik, kültürel ve siyasal etmenlerin Batı dünyası içinde, daha 11. yüzyıl sonlarından itibaren gelişmekte olduğu gibi başka tür bir tarihe bakışla ve Rönesans'ın belki de bir "yeniden doğuş" olmadığımn göz önüne alınmasıyla ortadan kaldırılabilir.

ettikleri "modern toplum", "geleneksel toplum" kavramlarını Batı tarihine uygulayıp, Batı dünyasında 1500'lü yılları tarihte eşi az görülebilecek denli büyük bir devrimin başlangıcı olarak kabul etmeyi sürdürmektedirler.[6]

Buna karşılık, Rönesans'ı Eski Yunan ve Roma kültürünün yeniden doğuşu olarak anlamak ile Rönesans'la birlikte Batı tarihinde "modern toplum"a doğru bir atılımın, bir ilerlemenin başladığını kabul etmek biraz sorunlu bir tutumdur. Çünkü bu kabule göre, "eski"nin "yeniden doğuş"u, "eski"den, yani antikçağ kültüründen çok farklı bir "yeniçağ"ın da başlangıcı olmaktadır. Dolayısıyla, tarihin dönemlere ayrılmasının biraz da "tarihçinin öznelliği"ni içerdiğini yeniden kanıtlayan ve Rönesans ile Rönesans öncesi ve sonrası arasında, "süreklilik içinde değişim" anlamında bağlantı kuran bir diğer değerlendirme biçimi, bu çelişkiyi aşmaya yardımcı olmaktadır. Buna göre Rönesans, tarihsel temelleri bulunan, bir diğer deyişle ortaçağ geçmişinden gelen değişimlerin etkilediği ve kendinden sonraki dönemlerin oluşumlarını (modern toplumun ortaya çıkışını) biçimlendiren bir yenileşme hareketidir: "Bugün, eğitilmiş hiçbir insan, [sözü edilen]... Ortaçağ karanlığı ve Rönesans ışığı kutuplaşmasını kabul etmemektedir. Gerçekten, ortaçağ süresince büyük bir Hıristiyan uygarlığı olgunluğa erişmiş ve kültür, hatta klasik eskiçağ (Antikite) mirası gibi dar bir anlamdaki kültür bile, aslında ortazamanlar Batısında hiçbir zaman büsbütün ortadan kalkmamıştır. Onun içindir ki, ortaçağın sonunda kültürün 'yeniden doğduğu'nu zor iddia edebiliriz. Bizans'ın düşmesine de artık öyle abartılmış bir önem yakıştıramayız. 1453'ten çok daha önce, Yunan yazıları Batı'ya Müslüman İspanya'dan, Sicilya'dan ve Bizans'ın kendisinden

[6] Örneğin Bendix, Rönesans'ın oluşumunu, "bundan yaklaşık 10.000 yıl önce göçebelerin yerleşik tarıma geçişleriyle karşılaştırılabilecek" kadar önemli bir dönüşüm saymaktadır (Bendix, s. 250).

sızıyordu. Üstelik Yunan etkisi, Rönesans'ın ortaya çıkışının hiç de öyle tek kesin nedeni falan olmamıştır. İtalyan şehir-devletleri arasındaki birbirlerini boğazlamaya varan ekonomik ve siyasal rekabet, insanlara öngörülü bir bireycilik öğretmiştir; İtalyan ileri gelenleri Rönesans'a kendi girişkenlik ve maddeciliklerinin damgasını vurmuşlardır. Ve Rönesans, doğrudan doğruya ortaçağlara da pek çok şey borçludur. Rönesans, maddeci olduğu kadar dinci, kuşkucu olduğu kadar inançlı, bireyci olduğu kadar da kast-bilinçliydi... Rönesans, klasik geçmişin yeniden-doğuşu değildi; çağdaş zamanların kesin başlangıcı da değildi; orta zamanlardan çağımıza -bazen yavaş bazen hızlı- bir geçişti."[7]

Rönesans'ın bu biçimde değerlendirilmesi, birçok yönüyle, yukarıda incelediğimiz ortaçağdaki siyasal düşüncelerin zaman içindeki farklılaşmasıyla da uyumludur. XII. yüzyılda başlayan ticaretin ve kent yaşamının canlanması, bu canlanmayla eşzamanlı olan kültürel uyanış, Salisburyli John ve Aquinumlu Thomas'ın kültürel düzeyde getirdikleri yenilikler ve bunların sonradan Padovalı Marsilius, Ockhamlı William ve Dante tarafından işleniş biçimleri, hepsi Rönesans'ın köklerinin üç yüzyıl geriye uzandığını göstermektedir. Bu nedenle, Betül Çotuksöken'in, "Rönesansın XII. yüzyılda başladığını ileri sürmek, belki çok aşırı bir yargıda bulunmak gibi gelebilir ilkin okuyucuya; oysa bu yüzyılın gerek filozoflar, gerek genel özellikler açısından büyük bir nitelik değişimi sergilediği gözlenmektedir"[8] diye ifade edilen görüşü, bizce de yerinde görünmektedir.

Ancak Rönesans'ı gereğince değerlendirebilmek bakımından, yine de bazı sorular vardır. Bunlar arasında, özellikle Rönesans'ın nerede ve ne zaman başladığı sorusu ve

---

Brinton, Christopher, Wolff, s. 39.
"Ortaçağ ve Rönesans Üzerine", s. 35.

Rönesans'ın neredeyse aynı döneme denk düşen Reform Hareketi ile ilişkisinin niteliği burada ele alınmalıdır.

Birinci soruya ilişkin olarak, Rönesans'ın İtalya'da ve XIV. yüzyılda başladığı türünden bir cevap vermek yadırgatıcı olmaz. Bu cevabın önemi ise, Kılıçbay'ın Rönesans hakkındaki değerlendirmesinde yatmaktadır. Kılıçbay'a göre, Batı'nın "Bir İtalyan İcadı" olarak" XIV. yüzyıldan itibaren başlattığı hareket, gene çoğu zaman sanılanın aksine, Antikite'nin yeniden doğuşu olmayıp, Batının cemaatçi ve evrenselci antik zihniyeti tam anlamıyla kendi küresinin dışına atmasıdır."[9] Buna göre Rönesans, ortaçağdan zamanımızın modern toplumuna bir "geçiş"ten öte bir anlam kazanmakta ve "geçiş" teriminin içerdiği "tarihsel süreklilik" imasından farklı olarak bir "kopuş" olmaktadır.

Rönesans'ın "süreklilik içinde değişme" anlamında bir "geçiş" mi, yoksa geçmişle köktenci bir "kopuş" mu olduğu sorusunun, kanımızca kesin bir cevabı yoktur. Ekonomik, siyasal ve kültürel düzeylerde XII. yüzyıldan itibaren Batı dünyasında ağırlığını duyurmaya başlayan gelişmeler, elbette Rönesans ile geçmiş ortaçağ arasında bir bağlantının varlığına işaret etmektedir. Ancak aynı şey, yani "süreklilik içinde değişim" anlamında bir "geçiş", Reform Hareketi için de geçerlidir. Nitekim, bir önceki bölümde Reform'u ele alırken yer verdiğimiz yaygın bir görüş, zaten Rönesans ile Reform hareketlerini, modern dünyaya geçiş anlamında birbirlerinin tamamlayıcısı olarak değerlendirmektedir. Bu değerlendirmenin yerinde olduğuna ilişkin bir dizi kanıt da gösterilebilir. Bunları sıralayacak olursak: (1) Reform'un da, Rönesans'ın da ekonomik arka planı aynıdır: Ticaretin canlanması. (2) Ayrıca, Reform'un beşiği Almanya ile Rönesans'ın beşiği İtalya arasında, toplumsal ve siyasal örgütlenme özellikleri bakımından benzerlikler

[9] "Bir İtalyan İcadı", s. 174.

vardır. İkisi de, o dönemde "ulusal" nitelikte, yani feodalitenin "kişisel bağımlılık" ilişkilerine değil de, belli bir ülke üzerinde (*territorial*) egemenlik kurma yoluna girmiş İngiltere ve Fransa gibi ülkelerden farklı olarak prensliklere (Almanya) ve kent-devletlerine (İtalya) dayanan, küçük ölçekli siyasal birimler arasında bölünmüş toplumlardır. (3) Almanya'daki Reform Hareketi'nin önderi Luther, Rönesans hümanizmine (Erasmus örneğinde gördüğümüz gibi) karşı çıkmıştır. Yine Luther, Patristik Felsefe'den Skolastik Felsefe'ye, Aristotelesçiliğe ve Thomasçılığa geçişe ve bu geçişin Rönesans'ı hazırlayıcı bir düşünsel temel olmasına rağmen, Patristik Felsefe'ye geri giderek Augustinusçuluğu benimsemiştir. Bunlar, Reform'un Rönesans'tan farklı olarak XII. yüzyıl sonrasının gelişmelerine değil, XII. yüzyıl öncesine, hatta I. yüzyıla (Paulus'a) dönüşü ifade ettiği yolunda anlaşılabilir. Buna karşılık, Luther'in Augustinusçuluğu, Ockhamlı William'ın nominalist etkisi altında kalmış bir Augustinusçuluktur ve bu bakımdan Rönesans ile Reform'un kendilerini önceleyen fikir hareketleriyle aynı kökenlere dayandıkları görülmektedir. (4) Reform Hareketi, elbette sadece Luther'den ve Luthercilikten ibaret değildir. İsviçre (Zurich) Reformasyonunun önderlerinden Zwingli, Luther'in aksine, dinsel görüşlerini Rönesans hümanizminin etkisi altında olgunlaştırmıştır. Bu da, Reform ile Rönesans'ın birbirlerine bağlı hareketler olduklarını güçlendirmektedir.

Rönesans ile Reform arasındaki bağlantıların, tamamlayıcı nitelikte görünen temel noktaların listesi daha da uzatılabilir. Buna karşılık, Rönesans'ı Reform'dan farklılaştıran çok önemli başka bazı noktalar da vardır ve bunları da küçümsememek gerekmektedir. Özellikle Rönesans'la birlikte gelişen yeni bir insan anlayışı ve bu anlayışa bağlı olarak vurgulanan "özgürlük" kavramı bu bağlamda üzerinde durulması gereken bir konu olarak öne çıkmaktadır.

Dolayısıyla, Rönesans'ı Reform'dan farklı kılan bu noktaları ele almakla Kılıçbay'ın altını çizdiği "kopuş" tezini ya da Rönesans'ın "geçiş"ten öte bir şey olduğunu daha iyi anlamak mümkündür. Bunlardan ilki, Rönesans'ın "dinsel" (veya teolojik) niteliği pek de ağır basmayan bir "özgürlük" kavramı etrafında oluşan "bireycilik" anlayışının değişik bir biçimde gelişimine temel oluşturan bir hareket olarak yeni bir insan felsefesinin temellerini atmış olmasıdır. İkincisi ise, Rönesans'ı Reform'dan farklılaştıran özgürlük, bireycilik ve bu esasta tanımlanan yeni insan anlayışlarının İtalyan kent-devletlerinin ve özellikle de Floransa'nın özgünlüğüne bağlı bulunmasıdır. Özellikle bu son iki nokta, Rönesans'ın olduğu kadar, Rönesans'ı temsil edici nitelikte bir düşünür olan Machiavelli'nin de gereğince anlaşılması için vazgeçilmez niteliktedir.

A. "Rönesans İnsanı"

Rönesans, Reform'un "dinsellik" çerçevesinde belirlenmiş genel sorunsalından farklı bir biçimde, yeni bir insan anlayışının temellerini döşeyen bir hareket niteliğindedir. Rönesans'ın yeni insan anlayışının ilk belirginleştiği nokta, insanın kendi eylemiyle kendini gerçekleştiren, kendi tarihini kendi yapıp ettikleriyle oluşturan bir varlık olduğu anlayışıdır. Bu anlayış, Eski Yunan ve Roma kültüründeki insan anlayışından çok farklıdır. "Eskiçağda durağan bir insan kavramı geçerli olmuştu: İnsanın potansiyelleri hem toplumsal hem de bireysel yaşamının koşulları tarafından kuşatılmıştı; ideal olan, amaç ve isteklerin öznel bir biçimde geliştirilmesi değil, nesnel sınırlar idealiydi. Ortaçağ Hıristiyan ideolojisi bu sınırları çözmüştür. Mükemmel olmak veya yozlaşmışlık, en azından sınırların dünyevi olarak tanımlanması ölçüsünde sınırsız bir süreç olabilirdi; bununla birlikte, bu sürecin başlangıcı ve sonu, ilk günah

ve Son Yargı olarak aşkın (*transcendental*) bir biçimde sabitleştirilmişti. Rönesans ile birlikte dinamik bir insan kavramı ortaya çıkmaktadır. Nasıl ki toplum kendine özgü bir gelişme tarihine sahipse, birey de tıpkı bunun gibi, kendi kişisel gelişiminin tarihine sahiptir. Birey ve toplumun çatışmalı özdeşliği, her temel kategoride kendini göstermektedir. Birey ile [bireyin içinde bulunduğu] durum akışkanlık kazanmıştır; geçmiş, bugün ve gelecek insanın yarattığı şeylerdir. Ancak bu 'insanlık' genelleştirilmiş, türdeşleştirilmiş bir kavramdır. Yine bu dönemde, 'özgürlük' ve 'kardeşlik' içkin ontolojik kategoriler olarak belirmişlerdir. Zaman ve mekân insanileştirilmiştir ve bitimsizlik bir toplumsal gerçek olmaktadır."[10] Agnes Heller'in *Rönesans İnsanı*'nı anlatırken yer verdiği bu görüşleri açacak olursak, şu noktaların altını çizmek mümkün görünmektedir:

(1) Rönesans ile birlikte insan, "birey" olarak "toplum"dan ayrı bir varlık halinde anlaşılmaya başlanmıştır. Bu anlayış, bir yandan Rönesans'a özgü bir oluşum olan insanın kişisel gelişim tarihinin üzerinde düşünülmesi, değerlendirilmesi ve (Rönesans sözcüğünü ilk kez kullanan Vasari örneğinde görüldüğü gibi) "biyografiler" halinde yazılması biçiminde belirmiştir. Diğer yandan, insanın "birey" olarak, potansiyel yaratıcı bir güce sahip olduğu, kendi yaşamını kendi eylemleriyle kurma ve böylelikle yine kendi eylemiyle kendini gerçekleştirip geliştirme güç ve olanağına sahip bir varlık olduğu anlayışının da temelleri atılmış olmaktadır. İnsanı bu biçimde cemaat, aile veya toplumsal tabakaların önceden verili hiyerarşik ve değişmez kalıplarının dışında ayrı bir varlık olarak anlamanın kökleri ise, Rönesans'la birlikte gelişen "kapitalizm"de aranmalıdır. Kapitalizmin gelişmesinin başlangıç anların-

[10] Heller, s. 1.

dan en önemlisi olan Rönesans ile birlikte, insan tüm toplumsal bağlarından soyutlanarak değerlendirilebilir bir varlık niteliğini kazanmıştır. Nitekim Marx, cemaatin "sınırlanmış ve belirlenmiş koşulları" içinde gerçekleşen "üretim"in, aynı zamanda bireyin sahip olduğu üretici güçleri de bu cemaat sınırlamalarına tabi kıldığını belirtmekte; kapitalizmin gelişmesiyle birlikte bu sınırlamaları aşmanın anlamını ise şöyle ifade etmektedir: "Cemaatin, bireyin amacı -üretimin koşulları kadar- *özgül üretim koşullarının* ve bireylerin, hem tek başlarına hem de içinde yer aldıkları toplumsal gruplaşmalar ve ilişkiler ile birlikte *yeniden üretilmesidir.* [Buna karşılık] sermaye *zenginliğin üretimini* [ayrı bir şey olarak] ortaya koyar ve dolayısıyla üretici güçlerin evrensel gelişimi, üretimin geçerli önkoşullarının sürekli alaşağı edilmesi ortaya çıkar... Sonuç şudur: üretim güçlerinin -ve kendi başına zenginliğin- eğilim ve potansiyel bir temel olarak evrensel gelişimi... bireyin potansiyel olarak genel nitelikteki gelişiminin mümkün olması anlamında bir temel ve bu temel üzerinde, bireylerin gerçek gelişimleri, bu gelişimin *engelinin kutsal bir sınır* diye kabul edilmeyip sürekli bir biçimde askıya alınması... Dolayısıyla ortaya çıkan şey, [bireyin] kendi tarihini bir *süreç* ve doğayı (ve aynı biçimde doğa üzerindeki pratik iktidar olarak var olan doğayı) kendi gerçek bedeni olarak kavramasıdır."[11]

(2) İnsanın böyle anlaşılması, Rönesans döneminde "zaman" anlayışının da değiştiğini göstermektedir. "Zaman", insan dışı güçlerin (örneğin Eski Yunan'da inanıldığı gibi, Tanrı Kronos'un) dünyanın hareketini düzenlemesiyle oluşan bir süreç değil, insanın kendi eyleminin egemenliğine bağımlı bir oluştur. İnsanın "geçmişi, bugünü

[11] Karl Marx, *Grundrisse*, İng. çev. M. Nicolaus, Harmondsworth, Penguin, s. 541-542'den aktaran Heller, s. 4, Middlesex, 1973.

ve geleceği" yaratmış olduğu anlayışı bu demektir. Ancak bu yeni zaman anlayışı, "tarih"in geçmişin birikimlerine dayalı, aşamalarla belirlenen bir "ilerleme" olarak anlaşılmasına dönüşmemiştir. Rönesans zihniyeti, "zaman"ı insanın kendi eylemiyle oluşturduğunu kabul etme eğilimine rağmen, Eski Yunan'dan beri süregelen "döngüsel tarih anlayışı"nı kıramamıştır. Rönesans'ın "geçmiş"le, yani kendinden önceki "ortaçağ" ile hesaplaşmak zorunda olması, "geçmişteki ilerlemeler" üzerine geleceği inşa etme anlayışının oluşmasını engellemiştir. "... Rönesans zihniyeti için geçmişe, geçmişin *tümüne* [gelişmenin temellerinin atıldığı bir dönem olarak] saygı duymak söz konusu değildi. Böyle bir saygı, ortaçağa saygı duymayı da içerecekti -İtalyan hümanistleri o dönemden *medium aevum* diye söz etmişlerdir- ki onlar için [bu] en azından bin yıl sürmüş bir zaman bölümü[ydü]. Hümanistler, *antik* geçmişi yüceltmişlerdir ve on beşinci yüzyılda övündükleri altın çağlarını yaratan şey, ortaçağa ait ne varsa hepsini reddetmeleri ve eski Yunanlar ile Romalıların başarılarını taklit etme tutkularıdır."[12]

Rönesans'ın antikçağa ve Hıristiyanlığa özgü döngüsel zaman kavrayışını aşamamış olması, Rönesans'ın insanın dünyayı ve kendini değerlendirmesi için başvurduğu en önemli kavramlardan biri olan zaman (ve tarih) konusunda hiçbir yenilik üretmediği anlamına gelmez. Bu alanda Rönesans'a özgü en önemli yenilik, "zamanın akışı" ile "insanın (bireysel) iradesi" arasında bir bağlantının kurulmuş olmasıdır. Zaman (geçmiş-bugün-gelecek) bir kez insanın (bireyin) kendi eylemiyle oluşturduğu bir süreç haline geldikten sonra, Rönesans'ı izleyen dönemlerdeki gelişmeler çok çarpıcıdır. XVII. yüzyılın hemen başlarında, "modern" sanat ürünlerinin "antikçağ"ın sanat ürünlerin-

[12] Nisbet, s. 103.

den daha üstün olduğu, çünkü geçmiş-bugün-gelecek boyutlarında akıp giden zaman içerisinde "sonra" olanın "önce"kine üstün olduğu anlayışının yerleştiği görülmektedir. Doğrudan Rönesans'ın birey ve zaman arasında kurduğu "dünyevi" ilişkiye bağlanabilir bir gelişme olan bu düşünce, XVIII. yüzyılda "insan aklı"nın sürekli bir biçimde ileriye doğru gittiği anlayışına ve dolayısıyla bu gelişimin önündeki "akıldışı" engellerin kaldırılarak, "akla uygun" (rasyonel) bir düzen kurmanın gerekli olması anlamında bir toplum projesine dönüşecektir ki bu da, dolaylı da olsa Rönesans'ın antikçağ ile ortaçağdan "kopuş"unun uzantısıdır.

B. Özgürlük ve Kardeşlik Kavramları: Kuzey İtalya'nın Kent Yönetimleri

Yukarıda değindiğimiz yeni, "birey olarak insan" anlayışı ve buna bağlanan yenilikler, Rönesans'ı, özellikle Reform'dan farklı kılan "yeni özgürlük" kavramının ortaya çıkmasıyla birlikte düşünülmelidir. Rönesans'ın "özgürlük" anlayışı bakımından getirdiği yeniliği anlayabilmek için, çok kısa olarak bu kavramın içinde olgunlaştığı toplumsal bağlamın özelliklerini anımsatmakta yarar vardır.

Skinner'ın aktardığına göre, Alman tarihçi Freisingli Otto, "XII. yüzyılın ortaları kadar erken bir tarihte, Kuzey İtalya'da yeni ve dikkat çekici bir toplumsal ve siyasal örgütlenmenin geliştiğini fark etmiştir. Bu tarihçinin kaydettiği yeniliklerden biri, İtalyan toplumunun nitelik bakımından feodal olmaktan çıktığıydı. O, 'bütün ülkenin gerçekte kentlere bölünmüş olduğunu' ve 'çevredeki topraklarda kendi kentinin otoritesini onaylamayan hiçbir soylu veya büyük adamın bulunmadığı'nı görmüştü."[13]

[13] Skinner, s. 3.

Yine Freisingli Otto'nun yaptığı bir diğer gözlem ise, soydan geçme monarşinin tek doğru yönetim biçimi olarak kabul edildiği bir dönemle tümüyle çelişen bir tarzda, bu kentlerin "özgürlük isteği" ile yanıp tutuşan birimler olmasıydı. Bu isteğin uzantısı olarak Kuzey İtalya kentlerinin birçoğu, yine aynı tarihçinin tespitlerine göre, yöneticiler tarafından değil de "hemen hemen her yıl değişen", seçimle işbaşına gelmiş "konsüller" tarafından yönetiliyordu. "Konsüller"in kısa aralıklarla değiştirilmesinin nedeni ise, bu kişilerin iktidar tutkularını dizginlemek ve kent halkının özgürlüğünü sürdürmekti.

XIII. yüzyıla gelindiğinde, İtalyan kentlerinin hemen tümü tarafından benimsenen bu tür bir yönetim biçimi, kentlere hukuksal olarak (*de jure*) Kutsal Roma-Cermen İmparatorluğu'nun "vassalları" olarak kabul edilmelerine karşılık, fiili (*de facto*) bir bağımsızlık sağlamıştı. İtalya ülkesinin bu nitelikteki kentlere bölünmesi ve bu kentlerin fiilen bağımsız devletler gibi görünmeleri, Kutsal Roma-Cermen İmparatorluğu idealinin peşinde koşan birçok kralın, özellikle de Kuzey İtalya üzerinde, Charlemagne'dan beri egemenlik iddiaları bulunan Cermenlerin işe karışmaları sonucunu doğuruyordu. Bir yandan da imparatorlar, X. yüzyılda I. Otto örneğinde görüldüğü gibi, kentlerin fiili bağımsızlık durumlarını göz ardı ederek, bütünlüğü olan bir "krallık" (*regnum*) diye nitelendirdikleri Kuzey İtalya'yı İmparatorluğun bir eyaleti gibi görüyorlardı.

Buna karşılık kentler, imparatorun iktidar iddiasına düşmanca baktıkları gibi, kendi bağımsızlıklarını korumaya özen gösteriyorlar ve bu anlamda Rönesans'la yeni bir içerik kazanmaya başlayacak bir "özgürlük" idealine zemin oluşturuyorlardı. Machiavelli'den yaklaşık yüzyıl önce, XIV. yüzyıl Floransasında Bueno de Mesquita, Floransalıların 1310'daki İmparator VII. Heinrich'in işgali sırasında, "Toskana bölgesinin bağımsızlığı" anlamında "öz-

gürlük"ten söz ettiklerini ortaya koymuştu. Böylece "özgürlük" kavramı, öncelikle kentlerin siyasal bağımsızlığı olarak anlaşılıyordu. Ancak bu "bağımsızlık" anlamında "özgürlük", kentlerin kentliler tarafından yönetilmesi anlamını da içeriyor ve böylece özgürlük ile cumhuriyet yönetimi (veya cumhuriyetçi öz yönetim) aynı şey oluyordu.

Kent yönetimlerinin bağımsızlığı ve kentlilerin kendi "cumhuriyetçi" (yani seçilmiş meclislerce) yönetimlerinin korunması anlamında "özgürlük" (*libertas ve libertà*) özellikle Floransa'da gelişmişti ve Floransalıların ancak yaşamlarıyla birlikte son verebileceklerini düşündükleri bir değerdi. Bu anlam içeriğiyle özgürlük, ileride "modern devlet"in kurumsallaşmasına giden yolda, en büyük adım olan Fransız Devrimi'nin bayraklaştıracağı "özgürlük, eşitlik, kardeşlik" sloganının arka planını da oluşturmaktaydı. Çünkü XIV. yüzyıl Floransasında tanımlandığı içeriğiyle özgürlük, "kentlilerin ortak çıkarları"nı "dışarı"ya karşı korumak anlamında bir "ortaklık bilinci"ne, kentlerin temsil ettikleri "komünal ilişki" (*Genossenschaft*) bağlamında bir "kardeşlik" (*fraternité*) içeriğine de sahipti. Nitekim, 1301 tarihindeki Floransa yönetiminde görevli olan Compagni, yaptığı bir konuşmada, kendi "kentlilerinin" (*cité* mensubu "yurttaşlar" anlamında) "birbirlerini sevgili kardeşleri gibi sevmeleri"ni ve "kentlerinin sevgi ve iyiliğini" her şeyin üstünde bir iyilik olarak görmelerini öğütlemekteydi.[14]

Buna karşılık, Rönesans'a beşiklik eden İtalyan kentlerinde, kökleri XII. yüzyıla dek uzanan bu özgürlük-kardeşlik ideallerini genellememek gerekmektedir. Özgürlüğün, "kentin siyasal bağımsızlığı" olarak anlaşılması ile kent içindeki "bireylerin özgürlüğü ve siyasal yaşama katılmaları (cumhuriyetçilik)" arasında sürekli bir gerilimin yaşanmış olduğu daha yerinde bir yaklaşım olacaktır.

[14] Skinner, s. 44.

Çünkü seçilmiş konsüller eliyle kentleri yönetmek, "kentlerin siyasal bağımsızlığı" anlamında özgürlüğün güvencesi niteliğinde bir yol olarak kabul edilirken, tüm kentlilerin ortak katılımıyla yönetim anlamında bir "öz yönetim" fazlaca görülen veya genellenebilir bir uygulama olmayıp daha çok "söylem" düzeyinde kalmaktaydı.

Nitekim, kentlerin siyasal bağımsızlığı anlamında benimsenen "özgürlük ideali"nin korunması için izlenen yolların genel doğrultusu, Rönesans'a gelindiğinde patlak verecek çatışmaların neler olduğunu da ortaya koymaktadır. Önceleri, değindiğimiz gibi, seçimle işbaşına gelen ve her yıl değiştirilen konsüllerce yönetimin sürdürülmesinde "bağımsızlık" açısından fayda görülürken, sonradan, "daha istikrarlı" olmak için (*potestas*, yani kent üzerinde "iktidar" sahibi olma anlamında) *podestà* denilen bir başka uygulamaya geçilmişti. Buna göre, kenti yönetirken, yöneticinin tarafsız adilliğinin sağlanması için, yöre ile ilişkileri olmayan başka bir kentin yurttaşı yönetici olarak seçiliyordu. *Podestà*, kent yurttaşlarının katılımıyla seçiliyor, kenti ise genellikle iki konseyin danışmanlığı altında yönetiyordu. Bu konseylerden ilki (büyük olanı), güçlü kent yurttaşlarının yaklaşık 600'ünden, ikincisi ve küçük olanı ise 40 kadar ileri gelen yurttaştan oluşuyordu.

Böyle bir yönetim mekanizması içinde, "özgürlük ideali"nin iki anlamı arasındaki gerilim de açıkça görülebilir. Kentin siyasal bağımsızlığını sağlamak anlamında "özgürlük" için *podestà* yönetimi, kentin kentliler tarafından katılımcı yönetimi anlamında "özgürlük" kavramını zedelemektedir. Nitekim Rönesans'a doğru gelindiğinde, bu özgürlüğün bu iki boyutu arasındaki çelişki iyice su yüzüne çıkacak, İtalya içeriden kentlerin birbirleriyle mücadele ettikleri, dışarıdan da İtalya üzerinde egemenlik kurmak isteyen kralların ve imparatorların işgal için fırsat kolladıkları bir ülke durumuna gelecektir.

Podestà yönetimi, süreç içinde, kentlerin soylu ve/veya güçlü ailelerin egemenliği altına girmesini kolaylaştırıcı bir yönetim haline geldiğinde, kentliler arasında zenginleşen tüccarların (yeni insanların, *gente nuova*) belirmesiyle yeni bir çatışma öğesiyle karşı karşıya gelmişti. Bu çatışma, zengin "yeni insanlar"ın, ekonomik güçleriyle orantılı bir siyasal söz hakkına (örneğin *podestà*'nın seçiminde oy hakkına) sahip olmamalarından kaynaklanmaktaydı. Süreç içinde sertleşen bu çatışma içinde, ekonomik güçleriyle orantılı söz hakkı isteyen "yeni insanlar", kent yönetimini ellerinde bulunduran "soylu" ailelerin iktidardan uzaklaştırılmaları için birtakım kuralları kabul ettirme yoluna gidiyorlardı. Bu çatışma çerçevesi içinde, "özgürlük ideali"nin ikinci boyutu olan "cumhuriyetçi yönetim"den (*in libertà* yönetimden) vazgeçilerek, kent halkının bir "senyör" tarafından yönetilmesinin (*a signoria* yönetimin) tercih edildiği görülmektedir. Ancak bu "senyör yönetimi" ileride Machiavelli'nin siyasal düşüncesinde göreceğimiz "yeni prenslikler"i çağrıştıran "yeni bir senyörlük" biçimidir: Söz konusu olan, feodal kişisel tabiiyet ilişkisine dayanan bir "senyör" değil de, iktidarını "kent"ten ve "kentliler"den alan bir "senyör"dür. Nitekim, bu anlamda yeni yönetime ilk geçen kent, Obizzo'yu "herkesin rızası" ile "sürekli senyör" ilan eden Ferrera'dır.[15]

Rönesans'ın "insan eylemi"ni ve insanın birey olarak kendi yaşamını gerçekleştirme ve geliştirme gücüne sahip bulunduğunu vurgulaması, bu vurgunun toplumsal bağlamını oluşturan kentler düzeyinde, "özgürlük ideali"nin farklı ve çelişkili boyutlarıyla belirmesi, kavramlar düzeyinde ortaçağ (ve ortaçağın dayandığı Eski Yunan ve Roma) çerçevesinin aşılmasına yol açan yeniliklerin ortaya çıkmasını sağlayıcı bir karışıklığın öğeleridir. Rönesans'ın

[15] Skinner, s. 24.

"yeniden doğuş"u değil de, ortaçağdan "kopuş"u gerçekleştirme yolunda yaşadığı bu çatışmalı karışıklığı, bu dönemin büyük ismi Machiavelli'nin düşüncelerinde, hatta Machiavelli hakkındaki değerlendirmelerde de görmekteyiz.

II. Niccoló Machiavelli

Rönesans döneminin en özgün siyasal düşünürü olan Niccoló Machiavelli, beş yüz yıla yakın bir süredir insanları etkileyip büyülemeye devam ediyor. Machiavelli adını ya da ondan türetilip onunla özdeşleştirilen Makyavelizm sözcüğünü, siyaset bilimiyle hatta genel olarak siyasetle yakından uzaktan ilişkisi olmayan insanların ağzından duymak hiç de şaşırtıcı değil. Machiavelli'yi bu denli "güncel", bu denli "capcanlı" kılan temel neden, onun "kışkırtıcı" düşüncelerinin günümüze kadar uzanan bu süreçte çok farklı ve karşıt yorumlar içinde ele alınıp değerlendirilmiş olmasıdır. Öyle ki, her dönemde değişik ideolojilere sahip kişilerce göklere çıkartılan ya da yerin dibine batırılan ama asla ilgisiz kalınamayan bir başka düşünürden söz etmek çok güçtür. Machiavelli'nin bu özelliği, onun başyapıtı olarak kabul edilen ve genelde "okunan tek kitabı" olan *Il Principe*'den kaynaklanmaktadır. Ancak Machiavelli'nin siyasal kuramının ne anlama geldiğini kavrayabilmek, siyasal düşünceler tarihi içindeki yerinin ve öneminin ne olduğunu saptayabilmek için yapıtlarının bir bütün oluşturduğunu göz ardı etmemek ve düşüncelerini bu bütünlük içinde incelemek gerekmektedir.

A. Yaşamı ve Yapıtları

Niccoló Machiavelli, günümüz İtalya'sının Floransa kentinde 3 Mayıs 1469'da dünyaya geldi. Ailesi, Floransa'nın

eski, köklü bir ailesi olmasına karşın, zaman içinde soyluluktan burjuvalığa düşmüştü. Babası Bernardo, dönemin ölçütlerine göre orta halli bir avukattı ve hümanist kültüre hiç de yabancı değildi. Machiavelli'nin ilk kez adı duyulduğu 1498'e kadarki yaşamı, özellikle de öğrenimi hakkında pek bir bilgi yoktur. Kesin olarak bilinen tek şey, Paolo da Ronciglione'den Latince dersleri almış olduğudur. Bunun dışında, klasik Latin ve Yunan edebiyatı öğrendiği, babasından hukuk bilgisi edindiği ve Floransa Üniversitesi'nde eğitimini tamamladığı ileri sürülmektedir. Ancak, daha çok kendi kendini yetiştirmiş bir kişi, bir "*autodidacte*" olduğu kabul edilmektedir.

Machiavelli'nin İtalya'sı, çeşitli kent devletleri ile feodal beyliklere bölünmüş çok parçalı bir yapı görünümündedir. Bu devletçikler içinde en önemlileri, Venedik Cumhuriyeti, Milano Dükalığı, Floransa Cumhuriyeti, Napoli Krallığı ve Roma Papalık Devleti'dir. Aralarında sürekli bir çekişme-çatışma olan bu "beş büyük", nüfuz mücadelelerine diğer kent devletlerini de sürüklemekte ve İtalya'yı bir savaş alanına dönüştürmektedirler. Üstelik, ulusal siyasal birliğini sağlamış Fransa, İspanya gibi güçlü komşu devletler, İtalyan kent devletlerinin aralarındaki sürtüşmelerden yararlanarak İtalya'ya istedikleri zaman girip çıkmakta ve hatta birbirleriyle olan silahlı hesaplaşmalarını bu topraklar üzerinde sürdürmektedirler. İtalya'nın bu siyasal zayıflığı yanında, feodal yapıların ve bölünmüşlüğün doğmakta olan "kapitalizm" üzerindeki olumsuz etkileri nedeniyle bir ekonomik çöküş de yaşanmaktadır. Ayrıca orta sınıfın belli bir güce ulaştığı kentlerde, burjuvazi ile soylular arasında sonu gelmeyen bir iktidar savaşı da söz konusudur. Machiavelli'nin kenti Floransa, bu sınıflar arasındaki iktidar savaşlarının yaşandığı en tipik sahnelerden biridir.

Floransa, gerçekte kağıt üzerinde bir cumhuriyettir; çünkü 1434 yılından beri Medici ailesi siyasal iktidarı elin-

de tutmaktadır. Ancak 1494'te, Fransa Kralı VIII. Charles'ın ordusunun Toskana bölgesini istila edip Floransa'yı teslim alması sonucunda halk isyan eder ve Medici'leri kentten sürer. Bunun üzerine, Savonarola adlı bir Dominiken rahibi, dört yıl sürecek teokratik ve püriten bir yönetim oluşturur. 1498'de burjuvazinin Savonarola'yı devirip kentin Signoria Meydanı'nda dinsel sapkınlık suçlamasıyla yakarak idam etmesinin ardından, nüfusun ancak çok küçük bir azınlığının yurttaş ayrıcalığına sahip olduğu cumhuriyet yeniden kurulur. Bu tarihte 29 yaşında olan Machiavelli, yeni yönetimin en önemli organlarından biri olan "Özgürlük ve Barış İçin Onlar Kurulu"nun sekreterliğine atanır. Yaklaşık 14 yıl boyunca Floransa Cumhuriyeti'ne hizmet eden Machiavelli, iç siyaset sorunlarıyla ilgilenmesi dışında çeşitli diplomatik görevlerde de bulunur. Bu sayede, hem dönemin önemli liderlerini, yani Fransa Kralı XII. Louis'yi, Kutsal Roma-Cermen İmparatoru I. Maximilian'ı, Papa VI. Alexander ile Papa II. Julius'u ve sonradan "ideal prens" için örnek göstereceği Romagna Dükü Cesare Borgia'yı tanımak, hem de türlü koşullar altında farklı siyasal yönetim uygulamalarını yakından gözlemlemek fırsatını bulur.

1501 yılında evlenmiş olan Machiavelli'nin "Onlar Kurulu" sekreterliği, 1512'de son bulur. Bu tarihte İtalya'ya girip Fransızları bozguna uğratan İspanyollar, Fransa'nın müttefiği konumundaki Floransa'yı teslim olmaya zorlarlar. Bu olay, Medici ailesinin kente geri dönüp iktidarı yeniden eline geçirmesine yol açar. Cumhuriyetin yıkılmasıyla birlikte, Machiavelli, 7 Kasım günü görevinden uzaklaştırılır; ayrıca, ağır bir para cezasına çarptırılır ve bir yıl boyunca Floransa'yı terk etmesi yasaklanır. Machiavelli için kötü günler bitmiş değildir: 1513 Şubat'ında, bu kez Medici'lere karşı düzenlenen bir komploya adının karışması nedeniyle üç ay boyunca hapsedilip işkence görür.

Sonuçta serbest ama işsiz kalan Machiavelli, Floransa'ya birkaç kilometre uzaklıkta bulunan Santa Andrea'daki küçük çiftliğine çekilir.

Yeni yaşamını dostu Francesco Vettori'ye 10 Aralık 1513'te yazdığı mektupta anlatan Machiavelli, burada antikçağ tarihini inceleyerek ve devlet hizmetinde geçirdiği uzun yıllardan çıkarılacak derslerin neler olabileceği üzerinde düşünerek zamanını geçirdiğinden ve aynı zamanda bir kitap hazırlamış olduğundan da söz eder: "Akşam olunca evime döner ve çalışma odama girerim; kapıda çamura ve toza belenmiş gündelik elbiselerimi çıkarır, kralların huzurunda giyilmeye yaraşacak elbiseler giyerim; sonra bu uygun elbiselerle, eski kralların huzuruna girerim ve orada onların sevecenliğiyle karşılanarak sadece benim olan ve sahibi olmak için doğduğum besini alırım, orada eski krallarla konuşmaktan ve onlara eylemlerinin nedenini sormaktan utanmam; onlar da bana lütfedip cevap verirler. Dört saatliğine can sıkıntısı nedir bilmem, her derdi unuturum, yoksulluğu düşünüp üzülmem, ölümden korkmam; kendimi tümüyle onlara bırakırım. Dante, 'duyup da hatırlamadıklarımız bilgi üretmez' dediği için, onlarla yaptığım konuşmalardan yanıma kâr kalan her ne varsa bir deftere geçirdim ve '*De Principatus*' adlı küçük bir eser yazdım."[16]

Machiavelli'nin burada "*De Principatus*" (Prenslikler Üzerine) olarak adlandırdığı kitabı, sonraları *Il Principe* (Türkçe'de "Prens" ya da "Hükümdar") adıyla yayımlanacak olan yapıtıdır. Mektupta sözünü ettiği defteri ise, 1515 yılı dolaylarında kendisinin de katıldığı *Orti Oricellari* olarak bilinen bir aydınlar tartışma grubu içinde geliştirip biçimlendirir ve 1518 ya da 1519 yılında tamamlayarak bir

[16] Machiavelli'nin Vettori'ye yazdığı bu mektup, Kaynakça'da bulunan *Il Principe*'nin Türkçe, İngilizce ve Fransızca tercümeleri ile *Gergedan* dergisinin 13'üncü sayısında yer almaktadır.

kitap haline getirir. Ortaya çıkan bu kitap, Romalı tarihçi Titus Livius'un Roma tarihini anlatan 142 kitaplık eserinin ilk on kitabı üzerinde bir tür açımlama niteliği taşıyan *Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio* (Titus Livius'un İlk On Kitabı Üzerine Söylevler ya da kısaca *Discorsi*) adlı yapıtır.[17] Machiavelli, 1513'te tamamladığı *Il Principe*'yi ilk önce II. Giuliano Medici'ye, sonra da onun 1516'da ölmesi üzerine II. Lorenzo Medici'ye adar. Machiavelli'nin bu davranışıyla, bir yanda kendisini bağışlatarak siyasal görevlerinin başına dönmeyi, öte yanda Medici ailesine İtalyan birliğini sağlamanın yollarını göstermeyi amaçladığı söylenebilir. Ancak, 1518'de ölen Lorenzo'nun kendisine sunulmuş kitabı okuduğu bile şüphelidir.

Machiavelli, 1518'de farklı bir alana el atıp *La Mandragola* (Adamotu) adlı bir komediyi kaleme alır ve bu oyununun iki yıl sonra Floransa ile Roma'da sahneye konduğunu görür. Bu arada Floransa'da iktidar, Lorenzo'nun zamansız ölümü üzerine (1524'te VII. Cleo adıyla Papa seçilecek olan) Kardinal Giulio de Medici'nin eline geçmiştir. Araya dostlarını koyarak Kardinal'in güvenini kazanmayı başaran Machiavelli, nihayet Medici'lerin himayesine kavuşur. Bu sayede, yaşamı süresince yayımlanmış tek yapıtı olan *L'arte della guerra*'yı (Savaş Sanatı) 1521'de piyasaya çıkartır ve Kardinal tarafından hem Floransa için bir anayasa taslağı hazırlamakla, hem de Floransa tarihini yazmakla görevlendirilir. Bunun üzerine Machiavelli, "Floransa Devletinin Yeniden Düzenlenmesi Üzerine Söylevler" adıyla bilinen bir anayasa tasarısını kaleme alır. Ardından, tarih çalışmalarına bir alıştırma niteliğinde olan *La vita di Castruccio Castracani da Lucca*'yı (Lucca'lı Cast-

[17] Titus Livius'un Roma Tarihi, Arkeoloji ve Sanat Yayınları tarafından Dr. Sabahat Şenbark'ın çevirisiyle *Şehrin Kuruluşundan İtibaren (Ab Urbe Condita)* adı altında 1992 yılından bu yana 1. kitaptan başlayarak cilt cilt yayımlanmaktadır.

ruccio Castracani'nin Yaşamı) yazar ve son yapıtı olan *Le Istorie Fiorentine*'yi (Floransa Tarihi) 1525'te tamamlayıp Papa VII. Cleo'ya sunar.

1527 Mayıs'ında, Papa'nın tutarsız politikası, İmparator Şarlkent'in (V. Karl) İtalya'ya girmesine yol açar. Roma'yı yağmalayan İmparatorluk ordusu karşısında VII. Cleo canını zor kurtarır. Floransa'daki Medici yönetimi ise, Papa'nın desteğini yitirmesiyle birlikte çabucak yıkılır ve bir kez daha cumhuriyet kurulur. İş başına gelen yeni cumhuriyetçiler, Medici'lerle işbirliği içine girmiş olan (gerçekte her siyasal rejime aynı sadakatle hizmet etmiş olan) bu eski cumhuriyetçiye güvenmeyip ona hiçbir görev vermezler. Düş kırıklığına uğrayan Machiavelli, hastalanır ve 22 Haziran 1527'de Floransa'da yaşama gözlerini kapar.

B. Tartışılan Düşünür

Machiavelli, özellikle *Il Principe* ile *Discorsi* adlı yapıtlarında, siyasal düşünceye özgün ve yenilik yaratıcı katkılar yapmış, bu katkılarıyla da "modern siyaset kuramı"nın, hatta "siyaset bilimi"nin en önemli kurucusu sayılmıştır. Ama aynı zamanda, onun hakkında bir yanda "kötülüğün öğretmeni" ya da "despotizmin destekleyicisi", öte yanda "özgürlüğün savunucusu" ya da "modern cumhuriyetçiliğin kurucusu" gibi değerlendirmeler hiç eksik olmamıştır. Siyasetin her türlü değer yargısından soyutlanarak ele alınması gerektiğini ortaya koymuş olan bir düşünürün, onu okuyan ya da incelemeye kalkışan her kişi tarafından olumlu ya da olumsuz bir değer yargısına muhatap olması, tarihin bir cilvesi midir acaba?

Machiavelli hakkında bu tür değerlendirmelerin oluşmasında baş rolü oynamış olan *Il Principe*, ilk kez 1532'de Papa'nın izniyle yayımlanır. İlk zamanlarda pek ilgi uyan-

dırmayan ve herhangi bir olumsuz tepkiyle karşılaşmayan bu kitap, 1550'lerden başlayarak din çatışmalarının yarattığı şiddet ortamı içinde, çeşitli çevrelerce dinsizliğin, ahlaksızlığın, zorbalığın övgüsü olarak değerlendirilip suçlanmaya başlanır. Öyle ki, kısa bir süre içinde, düşünürün soyadından "iktidar amacıyla ahlaksız da olsa her türlü araca başvurmanın meşru sayılması" anlamında "Makyavelizm" sözcüğü türetilir; ilk adından ise onun şeytanın (*Old Nick*) ta kendisi olduğu anlamı çıkartılır.

Machiavelli ile *Il Principe*'ye karşı oluşan bu saldırının ilk ateşi, İngiltere'de yakılır. Henüz 1547 yılında, Kral VIII. Henry ile Papalık arasındaki tartışmada Başbakan Thomas Cromwell, Roma Kilisesi'nin savlarına karşı *Il Principe*'de dile getirilen bazı görüşleri öne sürer. Bunun üzerine Papalık yandaşı Canterbury Piskoposu Reginald Pole, *Il Principe*'nin şeytan eliyle yazıldığını söyler. Kitabın Roma Kilisesi karşıtı akımların elinde bir silah olduğunun görülmesi üzerine Papalık, Machiavelli'yi mahkum edip *Il Principe*'yi yasaklar. Bu karar, karşı-Reform hareketinin en önemli kurumu olan Trento Konsili tarafından 1563'te onaylanır. Ancak, Machiavelli'ye yönelik bu saldırılar, başını Cizvitlerin çektiği Papalık yandaşlarıyla sınırlı kalmaz. Onların karşısında yer alan Protestanlar da, Machiavelli'yi aynı şekilde değerlendirip Katolikleri karalamak için kullanırlar. Örneğin, *huguenot*'lar (Fransız Protestanları), Saint-Barthélemy kıyımının *Il Principe*'den esinlenmiş bir Floransa kurnazlığı olduğunu ileri sürüp Machiavelli'ye Cizvitliği yakıştırırlar. Shakespeare, ondan "katil" diye söz eder. Prusya Kralı olduğunda Polonya'yı parçalayarak Makyavelist politikanın en iyi örneklerinden birini veren II. Friedrich, veliaht Prens iken Machiavelli'yi çürütmek amacıyla kaleme aldığı *Anti-Machiavelli* adlı denemesinde, onu "insanlığın düşmanı canavar" olarak nitelendirir. Sonuçta, Machiavelli'nin adını anmak bile suç ha-

line gelir ve ondan genellikle "Floransalı Sekreter" olarak söz edilmesi alışkanlığı yerleşir.

Bu arada krallar ile devlet adamları, *Il Principe*'yi monarşinin el kitabı olarak kabul edip başuçlarından ayırmazlar. Papa V. Sixtus, kendi el yazısıyla *Il Principe*'nin bir özetini çıkarır. Fransa Kraliçesi Catherine de Médicis, İmparator Şarlken, İngiltere Kralı VIII. Henry, Fransa Kralı IV. Henri ile Richelieu'nün Machiavelli hayranları oldukları bilinmektedir. Osmanlı Padişahları III. Murat ile III. Mustafa'nın *Il Principe*'yi çevirterek ilgiyle okudukları ileri sürülmektedir. Napoléon Bonaparte'ın Machiavelli'yi "okunabilecek tek kitabın yazarı" olarak nitelendirdiği ve yeğeni III. Napoléon'un iktidara gelmeden önce hapishanede okuduğu tek kitabın *Il Principe* olduğu, Victor Hugo gibi kişiler tarafından dile getirilir.

XVIII. yüzyılda siyasal liberalizm akımlarının Avrupa'da yaygınlaşmasıyla birlikte, Machiavelli bir başka gözle görülmeye başlanır. Özellikle, *Il Principe*'nin Makyavelist bir yapıt olarak yorumlanmasıyla Machiavelli bir "özgürlük savunucusu, halk egemenliği yandaşı" haline getirilir. Bu yöndeki yorumları başlatan kişinin XVII. yüzyıl başında Oxford'ta profesör olan Alberigo Gentile olduğu söylenebilir. Çünkü ona göre, Machiavelli'nin amacı "tiranlara öğütler vermek değil, fakat onların gizli eylemlerini açığa vurarak halkların onları çıplak olarak görmelerini sağlamaktı."[18] Ardından Spinoza, *Tractatus Politicus*'ta şu satırlara yer verir: "Bu denli bilge bir insan olan Machiavelli'nin insanlara yararlı bir ders verdiği düşünülebilir... Belki Machiavelli, özgür bir halkın, her ne pahasına olursa olsun, kaderini tek bir kişinin ellerine terk etmemesi gerektiğini göstermek istemişti... Böylesine öngürülü olan bu insanın özgürlüğü sevdiği ve özgürlüğün korunmasına yö-

[18] Aktaran: Lefort (1986), s. 102.

nelik çok iyi öğütler verdiği kesindir."[19] Rousseau'nun *Toplum Sözleşmesi*'deki yargısı, Spinoza'nınkinden pek farklı değildir: "Machiavelli, krallara öğüt verir gibi yapıp halklara büyük öğütler vermiştir. Machiavelli'nin *Il Principe*'si, cumhuriyetçilerin elkitabıdır... Machiavelli dürüst bir insan ve iyi bir yurttaştı; ama Medici'lere bağlı olduğu için, yurduna yapılan baskı altında, özgürlük aşkını gizlemek zorundaydı."[20] Diderot, *Ansiklopedi*'de Makyavelizmi "tiranlık yapma sanatı" olarak tanımlamasına karşın, Machiavelli'yi yukarıdaki bu yorumlar doğrultusunda değerlendirip onun halklara prenslerden neden korkmaları gerektiğini öğrettiğini yazar; Montesquieu ise, *Kanunların Ruhu*'nda ondan "büyük adam" diye söz eder. Machiavelli'yi bu "aklama" çabaları, 1787'de doruk noktasına ulaşır. Bu tarihte, Papalık ile çatışma içinde olan Toskana'nın "aydın despotu" Grandük Leopoldo, Floransa'ya Machiavelli'nin heykelini diktirir ve mezar taşına "Hiçbir övgü bu adın büyüklüğüne erişemez" sözlerini yazdırır.

Machiavelli'ye yönelik olumlu değerlendirmeler, Fransız Devrimi'nden kaynaklanan ulusalcılık (milliyetçilik) akımlarının gelişmesi sonucunda yeni bir boyut kazanır. 1798 yılında *Il Principe*'yi Fransızcaya çeviren Guiraudet, Machiavelli'nin "vatanına olan tutkusundan" söz eder, tarihçi Edgar Quinet *Il Principe*'nin son bölümünü "XVI. yüzyılın Marseillaise'i" olarak nitelendirir. Machiavelli, artık ulusalcılığı savunmuş ve ulusal devletin gerekliliğini ortaya koymuş ilk önemli düşünürdür. Bu yorumu benimsemiş olanlar arasındaki en tanınmış isim Hegel'dir.[21] İtal-

[19] Spinoza, *Traité de l'autorité politique*, Paris, Gallimard, 1978 (V, 7, s. 138-139).

Jean-Jacques Rousseau, *Du contrat social*, Paris, Seuil, 1977 (III, 6, s. 241).

Hegel'e göre, "Machiavelli'nin amacı, yani İtalya'yı devlet düzeyine yükseltmek, yazarın kitabında despotluğun haklı çıkarılmasından ve ihtiraslı bir despot için yaldızlı ayrıntıdan başka bir şey göremeyen kör kişiler tarafından henüz kavranamamıştır... İtalya'nın bir devlet olması gerekiyordu... Bu genel

ya'daki ulusalcılık hareketi ise, Machiavelli'yi bir "ulusal kahraman"a dönüştürür. XX. yüzyıl başlarında İtalya'daki karşıt siyasal akımlar, bu ulusal kahramana ve onun siyasal gerçekçiliğine sahip çıkma yarışına girerler. Gramsci, Machiavelli'nin devrimci niteliğini vurgular ve "modern prens" üzerindeki denemesiyle onun düşünsel mirasına İtalyan komünizmi adına sahip çıkar. Buna karşılık Mussolini, "Machiavelli'nin öğretisi, bu gün, dört yüz yıl öncesine göre daha canlıdır" diyerek, onu faşizm ile ilişkilendirir.

XX. yüzyılda, Machiavelli'nin, bu "militan okunmaları" dışında, olabildiğince nesnel-bilimsel bir şekilde değerlendirilmesi, yani siyasal kuramlar tarihi içindeki yerinin saptanması çabaları da gündeme gelir. Ancak çeşitli çağdaş yorumcular arasında bile, onun hakkında, Leo Strauss'un "kötülüğün öğretmeni" tanımlamasına benzer nitelendirmeler eksik olmaz. Fakat bu bağlamda asıl önemli olan, Machiavelli'ye yönelik yeni bir eleştirinin ortaya çıkmasıdır. Çünkü bu "bilimsel" çabaların bir gereği olarak, *Il Principe*'den başka artık *Discorsi* de okunur ve iki yapıtın farklı konular içerdiği görüşünden hareketle Machiavelli'nin kendi içinde çelişkili bir düşünür olduğu ileri sürülür. Bu sava göre, *Il Principe*'de monarşilerin, *Discorsi*'de cumhuriyetlerin savunusu yapılmaktadır; dolayısıyla Machiavelli, kitaplarının birinde despotizmin, diğerinde özgürlüğün ideologluğuna soyunmaktadır.

Gerçekte bu iki kitap, farklı siyasal rejimlere vurgu yapıyorsa da, aynı öze, "iktidarın kazanımı ve korunması" biçiminde ifade edilebilecek olan aynı temaya sahiptir. Her ikisi de, Machiavelli'nin bazı yorumcular tarafından bir "devrim" olarak nitelendirilen yeni siyasal yaklaşımının birer ürünüdür.

---

düşünce Machiavelli için ön-koşuldur. Ülkesinin içinde bulunduğu felâketlerin karşısındaki ısrarlı isteği, hareket noktası, buradadır." (Machiavelli [1984], s. 131.)

Machiavelli, Platon'dan, Cicero'dan, Aquinum'lu Thomas'tan, kısacası kendisinden önceki klasik siyasal düşünce geleneğinden farklı olarak, siyaseti salt bir eylemler bütünü olarak algılayıp kurgusal olmayan bir "siyaset kuramı" geliştirir. Ona göre siyaset biliminin ya da daha doğrusu siyaset sanatının ereği, olması gerekeni düşünüp tasarlamak değil, olanı inceleyip açıklamaktır. Bu bağlamda, *Discorsi*'nin hemen başında, kendisini "bilinmeyen denizler ile karalar keşfetmek amacıyla yeni bir yol izleyen bir gemiciye"[22] benzeten Machiavelli, siyasetin yeni kıtasını ortaya koyduğunu *Il Principe*'de açıkça dile getirir: "Bu konuda [siyaset hakkında] çok şey yazılmış olduğunu biliyorum. Bu yüzden benim de bu konuda yazdığımı görenlerin beni kendini beğenmiş biri sanmalarından çekiniyorum; kaldı ki, bunu yaparken, şimdiye kadar izlenmiş olan yolun da dışına çıkacağım. Fakat, beni okuyacak olanlara hizmet etmek amacında olduğumdan, hayallere kapılmaktansa, şeylerin fiili gerçeğine [*verità effettuale della cosa*] bağlanmak bana daha gerekli gözükmektedir. Birçok kişi, gerçekten hiç kimsenin fiilen görmediği ve tanımadığı cumhuriyetler ile prenslikler hayal etmişlerdir. Ama yaşanılan durum ile yaşanılması gereken durum arasında o kadar büyük fark vardır ki, olana gözlerini kapayıp yalnızca olması gerekeni görmek isteyen her kimse, varlığını korumaktan çok yok olmayı öğrenmiş olur."[23]

---

[22] *Discours sur la première décade de Tite-Live*, I, Avant-Propos, s. 33. Bundan sonra *Discorsi*'nin Fransızca çevirisinden yapılacak alıntılar için ayrıca dipnot verilmeyecek, her alıntının ardından kitaptaki ilgili bölüm ve sayfa numarası bir ayraç içinde belirtilecektir. Örnek: (D, I, 2, s. 39)

[23] *Il Principe*, XV. Bundan sonra *Il Principe*'den yapılacak alıntılar için ayrıca dipnot verilmeyecek, ama bu yapıtın çeşitli Türkçe, Fransızca ve İngilizce çevirilerden yararlanıldığından ötürü de, her alıntının ardından herhangi bir sayfa numarasına göndermede bulunmaksızın sadece kitaptaki ilgili bölü-

Machiavelli'ye göre, siyasal öğretilerle ya da kuramlarla ilgili tartışmalara girmeye gerek yoktur; ele alınıp incelenmesi gerekenler, yalnızca siyasal yaşamın olgularıdır. Bu olguların odağında da, siyasal iktidar sorunsalı bulunmaktadır. Dolayısıyla, tüm siyasal olgular, "iktidarın kazanılması ya da korunmasıyla" ilişkilidir ve bu şekilde anlamlanmaktadır. Bu bakımdan siyaset bilimi ya da sanatı, Machiavelli'nin deyişiyle (eğer Vettori'ye yazdığı mektuptaki prenslik sözcüğünü iktidar sözcüğüyle değiştirirsek) "iktidar nedir, türleri nelerdir, nasıl kazanılır, nasıl elde tutulur, neden kaybedilir" sorularına olgulardan hareket ederek yanıtlar getirme çabasıdır.

Machiavelli'nin keşfettiği yeni siyaset kıtasının salt olgular üzerine kurulu olması ya da siyasetin iktidara gelmek ve iktidarı korumak anlamında bir stratejik ve teknik beceri konusu haline gelmesi, siyasal alanın her türlü normatif yaklaşımla ilişkisinin kesilip özerkleşmesi demektir. Daha açıkçası, Machiavelli, siyaseti, hem aşkın ya da göksel bir güce ve ondan kaynaklanan dinsel dogmalara, hem de geleneksel ahlaki değer yargılarına bağımlı olmaktan kurtarır. Böylece, siyaseti ortaçağda Hıristiyanlık ile, antikçağda da ahlak ile yoğuran anlayışlar, bir kalemde silinip atılır. Ancak, siyasal alanın dinden ve ahlaktan soyutlanmış olması, bunlar arasında hiçbir ilişkinin bulunmaması anlamına gelmez. İlerideki bölümlerde görüleceği üzere Machiavelli, klasik düşünürlerin tam tersi bir yol izleyerek, din ile ahlakı siyasetin ya da daha doğrusu siyasal iktidarın belirleyiciliği altına sokacaktır.[24]

---

mün numarası bir ayraç içinde belirtilecektir. Örnek: (P, XV.) Ayrıca, hem *Il Principe*'de hem *Discorsi*'de kullanılan belli kavramların doğru çevirisini gerçekleştirebilmek amacıyla, bu yapıtların İtalyancalarına da başvurulmuştur: Machiavelli, *Opere Scelte*, Roma, Editori Riuniti, 1973.

[24] Machiavelli'nin, siyaseti tümüyle ahlaktan soyutlamamış olması nedeniyle modern siyaset biliminin kurucusu olarak kabul edilmesinin pek de tutarlı olmadığı ileri sürülebilir. Örneğin Plamenatz'ın bu konudaki yorumu ilgi

Machiavelli, siyasal düşünceyi *a priori* (deney öncesi) kuramlardan, değer yargılarından kurtarmış olması nedeniyle, Bacon'dan önce deneysel yöntemi başlatan ve bunu siyaset alanına uygulayan düşünür olarak kabul edilebilir. Nitekim Bacon'ın kendisi de, Machiavelli'yi tüm skolastik yöntemleri yıkmış ve siyaseti deneysel yöntemlere göre incelemiş bir düşünür olarak değerlendirmişti: "Biz insanların ne yapmaları gerektiğini değil de ne yapuklarını açıkça ve dürüst bir şekilde dile getiren Machiavelli'ye ve onun sınıfından öteki düşünürlere çok şey borçluyuz."[25] Machiavelli, bu *a priori* tutumu yadsıyarak, kendinden önceki birçok düşünürün kafa yormaktan kaçınamadığı temel bir sorunu, yani "en iyi devlet biçimi nedir?" sorusunu ilgi alanının dışında bırakır. Ona göre, tüm zamanlar ve mekânlar için geçerli olan bir ideal devlet biçiminden söz edilemez. Bu anlayış, meşruluk kavramının teorik açıdan dışarıda bırakılmasına yol açar. Fakat yine de, meşruluk sorunsalı tümüyle terk edilmemiştir: Teorik plandan pratik plana oturtulmuştur. Bu açıdan bakıldığında, meşruluğun iktidarı elde etme ve koruma olgusu içinde bulunduğu görülür. Bir başka deyişle, iktidarı ele geçirmek ve ko-

---

çekicidir: "Machiavelli'yi bir siyaset bilimcisi diye nitelendirmenin yanıltıcı olduğunu düşünüyorum... Siyaset üzerine yazan biri, sadece ideallerden çok olgularla ilgilendiği ve önerilerini kendisinin olgu diye kabul ettiği şeylere dayandırdığı için bilimsel olmaz." (s. 3) Machiavelli'nin klasik siyasal düşünce geleneğinin dışına çıkmasını mümkün kılan şey, "pozitivist" bilim anlayışına sahip olması değil, fakat siyaseti dünya ve insan ötesi (ya da tanrısal) bir "iyilik" anlayışının belirlenimlerinden kurtarması ve Habermas'ın deyişiyle "pratik siyaset bilgisini bir teknik beceriye indirgemesi"dir. (s. 59) Zaten Machiavelli'nin kendisinin de, siyaseti pratik bir faaliyet alanı, bir sanat ya da zenaat (*techne*) olarak gördüğünden, siyaset üzerine yaptığı çalışmalarını bir bilim olarak değil de, bu sanatın gereklerinin ortaya konması olarak kabul ettiğini söylemek mümkündür. Bu bağlamda Ahlhasser, çok daha ilginç bir saptamada bulunarak "görünüşe göre felsefeden asla 'söz etmemiş' olan Makyavel'in bütün zamanların en büyük 'filozofu' olduğunu" (s. 393) iddia eder.

25 Aktaran: Skinner (2002), s. 175.

rumak amacıyla girişilen her eylem, başarıya ulaştığı anda meşrudur.

Machiavelli için siyasal başarı bir giz değildir, bunun reçeteleri vardır. İşte gerçek siyasal bilimci ya da siyasal düşünür (yani Machiavelli'nin kendisi), bu reçetelere sahip olan ve bunları siyasal öznelerin hizmetine sunan kişidir. Bu reçetelere sahip olmak, siyasal eylemleri çözümleyip siyasetin özünü kavramakla ve bunun ardından evrensel genellemelere ulaşmakla mümkündür. Böylece, farklı koşullar altında ortaya çıkan değişik durumlara uygulanabilecek olasılıklar matematiksel bir şekilde hesaplanabilir ve başarıya giden yol saptanabilir. Bu "bilimsel" donanımı elde edebilmek için, olguları dikkatlice gözlemlemeyi ve bu olguları karşılaştırarak aralarındaki benzerlikler ile farklılıkları saptamayı bilmek gerekir. Gözlemden daha önemli bir diğer yöntem ise, kişiye çok daha fazla malzeme sunan tarih bilgisine sahip olmaktır.

Ancak tarih yapıtları dikkatli bir biçimde ele alınmalıdır. Çünkü bu yapıtlar olayları şu ya da bu amaç nedeniyle çarpıtıklarından, tarihi sorgulayıp yeniden yorumlamak gerekir. Tarihin yorumlanması ya da anlaşılır kılınması ise, özellikle "Eskiler" ile "Modernlerin" karşılaştırılması yapılarak, olayların görünürdeki çeşitliliğinin ve farklılığının ardındaki tarih yasalarının kavranması demektir. Machiavelli'ye göre çağdaşlarının en önemli eksikliklerinden biri, tarihten ders almayı bilmeyip "Eskilerin" bize sunduğu örneklerden (ama Platon, Aristoteles ya da Cicero gibi antikçağ düşünürlerinin kitaplarında sunduğu örneklerden değil de tarih kitaplarının yansıttığı antikçağın pratik politika örneklerinden) yararlanamamalarıdır. Bu yüzden Machiavelli, tıp ya da mimarlık alanlarında "Eskilere" öykünülmesine karşın, "bir cumhuriyet kurmak, bir devleti korumak, bir krallığı yönetmek, bir orduyu düzenlemek, bir savaşı sürdürmek, adalet dağıtmak, bir imparatorluğu

büyütmek" gibi siyasal konularda "antik örneklere başvuran" (I, Avant-propos, s. 34) hiç kimsenin olmamasından yakınmaktadır.[26]

Oysa, tarihin en önemli yasası, tarihin bir anlamda "tekerrür" etmesidir. Bu nedenle, geçmişten alınan dersler sayesinde, beliren bir olay karşısında kullanılması gereken araçları ve bunların sonuçlarını kestirmek mümkündür. Kendi deyişiyle, "Bilge kişiler, haklı olarak, geleceği öngörmek için geçmişin incelenmesi gerektiğini söylerler; çünkü bu dünyadaki olaylar, her zaman kendilerinden önceki olaylarla belirgin bir ilişki içindedir. Aynı tutkularla hareket eden ve hareket etmiş olan insanlar tarafından yaratılan olaylar, zorunlu olarak aynı sonuçları doğurur... Şimdiki zamanla geçmişi karşılaştıran her kimse, aynı arzuların ve aynı tutkuların bütün kentlerde ve bütün halklarda hüküm sürdüğünü ve sürmekte olduğunu görür. Dolayısıyla, geçmiş olayları derinlemesine inceleyen birisi için, bir cumhuriyetin başına neler geleceğini öngörmek ve böylece eskilerin kullandığı yöntemlere başvurmak ya da kullanılmış yöntemler bulamazsa olayların benzerliğinden hareketle yeni yöntemler yaratmak çok kolaydır." (III, 43, s. 339)[27] Demek ki, insanlarda her zaman ve her yerde

---

[26] Machiavelli, *Savaş Sanatı*'nda ise (I, s. 86), Romalı atalarından örnek alınmasını istediği konuları şöyle sıralar: "*Virtü*'yü onurlandırmak ve ödüllendirmek, fakirliği küçümsememek, askeri disiplinin gereği olan yöntemlere ve düzene değer vermek, vatandaşları birbirlerini sevmeye, karşıt gruplar oluşturmadan yaşamaya, bireyselliğe değil halk kavramına daha çok önem vermeye teşvik etmek." (Machiavelli'nin kuramında önemli bir yere sahip olan *virtü* ile *fortuna* kavramları özellikle "Araçların Seçimi" bölümünde ayrıntılı bir biçimde incelenecektir.)

Machiavelli, tarihin önemine *Il Principe*'nin sayfalarında da değinir: "Prens tarih okumalı, özellikle ünlü kişilerin eylemleri üzerinde kafa yormalı, onların savaşlarda nasıl davranmış olduklarına bakmalı, taklit edebilmek üzere zaferlerinin ve kaçınmak üzere yenilgilerinin nedenlerini incelemeli, özellikle de geçmişin en iyi birkaç prensi gibi yapmalıdır... İnsanlar, hemen her zaman başkalarının geçtikleri yolları izlerler, öncekileri taklit ederek yöne-

aynı tutkular bulunduğu içindir ki tarih tekerrür etmekte, yani benzer olaylardan benzer sonuçlar kaynaklanmaktadır. Dolayısıyla, siyasal alanın ve bu alanın odak noktasında bulunan siyasal iktidarın tam anlamıyla kavranabilmesi için, bu "aynı tutkuların" ya da bir başka deyişle değişmeyen insan doğasının, insan psikolojisinin ne olduğunu ortaya koymakla işe başlanmalıdır.

D. İnsan Doğası ve İktidarın Zorunluluğu

Machiavelli, çeşitli yapıtlarında, insanın özünde kötülük bulunduğunu sık sık dile getirmektedir: "İnsanlar, genellikle nankör, kaypak, iki yüzlü, tehlikeler karşısında ürkek ve kazanç düşkünü yaratıklardır... Kötü olan ve verdikleri sözlerde durmayan insanlar, ancak zorunlu oldukları zaman iyi davranırlar. Fakat, yakalanmadan kötülük yapmak seçeneğine ve özgürlüğüne sahip oldukları an, her yere kargaşa ile düzensizliği götürmekten kesinlikle geri kalmazlar... İnsanlar iyilikten ziyade kötülük yapmaya her zaman daha hazırdırlar." (P, XVII, XVIII; D, I, 3, s. 43; *Le Istorie Fiorentine*, VII, 30, s. 360.[28]) Machiavelli'nin insan doğasına yakıştırdığı kötülük, dini bir anlam taşımamakta, özellikle de insanı özünde günahkâr, dolayısıyla mutlak kötü bir varlık olarak kabul eden Kilise öğretisiyle bir koşutluk göstermemektedir. Çünkü *Discorsi*'de "insanlar,

---

tirler. Fakat örnek aldıkları kişilerin ne bütün yapıtlarını aynen uygulayabilirler ne de becerilerine [*virtù*] erişebilirler; onun için, saygın kişi her zaman büyük adamların açtıkları yollardan gitmelidir. Bu nedenle, en iyileri taklit edecektir, öyle ki kendi becerisi [*virtù*] tatsız tuzsuz olsa da hiç olmazsa biraz kokuya sahip olabilir." (XIV ve VI)

[28] *Le Istorie Fiorentine*, Türkçeye *Floransa'da Komplolar ve Karşı Komplolar Tarihi* adıyla çevrilmiştir. Bundan sonra *Le Istorie Fiorentine*'nin Türkçe çevirisinden yapılacak alıntılar için ayrıca dipnot verilmeyecek, her alıntının ardından kitaptaki ilgili bölüm ve sayfa numarası bir ayraç içinde belirtilecektir. Örnek: (IF, VII, 30, s. 360)

tam anlamıyla ne iyi ne de kötü olmayı bilirler." (D, I, 30, s. 96.) diyen Machiavelli, *Il Principe*'de de güçlü bir prensin kendisini destekleyen zayıf bir prensi ezmeyeceğini, çünkü "insanların, bu kadar büyük nankörlük yapabilecek kadar vefasız olmadığını" (P, XXI) vurgular. Demek ki, insanın kötülüğünün bir sınırı vardır, yani Tanrı'dan kaynaklanan bir mutlaklıkla donanmış değildir. Ayrıca bu kötülük, bütünüyle dünyevi yaşama ilişkindir.

Bu bağlamda Machiavelli, insanın doğası gereği kötü oluşunu insanın temel bir içgüdüsünden kaynaklandırmakta ve bu kötülüğü insanlar arasındaki ilişkiler içinde anlamlandırıp görecelikle donatmaktadır. Çünkü Machiavelli, kendisinden kabaca 130 yıl sonra Thomas Hobbes'un insan davranışlarının temeline yerleştireceği "sahiplenici bireycilik"[29] anlayışına benzer bir şekilde, insanların sürekli bir elde etme isteği ve sahiplenme güdüsü tarafından yönlendirildiklerini kabul eder. *Il Principe*'deki "elde etme [fethetme] (*acquistare*) arzusu hiç şüphesiz bildik ve pek doğal bir şeydir; gücü yeten insanlar buna her kalkıştıklarında övgü alacaklardır, en azından kınanmayacaklardır" (P, III.) deyişi, buna iyi bir örnektir. Yine Machiavelli, *Discorsi*'nin ya da *Floransa Tarihi*'nin çeşitli sayfalarında, insanın doğası gereği her şeyi arzu edip ele geçirmeye çalıştığını, ama güçlerinin sınırlı olması nedeniyle bunu hiçbir zaman başaramadığını vurgulamaktadır. Böylece, sahip olduklarıyla tatmin olmayan, sürekli yeni arayışlar içinde bulunan ve başkalarını kıskanan bir insan çıkmaktadır

---

[29] Bu kavram için bkz. C.B. Macpherson, *The Political Theory of Possessive Individualism, Hobbes to Locke*, Oxford, Oxford University Press, 1962. (Fransızca çevirisi: *La théorie politique de l'individualisme possessif de Hobbes à Locke*, Paris, Gallimard, 1971.) Ayrıca bkz. Levent Köker, "Serbest Piyasa-Demokrasi İlişkisinin Teorik Sorgulanmasına Bir Örnek: C.B. Macpherson'un Siyasal Düşüncesi", *Toplum ve Bilim*, Sayı 24, Güz, 1984, 2.155-171.

karşımıza.[30] Bu durumda "gerçekçi" olmayı savunan Machiavelli, insanın elde edemeyeceği ya da elde etmeye gücünün yetmeyeceği şeylerin peşinden koşmasını da olumsuz bir özellik olarak değerlendirmektedir: "Olanakları olmadan elde etmeye [sahiplenmeye] kalkışan insanlar, hata yapıyorlardır ve kınanmayı hak ederler." (P, III.)[31]

Demek ki insanoğlu, her zaman ve her yerde elde etme tutkusuyla davranmıştır ve davranmaktadır. İnsan hırsının bir sınırının olmamasından dolayı da, bireysel arzular ile çıkarlar sürekli olarak çatışır. Machiavelli'nin deyişiyle, "birileri elde etmek isterken, diğerleri elde ettiklerini yitirmekten korkarlar." Üstelik "her insan, elindekini yeni şeyler elde ederek korumayı düşünür." (D, I, 5, s. 46-48.) Bunun anlamı, herkesin daha fazla güç, daha fazla iktidar peşinde koşmasıdır. İktidar, elde etmek istenen diğer şeyleri sağladığından, elde edilmesi arzulanan en üstün şeydir. Bu bakımdan, insanların sürekli bir iktidar mücadelesi içinde olmaları, insan doğasının bir gereğidir ve kaçınılmaz bir durumdur. İşte insanın kötü oluşu, bu mekanizma içinde bir anlam kazanmaktadır: Her insan, bir diğerinin karşısındaki engeldir ve bu nedenle ona göre kötüdür. Üstelik "sıfır toplamlı iktidar" anlayışını benimseyen Machiavelli'ye göre, iktidarın "miktarı" değişmez; dolayısıyla

---

[30] "İnsanlar genelde kaybetme korkusundan ziyade elde etme umuduyla hareket ederler... Ancak insanlar, her zaman olduğu gibi, asla memnun edilmediklerinden bir şeyi elde ettikten sonra içleri rahat etmez ve hemen bir başka şey isterler... İnsan hırsının bir sonu yoktur." (IF, IV, 18, s. 192; IV, 14, s. 187; V, 14, s. 236.) "Kıskanç doğaları olan...insanlar, bir tutkudan bir diğerine yükselirler." (D, I, Avant-Propos, s. 33; I, 46, s. 121.) "Bütün insanlar aynı amaçlara yönelirler, yani şan ve servet sahibi olmayı amaçlarlar." (P, XXV)

Öyle görünüyor ki, Machiavelli'nin insan doğasına ilişkin görüşleri, bu dünyayı, bu dünyada iyi bir hayat kurmayı önemseyen ve bunun için eylemde bulunan bir aklıcı (amaçlarıyla kullanabileceği araçlar arasında optimum dengeyi bulabilme anlamında rasyonel) insan tipinin temel özelliklerini de içermektedir.

birisinin iktidarının artması, diğerlerinin iktidarlarının azalması, hatta yok olması demektir. Bu anlayış, insanların birbirlerine kötü gözle bakmalarına ve kişisel çıkarları uğruna birbirlerine kötülük yapmalarına neden olur. Ayrıca, insan doğasının özünü oluşturan bencillik, insanların gerek birbirlerinden kuşkulanmalarına, gerek bu kuşkunun yarattığı zorunluluk sonucunda kötülük olarak nitelendirilen her türlü davranış içine girmelerine yol açar.

Bu durum, insan eylemlerinin özgül bir düzeyi olan siyasal alan için de geçerlidir. Siyasette yer alan bireysel özneler ya da kolektif özneler (halklar ya da devletler), elde etme, yani büyüme, yükselme tutkusunun hükmü altındadırlar. Bu bakımdan siyaset, siyasal aktörlerin siyasal iktidarı ele geçirmek ya da korumak amacıyla birbirleriyle giriştikleri mücadeleden, hatta savaştan başka bir şey değildir. Bu iktidar mücadelesinin kaçınılmazlığını, Machiavelli özellikle *Discorsi*'de ele alıp örneklerle gözler önüne sermeye çalışır.

Ona göre, "belli bir konumda olan insanlar, kendi varoluş biçimlerini seçemezler" (D, III, 2, s. 250); yani, hiçbir tutkuları olmasa bile iktidarın dışında kalmayı başaramazlar. Çünkü iktidar sahibi, "kendini nasıl biliyorsan başkalarını da öyle bil" mantığından ya da Machiavelli'nin "bir devlet kurmak ve ona yasalar vermek isteyen her kişi, insanları baştan kötü olarak kabul etmeli" (D, I, 2, s. 42) deyişinden hareketle, çevresindeki kişilerden kuşkulanır, onları kendisi için bir tehdit olarak görür; ama aynı zamanda, bu yaklaşımı nedeniyle kendisi de onlar için bir

[31] Machiavelli, *Discorsi*'de (II, Avant-Propos, s. 154), iktidar sözcüğü yerine *virtù* (beceri, güç vb.) kavramını kullanarak, yeryüzünde her zaman aynı miktarda *virtù* bulunduğunu ve bu *virtù*'nun zaman içinde bir yöreden bir başka yöreye, bir halktan bir başka halka geçtiğini ileri sürer. Ona göre tarihte *virtù* sırasıyla Asurlularda, Medlerde, Perslerde, Romalılarda ve Araplarda bulunmuştur. Çağında ise, *virtù* Fransızların, Türklerin, Mısırlıların ve Almanların imparatorlukları arasında paylaşılmış durumdadır.

tehdide dönüşür. Belli bir niteliğe, yeteneğe sahip olan bir kişi ise, üzerindeki bu kuşkuları dağıtmak için kendisini gözlerden saklamaya çalışır, ama sonuçta yaşamını sürdürebilmek için ister istemez iktidar sahibini yok etmeye yönelir. Daha açıkçası, yetenekli bir kişi, iktidarı arzulanıasa bile maruz kaldığı tehlikeden kurtulmak için zorunlu olarak kurnazlığa başvurur. Böylece kurnazlık, insanın inisiyatifi olmaktan çıkıp zorunluluğa karşı getirilen bir yanıt haline gelir. Bu durumda kurnazlık, insanın konumunu olduğu gibi sürdürmesi için kullandığı bir yoldur. Fakat kurnazlık yapılması, paradoksal olarak belli bir aşamadan sonra amacının tam tersi bir sonuç doğurur; yani o kişinin konumu iyice göze görünür bir biçim alır, göze batar. Bu durumda, varlığını sürdürmek isteyen bu kişinin savunma kurnazlığını saldırı kurnazlığına, ya da bir başka deyişle kurnazlığı güç kullanımına dönüştürmesi kaçınılmaz olur.[33] Machiavelli'nin verdiği örnekle, tıpkı (yaşlı) Brutus'un ilk önce delilik numarasına başvurması, ama daha fazla dikkati çekince "en iyi savunma saldırıdır" mantığını benimsemesi ve bir komplocuya dönüşüp son Roma kralı Tarquinus'u tahtından devirmesi gibi. Demek ki, bir siyasal özne, haklı olmayan bir kuşkuyla karşı karşıya kalsa bile, kendini savunmak için bu kuşkuyu doğrulamak zorunda kalmaktadır.

Aynı şekilde, her kolektif siyasal özne (devlet), hem yaşamını sürdürmenin hem de tehdit altında bulunmanın getirdiği zorunluluklar nedeniyle, kendini sürekli bir iktidar savaşı içinde bulur. Bir devlet, başarılı olup büyümek ya da tam tersi başarısız olup sonunda yıkılmak seçenekleriyle karşı karşıyadır. Bu bakımdan bir cumhuriyetin (ya da herhangi bir devletin) dar sınırlar içinde kalıp yaşamını sürdürebilmesi olanaksızdır. Machiavelli'nin deyişiyle, "Yer-

[33] Kurnazlık-güç ilişkisi, "Araçların Seçimi" bölümünde ayrıntılı bir biçimde ele alınacaktır.

yüzündeki her şey bir hareketlilik içinde olduğundan ve aynı durumda kalamadığından, bu değişkenlik cumhuriyetleri ya yükselişe ya da düşüşe götürür. Zorunluluk, genellikle aklın yönlendirmeyi düşünmediği bir ereğe doğru yöneltir bizi: Büyümeden varlığını sürdürmesini istediğiniz bir cumhuriyet kurmuşsunuzdur; oysa zorunluluk, kuruluşunun amacına karşın yine de onu büyümeye zorlar." (D, I, 6, s. 51) Zorunluluğa getirilen yanıt, siyasal erkin arttırılarak diğer devletlerin aleyhine büyümektir; tıpkı küçük Roma Cumhuriyeti'nin bir imparatorluğa dönüşmesi gibi. Machiavelli'ye göre Roma, kurnazlık yaparak belli bir süre kendisini gözlerden saklamayı bilir. Kartacalıların ya da Galyalıların Roma'yı bir tehdit olarak gördükleri zaman artık onlar için çok geçtir: Roma, varlığını sürdürebilmek için onları yok etmek zorundadır ve bunu başarabilecek gücü de zaman içinde edinmiştir.

Bu bakımdan, bireylerin komplolara girişmeleri ya da halkların (devletlerin) savaşmaları, bir yanda elde etme güdüsüyle hareket etmelerinden, öte yanda birer siyasal özne olarak tehditle karşı karşıya bulunmalarından dolayıdır. Siyasal yaşamda gözlemlenen şiddet, zalimlik, yalancılık, ihanet, iki yüzlülük gibi tutumlar, gerçekte insanların özde kötü olmalarından değil, fakat siyasal öznelerin birbirlerinden kopuk bir şekilde, dolayısıyla güç ilişkilerinin körüklediği sürekli bir rekabet içinde bulunmalarından kaynaklanır. Bu açıdan bakıldığında, Machiavelli'nin iktidarın yüceltilmesine ilişkin bir öğretiyi savunduğu söylenemez. Çünkü ona göre, iktidarı elde etmek ya da korumak için verilen mücadeleler, zorunlu fenomenlerdir. İnsanın (ve devletin) siyasal özne olarak var olması, onun yaşamını sürdürebilmek için her türlü araca başvurarak iktidarını sürekli olarak arttırmaya yönelmesi demektir. Dolayısıyla, Machiavelli'nin prenslerden ve prensliklerden söz ettiği *Il Principe*'yi de bu doğrultuda okumak gerekir.

Machiavelli, klasik devlet biçimleri sınıflamasından farklı olarak devletleri monarşiler (prenslikler) ve cumhuriyetler şeklinde ikiye böler. Aslında Machiavelli'nin bir sınıflandırma yaparak şu ya da bu devlet biçiminin özünü ortaya koymak gibi bir derdi yoktur. Onun temel kişisel sorunsalı, (ilerideki sayfalarda daha açıkça görüleceğe üzere) İtalya'ya yönelik olarak, *virtú* sayesinde gerçekleştirilecek "yeni bir siyaset" uygulaması yoluyla "yeni bir devletin" yaratılması ve sürdürülmesidir. Dolayısıyla, gerek *Discorsi*'deki cumhuriyetlere, gerek *Il Principe*'deki prensliklere ilişkin değerlendirmelerinin hep bu sorunsal bağlamında anlamlandırıldığını gözden kaçırmamak gerekir.

Machiavelli, *Il Principe*'de prenslikleri dört ayrı türe ayırır: Eski prenslikler, karma prenslikler, dinsel prenslikler ve yeni prenslikler.[34] Yalnızca yeni prensliklere önem veren Machiavelli'ye göre bir prenslik yeni değilse, adının başında "karma" ya da "dinsel" sıfatı bulunsa da, gerçekte eski bir prensliktir. Eski prenslikler ister yıllardır süre giden "soydan geçme" bir nitelik göstersinler, ister soydan geçme bir prensin devletine kattığı bir parça nedeniyle karma prenslik özelliği taşısınlar, isterse de Papalık devletinde olduğu gibi iktidarın din adamlarının elinde bulunmasıyla teokratik bir boyuta sahip olsunlar, sonuçta hepsi yeni bir siyaseti uygulayabilme becerisinden (*virtú*) yoksun, köhnemiş yapılardır. Bu tür prenslikler, bir bakıma Max Weber'in sözünü ettiği "geleneksel otoriteyle" donanmış olduklarından, elde tutulması kolay devletlerdir. Machiavelli'nin deyişiyle, eski prenslikleri sürdürmek için "ataların koydukları düzenlemeleri bozmamak ve bunun

[34] Machiavelli, bu kitabında cumhuriyetlerden söz etmeyeceğini de açıkça belirtir: "Cumhuriyetleri bir yana bırakalım, onları bir başka yerde [*Discorsi*'de] uzun uzadıya anlattım." (II.)

dışında beklenmedik durumlar karşısında işi suyun akışına bırakmak yeterlidir. Öyle ki eğer soydan geçme bir prens ortalama bir ustalığa sahipse her zaman tahtında tutunacaktır." (P, II) Hatta dinsel prensler, böyle bir ustalığa bile sahip olmak zorunda değillerdir. Bu devletlerdeki "geleneksel otorite" dinle, dinsel ideoloji ve kurumlarla yoğrulmuş olduğundan, dinsel prenslerin iktidarlarını sürdürmeleri için kıllarını bile kıpırdatmaları gerekmez. Bu noktada Machiavelli, dinsel prenslikler hakkında "ironik" denebilecek bir değerlendirmede de bulunur: "Bir ülkeye sahip oldukları halde onu savunma gereğini duymayanlar, uyrukları oldukları halde onları yönetmeyenler yalnız dinsel prenslerdir. Buna karşın, ne ülkeleri ellerinden alınır, ne de uyrukları onlara karşı ayaklanır." (P, XI)

Machiavelli'nin eski prensliklerin karşısında konumlandırdığı yeni prenslikler, Rönesans'ta gelişen yeni insan felsefesiyle uyumlu bir biçimde, kişinin, kendi güç ve yeteneği (*virtù*) doğrultusunda eylemlere girişerek ve yazgısını (*fortuna*) doğru kullanarak iktidara gelmesi ve böylece yeni bir prenslik (devlet) kurmasıyla ortaya çıkar. Prens, "yeni monarşi"de en üstün emretme gücüne sahiptir ve bu anlamda (kavramı kullanmasa da) "egemen"in ta kendisidir.[35] Egemen devlete içkin olan egemenliğin kullanıcısı ya da sahibi olarak algılandığından, Machiavelli'nin prensi, aslında ardında kurumlarla donanmış olan bir yapıyı, yani "devlet"i (*stato*) işaret etmektedir. Nitekim Machiavelli, *Il Principe*'nin bir bölümünde, aynı anda hem krala (prense) hem de krallığa (kişi olarak prensin ardında yer alan kurumlara, yani devlete) atıfta bulunmaktadır: "Prensin safında iktidarının yüceliği,[36] yasalar ile devletin ve yakınla-

[35] "Egemen" kavramının belirmesi için Jean Bodin'i beklemek gerekir.

[36] Machiavelli, burada iktidarın "*maestà*"sı kavramını kullanır. Jean Bodin, ortaya attığı egemenlik (*souveraineté*) kavramının Latince karşılığının *majestatem* olduğunu vurgulamaktadır. (*Les six livres de la République*, Paris, Librairie Générale Française, 1993, s. 111.)

rının desteği vardır... Fransa Krallığı, çağımızın en iyi yönetilen krallıklarından biridir; orada krala hareket özgürlüğü ve güvenlik sağlayan çok sayıda ve mükemmel kurumlar vardır... Bundan daha bilgece hiçbir önlem olamaz, hiçbir önlem kralın ve krallığın davasını daha iyi savunamazdı." (P, XIX)

Machiavelli, yukarıdaki alıntılarda Fransa Krallığı'na övgüler düzüyorsa da, bu monarşinin aynı zamanda bir "feodal krallık" olduğunu da ileri sürer. Çünkü ona göre, tarihte bilinen bütün prenslikler iki farklı biçimde yönetilmişlerdir: Ya devlet prensin çevresinde merkezi bir biçimde örgütlenmiştir ve devlet görevlileri doğrudan doğruya prense bağlı hizmetkârlardır, kullardır: ya da devletin başındaki prens, iktidarı, kendilerine bağlı uyrukları ve ayrıcalıklı konumları olan soylularla paylaşmaktadır. Machiavelli, birinci yönetim biçimine örnek olarak "Türk monarşisini", ikincisine örnek olarak ise Fransa Krallığı'nı gösterir. Ona göre her iki yönetim anlayışının da belli avantajları ve dezavantajları vardır. Türk monarşisi türü bir devlet dış tehlikelere karşı daha dirençlidir, ya da Machiavelli'nin deyişiyle onu ele geçirmek (fethetmek) çok zordur. Çünkü, prensin çevresindeki kişilerin saldırganın girişimini kolaylaştıracak bir başkaldırısına bel bağlanamaz, bu kişilerin yozlaştırılması çok zordur, dahası yozlaştırılsalar bile halkı arkalarından sürükleyemezler. Dolayısıyla "kim ki Türk'le [Padişah'la] savaşmak ister hasmının güçlerini karşısında birlik halinde bulmaya hazır olmalıdır." Fakat Türk monarşisi türü bir devlet fethedildiği zaman onu elde tutmak kolaydır. Çünkü prensin soyu bir kez ortadan kaldırıldı mı, halk üzerinde hiçbir nüfuzları olmayan diğer yöneticilerden hiçbir direnç gelemez. Buna karşılık, Fransa Krallığı gibi bir devleti fethetmek kolaydır. "Çünkü oraya şu ya da bu baronu yanına çekerek kolayca girebilirsin." Fakat, kralın soyu kurutulsa bile,

"yeni yönetimde yer almak isteyen senyörler var olmaya devam edecekleri" (P, IV) için, böyle bir devleti elde tutmak neredeyse olanaksızdır.

Machiavelli, farklı prenslik türlerini ve prensliklerin yönetim biçimlerini belirttikten sonra, iktidara gelmenin çeşitli yolları bulunduğunu da açıklar. Bu yolları belirlerken Machiavelli, (birazdan daha ayrıntılı olarak üzerinde duracağımız) iki temel kavrama, yani *virtú* ile *fortuna* (yazgı, talih, şans) kavramlarına vurgu yapar. Ona göre bu iki kavram, siyasal iktidarın ele geçirilmesinde izlenen yolları belirleyici bir öneme sahiptir; dahası, *virtú* kavramı doğrudan doğruya yeni prensliğe göndermede bulunmaktadır.

Bu yollardan ilki, başkalarının gücü ve *fortuna*'nın yardımıyla iktidara gelmektir. Bu biçimde iktidarın ele geçirilmesi kolay, korunması ve sürdürülmesi zordur. Çünkü başkalarının yardımıyla, şans eseri iktidara gelen kişi, aynı şekilde, başkaları yüzünden ya da talihinin dönmesi sonucunda iktidarını yitirebilir. İkinci yol olarak, dinsel prensliklerin kazanılmasında, ya *virtú* ya da *fortuna* rol oynayabilir. Ama, daha önce de belirtildiği üzere, teokratik prensliklerin sürdürülmesinde dinsel ideoloji ile kurumlar etkili olduğundan, gerek *virtú* gerek *fortuna* bu aşamada önemsizleşir.

Machiavelli, üçüncü yolun kişinin yurttaşlarının desteğiyle iktidara gelmek olduğunu ve bu şekilde beliren monarşinin de "sivil prenslik" (P, IX) olarak adlandırılabileceğini vurgular. Böyle "başa geçmek için ne görülmemiş bir beceriye ne de olağanüstü bir talihe gerek yoktur" diyerek *virtú* ile *fortuna* unsurlarını dışlar; fakat hemen bir sonraki cümlede, "daha çok talihle desteklenmiş bir kurnazlık gereklidir" diyerek, *fortuna*'ya ama özellikle *virtú*'ya yine de önemli bir rol biçer. Bu bağlamda prensin kurnazlık (dolayısıyla *virtú*) göstermesi, iktidarı "büyüklerin"

(seçkinlerin, soyluların) değil de, halkın desteğiyle kazanması ve bu yönde bir yönetim gerçekleştirmesidir. Çünkü büyüklerin arzusuyla iktidara gelen bir prens, kaçınılmaz olarak halkın düşmanlığını üzerine çekecektir; üstelik büyükler, onu kendileriyle eşit gibi göreceklerinden, sürekli olarak prense sorun çıkartacaklar, iktidarını sınırlamaya çalışacaklar ve hiçbir zaman memnun olmayacaklardır. Oysa halka dayanan bir prens, adil bir yönetim gösterdiği sürece hem halka daha kolay söz geçirebilir hem de onu daha kolay hoşnut kılabilir. Böylece de, her zaman kendisine ihtiyaç duyduğu halkının desteğiyle iktidarını çok daha sağlam temeller üzerinde yükseltebilir. Bu görüşleriyle Machiavelli, *Discorsi*'de ele alacağı cumhuriyet konusunda, bir başka deyişle halkın yönetimdeki rolünün olumlu olacağı yolunda bir ipucu vermiş olmaktadır.

İktidarı ele geçirmenin dördüncü yolu, alçakça davranıp cinayet işlemektir. Machiavelli, bu konuyu işlediği *Il Principe*'nin VIII. bölümünün hemen başında, böyle iktidara gelenlerin ne yetenekli ne de talihli olduğunu, daha açıkçası *virtú* ya da *fortuna*'nın bu tür iktidara gelişlerde hiçbir rol oynamadığını belirtir. Bu yolla iktidara gelenler için verdiği örnekler, Sicilyalı Agatokles ile Oliveretto de Fermo'dur, ki her ikisi de toplumun alt sınıflarından gelmektedir. Aslında Machiavelli'nin bu bölümü kaleme almaktaki amacı, iktidar yolunda cinayet işlenmesini kınamak değil, fakat döneminin hakim ideolojisinin içerdiği "iyi prens" anlayışının aristokratik içerikli bir mitostan öteye gitmediğini açığa çıkartmaktır. Çünkü bu ideoloji, "iyi prensliği" soylulukla bağdaştırmakta ve alçaklığı-cinayeti "bir çömlekçinin oğlu" olan Agatokles gibi aşağı sınıflardan gelip prensliğe yükselmiş kişilere yakıştırmaktadır. Machiavelli, bu anlayışı yerle bir etmek amacıyla, ilk başta *virtú* ile *fortuna*'nın bir rolü olmadığını söylemiş ol-

masına karşın, bu bölümün daha sonraki satırlarında hem Agatokles'in "cinayetlerine büyük çapta kafa ve beden *virtü*'su kattığını", hem de bu tür kişilerin "iktidarlarını Tanrı'nın yardımıyla sağlamlaştırdıklarını" yazar. Demek ki, bu tür kişilerin aslında tümüyle *virtü* ile *fortuna*'dan yoksun oldukları doğru değildir. Ayrıca "iyi prenslerin" alçakça yöntemler kullanmadıklarını, cinayet işlemediklerini ileri sürmek hiç de gerçekçi değildir. Örneğin, Oliveretto'yu (alçakça) tuzağı düşürüp öldürten, Machiavelli'nin "ideal prensi" Cesare Borgia'dan başkası mıdır? (P, VIII) Ya da hakim ideolojinin saygın prensler arasında saydığı ve Machiavelli'nin iktidarı *virtü* ile ele geçirenlere örnek verdiği Keyhüsrev'in, Romulus'un, Theseus'un (P, VI) hiç alçakça yöntemlere, cinayetlere başvurmadıkları söylenebilir mi? Sonuçta Machiavelli, kamuoyunda yer etmiş olan "iyi prens-kötü prens" kavramlarının hiçbir anlamı olmadığını, siyaset alanında iktidarı ele geçirip sürdürmede prensin başarılı olup olmamasının önem taşıdığını bir kez daha vurgulamış olmaktadır.

Başarıyı belirleyen en önemli faktör *virtü*'dur. Böylece Machiavelli'nin "yeni bir siyaset" uygulayarak "yeni bir devlet" kurmanın ön koşulu olarak gördüğü, dolayısıyla iktidara gelme yolları arasında tercih ettiği son yol gündeme gelir: Kişinin kendi becerileriyle, yetenekleriyle, güçleriyle, kısacası *virtü*'suyla iktidarı elde etmesi (ayrıca *fortuna*'sı varsa, bunu *virtü*'su sayesinde doğru kullanmayı bilmesi). Böyle iktidara gelmek zordur, ama yeteneklerini kullanan kişinin iktidarını güçlü kılıp sürdürmesi kolaydır; ama tabii temel bir koşulla, yani iktidarını kullanırken karşısına çıkacak çeşitli durumlarda en uygun, en gerekli araçları (bir anlamda, tutum ve davranışları) seçip kullanmak koşuluyla.

iktidar mücadeleleri zorunluluğu ve sürekliliği içerdiğinden, kişinin (ya da daha geniş anlamda, siyasal öznenin), bu ortamda başarılı olabilmek için doğru araçları seçebilecek bir "kişiliğe" sahip olması büyük önem kazanmaktadır. Machiavelli, özgür iradeye sahip bireyin tarihten aldığı derslerle geleceği öngörme ve başarıyı getirecek eylemleri belirleme yeteneğini elde edeceğini ileri sürer, ama onun hiçbir zaman tam anlamıyla kaderine hakim olamayacağını da vurgular. Çünkü en iyi şekilde düşünülüp tasarlanmış planların bile başarısızlığa uğrama olasılığı vardır. Tarihteki bir örneğine bakıldığında yengiyle sonuçlanması beklenen bir eylem, olayların akışı nedeniyle bir bozgun durumuna dönüşebilir. Bu yüzden Machiavelli, "Çoğu kişinin dünya işlerini *fortuna*'nın ve Tanrı'nın yönettiğine, nice sağduyulu olurlarsa olsunlar insanların bunları değiştiremeyeceklerine ve buna hiçbir çare bulamayacaklarına inandıklarını bilmez değilim... Zaman zaman benim de bu görüşü benimsediğim oldu. Bununla birlikte, özgür irademizle hareket etmemiz büsbütün yok olmadığına göre, *fortuna*'nın eylemlerimizin yarısına hükmedebildiğini, aşağı yukarı öbür yarısını ise bizim ellerimize bıraktığını düşünüyorum" (P, XXV) diyerek, işin içine *fortuna* kavramını sokar ve bunun karşısına da *virtú* kavramını diker.

Türkçeye şans, yazgı ya da talih olarak çevrilebilecek olan *fortuna*, nesnelere (olaylara) dışsal olan ve insanları keyfi bir şekilde yöneten aşkın bir güç anlamına gelmez. Machiavelli, bu kavram ile insani şeylerin kayganlığını, belirsizliğini dile getirmektedir. Yaygın kullanımında erdem anlamına gelen *virtú* kavramını ise, Türkçede tek bir sözcükle karşılamak mümkün değildir. Machiavelli'nin kullandığı anlamda *virtú*, insanın (halkın) yaratıcı enerjisini harekete geçiren yetenek ya da beceridir; güç, kurnazlık,

yiğitlik, cesaret, azim, kararlılık gibi özellikleri içinde barındırır. *Fortuna*'nın karşı konulamaz gibi görünmesi, insanların kadercilik anlayışının içine gömülüp edilgin bir tutum takınmalarından kaynaklanır. Oysa siyasette başarılı olmanın ilk koşulu, insanın *virtü* sayesinde *fortuna*'yla baş etmeyi bilmesidir. Hatta siyaset, zorunluluk ifade eden koşullar altında *fortuna*'yı düzenleme, *fortuna*'ya gerekli yanıtlar getirme sanatıdır.

Machiavelli, bu görüşünü örneklemek amacıyla *fortuna*'yı coştuğu zaman ovaları basan, ağaçları ve yapıları yıkan, önündeki her şeyi sürükleyen taşkın bir nehire benzetir. Ama su durulduğu zaman insanların kanallar ve bentler yapabileceklerini, böylece nehir bir daha taştığında selin kanallara yönlendirilerek ve bentlerle hızı kesilerek zarar ziyana yol açmasının engellenebileceğini belirtir. İşte ona göre, "*fortuna* da böyledir; gücünü *virtü*'nun kendisine karşı koymadığı yerlerde gösterir, saldırısını kendisine karşı koymaya yönelik hiçbir engelin hazırlanmamış olduğunu bildiği yerlere yöneltir." (P, XXV) Tıpkı *virtü*'dan yoksun olan İtalya'nın bentleri, engelleri bulunmayan bir ova görünümünde olup sürekli olarak sellere, taşkınlara, yani dış devletlerin saldırılarına maruz kalması gibi. Demek ki insan, her şeyden önce, her türlü değişime hazırlıklı olmalı ve *fortuna*'nın iyi ya da kötü yanıyla karşılaştığında ondan körü körüne etkilenmemeli, *virtü* ile ona gerekli yanıtı vermelidir. Daha açıkçası, bir olumsuz *fortuna* durumunda karamsarlığa kapılmamalı, ama olumlu *fortuna* nedeniyle de her şeyi toz pembe görmemelidir. *Discorsi*'nin bölümlerinden birine "Büyük adamlar ve iyi kurulmuş cumhuriyetler hem başarı hem de başarısızlık ortamında aynı cesareti gösterirler" (D, III, 31, s. 319) başlığını veren Machiavelli'ye göre, Romalıların şanssızlıklar karşısında cesaretlerini yitirmemeleri ve başarılar karşısında

da küstahlaşmamaları, bu halkın ne denli *virtü* sahibi olduğunu göstermektedir.[37]

İnsanın *fortuna*'yı düzenlemesi, ona karşı koyması, hatta ona hakim olması demektir. Bu bağlamda Machiavelli, *Il Principe*'nin 25. bölümünde, açıklamalarına "erotik" (ya da cinsiyetçi) bir boyut katarak, "*fortuna*'nın kadın olduğunu" ve bu nedenle erkeksi nitelikler (yani *virtü*)[38] tarafından cezbedilmeyi beklediğini ileri sürer. Ardından, "ona hükmetmek için, onu dövüp hırpalamak gerektiğini" iddia etmekle kalmaz, "*fortuna*'nın soğuk hesapçılardan çok böyle davrananlara kendini daha bir gönüllü teslim ettiğini" (P, XXV) vurgular.

Ancak böylesine atılgan, ateşli bir tutum, *fortuna*'ya karşı uygulanabilecek tek yöntem değildir. Çünkü Machiavelli, *fortuna*'ya egemen olmak için izlenmesi gereken bir başka yolun, ona uyum sağlamak, ona ayak uydurmak ya da kendi deyişiyle "onun ördüğü ağları izlemek" (D, II, 29, s. 231) olduğunu belirtir. Bunun anlamı, "*fortuna*'nın rüz-

---

[37] Machiavelli, kitabının aynı bölümünde şu satırlara da yer vermektedir: "Fortuna'nın büyük adamlar üzerinde hiçbir etkisi yoktur. Değişkenliği nedeniyle onları yükseltse de yerin dibine batırsa da, karakterlerinden ayrılmaz olan tutarlılıklarını, kararlılıklarını kesinlikle değiştiremez. Oysa, güçsüz ruhların davranışı çok farklıdır. İyi *fortuna*'yla kibirlenmiş ve sarhoşlaşmış olarak başarılarını kendilerine tümüyle yabancı olan *virtü*'ya atfederler... *Fortuna* değiştiği, felaket gözlerinin önüne geldiği anda ise, tam karşıt aşırılığa gidip alçaklaşırlar... Yurttaşlarının her gün cesaretlerini geliştirmeyi ve *fortuna*'ya hakim olmayı öğrenecekleri bir cumhuriyet, kendi bünyesinde Roma cesaretinin ve saygınlığının belirdiğini görecektir; fakat kendi değerinden çok *fortuna*'nın lütfuna güvenen silahsız bir cumhuriyet, her türlü kötülükle karşılaşacak ve Venediklilerin akıbetine [yani devleti yitirmek] uğrayacaktır." (D, III, 31, s. 318-320)

[38] *Virtü* sözcüğünün erkeklikle bağlantı kurulması, etil bir kavram olmasından kaynaklanmaz; çünkü *virtü* da tıpkı *fortuna* gibi dişidir (yani *la virtù*). Bu bağlantının nedeni, *virtü* sözcüğünün kökeninde Latince *virtus* sözcüğünün, bunun kökeninde de yine Latince *vir* sözcüğünün bulunmasıdır. Çünkü *vir*, "erkek insan, adam" anlamını taşırken, *virtus* "erkeksi güç" anlamını içermektedir.

gârlarına ve değişen koşullara göre hareket etmeye [dönmeye] hazır olunması" (P, XVIII) ya da "davranışın koşullara [zamana] uyarlanmasıdır." (P, XXV) *Discorsi*'nin 3. kitap 9. bölümüne "Her zaman başarılı olmak isteniyorsa zamana göre değişmek gerekir" (s. 276) başlığını koyan Machiavelli, geleneksel felsefenin "ruhsal bütünlük, değişmezlik" anlayışına karşı çıkarak, insanın, ruhunu *fortuna*'daki ve doğadaki sonsuz değişkenliğe açıp özgürlüğü, erki ve mutluluğu ele geçirebileceğini açıkça dile getirir. Böyle bir davranış içindeki siyasal özne, en kötü düşmanı olan alışkanlığı yenmiş ve kendisini katı değer yargılarının etkisinden kurtarmış demektir. Kısacası, insan, "dün dündür, bugün bugündür" anlayışını benimseyip doğasına esnek, değişken bir nitelik kazandırabildiği sürece yaşamda, özellikle de siyaset sahnesinde başarılı olabilmektedir. Bu bakımdan *virtù*, ahlaki esnekliğe, yani değişen koşulların getirdiği zorunluluklar doğrultusunda her türlü aracı kullanma yeteneğine karşılık gelmektedir.[39]

İnsanın değişken bir kişilik gösterebilmesi, onun doğasının çift yönlü olmasıyla, daha açıkçası hem insan hem de hayvan özelliklerini kendinde toplamasıyla yakından ilişkilidir. Machiavelli, *Il Principe*'nin 18. bölümünde, "mücadele etmenin iki yolu vardır: Biri yasalarla, diğeri güçle" dedikten sonra, birinci yolun insanlara, ikinci yolun ise hayvanlara özgü olduğunu belirtir. Ancak başarılı olmak isteyen her prensin (ya da devletin) hem insan hem hayvan gibi davranmayı bilmesi gerektiğini de sözlerine ekler. Ahlakın insan ile hayvanı birbirinden ayırmasına karşılık, siyaset bunları birleştirmektedir. Bu bakımdan siyaset,

[39] Ayrıca Machiavelli, Vettori'yi yazdığı 31 Ocak 1514 tarihli mektubunda, insanların bazen asık yüzlü bazen neşeli ya da bazen ciddi bazen hoppa olduklarını belirtip, ardından "çünkü biz insanlar, değişken olan doğayı taklit etmekten başka bir şey yapmıyoruz; bu taklit etme de kınanması gereken bir şey değildir" diye ilave eder. (Machiavelli [1972], s. 213.)

hayvani şiddetin yasaların üstünlüğü sayesinde dışlanarak insani bir dünyanın kurulması değil, fakat sağlam bir hükmetmenin araçlarının hayvanlığın içinden elde edilmesi demektir. Bu hayvani doğa da çift yönlüdür: Prens, hem aslan hem tilki özelliklerini edinmelidir. "Çünkü aslan ağlara, tilki de kurtlara karşı kendini savunamaz. Tuzakları tanımak için tilki olmak gerekir, kurtları korkutmak için de aslan. Sadece aslan olmakla yetinenler, bu işten hiçbir şey anlamıyorlar demektir." (P, XVIII) Kısacası, siyasal özne, yalnızca kaba güç kullanmakla yetinmeyecek, kurnaz da olacaktır.

İnsani doğa ile hayvani doğa arasındaki bağlantıyı, hayvansallığın iki yönünden biri olan kurnazlık (tilki) sağlar. Kurnazlık demek, kişinin kurnaz olduğunu saklayarak, insancıl, eli açık, dindar, sözlerine sadık, namuslu vb. bir görünüm takınmasıdır. Prensin insan doğası, gerçekte görünüştedir, yüzeyseldir. Bir başka deyişle, prens, kendini halka, halkın onu görmek istediği gibi, yani insani niteliklere, erdemlere sahipmiş gibi gösterir. Nasıl olsa halk, yalnızca görünüşe baktığından, görünüşe göre değerlendirdiğinden, aldatılması kolaydır. Bu görüşüyle propagandanın önemini de vurgulamış olan Machiavelli'nin *Discorsi*'de, güçten genellikle daha yararlı olduğunu söylediği kurnazlık,[40] *fortuna*'ya uyum sağlanması ve böylece gerekli durumlarda kullanılan şiddetin (ve her türlü kötülüğün) halktan gizlenmesidir. Zaten değişen zamana ve koşullara ayak uydurmak, hayvani ve insani doğaların sunduğu tüm

[40] "Bana göre, güç ya da kurnazlık kullanmaksızın -tabii eğer soydan geçme ya da bağış yoluyla elde edilmediyse- ortalama sıradan bir konumdan çok üst bir mevkiye yükselmek çok enderdir, hatta olanaksızdır. Hatta, gücün [tek başına] hiçbir zaman yeterli olacağını zannetmem; fakat sadece kurnazlık, bazen bu mevkiye ulaşılmasını sağlayabilir." (D, II, 13, s. 187) Machiavelli, bu şekilde başarılı olmuş kişilere, Makedonya kralı Philippos'un dışında *Il Principe*'de cinayetle iktidara geldiğini söylediği Sicilyalı Agatokles'i de örnek gösterir.

olanakların değerlendirilmesinden başka bir şey değildir. Bu yüzden Machiavelli, zorunluluklar karşısında ne zaman iyilik ne zaman kötülük yapılacağının iyice hesaplanması gerektiğini vurgulayıp şu öğüdü verir: "Prens, devletin korunmasına gerekli olan kusurlara [kötülüklere], ne denli utanç verici gözükseler de, sahip olmakta duraksamasın; çünkü iyice düşünüldüğünde anlaşılır ki, bir erdemmiş gibi gözüken bir nitelik felaketine yol açabilir; tersine bir kusurmuş gibi gözüken bir başka nitelik ise yönetimine esenlik ve güvenlik sağlayabilir." (P, XV)[41]

Demek ki siyasal özne, hiçbir ahlaki kritere, değer yargısına ya da hukuki kurala aldırış etmeksizin, içinde bulunduğu duruma göre en uygun aracı kullanmalı, en uygun eylemi gerçekleştirmelidir. Dolayısıyla, siyaset alanındaki "araçların" seçimi görecelik göstermektedir. Örneğin, "verilen söze sadık kalınmalı mı, kalınmamalı mı?" sorusunun kesin bir yanıtı yoktur. Koşullar gereği kişinin sözüne sadık kalması iktidarı elde etmesine ya da korumasına yararlıysa, böyle davranmalıdır; durum bunun tam tersi olduğunda ise, sözünden caymakta bir an bile tereddüt etmemelidir. Aynı şekilde, her ne kadar cömert tanınmak daha iyiyse de, koşullara göre cömert ya da cimri bir tutum takınılmalıdır. Ayrıca zalimlik-merhamet ya da sevilmek-korkulmak gibi ikilemlerden hangisinin benimseneceği, yine koşullar doğru bir biçimde değerlendirilerek belirlenmelidir. Bununla birlikte Machiavelli, siyaset alanında koşullara bağlı olmayan, dolayısıyla her zaman ve her yerde geçerli olan tutum ve davranışların bulunduğunu da kabul eder; bir başka deyişle, evrensel genellemeler ortaya koyar. Örneğin, güçten çok kurnazlığa başvurulma-

[41] Ayrıca: "Bir prens tahtını elinde tutmak istiyorsa, kötü olmayı öğrenmeli ve zorunluluklara göre bu sanatı kullanmalı ya da kullanmamalıdır." (P, XV) "Bir prens, devletini ayakta tutmak istiyorsa çoğu kez kötülüğe başvurmak zorundadır." (P, XIX)

lıdır (hatta güç kullanımı son çare olarak düşünülmelidir),[42] şiddet bir kerede ve yoğun bir biçimde uygulanmalıdır, halkın nefreti kazanılmamalıdır, insanların mal-mülklerine saldırılmamalıdır ya da fethedilen yerlere yerleşilmelidir. Bu çerçevede, siyaset zaten iktidar mücadelesi olduğundan, savaş sanatını bilmek ve savaşa her an hazır olmak, siyasal başarının olmazsa olmaz koşullarından birisidir.

G. Savaşlar ve Ordular

Savaşa ilişkin görüşlerini yalnız *Savaş Sanatı*'nda değil, diğer yapıtlarında da ayrıntılı bir biçimde ortaya koyan Machiavelli, *Il Principe*'nin 14. bölümüne şu satırlarla başlar: "Bir prensin savaştan ve onunla ilgili hazırlıklardan başka bir işi, düşüncesi, uğraşı olmamalıdır; çünkü komuta eden kişiye uygun tek sanat budur. Bu sanatta o denli *virtü* vardır ki yalnızca soydan gelme bir prensin tahtını korumakla kalmaz, çoğu kez bu mevkiye sıradan insanları da yükseltir. Buna karşılık silahtan çok zevke sefaya kendini kaptırmış prenslerin de devletlerini yitirdikleri görülür." (P, XIV) Savaş sanatına yapılan bu vurgu, yalnızca tarihsel ortamla (yani, İtalyan devletlerinin birbirleriyle çatışma içinde olmalarıyla ve İtalya'nın dış güçlerin saldırılarına açık bir konumda bulunmasıyla) ve prensin görevinin devletin korunması olduğunu savunan geleneksel görüşle açıklanamaz.

---

[42] Machiavelli'nin gücü, güç kullanımını yücelttiğine ilişkin çok yanlış bir kanı hakimdir. Oysa Machiavelli, görmüş olduğumuz üzere kurnazlığı gücün önüne yerleştirmesinin de ötesinde, gücün kullanılabilecek araçlardan sadece biri olduğunu, hatta kullanılması gereken son araç olarak algılanması gerektiğini çeşitli yapıtlarında çok açık bir şekilde dile getirmektedir. Örneğin *Discorsi*'de şöyle bir cümle yer almaktadır: "Gücün ve silahların hiçbir zaman kullanılmaması gerektiğini düşünmekten çok uzağım, fakat bunlara en son aşamada ve diğer araçların işe yaramaması durumunda başvurulması gerektiğini düşünüyorum." (D, II, 21, s. 212)

Machiavelli'nin hem insan doğası hem de siyaset anlayışı, savaşı kaçınılmaz kılmakta[43] ve savaş sanatının hayati önemini gözler önüne sermektedir. Ona göre savaş, salt siyasal alanda ve siyasal özneler arasında iktidar uğruna verilen silahlı bir çatışma olarak görülmemelidir. Yaşamın her alanında, elde etme arzusu doğrultusunda devinen insanlar, birbirleriyle bir rekabet halindedirler; bu durum da onları zorunlu olarak bir erk mücadelesi, bir savaş ortamı içine sokmaktadır.[44] Ama tabii Machiavelli'nin asıl üzerinde durduğu, bireysel siyasal öznelerin ve özellikle de kolektif siyasal öznelerin (devletlerin) aralarında sürüp giden savaşlardır. "Saldırmayan saldırıya uğrar"[45] anlayışını dile getiren Machiavelli'ye göre, her siyasal özne, güç ilişkileri sisteminin bir parçası olduğundan, kendisini sürekli bir savaş ortamı içinde bulur. Siyasete içkin zorunluluk, savaşı da zorunlu kılar; ya da Titus Livius'tan ödünç aldığı deyişiyle, "savaş zorunlu olduğunda haklıdır ve silahlar tek umut olduğunda kutsaldır."[46] (D, III, 12, s. 284)

---

[43] "Doğa, bizi her şeyi arzu etmek yetisi ve her şeyi elde edememek güçsüzlüğüyle yaratmışur; öyle ki, arzular her zaman araçlarımızı [imkanlarımızı] aştığından, bunun sonucunda, sahip olunan şeyler hor görülür... Buradan değişme isteği doğar. İnsanlar, bir yanda elde etmeyi arzularlar, öte yanda elde ettiklerini yitirmekten korkaklar. Böylece, anlaşmazlıklar ortaya çıkar, silahlara sarınılır ve savaş nedeniyle bir devlet felakete sürüklenirken diğeri yükselir." (D, I, 37, s. 107)

[44] Neal Wood'un deyişiyle, "Machiavelli'ye göre, insan iflah bulmaz bir şekilde inatçı, para canlısı ve güç arzulayandır; bencillik tüm insan ilişkilerinin canevidir. Sonuç olarak, genelde hayat ve özellikle politik hayat, egemenlik ve büyüme uğrunda tehlikeli çarpışmalar, potansiyel olarak veya gerçekten savaş şartları olma eğilimindedir... Kişiler, aileler ve devletler bitmez tükenmez gerginlik ve savaş durumu içindedirler." (s. 51 ve 46)
"Küçük bir cumhuriyet, sakin bir şekilde varlığını sürdüreceği ve huzurlu bir biçimde özgürlüğünden yararlanacağı umuduna kapılamaz. Çünkü komşularına saldırmazsa, kendisi onlar tarafından saldırıya uğrayacaktır; bu saldırı ise, onda fethetme arzusunu doğuracak ve ister istemez fethe zorlanacaktır." (D, II, 19, s. 206) Dahası, "özgür bir kent [cumhuriyet], genellikle iki büyük tutkuyla donanmışur: Birincisi büyümektir, ikincisi ise özgürlüğünü korumaktır." (D, I, 29, s. 94)

[46] "Sadece yapılması gerekli olan savaşlar doğrudur." (IF, V, 8, s. 227)

Bu bakımdan Machiavelli'nin gözünde, savaşın siyasete hizmet ettiği gerçeği bir yana, siyaset ile savaş bir çeşit fonksiyonel, hatta organik birlik içindedirler.[47] Siyasetin iflas ettiği yerde savaş belirmez; tersine savaş, siyasetin özündedir, siyaset yapmanın zorunlu bir biçimidir. Dolayısıyla, barış zamanı ile savaş zamanı arasında gerçek bir fark yoktur. Üstelik, her ne kadar Machiavelli barışın, huzurlu bir yaşamın insanın temel ereklerinden biri olduğunu savunursa da, aynı zamanda barışın aldatıcı bir özelliğe sahip olduğunu da vurgular. Çünkü barış düşüncesine kapılmak, insanların her şeyin durağan olduğu yanılgısına sürüklenip tembelleşmesine ve *virtü*'larını yitirip *fortuna*'ya hazırlıksız yakalanmalarına yol açar; bu da devletin yok olması demektir. Bu açıdan ele alındığında, savaş barış için yapılmaz; tam tersine, barışı kısa bir mola olarak algılamak ve onu salt savaşa yönelik bir biçimde, savaşı hazırlamak için yaşamak gerekir.

Siyaset ile savaş arasındaki ilişki, en açık şekliyle, Machiavelli'nin askeri gücü yasalarla birlikte devletin temeline yerleştirmesinde görülür: "Bütün devletlerin temel ilkeleri, iyi yasalar ile iyi silahlardır." (P, 12) Ancak bu iki ilke eşit değildir, aralarında hiyerarşik bir ilişki vardır: "İyi düzenlenmiş orduların olmadığı bir yerde iyi yasalar olamaz." (D, III, 31, s. 320)[48] Demek ki bir devletin kendi içinde adaleti sağlaması ve dışarıda gücüne güç katıp var-

---

[47] XX. yüzyılın önemli düşünürlerinden Carl Schmitt için de savaş siyasete özgüdür, siyasetin ta kendisidir: "Savaş, siyasetin amacı, ereği, hatta özü olmaktan çok uzaktır; fakat savaş, insanların düşüncelerini ve eylemlerini kendi tarzı içinde yönlendiren ve böylece siyasete özgü davranış biçimini belirleyen hipotezdir, ortaya çıkan gerçektir... Savaş [mücadele] olasılığının tümüyle ortadan kaldırıldığı bir dünya, baştan başa barış içine sokulmuş bir yeryüzü, dost-düşman ayrımının olmadığı, dolayısıyla siyasetin yok edildiği bir dünya olacakur." (Carl Schmitt, *La notion de politique. Théorie du partisan*, Flammarion, Paris, 1992, s. 72-73.)

[48] "Silahların bir işe yaramadığı bir yerde iyi yasalar da olamaz." (P, 12)

lığını sürdürmesi, iyi düzenlenmiş disiplinli bir orduya sahip olmasına bağlıdır. "Savaşlar altınla değil de, çelikle" (D, II, 10, s. 180), iyi askerlerle kazanıldığından, bir ordunun iyi olup olmaması, onu oluşturan askerlerin niteliğiyle doğrudan bağlantılıdır.

Bu noktada Machiavelli, döneminin İtalyan devletleri ordularına "düzensiz, disiplinsiz, sadakatsiz, korkak, aşağılık" gibi sıfatlar yükleyip bunların yarardan çok zarar getirdiğini ve bunlarla hiçbir yere varılamayacağını vurgular. Bu orduların bu denli kötü olmalarının temel nedeni, *condottieri*'den, yani paralı askerlerden kurulu olmalarıdır. Yardımcı askerler gibi paralı askerler de savaşı bir meslek olarak görüp yalnızca ceplerini doldurmayı düşündüklerinden, onları kullanan her devlet için büyük bir tehlike oluştururlar: "Barışta onlar tarafından, savaşta düşmanlar tarafından soyulursunuz... İtalya'nın bugünkü perişan durumunun yıllarca sadece paralı askerlere dayanmış olmaktan başka bir nedeni yoktur" (P, 12) Bir devletin paralı askerler yoluyla güç artırımı hesabı içine girmesi boşunadır; çünkü savaşmazlar; daha doğrusu paralı askerlerden oluşmuş ordular arasındaki her savaş, bir tür dayanışıklı dövüş, bir "şike" savaştır. Machiavelli, özellikle *Floransa Tarihi*'nin çeşitli sayfalarında bu olguya değinir. Örneğin, Floransalılar 1424'te büyük bir bozguna uğramışlardı; ama savaşta yalnız üç kişi ölmüştü; "ölen bu üç kişi ise atlarından düşüp batağa gömülmüşlerdi." Floransalılar ile Milanoluların Anghiari'de 24 saat boyunca savaşmalarına karşın bir askerden başka ölen olmamıştı; "bu adam yaralı olduğundan ya da etkili bir darbe aldığından değil atından düştüğü ve ezildiği için ölmüştü." Floransa ile Venedik arasındaki 1467 yılı savaşı ise yarım gün sürmüş ve "ölen hiç kimse olmamıştı". (IF, IV, 6, s. 178; V, 33, s. 262; VII, 20, s. 349)

Machiavelli'ye göre tarihsel örnekler ve karşılaştırmalar, savaşlara iyi hazırlanılması;[49] savaşların ertelenmemesi, ama hazır olunmadıkça savaştan kaçınılması; savaşlarda hem aslan hem tilki gibi davranılması, yani duruma göre silahların ya da kurnazlığın kullanılması; düşmanın bir zorunluluk içine, yani bir umutsuzluk içine sokularak çok daha büyük bir direnç göstermesine yol açılmaması; "büyük ve kısa savaşlar" yapılması; kaleler ile surlara bel bağlanılmaması; süvariden çok piyadeye önem verilmesi ve ateşli silahların etkisinin abartılmaması gerektiğini ortaya koymaktadır. Machiavelli, bu son görüşünü desteklemek için Osmanlı'dan bir örnek verir. Ona göre, "Türkler, Persler ile Mısırlıları topları sayesinde yenmişlerdi"; ama topların yarattığı tahribat sayesinde değil de, çıkarttığı gürültünün düşman saflarında yarattığı panik nedeniyle. (D, II, 17, s. 200)[50]

Machiavelli'ye göre savaş konusunda tarihin verdiği asıl ders, *condottieri* sisteminin terk edilip antik toplumların örnek alınması, özellikle Roma'nın "yurttaşlar ordusu" uygulamasının yeniden hayata geçirilmesidir. Machiavelli, bu düşüncesini kitaplarında savunmadan önce henüz Onlar Kurulu sekreteriyken gerçekleştirmeye çalışmış ve bu amaçla bir milis kuvvetinin kurulmasına ön ayak olmuştu. Ancak 1506 yılında çıkarılan bir yasayla yaratılan bu milis, onun düşündüğü ordu değildi; çünkü yurttaşlık haklarından yoksun köylülerden oluşturulmuştu. Dolayısıyla silah altına alınan bu kişilerin Floransa burjuvazisinin cumhu-

---

[49] "Savaşı istediğiniz zaman başlatabilirsiniz, ama istediğinizde bitiremezsiniz. Bu nedenle, savaşa girişecek bir prensin görevi, güçlerini iyice tartıp belirlemek ve amaçları doğrultusunda yeniden düzenlemektir." (D, II, 10, s. 179)

[50] Machiavelli, aynı örneği *Savaş Sanatı*'nda şöyle anlatır: "Büyük Türk, İran şahını ve Suriye sultanını mukabillerin [ateşli silahların, topların] gürültüsüyle şaşkına çevirmiş ve böylece düşman ordularını dağıtmıştı. Mukabillerin çıkardığı o alışılmadık sesler karşı tarafın atlarını ürkütmüş ve bu şekilde Büyük Türk kolay bir galibiyet elde etmişti." (IV, s. 183)

riyetini yürekten savunmaları için bir nedenleri yoktu. Bu yüzden de bu milis kuvveti, her ne kadar 1509'da Piza'nın fethedilmesinde etkili olmuşsa da, 1512 yılında Prato'da İspanyol askerleri tarafından bozguna uğratılmıştı.

Başından geçen bu deneyimden de yararlanmış olan Machiavelli, bir anlamda "ulusal ordu" düşüncesini dile getirerek, gerek monarşilerde gerek cumhuriyetlerde, iyi bir savaş gücüne sahip olunmak isteniyorsa, ülke sakinlerinin silahlandırılması gerektiğini savunur. Çünkü bu insanlar, savaşlarda ülkelerinin, dolayısıyla kendilerinin kaderinin belirlendiğini düşünerek, en iyi askerler olurlar. Ayrıca bir monarşide uyrukların eline silah verilmesi, prensin onları kendi dâvasına kazandırmasına ve böylece iktidarını güçlendirmesine yardım eder. Ama böyle bir askeri yapılanma, monarşiden çok cumhuriyet için daha önemlidir. Çünkü ordunun yurttaşlardan oluşturulması sayesinde içeride birliğin sağlanıp sürdürülmesi kolaylaşır. Silah altında toplanan yurttaşlar, birbirlerini severler, aralarındaki anlaşmazlıkları unutup dayanışma içine girerler, düzen ile disiplinin önemini kavrarlar ve sonuçta tam anlamıyla yurttaşlık *virtü*'suna sahip olurlar, yani kamusal çıkarı kişisel çıkarlarına yeğlerler. Bu bakımdan bir cumhuriyet, dış düşman tehlikesini yurttaşlarının kafasında hep canlı tutmalı ve sürekli olarak savaşa yönelik olmalıdır. Ancak ordunun cumhuriyetin hizmetinde olduğu da unutulmamalıdır; bir başka deyişle, nasıl bir prensin kendi ordusunu yönetmesi gerekiyorsa,[51] cumhuriyet de yurttaşlar ordusunu yönetmeli ve herhangi bir komutanın gereğinden fazla erk elde edip cumhuriyeti tehdit etmesine izin verilmemelidir.[52]

---

[51] "[Komutanlarından] Kuşku duymak ya da [onlara karşı] nankör olmak bahtsızlığına düşmek istemeyen bir prens, bütün askeri seferlere kendisi komuta etmelidir. İlk Roma imparatorları böyle davranıyorlardı, günümüzde de [Türk] sultanlar böyle davranmaktadırlar." (D, I, 30, s. 96)

Örneğin, "aklı başında bir cumhuriyetçi, ... savaşta yararlanacağı komutanla-

Demek ki yurttaşlık *virtü*'sunu ya da cumhuriyetçi erdemleri tüm toplumun benimseyebilmesi, ordunun "doğru" bir şekilde yapılanmasına bağlıdır. Ama bu, yeterli olmaz. Ayrıca dinin de "doğru" bir biçimde düzenlenmesi gerekmektedir.

H. Din ve Hıristiyanlık

Machiavelli, siyasal alanı özerkleştirmesine karşın, iktidara ilişkin pratikler bütünü olarak ele aldığı siyaseti dinden ayırmaz, hatta dini siyasetin hizmetine sokar. Dinin teolojik anlamı üzerinde hiç durmayan, dinin aşkın bir güçten kaynaklanıp kaynaklanmadığını ya da bu dünyayı aşan bir hakikati içinde barındırıp barındırmadığını kesinlikle sorgulamayan Machivelli, dini salt sosyolojik bir öğe olarak değerlendirir. Bu bakımdan din, kendi başına bir amaç değildir; önemi, toplumsal-siyasal bir araç olmasından kaynaklanmaktadır. Bir devletin temelinde yer alan sacayağı, "iyi silahlar ile iyi yasalar"ın dışında "iyi din"den oluşur. İyi silahlar ile iyi yasaların birbirini desteklemesi gibi, din de diğer iki ayakla ilişki içindedir: İyi silahlar olmadan iyi bir din kurulamaz, ama böyle bir din yoksa da askeri *virtü* sürdürülemez; ya da iyi yasalar olmadan iyi bir dinin, iyi bir din olmadan da iyi yasaların varlığından söz edilemez.

Machiavelli, dünyevi bir kurum olarak ele aldığı dine insani bir köken yükler. Dinleri yaratanlar peygamberler ya da krallardır. Bir dinin başarısı, onu yaratan kişiyle, onun *virtü*'su ve gücüyle doğrudan bağlantılıdır. İşte bu nedenle, Savonarola gibi "silahsız peygamberler" kaçınılmaz olarak başarısızlığa mahkumdurlar.[53] Buna karşılık,

---

nını kendi vatandaşları arasından seçmeli ve barış zamanında kendi sanatlarını icra ederek yaşamaları için onları evlerine göndermelidir." (*Savaş Sanatı*, I, s. 95)

"... bütün silahlı peygamberler muzaffer olmuşlar, silahsız peygamberler ise

Roma'nın kurucusu Romulus'un kendisine bıraktığı silahlı güçten destek alan ikinci kral Numa, Romalılar için yarattığı dini sağlam temeller üzerinde kurmuştu. Böylece yaratılan "bu din, Roma'nın gönencini sağlayan en önemli nedenlerden biri olmuştur." (D, I, 11, s. 64) Bu bağlamda Machiavelli, her ne kadar "ebedi bir saygınlığın bir cumhuriyet ya da bir monarşinin kurulmasıyla elde edildiğini" (D, I, 10, 60) ileri sürüyorsa da, dinin bir halk, bir devlet için ne denli önemli bir işlev yerine getirdiğini vurgulamak amacıyla Romulus ile Numa'yı kıyaslama yoluna gider. Din kurucularının devlet kurucularının üstünde yer aldığını belirttikten sonra, "bana göre" der Machiavelli, "cumhuriyetin iki prensten, yani Romulus ile Numa'dan hangisine daha çok borçlu olduğu sorulursa, Numa öne çıkar. Çünkü, dinin hüküm sürdüğü bir yerde, askeri disiplin ile *virtü*'yu yerleştirmek kolaydır; oysa din olmaksızın yalnızca askeri *virtü*'nun bulunduğu bir yere dinin sokulması çok zordur." (D, I, 11, 64)

Bu bakımdan Numa çok zor bir işi başardığı için en büyük övgüye lâyıktır; ama yukarıda da belirtildiği üzere, bir din kurucusu, bir peygamber, iktidarını salt din üzerine kurmamalı, bunu silahlarla, güçle, kısacası *virtü*'yle desteklemelidir. Bu nedenle Machiavelli için bir prens, Numa'dan çok Romulus'a benzemeye çalışmalıdır.[54] Ayrıca Machiavelli, dinin prensliklerden çok cumhuriyetler için

---

bozguna uğramışlardır... Musa, Keyrüsrev, Theseus ve Romulus, silahsız olsalardı buyruklarını uzun süre [halka] dayatamazlardı. Günümüzde rahip Girolamo Savonarola'nın başına gelen budur: Çoğunluk inanmayı bıraktığı an kendisi de yeni düzeniyle birlikte çöktü; çünkü ne kendisine inanmış olanlara sürekliliği dayatabilecek ne de inanmayı reddedenleri inandıracak araçlara sahipti." (P, 6)

[54] "Numa'ya benzeyen bir kişi, tahtının *fortuna*'ya ve koşullara göre ya güçlendiğini ya da sallandığını görecektir. Fakat Romulus'a öykünen ve onun gibi silahlar ile ihtiyatı bir arada kullanmayı bilen bir kişi, her zaman asasının [iktidarının] sıkıca elinin içinde olduğu görecektir." (D, I, 19, s. 83)

çok daha önemli olduğunu ilave eder. Çünkü halka belli bir biçim vermek, onu belli bir yerde tutmak için, prensliklerde yaratılan "prens korkusu" tek başına yeterli olabilir; buna karşılık cumhuriyetler, halkın yüreğine böyle bir korku salamayacakları için ancak "Tanrı korkusunu" kullanabilirler.

Discorsi'de Romalıların din anlayışına ve dini kullanış biçimine övgüler düzen Machiavelli, yüreklerde yaratılan Tanrı korkusunun "halkı iyi kılmada ve birlik içinde tutmada" (D, I, 12, s. 66) çok önemli bir işlevi yerine getirdiğini belirtir. Halkın yasalara, dolayısıyla siyasal iktidara boyun eğmesini ve ülkede düzenin sürmesini sağlayan en güçlü duygular dinsel duygulardır. Bu yüzden, halkın dinsel inancının sürekli canlı tutulması ve bu inancı zedeleyecek hiçbir şeye izin verilmemesi gerekir. Öyle ki, bir prens dindar olmasa bile dindarmış gibi gözükmelidir. Ayrıca, dinin saflığı, ilkeleri, ritüelleri olduğu gibi korunmalıdır ve dini güçlendiren her şey, mucizeler ya da hurafeler gibi yanlış oldukları bilinse bile, kutsal olarak kabul edilmelidir. Hatta, Romalı yöneticilerin dini falların sonuçlarına aykırı kararlar alırlarken bile büyük bir ustalıkla kararlarının fallara uygun olduğunu göstermeleri gibi (D, I, 14, s. 71), dini kurallar karşıtı tutum ve davranışlar dindarlıkla bağdaştırılarak sergilenmelidir. Çünkü "Tanrı kültüne bağımlılık cumhuriyetlerin büyüklülüğünün en sağlam güvencesi, dinin aşağılanması ise cumhuriyetlerin yıkımının kesin nedenidir. Yüce Varlık korkusunun bulunmadığı devletin vay haline, yok olması kaçınılmazdır." (D, I, 11, s. 65)

Bu çerçevede din, askerleri daha disiplinli kılıp yüreklendirmek, orduları Tanrı korkusunun yol açtığı bir zorunluluk içine sokarak daha savaşkan hale getirmek bakımından da önemli bir işleve sahiptir. Machiavelli, Romalılar gibi eski halkların bu önemi çok iyi kavrayıp dini bu yönde kullanmış olduklarını *Savaş Sanatı*'nın çeşitli sayfa-

larında açıkça dile getirir: "Eskiden askerlik yapmaya uygun bulunan kişilerin din eğitimi alması... çok önemliydi, çünkü hata yapanlar sadece diğer insanlar tarafından cezalandırılacaklarını değil Tanrı tarafından da cezalandırılacakları bilincine sahip olmalıydılar... Eskiden büyük törenlerle askerlere askeri disiplin kurallarına uymaları yönünde yemin ettirilir, böylece onların sadece kanunlardan ve diğer insanlardan değil Tanrıdan da korkmaları sağlanırdı." (IV, s. 192 ve VI, s. 223)

Bununla birlikte, dini doğru bir biçimde kullanmak için koşulların iyi değerlendirilmesi gerekir; örneğin bir savaş anında Tanrı adına yapılan yeminlerin beklenenin tam tersi bir sonuç doğurması mümkündür. Machiavelli'ye göre, Romalılar ile Samnitler arasındaki bir savaşta, Samnitler savaştan kaçacak her askerin "kendisinin, ailesinin ve gelecek kuşaklarının üzerinde Tanrıların öcü eksik olmasın" diye ant içerler. Ama bu ant onların savaşı yitirmelerine neden olur. Çünkü "Samnitler, aynı anda hem Tanrılarından, hem yurttaşlarından, hem de düşmanlarından korkmak durumunda kalırlar." (D, I, 15, s. 73) Dolayısıyla bu ant, onları yüreklendireceği yerde korkularını daha da artırarak iyi savaşamamalarına yol açar. Demek ki, Tanrı korkusunun yol açtığı zorunluluk bazen askerlere büyük bir cesaret aşılar, ama bazen de bunun tersi olabileceğinden, yalnızca salt fiziki tehdidin yani ölüm korkusunun askerler üzerinde yarattığı zorunluluğa vurgu yapılması zafer için yeterli olabilir.

Machiavelli, Roma örneğinden hareketle dinin devlet için ne denli yaşamsal bir işlev yerine getirdiğini vurgulamakla birlikte, Hıristiyan dinine ya da daha doğrusu Hıristiyanlığın Roma Kilisesi "versiyonuna" karşı çok olumsuz bir tavır takınır. Ona göre Hıristiyanlık, kurucusunun ilkelerine sadık kalınmaması nedeniyle bir yozlaşmışlık içine girmiştir. Oysa her dinin sistemini üzerine inşa ettiği bir

"temel noktası", temel ilkeleri vardır ve bunların korunmaması durumunda da dinin yıkımı kaçınılmazdır. Bu bakımdan (her insani kurum gibi) Hıristiyanlık da, ömrünün sonuna doğru, yok oluşa doğru gitmektedir. Zaten bu din, Fransiskenler ile Dominikenler tarafından "ilkesine geri döndürülmemiş olsaydı çoktan yok olmuştu bile" (D, III, 1, s. 248) Ancak bu tarikatların katkısı, kaçınılmaz sonu biraz ertelemekten öteye gidememiştir. Hıristiyanlığın "yozlaşmasının ve yakın gelecekteki yıkımının en güçlü kanıtı, Roma Kilisesi'ne komşu halkların ona yakın oldukları ölçüde daha az dindar olmalarıdır." (D, I, 12, s. 67).[55]

Bu durumun sorumlusu Papalık kurumudur. Roma Kilisesi "İtalya'da her türlü din duygusunu yıktı... Kilise ile papazların biz İtalyanlara sunmuş olduğu ilk hizmet, bizi dinden yoksun bırakmaları ve bütün kötülüklerle donatmalarıdır" (D, I, 12, s. 67) diyen Machiavelli, tüm yapıtlarında, Papalık kurumu ile adlarını verdiği çeşitli Papaları (Medici ailesinden gelme papalar dışında) çok ağır bir dille eleştirir. Roma Kilisesi'nin yaptığı ikinci büyük kötülük (hizmet!), "İtalya'yı bölmüş olması ve bu bölünmüşlük içinde tutması" (D, I, 12, s. 67) ile ülkeyi "yalnızca güçlü barbarlarm değil, aynı zamanda her türlü saldırganın avı" (D, I, 12, s. 68) haline getirmesidir. İtalya'nın bir cumhuriyet ya da bir monarşi şeklinde bir ulusal devlet haline gelememiş olmasının en önemli nedeni, Papalık'ın uyguladığı politikadır. Papalar güçlerini İtalya'nın bölünmüşlüğü üzerine oturtmuşlardır ve bu bölünmüşlüğü sürdürmek amacıyla da sürekli olarak savaşları körüklemektedirler.

[55] Ayrıca Machiavelli, devamında şu cümleye de yer verir: "Hıristiyanlığın hangi ilkeler üzerine temellendirilmiş olduğunu ve günümüzde bu ilkelerin kullanımı ile uygulamalarının ne denli değiştiğini, bozulduğunu inceleyecek her kişi, bu dinin düşüşünün ya da büyük fırtınalarla sarsılmasının pek de uzak olmadığı yargısına varacaktır." (D, I, 12, S.67) Acaba Machiavelli'nin burada sözünü ettiği "büyük fırtınalar", kitabından birkaç yıl sonra patlayacak olan Reform Hareketi'nin bir öngörüsü olarak değerlendirilebilir mi?

Kendi deyişiyle, "papalar, hem dinin yararına olacak diye hem de kendi hırslarını tatmin etmek için İtalya'ya yeni insanların çağrılmasına ve yeni savaşlara meydan verilmesine devam ediyorlar." (İF, I, 23, s. 44) Hatta Papa IV. Sisto, papalığı dönemi boyunca İtalya'yı savaş içinde tutmuştu ve barış yapılmasından büyük kedere kapılıp ölmüştü! (İF, VIII, 28, s. 408)

Kilise'nin bu kötülüğü, aslında yol açtığı daha büyük bir kötülüğün, yani Hıristiyanlığa kendi yorumunu getirip onu insanlara güçsüzlüğü aşılayan bir inanç sistemine dönüştürmesinin bir sonucudur. Roma Kilisesi'nin Hıristiyanlığı, "sıradan ve basiretsiz insanları yüceltmekte", "tevazuyu, sefilliği ve insani şeylerin aşağılanmasını yüce mutluluk olarak kabul etmekte", "alçakgönüllülüğü ve insanın içe dönük erdemlerini ödüllendirmekte", "bu dünyadaki başarıları önemsemeyerek" gözleri öte dünyaya çevirtmekte, kısacası, halkları özgürlük tutkusundan, atılganlık ruhundan, yurttaşlık *virtü*'sundan yoksun bırakmaktadır. Oysa Romalıların dini, Hıristiyanlığın tam tersi özelliklere sahiptir: En büyük iyiliği "ruh yüceliği, bedensel güç ve insanları korkunç kılan tüm nitelikler" (D, II, 2, s. 163) olarak sunar ve bu dünyayı ön plana çıkartıp dünyevi başarıları ödüllendirerek özgürlük aşkını, dolayısıyla vatan sevgisini canlı tutar. Bu nedenle Machiavelli, *Savaş Sanatı*'nda, Hıristiyanlığın getirdiği yeni göreneklerin suçlanması gerektiğini, çünkü bu görenekler yüzünden artık düşmana karşı koyma zorunluluğunun ortadan kalktığını belirtir. (II, s. 146) Bunun sonucunda, "halklar güçsüzleşmişler ve kötüler için kolay av haline gelmişlerdir. Kötüler, cennete gitmek amacıyla kendilerine yapılan hakaretlere karşılık vermektense katlanmayı tercih eden insanların üzerine korkusuzca baskı kurabileceklerini görmüşlerdir... Demek ki dinin yanlış yorumları ile bunu izleyen kötü eğitim, günümüzde eskiye oranla daha az cumhuriye-

tin bulunmasının ve dolayısıyla halkların daha az özgürlük sevgisine sahip olmalarının nedenleridir." (D, II, 2, s. 163)

Buradan hareketle, Machiavelli'nin çağdaşları için, özellikle de İtalyanlar için pagan dinine geri dönülmesini salık verdiği sonucuna ulaşılabilir mi? Yoksa Machiavelli, Hıristiyanlığın yeniden yorumlanarak devlete uygun bir din haline getirilebileceğine mi inanmaktadır? Machiavelli, bu konuda açık değildir. Ancak yanıt ne olursa olsun, Machiavelli'ye göre, bu çağda başarıya götürecek yeni bir siyasal eylemin gerçekleştirilebilmesi için yeni bir din anlayışına gereksinim duyulmaktadır. Bir başka deyişle, antikitenin sunduğu örneklerden yararlanıp yeni bir inanç sistemi yaratılmazsa, bir devleti kurmak ve sürdürmek de olanaksızlaşır. Bu "yeni ve iyi din", Romalıların dininde de görüldüğü üzere, "orduları yönetmek, halkı yüreklendirmek, iyi insanları kollayıp korumak ve kötü insanların yüzlerini kızartmak için çok yararlı" (D, I, 11, s. 64) bir tür ulusal dindir ve cumhuriyetlere prensliklerden çok daha gereklidir. Çünkü, daha önce de belirtildiği üzere, bir cumhuriyet, prensin saldığı korkudan yoksundur ve yalnız Tanrı korkusunu kullanabilir. İşte böyle bir din, içerdiği Tanrı korkusu sayesinde insanları bir zorunluluk içine sokarak, halkı Hıristiyanlık nedeniyle içine düştüğü uyuşukluktan ve tembellikten kurtarıp yeniden yüreklilik, savaşkanlık, vatanseverlik, disiplini özümsemek, yasalara itaat etmek, kamusal çıkarı gözetmek gibi yurttaşlık erdemlerine yöneltir; kısacası, bir cumhuriyeti var kılar ve yaşatır.

I. Cumhuriyetin Erdemleri

Din konusunda Roma Kilisesi'ne yönelttiği eleştirilerle Padova'lı Marsilius'un devamcısı ve bir tür "ulusal dini" ya da "yurttaşlık dinini" yüceltmesiyle Jean-Jacques Rousseau'nun habercisi olan Machiavelli, özellikle *Discorsi*'de

ortaya koyduğu düşünceleriyle de cumhuriyetçiliğin "erken bir kuramcısı" olarak kabul edilir. Ancak sözünü ettiği cumhuriyet, demokratik bir cumhuriyet ya da bir demokrasi değildir; cumhuriyet derken sürekli göndermede bulunduğu devlet, tarihteki Roma Cumhuriyeti'dir.

Machiavelli, *Discorsi*'nin ilk bölümlerinde, önce genel olarak devletlerin kökenini ve özel olarak da Roma'nın kuruluşunu inceledikten sonra, kaç tür "devlet"in olduğunu ve Roma devletinin hangi türe dahil olduğunu sorgular. Bu soruları yanıtlarken Eski Yunan'dan beri bilinen bir açıklamaya başvurur. Buna göre devlet, başlangıçta hayvanlar gibi dağınık yaşayan insanların sayılarının artması sonucunda birleşmeleri, içlerindeki en güçlüye baş eğmeleri ve onun buyruğu altına girmeleriyle doğmuştur. Devletin kökeninde "güçlünün hakkı" anlayışı bulunmakla birlikte, devletle birlikte iyilik, namus ve adalet duyguları belirmiş; "bunun sonucunda da, insanlar bir kral seçmeleri gerektiğinde en güçlüyü değil de, en aklı başında ve en âdil kişiyi seçmişlerdir." (D, I, 2, s. 39) Fakat daha sonra gelen krallar, seçim yerine kalıtımsal yolla tahta çıkmaya başlamışlar ve *virtü*'larını yitirip tiranlaşmışlardır. Bunun üzerine halk ile "büyükler" (soylular), tiranı devirmişler ve yerine halkın soylulara tabi olduğu ama halkın da yararını gözeten bir azınlık yönetimi (aristokrasi) kurulmuştur. Aristokrasi, soyluların çocuklarının ellerinde yozlaşmış, "en iyilerin yönetimi az sayıdakilerin yönetimi [oligarşi] haline" gelmiştir. Oligarkları yıkanlar devleti halk yönetimi (demokrasi) şeklinde örgütlemişlerdir; ama bir kuşak sonra bu yönetim de yozlaşmış ve yeniden krallığın belirmesine yol açmıştır. Ardından, baştaki süreç yeniden işlemeye başlamıştır.

Hem antikçağa özgü döngüsel tarih anlayışına uygun, bilinen öyküyü böylece yineleyen, hem Platon'dan beri süregelen "monarşi, aristokrasi, demokrasi" şeklindeki dev-

let (ya da yönetim) biçimleri sınıflandırmasını yineleyen, ama bu rejimlerin süreklilik göstermeyip yozlaşmaya açık olduğunu belirten Machiavelli; Aristoteles, Polybios, Cicero gibi antik düşünürleri izleyerek, "karma yönetim"in üstünlüğü görüşüne ulaşır: "Bütün bilge yasamacılar, tüm yönetimleri kendi içinde barındıran bir yönetim biçimini seçmişler ve bunun daha sağlam ve daha sürekli olduğunu düşünmüşlerdir. Gerçekten, aynı anayasada, bir prensi, büyükleri ve halkın gücünü bir araya getirdiğinizde, bu üç erk karşılıklı olarak birbirlerini denetler." (D, I, 2, s. 41) Bu dengelenmiş iktidar, cumhuriyettir. Sparta'da, Lykurgos'un yasalarıyla yürürlüğe konan ve "sekiz yüz yılı aşkın bir süre" ayakta kalmayı başaran yönetim biçimi budur. Ama bu karma anayasanın tarihteki en belirgin örneği, Roma Cumhuriyeti'dir. Tıpkı Roma'da olduğu gibi bir cumhuriyetin sürekliliği içermesi, "saf yönetimlerin" istikrarsız yönlerini törpüleyip bunların güçlerini kendi bünyesinde toplamış olmasından kaynaklanır. Machiavelli, cumhuriyetlere özgü bu sürekliliği *Il Principe*'de, "özgür yaşamaya alışmış bir kenti kim ele geçirir de yıkmaz ise onun tarafından yıkılmayı beklemelidir" (P, 5) diyerek dile getirir.

Bu alıntıda görüldüğü üzere, Machiavelli, cumhuriyet ile "özgür kent" ya da "özgür yönetim" kavramlarını eşanlamlı olarak kullanır. Bu bakımdan salt siyasal bir anlam taşıyan özgürlük, biri dışsal diğeri içsel olan iki boyuta sahiptir. Dışsal özgürlük, cumhuriyetin dış güçlere, diğer devletlere karşı bağımsız olması ve dışarıdan dayatılacak herhangi bir siyasal köleliğe boyun eğmemesidir. İçsel özgürlük ise, ülkede herhangi bir hanedanın, bir toplumsal kesimin ya da bir sınıfın tahakkümünün kurulmuş olmaması, dolayısıyla farklı toplumsal güçlerin kendi çıkarlarını dile getirme olanağına koşut olarak hiçbir yurttaşın bir başkasının boyunduruğu altında bulunmamasıdır. Ayrıca bu özgürlüğün siyasal yönetimle ilişkisinin ne olduğunu

iyice saptayabilmek için, "kimin özgürlüğü?" sorusunu da sormak gerekir. Machiavelli'nin buna verdiği yanıt, "halkın özgürlüğü"dür. Daha açıkçası, cumhuriyetin içsel özgürlüğünden söz etmek, ülkenin yönetiminde halkın otoritesi ya da daha geniş anlamda toplumun otoritesi dışında hiçbir otoriteyi kabul etmemek ve tüm yönetim erklerinin halktan kaynaklanıp ona karşı sorumlu olması demektir. Bu yüzden cumhuriyet, halkçı bir yönetimdir; ancak bir demokrasi değildir; çünkü hiyerarşik bir örgüte dayanan güçlü bir merkezi yönetimi de içerir, yani aristokratik ve monarşik öğelerle bezenmiştir; ki bundan dolayı da bir karma anayasadır.

Cumhuriyetin tam anlamıyla bir karma yönetim olması, karşıt toplumsal güçlerin siyasal bir denge içine oturtulmuş olmasından ileri gelir. Ancak bu denge dinamiktir ve işleyebilmesi için çatışmacı bir ortamın varlığını gereksindirir. Machiavelli'ye göre, her toplumda halk ve büyükler (soylular) olmak üzere iki temel toplumsal güç (sınıf) bulunur ve bu bunlar birbirine zıt mizaçlara (*umori*), eğilimlere sahiptir: "Halk, büyükler tarafından yönetilmeyi de ezilmeyi de sevmez; büyükler ise halkı yönetmek ve ezmek isterler." (P, 9)[56] Devletteki içsel özgürlüğün güvencesi, bu iki mizaç arasındaki çatışmadır. Daha açıkçası, özgürlük, büyüklerin halkın aleyhine olacak şekilde iktidar arzularını gerçekleştirmelerinin yine halk tarafından engellenmesine bağlıdır. Ama ayrıca, büyüklerin bir karşı ağırlık işlevi görmeleriyle, halkın, mizacının ötesine geçmesinin, yani ezilmeyen olmaktan ezen olmaya (bir bakıma demokrasiye)[57] yönelmesinin engellenmesi

[56] "Halk yasalara göre yaşamak isterken güçlüler yasaları kontrol etmek istiyorlar." (IF, II, 12, s. 79)
Machiavelli, demokrasiyi bir toplumsal gücün diğerini ezdiği, dolayısıyla özgürlüğü dışlayan, bu nedenle de uzun ömürlü olamayan bir yönetim olarak algılar. Örneğin, Atina'daki demokrasiyi Solon'la başlayıp şu değerlen-

demektir.[58] Bu her birinin aşırılıklarının karşılıklı olarak engellenmesi mekanizmasının işleyişini, en açık biçimde Roma Cumhuriyeti'nde gözlemlemek mümkündür.

Machiavelli, övgüler düzdüğü Roma Cumhuriyeti'nin halk ile büyüklerin (ya da Roma'daki adlandırmayla *pleb* ile *patrici*'nin) uzlaşmaz çatışmasının bir ürünü olduğunu ileri sürer. Kendi anlatımıyla, son kral Tarquinus'un devrilmesinin ardından Senato'yu ellerinde bulunduran soylular halkın üzerinde baskı kurmaya kalkışmışlar, ama halkın direnciyle karşılaşmışlardır. Birbirine üstünlük sağlayamayan bu iki sınıf arasındaki çatışma, bir noktada hukuksal yapıya yansıyıp özgürlüğü güvenceleyen yasaların yapılmasına ve aynı zamanda bu yasalar sayesinde iktidar mücadelesinin yasallaştırılıp kurumsallaştırılarak bir düzen içine oturtulmasına neden olmuştur: "Senato ile halk arasındaki uyumsuzluk öylesine olağanüstü olaylar doğurmuştur ki, yasaların öngörmediğini [yani özgürlüğü] *fortuna* gerçekleştirmiştir... *Fortuna* Roma'ya o denli gülmüştür ki, otorite krallardan soylulara sonra da halka geçmekle birlikte, ... büyükleri erkle donatmak amacıyla krallık erki tümüyle ortadan kaldırılmamış, otoriteyi halka vermek için de büyükler otoriteden tümüyle yoksun bırakılmamıştır; fakat üç erkin karılmasıyla anayasa yetkin kılınmıştır. Anayasa bu yetkinliğe ancak Senato ile halkın uyumsuzluğu sayesinde ulaşmıştır." (D, I, 2, s. 42)

---

dirmede bulunur: "Solon, Atina'da halk yönetimini [demokrasi] kurdu;... Solon'un halkın erkini bir prensin ve büyüklerin erkiyle ılımlılaştırmamış [sınırlamamış] olmasından kaynaklanan hatası, Atina anayasasının süresinin, Sparta anayasasınınkiyle karşılaştırıldığında, çok kısa olmasına yol açtı." (D, I, 2, s. 41) Ayrıca Machiavelli, Gracchus kardeşlerin karma yönetim anlayışını bozacak şekilde iktidarı halkın elinde toplama girişiminde bulunduklarını ve bunun ardından Roma Cumhuriyeti'nin bozulma süreci içine girdiğini de ileri sürer. (*Savaş Sanatı*, I, s. 91)

[58] "Her yerde, aynı nedenler tiranlığa yol açar: Halkta çok büyük bir özgürlük arzusu ile soylularda çok büyük bir yönetme arzusu." (D, I, 11, s. 116)

Machiavelli'ye göre Romalılar, birbirleriyle çatışma içinde özgürlük bilincine sahip olup bu bilinci sürdürmüşler ve çatışmalarının bir sonucu olarak bu özgürlük bilincini "yasa"laştırıp pekiştirmişlerdir. Yaratılan bu yasaların en önemlilerinden biri, *tribunus* kurumuna ilişkin olan yasadır. Çünkü *tribunus*'lar, hem halkın kamusal yönetimden pay almasını sağlarlar, hem de "Senato ile halk arasında aracı bir güç" (D, I, 3, s. 44) işlevi görerek Roma özgürlüğünün en güvenilir bekçileri olurlar. Machiavelli, özgürlüğün halk savunucusu olan *tribunus*'lara, kısacası halka emanet edilmiş olmasının gerekçesini şöyle açıklar: "Bir şey, onu kötüye kullanma arzusuna en az sahip olan kişilere emanet edilmelidir her zaman... Soylularda hükmetme isteği, halkta ise yalnızca hükmedilmeme isteği vardır; dolayısıyla, özgür yaşamaya yönelik daha büyük bir istence sahiptir halk. Özgürlüğü korumakla görevlendirilen halk, hem bu özgürlüğü büyüklere göre daha az kötüye kullanma konumunda bulunduğundan zorunlu olarak daha iyi gözetir, hem de tekeline alma olanağından yoksun olduğu bu özgürlüğü başkalarının da tekellerine almalarını engellemekle yetinir." (D, I, 5, s. 46)

İki sınıfın denge içinde çatışmasının bir ürünü olan Roma yasaları, bu dengeye anayasal bir güvence kazandırır, ama daha önemlisi çatışmaların kurumsallaştırılarak sürdürülmesine olanak sağlar. Eğer Roma'da bir uzlaşmadan söz edilebilirse; bu, temelde, farklı çıkarların varlığına ve bu çıkarların çatışmaya varacak denli gerek anayasada belirlenmiş siyasal kurumlar eliyle, gerek toplumsal kesimlerin doğrudan eylemiyle dile getirilmesine ilişkin uzlaşmadır. Bu bakımdan çatışmaların kurumsallaştırılması, onların yalnızca siyasal alanla, siyasal organların kendi aralarındaki ilişkileriyle sınırlandırıldığı anlamına gelmez. "Gerçekte her özgür devlet [özgürlüğü içeren devlet], halka, tutkularını açığa vurma araçlarını sağlamalıdır; özellik-

le de tehlikeli durumlarda halktan başka bir gücü olmayan cumhuriyetler" (D, I, 4, s. 45) diyen Machiavelli'ye göre, Roma'da halk, *tribunus*'lara sahip olmasına karşın isteklerini ya da tepkilerini gerektiğinde kamusal alanda bağıra çağıra ortaya koyabilmektedir.[59] Zaten bu durum, cumhuriyet yurttaşlığının ya da cumhuriyetçi yurttaş erdemlerinin bir gereğidir. Birey, kamusal alanda yer alarak, toplumsal sorunlar hakkındaki görüşlerini açığa vurarak kendini tam anlamıyla bir yurttaş kılar.

İşte Machiavelli için cumhuriyet, çoğulcu bir toplumsal yapı ve bu yapının kamusal alana yurttaşların sürekli bir katılımını içerecek şekilde yansıması demektir; bunun sonucu ise, kaçınılmaz olarak gürültü patırtıdır. Fakat gürültü patırtı olduğu içindir ki, canlılık ve dinamizm içinde olan ülkede, tüm yurttaşlar topluluğunun iyiliğini-özgürlüğünü gözeten yasalar yapılabilmekte, uygulamalar gerçekleştirilebilmektedir; kısacası devlet daha güçlü bir konuma yükselmektedir. Bu nedenle sessizlik-sakinlik, çoğu kez, güçlü olmanın sağladığı bir dinginliği değil, fakat durağanlığa mahkum edilip üzerine ölü toprağı serilmiş bir devletin köhnemişliğini ifade eder. "Roma'da [olduğu gibi bir cumhuriyette] kargaşanın tohumlarını yok etmek, onun gücünün filizlerini ortadan kaldırmak demektir." (D, I, 6, s. 50)

---

[59] Machiavelli'ye göre, "zincirinden boşalmış bir halkın sürekli olarak Senato'ya bağırıp çağırması, Senato'nun da halka hakaret üzerine hakaretler yağdırması" (D, I, 4, s. 45), kimileri tarafından salt kargaşa ve düzensizlik olarak algılanmaktadır. Fakat, "Senato ile halkın kavgalarını kınayanlar, aslında özgürlüğün ilkesi olan şeyi reddetmektedirler; bu kişiler, bu kavgaların kamusal alanda neden olduğu iyi etkilere değil de, yol açtığı patırtılara ve gürültülere daha çok önem vermektedirler... Bu kadar çok *virtü*'nun parıldadığı bir cumhuriyetin [yani Roma Cumhuriyeti'nin] düzensiz olduğu ileri sürülebilir mi? *Virtü*'ları yaratan iyi bir eğitimdir, iyi bir eğitim de iyi yasalar sayesinde olur. İyi yasalar ise, birçok kişinin düşüncesizce kötülediği bu tür karışıklıkların ürünüdür." (D, I, 4, s. 44-45)

Bununla birlikte, Roma'da yaşanmış *pleb-patrici* çatışması ile İtalyan kent devletlerinde gözlemlenen hizipler-partiler çatışmasını aynı kefeye koymamak gerekir. Machiavelli, özellikle *Floransa Tarihi*'nde, İtalyan kent devletlerinin içine düştüğü kaos, iç savaş ve siyasal kölelik ortamının baş sorumlusunun hizipçilik anlayışı olduğunu vurgular. "Hizipler devletin yıkımına yol açar" (D, I, 7, s. 53) diyen Machiavelli'ye göre, kendi kenti olan Floransa'da, bir bakıma genel yozlaşmanın bir uzantısı olarak, çeşitli yurttaşların kamusal çıkar yerine kişisel çıkar peşinde koşmalarıyla ve bu amaçları doğrultusunda kendilerine bağlı gruplar, partiler örgütlemeleriyle "nefret, düşmanlık, doyumsuzluk ve hizipleşmeler ortaya çıkmıştır; bunların sonucu olarak da ölümler, sürgünler yaşanmaktadır, insanlar acı çekmektedirler, üzüntüleri artmıştır." (İF, III, 5, s. 131) Tabii, yasalar da baskın çıkıp iktidarı ele geçiren hizbin hırsı ve çıkarları doğrultusunda yapılmaktadır. Kısacası, kişisel ya da ailevi çıkar hırsının körüklediği hizipler arası çatışmalar, hem özgürlüğün yitimi olan yozlaşmanın bir sonucudur hem de bu yozlaşmayı sürekli besleyen bir nedendir.[60]

Oysa, Roma gibi sınıfsal çatışmaların özgürleşmeye yol açtığı cumhuriyetlerde, bireylerin sürekli olarak kamusal alanda yer almaları sayesinde tam anlamıyla yurttaşlara dönüşmeleri gerçekleşir. Daha açıkçası, özgürlük tutkusu

---

[60] Audier'nin yorumuyla: "Bir cumhuriyette gruplar genel olarak aralarındaki anlaşmazlıkları kendi güçleriyle, esasen rejim ve yasanın aracılığı sayesinde çözebilirler. Güçlü cumhuriyetlerin özelliği çatışmaların bir grubun ötekini saf dışı etmeye çalıştığı iç savaşlara dönüşmemesidir. Bu nedenle Makyavel'e göre cumhuriyetlerde daha fazla yaşam (*maggior vita*) vardır ve cumhuriyetler çatışmalar karşısında daha esnek ve daha hareketlidir... Dolayısıyla bir yönetim farklı arzu ve eğilimlere çıkış yolu bulmayı başardığı takdirde "iyi"dir ancak. Bu anlamda cumhuriyet iyi rejimdir çünkü hem soyluların hem de halkın arzu ve eğilimlerine bir çıkış yolu getirir ve böylelikle rejimi bir özgürlük ve güç faktörü durumuna sokar." (s. 26-27.)

ile düzen sevgisini canlı tutan ve her şeyi kamusal şeye (*res publica*) yönlendirip kamusal iyiliğe "endeksleyen" cumhuriyet, insanlarını *virtú* sahibi yapar ve bu *virtú*'yu sürekli yeniden üretir. Cumhuriyetin bu özelliği, Machiavelli'nin onu monarşiye yeğlemesinin en önemli nedenidir. Ancak Machiavelli, "halk yönetimi" ya da "özgür yönetim" dediği cumhuriyeti prenslik ile kıyaslayarak, bu tercihini destekleyen başka gerekçeler de ortaya koyar: "Halk, bir prensten daha ihtiyatlı, daha tutarlı ve daha akıllıdır. 'Halkın sesi, Hakkın sesidir' sözü boşuna söylenmemiştir. Kamu oyunun geleceği öngörme bakımından harika bir yeteneği vardır... Halk, yargılama konusunda çok ender yanılır... Halkın yönettiği kentler, prenslerinkine göre kısa sürede büyük ilerlemeler gerçekleştirir; bu da, halkın yönetiminin prensin yönetiminden daha üstün olduğunu gösterir." (D, I, 58, s. 145) Ayrıca, halk, devlet görevlilerini seçerken ya da mevkileri dağıtırken kesinlikle yanılmaz; prensten daha fazla erdeme sahiptir ve düzeni daha iyi korur; hırslı kişilerin yükselme tutkusunu kamusal iyiliğe "kanalize" eder; ordu komutanlarını daha iyi denetim altında tutar; kendi içinden birçok yetenekli, *virtú* sahibi yönetici çıkarabildiğinden *fortuna*'ya daha iyi ayak uydurur[61]; hatalarından daha kolay geri döner, oysa bir prens ancak kılıç ile yola getirilir.

Machiavelli'nin cumhuriyeti monarşiye yeğlemesinin son nedeni, cumhuriyetin "kurumsallaşmış iktidar" anlamında tam bir devlet özelliği taşıması; bir başka deyişle,

---

[61] Tıpkı Roma'da olduğu gibi, "seçim sistemi, cumhuriyetlerde, sonsuza dek bir dizi yetenekli insanın işbaşına gelmesine yol açar." (D, I, 20, s. 84) "Cumhuriyetlerin monarşilere göre daha güçlü bir sağlığa ve daha uzun bir ömre sahip olmalarını sağlayan şey, yurttaşlarının yeteneklerinin değişikliği ile çeşitliliği sayesinde zamanın yol açtığı koşulların değişimine daha kolay ayak uydurabilmeleridir. Aynı biçimde hareket etmeye alışmış bir kişi, hiçbir zaman değişemez; eğer zaman onun alışkanlıklarına aykırı değişiklikler getirirse, ister istemez yok olup gider." (D, III, 9, s. 277)

güçlü bir kurumsal yapılanma olarak kalıcılığa, sürekliliğe sahip olmasıdır. Yalnızca *Il Principe*'yi okuduğu anlaşılan Jean Bodin, Machiavelli'yi egemenlik ile egemeni birbirine karıştırmakla, dolayısıyla devlet gerçeğini kavrayamamakla suçlayacaktır. Oysa Machiavelli, daha önce görmüş olduğumuz üzere, *Il Principe*'de her ne kadar prense vurgu yapıyorsa da, prensi devlet ile özdeşleştirmez ve prensin kişisel iktidarının ardında devletin (*stato*) bulunduğunu açıkça gözler önüne serer. Fakat ona göre, tam anlamıyla devlet olma bakımından cumhuriyet ile prenslik arasında önemli bir fark bulunmaktadır. Bu konuyu *Discorsi*'de ayrıntılı bir biçimde ele alan Machiavelli, bir monarşide ister istemez devlet iktidarının prensin kişiliğinde somutlaştığını ve devletin kaderinin büyük ölçüde prensin kişiliğine bağlı olduğunu belirtir. Örneğin, Sultan II. Beyazıt'ın, güçsüz bir padişah olmasına karşın, komşularını dize getirmiş olan (Fatih) Sultan II. Mehmet'in ona bıraktığı güçlü ve sağlam krallık yapısı sayesinde Osmanlı İmparatorluğu varlığını sürdürebilmişti. "Ama bugün iktidarda olan oğlu Selim, dedesinden çok babasına benzeseydi, bu imparatorluğun işi bitikti." (D, I, 19, s. 82)

Kişisel iktidar anlayışı, monarşilerin en zayıf noktasını oluşturmaktadır. Machiavelli'nin deyişiyle, "yönetenin [olumlu] niteliklerine bağlı olan imparatorluklar, kısa sürelidir; çünkü bu nitelikler, o kişiyle birlikte yok olur." (D, I, 11, s. 65) İşte Machiavelli'ye göre, iktidarın (halkın katılımı nedeniyle) kişisizleşmesi ve kurumlar aracılığıyla işlemesi anlamında "modern devlet" ya da "gerçek devlet" adını hak eden tek siyasal yapılanma cumhuriyettir. Cumhuriyette kurumsallaşmanın temel yapı taşlarını oluşturan din ile yasalar, bir yanda sürekliliği garanti ederler, öte yanda *virtü*'nun tüm halka aşılanmasında önemli bir rol oynarlar.

Machiavelli, *Il Principe*'de monarşiyi, *Discorsi*'de cumhuriyeti savunuyormuş gibi görünmektedir. Bu yüzden onun, siyasetin ne olduğunu olabildiğince objektif bir yaklaşımla açıklama çabası sergilemesi dışında, kişisel tercihi olmayan ve bu iki yönetim biçimi arasında gidip gelen bir düşünür olduğu sonucuna mı varmak gerekmektedir? Ya da Machiavelli siyasal olgulara bir bilim adamının serinkanlılığı ve yansızlığı ile yaklaşan, sunduğu siyasal reçetelerin kimler tarafından ve nasıl kullanılacağını kendine hiç dert etmeyen bir düşünür olarak mı değerlendirilmelidir? Örneğin Cassirer, Machiavelli'nin siyaseti bir satranç oyunu gibi algıladığını, onun tek kaygısının en iyi hamleyi, oyunu kazanacak olan hamleyi bulmak olduğunu ileri sürer. Cassirer'in deyişiyle, "bir satranç şampiyonu cüretle bir düzene giriştiğinde ya da oyun arkadaşını her tür hile ve tuzakla aldatmaya çalıştığında bundan haz duyar ve onun becerisini çok beğeniriz. İşte Makyavelli'nin de gözlerinin önünde oynanan büyük siyasal dramın değişen sahnelerine baktığı zaman takındığı tutum aynen bu tutum olmuştur... Oyunun kimin tarafından oynandığını sormak, hiçbir zaman aklına gelmemiştir. Oyuncular aristokrat ya da cumhuriyetçi; barbar ya da İtalyan; meşru prensler ya da egemenlik hakkını zorla ele geçirmiş olan kimseler olabilirdi... Makyavelli kuramında, siyasal oyunun satranç taşlarıyla değil, gerçek insanlarla, kanlı canlı varlıklarla oynandığını ve bu varlıkların mutluluk ve mutsuzluklarının söz konusu olduğunu unutmaya yönelmektedir."[62]

Yukarıdaki iki soruya olumlu bir yanıt vermek ve Cassirer'in bu değerlendirmesine bütünüyle katılmak mümkün değildir. Çünkü Machiavelli'nin gönlünde yatan bir

[62] Cassirer (1984), s. 147.

arslan vardır: İtalya'nın ulusal birliğinin kurulması. Machiavelli, kent devletlerine bölünmüş, kentlerin hem birbirleriyle mücadele ettikleri hem de bu mücadele yüzünden güçsüzleştikleri, dolayısıyla bu topraklar üzerinde yabancı kralların cirit attığı bir İtalya'da düşüncelerini geliştirip İtalya'nın bu kötü durumdan nasıl kurtulacağı hakkında kafa yorar. Ona göre "İtalyan sorunu"nun çözümü, bir "yeni devletin", İtalyanları tek bir çatı altında toplayacak bir devletin kurulmasında yatmaktadır. İşte, bu ulusal birliğin nasıl bir siyasal yapılanmayı gerektirdiği sorusu gündeme getirildiğinde, prenslik ile cumhuriyet arasında bir bağlantının, hatta bir bütünlüğün olduğu anlaşılır. Bu bütünlüğü, bir Machiavelli yorumcusunun deyişiyle, "cumhuriyeti hazırlayan diktatörlük"[63] şeklinde ifade etmek mümkündür.

Vettori'ye 16 Nisan 1527'de yazdığı mektubunda "vatanımı ruhumdan daha çok seviyorum"[64] diyen Machiavelli, başta *Floransa Tarihi* olmak üzere çeşitli yapıtlarında, İtalya'nın parçalanmışlığından ve İtalyanların içine düştükleri sefil, yozlaşmış (dejenere) durumdan yakınır. Kendi deyişiyle, "İtalyan şehirlerinde dejenerasyona neden olabilecek ve diğerlerini de dejenere edebilecek her şey bir aradadır: Gençler kin doludur, yaşlılar şehvet düşkünüdür ve kadın veya erkek her yaştan insan çirkin alışkanlıklar edinmişlerdir; kötü alışkanlıklarından dolayı ahlakları bozulmuş bu insanlar karşısında iyi yasalar bile çözüm bulamamaktadır." (İF, III, 5, s. 131) İtalyanlar, özgürlük aşkını, vatan sevgisini tümüyle yitirmişlerdir; kendilerini *fortuna*'nın ellerine teslim etmiş olarak ya yalnızca kişisel çıkarları uğruna her türlü kötülüğü yapmaktadırlar, ya da Roma Kilisesi'nin öğretisi doğrultusunda bu dünyayı bütünüyle boşlayıp gözlerini öte dünyaya çevirmiş durum-

[63] Mesnard, s. 85.

[64] Machiavelli [1972], s. 262.

dadırlar. "İşte bu nedenlerden dolayı ve *virtü*'ya sahip olamadıklarından onlar dünyanın yüzkarasıdırlar. Ancak halkın bunda hiçbir suçu yoktur, asıl suç hükümdarlardadır."[65] Böylece Machiavelli, bu durumun sorumluluğunu, savaşmayı bilmeyen, devleti değil de salt kendi çıkarını düşünen, Roma Kilisesi'nin öğretisini yaygınlaştırarak halkın cesaretini, enerjisini, atılganlığını, kısacası *virtü*'sunu yok eden güçsüz, yeteneksiz prenslere, yöneticilere yükler.

Machiavelli, İtalyanların bu kötü durumdan ancak merkezi (ulusal) bir devlet kurarak kurtulabileceklerini ileri sürer. Özellikle, *Il Principe*'nin "İtalya'yı Almaya ve Barbarların Elinden Kurtarmaya Teşvik" başlığını taşıyan son bölümünde, İtalyanların bir ulusal devlet çatısı altında birleşmeleri düşüncesini, hatta bu düşüncenin de ötesinde bir "İtalyan ulusçuluğu" anlayışını açıkça dile getirir. Bu bölümde, İtalya'nın birliğini sağlama fırsatının heba edilmemesini isteyen Machiavelli, "uzun zamandan beri sıkıntı çeken İtalya'nın kurtarıcısını görmek zamanı gelmiştir" diyerek, "prens"e vurgu yapmasının gerisindeki nedeni açığa çıkarır. Ayrıca, daha da ileri gidip İtalyanların ulusal karakterlerinin yüceliğinden söz eder ve kitabını Petrarca'dan yaptığı şu alıntıyla bitirir: "*Virtü*, şiddete karşı silahlanacak ve kısa olacaktır savaş. Çünkü eski değerler daha ölmemiştir İtalyanların yüreğinde." (P, 26)

Kitabın bu bölümünden bakıldığında, Machiavelli'nin *Il Principe* boyunca prense, monarşiye vurgu yapmasının, sadece tek kişi yönetimini iyi gözle görmesinden değil, ayrıca İtalya'daki prenslikler arasında sürmekte olan çatışma ortamının giderilmesi ve bir ulusal İtalyan devletinin kurulması için güçlü, yetenekli, cesur bir kişinin gerektiğine inanmasından ötürü olduğu anlaşılır. *Fortuna*'sını *virtü*'suyla desteklemesini bilmiş, yeni bir siyaset uygulayarak yeni bir devlet kurmasına ramak kalmış olan Cesare

[65] *Savaş Sanatı*, VII, s. 260.

Borgia'dan hep övgüyle söz etmesinin nedeni budur. Ayrıca *Il Principe*'yi Medici'lere, Floransa'nın güçlü ve yetenekli Cosimo de Medici soyundan gelen yöneticilerine ithaf etmesi, -dostu Vettori'ye yazdığı ünlü mektubunda belirttiği türden "parasız kalma" ve "iş bulma" endişelerinin yanında- Medici'leri ulusal devleti kurabilecek "geleceğin prensi" olarak görmesinden ya da görmek istemesinden dolayıdır. Kısacası, burada sözü edilen "kurtarıcı tek kişi", prensi işaret etmektedir, yani yeni bir İtalyan devleti kurulması işinin bir prenslik şeklinde gerçekleştirilebileceğini vurgulamaktadır. Siyasal eylemin biri iktidarı kazanmak (devleti kurmak) diğeri iktidarı korumak (devleti sürdürmek) olan iki aşamayı kapsadığı göz önüne alındığında, prenslik ilk aşamanın zorunlu siyasal yapılanması olarak belirmektedir.

Üstelik Machiavelli, bu düşüncesini salt İtalya'nın özel koşullarıyla ilişkilendirerek savunmaz, fakat bir genelleme olarak ortaya koyar. *Discorsi*'nin bölümlerinden biri, "Bir cumhuriyet kurmak ya da onu tümüyle yeniden düzenlemek için tek kişi olmalıdır" (D, I, 9, s. 57) başlığını taşımaktadır. Machiavelli, gerek bu bölümde, gerek yapıtının çeşitli sayfalarında, Romulus, Musa, Lykurgos ya da Solon gibi kişileri örnek vererek, kuruluş işleminin tek kişi tarafından yapılması gerekliliği üzerinde durur. Kendi deyişiyle, "genel iyiliği kişisel çıkarına ve vatanını ardıllarına yeğleyen usta bir yasamacı, tüm iktidarı elinde toplayabilmek için her şeyi yapmalıdır. Bilge olan hiçbir kişi, bir monarşiyi düzeltmek ya da bir cumhuriyeti kurmak amacıyla sıradan kurallar dışındaki araçlara başvuran üstün bir insanı kınamaya kalkışmaz." (D, I, 9, s. 58)

Mutlak bir iktidara sahip olarak koşulların gerektirdiği her türlü aracı kullanmaktan kaçınmayan kurucu tek bir kişinin gerekli oluşu, doğrudan doğruya Machiavelli'nin "insan doğası" anlayışından beslenmektedir. Salt ken-

dilerini düşünen "insanlar kötülüğe eğilimli olduklarından" ve "ancak bir zorlama karşısında iyilik yaptıklarından" (D, I, 3, s. 43), bir halkın kendi başına yeni bir devlet, bir cumhuriyet kurması olanaksızdır. Üstelik Machiavelli'nin yozlaştığını kabul ettiği halktan hiçbir beklentisi yoktur. Yeni bir devlet kurmak, eskilerin yöntemlerine öykünülerek yeni bir siyasetin uygulanmasıyla mümkündür. Oysa, "efemine [güçsüzleştirici] bir eğitimin ve çok sınırlı bir öğretimin yarattığı günümüz insanlarının zayıflığı, onları, eskilerin ilkelerini izlemenin insanlık dışı ya da olanaksız olduğu yargısına götürmekte" (D, III, 27, s. 311) ve bu ilkeleri izlemelerini engellemektedir.[66]

Bu nedenle, ancak *virtù* sahibi bir kişi, bir anlamda "karizmatik" bir önder, sahip olduğu *fortuna*'yı en uygun biçimde yönlendirerek, "kurucu ya da kurtarıcı şiddeti" (D, III, 1, s. 247) kullanarak ve yüreklere korku salarak insanları bir zorunluluk içine sokabilir ve onları ortak bir amaç doğrultusunda harekete geçirebilir.[67] Aynı durum,

---

[66] Althusser, "devletin tek başına, yalnız olarak kurulması gerektiği" anlayışını şöyle değerlendirmektedir: "Neden yalnız olmak? Bu yalnızlık bir yalıtılmışlıktır. Ulusal devletin kuruluşunun tarihî görevini yerine getirebilecek özgürlüğe sahip olmak için yalnız olmak gerekir. Yani, şans ve *virtù* yardımıyla, *radikal bir şekilde koparılmış, bütün kökleri kesilmiş*, var olan İtalya'daki siyasî biçimlerin dünyasından *geri dönüşsüz bir şekilde koparılmış* gibi *olmak* gerekir, çünkü bu siyasî biçimlerin hepsi de eskidir, hepsi de feodalitenin izlerini taşımaktadır ve onlardan hiçbir şey beklenemez." Ardından Althusser, bu siyasal yalnızlık ile Machiavelli'nin yalnızlığı arasında bir paralellik kurmaktadır: "Onun 'yeni bir devlet kurmak için yalnız olmak gerekir' dediği gibi, ben de *Hükümdar*'ı ve *Konuşmalar*'ı yazmak için Makyavel'in yalnız olması gerekirdi diyeceğim. Yalnız olması, yani, yeni bir kuram temellendirmenin özgürlüğüne sahip olması ve sözünü ettiği denizciler gibi, bilinmeyen sularda serüvene atılmak için eski dünyada hüküm sürmekte olan besbelliliklerden koparılmış, onun ideolojisinden ayrılmış gibi olması gerekirdi." (s. 383)

İnsanların iyi bir tutum ve davranış içine girmeleri (yani, bir devleti kurmak ya da korumak yönünde katkılarının sağlanması), ancak bir zorunluluk içine sokulmalarıyla mümkündür. Çünkü, "insanlar, ancak zorunluluk nedeniyle iyilik yaparlar. Fakat, cezalandırılmadan kötülük yapabilme seçeneğine

yozlaşıp köhneleşmiş bir cumhuriyetin yeniden canlandırılması için de geçerlidir. Döngüsel tarih anlayışı doğrultusunda her devletin "doğma, büyüme, yaşlanma ve ölme" aşamalarından geçtiğini kabul eden Machiavelli'ye göre, gerileme süreci içine giren bir cumhuriyet, yine ancak *virtü* sahibi tek bir yurttaş tarafından kurucu ilkelerine geri götürülerek yeniden ayakları üzerine dikilebilir; böylece de ömrü uzatılmış olur. Kendi deyişiyle, "insanlar, hangi yönetim altında olurlarsa olsunlar, sık sık kendi özlerine ya da kurumlarının ilkelerine geri döndürülmek zorundadırlar." Bu zorunluluk ya yasalar tarafından yerine getirilir, ya da yasaların etkisiz kalması durumunda "bunların işlevini mükemmel bir karaktere ve yüce *virtü*'lara sahip bir kişi üstlenir. Demek ki bir cumhuriyette iyiliğe [iyi duruma] geri dönülmesi, ya bir insana ya da yasalara bağlıdır." (D, III, 1, s. 246) Fakat halk "yozlaşmış olduğunda, en yetkin kurumlar [dolayısıyla yasalar] bile yararlı olamaz"; işte o zaman, "güçlü bir kişinin uzun sürecek yeni kurumlar vermesinden" (D, I, 17, s. 78) ve böylece halkı yeni bir zorunluluk içine sokmasından başka bir çözüm yolu yoktur.

İtalya, içinde bulunduğu koşullar nedeniyle, böylesine üstün kurucu bir kişiliğe çok fazla gereksinim duymaktadır. Çünkü İtalyan halkı, özellikle Roma Kilisesi Hıristiyanlığı'nın etkisiyle, yaratıcı ve kurucu şiddetten, kararlılıktan, atılganlıktan, savaşçılıktan, kısacası yurttaşlık erdemlerinden tümüyle yoksun kalmıştır. Bu yozlaşmış halk, gerçek savaşın ne olduğunu bile bilmemektedir. *Floransa Tarihi*'ndeki deyişle, bu ülkede "savaş olarak adlandırılamayacak savaşlar, yani insanların öldürülmediği, kentlerin yağmalanmadığı ve prensliklerin yok edilmediği

ya da özgürlüğüne sahip oldukları anda, her yana kargaşa ve düzensizlik saçmaktan kesinlikle kaçınmazlar." (D, I, 3, s. 43) Ayrıca, "bütün silahların en sonuncusu ve en güçlüsü, zorunluluktur." (D, III, 12, s. 285)

savaşlar yapılmaktadır." (İF, V, 1, s. 218)[68] Oysa insanları zorunluluk içine sokacak gerçek savaşlar olmaksızın İtalyan devleti de kurulamaz. Dolayısıyla yeni bir prensin, yani *virtü*'suyla *fortuna*'ya hakim olacak ve savaşçı gücüyle tüm halkı ulusal birliğe doğru yönlendirecek bir prensin ortaya çıkması, bu devletin kurulması için "olmazsa olmaz" koşuldur.[69]

Machiavelli, kuruluş aşamasında monarşiyi zorunlu görmesine karşın, sürdürülme aşaması söz konusu olduğunda, bu kez cumhuriyetin zorunlu olduğunu vurgular. "Bir cumhuriyetin ya da bir monarşinin mutluluğu için yaşamı boyunca bilgelikle yönetecek bir prensin olması yeterli değildir; ölümünden sonra da yönetimin ayakta kalmasını sağlayan yasaları koyacak birisinin olması gerekir." (D, I, 11, s. 65) Cumhuriyet gibi monarşi de yasalara sahip olabilir. Hatta Machiavelli, çeşitli yapıtlarında yasalara bağlı krallık ile yasaları hiçe sayan ve keyfi bir yönetim olan tiranlık arasında bir ayrım yapıp birincisini tercih ettiğini açıkça dile getirir. Örneğin, *Discorsi*'nin "Cumhuriyet ya da monarşi kuranlar ne denli övülmeye değerse, ti-

---

[68] "Eskiden savaşta yenilen adamlar ya kendilerini öldürüyor ya da ömür boyu sefil bir hayat sürmek mecburiyetinde kalıyorlardı; bir şehir ele geçirildiğinde ya talan ediliyor ya da onarın halkı bu topraklardan dünyanın çeşitli yerlerine sürülüyor ve mallarına el konuluyordu. Bundan dolayı korkan adamlar, orduları canlı tutuyorlar ve ordu içinde üstün başarı gösterenleri onurlandırıyorlardı. Ama bugün bu korkunun büyük bir bölümü kaybedildi, şehirler pek çok isyana sahne olsa da asla yakılıp yıkılmıyor, halk yerinden edilmiyor." (*Savaş Sanatı*, II, s. 146)

"Aklı başındalığın ve cesaretin hükmünün olmadığı yerde, *fortuna* gücünü gösterir; ve *fortuna* hareketli ve değişken olduğundan, cumhuriyetler ile devletler onun etkisi altında sonsuzca değişirler; ta ki eskilerin ilkelerine yürekten bağlı bir insan yükselip *fortuna*'yı boyunduruğu altına sokuncaya ve gücünü göstermeye araçlarını onun elinden çekip alıncaya dek." (D, II, 30, s. 236)

"Bugün İtalya'daki devletleri elinde tutanlardan herhangi birisinin bu yolda [yani, imparatorluk kurma yolunda] adım atmadan önce o bölgenin tek efendisi olması ve devleti Makedonya krallığı gibi [yani, ordusuna *virtü* aşılayarak] idare etmesi gerektiğini savunmaktayım." (*Savaş Sanatı*, VII, s. 262)

ranlık kuranlar da o denli kınanmayı hakkederler" (D, I, 10, s. 60) başlıklı bölümünde, çeşitli Roma imparatorlarından söz edip bir prensin Caesar'dan çok Hadrianus'a, Caligula'dan çok Marcus Aurelius'a benzemesi gerektiğini savunur.

Her ne kadar monarşi de yasalı bir yönetimse de (ya da böyle olması gerekiyorsa da), bir anlamda yasaları "egemen" kılan, bu sayede iktidarı kişisizleştirip tümüyle kurumsallaştıran ve üstelik insanları kamusal sorunlarla ilgili yurttaşlara dönüştüren tek yönetim biçimi cumhuriyettir. Cumhuriyetin, daha önce de belirtildiği üzere, sürekliliğe yol açan bu özelliği, onu ikinci aşama için en uygun siyasal yapılanma haline getirmektedir. Kısacası, Machiavelli'ye göre, devlet tek kişi tarafından (bir prenslik olarak) kurulur ve daha sonra halk tarafından (bir cumhuriyet olarak) sürdürülür: "Tek bir kişi bir devlet kurmayı kolaylıkla becerebilir; fakat yönetim tek kişinin eline bırakılırsa devletin ve yasaların ömrü çok kısa olur; bunlara uzun bir yaşam biçmenin yolu, yönetimi çokluğun [halkın] özenli bakımına ve korumasına bırakmaktır... Prensler yasalar koymak, ülkeye bir anayasa vermek ve yeni yapılar oluşturmak bakımından halklardan üstünseler de; halklar, kurulmuş yapıları korumak bakımından prenslerden öyle üstündürler ki, yasamacılarının görkemine görkem katarlar." (D, I, 9, s. 58)

Demek ki, hem prenslik hem de cumhuriyet, devletin belli aşamalarında gerekli olan siyasal yapılanmalardır. Ama tabii ki Machiavelli için asıl önemli olan, iktidarın biçimsel yapılanması değil, fakat yönetimin (yani duruma göre prensin ya da halkın) *virtü* sahibi olarak devletin iyiliğini sağlayacak her türlü aracı kullanma yeteneğini sergileyebilmesidir.

Siyasal araçların seçiminde hiçbir ahlaki ölçüte yer vermeyen Machiavelli, bu nedenle Makyavelist olarak, kuramı da Makyavelizm olarak nitelendirilebilir mi? Eğer Makyavelizm sözcüğüne "siyasal başarı için kötülük yapmak" anlamı yükleniyorsa, bu sorunun yanıtı olumsuzdur. Buna karşılık, Makyavelizm'den "siyasal başarı için zorunluluk doğrultusunda davranmak, dolayısıyla gerekiyorsa kötülüğü seçmek" anlaşılıyorsa, Machiavelli'de kesinlikle Makyavelizmin bulunduğunu kabul etmek gerekir.[70]

Machiavelli, amaç-araç ilişkisini, üzerinde hiçbir tartışmaya yer vermeyecek denli açık bir şekilde ortaya koyar. *Il Principe*'de şu satırlar yer almaktadır: "İnsanların, hele hele hiçbir itiraz mahkemesine izin vermeyen prenslerin eylemlerini yargılamak söz konusu olduğunda, araçlara değil amaca bakılır. Bir prens, amaç olarak devleti elde etmeyi ve korumayı seçsin. O zaman araçları hep övgüye değer bulunacak ve herkesçe övülecektir." (P, 18)[71] Bu durum, bir cumhuriyet için de geçerlidir. Machiavelli, özellikle *Discorsi*'de, Roma Cumhuriyeti'nin kendisini koruma

---

[70] Hatta Machiavelli'nin kendisinin de bir Makyavelist olduğu ileri sürülebilir. Örneğin, Onlar Kurulu'nun sekreterliğini yaptığı bir dönemde, Floransa'nın Venedik'e olan borcuna ilişkin bir rapor hazırlamış ve başkana sunmuştur. Bu raporda şu satırlar göze çarpmaktadır: "Venediklilerin durumunu ele alalım. Bu konuda fazla kafa yormaya gerek yok. Herkes onların hırslarını iyi biliyor ve bu insanlar sizden 180.000 düka alacaklılar; bekleyip dursunlar; bu dükaları onlara size savaş açmaları için vermektense, sizin onlara savaş açmak için bu dükaları kullanmanız daha yerinde olur." (Aktaran:Mounin, s. 113)

Machiavelli, *Floransa Tarihi*'nde, amaç-araç ilişkisi anlayışını Milano ordusunun komutanı kont Francesco'dan övgüyle söz ederek ortaya koyar. Ona göre, Milano'ya egemen olmak isteyen kont, "kendisine duyulan güveni yıkmak konusunda utanç veya korku duymuyordu; çünkü büyük adamlar hileyle kazanmayı utanç verici bulmazlar, asıl utanç verici olan kaybetmektir." (IF, VI, 17, s. 288)

gereksinimi duyduğunda sahtekârlık, hile, şiddet, cinayet gibi yollara başvurmuş olduğundan söz eder ve genelde bir cumhuriyetin zorunluluklar karşısında tıpkı bir prens gibi davranabileceğini, davranması gerektiğini savunur. *Discorsi*'nin bölümlerinden birine "Vatanı, ister alçaklıkla ister onurla olsun, korumak gerekir. Bütün araçlar iyidir, yeter ki vatan korunsun" başlığını koyan Machiavelli'ye göre, cumhuriyetin esenliği söz konusu olduğunda, "herhangi bir yurttaş, adalet ya da adaletsizlik, insanlık ya da vahşet, övünç ya da utanç gibi hiçbir düşünce tarafından durdurulmamalı" (D, III, 41, s. 337), yani bunlara hiç aldırış etmeden "kendisini amacına götürebilecek bütün araçları kullanmalıdır." (D, III, 2, s. 249) Yine aynı kitapta verilen Romulus örneği, Machiavelli'nin amaç-araç ilişkisine bakışına daha bir açıklık kazandırmaktadır: Romulus, Roma'yı kurarken, iktidarı kendi ellerinde toplayabilmek için kardeşi Remus'u öldürmüştür. Machiavelli'ye göre, "yaptığı şey Romulus'u suçlu kılarsa da, elde ettiği sonuç onu affettirir... Kurucu şiddeti değil, yıkıcı şiddeti mahkum etmek gerekir." (D, I, 9, s. 58) Demek ki, kardeş katili olan bir kişi, ahlaki bakımdan suçludur; ama siyasal bakımdan, eğer bu eylemi devleti kurmaya ya da korumaya katkıda bulunmuşsa, suçsuzdur, hatta övgüye lâyıktır.

Burada söz konusu olan amaç, ahlaki değil, siyasal bir amaçtır. Dolayısıyla, bu doğrultuda kullanılan araçları da salt siyasal açıdan ve doğurdukları sonuçlar bakımından değerlendirmek gerekir. Üstelik, bu araçlar, keyfi bir biçimde belirlenmezler, fakat siyasete içkin zorunluluklara birer yanıt olarak ortaya çıkarlar ve bu yüzden gayri ahlaki olabilecekleri gibi ahlaki de olabilirler. İşte bu görüşleri nedeniyle Machiavelli'yi ahlaksızlığı (immoralizm) savunmuş, ahlaki kötülüğün övgüsünü yapmış bir düşünür olarak nitelendirmek olanaksızdır. Ona göre, güç ve şiddet, hiçbir ahlaki değer taşımaz. Ama ne var ki, siyasette son

hükmü veren daima güçtür ya da gücü içeren *virtü*'dur; ahlakilik ise, hemen her zaman acizdir. Öyleyse, yapılması gereken şey, ahlak ile siyasetin birbirinden ayrı tutulması, ya da daha doğrusu siyasetin ahlaki değerlerin hükmünden kurtarılmasıdır. İşte Makyavelizm'e bir "siyasal gerçekçilik" damgası vuran yaklaşım da budur.

Machiavelli, siyaseti ahlaktan ayırmakla birlikte, ahlaki görüş açısını reddetmez. Toplumun oluşma aşamasında, önceleri hayvanlar gibi yaşayan "insanların iyi ve dürüst olanı kötü ve fena olandan ayırdetmeyi öğrendiklerini" (D, I, 2, s. 39) belirten Machiavelli, devletle birlikte insanların disiplin altına alındıklarını ve bu disiplinin gerisinde ise "iyi ile kötüyü" birbirinden ayırma yetisinin gelişmesinin yattığını kabul eder.[72] Ayrıca, daha önce belirttiğimiz gibi, ahlaki açıdan kötü olarak nitelendirdiği Caesar gibi tiranları kınar[73] ve çeşitli yapıtlarında, sürekli olarak iyilikseverlik, açıksözlülük, dürüstlük, sadakat, adalet gibi ahlaksal erdemlerin altını çizer. Bu nitelikler, insanların iyi yurttaşlara, yani kamusal iyiliği hedefleyen *virtü* sahibi kişilere dönüşmeleri için gereklidir. Bu noktada, siyaset, ya da daha doğrusu devlet ile ahlak arasında bir ilişki gündeme gelir. Çünkü bir güç tekeli olan devlet, "insanların

---

[72] Plamenatz'ın yorumuyla, "insanlar, hukuk ve devlet onları dizginlemeden önce tutku ve akıl sahibi yaratıklardı; ama ne ahlaklı ne de ahlaksızdılar. İnsanları dürüst ve adil yapan şey hukukun disiplinidir. Bu disiplini ortadan kaldırdığınızda, hemen bencilliğe, ikiyüzlülüğe ve adaletsizliğe saparlar." (s. 28.)

[73] Ancak burada dikkat edilmesi gereken nokta, Machiavelli'nin *Discorsi*'de Caesar'ı devlet adamı, prens niteliği açısından çok bir insan olarak, ahlaki açıdan eleştirmiş olmasıdır. Çünkü Machiavelli, *Savaş Sanatı*'nda Caesar'dan ve onun gibi prenslerden şöyle söz etmektedir: "Tüm o eşsiz hükümdarlar, devleti kaybetmektense ölmeyi tercih ediyorlardı; bu nedenle hayatları boyunca *virtü* sahibi olarak ve bunu herkese göstererek yaşamışlar ve bu şekilde ölmüşlerdir. Onlar veya aralarından bazıları hükmetme hırsları fazla oldukları için [dolayısıyla, tiranlaştıkları için] kınansalar bile, zayıf ve güçsüz oldukları veya askerlerini dayanıksız ve çekingen yaptıkları yönünde bir iddiaya rastlanmamıştır." (VII, s. 261-262)

tutkularını frenleyerek" (D, I, 42, s. 119) ve isteklerine bir sınır getirerek, onları iyiliğe güdümler ve toplumda adaletin hüküm sürmesini sağlar. Bu bakımdan devlet, ahlakın varlığı için adeta bir önkoşuldur ve ne kadar güçlüyse, ne denli zorlayıcı bir güçle donanmışsa, bu işlevini de o kadar iyi bir şekilde yerine getirir.

Bireysel ya da kolektif siyasal öznenin, kurulmasını ve korunmasını kendisine bir amaç yaptığı ve bu uğurda her türlü araca başvurmaktan kaçınmadığı bu devlet, aslında daha üstün bir amacın hizmetine koşulmuştur. Devletin frenleyici gücüyle kişisel ya da özel hırsları ve tutkuları bastırması ya da daha doğrusu kamusal olana doğru "kanalize" etmesi, genel iyiliğin gerçekleşmesi için gerekli olan zemini hazırlar. Bu olmadığı takdirde, dolayısıyla genelin yani halkın desteği sağlanamadığı durumda, devlet gerçekte güçlü değildir. Machiavelli'nin *Discorsi*'deki deyişiyle, "bir devletin gücünü yapan, özel çıkar değil, genel iyiliktir." (D, II.2.161) Ortak yararın geçerli kılınması ise, adaleti gerçekleştiren iyi yasaların herkesin itaatini sağlamasıyla mümkündür. Bu durum, cumhuriyetler için olduğu kadar monarşiler için de geçerlidir: Çünkü "prensler, yasaları çiğnedikleri anda tahtlarını da kaybetmeye başlarlar... Kötü insanlar yerine iyi insanlar tarafından sevilmek ve yasaları yönetmek yerine onlara itaat etmek daha kolaydır." (D, III, 5, s. 253-254)

Ancak yine de prenslikler, bu üstün amacı sağlayabilecek uygun yönetimler değildir. "Halkların zenginliklerini ve güçlerini sadece özgür bir yönetim altında arttırdıkları tecrübelerle kanıtlanmıştır... Kamusal iyilik yalnızca cumhuriyetlerde gözetilir" diyen Machiavelli'ye göre, "prensin kişisel çıkarı, çoğu kez devletin çıkarına karşıttır." (D, II, 2, s. 161) Oysa cumhuriyetlerde, özel-kişisel çıkarlar belli bir yönde yönlendirilerek genel çıkarla uyum içine sokulur, hatta birbirlerini desteklemeleri sağlanır. Böylece cum-

huriyetin monarşiye göre olan üstünlüğü bir kez daha dile getirilmiş olmaktadır: "Yeryüzündeki bütün ülkeler içinde, daha önce de söylediğim gibi, yalnızca özgür devletler [cumhuriyetler] büyük başarılar elde edebilirler... Her birey çocuklarının köle değil özgür doğacaklarını, ama bunun da ötesinde yeteneğin yardımıyla bir gün Cumhuriyet başkanları olabileceklerini bildiğinden, bu devletlerde hem tarımın hem sanayinin zenginlikleri sonsuzca artar. Her yurttaş, elinde tutacağına emin olduğu mal-mülkü kazanma ve bunları çoğaltma çabası içine girer. Herkes, birbirine imrenerek, özel çıkarlarıyla ilgilenirken genel iyilik için de çalışmış olurlar ve hem kendi çıkarlarına, hem de genel iyiliği en üst gönenç düzeyine yükseltirler." (D, II, 2, s. 164)

Bununla birlikte, ister bir monarşi ister bir cumhuriyet olsun, Machiavelli için gerçek bir devlet, yasalarla işlemeli ve genel iyiliği gözetmelidir. Ancak devlete yüklenen bu özellik, Makyavelizmi dışlamamakta, hatta hikmet-i hükümet (*raison d'État*) anlayışına kapıyı açmaktadır. Amaç devletin kurulup sürdürülmesi ve bu sayede ortak iyiliğin gerçekleştirilmesi olduğunda, en ahlaksız olarak nitelendirilebilecek bir araç bile siyasal açıdan meşruluk kazanmaktadır. Giovanni Botero'nun 1589 tarihli *Ragione di Stato* kitabıyla siyaset alanına giren hikmet-i hükümet kavramı, anlam olarak Machiavelli'nin düşünceleri arasında yer almaktadır. Çünkü Machiavelli, Makyavelizminin bir uzantısı olarak, devletin iyiliği için yapılan hiçbir eylemin ahlaki açıdan sorgulanmamasını ya da hukuksal kurallarla bağlanılmamasını kabul eder. İster prens, ister halk (ya da yöneticiler), zorunlu ise yasaların bile dışına çıkabilirler; ama bu durumda gözetilmesi gereken tek bir koşul vardır: Ortak iyilik. Siyasal özneler, tıpkı (yaşlı) Brutus'un yeni kurduğu Roma Cumhuriyeti'ne ihanet eden oğullarını hiç acımasızca idam ettirmesi gibi (D, III, 3, s. 251), herhangi bir özel çıkarı değil, fakat genel çıkarı amaçlamalı-

dırlar. Bir devlette, iyilik maskesi altında kötülüklerin yapılmasına ya da genel iyilik bahanesiyle kişisel çıkar hesaplarının güdülmesine kesinlikle izin verilmemelidir.[74] Zaten Machiavelli'nin prenslik yönetimini devletin sürdürülmesi aşaması için uygun bulmamasının bir nedeni de, bu yönetimde hikmet-i hükümet anlayışını bu yönde yozlaştırma eğiliminin epey güçlü olmasıdır; buna karşılık, cumhuriyetlerdeki çeşitli kurumlar ile mekanizmalar ve özellikle de yurttaşlık bilinci, böyle bir yozlaşmanın yaşanmasının karşısındaki ciddi engellerdir.

Aslında, hem gerekli durumlarda kötülüğe başvurma anlamında Makyavelizm, hem de bu kötülüğün sorgulanmaması anlamında hikmet-i hükümet, başarılı bir siyasal eylemin olmazsa olmaz koşulları değildir. Machiavelli'nin bize verdiği son ders şudur: Bir siyasal özne, ne kadar güçlü olursa, varlığını sürdürebilmek için şiddete, hileye, yasasızlığa başvurmaya ve bunları hikmet-i hükümet mantığı altında gizlemeye de o kadar az gereksinim duyar. Ama "her şeyin değişkenlik içinde olduğu" ve güç ilişkilerinin her an değişebildiği bir dünyada, hiçbir siyasal özne, gerek devlet içi gerek devletler arası alanda, Makyavelizm'den ya da hikmet-i hükümet anlayışından vazgeçebilecek kadar güçlü değildir, güçlü de olamaz.

[74] "Bir cumhuriyetin temel yasalarından birisi, yurttaşlarının iyilik görüntüsü altında kötülük yapmalarının engellenmesidir." (D, I, 46, s. 124)

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM

Devlet İktidarının Sorgulanması

I. Ütopik Tepki ve Thomas More

XVI. Yüzyıl Batı Avrupasında siyasal merkezileşme olgusunun bir sonucu olarak iktidarlar mutlak bir biçim almaya doğru yönelmişlerdi. İktidarın bir hükmetme değil, fakat bir yönetme erki olduğu görüşünü benimseyen çeşitli düşünürler, siyasal yapıdaki bu değişiklikten tedirgindiler. Örneğin ılımlı monarşi kuramcılarından olan Claude de Seyssel (1450-1520), 1519'da yayımlanan *La Grand'Monarchie de France* (Büyük Fransız Monarşisi) adlı yapıtında, kralın erkini dengeleyen üç frenin bulunduğunu belirtiyordu. Bu frenler:

1. Kralın vicdani yükümlülükleri ve monarşinin Hıristiyan niteliği,
2. Çeşitli yerel meclisler,
3. Temel yasalar, yönetmelikler ve geleneklerdi.

Oysa kralın erki, burjuvazinin de katkısıyla ilk önce Kilise'nin, ardından soyluların siyasal güçlerini kırarak gittikçe sınırsız bir nitelik kazanmakta ve keyfi bir biçime dönüşmekteydi. Ancak Machiavelli'nin *Il Principe*'de açıkça dile getirdiği (bir bakıma kendini devletle özdeşleştiren) kralın ya da prensin bu önlenemez yükselişi, çeşitli tepkilerle de karşılaştı. Düşünsel düzeydeki tepkilerin ilki, More'un yapıtında ortaya konan ütopik tepkidir. Ütopyalarda yalnızca baskıcı siyasal iktidar değil, fakat onun "temsil ettiği" sosyo-ekonomik yapı da sorgulanıp eleştiri süzgecinden geçirilmekte ve bütün sistem düşünsel-düşsel boyutta aşılmaktadır. İkinci tepkiyi ortaya koyan düşünür Etienne de La Boétie'dir. La Boétie, döneminin iktidar sorunsalını aşarak, doğrudan doğruya mutlak monarşi ile ilgilenmeyip özünde tiranlığın bulunduğunu ileri sürdüğü devleti yadsımaya varır. Din savaşlarının yoğunlaştığı dönemde beliren üçüncü tepkinin temsilcileri Monarkomaklardır. Monarkomak akımının ne sosyo-ekonomik yapıları eleştirmek ne de devleti sorgulamak gibi bir amacı vardır; ulaşmak istediği tek sonuç monarşiye, dolayısıyla kralın erkine (tıpkı feodal monarşide ya da aristokratik monarşide olduğu gibi) yeniden sınırlı bir nitelik kazandırmaktır.

A. Ütopya'nın Temel Özellikleri

Thomas More'un ortaya attığı ütopya (*utopia*) sözcüğünün kökeni Yunancadır: U-topos. Yer anlamına gelen *topos* sözcüğünün önüne yok anlamını içeren ou olumsuz takısının yerleştirilmesiyle oluşturulmuştur. Bu bakımdan ütopya, "yok yer"i, yani "olmayan yer"i ifade etmektedir. Ancak u-topos sözcüğündeki "u" eki, Yunancadaki iyi anlamına gelen *eu* takısını da çağrıştırmaktadır; baştaki ekin *eu* olduğu kabul edildiğinde (yani, *ou-topos* yerine *eu-*

topos olduğunda), bu kez "iyi yer", "mutlu yer" anlamı elde edilir. Kısacası More, yarattığı ütopya sözcüğü ile imgelem ürünü olan, yani hiçbir yerde bulunmayan mutlu bir toplumu dile getirmek istemiştir denilebilir. Bununla birlikte, ütopya sözcüğü ilk başlarda yalnızca düşsel gezileri anlatan belli bir edebiyat türünü tanımlamak için kullanılmıştır. XVIII. yüzyıla gelindiğinde, iki Fransız sözlüğü ütopya sözcüğünü bu dar tanımından kurtarmış[1] ve böylece ütopya "var olmayan, ancak düşüncede kurulan toplum düzeninin ayrıntılı betimlenmesi"[2] anlamını kazanmıştır.

Her ütopya bir imgelem ürünü olmasına, düşsel bir düzeni ifade etmesine karşın, gerçeklerden tümüyle kopuk değildir. Daha doğrusu her ütopyacı, hem gerçekleri iyi kavrayan hem de düş kuran bir kişidir. Yaşanılan gerçeklerin eleştirisinden hareket ederek, neyin nasıl olması gerektiğini belirtip düşsel bir yapı oluşturur. Bu bakımdan, ütopya özü gereği tarihseldir; çünkü onu tarihsel gerçekle olan ilişkisi belirlemiştir.

Demek ki ütopyacı, her şeyden önce bir sosyal eleştirmendir; içinde yaşadığı toplumdan rahatsız olan, bu toplum ile uyum sağlayamayan kişidir o. Dolayısıyla yapıtı döneminin adaletsizliklerine, haksızlıklarına, baskılarına ya da bir başka deyişle kurulu düzene düşünsel düzeyde bir başkaldırışı içerir.[3] Ancak ütopyacı eleştirici düzeyinde kalmakla yetinmez, var olan toplumsal gerçeğe kökten

---

1 XVIII. yüzyıldaki bu iki Fransız sözlüğü, "ütopya"yı şöyle tanımlamıştır: *Dictionnaire de Trévoux:* "Hiçbir yerde olmayan bölge. Platon'un *Devlet* örneğindeki gibi bir düş ülkesi." *Dictionnaire de l'Académie:* "Genelde her şeyin ortak mutluluk için düzenlenmiş olduğu düşsel bir yönetim planı" (Aktaran: Trousson, s. 13-14).

Bezel, s. 8.

Mucchielli'ye göre, "ütopyanın işlevi başkaldırmadır;... ideal site, hüküm süren tiranlık ile yetkin bir dünya özleminin karşıtlığından doğar." (s. 12.) Baczko'ya göre ise, "Ütopya, var olan toplumsal gerçeğe kökten karşıt olan toplumsal yaşamın bütünsel bir düşüdür. Bu nedenden dolayı ütopya, radikal bir eleştiridir." (s. 30).

karşıt olan bir toplum modelini düşler dünyasında kurar. Böylece gerçekten hareket eden ütopyacı, ütopyası ile gerçekdışılığa ulaşır. Aslında bu gerçekdışılık, ütopyacının en iyi, en mutlu yaşam saydığı düzenin düşünce dünyasında kurulması ve insanlığa bir umut ya da en azından bir dilek olarak sunulmasıdır.

Ütopyacı, düşsel yapıtını ortaya koyarken "artistik-sanatsal" bir yaklaşımı benimser. Toplumsal yaşamın çeşitli alanlarına ilişkin bölük pörçük öneriler getirmekle yetinmez; bütünü göz önünde bulundurup betimsel bir tablo sunmayı amaçlar. Yetkinliğe varabilmek için tıpkı bir ressam gibi işe tuvali temizlemekle, bir *"tabula rasa"* gerçekleştirmekle başlar. Böylece, temizlenmiş tuvalin üzerinde tüm fanteziler, tüm düşler kendilerini imgesel biçimde gerçekleştirecek yeri kolaylıkla bulabilirler. Ütopyacı, düşlediği dünyanın gerçek dünyaya hem benzemesine hem de ondan ayrılmasına, başka ya da karşıt bir model oluşturmasına çalışır. Yarattığı dünyayı canlandırmak için, ona belli bir derinlik kazandırmaya ve onu tam anlamıyla bir işleyiş içinde en küçük ayrıntısına dek betimlemeye özen gösterir.

Karl Mannheim, ütopyayı "içinde ortaya çıktığı gerçek durum ile uyuşmayan düşünce"[4] olarak tanımlar. Buna göre ütopya, toplumsal yapılar ile ütopyacının düşünsel yapıları arasındaki çelişkinin diyalektiğinden ortaya çıkar. Bir başka deyişle, bu çelişkiden gerçeğin aşılmasına, yani ütopyaya ulaşılır. Böylece ütopyacı, yetkin bir dünya özlemini düşlerinde oluşturduğu ideal toplum modeli ile karşılar bir bakıma. Her ütopyacı Platoncu bir tutum içinde bulunmaktadır: Kötü, bozuk olarak nitelendirilen gerçeklik, var olan düzen (yani maddeler evreni) aşılmakta ve yetkin düzen düşünce alanında (yani idealar evreninde) oluşturulmaktadır.

---

[4] Aktaran: Baczko, s. 26 ve Trousson, s. 15.

Ütopyanın bir başka özelliği hemen bir çıkışı, çözümü olmayan ya da olmadığı yazarı tarafından varsayılan çatışmalı durumlara özgü olmasıdır. Daha açıkçası, ütopyacı içinde bulunduğu düzeni dayanılmaz, onarılmaz ve hoşgörüsüz olarak algılar. Zaten kişi, yaşadığı duruma alışma ya da onu yeniden düzenleme (reforme etme) umutları besleseydi, ütopyaya kaymasına gerek kalmazdı. İşte böyle bir umut taşımadığı içindir ki ütopyacı bir reformist değildir; düşsel yapıtında her şeyi baştan aşağı değiştirmeyi amaçlar. Mekânın (ve bazen zamanın) dışına çıkmakla, hem gerçekten kaçar hem de ona radikal bir alternatif (seçenek) getirir. Aynı zamanda ütopyacı, gerçeği fazla önemsememesinden değil, fakat onu bir an önce aşmayı istemesinden dolayı var olan koşulları, olanakları yeterince değerlendiremez. Bu nedenle, düşünde yarattığı düzeni hemen şimdi gerçekleştirilecek bir model gibi sunar.[5]

Ütopya yaşadığı çağdan hoşnut olmayan bir aydın tarafından kaleme alındığı için, onun gerçekdışına bireysel bir kaçışı ifade ettiği söylenebilir. Ancak ütopyacı, bireyci olmak şöyle dursun, herhangi bir topluluğun değil de tüm insanlığın mutluluğunu amaçlayan kişidir. Genellikle Aristotelesçi doğal toplumsallık görüşünü benimseyerek ya da en azından Rousseau gibi insanın artık toplumdan soyutlanamayacağını vurgulayarak insanın kurtuluşunu toplumun kurtuluşuna bağlar. Dolayısıyla, temel sorun toplum-birey çelişkisini ortadan kaldırmak değil, fakat toplumu yetkin kurumlar, yetkin yapılar ile donatmaktır. İşte insan, ancak o zaman yeryüzündeki kaybolmuş cennete yeniden kavuşacaktır; üstelik parçanın bütünden ayrılmaması gibi bireyin de toplum ile tümüyle kaynaşması biçiminde olacaktır bu kavuşma.

---

[5] Marx ile Engels'in ütopyalara yönelttikleri en önemli eleştirilerden biri, ütopyaların içinde doğdukları sosyo-ekonomik koşulları göz ardı edip kendilerinin nasıl gerçekleşeceğini bilimsel olarak açıklayamamış olmalarıdır.

Bu bakımdan her ütopyanın insanı zorbalıklardan, baskılardan kurtarmaya, mutlu kılmaya yönelik "özgürleştirici" bir yönü vardır. Fakat bir madalyonun nasıl iki yüzü varsa, ütopyanın da bir diğer yönü bulunmaktadır. Ütopya, mutluluk adına diyerek belki farkında olmadan insanı yeni bir despotizmin boyunduruğu altına sokar. Bu kez despot düzenin ta kendisidir, despotizm ütopik sistemin yapılarından kaynaklanmaktadır. İnsanın insan üzerindeki hükmü, sömürüsü ortadan kalkmıştır; ama insan bu "mutlu ortam"a ancak bireysel özgürlüğünden, hatta bireyselliğinden vazgeçirilerek ulaşmıştır. Ütopyaların biri "özgürlük", diğeri "despotizm" olan bu iki yönü, Thomas More'un *Utopia*'sında da açıkça karşımıza çıkar.

Thomas More'un *Utopia*'sını incelemeye geçmeden önce, bu yapıtın daha iyi anlaşılabilmesi için onu yazan kişinin yaşamına ve içinde doğduğu toplumun yapısına değinmek gerekir.

B. Thomas More'un Yaşamı

Thomas More (Latincesi Morus), 7 Şubat 1478'de Londra'da doğdu. More'un "saygıdeğer, fakat parlak değil" biçiminde tanımlamış olduğu ailesi soylulaştırılmış burjuva kökenliydi. Saint Anthony's School'da dört yıl boyunca Latince eğitim gören More, 1490 yılında bilgisini, görgüsünü artırmak amacıyla Kardinal Morton'un evine yerleştirildi; böylece ülkenin önde gelenlerini yakından tanımak ve değişik konularda bilgi edinmek olanağını buldu.

Kardinal Morton, on dört yaşına basan More'u Oxford'a gönderdi. Burada Yunanca ile Latincesini ilerleten More, Linacre, Grocyn ve Colet gibi öğretim üyelerinin etkisiyle kısa sürede hümanizm akımına bağlandı. Ancak babasının isteği üzerine iki yıl sonra Oxford'dan ayrılıp, o sıralarda bir çeşit Hukuk Fakültesi yerini tutan New Inn ile

Lincoln's İnn'de hukuk öğrenimi gördü. Londra Barosu'na yazıldığında 21 yaşındaydı; kısa bir süre sonra da Avukatlar Konseyi üyesi oldu. Bu arada More, 1499'da ünlü Hollandalı hümanist düşünür Erasmus (1466-1536) ile tanıştı ve aralarında çok sıkı bir dostluk bağı oluştu.[6]

1501-1504 yılları arasında rahip olmayı düşünen ve bir ara bir manastıra çekilen More, bu döneminde dinsel yapıtlar dışında Yunan ve Latin klasiklerine ağırlık verdi; özellikle Platon'u okuyup ondan büyük ölçüde etkilendi. Aynı zamanda, *Utopia*'da eleştireceği papazları ve keşişleri yakından tanımak fırsatı bulmuş oldu. Geleceği üzerinde bir karara varan More, manastırdan ayrılıp 1504'te Parlamento (Avam Kamarası) üyeliğine seçildi ve bir yıl sonra da evlendi.

Ailesini geçindirmek için yeniden avukatlığa başlayan More, kendisince haklı olmayan davaları üstlenmiyordu. Müşterisinin davasını her ne pahasına savunmaktansa iki taraf arasında uzlaşma sağlamaya çaba gösteriyordu. Parlamento üyesi olarak ise, Kral VII. Henry'nin sınırsız iktidar eğilimlerine karşı çıktı. Bu nedenle kralın şimşeklerini üzerine çeken More, 1508'de Paris ile Louvain'e bir yolculuk yapmak zorunda kaldı. Bu gezisi sırasında Paris Üniversitesi'ni gördü ve burada sürdürülen skolastik eğitimi şiddetle kınadı.

1509 yılında VII. Henry'nin ölüp tahta VIII. Henry'nin geçmesi üzerine Londra'ya geri dönen More, bir yıl sonra

---

[6] 1509 yılında yazdığı *Deliliğe Övgü* adlı yapıtını Thomas More'a adayan Erasmus, 1519'da Lutherci Alman hümanistlerinden Hutten'e yazdığı bir mektupta "dünyanın en sevimli insanı" olan More'un "dost olmak için dünyaya geldiğini, dost olmak için yaratıldığını" söyledikten sonra, dostu hakkındaki şu düşüncelerine yer veriyordu: "More'un öylesine olağanüstü bir sevecenliği ve öyle tatlı bir huyu vardır ki en güç durumlarda bulunan en kederli insanları bile avutabilir. Ona düşmanlık edenlerin bile yardımına koşarak, en kötü şeyleri bir sevinç kaynağına dönüştürebilir. Gerçek dosttur o... Güç durumda olanların başlıca koruyucusudur" (Aktaran: Urgan, 1984, s. 24).

yargıçlığa atandı. Yıllarca süren yargıçlığı boyunca, hümanist ve sosyal adaletçi tutumundan ötürü halkın sevgilisi durumuna geldi ve İngiltere'de haklı bir ün yaptı.[7] Chelsea'de bir ihtiyarlar evi kuran More, 1517'de ayaklanan Londra'nın yoksul halkını yumuşatıp yatıştırdı; sonra da kralı ikna edip ayaklanmanın elebaşlarının idamdan kurtulmasını sağladı. More, bu arada, Londra tüccarlarının avukatlığını da üstlenmiş bulunuyordu. 1514 yılında Belçika'ya bir ticaret antlaşması düzenlemeye gittiğinde Peter Giles ile tanışmıştı. Aralarında geçen konuşmalar, More'u bir an önce *Utopia*'yı yazmaya teşvik etti ve Erasmus'un, More'un 1509'dan beri üzerinde çalıştığını belirttiği *Utopia* 1516'da Latince olarak Louvain'de piyasaya çıktı.[8]

More'un yargıç ve ticaret elçisi olarak elde ettiği başarılar, kralın onunla yakından ilgilenmesine yol açmıştı; ama More, belli bir süre VIII. Henry'nin devlet düzeyindeki görev önerilerini geri çevirmeyi başardı. Bu tutumunu Erasmus'a yazdığı bir mektupta şöyle açıklıyordu: "Eğer yurttaşlarının ile kral arasında hukuksal bir sorun ortaya çıkarsa, yurttaşlarım beni prensin ödülleriyle bağımlı görerek, benim daha az açıkyürekli ve onların çıkarlarına daha az sadık olduğumu sanacaklardır."[9] Ancak More, tahtın ısrarlarına fazla dayanamadı ve 1518'de VIII. Henry'nin özel danışmanlığını kabul etmek zorunda kaldı. 1521'de "Sir" unvanını aldıktan iki yıl sonra, kendi istencine karşın Parlamento Başkanlığına (*Speaker*) seçildi. Luther'in VIII.

---

7 En karışık davaları bile çabuk ve haklı biçimde sonuçlandıran More hakkında Londra halkı arasında şöyle bir tekerleme yayılmıştı:
More bir süre yargıç olunca,
Dava kalmadı artık ortada.
More yeniden yargıç oluncaya dek,
Böyle bir şey bir daha görülmeyecek (Aktaran: Urgan, 1984, s. 26).

8 *Utopia*, ancak 1551'de, yani yazarının ölümünden on altı yıl sonra İngilizce olarak İngiltere'de yayımlanmıştır.

9 Aktaran: Marcelle Bottigelli-Tisserand, "Introduction", *Utopia*, s. 13.

Henry'ye saldırılarına karşılık olarak 1523'te yazdığı *Answer to Luther* (Luther'e Yanıt) adlı yapıtı, kralın kendisine daha çok bağlanmasına yol açtı.

Sonuçta kral, hizmetlerinden hoşnut olduğu More'u 1529 Ekiminde "Lord High Chancellor"luğa (bugünkü anlamıyla, Başbakanlığa) atadı; bu tarihten itibaren de More için zor günler başlamış oldu. Anne Boleyn ile evlenmek için karısı Catherine d'Aragon'dan boşanmak isteyen VIII. Henry, Katolik inançlarından ötürü boşanmayı onaylamayan More'a kendisini desteklemesi yönünde baskı yapmaya koyuldu. Hatta More'u çeşitli üniversitelerden alınmış "boşanma fetvaları"nı Parlamentoda okumaya zorladı. Papanın (dinsel, özellikle de siyasal nedenlerden dolayı) boşanmaya izin vermemesi üzerine VIII. Henry, "Act of Supremacy" adlı yasayı çıkararak kendini İngiliz Kilisesi'nin başı ilan etti. More, İngiltere'nin Katolik topluluktan ayrılmasını onaylamak zorunda kalmamak için sağlık durumunu ileri sürerek 1532'de istifasını verip devlet işlerinden uzaklaştı.[10]

VIII. Henry, More'un kendisini İngiltere'yi sarsan böylesine kritik bir dönemde terk etmesini hiçbir zaman bağışlamadı. İlk olarak, More'un malları elinden alındı; ardından, adı krala karşı işlenmiş bir hakaret davasına karıştırılıp sorgulandı. Sonunda More, 1534 Martında "Act of Supremacy"yi kabul ettiğine ilişkin ant içmeyi reddetmesi üzerine tutuklanıp Londra Kulesi'ne hapsedildi. Bir yıl sonra yargılanmasına başlandığında, suskun kalmayı sürdürdü; suskunluğunun gerekçesini şöyle açıklıyordu: "Suç,

[10] More, istifa ettiği gün Erasmus'a yazdığı biraz alaycı mektupta şöyle diyordu: "Çocukluğumdan bugüne dek hep istediğim şey, devlet işlerinin sıkıntılarından kurtulup yalnız Tanrı'yı ve kendimi düşünerek bir köşede yaşamaktı. Tanrı'nın özel bir bağışı ve pek anlayışlı Kralımın bana gösterdiği iyilik sayesinde, bu isteğim şimdi yerine gelmiş bulunuyor" (Aktaran: Urgan, 1984, s. 34).

düşüncelerini başkasına yaymakla olur. Oysa ben yalnızca sustum. Böyle sustum diye hiçbir yasa, beni, adalete göre, haklı olarak cezalandıramaz." Fakat yalancı tanıklar kullanılarak, More vatan hainliğiyle suçlanıp ölüme mahkûm edildi. İşte o zaman konuşarak "Act of Supremacy"nin Tanrı'nın yasasına aykırı olduğunu, Parlamentonun bir kişiyi, kral da olsa, Kilise'nin başı ilan etmeye hakkı bulunmadığını açıkladı. Ölümü soğukkanlılıkla ve gönül rahatlığıyla karşılayan Thomas More, 6 Haziran 1535'te kafası kesilerek idam edildi.

1. İngiltere'nin Toplumsal ve Ekonomik Yapısı

İngiltere 1500'lerde 3.5 milyon nüfusuyla küçük bir ülke görünümündedir.[11] İskoçya ile İrlanda, İngiltere'den bağımsızdırlar. Nüfusun büyük çoğunluğu, 4/5'inden fazlası kırsal alanda yaşamaktadır. Feodal düzene özgü olan serflik sistemi, XIV. yüzyıl sonu XV. yüzyıl başlarında ortadan kalkmıştır. Senyörlerin büyük manorkları ile Kilise'nin topraklarının yanında, özgür köylülere ait küçük tarlalar belirmiştir. Bir başka deyişle, feodal toprak sistemi parçalanmıştır. Birçok İngiliz tarihçisi serfliğin kalkmasından, köylülere mülkiyet ile bucakların otlakları ve ormanlarından faydalanma haklarının tanınmasından dolayı, XV. yüzyılı "İngiliz köylüsünün altın çağı" olarak adlandırırlar. Kendi topraklarına sahip olan özgür köylülerden (çiftçilerden) başka, büyük toprak sahiplerinden tarlalar kiralayarak geçimlerini sürdüren köylüler (kırsal emekçiler) de bulunmaktadır.

Soylular sınıfı, kırsal alandaki bu dönüşümü önleyecek güçte değildir. Bunun nedeni, 1452 ile 1485 yılları arasında aralıklı biçimde sürmüş olan İki Gül Savaşı'dır. Kır-

[11] Aynı dönemde, Fransa'nın nüfusu 15, İspanya'nınki 10, Almanya'nınki 20 milyon dolayındadır.

mızı gül simgeli Lancaster hanedanı ile beyaz gül simgeli York hanedanı arasındaki bu taht savaşı, soyluları gerek sayıca, gerekse ekonomik güç bakımından tüketmişti. 1485 yılında Lancaster hanedanından Henry Tudor, Kral III. Richard'ı Bosworth Savaşı'nda yener ve VII. Henry adıyla tahta çıkar. Bir yıl sonra Elizabeth of York ile evlenerek iki gülün birleşmesini sağlayıp hanedan savaşına son verir. Bu uzun savaş, bir yanda soyluları, öte yanda Parlamentoyu zayıflatarak merkezileşmekte olan monarşinin daha da güçlenmesine neden olur.

Bu dönemde monarşinin, soylulara karşı yükselen üç yeni sınıfın üzerine dayandığı görülmektedir. Bu sınıflar şunlardır:

1. *Gentry:* Kırsal bölgede yaşayan, soy üzerine değil de zenginlik üzerine kurulu bir tür küçük aristokrasidir. Parlamentoda soyluların yanında yer almaktadır.

2. *Yeomen:* Kırsal alanda Gentry'den sonra gelen sınıftır. Bölgesel seçimlere katılabilecek ve "Jury"de yer alabilecek kadar gelirleri olan çiftçileri kapsar. Bunlar da, yükselişlerini soyluların zayıflamasına ve düzenin sürdürülmesine bağladıklarından, mutlak monarşiye destek vermektedirler.

3. *Tüccarlar:* VII. Henry'nin gemiciliğe, deniz ticaretine önem vermesiyle ekonomik açıdan hızla yükselen sınıftır. Monarşiye tam bir destek sağlayan Londra ticaret burjuvazisi, yavaş yavaş siyasal düzeyde de söz sahibi olmaktadır. Örneğin VII. Henry'nin Krallık Konseyi, üniversitelerden yetişmiş burjuvalardan kuruludur.

1485-1509 yılları arasında hüküm süren VII. Henry döneminde, İngiliz monarşisi erkinin sınırlarını büyük ölçüde artırır. Kral, 24 yıl boyunca Parlamentoyu ancak yedi kez toplar. Bunun yanında halkın özgürlüğünü kısıtlayıcı çeşitli önlemler alınır: Kırsal bölgede herkes hafta içinde çalışmaya, pazarları da kiliseye gitmeye zorunludur. Kilise bölgesinin dışına ancak yargıç izniyle çıkılabilmektedir.

Bu katı önlemlere karşın, köylerden kentlere doğru büyük bir göç başlar. Bunun nedeni, XV. yüzyıl sonları ile XVI. yüzyıl başlarında İngiliz toplumunun yapısını sarsan büyük bir değişikliğin ortaya çıkışıdır: Tarımsal bir devrim feodalizmin çözülüşünü hızlandırır ve kırsal alana kapitalizmin ilk tohumlarını atar. Tarihçi R. H. Tawney, bu değişimi *Agrarian Problem* adlı yapıtında şöyle tanımlamaktadır: "Bu değişim, iki değişik düşünce biçimi arasındaki geçişin bir görünümüdür: Bir yanda toprağı siyasal görevlerin ve yükümlülüklerin temeli olarak gören ortaçağ düşüncesi, öte yanda toprağı gelir kaynağı ve yatırım amacı şeklinde algılayan modern düşünce. Bir başka deyişle, bu durum kırsal malikânelerin ticarileşmesidir."[12]

Flanders bölgesinde yünlü dokuma endüstrisinin büyük bir gelişme göstermesi ve bunun sonucunda yün fiyatlarının artmasıyla birlikte İngiltere'nin kırsal bölgelerinde, toprakların çitlerle çevrilmesine başlanır. Büyük toprak sahipleri ile zengin çiftçiler (*yeomen*), köylüleri kamu arazilerinden ve kendi topraklarından yasal ya da yasadışı yollarla çıkarıp çitlerle çevirdikleri bu topraklarda koyun yetiştirmeye ya da koyun yetiştirenlere kiralamaya başlarlar. Böylece daha önceleri birçok ailenin karnını doyurduğu topraklar üzerinde, artık tek bir çobanın denetimindeki koyun sürüleri gezinmeye başlar. Karl Marx, bu sosyo-ekonomik değişim üzerinde şunları yazacaktır: "Uzun İki Gül Savaşı, eski soylular sınıfını yok etmişti; çağının çocuğu olan yeni soylu sınıf, paraya erklerin erki olarak bakıyor-

[12] Aktaran: Barrington Moore, *Les origines sociales de la dictature et de la démocratie*, Paris, Maspero, 1979, s. 18. Tawney'nin bu deyişi, Şirin Tekeli-Alâeddin Şenel'in Türkçe çevirisinde şöyle yer almaktadır: "Bu değişiklik toprağı, siyasal görevlerin ve yükümlülüklerin temeli olarak gören ortaçağ anlayışından, onu gelir getiren bir yatırım aracı olarak gören çağdaş anlayışa geçişin bir görünümüdür. Kısacası, toprak sahipliği giderek ticarileşmektedir" (Barrington Moore Jr., *Diktatörlüğün ve Demokrasinin Toplumsal Kökenleri*, İmge Kitabevi Yayınları, Ankara, 2003).

du. İşte bu yeni sınıfın savaş çığlığı, tarıma elverişli toprakların otlak haline çevrilmesiydi... XVI. yüzyılda Hollanda'da endüstrinin gelişimi, İngiltere'deki yün üretimine büyük bir ticari değer kazandırmıştı; buna koşut olarak, özellikle Hollanda ve İtalyan mallarına duyulan gereksinim artıyordu. Böylece, daha çok yün ihraç etmek amacıyla küçük çiftlik sistemi yok edildi, ekilen topraklar koyunlar için otlağa çevrildi ve Thomas More'un yakındığı vahşi ekonomik devrim gerçekleşti."[13]

1489'dan sonra gerek VII. Henry, gerekse VIII. Henry köylülerin topraklarından sökülüp atılmasını engellemeye çalıştılar, ama bunda başarılı olamadılar. Çünkü hızla yaygınlaşan kapitalizm (ki soylular da bu yeni düzene ayak uydurmakta gecikmemişlerdir), köylülerin emekçilere ve bunların üretim araçlarının da kapitale (sermayeye) dönüşmesini zorunlu kılıyordu. Aynı zamanda İngiltere'deki yünlü dokuma endüstrisi de hızlı bir gelişme sürecine girmekteydi.

Bu vahşi devrim, ekonomik gelişmeyle birlikte büyük bir yoksulluğa da neden olur. Topraklarından atılan köylüler (ve soyluların yol verdiği askerler), yollarda dolaşan serserileri, kentlere akan dilenci sürülerini oluştururlar. Bir bakıma, köylülerin proleterleşmesinden önce bir "lumpen proleterleşme süreci" yaşanır. More'un *Utopia*'yı yazdığı dönemde yalnızca Londra'da 70 bin dolayında dilenci vardır. VII. Henry zamanında Sir John Fortescue adlı bir soylu, "İngiltere'de bir yıl içinde soygun ve cinayet suçundan asılanların sayısı, aynı suçlar için Fransa'da yedi yılda asılanlardan daha fazla" diye böbürlenmektedir. VIII. Henry'nin son dört yılında, hırsızlık ve serserilik suçundan dolayı idam edilenlerin sayısı ise 70 bindir.[14]

---

[13] Karl Marx, *Le capital*, Editions Sociales, c. 1, s. 521, Paris, 1976 ve *Contribution a la critique de l'économie politique*, Editions Sociales, s. 230, Paris, 1957.
Bottigelli-Tisserand, s. 26-27.

2. More'un Yöneltti̇ği Eleştiri̇ler

Gördüğümüz üzere, Thomas More'un İngilteresi, feodalizmden kapitalizme geçişin ilk zor dönemlerini yaşayan ve bunun sancılarını çok derinden ve yoğun biçimde duyan bir ülkedir. Acı gerçekleri iyi gören More, *Utopia*'yı yazarken yalnızca düşsel ülkesini betimlemekle yetinmez, ayrıca kitabının birinci bölümünü ülkesindeki çeşitli kurum ve yapıların eleştirisine ayırır. Ancak bu geçiş döneminin yarattığı çalkantılar ve istikrarsızlıklar içinde, More gibi bir düşünürün bile, duru bir uslamlamaya sahip olup tarihsel gelişimci bir çizgi doğrultusunda bir değerlendirme yapmasını beklemek boşuna olurdu. Gerçekten de More, çelişkili bir biçimde, hümanist açıdan düzeni eleştirirken bu düzenin baş sorumlularından biri olan tüccarların avukatlığını yapmaktan kaçınmamış ve umutlarını daha çok geçmişe dönük bir biçimde dile getirmiştir.

Erasmus, Hutten'e yazdığı bir mektupta, More'un *Utopia*'yı kaleme almakla "Avrupa devletlerinin neden bozuk olduklarını göstermek" amacı güttüğünü ve "yapıtın özellikle More'un iyi bildiği İngiliz politikasına bir gönderme" olduğunu belirtmiştir.[15] More'un, yapıtının birinci bölümünde ütopyanın bir "karşıt", "olumsuz" modelini ortaya koyduğunu söylemek olasıdır.

a) Siyasal Düzenin Eleştirisi

More, VII. Henry ile VIII. Henry'nin güttükleri politikaları, onların adını vermeden eleştirir. Ona göre, servet peşinde koşan bir kral halkını vergiler yoluyla, yani yasal bir biçimde soymaktan başka bir şey yapmaz. "İnsan savaştan önce barışa önem vermeli, barış üstünde kafa yormalı"[16]

---

[15] Aktaran: *age*, s. 45.

[16] *L'utopie*, s. 80; *Utopia*, s. 21. Bundan sonra *Utopia*'dan yapılan alıntılar için ayrıca dipnot verilmeyecek; yalnızca Türkçe çevirisindeki sayfa numarası, alıntının sonunda bir ayraç içinde belirtilecektir.

diyerek barışın iyilikleri, savaşın kötülükleri üzerinde ısrarla duran More, burada Fransa kralını örnek göstermekle birlikte, gerçekte VIII. Henry'nin saldırgan politikasını, çeşitli nedenlerle giriştiği savaşları kınar. Savaş, yalnızca soyluların ve zenginlerin işine yaramakta, halk ise çok şey yitirmektedir.

Siyasetin ne olduğu değil, nasıl olması gerektiği üzerinde düşünce üreten More, "Makyavelizm"in tam karşıt ucunda yer alır. Büyük bir olasılıkla Machiavelli'yi okumuştur ve onun gibi siyasal gerçeklerin bilincindedir; fakat bu gerçekleri oldukları gibi kabul etmez. Tersine, ahlakçı (moralist) bir yaklaşımla, bunları baştan aşağı değiştirmek kaygısı güder. "Savaştan başka düşünceleri olmayan derin politika dehalarından" (s. 35) söz etmesinin yanında, yine aynı alaycı dili kullanarak siyasetteki ikiyüzlülüğü, hilebazlığı kınar ve verilen sözlere, imzalanan antlaşmalara uyulmadığından yakınır. Kısacası, Machiavelli'nin *Il Principe*'de "övgü" ile anlattığı siyasal yöntemleri şiddetle eleştirir.[17]

More'a göre krallar, din, iman, akıl dinlemezler ve günaha girmekten ya da kan dökmekten çekinmezler. Üstelik krallar, varlıklarını halkın yoksulluğu üzerine kurarlar. Çünkü "yoksulluk ve açlık, yürekleri çökertir, ruhları körletir, insanları acı çekmeye, köle olarak yaşamaya alıştırır: Öylesine ezer ki onları, boyunduruklarını sarsmaya güçleri kalmaz." (s. 39) Ancak More'un buraya kadar sözünü ettiği kral, kötü kraldır. Yoksa More, bütün monarkları aynı kefeye koyup tümünü birden yadsımaya varmaz.

Siyasal iktidar gereklidir, dolayısıyla bu iktidarın tepesinde de bir kişi bulunmalıdır; ama bundan kralın mutlak,

[17] Örneğin bu yöntemlerden biri şudur: "Bir başkası yalancıktan bir savaş ihtimalinden söz edip yeni bir vergi koyalım, der. Paralar toplandıktan sonra kral barıştan yana olduğunu söyler ve bu mutlu kararın kiliselerde büyük törenlerle kutlanmasını ister. Halk bayram eder, halkının kanı dökülmesin diye savaştan vazgeçen merhametli kralını göklere çıkarır" (s. 37).

keyfi bir erke sahip olduğu anlamı çıkarılmamalıdır. Çünkü "insanlar, kralları insanların yararı için başa getirdiler, kralların yararı için değil. Kendilerini rahat yaşatacak, saldırıdan, sövgüden koruyacak güçlü bir dayanak istediler" (s. 39). Demek ki bir kralın bu gerçeği göz ardı etmemesi ve görevinin halkının mutluluğunu sağlamak olduğunu unutmaması gerekir. Üstelik halkını zengin, mutlu kılan bir siyasal iktidar kendini de yüceltmiş olur; kısacası kralın gönenci, halkın gönencine bağlıdır.

Siyasal iktidar konusunda iyimser düşüncelere sahip olduğu anlaşılan More, kralların "iyi yol"a girebilecekleri inancını taşıyarak onlara çeşitli öğütlerde bulunur.[18] Ayrıca, iyi kralları danışmanları konusunda dikkatli olmaya da çağırır. Çünkü ona göre, krallık danışmanları genellikle dalkavukluk yaparak para, onur kazanmaktan başka bir şey düşünmeyen, yeniliklere, ilerlemeye karşı olan budala, asalak kişilerdir. More, her ne kadar kralların doğru, iyi yola gelebileceğine ilişkin bir umut besler gibi gözüküyorsa da, bir ütopyacı (yani düzeni kökten değiştirme yanlısı) olarak reformist düşüncelerle hiçbir yere varılamayacağının bilincindedir. Bu nedenle, daha önce söyledikleriyle çelişkiye düşerek Platon'a atıfta bulunup bilgelerin devlet işlerinden uzak durmasını salık verir. Buna gerekçe olarak, siyasal yaşama girerek (daha doğrusu krala danışman olarak) düzeni içerden reformlarla düzeltmeyi uman kişinin, gerçekte kendi kendini kandırdığını ve bu çark içinde yozlaşıp gideceğini belirtir. Hatta bu konuda daha da ileri gidip, başına gelecekleri sezmişçesine özeleştirisini birkaç yıl öncesinden yapmaktan kaçınmaz: "Ailem, onları altına

[18] "Kendi yurdunuz içinde doğrulukla yaşayın ve yaşatın; devletin giderlerini gelirleriyle denkleştirin; kötülük kaynaklarını kurutun; saçma ve barbarca bir düzenin öldürmeye ve ölmeye sürüklediği mutsuzlara karşı işkenceler arayacak yerde, kötülüğü daha tohumdayken önleyecek, yok edecek insanca kurumlar yaratın!... Halkın zorbası değil, babası olun" (s. 40).

boğmam için benim bir krala kölelik etmemi isteyemez... Krallar, şu Latince olan *servire* (köle olmak) ile *inservire* (hizmet etmek) sözcükleri arasında pek fark görmezler" (s. 14).[19]

b) Sosyo-ekonomik Düzenin Eleştirisi

Halkın içine düştüğü yoksulluğun boyutlarını yakından tanımış olan More, en ağır eleştirisini (pek bilinçli bir biçimde olmasa da) yeni doğmakta olan kapitalizme yöneltir. Ona göre toplumsal yapıdaki bozukluk kralın, soyluların, mülk sahiplerinin (gentry ile yeomen'in) para kazanma tutkusuna kapılıp halkı yoksulluğa itmelerinden kaynaklanmaktadır. Böylece sınıflar arasındaki uçurum giderek büyümekte ve adaletsizlik topluma egemen olmaktadır. Ancak yeni düzeni kötü bulan More'un eskisine, yani feodalizme bel bağladığı sanılmamalıdır. Çünkü en ağır şekilde saldırdığı sınıf, feodalizmin egemen sınıfını oluşturan soylulardır: "Halkın yoksulluğa düşmesinin baş nedeni aristokratların çokluğudur. Bu yararsız, bu bal vermez arılar başkalarının alın teriyle geçinmekte, topraklarında çalışanları daha fazla kazanmak için derisine kadar yüzmekte, bunun dışında başka gelir kaynağı bilmemektedirler" (s. 19).

Toplumsal yoksulluğun ve yozlaşmanın bir başka nedeni, bütün sınıfların lüks tüketim mallarına, gösteriş için para harcamaya aşırı bir eğilim göstermesidir. Ahlak değerlerinin gevşemesi de bu durumu etkilemektedir. Burada More'un toplumsal sorunlara ahlakçı bir açıdan yaklaştığı görülmektedir. Aynı zamanda More, tutumlu, aşırıya kaçmayan, kendine yeterli bir yaşam felsefesini benimseyerek püriten anlayışa yaklaşmaktadır.

Doğmakta olan kapitalizm, İngiltere'de ilk yıkıcı, zararlı etkilerini kırsal alanda gösterir. Bu olgunun bilincin-

[19] Bu alıntı için Fransızca metinden (*L'utopie*, s. 74) yararlanılmıştır.

de olan More, toprakların çitlerle çevrilip koyunlar için otlaklara dönüştürülmesini büyük bir "bela" olarak nitelendirir. Kendi deyişiyle, "koyunlar öyle aç gözlü, öyle doymak bilmez olmuşlar ki insanları bile yemekte, kırları, köyleri, evleri silip süpürmektedirler" (s. 21). Topraklarından atılan ve çalışmak istemelerine karşın iş bulamayan köylülerin önünde tek bir yol vardır: "Çalmak ve Tanrı buyruğuyla asılmak" (s. 22). More, topraklarda yalnızca koyun yetiştirmenin "bir başka sonucu da birçok yiyecek fiyatının artmasıdır" (s. 22) diyerek, enflasyon olgusuna değinir ve kıtlık tehlikesine dikkati çeker. Ayrıca More, bu noktada tüccarlara da bir eleştiri yöneltir; bunların daha fazla kazanç sağlama amacıyla fiyatları yüksek tuttuklarını ve böylece halkı açlığa mahkûm ettiklerini vurgular.

More kapitalizmin görünen olumsuz yönlerini eleştirmekle birlikte, bir bakıma çelişkiye düşercesine "yün işlikleri ve daha başka üretim kolları yaratın" (s. 24) önerisini getirerek kapitalizmin ikinci aşamasına, yani endüstrileşmeye geçilmesini salık verir gibi gözükmektedir. Ancak bu önerisi, yeni iş alanlarının açılmasına, dolayısıyla o andaki İngiltere'deki durumun bir ölçüde düzeltilmesine, yani işsizlik sorununa bir çözüm getirilmesine ilişkindir; More'un gönlündeki sosyo-ekonomik modeli yansıtmamaktadır. Çünkü More, kapitalizmin temel öğesi olan özel mülkiyeti toplumsal kötülüklerin gerçek kaynağı olarak görüp tümüyle reddeder. Bu konudaki düşünceleri, en ufak bir kuşkuya yer vermeyecek denli açıktır:

"Malın mülkün kişisel bir hak olduğu, her şeyin parayla ölçüldüğü bir yerde toplumsal adalet ve rahatlık hiçbir zaman gerçekleşemez. Ama siz aslan payını kötülere bırakan bir toplumda doğru bir yan bulursanız, büyük çoğunluk yoksulluk içinde kıvranırken doymak bilmez bir avuç insana memleketin bütün zenginliklerini sömürten bir devlet mutlu olabilir derseniz o başka... Mülk sahipli-

gini ortadan kaldırmak, memleketin zenginliğini eşitçe, doğrulukla dağıtabilmenin ve insanlığı mutluluğa kavuşturmanın biricik yoludur. Mülkiyet hakkı toplumsal yapının temeli oldukça, en kalabalık ve en işe yarar sınıf yoksulluk, açlık, umutsuzluk içinde yaşayacaktır" (s. 44, 45, 46).

c) Diğer Yapıların Eleştirisi

Bir hukukçu olan More, yakından tanıdığı hukuk sisteminin yanlış işlediği ve yasaların toplumsal adalete değil, küçük bir azınlığın (zenginlerin) çıkarına hizmet ettiği görüşündedir. Ona göre, toplumdaki kötülükler yasalarla, özellikle katı ceza yasalarıyla ortadan kaldırılamaz. Önemli olan kötülüklerin doğmasına yol açan sosyo-ekonomik sorunlara bir çözüm getirmektir. Hırsızları idam etmek hem haksız hem yararsızdır. Üstelik bu şekilde davranıp katı yasaları uygulayan yargıçlar, suçu öldürmek yerine insanları ölüme yollamakta ve adalet dağıtıcısı olmaktan çıkıp birer cellada dönüşmektedirler. "Hırsızlara en ağır cezaları verecek yerde, toplumun bütün üyelerine yaşama olanakları sağlasanız ve kimse kellesi pahasına çalmak zorunda kalmasa daha iyi olmaz mı?" (s. 18) diye soran More, böylece XVI. yüzyıl başlarında İngiltere'deki sorunların ekonomik nedenlerden kaynaklandığını ve bunların ancak yine ekonomik düzeyde çözüme kavuşturulabileceğini açıklamış olur.

Thomas More eğitim sorunu üzerinde durarak, kız-erkek ayrımı yapılmaksızın bütün çocukların bozucu, körletici skolastik eğitimin pençesinden kurtarılmasını ister. More'un eğitim anlayışı hakkında bir fikir edinebilmek için Erasmus'un Hutten'e yazdığı bir mektuba göz atmak yeterli olabilir: "More, Chelsea'de yaptırdığı evinde karısı, oğlu, gelini, evli olan üç kızı ve on bir torunuyla tatlı bir dostluk havası içinde yaşıyor... Platon gibi onun da bir akademiye başkanlık ettiğini söyleyebiliriz; ama bu aka-

demide geometri ve hesap yerine aile erdemleri öğretiliyor... Daha doğrusu ben, bu evi bir Hıristiyanlık üniversitesi ya da okulu olarak adlandıracağım; çünkü orada herkes liberal bilimleri, özellikle de sevgi ile erdemi öğreniyor. Hiç kimse ters bir söz söylemiyor... kimse aylaklık etmiyor."[20]

Son olarak, dinine bağlı bir insan olan More, Kilise'nin yozlaşmışlığını, Hıristiyanların din adamları elinde çarpıtılmasını ağır bir dille eleştirir. Din adamlarının İncil'i insanların kötü alışkanlıklarına göre eğip büktüklerinden yakınır. Fakat en kızdığı şey, rahiplerin en az soylular kadar asalak bir yaşam sürmeleri, devlete hiçbir yarar getirmeden halkın sırtından geçinmeleridir. "Dilenci rahipleri, keşişleri dünyanın ilk serserileri" (s. 32) olarak tanımlayan More, alaycı bir dille "pek sayın rahipler bile toprak için birbirine giriyorlar" (s. 21) diyerek Kilise'nin para kazanmayı amaçlayan ticari bir kurum haline dönüşmesini kınar. Son saldırısını papaya, papalık politikasına yöneltir. Burada da alaycı bir dil kullanır: "Papalar kendi verdikleri her sözü tamı tamına yerine getirdikleri gibi, bütün kralara sözlerini tutmayı salık verirlermiş" (s. 98).

More, Roma Kilisesi'ni eleştirmekle birlikte, Protestanlığa yakın bir tutum içine girmez; hatta Reform Hareketinin tam karşısında yer alır. Çünkü Hıristiyan topluluğunun birliğine ve papalık kurumunun olumlu, yani birleştirici, barış sağlayıcı işlevleri yerine getirebileceğine inanmaktadır. Bir başka deyişle More, tıpkı Erasmus gibi ortaçağa özgü Hıristiyan birliği düşüncesine sıkı sıkıya bağlıdır. Bu bağlamda, hümanizm akımının önderlerinden biri sayılan More'un amacı, din ile pagan (örneğin Platoncu) bilgelik arasında bir sentez oluşturmak, Hıristiyanlığın Kutsal Kitap'taki gerçek kaynaklarını gün ışığına çıkarıp

[20] Aktaran: Bottigelli-Tisserand, s. 16 ve Urgan, 1984, s. 21.

dini eski niteliğine, yani hoşgörüye, hümanist anlayışa kavuşturmak ve bu dönüşümü Roma'dan kopmadan, Kilise'nin içinde yapılacak bir reformla gerçekleştirmektir. Ancak More'un devletin çıkarı ile papanın çıkarının çatıştığı zamanlarda bocaladığını (bu durumun onun çelişkili yönlerinden birini oluşturduğunu) ve sonuçta Hıristiyan birliği inancının ağır basması yüzünden kellesini yitirdiğini vurgulamak gerekir.

Utopia'nın birinci kitabını Platon'un kullandığı diyalog biçiminde kaleme alan More, buraya kendini replik veren bir aktör gibi yerleştirmiştir. Repliği verdiği kişi Raphael Hythloday'dir. Raphael onun sorularından, zayıf karşı çıkışlarından hareket ederek Avrupa, özellikle de İngiltere hakkındaki düşüncelerini ortaya koyar. Fakat gerçekte More, kendi düşüncelerini (tümüyle uydurma bir kişi olan) Raphael'e söylettirmektedir. İkinci kitap, Raphael'in ağzından çıkan bir monolog biçiminde yazılmıştır. Artık burada, Utopia ülkesinin bir betimlemesini yapan Raphael ile More'un özdeşleştiği görülür. Demek ki More, görmüş olduğumuz birinci kitapta "eleştirel bir söylem" kullanır, ikinci kitapta "betimsel bir söylem"e geçer ve yapıtının son sayfalarını "böyle bir toplumsal yaşamın hangi koşullarda olası olduğunu göstermeye yönelik doğrulayıcı bir söyleme ayırır."[21]

C. More'un Düşsel Ülkesi

1. Utopia'nın Kuruluşu ve Tarihçesi

Thomas More, yapıtına İngiltere kralı ile İspanya kralı arasındaki bir anlaşmazlıktan söz ederek başlamasıyla, anlatacağı olayı tarihsel bir perspektif içine oturtur. Peter Giles'i de anlatacağı öykünün tanığı olarak kullanır. Bu açı-

[21] Moreau, s. 11.

dan ele alındığında tarih, karşılıklı göndermelerde bulunulan bir öyküler sisteminden başka bir şey değildir. Kendisini ve Giles'i kitabına birer dinleyici olarak yerleştiren More, Utopia ülkesini gezip görmüş olan Raphael Hythloday'den dinlediklerini bize aktardığını belirtir. Kitabın kahramanının ilk adı (Raphael), büyük bir olasılıkla, 1498' de Hindistan yolunu açan Vasco de Gama'nın gemisi "sao Rafael"den esinlenilmiştir. Hythloday sözcüğü ise, "beceriklice gevezelik eden" anlamına gelen iki Yunanca sözcüğün İngilizceye yatkın bir biçimde birleştirilerek yazılmasıyla oluşmuştur.

Utopia ülkesini 1760 yıl önce kral Utopus kurmuştur. "Platon'un ve hümanistlerin istediği gibi bir kral olan Utopus",[22] kurak ve çorak bir yarımada olan Abraxa'yı[23] ele geçirmiş ve burasını ada durumuna getirtip anakaradan, bir başka deyişle dış dünyadan ayırmıştır. *Utopia*'nın kurulması şiddet kullanılanak gerçekleşir. İlk olarak, Utopus'un savaşçıları Abraxalıları savaşta yenerler ve böylece yarımadayı silah gücüyle ele geçirirler. Ardından, Abraxalıların üzerinde yeniden şiddet uygulanır; bunlar hem zorla çalıştırılırlar hem de ülkelerinin coğrafi yapısını değiştirmeye zorlanırlar. Bu toprakları karaya bağlayan kıstağın yarılmasıyla yarımada adaya, Abraxa da *Utopia*'ya dönüşür; bunun sonucunda, "kaba ve vahşi yerli halk uslu, uygar, kibar insanlar haline gelir" (s. 50). Kıstağın yarılma işleminde Utopus'un savaşçıları da çalışır; böylece

---

[22] Beer, s. 344.

[23] Yunanca olan "abraxas" sözcüğü, eskiden büyülü nitelik taşıdığı inancıyla muskalara, nazarlık ve değerli taşlar üstüne yazılırdı. II. yüzyılda kendilerine Abraxaslılar denilen kişiler bilinirci (gnostisist) bir tarikat kurmuşlardır. Erasmus, *Deliliğe Övgü* adlı yapıtında Abraxaslılardan söz etmektedir (*Eloge de la folie*, s. 70, Garnier-Flammarion, Paris, 1964). Ancak bu yapıtın Nusret Hızır tarafından yapılan Türkçe çevirisinde (*Deliliğe Övgü*, BFS, İstanbul, 1987), 106. sayfada bulunması gereken Abraxaslılar sözcüğüne yer verilmemiştir.

"savaşçı şiddet, toprak üzerinde çalışına işlemi tarafından emilip yok edilir."[24] Ülke kuruluşunu şiddete borçludur, ama bunun gerçekleşmesiyle birlikte *Utopia*'da şiddet de ortadan kalkmış olur.

Bir Rönesans aydını olan More, kurduğu düş ülkesinin kökenlerini eski Batı uygarlıklarına dayandırır: *Utopia*'lılar Yunan asıllıdırlar ve on iki yüzyıl önce Roma ile Mısır uygarlıklarını tanıyıp benimsemişlerdir. Bu bakımdan Utopia kültürü, Avrupa uluslarının unutmuş olduğu antik kültürün en iyi yanlarının yüzyıllardır yaşatılıp sürdürülmesi olarak karşımıza çıkmaktadır.

More, ütopyasına tarihsel bir boyut kazandırmakla birlikte, bunun gerçekte bulunmadığını, daha doğrusu bunun gerçeğin yadsınması olan bir düzeyde bulunduğunu kullandığı sözcüklerle açıklama yoluna gider. *Utopia*'nın "olmayan yer" anlamına gelmesi gibi, diğer özel adlar da bir olumsuzluk ekiyle kendi kendilerini yadsırlar. Örneğin, Utopia'daki nehrin adı Anydra'dır; Yunanca bir sözcük (*an-hydra*) olup "nehrin suyu olmadığı" ya da "suyu olmayan nehir" anlamına gelir. Prense ya da kent başkanına Adamus denir; Yunanca kökenli (*a-demos*) olan bu sözcüğün anlamı ise, "halkı, yönetilenleri bulunmayan yönetici" demektir.[25]

2. Utopia'nın Coğrafi Konumu

Thomas More, ütopyasını kesin geometrik ölçülerle, her şeyi mantık sınırları içine sokarak anlatır. Utopia ülkesi, Hıristiyan ortaçağının cennet adaları gibi gerçeküstü bir dünyaya yerleştirilmez; tersine bu dünyada bulunduğu kanıtlanmak istenircesine, taşına toprağına varıncaya dek

[24] Marin, s. 148.

[25] *Utopia*'daki başkentin adı olan Amaurote, "açık seçik görülemeyen" anlamına gelir.

en küçük nesnel ayrıntılarıyla ele alınıp çizilir. *Utopia*'nın (ve hemen hemen diğer bütün ütopyaların) bir ada olması, bir düş ülkesinin özü gereği dış dünya ile arasına belli bir sınır koymak zorunda oluşundan dolayıdır. Çünkü bir "ideal devlet" olan ütopyanın varlığını sürdürmesi, bozulmadan, yozlaşmadan, kısacası bütün olumsuzlukları içeren dış dünyadan olabildiğince uzak kalabilmesine bağlıdır. Hilal biçimindeki adanın coğrafi yapısına bakıldığında, bunun dışarıya kapalı olduğu görülür. Ancak bu kapalılık mutlak değildir: *Utopia*'lılar, kendi toplumsal düzenleri için bir tehdit ya da bir tehlike oluşturmayan (Raphael Hythloday gibi) yabancı gezginleri ve diğer ülkelerdeki çeşitli yenilikleri seve seve kabul ederler.

Utopia, coğrafi yapı ve yerleşim konumu olarak bazı yönleriyle İngiltere'nin bir benzeri, diğerleriyle ise karşıt bir modelidir. Benzerlikler şöyle sıralanabilir:

Her iki ülke de bir adadır. *Utopia*'daki körfez İrlanda Denizi'ni anımsatmaktadır.
Utopia karadan bir boğaz ile ayrılmıştır, tıpkı İngiltere'yi Kıta Avrupasından ayıran Manş Denizi gibi.
Gerek Utopia'nın başkenti Amaurote, gerekse İngiltere'nin başkenti Londra bir nehrin kıyısında kurulmuştur.
Her iki ülkenin limanları, doğal engeller ve kalelerle iyi bir biçimde korunmaktadır.
Utopia'da 54 kent vardır. O dönemdeki İngiltere ise, Londra'nın dışında 53 yönetim bölgesine ayrılmıştır.

Karşıt noktalar olarak da şunlardan söz edilebilir:

- İngiltere'deki evlerin bakımsızlığı ve pisliğine karşılık, *Utopia*'da sokaklar temiz ve geniştir, her evin bakımlı bir bahçesi vardır.

Utopia'da salgın hastalıklara karşı önlemler alınmıştır; oysa İngiltere'de (ve Avrupa'da) salgın hastalıklar büyük kitlesel ölümlere yol açmaktadır.
İngiltere kıtlıktan kıvranırken, *Utopia*'da kıtlığa karşı bir önlem olarak iki yıllık yiyeceklerin depolanması yoluna gidilmiştir.
Utopia'nın her evinde cam kullanılmaktadır. İngiltere'de ise cam yalnızca zenginlerin evinde bulunmaktadır. Camın kırsal bölgeye yayılıp yaygın bir şekilde kullanılmaya başlanması, ancak 1640'larda, I. Charles'ın krallığı döneminde gerçekleşecektir.

3. Utopia'nın Siyasal Yapısı

More mutlak iktidara kesinlikle karşıdır. Ütopyasında önerdiği iktidar modelinde, siyasal karar alma mekanizması içinde halka da yer verir. Yöneticiler halkın oyuyla, seçimle belirlenir. Ancak en küçük siyasal özne birey değil, aile olarak belirmektedir. Bu durum, aile (ya da daha doğrusu sülale) başkanlarının siyasal rolünü ön plana çıkarmakta, kişilerin büyük bir olasılıkla bu başkanların düşünceleri doğrultusunda oy kullanmalarına neden olmaktadır.

Siyasal düzen, tabandan tavana doğru bir piramid gibi yükselen hiyerarşik bir yapı görünümündedir: Otuz aile *philarch*[26] denen bir başkan seçer; her on philarch da birleşip kendilerini yönetecek bir *protophilarch* (ya da *başphilarch*) belirler. Bu yöneticilerden başka, özellikle yasama işlevini yerine getirdiği anlaşılan bir kurultay (ya da senato) vardır. Bütün bu görevlere seçimle gelinir ve seçimler her yıl yinelenir; ancak yöneticiler "ağır bir neden

[26] *Philarch*, Atina'da on kabilenin oluşturduğu on süvari alayının komutanlarına verilen addır.

olmadıkça değiştirilmezler" (s. 56). Siyasal iktidar hiyerarşisinin en üstünde *philarch*'ların seçtiği prens bulunmaktadır. Ancak buradaki prens, sözcüğün tam anlamıyla "birinci" demektir; yani bunu bir monark, bir kral olarak değil, bir başkan olarak algılamak gerekir.

More, sözünü ettiğimiz bu siyasal yapıyı hepsi birbirinin aynı olan *Utopia* kentleri için ortaya koyar. Bununla birlikte, bu yapının aşağı yukarı benzer biçimde tüm ülkenin yönetimi için de geçerli olduğu anlaşılmaktadır: Kent başkanlarından oluşan bir kurultay ile adamus denilen bir ülke başkanı ya da prens vardır. Ülke yöneticilerinin kentlerin yöneticilerinden oluştuğu ve kentlere yerel yönetim hakkı tanındığı göz önünde bulundurulduğunda, More'un İngiltere'deki siyasal merkezileşmeye karşı ademi merkeziyetçi bir iktidar biçimi yeğlediği ileri sürülebilir.[27]

More, halkı siyasal yaşamın içine sokarak ve "bazı sorunlar bütün ada halkının önüne getirilir" (s. 57) deyişiyle referandum olgusuna sisteminde yer vererek demokrasi anlayışına epey yakın düşünceler ortaya koymuştur. Bununla birlikte More'un, bir çeşit ılımlı monarşi ya da daha doğrusu tek bir liderin ılımlı ve sınırlı iktidarı anlayışından kurtulmuş olduğu söylenemez. Karl Kautsky, More'u "monarşi düşmanı" olarak tanımlamıştır.[28] Ancak böylesine kesin bir yargıya varmak yanıltıcı olabilir; çünkü More yaşamının hiçbir döneminde bu konu hakkında açıkça düşüncelerini ortaya koymuş değildir. *Utopia*'ya bakıldığın-

---

[27] Ayrıca Utopia'da yöneticilerin sağlıklı kararlar alabilmeleri ve zorbalığa yönelmemeleri için de çeşitli önlemler alınmıştır. Örneğin kurultay üyelerinin sorunlar üzerinde iyice düşünmelerini ve toplumsal çıkarı gözetmelerini sağlamak amacıyla, "kamuyu ilgilendiren işler, kurultayda üç gün tartışıldıktan sonra karara bağlanır" (s. 56). Ya da yöneticilerin "kolayca bir araya gelip halkı zorbaca yasalarla ezmeye ve rejimi değiştirmeye kalkışmalarını önlemek için,... onların kurultay ve büyük halk toplantıları dışında bir araya gelip memleket işlerini konuşmalarını" yasaktır (s. 56-57).

[28] Aktaran: Bottigelli-Tisserand, s. 56.

da, bu düş ülkesinde bir başkanın, seçimle başa geçmiş bir prensin bulunduğu görülür. Bu kişi "zorbalığa kaçmadığı sürece, ömrü boyunca yerinde kalır" (s. 56). Bu durum, soydan geçme ve mutlak, denetimsiz monarşiye aykırıdır. Fakat bugün anladığımız biçimde demokratik de değildir. More daha çok "paternalist" bir iktidar görüşüne sahiptir; aile babasına çok önemli bir yönetim işlevi yükler. Buradan hareketle de, yöneticilerin yönetilenlere karşı "babacan" bir şekilde, bir baba gibi davrandıkları bir siyasal yapı düşler. Bu nedenle *Utopia*'da, herkes yöneticilere "baba" demektedir, tıpkı tek Tanrı'yı "baba" olarak adlandırdıkları gibi. Bir başka deyişle, siyasal iktidarın yurttaşları üzerine kurduğu otorite, babanın çocukları üzerindeki otoritesine benzetilmiştir. Bu bakımdan, prens ya da başkan ülkenin babası olarak bilinmektedir.

Böylece More, başyöneticinin kişiliğini yüceltir. Utopia'da lider en yetenekli, en bilge, en ahlaklı ve dürüst kişidir. Bir bakıma, ilk kral Utopus'un bir kopyasıdır, hatta Platon'un filozof kralı gibidir. Böyle bir kişinin her dediğinin doğru, her yaptığının haklı olması kaçınılmazdır. Bu konuma tıpkı diğer yöneticiler gibi bilgisi, yeteneği sayesinde gelmiştir. Öyleyse, *Utopia*'nın devleti Platon'un "philokrasi"sinden pek de uzak değildir.[29]

4. Utopia'nın Sosyo-ekonomik Yapısı

More'un en çok üzerinde durduğu ve en küçük ayrıntıyı gözden kaçırmadığı bölüm, *Utopia*'nın sosyo-ekonomik yapısını betimlediği bölümdür. Bunun nedeni, More'un toplumun mutluluğunun siyasal yapı değil, fakat sosyo-ekonomik yapı tarafından belirlendiği inancında oluşudur.

Burada dikkat edilmesi gereken ilk konu, More'un Platon'dan farklı olarak aileyi toplumun temeli olarak ka-

[29] Platon'un "philokrasi"si için bkz. Ağaoğulları, s. 193, 1989.

bul etmesi ve ailedeki hiyerarşiye, yani "karıların kocalarına, çocukların ana babalarına, gençlerin yaşlılara hizmette bulunmasına" (s. 65-66), itaat etmesine büyük önem vermesidir.[30] "Gerekli yurttaş sayısı ne azalsın ne de aşırı ölçüde artsın diye, bir ailede ergenlik çağındaki çocukların hiçbir zaman ondan az ve on altıdan çok olmamasına dikkat edilen" (s. 64) *Utopia*'da, bu büyük aileler yemeklerini ortak sofralarda yerler. Bunun nedeni, ailelerin birbiriyle kaynaşmasını ve yaşlılar ile gençler arasında iletişimin kurulmasını sağlamaktır. Bu ortak sofralarda da bir hiyerarşi, bir eşitsizlik söz konusudur: Kişilere toplumsal konumlarına göre hizmet edilir ve aile başkanlarına yemeğin en iyi tarafı verilir.

Aileye büyük önem verilmesi, evliliğin kutsal bir kurum olarak görülmesi sonucunu doğurur. Bu bakımdan, belli koşulların dışında boşanmak yasaktır. Evlilik konusunda belli kurallar getiren More, cinselliği elinden geldiğince önemsizleştirmek için, cinsel boşalmayı ("bedende fazlasıyla artan bazı maddeleri dışarıya atmak" [s. 85] olan) bedenin hayvansal bir işlevi olarak tanımlar. Burada vurgulanması gereken nokta, hemen hemen her ütopyacının insandaki her türlü duygusallığı, çeşitli tutkuları (özellikle en şiddetli olabilecek cinsel tutkuları) körletmeye, yok etmeye çalışmasıdır. Genellikle ütopyalarda, merkazkaç bir tutku olup toplumun birliğini, dolayısıyla toplumsal düzeni bozabilecek olan aşkın, cinselliğin "düzenlenmesi" eğilimi bulunur. Bunu gerçekleştirmek için More gibi düşünen ütopyacılar, cinsellik üzerinde belli bir denetim kurmayı yeğlerler; diğerleri ise[31] tam bir seks özgürlüğü tanıyarak cinselliği bir tutku olmaktan kurtarmaya çalışırlar.

---

[30] *Utopia*'nın çeşitli alanlarında görülen bu hiyerarşi tutkusu, More'un bir "düzen adamı" olduğunu gösteren açık bir kanıttır.

[31] Örneğin XVIII. yüzyıl ütopyacılarından Morelly ile XIX. yüzyıl ütopyacılarından Fourier.

More, kent ile kırsal bölge arasında bir çeşit organik bağ kurulmasından yanadır. Bu nedenle *Utopia*'da, köylü sınıfı denebilecek bir sınıf yoktur; buna karşılık herkes, iki yıl boyunca kırsal alanda kalıp tarlalarda çalışmak zorundadır.[32] Hasat ise ortak bir çalışmayla, yani köylerde oturanlarla kentten gönderilenler tarafından bir günde kaldırılır. Kentlerin birbirinin aynı olduğu, evlerin tıpatıp birbirine benzediği *Utopia*'da, yurttaşlar (kadın-erkek farklılaşması dışında) "bir örnek giyinirler" (s. 58). Tek tip giysinin zorunlu kılınması, biçim birliğini sağlamak için kullanılan yöntemlerden biridir. Ütopyalarda ortak olan bu düşüncenin mantıksal uzantısı, insanların her yönleriyle birbirlerine benzemesi ve kişilerin toplumun "kişiliği" içinde eriyip yok olmasıdır. (Düzeni olduğu gibi sürdürmenin bundan daha güvenli, daha kesin bir yolu olabilir mi?)

XIX. Yüzyılda çeşitli sosyalist düşünürler tarafından ortaya atılacak birçok düşüncenin, onlardan üç yüzyıl önce kaleme alınan *Utopia*'da yer aldığı görülmektedir. More ilk olarak emeğin, çalışmanın saygınlığını vurgulayıp Utopia'da herkesin çalışmakla yükümlü olduğunu, dolayısıyla tembelliğin söz konusu edilemeyeceğini belirtir. Toplumsal gönencin sağlanması için herkesin altı saat çalışmasının yeterli olduğunu da açıklar. Böylece kişilerin kendilerini geliştirmelerine olanak sağlayan boş zaman elde edilmiş olmaktadır. Demek ki amaç, üretmek için üretmek değil, yeterince üretip fazla boş zaman yaratmaktır.[33] Sosyalizmi çağrıştıran bir başka nokta, *Utopia*'da paranın bu-

[32] Bu iki yıllık süre sonunda kente geri dönülür. Bununla birlikte More, tarım işlerinden hoşlanan kişilerin köyde daha uzun süre kalma izni alabileceklerini de belirtir.
"Utopia'da toplum kurumlarının amacı, her şeyden önce halkın ve bireylerin ihtiyaçlarını gidermek, sonra herkese bedenin köleliğinden kurtulmak, düşüncesini özgürce işletmek, kafa yetilerini bilimler ve sanatlarla geliştirmek için mümkün olduğu kadar fazla vakit bırakmaktır. Utopia'lılar için gerçek mutluluk işte bu düşünce gelişmesinin ta kendisidir" (s. 63).

lunmaması ve dış dünyanın büyük önem verdiği altın, gümüş gibi "değerli" madenlerin en bayağı işlerde kullanılmasıdır; "hatta Utopialılar oturaklarını bile altın ve gümüşten yapmaktadırlar" (s. 74).[34]

Utopia'nın en önemli özelliği, daha doğrusu toplumsal yapısının temel taşı ortak mülkiyettir. Platon'da yalnız koruyucular sınıfı için öngörülen ve ahlaksal-siyasal bir zorunluluktan dolayı benimsenen ortakçılık ilkesi, More'da bütün toplumu kapsayan bir biçimde ele alınır. Hatta "özel mülk düşüncesini kökünden yok etmek için her on yılda bir ev değiştirilir ve herkesin oturacağı ev kura ile belli olur" (s. 54). Mülkiyetin ortak olmasıyla birlikte, lüks mallara olan tutku da kendiliğinden ortadan kalkar ve tutumluluk halkın başat niteliklerinden biri durumuna gelir. Aynı zamanda yaratılan zenginliklerin, toplumsal çalışmaların ürünlerinin gereksinime göre dağıtıldığı bir düzen oluşur. Bu bakımdan *Utopia*'da komünizmin son kertesi, yani "herkesten yeteneğine, herkese gereksinimine göre" ilkesi gerçekleşmiş görünmektedir. Üretim gerçek gereksinimler doğrultusunda yapılır, aşırılığa kaçılmaz; toplumsal gelir ise XVI. yüzyıl üretim güçlerinin durumuna uygun olarak özellikle tarım ile zanaatlardan elde edilir.

Özel mülkiyet ve paraya yer vermeyen bu sistem, sınıfları ve sosyal çatışmaları dışlar. Rekabetin, çıkar çatışmalarının, sömürü mekanizmasının ortadan kaldırılması devleti "klasik" anlamda bir baskı aracı olmaktan kurtarır. Bu nedenle *Utopia*'da ne polis örgütü ne de ordu vardır.

More, ütopyasında ekonomik temel üzerine kurulu sosyal sınıfları kaldırmış olmasına karşın, yine de mutlak

---

[34] *Utopia*'daki bu uygulamayı, Lenin'in 6-7 Kasım 1921 tarihli Pravda gazetesinde dile getirdiği özlemiyle karşılaştırmak mümkündür: "Tüm dünya boyutunda başarıya ulaştığımızda, dünyanın en büyük kentlerinin sokaklarındaki toplum tuvaletlerini altından yapacağımıza inanıyorum" (Aktaran: Bottigelli-Tisserand, s. 140).

bir eşitlik getirmiş değildir. Cinsiyetler ya da kuşaklar arasındaki eşitsizliğin dışında bir başka eşitsizlik göze çarpar. *Utopia* toplumu yetenek, bilgi ölçütü üzerine kurulu bir sınıflandırmayı içermektedir; ya da bir başka deyişle toplum, iki ayrı toplumsal tabakadan oluşmuştur: Alt tabaka (kol gücüyle çalışanlar, yani işçiler sınıfı) ve elit tabaka (yönetim, bilim kollarında çalışanlar, yani entelektüeller sınıfı). Elit tabaka kol gücüyle çalışmamak, dolayısıyla kırsal bölgeye gitmek zorunda olmamak, en güzel evlerde oturmak, en iyi yemeği yemek, daha kapsamlı bir eğitim görmek gibi bazı ayrıcalıklara sahiptir. More, rahiplerin elit sınıfından kişilerle evlendiklerini (s. 118) söyler ve (elçilik, rahiplik, *protophilarch*'lık, prenslik gibi) önemli görev ya da mesleklere ancak entelektüellerin (aydınların) ulaşabileceğini belirtir.

Bu iki toplumsal tabaka, görünüşte sosyal sınıf niteliğine sahip değildir. *Utopia*'da kimse işçi ya da aydın olarak doğmaz; kimlerin elit tabakaya sokulacağını rahiplerin önerisi üzerine philarch'lar saptar. Üstelik "bilim kollarında gelişmesi istenen biri,... umulan başarıyı gösteremezse yeniden işçiler arasına yollanır. Buna karşılık, boş zamanlarında çalışıp bilgi edinen bir işçi işten alınır ve bilim kollarında çalışanlar arasına sokulur" (s. 61). Ancak *Utopia*'daki bu tabakaların kemikleştiği, özellikle aydın-yönetici tabakanın Milovan Djilas'ın deyişiyle bir "yeni sınıf"[35] durumuna dönüştüğü söylenebilir. Çünkü More, açıkça "genel olarak herkes ana babasının mesleğinde yetişir; çünkü doğal olarak tutacakları yol budur" (s. 58) demektedir. Buna göre bir entelektüelin çocuğu, büyük bir olasılıkla entelektüel olacaktır. Demek ki elit sınıf kendini sürekli olarak yeniden üretmektedir. İşçi çocuklarından

[35] Milovan Djilas, *Yeni Sınıf*, çev. Sedat Umran, İstanbul Kitabevi, İstanbul, 1982.

bazılarının üst sınıfa yükseltilmesi ise, Platon'daki gibi bir güvenlik subabı işlevi görmektedir.

Utopia toplumunda köleler de vardır. Fakat bunlar bir sınıf oluşturmaz; aileleri, çocukları özgürdür. More, önerdiği kölelik kurumuyla bir tür ceza sistemi geliştirir: İngiltere örneğinde eleştirdiği ölüm cezası yerine, suçluların "köleleştirilerek" kötü, pis ve şiddet içeren işlerde çalıştırılmaları kuralını getirir.[36] Böylece toplum, kişiyi öldürüp ortadan kaldırmaktansa ondan yararlanma yoluna gitmektedir. Bunun yanında More'un, ütopyası için az sayıda yasa içeren basit bir hukuk sistemini benimsediğini ve avukatlara, noterlere yer vermediğini belirtmek gerekir. Zaten *Utopia* yurttaşlarının düzeni bütünüyle özümsemeye yönelik eğitimleri ömür boyu sürmektedir.[37]

5. Utopia'da Dış İlişkiler ve Savaş

İçine kapalı ve kendine yeterli bir toplum olan *Utopia*'nın dış ülkelerle olan ilişkileri en alt düzeye indirgenmiştir. Belli ölçüde bir dış ticaret vardır; ama *Utopia*'lı yurttaşların (elçilik görevi dışında) dış gezilere çıkmalarının yasak olduğu anlaşılmaktadır. Zaten kendi ülkelerinin sınırları içinde bile dolaşmaları yöneticilerin iznine bağlıdır.[38] *Utopia* diğer ülkelerin karşıt modeli olduğundan ve mutlu, gönençli toplum düzeni kıskançlık yarattığından, dış iliş-

---

[36] Savaş tutsakları ile dış ülkelerden satın alınan idam mahkûmları da köle yapılır; dış ülkelerden kendi istekleriyle *Utopia*'ya çalışmaya gelenler ise "yarı köle" statüsüne geçirilirler.

"Utopia'da yasa sayısı çok azdır; çünkü bu toplumun üyeleri hem kusursuz bir biçimde eğitilmiş ve örgütlenmiştir hem de özel mülkiyet olmadığı için, neyin kimin malı olduğunu saptamaya çalışan ve Avrupa'da yıllarca süren davalara ve bunlarla ilgili yasalara gerek yoktur" (Urgan, s. 60, 1984).

[38] "Kendi başına kentinin sınırlarını aşan kimse suçlu sayılır. Elinde başkanın (prensin) izin kâğıdı yoksa bir kaçak olarak geri getirilir ve ağır cezaya çarptırılır. Hatta suçu yeniden işlerse özgürlüğünü yitirir" (s. 71).

kileri genellikle düşmanlık düzeyinde bulunur. Bu nedenle More, yapıtının bir bölümünü savaş konusuna ayırmıştır.

Şiddetin her türlüsünü dışladıkları için avcılık yapmayan ya da hayvan kesme işini kölelere gördüren Utopialılar savaştan da nefret ederler. Ama bütün yurttaşlar, (kadın-erkek ayrımı gözetilmeksizin) askeri eğitimden geçerler ve gerekli olduğunda hep birlikte savaşırlar. Birçok haklı nedenden dolayı savaşa girmek zorunda kalan Utopialılar, kanlı zaferler yerine hileyle, zekâ oyunlarıyla elde edilmiş zaferleri yeğlerler ve genellikle dış ülkelerden parayla sağladıkları askerleri kendi yerlerine savaşa sürerler.[39]

Bu konuda More'un ortaya koyduğu iki önemli düşünce vardır. Birincisi, haklı savaş-haksız savaş ayrımını yapmasıdır. İkincisi, sömürgecilik ve emperyalizm anlayışına uygun düşen düşünceler ileri sürmesidir. Çünkü More'a göre, *Utopia*'daki fazla nüfusun bir koloni kurmak için, yerli halkının ektiğinden fazla toprağı bulunan bir ülkeye yollanması ve buranın gerekirse savaş yoluyla ele geçirilmesi haklı bir eylemdir. More, bu görüşünü şöyle dile getirir: "Eğer yeni kenti (koloniyi) kurmak üzere aldıkları topraklarda oturan ulus, Utopia'nın yasalarına uymaya razı olmazsa, Utopialılar bu ulusu kolonileştirmek (sömürgeleştirmek) istedikleri ülkenin sınırları dışına atarlar, gerekirse bunun için silah gücünü kullanırlar. Çünkü Utopialılara göre, toprağı boş tutmak, hiçbir şekilde bundan yararlanmamak, doğa yasası gereği o toprak sayesinde beslenmesi ve rahat etmesi gereken başka insanların da bu toprağı ele geçirip kullanmalarına engel olmak savaş açmak için son derece haklı bir nedendir" (s. 65).

---

[39] Utopialıların asker olarak kiraladıkları savaşçı Zapoleteliler, dönemin İsviçrelilerini andırmaktadır. More'un değerlendirmesiyle, "Utopialılar, bu kiralık askerlerin sürü ile ölmesinden hiç kaygılanmazlar. Çünkü dünyayı bu lanetli, bu haydut soyundan kurtaracakları gün bütün insanlığa hayırlı bir iş görmüş olacaklarına inanırlar" (s. 106).

Böylece doğal hak kuramına başvurularak yayılmacı politika meşrulaştırılmış olmaktadır. Daha sonraları aynı kuram, bütün sömürgeciler tarafından da kullanılacaktır. Ritter, bu konuya ilişkin olarak More'u şöyle değerlendirmektedir: "More, modern kapitalist emperyalizminin düşün babasıdır. Utopialıların sömürge politikası, gelecekteki İngiliz yayılmacı politikasının tüm öğelerini taşımakta ve ahlaki değerlendirmelerle toprakları ilhak etmeyi meşrulaştırmaktadır."[40]

6. Utopia'da Din

More, dinsel bağnazlığın ülke içinde çatışmalara, savaşlara yol açarak düzeni, birliği bozucu en büyük etkenlerden biri olduğunun bilincindedir. Bununla birlikte, düşsel ülkesini tek bir dinin egemenliği altına sokmadığı gibi, *Utopia*'nın Raphael'in gelişine kadar Hıristiyanlığı tanımadığını da belirtir. Burada More, Kutsal Kitap ile aydınlanmamış bir toplumun yalnız aklını kullanarak neler gerçekleştirebileceğini göstermekle, çağının Hıristiyan toplumlarına dinsel inancın yanı sıra akıldan da yararlanılarak çok daha önemli şeyler başarabileceklerini, insanca bir yaşam düzeni kurabileceklerini anlatmak istemiştir.

More, ütopyasında birçok dinin bulunmasına karşın hiçbir çatışmanın olmamasını bu ülkedeki dinsel hoşgörüye bağlar: Herkes "baba" denilen tek bir Tanrı'ya inanmakta ve hiç kimse bir başkasını kendi dinine inanmaya zorlamamaktadır. Böyle davranmayan, yani bağnaz, hoşgörüsüz bir tutum içine giren kişiler, "sürgün ya da kölelik cezasına çarptırılırlar" (s. 113). Din savaşlarının Avrupa'yı kasıp kavurmaya başlayacağı bir dönemde, gerçek yaşamında

[40] Aktaran: Trousson, s. 61. Demek ki Thomas More'un ütopyası (ve diğer ütopyalar) kapalı gibi görünmesine karşın, gerçekte ihraç edilmek için yaratılmıştır (bu yorum için bkz. Ağaoğulları, 1986, s. 31-32).

tam bir Katolik olan More, yapıtında dinsel hoşgörüyü savunmakla çağının çok ilerisinde olduğunu göstermiştir.

XVI. Yüzyıl Avrupasında, halkın sırtından geçinip çevrelerine boşinanlar aşılamaktan başka hiçbir iş görmeyen asalak din adamları aklın alamayacağı kadar çok sayıdayken, Utopia'nın her kentinde ancak on üç rahip ve tüm adada ancak tek bir başrahip vardır. Ayrıca More, rahiplik mesleğine "bugünün Katoliklerinin bile yüreğine indirecek üç yenilik getirir":[41] Rahipler halkın oyuyla seçilirler; rahiplerin evlenme hakkı vardır; dul ve yaşlı kadınlar da rahip olabilirler.[42] Bundan başka More, ütopyasını laik bir sistemle bezendirir. *Utopia*'daki rahiplerin çok saygın bir konuma sahip olmakla birlikte, yalnızca din işlerine baktıklarını, törenleri yönetip bir tür ahlak yargıçlığı yaptıklarını belirtir. Dolayısıyla suçluları cezalandırmak, yani bu dünyaya özgü iktidarı kullanmak prensin ve diğer yöneticilerin işidir. Kısacası, *Utopia*'da din ile siyaset birbirinden ayrılmıştır. Ancak yine de dine bir ödün verilerek, ilköğretim rahiplerin eline bırakılmıştır.

More, dinin hem teolojiye hem de sosyolojiye özgü bir olgu olduğunun bilincindedir. Konuya bu ikinci açıdan yaklaştığında, dinin toplumsal bir işlev gördüğünü açıkça dile getirir. Ona göre, ceza hukukundan başka engel tanımayan, madde ve hiçlikten başka bir umudu olmayan kişi kendi tutkularını ve bencilliğini tatmin etmek için "devlet yasalarını gizlice, ustalıkla ya da şiddet kullanarak çiğneyebilir" (s. 114); oysa Tanrı ile öte dünya korkusu buna

---

41 Urgan, s. 71.

42 Thomas More, her ne kadar aile başının erkek olduğunu, hatta ayda bir kez kadınların, kocalarının önünde diz çöküp suçlarının bağışlanmasını dilediklerini ve bu sayede evlilik yaşamının esenliğe kavuştuğunu belirtmişse de; dönemine göre "ilerici" sayılabilecek bir yaklaşımla, kamusal görev almada kadın ile erkek arasında belli bir eşitlik sağlamıştır. Ancak bu eşitlik, yalnızca "iş yaparkenki eşitliktir" (Köker, s. 335).

engel olur. Demek ki din, *Utopia*'da da bireylerin kurulu düzene uymalarını, boyun eğmelerini sağlayan çok etkili bir araç olarak karşımıza çıkmaktadır.

Ç. Değerlendirme

Ütopya teolojik felsefeyi terk eder ve yeryüzündeki toplumsal yaşamın düzenlenmesi sorununa ağırlık kazandırır.[43] Çağının akılcıl ve hümanist düşüncelerinin etkisini taşıyan *Utopia*, insan mutluluğunun, bir başka deyişle cennetin yeryüzünde gerçekleşmesi yönünde bir çabadır. Thomas More'a göre, düşüncesinde yarattığı "bu devlet yalnız devletlerin en iyisi değil, üstelik genel yarar ya da devlet (*res publica*) adını almaya en layık olanıdır. Çünkü başka yerlerde halkın yararından söz edenler, aslında kendi çıkarlarından başka bir şey düşünmezler. Burada hiç kimsenin özel malı olmadığı için, herkes ortak yarar için canla başla çalışır" (s. 123). Her ne kadar More, Platon'un tersine aile kurumunu yok etmemişse de, sonuçta *Utopia* toplumu tıpkı Devlet'teki koruyucular sınıfı gibi fertlerinin birbirine bağlı olduğu tek bir aile gibi işlemektedir: Kişiler, bireysel gönenç düzeylerinin üyesi oldukları ailenin (yani *Utopia* toplumunun) gönenç düzeyine bağlı olduklarını bilip ona göre davranmaktadırlar.

"Utopia ülkesinden daha mutlu bir ülke olamaz"[44] diyen More, tıpkı Platon gibi bu toplumun adaletin, doğruluğun üzerine kurulduğu için mutluluğa ulaştığını belirtir. Fakat Platon'da adaletin (dolayısıyla mutluluğun) idealar evreninden inen moral bir düşünce (ide) olmasına karşın;

---

[43] Hatta More'dan sonra kaleme alınan dinsel içerikli ütopyalar bile, Hıristiyan anlamlı bir kurtuluşu beklemedeki kaderciliği, edilginliği reddederler.

[44] Bu tümce, yapıtın Türkçe çevirisinde "Utopia halkı..., dünyanın en mutlu devletini kurmuştur" (s. 88) şeklinde yer almaktadır.

More'da adalet, sınıfsız bir toplumla (yani özel mülkiyete ve paraya yer vermeyen bir toplumla) özdeşleştirilir. Kısacası, *Utopia*'da erdem ile mutluluk, ekonomik öğelerin ağır bastığı kurumlardan kaynaklanmaktadır. Dolayısıyla More'a göre erdem, adalet, eşitlik, mutluluk gibi sözcüklerin kendiliğinden hiçbir anlamı yoktur. Bu sözcüklerin bir anlamı olması, ancak bunlara somut, gerçek bir temel vermekle mümkün olur. Bu temel, özel mülkiyetin ortadan kaldırılmış olmasıdır. Buradan hareket edildiğinde, insanın doğuştan, öz olarak iyi ya da kötü olarak nitelendirilemeyeceği sonucuna ulaşılır. İnsanın iyi ya da kötü olması, onun içinde bulunduğu toplumsal kurumlara, koşullara bağlıdır. Özel mülkiyet temeline dayalı sınıflı bir toplum, insanları her türlü gözü doymazlığa, kendini beğenmişliğe, egoizme, gurura, çeşitli hayvansal tutkulara, tek kelimeyle kötülüğe doğru iter. Oysa *Utopia*'nın yüzyıllardır değişmeden süregelen sosyo-ekonomik yapısı, insanların iyi ve erdemli olmalarına yol açmakta, bütün yurttaşları mutlu kılmaktadır.[45]

Utopia'da özel mülkiyetin ve paranın yok edilmesinden, ekonomik eşitliğin sağlanıp her şeyin ortaklaşa üretilip ortaklaşa paylaşılmasından, yurttaşların bireysel bir yaşamdan çok toplumsal bir yaşam sürmelerinden ötürü, More'u ilkel komünizm ile bilimsel sosyalizm arasındaki zincirin bir halkası şeklinde değerlendirmek olasıdır.[46] Bu-

[45] Ayrıca More, bu kurumlar sayesinde *Utopia*'nın sonsuza dek yaşayacağına ilişkin bir değer yargısında da bulunur: "Yarattıkları kurumlar onlara (Utopialılara) parlak bir uygarlık sağlamakla kalmamış, insan aklını beni aldatmıyorsa, onlara sonsuz bir varlık da sağlamıştır. Çünkü Utopia'da her türlü gözü doymazlık ve ayrıcalık tohumları onlara bağlı bütün kötülüklerle birlikte sökülüp atılmıştır. Böyle olunca, devlet bunca güçlü ve mutlu ülkeleri yıkan iç kavgalardan uzak kalmıştır" (s. 127).

[46] Örneğin sosyalist bir düşünür olan William Morris, *Utopia*'nın 1893 baskısına yazdığı önsözde, "Biz sosyalistler, *Utopia*'yı ortaçağ komünizmi ile günümüz ilerici hareketi arasındaki bir halka olarak algılamalıyız" demektedir

nunla birlikte, More'un çağının koşullarına bir tepki olarak ortaya koyduğu sosyalist düşünceleri, kökenlerini ortaçağda bulmakta ve manastır yaşamından esinlenmiş görünmektedir. Akşit Göktürk Ada adlı yapıtında, *Utopia* ile ortaçağ manastırı arasındaki benzerliklere dikkati çeker ve *Utopia*'yı "manastırın laikleştirilmiş bir biçimi" olarak tanımlar; ama daha sonra, "More'un *Utopia*'sını kocaman bir manastır toplumu olarak görmek gene de yanlış olur" diye ekler.[47] Aynı şekilde Mina Urgan da, iki yaşam biçimi arasındaki benzerliğin çok sınırlı olduğunu belirttikten sonra, *Utopia*'nın farklılığını şöyle dile getirir: "*Utopia*, dünyadan soyutlanmış, tüm çabalarını Tanrı'ya tapmaya adamış, ancak ölümden sonra mutluluk bekleyen aylak bir toplum değildir. Tam tersine, evlenen, çocuk yetiştiren, dünya hazlarına büyük önem veren, cennete gökyüzünde değil yeryüzünde kavuşmak isteyen, tam anlamıyla üretici bir toplumdur."[48]

Utopia, yani hiçbir yerde olmayan bu ülke, yine de bir yerde vardır. Onu bulmak için yolculuk yapmak yeterlidir. Fakat More'un ütopyasında denizaşırı olarak gösterilen bu yolculuk, gerçekte var olan kurumların, kurulu düzenin dışına yapılacak (düşünsel) bir yolculuktur. Bu bakımdan *Utopia*, bir siyasal ve toplumsal değişim çağrısıdır. Genelde her klasik ütopya, değişimin yukarıdan aşağıya doğru yapılacağı inancını taşıyarak, o andaki iktidara bilinçli ya da bilinçsiz olarak sunulan bir modeldir. Gerek Platon'un kralları filozof yapma arzusu, gerekse More'un *Utopia*'yı kral Utopus'a kurdurtması hep bu anlayışın ürünleridir.

(Aktaran: Bottigelli-Tisserand, s. 204). Karl Kautsky ise, More'un yalnızca "ütopik sosyalizmin babası" olarak değerlendirilmesi gerektiğini belirtmiştir (Aktaran: Trousson, s. 61).

47 Göktürk, s. 31.

48 Urgan, 1984, s. 110.

Ütopya, çağının toplumunun, kurulu düzenin "karşıtı" ya da "öteki", "başka" olarak belirmesine karşın, kendi içinde bir "başka" olana kapalılığın en tipik örneğini oluşturur. "Yabancı töreler bizimkilerden ne kadar ayrı olursa o kadar az inanılır onlara" diyen More, düşsel ülkesini yalnızca coğrafi yapısından değil, Utopialıların kafa yapısından dolayı da dışarıya kapamış olmaktadır. More'un sisteminde de olduğu gibi herhangi bir ütopya yurttaşı, ülkenin dışında ne olup bittiğini hemen hemen hiç bilmez. Dış dünyayı tanımayan, diğer insanların nasıl yaşadıklarını bilmeyen kişi, içinde bulunduğu düzene bir alternatif getiremeyecek denli düşünsel düzeyde yoksullaşacaktır. Bu ütopya insanı için ülkesinin düzeni tek gerçektir, onu başka bir düzenle değiştirmek istemek saçmadır, çünkü bir "başka" zaten yoktur. Öyleyse yapılacak tek şey, "böyle gelmiş böyle gider" diyerek bu düzene uyum sağlamaktır. Dinsel kaderciliği yıkan ütopyacı, bu kez laikleştirilmiş bir kaderciliğe ulaşmaktadır.

Amaç insanların mutluluğudur, ama bu mutluluk (More'da dinsel farklılaşma dışında) farklılığın olmaması üzerine oturtulmuş bir mutluluktur; bir başka deyişle, insanların giyinişleriyle, davranışlarıyla, hissettikleriyle, düşündükleriyle birbirlerine mümkün olduğunca benzemeleri mutluluğun önkoşulu olarak görülmektedir. Açıkçası, çatışmalı bir toplumun ürünü olup, içinden çıktığı düzen eleştirilerek yaratılan ütopya, kendi içinde ne çatışmayı ne de çokseslilği ve eleştiriyi kabul eder. Çatışmalı bir durum demek, kurulu düzene bir seçenek arayışı demektir ki bu da ütopyanın sonudur. "Bu bakımdan ütopyanın olmadığı, ütopyanın üretilmediği tek yer ütopyanın kendisidir."[49]

[49] Ağaoğulları, 1986, s. 38.

Utopia'da beliren ütopyalara özgü bu olumsuz yön, Thomas More'dan sonra klasik ütopyacıların en önemlisi sayılan Tommaso Campanella'nın (1568-1639) *Güneş Ülkesi* adlı yapıtında çok daha açık bir biçimde ortaya konulur. More ile Platon'dan esinlendiğini söyleyen Campanella,[50] "parçalar bütün içindir, yoksa bütün parçalar için değil"[51] diyerek bireylerin mutluluğunu toplumun mutluluğuna bağlar. Ancak her şeyin ortak kılındığı bu toplumun da mutlu olması, insanların elden geldiğince birbirine benzetilmesine bağlıdır.[52] Ayrıca, mutlu olduğu varsayılan Güneş ülkesindeki sistemin varlığını sürdürmesi, yurttaşların başta eğitim olmak üzere çeşitli yollarla bu düzene "alıştırılmaları" ya da bir başka deyişle bu düzene koşullandırılmaları ile açıklanmaktadır.

Ütopyalarda "konsensüs" olarak gösterilen bu durum, gerçekte koşullandırma yönteminin sağladığı "gönüllü kulluk" olgusudur. More'un *Utopia*'sından otuz yıl sonra bu olguya dikkati çeken Etienne de La Boétie, ütopyacılardan farklı olarak mutlak iktidarı (ve onun temsil ettiği düzeni) yadsımakla yetinmeyip siyasal iktidarları (ki her ütopya da bir siyasal iktidar düzeni içermektedir) ayakta tutanların, ideolojik koşullandırılma sonucu özgürlüğü unutup köleliği, kulluğu benimsemiş insanlar olduğunu açıkça ortaya koyar.

---

[50] Campanella, s. 105.

[51] *Age*, s. 140.

[52] Örneğin yurttaşların fiziksel bakımdan birbirlerine benzemeleri için kimin kiminle çiftleşeceğine "devlet"in karar verdiği Güneş ülkesinde, giyim kuşamda herhangi bir farklılaşmaya yönelmek bile büyük bir suç olarak kabul edilmektedir: "Güzel görünmek amacıyla boyanan, boyunu yükseltmek için yüksek topuklu ayakkabı ve ayaklarının kusurunu gizlemek için de uzun elbise giyen kadınlar ölüm cezasına çarptırılır" (*age*, s. 46).

II. Etienne de La Boétie: Siyasal İktidarın Yadsınması

Siyasal düşünce yapıtları, genel olarak içinde doğdukları düzenin eleştirisinden hareket ederler ve bu düzenin değiştirilerek daha iyi bir rejimin getirilmesini salık verirler ya da var olan siyasal yapıyı doğrulayıp meşrulaştırmaya çalışırlar. Bunların güttüğü amaç ne olursa olsun yine de ortak bir yönleri vardır: Hemen hemen hepsi, siyasal iktidarı (ya da devleti) doğal olmasa da zorunlu bir kurum olarak kabul ederler ve bunun kendi görüşleri doğrultusunda düzenlendiğinde doğru ve yararlı olacağına inanırlar.[53] Devletin iyi olma olasılığına ilişkin bu kanı öylesine yerleşmiştir ki siyasetin, dolayısıyla siyasal iktidarın iyi, yararlı bir şey olduğu ya da olması gerektiği üzerine kesin bir görüş birliğine varılmıştır.

Oysa La Boétie, siyasal iktidarın nefret edilecek bir olgu olduğunu vurgulayıp bunu tümüyle yadsır. Ama La Boétie'yi dikkatli okumak gerekir. Çünkü bu önemli nokta, *Gönüllü Kulluk Üzerine Söylev* adlı yapıtında açıkça yer almaz. La Boétie'nin üstünkörü, yüzeysel bir okunuşu onun tek kişinin iktidarına, daha doğrusu tiranlığa çattığı kanısını yaratabilir. Gerçekte La Boétie'nin amacı, tek kişinin iktidarının eleştirisinden hareket ederek, kötülüğün kurumsallaşmış siyasal iktidarın özünde bulunduğunu belirtmek ve aralarında bir ayrım gözetmeden siyasal yönetim biçimlerinin hepsini birden yadsımaktır.

---

[53] Bu genel yaklaşımın dışında kalarak devleti yadsıyan anarşist düşünürler ile La Boétie arasındaki ilişki için bkz. Dipnot 87.

A. Yazar ve Kitabı Hakkında

1. La Boétie'nin Yaşamı

Etienne de La Boétie, 1 Kasım 1530'da Fransa'nın güneybatısındaki Périgord bölgesinin küçük, fakat zengin bir kenti olan Sarlat'da doğmuştur. Ailesi zengin ve soylulaştırılmış burjuva kesimindendir. Bu kesim, XVI. ve XVII. yüzyıl Fransasının en dinamik toplumsal sınıfını oluşturmaktaydı; zenginliğini ve başarısını yükselen ulusal monarşiye bağlamıştı. Monarşi de yüksek devlet görevlilerini genelde bu sınıf içinden seçiyordu.

Bu burjuva sınıfı, Fransa'nın güney bölgelerinde daha fazla öneme ve daha büyük bir etkinliğe sahipti. Bunun nedeni, bu yörelerde feodalizmin güçsüz oluşundan ötürü eski yapıların ve değerlerin, çok hızlı bir çöküş süreci içine girmiş olmasıdır. Değişen ekonomik yaşama ayak uyduramayan soylular gerek yaşayış biçimi, gerek servet açısından köylülere benzemekteydiler. Kırsal kesimde kendi toprakları olan küçük ve orta çiftçilerin sayısı gittikçe artıyordu. Bunun yanında, bu bölgede Kilise'nin dinsel ve dünyevi etkinliği hemen hemen yok gibiydi. Ticaret burjuvazisi ise hızla yükseliyordu.

Babasını küçük yaşta kaybetmiş olan Etienne de La Boétie, ailesinin etkisiyle Orléans Üniversitesi'nde hukuk öğrenimi gördü. O dönemlerde Fransa'daki hümanizm ve reform hareketleri, özellikle hukuk fakültelerinde gelişmiş durumdaydı. Fransız hukuk bilginlerinin çoğu, dönemin en tanınmış hukuk okulu olan Padova Üniversitesi'nde okumuşlar ve Aristoteles'i Batı'ya tanıtan İbni Rüşd'ün düşüncelerini öğrenmişlerdi. Bunlar, Fransa'da skolastik kalıpları yıkarak Roma hukukunu toplumsal gerçeklere göre yorumluyorlardı. 1559'da düşüncelerinden dolayı Paris'te yakılarak idam edilen "Protestan Parti"nin önde gelen "de-

mokrat" düşünürlerinden Anne du Bourg, Orléans'da La Boétie'nin hocası olmuştu. Tüm bu olgular göz önüne alındığında, üniversite yıllarının La Boétie'nin düşünsel gelişimi üzerindeki etkisi açıkça ortaya çıkar.

Fakülteyi 1553'te bitiren ve evlenen La Boétie, bir yıl sonra genç bir hukukçu olarak, Kral II. Henri'nin onayı üzerine Bordeaux Parlamentosu'ndaki danışmanlık görevlerinden birine atanır.[54] Ölümüne dek bu görevi sürdüren La Boétie, 1557 yılında kendisi gibi parlamentoda danışman olan ünlü Fransız düşün adamı Montaigne (1533-1593) ile tanışır. Bu tarihten sonra iki düşünür arasında çok yakın bir dostluk ilişkisi kurulur.[55] Uzun bir süre Bordeaux Parlamentosu'nda etkin olamayan La Boétie, 1560 yılından başlayarak önemli görevler üstlenir. İlk olarak Bordeauxlu yargıçların maaşlarının ödenme biçimine ilişkin bir sorunu çözüme kavuşturmak için Paris'e yollanır. Burada krallık naipliğini üstlenmiş olan ana kraliçe Catherine de Médicis'nin başdanışmanı şansölye (adalet bakanı) Michel de L'Hospital ile tanışıp dostluk kurar ve onun düşüncelerinden etkilenir.

XVI. Yüzyıl Fransasının içinde bulunduğu en önemli sorun din çatışmalarıydı. Monarşi, bir yandan krallığı zayıflatan Katolik-Protestan çatışmasına çözüm arıyor, öte yandan Kilise'ye olan üstünlüğünü pekiştirmeye uğraşıyordu. İki aşırı ucu oluşturan Duc de Guise'in başını çektiği "Katolik Parti" ile Fransız Calvincileri olan *huguenot*'ların "Protestan Parti"sinin karşısına Michel de L'Hos-

[54] Bu dönemde Fransa'nın çeşitli bölgelerindeki parlamentolar, İngiltere'deki Parlamento'dan farklı olarak yasama ile değil, adalet ile ilgili işlere bakan devletin organlarıydı. Birçok birime ayrılmış olan ve her birimin birçok danışmanı bulunan bu parlamentoların temel görevi kral adına adalet dağıtmak, krallık fermanlarını uygulamaya koymak ve bölgede düzenin sürdürülmesini sağlamaktı.

Montaigne, *Denemeler* adlı yapıtının 1. kitabındaki "dostluk" üzerine olan 28. bölümü La Boétie'nin anısına kaleme almıştır.

pital'in önderliğindeki "Politikler Partisi" çıkmıştı. Dinsel hoşgörü yanlısı olan politikler, Katolikliğin devlet dini olarak kalmasını, Protestanlar için ibadet özgürlüğünün güvence altına alınmasını ve monarşinin erkinin artırılarak Kilise'nin (daha doğrusu kiliselerin) mutlak bir biçimde ona bağımlı kılınmasını savunuyorlardı.

1561 yılında ilki (Ocak'ta) Orléans'da, ikincisi (Ekim' de) Pontoise'da toplanan Etats Généraux, burjuvazinin ağırlığını koymasıyla politiklerin görüşleri doğrultusunda kararlar aldı.[56] L'Hospital, La Boétie'yi Orléans kararlarını aşırı Katoliklere daha yakın bir tutum içinde bulunan Bordeaux Parlamentosu'nda savunmakla görevlendirir. Bu zor işin başarıyla üstesinden gelen La Boétie, Eylül 1561' de Agenais bölgesindeki dinsel karışıklıklardan sonra Kral IX. Charles tarafından düzeni sağlamakla görevlendirilen Bordeaux askeri şefinin yardımcılığına atanır. Bu iki devlet görevlisi, L'Hospital'in görüşlerini bu bölgede uygulamaya koyarlar: Agen kentinde *huguenot*'larca kovulan Jacobin keşişlerin manastırlarına geri dönmelerine ve Protestanlara bir Kilise'nin tahsis edilmesine karar verirler; köylerde ise her dinsel topluluğun kendi kilisesi olması, bir tek Kilise'nin bulunduğu yerlerde ise Katolikler ile Protestanların sırayla ibadet etmesi ilkesini getirirler.

17 Ocak 1562 tarihli "Ocak Fermanı" ile monarşi, L'Hospital'in düşüncelerini benimsediğini ve bütün Protestanlara ibadet özgürlüğü tanıdığını ilan eder. Yaşamı boyunca şiirler yazmış, Yunanca ve Latince klasiklerden çeviriler yapmış olan La Boétie, bu fermanla ilgili görüşlerini küçük bir risale şeklinde kaleme alır.[57] Bu çalışmasında

[56] Devlet-Kilise ilişkisi bakımından, Orléans Etats Généraux'su artık bir daha Roma'ya, yani Vatikan'a para yollanmaması kararını alır; Pontoise Etats Généraux'su ise, Kilise görevlilerine on altı yıl boyunca devlet hazinesine on milyon lira ödemeleri zorunluluğu getirir.
La Boétie'nin *Mémoire touchant l'Edit de Janvier* adını taşıyan bu çalışması ancak 1917 yılında bulunmuştur.

"bütün kötülüğün dinsel bölünmeden kaynaklandığını,... sanki ülkede birbirine karşıt iki devletin belirdiğini"[58] vurguladıktan sonra, uygulanan baskıların sorunu çözüme kavuşturmak yerine daha da alevlendirdiğini belirtip "Gallikan Kilisesi'nin koruyucusu olan kralın"[59] reformlar yoluyla sivil barışı kurmasını salık verir. Ancak La Boétie'nin büyük umutlar beslediği anlaşılan bu fermanın yayımlanmasından sonra da kanlı din çatışmaları sona ermez.

Aralık 1562'de Bordeaux Parlamentosu, La Boétie'yi kentin üzerine yürüyen silahlı bir *huguenot* topluluğunu dağıtmakla görevlendirilen askeri komisyona seçer. Bu görevi sırasında La Boétie aniden rahatsızlanır. Médoc bölgesinde dinlenmeye giderken yolda ağırlaşır ve Germignan'da 14 Ağustos 1563 tarihinde ölür. Montaigne'nin "kanımca çağımızın en büyük insanıydı"[60] dediği La Boétie'nin ardında bıraktığı önemli yapıtı *Gönüllü Kulluk Üzerine Söylev*'dir.

2. La Boétie'nin Yapıtının Tarihçesi

La Boétie'nin *Gönüllü Kulluk Üzerine Söylev*[61] adlı yapıtını ne zaman yazdığı hakkında kesin bir ortak kanıya varılmış değildir. Montaigne, dostunun *Söylev*'i 16-18 yaşları arasında bir deneme niyetiyle kaleme aldığını ileri sürmüştür. Fakat çeşitli araştırmacılar, bu yargıya karşı çıkarak Söylev'in 1548 yılından sonra yazıldığını ya da en azından yeniden gözden geçirildiğini kabul ederler. Bu kişiler, La Boétie'nin büyük bir olasılıkla, Fransa'nın güneybatı bölgesinde patlak verip 1549'da krallık güçlerince kanlı bir biçimde bastırılan (ve tarihte Gabelle Ayaklanması adıyla

[58] *Œuvres politiques*, s. 81-82.
[59] *Œuvres politiques*, s. 89.
[60] Aktaran: Simone Goyard-Fabre, s. 28.
[61] Bundan sonra bu yapıttan kısaca Söylev diye söz edilecektir.

bilinen) köylü ayaklanmasından etkilenmiş olduğunu belirtirler. La Boétie yapıtında bu olaydan hiç söz etmemiş olmasına karşın, bu köylü ayaklanmasının senyörlere karşı değil de, devlete karşı bir başkaldırı biçiminde geliştiğinin bilincine varmıştır. Bu nedenle yazar *Söylev*'de, köylülerin tepkisini çeken, toplumun en uç köşelerine kadar girerek varlığını her yerde hissettiren ve yerel özgürlükleri, ayrıcalıkları yıkan iktidar aygıtını, bir başka deyişle modern devlet gerçeğini açıkça dile getirip eleştirebilmiştir.

Ayrıca *Söylev* bir gençlik dönemi ürünü olarak kabul edilse bile, La Boétie'nin buna Orléans'da iken önemli değişiklikler ve eklemeler getirdiği kesindir. Bu görüşü destekleyen kanıt, yapıtta Ronsard, Du Bellay gibi ozanlardan söz edilmiş olmasıdır. Çünkü ilk şiirlerini 1549-1550 yıllarında yayımlayan bu ozanlar, ancak 1552'den sonra tanınmaya başlamışlardır. Bu bakımdan bu ozanlarla ilgili bölümün, *Söylev*'in 1546-1548 yılları arasında yazıldığı varsayılan ilk metninde bulunmadığı ve daha sonradan eklendiği ortaya çıkmaktadır.

Bundan başka La Boétie'nin, Orléans Üniversitesi'nde hocası olan Anne du Bourg'un "demokratik" düşünceleriyle radikalizminden etkilendiği ve gençliğinde yazdığı bu denemeyi hocasının görüşleri doğrultusunda geliştirdiği de olası gözükmektedir. *Söylev*'in yazılış tekniğine, içerdiği görüşlere ve bunların tutarlılığına, Eski Yunan ile Roma tarihinden getirilen örneklere ve atıfta bulunulan klasik kitaplara bakıldığında ise yapıtın olgun bir kişi tarafından yazıldığı anlaşılmaktadır.

La Boétie'nin kısa yaşamı boyunca yazdığı şiirleri ve yaptığı çevirileri 1570 yılında yayımlamış olan Montaigne, *Söylev*'in elyazmasına da sahipti. Çeşitli yazışmalarında, *Söylev*'i yazacağı kitabın (yani *Denemeler*'in) en önemli parçası olarak kullanmayı düşündüğünü belirtmiş, ancak daha sonraları bu tasarısından vazgeçmiştir. Bunun nede-

ni, Söylev'in elyazmasının, bugün de açıklığa kavuşamamış bir biçimde *huguenot* militanlarınca ele geçirilip yayımlanmış olmasıdır.

1572'deki Saint-Barthélemy kıyımından sonra *huguenot*'lar arasında siyasal iktidara karşı artık pasif (edilgen) değil de aktif (etkin) olarak direnmek gerektiğine, baskıya başkaldırmanın ve tiranın öldürülmesinin (*tyrannicide*'in) meşru olduğuna ilişkin görüşler yayılmaya başlar. Bu görüşleri savunmak için ortaya çıkan monarkomaklar[62] diye bilinen Protestan düşünürlerin yazıları yanında, daha önceleri yazılmış olmalarına karşın hemen hemen aynı temaları içeren yapıtlar da Calvinci militanlarca benimsenip kullanılır. İşte bu yapıtlardan biri de La Boétie'nin *Söylev*'idir. İlk olarak 1574'te *Söylev*'den alınan bazı parçalar, yazarın adı verilmeden, çeşitli yergi yazılarını içeren *Le réveille-matin des français et de leurs voisins* (Fransızların ve Komşularının Çalar Saati) adlı kitapta yayımlanır. Bundan iki yıl sonra *Söylev*, yine aynı nitelikte bir kitap olan *Les mémoires de l'Estat de France sous Charles le Neufiesme*'de (Dokuzuncu Charles Dönemi Fransa Devleti Üzerine Savlar'da) bu kez bütünüyle ve La Boétie'nin adı belirtilerek *Contr*'un (Bir'e Karşı) başlığıyla yer alır.

Bu durum, La Boétie'nin yanlış bir biçimde monarkomak olarak tanınmasına yol açar. Bunun üzerine Montaigne, dostunu savunmak, adını temize çıkarmak amacıyla La Boétie'nin *Söylev*'i neden ve hangi konum içinde yazdığını açıklamak gereği duyar: ""Gönüllü Kulluk" adını verdiği bu söylevi ilk gençlik çağlarında, tiranlara karşı özgürlüğü yücelten bir deneme biçiminde yazmıştır. Sonraları bu yapıt, iyi diye salık verilemeyecek kişilerin eline geçmiştir... Ülke güvenliğini bozmak ve düzeni değiştirmek isteyen bu kişiler, söylevi kötü amaçları doğrultusun-

[62] Monarkomaklar, bundan sonraki bölümün konusunu oluşturmaktadır.

da kullanmak için gün ışığına çıkarmışlar ve onu kendi düşüncelerini içeren yazılar arasına katmışlardır. Yazarın anısı, onun düşüncelerini ve eylemlerini yakından tanımayanlarca rencide edilmemesi için, bu konunun çocukluk çağındaki yazar tarafından sıradan ve çok yinelenmiş bir konu olarak kabul edilip salt alıştırma, deneme olsun diye ele alındığını belirteceğim."[63]

Montaigne'nin neredeyse bir "gençlik günahı" olarak tanımladığı *Söylev*, din çatışmalarının yatışmasıyla birlikte göreli bir unutkanlığın içine düşer. İki yüzyıl sonra cumhuriyet için, demokrasi için verilen savaşların yoğunluk kazanmasıyla yeniden gündeme gelir. Bu kez demokrasinin övgüsü olarak değerlendirilen ve bu açıdan okunan yapıt, Fransız Devrimi'nin ilk yıllarında iki ayrı kitapta yer alır. Daha sonraları, 1835'te mistik ve hümanist bir sosyalist olan Félicité de La Mennais tarafından yayımlanır. 1857'de ise Louis Napoléon'un darbesi üzerine Brüksel'e kaçan cumhuriyetçiler, *Söylev*'in tiranlık karşıtı yönüne ağırlık verip yeni bir basımını gerçekleştirirler.

Siyasal alandaki çatışmaların salt politik olmaktan çıkıp sosyo-ekonomik bir boyut kazanmaları (daha doğrusu, bu çatışmaların sosyo-ekonomik temellerinin ortaya konulup kitlelerce anlaşılması) sonucunda *Söylev*, bu yeni ortamda militan bir yapıt biçiminde değerlendirilemediğinden, ikinci bir göreli unutkanlık dönemi içine girer. Yapıtın bugün yeniden gün ışığına çıkması ise, 70'li yıllarda Fransa'da "iktidarın ya da devletin (fiziksel ve ideolojik) baskıcı, otoriter özü" sorununu ortaya koyup araştırma konusu edinen entelektüel bir akımın belirmesi ve La Boétie'nin bu yönde "yeniden okunması" ile mümkün olmuştur. Bir başka deyişle, *Söylev*'in siyaset sorununa yaklaşımındaki evrensel boyut keşfedilmiş ve yapıt bu açıdan incelenip değerlendirilmeye başlanmıştır.

---

[63] Aktaran: Hincker, s. 11-12.

Ancak *Söylev*'in incelenmesine geçmeden önce, La Boétie'nin yapıtında ortaya koyduğu düşünceleri ile yaşamı arasındaki çelişkiye değinmek gerekir. Yazarın kişisel çelişkisinin, içinde bulunduğu toplumsal sınıfa özgü bir çelişki olduğu söylenebilir. Taşra burjuvazisi, özgürlüklerine, yerel ayrıcalıklarına, özerkliklerine bağlıdır. Merkezi iktidarın kendisine kısıtlamalar getirecek şekilde güçlenmesinden hoşnut değildir. Örneğin, 1548-1549 ayaklandırmasını bastıran merkezi devletin, Bordeaux Parlamentosu ile Üniversitesi'ni bir süre için kapatmasını hiç de iyi karşılamamıştır. Ancak bu sınıf, merkezi yönetimin yerel görevlerini elinde tutması nedeniyle ona bağlıdır da. Üstelik gereksinim duyduğu düzen ile barışı sağlayabilecek tek kurumun güçlü bir monarşi olduğunun bilincindedir ve bu nedenle de onu desteklemektedir.

Bu sınıfın genç bir aydını olan La Boétie, *Söylev*'de soyut bir özgürlük kavramından hareket ederek, gönüllü kulluğu örgütleyecek kadar merkezileşmiş iktidara (yani çağının Fransız monarşisine) şiddetli bir biçimde karşı koyar. Fakat aynı zamanda, tarihsel koşulların "idealinin" gerçekleşmesine izin vermeyeceğini sezen La Boétie, moral bir başkaldırıya sığınıp görüşlerini kâğıt üzerine dökmekle yetinir. Ardından, yerdiği devlet aygıtının çarklarında yer alır. Bu yönüyle Thomas More'u anımsatmaktadır; tıpkı onun gibi La Boétie de, bir hümanist olarak toplumsal kötülüklerin azaltılmasına, özellikle de din çatışmalarının engellenmesine katkıda bulunabilmek için monarşinin hizmetine girmekten başka bir seçenek bulamamıştır.

B. Söylev'in Çözümlenmesi-Yorumlanması

La Boétie *Söylev*'e, Homeros'un *Iliada* adlı yapıtında Odysseius'a monarşinin aristokrasiye üstünlüğünü vurgulattıran bir deyişiyle başlar: "Göremem hiçbir iyilik birçok

efendinin olmasından, yalnız tek bir kişinin efendi, tek bir kişinin kral olmasıdır gereken."[64]

La Boétie'ye göre Odysseius (ya da Homeros), doğru bir uslamlamada bulunmadığından dolayı, yanlış bir sonuca ulaşmıştır. Çünkü tek bir kişinin iktidarının bile akıl dışı ve kötü olduğunu görememiştir. Eğer bu gerçeği anlayabilmiş olsaydı, aristokrasinin kötülüğünün ardında yatan temel nedeni kavrayabilirdi. Bu nedenin ne olduğunu açıklamak için La Boétie, bir bakıma Odysseius'un mantığını tersine çevirerek şu sonuca ulaşır: Tek bir efendinin hükmü altında (yani monarşide) insan kul köle konumuna indirgendiğinden mutsuzdur. Basit bir matematik işlemi, ne kadar çok efendi olursa insanın da o kadar kez mutsuz olduğu sonucunu verir. Demek ki Odysseius, monarşiyi aristokrasiden daha iyi değil, fakat daha az kötü olduğu için yeğlemeliydi.

Ancak burada, La Boétie'nin bir siyasal tercih yaptığı sanılmamalıdır. Çünkü La Boétie, Homeros'taki bu dizeleri yorumladıktan hemen sonra, çeşitli yönetim biçimleri üzerinde tartışmak istemediğini belirtir. Bunu söylemesindeki amacı konusunun sınırlarını saptamak değil, siyasal inancını ortaya koymaktır. Ona göre iyi iktidar olmadığı için, hangi rejimin diğerlerinden daha iyi olduğunu araştırmaya çalışmak boşunadır. Dolayısıyla La Boétie, insanların özgür olabileceği bir siyasal yönetim biçimi çizmeye kalkışmaz. Çünkü siyasal yönetim demek iktidar demektir ve iktidarın olduğu yerde de özgürlük yoktur. Bu bakımdan *Söylev*'de, herhangi bir yönetim biçiminin tercih edildiğini ileri sürmek yanlış olur.

---

[64] *Iliada*, II, 206-207 (Homere, *Iliade*, Société d'Edition Les Belles Lettres, s. 27, Paris, 1962); *Gönüllü Kulluk Üzerine Söylev*, s. 17. Bundan sonra *Söylev*in Türkçe çevirisinden yapılacak alıntılar için ayrıca dipnot verilmeyecek, her alıntıdan sonra bir ayraç içinde sayfa numarası belirtilecektir.

Siyaset olgusunu iktidar ilişkileri biçiminde algılayan La Boétie,[65] bugün bile kafaları kurcalayan, "insanların nasıl olup da itaat ettikleri, üstelik itaat etmekle kalmayıp boyun eğmeyi, hatta kulluk etmeyi arzuladıkları" sorununu yapıtının odak noktasına yerleştirir. Ona göre siyaset üzerinde düşünmek, yönetilenler durumunda olan insanların bu durumda kalmak istemelerinin nedenlerinin araştırılması olmaktadır. Fakat La Boétie, iktidar olgusunu ve bunun ideolojik dayanaklarını (geniş anlamda hegemonyayı) irdelemekle yetinmez; iktidar ilişkileri ağının en üst düzeyde kurumsallaşmış biçimine, bir başka deyişle devlet sorununa yönelir. Tiranın ya da "Bir"in iktidarından yola çıkarak, XVI. yüzyıl Fransasında artık açıkça belirginleşmeye başlayan modern devletin gerçeğine ulaşır. Bu bakımdan *Söylev*, gerçekte devlet iktidarının özü üzerine, (kavram La Boétie tarafından kullanılmamış olsa da) devlet egemenliğinin niteliği üzerine yapılmış bir söylevdir.[66]

1. Özgürlükten Gönüllü Kulluğa

Söylev yönetenlere, tiranlara değil, fakat doğrudan doğruya halka seslenir. Halk egemenliğini benimseyen düşünürler, genellikle halkın ödevinin bu egemenliği temsil eden siyasal yönetime itaat etmek olduğunu kabul ederler. Oysa La Boétie'de halkın tek ödevi özgür olmaktır. Daha doğrusu insanın doğası özgürlüktür, özgür olmasıdır.[67] Üstelik insan, doğal yapısı gereği dünyaya özgür geldiği gibi, "özgürlüğünü koruma duygusuna" (s. 27) da sahiptir. Fakat

---

[65] Bu noktada La Boétie'nin Machiavelli ile aynı görüşü paylaştığı görülmektedir.

[66] Mairet, "La genèse de L'Etat laique", s. 302.

[67] La Boétie'nin deyişiyle, "Eğer Doğa'mn bize verdiği haklarla ve bize öğrettiği bilgilerle yaşasaydık, doğal olarak aile büyüklerimize itaatkâr olup aklın buyruğunda bulunacaktık ve kimsenin kölesi olmayacaktık" (s. 25).

insan, hemen hemen her yerde özgürlüğünü yitirmiş, zincire vurulmuş durumdadır.[68]

Öyle anlaşılıyor ki insan doğadan, doğal özünden sapmamış olsaydı kendisini kul köle kılan bir düzenin içine düşmeyecekti. Çünkü La Boétie'nin gerçek bir felsefi natüralizm biçiminde beliren doğa anlayışında, insan hemcinsleriyle barış içinde yaşayabilmek için herhangi bir dış ya da yapay güce gereksinim duymayan bir yaratık olarak ortaya konur: "Tanrı'nın vekili ve insanların yöneticisi olan Doğa" (s. 26), insanları akılsal yetilerle bezendirmenin dışında, onları aynı biçimde yaratarak birbirlerini tanımalarını sağlar. Dahası var olan doğal eşitsizlikler, toplumsal eşitsizlikleri yaratacak bir tramplen işlevi görmek şöyle dursun, tam tersine insanlar arasındaki sevginin, dayanışmanın daha da güçlenmesine neden olurlar. Demek ki özgürlüğün doğal olması, insanların kendilerini başkalarında görebilmelerinden, birbirlerini "yoldaş olarak ya da daha doğrusu kardeş olarak" (s. 26) tanıyabilmelerinden kaynaklanmaktadır. Karşılıklı birbirini tanıma fenomeni ve bunun sonucu olarak beliren *konsensüs* olgusu ise, insanların konuşma yeteneği sayesinde gerçekleşmektedir.

Ardından "tüm insanların doğal olarak özgür olduğu üzerine kuşkuya düşmemek gerek; çünkü hepimiz yoldaşızdır, ve doğanın hepimizi arkadaşlık içine sokup kimseyi kul köle kılmamış olmasını da hiç kimse yadsıyamaz" (s. 27) diye yazan La Boétie, bu yargısını "doğanın herkesi birleştirmekten çok birler yapmak istemesine" (s. 27) dayandırır. Claude Lefort'a göre böyle bir görüşü (yani insanların doğal konumlarının, birleşip bir bütün oluşturmak değil, fakat herkesin "bir"ler biçiminde varlıklarını

[68] La Boétie'den 200 yıl sonra bir başka Fransız düşünürü, Jean-Jacques Rousseau, *Toplum Sözleşmesi* adlı yapıtına "İnsan özgür doğar, oysa her yerde zincire vurulmuştur" tümcesiyle başlayacaktır (*Toplum Sözleşmesi*, Adam Yayıncılık, s. 14, İstanbul, 1982).

sürdürmek olduğu görüşünü) ileri sürmek, bir yanda toplumsal ilişkileri bireylerin karşılıklı iletişim ve anlaşmalarına bağlamak, öte yanda bireyler arasındaki farklılığı ilke olarak kabullenmekle birlikte bu farklılığın gerçek yaşama yansımadığını söylemek demektir.[69] Uyumlu ve özgür bir toplum, insanların bir bütün içinde eritilmesiyle kurulamaz; bu, herkesin kendi kişiliğini koruyup sürdürebildiği bir ortamı gerektirmektedir.

La Boétie'ye göre iyi toplum doğaya, akla uygun olarak yönetenler-yönetilenler farklılaşmasının oluşmadığı ve insanların siyasal iktidarca bir koyun sürüsü konumuna indirgenmediği bir toplumdur. Eğer sözleşmeci düşünürlerin terminolojisine başvurulursa, bu toplum modelinin "doğa durumu"nu ya da daha doğrusu doğa durumundaki toplumsal yapıyı karşıladığı söylenebilir. Bu bakımdan siyasal bölünme, toplumun varlığının zorunlu koşulu olarak görülmemelidir.[70]

Ancak bu özgürlük durumu ortadan kalkmıştır; tiranın hükmü altında, insan hem özgürlüğünü hem de özgürlüğünü koruma duygusunu yitirmiştir. La Boétie, yapıtının başında, bu durumun sorumlusu olarak tirana ve onun iktidara gelmek için kullandığı yöntemlere saldır-

---

[69] Lefort, s. 271.
Farklılaşma toplumda bölünmeyi, parçalanmayı yaratır. Oysa buradaki farklılık moral kişilik düzeyinde bulunmaktadır; herkesin birbirine benzeyen birler olması ise, La Boétie'nin deyişiyle "toplumun daha sıkı bağlarla bağlanmasını" sağlamaktadır. Aynı zamanda, özgürlüğün ve dostluğun sürmesinin ancak "bir"in çoğul olmasıyla olası kılındığını belirten La Boétie, daha ileride göreceğimiz üzere tiranı, yani egemeni (ve de bu kişide somutlaşan devlet egemenliğini) tekil anlamda "bir" olarak algılayarak bu kişinin, bu kurumun insanlara yabancı olduğunu, insan doğasına özgü hiçbir şey taşımadığını dile getirir.
Bu bağlamda, Eski Yunan polislerine, cumhuriyet Romasına ve kendi çağının Venedik'ine övgüler yağdıran La Boétie'nin, buraları siyasal bölünmenin olmadığı, yani siyasal iktidar odağının bulunmadığı ve insanlar arasında bağımlılık ilişkilerinin oluşmadığı gönüllü toplumsal örgütlenmeler şeklinde algıladığı kabul edilmelidir.

maz. Fakat içine düştüğü durumdan dolayı halkı suçlamaya yönelir. Elitistçe denebilecek bir yaklaşımla, halkın boyun eğmesini ilk önce onun alçaklığına bağlar.

Ama hemen ardından bunun korkaklıktan, alçaklıktan da öte bir şey olduğunu vurgular: "İki kişi tek kişiden çekinebilir; on kişinin de çekinmesi olasıdır. Fakat bin kişi, bir milyon kişi, bin kent, eğer kendilerini tek bir kişiye karşı koruyamıyorlarsa bu korkaklık değildir. Yiğitliğin, bir kişinin tek başına bir orduya saldırma, bir kaleye tırmanma ya da bir ülkeyi fethetme boyutlarına ulaşamayacağı gibi korkaklık da bu noktaya kadar varamaz" (s. 20). Üstelik özgürlük ateşinin insanları yüreklendirip yengiye götürme özelliği vardır. Bu konuda Eski Yunan'dan örnekler veren La Boétie'ye göre, "bu şanlı günlerde, Yunanlıların (kendilerinden çok kalabalık) Perslere karşı savaşından öte, özgürlüğün baskı üzerine, bağımsızlığın haset üzerine zaferi gerçekleşmişti" (s. 21). Demek ki bugün halkın boyun eğmesi, onun yalnızca özgürlüğü değil, özgürlük istencini de yitirmiş olduğunu gösterir.

La Boétie, buradan hareket ederek halkı ağır bir dille suçlar: "Halklardır kendilerini teslim edenler, daha doğrusu kendilerini ezdirenler... Kendi kendini kulluklaştıran, kendi boğazını kesen halk, özgürlük ve kulluk seçeneği karşısında bağımsızlığını terk edip boyunduruğu kabul etmiş ve bu kötü duruma razı olmak şöyle dursun onu arzulamıştır" (s. 22). Soruna bu açıdan yaklaşıldığında, halk köleliğin tek sorumlusu olarak belirmektedir. Bir başka deyişle tiranlığın, siyasal iktidarın varlığını belirleyen, sürmesini sağlayan halkın kendisidir.

Üstelik La Boétie'ye göre, yeniden özgür olabilmek için "tirana karşı koymak, onunla savaşmak gerekmez bile" (s. 22). İnsanlar özgür olmayı isteyip tirana kullukkölelik etmemeye karar verdikleri an tiranlık kendiliğinden yok olup gider. La Boétie, "eğer siz vermediyseniz, (ti-

ran) sizi gözetlediği bu kadar gözü nereden buldu? Sizden almadıysa, nasıl oluyor da sizleri dövdüğü bu kadar çok eli olabiliyor? Kentlerinizi çiğnediği ayaklar sizinkiler değilse, bunları nereden almıştır? Sizin tarafınızdan verilmiş olmasa, üzerinizde nasıl iktidarı olabilir?" (s. 24) diyerek, tiranlığı insanların oluşturduğunu vurgular. Öyleyse yapılması gereken şey, tirana destek olmamaktır; tıpkı odun verilmeyen bir ateşin sönmesi gibi kendisine destek olunmayan, katkıda bulunulmayan tiran gücünü yitirip ortadan kalkar: "Eğer onlara hiçbir şey verilmezse, onlara hiçbir şekilde boyun eğilmezse, savaş ve vuruşmaya gerek olmadan tiranlar çıplak ve zayıf kalırlar; artık onlar hiçbir şey değildir; ya da tıpkı su ve besi bulamayıp kuru ve ölü bir dal durumuna dönüşen bir kök gibidirler" (s. 23).[71] Oysa tersi bir davranış halkını sömüren, ezen tiranın daha büyük bir güce sahip olması sonucunu doğurur: "Tiranlar yağmaladıkça daha çok şey üzerinde hak iddia edip daha çok isterler, yakıp yıktıkça da onlara daha çok şey verilir ve daha çok hizmet edilir; böylece tiranlar her şeyi yok edip yıkmak için daha çok güçlenirler ve gittikçe daha güçlü ve daha zinde olurlar" (s. 23).

Burada dikkat edilmesi gereken nokta, siyasal toplumun varlığını, nedenini prensin ya da tiranın volontarizmine (istençciliğine), hükmetme arzusuna bağlayan anlayışın terk edilmesi ve bunun tam karşıtının benimsenmesidir. Örneğin Machiavelli'de siyasal iktidarı, devleti belirleyen prensin volontarizmidir. Oysa La Boétie, prensin volontarizmi yerine efendisine, prensine hizmet etmeyi, kölelik etmeyi isteyen kulların volontarizmini koyar. Demek

[71] Demek ki La Boétie'nin halktan beklediği silahlı bir başkaldırı değil, pasif bir direniştir. Bu görüşünü bir benzetmeye başvurarak dile getirir: "Kulluk etmemeye karar verdiğiniz an özgürsünüz demektir. Onu itmenizi ya da dengesini bozmanızı istemiyorum. Fakat yalnızca onu desteklemeyin; işte o zaman onun altından kaidesi çekilmiş bir Colosse gibi tüm ağırlığıyla düşüp parçalandığını göreceksiniz" (s. 25).

ki siyasal iktidar ilişkilerinin kurumsallaşmış bir biçimde ortaya çıkması için halkın özgür olma değil, kul köle olma istencine sahip olması gerekmektedir. İktidar, yönetenin değil de yönetilenlerin volontarizminden türemektedir.[72]

Pierre Mesnard, La Boétie ile Machiavelli'nin görüşlerinin karşıt yönlere doğru gelişmekle birlikte aynı ilkeden kaynaklandıklarını belirtir: "Gerek Machiavelli, gerek La Boétie için otorite ancak uyrukların kabul etmesiyle kurulur. Fakat ilki prense uyruklarının rızasını zorla elde edebileceğini öğretirken, diğeri halka reddetmesinin ne denli güçlü bir şey olduğunu gösterir."[73] Bu bağlamda, La Boétie'yi Fransız Devrimi'ne kadar halkın böylesine karşı konmaz bir güce sahip olduğunu açıklayan tek düşünür olarak değerlendirmek mümkündür.[74] Ancak *Söylev*'in bütünü göz önüne alındığında, bu açıklamanın halkın gücünden çok güçsüzlüğünü vurguladığı görülür. Çünkü siyasal iktidar bir kez kurulup yerleşti mi, halk bu büyük gücünü psikolojik olarak tümüyle yitirmektedir.

La Boétie, genellikle yönetenler açısından "hükmetme", yönetilenler açısından "boyun eğme" şeklinde kabul edilen siyaset olgusunu "kendine uyabilecek aşağılık bir ad bulamayan ve Doğa'nın onu yarattığını, dilin de onu adlandırmayı reddettiği korkunç erdemsizlik" (s. 20) biçiminde nitelendirir. La Boétie'ye göre insanlar arasında dostluk, kardeşlik bağları kuran dil, bu olgu karşısında suskun kalır.[75] Hükmetme ve iktidara rıza göstererek bo-

---

[72] La Boétie'nin bu iktidar anlayışı, tıpkı Machiavelli'ninki gibi aşkın bir gücü ya da Tanrı'yı dışladığından, laik bir nitelik taşımaktadır.
Mesnard, s. 400.
Hincker, s. 29.

[75] Dil ya da konuşma, insanların birbirlerini tanımasını sağlayıp aralarında dostluk ilişkileri oluşturan bir araçtır: "(Doğa) birbirimizle daha fazla yakınlaşıp kardeşçe geçinmek, düşüncelerimizin ortak ve karşılıklı bildirisiyle istençlerimizin ortaklığını oluşturmak için hepimize birden bu büyük armağanı, ses ve konuşma armağanını vermiştir" (s. 26-27). Ancak bu ortaklık,

yun eğme ilişkilerinin bir adla tanımlanamamalarının nedeni, siyasetin dil (konuşma) olmadan iletişimi sağlamış olmasıdır; bir başka deyişle, dil dostluksa, siyaset şiddettir. La Boétie, doğaya aykırı olan ve dilin etki alanı dışında bulunan bu olguyu paradoksal bir biçimde adlandırma yoluna gider: Gönüllü kulluk. Bu bakımdan siyaset, insanların gönüllü olarak kul kölelik etmelerinden başka bir şey değildir.

Ancak siyasal iktidarın tam anlamıyla gerçekleşmesi, hele gönüllü kulluğun oluşması için yalnızca şiddet yeterli değildir. Baskı yoluyla, kılıç zoruyla insanların köle yapılmalarına karşın, onların bu durumlarını benimseyip severek sürdürmelerini sağlamak olanaksızdır. Bu gerçeğin bilincinde olan La Boétie, ilk başlarda tiksinircesine "aşağı halk tabakası" diye söz ettiği halka daha ılımlı bir biçimde yaklaşır: "Boyunduruk altında doğup da özgürlüğün gölgesini bile göremeyip köle olmanın ne kadar kötü bir şey olduğunu anlayamayan insanların hoş görülmelerinin ya da bağışlanmalarının" (s. 35) gerektiğini belirtip, gönüllü kulluğun yerleşmesinde siyasal iktidarın oynadığı role dikkati çeker; daha açıkçası, gönüllü kulluğun nedenlerini ve işleyiş mekanizmasını ortaya koymaya yönelir.

2. Gönüllü Kulluğun Nedenleri

La Boétie, ilk önce siyasal iktidarın kökeni üzerinde durur. Çünkü ona göre, doğal özgürlüğü yadsıyıp büyük bir kö-

daha önce de belirttiğimiz üzere bireylerin bir bütün içinde eriyip tek "Bir"in ortaya çıkması anlamına gelmez. La Boétie'ye göre insanlar "bir"lerdir; yani kişilik olarak birbirlerinden farklıdırlar ve özgürlük, bu farklılığın karşılıklı konuşma, karşılıklı söylem düzeyinde sürmesidir. Bir başka deyişle, "özgürlük, konuşmanın karşılıklı oluşunda bulunur; bu durum ise konuşmacıların farklılığını içerir" (Singer, s. 224). Demek ki Söylev'in mantığı içinde "özgür toplum" çoksesli olan toplumdur, çoksesliliğin içinde birbirleriyle dostça bağlaşmış ve "istençlerinin ortaklığını" sağlamış olan insanların toplumudur.

tülüğü içinde barındıran siyasal yapılar dünyanın hemen hemen her yanında gerçekleşmiş durumdadır. Bir *zoon politikon* olmayan insan, "siyasallaşıp" siyasetin getirdiği bağımlılık ilişkileri içine girmiştir.[76] Öyleyse, bu kötülüğün kaynağı nedir? Artık her yerde kolayca gözlemlenen bu olgu nasıl açıklanabilir? La Boétie, insan yaşamındaki bu değişimi kötü bir yazgı, bir kaza olarak nitelendirir; fakat bu kazanın nasıl olduğuna, devletin neden ortaya çıktığına ilişkin sorunlara yanıt getirmez.[77]

Bununla birlikte, yine de La Boétie bu konuya bir açıklık getirmek istercesine elindeki tarihsel örneklerden hareket ederek bu kazanın üç şekilde olabileceğini ileri sürer:

1 Kuvvet yolu, bazı insanların zor, baskı, şiddet kullanarak diğerleri üzerinde "egemenlik" kurmalarıdır. La Boétie, buna örnek olarak Sparta ile Atina'nın silah zoruyla Büyük İskender'e boyun eğmesini gösterir.
2 Hile yolu, halkın başkalarının kurnazlığı sonucu ya da kendi kendini aldatarak özgürlüğünü yitirmesidir. Dionysios'un Siraküzalılara önce kral, sonra tiran olması bu yolla gerçekleşmiştir.
3 Üçüncü yol, halkın hiçbir neden, hiçbir zorlama olmadan durup dururken kendini kul köle kılması, bir başka deyişle kendini boyunduruk altına sokacak siyasal iktidar kurumunu yaratmasıdır. Yahudilerin kendilerine bir kral seçmiş olmaları, bunun tarihteki en tipik örneğidir.

---

[76] Bu bağlamda, La Boétie'nin insanı "siyasallaşan", bir başka deyişle siyasal iktidarı oluşturup ona isteyerek boyun eğen tek hayvan ya da tek yaratık olarak algıladığını belirtelim.
Pierre Clastres'ın da (s. 235'te) belirttiği gibi, doğa ile aklı özdeşleştiren anlayıştan dolayı böyle bir açıklamaya kalkışmak irrasyonelin (akıldışı olanın) nedenini aramak anlamına gelecektir. Akıldışı olan akıl yoluyla açıklanamayacağına göre, de La Boétie bu sorunları yanıtlamaya kalkışmamıştır.

La Boétie'nin sözünü ettiği bu üç yoldan ilk ikisi, hükmetme arzusunun daha önceden var olduğu düşüncesi üzerine oturtulmuş açıklamalardır. Oysa, özgürlüğün yitirilmesi kadar bu arzunun da belirmesi doğaya, dolayısıyla akla aykırıdır. La Boétie'nin bu açıklamaları siyasal iktidarın kökenine ilişkin değildir; çünkü siyasal iktidarın ilk aşaması için gereken hükmetme arzusunun, iktidar arzusunun nereden kaynaklandığına değinilmemiş, yalnızca bu arzunun amacına ulaşmak için hangi yollara başvurduğu ortaya konmuştur. Üçüncü yol ise, siyasal iktidarın belirmesinde hiçbir neden bulunmadığını vurgulayarak bu konuya en ufak bir açıklama getirmez.

Öyle görülüyor ki La Boétie, insanların şu ya da bu şekilde özgür toplumdan siyasal topluma (yani yönetenler ve yönetilenler şeklindeki bir bölünmeyi içeren topluma) geçmiş olduklarını varsaymaktadır. Burada La Boétie'yi yorumlayarak, bu evrenin siyasal iktidarın ilk aşamasını oluşturduğunu, bir başka deyişle siyasal toplumun "hükmetme-boyun eğme" ilişkileri üzerine kurulmuş olduğunu söyleyebiliriz. Oysa, siyasal iktidarın yalnızca bu ilişkilere dayanarak yerleşmesi ve varlığını sürdürmesi olanaksızdır. Gücünü pekiştirmek için ikinci aşamaya geçmek, yani "buyurma-onama" ilişkileri ağını kurmak zorundadır; yoksa kısa sürede yok olup gider. İşte La Boétie'ye göre siyasetin özünü ortaya koymak için bu onamayı, halkın siyasal iktidara destek olmasını ya da Söylev'deki adlandırmayla gönüllü kulluk olgusunun nasıl ve nedenlerini açıklamak gerekir.

La Boétie, özgürlüklerini yitiren insanların köleliği kolayca benimseyip özgürlüğün ne olduğunu unutmalarının, korkaklıktan ya da servet tutkusundan kaynaklanmadığını belirtir. "Sizler gözünüzün önünde en güzel ve en parlak kazançlarınızın götürülüşüne, tarlalarınızın yağmalanmasına, evlerinizin ve eşyalarınızın çalınmasına seyirci

kalıyorsunuz. Öyle bir yaşam sürüyorsunuz ki hiçbir şeyin size ait olduğunu söyleyebilecek durumda değilsiniz" (s. 24) diyerek, gönüllü kulluğun temelinde ekonomik çıkar elde etme isteğinin ve umudunun bulunmadığını açıklar. Ayrıca "halkın herhangi bir güvenceyi (özgürlükten, çev.) daha çok sevmesine izin vermiyorum" (s. 22) diyen La Boétie, güvenlik isteğinin de gönüllü kulluğun nedeni olamayacağını vurgular.

Ona göre gönüllü kulluğun yerleştirilip sürdürülmesinde asıl önemli rol, hükmetme gücünden buyurma gücüne dönüşen siyasal iktidar tarafından oynanır. Bu gerçek kavranıldığı zaman, gönüllü kulluğun biri "ideolojik koşullanma", diğeri "güçsüzleşme" diyebileceğimiz iki nedeni belirgin bir biçimde ortaya çıkar.

a) Gönüllü Kulluğun Birinci Nedeni

La Boétie'nin görenekler, alışkanlıklar ya da eğitim diye adlandırdığı kültürel ve ideolojik yapıların insanlar üzerinde kurduğu büyük etkidir. Günümüz terminolojisiyle bunu "ideolojik koşullandırma" şeklinde adlandırmak mümkündür. La Boétie, bu yöntemin tam anlamıyla boyun eğme konumundaki insanlardan sonra gelen ikinci kuşak üzerinde etkili olduğunu söyler.[78]

Ona göre, "İlk başlarda, kuvvetle alt edilmişlikten dolayı ve zorlama nedeniyle hizmet edildiği bir gerçek. Fakat bundan sonra gelen kuşak, özgürlüğü hiç görmeyip tanımadığından dolayı, pişmanlık duymadan hizmet eder ve ondan öncekilerin zorla yaptıklarını seve seve yerine getirir. Boyunduruk altında doğan insanlar kulluk, kölelik içinde büyütülüp eğitilirler. Bu insanlar daha ileriye bakmadan doğdukları gibi bir yaşamı sürdürmekle yetinirler

[78] Platon da, ideal devletlerinin modelini oluşturduğu iki yapıtında kurulacak yeni düzenin, çocukların ya da ikinci kuşağın benimsemesiyle gerçekleşeceğini açıklamıştı (*Devlet*, VII, 541a ve *Yasalar*, VII, 789e).

ve bulduklarından başka hakları ve malları olabileceklerini düşünmediklerinden de öte, doğumlarındaki durumu doğal durumları olarak kabul ederler" (s. 31). Dolayısıyla bu insanlar, siyasal iktidarı yıkmaya yönelik herhangi bir eyleme kalkışamazlar. Böyle bir eylemin gerektirdiği özgür düşünceden, özgür istençten yoksundurlar; kurulu düzeni sevip benimsemekte ve sürdürdükleri yaşamın dışında başka yaşam biçimleri olduğunun ya da olabileceğinin bile farkına varamamaktadırlar.

Yapıtın başında belirtildiği üzere özgür olma, özgürlüğü sevip kollama doğaldır; fakat özgürlüğün bu niteliği onun sürgit olacağı anlamına gelmez. Çünkü "doğal olan ne kadar iyi olursa olsun, eğer onun bakımı yapılmazsa, yok olup gider" (s. 32). Eğer özgürlük ortamı ve duygusu çeşitli yollarla sürekli olarak yeniden üretilmezse karşıt bir eğitim verilerek, karşıt bir değerler sistemi benimsetilerek ve buna uygun görenekler yaratılarak insanların "kulluk zehrini yutup acı bulmamaları" (s. 32) sağlanmış olur.

Burada ortaya çıkan sorun özgürlüğünü, yani doğasını yitiren insanın yine de insan olma niteliğini koruyup koruyamadığıdır. İlk bakışta, insanın özgür bir varlık olmamayı yeğleyerek insan olmamayı seçtiği sanılabilir. Fakat "eğitim ve alışkanlıklarla kazanılmış her şeyin doğal olduğunu" (s. 36) kabul eden La Boétie, insanı iki ayrı (ve karşıt) doğaya sahip olabilen tek yaratık olarak algılar. Siyasal iktidarla birlikte birinci insan doğası yerini ikinci insan doğasına bırakır ve böylece "yeni insan", yani yozlaşıp benliğine yabancılaşmış, özgürlüğünü unutup köleliği benimsemiş insan gerçekleşmiş olur. İnsanın doğasının çift oluşu ve birinden diğerine (yani yozlaşmış doğaya) geçişin bulunması, düşünülemeyecek gibi görünen gönüllü kulluk olgusunu düşünülebilir, gerçek, somut bir olgu durumuna getirir.

Bu yozlaşma öylesine büyük boyutlardadır ki insan, değil özgürlüğünü korumak, onu anımsayamamaktadır bi-

le. İşte gönüllü kulluk, insanın boyun eğmeye rıza göstermekle kalmayıp, kulluğu sevip ona gönülden bağlanmasıdır. Benliğini yadsıyıp bu denli yozlaşan insan, artık hayvandan bile daha aşağı bir konumdadır. Çünkü hayvanlar, insanlardan farklı olarak özgürlüklerini hiçbir şeye karşı değişmedikleri gibi, onu karşı konulmaz bir gücün zorlamasıyla yitirseler bile bu kul köle durumlarını hiçbir zaman benimsemezler, istemeye istemeye, sızlana sızlana hizmet ederler. Ozan La Boétie'nin deyişiyle, "Öküzler bile boyunduruk altında sızlanır - Kuşlar ise kafes içinde yakınır" (s. 28).

Hayvanların böyle farklı bir konum içinde oluşları, onları ilgilendiren iktidar ilişkilerinin (yani kendi aralarında ya da insanlarla olan iktidar ilişkilerinin) siyasal bir nitelik taşımamalarından kaynaklanmaktadır. Buradaki ilişkiler yalnızca hükmetme-boyun eğme çerçevesi içinde gerçekleşir; bunların temelinde salt güç, fiziksel baskı bulunmaktadır. Bundan dolayı, hükmedilenlerden iktidarı onamaları, ona rıza göstermeleri beklenemez. Oysa insanlar kulluğu gönüllü olarak benimserler.

Ancak insan kulluk etme alışkanlığı nedeniyle bu durumu kendisinin özgürce seçtiği kanısına kapılsa bile, gerçekte insan doğasındaki değişikliği yaratan siyasal iktidardır. Daha önceden (bir kaza sonucu) belirmiş olan siyasal iktidar, insanları çeşitli yöntemlerle yozlaşmaya, bir başka deyişle kulluğu seçmeye, arzulamaya koşullandırır. Eğitimle, göreneklerle, alışkanlıkların yaratılmasıyla oluşan bu ikinci doğa birincisini unutturacak kadar güçlüdür. Bu nedenle, özgürlük bir kez kayboldu mu artık onu yeniden ele geçirme olasılığı da ortadan kalkar.[79]

[79] La Boétie'nin deyişiyle, "Halk bir kere kulluklaşmaya görsün, özgürlüğü öylesine unutuyor ki, artık onun uyanıp yeniden özgürlüğünü ele geçirmesi olanaksız oluyor" (s. 31).

Demek ki siyasal iktidar, yalnızca baskı uygulamayla yetinmeyip kendini kabul ettirecek yeni ilişkiler geliştirir: İdeolojik söyleme başvurarak hükmetme-boyun eğme ilişkilerinin yanına buyurma-onama ilişkilerini ekler ve böylece meşruluğunu kanıtlar.[80] Bu bakımdan, gerekli eğitimi vermeye ve alışkanlıkları yaratmaya yönelik ideolojik söylemin varlığı, daha önce La Boétie'nin insanlar arasında dostluğu yarattığını söylediği konuşmanın biçim değiştirdiğini, daha doğrusu siyasal iktidarın elinde toplandığını gösterir. Diyalogdan monolağa, çoksesli toplumdan teksesli topluma geçilmiştir.[81] Konuşmayı kendi tekelinde toplayan siyasal iktidar, ona ideolojik söylem biçimi vererek ilk önce iktidarın doğallığı, meşruluğu ya da gerekliliği üzerinde genel bir kanının oluşmasını, ardından kurulu düzenin bireylerce benimsenip onanmasını sağlar, kısacası gönüllü kulluğu yaratır.

Gönüllü kulluk olgusunu yaratan iktidar, artık tam anlamıyla hegemonya olma özelliğini kazanmış iktidardır. Hegemonyanın yönetilenler açısından anlamı, bunların boyun eğmeyi bir ödev gibi algılamalarının dışında, "körü körüne bağımlılığa alışmış" (s. 48) ve köleliklerini sevip sürdürme isteğiyle donanmış olmalarıdır. Artık dünya görüşleri, düşünceleri, davranışları biçimlendirilmiş ve hatta üstlerindeki baskıyı bile onaylatan bir koşullandırılmaya uğratılmış insanların, "özgürlüğü değil de köleliği kaybetmişçesine... çok içten ve istekli bir biçimde kulluk etmelerini" (s. 31) ya da iktidarı "yerinde tutmak uğruna canlarını vermelerini" (s. 33) görmek hiç de şaşırtıcı değildir.

---

[80] Pierre Clastres'a göre siyasal iktidarın gerçekten var olabilmesi, "iktidar arzusunun kendisine gerekli olan boyun eğme arzusunu yaratmasına" bağlıdır (s. 239).
Singer'e göre "Tiranlık, yalnız bir kişinin konuşup diğerlerinin onu dinlediği... ve kitlelerin tiranın söylemini tekrarlamaktan başka bir şey yapmadığı bir durumu temsil eder" (s. 224).

Sözlerin *konsensüs*ü yaratmada ya da sürdürmede yetersiz kalabilmesi nedeniyle, oluşturulan bu ideolojik ortamın belirli politikalar ve somut uygulamalar ile desteklenmesi gerekir. Bir başka deyişle ideoloji, söylemsel düzeyin sınırlarını aşıp eylemsel düzeye de girmelidir. İşte La Boétie'ye göre, siyasal iktidarın bu ikinci düzeydeki (halkı zayıflatmaya yönelik) uygulamaları gönüllü kulluğun ikinci nedenini oluşturur.

b) Gönüllü Kulluğun İkinci Nedeni

Özgürlüğünü yitiren halkın alçaklaşması, korkaklaşması ve bir kadın gibi güçsüzleşmesidir. İnsanlar, La Boétie'nin deyişiyle "büyük şeyler yapamayacak" (s. 39), yani özgürlüğe kavuşmak için herhangi bir eyleme kalkışamayacak bir durum içine girmişlerdir. La Boétie, tiranların (iktidarların) halkı bu duruma itmek ve orada tutmak için ellerinden gelen her şeyi yaptıklarını belirtir. Böylece "ağızlarına çalınan iki parmak bal ile cezbedilen halklar" (s. 42), içine itildikleri kulluğa gönülden bağlanıp onu kendi arzularıyla sürdürürler. Gerçekten La Boétie, burada gönüllü kulluğun nedenini açıklamaktan çok, bu olgunun sürdürülmesinde kullanılan yöntemleri ortaya koyar.

İktidarın başvurduğu yöntemlerden ilki halkın zevk ve eğlenceye düşürülmesi, boş şeylerle oyalanmaya yönlendirilmesidir: "Tiyatrolar, oyunlar, eğlenceler, gösteriler, acayip hayvanlar, madalyonlar, tablolar ve diğer uyuşturucular eski halklar için kulluklaşmanın yemi, özgürlüğü yitirmenin bedeli, tiranlığın araçlarıdır" (s. 42). Örneğin Pers kralı Kyros, fethettiği Sardes kentinde genelevler, tavernalar ve çeşitli eğlence yerleri kurdurtarak halkın yozlaşmasını ve böylece köleliğini benimsemesini sağlamıştır. Demek ki kendilerini böyle bir yaşama kaptıran ve bundan haz duyan insanlar, siyasal iktidarın işine gelen bir niteliğe bürünürler: "Efemine" (kadınımsı) (s. 39) olurlar, gevşe-

yip yumuşarlar ve özgürlük ateşini tümüyle yitirirler. Bu durum, insanların maddi temelleri yaratılmış yeni bir kültürün içine oturtulmasıdır, bir bakıma hegemonyanın gerçekleşmesidir.

Kulluğu sevdirmeye yönelik bir başka yöntem, iktidarın "paternalist-popülist" bir görünüm alarak halka belli maddi çıkarlar sağlamasıdır. La Boétie'ye göre, yönetimin "eli açık davranışları" halkın gözünü boyamaya ve onun iktidara daha sıkıca bağlanmasına yeterli olmaktadır. Fakat aynı zamanda yiyecek-içecek dağıtılması, para bağışlanması ya da şölenler düzenlenmesi gibi uygulamalar, tiranın halkı sömürerek elde ettiklerinin ufak bir bölümünü halka geri vermesinden başka bir anlam taşımamaktadır. "Özgürlüğüne yeniden kavuşmak amacıyla çorba tasını terk etmeyi akıl edemeyen" (s. 42) halk, yalnızca kısa dönemdeki çıkarını gözettiğinden, iktidarın kulu kölesi olmakta ve sömürü mekanizmasının içine iyice gömülmektedir. Bu nedenle "Neron öldüğünde..., Roma halkı az kalsın yas tutacaktı" (s. 43) diye yazan La Boétie, Julius Caesar'ın zehirli yumuşaklığıyla Roma halkı için kulluğu tatlılaştırarak "en vahşi tiranın en büyük gaddarlığından bile daha fazla zarar verdiğini" (s. 43) belirtir.

Siyasal iktidar, halk için yeni bir yaşam biçimi ve buna uygun bir ideolojik-kültürel yapı oluştururken, yeni "halk kültürü"nün cehaleti yaygınlaştırıcı bir nitelik taşımasına da özen gösterir. Gönüllü kulluğun sürdürülmesine katkıda bulunan halkın cehalet, bilgisizlik içinde tutulması yönteminin gerekli kıldığı bir diğer önlem ise, "insanların kendilerini tanımalarına ve tiranlıktan nefret etmelerine yardımcı olacak" (s. 37) bilge kişilerin, aydınların iktidar tarafından sınırlandırılıp denetlenmeleridir. Bu konuda Osmanlı İmparatorluğu'nu örnek gösteren La Boétie, bu ülkede padişahın "istemediğinden fazla bilge kişinin bulunmadığını duydum" (s. 37) diye yazar.

Cehaleti yaygınlaştırmak amacıyla hurafeler yayıp halkı saçma sapan inançlara iten din adamlarının etkinliği ya da kısaca dinin siyasete alet edilmesi, gönüllü kulluğu sürdürmede başvurulan dördüncü yöntemdir. La Boétie, siyasal iktidar ile din arasındaki yakın ilişkiyi gözler önüne sermekle kalmaz, dinin bir çeşit toplumsal uyuşturucu işlevi gördüğünü de vurgular: "Tiranlar, dini koruyucu olarak ön plana koymayı arzular ve hatta mümkünse, kötü yaşamlarına destek olması için birkaç tanrısallık örneğinden yararlanırlar." (s. 45) La Boétie, bu noktada eleştirilerini özel bir alana yönlendirip Fransa Krallığı'nı hedef alır. Dolaylı ve ironik bir dil kullanarak Fransız krallarının Med ya da Asur kralları gibi eski tiranlardan aşağı kalır bir yanları olmadıklarını belirtir. Ona göre, Fransa'daki iktidar da dinin yardımına başvurmuş ve kendisini dinsel ve kutsal içerikli imgelerin, simgelerin, tasarımların oluşturduğu bir giz perdesiyle örtmüştür. Ronsard, Du Bellay gibi ozanlar ise, yarattıkları mitoslarla iktidarın çevresine örülmüş olan bu perdeyi daha da kalınlaştırmışlar ve halkın bu "gizin etkisiyle hizmet etmeye alışmasına" (s. 44) katkıda bulunmuşlardır.

Sonuç olarak, ideolojik söylemler ile çeşitli yöntemler, iktidar üzerinde olumlu bir inancı ya da daha doğrusu salt bir biçimde iktidar inancını yaratır, besler ve yeniden üretirler. Demek ki iktidarın hegemonik olmasıyla birlikte insanlar, iktidara yalnızca fiziksel olarak değil, duygusal olarak da bağlanırlar ve bunun sonucunda iktidar olgusunun içerdiği kulluk kölelik ağının içine kendi istekleriyle saplanıp kalırlar. Ancak buraya kadar söylenenler gönüllü kulluğu açıklamada yeterli değildir. Bunun tam anlamıyla gerçekleşmesi için gereken zorunlu bir koşul daha vardır. Bu, La Boétie'nin tanımıyla "hükmetmenin sırrının ve işleme aracının, tiranlığın desteğinin ve temelinin" (s. 48) kurulması ya da bir başka deyişle siyasal iktidarın kurumsallaşıp merkezileşip egemen devlet olarak belirmesidir.

La Boétie'ye göre gönüllü kulluk olgusu, halktan değil de yönetimden ya da *Söylev*'deki adlandırmayla "tiran"dan kaynaklanmaktadır. Ancak *Söylev*, daha önce de belirttiğimiz üzere tiranın ardında devletin, "Bir"in iktidarı ardında da devlet gücünün bulunduğunu ortaya koymaktadır. Açıkçası, La Boétie'nin tiranlığa, zorbalık iktidarına karşı yönelttiği eleştiri, çok daha derin ve kapsamlı bir eleştiriyi, kısa bir süre sonra siyasal kuramcıların ve devlet adamlarının "egemenlik" diye adlandıracakları modern devlete özgü gücün eleştirisini içermektedir. La Boétie, egemenlik kavramını bilmemesine karşın,[82] siyasetin doğasını çözümlemeye uğraşırken buna bağlı olarak (kendi görüşleri doğrultusunda) egemenliğin de doğasını kavrayıp açıklığa kavuşturur. Kendisinden sonra gelen Bodin, Hobbes gibi çeşitli modern düşünürler devlet gücü (egemenliği) kuramını tiranlığa karşı kurarlarken, La Boétie, bunlardan farklı olarak bu gücün doğası gereği ister istemez tiranlığı içerdiği anlayışına ulaşır.

Söylev'de görülen tiranlığı, XVI. yüzyılın yaygın rejimi olan monarşiden, hatta bir bakıma demokrasiden bile ayırmak olası değildir. La Boétie'nin tiranlık çeşitlemesi bunun açık bir kanıtını oluşturur: İktidarın babadan oğula geçişi ya da halkın seçimiyle belirlenmesi hiçbir şey değiştirmez; yönetime geliş yöntemi ne olursa olsun iktidarın özü tiranlıktır ve tiranlık kalır. Bir başka kanıt, *Söylev*'deki tiran imgesinin klasik tiran anlayışıyla bağdaşmamasıdır. Buradaki tiran, tek başına olup yalnızlığın onda yarattığı korkudan dolayı yalnızca kaba güce, şiddete dayanarak hüküm süren ve deliliğin eşiğinde bulunup

[82] Çünkü egemenlik kavramı, ancak 1576'da Jean Bodin tarafından ortaya atılacaktır.

keyfince kan döken birisi değildir.[83] Üstelik tiran iktidarını halkın onaması üzerine dayandırıp meşru kılmış ve böylece toplumda *konsensüsü* gerçekleştirmiştir; zaten halk bu nedenle kulluğu gönüllü olarak kabul etmektedir. Dolayısıyla, tiranlık ile klasik düşünürlerin saptadığı "doğru yönetimler" arasında hiçbir nitelik farkı yoktur. Tiran egemenden, tiranlık da kurumsallaşmış merkezi siyasal iktidardan başka bir şey değildir.

La Boétie, yapıtının başlarında tiranı "iki gözü, iki eli ve bir bedeni" (s. 24) olan sıradan bir insan olarak gösterir. Ancak bir tümce sonra, bu insanın kendisine halk tarafından verilmiş bir sürü göze, ele ve ayağa sahip olduğunu açıklar. Böylece tiranın görünen bedeni dışında bir başka bedeni daha belirir. Bir benzeri bulunmayan bu beden, hem diğer insanlardan ayrıdır hem de her şeyi görüp her şeyi yapabildiğinden dolayı bütün insanları kendi içinde tutmaktadır. Kısacası bu, siyasal bedendir, yani devlettir.[84] Yine *Söylev*'in başlarında La Boétie'nin kullandığı Colosse (Büyük Apollon heykeli) benzetmesi de,[85] bu gerçeği dile getirmektedir: Colosse (heykel) tiranı, yani iktidardaki kişiyi; onun altındaki kaide (temel) ise devleti simgelemektedir. Bu kişi ile kurum arasındaki ilişkide ağırlık devlete verilmiştir. Çünkü Colosse'u ayakta tutan bu kaidedir ve ancak bu kaidenin gereksinim duyduğu destek çekildiği zaman heykel düşüp parçalanır.

İşte yapıtının son "bölüm"ünü bu siyasal yapının incelenmesine ayıran La Boétie, tiranın tek başına olmadığından başka salt kaba güce dayanmadığını da açıkça orta-

---

[83] Mairet, "La genèse de l'Etat laique", s. 303-304.

[84] Daha sonra, Thomas Hobbes da bu çift beden simgesini kullanmıştır. 1651'de yayımlanan *Leviathan* adlı yapıtının ilk basımının kapağında bulunan birçok insan bedeninden oluşmuş kral (ya da "ölümlü Tanrı") resmi devleti simgelemektedir.
Bkz. Dipnot 71.

ya koyar: "Tiranı koruyanlar atlı insan bölükleri, yaya insan sürüleri ya da silahlar değildir. İlk bakışta inanmak istenmez, fakat gerçektir: Tirana destek olan ve tüm ülkeyi kulluk altında tutan hep dört ya da beş kişidir. Her zaman için beş ya da altı kişi tiranın gözüne girmiş, gerek kendilerinden gelen istekle gerek tiranın çağırmasıyla ona yaklaşmış ve böylece gaddarlıklarının, eğlencelerinin yoldaşı, zevklerinin pezevengi ve yağmaladıklarının ortağı olmuşlardır... Bu altı kişinin de çıkar sağladığı altı yüz kişisi vardır... Bu altı yüz kişi, buyrukları altında altı bin kişiyi tutarlar... Bundan sonra gelenler çok daha fazla kalabalıktır" (s. 48-49).

Bu bölüm, Gérard Mairet'nin de belirttiği gibi,[86] *Söylev*'in can alıcı noktasını oluşturmakta ve yapıtın anlamını ortaya koymaktadır: Tiranın hükmetme gücü, onun kişisel yeteneğinden ya da topluma saldığı korkudan değil, fakat ardındaki devlet aygıtından kaynaklanmaktadır. La Boétie' nin tiran olarak adlandırdığı kişi, bu aygıtın en üst düzeyini işgal etmekte ve bu konumundan dolayı egemen olarak belirmektedir. Tam anlamıyla "Bir" olan tiranın kendisi değildir; "Bir" tiran ile "yardakçılarının" bütünüdür, yani Kilise'den ya da herhangi bir aşkın güçten bağımsız, iktidarın ilkesi (*auctoritas*) ile kullanımını (*potestas*) kendi özünde "bir"leştirmiş olan egemen devlettir.

Devlet erki, iktidar ilişkilerini piramit biçiminde bir ağ gibi örerek bütün toplumu sarar. Bu piramidal hiyerarşinin doruğunda bulunan kişi, La Boétie'nin adlandırmasıyla tiran, bu ağın yardımıyla bütün insanları avucunun içinde tutar: "Bu ağı çözmeye kalkışacak kişi, Homeros'ta zinciri çekerek tüm Tanrıları kendi yanına getireceğinden dolayı övünen Jüpiter gibi, tirana da bu ipin yardımıyla altı bin kişi değil, fakat yüzbinlerin, milyonların bağlandığını görecektir" (s. 49).

---

[86] Mairet, *Les doctrines du pouvoir*, s. 116.

La Boétie, gönüllü kulluğun gizinin burada yattığını açıklar: Devletin oluşturduğu bu mekanizmadan dolayı her insan, içinde bulunduğu hiyerarşik düzey ne olursa olsun kendini, devlet erkini kişiliğinde somutlaştıran tiran ile özdeşleştirerek bir başkasının efendisi olmayı arzular. Böylece insanlar, "büyük tiranın altında kendilerini küçük tiranlar yapabilmek için çevresinde toplanıp onu desteklemeye başlarlar" (s. 50). Sonuç olarak tiranlık (ya da hükmetme arzusu), tüm toplumu baştan aşağı kapsayan toplumsal bir olgu (hatta bir kitle psikolojisi olgusu) durumuna dönüşür.

İktidar piramit biçiminde örgütlendikten ve en üstteki "bir"in yönetiminde çeşitli kulluk etme kanalları içeren bir siyasal yapı kurulduktan sonra, artık tiranın hüküm sürmek için kılını bile kıpırdatmasına gerek kalmaz. Çünkü "tiran, uyruklarını birbirlerine kırdırarak kulluklaştırır" (s. 50). Benliğini yitirmiş, kişilik kaybına uğramış (bir bakıma "bir" olma niteliği kaybolmuş) olan ve bundan dolayı bir kişilik arayışı içinde bulunan insan, var olan tek "bir", yani tiran ile kendini özdeşleştirme yoluna gider. Altındaki insanların üzerinde hükmünü kurup onların efendisi durumuna gelir; fakat aynı zamanda, bir üst hiyerarşik düzeydekilerin kölesidir ve bu böyle sürüp gider. Bunun sonucunda, otorite ile itaat etme birbirine bağlanmış ve herkes, bir zincirin halkaları gibi, yalnızca adıyla bile büyülendikleri tiranın (ve onun ardındaki devlet egemenliğinin) boyunduruğu altına girmiş olur.

Demek ki tiranın imgesiyle güç kazanıp beslenen kulluk istenci, her kişinin bir başkasının önünde "bir"in adını taşıma arzusuna bağlıdır. İnsanın belli kişiler karşısında kendini "bir" olarak algılayabilmesinden dolayı hükmetme ve buyurma, bağımsızlık ile özgürlükten çok daha fazla önem kazanır. İnsanlar başkalarını baskı altında tutmak uğruna kendilerinin kul köle olmalarına gönülden razı olurlar. Aynı zamanda herkesin tiranla özdeşleşip küçük tiranlar durumuna dönüşmesi, düzenin özümsenmesine ve

bu düzenin temelini oluşturan iktidar ilişkilerinin sürekli bir biçimde yeniden üretilmesine yol açar.

Büyük tirana öykünerek kendilerini küçük tiranlara dönüştüren insanlar arasında dostluk da yok olur. "Hiçbir arkadaşı olmayan" tiran, "dostluk sınırlarının ötesinde" (s. 55) bulunduğuna göre, hükmetme-buyurma olgusu dostluğu dışlamaktadır. Bir siyasal toplumda hükmetmenin bütün toplumsal alanlara yaygınlaştırıldığı göz önüne alındığında, devletin bulunduğu bir yerde artık dostluktan söz edilemeyeceği ortaya çıkar. Gerçekte bütün toplumsal ilişkilerin temelinde bir iktidar ilişkisi vardır.

Her ne kadar "Bir" ile özdeşleşen insanlar kulluğu benimseyip tirana canla başla hizmet ediyorlarsa da, La Boétie yine de tiranın "yardakçıları" (yani bir anlamda devlet görevlileri, bürokratlar) ile halk arasında kölelik derecesi açısından bir fark bulunduğunu belirtir. Halk, "yardakçılar"a göre biraz daha özgürdür, daha doğrusu biraz daha az köledir. Çünkü halk, "ne kadar kulluklaştırılmış olursa olsun yalnızca kendine söyleneni yerine getirmekle yükümlüdür" (s. 51). Oysa siyasal iktidar odağına yakın olmaları nedeniyle hiçbir güvencesi bulunmayan "yardakçılar"ın "tiranın söylediklerini yapmaları yeterli değildir, onun ne istediğini düşünmeleri ve hatta onu memnun edebilmek için düşüncelerini öngörmeleri gerekir" (s. 51). La Boétie'nin çok sert bir dille eleştirdiği bu kişilerin, sürdürdükleri "sefil yaşamın" karşılığı olarak elde ettikleri tek şey halkın nefretidir: "Doğal olarak, halk katlandığı acıdan dolayı tiranı değil, fakat kendini yönetenleri suçlar... Tüm belalardan, her veba salgınından ve her kıtlıktan dolayı bunları sorumlu tutar" (s. 57).

La Boétie burada, devletin bir kez kuruldu mu artık yıkılamayacağı görüşünü dile getirmektedir.[87] Görüldüğü

[87] Bu bakımdan La Boétie'yi, devlete karşı olmakla kalmayıp onun tek bir darbeyle yıkılacağını savunan XIX. yüzyıl anarşist düşünürleriyle bir tutmamak

üzere, yönetilenlerin köleliklerini sanki özgürlermişcesine yaşamaları ve kendilerini tiranla özdeşleştirmeleri nedeniyle, halk tiranın simgelediği devlete karşı çıkmamaktadır. Halkın kızgınlığı ya da hoşnutsuzluğu devletin kendisine değil, yalnızca merkezi iktidar aygıtının çeşitli düzeylerindeki görevlilere, bürokratlara yönelik olmaktadır.

Dostluğu yadsıyacak kadar yozlaştırılmış ve özgür düşünceden yoksun bırakılmış insanların tiranlığı yok edip yeniden özgürlüğe kavuşmaları olası görünmemektedir. İnsanlar kurumsallaşmış siyasal iktidarın ortaya çıkmasıyla birlikte kısır bir döngü içine gömülmüşlerdir: Köleliğe gönülden bağlandıkları için kendilerini özgürlüğe kavuşturacak bir eylemde bulunamazlar; böyle bir eylemde bulunamadıkları (La Boétie'nin deyişiyle, tirana destek olmaktan vazgeçemedikleri) için de kul köle durumunda kalıp yitirdikleri özgürlüğü yeniden ele geçiremezler. Bu bakımdan, tirandan, daha doğrusu bu somut "Bir"in ardındaki soyut "Bir"den, yani devlet egemenliğinden kurtulmak olanaksız gibidir. İşte bu sonuca ulaşan La Boétie, yapılacak başka bir şey olmadığına kanaat getirmişçesine tiranların cezasını öte dünyaya havale ederek yapıtını noktalama yoluna gider.

4. Aydınlanmaya ve Aydınlara Çağrı

Her ne kadar *Söylev* çaresizliğin bir ifadesi biçiminde son buluyorsa da, yapıtın bazı bölümleri dikkatlice okunduğunda bu kısır döngüden kurtulmanın kesinlikle olanaksız olmadığı ve küçük de olsa yine de bir çıkış yolu bulunduğu görülür. Bu savı, La Boétie'nin düşüncelerini çarpıtmamaya özen göstererek açıklamaya çalışalım: Gördüğü-

gerekir. Üstelik La Boétie, anarşistlerden farklı olarak her türlü otoriteyi yadsımaz. Örneğin aile içinde oluşan iktidar ilişkilerine karşı değildir, hatta aile büyüklerine itaat etmenin insanın doğal yapısından kaynaklandığını ve aklın buyruğuna uygun düştüğünü açıkça belirtir.

müz gibi kulluk istenci, özgür düşünme ve akıl yürütme yetisi ellerinden alınmış insanların zihnine yerleştirilmiştir. İnsanlar, siyasal iktidar mekanizmasının ideolojik koşullandırmasıyla, bir anlamda "ergin olmama" durumuna indirgenmişlerdir. Öyleyse özgürlüğe kavuşmanın tek yolu, gönüllü kulluk anlayışının zihinlerden sökülüp atılmasıdır. Bir başka deyişle, özgür olmak için ideolojinin (daha doğrusu, hâkim ideolojinin) dışına çıkmak gerekir; bu durum, insanın bilimle güçlenmiş aklını kendi başına kullanarak özgürce düşünce üretmesi ve düşüncesinin özgür olmasından ötürü de özgürlüğü bilip sevmesi demektir.[68]

Çözüm ortaya konmuştur, ama bunu kim gerçekleştirebilecektir? Halkın "bilge olmak istememesi acınacak bir şey değil midir?" (s. 55) diye yakınan La Boétie'nin, özgürlüğü değil sevmek, anımsamaktan bile yoksun olan halktan bir beklentisi yoktur. Ancak, "her dönemde diğer insanlardan daha iyi doğmuş bazı kişiler bulunur. Bunlar boyunduruğun ağırlığını hissedip sürekli ondan kurtulmaya çalışırlar... Kendiliğinden iyi bir kafa yapısına sahip olan bu kişiler, kafalarını eğitim ve bilgiyle daha da sağlamlaştırmışlardır. Bu kişiler, özgürlük yeryüzünde tümüyle yok olsa bile, özgürlüğü düşleyerek, hissederek ve hâlâ onun tadını duyarak kölelikten (ki bu süslenip püslense de, yine) en ufak bir tat alamazlar" (s. 36-37).

Bir çeşit "entelektüel elitizmi" benimseyen La Boétie, bütün umudunu bu bağımsız düşünebilen birkaç kişiye, bu bir avuç aydına bağlar. Bu bakımdan, kendisi de bir ay-

---

[68] Bu bakımdan, La Boétie'nin Aydınlanma Çağı'nın uzak bir öncüsü olduğu ve Kant ile aralarında çarpıcı benzerlikler bulunduğu ileri sürülebilir. Örneğin Kant (s. 139-140'ta) *Söylev*'den yaklaşık 230 yıl sonra Aydınlanma hakkında şunları yazıyordu: "*Aydınlanma*, insanın kendi suçu ile düşmüş olduğu bir *ergin olmama* durumundan kurtulmasıdır. Bu *ergin olmayış* durumu ise, insanın kendi aklını bir başkasının kılavuzluğuna başvurmaksızın kullanamayışıdır... Her şey için neredeyse *ikinci bir doğa* yerine geçen ve temel bir yapı oluşturan bu ergin olmayıştan kurtulmak çok güçtür. Hatta insan bu duruma seve seve katlanmış ve onu sevmiştir bile."

dın olarak söylediklerini anlayamayacak halk yığınlarına değil, fakat bilgi ve okumakla sağlam kafalara sahip olmuş ve gönüllü kulluk zihniyetiyle yozlaştırılmamış kişilere seslenmeyi yeğler gibidir.

Umut aydınlardadır, ama bunların bilgisiz halk yığınlarını özgürlüğü sevmeye yöneltmeleri hiç de kolay değildir. (Zaten bunu başarsalar, tiranlık destek göremeyeceği için kendiliğinden yok olacaktır.) Aydınlar kendi aralarında bir çeşit komplo kurup tiranı, yöneticileri yıksalar bile, gönüllü kulluk sorununu çözüme kavuşturamazlar.[89] *Söylev*, böyle bir siyasal darbenin başarı olasılığından söz etmez zaten. La Boétie, insanların zihninde, düşüncelerinde bir tür "kültür devrimi" gerçekleştirilmediği sürece, halkın aydınları izlemesini beklemenin boşuna olacağı inancını taşımaktadır. Ancak devlet, toplumu, kurduğu bağımlılık ilişkileri zinciriyle ve yeniden ürettiği hâkim ideolojiyle sürekli bir denetim altında tutmakta ve bireylerin erginleşmesini engellemektedir.

Yeniden bir çıkmaz ile karşı karşıyayız: Devlet özgürlüğü yok etmekle kalmamış, ayrıca bunun yeniden kazanılmasını sağlayacak tek yolu kapatmış, yani aydınların olağan yöntemlerle halkı eğitip aydınlatmasına olanak tanımamıştır. İşte bu bağlamda, La Boétie'nin (genç) Brutus, Cassius gibi tarihsel kişileri överek ister istemez bireysel terörizme kaydığı görülür: Her ne kadar Brutus ve Cassius ile birlikte Roma'daki cumhuriyet tarihe gömülmüşse de, bu büyük darbeciler "iyi emelleri, iyi niyetleri" (s. 38) ve bir anlamda onurlu ölümleriyle, özgürlük yolunda yapılan eylemin erdemini göstermişlerdir.

---

[89] Kant'ın da belirttiği gibi, "gerçi devrimler ile bir baskı rejimi, kişisel bir despotizm, bir zorbalık yönetimi yıkılabilir; ancak yalnız bunlarla, düşüncelerde gerçek bir düzelme, düşünüş biçimlerinde ciddi bir iyileşme elde edilemez; tersine bu kez yeni önyargılar, tıpkı eskileri gibi düşüncesiz yığına, kitleye yeni bir gem, yeni birer yular olurlar" (s. 140).

Böylece *Söylev*, aydınların çeşitli eylemlere kalkışarak ve hatta özgürlük uğrunda ölmeyi ve öldürmeyi göze alarak halkın üzerine serpilmiş ölü tozunu silkelemelerini ve en azından zihinlerde kurulu düzene ilişkin bazı soru işaretleri yaratmalarını salık verir gibidir. Bu, aynı zamanda, iki yüzyıl öncesinden Aydınlanma'ya ışık tutan genç bir aydının, aydınların topluma karşı olan sorumluluklarını dile getirişidir.

III. Monarkomaklar: Mutlak Monarşiye Karşı Direnme Hakkı

Resmi dini Katoliklik olan ülkelerdeki Protestan azınlığa karşı uygulanan baskılar sonucunda, Calvin'in siyasal iktidara boyun eğilmesi gerektiğine ilişkin öğretisi artık savunulamaz duruma geldi. Çünkü La Boétie'nin toplumsal barışın sağlanması konusunda umudunu bağladığı monarşi, din çatışmalarını değil engellemek, tersine körükleyen bir politika izlemeye koyulmuştu. Böylece Fransa'da 1572 yılında ana kraliçe Catherine de Médicis'nin kışkırtmasıyla aşırı Katoliklerin Protestanlara karşı giriştikleri Saint-Barthélemy kıyımının ardından, *huguenot*'lar (Fransız Calvincileri) arasında baskıcı iktidara karşı yalnız pasif (edilgin) değil, fakat aktif (etkin) bir biçimde de karşı koymanın zorunluluğu üzerinde yaygın bir görüş belirdi. Hatta tiranın, yani Katolik kralın öldürülmesinin (*tyrannicide*) meşru olduğu savunularak siyasal şiddete, teröre çağrı yapılmaya başlandı. İşte bu gibi görüşleri ortaya atarak mutlak monarşiye karşı savaş açan yazarlara, siyasal düşünceler tarihinde monarkomak adı verilmektedir.[90]

[90] Monarkomak sözcüğü, ilk kez 1600 yılında Guillaume Barclay tarafından kaleme alınan *De regno et regali potestate* (Krallık ve Krallık İktidarı) adlı yapıtta, bu yazarları dile getirmek amacıyla kullanılmıştır.

Monarkomaklar, yepyeni düşüncelerle ortaya çıkmadılar; 1572 öncesinde var olan düşünce ile eğilimleri daha açıkça işleyip sistemleştirdiler. Henüz 1530'da Lutherci Alman prensleri, gerekirse imparatora karşı silahlı direnme kararı almışlardı. Gerçekte sorun, teorik olmaktan çok, pratik düzeydeydi: Mutlak boyun eğme ya da pasif direnme öğretisinde ısrar etmek, Reform'un yok olması sonucunu doğurabilirdi. Güce güçle karşı koyma zorunluluğu, eninde sonunda teorik bir meşruluk ile donatılmak zorundaydı.

Bu yöndeki ilk çaba, 1550'de imparator tarafından tehdit edilen Magdeburg kentinin dokuz Protestan papazının kaleme aldıkları bildiriydi. Bu bildiri, "gerçek" dini yıkmaya yönelen üst otoriteye (imparatora) karşı bir alt otoritenin (bu durumda, kentin) silahlı direnişte bulunmasının meşru olduğunu ilan ediyordu. Hatta Tanrı'ya karşı çıkan imparatora aktif bir biçimde direnmenin, bir haktan da öte, bir ödev olduğu savını işliyordu.

Almanya'dan başka, Katolik İspanya'nın boyunduruğu altındaki Protestan Hollanda'da dinsel karşıtlık, ulusalcı düşüncelerle yoğrularak yabancı istilacıya karşı direnme görüşünün belirmesine yol açtı. İspanya kralına bağımlı olduklarını dile getiren Hollandalılar bile, kralın çeşitli yükümlülükleri olduğunu ve eğer bunları yerine getirmezse bir tirana dönüşeceğini kabul ediyorlardı.

Fakat bu dönemde, açıkça *tyrannicide*'i savunan en önemli yapıtlar İngiltere ile İskoçya'da ortaya çıktı. Çünkü 1553'te İngiltere'de tahta çıkan Kraliçe Mary Tudor, babası Kral VIII. Henry'nin din politikasına sırt çevirip Katolikliğin yeniden resmi din olması için mücadele etmeye başlamıştı. Bu amaç doğrultusunda çok sayıda Protestanı öldürttüğü için tarihe "kanlı Mary" olarak geçecekti. İskoçya'da ise resmi din Protestanlık olmasına karşın, ülkeyi 1542'den 1561'e dek Fransa'daki aşırı Katoliklerin lideri

Duc de Guise'in kızkardeşi olan Katolik Marie de Lorraine, (kızı adına) krallık naibi olarak yönetmişti. 1561'de kızı Mary Stuart İskoçya kraliçesi oldu; fakat Fransa'da Catherine de Médicis'nin yanında yetişmiş olan Mary Stuart da Katolikti. İskoç Protestanların gözünde bu her iki kadın da iktidarı gaspetmiş başka bir dine bağlı birer yabancıydılar. İşte bu nedenle gerek İngiliz, gerek İskoç Protestanlar, Katolik kraliçelerine (ya da krallık naiblerine) karşı tepkilerini dile getirmekte gecikmediler.

Katolik baskısı sırasında bir ara Strasbourg'a sığınmış olan Anglikan papazı John Ponet, 1556'da yayımlanan yapıtında[91] tiranı saldırgan bir domuza benzetiyordu: "Yönetimi zorla, seçimle ya da kalıtım yoluyla elde eden kötü bir insan, güzel bir bahçeye girip hoş ve narin çiçekleri çiğneyerek yok eden bir domuza benzer."[92] Öyleyse tiran bir domuz gibi boğazlanmalıdır; bu, doğa yasasına uygundur. İskoç Calvinci vaiz John Knox ise, 1558'de yazdığı kitabında[93] hem İngiltere'de hem İskoçya'da iktidarda bulunan kadınlara çatıyor ve Marie de Lorraine'e karşı direnilmesini salık veriyordu. Ona göre, dinsel sapkın krallara (ya da kraliçelere) bile itaat edilmesinin bir Tanrı buyruğu olduğunu ileri sürmek tam bir küfürdü. Aynı yıl bir İngiliz Calvinci Christopher Goodman, Cenevre'de yayımladığı kitabında[94] İskoçya kraliçesini bir tiran olarak nitelendiriyordu. Kitabı başkaldırmaya yapılmış bir çağrıydı. Çünkü Goodman, artık uyrukların "kaba hayvanlar gibi her şeye boyun eğmemeleri" gerektiğini, bu şekilde davranırlarsa Tanrı'ya karşı çıkmış olacaklarını, oysa "tiranı cezalandır-

---

91 Ponet'nin yapıtının adı *A short treatise of politike power and the true obedience which subjects owe to Kings and other civill governours*'dır.

92 Aktaran: Mesnard, s. 362.

93 Knox'un kitabının adı *The first blast of the trumpet against the monstruous regiment of women*'dır.
Goodman'ın kitabının kısa adı *How superior power ought to be obeyd of their subjects*'tir.

manın Tanrı kelamı gereğince yalnızca bir hak değil bir ödev de olduğunu" yazıyordu.[95]

1572 öncesinde Fransız Protestanları, merkezi iktidarı karşılarına almamak için bu tür yayınlara kalkışmadılar. Gerçekte, mutlak boyun eğilmesi ile direnilmesi arasında sıkışıp kalmışlardı. Bir yanda Katolik krallığa bağımlılıklarını her fırsatta dile getiriyorlar, öte yanda "kötü" krallık danışmanlarını suçlayıp aşırı Katoliklere karşı amansız bir mücadele sürdürüyorlardı. *Huguenot*'lar da Katolikler kadar bağnaz bir tutum içindeydiler; Paris'te dinsel sapkınların (yani Calvincilerin) yakılarak öldürülmesini dinsel baskı olarak algılayıp kınıyorlar, ama aynı hoşgörüsüz tutum bu kez Cenevre'deki Katoliklere karşı uygulandığında bunu "doğru, gerçek" dinin insanları arındırması olarak kabul edip alkışlıyorlardı. Bu arada L'Hospital'in karşıt dinsel toplulukları uzlaştırma çabaları sonuçsuz kalmıştı. Bu çatışma ortamında sürekli gücünü yitirdiğinin bilincinde olan monarşi, taraflardan birini desteklemekten başka çıkar yol göremedi. Bunun üzerine 24 Ağustos 1572'de Saint-Barthélemy yortusu günü, Kral IX. Charles ile annesi Catherine de Médicis'nin onayıyla Katolikler, Paris'te Protestanları kılıçtan geçirmeye koyuldular. Ardından taşraya da sıçrayan bu kıyım boyunca (çeşitli tarihçilerin değerlendirmelerine göre) 30 ile 70 bin arasında huguenot öldürüldü.

Bu olay, *huguenot*'lara bir ölüm-kalım sorunuyla karşı karşıya olduklarını göstermişti; artık siyasal iktidara mutlak itaat öğretisinde direnmenin hiçbir anlamı kalmamıştı. Üstelik kral, kıyımın sarayda planlandığını kendi ağzından itiraf etmişti. Öyleyse bu koşullarda izlenilmesi gereken tek politika aktif direnmeydi. Böylece *huguenot* aydınlar, Calvin'in öğretisindeki değişimi doğrulamak, di-

[95] Aktaranlar: Chevallier, s. 255; Mesnard, s. 363.

renme hakkına teorik temeller kazandırmak ve yandaşlarını tiranla özdeşleştirdikleri Katolik krala karşı ayaklanmaya kışkırtmak amacıyla, arka arkaya irili ufaklı kitaplar yayımlamaya başladılar.

Monarkomaklar, mutlak iktidara direnmeyi doğrulamak için üç temel kanıt geliştirdiler. Bunlardan "tarihsel ya da anayasacı kanıt" diyebileceğimiz ilki, ortaçağ devlet geleneğinin ön plana çıkartılmasıyla mutlak monarşinin bir gasp olduğunun gösterilmesine dayanıyordu. Doğal (ve tanrısal) hukuk anlayışından hareket edilerek, mutlak monarşinin her türlü yönetimin temelinde bulunması gereken evrensel kurallara ters düştüğünün ileri sürülmesi "felsefi kanıt"ı oluşturuyordu. "Dinsel kanıt" diye adlandırılabilecek üçüncü kanıt ise, "doğru din"den sapan bir kralın tirana dönüştüğü anlayışı üzerine kuruluydu. Kökenleri ortaçağda olan bu üç kanıt, genelde birlikte kullanılıyordu. Dolayısıyla monarkomak akım, ileride ayrıntılı olarak göreceğimiz üzere, feodal değerleri ve kurumları yeniden canlandırmaya yönelik bir yaklaşımı içermekteydi; bu yönüyle soylulara özgü bir tepki niteliğindeydi.

Monarkomakların yazdığı yüzlerce kitap ve kitapçık arasında dikkati çekenlerden birisi, La Boétie'nin *Söylev*'inden bazı bölümlerin de yer aldığı ve kolektif bir yapıt olan *Le réveille-matin des français et de leurs voisins*'dir. 1574'te yayımlanan bu yapıtta Machiavelli açıkça eleştirildikten[96] sonra, monarşinin mutlak olmadığı, çünkü kral

[96] "Machiavelli'nin düşüncesi, (ki krallık konseyinin uyrukları bölünmüşlük durumu içinde tutarak bunu uyguladığı anlaşılmaktadır) devlet açısından çok kötü bir sapkınlıktır... Kralın, devletin temellendiği dinin dışında bir başka dine tahammül etmemeye varan Machiavelli'nin öğretisini benimsememesine özen gösteriniz" (Aktaran: Mesnard, s. 350). Catherine de Médicis'nin İtalyan kökenli olması ve sarayı İtalyan danışmanlarla doldurması nedeniyle, *huguenot*'lar arasında krallık politikasının Machiavelli'nin görüşleri doğrultusunda saptandığı kanısı epey yaygındı. Saint-Barthélemy kıyımının *Il Principe*'den esinlenmiş bir Floransa kurnazlığı olduğu kabul edili-

ile halk arasında bir sözleşmenin bulunduğu ileri sürülüyordu. Yazarlara göre, halk kralın hem sonul hem de etken nedenidir. Çünkü kral, diğer tüm yöneticiler gibi halkın iyiliği için yaratılmıştır ve ister seçimle, ister kalıtım yoluyla işbaşına gelmiş olsun, gerçekte kralı tahta çıkaran halkın kendisidir. Bu iki nedensellikten biri bile çiğnense, kral tiran olmuş demektir. Bu durumda direnme hakkı gündeme gelir; Etats Généraux'nun ya da onun adına hareket eden yurttaşların tirana karşı ayaklanıp onu devirmeleri meşru bir eylemdir.

1575 yılında Odet de la Noue tarafından yazıldığı tahmin edilen *La résolution claire et facile sur la question tant de fois faite de la prise des armes par les inférieurs* (Üzerinde Çok Tartışılmış Olan Altların Silaha Başvurmaları Sorunu Hakkında Açık ve Basit Karar) adını taşıyan yapıtta ise, otorite ile bunu kullanan kişi arasında ayrım gözetilir. Direnme hakkı kutsal olan otoriteye değil, bunu kötüye kullanan tiranlaşmış krala karşı kullanılır. Bu hakka sahip olanlar ise toplumun "üst yöneticileri"dir, yani soylulardır. Tyrannicide'i savunmakla birlikte, kral ile krallığı birbirinden ayıran bir başka yapıt, yine kolektif bir çalışmanın ürünü olan 1576 tarihli *Les mémoires de l'Estat de France sous Charles Neufiesme*'dir. Ancak bütün bu monarkomak yayınlar arasında en önemli olanları Hotman, De Bèze, Buchanan ve Brutus'un yazmış olduğu kitaplardır. Bunları daha ayrıntılı bir biçimde ele almak gerekir.

A. François Hotman

Mesnard'ın, "çalışmalarıyla, mektuplarıyla, polemikleriyle Batılı Protestanların ortak bir cephe oluşturmalarına büyük katkıda bulunmuş, ... ama sözüne güvenilmez, komp-

yordu. Bu nedenle Machiavelli, monarkomakların şimşeklerini üzerine çeken düşünürlerin başında geliyordu.

locu kişiliğinden"[97] hiçbir zaman sıyrılamamış olduğunu belirttiği François Hotman, 1524-1590 yılları arasında yaşamıştır. La Boétie gibi Orléans Üniversitesi'nde hukuk öğrenimi gördükten sonra, oradan oraya dolaşıp durmuştur; ya çeşitli ülkelerde siyasal ve diplomatik bir rol oynamaya çalışmış, ya da kısa sürelerde farklı üniversitelerde dersler vermiştir.[98] Saint-Barthélemy kıyımından sonra Fransa'dan kaçıp Cenevre'ye sığınmış ve uzun yıllar burada ve Basel'de hukuk profesörlüğü görevinde bulunmuştur. En önemli yapıtı *Franco-Gallia*'yı,[99] Saint-Barthélem'den bir yıl sonra 1573'te yayımlamış ve bunu Bavyera dükü III. Friedrich'e ithaf etmiştir.

Hotman'ın yapıtı felsefi bir boyuta sahip değildir; tarihsel kanıtlarla bezendirilmiş anayasacı yaklaşımın bir ürünüdür. Daha açıkçası, Fransa'da krallığın hiçbir zaman mutlak bir nitelik almadığını göstermeyi amaçlayan bu kitap, Fransız monarşisinin "anayasası olmak iddiasındadır."[100] Hotman, bu çalışmasıyla güttüğü amacın ne olduğunu kitabının hemen başında ortaya koyar: "Yaşam biçimimizi mükemmelce bilge ve akıllı olan atalarımızın erdemleri doğrultusunda yeniden düzenlemek" ve kökenlere geri dönülmesiyle "uyumsuz bir müzik gibi yozlaşmış devletimizi atalarımızın dönemindeki bu güzel uyuma dönüştürmek."[101] Demek ki bütün kötülükleri ortadan kaldırmanın tek yolu, ataların anayasasını yeniden canlandırmaktır.

---

97 Mesnard, s. 327.

98 Örneğin, Calvin'in çağrısı üzerine bir ara gittiği Lausanne Üniversitesi'nde dostu De Bèze'in kürsüsünü elinden almaya kalkışmış, ama başarılı olamamıştır. Buna karşılık, daha sonra Strasbourg Üniversitesi'nde yine dostu olan Baudouin'e karşı komplo düzenleyerek onun yerine hukuk kürsüsünün başına geçmiştir.

Yapıtın tam adı, *Franco gallia seu tractatus isagogicus de regimine regni Galliæ et de jure successionis*'dir (Frank Galyası ya da Galya Krallığı Yönetimi ile Taht Veraseti Hukuku Üzerine).

100 Sabine, s. 49.

101 Aktaranlar: Mesnard, s. 330; Prélot ve Lescuyer, s. 250, 251.

Böylece, yapıtını Fransa (ya da Galya) tarihinin tarafsız, nesnel incelenmesi olarak sunan Hotman, mutlak monarşinin eski Fransız törelerine, eski Fransız anayasasına aykırı olduğunu kanıtlamaya girişir. Ona göre, Frankların Galya Krallığında krallar seçimle belirlenirdi. *Etat*'ların (yani din adamlarının, soyluların ve halkın oluşturduğu üç ayrı toplumsal katmanın) onayı ve halkın sesiyle, bu göreve gelmeye en uygun kişi kral olurdu. Bu seçim yöntemi, monarşinin "sınırlı ve ılımlı" bir niteliğe sahip olduğunu göstermektedir: "Frank Galyalıların Krallığının egemen ve temel yönetimi, o zamandan beri üç Etat'nın meclisi olarak adlandırılan bütün ulusun genel meclisine aitti";[102] dolayısıyla kralın erki Etats Généraux'ya bağımlı kılınmıştı. Bu açıklamalar, Hotman'ın kendi dönemindeki kralları gerçekte Etats Généraux'ya ait bulunan yetkileri gasp etmekle suçlamasına dayanak oluşturmaktadır.

Ardından Hotman, yakın zamanda ortaya çıkmış olan bir törenin, yani krallığın bir soy içinde kalıtımsal olarak el değiştirmesi ilkesinin üzerinde durur ve bu uygulamanın krallığın özünde bir değişiklik yaratmadığını ileri sürer. Bu durumda bile, krala erkini veren yine Etats Généraux'dur; çünkü krallık kralın elinde bulunmaz, onun mülkiyetinde değildir. Bu nedenle kral, keyfi bir biçimde davranıp herhangi bir kişiye tahtı devredemez, bırakamaz. Tahta geçiş sırasını belirleyen (Etats Généraux tarafından kabul edilmiş) temel yasalar vardır. Örneğin kral olma en büyük erkek çocuğun hakkıdır; kadınlar ise tahta oturamadıklarından başka, krallığın erk alanından bütünüyle dışlanmışlardır.[103] Ayrıca krallığın kalıtımsal bir biçimde babadan oğula geçişi, halkın (ya da daha doğrusu Etats Généraux' nun) zımni (örtük) rızasına dayanmaktadır.

---

[102] Aktaran: Mesnard, s. 331.

[103] Böylece Hotman, ad vermeden, ana kraliçe Catherine de Médicis'nin hepsi de oğulları olan krallar (II. François, IX. Charles ve III. Henri) üzerinde kurduğu otoritenin temel yasalara aykırı olduğunu açığa çıkarmış olur.

Krallık erkinin sınırlarını belirleyen bu temel yasaların yanında, kralların uymak zorunda bulunduğu daha birçok yasa ve töre vardır. Örneğin kralın suçluları affetme hakkı üzerinde yüksek yargı organı olan parlamentonun denetimi söz konusudur. Kralın devlet görevlilerini işten atma hakkı yoktur; buna ancak Paris mahkemesi karar verebilir. Devlet topraklarının ve mallarının satılması ya da devredilmesi de kralın yetki alanının dışındadır. Hatta kralın paranın değerini düşürmesi, yani devalüasyon yapması ya da enflasyonist bir politika gütmesi de yasaktır.

Törelere, temel yasalara, Etats Généraux'nun kararlarına uymayan ve böylece tiranlaşan ya da en azından tiranlaşma eğilimi gösteren bir kralı, halkın (yani din adamları ile soylular katmanını da içeren geniş anlamda halkın) tahttan indirmeye hakkı vardır. Bir bakıma "egemenliğin" gerçek sahibi olan halkın, tirana karşı ayaklanması ve onu devirmesi meşru bir eylemdir. Kralı başa geçiren halk olduğuna göre, gerekli gördüğünde onu oradan indirmek de yine halkın hakkıdır. Ancak bu hakkı gerçekte kullananlar temsilcilerdir ya da bir başka deyişle, "egemen ve temel yönetimin" kendisinde bulunduğu Etats Généraux'dur.[104]

Yetki sınırlarını aştığından dolayı tahttan indirilen bir kral, monarşinin mutlak olmadığını gösteren açık bir olgudur. Hotman'a göre Fransız anayasası, Fransa Krallığını mutlak değil, karma bir yönetim biçiminde düzenlemiştir. Kral, soylular ve (dar anlamda) halk öğelerini bir uyum içine sokan en iyi yönetim biçimi budur. Hotman, soyluların çok önemli bir yere sahip olduklarını kanıtlayabilmek için krallık gücü ile halk gücünün doğal olarak birbirine düşman olduğunu ileri sürer. İşte soylular, bu iki güç arasında aracı bir katman olarak bunları dengeleme işlevi gö-

[104] "Zalim bir tiran tarafından ezilen halkın anayasaya uygun olarak ulusal meclisten yardım istediği zaman ayaklanma meşru ve gerekli olur" (Aktaran: Burdeau, 1950, s. 468).

rürler. Bu bakımdan, iktidarın mutlak bir biçimde bu iki güçten birinin eline geçmesini engelleyen soylular, özgürlüğün en önemli güvencesi olarak belirmektedir. Ancak buradaki özgürlük anlayışı, feodalizme özgü özgürlüğü çağrıştırmaktadır; bir başka deyişle, bireylerin değil, fakat katmanların, zümrelerin, toplulukların hak ve özgürlüklerinden söz edilmektedir.

Hotman, bu tarihsel-hukuksal savını çeşitli somut örneklerle kanıtlama yoluna gider. Fakat verdiği örneklerin hepsinin doğru olduğu söylenemez; dahası "işine geldiği sürece tarihsel dönemleri birbirine karıştırmaktan da çekinmez."[105] Bunun yanında Hotman, bakışlarını yalnızca geçmişe çevirdiğinden dolayı siyasal koşullardaki değişimi göremez ya da görmek istemez; özellikle de kral ile (dar anlamda) halkın üst kesimini oluşturan burjuvazi arasındaki zımni anlaşmayı kavrayamaz.[106]

Hotman, yapıtında ortaya attığı savıyla, bir yanda siyasal iktidarın kökenini Tanrı'ya bağlayan "kralların kutsal hakkı" öğretisini yadsımakta, öte yanda burjuva hukukçuların Kral IV. (Güzel) Philippe'ten bu yana Roma İmparatorluk hukukundaki *imperium* (bir anlamda, mutlak hükmetme erki) hakkını Fransız kralları için yeniden canlandırma çabalarını mahkûm etmektedir. Zaten yapıtına *Franco-Gallia* adını vermesinin ardındaki neden de budur. Fransa'nın kökenini Frank Galyasına bağlayarak Roma Galyasına (yani Fransa'nın Roma hukukuyla "yozlaştırılmasına") karşı koymaya çalışmaktadır. Bu bakımdan Hotman, diğer monarkomaklar gibi, mutlak egemenliği[107] içe-

[105] Chevallier, s. 257.

[106] Tabii bu dönemde umutlarını krala bağlamış olan burjuvalar, Katolik olanlardır. Fakat kısa süre içinde krallığın yeniden uzlaşmacı politikaya yönelmesi ve özellikle Kral IV. Henri'nin 1598'de Nantes Fermanı ile din savaşlarına son vermesi, Protestan burjuvazinin de soylulara karşı kralı desteklemelerine yol açacaktır.

Daha doğrusu, üç yıl sonra Jean Bodin'in egemenlik kuramında ortaya çıka-

ren modern devlete doğru gidişi engellemek, hatta tersine çevirmek uğraşı içindedir.

Bununla birlikte Hotman, yaşamının son yıllarında *Franco-Gallia*'da ileri sürdüğü bazı düşüncelerin tam tersini savunmaya yönelir. Bunun nedeni, Katoliklerin hâkim olduğu Etats Généraux'nun tutumundan düş kırıklığına uğrayıp bütün umudunu 1584'te tahtın vârisi durumuna gelen Protestan Henri de Navarre'a bağlamasıdır.[108] Bu yüzden, Roma İmparatorluk hukukundan kanıtlar getirerek, veliahtın krallığın önemli görevlerini kral ile paylaşması gerektiğini vurgulamaya koyulur. Hotman'ın, veraseti belirleyen Etats Généraux'nun mutlak gücünden henüz taç giymemiş monarkın mutlak gücüne doğru yaptığı bu ani dönüş, din savaşları döneminde ilkelerin ne denli kaygan ve değişken olduğunu gösteren tipik bir örnektir."[109] Bunun bir başka örneğini Théodore de Bèze'de görmek mümkündür.

B. Théodore de Bèze

1519-1605 yılları arasında yaşamış olan Théodore de Bèze, Hotman gibi Orléans Üniversitesi'nde hukuk öğrenimi görmüş, sonra bir süre Paris'te avukatlık yapmıştır. 1548'de Cenevre'ye yerleşen De Bèze, burada Calvin'in dostluğunu kazanıp yardımcısı olmuştur. Sonraki yıllarda biyografisini kaleme aldığı Calvin'in 1564'te ölmesi üzerine, onun doğal

---

cağı üzere, egemenlik zaten mutlak olmak zorundadır; bir başka deyişle, mutlak olma özelliğini içermediği an egemenlik de yok demektir.

108 Fransız Calvincilerinin önderi olan Navarrelı Henri, Kral III. Henri'nin kardeşinin 1584'te ölmesi üzerine krallığın veraset yasaları uyarınca tahtın varisi olur. Fakat Duc de Guise'in önderliğindeki Kutsal Birlik üyesi Katolikler ile papa bu durumu kabul etmezler. Kral da onların görüşüne boyun eğmek zorunda kalır. Ancak daha sonra, ulusal birlik ile bağımsızlığın ancak dinsel uzlaşmayla sağlanacağını anlayan III. Henri, 1589'da Duc de Guise'i öldürtüp Henri de Navarre ile uzlaşır ve onu resmen ardılı ilan eder.

109 Mesnard, s. 336.

ardılı olarak Cenevre yönetiminin başına geçmiştir. De Bèze, farklı dönemlerde yazdığı iki ayrı yapıtıyla, Calvinciliğin pasif direnmeden *tyrannicide*'e uzanan değişiminin en açık örneğini oluşturmaktadır.

De Bèze'in ilk önemli yapıtı, 1554 yılında yayımladığı *De Haereticis a civili magistratu puniendis*'dir. Bu kitabın Fransızca baskısı 1560'ta *Traité de l'autorité du magistrat en la punition des hérétiques et du moyen d'y procéder* (Yöneticinin Dinsel Sapkınları Cezalandırmasına ve Bunu Uygulamasına İlişkin Otoritesi) adı altında piyasaya çıkmıştır. De Bèze'in bu yapıtını, Calvin'in iktidarda bulunduğu Cenevre Devleti için yazdığı açıkça görülmektedir. Kitabın başlığından da anlaşıldığı üzere, sivil otoritenin ruhani alana karışıp sapkınları (heretikleri) cezalandırma yetkisine sahip olduğunu kanıtlama amacını güden yazar,[110] ilk iş olarak yöneticiyi tanımlamaya girişir: "Yönetici, yurttaşların onayıyla, kamusal barışın ve dinginliğin koruyucusu olarak atanmış kişidir."[111]

Kamusal alan üzerindeki yetki, zımni olarak özel alanı da kapsamaktadır. Çünkü kentin gönenci, yönetilenlerin (dindarlığı da içeren) erdemli yurttaşlar olmalarına bağlıdır. Dolayısıyla "yönetici, kendisine bağlı devletin yurttaşlarının iyi, mutlu, erdemli yaşayabilmeleri amacıyla her şeyde, kamusal olduğu kadar özel, kutsal olduğu kadar ortak olan her alanda, iyi düzeni sürdürüp ona uyulmasını sağlamak için atanmıştır."[112] Demek ki yönetici yalnızca dünyevi yaşamı değil, dinsel yaşamı da düzenlemektedir. Böylece sivil otoritenin (ya da siyasal iktidarın) alanı çok genişleyip ruhani alanı da içine almış olur. Bu da, yöneti-

[110] 1553 yılında Cenevre'de Michel Servet'nin düşüncelerinden ötürü sapkınlıkla suçlanıp yakılarak öldürülmesi büyük tepkilere yol açmıştı. Dolayısıyla De Bèze'in *De Haereticis*'i, aynı zamanda, bu idamı eleştirenlere yanıt vermek ya da daha doğrusu bu idamı meşrulaştırmak amacı taşıyordu.

[111] Aktaranlar: Mesnard, s. 311; Prélot ve Lescuyer, s. 247.

[112] Aktaran: Mesnard, s. 311.

cinin uyguladığı yasaların Tanrı'nın kelamıyla, yani hem doğal hukukla hem de kutsal kitaplarda belirtilen tanrısal yasalarla uyum içinde oldukları anlamına gelir.

Cenevre yönetimini meşrulaştırmayı amaçlayan De Bèze, yöneticinin ilk ödevinin yurttaşların Kutsal Kitap'taki gerçek buyruklara uymalarını sağlamak olduğunu belirterek dinsel hoşgörüsüzlüğü, bağnazlığı savunmaya varır. Ona göre, "Hıristiyan Kilisesi'nin devletinde yöneticiler, uyruklarına örnek olmak ve Tanrı'ya saygı gösterip onu onurlandırmayı, şükranlarını sunmayı öğretmek için Tanrı'nın temsilcileri olarak atanmışlardır. Bu görevlerini yerine getirmek için, Tanrı'nın hizmetine ilişkin her şeyi yalnızca Kelama uygun olarak düzenlemekle yetinmeyip herkesin bunlara uymasını da sağlamalıdırlar."[113] Bu nedenle, iktidarını Tanrı'dan alan yönetici, "doğru" dinden sapmış kişileri (yani Katolikleri) cezalandırma, ölüme mahkûm etme hakkına sahiptir. Görüldüğü gibi De Bèze, prensin ya da yöneticinin Protestan olduğu bir devletten söz etmektedir. Ancak bunun tersi bir durumda, yani prensin bir sapkın, bir tiran olduğu bir ülkede nasıl davranılmalıdır? De Bèze, Calvin'in görüşlerine bağlı kalarak böyle bir otoriteye bile boyun eğilmesi gerektiğini belirtip, "bize zulmedenler için dua edelim"[114] demekle yetinir.

Ancak Protestanların azınlıkta bulundukları ülkelerde gittikçe artan bir baskıyla karşılaşmaları ve özellikle Fransa'da toplu kıyımlara uğratılmaları sonucunda De Bèze, Calvin'in boyun eğme öğretisinin prensin Katolik olduğu devletlerde geçerli olamayacağına karar verir. Bunun üzerine aktif direnme hakkını savunan *De jure magistratum in subditos*[115] adlı yapıtını 1574 yılında kaleme alınır. İlk

[113] Aktaranlar: Mesnard, s. 314; Prélot ve Lescuyer, s. 247.

[114] Aktaran: Mesnard, s. 310.

[115] Fransızcası *Du droit des magistrats sur leurs sujets* (Yöneticilerin Uyrukları Üzerindeki Hakları) adı altında yayınlanmıştır.

önce *Les mémoires de l'Estat...*'da yazarının adı verilmeden yayımlanan bu çalışmanın, daha sonraları De Bèze'e ait olduğunun anlaşılmasıyla monarkomakların *tyrannicide* öğretisi bir bakıma "resmilik" kazanmış olur.

Krallık iktidarının sınırlarını evrensel ilkelerden ve dinsel kurallardan türeterek yapıtına felsefi-teolojik bir nitelik veren De Bèze, daha önce savunduğu düşüncelerini tümüyle yadsımaz. Siyasal otoritenin Tanrı'dan geldiğini kabul etmeyi sürdürür; ancak bu kez, iktidara itaat etmeyi belli koşullara bağlar. Her şeyden önce iktidarın dindarlık ve Tanrı sevgisi ile sınırlandırılmış olduğunu belirtir; eğer bir prens bu sınırlara uymazsa Tanrı kelamının, tanrısal adaletin dışına çıkmış ve artık bir tiran olmuş demektir. De Bèze, burada tiranlığın ölçütünü dinsel sapkınlık olarak belirleyerek bütün Katolik yöneticilerin, kralların tiran oldukları sonucuna ulaşır. Çünkü ona göre Katoliklik bir sapkınlıktır; öyleyse Katolik bir yöneticinin dindar olması, dinsel buyrukları yerine getirmesi, dolayısıyla adil bir yönetim izlemesi olanaksızdır.

Doğal hukuk gereği halkın kraldan üstün olduğu ilkesi, De Bèze'in siyasal iktidara getirdiği ikinci sınırlamayı oluşturur. Her ne kadar otorite Tanrı'dan geliyorsa da, kralı yaratan halktır. Bu bakımdan, yeryüzündeki en üstün iktidar (bir anlamda, egemenlik) özünde halka aittir; dolayısıyla, monarkın mutlak bir iktidarının olması söz konusu değildir.[116] Kralın tahta geçmesi halkın onayı ile olmuş-

[116] Mutlak bir monarkın tahtta bulunduğu bir devlette insana özgü hiçbir şeyin kalmadığını ileri süren De Bèze, (bu dönemde Machiavelli'nin dışındaki hemen hemen bütün Batılı düşünürlerin karaladıkları bir şeyi Osmanlı'ya mal etmeleri gibi) böyle bir devlete örnek olarak Osmanlı İmparatorluğu'nu gösterir: "Bu konuda bana, Türklerin imparatorunun uyrukları üzerindeki otoritesini kanıt olarak göstermeye kalkışacak kişiler olabilir. Onlara, böyle bir imparatorluğun kralsal ya da insansal değil, fakat barbar, tiranca, hayvansal ve korkunç olarak nitelendirilmesi gerektiği şeklinde yanıt veririm" (Aktaran: Mesnard, s. 321).

tur. Açık ya da zımni seçim yoluyla beliren bu onay, iktidarı zorla ele geçirmiş bir tiranı meşru bir kral ve meşru bir kralı da sonradan oluşmuş bir tirana dönüştürebilir.[117] Bu nedenle, kralın iktidarının kökeninde gerçek bir sözleşme bulunmaktadır; ya da bir başka deyişle, kral devletin ereğini, yani halkın iyiliğini, ortak çıkarı gözetmekle yükümlüdür. Yükümlülüklerini yerine getirmeyen, doğal yasalara uymayan bir kral tiran olmuş demektir.

Yöneticilerin halk tarafından, halka hizmet etmeleri için yaratılmış olmalarına karşın, Katolik krallar iktidarlarının sınırlarını aşarak halka (yani Protestanlara) baskı yapmaktadırlar. Demek ki Katolik yöneticiler, hem "doğru" dine bağlı olmamalarından hem de iktidarlarını mutlak bir çizgiye getirmelerinden dolayı birer tiran olarak belirmektedirler. Bu durumda direnme hakkı gündeme gelir.

Fakat feodal ideolojiye bağlı bulunan De Bèze, halkın direnme hakkına sahip olduğundan söz etmez. Ona göre, toplum belli bir hiyerarşik yapı üzerine kuruludur ve halkın bu hiyerarşi doğrultusunda hareket etmesi gerekmektedir. Bu noktada De Bèze, daha sonraları monarkomak yazınında önemli bir yer tutacak olan "ara yöneticiler" kavramını ortaya atar. Böylece halkın üst otoriteye karşı kendi başına bir işe kalkışamayacağını, kendisi ile kral arasında bulunan (ve soylulardan, özerk kentlerin yöneticilerinden, *Etat*'ların temsilcilerinden oluşan) ara yöneticilere başvurmak zorunda olduğunu açıklamaya yönelir: Halka ait olan üstün iktidarı (egemenliği) temsil edenler bütün yöneticilerdir, yoksa yalnızca kral değil. Üstelik ara yöneticilerin toplamı, halkın istencini kraldan daha sadık ve daha bütünsel bir biçimde yansıtmaktadır. Gerçekte kral ile sözleşmeyi yapan da halk değil, onu temsil eden

[117] De Bèze'in burada ortaya koyduğu "kökenden tiran-sonradan tiran" ayrımını, ileride göreceğimiz Stephanus Junius Brutus, daha ayrıntılı bir biçimde ele alıp işleyecektir.

ara yöneticilerdir. Böylece kral ile ara yöneticiler arasında karşılıklı bir yükümlülük doğmuştur. Bundan dolayı, (sözleşmeye uymayan bir ara yöneticiyi kralın yerinden alma yetkisi olduğu gibi) tiranlaşan bir kralı tahtından indirmek de ülkeyi temsil eden ara yöneticilerin (ya da bunların toplandıkları Etats Généraux'nun) hakkıdır. Hatta ara yöneticilerin tirana karşı direnmeleri ve gerekiyorsa onu öldürmeleri yalnızca bir hak değil, aynı zamanda bir ödevdir;[118] üstelik böyle bir davranış tanrısal istence de uygundur.[119] Halkın tirana karşı başlatılan bir ayaklanmaya katılıp katılmayacağına karar verecek olanlar, tabii yine ara yöneticilerdir.

Fakat eğer Etats Généraux dağıtılmış ya da toplanması engellenmiş ise ya da sarayın entrikaları sonucunda ülke yanlış bir şekilde temsil ediliyorsa o zaman ne yapılacaktır? Bu durumda De Bèze, ülkenin "en sağlam bölümü"nün bütün toplumu temsil edeceğini ve tüm yetkileri eline alacağını belirtir.[120] Böylece bu sağlıklı bölüm içinde yer alan ara yöneticiler, bir yanda *Etat*'ların gerçeğe uygun olarak toplanmalarına çalışırlar, öte yanda kendi başlarına da olsa açıkça direnmeye başlarlar. Bu büyük kargaşa ortamında, (halkın içinden çıkan) özel kişiler de ara yöneticilerin ardından direnme eylemine geçerler. Dahası, tiranı devirmek için dışarıdan (örneğin Protestan bir devletten) yardım istemek de haklı bir davranış olur.

---

[118] "Ülkenin *Etat*'ları (yani Etats Généraux'su), yasaların onlara verdiği otoriteyle, her şeyi yerli yerine koyuncaya dek ayaklanma ve gerektiğinde kralı yaptığı kötülükler ölçüsünde cezalandırma hakkına sahiptirler, hatta böyle davranmak zorundadırlar. Bunu yaparken Tanrı'ya ve ülkelerine verdikleri görev sözünü yerine getirmiş olurlar (Aktaran: Mesnard, s. 322).

[119] De Bèze, Calvin'in tiranları halkları cezalandırması için Tanrı'nın gönderdiği savına karşılık şu görüşü ortaya atar: "Halkların tiran tarafından cezalandırılması kadar, tiranların da halk tarafından cezalandırılması Tanrı'nın istencinden kaynaklanmaktadır" (Aktaran: Mesnard, s. 324).

[120] De Bèze, "en sağlam bölüm" kavramından ne anladığını açıklamamıştır; ama büyük bir olasılıkla ara yönetici konumunda bulunan Protestan soyluları kastetmektedir.

Protestan bir prens için "en önemli görevin, bütün gücüyle iç ve dış düşmanlara karşı doğru dinin sürmesini sağlamak"[121] olduğunu yazan De Bèze, böylece din adına ülkelerin birbirlerinin içişlerine karışmalarını doğrulamakta ve XVII. yüzyılın ilk yarısında Avrupa'yı kana bulayacak olan din savaşlarının haberciliğini yapmaktadır. Ayrıca, aynı nedeni kullanarak hem "doğru" dini koruma amacıyla girişilen ayaklanmaları haklı göstermekte hem de iman için yapılan baskıları meşrulaştırmaktadır. Kısacası, Cenevre'de azınlığa baskı yapılmasını salık verirken, Paris'te azınlığa ayaklanmasını öğütlemektedir.

C. George Buchanan

George Buchanan (1506-1582), diğer monarkomak düşünürlerden farklı olarak Fransız değil, İskoçyalıdır; ancak yaşamının önemli bir bölümünü Fransa'da geçirmiştir. Bununla birlikte, ilişkilerini *huguenot*'larla sınırlı tutmamıştır. Eğitim ve edebiyat alanında çalışmış, birçok şiir kitabı yazmış olan Buchanan'ın düşünceleri, teolojik olmaktan çok, hümanizm ağırlıklıdır.[122] 1561 yılında İskoçya'ya dönen Buchanan, ilk başlarda desteklediği kraliçe Mary Stuart'a karşı cephe almakta gecikmemiştir. 1571'de *Etat*'lar tarafından (ileride I. James adıyla İngiltere tahtına çıkacak olan) İskoçya'nın genç kralı VI. James'in öğretmenliğine getirilmiş ve 1579 yılında yayımlanan *De jure regni apud Scotos* (İskoçya'daki Krallık Yönetimi Üzerine) adlı yapıtını ona ithaf etmiştir.

Buchanan'ın tiranlık sorunu üzerine dikkatini yoğunlaştırmasına neden olan iki olay vardır: Halkın ezilmesi ile halkın ayaklanması. Birincisini Fransa Saint-Barthélemy

[121] Aktaran: Mesnard, s. 325.

[122] Paul Janet'nin deyişiyle, Buchanan, "Calvin'in ya da Knox'un değil, fakat Platon'un, Aristoteles'in ve Cicero'nun ardılıdır" (II, s. 46).

kıyımı ile yaşamıştı; ikincisini ise 1567'de Mary Stuart'ı kovan İskoçya gerçekleştirmişti. İşte Buchanan, bu iki olayın insanlığa verdiği dersler doğrultusunda, halklar ile kralların haklarını ortaya koymak amacıyla *De jure regni apud Scotos*'u kaleme alır. Yapıtında işlediği konuları ise şöyle sıralar: Krallığın ne olduğunu, hangi amaçlar için kimin tarafından kurulduğunu göstermek, halk ile kral arasındaki olağan ilişkileri açıklamak ve sonunda tiranın tanımını yapıp ona karşı nasıl davranılması gerektiğini belirtmek.

Buchanan, toplumun kökeninin yarara dayanamayacağını, çünkü bireysel yararın ya da çıkarın birleşmeden çok ayrılmaya yol açtığını vurguladıktan sonra, toplumu (Aristoteles gibi) insanın toplumsallaşma içgüdüsünden kaynaklandırır. Toplum doğal olmasına karşın, siyasal iktidar onunla birlikte belirmez. Buchanan, ilk önce iktidarın, yasaların bulunmadığı bir tür "doğa durumu" varsayar. Ama ona göre, bu durum uzun sürmez; adaletsizliklerden kurtulmak isteyen insanlar, kendi aralarında anlaşarak iktidarı yaratırlar ve onu içlerinde en erdemli olana verirler. Bir başka deyişle, kral halk tarafından, halk için yaratılmıştır.

Fakat halkın onayı, seçimi, "nasıl bir cahilden bir doktor yaratamıyorsa",[123] bir insanı da tam anlamıyla bir kral haline getiremez. Çünkü yetkin bir insan olamaz, büyük erdemlere sahip bir insan da çok ender bulunur; dolayısıyla halkın bu ideale en yakın bulup kral olarak seçtiği kişinin olası bozulmalarını, adaletsizce davranışlarını önlemek gerekir. Bu nedenle, kralın yanına "ona yardım etsin ya da daha doğrusu tutkularının freni olsun diye yasa" eklenir. Böylece kralın iktidarının karşısındaki temel sınır yasa olarak belirir: "Demek ki yasalar, bu amaç doğrultusunda

[123] Aktaranlar: Janet, II, s. 46; Mesnard, s. 357.

halk tarafından yaratılmışlardır; krallar kendi keyiflerine göre değil, fakat halkın onlar için hazırladığı hukuka göre yönetmek zorundadırlar."[124]

Buchanan'a göre, yasa kraldan daha güçlüdür; çünkü kral, anayasa gereği varlığını yasaya borçludur. Buna karşılık, yasadan güçlü olan halk vardır; çünkü yasayı yapan (ya da en azından alınan kararları onaylayarak bunları yasa haline dönüştüren) odur. Böylece halkın kraldan üstün olduğu yasa aracılığıyla açıkça ortaya çıkar.[125]

Ayrıca Buchanan, "kral ile yurttaşlar arasında karşılıklı bir sözleşme vardır"[126] diyerek kralın erkini sözleşme kuramıyla da sınırlama yoluna gider. Bu sözleşmede taraflar eşit konumda değildir. Çünkü halk, istediği kişiyi seçmekte ve koşullarını ona dayatmakta özgürdür. Oysa kral, adaletli ve hakkaniyetli olacağına ilişkin verdiği sözü tutmak ve yükümlülüklerini yerine getirmek zorundadır. Buna karşılık halk, kral doğru bir biçimde yönettiği sürece ona itaat etmeyi kabul eder.

Buchanan, buradan hareketle tiranın tanımlanması konusunu ele alır. Ona göre, verdiği sözleri hiçe sayan ve tutkuları doğrultusunda keyfi bir yönetim süren kral tiran olmuş demektir. Ayrıca, iktidarı gasp yoluyla elde eden kişi de bir tirandır. Demek ki tiranlık, sonradan olma ve kökenden gelme şeklinde iki tür olarak ortaya çıkmaktadır. Ancak soydan gelme krallar, tahta geçiş biçimleri nedeniyle hemen tiran olarak nitelendirilmemelidir; genellikle

---

[124] Aktaran: Mesnard, s. 357.

[125] "Bütün krallarımızın haklarını ondan aldığı halk, krallardan üstündür; ve yurttaşların toplamı, içlerinden herhangi birinin üzerinde sahip olduğu erkin aynısına kralın üzerinde de sahiptir" (Aktaran: Burdeau, 1950, s. 472). Hiçbir şey halkın sahip olduğu bu erk hakkını ortadan kaldıramaz. Hatta halk bu hakkını kullanamayacak kadar alçaklaşmış olsa bile, bu hak özünde yok olmaz, varlığını sürdürür.

[126] Aktaranlar: Chevallier, s. 280; Mesnard, s. 358.

bunlar da yasalarla ve halkın (zımni) seçimiyle yaratılmışlardır.[127]

Tirana dönüşen bir kral, sözleşmeyi çiğneyerek halk ile arasındaki bağı koparmış demektir. Böylece halk, ona karşı sözleşme öncesi sahip olduğu özgürlüğü bütünüyle yeniden ele geçirir. Artık itaat etmesi için hiçbir neden kalmamıştır. (Kökten tiran durumunda ise böyle bir neden zaten var olmamıştır.) Ayrıca tiranın kişiliğinde kutsal hiçbir şey yoktur; çünkü artık onda krallığa özgü hiçbir şey kalmamıştır; dolayısıyla aktif direnmeyi engelleyecek herhangi bir neden de yoktur.[128] Sonuçta Buchanan, yola gelmeyen bir tirana karşı direnilmesinin ve hatta tiranın öldürülmesinin meşru olduğunu açıklar.

Bu noktada yanıtlanması gereken bir başka soru belirir: "Direnme hakkını kim kullacaktır? Tirana kim karşı çıkacak, gerekirse onu kim öldürecektir?" Buchanan, bu soruya "halkın çoğunluğu" diye yanıt verir. Ayrıca, tiranın iktidara gasp yoluyla ya da yasal olarak gelmiş olmasının sonuçta hiçbir şey değiştirmediğini vurgular; yani meşru bir kral sonradan tiranlaşmış olsa bile, tıpkı iktidarı zorbalıkla ele geçirmiş bir tiran gibi halk tarafından öldürülebilir.

Buchanan'ın "ara yöneticiler" ya da "sağlıklı bölüm" gibi kavramlara başvurmaksızın halktan söz etmesi, direnme hakkını halkın çoğunluğuna tanıması, onun (bazı yo-

---

[127] Ayrıca Buchanan, bazı aşırılıklara kaçan bir kralın hemen tiran olarak değerlendirilmemesi gerektiğini, hatta bu tür aşırılıklara göz yummanın daha yerinde olacağını belirtir. Çünkü ona göre, tıpkı bir hastalıkta olduğu gibi, her durumda iktidarın aşırılıklarını düzeltmeye kalkışmanın, yeni bozukluklar yaratıp düzeni iyice bozma olasılığı epey güçlüdür.

[128] Buchanan, Pavlus'un "her iktidar Tanrı'dan gelir" anlayışının tiranın iktidarını da içerdiğini, dolayısıyla tirana boyun eğilmesi gerektiğini (tıpkı Calvin gibi) ileri sürenlere karşı şu açıklamayı getirir: Pavlus, bu sözüyle tirana değil, fakat meşru monarka boyun eğilmesi gerektiğini belirtiyordu. Dahası Pavlus, otorite olarak insanların sakınmaları gereken pagan barbar krallardan söz ediyordu. Oysa şimdi söz konusu olan Hıristiyan prenslerdir ve bunların tiranlığa kaydıkları zaman hiçbir özürleri yoktur.

rumcular tarafından) diğer monarkomaklardan farklı olarak, feodal özgürlükçü değil de modern anlamda "demokratik" bir düşünür şeklinde değerlendirilmesine yol açmıştır. Oysa Buchanan'ın halkın direnmesine, İskoçyalı soyluların 1488'de III. James'e karşı ayaklanıp onu öldürmeleri olayını örnek olarak verdiği göz önünde bulundurulduğunda, halk kavramı ile neyi anladığı daha açık bir biçimde ortaya çıkar. Gerçekte İskoçya'da XV. ve XVI. yüzyıllarda, krallara karşı birçok ayaklanma patlak vermiştir; bunların hepsini de gerçekleştirenler soylulardır. Son olarak Mary Stuart'ı silah zoruyla İskoçya'dan kaçmaya zorlayanlar yine soylular olmuştur. Bu bakımdan, bir İskoç olan Buchanan'ın soyluların dışında tirana direnebilecek bir başka toplumsal gücü düşünebilmesi olanaksız görünmektedir. Direnen halk derken, III. James'e direnmiş olan soyluları düşünmektedir; "halkın çoğunluğu" derken ise, çoğunluk sözcüğüyle bir niceliği değil, fakat bir niteliği ifade etmektedir.

Ç. Stephanus Junius Brutus

Stephanus Junius Brutus, 1579 yılında İsviçre'de *Vindiciae contra tyrannos* başlığıyla yayımlanan kitabın yazarının kullandığı takma addır. Latince adı "tiranlara karşı direnme" ya da "öç alma hakkı" anlamına[129] gelen bu yapıtın gerçek yazarı (ya da yazarları) tam olarak saptanamamıştır. *Vindiciae* ilk önceleri Hotman'a ya da De Bèze'e yakıştırılmıştır. Sonradan, bunun yazarının monarkomak içerikli birçok kitapçık yayımlamış olan Hubert Languet (1519-1581) ya da Philippe du Plessis-Mornay (1549-

[129] Kitap, 1581'de Fransızcaya *De la puissance légitime du prince sur le peuple* (Prensin Halkın Üzerindeki Meşru İktidarı) adı altında, 1648'de İngilizceye ise *A Defence of Liberty Against Tyrants* (Tiranlara Karşı Özgürlüğün Savunulması) başlığıyla çevrilmiştir.

1623) olduğu ileri sürülmüştür. Ayrıca, bu iki yazarın yapıtı birlikte kaleme aldıkları savı da ortaya atılmış ve günümüzde epey ağırlık kazanmıştır.[130] Giriş bölümünde Machiavelli'nin çok ağır bir dille eleştirildiği *Vindiciae*'nin, kendinden önceki monarkomak yayınlardan etkilendiği açıkça anlaşılmaktadır; özellikle La Boétie'nin *Söylev*'inden yapılmış birçok alıntı bulunmaktadır.

Tüm yapıt boyunca prens ile uyrukların değişik dinlere sahip olduğu (yani prensin Katolikliği, uyrukların Protestanlığı benimsediği) bir durumun tasarlandığı görülür. Siyaset, özerk bir alan olarak ele alınmamış, dinsel bağımlılıklardan ayrı olarak düşünülmemiştir. Ancak Brutus, teokratik bir devlet yanlısı değildir; yöneticilerin yalnızca "gerçek" dinsel öğretiyi savunmakla yükümlü olduklarını belirtir. Zaten *huguenot*'ların Calvinci bir devlet biçimi arzu ettikleri de söylenemez.[131] Brutus, ileri sürdüğü savların doğruluğunu kanıtlayabilmek için iki ayrı yöntemi birden kullanır. Hem feodal sözleşme gibi ortaçağa özgü anayasacı kanıtlara hem de iktidarın halkın iyiliği için var olduğuna ilişkin felsefi kanıtlara başvurur. Ayrıca tarihe, daha doğrusu kutsal tarihe sık sık göndermeler yapar ve böylece görüşlerini Kutsal Kitap'tan alınan örneklerle desteklemeye çalışır.

Vindiciae'de savunulan görüşler, yazarın yapıtının başında sıraladığı dört soruya yanıt olarak sunulur. Bu sorular şunlardır:

1 Uyruklar, Tanrı yasasına karşı herhangi bir şey buyuran prense itaat etmekle yükümlü müdür?

[130] Bununla birlikte, bu konuda hâlâ bir kesinlik olmadığından ötürü, biz, yapıtın yazarından söz ederken onun takma adını, yani Brutus'u kullanmayı yeğledik.
Sabine, II, s. 52.

2 Tanrı'nın yasasını çiğneyen ve Kilise'yi yıkan bir prense karşı direnmek yasal mıdır? Yasalsa, kim, nasıl ve ne ölçüde direnebilir?
3 Devlete zarar veren ve baskı yapan bir prense karşı yasal olarak direnilebilir mi ve ne ölçüde direnilebilir?
4 Komşu prensler, doğru dine bağlılıklarından ötürü ya da açıkça bir tiranlık yüzünden baskı altında tutulan diğer prenslerin uyruklarına yardım etme hakkına sahip midirler?

Göreceğimiz üzere, bu sorulara verilen her bir yanıtta belli bir hak gündeme gelecektir. İlkinde boyun eğmeme hakkı, ikincisinde dinsel nedenlerle direnme hakkı, üçüncüsünde siyasal nedenlerle direnme hakkı ve en sonunda dış ülkelere müdahale hakkı ortaya çıkacaktır.

Brutus, prensin iktidarını Tanrı'dan aldığı savını kabul ederek işe başlar.[132] Fakat bununla, kralların kutsal hakları öğretisine ulaşmayı amaçlamaz; tersine bu savı mutlak monark anlayışına karşı koymak ve iktidarın sınırlı bir niteliğe sahip olduğunu göstermek amacıyla kullanır. Brutus'a göre Tanrı ile kral arasındaki ilişki, süzeren ile vasalı birbirine bağlayan ortaçağ *fief* sözleşmesini andırmaktadır. Tanrı, kralın efendisidir ve ona erkini tanrısal yasalara, buyruklara itaat etmesi koşuluyla vermiştir. Tanrı egemen efendi olduğundan, bu yeryüzünde Tanrı'dan başkasına kayıtsız şartsız boyun eğilmesi istenemez. Bunun anlamı, uyrukların siyasal iktidara boyun eğmelerinin belli koşullara dayandırılmış olmasıdır. Brutus, bu koşulların, top-

[132] "Dünyanın bütün prens ve yöneticileri Tanrı'nın adamları ve uyruklarıdır, Onun tarafından atanmak ve bu durumu tanımak zorundadırlar" (s. 62). *Vindiciae contra tyrannos*'un metni olarak Mete Tunçay'ın (*Batı'da Siyasal Düşünceler Tarihi*, c. II'de yer alan) Türkçe çevirisinden yararlanılmıştır. Gerek metin içinde, gerek dipnotta yer alan her alıntıdan sonra bir ayraç içinde verilen sayfa numarası, Tunçay'ın bu kitabındaki sayfaya gönderme yapmaktadır.

lum ile devleti ortaya çıkaran ve Tanrı-kral-halk üçgeni arasında yapılan iki türlü sözleşmeden kaynaklandığını belirtir.

Dinsel sözleşme diyebileceğimiz birinci sözleşme, "halkın Tanrı'nın halkı olması için Tanrı ile kral ve halk arasında" (s. 63) yapılır. Bu sözleşmenin taraflarından birini oluşturan halk ve kral, birlikte, tanrısal buyrukları yerine getirme sözü vererek ve doğru dine tapınma yükümlülüğü altına girerek bir Kilise, bir başka deyişle bir dinsel topluluk oluştururlar. Buradan Tanrı'ya karşı çıkan bir krala halkın itaat etmemesi hakkını türetmek hiç de zor değildir.

Siyasal sözleşme olarak adlandırabileceğimiz ikinci sözleşme, "halkın sadakatla itaat, kralın da adaletle hükümdarlık etmesi için kral ile halk arasında" (s. 63) gerçekleştirilir. Brutus, "halkın sadakatle itaat etmesini" kralın sözleşmeye uyması için yerine getirilmesi gereken bir koşul olarak görmez. Daha açıkçası, bu iki taraf birbirine eşit değildir; diğer tarafa koşullarını dayatan, onu bu koşulları yerine getirme yükümlülüğü altına sokan halktır. Dolayısıyla, "halk prense karşı koşullu olarak, prens ise halka karşı mutlak ve koşulsuz olarak bağlanmıştır. Onun için, prens sözünü tutmazsa halk itaat borcundan kurtulur, sözleşme boş olur, boyun borcunun yerine getirilmesini istemek hakkı ortadan kalkar" (s. 85). Demek ki birinci sözleşmede olduğu gibi, bu ikinci sözleşmenin de kral tarafından çiğnenmesi durumunda halk, itaat etmeme hakkına sahip olmaktadır.

Brutus, kralın her iki sözleşmede belirtilen koşullara uymakla yükümlü olduğunu açıklayarak, siyasal iktidarın hem Tanrı'ya hem de halka karşı sorumlu olduğunu vurgular. Bir bakıma iktidarın iniş ve çıkış kuramlarını birlikte kullanarak, kralın erkini iki ayrı güçten kaynaklandırıp her ikisine de bağımlı kılar: "Kralları atayan, seçen ve on-

lara krallıkları veren Tanrı'dır; kralları başa geçiren, asayı ellerine tutuşturan ve seçilmelerini oylarıyla onaylayan halktır. Kralların, erk ve egemenliklerini Tanrı'dan sonra halktan aldıklarını,... kralı seçmenin Tanrı'ya, başa getirmenin ise halka verildiğini" (s. 66-67) anlayıp ona göre davranmaları gerekir. Krallığın babadan oğula kalıtımsal bir biçimde geçişi, yine halkın zımni onayıyla olmaktadır.

Siyasal iktidar, özünde tanrısal kökenli olmasına karşın, gerçekte halk tarafından yaratılmıştır; bu bakımdan insani bir kökene de sahiptir. Tıpkı De Bèze gibi "halkı halk yapan kral değil, kralı kral yapan halktır" (s. 76) diyerek halkın krala üstünlüğünü vurgulayan Brutus, halkın durup dururken bir kral yaratmadığını belirtir. Ona göre, doğal olarak özgürlüğü seven insanlar, ancak büyük kötülüklerden korunmak, herkesin iyiliğini sağlamak amacıyla siyasal iktidarı yaratıp bir başkasının buyruğuna girmeyi kabul etmişlerdir.[133] Demek ki tahtta oturan kişi, varlığını halka borçludur, gücünü halktan almaktadır.[134] Bu nedenle kral, "uyruklarını kardeşleri gibi yönetmeli" (s. 75) ve krallığının kendisine ağır görevler yüklediğini aklından çıkarmamalıdır.[135] Siyasal iktidara getirilen bir başka sınır-

---

[133] Brutus, ilk çağlarda kralların niçin yaratıldıkları sorusuna yanıt verirken, daha sonraları Jean-Jacques Rousseau'nun ayrıntılı bir biçimde irdeleyeceği bir ilişkiye, yani özel mülkiyetin belirmesi ile devletin kurulması arasındaki ilişkiye dikkati çeker: "Ne zaman ki bu 'benim' ve 'senin' kelimeleri dünyaya girdi ve yurttaşlar arasında malların sahipliğiyle ilgili ayrılıklar, komşu halklar arasında da sınır anlaşmazlıkları çıktı, işte o zaman insanlar zenginlerin yoksulları ezmemeleri, yabancıların vatandaşlara zarar vermemeleri için düzeni sağlayabilecek olan ve sağlaması gereken birisine başvurmayı düşündüler. Savaşlar ve çekişmeler çoğalınca da, bilgelik ve gözüpekliğine en çok güvendikleri birini (sürekli olarak başta kalması için) seçtiler" (s. 72).

[134] Yetkilerini krala halkın ödünç verdiğini söyleyen Brutus, bu konuda görüşlerini daha açıkça ortaya koyabilmek için La Boétie'den yararlanır: "Halk kralı yüzüstü bırakıversin, kral hemen yere devrilir... Bu devin temelini altından çekin, Rodos'taki koca Apollon heykeli (*colossus*) gibi ayakta duramaz, devrilip paramparça olur" (s. 69-70).

[135] Kralların önde gelen görevleri şöyle sıralanmaktadır: "İçeride adaleti sağla-

lama ise, kralın kaynağını halktan alan yasalara bağımlı olmasıdır.

Ancak, burada halkı böylesine yücelten Brutus'un, gerçekte halk kavramından ne anladığını açıklığa kavuşturmak gerekir. Brutus, ilk önce (geniş anlamda) halkı "çok başlı canavar"a benzetir, ardından kendi halk tanımını verir: "Biz bütün halk dediğimiz zaman, bundan yalnızca, otoritelerini halktan alan kimseleri, yani kraldan aşağı olan yöneticiler ile egemenliğin hakları çiğnemesini önlemek ve bütün halkı temsil etmek üzere, bir çeşit tribünlük otoritesiyle ve adeta imparatorluğun içinde bir kurul gibi hareket etmesi için halkın ayırıp ortaya koyduğu kişileri anlıyoruz. Ayrıca, krallığın bir özeti ya da kısaca bir toplamından başka bir şey olmayan toplumsal tabakalar temsilcilerinin meclisini de anlıyoruz" (s. 65). Demek ki "halk", soylulardan ve Etats Généraux'da yer alan burjuva temsilcilerden oluşmaktadır. Bir başka deyişle, Brutus'un halk sözcüğü, De Bèse'deki "ara yöneticiler" ya da "toplumun sağlam bölümü" kavramlarını karşılamaktadır. Bu bakımdan Brutus da, diğer monarkomaklar gibi aristokratik dünya görüşünü benimsemekte ve iktidarın despotizme dönüşmemesini soyluların geleneksel ayrıcalıklarının korunmasına, sürdürülmesine bağlamaktadır.

Brutus, her iki sözleşmede de kralı soylulara, devlet görevlilerine, Etats Généraux'ya karşı sorumlu bir konum içine oturtarak direnme hakkını doğrulayacak zemini hazırlamış olur. Birinci sözleşme, insanların öncelik sırasına göre tanrısal buyruklara boyun eğmeleri gerektiği, dolayısıyla dinsel nedenlerden ötürü kötü bir krala karşı koyma hakkına sahip bulundukları sonucunu doğurur: "Tanrı'ya

---

mak, dışarıdaki savaşlarda önder olmak ve yalnızca düşmanın akınlarını püskürtmek değil, ülkedeki uyruklarla malların da yağmalanmasını ve yok edilmesini önlemek, fakat hepsinin başında, egemenlikleri altındaki yerlerden her türlü hile ve ahlaksızlıkları kovmak ve sürmek" (s. 72).

itaati savsaklayan kral ya da Tanrı'ya itaat göstermeyi yasakladığı halde krala itaat eden bir kişi mahkûm edilmeli ve gerçekten başkaldırıcı sayılmalıdır... Tanrı'nın yasasına aykırı bir şey buyuran bir krala itaat etmek zorunda bulunduğumuza inanmak bizden uzak olsun; tersine, ona itaat edersek Tanrı'ya karşı başkaldırıcı oluruz" (s. 63-64).

Tanrısal yasalara uymayan, "doğru" dinden sapan bir kral, tiran olmuş demektir. Birinci sözleşmenin koşullarını yerine getirmediği için ona karşı direnmek yalnız bir hak değil, aynı zamanda bir görevdir de. Çünkü bu sözleşmede halk, kral ile birlikte sorumlu taraf olmuştur. Bu nedenle, halk direnişe geçmezse kralın günahını paylaşmış, "doğru" dinden çıkmış olur. Öyleyse, Tanrı'ya karşı gelmemek, hatta Tanrı'nın istencini yerine getirmek[136] için halkın yapacağı tek şey, tiranlaşan böyle bir krala karşı ayaklanmaktır. Böylece Brutus, Protestanları Katolik bir krala karşı aktif bir direnç göstermeye çağırmaktadır.

İkinci sözleşmenin belirttiği yükümlülükleri yerine getirmeyen bir kral da tiran olmuş demektir. Ancak Brutus, ilk önce tıpkı Buchanan gibi, bu durumda bir kralın belli hatalarından ya da yetersizliklerinden dolayı hemen tiran olarak nitelendirilmemesi gerektiğini vurgular,[137] ardından tiranın tanımını verir: "Bir prens devleti kasten yıkarsa, yasal süreçleri ya da yasaya dayanan hakları üstünlük taslayıp saptırır ve bunlara karşı direnirse, antlaşmaya, adalete, dine kulak asmazsa, uyruklarını düşman gibi ko-

---

[136] Aslında tirana karşı başkaldıran bir halk, "Tanrı'nın öç almak için haklı dürtüşüyle" (s. 61) böyle bir harekete kalkışmış demektir.

[137] "Prenslerin mükemmellikte mutlak olacağını ummamalı, bizi yönetenler aşağı yukarı iyi iseler kendimizi mutlu saymalıyız. Bunun içindir ki, prens devlet işlerinde tam orta yolu bulamazsa, bazen tutkusu aklını bastırırsa, bazen dikkatsizce ihmali kamu yararını savsaklamasına yol açarsa ya da her zaman adaleti eşitlikle yerine getirmeye itina etmez, yahut saldırgan bir düşmanı yiğitçe kovamazsa, bunlardan ötürü hemen tiran olduğu ilan edilmemelidir" (s. 81).

valarsa, kısacası yukarıda sözünü ettiğimiz kötü uygulamaların hepsini yahut başlıcalarını yaparsa, işte o zaman kesinlikle onu insanların olduğu kadar Tanrı'nın da düşmanı olan bir tiran diye ilan edebiliriz" (s. 81-82). Bu şekilde tanımlanan tirana karşı halkın itaat etme zorunluluğu ortadan kalkar ya da daha doğrusu direnme hakkı belirir. La Boétie'de her türlü siyasal iktidara direnilmeliydi; çünkü hepsi tiranlığı içeriyordu. Oysa Brutus, iyi iktidar (hatta pek kötü olmayan iktidar) ile kötü iktidar arasında bir ayrım yapıp yalnız tiranlara direnilmesini haklı gösterip salık verir.

Bundan sonra ortaya çıkan sorun, direnme hakkını kimin kullanacağına ilişkindir. Brutus, bu soruyu yanıtlayabilmek amacıyla sonradan tiranlaşan kral (sonradan tiran) ile yasal bir hakkı olmaksızın başa geçip tiranlık eden kral (kökten tiran) arasında bir ayrım gözetir. Ona göre kökten tirana, yani iktidarı gasp yoluyla ele geçirmiş tirana karşı "en basit bir özel kişi bile" (s. 80) bireysel olarak direnebilir ve gerekirse onu öldürebilir (yani *tyrannicide*'i gerçekleştirebilir). Çünkü bu tür bir tiran, "kendiliğinden başa geçmiştir ve halkla arasında hiçbir antlaşma ya da sözleşme bulunmamaktadır" (s. 87).

Buna karşılık, sonradan tirana karşı özel kişiler kılıç çekemezler;[138] çünkü onu tek tek bireyler değil, bütün halk topluluğu başa geçirmiştir. Bu nedenle, bu tür tirana ancak kamusal bir nitelik taşıyan kişiler, yani halkı temsil eden (ya da Brutus'un tanımıyla dar anlamda halk olan) soylular, devlet görevlileri, Etats Généraux vb. bir bütün olarak karşı çıkabilir; hatta direnmek ve doğru yola gelmeyi reddeden tiranı silah gücüyle devirmek bunların gö-

[138] Bununla birlikte Brutus, bazen Tanrı'nın öç almak için özel kişileri görevlendirdiğini kabul eder; ama aynı zamanda, Tanrı adına hareket ettiklerini söyleyip de bunun tam tersini yapan Thomas Münzer gibi kişilere dikkat edilmesi gerektiğini de belirtir (Aktaran: Janet, II, s. 39).

revidir.[139] Bu "kamusal" kişiler, halkı ayaklandırıp ona önderlik ederler. Fakat bunlar herhangi bir harekete kalkışmazlarsa, halkın yapacağı tek şey Tanrı'nın yargısını beklemek ya da var olan durumu onun yargısı olarak kabul etmektir.

Son olarak Brutus, De Bèze'i andırır bir biçimde, iyi bir prensin, komşu ülke halkını baskı altında tutan ya da onu doğru dinden (yani Protestanlıktan) sapmaya zorlayan bir tirana karşı kılıç çekip mücadele etmek zorunda olduğunu belirtir: "Prensler, bedenler üstünde olsun ruhlar üstünde olsun, tiranlık eden komşu prensleri ortadan kaldırmalı ve devlete karşı olanları da, İsa'nın Kilisesi'ne karşı olanları da önlemelidirler; yoksa kendileri aşağılık tiran unvanını pek yerinde olarak hak ederler" (s. 87).

D. Katolik Monarkomaklar

Huguenot yazarların *tyrannicide*'i savunan ve din savaşlarını körükleyen bu saldırgan tutumları, kısa bir süre sonra Katolik yazarlar tarafından benimsendi. 1576'da Duc de Guise'in önderliğinde kurulan Kutsal Birlik (La Sainte Ligue) altında toplanan Katolikler, değişen koşullar nedeniyle "kralın kutsal hakkı" öğretisini eleştirmeye ve amansız düşmanları olan *huguenot*'ların savlarını kendi amaçları doğrultusunda kullanmaya başladılar. Böylece, Protestan monarkomakların ardından Katolik monarkomaklar diye adlandırabileceğimiz yazarlar ortaya çıktı.

1584'te bir Protestan olan Henri de Navarre'ın tahtın varisi durumuna gelmesinden sonra, zaman zaman bir uzlaşma arayışı içine giren Kral III. Henri, Kutsal Birlik'in

[139] "Krallığın soyluları ile başlıca görevlilerinin, krallığın yönetiminden sorumlu olup prensin tiranlığını önlemeleri ve durum gerektirirse, ortadan kaldırmaları ve kendi dikkat ve çalışkanlıklarıyla onun yetersizlik ve zayıflıklarını karşılamaları gerekir" (s. 86).

şimşeklerini üzerine çekmeye başladı. Hatta 1588'de Birlik'in düzenlediği bir ayaklanma, kralı Paris'ten kaçmaya zorladı. Birlik'in gücü karşısında iktidarı tehlikeye düşen III. Henri, 1588 Aralığında Duc de Guise ile kardeşini pusuya düşürtüp öldürttü, ardından *huguenot*'larla anlaşıp Henri de Navarre'ın veliahtı olduğunu resmen ilan etti. Kral, Katoliklerin gözünde bir tirana dönüşmüştü artık. Bunun üzerine Kutsal Birlik üyeleri, ilk önce III. Henri'ye, bunun Ağustos 1589'da bir Katolik militan tarafından öldürülmesinden sonra da IV. Henri adıyla kral olan Henri de Navarre'a karşı aktif bir biçimde direnmeye ve bu davranışlarını yazılarıyla meşrulaştırmaya koyuldular.

Özgün bir düşünce ortaya koymayan ve Cenevre'deki düşmanlarının kitaplarını kopyalamakla yetinen Katolik monarkomakların en önemlisi Jean Boucher'dir. Bir papaz olan Boucher, *De justa Henrici tertii abdicatione* (III. Henri'nin Tahttan Feragat Etmesinin Doğruluğu) adlı yapıtını 1589'da kapılarını krala kapatmış olan Paris'te yayımladı. Kitap piyasaya çıktığında III. Henri öldürülmüştü. Ancak Boucher, yapıtını bu olaydan önce kaleme aldığını belirtiyor ve "nasıl olsa hâlâ bir başka Henri var"[140] diyerek kitabının güncelliğini koruduğunu vurguluyordu.

Boucher, *De justa Henrici tertii abdicatione*'yi III. Henri'nin tahttan çekilmesini değil, fakat tahttan kovulmasını, hatta öldürülmesini doğrulamak amacıyla yazmıştı. Bu amacını gerçekleştirmek için ise bulabildiği en iyi yol, *Vindiciae contra tyrannos*'un içerdiği savları büyük ölçüde yinelemekti. Tıpkı Brutus gibi Boucher'ye göre de, krallık iktidarı sözleşmelere dayandığından ötürü kral hem Tanrı'ya hem halka karşı sorumludur. Kralı yaratan halkın, yükümlülüklerini yerine getirmeyip tiranlaşan bir kralı tahttan uzaklaştırma hakkı vardır. Ancak halk bir ka-

[140] Aktaran: Janet, II, 84.

labalık değildir; halk sözcüğünden kamusal otoriteler olan Etats Généraux'yu, krallığın yöneticilerini, soyluları anlamak gerekir. Tirana kimlerin karşı çıkabileceği sorusunu yanıtlayabilmek için tiranlar arasında bir ayrım gözetilmelidir. Örneğin, III. Henri gibi ortak iyiliği çiğneyen sonradan bir tiranı ancak kamusal otoriteler yargılayabilir; ama onun öldürülmesini kamusal otoritelerden başka özel kişiler de gerçekleştirebilir.

Buraya kadar Protestan yazarlardan hiçbir farkı olmayan Boucher, papayı da devreye sokarak onlardan ayrılır; hatta Gallikan karşıtı bir tutum içindeki Cizvitlere[141] yaklaşır. Çünkü Boucher, kralın Tanrı'ya karşı sorumlu oluşundan, papalık iktidarının (dolaylı da olsa) tiranlaşan kral üzerindeki üstünlüğü ilkesini türetir. Böylece papaya, halkın yanında, kralı iktidardan uzaklaştırmak ve yeni kralı belirlemek yetkisi tanır. Bununla birlikte, Gallikanizm yandaşı Katoliklerin tepkisini çekmemek için "Birlik'in düşündüğü, söylediği, yaptığı her şey Kilise'den başka bir şey değildir"[142] diyerek Roma Kilisesi'nin dış bir güç olmadığını, tersine Kutsal Birlik ile özdeşleştiğini göstermeye çalışır.[143] Bir başka Katolik monarkomak olan Guillaume Rose, 1590'da yayımladığı *De justa Reipublicae christianae in reges impios et haereticos auctoritate* (Dinsiz ve Sapkın Krallara Karşı Hıristiyan Devletin Haklı Otoritesi)

---

[141] 1540 yılında Ignacio de Loyola'nın önderliğinde kurulmuş olan Cizvit tarikatı, Karşı-Reform'u savunmada ve Katolikliği canlandırmada önemli rol oynadı. Papaya boyun eğilmesinin erdemini vurgulayan cizvitler, Gallikanizm gibi ulusal kiliseler anlayışına karşı cephe aldılar ve kısa sürede ulusal monarşilerin tepkisini üzerlerine çektiler.

[142] Aktaran: Chevallier, s. 263.

[143] Fakat papa XIV. Gregorius'un 1591'de yayımladığı fermanla IV. Henri'nin krallığını yadsıyıp ona katılan din adamlarını mahkûm etmekle kalmayıp Fransa'ya "yalnızca ruhani bir biçimde değil, silahlarla da yardım edeceğini" (Mesnard, s. 381) belirtmesi, Gallikanizmi benimsemiş olan Fransız Katoliklerini hiç de hoşnut kılmamıştır.

adlı yapıtında, tıpkı Boucher gibi Protestan yazarların savlarını kullandıktan sonra, halktan başka papanın da kralı tahttan kovma hakkının bulunduğunu savunur.

Théodore de Bèze'in "vicdan özgürlüğü şeytanın bir dogmasıdır"[144] sözünün genel bir kabul gördüğü ve dinsel hoşgörüsüzlüğün, bağnazlığın hüküm sürdüğü bu dönemde, karşıt iki dinsel topluluk, yani Katolikler ile Protestanlar birbirlerine karşı aynı savları, aynı siyasal görüşleri birer ideolojik silah şeklinde kullanmışlardı. Duruma göre, krala itaat edilmesini salık veriyorlar ya da bunun tam tersini savunarak *tyrannicide*'e ulaşıyorlardı. "Doğru" din adına denilerek, saptanan amaçlar doğrultusunda araçlar üzerinde istenildiği gibi oynanabiliyordu. Montaigne, 1580'de bu durumdan şöyle yakınmaktaydı: "Ne denli rezil bir saygısızlıkla tanrısal ilkeleri mıncıklayıp durduğumuza bakın; kamusal fırtınaların estiği bu dönemde, yazgının yerlerimizi değiştirmesine göre bu ilkeleri ne denli dinsizce bir tutumla yadsıdığımıza ya da onları yeniden sahiplenmemize bir bakın. Dini korumak için uyruğun prensine karşı ayaklanıp silahlanmasının doğru olup olmadığına ilişkin bu tumturaklı önerinin, geçen yıl hangi ağızlarda, kendilerine destek olması için hangi parti tarafından olumlandığını ve hangisi tarafından olumsuzlandığını anımsayın; ve şimdi, bu görüşlerin hangi taraflarda ses verdiğini ve bu amaç için olduğu kadar öteki amaç için de silahların gürültü çıkarıp çıkarmadığını işitin."[145]

Birbirlerine karşı acımasızca saldıran karşıt toplulukların monarkomakları, bugünkü anlamda (siyasal) demok-

[144] Aktaran: Prélot ve Lescuyer, s. 258.
[145] Aktaran: Chevallier, s. 262; Janet, s. 83.

rasiden, demokratik anlayıştan çok uzaktaydılar. Hepsinin mutlak monarşinin karşısında yer alması ve bu amaçla "halk, ortak iyilik, özgürlük, seçim ya da direnme hakkı" gibi kavramları kullanması, monarkomak akımının bazı yorumcular tarafından "demokratik" olarak nitelendirilmesine yol açmıştı. Fakat bu kavramlar, her ne kadar demokrasinin gelişim süreci içinde önemli bir rol oynayacaklarsa da, monarkomaklarca geriye dönük bir biçimde kullanılıyordu.

Gördüğümüz üzere, bireysel hak ve özgürlükler düşüncesinden tümüyle yoksun olmalarından başka, halkı bir siyasal özne olarak da düşünemiyorlardı. Feodal dünya görüşünün etkisi altında olan ya da daha doğrusu ancak feodal kurumlara ve değerlere canlılık vererek kralın iktidarını kendi amaçları doğrultusunda sınırlayacaklarına inanan monarkomaklar, "çok başlı canavar"ı değil, fakat "halk" diye adlandırdıkları soylular ile burjuvazinin ileri gelenlerini siyasal yaşamın içine yerleştirmekle yetiniyorlardı. Zaten monarşiye karşı değillerdi; farklı bir siyasal rejim modeli önermiyorlardı. Kısacası siyasal istekleri, ılımlı ve sınırlı bir nitelik taşıyan feodal monarşiye kadar uzanabiliyorlardı.

Bu bakımdan, geleneksel ayrıcalıkları ve özgürlükleri merkezi iktidarın karşısına diken monarkomaklar, modern devlete giden süreci tersine çalıştırma çabasındaydılar. Protestan monarkomaklar, soylulara ve *Etat*'lara büyük yetkiler tanıyarak tekçi devlet (ya da "Bir" olan egemen devlet) anlayışına karşı, katmansal ve bölgesel özerklikleri ya da bir tür federalizmi çok daha açık bir biçimde savunuyorlardı. Katolik monarkomakların yaklaşımı epey çelişkiliydi: Bu tür bir eğilimleri olmasına karşın, "Fransız birliği" düşüncesine de bağlıydılar. Ulusal birliğin dinsel birlik üzerinde temellendiği gerekçesiyle sapkın olarak nitelendirdikleri bir kişinin krallığına karşı çıkıyorlar, ama

aynı zamanda dış bir güce, yani papaya Fransa'nın içişlerine müdahale etme hakkı tanıyorlardı.

Taht, ulusal birliğin sağlanabilmesi için (ister Katolikler, ister Protestanlar açısından olsun) bir dinsel tekçilik tasarısında ısrar etmenin çok yanlış olduğunun bilincindeydi. IV. Henri, 1593'te dinini değiştirip Katolikliği benimsedikten sonra, 22 Mart 1594'te kendisine kapılarını açan Paris'e girdi. Uzun savaşlardan, çatışmalardan yorgun düşmüş olan Fransız toplumunun hemen hemen bütün kesimlerinin desteğini alan IV. Henri, ulusal birliği 1598 Nantes Fermanı ile dinsel çoğulculuk (plüralizm) üzerine oturttu; siyasal yapıda ise tekçiliği, bir başka deyişle mutlak monarşi olarak adlandırılan ve kralın kişiliğinde somutlaşan egemen devleti sağlam bir biçimde kurmaya yöneldi. Şimdi yapılması gereken iş, bu devletin kuramsal temellerle donatılarak meşrulaştırılmasıydı; ama zaten bundan yirmi yıl önce, 1576'da, Jean Bodin bu işi gerçekleştirmişti bile.

Kaynakça

Abensour, Miguel ve Gauchet, Marcel, "Présentation-Les leçons de la servitude et leur destin", *Le discours de la servitude volontaire*, Payot, Paris, 1978.

Ağaoğulları, Mehmet Ali ve Köker, Levent, *İmparatorluktan Tanrı Devletine*, İmge Kitabevi Yayınları, Ankara, 1991.

Ağaoğulları, Mehmet Ali, "Klasik Ütopyalar: Özgürlükten Despotizme", *AÜ Basın-Yayın Yüksekokulu Yıllık 1983-1985*, Sayı VIII, Ankara, 1986.

Ağaoğulları, Mehmet Ali, "La Boétie ve Siyasal Kulluk", *Gönüllü Kulluk Üzerine Söylev*, BFS Yayınları, İstanbul, 1987.

Ağaoğulları, Mehmet Ali, "Toplumsal-Siyasal Çatışmanın Erdemi: Machiavelli ile Montesquieu'den Alınacak Dersler", Derleyenler M. O. Alkan, T. Bora, M. Koraltürk, *Mete Tunçay'a Armağan*, İletişim, İstanbul, 2007, s. 99-114.

Ağaoğulları, Mehmet Ali, *Kent Devletinden İmparatorluğa*, İmge Kitabevi Yayınları, Ankara, 1994.

Akal, Cemal Bâli, *Sivil Toplumun Tanrısı,* Afa Yayınları, İstanbul, 1990.

Allen, J. W., "Martin Luther", Hearnshaw, F. J. C., der., *The Social and Political Ideas of Some Great Thinkers of the Renaissance and the Reformation,* Dawsons of Pall Mall, s. 171-192, Londra, 1967.

Althusser, Louis, *Makyavel'in Yalnızlığı ve Başka Metinler / Althusser'in Mirası*, Epos Yay., Ankara, 2003.

Alkındal, Aytunç, "Orta Çağ'da Realizm ve Nominalizm Tartışmaları ve William of Ockham", *Süreç*, Sayı 4, İstanbul, 1980.

Andrew, Edward, "The Foxy Prophet: Machiavelli versus Machiavelli on Ferdinand the Catholic", *History of Political Thought,* c. XI, No. 3, s. 409-421, Güz 1990.

Arendt, Hannah, "Un viatique pour lire Machiavel", *Magazine Littéraire*, No 397, s. 50-52, Nisan 2001.

Arendt, Hannah, *The Human Condition,* The University of Chicago Press, Chicago ve Londra, 1958.

Aron, Raymond, "Préface", Machiavel, *Le Prince* içinde, s. I-IX.

Audier, Serge, *Cumhuriyet Kuramları*, çev. İsmail Yerguz, İletişim, İstanbul, 2006.

Baczko, Bronislaw, *Lumières de l'utopie,* Payot, Paris, 1978.

Balaban, Oded, "The Human Origins of Fortuna in Machiavelli's Thought", *History of Political Thought,* c. XI, No. 1, s. 21-36, Bahar 1990.

Basu, Sammy, "In a Crazy Time the Crazy Come Out Well: Machiavelli and the Cosmology of His Day", *History of Political Thought,* c. XI, No. 2, s. 213-239, Yaz 1990.

Batur, Enis, "Yeniden Doğuş, Eski'den Doğuş", *Gergedan, Yeryüzü Kültürü Dergisi, Rönesans Özel Sayısı,* No. 13, s. 19-21, Mart 1988.

Beer, Max, *Sosyalizmin ve Sosyal Mücadelelerin Genel Tarihi*, çev. Galip Üstün, Can Yayınları, İstanbul, 1989.

Ben-Amittay, Jacob, *Siyasal Düşünceler Tarihi*, Savaş Yayınları, Ankara, 1983.

Bendix, Rheinhard, "Tradition and Modernity Reconsidered", *Embattled Reason, Essays on Social Knowledge*, Oxford University Press, New York, 1970.

Bezel, Nail, *Yeryüzü Cennetleri Kurmak (Ütopyalar)*, Say Yay., İstanbul, 1984.

Black, Antony, *Guilds and Civil Society in European Political Thought from the Twelfth Century to the Present*, Ithaca, Cornell University Press, New York, 1984.

Bloch, Ernst, *Thomas Münzer*, René Julliard, Paris, 1975.

Boétie, Etienne de La, *Discours de la servitude volontaire*, Flammarion, Paris, 1983.

Boétie, Etienne de La, *Gönüllü Kulluk Üzerine Söylev*, İmge Kitabevi Yayınları, Ankara, 1995.

Boétie, Etienne de La, *Le discours de la servitude volontaire*, Payot, Paris, 1978.

Boétie, Etienne de La, *Œuvres politiques*, Editions Sociales, Paris, 1971.

Bozkurt, Bülent, "Shakespeare'de Rönesans İnsanı", *Gergedan*, No. 13, s. 51-52, İstanbul.

Braudel, Fernand, "Quattrocento Fransa'sında Yeni Bir Yaşama Sanatı", çev. M. A. K[ılıçbay], *Gergedan*, No. 13, s. 182-183, İstanbul.

Bréhier, Emile, *La philosophie du Moyen Age*, Editions Albin Michel, Paris, 1971.

Brinton, Crane ve B., John, Christopher, Robert Lee Wolff, *1453'ten Bugüne Dünya Tarihi ve Çağdaş Uygarlık*, Türkçesi Mete Tunçay, Cem Yay., İstanbul, 1982.

Brucker, Gene, "The Uniqueness of Florence's Renaissance Experience", der. G. M. Masters, *Medieval and Ren-*

aissance Studies, The University of North Carolina Press, s. 3-23, Chapel Hill ve Londra, 1984.

Burdeau, Georges, *L'Etat,* Editions du Seuil, Paris, 1970.

Burdeau, Georges, *Traité de science politique* (c. II: *L'Etat* ve c. III: *Le statut du pouvoir dans l'Etat*), Librairie Générale de Droit et de Jurisprudence, Paris, 1949 ve 1950.

Calvin, Jean, "'Hıristiyan Dininin Öğretisi'nden Seçme Parçalar", çev. Şahin Alpay, Mete Tunçay, der., *Batı'da Siyasal Düşünceler Tarihi-2* içinde, s. 84-95.

Campanella, Tommaso, *Güneş Ülkesi,* çev. Haydar Kazgan ve Vedat Günyol, Çan Yayınları, İstanbul, daha yeni basımı: Sosyal Yayınlar, İstanbul, 1985.

Carlyle, R. W. ve Carlyle, A. J., *A History of Mediaeval Political Theory in the West* (c. V: *The Political Theory of the Thirteenth Century*), William Blackwood and Sons Ltd., Edinbourgh ve Londra, 1962.

Carlyle, R. W. ve Carlyle, A. J., *A History of Mediaeval Political Theory in the West* (c. VI: *Political Theory From 1300 to 1600*), William Blackwood and Sons Ltd., Edinbourgh ve Londra, 1962.

Cassirer, Ernest, "Birey ve Evren", çev. Ömer Madra, *Gergedan,* No. 13, s. 26-27, İstanbul.

Cassirer, Ernest, *Devlet Efsanesi*, çev. Necla Arat, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1984.

Chadwick, Henry ve Evans, G. R., der., *Atlas of the Christian Church,* Macmillan, Londra, 1987.

Châtelet, François ve Duhamel, Olivier, Evelyne Pisier-Kouchner, *Histoire des idées politiques*, PUF, Paris, 1982.

Chevallier, Jean-Jacques, *Histoire de la pensée politique*, c. 1, Payot, Paris, 1983.

Cioran, E. M., *Histoire et utopie*, Gallimard, Paris, 1960.

Clastres, Pierre, "Liberté, Malencontre, Innommable", *Le discours de la servitude volontaire,* Payot, Paris, 1978.

Curry, Patrick ve Zarate, Oscar, *Çizgilerle Machiavelli. Yeni Başlayanlar İçin,* Milliyet Yayınları, İstanbul, 1997.

Cutinelli-Rendina, Emanuele, "Quelle religion pour les modernes?", *Magazine Littéraire*, No 397, s. 25-27, Nisan 2001.

Çam, Esat, *Siyaset Bilimine Giriş,* İÜHF Yay., İstanbul, 1975.

Çotuksöken, Betül, "Ortaçağ ve Rönesans Üzerine Kimi Temel Bilgiler", *Gergedan*, No. 13, s. 35-44, İstanbul.

D'Istria, Gérard Colonna ve Frapet, Roland, *L'art politique chez Machiavel,* Vrin, Paris, 1980.

Dante, *De la monarchie,* Librairie Félix Alcan, Paris, 1933.

Davies, Norman, *Avrupa Tarihi,* çev. B. Çığman, E. Topçugil, K. Emiroğlu, S. Kaya, İmge Kitabevi Yayınları, Ankara, 2006.

Djilas, Milovan, *Yeni Sınıf,* çev. Sedat Umran, İstanbul Kitabevi, İstanbul, 1982.

Donaldson, Peter S., *Machiavelli and Mystery of State,* Cambridge University Press, Cambridge, 1988.

Dubois, Claude G., *Problèmes de l'utopie,* Archives de Lettres Modernes, Paris, 1968.

Dupouey, Patrick, "Sunuş ve Açıklamalar", Machiavelli, *Hükümdar (Il Principe)* içinde, s. 7-62.

Durant, Will, *The Renaissance, a History of Civilization in Italy from the Birth of Petrarch to the Death of Titian - 1304-1576,* Simon and Schuster, New York, 1953.

Edou, René, *L'Etat au Moyen Age,* PUF, Paris, 1971.

Ellul, Jacques, *Histoire des institutions-Le Moyen Age,* PUF, Paris, 1980.

Elton, G. R., "Constitutional Development and Political Thought", Elton, G. R., der., *The New Cambridge Modern History* içinde, s. 438-463, Cambridge, 1987.

Elton, G. R., "Introduction: The Age of the Reformation", G. R. Elton, der., *The New Cambridge Modern History, Volume II, The Reformation, 1520-1559*, s. 1-22, Cambridge University Press, Cambridge, 1987.

Faraklas, Georges, *Machiavel. Le pouvoir ou prince*, PUF, Paris, 1997.

Finley, Moses I., *L'invention de la politique*, Flammarion, Paris, 1985.

Fleiner-Gerster, Thomas, *Théorie générale de l'Etat*, PUF, Paris, 1986.

Forrester, Duncan B., "Martin Luther and John Calvin", L. Strauss ve J. Cropsey, *History of Political Philosophy* içinde, s. 293-329.

Forte, Dieter, *Martin Luther ve Thomas Münzer ya da Muhasebenin Başlangıcı*, çev. Sargut Şölçün, Kaynak Yayınları, İstanbul, 1983.

Fournel, Jean-Louis, "Une pensée florentine", *Magazine Littéraire*, No 397, s. 29-31, Nisan 2001.

Furter, Pierre ve Raulet, Gérard (der.), *Stratégies de l'utopie*, Editions Galilée, Paris, 1979.

Gandillac, Maurice de ve Piron, Catherine, *Le discours utopique. Colloque de Cerisy*, Union Générale d'Editions, Paris, 1978.

Geille-Nikodimov, Marie, "De la discorde à la guerre civile", *Magazine Littéraire, No 307*, s. 55-57, Nisan 2001.

Gerbier, Laurent, "L'historien de Florence", *Magazine Littéraire*, No 397, s. 45-47, Nisan 2001.

Germino, Dante, *Modern Western Political Thought, Machiavelli to Marx*, Rand McNally and Co., s. 1-54, Chicago, 1972.

Goyard-Fabre, Simone, "Introduction", *Discours de la servitude volontaire*, Flammarion, Paris, 1983.

Gökberk, Macit, *Felsefe Tarihi*, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1980.

Göktürk, Akşit, *Ada*, Adam Yayıncılık, İstanbul, 1982.

Göze, Ayferi, "Onaltıncı Yüzyıl Düşünürlerinde Baskıya Karşı Direnme", *İstanbul Hukuk Fakültesi Mecmuası*, c. XXXIV, Sayı 1-4, İstanbul, 1969.

Gramsci, Antonio, *Modern Prens*, çev. Pars Esin, Birey ve Toplum Yay., Ankara, 1984.

Habermas, Jürgen, "The Classical Doctrine of Politics in Relation to Social Philosophy", J. Habermas, *Theory and Practice*, İng. çev. J. Viertel, Heinemann, s. 48-81, Londra, 1977.

Harmon, M. Jodd, *Political Thought, from Plato to the Present*, McGraw-Hill, New York, 1964.

Hartmann, Robert, "Composing Modernity in Machiavelli's Prince", *Journal of the History of Ideas*, c. L, No. 1, s. 3-29, Ocak-Mart 1989.

Hasquin, Hervé, *Histoire de le laicité*, Editions de l'Université de Bruxelles, Bruxelles, 1981.

Hearnshaw, F. J. C., "Nicolo Machiavelli", Hearnshaw, E. F. J., der., *The Soical and Political Ideas* içinde, s. 87-122.

Hearnshaw, F. J. C., der., *The Social and Political Ideas of Some Great Thinkers of the Renaissance and the Reformation*, Dawsons of Pall Mall, Londra, 1967

Heaton, Herbert, *Avrupa İktisat Tarihi*, çev. Mehmet Ali Kılıçbay, İmge Kitabevi Yayınları, Ankara, 1995.

Heer, Friedrich, *L'univers du Moyen Age*, Fayard, Paris, 1970.

Heller, Agnes, *Renaissance Man*, İng. çev., Allen, R. E., Routledge ve Kegan Paul, Londra, 1978.

Hincker, François, "Introduction", *Œuvres politiques*, Editions Sociales, Paris, 1971.

Homo, Léon, Les *Institutions politiques romaines,* Editions Albin Michel, Paris, 1950.

Huberman, Leo, *Feodal Toplumdan Yirminci Yüzyıla,* Dost Kitabevi Yayınları, Ankara, 1982.

Huizinga, Johan, "Rönesans Sorunu", çev. Zeynep Küpüşoğlu, *Gergedan,* No. 13, s. 28-34, İstanbul.

Jacob, E. F., "Nicolas of Cusa", Hearnshaw, E. F. J., der., *The Social and Political Ideas* içinde, s. 32-60.

Janet, Paul, *Histoire de la science politique dans ses rapports avec la morale,* c. 1, Librairie Félix Alcan, Paris, 1924.

Janet, Paul, *Histoire de la science politique dans ses rapports avec la morale,* c. II, Librairie Félix Alcan, Paris.

Jouvenel, Bertrand de, *De la souveraineté,* Editions Génin, Paris, 1955.

Kant, Immanuel, "Aydınlanma Nedir? Sorusuna Yanıt", *Felsefe Yazıları,* Yazko, 6. Kitap, İstanbul, 1983.

Keegan, John, *Savaş Sanatı Tarihi,* çev. Füsun Doruker, Sabah Kitapları, İstanbul, 1995.

Kılıçbay, Mehmet Ali, "Bir İtalyan İcadı: Rönesans ve Doğunun Olanaksız/Olanaklı Rönesansı", *Gergedan,* No. 13, s. 174-178, İstanbul.

Kitabı Mukaddes, Eski ve Yeni Ahit ("Tevrat" ve "İncil"), Kitabı Mukaddes Şirketi, İstanbul, 1981.

Koenigsberger, H. G., *Early Modern Europe, 1500-1789,* Longman Group UK Limited, Essex, 1987.

Köker, Eser, "Klasik Ütopyalarda Kadınların Yaşayışlarının Biçimlendirilmesi ve Ütopyacı Gelenek, *AÜ Basın-Yayın Yüksekokulu Yıllık 1989/1990,* Ankara, 1991.

Köker, Levent, "Serbest Piyasa-Demokrasi İlişkisinin Teorik Sorgulanmasına Bir Örnek: C. B. Macpherson'ın Siyasal Düşüncesi", *Toplum ve Bilim,* Sayı 24, s. 155-171, Güz, 1984.

Kumar, Krishan, *Ütopyacılık,* çev. Ali Somel, İmge Kitabevi Yayınları, Ankara, 2005.

La Quinzaine Littéraire, Numéro spécial: La Cité Idéale - Visages de l'Utopie, No. 353, Kış 1981.

Labrousse, Roger, *Introduction à la philosophie politique,* Librairie Marcel Rivière et Cie, Paris, 1959.

Lacroix, Bernard, *L'utopie communautaire,* PUF, Paris, 1981.

Landauer, Gustav, "Extrait de De la Révolution", *Le discours de la servitude volontaire,* Payot, Paris, 1978.

Landi, Sandro, "La voix du peuple", *Magazine Littéraire,* No 397, s. 58-60, Nisan 2001.

Lazzeri, Christian, "De la liberté politique", *Magazine Littéraire,* No 397, s. 60-62, Nisan 2001.

Lefort, Claude, "Le nom d'Un", *Le discours de la servitude volontaire,* Payot, Paris, 1978.

Lefort, Claude, "Préface", Machiavel, *Discours...* içinde, s. 9-19.

Lefort, Claude, *Le travail de l'œuvre Machiavel,* Gallimard, Paris, 1986.

Leroux, Pierre, "Le Contr'Un d'Etienne La Boétie", *Le discours de la servitude volontaire,* Payot, Paris, 1978.

Machiavel, *Discours sur la Première Décade de Tite-Live,* Flammarion, Paris, 1985.

Machiavel, *Le Prince,* Librairie Générale Française, Paris, 1972.

Machiavelli, *Hükümdar (Il Principe),* çev. H. Kemal Karabulut, Sosyal Yay., İstanbul, 1998.

Machiavelli, *Hükümdar,* çev. S. Bağdatlı, Sosyal Yay., İstanbul, 1984.

Machiavelli, Niccoló, "'Titus Livius'un İlk On Kitabı Üzerine Konuşmalar'dan Seçme Parçalar", çev. Pars Esin, der. Mete Tunçay, *Batı'da Siyasal Düşünceler Tarihi-2* içinde, s. 49-79.

[Machiavelli, Niccoló], "Niccoló Machiavelli'den Francesca Vettori'ye", çev. Fatih Özgüven, *Gergedan*, No. 13, s. 74-75, İstanbul.

Machiavelli, Niccoló, "Floransa Tarihi'nden", çev. Bilge Karasu, *Gergedan*, No. 13, s. 69-70, İstanbul.

Machiavelli, Niccoló, "Hükümdar'dan Seçme Parçalar", çev. Vahdi Hatay, Mete Tunçay, der., *Batı'da Siyasal Düşünceler Tarihi-2, Yeni Çağ, Seçilmiş Yazılar* içinde, s. 36-48.

Machiavelli, Niccoló, *Floransa'da Komplolar ve Karşı Komplolar Tarihi*, çev. A. Berna Hasan, Özne Yayınları, İstanbul, (Basım tarihi yok!).

Machiavelli, Niccoló, *Savaş Sanatı*, çev. A. Berna Hasan, Özne Yayınları, İstanbul, 1999.

Machiavelli, Niccoló, *The Discourses*, Middlesex, Penguin, Harmondsworth, 1985.

Machiavelli, *Prens*, çev. Nazım Güvenç, Anahtar Kitaplar Yayınevi, İstanbul, 1993.

Macpherson, C. B., *The Political Theory of Possessive Individualism, Hobbes to Locke*, Oxford University Press, Oxford, 1962.

Mairet, Gérard, "La genèse de l'Etat laique. De Marsile de Padoue à Louis XIV", *Histoire des idéologies*, c. 2, Hachette, Paris, 1978.

Mairet, Gérard, *Les doctrines du pouvoir-La formation de la pensée politique*, Gallimard, Paris, 1978.

Manent, Pierre, *Naissance de la politique moderne, Machiavel-Hobbes-Rousseau*, Payot, Paris, 1977.

Mansfield, Harvey C., "Machiavelli's Political Science", *The American Political Science Review*, c. LXXV, No. 2, s. 293-305, Haziran 1981.

Marcuse, Herbert, *La fin de l'utopie*, Seuil, Paris, 1968.

Marin, Louis, *Utopiques: Jeux d'espaces*, Minuit, Paris, 1973.

Marsile De Padoue, *Le défenseur de la paix,* Librairie Philosophique J. Vrin, Paris, 1968.

Marx, Karl, *Contribution à la critique de l'économie politique,* Editions Sociales, Paris, 1957.

Marx, Karl, *Le capital,* c. I, Editions Sociales, Paris, 1976.

Matthew, Donald, *Orta Çağ Avrupası,* çev. Mehmet Ali Kılıçbay, İletişim Yay., Istanbul, 1988.

Matthews, W. R., "John Calvin", Hearnshaw, E. F. J., der., *The Social and Political Ideas* içinde, s. 193-216.

Ménissier, Thierry, "L'art du conseil politique", *Magazine Littéraire,* No 397, s. 47-49, Nisan 2001.

Mennais, Félicité de La, "Préface", *Le discours de la servitude volontaire,* Payot, Paris, 1978.

Mesnard, Pierre, *L'essor de la philosophie politique au XVIe Siècle,* Vrin, Paris, 1972.

Montaigne, *Denemeler,* Cem Yayınevi, Istanbul, 1980.

Moore Jr., Barrington, *Diktatörlüğün ve Demokrasinin Toplumsal Kökenleri,* çev. A. Şenel ve Şirin Tekeli, İmge Kitabevi Yayınları, Ankara, 2003.

More, Thomas, *L'utopie,* Editions Sociales, Paris, 1976.

More, Thomas, *Utopia,* çev. Sabahattin Eyüboğlu-Mina Urgan-Vedat Günyol, Cem Yayınevi, İstanbul, 1981.

Moreau, Pierre-François, *Le récit utopique,* PUF, Paris, 1982.

Mosca, Gaetano ve Bouthoul, Gaston, *Histoire des doctrines politiques,* Payot, Paris.

Mousnier, Roland, *La monarchie absolue en Europe,* PUF, Paris, 1982.

Mucchielli, Roger, *Le mythe de la cité idéale,* Gérard Monfort, Brionne, 1982.

Nisbet, Robert, *History of the Idea of Progress,* Heinemann, Londra, 1980.

Orwin, Clifford, "Machiavelli's Unchristian Charity", *The American Political Science Review,* c. LXXII, No. 4, s. 1217-1228, Aralık 1978.

Ozment, Steven, *The Age of Reform, 1250-1550,* Yale University Press, New Haven ve Londra, 1980.

Panofsky, Erwin, "'Rönesans': Kendini Tanımlamak mı, Kendini Tanımamak mı?", *Gergedan,* No. 13, s. 22-25, İstanbul.

Paradol, A. Prévost, "Etudes sur les moralistes français", *Discours de la servitude volontaire,* Flammarion, Paris, 1983.

Parkinson, C. Northcote, *Siyasal Düşüncenin Evrimi,* Remzi Kitabevi, İstanbul, 1976.

Perry, Marvin ve diğerleri, *Western Civilization, Ideas, Politics and Society,* 2. baskı, Mass., Houghton Mifflin Company, Boston, 1985.

Petit-Dutaillis, Charles, *La monarchie féodale en France et en Angleterre,* Editions Albin Michel, Paris, 1971.

Pettit, Philip, *Cumhuriyetçilik. Bir Özgürlük ve Yönetim Teorisi,* çev. Abdullah Yılmaz, Ayrıntı Yay., İstanbul, 1998.

Pietri, Luce, *Le monde et son histoire IV-Epoques médiévales (V-XV siècle),* Bordas-Laffont, Paris, 1971.

Plamenatz, John, *Man and Society, a Critical Examination of Some Important Social and Political Theorists from Machiavelli to Marx, Volume One,* Longman Group Ltd., s. 1-44, Essex, 1984.

Poggi, Gianfranco, *Calvinism and the Capitalist Spirit, Max Weber's Protestant Ethic,* Macmillan Press, Londra, 1983.

Poggi, Gianfranco, *The Development of the Modern State, a Sociological Introduction,* Hutchinson University Library, Londra, 1978.

Prelot, Marcel ve Lescuyer, Georges, *Histoires des idées politiques,* Dalloz, Paris, 1980.

Quillet, Jeanine, *Les clefs du pouvoir au moyen âge,* Flammarion, Paris, 1972.

Remaud, Olivier, "La décision de l'avenir", *Magazine Littéraire*, No 397, s. 53-54, Nisan 2001.

Riot-Sarcey, Michèle; Bouchet, Thomas; Picon, Antoine, *Ütopyalar Sözlüğü*, çev. Turhan Ilgaz, Sel Yayıncılık, İstanbul, 2003.

Runkle, Gerald, *A History of Western Political Theory*, The Ronald Press, New York, 1968.

Rupp, E. G., "Luther and the German Reformation to 1529", Elton, G. R., der., *The New Cambridge Modern History* içinde s. 70-95.

Rupp, E. G., "The Swiss Reformers and the Sects, 1. The Reformation in Zurich, Strassburg and Geneva", Elton, G. R., der., *The Cambridge Modern History* içinde, s. 96-133.

Russell, Bertrand, *Batı Felsefesi Tarihi-Orta Çağ*, c. 2, Bilgi Yayınevi, Ankara, 1972.

Ruyer, Raymond, *L'utopie et les utopies*, Paris, PUF, 1950.

Saatçioğlu, Işıl, "Machiavelli: Virtüoz", *Gergedan*, No. 13, s. 67-68. İstanbul.

Sabine, George H. ve Thorson, Thomas L., *A History of Political Theory*, Hinsdale, Dryden Press, Illinois, 1973.

Sabine, George, *Siyasal Düşünceler Tarihi, Eski Çağ, Orta Çağ*, c. 1, çev. Harun Rızatepe, Türk Siyasi İlimler Derneği Yayınları, Ankara, 1969.

Sabine, George, *Siyasal Düşünceler Tarihi-Yeni Çağ*, c. 2, çev. Alp Öktem, Türk Siyasi İlimler Derneği Yayını, c. II, Ankara, 1969.

Sarıca, Murat, *Fransa ve İngiltere'de Emredici Vekaletten Yeni Temsil Anlayışına Geçiş*, İstanbul Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 1969.

Sarıca, Murat, *Siyasi Düşünce Tarihi*, Gerçek Yayınevi, İstanbul, 1977.

Selçuk, Sami, *Temsili ve Katılımcı Demokrasinin Kökeni*, Çağdaş Yayınları, İstanbul, 1987.

Senellart, Michel, "Machiavel, penseur de l'Etat moderne?", *Magazine Littéraire*, No 397, s. 22-24, Nisan 2001.

Senellart, Michel, *Machiavélisme et raison d'Etat*, PUF, Paris, 1989.

Sfez, Gérald, "Machiavel par-delà bien et mal", *Magazine Littéraire*, No 397, s. 20-22, Nisan 2001.

Singer, Brian, "The Politics of Obedience: The Discourse of Voluntary Servitude", *Telos*, No 43, İstanbul, Bahar 1980.

Skinner, Quentin, *Düşüncenin Ustaları. Machiavelli*, çev. Cemal Atila, Altın Kitaplar Yayınevi, İstanbul, 2002.

Skinner, Quentin, *The Foundations of Modern Political Thought, Volume One, The Renaissance*, Cambridge University Press, Cambridge, 1980.

Skinner, Quentin, *The Foundations of Modern Political Thought, Volume Two, The Age of Reformation*, Cambridge University Press, Cambridge, 1980.

Smith, Preserved, *Rönesans ve Reform Çağı. Bir Sosyal Arkaplan Çalışması*, çev. Serpil Çağlayan, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul, 2001.

Strauss, Leo ve Cropsey, Joseph, der., *History of Political Phlisophy*, Rand McNally and Co., s. 151-181, Chicago, 1972.

Strayer, Joseph R., *Les origines médiévales de l'Etat moderne*, Payot, Paris, 1979.

Şenel, Alaeddin, *Siyasal Düşünceler Tarihi*, AÜ Siyasal Bilgiler Fakültesi Yayınları, Ankara, 1982.

Touchard, Jean, *Histoire des idées politiques*, c. 1, PUF, Paris, 1978.

Trotabas, T. J., *La notion de laicité dans le droit de l'église catholique et de l'Etat républicain*, Librairie Générale de Droit et de Jurisprudence, Paris, 1961.

Trousson, Raymond, *Voyages aux pays de nulle part,* Editions de l'Université de Bruxelles, Bruxelles, 1975.

Tunçay, Mete (der.), *Batı'da Siyasal Düşünceler Tarihi-Seçilmiş Yazılar,* c. 1, AÜ Siyasal Bilgiler Fakültesi Yayınları, Ankara, 1969; ikinci baskı Teori Yay., Ankara, 1985.

Tunçay, Mete (der.), *Batı'da Siyasal Düşünceler Tarihi-Yeni Çağ-Seçilmiş Yazılar,* c. 2, AÜ Siyasal Bilgiler Fakültesi Yayınları, Ankara, 1969; 2. baskı, Teori Yay., Ankara, 1985.

Ullmann, Walter, *Principles of Government and Politics in the Middle Ages,* Methuen, Londra, 1966.

Urgan, Mina, "Platon'un Devlet'i ile More'un Utopia'sı", *Süreç,* Sayı 6, c. 2, Haziran 1981.

Urgan, Mina, *Edebiyatta Ütopya Kavramı ve Thomas More,* Adam Yayıncılık, İstanbul, 1984.

Vallet, Odon, *Petit lexique des guerres de religion d'hier et d'aujourd'hui,* Albin Michel, Paris, 2006.

Vernorel, Auguste, "Préface", *Le discours de la servitude volontaire,* Payot, Paris, 1978.

Verrier, Frédérique, "Le succès du stratège", *Magazine Littéraire,* No 397, s. 42-44, Nisan 2001.

Wanlass, Lawrence C., *Gettell's History of Political Thought,* George Allen and Unwin, Londra, 1964 [1924].

Weil, Simone, "Méditation sur l'obéissance et la liberté", *Le discours de la servitude volontaire,* Payot, Paris, 1978.

Wolin, Sheldon S., "Calvin and the Reformation: The Political Education of Reformism", *American Political Science Review,* c. 51, s. 428-453, Haziran 1957.

Wolin, Sheldon S., "Politics and Religion: Luther's Simplistic Imperative", *American Political Science Review,* c. 50, s. 24-42, Mart 1956.

Wood, Neal, "Önsöz", Machiavelli, *Savaş Sanatı* içinde, s. 7-70.

Zancarini, Jean-Claude, "La Mandragore, ou la comédie du Prince", *Magazine Littéraire*, No 397, s. 34-37, Nisan 2001.

Zerilli, Linda M. G., "Machiavelli's Sisters: Women and 'the Conversation' of Political Theory", *Political Theory*, c. 19, No. 2, s. 252-276, Mayıs 1991.

Kişi Adları Dizini

A

Aegidius Colonna Romanus, 23, 24, 25, 26, 27, 30
Aeneas, 46
Albertus Magnus, 16
Alexander V., papa, 87
Alexander VI., papa, 167
Althusser, Louis, 224
Anabaptistler, 124, 130
Anne Boleyn, İngiltere kraliçesi, 243
Anne du Bourg, 277, 280
Aquinumlu Thomas (Thomasçılık), 12, 16, 23, 25, 27, 57, 78, 110, 153
Aristoteles (Aristotelesçilik), 14, 17, 23, 41, 44, 45, 48, 53, 55, 56, 57, 65, 100, 178, 212, 276, 325, 326
Augustinus (Augustinusçuluk), 101, 105, 118, 155
Augustus, Roma imparatoru, 44

B

Bacon, Francis, 177
Barclay, Guillaume, 309
Baudouin, 315
Benedictus XI., papa, 38
Benedictus XIII., papa, 87
Bernard Saisset, Pamiers piskoposu, 20
Beyazıt II., Osmanlı padişahı, 219
Bèze, Théodore de, 314, 315, 319, 320, 321, 322, 323, 324, 325, 329, 333, 337, 340
Bodin, Jean, 187, 219, 301, 318, 342
Bonaparte, Napoléon, 172

Bonifacius VIII., papa, 17, 18, 19, 20, 21, 34, 35, 37, 51
Botero, Giovanni, 232
Boucher, Jean, 338, 339, 340
Brutus, 308, 314, 330, 331, 332, 333, 334, 335, 336, 337, 338
Brutus (genç), 308
Brutus (yaşlı), 184, 232
Brutus, Stephanus Junius, 323, 329
Buchanan, George, 314, 325, 326, 327, 328, 329, 335
Bueno de Mesquita, 161

C

Caesar, Julius, Roma imparatoru, 25, 30, 51, 227, 230, 299
Cajetan, kardinal, 104
Caligula, Roma imparatoru, 227
Calvin, Jean, 90, 92, 93, 99, 133, 134, 135, 136, 137, 138, 139, 140, 141, 142, 143, 144, 146, 309, 312, 315, 319, 320, 321, 324, 325, 328
Campanella, Tommaso, 274
Cassius, 308
Catharina von Bora, 109
Catherine d'Aragon, İngiltere kraliçesi, 243
Catherine de Médicis, Fransa kraliçesi, 172, 277, 309, 311, 312, 313, 316
Cesare Borgia, 167, 191, 222
Charlemagne, Kutsal Roma-Cermen imparatoru, 49, 161
Charles de Valois, 37
Charles I., İngiltere kralı, 259
Charles IX., Fransa kralı, 278, 312, 316
Charles VI. Fransa kralı, 89
Charles VII., Fransa kralı, 90
Charles VIII., Fransa kralı, 89, 167
Clemens V., papa, 38
Clemens VII., papa, 86
Cleo VII., papa, 169, 170
Colet, 240
Constantinus, Roma imparatoru, 31, 48, 49
Cosimo de Medici, 223
Cromwell, Thomas, 171

D

Dante, Alighieri, 35, 36, 37, 38, 39, 40, 41, 42, 43, 44, 45, 46, 47, 48, 49, 50, 51, 52, 55, 153, 168
Diderot, Denis, 173
Dionysios, 292
Djilas, Milovan, 265
Dominikenler, 104, 208
Du Bellay, 280, 300

E

Eck, John, 104
Edward I., İngiltere kralı, 15, 19
Engels, Friedrich, 123, 131, 239
Erasmus, 99, 100, 110, 111, 126, 155, 241, 242, 243, 248, 253, 254, 256

F

Fortescue, John, 247
Fourier, Charles, 262
Francesco, kont, 228
François II., Fransa kralı, 316

Fransiskenler, 75, 208
Freisingli Otto, 160, 161
Friedrich (elektör), Saksonya prensi, 106, 107
Friedrich I., (Barbarossa), Kutsal Roma-Cermen imparatoru, 14
Friedrich II., Kutsal Roma-Cermen imparatoru, 14, 36
Friedrich II., Prusya kralı, 171
Friedrich III., Bavyera dükü, 315
Friedrich, Avusturya kralı, 53

G

Gabriel Biel, 100
Gelasius, papa, 28
Gentile, Alberigo, 172
Ghibellinolar, 36, 38, 53
Giuliano II. Medici, 169
Giulio de Medici, kardinal, 169
Goodman, Christopher, 311
Gracchus, 214
Gramsci, Antonio, 174
Gregorius VII., papa, 14
Gregorius XII., papa, 86
Gregorius XIV., papa, 339
Grocyn, 240
Guelfolar, 36, 37, 38
Guillaume de Nogaret, 21
Guiraudet, 173
Guise, Duc de, 277, 311, 319, 337, 338

H

Habermas, Jürgen, 177
Hadrianus, Roma imparatoru, 227
Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, 173
Heinrich IV., Kutsal Roma-Cermen imparatoru, 14
Heinrich VII., Kutsal Roma-Cermen imparatoru, 38, 39, 161
Henri II., Fransa kralı, 277
Henri III., Fransa kralı, 316, 319, 337, 338, 339
Henri IV. (Henri de Navarre), Fransa kralı, 172, 318, 319, 337, 338, 339, 342
Henry VII. Ingiltere kralı, 241, 245, 247, 248
Henry VIII., İngiltere kralı, 90, 171, 172, 241, 242, 243, 247, 248, 249, 310
Hesseli Philipp, 108
Hobbes, Thomas, 43, 62, 68, 181, 301, 302
Homeros, 44, 283, 284, 303
Honorius III., papa, 14
Hotman, François, 314, 315, 316, 317, 318, 319, 329
Hugo, Victor, 172
Hus, Jan, 87, 88, 105, 144, 145
Hutten, 241, 248, 253

İ

İbni Rüşd, 17, 41, 276
İnnocenti III., papa, 16
İnnocenti IV., papa, 16
İsa (Mesih), 30, 43, 45, 47, 48, 70, 75, 83, 101, 109, 113, 114, 117, 127, 131, 132, 138, 139, 337

J

James III., İskoçya kralı, 329

James VI., İskoçya kralı, 325
Jean de Jandun, 53
Jean II., Fransa kralı, 89
Jeanne d'Arc, 90
Johann (elektör), Saksonya prensi, 107, 108, 131
Johann Friedrich, 131
Johannes XXII., papa, 53, 54, 74, 75, 83
Johannes XXIII., papa, 87
Julius II., papa, 167
Jüpiter (tanrı), 303

K

Kant, Immanuel, 307, 308
Karl V. (Şarlken), Kutsal Roma-Cermen imparatoru, 106, 170
Kaustky, Karl, 260
Keyhüsrev (Kyros), Pers kralı, 191, 298
Knox, John, 311, 325
Kronos (tanrı), 158

L

L'Hospital, Michel de, 277, 278, 312
La Boétie, Etienne de, 11, 236, 274, 275, 276, 277, 278, 279, 280, 281, 282, 283, 284, 285, 286, 287, 288, 289, 290, 291, 292, 293, 294, 295, 296, 297, 298, 299, 300, 301, 302, 303, 304, 305, 306, 307, 308, 309, 313, 315, 330, 333, 336
La Mennais, Félicité de, 282
Languet, Hubert, 329
Lenin, 264
Leo X., papa, 105
Leopoldo, Toscana gründükü, 173
Leydenli Johann, 124
Linacre, 240
Lollardlar, 88
Lorenzo II. Medici, 169
Louis XII., Fransa kralı, 167
Loyola, Ignacio de, 339
Ludwig IV., Bavyera kralı ve Kutsal Roma-Cermen imparatoru, 53, 75
Luther, Martin, 90, 92, 93, 94, 98, 99, 100, 101, 102, 103, 104, 105, 106, 107, 108, 109, 110, 111, 112, 113, 114, 115, 116, 117, 118, 119, 120, 121, 122, 123, 124, 125, 126, 127, 128, 129, 131, 133, 135, 136, 137, 138, 140, 144, 146, 155, 242, 243
Lykurgos, 212, 223

M

Machiavelli, Niccoló, 11, 68, 92, 148, 149, 156, 161, 164, 165, 166, 167, 168, 169, 170, 171, 172, 173, 174, 175, 176, 177, 178, 179, 180, 181, 182, 183, 184, 185, 186, 187, 188, 189, 190, 191, 192, 193, 194, 195, 196, 197, 198, 199, 200, 201, 202, 203, 204, 205, 206, 207, 208, 209, 210, 211, 212, 213, 214, 215, 216, 217, 218, 219, 220, 221, 222, 223, 224, 225, 226, 227, 228, 229, 230, 231, 232, 233, 236, 249, 285, 289, 290, 313, 314, 322, 330

Mannheim, Karl, 238
Marcus Aurelius, Roma imparatoru, 227
Marie de Lorraine, 311
Martinus V., papa, 87
Marx, Karl, 158, 239, 246, 247
Mary Stuart, İskoçya kraliçesi, 311, 325, 326, 329
Mary Tudor, İngiltere kraliçesi, 310
Maximilian 1., Kutsal Roma-Cermen imparatoru, 167
Mehmet II. (Fatih), Osmanlı padişahı, 219
Melanchton, Philipp, 108, 109
Michele di Cesena, 75
Miles de Dormans, 89
Montaigne, Michel de, 277, 279, 280, 281, 282, 340
Montesquieu, 173
More, Thomas, 11, 235, 236, 237, 240, 241, 242, 243, 244, 247, 248, 249, 250, 251, 252, 253, 254, 255, 256, 257, 259, 260, 261, 262, 263, 264, 265, 266, 267, 268, 269, 270, 271, 272, 273, 274, 283
Morelly, 262
Morris, William, 271
Morton, kardinal, 240
Murat III., Osmanlı padişahı, 172
Musa, 205, 223
Mussolini, Benito, 174
Mustafa III., Osmanlı padişahı, 172
Münzer, Thomas, 93, 99, 100, 109, 123, 124, 125, 126, 130, 131, 132, 144, 336

N

Napoléon III. (Louis), Fransa imparatoru, 172
Neron, Roma imparatoru, 299
Nicolaus V., karşı-papa, 54
Numa, Roma kralı, 205

O

Obizzo, 164
Ockhamlı William, 74, 75, 76, 77, 79, 80, 81, 82, 83, 84, 85, 100, 153, 155
Odet de la Noue, 314
Oliveretto de Fermo, 190
Otto I., Kutsal Roma-Cermen imparatoru, 161

P

Padovalı Marsilius, 35, 52, 53, 55, 60, 63, 65, 73, 75, 153
Paolo da Ronciglione, 166
Parisli Jean, 28, 30, 31, 32, 34, 46, 48
Paulus (Pavlus), 101, 118, 122, 127, 131, 132, 155, 328
Peter Giles, 242, 255
Petrarca, 150, 222
Petrus (havari), 30, 51, 70, 141
Philippe de Pot, 89
Philippe II. (Auguste), Fransa kralı, 14
Philippe IV. (Güzel), Fransa kralı, 15, 17, 18, 19, 20, 21, 28, 32, 34, 35, 37, 51, 54
Philippos, Makedonya kralı, 196
Pilatus, Roma'nın Yahuda valisi, 47

Platon, 76, 175, 178, 211, 237, 241, 250, 253, 255, 256, 261, 264, 266, 270, 272, 274, 294, 325
Plessis-Mornay, Philippe du, 329
Pole, Reginald, 171
Polybios, 212
Ponet, John, 311
Pope, Alexander, 150
Pythagoras, 44

Q

Quinet, Edgar, 173

R

Remus, 229
Richard III., İngiltere kralı, 245
Richelieu (kardinal), 172
Romulus, Roma kralı, 191, 205, 223, 229
Ronsard, 280, 300
Roscelinus, 76
Rose, Guillaume, 339
Rousseau, Jean-Jacques, 62, 63, 173, 210, 239, 286, 333

S

Salisburyli John, 153
Savonarola, 167, 204, 205
Schmitt, Carl, 200
Sciarra Colonna, 21
Selim (Yavuz), Osmanlı padişahı, 219
Servet, Michel, 320
Shakespeare, William, 171
Sicilyalı Agatokles, 190, 196
Sigismund, Kutsal Roma-Cermen imparatoru, 87
Sisto (Sixtus) IV., papa, 209
Sixtus V., papa, 172
Solon, 213, 223
Spinoza, Benedictus, 172, 173
Staupitz, Johann, 105
Strauss, Leo, 174

T

Tarquinus, Roma kralı, 184, 214
Tetzel (rahip), 102
Theseus, 191, 205
Titus Livius, 169, 199

U

Urbanus VI., papa, 86

V

Vasari, Giorgio, 150, 151, 157
Vascode Gama, 256
Vettori, Francesco, 168, 176, 195, 221, 223
Viterbolu Jacobus, 26, 27, 30

W

Weber, Max, 92, 135, 148, 186
Wycliffe, John, 87, 88, 144, 145

Z

Zwingli, Ulrich, 109, 126, 127, 128, 129, 130, 135, 144, 155