Machiavelli, Makyavelizm ve Modernite

MACHIAVELLI!

HAZIRLAYAN

Cemal Bâli Akal

GENİŞLETİLMİŞ 2. BASKI

DOST

2014

yasa siyasa

Bu dizi Cemal Bâli Akal'ın yönetiminde
Dost Kitabevi Yayınları için hazırlanmaktadır.

yasa T siyasa

1) HUKUK ÖZGÜRLÜK VE AHLAK, H. L. A. Hart, Şubat 2000
2) DEVLET KURAMI, Der.: Cemal Bali Akal, Temmuz 2000
3) SİYASİ İLAHİYAT, Carl Schmitt, Temmuz 2002
4) NE HUKUK NE DE AHLAK, Turgut Tarhanlı, Ocak 2003
5) İNSANSIZ YÖNETİM, Turgut Tarhanlı, Ocak 2003
6) REFAH DEVLETİNİN KRİZİ, Pierre Rosanvallon, Şubat 2004
7) ÖZGÜRLÜĞÜN GELECEĞİ YOKTUR, Cemal Bâli Akal, Kasım 2004
8) VAROLMA DİRENCİ VE ÖZERKLİK, Cemal Bâli Akal, Kasım 2004
9) ETİKA, Benedictus (Baruch) Spinoza, Aralık 2005
10) PARLAMENTER DEMOKRASİNİN KRİZİ, Carl Schmitt, Nisan 2006
11) LİBERALLER VE CEMAATÇİLER, Der.: A. Berten, P. da Silveira, H. Pourtois, Eylül 2006
12) POLİTİK İNCELEME, Benedictus (Baruch) Spinoza, Ocak 2007
13) TUTUNAMAYANLAR VE HUKUK, Şebnem Gökçeoğlu Balcı, Mart 2007
14) HAKLARI CİDDİYE ALMAK, Ronald Dworkin, Haziran 2007
15) HOMO JURIDICUS, Alain Supiot, Mart 2008
16) TEOLOJİK-POLİTİK İNCELEME, Benedictus (Baruch) Spinoza, Eylül 2008
17) SPINOZA. DÜNYA SEVGİSİ, Diego Tatián, Temmuz 2009
18) SOSYOLOJİK YÖNTEMİN KURALLARI, Émile Durkheim, Şubat 2010
19) SPINOZA, Solmaz Zelyüt, Nisan 2010
20) MACHIAVELLI, MAKYAVELİZM VE MODERNİTE, Haz.: Cemal Bâli Akal, Eylül 2012
21) GEÇMİŞE İLİŞKİN SUÇ VE BUGÜNKÜ HUKUK, Bernhard Schlink, Ekim 2012
22) GÜNCEL MÜDAHALELER, Der.: Eylem Canaslan, Cemal Bâli Akal, Şubat 2013
23) DÜŞÜNCE ÖZGÜRLÜĞÜ VE HOŞGÖRÜ, Gérard Duprat, Mart 2013
24) DİL VE BÜYÜ. LÉVI-STRAUSS ÜZERİNE ON BİR DENEME, Ahmet Güngören, Ekim 2013
25) HUKUK YA DA KUKLA TİYATROSU, Cemal Bâli Akal, Şubat 2014
26) TARİH VE TEMSİL, Türker Armaner, Mart 2014

Machiavelli, Makyavelizm ve Modernite

Cemal Bâli Akal
(Hazırlayan)

İktidarın Üç Yüzü, *Modern Düşüncenin Doğuşu*, *Varolma Direnci ve Özerklik: Spinoza'yla Bir Hak Kuramı İçin*, *Özgürlüğün Geleceği Yoktur: Edebiyatta Spinoza*, *Burası Tanzanya mı Karanfil?*, *Kimlik Bedenin Hapishanesidir* (Reyda Ergün'le birlikte) başlıklı kitapların yazarıdır. *Devlet Kuramı* başlıklı bir derlemesi vardır. *1. Spinoza Günleri* ve *2. Spinoza Günleri* başlıklı kitapları (Reyda Ergün'le birlikte) yayına hazırlamıştır. Spinoza'dan *Teolojik-Politik İnceleme*'yi (Reyda Ergün'le birlikte), Durkheim'dan *Sosyolojik Yöntemin Kuralları*'nı, Vian'dan *Yürek Söken*'i çevirmiştir.

D

Akal, Cemal Bâli
Machiavelli, Makyavelizm ve Modernite
ISBN 978-975-298-473-8 / Dost Kitabevi Yayınları
Nisan 2014, Ankara, 167 sayfa
Felsefe-Siyaset

MACHIAVELLI, MAKYAVELİZM VE MODERNİTE

Hazırlayan: Cemal Bâli Akal

DOST
kitabevi

ISBN 978-975-298-473-8

Machiavelli, Makyavelizm ve Modernite
CEMAL BÂLİ AKAL

© Dost, 2012, 2014

Bu kitabın Türkçe hakları
Dost Kitabevi Yayınları'na aittir
Birinci Baskı, Eylül 2012, Ankara
İkinci Baskı, Nisan 2014, Ankara

Düzelti, Derviş Aydın Akkoç

Teknik hazırlık, Mehmet Dirican - Dost İTB

Baskı, Pelin Ofset Ltd. Şti.
Sertifika No: 16157
İvedik Organize Sanayi Bölgesi, Matbaacılar Sitesi
588. Sokak No: 28-30, Yenimahalle / Ankara
Tel: (0312) 395 25 80-81 • Fax: (0312) 395 25 84

Erdal Akalın - Dost Kitabevi
Sertifika No: 12386
Paris Caddesi No: 76/7 Kavaklıdere 06680, Ankara
Tel: (0312) 435 93 70 • Fax: (0312) 435 79 02
www.dostyayinevi.com • bilgi@dostyayinevi.com

İçindekiler

Önsöz **9**
Cemal Bâli Akal

1 *Machiavelli, Makyavelizm ve Siyasi Modernite Sorunu* **11**
Enzo Baldini

2 *Machiavelli, Makyavelizm ve Meşruiyet Sorunu* **26**
Cemal Bâli Akal

3 *Machiavelli Galiba Büyük Bir Şaka* **43**
Levent Yılmaz

4 *Makyavelyen Virtù* **51**
Solmaz Zelyüt

5 *Makyavelizm, Hikmet-i Hükümet ve Modern Devlet* **63**
Ozan Erözden

6 *Machiavelli Okumaları* **81**
Tülin Bumin

7 *Machiavelli, Fichte ve Siyasi Erdem* **96**
Türker Armaner

8 *Machiavelli ve İslam Dünyası: Modernitenin* **104**
Genel Konularına Karşılaştırmalı Bir Bakış
Luigi Mascilli Migliorini

9 *Batı-Doğu Dikotomisi Üzerine:* **111**
Montesquieu'de Makyavelyen İzler
Silvio Suppa

10 *XVI. Yüzyıl Rus Makyavelisti Ivan Peresvetov'un* **131**
Eserlerinde Yeni Prens'e Bir Örnek Olarak II. Mehmet
Mark Youssim

11 *Luther ve Machiavelli: Özgürlük, Devlet ve Hıristiyanlık* **138**
Kaan Harun Ökten

12 *Sonsöz ya da Türkiye'de* Hükümdar *Çevirileri* **158**
Cemal Bâli Akal

Yazarlar **166**

Önsöz

Bu derlemenin hareket noktası 2010 yılı Mayıs'ında, İstanbul'da gerçekleştirilen "Makyavelizm ve Modernite Sorunu. Türkiye'de Machiavelli ve Makyavelizm" başlıklı uluslararası sempozyumdur. Sempozyumun fikir babası, Torino Üniversitesi öğretim üyesi ve uluslararası düzlemde yetkin bir Machiavelli uzmanı olan Enzo Baldini'dir. Enzo Baldini 2013'te, yani Machiavelli'nin *Hükümdar*'ı yazmasından 500 yıl sonra Floransa'da gerçekleştirilecek olan büyük Machiavelli etkinliğinin yöneticisi olduğu gibi, bu yıldönümüne kadar sürecek biçimde, Avrupa'nın çeşitli ülkelerinde birkaç yıldır gerçekleştirilen ve gerçekleştirilecek olan bir dizi sempozyum etkinliğinin de yaratıcısı olmuştur. O dönemde Bahçeşehir Üniversitesi Hukuk Fakültesi dekanı olan profesör Aziz Can Tuncay aracılığıyla Fakülte bünyesinde bu etkinliklerden birini gerçekleştirme fikri de yine Baldini'ye aittir. Sempozyum'da konuşma yapmak üzere çağrılan Machiavelli uzmanı uluslararası adların seçimi konusunda, yani Moskova Üniversitesi'nden Mark Youssim'in, Bari Üniversitesi'nden Silvio Suppa'nın ve Napoli Üniversitesi'nden Luigi Mascilli Migliorini'nin sempozyuma çağrılmalarında ve tabii bu konuda ikna edilmelerinde etkili olan da odur. Söz konusu etkinliğin düzenleyicisi olarak ben de Türkiye'de bu konuda çalışanları

bulup davet etme görevini üstlendim. Çağrılanlardan sempozyuma katılmayı kabul edip beni sevindiren Tülin Bumin'e, Solmaz Zelyüt'e, Nilgün Toker'e, Kaan Harun Ökten'e, Türker Armaner'e, Ozan Erözden'e ve Levent Yılmaz'a teşekkür borçluyum. Sempozyum sırasında, Machiavelli üstüne bir derleme oluşturma fikri de doğdu. Konuşmacılar, konuşma metinlerine bire bir bağlı kalma zorunluluğuyla sınırlanmadan, metinlerini zaman içinde gönderdiler. Baldini, Suppa ve Migliorini tebliğ metinlerini aynen korurken, Youssim gözden geçirilmiş bir metin yolladı. Türkiye'den konuşmacılar da gözden geçirdikleri/yeniden yazdıkları metinlerle, hatta bazen başlığı da değiştirerek, derlemeye katkıda bulundular. Çok arzu etmeme rağmen, bir konuşmacının metnini ele geçiremedim. Bu önemli eksiklik için derleme adına üzgünüm.

Bu kısa açıklama yazısını teşekkürle bitireyim. Elbette önce tüm konuşmacılara ve çalışmaların yazarlarına. Sonra, her şeyi başlatan Baldini'ye ve kadim dostu Tuncay'a. Oturum başkanlığı yapan, Bahçeşehir Üniversitesi Hukuk Fakültesi'nin o dönem öğretim üyeleri Ömer Yörükoğlu ve Süheyl Batum'a, her zamanki gibi fedakârca yardımıma koşan, aynı fakültenin öğretim elemanı Mahmut Özdil'e ve idari görevlisi Deniz Ceylan'a. Bu derlemenin son okumalarını yapan Derviş Aydın Akkoç'a ve Cansu Muratoğlu'ya.

Galatasaray Üniversitesi Hukuk Fakültesi'ndeki öğrencilerini getirip en azından bir oturum için salonu dolduran, orada birlikte olduğumuz ve artık aramızda olmayan Melike Batur Yamaner'i de unutmadan...

Cemal Bâli Akal

1
Machiavelli, Makyavelizm ve Siyasi Modernite Sorunu

Enzo Baldini

Son çıkan yayınlardan biri olan, *Maquiavelo para narcos* (*Uyuşturucu Kaçakçıları İçin Machiavelli*) şu soruya cevap vermeyi amaçlayan bir kitap: Uyuşturucu kaçakçılarıyla mücadele etmek için Machiavelli ne öğretiyor? Görünüşe bakılırsa Machiavelli bu hususta çok şey öğretiyor; en azından, büyük olasılıkla Meksikalı olan ve uyuşturucu ticaretiyle mücadeleye bizzat katılmış fakat adı sanı bilinmeyen yazara göre öyle. Sonra *Machiavelli für Frauen. Strategie und Taktik im Kampf der Geschlechter* (*Kadınlar için Machiavelli. Cinslerin Karşılaşmasında Strateji ve Taktik*), hatta *A Child's Machiavelli. A Primer on Power* (*Çocuklar İçin Machiavelli. İktidar Üstüne Bir Alfabe*) adlı çalışmalar bile var. Ayrıca kişiler arası çatışmaların ve ilişkilerin nasıl daha iyi yönlendirileceği, nasıl başarılı olunacağı yahut nasıl yönetileceği ve başkalarına nasıl boyun eğilmeyeceği konusunda bir dizi eser daha var, sözgelimi *Machiavelli per litigare meglio* (*Daha İyi Dövüşmek İçin Machiavelli*). Ezcümle daha fazla satmak için, yöneticiler için, pazarlama operatörleri için, ortaklıkta, yönetimde ve doğal olarak siyasette liderlik için Machiavelli. Her şey Machiavelli adına ve onun yazılarından apaçık alıntılarla yapılıyor. Machiavelli'nin imgesini, düşüncelerini ve kitaplarını araç olarak kullanan ve doğal olarak bütünüyle

tarihsel bağlamdan yoksun olan bu gibi eserlerin başlıklarında belirtilen "modern Machiavelli"ye tekrar döneceğim. Ama aynı zamanda, çağımızın en korkunç savaş alanlarında askerler ve askeri strateji ve taktik danışmanları tarafından kılavuz (ya da daha doğrusu koruyucu şemsiye) olarak alımlanan bir Machiavelli'den de söz edeceğim. Belki o zaman Machiavelli'nin yüzüne geçirilen bu maskelere, onun ve kuramlarının ya da daha doğrusu ona atfedilen kuramların bu sistematik kullanımına daha büyük bir dikkat ve ciddiyetle bakabiliriz.

Günlük yaşamda, özellikle başkalarını ikna etmek, koşullandırmak veya yönetmek gerektiğinde, kendini kurtarmak için bir Machiavelli yaratan sadece bizim zamanımız olmuştur. Ne var ki, böyle bir koşullandırmaya direnmek zorunlu ya da uygun olduğunda da aynı şey olmuştur. Bütün bunlar, 20. yüzyılın sonlarında başlamış ve günümüzde daha çok olmak üzere, büyük bir artış göstermiştir. Bu konuşmada mahut tutumların çözümlemesini yapmaya ve aynı zamanda hiç de kolay olmayan şöyle bir soruya cevap vermeye çalışacağız: "Machiavelli'nin *Hükümdar*'ı yönetmek için mi, yoksa yönetenlerden korunmak için mi yazılmış bir el kitabıdır?" Soruyu cevaplamadan önce, benim bu bildirimin ana konusunu açıklamak için bile olsa, geriye doğru birkaç yüzyıllık bir adım atmamız gerekiyor.

Zorunlu olarak sorulması gereken ilk soru şu: İlk siyasi Modernite'yle Machiavelli'nin ne kadar ilgisi vardır? Burada, yanlış anlaşılmalara yol açmamak için şunu hemen belirtmeliyim ki, bu soruyla Modernite'nin başlangıcında yer alan şeyi kastediyorum. Ama daha acil ve alışılmamış olan öteki soru da şu: Makyavelizm Modernite ile şu ya da bu biçimde bağlantılı mıdır?

Birçok araştırmacı birinci soruya cevap bulmaya çalışmış ve çoğu kez değişik tavırlar takınmıştır. Şöyle ki, Machiavelli bazen bir uzun yol(culuğ)un ve Modernite'ye özgü sayılan özgül özelliklerin başlangıç anı sayılmıştır. Keza bazı durumlarda ise, ileride daha iyi göreceğimiz gibi, tam olarak siyasi Modernite'nin kurucusu olarak görülmüştür. Gelgelelim Makyavelizm hakkındaki tartışmalar çok daha karmaşıktır, bu nedenle her şeyden önce Makyavelizm teriminin ne anlama geldiğini daha iyi açıklamamız gerekmektedir.

Makyavelizm teriminden –genelde Batı kültüründe, bilhassa da filologlar ve düşünce tarihçileri tarafından paylaşılan anlamıyla– Machiavelli'nin ve öğretilerinin (ya da ona atfedilen öğretilerin) siyasi uygulamalar ve mücadelelerdeki kullanımı anlaşılır. Özellikle de iktidarı elinde bulundu-

ranlarca eyleme konulan, çoğu kez eleştirilebilir seçim ve davranışları haklı göstermek adına, ama aynı zamanda rakiplerin davranış ve seçimlerini eleştirmek ve onları şeytanlaştırmak için kullanılır. Ne var ki, Makyavelizm terimiyle Machiavelli'nin düşünce ve eserlerinin el yazması şeklinde ya da basılı olarak elden ele dolaşması; bunun yanı sıra, siyasi, askeri, dini yahut tiyatroyla ilgili konularda ve genel olarak edebi yazılarda kullanılması da kast edilir. Bir başka ifadeyle Makyavelizm terimi, Machiavelli'nin eserlerinin yüzyıllar içinde oluşan farklı kültür ortamlarında kazandığı, hususi tarihsel ve siyasi durumlardaki "talih"e işaret eder.

Bu söylediklerimden de anlaşılacağı üzere, Makyavelizm terimi, sınırlandırılabilmesi müşkül, yani ele avuca sığmaz bir terimdir. Uzmanlardan da aldığı ve hâlâ da almaya devam ettiği çok yönlü kavramsal tanımlar da bu durumun kanıtıdır. Ne var ki, değişik dilsel ortamlarda ve farklı kültürel geleneklerde varolan ve yine farklı tarihi dönemlerde ve jeopolitik bölgelerde zaman zaman Machiavelli'ye karşı alınan dini, siyasi ve kültürel tavırların da ifadesi olan bu değişik görünümler göz önüne alındığında, her şey daha da karmaşıklaşır. Kaldı ki, her araştırmacı (ve siyasetçi) kuşağı Machiavelli'yi kendi çıkarları, deneyimleri ve tanık oldukları olayların ışığında yeniden okumuş ve yorumlamıştır.

Her ne kadar bu böyle olsa da, yine de ilk tanımı ele alabiliriz: Makyavelizm terimi ile, genel olarak yüzyıllar boyu Machiavelli'nin öğretisine ve onun eserlerine gönderme yapmış ve yapmakta olan kuramsal kanıtlamalar ve siyasi tutumlar belirtilir. Ancak bu tutumların çeşitlemeleri hayli fazladır; bu nedenle ben burada İtalyan kültür ortamından alınan birkaç örnekle yetineceğim.

Makyavelizm terimi, *tout court*, Machiavelli'nin öğretisiyle özdeşleştirilmiştir. Terim ya önyargısız ve titizlikten yoksun bir davranışı işaret etmek için günlük dilin anlatımına indirgenmiş ya da siyasi bir kurum olarak kullanıldığında "Devlet Yararı" ile veya doğal olarak her türlü ahlaki bağlayıcılıktan yoksun bir siyasetle özdeşleştirilmiştir. Yine de, daha ileri gitmeden önce, ne yazık ki kısa bir incelemede görünebileceği kadar sıradan ve öngörülmüş olmayan bazı temel belirlemelerde bulunmak kaçınılmazdır. Machiavelli'nin, ya da daha doğrusu Machiavelli hakkında (filolojik olandan kuramsal olanlara kadar) yapılan her türlü araştırmanın, Makyavelizm ile ilgisi çok azdır ya da hiç yoktur.

Burada tamamen farklı iki boyut, çok değişik alanlara yerleştirilen tarihsel perspektifler söz konusudur; ancak bu alanda da ihtiyatlı ilerlemek gerekir. Machiavelli'nin düşüncelerini ve öğretilerini araştıran ve

kendi kişisel düşüncelerini, siyasi kuramlarını, yani insan, dünya, hatta tek tek Devletler'in rolü ya da yeni bir küresel düzen hakkındaki kendi "görüş"lerini pekiştirmek ya da desteklemek için, Sekreter (Machiavelli) ve onun kuramları hakkındaki kanıtlamalardan yararlanan bazı araştırmacıların gayet iyi gösterdikleri türden bir ihtiyattan söz ediyorum. Ayrıca bu ilk (ve ilkel) belirleme "Machiavelliano" (Machiavelli'ye ait) ile "Makyavelizm" arasında bir ayrım yapmamızı da sağlayacaktır.

"Machiavelli'ye ait" bir kuram derken, doğrudan Machiavelli'nin olan bir kuramdan bahsedilmektedir. Bir başka ifadeyle kuram doğrudan Machiavelli'nin gerçekten düşündüğü ve yazdığı şeylere göndermede bulunur. Buna mukabil "Makyavelizm" ile onun kimileyin maskelenmiş, araçsal ve siyasi kullanımına ya da Machiavelli'nin kuramlarının, eserlerinin ve figürünün bir tür yeniden düzenlemesine işaret edilir. Bunun yanı sıra "Makyavelizm" ile, çeşitli tarihsel bağlamlarda ve çok farklı amaçlarla, Machiavelli'yi az çok aslına sadık kalarak çeviren ve düşüncelerinin dolaşımını sağlayanlara da göndermede bulunulur.

Bu terimlerin dışında iki terim daha mevcuttur: "Machiavellico" (Machiavellice, kurnazca) ve "Machiavellista" (Makyavelist, kurnaz, hileci). Bu terimler her şeyi daha da karıştırmamıza yol açar. Terimlerin ilki günlük dilde gizli tezgâhlar, entrikalar ve yalanlarla damgalanmış olan kurnaz ve aldatıcı bir davranışı işaret etmek için kullanılır. Buna karşılık ikinci terim ile, daha ziyade modern çağda Machiavelli'nin öğretisini ya da daha doğrusu varsayılan öğretisini, ahlak kurallarını hiç sorun etmeden ve yalnızca kendi çıkarının peşinden gitmeyi amaç edinerek uygulamaya koyan bir Machiavelli takipçisi belirtilir. Bu terimlerin dışında, Floransalı Sekreter'e karşı şiddetli olduğu kadar, çoğu kez öğretilerinden iyice maskelenmiş bir halde izler taşıyan "anti-Machiavellismo" (karşı-Makyavelizm) de vardır.

Bu kısa ve temel bilgiler ışığında değerlendirdiğimizde, Machiavelli'nin *realpolitik*in ya da devletlerarası ilişkiler düzeyine aktarıldığı zaman, kimilerine göre *Devlet Yararı* adını alacak olan o siyasi gerçekçiliğin "mucit"i olduğu yolundaki bir düşünce de, kendini kabul ettirir. Aslında, siyasi gerçekçiliğin Makyavelizm ile *tout court* (şıpın işi) özdeşleştirilmesi –ki bu mürekkep nehirleri akıtılmasına yol açmıştır– kavramsal terimlerde pek yardımcı olmaz. Machiavelli'yi büyük ölçüde tarihsel temelden yoksun olan *Devlet Yararı* ile bir tutma girişimi, yeni bir karışıklık yaratmaya yöneliktir. Üstelik *Devlet Yararı* ile 16. yüzyılın son yirmi yılında ve 17. yüzyıl boyunca İtalya'da (ama aynı zamanda İspanya, Fransa ve Almanya'da da)

kabul gören düşünce akımı ve yoğun bilimsel incelemeler kastediliyorsa, bu karşıklık daha da artacaktır.

Bilindiği gibi Machiavelli *Devlet Yararı* söylemini hiç kullanmamıştır. Bu söylemi –İtalya ile sınırlı kalarak belirtecek olursak herkesten önce Giovanni Botero (1589) gibi– Controriforma (Karşı-Reform) döneminin siyasi düşünürleri, kendi "dindar ve doğru" Devlet Yararlarını yıkıcı ve dinsiz Floransalı Sekreter'e atfedilen "dinsiz ve despotça" olandan ayırmak niyetiyle (en azından söylenen bu) kullanmışlardır.

Bu açıklamalardan da anlaşılacağı üzere Makyavelizm terimi, Devletin (ya da iktidarı elinde bulunduranın) Ülke için yararlı gördüğü her hareketinin, hele de bu hareketler diğer Devletlere karşı yapılıyorsa, tamamen yasal olduğunu belirten bir "siyasi ilke" olduğunu ileri sürmek için tedavüle sokulmuştur. Bu kullanım da, Devlet'in keyfince yeni bir adım atmasının göreceli olarak ne kadar kolay olduğunu gösterir. Bu kullanım elbette kabul edilemez. Aynı şekilde Makyavelizmin, Machiavelli öğretisinin halk dilindeki yaygın ve kötüye kullanılmış özeti olan, "amaç aracı geçerli kılar" ifadesiyle özdeşleştirilmesi de kabul edilemez; çünkü bu ifade Machiavelli tarafından hiç kullanılmamıştır. Kaldı ki, bu parola, sadece Devletin kurulması ve korunması bahsinde değil, konu dışına çıkarılıp herhangi bir "amaç"a yönlendirildiği takdirde de anlamsız olur.

Öyleyse, siyasi Modernite'nin, burada Machiavelli öğretisinin bazı yönlerinin dolaşımı, talihi, araç olarak kullanılması ve abartılması gibi en azından terimle özdeşleştirilen bir Makyavelizmle gerçekten ilişkisi var mıdır? Benim cevabım bu durumda da olumludur, ancak bunu söylerken kaybolup onlarca ya da yüzlerce yıl sonra, farklı ve görünüşte (ama sadece görünüşte) garip yerlerde ve biçimlerde yeniden ortaya çıktığını gördüğümüz maskeler ve ayna oyunlarıyla, yapay ve araçsal kurgularla sıralanmış olduğu için de çok karmaşık ve yeniden kurgulanması hiç de kolay olmayan bir fenomenin söz konusu olduğunu da göz ardı etmiyorum. Şöyle ki, Floransalı'nın bütün eserleri daha 1559'da Roma Kilisesi Engizisyonu, akabinde Avrupa'daki reform görmüş Kiliseler tarafından kesin olarak Yasak Kitaplar Listesi'ne alınmıştır. Dolayısıyla içinde Machiavelli'nin adını çoğu zaman boşuna arayacağımız bir fenomendir karşımızdaki. 1546'daki Trento Konsili'ne katılan rahipler arasında dolaştırılan bir anı kitabına göre, "Şeytan eliyle yazılmış" bir eserin (*Hükümdar*) yazarı olan bir Machiavelli...

***

Buradan sonra bildirimin, hem tarihsel hem de kavramsal açıdan, karmaşık ve tehlikeli bir sınır çizgisine yerleştiği açıktır. Ancak bilimsel düzeyde gerçekleştirilen böylesi bir uluslararası toplantı, birkaç yıldır yönettiğim "Makyavelizm ve Batı Siyaset Geleneğinde Makyavelizmler (XVI.-XIX. yüzyıllar)" adlı projenin birincil hedeflerinden biri olan kimi kuramsal varsayımları sunmak için belki de iyi bir fırsattır.

Bildirimin başlığında yer alan "siyasi Modernite sorunu" ifadesini boşuna kullanmadım. Bu ifadeyi kullanmamın nedenlerinden biri, araştırmacıların bu yönde de bazı kesin noktalara ulaşmalarına rağmen, bazen birbirinden çok farklı siyasi Modernite tanımlarını hâlâ tartışıp durmalarıdır. Ne var ki, her durumda siyasi Modernite'nin doğuşundan söz etmekle sınırlıyacağım kendimi, üstelik bunu özet biçiminde yapmak zorundayım.

Modernite'nin doğuşu hiç kuşkusuz insanlar tarafından yaratılan ve tarihe mal olan bir siyasi düzenin kuramsal gereklilik ve olumlamasına bağlıdır. Bu düzen, her türlü teolojik kökten gittikçe daha çok yoksun kalan ve artık İlahi Adalet temelinde kurulmuş olarak düşünülmeyen bir siyasi düzendir.

Burada siyasi düzenden kast edilen, Avrupa'da Ulus Devletler'in doğuşuyla birleştirilen, ama daha çok, düzensizlik ve çatışmaya indirgenmiş olan insani varoluş hakkındaki olumsuz bir görüşün ifadesi olan düzendir. İşte tam olarak bu tehlikeli çatışma durumudur yeni düzenin son vermesi gereken şey. Hal böyle olunca siyasi Modernite'nin kurucuları olarak Machiavelli ve Hobbes'u düşünmemek mümkün mü? Birçok araştırmacının yaptığı da budur zaten. Oysa bazı başka araştırmacılar Machiavelli'de pre-modern (modernite öncesi) bir düşünür görmeyi tercih ediyorlar.

Her durumda, insanın merkeziliği üstüne kurulmuş olan ve –siyasetin tarihe girişi, insani bilginin merkeziliğinin yeniden olumlanması, siyasetin ahlaktan ayrılması ya da daha doğrusu, kuşkunun, kuşkuculuğun, inançsızlığın ve göreceliliğin yeniden olumlanmasının ötesinde– siyasetin her türlü teolojik temelinin yadsınması olarak anlaşılan bir Modernite kavramı gittikçe daha çok yer kazanmıştır. Sonuçta, Tanrı'nın siyasi ve insani düzenden aşamalı olarak ayrılması, bazı yönleriyle Hugo Grotius'un geliştirdiği *etsi Deus non daretur* (sanki Tanrı yokmuş gibi) formülünde ete kemiğe bürünmüştür. Tanrı tarafından insanların aklına kazınmış doğal yasalar, Tanrı var olmaktan vazgeçse ya da artık bizimle ve dünyayla uğraşmasa bile var olmayı sürdürecektir. Doğal hukukçuluğun ilk adımlarıdır bunlar.

Önemli ve sağlam bir Anglosakson tarihyazıcılığı okulu, Modernite'yi cumhuriyetçilikle ya da daha doğrusu Machiavelli ile, daha çok da *Discorsi sulla prima deca di Tito Livio*'daki (*Söylevler*) Machiavelli ile olumlanan ve yayılan cumhuriyetçi gelenekle uzlaştırır. Bu uzlaştırma çabaları için sadece Pocock'u ve onun 1975 tarihli *The Machiavellian Moment*'ini (*Makyavel Momenti*), sonra da Skinner ve daha yoğun bir şekilde öğrencilerinin yaptıkları derinleştirmeler ve yeniden düzenlemeleri düşünmek yeterlidir. Buradaki cumhuriyetçilik, Yurttaş(lık) erdemlerine bağlı olan ve bir "Atlantik cumhuriyet geleneği"nde, başka şeylerin yanı sıra, açıkça var olduğunu ve İngiliz Devrimi ile Amerikan Devrimi'nin kuramsal ve kurumsal tartışmalarında kesinlikle ikincil olmayan bir rolde gördüğümüz bir Cumhuriyetçilik'tir.

Yine Anglosakson dünyasında liberal ilkelerin olumlanmasıyla, Hobbes'la ve doğal olarak daha çok da Locke'la, siyasi Modernite'yi doğuran bir okul buluruz. Modernite'yi Condorcet'ye ve onun modernlerin antiklerden daha üstün olduğu düşüncesine ya da yeni bir egemenlik kavramının olumlanmasına, uluslar üstü ve evrensel düzen gerekliliğine bağlayanlardan başlayıp, 19. yüzyıl ile 20. yüzyıl başlarının tarihsel ve kurumsal bağlamları ve düşünürleriyle sürüp giden uzun (ama burada gereksiz) bir listeyle devam edebiliriz.

Ama hızlı bir şekilde Cumhuriyetçilik kuramına ve onun modern çağın ilk devrimleriyle olan bağlarına dönüyorum. Aslında burada, Machiavelli'nin cumhuriyetçiliğini aşan ve tersine –*Hükümdar*'da– onun, yeni bir Devletin yaratılması ve kurulmasının kuramsal boyutuna gönderme yapan yeni bir bölüm açılıyor. İşte bu nedenle bütün devrimciler yeni bir Devlete hayat vermeyi amaçlıyorlardı; o halde Machiavelli'den daha iyi bir kılavuz olabilir miydi? Yeni araştırmalar onun Fransız Devrimi'nde de var olduğunu gösteriyor; oysa, biraz da Marc Youssim sayesinde, Rus Devrimi sırasında kullanıldığı da çok iyi bilinmektedir; üstelik sadece (onun eserlerini, özellikle *Hükümdar*'ı çok iyi bilen ve onu, gereken önyargısızlıkla, belki de eserin de yazarın da adını anmadan, kullanmaktan geri durmayan) Lenin ve Stalin tarafından da değil. Bu ileri gidişi ayraç içine aldıktan sonra, bana öyle geliyor ki, Machiavelli'nin geniş ölçüde siyasi Modernite'nin kurucularından biri olarak görüldüğü konusunda artık kuşkuya yer yoktur.

Son araştırmalar siyasi Modernite'nin doğuşunun temel öğeleri olarak *olumsallık* (contingenza) ve *zorunluluk*'u (necessità) belirlemiştir. Siyaset için, yine din erkine dayalı (teokratik) bir temelin yadsınmasının, ama

aynı zamanda siyasi ve askeri alanda sert ve acı verici siyasi tercihlerin kaçınılmaz ve bir o kadar da gerekli olduğu görülür. Ancak özellikle, siyasetle teolojinin ayrılmasından doğan kaçınılmaz hiççilik (nihilizm) ve anarşinin sorumlusu olmanın ötesinde, sağlam ve yerleşik mutlak değerlerin yadsıyıcısı ve dinsizliğin öğreticisi olarak kınanan Machiavelli'ye karşı, sert eleştirilerle birlikte bir kez daha Machiavelli ve Hobbes'a dönülür.

Bu görüşler şimdi benim, Machiavelli'nin Leo Strauss ve özel olarak da onun öğrencileri tarafından yorumlanması ve kullanılması hakkındaki bazı düşünceleri dile getirmeme yardımcı olacak. Ama önce size bir başka cevabı, siyasi Modernite ile Makyavelizm arasındaki olası bağlarla ilgili cevabı vermem gerekiyor. 16. yüzyılın ikinci yarısında Fransa'yı ateşe veren, parçalayan ve bölen Din Savaşları'nı, Katoliklerle Calvinci Protestanlar arasındaki çatışmaları, dinle hiç ilgisi olmayan, ama sadece acımasız iktidar mücadelesinin ifadesi olan zalimce kıyımları düşünün. Bizim Araştırma ve Ağ Projemiz içinde düzenlenen ve Fransız Din Savaşları'nda Makyavelizm konusuna adanan üç toplantının açıkça gösterdiği gibi, Machiavelli dönemin Fransa'sının hem siyasi mücadelesinde hem de siyasi tartışmasında apaçık vardır. Bununla birlikte burada söz konusu olan, doğal olarak, tarihsel Machiavelli değil, ancak araç olarak kullanılmak üzere zaman zaman ona takılan maskelerden bazılarıdır.

Dahası Machiavelli çatışma halindeki tarafların birbirlerine karşı savurduğu bir silaha dönüşmüştü. Besbelli ki taraflardan her biri tamamen farklı bir Machivelli kullanıyordu. Katolikler Calvinci Protestanlar'ı dinsiz ve bütünüyle Hıristiyan dinine karşı bir Makyavelizm'i benimsemekle suçluyor, buna karşılık Calvinci Protestanlar Katolikler'de hilenin, aldatmanın, daha da kötüsü, zehir ve hançerin simgesi haline gelmiş olan Machiavelli'nin gerçek müritlerini görüyorlardı. Bu açıkça, Machiavelli'nin, onun öğretileriyle hiç ilgisi olmayan ya da çok az ilgisi olan bir araç olarak kullanılmasıdır. Ama dönemin insanlarının çok iyi anladıkları bir kullanımdır bu.

Nitekim Katolikler St. Bartholomeus (Saint-Barthélemy) katliamıyla lekelenmişlerdi ve bu lekelenmeden kraliçe Caterina de Medici sorumlu tutulmuştu; çünkü o, sadece aslen Floransalı değil, üstelik Machiavelli'nin *Hükümdar*'ı ithaf ettiği Lorenzo de Medici'nin de kızıydı. Böylece Caterina de Medici'nin Machiavelli'yle bağlantısı açık seçik ortaya çıkıyordu; öyleyse onun *Hükümdar*'ın yazarına layık bir öğrenci ve onun en kötü derslerinin uygulayıcısı olduğundan kuşku duyulamazdı. Gerçekten de Avrupa sathında önemli ölçüde yayılmış bir yaklaşımdır bu. Nitekim

Saint-Barthélemy Katliamı geniş yankı uyandırmış ve Machiavelli son kararda katliamın ustası ve esinleyicisi sayılmıştır.

Ancak burada bizi ilgilendiren şey bu değil, tam olarak Din Savaşları'nın olduğu yıllarda, yani 16. yüzyıl Fransası'nda, kısa sürede siyasi Modernite'nin temel taşlarından biri haline gelen bir siyasi tartışmanın ortaya çıkmasıdır. Dinsel hoşgörünün anlamlı gelişmelerinin ötesinde, Bodin'in egemenlik öğretisini, direnme hakkı ve zorbanın katli kuramlarını anımsamak yeterlidir. Bu tartışmada Machiavelli'nin varlığı, önemli ölçüde ve Makyavelizm mantığı içerisinde, zaman zaman ona takılan onca maskeden bazıları aracılığıyla ortaya çıkmıştır. Daha ileri gidemiyorum, ama Machiavelli'nin eserlerinin dolaşımı, daha çok da onun düşüncelerinin ve figürünün araç olarak kullanılmasının da, birinci siyasi Modernite'nin önemsiz olmayan yönleriyle açıkça sıkı sıkıya bağlantılı olduğunu sanıyorum. Ne olursa olsun, hem Calvinci Protestanlar hem de Fransız Katolikler o uzun ve karmaşık "kara" efsanenin, yani Machiavelli'yi zorbaların ve her türlü siyasi kötülüğün öğreticisi olarak gören ve abartan Makyavelizm geleneğinin içindeydiler. İşte o bu yüzden aslında "Şeytanın eliyle" yazılmış bir eserin yazarı olarak görülüyordu.

Ama bütün modern çağı kat eden ve –Machiavelli henüz hayatta iken yazılmış– filozof Agostino Nifo'nun 1523 tarihli *De regnandi peritia* adlı eseriyle olumlanan, tamamen farklı bir Makyavelizm geleneği de vardır. Bu yazar *Hükümdar*'daki parçaları dolu dolu ele alıyor ve bunlardan aynı zamanda hem iktidarı elinde bulunduranlar için bir el kitabı, hem de zorbaların hilelerini ve kötülüklerini halka gösterecek ve yurttaşların sonunda bunlardan korunmalarını sağlayacak bir eser hazırlıyordu. Böylece Machiavelli'nin, (o "kara" olana karşı) "beyaz efsane" adıyla anılan ve modern çağ boyunca, Rousseau gibi önemli yazarlar tarafından da birçok kez ele alınacak olan efsanesi doğuyordu. Halktan ve özgürlükten yana bir Machiavelli, tam olarak 19. yüzyıl başlarındaki Fransız karşı-devrimci düşüncesi tarafından kitlelerin siyasete girmesinin ve demokrasinin sorumlusu kabul edilen o siyasi Modernite'nin ustası olarak gösterilecek bir Machiavelli...

* * *

Leo Strauss'un yorumu da bundan pek uzak değildi. Bilindiği gibi, Strauss Machiavelli'yi siyasi Modernite'nin kurucusu olarak kabul etmişti ve 1958 tarihli *Thoughts on Machiavelli* (*Machiavelli Üzerine Düşünceler*)

adlı eserinde onu, öncelikle (klasik filozoflardan farklı olarak) insanların gerçek yaşamlarını çözümleyerek, siyasi güç ile felsefe arasındaki bağlantıyı koparan kişi olmakla eleştiriyordu.

Kısacası, *teacher of evil*, yani kötülüğün öğretmeni Machiavelli, akıl ile vahiy, Atina ile Kudüs arasında, onarılmaz kopmayı belirlemiş ve böylece kapıları bilinemezciliğe, hakiki ve değişmez düzenin yıkımına açmıştı. Ama onun kuramlarının ve hükümdara verdiği öğütlerin kınanması da aynı ölçüde sertti. Yine de Strauss siyasetin sadece gücün yayılması olabileceğini ve sonuç olarak Machiavelli'nin siyasette sık sık güce ve hileye başvurmanın zorunlu olduğunu ileri sürerken yanılmadığını kabul eder.

Ancak burada, 1949'dan beri Chicago Siyaset Bilimi Bölümü'nde öğretim üyesi, Amerikan yeni muhafazakâr hareketinin açıklanmış ve değişmez nirengi noktası olan Strauss hakkında kısa bir bilgi vermekle yetinmek istiyorum. Aksine, daha çok onun öğretisiyle kendilerini göstermiş ve son üç cumhuriyetçi yönetimde önemli siyasi ve askeri görevler üstlenmiş olan öğrencileri ya da öğrencilerinin öğrencileri üstünde durmak istiyorum. Onların modeli bir kez daha, siyasi Modernite'nin kurucusu, ama daha çok da siyasi düzenin, Batılı değerlerin ve ABD'nin siyasi ve askeri rolünün korunması için (acı verici ve umursamaz olsalar bile) alınan zorunlu ve sert kararların değişmez öğretmeni olan Machiavelli olmuştur.

Bunlar Amerikan Başkanlarının askeri danışmanlarından, yurtdışı enformasyon servis komisyonu başkanlarına, Başkan yardımcılarının personel şeflerine, dış politika danışmanlarının şeflerine, stratejik silahların denetimi yöneticilerine, savunma müsteşarlarına, yurttaşlık hakları komisyonu başkanlarına, biyoetik konsey başkanlarına kadar giderler. Sonra stratejik alanda, ama aynı zamanda (tesadüfen değil) eğitim alanında da birincil önemde başka önemli roller üstlenirler. Bütün bunlarla ilgili bir fikir verebilmek için sadece birkaç isim veriyorum: John Agresto, William Kristol, Gary Schmitt, Paul Wolfowitz. Ama liste çok daha uzun olabilir ve nitekim onlarla ilgili çok sayıda yayında ayrıntılı olarak verilmiştir. Onların dayanışma içinde olan ve sağlam inançlarla canlandırılmış bir grup olmalarından gelen güçleri, özel olarak, Savunma Bakanlığı'ndan askeri ve stratejik sorunlarda danışmanlık görevi üstlenen Corporations'a kadar, askeri alanda kendini gösterir. Ve böylece önleyici savaşlar ve demokrasi ihraçları *Straussian Machiavellism* (Straussçu Makyevelizm) görüntüsüyle son bulur; yani (üstelik onları büyük ölçüde onaylamayacak olan) Strauss

ile, her türlü tarihi bağdan koparılmış ve sadece araçsal bir boyutta kullanılmış olan Machiavelli'nin kuramsal kılıfına sahip olunmuştur. Gerçekten de yeni bir Makyavelizm biçimiyle karşı karşıyayız.

Yeni siyasi modernitenin gerekleri arasındaki bu benzersiz Machiavelli ve Strauss karışımını daha iyi anlamak için iki kitaba ve onların, *Straussian Machiavellism*'in gözü pek savunucuları olan yazarlarına kısaca değinmek gerekiyor. Kitapların yazarları Strauss'un iki öğrencisi olan Harvey Mansfield ile Carnes Lord'dur.

Harvard Üniversitesi'nde siyaset felsefesi ve kamu yönetimi hocası olan, bazıları Machiavelli hakkında olmak üzere, çok sayıda bilimsel araştırmanın yazarı ve Machiavelli'nin çevirmeni olan Harvey Mansfield 1989'da *Taming the Prince: The Ambivalence of Modern Executive Power* (*Hükümdar'ı Ehlileştirmek: Modern Yürütme Gücünün Karşıt Değerliliği*) başlıklı bir kitap yayımlar.

Ehlileştirilmiş Hükümdar'ın ABD Başkanı ya da daha doğrusu, Machiavelli'nin anayasal kılıf içinde yeniden doğmuş olan Hükümdar'ı olduğu açıktır. Böylece Machiavelli tarzı zorunluluk kavramıyla Amerikan anayasacılığı, John Locke ve Alexander Hamilton aracılığıyla da olsa, buluşur. Mansfield hocası Strauss'un çok ötesine geçer ve Amerikan yürütme gücünün temelinde tam olarak Machiavelli tarzı yenilikler bulur. Nitekim yürütme, olağanüstü durumlarda, sıradan yasayı ve ahlakı göz önüne almama gücünü gösterebilmelidir. Machiavelli derdi ki, zorunluluk söz konusu olduğu zaman Hükümdar-Başkan'ın "zorunlu kötülüğe girmesini bilmesi" gerekir. Hükümdar-Başkan, doğal olarak, anayasa, yasalar ve çeşitli kurumsal denetim örgütleri tarafından ehlileştirilir.

Bu nedenle Mansfield modern demokrasilerde buyrukçu (otokratik) ve kararlı bir liderliğin gerekli olduğunu, ama bunun, halkı en iyi ve en işlevsel koşullarda yönetmek için, uygun biçimde maskelenmiş ve iyi gizlenmiş olması gerektiğini belirtir. Tıpkı Machiavelli'nin savunduğu gibi. Mansfield'in kitabının son derece akademik bir özelliği var, oysa Carnes Lord'un 2003'te yayımlanan kitabı doğrudan siyasi tartışmaya girmek ve siyasi uygulamada bir iz bırakmak istiyor.

Newport'taki Naval War College'de Askerlik ve Denizcilik Stratejisi hocası olan Lord, Washington'da önemli görevler yaptıktan sonra, kazanan bir liderlik modeli ve yönetme sanatı üstüne kısa bir kitap (tıpkı Machiavelli'nin *Hükümdar*'ı gibi 26 bölümden oluşması rastlantı değildir) hazırlamak ister. Gerçekten de çağdaş demokrasilerin, güçlü ve karar verici, kamuoyunu şekillendirebilecek, kurumsal seçkinleri (adaletten

ekonomiye, eğitimden gizli servise kadar) yönetebilecek ve bunu da Devlet'in sağlığını korumak için yapabilecek liderlere ihtiyacı vardır.

Kafalara *civic morality*'i (yurttaşlık ahlakı) –ama hükümet tarafından belirlenen kurallar ve hedefler doğrultusunda– yerleştirecek olan eğitim üzerindeki denetim, merkezî önemdedir. Denetim, kullanılan kitapları olduğu gibi, üniversite hocalarını da hedef almalıdır.

İşte size kesinlikle buyrukçu bir liderlik; tıpkı temel kaynak olarak alınan Machiavelli'nin *Hükümdar*'ında olduğu gibi; son, yani 26. bölümün, Amerikan demokrasisini barbarlardan korumak için bir *Exortatio* (Cesaretlendirme) olması rastlantı değildir. Bu yeni barbarların, çoğu kez farklı ve Amerikan ilkelerine, değerlerine ve kurumlarına son derece düşman yabancı kültürlerden gelen istilacılar olduğunu sezmek hiç de zor değil. Asimile edilemeyen ve tehlikeli azınlıklar, tıpkı çok kültürlülük kuramcıları gibi.

Doğal olarak Hükümdar-Başkan'ın başlıca düşmanları parlamentolar, adalet kurumları ve kamuoyudur. Mansfield ile olan uyum burada açıkça görülmektedir. Aynı şekilde Machiavelli'nin kuramlarını çağdaş Amerikan siyasetine hem ulusal düzeyde hem de uluslararası düzeyde uygulamak için yapılan sürekli girişim de besbellidir, ama her zaman güçlü ve kararsızlık göstermeyen bir liderlik temeline dayanarak. Ne olursa olsun, Lord'a göre, eğer gittikçe artan dozda acıma duygusu ve maddecilikle zayıflatılmış, köreltilmiş ve karartılmış olan savaşçı ruhun yeniden canlandırılması isteniyorsa, savaşçı bir liderlik kesinlikle gereklidir. Burada da yine bir Machiavelli'nin, yani yurttaşlık erdemleri ve yırtıcı asker-yurttaşların Machiavelli'sinin bir izini görürüz.

Savaş ruhuna ve Machiavelli'ye yapılan bunca övgü, birçok açıdan simgesel olan bir durumu, yani seçkin savaşçıların Amerikan ordusunun anti-terörizm özel kuvvetleri olan Delta Force'a girmesine izin veren çetin seçme sınavının son bölümünü akla getiriyor. Eğer (Neo-Cons'un bir başka temsilcisi olan) Michael Ledeen'e inanacak olursak, son sınav Machiavelli'nin *Hükümdar*'ının "metni" üzerine yapılıyor. İstenilen son fiziksel görev olan 40 milden fazla süren çok yorucu bir yürüyüşün sonunda, o (Ledeen'in ifadesiyle söyleyecek olursak) "neredeyse süpermenler"e, önemsiz bir şeymiş gibi, küçük kitabı okuduktan sonra dolduracakları bir testle birlikte, Machiavelli'nin *Hükümdar*'ı veriliyor. "Sınavı yapanları, okumaları emredilen kitaptaki bilgeliği anladıklarına ve –zihnen ve bedenen en bitkin durumda olmalarına rağmen– onu, yapmak zorunda kalacakları zor ve nefret edilecek görevlerde uygulayabileceklerine inandırmak için" önlerinde 18 saatleri vardır.

Kaçınılmaz sürekli bir çatışmanın onaylayıcıları için bir tür bayrak haline gelmiş, açıkça acımasız ve kaslı bir Machiavelli'dir bu ve her durumda, "beş yüzyıl önce" olduğu gibi bugün de "kesin olarak" geçerli olan "katı kurallar"ı ortaya koyacak bir Machiavelli.

Strauss'un öğrencilerinin bu Makyavelizm'inin bizi daha da yakından, üstelik sadece araştırmacılar olarak değil, ama gittikçe daha birbirine bağımlı küresel bir gerçeğin yurttaşları olarak ilgilendirdiği konusunda kuşku yok gibi. Şimdi, bildirimin başında da belirttiğim, Machiavelli'nin bir başka araç olarak kullanılmasına dair son bir bilgi vermek istiyorum.

Henüz 20. yüzyılın 50'li yıllarında, tam Soğuk Savaş döneminde ve özellikle ABD'de, diplomatlara (sonra da managerlere) çatışmalarla birlikte yaşamayı, onları en aza indirgemeyi ve ister uluslararası olsun ister yerel ya da kişisel, onlardan yararlanmayı öğretmek, ama aynı zamanda siyaset sanatını görev dünyasına taşımak, en değişik çalışma ortamlarında, ama daha çok da başkalarına kumanda etme ya da onları ince (ve hileli) biçimde koşullandırma rolünün öngörüldüğü yerlerde, başka görevlilere (bunların aynı ya da üst düzeyde olmalarının önemi yoktur) kendini kabul ettirmenin en işlevsel koşullarını bulmak için Machiavelli bol bol kullanılmıştı.

Ancak bu davranış uzun sürede bir kişilik bozukluğuna, bir bağımlılığa, bir hastalığa dönüşebilir ve işte o zaman bu hastalık, Amerikalı davranışbilimci psikologların hemen adını koydukları gibi, kesin olarak "Machiavellianism" hastalığı diye kodlanıp tanımlanır. Bu hastalık, genellikle her hareketi, çıkar ve yarar amacıyla, ilişki (daha doğrusu çatışma) içinde olduğu kişileri –bunlar çocukları, eşleri, dostları, öğrencileri, müşterileri ya da siyasi rakipleri olabilir– ezmeye ve değiştirmeye yönelmiş gibi davranan kimselere özgü bozuk ve zorlayıcı bir davranıştan oluşur.

Machiavelli'nin adıyla, çok yüksek düzeyli, ama aynı zamanda, eğer değer yargılarını açık biçimde kullanmak istersek, uğursuz kirlilikle dolu kültürel ve siyasi operasyonlar yapılmıştır. Uzmanlar çok iyi bilirler ki Machiavelli değişik renkli bir efsane, ama aynı zamanda bir bayrak, bir söylence (mitos), şeytani bir kişi ve özellikle de hem Katolik hem de Protestan dinsel kurallara uygunluğun inatçı bir düşmanı haline gelmiştir. Tarih boyunca zaman zaman Machiavelli'ye takılan çok sayıda maskeyi sıralamaya daha uzun uzun devam edilebilir.

Bu da bizi şaşırtmamalıdır, çünkü Machiavelli'nin eserlerinin büyük bölümü –ta ki filoloji minimum bir ölçüyü dayatıncaya kadar– zamanın siyasi kargaşasının içine atılmıştır ve onların izinden gidilmesiyle, zaman

zaman siyasi iktidarlar, siyasi iktidarların hizmetinde olan edebiyatçılar, filozoflar ya da eylem adamları tarafından ya çok kesin tercihleri haklı göstermek ya başkasının yaptığını kınamak ya iktidarın seçkin kuramlarını düzene koymak ya da soylu veya öyle gösterilen girişimler karşısında ruhları tutuşturmak için kullanılan bir Machiavelli doğmuştur. Ama belki de birkaç yüzyıl sonra ya da daha önce, uzaktan bizim zamanımıza bakacak olan biri büyük olasılıkla Machiavelli'nin, yaşayan siyasetçilere oy vermek ya da doğru yönetsel davranışı, girişim kültürünü, "corporate culture"ı öğretmek için kullanılması konusunda bir bölüm yazacak, sonra tehlikeli okul sınıflarına girişlerinde çocuklara rehberlik eden Machiavelli'ye ya da onlarca yıl özgürlüklerinden yoksun bırakılmış ve şimdi de her şeyi kıskacına alan kapitalist bir toplumun kolay avları haline gelmiş toplumlar için danışman ve sığınak olan Machiavelli'ye varacaktır.

Burada Machiavelli'nin araç olarak kullanımı siyasetten gündelik olana, bireylerin etki ortamına geçer. Bu noktada olası bir okuma anahtarını varsayıyorum. Görüldüğü gibi, başarılı erkek ve kadınlar için el kitapları, hatta Machiavelli'nin eserlerinden alınmış (konulara göre düzenlenmiş ve çoğu kez yorumlanmış) özdeyiş ve kurallardan oluşan bir dizi çok şanslı ve bitmez tükenmez derleme söz konusudur. Bu da, son yıllarda ya da daha doğrusu, bir başarılı serbest ticaretçilik (liberalizm) ve gittikçe artan bireycilik (20. yüzyılın 80'li, daha çok da 90'lı yılları), *yuppies* ve yükselen borsalar döneminde, dikkate değer bir şeydir. "Reagan hazcılığı", parlak ve sert "Teacher" gerçekçiliği ile vücut bulan bir dönem; toplumsal dayanışma için alanın daraldığı ve ekonomik, dolayısıyla toplumsal olarak kendini gösterebilmek için, rekabetin çarpışmalar dışlanmadan yapıldığı bir dönem. Ve bu fenomenin son yıllarda baskın biçimde artmış olması şaşırtıcı değildir.

Bu gerçeklik ve hedefler için Machiavelli'nin özdeyişleri ideal bir kılavuz oluşturur gibi görünmektedir. Doğal olarak bütünüyle bağlamdan çıkarılmış ve her türlü tarihi bağlantıdan yoksun kurallara indirgenmiş özdeyişler; öncelikli sayılan "amaçlar"a ulaşmak için gerekli saf davranış kuralları. Ve bu Machiavelli'nin askeri alandan, geleceğin savaşçıları için yapılan ve Floransalı'nın eserlerinin çoktan beri aşılmaz askeri taktik ve strateji "el kitapları" olarak kullanıldığı çok zorlu seçme ve (akademik düzeyde de) formasyon kurslarından çıkıp, girişimci ve saldırgan niteliğe sahip gündelik hayatın dünyasına varmış olması övgüye değer bile görünür. Kısacası herkes, kendi çıkarları ve kendi siyasi ve ideolojik amaçları doğrultusunda, Machiavelli'yi eğip bükmüş ve kullanmıştır.

Her şeyle tam uyumlu olarak, kitle iletişim (multimedya) aracı gibi kullanılan ya da günlük yaşamın zorluğunun anlatımına, her türlü körü körüne töre bağlılığını (konformizmi) reddetme simgesine, sürekli baskılardan korunma sığınağına, aşırı varoluşsal sınamalardan kurtulma aracına indirgenmiş bir Machiavelli de var, tıpkı rap müziğinde, underground hip hopta ya da rock müziğinde bile özümlenmiş ve kullanılan Machiavelli gibi.

O halde Machiavelli'nin *Hükümdar*'ının Amerikan cezaevlerinde, üstelik sadece boksör Mike Tyson gibi güçlü ve sert adamlar tarafından değil, yasanın ağına düşmüş güzel Hollywood yıldızları tarafından da en sevilen ve en çok okunan kitaplardan biri olmasına şaşırmamalıyız.

Machiavelli'nin en umulmadık ortamlardaki bu uygunsuz kullanımını dikkatle incelemeliyiz; çünkü ona takılan bu araçsal maskeler, şu son yılların bazı toplumsal ve siyasi dinamiklerini daha iyi anlamamıza yardım edecek yararlı bir araç olabilir.

İtalyancadan çeviren: Durdu Kundakçı

2
Machiavelli, Makyavelizm ve Meşruiyet Sorunu[1]

Cemal Bâli Akal

Laon piskoposu Adalbéron'un (977-1030) ortaçağ toplumuna ilişkin sosyolojik yaklaşımı şöyledir:

> Tanrı kralları seçti; krallar onun serfleridir; O kralların tek hâkimidir; göklerdeki tahtından, onlara, iffetli ve saf olmalarını buyurur. Tanrı buyruklarıyla, tüm insanlığı onlara bağlı kıldı... onları, ruhları çürütebilecek yaraları iyileştiren hekimler olarak yarattı... Soyluların geri kalanı, krallık adaletince cezalandırılan suçlardan kaçınmak koşuluyla, hiçbir iktidarın baskısına boyun eğmeme ayrıcalığına sahiptir. Bunlar, kiliselerin koruyucuları olan savaşçılardır; bunlar, halkın, küçükler kadar büyüklerin

1) Burada *İktidarın Üç Yüzü*'nde Machiavelli'ye ilişkin bölümde ona yakıştırdığım bir iktidar tanımından çoktan ayrıldığımı belirtmeliyim (Dost Kitabevi Yayınları, Ankara, 2009, s. 49-50). Çünkü bu iktidar kavramı Machiavelli'de olmayan bir şeyi, yani meşruiyeti içeren bir soyutlamaydı. Kitabın sonuç bölümünde, Julien Freund'un gücü kullanan olarak meşruiyetsiz iktidar tanımına değinirken, bunun Machiavelli'nin *Hükümdar*'ını hatırlattığını söylemiştim. Doğruydu. Ancak kitabın daha önce yazılmış olan bölümünde, ilişkisel iktidar tanımı içine Machiavelli'yi de katmıştım. Machiavelli'ye yakıştırılamayacağını artık kesinlikle düşündüğüm şeydir bu.

> ve de iyilerin savunucularıdır; ve aynı biçimde, kendi güvenliklerini de sağlama almışlardır. Öteki sınıf serfler sınıfıdır: Bu mutsuz ırk, ancak, didinip durarak bir şeyler elde edebilir. Demek ki bir bütün olduğu sanılan Tanrı'nın evi üçe bölünmüştür: Bazıları dua eder, diğerleri savaşır, ötekiler de çalışır. Yan yana varolan bu üç kesim, birbirlerinden ayrı oldukları için acı çekmezler; bir kesimin sunduğu hizmetler, diğerlerinin işlerinin önkoşuludur; herbiri, kendi payına, bütünün ihtiyacını karşılamayı üstlenir. Bu yüzden, söz konusu üçlü toplanma, yine de bir sayılmaktan geri kalmaz; işte böylece, yasanın üstünlüğü sağlanabildi ve dünya barışa kavuşabildi.[2]

Skolastik zihniyete göre, Tanrı tarafından bir kez ve her zaman için belirlenmiş düzenin katı sınırları ortadadır: Ruhları yönetenler ve onları selametle öteki tarafa yollayanlar. Dünyayı yönetenler, yani soylular. Son olarak da toprağa bağlı yoksul köylüler. Üç sınıfın bu son üyelerinin sınıf atlamaları söz konusu olamayacağına göre, Laon piskoposu, öteki dünyada ödüllendirilecek olan köylülerin yine de bu dünyaya neden getirildiklerini kendi kendine sorunca, elbette makul tek cevap kalacaktır geriye. Bu "mutsuz" sınıf dünyaya eziyet çekmek için gönderilmiştir. Mutluluğu öteki dünyada bulmak üzere.

Piskopos'un tanımına, "modern meşruiyet ilişkisi ve zihniyet"le "skolastik meşruiyet ilişkisi ve zihniyet" arasındaki radikal farklılığı vurgulamak için değiniyorum. Skolastik meşruiyet, her şeyden önce, piskoposun çarpıcı bir biçimde gösterdiği güç ilişkisini, yani toprağa bağlı yoksul köylüler karşısında dünyevi ve manevi yöneticilerin hâkimiyetini doğrular. Modern meşruiyet ise bir başka hâkimiyeti doğrulayacaktır.

Bir meşruiyet düşüncesinden ötekine geçildiği bu kritik dönemde, 1513'te *Hükümdar* adlı incecik bir kitap yazılır ve 1532'de okunmaya başlandıktan sonra da düşünce dünyasını altüst eder. Bir yandan, lanetli bir başka kitap, Spinoza'nın *Teolojik-Politik İncelemesi* gibi, şeytani bir yapıt olarak adlandırılır. Diğer yandan, yine kader arkadaşı gibi, müthiş bir çekim yaratır. Gizli gizli okunan ve herkesin, okuduğu belli olduysa, gönüllü ya da gönülsüz, kendini ona karşı çıkmak zorunda hissettiği kitaptır bu. *Hükümdar* için dökülen mürekkebin haddi hesabı yoktur ya da düşünce tarihi onunla hesabını bir türlü kesememiştir. Kitabın

2) Gérard Mairet, "Padovalı Marsilius'dan Louis XIV'e laik devletin doğuşu", *Devlet Kuramı* içinde, (Der. Cemal Bâli Akal), Dost Kitabevi Yayınları, Ankara, 2005, s. 215-245.

modernitenin kapısını açan kitap olduğu sanıldığı için mi? Yoksa *Hükümdar*, modernite öncesinden moderniteye geçiş aşamasındaki bir sıfır noktasında, dolayısıyla tüm yapısal ve zihinsel değişiklikler karşısındaki bir sıfır noktasında durduğu için mi?

Machiavelli'nin, birinci soruyu karşılayan alışılagelmiş okuması moderndir; bir başka deyişle, bu, onun skolastik meşruiyet bağını koparark modern düşüncenin kapısını açtığını vurgulayan okumadır. Buna göre, Machiavelli kendisinden sonra gelen modern meşruiyet kuramcılarının oluşturdukları egemenlik ve sözleşme kavramlarından bihaber olsa da, ulus-devlet yapılanması ve zihniyetine ilişkin unsurlar metninde tohum halinde bulunmaktadır. Demek ki, eksiksiz birer ulus-devlet kuramcısı olan Suárez ve Hobbes'un devlet düşünceleri Machiavelli'nin *Hükümdar*'ının devamından başka bir şey değildirler. Anti-feodal bir düşünür olarak Machiavelli, soylu hâkimiyetin sona erdiğini, yeni dönemin hâkim sınıfının oluşmaya başladığını, bu yeni düzenin silahlı teşkilatlanmasının –ulusal ordu– nasıl olması gerektiğini ve hatta İtalya'da da –ulusal birlik olarak– modern yapılanmanın oluşma zamanının geldiğini öğretmiştir.

Ancak bu çalışmada, yukarıdaki ikinci soru doğrultusunda, söz konusu modern okumayı reddetmeden, bir başka okumanın mümkün olup olmadığını soracağım. Machiavelli'nin modern zamanın eşiğinde modern her şeyi başlatan bir düşünür olamayabileceğini söyleyerek. Machiavelli dostlarını temin ederim –ki ben de onlardan biriyim; en az Vitoria, Spinoza, Marx, Freud ve Nietzsche'nin dostu olduğum kadar–, kötü niyet yok burada. Çünkü bu ikinci okumanın amacı, modern düşüncenin ona kazandırdığı önemi sorgularken, Machiavelli'nin hiçbir şey söylemediğini iddia etmek değil. Tam tersi, söz konusu okumanın karşımıza, modern açıdan itibar kazandırılan ama elbette diğer modern kuramcılarla karşılaştırılırsa tam da bu açıdan eksik yönleri olan bir Machiavelli yerine, moderniteyi de aşarak evrensel önem kazanan bir Machiavelli'yi ve bir "Makyavelizm"i çıkarabileceğini düşünüyorum. Machiavelli'nin skolastik meşruiyet perdesini kaldırırken, modern meşruiyet perdesi de dahil, tüm perdeleri kaldırmış olabileceğini ileri sürerek. Ama öncelikle, bir modern olarak itibar kazandırılmaya çalışılan Machiavelli'nin önüne dönemin başka modernlerinin nasıl geçebileceğini göstermeye çalışayım.

Machiavelli modernler arasında bir modern olsaydı, *–soylular arasındaki bir soylu gibi–* sahip olduğu önemin pek de anlamı kalmazdı. Çünkü Machiavelli döneminde anti-feodal başka düşünürler de vardı ve bu düşünürler yeni bir meşruiyet kuramının öncüleri olarak modern olmaya başlamışlardı.

Alonso de Castrillo 1521'de, yani *Hükümdar*'ın yayınlanmasından tam on bir yıl önce yayınlanan kitabı *Tratado de República*'da (*Devlet Üzerine İnceleme*), tüm insanların tabii olarak eşit ve özgür doğduklarını, eğer herhangi bir güce itaat ediyorlarsa bunun kaynağında olsa olsa bir zorbalık olacağını söylemişti. Daha da önemlisi, Castrillo'ya göre, insanların dünya nimetlerinden eşit yararlanmaları gerekirken, bazıları bu eşitliğe aykırı biçimde ve başkalarının aleyhine zenginleşmişlerse, bu da olsa olsa bir haksızlıktan ya da bir ilk haksızlıktan kaynaklanabilirdi.[3] Castrillo'nun savını Laon Piskoposu'nun savıyla karşılaştıralım ve neyin değiştiğini görelim: Laon Piskoposu eşitsizliği tanrısal bir hikmet olarak açıklayıp skolastik meşruiyete dayanırken, Castrillo bu kez eşitsizliği, tam tersi bir doğrulamayla, tanrısal açıdan haksızlık olarak tanımlıyordu. Modernite öncesinden moderniteye geçilirken, her ne hikmetse, Tanrı da fikir değiştiriyordu ve elbette Machiavelli gibi, Castrillo da anti-feodal bir zihniyeti temsil ediyordu. Savı, Laon Piskoposu'nun "Tanrı tarafından, yönetmek için dünyaya gönderildiler" dediği soyluları ve zenginliklerini hedef almıştı. Onların yerine yeni dönemin zenginlerini ve yöneticilerini meşrulaştıracak kuramın temelleri atılıyordu: Castrillo, çalışmasında, kusursuz bir siyasi bütünü tanımlamak için, arıların hayatını örnek göstermişti. Bu kadarından bile anlaşılacağı kadarıyla, "modern anlam"da eşitlikçi bir toplum modeli oluşmaktaydı. İnsanlar eşit ve özgür yaratıldıklarına göre, dünyadaki maddi zenginliklerden de eşit olarak yararlanabilmeleri gerekirdi. Castrillo'yu bu savıyla 19. yüzyıl ütopik sosyalistlerinin 16. yüzyıldaki erken bir temsilcisine dönüştürenler varsa da, bu –bana göre "asıl Aydınlanma" döneminde– onun yalnızca soyut bir insan modeline dayalı "salt ilkesel, dolayısıyla gerçek olmayan" bir eşitliği –özgürlüğü ve kardeşliği de– düşündüğünü gösterir; Adalbéron'un Tanrı tarafından bir kez ve her zaman için belirlenmiş eşitsiz insan ilişkilerine karşı ve de oluşmakta olan burjuva zihniyetine uygun biçimde. Tam da bu nedenle, Castrillo, Machiavelli'den farklı hem de çok farklı olarak, tüm modern düşünsel eksikliklerini bir kenara koyarsak, yine de modern bir meşruiyet ilişkisini kurmaya başlamıştı. Eşitliği, onu yeni bir Tanrı'ya ya da daha doğrusu yeniden düşünülen bir tabiiliğe ya da Tabiat'a[4] göndererek, modern bir

3) Alonso de Castrillo, "Tratado de República", *Antologia de escritores políticos del Siglo de Oro*, Taurus, Madrid, 1966, 2. 27-36.

4) José Antonio Maravall, *Estado moderno y mentalidad social* 2, Alianza, Madrid 1986, s. 239, 244, 245.

tabii hukukçu olarak doğruluyordu. Kısaca, bu yönüyle modern hâkimiyeti meşrulaştırmayan bir Machiavelli'den daha moderndi.

1526'da yazdığı *De subventione pauperum*'da (*Yoksullara Devlet Desteği*) yoksulluğa nasıl çare bulunabileceğini anlatan Juan Luis Vives için de aynı şey söylenebilir. Tanrısal bir adalet anlayışından yola çıkan Vives'e göre de, ihtiyaçlarını karşıladıktan sonra elindekileri muhtaç olanlarla paylaşmayanlar yalnızca birer hırsızdı.[5] Aynı Vives, *De communione rerum*'da ise (*Malların Ortaklığı*; 1538) anabaptistlerin ortaklaşmacı kuramlarını çürütmeye çalışırken, hem toplum kurucu dünyevi bir etkinlik olarak çalışmayı yüceltecek, hem de özel mülkiyeti, insana yeterli yaşama koşulları sağlamaya yönelik bir tabii hukuk kurumu olarak sunacaktı. Vives bu çerçevede çağın yeni kurumu olan devletin "işlevleriyle düşünülmesi"ni, yani –yapı ve zihniyet olarak– var edilmesini sağlayacak biçimde, onun sosyal yardım yükümlülüğü altında olduğunu söylemişti: Muhtaç olanın yardımına koşmak bireysel düzlemde ahlaki ve dini bir görevse de, toplum açısından bakıldığında, bu, tartışılmaz bir –modern devlet ve topluma özgü– sosyal adalet düşüncesinin gereğiydi. Domingo de Soto gibi geleneksel görüş yanlıları, yoksulların korunması sorununun, böylesine dünyevileştirilmesi ve devletleştirilmesine karşı çıkarlarken, bir sapkın olarak suçladıkları Vives, çağın gelişmekte olan yeni kurumunu, sosyal bir siyaset izlemeye çağırıp, modern –yani ulus-devlet hâkimiyetiyle özdeşleşmiş– bir sosyal adalet kuramının yaratıcısı olarak, düşünce tarihindeki yerini almaktaydı.[6] Yoksullarla ve yoksullukla uğraşmak bir siyasi güç sorunuydu ve artık siyasi güç, el değiştirirken, yoksulları ve yoksulluğu bir başka biçimde zapt-ü rapt altına alıyordu. Modernleşmeye başlamış katolik bir dünyada da protestan ahlakına ve kapitalizmin ruhuna uygun biçimde, "çalışmayana ekmek yok, çalışacak yer artık çok" diyerek. Dilenciliği mumla aratacak yeni koşullarda...

Tam da burada, Domingo de Soto'yla *De la orden que en algunos pueblos de España se ha puesto en la limosna para remedio de los verdaderos pobres*'in (*Bazı İspanya yerleşim yerlerinde gerçek yoksullara yardım için bağışın durumu üstüne*; 1545) yazarı Juan Roblés arasında "yoksulluk sorununun çözümünün krallığa devredilmesi" konusunda çıkan çatışmaya değinmek gerekir; çünkü henüz 1545'teyiz: Geleneksel düşüncenin temsilcisi Soto,

5) José Luis Abellan, *Historia crítica del pensamiento Español II. La Edad de Oro*, Espasa-Calpe, Madrid, 1979, s. 123-129.

6) José Antonio Maravall, *Estado moderno y mentalidad social* 2, s. 242, 370, 371.

yoksullara yardım sorununun yalnızca Kilise denetiminde ve yoksulların dilenme özgürlüğüne asla karışmadan çözümlenebilecek bir sorun olduğunu düşünmekteydi. Ortaçağ anlayışına göre ve Adalbéron'un da yürekten destekleyeceği biçimde, yoksulluk Tanrı'nın eseriydi ve bu konum, yoksulları kadere rıza gösterme, alçakgönüllülük, zenginleri ise acıma, hemcinse yardım gibi erdemlere yöneltiyordu. Böyle Tanrısal bir düzene dünyevi müdahale de mümkün değildi. Bu tavır karşısında, Roblés'in benimsediği modern çizgi, sosyal sorunu sevgi ve cömertlik gibi gönüllü girişimlerle çözmeye çalışan ortaçağ zihniyetinin aşılmakta olduğunu gösteriyordu. Yeniçağın yeni siyasi kurumunun, zarlar yeniden atılır ve güç ilişkileri yeniden tertiplenirken, bu güç ilişkilerine uygun bir "sosyal adalet"i sağlamak gibi bir görevi olmalıydı. Artık bu doğrultuda yoksulluk türünden sorunların sorumluluğunu doğrudan üstlenecek olan modern devletti.[7]

Örnekleri çoğaltmak mümkün: Carlos V'in sekreteri Alfonso de Valdés, savaş karşıtlığını ve Avrupa'da barış özlemlerini, tutkulu bir biçimde açıklarken, savaşın ancak, kralın değil, halkın çok önemli bir yararı söz konusu olduğunda göze alınabileceğini söylerken, sözlerine "en eşitsiz barışın, en adil savaştan daha iyi olduğunu" eklemekten de geri kalmamıştı. Erasmus'a büyük bir yakınlık duyan Carlos V de, kendisini siyasi bir önder olarak sunmaktansa, Hıristiyan dünyada barışı sağlayacak manevi bir önder olarak sunma eğilimindeydi. Gerek o, gerekse –1532'de öldüğüne göre muhtemelen *Hükümdar*'ı okuyamamış olan– sekreteri, Machiavelli'nin hükümdarının karşıtı olacak, varlık nedeni sözde halk olan "modern hükümdar" ülküsüne gönül vermişlerdi. Valdés, *Mercurio y Caron'un Söyleşisi*'nde (1529) "kralsız gelişen birçok krallık görüldü, ne var ki krallığı olmayan bir krala hiç rastlanmadı" diyerek, kralın krallık için ya da tüm uyrukların ortak iyiliği için var olduğuna ilişkin savı tekrarlayacaktı. Machiavelli'nin, hükümdarı düşünen ama modern devleti düşünmeyen bir siyaset kuramcısı olduğu dikkate alınırsa, kral ve sekreteri ondan daha moderndiler. Üstelik birçok modern düşünür gibi, Valdés için de kral, gücünü halkla yaptığı bir sözleşmeden alıyordu.[8] Sözleşme

7) Juan de Roblés, "De la orden que en algunos pueblos de España se ha puesto en la limosna para remedio de los verdaderos pobres", *Deliberación en la causa de los pobres*, Instituto de Estudios Políticos, Madrid 1965, s. 158; Antonio Truyol y Serra, *Historia de la filosofía del derecho y del estado*, Alianza, Madrid, 1988.

8) José Luis Abellán, *Historia crítica del pensamiento Español II. La Edad de Oro*, s. 75.

kurgusuyla, eşitsiz yeni güç ilişkileri yepyeni bir biçimde doğrulanıyordu. Egemenlik kuramı kapıdaydı.

Vives, yeniçağın bireyci anlayışına uygun bir insan haysiyeti kavramını da geliştiren düşünürlerdendi, ama bu yolda yalnız değildi. Fernán Pérez de Oliva, Carlos V döneminde, yeniçağ hümanizminin –dolayısıyla ideolojik bir Machiavelli karşıtlığının– İspanya'daki en yetkin temsilcilerinden biri olacaktı. Pérez de Oliva, *Dialogo de la dignidad del hombre* (*İnsan Haysiyeti Hakkında Söyleşi*; 1543) adlı çalışmasında, kendi kendinin efendisi olan bir modern ve soyut insan tipi yaratacaktı. Bu insan, ortaçağ düşüncesine ve elbette Adalbéron'un "soylunun ya da din adamının payesi olarak haysiyet" anlayışına kesinlikle karşıt, soyut bir özgürlük ve bireycilik anlayışının ürünüydü. Artık, yeni insan ya da *modern Hükümdar*, kendini "gönlünce" oluşturan varlık ya da inşa edilen yeni politik özne olarak sunulacaktı[9] ve onun, Machiavelli'nin her devrin hükümdarı olan "yalnız"ıyla bir ilişkisi olamazdı.

Böyle katıksız bir "modern hükümdar" aramak istiyorsak, gözlerimizi Luther'e ve ardından gelenlere çevirmemiz gerekebilir: Skolastik yapılanmada Katolik Kilise geçici dünya ile aslolan sonsuzluk arasındaki köprüydü. Katolik Kilise'nin başındaki Papa da bu dünyadan nasıl geçilmesi gerektiğini, bir kez ve her zaman için *Kutsal Kitap*'ta belirlemiş olan Tanrı'nın ağzıydı. *Kutsal Kitap*'ı Latince okuyabilen kilise mensupları, Tanrı'nın sözünü tüm kullar için yorumluyorlardı. *Kutsal Kitap* herkes için geçerli genel kurallarıyla bir Yasa kitabıydı. Luther Tanrı'nın kimi cezalandıracağının ya da ödüllendireceğinin bilinemeyeceğini söylerken ve *Kutsal Kitap*'ı Almancaya çevirirken, onu atomlarına ayırıyor ve ne kadar okur varsa o kadar farklı yorum olabileceğini de söylemiş oluyordu. Bu, *Kutsal Kitap*'ın bir anlamda Yasa kitabı olmaktan çıkarılması ya da laikliğin –Anayasa'nın *Kutsal Kitap*'ın yerini alışı olarak da– temeliydi. Protestan kul yasa kitabını yorumlayarak Tanrı'yla arasında köprü kuran, bu dünyada nasıl yaşaması gerektiğini öğreterek onu öteki dünyaya hazırlayan ve o dünyanın garantisini veren "ilk Kurum"dan yoksun kaldığında, Luther'in ona önerebileceği iki şey vardı: 1. "En iyi ibadet çalışmadır: Tanrı'nın senden ne istediğini ancak onunla karşılaştığında öğrenebilirsin, bu dünyada yapman gereken mümkün olduğunca günaha girmemek ve sürekli çalışmaktır". 2. "Artık kutsal kılavuz ortadan kalktığına göre, yalnızca dünyevi efendiye sonsuzca itaat borcun vardır". Bu son öneri Machiavelli'nin Hükümdar'ına değil,

9) Ramon Xirau, *Idea y querella de la Nueva España*, Alianza, Madrid, 1973, s. 187.

yeni Hükümdar'a –Leviathan'a– gerçek modern anlamını ve (kapitalizmin ruhunu) kazandıracak önermedir. Köylü ayaklanmaları üzerine bu yeni Hükümdarlar'ın yanında tavır alan Luther'in söyleminde ortaya çıkan da, Luther'in ya da "yeni koşullar"a ayak uydurabilecek modern *virtù*ya sahip mükemmel Hükümdar'ların Machiavelli'nin Hükümdar'ına rahmet okutacakları gerçeğidir. Ama Luther de dahil *tüm modern hükümdarlar ve elbette onların meşrulaştırıcı kuramcıları* Machiavelli'nin eline su dökemezlerdi; yalnızca modernite öncesine karşı modern kavramsal alan içinde eylemde bulunabildikleri ve düşünebildikleri için.

Hükümdar içinde yol alarak ne demek istediğimizi anlatmaya çalışalım. Machiavelli, gününe ve yakın tarihe göz atarak ilerler kitabında, ama meşruiyet dışı söylemini tüm zamanlar için geçerli kılacak biçimde uzak geçmişe göndermeler yaparak oluşturur. Böylece salt moderniteye özgü değil, tüm zamanlara özgü bir anlayışı sergiler. Her zaman için örnek alınması gereken *Makyavelist* –*Makyavelik* değil– önerme böylece moderniteyi aşar. Ve hep marjinal kalır. İÖ XVI. yüzyıldan 1513'e ve sonra da günümüze uzanan bir süreçte.

–Örnek 1: "İskender'in işgal ettiği Darius'un krallığında, İskender'in ölümünden sonra onun ardıllarına karşı neden isyan çıkmadı" başlıklı Dördüncü Bölüm'de[10] tarihte bilinen iki farklı yönetim biçiminden örnekler verilir: Her zaman için Türk Sultanı'nınkine benzeyenlerin ya da hep Fransa Kralı'nınkine benzeyenlerin yönetimi. Türk Sultanı'nın ya da Darius'un ülkesi gibi ülkeleri ele geçirmek isteyenlere örnek olacak kişi Büyük İskender'dir. Karşı örnek olarak da hemen ardından Galya, İspanya ve Yunanistan ayaklanmaları sırasında Roma İmparatorluğu ve de Epiruslu Pirus gelir.[11] İÖ IV. ve III. yüzyıllarda Pers İmparatorluğu'nda, İÖ II. ve I. yüzyıllarda Roma İmparatorluğu'nda ve de Machiavelli'nin zamanında Osmanlı İmparatorluğu'ndayız.

–Örnek 2: "İşgal edilmeden önce kendi yasaları altında yaşayan site ya da hükümdarlıklar nasıl yönetilmeli" başlıklı Beşinci Bölüm'de[12] ele alınan

10) Machiavel, "Cur Darii regnum quod Alexander occupaverat a successoribus suis post Alexandri mortm non deficit", *Le Prince*, Gallimard, Paris, 1962, s. 33.

11) Machiavel, *Le Prince*, s. 34, 36, 37.

12) Machiavel, "Quomodo administrandae sunt civitates vel principatus qui, antequam occuparentur, suis legibus vivebant", *Le Prince*, s. 39.

farklı örneklerde, İÖ V. ve IV. yüzyıllarda Otuz Tiran dönemi Atinası'yla ve Thebai'ye karşı Spartalılarla, yine İÖ III. ve II. yüzyıllarda Capua, Kartaca ve Numantia'ya karşı Romalılarlayız; yüzyıl boyunca Floransa boyunduruğunda kaldıktan sonra silkinen Piza'ya sıçramak üzere.

–Örnek 3: "Kendi silahları ve erdemleriyle ele geçirilen yeni hükümdarlıklar hakkında" başlıklı Altıncı Bölüm'de[13] Musa, Pers İmparatoru Büyük Kirus, Romulus, Tezeus ve Siracusalı Hieron[14] olumlu örnekler olarak boy göstereceklerdir. Musa örneğinde tahminen İÖ XVI., Büyük Kirus'la İÖ VI., Romulus'la İÖ aşağı yukarı VIII., Siracusalı Hieron'la İÖ V. yüzyıldayız. Tezeus'la da Yunan mitolojisinin içinde bir yerlerde. Savonarola'nın XV. yüzyılda neden başarısız olduğunu anlayabilmek için!

–Örnek 4: "Riyakârlıkla hükümdarlığı ele geçirenler hakkında" başlıklı Sekizinci Bölüm'de[15] Siracusa fatihi Sicilyalı Agatokles riyakâr hükümdarın başarılarını sergileyecektir. İÖ IV. ve III. yüzyıllardayız; XV. yüzyıla, benzer bir başka riyakârlık örneğine, Oliveretto da Fermo'ya atlayıp hiçbir şeyin değişmediğini görmek için.[16]

–Örnek 5: "Sivil hükümdarlık hakkında" başlıklı Dokuzuncu Bölüm'de[17] halkı tarafından sevildiği için başarıya ulaşan tarihi kişilik Sparta kralı Nabis'tir.[18] İÖ III. ve II. yüzyıldayız; Roma'da İÖ II. yüzyılda Grachuss kardeşlerin, Floransa'da XIV. yüzyılda Messer Giorgio Scali'nin trajik sonlarının nedenini anlamak için.

Hükümdar'ın Dokuz, Oniki ve Onüçüncü Bölümleri'nin, çıkarılacak dersler açısından, özellikle önemli olduklarını düşünenlerdenim. Bu nedenle de Dokuzuncu Bölüm üzerinde ısrarla durulması gerektiği kanısındayım; sonra da Oniki ve Onüçüncü Bölüm üzerinde. Çünkü, bir örnekle, alışıldık okuma Dokuzuncu Bölüm'de "soyluların yardımıyla başa gelebilen hükümdar, halkın desteğiyle başa gelen hükümdara göre,

13) Machiavel, "De principatus novis qui armis propriis et virtute acquirantur", *Le Prince*, s. 44-47.

14) Machiavel, *Le Prince*, s. 44, 45, 47.

15) Machiavel, "De his qui per scelerat ad principatum pervenere", *Le Prince*, s. 61.

16) Machiavel, *Le Prince*, s. 61-66.

17) Machiavel, "De principatu civili", *Le Prince*, s. 69.

18) Machiavel, *Le Prince*, s. 72, 73.

tahtını daha zor korur"[19] önermesinden çok modern anlamlar çıkarır: Burjuvazi tarih sahnesinde boy göstermektedir. İyi de, yukarıda görüldüğü gibi, örneğimiz Sparta kralı Nabis'ten başkası değil.

Bir başka örnekle, yine bu Bölüm'de, Yedinci Bölüm'ün başında da olduğu gibi, hükümdarlığa gelen herhangi bir yurttaştan söz edilir. Yedinci Bölüm'deki örnek olumsuz olduğu için, Darius'la Hellespont (Çanakkale) ve İonya kentlerine yapılan gönderme[20] üstünde durmayacağım. Ama Dokuzuncu Bölüm'de söz konusu olan, halkın desteğiyle hükümdar olabilen sıradan yurttaştır. Bunların anlamı üzerinde, ileride farklı okuma önerilerim olacak.

–Örnek 6: "Kaç tür asker ve paralı asker vardır" başlıklı Onikinci Bölüm'de[21] paralı askerleri yüzünden sıkıntıya düşen ülkeler ve siteler arasında Romalılar karşısında Kartacalılar, Makedonyalı Filip karşısında Thebaililer vardır.[22] Önce İÖ III. ve II., sonra İÖ IV. yüzyıldayız, ardından da XIV. ve XV. yüzyıllarda İtalya'da tarihin "tekerrür" ettiğini görüyoruz: Milano ve Napoli örneğinde Francesco Sforza'yla, Floransa örneğinde (muhtemelen) John Hawkwood,[23] sonra da Paolo Vitelli'yle, Venedik örneğinde Francesco Bussone Carmagnola, Bartolomeo de Bergamo, Roberto de San Severino ve Niccolò di Pitigliano'yla, Romagna bölgesinde paralı asker kullanımını başlatan –demek ki Machiavelli'ye göre bu tür asker kullanımı İtalya'da XIV. yüzyılda, neredeyse "modernitenin başlangıcında" başlar!– Alberigo da Conio'yla, onun izleyicileri Braccio da Montone ve Muzio Attendolo Sforza'yla.[24]

–Örnek 7: "Yardımcı askerler, karma askerler ve ülkenin kendi askerleri üzerine" başlıklı Onüçüncü Bölüm'de[25] paralı askerlere güvenen Bizans İmparatoru V. İoannes Kantakouzenos ve paralı askerleri yüzünden

19) Machiavel, *Le Prince*, s. 70, 72, 74.

20) Machiavel, *Le Prince*, s. 49.

21) Machiavel, "Quot sint genera militiae et de mercenariis militibus", *Le Prince*, s. 85.

22) Machiavel, *Le Prince*, s. 88.

23) Machiavelli'nin metninde Giovanni Aucut olarak geçen kişi Essex doğumlu bir İngilizdir. Önce Edward III zamanında Yüzyıl Savaşları'nda İngiliz ordusunda görev alan Hawkwood, Brétigny Antlaşması'ndan sonra ordudan ayrılıp Fransa'da, sonra da İtalya'da paralı asker olarak savaşır ve yükselir.

24) Machiavelli'nin yalnızca Sforza deyip geçtiği bu kişinin *Hükümdar*'ın yine aynı bölümünde değinilen Francesco Sforza'yla karıştırılmaması gerekir.

25) Machiavel, "De militibus auxiliariis, mixtis et propriis", *Le Prince*, s. 95.

çöken Roma İmparatorluğu'yla, paralı askerlere güvenmeyen, değişmez modellerimiz Siracusalı Hieron, Makedonyalı Filip ve Goliath karşısına yalnızca elde sapan çıkan Davut[26] bu konudaki deneyimlerini anlatıp Machiavelli'nin övgüsünü hak etmek için sıraya girerler. Ferrara'yı ele geçirmek için İspanyol askerlerine güvenen Julius II ve Piza'yı ele geçirmek için Fransız askerler tutan Floransalılar bu ebedi dersi alamadıkları için zor duruma düşmüş, Cesare Borgia ve Fransa Kralı Charles VII ise paralı askerlerden ve yardımcı güçlerden vazgeçtikleri ölçüde başarılı olmuşlardır. XV. yüzyıl, İÖ V. ve IV. yüzyıl, Davut'la tahminen İÖ XI. yüzyıl, Romalılarla da IV. yüzyıldayız. Zamanda yolculuk. Başdöndürücü gidiş-gelişler ve "karşılaşmalar".

Şunu da kısaca ekleyeyim: Kitabın Oniki ve Onüçüncü Bölümleri'nde, yine modern okumaya göre, hedefini Napolyon'da bulacak bir ulusal ordu önermesi vardır. Öyleyse, modern yapılanmaya özgü silahlı teşkilatlanma gereğine işaret eden Machiavelli'de bu yeni yapılanma fikri de belirmeye başlamıştır. Peki ama, o zaman bu konudaki olumlu örnekleri veren kişiler arasında Siracusalı Hieron ya da Davut ne arıyor?

–Örnek 8: "Savaşa ilişkin konularda hükümdarı ilgilendiren şeyler" başlıklı Ondördüncü Bölüm'de[27] barışta bile savaş stratejileri üstüne kafa yoran Akhaios kralı Philopoemen, sonra da aynı öğrenme tutkusuyla Akhilleus'u taklit eden Büyük İskender, Büyük İskender'i taklit eden Sezar, Büyük Kirus'u taklit eden Scipio bize tarih boyunca hep aynı dersin alındığını öğretirler: *Imitatio.* İÖ III. ve II., İÖ IV., İÖ XI., İÖ VI. yüzyıllardayız ve de silahlarıyla Milano Dükü olan Francesco Sforza'yla XV. yüzyılda.

–Örnek 9: "Cömertlik ve cimrilik hakkında" başlıklı Onaltıncı Bölüm'de[28] Sezar, Büyük Kirus ve Büyük İskender nasıl ve neyin harcanabileceğini gösterirler.[29] İ.Ö. I., VI. ve IV. yüzyıllardayız. Julius II'yle Fransa ve İspanya kralları ise, Machiavelli zamanında da aynı beceriye sahip olabileceklerini gösterirler.

26) Machiavel, *Le Prince*, s. 96, 98, 100, 101.
27) Machiavel, "Quod principatem deceat circa militiam", *Le Prince*, s. 103.
28) Machiavel, "De liberalitate et parcimonia", *Le Prince*, s. 113.
29) Machiavel, *Le Prince*, s. 115, 116.

–Örnek 10: "Gaddarlık ve bağışlayıcılık. Sevilmek mi iyidir yoksa korkutmak mı?" başlıklı Onyedinci Bölüm'de[30] Aeneis'teki dizelerle Vergilius, gaddarlığıyla ünlü Annibal, aşırı hoşgörüsüyle şaşırtıcı Scipio söz alırlar.[31] İÖ I., III. ve II. yüzyıllardayız. Gaddarlığın ve hoşgörünün izafi olduklarını kanıtlayan Cesare Borgia ile Floransalılarda aynı şeyi görmek için, XV. yüzyıla atlamak üzere.

–Örnek 11: "Hükümdarlar sözlerine nasıl sadık kalmalıdırlar?" başlıklı Onsekizinci Bölüm'de[32] Akhilleus'un Kentor Kheiron'dan aldığı yarı hayvani-yarı insani eğitim salık verilir;[33] verdiği sözleri tutma konusunda en ufak kaygısı olmayan Alexander VI'ya atlamak için... En azından Homeros'la İÖ VII. ya da VIII. yüzyıldayız; sonra da XV. yüzyılda.

–Örnek 12: "Nefret edilmekten ve horgörülmekten kaçınma gereği hakkında" başlıklı Ondokuzuncu Bölüm'de[34] Sparta kralı Nabis ve Roma İmparatorları Marcus Aurelius, Commodus, Pertinax, Julianus, Severus, Caracalla, Macrinus, Heliogabal, Alexander, Maximinus, Türk Sultanı örnekleriyle karşılaşılır.[35] İÖ III. ve II. yüzyıllarda, II., III. ve XV. yüzyıllardayız; halkın sevdiği bir hükümdar örneği olarak Messer Annibale Bentivoglio'yla Bologna'ya, sonra da Fransa'ya sıçramak üzere.

–Örnek 13: "Bir hükümdarın saygı görmek için nasıl yönetmesi gerektiği hakkında" başlıklı Yirmibirinci Bölüm'de[36] Antiochus'un elçisine cevap veren Roma elçisine gönderme yapılır.[37] İÖ II. yüzyıldayız; İspanya kralı Aragonlu Fernando'yla XV., Milano Dükü Bernabò Visconti'yle XIV. yüzyılda buluşmak üzere.

–Örnek 14: "İtalya'daki hükümdarlar hükümranlıklarını neden kaybettiler?" başlıklı Yirmidördüncü Bölüm'de[38] İtalya hükümdarlarına ne

30) Machiavel, "De crudelitate et pietate; et an sit melius amari quam timeri, an contra", *Le Prince*, s. 117.
31) Machiavel, *Le Prince*, s. 118, 120.
32) Machiavel, "Quomodo fides a principibus sit servanda", *Le Prince*, s. 123.
33) Machiavel, *Le Prince*, s. 124.
34) Machiavel, "De contemptu et odio fugiendo", *Le Prince*, s. 129.
35) Machiavel, *Le Prince*, s. 130, 134-144.
36) Machiavel, "Quod principem deceat ut egregius habeatur", *Le Prince*, s. 152.
37) Machiavel, *Le Prince*, s. 155, 156.
38) Machiavel, "Cur Italiae principes regnum amiserunt", *Le Prince*, s. 167.

yapmamaları gerektiği Makedonya kralı V. Filip örneğiyle anlatılır.[39] İÖ III. ve II. yüzyıldayız.

–Örnek 15: "İtalya'yı ele geçirmeye ve onu barbarlardan kurtarmaya davet" başlıklı Yirmialtıncı ve son Bölüm'de[40] İtalya'nın içinde bulunduğu acı durumu anlatmak ve kurtuluş yolunu göstermek için, Yahudiler, Persler ve Atinalılar İtalya'da bir türlü bir araya gelemeyen cumhuriyetlere ibret dersi verirler.[41] Genel olarak bu üç toplum için, Yahudilerin Mısır'dan çıkışından 1513'e uzanan acı bir tarih... Ama bereket versin Floransa vardır ve davetin muhatabı bellidir: Lorenzo de Medici. Onun vereceği cevap da şu olurdu herhalde: İtalya'nın birliğini sağlayacağım da, nasıl? 32 yüzyıllık bir süreç için, değişmez biçimde, İÖ III. ya da II. yüzyılda V. Filip'in yaptığını yaparak mı? Cavour ve Garibaldi'nin başka dersler aldıkları kanısındayım.

Hükümdar için, güce ilişkin her ders bir "tekrar ve taklit"ten (*repetitio* ve *imitatio*) ibarettir. Çağlar, yerler, dönemler, toplumlar, onların değerleri, yönetiliş biçimleri arasındaki farklar önemsizdir. Önemli olan tek şey vardır: Güç ilişkilerinin gerçekliği ya da *verita effettuale*. Onlar hep vardır ve zamanı aşarak karşılaştırılabilir. Değişen şey bu ilişkilerin meşrulaştırılma biçimi olsa bile, bunun da Machiavelli için önemi yoktur.

Önerdiğim okumaya göre, Machiavelli modern olamaz. Çünkü modern olmak modern meşruiyet düşüncesiyle yoğrulmaktan geçer. Sık sık Machiavelli'yle karşılaştırılan Don Quijote modern değildi, çünkü modern yapılanma içinde, bir modern gibi düşünmeyi başaramıyordu; meşruiyet düşüncesi premoderndi. Machiavelli ise bir premodern gibi düşünmüyordu. Klasik okumaya göre bu, onun modern meşruiyet alanına bir kapı açtığı anlamına gelir. Oysa bir başka okumaya göre, Machiavelli'nin modern sayılmasına yol açabilecek tek şey, yaşadığı dönemdir; yani modernitenin başlangıcı. Aslında Machiavelli de Hükümdar'ı gibi, her devrin adamıdır, çünkü bir modern gibi de düşünmez. Meşruiyet kaygısı olmadığı için.

Machiavelli, değişmeyen dersi alabilmek, yani güç ilişkilerini görebilmek için, gönderme yaptığı ve sınırsızca zamana yayılmış toplumların hepsi için konuşur. Ama bu söylenebilecekse, onun söz konusu toplumlara

39) Machiavel, *Le Prince*, s. 168.

40) Machiavel, "Exhortatio ad capessendam Italiam in libertatenque a barbaris vindicandam", *Le Prince*, s. 177.

41) Machiavel, *Le Prince*, s. 178.

ilişkin farklı meşruiyet düşüncelerinin hepsinin de karşısında olduğu söylenmelidir. Machiavelli'yle can evinden vurulan şey, güç ilişkilerinin yalnızca skolastik değil, modern olanı da dahil olmak üzere tüm doğrulanmaları olacaktır.

Hükümdar hiçbir biçimde meşrulaştırılmamış güç ilişkilerini anlatırken, meşru olan-olmayan şiddet ayrımını da anlamsızlaştırır. Güç ilişkileri, geleneksel bir iktidar ve hukuk kuramına karşı, yalnızca güç ilişkileridir. Bu yaklaşım ya da *verita effettuale*'yi düşünmek ve olanı olduğu gibi görmeye çalışmak, Machiavelli'yi her şeyden önce siyaset düşünürlerinin, birkaç istisna dışında, içine düştükleri ütopya tuzağından korur. O iyi yönetimin ya da ideal bir geleceğin inşasıyla değil, gücün ele geçirilmesi için uygulanacak stratejiyle ilgilenir. İyinin ve kötünün, doğrunun ve yanlışın, haklının ve haksızın, ahlaki olanın ve olmayanın ortadan kalktıkları bir dünyada, ne borç vardır, ne ödev, ne de hak.

Bir örneği, Machiavelli'nin bir geçiş "an"ı olarak yaşadığı dönemden ve yerden vereyim: Soyluların, ruhban sınıfının ve artık toprağa bağlı köylü konumundan kurtularak yeni düzenin hâkimine dönüşecek sınıfının kabuk değiştirmekte olan dünyası ya da büyüklerle küçükler arasındaki sarsılmış güç ilişkileri. Mantık nesnel ve sayısaldır. Yalnızca tek olursa gücü gerçekten eline geçirmiş sayılabilecek olan hükümdar, gücü kendisiyle paylaşacak herkesin elenmesi gerektiğini bilir. Bunlar da, elbette, modern dönem öncesinin dönem büyükleri olacaktır: Bir yapılanmadan ötekine geçilirken kökü kazınacak olan hâkim sınıf. Bunu, büyüklerin içinden sıyrılabilecek bir büyük yapabileceği gibi, doğuştan büyük olmayan herhangi biri de yapabilecektir. Yoksul Korsikalı gibi, ama aynı zamanda Machiavelli'nin tarihten verdiği sıradan birçok örnek gibi, yani Davut gibi. Çünkü büyüklüğe ilişkin köken iddiası, gerçek güç ilişkileriyle ve tekil varlıkla ilişkisi olmayan bir meşruiyet masalıdır; yalnızca güç ilişkilerini doğrular, yani onları gizler. Machiavelli "sıradan birini hükümdar yapan" şeylerden söz ederken, elbette feodal değerlere saldırır, ama aynı zamanda tüm toplumların yöneticilerini aşkınlaştıran değerlere de saldırır. Tanrı'nın ya da başka güçlerin bir kez ve her zaman için doğruladığı bir yöneticilik tipi, doğrulayıcılarla birlikte tarih sahnesinden çekilmektedir. Ama buna karşılık, Machiavelli'nin modern meşruiyet sahnesine büyüklerin yerine küçükleri çıkardığını söylemek de mümkün değildir. Machiavelli dönemindeki küçükler, hükümdarın soylulara karşı anti-feodal mücadelesinde, yalnızca hükümdarın baskısını, birçok soylunun kaotik baskısına tercih ettikleri için ona yardımcı olacak, ama

küçük olarak da kalacaklardır. "Tekrar"lamak gerekirse, Machiavelli'de bir meşruiyet kuramı olmadığı için, hükümdarlık küçüklerin yararıyla da doğrulanmaz. Hükümdarlığın varlığı salt hükümdarın çıkarına, o da bu çıkar doğrultusunda büyüklere karşı küçüklere dayanır. Küçükler de kendi küçük çıkarlarını korumak için hükümdarı destekler. *Verita effettuale* hükümdarın çıkarıyla küçüklerin çıkarlarını paralel duruma getirmiştir. Ve küçükler her zaman ve her ne hikmetse büyüklerden hep daha "çok"tur; XVI. yüzyıl öncesinde, Machiavelli döneminde, sonrasında, şimdi. Bu da hükümdarın taktiğini sayısal açıdan bir kez daha doğrular; ama tüm tarih boyunca ve tüm zamanların küçükleri için. Büyükleri soylular diye adlandırmaktan vazgeçebiliriz artık. Onlar, her dönemin baskı altında tutulan küçükleri ya da "zayıflar"ı karşısında, her dönemin büyükleridir.

Machiavelli'nin "tek ol" çağrısı gücün mutlaklığıyla, paylaşılmazlığıyla ilişkilidir ve son derece somuttur. Bundan başka bir şey de yoktur. Yok olduğunu da yalnızca skolastik meşruiyet ilişkisini değil, tüm meşruiyet ilişkilerini es geçerek gösterir; Hükümdar'a "her şeyi yapabilirsin" diyerek. Meşruiyet kuramlarında, yalnızca skolastik doğrulamaya göre değil, tüm aşkınlaştırma çabalarına göre, her şeyi yapabilecek olanlar bellidir: Atalar, Tanrılar, Tanrı, Leviathan ya da Birey. Machiavelli'de ise, her şeyi yapabilecek güçler dünyanın, kendilerini kendilerinde doğrulayan ve böylece tüm doğrulamaları anlamsızlaştıran, eski ve yeni efendileridir. Katolik Kilise'nin de tarihin tüm kiliselerinin de tüylerini diken diken eden bu önermedir: Hükümdar her şeyi yapabilir ve bunu yaparken onu meşrulaştıracak bir odak yoktur. Böyle bir odak olmadığına göre, yaptıklarını iyi ya da kötü, doğru ya da yanlış, haklı ya da haksız diye nitelendirme olanağı da kalmaz. Bir yandan Machiavelli'nin ahlakdışılığı, öte yandan anlamsız bir "Makyavelizm efsanesi"nin doğuşuna yol açan şey ya da mutlak "boşluk":

> Machiavelli'ye, Marx'ın sürekli yinelenen bir sözünden geldim: Marx kapitalizmin, "cebinde parası olan adam ile özgür emekçilerin karşılaşması"ndan doğduğunu söyler. Özgür emekçiler derken, İngiliz kırsalındaki büyük mülksüzleştirmede (bu en sevdiği örnekti) her şeyleri, iş olanakları, barınakları, aileleri ellerinden alınanlardan söz ediyorum. *Karşılaşma*. Yine bir "casus", bir "durum", başlangıçsız, nedensiz ve ereksiz bir olgusal rastlantı. Aynı formülü Machiavelli'de, iyi fırsatla (*fortuna* ya da uygun konjonktür) iyi fırsatın çıktığını anlayacak kadar akıllı (sezgili) ve özellikle de bu fırsattan hayati projesi lehine yararlanabilecek enerjiye (*virtù*) ya da büyük güce sahip olan insan, yani *virtù* sahibi insan arasındaki "karşılaşma"dan söz ettiğin-

de buluyordum. Yeni bir Hükümdarlık kuracak olan bu Yeni Hükümdar hakkındaki teorisinde, Machiavelli'nin en şaşırtıcı yanı, bu yeni insanın *geçmişi olmayan, unvanları ve yüksek görevleri olmayan, sıradan*, adsız sansız, yalnız ve çıplak bir insan olmasıdır (yani olgusal açıdan özgür, omuzlarına binen ve *virtù*'sunu özgürce kullanmaktan alıkoyabilecek belirlenimlerden muaf –yine yalnızlık; önce Machiavelli'nin, sonra da Hükümdar'ının–). O yalnızca çıplak bir insana benzemekle kalmaz, eylemine engel olabilecek, iz bırakıcı toplumsal ve politik her türlü belirlenimden arınmış gibi olan ve kendisi de adsız sansız bir yerde müdahale imkânı bulur... Bu tam bir politik boşluk, bir başka çıplaklık, kısacası geleceğin Yeni Hükümdar'ının *virtù*'sunu kullanmasına engel olabilecek gerçek yapılanmadan yoksun boş bir alandı (Hobbes şöyle diyecektir: Özgürlük, engelsiz boş alandır).[42]

Hükümdar "her şeyin olduğu gibi olduğu ve aşkın ya da aşkınsal hiçbir şeyin olmadığı", şeyler arasında kurgusal bağlar kurulmayan bu "boş alan"da kötü siyaset dersleri vermez, siyasette kötülüğü anlamsızlaştırır, çünkü kötü siyasetten yalnızca bir göndermeyle söz edilebilir. Skolastik ya da değil, tüm meşruiyet tartışmaları çerçevesinde, yönetimin kötülüğü, yöneticiyi aşkın yasalarıyla bağlayan bir odağa –tanrılar, tanrı, devlet, ulus, insan hakları– gönderme yapılarak çözülür. Elbette o yasalar farklı yorumlanabilir ve iyi ya da kötü siyaset konusunda farklı görüşler ileri sürülebilir. Burada önemli olan yalnızca dünyevi siyasetin iyiliğinin ya da kötülüğünün tartışılmasını mümkün kılan bağın varlığıdır. Machiavelli ise yöneticiyi onu doğrulayacak bir kaynağa gönderen bu bağı kesmiştir. Güç ilişkileri, aslında her zaman oldukları gibidirler, bir perdeyle örtülmezler. Öyleyse Machiavelli'yle hukukun bittiği –belki de tabii hakkın başladığı– yerdeyiz, ama bir dünya cennetinde de değiliz. Ortadan kalkan ya da bir ayağı güç kullanımı olduğu için foyası ortaya çıkan meşruiyet ilişkisi dünyevi yöneticinin ve yönetimin değişmez mantığını açığa çıkarır: Bir skandal ya da bir *manifesto*. Ama yalnızca modernite içinde değil ve tüm zamanlar için.

Modern yöneticiler, egemenlik soyutlamasıyla, modernite içinde, dünyayı değiştirebilecek bir özerklik kazandıklarını anlatan bir meşruiyete kavuştular. Ama bu da onlarla yönetilenler arasındaki güç ilişkilerini karşılayan bir kılıftan başka şey değildi. Machiavelli'nin yöneticiyi özerkleştirirken modern siyasete itibar kazandırdığı söylenebilir elbette, ama onun gerçekten söylediği şey, tarih boyunca güç ilişkilerinin hep aynı

42) Louis Althusser, "L'Unique tradition matérialiste", *Lignes 18*, Paris 1993, s. 92.

olduğudur: Yalnızca kılıf değişir, aslolan *verita effettuale*'dir. Kısaca Machiavelli, onu Spinoza'ya, Nietzsche'ye, Marx'a, Freud'a... benzeten *benzersizliği* ve *yalnızlığıyla* ya da *Hükümdar'ının yalnızlığıyla*, modern ya da değil, tüm meşruiyet inşaları dışında kalır ve yalnızca güç ilişkilerini dikkate alarak, perdenin arkasını gösterir: Şeylerin gerçek nedeni.

Dikkat edilmesi gereken şudur: Elbette modern meşruiyet kuramını oluşturan düşünürler, devleti Hükümdar'ın yerine oturturken, skolastik meşruiyet ilişkisine saldırdıkları ölçüde, Machiavelli'ye yaklaştılar. Ama benzerlik yalnızca bu düzlemdedir ve Machiavelli'den, tüm düalist, idealist ve teleolojik siyaset felsefesinin dışında, ona karşı, aykırı bir yol uzanır. Tek materyalist yol mu?

"Tekrar"layalım: Machiavelli Rousseau'nun iddia ettiği gibi, "kızım sana söylüyorum" demez; halka kötü hükümdarları ihbar etmez. Kimseye kötü olmayı da öğretmez; ne Hitler'e, ne Stalin'e. Çünkü hiçbir Hükümdar, Machiavelli'den önce de sonra da, onun tarihten verdiği örneklerin açıkça gösterdiği gibi, sütten çıkmış ak kaşık değildi. *Hükümdar*'da anlatılan ve bir türlü anlaşılamayan budur.

Ama düşünsel bir garabet olarak, bir başka çağdaşı var Machiavelli'nin. Onunla birlikte moderniteyi aşıp Spinoza'ya ulaştığını düşündüğüm için özellikle önemli bulduğum kişi: Francisco de Vitoria. *De Potestate Civili*'yi (*Siyasi İktidar Hakkında*) Machiavelli'nin *Hükümdar*'ının yayınlandığı 1532'de, *De Indis*'i (*Yerliler Hakkında*) 1539'da yazan İspanyol...[43]

Vitoria bir yanıyla çok moderndir. Salamanca'da ders vermeye başladığında, Petrus Lombardus'un *Los libros de las Sentencias*'ını (*Hikmetler Kitabı*) bir kenara atıp Aquinolu Tommaso'nun *Summa Theologicae*'sini okutmaya, derslerinde güncel konuları işlemeye başlayan hoca olarak ilk gerçek modernlerden biridir. Öte yandan da, modernitenin içine sığdırılamayacak kadar evrensel bir "iletişim hakkı" kuramıyla onu aşar. Güç ilişkileriyle tıkanmış bir modernite karşıtlığından, yani Machiavelli-Nietzsche çizgisine panzehir olabilecek bir modernite karşıtlığından, Vitoria-Spinoza çizgisinden söz edilebilmesini sağlar.

Yine de bu başka bir masal... *Büyükler adına küçükler için yazılmış olmayan, bu kez küçüklerin yazması gereken.*

43) VITORIA Francisco de. *De Indis et De Iure Belli Relectiones. Relectiones Theologicae XII.* Carnegie Institution of Washington. Washington 1917; *Relecciones sobre los indios y el derecho de guerra.* Espasa-Calpe. Madrid 1975; *Leçon sur le pouvoir politique.* Vrin. Paris 1980.

3
Machiavelli Galiba Büyük Bir Şaka

Levent Yılmaz

1975 yılında, *Political Theory* adlı dergide, Harvey Mansfield, "Leo Strauss'un Machiavelli'si" adlı bir makale kaleme alır.[1] Daha ilk paragrafta, bu yazar, tuhaf bir biçimde, ne zaman Machiavelli'ye ilişkin yeni ve bilinmedik bir yöreye gittiğini zannetse, karşısında sanki bonus verecek gibi duran bir makineyle karşılaştığını, bu makineye bir jeton atılması gerektiğini ve jeton atılınca makinenin, "Leo Strauss senden önce buradaydı" yazısını neonlarla ve böyle bir yanıp bir sönerek hafızaya kazıdığını söyler.

Harvard hocası Mansfield, hemen ardından, ikinci paragrafta, *Prens* ile *Söylevler*'in "ezoterik", dikkatinizi çekerim, "ezoterik" kitaplar olduğunu, neredeyse tüm okuyucuların, hatta özellikle de alim okuyucuların bu kitapları hemen anladıklarını zannettiklerini ve fakat durumun böyle olmadığını sadece ve sadece Leo Strauss'un gösterebildiğini ekler. Gülmemek lazım. Çünkü gülmek ve şaka meseleleri, Machiavelli söz konusu olduğunda bol bol kullanılan şeyler. Mansfield'ın nedense cansiperane savunduğu Strauss da 1958 yılında yayınladığı *Thoughts on Machi-*

1) Harvey C. Mansfield Jr., "Strauss's Machiavelli", *Political Theory*, Vol. 3, No. 4, Kasım 1975, s. 372-384.

avelli[2] kitabının ilk paragrafında bu gülme meselesine el atmış ve özünde şunları söylemişti: Biz Machiavelli'nin o bildik kötülüğün ustası olduğu düşüncesine geri döneceğiz, bizzat Machiavelli'nin o meş'um ününün kaynağı olduğunu, Machiavelli'nin bizatihi siyasi kötülüğün ta kendisini söyleyeceğiz, bize modası geçmiş diye bakabilir, hatta bize gülebilirsiniz ama sakın ola öküz altında buzağı aramayın.

Yıllar sonra birileri galiba bu fikre gülmeye başlamış. Gülünce de Mansfield kızmış, demin zikrettiğim makaleyi kaleme almış. Aslında, kızgın Mansfield, makale uzadıkça gülecek başka şeyler bulmaya da başlamış: Strauss'u eleştiren Herbert Butterfield'a gülmüş, arkasından kitabı eleştiren bir başka yazara Félix Gilbert'e gülmüş. Ama Machiavelli'nin aslında şaka yaptığını söyleyen Croce'ye ise pek kızmış. Ama Mansfield burada da "Strauss'um, izindeyim"ci, çünkü biliyoruz ki, buna asıl kızan Strauss. Strauss'un Croce'ye kızmasına kızan ve Claude Lefort'a da kızan yine Mansfield. Çünkü diyor ki Mansfield, mealen: "Bunları yazan Machiavelli, Machiavelli'nin ne dediğini açık seçik, kimsenin anlamadığı bir biçimde anlatan da Leo Strauss, bunda kızılacak ne var? Makyavelizm diye bir şey varsa, bunun da kaynağı Machiavelli'nin ta kendisi. Leo Strauss'un yaptığı bunu kanıtlamak, niye kızıyorsunuz?" Hatta şunu bile söylüyor Mansfield: "Machiavelli yorumcuları kendilerine bir sürü insani zaafı atfetseler bile, manastır keşişleri gibi şu ciddiyet kuralından asla vazgeçemiyorlar: Hiç gülme! Çünkü eğer gülerlerse, vaiz sanki bir şaka yapmış, bir fıkra anlatmış olacak ve fakat vaiz nasıl şaka yapabilir?" Hatta daha da ileri gidiyor: "*Prens*'te ya da *Söylevler*'de gülecek bir şey bulmamışsanız bu kitapların anlamına hiç varamamışsınız demektir". Machiavelli'yi okurken gülmüyorsanız, yazık size! "Tabii," diye de ekliyor Mansfield, "Machiavelli'nin hakiki anlamı bir şaka değil".

Şakaydı, değildi, gerçekti, tam da bunu söylemişti, hayır bunu söylememişti, bunu ima etmişti, bunu ima etmiş olamaz vb. Aslında tartışma yıllardır böyle sürüp gidiyor. Daha 1953 yılında verdiği bir tebliğde, Sir Isaiah Berlin, tartışmanın tarihini özetlemişti.[3] Şakaya şimdi biraz daha yakından bakalım. Tüm mesele, aslında, Machiavelli'nin iki yapıtının kendi aralarında tutarlı olmayışı iddiasından kaynaklanıyor. Birilerine göre *Söylevler*'in Machiavellisi esas Machiavelli, birilerine göre de *Prens*'inki.

2) Leo Strauss, *Thoughts on Machiavelli*, Illinois: Free Press, 1958.

3) Isaiah Berlin, "The Originality of Machiavelli" (1953), *Against the Current* içinde, Londra: Hogarth Press, 1980, s. 25-79.

Dediğim gibi 1953 tarihli bildirisinde Berlin bu çelişkili Machiavelli tarihinin bir dökümünü zaten yaptı. Mesele, Berlin'in de dediği gibi, bir-iki terimin anlamında, bir-iki cümle arasındaki farklılıklarda değil, Machiavelli'nin siyaset düşüncesinin ta kendisi üzerinedir. Sorunu da şöyle ortaya koymuştu Berlin: Yazı üslubu gayet açık, sarih, kısa cümlelerden oluşan, eğretileme vs. gibi söz sanatlarına neredeyse hiç başvurmayan, *vita activa*'nın temsilcisi bu cumhuriyet kâtibi nasıl olup da bunca farklı, çelişkili yorumlara neden olmuştur? Aslında Berlin'in dikkatimizi çektiği bu ilk nokta, yani açık ve sarih üslubun ta kendisi de bir tartışma noktasıdır. Ya da, daha farklı bir biçimde, Machiavelli'yi belirli bir geleneğe bağlayıp, bir diğer geleneğe bağlamayan bir belirti, bir gösterge. Nedir bu gelenek? Bu gelenek, 1200'lü yıllardan başlayarak, Kuzey İtalya şehirlerinin *de facto* bağımsız ve özgür şehirler olmasıdır. Kullandıkları bu özgürlüğü buldukları yer ise, Roma. Aynı şekilde, Floransa şehrinin de kendisini tanımlamaya başladığı dönemde kurduğu bir gelenek bu: Kökenleri Roma'ya dayatmak. Salutati'nin Milano'daki Visconti yönetimine karşı yazdığı *invectiva* da tam da bu meseleyle başlar. Salutati uzun uzun Floransa'nın ne denli ayrıcalıklı olduğunu anlatır: Bu özgürlük anlayışı, der, –tutkuların delice özgürlüğü değil, yasalar önünde özgürlük– Floransa kentinin Romalı kökenlerinden ileri gelir. Çünkü Floransa onu kuran Romalıların bir eseridir; hâlâ yaşayan birçok gelenek ve yer adları bunun kanıtlarıdır. Metnin başından itibaren Salutati kentin büyüklüğünü savunabilmek için ona şanlı bir köken, yani Romalı bir köken bulmaya çalışır. Floransa kentinin özgürlüğü tiranlığa karşı olmak olarak anlaşılmalıdır, der. Özgürlük, eşitliğin en doğru ölçüsünü belirleyen yasalara uymanın bir sonucudur. Salutati Milano'daki Loschi'yi tiranın, yani Viscontiler'in hükmü altında yaşamakla suçlar. Floransalı olmak yasa ve doğa yoluyla Roma yurttaşı olmak ve dolayısıyla köle değil, özgür olmak demek değil midir? Oysa Visconti yönetiminde yaşayanlar sadece köledirler.[4]

İşte Machiavelli, tam da bu geleneğin ürünüdür. Neyle başlıyor bu gelenek sorusunun cevabı, Petrarca'dır. Daha da önemlisi Petrarca'nın manevi ve dünyevi dünyalar arasında yaşadığı bir yarılma. Neye tekabül eder bu yarılma? Bir yandan, keşişlerin dünyasına özenip kurtuluşu öte dünyada arayan kişi, diğer yandan da dünyanın içinde yaşadığının bilin-

4) Bu argüman ve bunu izleyen, Petrarca üzerine düşünceler ve Floransa hümanizmi için, bkz. Levent Yılmaz, *Modern Zamanın Tarihi*, İstanbul: Metis Yayınları, 2010.

cine varıp, buradaki gerçeklik üzerine bir hayat inşa etmeyi kabullenen kişi. Bu iki farklı kişi, aslında Petrarca'da bir arada yaşar.

Dionigi di Borgo San Sepolcro'ya yazdığı ünlü "Ventoux Dağı" mektubu ve arkasından da *Secretum*'u, ünlü şairin, ama bir o kadar da ünlü kâtibin, kendini bir yandan Stoacılardan, bir yandan da Augustinusçuluktan ayırışının, bu iki dünyadan kopuşunun bir belgesidir. Öte yandan, Petrarca için Platon da, Aristoteles de, vazgeçilmez nirengi noktaları değildirler. Onun modeli, varsa eğer böyle bir şey, Cicero'dur, Vergilius'tur. Ve işte Petrarca sözlüğünün anahtar sözcüklerinden biri: *Virtus*. Bu kavramın anlamı onda epey belirsizdir, ancak bu belirsizlik, Augustinusçu Hıristiyan *virtus*'unun karşısına Cicero'nun saf Roma *virtus*'unu tekrar ihtişamla dikmesini engellemez. Ama Petrarca'nın *virtus*'u bitkilerinkinden farklıdır: İçimize tab edilmiş ve önceden belirlenmiş (aynı bir tohum gibi), var olan bir şeyi gerçekleştirmek tek başına yeterli değildir, yani tabiatımız neyse onun gerektirdiklerini yapmak değil, aksine bilinçli olarak başka yerde olan *virtus*'u aramak ve öğrenmek gerekir.

Petrarca'ya göre ruh, tutkuların ve yazgının saldırılarının bulandırdığı bir dünyada, ölümlü bedende oturur. Bu, zamanın hâkim olduğu, zamanın bozduğu ve yenilediği, ölümün egemen olduğu bir dünyadır. İnsanın bu dünyadaki nihai amacı öncelikle insan olduğunu, yani ölüme tabi olduğunu bilmesi ve buna karşın ruhunun barışını ve huzurunu olabildiğince sağlamasıdır: Bu, insanın kendini tamamlayabilmesi ve Delphoi kehanetinin tamamlanabilmesinin koşuludur. Zira, der Petrarca, insan eğer insani olduğunu yani, hiç gözden kaçırılmaması gereken ölümü bilmezse, kendini tanıyamaz; "felsefe yapmak, ölmeyi öğrenmektir" diyen Cicero'nun izinden gitmek gerekmektedir.

Ölümlü insanın yazgısı göksel etki içinde bulunmaz, der Petrarca, ama kelâmda ve tanrısal Hikmet'te bulunur. Söz bir kereliğine söylenmiş, bitmiştir ve bilinecek şeylerin sayısı ebediyen belirlenmiştir. İnsanlar geleceğin karanlıkları karşısında cahildirler; dahası Tanrı önünde hepsi cahildir. Peki o zaman, diye sorar Petrarca, bu astrologların attıkları taklalar ne işe yarar? Gökler sürekli dönerler, iyi, der, bırakınız dönsünler! Gökcisimlerinin üzerimizde hiçbir etkisi yoktur; ya bize hiçbir şeyi ifşa etmezler ya da alametlerden biz hiçbir şey anlamayız. Bu nedenle astrologların sözlerinin tamamen yalan olduğunu söyler. Ayrıca şunu ekler: "Özgür doğmuş olan bizleri ruhsuz yıldızların kölesi yapmak istemek niye?" Petrarca'yla birlikte insanı göklere bağlayan o uzun zincir kırılır. Gök ile yer birbirinden ayrılır: İki tür gök vardır, bu dünyayla

herhangi bir nedensel ve gerçek bağı olmayan uzak bir gök ve ruhumuza çok yakın, mahrem, "içerdeki" bir gök. Geometrik, düzenli ve açıkça metafizik gök tasavvurundan tamamıyla soyut, aşkın, dinsel ve kişisel bir göğe geçilir. Böylelikle göksel nedensellik yok edilmiş olmasa da azaltılır. Ama insanın bir başka boyutunun, içsel ve dünyevi boyutunun açıldığı görülür. İnsan zaman içinde yaşamayı ve dünyayı ya da yüzyılı tanımayı seçmişse tamamıyla cahildir ve cahil kalacaktır. Elbette cehaletinin içinde çabalayabilir, ama ne yazık ki yolu baştan kaybetmiştir. İşte modern insanın yarası budur, Petrarca'nın *Secretum* (*Sırrım*) adlı eserinde muhteşem bir biçimde anlattığı hastalığı budur. Ve bu iç dökme kitabında, ikili erdem kavramı (Romalı ve Hıristiyan) ilke olarak insanın arayışının özel hedefi olur. Tarih ve taklit kavramı ancak bu bağlam içinde anlam kazanır.

Vir'den (erkek) türemiş *virtus* her şeyden önce "iktidarı" ya da "gücü" (*vis*) gösterir (Cicero, *Tusculanum*, II, XVIII, 43). Erkeğin doğal yeteneklerinin ifadesidir; erkek bu tözü kullanarak ahlaki niteliklerini elde eder ve geliştirir (cesaret ya da ılımlılık, örneğin). Bu anlamıyla *virtus* aynı zamanda doğal bedenlerin, kozmosun iktidarını ve etken özelliğini anlatır: Örneğin Dante'de göklerden kaynaklanmakta ve felek çemberlerinin hareketi sayesinde bir çemberden diğerine aktarılmaktaydı. Skolastik geleneğin kullandığı bu sözcük bir tözün eylem sırasında gerçekleşebilme ve bu yolla da olası bir etkinliği becerme potansiyelini ifade ediyordu. Ama terim aynı zamanda işleme yeteneğini ve eylem içinde mükemmelliğe ulaşma gücünü de gösteriyordu; sonuç olarak mümkün olabilirliği, açık etkinliği, gücü ve iktidarı birleştirir.

Demek ki *virtus* bu güce haiz bir töze özgü etkinliktir denebilir. İnsana (*vir*, erkek) özgü *virtus*, tabiatın her bir insanın ruhuna tab ettiği *virtus*'u gerçekleştirme gücüdür. Böylece bu Hıristiyan kavrayışında, her insanın ona lûtfedilmiş, bağışlanmış bir erdemi vardır ("bitkilerin erdemleri" gibi). Nokta ve daire eğretilemesi hâlâ işbaşındadır: Erdem ancak ona izin veren Tanrı'nın iradesiyle gerçekleşir. Gelecek çok önceden belliymiş gibi görülür (ağaç tohumun içindedir) ve yazgının gerçekleşmemesi bir hastalığa işaret eder. Hıristiyan erdemi (dört temel bileşkesiyle) bir daire görüntüsüne göre insanın gerçekleştirmek zorunda olduğu bir potansiyel olsa da, önceki bütün geleneğin aksine Petrarca kavramın eski anlamını Cicero'dan alarak bu erdemi elde etme, biçimlendirme ve mükemmelleştirme özgürlüğünü talep eder. Böylelikle önceden, örneğin Dante'de olmayan bir ikiliği ortaya koyar: Daire asla kapanmamaya yazgılıdır, onun yerine γ (ûpsilon) geçmiştir.

Petrarca, kendisini izleyecek olan kuşağın temel başvuru figürü olmuştur: Dante'nin tersine. İmparatorluk siyasetini ve Platonculuğu fazlasıyla savunan Dante, Floransa'da 14. yüzyılın ikinci yarısında, ya da 15. yüzyılın ilk yarısında çok ciddiye alınamazdı. Oysa Petrarca, *Secretum*'da açıkça söylediği gibi, bu dünyada yaşıyordu, öte dünyada değil. Ve bu dünyanın işleriyle meşgul olmayı tercih etmişti. Petrarca'nın açtığı bu *vita civile*, Floransa'nın ünlü şansölyelerinde yankılandı. Salutati ve Bruni. Salutati ve Bruni'nin yanı sıra, Niccolo Niccolo, Roberto Rossi, Vergerio, hepsi *vita civile*'nin ve elbette onu doğal olarak üretmiş olan *de facto* cumhuriyetin hem ürünleri, hem de "yılmaz bekçileri"ydiler. Bu dünyanın insanları için, evet, Hıristiyandılar, bundan kimsenin şüphe etmemesi gerekir; ama ondan önce, önemli olan Floransa şehrinin sivil hayatıydı. Bu sivil hayat, her şeyden önce, bu şehrin işgal edilmemesini ya da şehrin içinden çıkacak bir tiran tarafından yönetilmemesini sağlamak, böylelikle kişinin, varlığını sitenin varlığına armağan edeceği özgürlüğü korumaktı.

Özgürlük, bu dönemde, temelde şehrin yönetimi ile ilgili bir anlayıştır. Çünkü bir tiranın ya da yabancı bir gücün yönetmediği bir siyasal iklim, kişinin özgür olmasını sağlar, ancak, bilelim ki bu eski özgürlük, bir tür fasit dairedir, tohum gibidir. Özgürlük tohumun büyümesini, serpilmesini sağlar. Kişinin kendi içinde barındırdığı hasletleri, yani Machiavelli'nin deyimiyle *virtu*'sunu gerçekleştirmesini sağlayan bu özgürlük, kişi o hasletleri gerçekleştirdiğinde, kişinin artık kendine ait bir varlık olmaktan çıkıp siyasi hayatın organik bir parçası olmasını gerektirir. Böylelikle tohumlar organik bir çevreye saçılacaktır, ve bu tohum ancak ve ancak kamu yaşamına aktif bir katılımla ve onun için büyür. Oysa, bu aktif katılımın dışında kalındığında, nihayetinde diyelim ki Platoncu, Stoacı ya da Augustinusçu olunduğunda, siyasi yönetimin ne olduğu, özgürlükçü olması ya da olmaması bir sorun teşkil etmez. Yani, vatandaş, kişi, ne derseniz deyin, kamu işlerinde aktif olarak yer aldığı müddetçe kendini yapar, *virtuoso*'dur, kendini yaptığı müddetçe de, özgür düzen korunur. İşte, ilk dönem şansölyelerinin ideali, kabaca, buydu.

Oysa, bildiğimiz gibi, işler böyle gitmedi. 1400'lerden sonra, bu ideal, bu özyönetimci cumhuriyet ideali çöktü. Yerine, cumhuriyetin tam tersi, hatta ezeli düşmanı, tek adam yönetimleri geldi. Cosimo 1434'te sürgünden döndü ve otoritesi altında bir oligarşi kurdu; 1458'de Yüzler Meclisi kuruldu ve daha sonra da Yetmişler Meclisi denilen yeni daimi meclis, Cosimo'nun torununun himayesine girdi. Bu aşamalar gittikçe "il governo d'un solo [bir tek kişinin yönetimi]" haline gelen bir cumhuriyetin

işaretleridir. Oysa bu durum sadece Floransa şehrine özgü değildir, benzer süreçler İtalya'da hemen hemen her yerde görülmektedir.

Salutati ve arkadaşlarının oluşturduğu bilginler topluluğu eşit üyeler arasında söz serbestliği ve birlikte bilgi üretme ülküsüyle nitelenmiştir; bu grup, Gemisthos Plethon'un öğüdü üzerine ve Marsilio Ficino'nun ve arkadaşları Cristoforo Landino, Angelo Poliziano ve Pico della Mirandola'nın katılımıyla Cosimo dei Medici tarafından 1460'ta kurulan (oğlu Lorenzo'nun sürdüreceği) Platon Akademisi'nin kökenini oluşturur gibidir. Ancak arada büyük bir fark vardır: Salutati ve Bruni'nin gözünde hümanist, şehrin işlerine etkin olarak katılmalıdır, oysa Ficino ya da Pico della Mirandola'ya göre "özel ve kamusal işler" daha ziyade üzerinde düşünülecek şeylerdir. İşte tam bu noktada, *vita contemplativa*'nın ve *il governo d'un solo*'nun hüküm sürdüğü bu Floransa şehri, 15. yüzyılın sonunda, içinde Machiavelli'nin bayağı mühim bir konumda olduğu yeni bir cumhuriyet denemesine girişir ve bu deneme de, kısa süre içinde çöker. Hikâyeyi biliyoruz. Artık cumhuriyet ideali geri döndürülemez bir biçimde uzaklardadır. Machiavelli, bu dönemin talihsiz bir yurttaşıdır. Salutati ve Bruni'nin geleneğini, Mediciler altında sürdürmek mümkün değildir. Ne yapar? Anlamaya çalışır. *Söylevler*'de içinde yeraltığı entellektüel geleneği sürdürür, *Prens*'de ise, içinde yaşamak zorunda kaldığı, ve büyük ihtimalle ileride bütün Avrupa'yı saracak bir yönetimi anlamaya çalışır. Nostaljik değildir, gözlemcidir. Durum artık böyledir: çağ, artık mutlaki monarşiler çağıdır ve önümüzdeki yıllarda da durum değişmeyecektir. Ve acaba, monarşik yönetimlerde özgürlük mümkün müdür? Yanıtı bence *Prens*'te verir. Daha ikinci bölümün başında, "Cumhuriyetleri incelemeyi bir kenara bırakıyorum, çünkü bu konuyu başka bir yerde uzun uzadıya inceledim. Burada yalnızca Prenslikler üzerinde duracağım..."

Şaka ya da değil: Meselenin Machiavelli okurları ve araştırmacıları arasındaki bir kavga olduğunu unutmamak gerek. Kimi tarihçiler okumak dendiğinde yazılanları okumayı anlayıp, yazarın farklı dönem yapıtları arasında tutarlılık ararlar; kimi tarihçiler ise, tutarlılık dediğimiz şeyin, en azından bir efsane olduğunu söylerler. Quentin Skinner, 1969 tarihli bir makalesinde, tam da bu iki kitap hakkında yazarken bu yöntem sorununu öne çıkarır: Tutarlılık aramak isteyen araştırmacıdır.[5] Hatta bu

5) "Meaning and Understanding in the History of Ideas", *History and Theory*, No. 8, 1969, s. 3-53; daha sonra şu kitap içinde tekrar basılmıştır: J. Tully (der.), *Meaning and Context: Quentin Skinner and His Critics*, Cambridge: Cambridge University Press, 1988, s. 29-67.

tutarlılık arayışı 19. yüzyılda tarihçiler arasında, yazarın nasıl olup da fikir değiştirmiş olduğunu düşünmeye kadar gitmiştir. Dolayısıyla bu gelenek, metne içkin tutarsızlıkları da aşmak, bunları birbirine mantıklı bir bütün içinde bağlamak ister: Burada şöyle yazmıştır, burada ise tersini söylemiştir, ama burada ima etmek istediği, söyleyemediği şeyler vardır. Söylemedikleri şunlardır. Böyle diyen tarihçi bir anda karşıtlıkları aşan bir metin oluşturuverir. Oysa belki de, Machiavelli araştırmacısı, bir başka sahaya kaymalıdır. Çünkü bu olmazsa, araştırmacı Leo Strauss'un yaptığı gibi, *Prens*'i esas metin kabul edip, *Söylevler*'de *Prens*'teki fikirlerin sağlamasını arar. Ya da tersine, *Söylevler*'in metnini esas kabul edip, *Prens*'in metnini ona uydurmaya çalışır. Oysa bunun metnin kendisiyle, metnin içinde bulunduğu bağlamla, o metni ortaya çıkaran dünya ve gelenekle pek ilgisi yoktur. Yine aynı kitaplar üzerine yazdığı makalede Skinner, tam da bu tutarlılık arayışını aşan bir biçimde, şunları söyleyecektir: "Machiavelli *Söylevler*'de özgürlüğün ancak bir cumhuriyet, yani *repubblica*'da mümkün olduğunu söyler. Ama biraz ilerde, Roma'nın ilk krallar döneminde özgür olduğunu söyler. Eee. Neye inanır? Özgürlük ve monarşinin birbirinin zıddı olduğunu düşünür mü, düşünmez mi?"

"Oysa," der Skinner, *repubblica* sözcüğünün geçtiği bağlamları, sadece Machiavelli'de değil, ondan önceki yazarlarda da araştırırsak, bu sözcüğün kamu yararını sağlayan yasalarla yönetilmek koşuluyla herhangi bir yönetim biçimine denk düşebileceğini görürdük. Dolayısıyla tuhaf bir çelişki zannettiğimiz şey, devlete ilişkin bir siyaset sorusudur. Prenslere bu türden kamu yararını gözetecek yasalar yapma, devleti bu yasalara göre yönetme konusunda güvenilir mi, güvenilmez mi? Mesele budur. Zaten Spinoza'nın *Tractatus Politicus*, V, 7'de söylediği de budur.

Belki de, şakaları bırakıp, metin okumayı öğrenmemiz gerekmektedir: Belki de o zaman, Roma *virtu*'sunu Titus-Livius'un *Roma Tarihi*'ni manastır kütüphanelerinde bularak dolaşıma sokan Petrarca'nın bu kitaptan etkilenerek yazdığı *Canzoniere*'sindeki dizelerin Machiavelli'nin *Prens*'inin sonunda niye zikredilmiş olduğunu anlayabiliriz.

4
Makyavelyen Virtù

Solmaz Zelyüt

Tebliğimin adı Machiavellian *Virtù*. Bu ad, politik ve etik düşünce tarihinde bir nakarat olmuştur, herkese aşina gelir. Ama yine de Machiavelli okuyan herkes, onu bir de kendi kendine bilmek, tanımak ister. Çünkü Machiavelli şarkısının, şiirinin anatemasını, ana fikrini veren ve dönüp dolaşıp kendisine tekrar gelinen bu dişi nakarat, onun *la virtù*'sundan başkası değildir. Machiavelli'nin düşüncesinin rahmi olan bu kavram, onda şaşırtıcı şekilde erilleştirilmiştir. Dönüştürme sadece cinsiyette değil, anlamda, yerde ve zamandadır da. Evet, Machiavelli altüst edici bir düşünürdür, hem de eşsiz bir altüst edici. Pek çok araştırmacıyı tevkif eder, ama maksadına tam olarak vakıf etmez. Biz mevkuflar da didinir dururuz. *Prens* için buradayız. Dilimizde *Prens*'in, benim takip edebildiğim kadarıyla 25 ayrı çevirisi var.[1] Gerçekten şaşırtıcı! Batı

1) N. Machiavelli, *Hükümdar*, çev. Mehmet Özay, Metropol Yayınları, İstanbul, 2006.
N. Machiavelli, *Hükümdar*, çev. Özgür Yılmaz, Q Matris Yayınları, İstanbul, 2004.
N. Machiavelli, *Hükümdar*, çev. Ayşe Çavdar & Gaye Demircioğlu, Dergâh Yayınları, İstanbul, 2008.
N. Machiavelli, Hükümdar, çev. Yusuf Türk, Düşünen Adam Yayınları, İstanbul, 1996.

dillerindeki durum, beklenmedik değil. Fakat *Prens*'in Machiavellisi ya da Machiavelli'nin *Prens*i ile ilgili hayli kabarık literatüre insan şöyle bir baktığında, "acaba onun hakkında söylenmeyen şey kalmış mıdır?" diye sormadan edemiyor. Söylenenlerin çeşitliliği ve dozu da hiçbir yazara ya da esere nasip olmamış, nispet edilmemiş cinsten üstelik. I. Berlin'in "Machiavelli'nin Orijinalliği" adlı yazısındaki dökümünden bir kaçını analım: Machiavelli'nin *Prens*'i, bir taşlamadır; bir *satire*dir çünkü Machiavelli, orada söylediği şeyleri harfiyen kastetmiş olamaz.[2] 1585'te bunu yazmış, ünlenmesini Grotius'a borçlu İtalyan hukukçusu Alberico Gentilli'ye göre, Machiavelli, şaka yapıyor olmalıdır. Oysa Machiavelli'nin *Prens*'i, bu genre'ın üstatlarından, örneğin Jonathan Swift'in *Guliver*'ine hiç benzemez. Bizi, acı acı dahi olsa, hiç güldürmez. Fakat ilginçtir, bu görüş tutar. Machiavelli'nin kastettiği şeyin, söylediğinin aynısı olmadığı görüşü veya onun literal olarak değil, mecazî olarak okunması gerektiği görüşü Spinoza, Rousseau, Hegel, Marx gibi isimleri

N. Machiavelli, Hükümdar, çev. Necdet Adabağ, Türkiye İş Bankası Yayınları, İstanbul, 2010.

N. Machiavelli, *Hükümdar*, çev. Selahattin Bağdatlı, Sosyal Yayınları, Ankara, 1984.

N. Machiavelli, *Hükümdar*, çev. Turan Erdem, Arya Yayıncılık, İstanbul, 2010.

N. Machiavelli, *Hükümdar*, çev. H.Kemal Karabulut, Sosyal Yayınları, İstanbul, 2001.

N. Machiavelli, *Hükümdar*, çev. Celal Öner, Oda Yayınları, İstanbul, 2004.

N. Machiavelli, *Hükümdar*, çev. Mehmet Tevfik Özcan, Göçebe Yayınları, İstanbul, 1997.

N. Machiavelli, *Hükümdar*, çev. Yusuf Adil Egeli, Ankara Yayınları, Ankara, 1955.

N. Machiavelli, *Hükümdar*, çev. Mehmed Şerif Paşa (Çavdaraoğlu), Hukuk Matbaası, İstanbul, 1919.

N. Machiavelli, *Hükümdar*, çev. Haydar Rıfat, İstanbul Matbaacılık ve Neşriyat, İstanbul, 1932.

N. Machiavelli, *Hükümdar*, çev. Vahdi Hatay, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1965.

N. Machiavelli, *Prens*, çev. Kemal Atakay, Can Yayınları, İstanbul, 2010.

N. Machiavelli, *Prens*, çev. Anita Tatlıer, Doruk Yayınları, İstanbul, 2010.

N. Machiavelli, *Prens*, çev. İlhan Erşanlı, Alter Yayıncılık, Ankara, 2009.

N. Machiavelli, *Prens*, çev. Nazım Güvenç, Anahtar Kitaplar Yayınevi, İstanbul, 1999.

N. Machiavelli, *Prens*, çev. Murat Satıcı, İlya Yayınevi, İzmir, 2003.

N. Machiavelli, *Prens*, çev. Canan Eyi, Gün Yayıncılık, İstanbul, 1999.

N. Machiavelli, *Prens*, çev. Rekin Teksoy, Oğlak Yayıncılık, İstanbul, 1999.

N. Machiavelli, *Prens*, çev. Harun Mutluay, Bordo Siyah Yayınları, İstanbul, 2005.

N. Machiavelli, *Prens*, çev. Işıtan Gündüz, Morpa Kültür Yayınları, İstanbul, 2003.

N. Machiavelli, *Prens*, çev. Alev Tolga, Say Yayınları, İstanbul, 2009.

N. Machiavelli, *Prens*, çev. Semra Kunt Akbaş, Alkım Yayıncılık, İstanbul, 1997.

2) Bkz., I. Berlin, "The Originality of Machiavelli", *Against The Current*, Oxford University Press, 1981, s.27.

içine alan bir okuma geleneği oluşturur. Bu geleneğe göre, Machiavelli şaka yapmamaktadır, bilakis kötülüklerinden ders alıp uyanacağımız bir ibret hikâyesi anlatmaktadır. Aslında Machiavelli, kötücül biri değildir. Benedetto Croce'ye göre, o, mustarip bir hümanisttir.[3] *Modern Prens*'in yazarı Antonio Gramsci'ye göre ise, Machiavelli devrimci bir öncü, kollektif iradenin hegemonyasının antropomorfik sembolüdür.[4]

Eseri ve karakteri bu kadar birbirine dolaştırılarak okunan başka biri var mıdır bilmem ama, bu 'iyi Machiavelli' okumaları, özellikle edebiyat dünyasında yaygın olan 'kötü Machiavelli' okumalarını alt etmiş değildir. Elizabeth dönemi (1558-1603) edebiyatının dört yüz küsur referansında geçenler arasında berbat bir namı vardır onun: Şeytandan mülhem adam, büyük bozguncu, St. Bartholomeus Gecesi'nin esinleyicisi, İago'nun aslı, *le docteur de la scélératesse*, alçaklık, kötülük öğretmeni, cani, kâfir, şeytanın suç ortağı, hatta ta kendisi, *Old Nick*.[5]

I. Berlin, burada aktaramayacağımız kadar çok tarif verir ama yine de bitiremez tariflerini ve haklı olarak şöyle der: Evet, "garip bir şey var, ilk bakışta, hükümlerin böylesine feci bir ihtilaf içinde olmasında. Başka hangi düşünür, idelerini araştıranlara bu kadar çok façeta sunmuştur? Başka hangi yazar –üstelik tescilli bir filozof da olmadan– kendi maksadı hakkında okurlarını böylesine derin ve böylesine geniş bir uzlaşmazlığa sevk etmiştir?"[6] Berlin'in bu soruları ünlem sorulardır, daha doğrusu hayret ünlemleridir. Bu hayrettir ki düşünmeyi tetikler ve Machiavelli'yi bir kriptoyu çözer gibi çözme arzusu uyandırır. Machiavelli için bizim dilimizdeki bir deyişi hatırlatmak isterim: şuyuu vukuundan beter. Machiavelli bu deyişin bir tecessümü âdeta. Peki, vukuu nedir? Ne desek kontur yiyeceğiz ama partnere güvenerek sürkontur çekip oynayalım.

Nakaratımıza dönelim: Machiavellian *virtù*. Machiavelli'nin *virtù*'su, bir icat değil, bir keşiftir. Homerik *arete*'nin keşfi. Tıpkı *arete* için 'erdem' karşılığı ne kadar bulandırıcı ise *virtù* için de o kadar bulandırıcıdır. Tıpkı bir *arete* olan *dikaiosûne*'ye 'adalet' dememiz gibi. Sözlerimiz, kelimelerimiz aynı kalsa da içerikleri değişir ve içerikler kelimelerimizi aşar. *Arete*'nin Latince karşılığı olan *virtus*'dan türeme İtalyanca *virtù*'nun başına gelen-

3) Bkz., I. Berlin, *a.g.e.*, s. 28.
4) Bkz., I. Berlin ,*a.g.e.*, s. 34.
5) Bkz., I. Berlin, *a.g.e.*, s. 35.
6) I. Berlin *a.g.e.*, s. 36.

ler, çok uzun bir yolculuk hikâyesidir. Her dilde ayrı anlatılan ama aşağı yukarı aynı olan bir Odûsseia'dır, bu.

Machiavelli'nin Homeros okuduğuna dair hiçbir net kanıt yoktur; sadece *Prens*'in 14. bölümünün sonunda ve en kritik bölüm sayılan 18. bölümünün başında "hayvan gibi davranmayı iyi bilme" şartı anlatılırken Homerik kahraman Akhilleus zikredilip geçilir. Ama H. Geerken'e göre, Machiavelli'nin Homeros'u bilmemesine imkân yoktur; en azından 1498'de Machiavelli'nin ikinci sekreteri olduğu Cumhuriyetin birinci sekreteri olan, hocası Marcello Virgilio Adriani'nin kayıtlı Homeros şerhlerini biliyor olsa gerektir.[7] Gerçi önemli olan Machiavelli'nin Homeros'u okuduğunu kanıtlayıp kanıtlamamak değildir; bugün "erdem" ve "erdemli" derken anladığımız şey ile Machiavelli'nin *virtù* ve *virtuoso* derken anladığı şeyin farklı olduğunu görüp onun anladığının *arete*'ye bizden çok daha yakın durduğunu tespit etmektir. O halde Machiavelli'nin epey bir gerisine çekilmeliyiz. Tarih öncesi değil ama felsefe öncesine kadar geri gitmeliyiz; çünkü Machiavelli de felsefe öncesine döner. Böylece, kendisinden önceki felsefî gelenekten ayrı düşmüş görünerek 'filozof' unvanından mahrum kalır.

Alasdair MacIntyre, Homeros'un şiirlerinde kullanılan *arete* sözcüğünün bugün "virtue" değil, olsa olsa belki "excellence" ile karşılanabileceğini söyler, yani bizim kelime dağarımızla "üstünlük" veya kökenindeki "fazla"dan ötürü "fazıllık" ile veya "fazilet" ile karşılanabileceğini söyler. Çünkü örneğin *İlyada*'da "ayağın *arete*si" (XX,401) diye bir şey gördüğümüzde, bugün artık aynı anlamda kullanılmaya başlanmış olduğu şekliyle "ayağın ahlaklılığı"nı veya "ayağın erdemliliği"ni değil, "ayağın üstünlüğü"nü, koşmada "ayağın fazlalığı"nı, "ayağın fazıllığı"nı anlamamız gerekir. Buradan da aynı zamanda, bu toplum yapısında, örneğin ayağı tez olmanın, hızlı koşabilmenin bir erdem sayıldığını anlamamız gerekir. Bu erdem veya fazilet konsepsiyonu, bize çok yabancıdır, çünkü orada, cesaret ve onun müttefiki olan şeref, kurnazlık ve humor erdemleri ile dostluk erdemi arasındaki sıkı bağ bize yabancıdır. Bu erdemlerin hepsi kamusal bir bağlama, tikel toplumsal bir bağlama mensuptur. Felsefenin yurdu olan, MÖ 5. yy. Atina'sında da durum, özünde bundan çok farklı değildir. Dostluk erdemi, yine kamusal bir erdemdir ama kamu, artık hane, klan değil, *polis* olmuştur ve dostluk erdemi kendini *polites*

7) Bkz. John H. Geerken, "Homer's Image of the Hero in Machiavelli", *Italian Quarterly*, 14, 53, 1970, s.47.

olmakta, yurttaş olmakta gösterir ve "yurttaşlık erdemi"ne dönüştürür. Bu, yabancılaşma, uzaklaşma anlamında bir dönüşüm değildir, evet, sancılıdır, hatta zaman zaman trajiktir (Sophokles onu nakleder) ama anlaşılmaz değildir, korkunç değildir, saçma değildir. Doğru *panta rei*, her şey değişir ama Aristoteles için değişme, katastrofik değildir. Fakat unutmayalım bu *ethos* içerisinde değişme veya oluş ve bozuluş katastrofik değildir. Orada her şey ziyadesiyle bu dünyalıdır. Hades hiç de cehennem değildir. Zeus, hiç de kadir-i mutlak bir tanrı değildir. Zeus'un gücünün karşılarında kifayetsiz kaldığı Moiraların gücü hiç de deterministik bir güç değildir. Çünkü zaman eskatolojik değildir. *Eskhatos*, Grekçe olsa da eskatoloji Grekçe değil, Hristiyancadır. Bu kadim *ethos* ve dil içinde, erdem diye karşılanan *arete*'nin fiili olan *aretan*'a vereceğimiz karşılık "erdem etmek" (virtue-doing[8]) olurdu ve bize pek bir şey söylemezdi. Ama şunu söylediğine pek çok tanık bulabiliriz: erdem, etmek'ten veya etkinlikten ayrı durmaz ve bu yüzden de o içsel olmaktan ziyade dışsal ve görünür bir şeydir: icraat, faaliyet esnasında görülür. Adam için en büyük icraat harp etmek ise, en bariz orada görülür. Erlik o meydanda meydana çıkar. Fakat *arete* o meydanla sınırlı da değildir. Penelopeia'nın *aretes*i, taliplerini aldatmasında; Odiseus'un *aretes*i, taliplere kurduğu tuzakta,[9] Meriones'in *aretes*i pusuda beklerken[10] meydana çıkar. Meydanlar çokluğu, *arete*nin çokluğunun ve çeşitliliğinin güvencesidir. Bu yüzden atın *aretes*i ve okun *aretes*inden söz edilebilir ve bu *arete*ler icraat esnasında görülür, meydana çıkar.

Arete'nin bu çoğulluğu ve çeşitliliği, Thukhidides'te, Sophokles'te, Sokrates'te, Platon'da ve Aristoteles'te varlığını korur. Romalı düşünürler, yazarlar onları takip eder. Ta ki Hristiyanlık paganik ethosu alt edinceye dek. Artık oluş ve bozuluş katastrofiktir; zaman eskatolojiktir. Tanrılar ve tanrıçalar gözden kaybolur, çoğul olan her şey tekilleşir. Erdemlerden erdeme geçilir. Tikel olan tümelde eritilir. Ama hepsi bir yeniden doğuşu âdeta pusuda beklemektedir. Kendilerine eski itibarını kazandırıp meydana çıkaracak bir öncüyü beklemektedir.

Machiavelli, işte o doğumların, yeniden doğumların hiç olmazsa bir kısmının ebesi olmaya taliptir. Görkemi, *gloria*'yı, büyüklüğü, *grandezza*'yı

8) Bkz. John H. Geerken, "Homer's Image of the Hero in Machiavelli", *Italian Quarterly*, 14, 53, 1970, s.49.

9) Bkz. Homeros, *Odysseia*, XVI, XXII.

10) Bkz. Homeros, İlyada, XIII, 285-90.

yukarıdan aşağıya indirmeye, bu dünyalı kılmaya taliptir.[11] Bir mesih gibi değilse de bir prens gibi, bu dünyalı bir kurucu baba gibi, yasa koyucu gibi, bir kahraman gibi. Fakat artık ancak 'gibi' olunabilecek bir zamandır. *Mimesis* iş başına çağrılmalıdır. Büyük adamlar taklit edilecektir. *Fortuna*'ya karşı takınılacak tutum yeniden keşfedilecektir. Machiavelli, bunu görür ve 'gibi'leri aklamaya soyunur. Olmasan da, olamasan da 'gibi görünmenin' erdemlerini anlatır. 'Gibi görünmeyi' gerçekten olmanın üstüne çıkararak, görünüşe ve görünmeye eski itibarını geri vermeye çalışırken, mevcut ahlakî şemayı baş aşağı çevirir, altını üstüne getirir. Prense cömert görün ama cömert olma; şefkatli görün ama şefkatli olma; acımasız görün ama acımasız olma; kötü görün ama kötü olma; iyi görün ama iyi olma; dindar görün ama dindar olma tavsiyesinde bulunur. Felsefenin kadim ayrımı olan görünüş ve gerçek ayrımı, Machiavelli'de de vardır. Fakat kesin bir formülünü vermeyi reddederek o, bu ayrımın bileşenlerinin anlamını, failin faaliyetinin tikelliğine göreli olarak yeniden belirlemeye koyulur. 'Zaman ve zemin nasıl gerektiriyorsa öyle yap' tavsiyesi, kadim bir erdem olan *phronesis*'i, *prudenzia*'yı Hristiyan etiğinin moral erdem sınıfından alıp aslına, *nous*'a,[12] yani dianoetik sınıfa iade eder; başka bir deyişle *animo*'ya,[13] tine, zekâya ve belki de en doğrusu, bağıra iade eder ve onu baş erdem, yani kendisi olmaksızın hiçbir erdemin olamayacağı erdem olarak yerleştirir. Böylece, tıpkı kadimler gibi onun için de, sözgelimi bir adamın erdemliliğinin her faaliyetindeki tikelliğini vurgulayarak erdemin hep yeniden kazanılmak ve sergilenmek zorunda olunan bir nitelik olmaklığını açık eder. O, Aristoteles'in *kata ton orthon logos* davranma, yani aklıselime göre eyleme[14] ve doğru zamanda ve yerde doğru şeyi yapma olarak gördüğü *arete* konsepsiyonunu taklit eder. Aristoteles için de Machiavelli için de mesele, tıpkı Homerik olandaki gibi, bir kural, prensip kümesine göre veya her kimin olursa olsun bir emirler listesine göre eylemek değil, nasıl gerekiyorsa, nasıl lazımsa öyle eylemektir.

Gelgelelim, Machiavelli sorunu bitmez. Görünüş ve gerçek ayrımında o, yine pek çok arıza çıkarır. Şöyle ki, bazen görünüş gerçek'ten daha

11) *Mondana gloria* için bkz. *Discorsi*, II, 2

12) *Psukhe*'nin theoria ile ilgili parçası.

13) *Anima*'ya değil, *animo*'ya.

14) Aquinolu Tommaso'da "*recta ratio rerum agibilium*": *In decem libros Ethicorum Aristotelis profundissima commentaria, cum triplici textus translatione, antiqua videlicet*, Leonardi Aretini, necnon Joannis Argyropili, Venetiis, OttavianoScoto, 1531, c. 95v: «Est autem et politica et prudentia quidem idem habitus: quia utraque est recta ratio rerum agibilium circa humana bona vel mala». Aynı tanım, IIa IIae, q. 47,2.

etkili olabilir ama bazen da gerçek görünüşe üstün gelir. Anlam çokluğu, Machiavelli'nin yazma dilinin erdemidir. Görünüşü gerçek saymak, sahteyi gerçek gibi göstermek de olabilir; gerçeği görünür kılmak da olabilir. İşte onun, örneğin mesih gibi değil prens gibi olma talebi, bu dilinin, söyleminin yanlış anlaşılmalara kendini açık kılması nedeniyle, anti-christ gibi, karanlıklar prensi gibi okunmasını meşrulaştırır. Fakat aynı zamanda başka türlü okunmasını da meşrulaştırır. Bu ne biçim biridir? O, aynayı, sadece prenslere değil, kendisini okuyan herkese tutar görünür. Herkes kendi ainesinden onu tanır veya tanıdığını zannedip aslında kendine bakar. Eyvah! Buradan şöyle bir söz çıkar mı acaba: Bana Machiavelli'ni söyle sana kim olduğunu söyleyeyim. Çıkar gibi.

Machiavellian *virtù*, sürekli teyakkuz haline karşılık gelir, tıpkı Spinoza'nın özgürlük anlayışındaki gibi. Maruz kalmalarınızın *adequat* idesine sahip olduğunuz ölçüde ve sürece *passio*'yu *actio*'ya çevirir ve özgür olursunuz, diyecektir Spinoza. Aristoteles bunu, "...yaşamın sonuna dek etkinlik. Çünkü bir tek kırlangıç baharı getirmez" diyerek anlatır.[15] Machiavelli ise bunu belki de en açık olarak *virtù* ile *ozio*'yu karşıtlaştırırken gösterir. Machiavelli için *virtù*nun karşıtı *vizio* (erdemsizlik, alçaklık, kötülük, İngilizcesi *vice*) değil, *ozio*'dur.[16] *Ozio*, tembellik, miskinlik, aylaklık, uyuşukluk, hımbıllık, sümsüklük, gamsızlık, boşdurma, boş zaman(lılık), atalet, üşengeçlik, kararsızlık, enerjisizlik vb. anlamına gelir. Bu da demektir ki Machiavelli için *virtù*, etkin olmak demektir. Nerede? 'Meydan'da etkin olmak demektir. Söz konusu 'meydan', başka deyişle söz konusu etkinlik alanı veya MacIntyre'ın anladığı şekliyle 'pratik', ister askerî[17] ister siyasî ister dinî ister edebî olsun, *aretan* fiilinin dediği gibi, erdemini edeceğin, erdemini fiilî kılacağın yerdir. Bu anlamda erdemde yapmak değil, *facere* ('*poiein*', to make) değil; etmek, *agere* ('*agein*', to do, to act) esastır. O, bir *poiesis* değil, praksis meselesidir. Bunun böyle olduğunu görmek ise, *theorein*'in işidir, yani theoriadır.

Aristoteles'in kadim fiillerini yardıma çağırarak hatırlamak önemlidir: *poiein*, *prattein* ve *theorein*. Bunların hepsinin *agein* fiili ile bağlantısı vardır. Yani anlayacağımız hepsi, hiyerarşik bir tasnif içinde de olsa, *energia*'dır,

15) *NE* 1098a15 ve devamı.

16) Eşanlamlıları *ignavia*, *pigrizia*.

17) "*Vivere militare est*", "yaşamak savaşmaktır": Seneca, Epist. 95, 5; krş. "*militia est vita hominis*", "insanî yaşam, savaştır" ("insan yaşamı savaşı andırmıyor mu?", "savaş insan için değil midir?"), Eyüp Kitabı 7: 1.

actio'dur, etkinliktir. Zamanımız, ne yazık ki bunların arasında sadece *prattein* fiilinin işlerini, yani praksis'i actio'ya, etkinliğe bağlama eğilimi içindedir. *Poiein*'in işi, *ergon*'u olan *tekhne*'yi ve en yüksek iş olan *theoria*'yı bir *actio* olarak kabul etmeyi reddetmeye meyillidir, ekseriyetle. Neyse bu da çok uzun bir anlatıdır. Bizi burada ilgilendiren kısmına bakmaya çalışalım.

Aristoteles için en soylu ve erdem dolu praksis formları, politika ve savaştır. O halde savaş da politika da ethikadan ayrı değildir. Onların tanımı ethika içinde verilebilirdir. Savaş ve politikanın, erdem sergileme meydanları olarak alınmaları da bunu gösterir. Erdem meydana getirmede değil (*facere*de değil), bizzat meydana gelmede (*agere*de) sergilenir. *Prattein*, ethico-politik etkinliğe angaje olmaktır. Herhangi bir *arete*, *heksis* ya da *energeia* halinde var (mevcut) olabilir.[18] Makbul olanı ikincisidir. Olimpiyatlarda tacı en güçlülere değil, der Aristoteles, yarışanlara giydirirler.[19] O halde meydana çıkmayan ile, gizil kalan ile, kendini göstermeyen ile ilgilenmek, görünmeyeni görmeyi istemek demektir. Olabilir fakat görmek, görünenden başlamak zorundadır. *Eidos*'un *idea* ile bağı buradadır. *Agatos* olma, erdemli olma, *ergon* 'içinde' olmadır, yani iş başında olmadır. Evet, insana özgü *ergon*, praksistir, yani ethico-politik etkinlik, sadece insana özgü olan etkinlik olarak insanı yapar, üretir, yaratır (poiein, facere), bir eser (poiesis, factum) olarak insanı meydana getirir ve insan da bizzat etkinliği yapar.[20] Fakat bu nadirdir. Her eser veya sonuç insan için bir şaheser olmaz, olamaz. İşin içine pek çok başka şey karışması gerektiği için olamaz. Fakat gelin görün ki, "insanların eylemlerinde..." der Machiavelli, "özellikle de prenslerin eylemlerinde sonuca bakılır... çünkü sıradan insan hep görünüşten, bir işin sonucundan etkilenir ve dünya sıradan insanlarla doludur."[21]

Eser olmasa da veya etkinliğin neticesi illa ki bir başyapıt olmasa da, onun yolunda olunması, yani adamın iş başında olması yeterince büyüklüğü, şanı, şöhreti ve hatta bazan görkemi getirir. Hannibal ile Scipio öylesine bir iş başındalık göstermişlerdir ki, artık zaferi hangisinin elde

18) *NE* 1098b31 ve devamı.

19) *NE* 1099a5.

20) *Theorein*, hem insana hem tanrıya özgüdür. Fakat insan *phusei politikon*'dur, yani doğa gereği politiktir.

21) *Prens*, XVIII, 5.

ettiğinin önemi kalmaz. Fakat Agathokles[22] ve Borgia,[23] kendi virtù'larını sergileyen adamlar olsalar da, *gloria*'dan mahrumdurlar: *virtù*nun fenomeni, deklerasyonu (phanai) olan *gloria*'ya sahip olmazlar. Olanlar içinde Machiavelli, "ve benzerleri" diyerek bitirdiği dört isim sayar: Musa, Kùros (Keyhüsrev), Romulus, Theseus.[24] Bunların praksisinden çıkan *poiesis*, şaheserdir. Ama daima etkinlikleri çerçevesinde ve zamanlamayı, *kairos*'u denk getirmeleri sayesinde bu böyledir. O halde işin içinde *virtù* dışında, yani fail (agent) anlamında kahramanın ilgili *virtù*'su dışında şeyler de vardır. *Fortuna* ve *kairos*. Talih ve fırsat da bu şaheserin içine karışır. Uzatmayalım. Şöyle izah eder Machiavelli bunu:

> Eylemleri (azioni) ve yaşamlarına (vita) bakılırsa, talihin (fortuna) onlara bir fırsattan (*occasione*) başka bir şey vermediği görülür; fırsat ise onlara istedikleri formu verebilecekleri bir madde sunmuştur; bu fırsat olmasaydı, onların bağrındaki *virtù* (la virtù della animo loro) sönerdi; [keza] bu *virtù* olmasaydı, fırsat boşa giderdi.[25]

Her insanın işi aynı olmadığına göre, erdemi de aynı değildir. Aristoteles, *Politika*'sında bunu açıkça belirtir: "tüm yurttaşların erdemi, muhtemelen aynı olamaz."[26] Yönetenin ve yönetilenin erdemi, yurttaşlık erdemi başlığı altına girse de, Aristoteles için de Machiavelli için de aynı olamaz. Her ikisi de karşılıklı olarak hep teyakkuz halinde olurlarsa ve birbirlerine karşı cesurca bu uyanık olma halini gösterirlerse, içerisinde yaşadıkları devlet büyüme imkânı bulur. Bu husus, erdemin *civic* görünümünün, yani yurttaşa ait veya medenî görünümünün, medenî cesaret ile birleştiğini açığa vurur. Evet, cesaret *heksis*i, *energeia* olarak ancak *polis* içinde, medine içinde meydana geldiği için politik veya medenî sıfatını alır ve iş başında, *ergon*da olmayı ifade eder.

22) 361-289 arasında yaşamış, Sirakusa tiranı. Adı *αγαθός* (iyi adam) ile *κλέος* (şan, şöhret) bileşimidir. Acımasızlığı, gaddarlığı ile ünlüdür. Machiavelli, *Prens* VIII'de "Alçaklık yoluyla (*per scelera*) Prensliğe Yükselenler Hakkında"da onu anlatır.

23) Cesare Borgia (1475-1507), Papa VI. Alexander'ın oğludur; Valentino Dukası diye adlandırılır. Romagna'yı yönetmesi için kendisinin atadığı ve yönlendirdiği Remirro di Orca'yı, vahşice öldürtüp meydanda sergiler. Machiavelli, *Prens* VII'de, "Başkasının Silahları ve Fortuna ile Kazanılan Prenslikler Hakkında"da onu anlatır.

24) *Prens*, VI, 3.

25) *Prens*, VI, 3.

26) Aristoteles, *Politika*, 1277a6-13.

İşini yapmayan, onun başında olmayan kendini *Fortuna*'nın, *Tukhe*'nin rüzgârına terk eder. Erdemin, talih veya şans ile ilişkisi meselesi Aristoteles için de Machiavelli için de bu yüzden önemlidir. Aristoteles, dışsal iyiler (ta ektos agata) ile özdeşleştirdiği talihin lütuflarını, *agatos*'un *eudaimon* olmasındaki etkisi açısından soruştururken, anakronik olarak söylersek, bize Machiavelli'yi hatırlatır. Aristoteles, *Phùsika* ve *Ethica*'sında, döne döne bu meseleyi açmaya çalışır. Çünkü iyi veya yeterli talih (eutùkhia) olmadan veya "uygun dış destek olmadan soylu faaliyetlerde bulunmak olanaksızdır (adùnaton) ya da pek kolay (radion) değildir."[27] Cümlede, "olanaksız" ile "kolay olmama" yan yana durur. Onu burada bir an için geçiştirmek üzere "imkânsız zaman alır" şeklindeki slogana indirgeyip devam edersek, bu cümleyi *'tukhe*'nin verdiği fırsatlar olmadan erdemli olmak, erdem etmek imkânsızdır ya da çok zordur' diye dile getirebiliriz. Şimdi bunu Machiavelli'nin sözleri ile kıyaslayalım:

> Pek çoklarının, dünya işlerini (le cose del mondo) Talihin –ve Tanrı'nın– yönettiğine, insanların *prudenzia*sının bunları yönlendiremeyeceğine ve insanların bunun karşısında hiçbir çaresinin olmadığına dair eskiden beri sahip oldukları kanaati bilmiyor değilim... Bu mesele üzerine düşünürken, zaman zaman belli bir ölçüde ben de onların kanaatine meylettim.[28]

Tıpkı Aristoteles gibi, Machiavelli de erdemin olanı veya olacak olanı değiştirme, dönüştürme gücü konusunda bizi temin etmekten uzaktır ve keskin bir kanaate sahip değildir. Evet, bir bakıma bu imkânsızdır, Machiavelli için de; çünkü gördüğümüz gibi eğer talih, kahramanlara fırsat vermeseydi, onların bağrındaki erdem sönerdi. Fakat öte yandan bu o kadar da imkânsız değildir, evet, zordur ama imkânsız değildir. Hani neredeyse eşit güçlerin karşılaşması gibi düşünülebilir, *virtù* ile Fortuna'nın karşılaşması. Durum yarı yarıya imiş gibi eyleme geçilebilir. Erdem etmeden bilemeyiz sonucu ve zaten erdem, ancak ettiğimiz sürece meydana gelir. Değilse tek mekânımız, Spinoza'nın verdiği adla *asylum ignorantiae*'den başkası olamayacaktır. Machiavelli şöyle devam ediyor:

27) Aristoteles, *NE*, 1099a30. "**ἀδύνατον γὰρ ἢ οὐ ῥᾴδιον τὰ καλὰ πράττειν ἀχορήγητον ὄντα.**" Buradaki *adúnaton*, kuvvenin, *dùnamis*'in, *dúnaton*'un (mümkün olanın) karşıtı olarak 'imkansız' veya 'olanaksız' (impossible) diye çevrilmektedir. Belki de onu, 'güç dahilinde değil' veya 'olanaklar alanında değil' diye çevirmeli ve anlamalıyız; yani 'bir tür extra gerekir' gibi anlamalıyız.

28) *Prens*, XXV, 1.

...Fortuna, doğrudur, bizim eylemlerimizin (azioni) yarısına hükmeder; ama o, öbür yarısını ya da belki biraz daha azını yönlendirmeyi bize bırakır, diye telakki ediyorum.[29]

Evet, işimiz çok zordur. Bu zorluklara "insanlar ayak uydurabilirlerse mutlu olurlar, uyduramazlarsa mutsuz olurlar."[30] Machiavelli bunu iyice anlamamızı ister. Bakın Fortuna, ne menem bir şeydir, Machiavelli'ye göre:

Ben onu, azgın bir nehire benzetiyorum, yatağından taştığında ovaları suya boğan, ağaçları ve binaları yıkıp geçen, toprağı oradan oraya atan bir nehire; onun önünde, her şey savrulur; hiddetine, daha karşı koyamadan, herkes teslim olur. Böyle bir mizacı olsa da, hava durulunca insanlar çeşitli önlemler almaya çalışmaktan geri durmaz, sular tekrar yükseldiğinde bir kanaldan aksın ve taşkın bunca düzensiz ve zararlı olmasın diye bentler, setler yaparlar. İşte Fortuna karşısında da durum budur. O, gücünü (potenzia), *virtù*'nun kendisine direnecek şekilde koordine edilmediği yerde gösterir.[31]

İtalya, patriot Machiavelli'ye göre *ozio*'nun kıskacındadır; oysa Almanya, İspanya ve Fransa, virtù'nun gereklerini yerine getirerek bozuma uğramaktan sakınabilmektedir. Demek ki bir medinenin, *polis*'in fazıllığı, fazileti, teyakkuz halinde olmasına bağlıdır. *Prens*'in son sözleri poetik sözlerdir, Petrarca'yı hatırlayarak, onu bize hatırlatır Machiavelli:

Virtù contro a furore
Prendera l'arme, e fia el commbatter corto;
Ché l'antico valore
Nell'italici cor non è ancor morto.
(*Virtù* hiddete karşı
Sarılacak silaha ve tez elden tutuşacak savaşa,
Ölmedi çünkü İtalyanların yüreğinde;
O kadim meziyetler).[32]

29) *Prens*, XXV, 2.
30) *Prens*, XXV, 9.
31) *Prens*, XXV, 2.
32) *Valore* ve *virtù* birbiri yerine kullanılıyor, dönemin dili içinde.

Bu ethico-politik bağlam, bize bir kez daha kadim erdemleri hatırlatır. Fakat hemen öncesinde Machiavelli, durumu bir de cinsiyetçi, cinsiyetli terimler ile anlatmayı denemiştir. Fortuna karşısında erliğini, adamlığını, *vir* olduğunu gösteren kazanır, diye öğretmektedir. Çünkü:

> Fortuna, bir kadındır ve onu alt etmek için darbedip yere çalmak zorunludur. Öyle görünür ki, bu kadın, işini soğukkanlı bir şekilde yapan adamlardansa taşkınlıkla yapan adamlarca alt edilmesine müsaade eder. Bu yüzden Fortuna, kadın olarak, hep delikanlıların dostu (amica de' giovani) olur, çünkü onlar itaatkâr olmaktan ziyade haşindirler ve ona cür'etkârca emir verirler.[33]

Bu satırların misogùnia (μισογυνία), mizojinlik, kadın nefreti veya düşmanlığı olarak okunması ya da maçoluk veya Hanna Pitkin gibi, *machismo*, erkeklerin erkekliğini kanıtlama endişe ve çabası olarak okunması elbette mümkündür. Ama karşı karşıya gelenlerin esasen iki kadın olduğu unutulursa. *La virtù* ile *Fortuna* karşılaşmasında bir sanat ile tabiat karşılaşması olduğu veya medeniyet ve tabiat karşılaşması veya politika/etika ile phùsis karşılaşması olduğu ve de tarafların hep dişil olduğu ihmal edilmezse, bu okumalar orijinal olur.[34] Adamın işi gerçekten zordur.

Başlarken, Machiavelli *mimesis*i çağırır demiştim. Şimdi son söz olarak da *Machiavellian virtù*'nun mimesisi, kadındır ve o kadını taklit eder diyerek ve de Machiavelli'nin tümden orijinal olduğunu ve onun orijinalliğinin tam da orijinlere dönmesi olduğunu belirterek bitirmek istiyorum sözlerimi.

33) *Prens*, XXV, 9.

34) Belki hemen belirtmeliyim ki ben Latince *virtus*'un etimolojisine dair kuşkular taşımıyor değilim. *Virtus*'u *vir* ile bağlayanlar, 'virgin'indeki *vir*'i nereye koyacağını bilemiyor. Bizim dilimizdeki 'erdem' ile 'erden'in etimolojisi gibi.

5
Makyavelizm, Hikmet-i Hükümet ve Modern Devlet

Ozan Erözden

Giriş: Machiavelli, Makyavelizm ve Hikmet-i Hükümetin Dar ve Geniş Anlamları

Hikmet-i hükümet (Fr. raison d'État, Alm. Staatraeson) biri daha yaygın bilinen ama daha dar içerikli, diğeri ise daha az yaygın bilinen ama daha geniş içerikli, iki anlamı olan bir kavram. Hikmet-i hükümet, en yaygın kullanılan biçimiyle, devletin ve/veya ulusun güvenliğini sağlamak, varlığını korumak amacıyla, olağan koşullar altında geçerli olan hukuk ve ahlak ilkelerini çiğnemenin haklı görülmesi/gösterilmesi anlamına geliyor.[1] Ancak, kavramın bu dar anlamı yanında bir de geniş anlamı var. Terim, aynı zamanda, bir siyasi yönetim oluşturabilme ve bu yönetimin devamlılığını sağlayabilme yetisi, becerisi anlamı da taşıyor.[2] Kavramı tarihte ilk kullanan kişi olarak kabul edilen Giovanni Botero, devleti

1) David Robertson, *The Penguin Dictionary of Politics*, 2nd ed., Londra: 1993.

2) Hikmet-i hükümet terimi son yıllarda Türkçeye "devlet aklı" olarak da çevrilmiştir (bkz. Mithat Sancar, *"Devlet Aklı" Kıskacında Hukuk Devleti*, İletişim: İstanbul, 2004, 3. Baskı). Bu tercih, "genel ve evrensel biçimiyle doktrinin kendisi de, belli bir siyaset ve yönetim anlayışını, bir bütün olarak belli bir devlet zihniyetini ifade etmektedir" (Sancar, *a.g.e.*, s. 15.) şeklinde gerekçelendiriliyor. Ne var ki, "devlet aklı" ifadesi kavramın yaygın anlaşılış biçimine denk düşen dar anlamının yanında barındırdığı geniş (ve kanımca asli) anlamı karşılamakta yetersiz kalıyor. Bu nedenle, bu çalışmada eski karşılık olan hikmet-i hükümet kullanıldı.

bir insan topluluğu üzerinde istikrarlı bir yönetim, hikmet-i hükümeti ise böyle bir yönetimi kurma, devam ettirme ve genişletme yollarının bilgisi olarak tanımlıyordu.[3] Kavramın modern çağdaki tarihini yazan Meinecke ise, kitabının hikmet-i hükümetin "doğası"nı tanımladığı giriş bölümünde, "ulusların devinimlerini tarihi açıdan değerlendirmeye alan her çalışma esasında söz konusu devletlerin gerçek hikmet-i hükümetini ortaya çıkarma çabasıdır" diyerek söze başlıyor.[4]

Meinecke'ye göre, hikmet-i hükümet devletlerin bir numaralı "hareket yasası"dır. Devletin zirvesinde iktidar hırsıyla ahlaki sorumluluk arasında, *Kratos* ile *Ethos* arasında kurulan köprü olan[5] hikmet-i hükümet, devlet yöneticisine devletin varlığını ve gücünü korumak için ne yapması gerektiğini söyler. Hikmet-i hükümet, hem iktidar hırsını (devlet "adamı,"[6] eninde sonunda bir insandır ve içgüdüleri arasında iktidar hırsı da vardır) hem de somut koşulların getirdiği zorunlulukların idrakini bir araya getirir. Devletin zirvesine çıkan, devletin gücünü koruma adına gerektiğinde etik ilkeleri ve hukuk kurallarını çiğneyebilmelidir. Ancak, yönetilen siyasi birimin devamlılığı adalet, hakkaniyet gibi ilkelerin hayata geçirilmesini de gerektirebilir.[7] Bu durumda hikmet-i hükümet, ilkeleri üstün tutmaktır. Daha açık bir deyişle, hikmet-i hükümet zaman zaman adil, ilkeli olmanın, zaman zaman ise hukuku, ahlakı çiğneyebilmenin ve bunları kişisel iktidar hırsından arınmış biçimde doğru zamanda doğru sırayla yapabilmenin bilgisi ve uygulamasıdır. Geniş anlamıyla hikmet-i hükümet, yönetici kendi iktidarının hizmetlisi haline geldiğinde, iktidarın gereklerini hem kişisel kaprislerinin hem de etik ilkelerin önüne geçirdiğinde ortaya çıkar.[8]

Konu hikmet-i hükümet olunca söz ister istemez Machiavelli'ye ve Makyavelizme gelir. Genel geçer anlamıyla Makyavelizm "politikada, amaca ulaşmak için ahlaka aykırı da olsa her türlü aracı hoş gören anlayış" olarak tanımlanır.[9] Uğruna ahlaka aykırı araçlara başvurulacak

3) Bkz. Giovanni Botero, *The reason of state*, (translated by P.J. Waley and D.P. Waley), Yale University Press: New Haven, 1956, s. 3.

4) Bkz. Friedrich Meinecke, *Machiavellism: The Doctrine of Raison d'Etat and Its Place in Modern History*, Friedrich A. Praeger Publishers: New York, 1965, s. 1.

5) Meinecke, *a.g.e.*, s. 5.

6) Meinecke'nin de, tıpkı öncülü ve çağdaşı birçok başka yazar gibi, cinsiyetçilik açısından fütursuz bir dili vardır. Bugün siyaseten doğruculuğa (political correctness) aykırı kabul edilen bu ifade Meinecke'de bu şekilde yer aldığı için buraya alınmıştır.

7) Meinecke, *a.g.e.*, s. 3.

8) Meinecke, *a.g.e.*, s. 10.

9) Türk Dil Kurumu, Büyük Türkçe Sözlük, http://tdkterim.gov.tr/bts/ [1 Şubat 2012]

amaç, "devletin ve/veya ulusun çıkarları" olarak belirlendiğinde ise, dar anlamıyla hikmet-i hükümet Makyavelizmin özel bir ifade ediliş biçimi haline dönüşür. Geniş anlamıyla hikmet-i hükümet söz konusu olduğunda da doğrudan Machiavelli'ye başvurmak kaçınılmazdır.[10] Onun *Prens* (Hükümdar) ve *Söylevler* (Titus Livus'un İlk On Yılı Üzerine Söylevler) içinde yer verdiği düşünceleri, geniş anlamıyla hikmet-i hükümet kuramının yapıtaşlarından kabul edilir. Kısacası, Makyavelizm hikmet-i hükümetin dar anlamıyla, Machiavelli düşüncesi ise hikmet-i hükümetin geniş anlamıyla bitiştirilebilir.

Machiavelli düşüncesinin Makyavelizmden ibaret olmadığı, siyaset bilimi literatüründe üzerinde yeterince durulmuş, son derece sağlam gerekçelendirilmiş bir savdır. Machiavelli'nin siyasi kelamının içeriği, müstakbel hükümdarlara Makyavelizmi öğütlemenin çok ötesine geçer. Machiavelli, siyaseti kutsaldan arındırılmış bir mekânda yeniden kurarken skolastik düşünceyi temellerinden sarsmakta, alt üst etmektedir.[11] Bu çerçevede Machiavelli bir ayağını moderniteye basar. Ancak, iktidarın sürekliliğini düşünememek gibi bir eksikliği barındırıyor olması nedeniyle, Machiavelli düşüncesi tam anlamıyla modernite içine de alınamaz.

Machiavelli düşüncesi Makyavelizmden ibaret değil demek, aynı zamanda, Machiavelli düşüncesinin dar anlamda hikmet-i hükümete indirgenemeyeceğini söylemektir. Pekâlâ, Machiavelli düşüncesi geniş anlamıyla hikmet-i hükümeti ne derece karşılamaktadır? Soruyu başka bir şekilde sorarsak, geniş anlamda hikmet-i hükümet ne derece moderndir? Dolayısıyla, moderniteye sadece tek ayağını basan bir düşünsel çerçeve hikmet-i hükümeti ne kadar kavrayabilir? Bu bildiride, yukarıdaki sorulardan hareketle, şu düşünceler ileri sürülecek ve gerekçelendirilecektir: Geniş ve esas anlamında hikmet-i hükümet kavramı yönetme yetkisinin veya yönetmede kullanılan kurumsal aracın (devletin) kendine ait bir varlığı ve amacı olduğu düşüncesi üzerinde temellenir. Bu nedenle, hikmet-i hükümeti tam olarak düşünebilmek için kurumsallaşmış siyasi iktidarı süreklilik unsurunu da içerir şekilde kavrayan bir bakış gereklidir. Bu da, modern devlet kuramının Machiavelli düşüncesini aşan yönlerine, daha doğrusu bütününe

10) Bazı örnekler için bkz. Joseph Ferrari, *Histoire de la raison d'Etat*, Editions Kimé: Paris, 1992 [1860]; Maurizio Viroli, *From Politics to Reason of State: the Acquisition and Transformation of the Language of Politics 1250-1600*, Cambridge Univ. Press: Cambridge, 1992.

11) Bkz. Cemal Bâli Akal, *İktidarın Üç Yüzü*, Dost Kitabevi: Ankara, s. 49 vd.

bakmayı gerektirir. Modern devlet kuramının temel parçalarından birisi olan saf egemenlik öğretisi aslında hikmet-i hükümet anlayışıyla birebir örtüşür. Modern devleti hikmet-i hükümetin kıskacından çıkarabilmek için temel insan haklarını da kapsayan evrensel hukuk ilkelerinin varlığını kabul ederek saf egemenlik kuramını törpülemek gerekir. Ancak, kuruluşunu antiemperyalizm teması üzerinden gerekçelendiren siyasi yapılarda, bu işlemin gerçekleştirilebilmesinin önünde fazladan bazı zihinsel engeller vardır. Türkiye Cumhuriyeti'nin 90 yıla yaklaşan mevcudiyet sürecinde halen hukuk devleti ilkesini gereği gibi tanımlayamamış ve hayata geçirememiş olması bu konuda bir somut örnek oluşturmakta.

Hikmet-i Hükümet ve Modern Devlet

Meinecke, hikmet-i hükümetin "doğası" üzerine yazarken, devletin, kendisini diğer toplumsal örgütlenmelerinden ayıran önemli bir farkı olduğunu ileri sürer. Diğer toplumsal örgütlenmeler, ki buna dini yapılar da dâhildir, varoluşlarını üstün bir ilkeye dayandırır ve mensuplarının o ilkeyi gözetmesini şart koşarlar. Oysa devlet, insanın içindeki hayvansallığı (güç arzusu) ve toplumsallığı (düzen ve güvenlik) bir araya getiren, aynı potada eriten tek yapılanmadır. Devlet düzenin, hukukun ve ahlakın koruyucusudur ve diğer insan birliktelikleri gibi üstün ilkenin varlığına ihtiyaç duyar; ancak ahlakı, hukuku, velhasıl dayandığı üstün ilkeyi arada sırada çiğnemeden de var olamaz.[12] Meinecke bu açıklamaları yaparken devletten tarih dışı (ahistorik, öncesiz – sonrasız) bir kategori olarak söz eder.[13] Yani, Meinecke'ye göre adına devlet dediğimiz siyasi yapının zamana ve çevre koşullarına göre değişmeyen, hep aynı kalan bir özü vardır. Ve yine aynı açıklamalardan anlaşılan odur ki, hikmet-i hükümet de devletin bu değişmez özüne içkindir.[14]

12) Meinecke, *a.g.e.*, s. 12-13.

13) Meinecke'nin bir başka temel eseri olan *Kozmopolitanizm ve Ulusal Devlet*'te de devlet kurumu için aynı bakış geçerlidir. Bkz. Friedrich Meinecke, *Cosmopolitanism and the National State*, Princeton University Press: Princeton, 1970.

14) Bkz. Meinecke, "Machiavellism", *a.g.e.*, s. 16-17. Nitekim, Meinecke hikmet-i hükümet kavramını da, tıpkı devlet gibi, Antik Çağa kadar geri götürmekten çekinmez (bkz. Meinecke, "Machiavellism", *a.g.e.*, s. 25-26). Sancar da, aynı şekilde, hikmet-i hükümeti "zaman ve mekan açısından evrensel nitelik" taşıyan bir kavram olarak kabul ediyor (bkz. Sancar, *a.g.e.*, s. 24).

Ancak, devletin tarih dışı bir kategori olarak nitelendirilmesi siyaset kuramı açısından oybirliğiyle benimsenen bir tavır değildir. Bu satırların yazarının da kabul ettiği bir sınıflandırmaya göre, devlet, kuramsal ve olgusal temelleri 14. ve 17. yüzyıllar arasında Batı Avrupa coğrafyasında atılan kendine özgü (nevi şahsına münhasır) bir siyasi örgütlenmenin adıdır. Bu siyasi örgütlenme tipi (kurumsallaşmış siyasi iktidar), her ne kadar, özellikle 19. ve 20. yüzyıllarda küresel bir yaygınlık kazansa da, zaman ve mekân açısından evrensellik özelliğiyle donatılamaz.[15] Kaldı ki, "devlet", yöneten / yönetilen bölünmesi üzerine kurulu tüm siyasi yapıların ortak adı olarak kabul edilse, dolayısıyla modern devlet olarak adlandırılan kurumsallaşmış siyasi iktidar örgütlenmesini aşan bir içerikle tanımlansa bile; "modern devlet"in diğer "devlet"lerden ayrı tutulması gerekir. Modern devleti ya da kısaca devleti tarihte kendisinden önce yer almış diğer siyasi örgütlenmelerden ayıran temel noktalardan birisi, iktidar ilişkisine ve bu bağlamda özellikle meşruiyet kurgusuna getirdiği yeni biçimdir.[16] Modern devletin bu anlamda farklılığını tam olarak ifade edebilmek için, bir parantez açarak, iktidar ilişkisi ve meşruiyet kurgusu kavramlarını tanımlamak gerekli.

İktidar ilişkisi, tüm toplumsal örgütlenmelerde var olan, evrensel bir olgudur. Yalnız, evrensel iktidar ilişkisini bir yöneten – yönetilen ilişkisi olarak düşünmek doğru değildir. Çünkü yöneten – yönetilen ilişkisi evrensel değildir. Yeryüzünde, geçmişte çok daha fazla sayıda olan, bugün ise çok azalmış olmalarına rağmen hâlâ örnekleri gözlenebilen bazı insan toplumlarında yöneten – yönetilen şeklinde bir bölünme mevcut değildir. Ancak, bu toplumlarda da tüm toplumun tüm toplum adına toplumun bütün üyelerini denetlemesi esasına dayalı bir iktidar ilişkisi mevcuttur. Bu iktidar ilişkisi, özünde, yöneten – yönetilen ayrımına uğramış toplumlardaki iktidar ilişkisiyle tıpatıp aynıdır.[17] Başka bir ifadeyle, hem yöneticisiz hem de yöneticili insan toplumlarının ortak noktası, kurallanmaya dayalı bir düzene sahip olmalarıdır. Bu ortak noktayı tam olarak anlayabilmek için, "kural" dediğimiz kavramı "yaptırım"dan bağımsız düşünebilmek gerekir. Yöneten – yönetilen ilişkisini tanıyan toplumlarda kural, genellikle yaptırımı üzerinden düşünülür. Yaptırımı olmayan ya da

15) Bkz. Akal, *a.g.e.*, s. 14 vd.

16) Bkz. Akal, *a.g.e.*, s. 315 vd.

17) Bkz. Marcel Gauchet, "Anlam Borcu ve Devletin Kökenleri: İlkellerde Din ve Siyaset", *Devlet Kuramı* içinde (der. Cemal Bâli Akal), Dost Yayınları: Ankara, 2000, s. 33-67.

var olan yaptırımı uygulanmayan kuralın uygulanabilir bir kural olmadığı kanısı hâkimdir. Oysa kural, yaptırımdan bağımsız olarak da var olabilir. Bunun için, meşruiyet kavramıyla donatılmış olması yeterlidir. Meşru olduğuna inanılan kural, uygulanmama hâli için bir yaptırım öngörmese bile vardır; çünkü meşruluğuna tam olarak inanılan kural yaptırım korkusuna gerek kalmaksızın uygulanır bir kuraldır.

Evrensel iktidar ilişkisi, hem yöneticisiz hem yöneticili toplum biçimlerini kucaklayacak bir şekilde, iktidarın kaynağı (auctoritas, İlke, Yasa) ile uygulama (potestas, Kılıç) arasında kurulur. İktidar, meşruluk inancıyla donanmış kuralın üstünlüğüdür. Kaynağı meşrulaştırılan, yani doğruluk, haklılık, yerindelik inancıyla desteklenen iktidarın uygulamalarına, yani meşru kuralın uygulamaya konmasına rıza gösterilir, boyun eğilir. Gönüllü kulluktan anlaşılması gereken budur. Meşruiyet inancına dayanmayan, ya da bir zamanlar sahip olduğu meşruiyeti yitiren uygulama iktidar değildir, en fazla kaba güç olabilir. Buna karşılık, meşruiyet inancıyla desteklenen bir kaynaktan gelen kurallar, yönetici olarak adlandırılan aracılar yoluyla ya da bu aracılara hiç gerek olmaksızın bir toplumsal denetim mekanizmasıyla uygulamaya konduklarında karşımıza evrensel iktidar olgusu çıkar.

Modern devlete gelinceye kadar, İlke (Yasa) ile Uygulama (Kılıç) arasındaki ilişki hep dışsallık içerir biçimde kurulmuştur. Modern devlet ortaya çıkıncaya kadar iktidar ilişkisinde kaynağa, toplumu ve/veya yöneticiyi aşan bir şekilde, aşkınlık atfedilmiştir. Gelenekte, kurucu atalarda ya da semavi yaratıcı(lar)da tasavvur edilen kurallanma kaynağı ile toplumun bizzat kendisinde ya da yöneticilerde cisimleşen uygulama arasına hep bir aşılmaz duvar çekilmiş, Yasa ve Kılıç hep ayrı ve birleşemez mekânlara yerleştirilmiştir. Bu duvarı kaldıran, kuralın kaynağı ile uygulamasını tek elde toplayan ilk siyasi yapılama modern devlettir. Modern devlet kuramında Yasanın ve Kılıcın aynı yerde toplanmasını, birleşmesini sağlayan sihirli kavramlar ise egemenlik[18] ve kamusal Bir'lik (siyasi *corpus*'un birliği ve bütünlüğü) düşüncesidir.

Egemenlik kavramı, her şeyden önce, kural(lar)ın, dolayısıyla düzenin kaynağına ilişkin bir içeriğe sahiptir. Jean Bodin'in 16. yüzyılda tanımladığı ve günümüze kadar değişmeden gelen içeriğiyle egemenlik, herhangi bir üstün otoriteye bağlı olmaksızın kural koyabilme veya konulan kuralları değiştirme ya da tamamen ortadan kaldırabilme yet(k)isidir. Bu içeriğiyle

18) Bkz. Gerard Mairet, "Padovalı Marsilius'tan Louis XIV'e Laik Devletin Doğuşu", *Devlet Kuramı* içinde (der. Cemal Bâli Akal), Dost Yayınları: Ankara, 2000, s. 215 vd.

egemenlik, radikal bir biçimde ortaçağ Avrupa siyasi düşüncesinin dışına çıkar. Ortaçağ Avrupa siyasi düşüncesinde[19] temel yasaları yapma, dolayısıyla düzeni tanımlama yetkisi Tanrı'dadır. Bu yetki, gökler imparatorluğu (İsa'nın hakkı) açısından doğrudan kutsal düzeni tanımlamak yoluyla kullanılır. Bu kutsal düzen üzerinde ölümlülerin herhangi bir tasarruf yetkisi yoktur. Yeryüzü imparatorluğuna gelince, bu da Tanrı'nın kurduğu düzendir. Rahip, soylu ve serflerden oluşan düzen Tanrı istediği için öyle kurulmuştur. Bu düzende *auctoritas* (Yasa) kilisenin *potestas* (Kılıç) ise soyluların elindedir. Soylular tanrı tarafından "Kılıç"la donatıldıkları için, o kılıcı Tanrı'nın yolunda kullanmalıdırlar. Dolayısıyla, yeryüzündeki yöneticiler, başka bir alanda konulmuş yasaları, kuralları uygulamaktan öteye geçmeyen basit birer görevlidirler.[20] Egemenlik kavramı, böylesi bir düşünce dünyasını alt üst edecektir. Egemen, en azından dünyevi alanda, hem sınırsız bir kural koyma, dolayısıyla düzeni tanımlama yetkisiyle hem de kendi tanımladığı bu düzeni uygulama / uygulatma yetkisiyle donatılmıştır. Saf egemenlik kuramı, bu tarz bir yapılanmanın meşru olduğunu ilan eder.

Aslında, egemenlik kuramı sadece ortaçağ Avrupa siyasi düşüncesi açısından değil, o ana kadar var olmuş ve/veya var olmaya devam eden tüm diğer siyasi düşünce sistemlerine kıyasla temelden farklıdır. İktidarın İlke (Yasa) ve Uygulama (Kılıç) arasında bir ilişki olmasına bağlı olarak, dünyada var olmuş tüm siyasi sistemlerin bir kutsal olan / kutsal olmayan ayrımına dayalı oldukları söylenebilir.[21] Bu çerçevede, İlke kutsal olan alana Uygulama ise kutsal olmayan alana yerleştirilmekte ve böylece Uygulamanın ilkeye uygunluğu, yani Kılıç'ın Yasa'ya uygun kullanılması sağlanmakta ya da en azından sağlanmaya çalışılmaktadır. Modern devlet düşüncesidir ki, tarihte ilk defa, kutsal olan alana ve kutsal olmayan alana aynı kurumu, bizzat devletin kendisini yerleştirmiş; ilk defa Yasa ve Kılıç'ı aynı elde toplamıştır. Hem de bunun meşru, yani haklı, yerinde,

19) Bu konuda geniş bilgi için bkz. Mehmet Ali Ağaoğulları ve Levent Köker, *İmparatorluktan Tanrı Devletine*, İmge, Ankara: 2011. (7. Baskı).

20) Gerçi, pratikte kılıcın Tanrı yasasına uygun kullanılıp kullanılmadığını denetleyecek somut bir merci yoktur. Katolik Kilisesi'nin, sınırlı birkaç örnek olayda aforoz etme (Hıristiyanlık dininden çıkarma) yoluyla bu tarz bir "denetim" yaptığı söylenebilir. Ancak, bu uygulamalar, sistematik bir denetleme yetkisinin varlığından çok, somut olaylarda Kilise ve soylular arasındaki iktidar mücadelesi esnasında oluşan güç dengelerine ilişkin bir çıkarsamaya dayanak olarak kullanılabilir.

21) Bkz. Gauchet, *a.g.m.*

olması gereken iktidar ilişkisi olduğu savıyla... Bu, bir açıdan, siyasetin laikleşmesi ya da sekülerleşmesi anlamına gelir. Ancak, diğer yandan, aynı süreç insanlığın sürüden topluma geçmesi anından beri uyguladığı bir siyasi denetim mekanizmasını, İlke'yi ve Uygulama'yı ayrı ellere verme, ayrı mekânlara yerleştirme yönteminin terk edilmesi anlamına da gelir. Modern Devlet'in daha önceden hiç rastlanılmamış derecede "muktedir" bir iktidar odağı ve aracı olarak meşrulaştırılması da, bir kere daha belirtmek gerekirse, esas olarak, saf egemenlik kuramı sayesindedir.

Ne var ki, Devlet'in, kendini aşan üstün bir İlke'ye hizmet eden bir araç olarak değil, bizatihi kendisinde bir anlamı ve kendisine özgü bir amacı olan bir kavram ve kurum olarak düşünülebilmesi için saf egemenlik kuramından fazlasına gerek vardır. Ortaçağ Hıristiyan düşüncesindeki *corpus ecclesiae mysticum*'un, yani İsa, Kilise ve inananlar topluluğunun kendine özgü manevi bir bütün oluşturduğu öğretisinin Devlet'e uyarlanarak *corpus reipublicae mysticum* şekline dönüştürülmesi[22] sayesinde, egemenlik yetkisiyle donatılacak siyasi varlığın "birlik ve beraberlik" içinde tanımlanması da mümkün hale gelir. Kral ve uyruklar topluluğu bir bütün olarak tanımlanmadan, bu bütünün kendisine ait bir amacı ve çıkarı olduğunu ileri sürebilmek mümkün olamayacağına göre, bu düşünsel açılım hikmet-i hükümeti kavrayabilmek için de olmazsa olmaz şarttır. Başka bir deyişle, Devlet'in kendine özgü bütünsel ve sürekli bir varlığı haiz biçimde anlamlandırılması söz konusu olmaksızın, bu varlığı ve sürekliliği gözetmek için her türlü yola başvurma, herhangi bir sınırlamaya tabi olmaksızın gerekli kararları alma ve uygulama yeteneği olan hikmet-i hükümetin düşünülebilmesi de mümkün değildir.[23] Dolayısıyla, hikmet-i hükümeti düşünebilmek için gerekli kavramsal araçları, Machiavelli düşüncesinin ötesinde, egemenlik kuramını formüle eden Bodin'den geçerek Modern Devlet'in kavramsal çerçevesini eksiksiz çizen Hobbes'ta aramak gereklidir.[24]

22) Bkz. Ernst Kantorowicz, *The King's Two Bodies: A Study in Mediaeval Political Theology*, Princeton University Press: Princeton, 7th paperback printing 1997 [1957].

23) Hikmet-i hükümet düşüncesi, özellikle geniş anlamında, devlet çıkarının bireysel çıkara üstün tutulması ana fikrini de içerir. Bkz. Mustafa Kömürcüoğlu, *N. Machiavelli ve T. Hobbes'ta Birey Çıkarı – Devlet Çıkarı İlişkisi*, yayınlanmamış yüksek lisans tezi, Yıldız Teknik Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul, 2006, s. 13.

24) Nitekim Meinecke de modern çağda hikmet-i hükümet kuramının tarihini yazarken bu isimlere de değinecektir. Bkz. Meinecke, Machivellism..., s. 49 vd, s. 207 vd.

Hukuk Devleti vs. Hikmet-i Hükümet ya da Hukuk Devleti vs. Modern Devlet

Hikmet-i hükümeti modern devletin kuramsal çatısı olmaksızın düşünebilmek mümkün değildir savı, yukarıdaki düşünce çizgisinden farklı bir yoldan giderek ileri sürülebilir. Bu farklı izleğin ilk aşamasında, modern devlet ne ölçüde hukuk devleti olabilir, sorusu yer alır. Bilindiği üzere, hikmet-i hükümet kavramı, gerek geniş gerek dar anlamında, en basit şekliyle "her türlü eylem ve işleminde hukuka uygun davranan devlet" olarak tanımlanan hukuk devleti kavramıyla zıtlık içindedir. Eğer, modern devlet ya da kısaca devlet'in kuramsal çerçevesi içinde kalındığında yukarıdaki hukuk devleti tanımının totolojik hale geleceği ortaya konulabilirse, hikmet-i hükümet kavramıyla modern devlet kuramı arasında bir diğer aynılık –ya da en azından bir diğer uyumluluk– sergilenmiş olacaktır. Daha başka bir deyişle, hukuk devleti kavramının modern devletin bir özelliği haline gelebilmesi için egemenlik kuramının en azından saf halini terk etmek gerekiyorsa; saf egemenlik ilkesinden vazgeçilmeden, dolayısıyla modern devlet kuramının içsel tutarlılığı bozulmadan modern devlet kavramıyla hukuk devleti kavramı anlamlı bir biçimde yan yana getirilemiyorsa, hukuk devleti vs. hikmet-i hükümet karşıtlığında modern devletin hangi tarafa daha yakın durduğu dikkatli bir şekilde tanımlanmalıdır.

Hukuk devleti, yukarıda da belirtildiği gibi, en basit tanımında her türlü eylem ve işleminde hukuka uyan devlettir. Ancak, bu tanımda bahsi geçen "hukuk"un hangi hukuk olduğu konusunda tanımın bizzat kendisi bir açıklık taşımaz. Saf egemenlik kuramı içinde kalındığında, bu hukukun pozitif yasalar toplamından ibaret olduğunu kabul etmek gerekir. Çünkü saf egemenlik kuramına göre, egemen otorite ya da iradeden başka hukuk kaynağı yoktur. Dolayısıyla, hukuk denilen bütünün içine sadece egemen iradenin yasa olarak belirlediği normlar girecektir. Egemen irade tarafından oluşturulmayan, dolayısıyla egemen tarafından üzerinde değiştirme ya da yürürlükten kaldırma gibi tasarruflarda bulunulamayan normlar, ahlak ya da din kuralları gibi, ayrı bir kategori kabul edilecek ve hukukun dışında bırakılacaktır. Ne var ki, hukukun dışında tutulan normlar, hukuk karşısında ikincil konuma indirgenmiştir. Hukuk normlarının ahlak ya da din normlarıyla aynı konuyu düzenlemeleri halinde, üstünlük hukuk normlarındadır. Hukuk normlarıyla çelişen diğer tüm normlar geçersiz hale gelir.

Hukukun pozitif yasalardan ibaret kabul edilmesi ve bu pozitif yasaların diğer bütün toplumsal kurallara üstün kılınması, hukuk devleti kavramını egemen gücü sınırlayan bir içerikten yoksun bırakır. Egemen güce "pozitif yasalarla sınırlısın" demek, egemen güç pozitif yasaları dilediği gibi koyup, kaldırıp, değiştirebildiğine göre, kendi kendinle sınırlısın demektir ki bu da anlamsızdır. Eğer egemen gücü onun değiştiremeyeceği, onu da bağlayan birtakım kurallarla bağlı kılarsanız, o zaman egemen güç egemen güç olmaktan çıkacaktır. Çünkü egemen olmanın başlıca şartı üstün herhangi bir otoriteye (ve dolayısıyla üstün ilkelere de) bağlı olmamaktır.

Modern devlet kuramı içinde kalındığında, Modern Devlet'in otoritesinin herhangi bir sınırı olup olmadığı sorunu, bir zamanlar teoloji ve felsefenin uğraştığı temel sorunlardan birisiyle tıpatıp aynı hale gelir. Nasıl teologlar ve filozoflar yüzyıllar boyunca "eğer Tanrı her şeye kadirse, kendisinin kaldıramayacağı kadar büyük bir taş yaratabilir mi" sorusuna yanıt aradılarsa, modern devlet kuramının oluşumu sonrasında da siyaset bilimciler "egemen dilediği her yasayı yapmaya kadirse, kendisinin bile değiştiremeyeceği denli üstün bir yasa da yapabilir mi" sorusunun yanıtını ararlar. Ve hukuki pozitivizm içinde kaldıkları sürece, kendileriyle çelişmeden yanıt bulamazlar bu soruya.

Modern Devlet'i hukuk devleti haline getirebilmek için, devletin her türlü eylem ve işleminde uyması gereken hukukun içine devlet tarafından konulan kanunlar yanında, daha doğrusu devlet tarafından konulan kanunların da üzerinde evrensel hukuk ilkeleri, temel hak ve özgürlükler, uluslararası hukukta suç sayılan fiiller gibi kavramları eklemek gerekir. Bu kavramların içeriği, tanımları gereği, egemen güç tarafından belirlenemez, ama yine tanımları gereği bu kavramlar egemen gücü bağlar. Böylelikle, saf egemenlik kuramı –en azından kısmen– geçersiz hale getirilerek, hukuk devleti bir kuramsal temele dayandırılabilir.

Emperyalizm, Antiemperyalizm, Ulusal Egemenlik ve Hukuk

Modern devletin, modern devletin daha da "gelişmiş", "mükemmelleşmiş" bir hali olarak görülen hukuk devletine dönüşebilmesi için modern devlet kuramının temel unsurlarından birisi olan saf egemenlik kuramının törpülenmesi gerekir. Modern devlet, ilk kurgulandığı biçimiyle hukuk devletine değil, olsa olsa hikmet-i hükümet öğretisine bağlanır. Onu

hikmet-i hükümetin alanından çıkarıp hukuk devleti haline dönüştürebilmek için monarşik ya da ulusal egemenliğin çerçevesinin dışına taşan ilkelerle bağlı saymak gerekir. Ne var ki, bu her coğrafyada aynı kolaylıkla gerçekleştirilebilir bir işlem değildir.

Saf egemenlik kuramının törpülenmesi işlemi, ilk olarak, doğal hukuktan kaynaklanan insan hakları düşüncesinin ortaya çıkmasıyla başlar. İnsan hakları düşüncesi, "insan" yerine konanlar kümesinin genişlemesine paralel olarak serpilip gelişecektir. İlk önceleri (17 ve 18. yüzyıllar) sadece Batılı burjuvayı içine alacak kadar genişleyebilen insanlar kümesi, daha sonra (19. yüzyıl), Marksist eleştirinin de önemli katkısıyla, Batılı emekçileri de kapsamaya başlar. Daha da sonra (20. yüzyıl) sıra, "kadınlar" kümesi yanında, "Batılı olmayan"a da, yani modernist bakış açısına göre "en alttakiler"e de gelir. Ne var ki, Batılı olmayanın insan olma süreci önce "bağımsız" olmakla başlar. Bu da, saf egemenlik öğretisinin yeniden tam kapsamıyla dile getirilmesi anlamına gelir. Egemenliğin sınırlandırılamazlığı antiemperyalist mücadelenin temel argümanına dönüşürken, milliyetçilik, ezilenlerin safında yer almak anlamında, yeniden ilerici bir hareket haline dönüşür.[25] Ama egemenliğin sınırlandırılamazlığı yukarıda açıklanan düşünce çizgisi doğrultusunda beraberinde, ister istemez, hikmet-i hükümet öğretisini de getirecektir. Türkiye Cumhuriyeti'nde kuruluşundan bugüne dek hukuk devleti ilkesinin öyküsü bu ilişkiyi çok açık bir biçimde ortaya koyar.

Türkiye'de Modernleşme, Uluslaşma ve Hukuk

Hukukun egemenlik kuramı çerçevesinde düşünülme ve anlamlandırılma süreci siyasi / toplumsal modernleşme süreciyle birebir örtüşür. Modernleşme sürecini içsel dinamikler yanında çok güçlü bir dış etkiyle başlatan Batılı olmayan toplumlarda bu ilişki çok daha gözle görünürdür. Bu kurala bir istisna oluşturmayan Osmanlı Devleti'nde de hukuk, Tanzimat döneminden itibaren modernleş(tir)me araçlarından birisi olarak kullanılmıştır. İkinci Meşrutiyet'le birlikte iyice güçlenen bu uygulama Cumhuriyet'in kuruluş dönemiyle zirve noktasına erişir. "Hukuk devrimi" deyişinden de anlaşılacağı üzere, hukuk alanında yapılan yenilikler Cumhuriyet reform-

25) Bkz. Eric Hobsbawm, *Nations and Nationalism since 1789: Programme, Myth, Reality*, Cambridge: Cambridge University Press, 1990.

larının önemli bir parçasını oluşturur.[26] Resmi ağızlar, 1920'lerin ikinci yarısından itibaren gerçekleştirilen geniş çaplı hukuk resepsiyonunun temel hedefini toplumun Batılılaştırılması olarak açıklar.[27] Bu bağlamda hukuk reformu, aynı zamanda, Cumhuriyet devrimlerinin başlıcası olan laikliğin kurumsallaşmasının bir aracı olarak düşünülmektedir.

Yukarıda da değinildiği üzere, ulusal egemenliğin mutlak içeriğiyle benimsendiği bir sistemde, ulusun iradesini kısıtlayan herhangi bir şey olmadığı için, doğrudan ya da temsilcileri aracılığıyla yasa yapan ulus, hukuku dilediği gibi şekillendirebilir. Ulusal bağımsızlık mücadelesinin başlangıcında, TBMM'nin açılmasıyla açıkça ilan edilen ve bunu izleyen tüm anayasal belgelerde yer alan ulusal egemenlik ilkesi, Kemalist devrim açısından ikili bir anlam taşımaktadır. Bu ilkenin benimsenmesiyle, öncelikle, monarşik egemenlik anlayışı reddedilerek, padişahın iradesi yasa kaynağı olmaktan çıkarılmaktadır. Bunun yanında, hukukun bu şekilde temellendirilmesiyle, Tanrı'nın iradesi olan din kuralları da hukuk kavramı dışına çıkarılır. 1920'lerin ikinci yarısından itibaren hız kazanan laiklik devrimi, hukuki pozitivizmin bu yönüne de yoğun biçimde atıf yapmakta, din kurallarının hukuk kuralı olarak benimsenmesini bu perspektiften tümüyle reddetmektedir.

Devrim koşulları içinde, Kemalist kadroların, saf egemenlik kuramını pozitivist bir yaklaşımla benimsemeleri çok normaldir. Bu kadrolar, gerçekleştirdikleri atılımları ulusun iradesi üzerinden meşrulaştırırken, bu iradeyi kısıtlayacak herhangi bir üstün kuralı da kabul etmemektedirler. Bu anlayış, 1946'da çok partili sisteme geçilmesiyle birlikte ciddi bir ikilemle karşı karşıya kalacaktır. Ancak, bu ikilemin içeriğine ve 1960'tan sonra bu ikilemi çözmeye yönelik geliştirilen stratejilere değinmeden önce, Kemalist devrimin hukuk boyutunun bir diğer cephesiyle, devrim ilkelerine bağlı hukukçular yetiştirme projesiyle ilgili bazı saptamalarda bulunmak da gerekiyor.

26) Gülnihal Bozkurt, *Batı Hukukunun Türkiye'de Benimsenmesi*, Türk Tarih Kurumu, Ankara: 1996.

27) Dönemin Adalet Bakanı Mahmut Esat Bozkurt 1925 yılında şu açıklamayı yapmaktadır: "Türk ihtilâlinin kararı, Batı medeniyetini kayıtsız şartsız kendisine mal etmek, benimsemektir. Bu karar, o kadar kesin bir azme dayanmaktadır ki, önüne çıkacaklar, demirle, ateşle yok edilmeye mahkûmdurlar. Bu prensip bakımından, kanunlarımızı olduğu gibi Batı'dan almak zorundayız. Böylelikle Türk ulusunun iradesine uygun harekette bulunmuş olacağız." Aktaran: Gülnihal Bozkurt, "Atatürk'ün Hukuk Alanında Getirdikleri", *Atatürk Araştırma Merkezi Dergisi*, Sayı 22, Cilt VIII, Kasım 1991, s. 45-53.

Hukuk reformunu, bir toplumsal mühendislik aracı olarak devrim projesinin merkezine yerleştiren Kemalist elit, bu reformun sonucu olarak ortaya çıkan yeni hukuksal düzeni hayata geçirecek kadroları yetiştirmek için de özel çaba sarf edecektir. Bu bağlamda Ankara Hukuk Fakültesi'nin açılması ve Darülfünun'un İstanbul Üniversitesi'ne dönüştürülmesi sırasında hukuk fakültesine de el atılması önemli adımlardır. Bu kurumlar sadece yeni hukuki düzenlemeleri öğretmek değil, aynı zamanda bu düzenlemelerin yöneldiği hedefin, yani Batılılaşma ve çağdaşlaşma olarak tarif edilen siyasi projenin meşruiyetini benimsetmek misyonunu da üstlenmişlerdir.[28] Böylesi bir misyonun beraberinde, hukukun işlevi ve amacı konusunda belirli (pozitivist) bir algı getirmesi kaçınılmazdır. Bu algı, çok genel olarak, şöyle ifade edilebilir: Hukuk, siyaseten meşru kabul edilen amaçlar çerçevesinde dilendiği gibi şekillendirilebilen bir yapıdır. Bu tarz bir algının, hukuk devleti ilkesiyle sadece ve sadece yukarıda verilen en basit tanım –kamu görevlilerinin yürürlükteki yasalara bağlı kalması– çerçevesinde ilişki kurabilmesi, bunun ötesine ise asla geçememesi kaçınılmazdır.

Yukarıda da değinildiği üzere, Cumhuriyet'in kuruluş sürecinde Kemalist kadroların bu tarz bir hukuk algısı geliştirmiş olması normal, hatta reform koşulları içinde gerekli sayılabilir. Ancak, Kemalist devrimin, kendisine belirlediği çağdaşlaşma ve Batılılaşma hedefi çerçevesinde liberal demokrasi formlarına doğru evrilmesi de gerekecektir. Nitekim II. Dünya Savaşı'nın bitimiyle birlikte bir ölçüde dış koşulların dürtüklemesi, bir ölçüde de iç dinamikler nedeniyle çok partili düzene geçilir. Tam bu aşamada, ulusun iradesi tek parti üzerinden değil de çok partili sistemde genel oyla seçilen çoğunluk üzerinden belirmeye başlayınca, Kemalist devrimlerin meşruiyeti sorunu (en azından Kemalist elit açısından) baş gösterir. Sorunun kaynağında, 1921 ve 1924 anayasalarıyla kurulan siyasi sistemin üzerinde yükseldiği, egemenliğin ulus tarafından kullanılmasının sağlanmasıyla demokratik meşruiyetin de sağlanacağı yolundaki kurgu vardır. Bu düşünsel sistem içinde, genel oydan gelen iktidarın "karşı-devrimci" olması halinde, devrimlerin meşruiyetinin hangi zemine dayanacağı sorusunun yanıtı yoktur.

28) Atatürk, Ankara Hukuk Fakültesi'nin açılış töreninde şunları söylemektedir: "Tamamen yeni kanunlar meydana getirerek eski hukuk esaslarını kökünden kaldırmak teşebbüsündeyiz. Yeni hukuk esasları ile alfabesinden eğitime başlayacak yeni bir hukuk neslini yetiştirmek için bu müesseseleri açıyoruz." Aktaran: Bozkurt, *a.g.e.*

1950-60 döneminde iktidardaki Demokrat Parti'nin (DP) karşı-devrimci olduğuna inanan Kemalist kadrolar, toplumsal sınıflar üzerinden bulmakta zorlandıkları meşruiyeti devrimci felsefeyi yansıtan anayasa ve yasalarda arayacaklardır. Öte yandan, Kemalist devrimin hukukunu ve bu hukukun arkasında yatan temel felsefeyi benimseyen hukukçular yetiştirme projesi de başarıya ulaşmış, devrimleri hukuk üzerinden savunacak bir yargı yapısı kurulmuştur. Bu çerçevede, tek parti döneminde hiç dile getirilmeyen, yasama ve yürütmenin yargısal denetimi ile yargı bağımsızlığının kurumsal güvenceleri konularındaki anayasal eksiklikler DP iktidarına muhalefetin başlıca temaları haline dönüşür.[29] Buna karşılık DP safları, daha sonraları bu çizginin temsilcisi diğer siyasi partilerin de yapacağı üzere, egemenlik kuramının mutlak versiyonunu öne çıkartmakta ve kuramı biraz bükerek de olsa egemenliğin sahibi olan ulusun tek temsilcisinin yasama olduğunu ileri sürmektedirler.

Bu kısa analizden hareketle, 27 Mayıs Darbesi'ne ve onun ürünü olarak ortaya çıkacak 1961 Anayasası'na gidilen ortamda, siyasi arenadaki başat tarafların hukuk algıları şöyle özetlenebilir: Kemalist kadrolar hukuku artık egemen iradenin dilediği gibi şekillendirebileceği bir yapı olarak kavramamakta; ancak, egemenlik ilkesini görecelileştiren bu yorumda, hukuk koyma yetkisinin sınırını evrensel hukuk ilkeleri ya da temel hak ve özgürlükler olarak değil, Cumhuriyet'in kurucu iradesi olarak tanımlamaktadırlar. Buna karşılık, Kemalist kadroların karşısında saf tutan popülist siyasi akım, Cumhuriyet'in kuruluş sürecinde Kemalist kadrolar tarafından benimsenen yoruma sıkı sıkıya sarılmakta, egemen iradenin hukuk koyma yetkisinin hiçbir üstün ilkeyle sınırlanamayacağını savunmaktadır.

'61 – '71 / '82 = ?

1961 Anayasası bir yandan temel haklar ve özgürlükler alanında önemli düzenlemeler getirirken, öte yandan yürütme ve yasamanın yargısal denetimi alanında yeni kurumlar oluşturmuş (Anayasa Mahkemesi) veya mevcut kurumları (Danıştay) özerkleştirmiştir. Bunlara ek olarak, "idarenin her türlü eylem ve işleminin yargı denetimine tabi olduğu" ilkesi anayasaya konulmuş ve böylelikle 1924 Anayasası döneminde ka-

29) Bkz. Osman Can, "Yargı Bağımsızlığı: Yalnızca Normatif Bir Sorun mu?", *Prof. Dr. Bülent Tanör Armağanı*, haz. Mehmet Ö. Alkan, Oğlak Yayınları: İstanbul, 2006, s. 108.

bul gören (herhangi bir hukuki kısıtlama olmaksızın gerçekleştirilebilen) "hükümet tasarrufları"[30] kategorisi ortadan kaldırılmıştır. Bu düzenlemelerin uygulamada anlamlı olabilmesi açısından da yargı bağımsızlığının normatif güvenceleri eksiksiz olarak anayasal sisteme konulmuştur. Bunlar, hukuk devleti ilkesini Cumhuriyet'in temel ilkeleri arasına yerleştiren bir anayasa açısından tutarlı düzenlemeler olarak nitelendirilebilir. Ne var ki, 1961 Anayasası döneminde de insan hakları alanında birçok sorunun yaşanması ve insan hakları ihlallerinin bir kısmının doğrudan yargıdan kaynaklanması[31] üzerinde durulması gereken bir olgudur. Bu "aksaklık"lar göstermektedir ki, 1961 Anayasası döneminde yargı bağımsızlığı ve tarafsızlığı açısından getirilen normatif güvenceler, hukuk devleti ilkesini liberal demokrasilerin evrensel standartlarına uygun olarak hayata geçirmek üzere değil, Kemalist devrimin modernleşme projesine muhalefet edenlerin genel oydan çoğunluğu elde etmeleri "riskine" karşı emniyet supapları olarak tasarlanmıştır.[32] Daha açık bir deyişle, 1961 sisteminde hukuk devleti ilkesinin normatif boyutunun eksiksiz hayata geçirilmesinin arkasında, evrensel hukuk ilkelerini ve insan hakları manzumesini egemen iradenin üstüne yerleştiren bir felsefi bakış değil, genel oydan gelen iktidarı Kemalist devrim hedefleriyle sınırlandıran bir düşünce yatmaktadır. Devrim hukuku, bir kez daha, devrimci hukukçular yetiştirme projesi çerçevesinde açılan hukuk fakültelerinden mezun yargı mensuplarına emanet edilmektedir. Gerekli fikri altyapıdan yoksun bir biçimde hayata geçirilen hukuk devleti ilkesinin sadece içi boş bir kabuk olarak kalması normaldir. Yargı mensupları evrensel hukuk ilkelerinin ve temel hak ve özgürlüklerin üstünlüğü perspektifiyle donatılmış bir hukuk algısına sahip olmadıkları sürece, yargının bağımsızlığı ve tarafsızlığı konusundaki normatif güvenceler ne derece güçlü olursa olsun, demokratik hukuk devleti ilkesini hayata geçirmek mümkün olmayacaktır.

Tabii, detaylarına inildiğinde öykünün biraz daha karmaşık olduğu görülür. Her ne kadar içi boş kabuklar olarak anayasaya yerleştirilmiş olsalar da bu kavramlar, bazı yargı mensuplarının kamu otoritesinin hukukla

30) Bkz. İsmet Giritli, *Hükümet Tasarrufları*, İÜHF Yayını: İstanbul, 1958.

31) Bkz. Bülent Tanör, "T.C.K. 142. Madde: Düşünce Özgürlüğü ve Uygulama", *Forum*, İstanbul, 1979. Ayrıca bkz. Bülent Tanör, *Türkiye'nin İnsan Hakları Sorunu*, BDS Yayınları, İstanbul, 1994.

32) Hootan Shambayati ve Esen Kirdiş, "In Pursuit of 'Contemporary Civilization': Judicial Empowerment in Turkey", *Political Research Quarterly*, cilt 62, sayı 4, Aralık 2009, s. 767-780.

sınırlandırılması anlamında hukuk devleti ilkesini hayata geçirmeye yönelik kararlar üretmesine imkân tanımıştır. Esas olarak idari yargı alanında ortaya çıkan bu kararlar, her ne kadar sınırlı sayıda kalsalar da, hukuk devleti lafının ciddiye alınması halinde "yönetilebilir" olması istenen bir demokrasi için ne derece tehlikeli olduğunun kavranmasına yetmiştir. Yargının fazla bağımsızlaşması ve eline tam güvenceleriyle tanımlanmış temel hak ve özgürlükler gibi bir aracın verilmesi halinde "davulcuya veya zurnacıya meyletmesi" ihtimalinin somut biçimde gözlenmesi üzerine, üç paralel hat çekilerek gidişata dur denilir. Bu hatlardan birincisi yargı bağımsızlığı güvencelerini mümkün olduğu kadar kısma, ikincisi temel hak ve özgürlüklerin sınırlanması yollarını alabildiğine genişletme, üçüncüsü ise askeri yargının alanının genişletilmesidir. Esas olarak Kemalist elit içinde değerlendirilen asker bürokratların iktidarları döneminde, yani 12 Mart ve 12 Eylül rejimlerinde kotarılan bu işlem, altı kalın çizgilerle çizilerek hatırlatılmalıdır ki, popülist siyasi kadroların da tam desteğini almıştır. 12 Mart anayasa değişikliklerine DP'nin devamı sayılan Adalet Partisi (AP) tam destek vermiştir. 12 Eylül'ün ürünü olan 1982 Anayasası'nın fikir babaları da AP çizgisine yakın duran hukukçular olmuştur.

12 Eylül ürünü 1982 Anayasası'yla ortaya çıkarılan düzen yakından incelendiğinde, 2. maddede devletin temel nitelikleri arasında hukuk devleti ilkesine de yer verilmiş olmasının ancak kötü bir şaka olabileceği açıktır. Sistemin, hukuk devleti ilkesinin liberal demokrasilerce kabul edilmiş anlamı bakımından içerdiği defoların detaylı bir analizi bu bildirinin boyutlarını birkaç kez aşacak hacimde bir inceleme gerektirir. Ben burada sadece ana başlıkları sıralamakla yetineceğim: Cumhurbaşkanı, Yüksek Askeri Şûra, Hâkim ve Savcılar Yüksek Kurulu (HSYK) gibi kurumların işlemlerine karşı yargı yolunun kapatılması, askeri yargının anayasal tanımının genişletilmesi, HSYK'nın yürütmeye bağımlı hale getirilmesi. Listenin en tepesinde ise, olağanüstü hallerde Cumhurbaşkanı başkanlığında toplanan Bakanlar Kurulu'nun çıkaracağı Olağanüstü Hal Kanun Hükmünde Kararnamelerine (OHKHK) karşı yargı denetimi yapılamayacağı hükmü yer alır. Yani, olağanüstü haller 1982 Anayasası bakımından hukuki denetimin hiç istenmediği alanların başında gelmektedir.[33] Oysa konunun uzmanı olmayanların dahi mantı-

33) Bu noktada, egemenliğin en önemli tezahürünün olağanüstü halin ne olduğuna karar verebilme yetkisi olduğunu savunan Schmitt'i hatırlamak yerinde olacaktır. Bkz. Carl Schmitt, *Siyasi İlahiyat: Egemenlik Kuramı Üzerine Dört Bölüm*, Dost Yayınları: Ankara, 2002.

ken öngörebileceği gibi, olağanüstü haller demokratik bir rejimde hukuk devleti mekanizmalarının işlerliğine en fazla ihtiyaç duyulan dönemlerdir. Bu ilkeyi alt üst ederek, olağanüstü hallerde yürütme organına anayasa dışına çıkma konusunda açık çek veren bu yetkiler, yeri geldiğinde hiç sakınılmaksızın kullanılmıştır. 1982 Anayasası'nın çizdiği hukuk düzeninde dahi kendisine yer bulamayan Olağanüstü Hal Valiliği[34] gibi bir kurumun ancak OHKHK'larla mümkün kılındığını unutmamak gerekir. Kaldı ki, 1982 Anayasası döneminde "devlet"in hikmet-i hükümet dışında açıklanamayacak bazı faaliyetlerinin sadece olağanüstü hallerle sınırlı kalmadığı da aşikârdır.[35]

Sonuç

Machiavelli Prens'e, asla Makyavelist olmayacak denli açık sözlü öğütler verdiği sırada, Prens'in üzerinde oturduğu tahtın o Prens kalkıp bir sonraki Prens oturunca da aynı taht olarak kalmaya devam edeceğini düşünememektedir. Aynı şekilde, Machiavelli, Prens'e verebileceği en değerli öğüdün, kendisine tercihen o ana dek hiç dile getirilmemiş ama aynı zamanda ikna edici de olan bir meşruiyet temeli bulması, şeklinde olabileceğini de düşünememiştir. Bunları ve daha da fazlasını, hükümdar ya da hükümdar uyruğu ayırt etmeksizin herkese hitaben dile getirenler Bodin ve Hobbes olacaktır. Machiavelli'nin hikmetine eremediği modern devlet kuramı bize şunu söyler: Devlet, yöneticilerden ve yönetilenlerden ayrı bir kişiliğe, varlığa sahiptir. Devlet'in bu varlığı zamanla sınırlı değildir; o yüzden, bu varlık ölümlü, yani zamanla sınırlı olan yöneticilerin ve tabii yönetilenlerin varlığından daha değerlidir. Devlet, kendisini oluşturan insanlar topluluğunun tabi olacağı kuralları, kendine has varlığından kaynaklanan egemenlik yetkisine dayanarak belirler. Bu kurallara yasa denir. Yasalar diğer her türlü kuraldan üstündür. Bir yasayı ancak bir başka yasa değiştirebilir ya da ortadan kaldırabilir.

Modern devlet kuramının hikmetine ermek, hükümet etmenin hikmetine ermenin ilk aşamasıdır. Daha doğrusu, bir kez modern devlet kuramının hikmetine erildikten sonra, hikmet-i hükümete erişmeye

34) Bkz. Lütfü Duran, *Türkiye Yönetiminde Karmaşa*, Çağdaş Yayınları: İstanbul, 1988.

35) "Susurluk Vak'ası"nın hikmet-i hükümet kuramı açısından bir incelemesi için bkz. Ayşegül Sabuktay, *Devletin Yasal Olmayan Faaliyetleri*, Metis: İstanbul, 2010, s. 97-111.

çok küçük bir adım daha kalır. Devletin varlığının ve çıkarlarının kendi kişisel varlıklarının ve çıkarlarının üzerinde olduğu düşüncesine bağlı yöneticiler, devleti kendi varlıklarını devletin varlığına armağan ederek yönettikleri sürece, her şeyin mükemmelen yürümemesi için hiçbir neden yoktur. Devlet'in zaten en başta kendi varlığını teminata almak üzere yaptığı yasalar, zaten kendi varlıklarını devletin varlığına armağan etmiş yönetilenler tarafından harfiyen uygulanacaktır. Dolayısıyla, yöneticilerin, yönetilenlerin arasında kalan bir grup kendini bilmezin kendi varlıklarını devletin varlığına armağan etmeyi reddetmeleri ihtimaline karşı yasalara harfiyen uyulmasını gözetme dışındaki tek işleri "dış düşmanı" kollamak ve gerekirse defetmek olacaktır.

Bu şema içinde hikmet-i hükümetin yöneticinin bir erdemi olarak ortaya çıkacağı tek nokta, Meinecke'nin değindiği üzere, ne zaman yasalara uyulmayacağının kararlaştırılmasıdır. Yasalar, olağan haller için vardır. "Olağanüstü"nde ani refleks vermek gerekirse ve tabii "yok kanun, yap kanun" için vakit darsa, yasaların dışında hareket edilmesi gerekliliği baş gösterir. İşte bu durumda yönetici yine, her zaman olması gerektiği gibi, devletin varlık amacına uygun hareket etmeli, durumdan faydalanarak kendi çıkarını öne alacak şekilde davranmamalıdır. Bunun dışında hikmet-i hükümet, yöneten – yönetilen herkesin tabi olmak zorunda olduğu hukuk düzenindedir. Devletin, en başta kendi varlığını korumaya yönelik olarak oluşturduğu hukuk düzeninde... Her devlet için farklı olan, evrensel hiçbir yanı bulunmayan hukuk düzeninde. Egemenlik yetkisi çerçevesinde devletin dilediği şekilde belirleyebildiği hukuk düzeninde...

6
Machiavelli Okumaları

Tülin Bumin

Machiavelli yorumları, bütün dönemlerinde tartışma konusu olmuştu. Yakın dönemde yer alan tarihi ve filolojik incelemelerin yanında, bizim gündemimizi oluşturan meseleler açısından Machiavelli ile ilişki kurmak ve onun meselesini bu açıdan okumak şeklinde tanımlayabileceğimiz bir yaklaşım daha söz konusudur. Günümüzde Machiavelli, Spinoza'nın yanında bu tarz okumaya en fazla fırsat veren ve bizim politik sorunumuzla örtüşen dertleri olan bir düşünür olarak öne çıkmaktadır. Aslında Machiavelli, bir sistem sahibi filozof bile değildir. Onu Spinoza'ya en fazla yaklaştıran, düşüncesinin egemen ideoloji karşısında kritik duruşa, hatta direnmeye izin vermesidir. Pocock, Negri, Lefort, Abensour gibi siyaset felsefecileri de zaten onun bu yönüyle ilgilenmektedir. Arendt ise özellikle Machiavelli üzerine bir inceleme yayınlamamış ve hatta eserlerinde ender olarak ona açıkça göndermede bulunmuş bir düşünür olmakla birlikte 'Makyaveliyen' bir havanın düşüncesine damga vurduğu bir yazar olarak değerlendirilir. Bu hava doğal olarak bir tür Machiavelli okumasına da yansır ve Pocock'u da etkilediği açıkça belli olan karakteristiği, onun cumhuriyetçiliğidir. Günümüze egemen olan ve politik *pathos* yoksunluğu olarak tarif edebileceğimiz yurttaşın kamusal alandan çekilmesi sorunu ve

genel olarak politikanın gücünü kaybetmesi, toplumsal bağların ekonomi ve hukuk üzerinden oluşması ve bunun doğurduğu kamusalın çölleşmesi meseleleri Pocock'un "Makyaveliyen uğrak" olarak adlandırdığı ve politik modernlikte yer alan alternatif bir gelenek olarak varlığını ortaya koymaya çalıştığı ünlü kitabının da temel meselesini oluşturuyor.

Abensour'un da *Makyaveliyen* uğrak'ı ele alan bu konudaki kitabında işaret ettiği gibi, Pocock'da vurgu yurttaşlık ethosu ve politik katılım üzerinde yoğunlaşmakta ve mesela Lefort'un Machiavelli yorumunda merkezi bir yere sahip olan bölünme ve çatışma kavramlarının kaynağında yer alan "ekâbir ve halk" arasındaki karşıtlık ilişkisine yönelmemektedir. Oysa bölünme ve çatışma tam da Lefort'un politika ve demokrasi kuramının anahtar kavramı olacaktır. Bu sunumda cumhuriyetçi Machiavelli yorumlarına ilham veren Arendt'in Machiavelli'sinin yanında onun düşüncelerinden bir politika ve demokrasi kuramı geliştiren Lefort'un düşüncelerine yer vereceğiz. Bu konuya daha ileride dönmek üzere şunu da belirtelim: Arendt ve Lefort arasında yukarıda belirtmeye çalıştığımız fark bir karşıtlık olarak anlaşılabilir. Bu tür bir yanılsamaya karşı her ikisinin de fenomenolojiden gelerek politikaya baktıklarını hatırlatalım. Aslında ikisinin de Machiavelli'de aradıkları politikanın modernlikte kararan anlamını açığa çıkarmaktır. Yine her ikisinin de hareket noktaları "politik kötülük" üzerine düşünmektir. Lefort, Machiavelli üzerine yazdığı (doktora tezi olan) büyük eserinde incelemelerine Machiavelli'nin adı ile özdeşleşmiş olan 'Makyavelizm'in anlamı üzerine düşünerek başlar. 'Makyavelizm' politik kötülüğün adıdır; hatta o kötülük ile özdeşleştirilmiş politikanın ta kendisidir... Lefort, bu suçlamayı ciddiye alır ve modernliğin politika algısını ondan itibaren sorgular. 'Makyavelizm' aşırı (hiperbolik) kötülüğün adı olarak ahlaksızlık (immoralité) ile politikanın özdeşliğini ima etmektedir. Machiavelli'yi aklamak isteyenler ise onu erken bir hikmet-i hükümet düşünürü olarak anlamayı seçerler. Lefort, daha sonraki yazılarında tezinde ele aldığı bu yorumlardan farklı olarak demokrasiyi ve onun karşıtı olarak totalitarizmi anlama çerçevesinde ve Marx'da eksik olduğunu düşündüğü politika kuramının nedenlerini aramak için Machiavelli'ye yönelir.

Arendt'in temel derdi de yine totalitarizmledir. Totaliter deneyim –özellikle Nazizm örneğinde– yalnızca politik değil, aynı zamanda moral bir çöküştür de. O genel olarak "politik kötülük"tür. Bu deneyimin arkasından liberalizmin tezleri güçlenmiş olarak yeniden gündeme geldi. Politikanın sınırlandırılmasını, denetlenmesini ve yerini (ekonomik

toplum anlamında) sivil toplumun serbest işleyişine ve bu işleyişin düzenleyicisi ve garantörü olarak hukuka bırakmasını savunan liberalizmin politikayı indirgeyici tezi güç kazandı. Arendt, tam da bu noktada totaliter deneyimin bu yorumuna karşı çıkar: Sorun totalitarizmde politikanın aşırı güçlenmesi ve yaygınlaşması değil, gerçek politikanın temeli olan kamusal olanın ve çokluğun yıkımıdır; sadece insani olan ortak dünyanın çökmesi ve bireylerin kendilerini birer moral özne olarak hissettikleri ve yaptıklarından sorumlu olarak düşündükleri yegâne yer olan özel alanlarına savrulmalarıdır. Bu nedenle "politik kötülük" deneyimi herkesi politikayı suçlamaya ve indirgemeye götürürken Arendt'i politikanın niteliğini araştırmaya ve onun moralle ilişkisini incelemeye ve dolayısıyla Machiavelli'ye götürecektir. "Politik kötülük" üzerine düşünmek için Prens'e "iyi olmamayı öğrenmeyi" öğütleyen Machiavelli'ye dönmek ilk bakışta paradoksal görünebilir. Ama Arendt, bu öğütte *immoralité* ile politikayı özdeşleştiren 'Makyavelizm' yorumcularından farklı olarak moral ve politika arasındaki farkı ve hatta moral karşısında politikanın yüceltilmesini bulacaktır. Nazizm Arendt'i kişisel olarak ilgilendiren bir başka soruyu da doğurmaktadır: Filozofların politikayla ilişkisi. Arendt, bu politik felaket karşısında, filozofların ve genel olarak entelektüellerin başka gruplardan çok daha büyük ölçüde konformist ve hatta suç ortağı olarak nitelendirilebilecek bir tutum içinde olduklarına dikkat çeker. Bu ne Heidegger'in ne de genel olarak söz konusu entelektüellerin kişilikleriyle ya da felsefi söylemlerinin içeriğiyle ilgili bir sorun değildir. Arendt, burada meselenin felsefenin kendisinin politikayla ilişkisi olduğunu düşünür. Felsefe tarihi Platon'dan bu yana felsefe geleneğinin politikayı küçümsediğini ve yine de politika felsefesi yaptığı her durumda da onu anlamadığını gösteren örneklerle doludur. Machiavelli, bu noktada da Arendt için ayrıcalıklı bir figür olmuştur. Politikayı düşünme çabasında politikayı ve politik olayları anlamak için "gözlerini felsefeden tümüyle arıtmak" isteyen Arendt, –tıpkı Lefort gibi– Machiavelli'de politik şeylerin "müessir hakikatini", moral olsun dini olsun hiçbir aşkınlığa başvurmadan görmek isteyen bir düşünürü bulacaktır. Üçünün de ortak noktası düşüncede politikaya itibarını iade etmektir.

Arendt'in gözünde felsefenin Sokrates'in ölümüyle yaşadığı travmanın ardından Platon ile başlattığı gelenek asıl olarak anti-politiktir. Sokrates ise bu travma öncesinde yer alan yurttaş-filozof figürü olarak –tıpkı Machiavelli gibi– ayrıcalıklı bir yere sahiptir. O Atinalıların görüşlerine (doxa) karşı hakikati dile getiren Platon tarzı bir filozof değil,

onlarla diyalog içinde oluşan bir felsefe pratiğinin örneğiydi. Ama sonuç olarak Sokrates moral bir figürdü. Arendt, "bu dünyadan ayrılırken iyi bir insan olmaktansa ardında daha iyi bir dünya bırakmayı" isteyen bir Machiavelli'yi ona tercih edecektir. Aslında Arendt'in Machiavelli'ye gösterdiği bu "teveccüh"ün nedeni ona göre politikanın insani açıdan moralden daha değerli olmasında aranmalıdır. Yani Machiavelli'ye övgü aslında morale getirilen bir eleştiri ve politikaya yöneltilen bir methiye olarak okunmalıdır.

Arendt'e göre totalitarizme karşı direnişin yolunun moralde değil, politikada aranması gerektiğini belirtmiştik. Yok etme kamplarından sonra herkese aynı doğru yolu gösteren vicdana ya da kendi içinde çokluğu barındıran ve kendi kendini sorgulayan düşüncenin Sokrates örneğinde gördüğümüz iç diyaloguna, yani felsefi morale güvenmek inandırıcı olmayacaktır: Politika karşısında politik olmayan hiçbir güvence yoktur. Arendt, moralin "politik kötülük" karşısındaki güçsüzlüğünü belirtmekle yetinmez, onun son analizde "benmerkezci" olduğunu ve dolayısıyla da apolitik, hatta anti-politik olduğunu söyleyerek Sokrates'den uzaklaşıp Machiavelli'nin yanında yerini alır. Arendt'e göre vicdanın buyrukları bize ne yapmamız gerektiğinden çok ne yapmamamız gerektiğini bildirir. Onlardan eylemin ilkelerini değil, sınırlarını öğreniriz. Vicdanın bu negatifliği politikanın pozitifliğine karşıt olarak eyleme değil, eylemsizliğe yol açar. Machiavelli'nin, Hıristiyan moralinin cumhuriyet döneminin Roma'sında en üst seviyeye ulaşmış olan yurttaşlık pathosu üzerindeki negatif etkisini eleştiren görüşlerinin izini Arendt'in bu değerlendirmelerinin arkasında hissedebiliriz.

Hıristiyanlığın bir moral olarak özünde politik bir dünya olan bu dünyaya ilgisizliğe yol açması, onu değersiz ve gelip geçici görerek asıl ölümsüzlüğü ve anlamı Tanrı'ya ve Hıristiyan bireyin ruhuna atfetmesi her iki düşünüre göre de kendi dönemlerinde gözlemledikleri yurttaşlık ethosunun zayıflamasına yol açmıştır. Arendt, aynı bağlamda, vicdanın öznelliğinin de altını çizer. Sokratesçi moralin iki temel önermesinden biri olan "haksızlık yapmaktansa haksızlığa uğramayı yeğlerim" önermesi, mesela bir Callicles'i ikna edememiştir. Çünkü o kişisel bir deneyimden kaynaklanmakta olan ve kanıtlanabilirliği söz konusu olmayan bir önermedir. Moral ancak Sokrates örneğinde olduğu gibi moral bir kişilikte ve onun hayatında diğerlerine örnek olma işlevine sahiptir. Bu nedenle de Sokrates bir öğreti sahibi olarak değil, hayatıyla düşünce tarihinde etkili olmuştur. Ama bu etki politik sonuçlara yol açacak bir etki değildir ve

moral birey tıpkı Sokrates gibi kendi ruhunun selameti peşindedir. Onun ruhu için duyduğu kaygı dünya için duyduğu kaygının üstündedir. Burada kastedilen egoizm olmamakla birlikte bir tür bireyciliktir ve kaçınılmaz olarak apolitiktir. Adaletsizliğe uğramayı adaletsiz davranmaya tercih eden Sokrates, dünyanın daha adil olması için bir yurttaş olarak mesela köleliğin kaldırılması yönünde bir yasa teklif etmek gibi herhangi bir yurttaşlık ediminde bulunmamıştır. Kölelerle eşit olarak diyalog kurduğu halde bu kuruma karşı politik mücadele vermemiştir.

Arendt'in Machiavelli ile birlikte "ellerini kirletmekten korkan" moral kişiliğe yönelttiği bu eleştiriler daha çok moralin politika karşısındaki sınırlarına, yetersizliğine ve hatta caydırıcılığına yönelirken moralin politikleştirilmesine yönelttiği eleştiri çok daha büyük bir tehlikeye işaret eder. Politika Machiavelli'nin dediği gibi, "iyi olmamayı öğrenmeyi gerektirir". Moralin değerleriyle politika alanına girmek Arendt'in *Devrim Üzerine* adlı denemesinde, Fransız Devrimi ve *Terör* örneğinden hareketle incelediği tehlikelere götürecektir. Bireyin yüreğini harekete geçiren hayal gücünden kaynaklanan merhamet duygusunun yok oluşu, *Eichmann Kudüs'te* adlı kitabında gösterdiği gibi, bireyin kendisinin neden olduğu acılara duyarsız kalması gibi bir uç duruma kadar varabilir. Buna karşılık, somut bir varlık olarak başkasının acısını hayal gücü yoluyla tanıma, kabul etme anlamına gelen merhamet, merhamet politikasına dönüştüğünde kaçınılmaz olarak zararlı olacaktır. Çünkü iyilik içseldir ve "görünmemek iyiliğin özündendir". İyilik edimi kendini saklar ve yozlaşmadan aleniyet kazanamaz. Oysa politika aleniyettir, görünürlük onun varlığıdır. Moralin politikleşmesi hem morali yozlaştıracak, merhameti zalim kılacak, politikayı ise *Terör*'de olduğu gibi şiddete dönüştürecektir. Politika tekil insana yönelik duyguyu genelleştirecek ve Robespierre örneğinde olduğu gibi insanlık adına insanlara karşı zalimliğe yol açacaktır.

Machiavelli, "kötü olabilmeyi öğrenmeli" derken kötülüğü Carl Schmitt gibi tözselleştirmemektedir. Zaten Arendt'e göre "kötülüğün radikalliği", yani şeytaniliği teoloji-politikten devralınan bir düşüncedir. Politik kötülük tam tersine yüzeyseldir ve düşünceden –daha doğrusu "yargı yetisi"nden– mahrum kalmış, bu yetilerini edimselleştirmeyi ihmal etmiş kitleler arasında mantar gibi çoğalır. Bu nedenle onda bir derinlik, düşünsel bir ağırlık arayan filozofu hüsrana uğratır. Tıpkı milyonlarca Yahudinin yok edilişinde yüksek bir bürokrat olan Eichmann'ın durumunda olduğu gibi kötülüğün faili bir canavar değil, sıradan biridir.

Machiavelli, kötülüğü Schmitt gibi insan doğasına yerleştirmez. Onu devletin temellendirilmesi ve korunması için bir hipotez olarak kullanır. Machiavelli, insanın değişken karakterinden bir belirlenmemişlik antropolojisi çıkarır. Politika bu temel üzerinde özgürlüğü tesis edecektir. Özgürlük Machiavelli'de özgür irade gibi içsel bir katmana göndermez. Arendt'in "Kültürün Krizi"nde dediği gibi, Machiavelli'ye göre özgürlük (virtu) insanın, dünyanın *Fortuna* şeklinde kendisine açtığı fırsatlara karşılık verme becerisidir. *Virtu* moral değil, politik bir kavramdır. Arendt, özgürlüğün Machiavelli tarafından serbest irade tarafından değil, maharet (virtuosité) ile, yani bir etkinliği icra etmekteki mükemmellik ile karşılandığını belirtir. Yani söz konusu olan failin moral hasleti değil, politik zekâsı, becerisidir. Özgürleştirici *virtu*, politik failin, zamanın, tarihin, olumsallığın adı olan *Fortuna* karşısında vereceği ve ona şan sağlayacak olan cevaptır. Machiavelli etik failin yerine politik faili geçirerek normatif söylemi sarsmaktadır. O *Prens*'te "Erdemli bir politika yıkıma götürebilir, sizin ve sitenizin yıkımına" derken, erdemin Aristoteles tarafından vaat edilen istikrarının karşısına zamanın aşırı değişkenliğini koyar. İşte bunun için "iyi olmayabilmeyi öğrenmek" gerekir. Machiavelli, klasiklere göre eylemde belirleyici olan aklın yerine eylemler pathosunu geçirir. Ama bu, Hobbes'taki gibi korunmaya yönelik bir pathos değil, özgürleştirici bir pathostur.

Bütün bunlar göstermektedir ki Machiavelli, Arendt'e göre, politikadaki belirsizliği, kırılganlığı görmüş ama onu filozofça bir refleks ile bir türlü imalat olarak ele alıp moral reforma tabi tutmayı hayal etmemiş, tersine politik şeylerin "tesirli hakikatini" anlamaya yönelmiştir. Bu her şeyden önce politikayı yüzeysel olan, gerçekliği görünüş ile örtüşen bir şey olarak, yani fenomenal yönünle ele almayı, onu filozofun yaptığı gibi arkasındaki asıl gerçekliğe, mesela politikacının moral yeteneklerine, niyetine indirgememek anlamına gelecektir.

Arendt'in "gönül politikaları"nı analiz ettiği *Devrim Üzerine*'de, Machiavelli'nin Prens'e verdiği "Olmak istediğin gibi görün" öğüdünü Jakobenizm eleştirisi bağlamında gündeme getirdiğini görürüz. Ona göre bu bir ikiyüzlülük öğüdü değildir. Bu daha çok eylemlerimizde, yani görünüşlerimizde özenli, tutarlı olmaya çağrıdır. Moralist politika politik sahneyi bir maskeli balo salonu olarak görüp zalimlerin maskelerini indirmek uğruna zalimliğe başvurur. Oysa politikada görünürlüğün altında saklı bir gerçek (moral) yoktur. Ancak yine görünürlükte yer alan bir politik etikten söz edilebilir ki, bu daha çok Machiavelli'de cesaret adını taşır. Cesaret

korkmamayı gerektirmez. O eyleme gönderir, onunla ölçülür. Cesur olarak eylemek, cesur olarak görünmeyi istemektir, korkuyor olsak da... O halde Arendt'e göre politikanın fenomenal yorumu Machiavelli'nin gözlerini moralden ve felsefeden arındırmak gibi bir işleve sahiptir. Machiavelli gibi bir düşünür filozof olmadığı için modernlikte politikaya önem vermiş, onu düşüncenin konusu olmaya değer bulabilmiştir. Tıpkı kendisini filozof olarak nitelendirmeyi reddeden Arendt gibi.

Arendt, Machiavelli'de filozofun *vita contemplativa* idealinin yerine *vita activa*'yı merakının ve hayranlığının konusu kılmış bir düşünürü görür. Yine Machiavelli'de aklın yerine zaman geçerken bu bir tarih felsefesine de dönüşmez. Arendt, Machiavelli'nin tarihten, yaşanan politik olayların toplamından fazla bir şeyi kastetmediğini özellikle belirtir. Genel olarak ele alındığında Arendt'de politik eylem (praxis) kırılganlığı, geri dönülebilir olmanın imkânsızlığı, önceden kestirilemezliği, sözde ve çoklukla bütünlenmesi gibi özellikleriyle fazla temiz, fazla "iyi" görülmektedir. Eylem Arendt'te kuruluş (foundation) deneyimi ile canlanır. Arendt, "Otorite Nedir?" adlı denemesinde bu deneyimin politikanın 'toprakta köklenmesini' sağladığını belirtir. Onun otorite kavramıyla özdeşleştirdiği Roma'nın kuruluşu konusundaki değerlendirmeleri tam olarak bir Machiavelli eleştirisini içinde barındırır.

Bu noktada Machiavelli, Arendt'in gözünde, şiddeti politikanın ufkuna yerleştirmiş, eylemi 'imalat' olarak görerek onu araç-amaç ilişkisi içine çekmiş ve sonuç olarak da, modern devrimlerin vaktinden önceki atası olarak nitelendirilmeyi hak etmiştir. Arendt'in "Otorite Nedir?"de söylediği gibi Machiavelli'ye göre kuruluş, "merkezi politik eylem, kamusal-politik alanı kuran ve politikayı mümkün kılan yegâne büyük eylemdir." Machiavelli, böyle düşünmekle Roma geleneğini benimsemiş görünmektedir. Romalılar geleneğe dayalı, yani geçmişte yer alan kuruluş edimine dayalı otorite kavramını, eşitliği gerektiren *ikna* ya da otoritenin ortadan kalkmasının ardından ortaya çıkan *güç* dışında politik biraradalığın temeli olarak tanımış tek halktır. Machiavelli, bu temel edimi 'geçmişe ait bir olay' durumundan çıkarıp sonunda ulaşılabilecek bir erek haline getirerek, şiddeti onu gerçekleştirmenin aracı olarak görmemizi sağlamıştır. Bu hali ile kuruluş, bir "imalat" imgesine bürünür ve uzman-zanaatkârların eşliğinde tiranlığa doğru yol değiştirir. Arendt'e göre antik filozofların söyleminde temaşa eden düşünceye sağlanan üstünlük sayesinde gizli kalan ama yine de "imalat" (poiesis) şeklinde anlaşılan politik eyleme (praxis) zaten içkin olan şiddet –insanın en iyi

bildiği şeyin kendi imalatı olduğunu söyleyen modern dünyada bilmeye yüklenen bu üstünlüğün kalkmasıyla– tümüyle açığa çıkar. Böylece Arendt'in şiddet ve politika arasında kurduğu karşıtlık ilişkisi, onun kuruluşu eylemin 'iyiliğine' zarar vermeyecek şekilde anlama eğilimine uymayan Machiavelli'yi bir anda politikayı yanlış anlayan modernlerin yanına yerleştirmesiyle sonuçlanır.

Modernite 18. yüzyıldan itibaren insanların tarihi *yaptıkları* görüşünü benimsemiştir. Böylece benimsenen imalat modeli insan işlerinin kırılganlığının yerine tarihsel süreç kavramını ve tarihi temaşa konusu yapan *Akıl*'ı geçirmiştir. Politik eylem ve olaylar *bütün* ve *süreç* içinde erimiş ve Platon'dan itibaren felsefi düşünme ile politikanın birbirinden kopması şeklinde başlayan serüven Marks'a kadar uzanmıştır. Arendt, "Kültürün Krizi"nde bu konuda şöyle yazar: "Politika felsefesi zorunlu olarak filozofun politika karşısındaki duruşuna işaret eder; bu konuda gelenek filozofun politikaya sırt çevirmesi ve ardından da insan işlerine kendi kurallarını kabul ettirmek amacıyla geri gelmesiyle başlar. Bu geleneğin sonu ise bir filozofun felsefeye onu politikada 'gerçekleştirmek' amacıyla sırt çevirmesiyle gelecektir." Arendt'e göre, Machiavelli bu gelenek üzerinde aykırı bir yerde durmaktadır. Arendt, Machiavelli'nin politikaya sırt çevirmemek için felsefeye sırtını dönmesini takdirle karşılarken, onun kuruluş konusundaki görüşlerinin bu düşüncenin içinde barındırdığı ikircilikliğe işaret ettiğini düşünür. Oysa Machiavelli'nin Roma'nın kuruluşu ile ilgili görüşlerini çok farklı okumak, bu görüşlerde özellikle yasalar ve politik eylem ilişkisi konusunda neredeyse gerçek bir demokrasiyi düşünmemize izin verecek bir politika kuramının öncüllerini bulmak mümkündür. Politikaya Arendt gibi fenomenolojiden gelerek ve özünde anti-totaliter bir kaygıyla bakan bir başka önemli siyaset felsefecisi olan Lefort'un yapacağı da bu olacaktır.

Lefort, "Machiavelli e verità effettuale" adlı makalesinde asıl olarak Leo Strauss'un Machiavelli yorumunu tartışır. Aslında tartışma konusu, Machiavelli üzerinden modern politika felsefesidir. Lefort, Strauss ve Arendt'ten farklı olarak kapsamlı bir modernlik eleştirisi geliştirmez. Politik modernliğin içinde barındırdığı belirlenmemişliği ve onun demokrasiye olduğu gibi totalitarizme de yol açabilecek olan özgünlüğünü göstermeye çalışır. Lefort, yine Arendt'ten farklı olarak, Marksist düşünceyle yakın ilişki içindedir. İnsan haklarının iletişimsel, sosyal boyutunu görememiş olması gibi Marks'a yönelttiği eleştirilere rağmen bu düşünceyle bağını bir biçimde korumuştur. Lefort, komünizmin çöküşünün

bir inancın yıkılmasından çok Marks'ın politik gerçekliği anlamadaki kuramsal bir yetersizliği ve hatta yanlışlığını ortaya koyduğunu, buna karşılık modernliğin şafak vaktinde yer alan bir düşünürü, Machiavelli'yi haklı çıkardığını düşünür.

Marks'ın politikayı anlamadığının en önemli göstergelerinden birisi de onun 'ilkel' denilen toplamlara 'devletsiz toplumlar' olarak yaklaşması ve bu toplumların politika öncesi toplumlar olduğunu düşünmesidir. Oysa Lefort, Pierre Clastres'ın *devlete karşı toplumlar* olarak nitelendirmenin daha yerinde olacağını gösterdiği bu toplumları da kapsamak üzere bütün toplumların politik toplumlar olduğunu söyleyecektir. Toplumsallık ve politika eş tözdendir. Marks, Avrupa merkezci olduğu ve modernlikten itibaren tarihe baktığı için politik modernliğe ait olan "devlet"in, yani politikanın ayrı bir sektör olarak toplumun belli bir alanına yerleşmesinin politikanın kendisi olduğunu düşünmüş ve onun eksikliğinin politikanın da yokluğu anlamına geldiği yanılsamasına düşmüştür. Yine Marks, iktidarı sosyal bir grubun tahakkümü olarak anladığı için onun ortadan kalkabileceği, bunun için toplumsal bölünmenin aşılması gerektiği kanaatindedir. Oysa Lefort'un yukarıda sözünü ettiğimiz makalesinin sonlarında söylediği gibi tarih Machiavelli'nin bize verdiği dersi tamamen teyit etmiştir: "Hâkim sınıfın yıkılmasıyla homojen bir toplum yerine yeni bir sosyal bölünme ortaya çıkmıştır. Bu bölünmenin bir olgudan ibaret olmadığını görmekteyiz; bu nedenle halkın zaferi olduğu sanılan şeye, hükmetmeyi, baskı uygulamayı, sahip olmayı isteyen az sayıda insanla diğerleri arasında oluşan yeni bir bölünme eşlik etmektedir. (...) Cumhuriyet, onun özgür kurumları ancak bu iki istekten uzak olarak yaşarlar. Yasanın bereketi tarafların arasındaki karşıtlığın yoğunluğuna ve –ekâbirin isteğinin, engelle karşılaşmadığı sürece artmaya devam edeceğinin kuşku götürmediği düşünülürse– karşıtlığın yoğunluğu da halkın direnme gücüne bağlıdır." Daha sonra ele alacağımız makalenin bu son bölümünde Lefort'un Machiavelli'yi yorumlarken ortaya koyduğu temel görüşlerin hemen hepsini bugünün politikasını analiz etmeye imkân veren bir kuramın bütünlüğü içinde kullandığını görürüz.

Makale, Leo Strauss'un "Modernliğin Üç Dalgası Üzerine Deneme"sinde modern politika düşüncesine yönelttiği eleştirilere Machiavelli üzerinden verilen cevap olarak okunabilir. Leo Strauss, Machiavelli'nin 'verita effetuale' kavramıyla, yani antik doğal hukuk felsefelerinden uzaklaşıp politik şeylerin müessir hakikatine dönme niyetiyle modernliğin politika düşüncesinde 'olan'ı 'olması gereken'e başvurmaksızın anlayan

tavrının yolunu açtığını düşünür. Bu bir tür pozitivizm olarak politika felsefesinden normatif boyutu uzaklaştıracak, böylece daha ileride sosyal bilimlere kadar uzanacak olan ve mesela bir tiranlığın zalimce olduğu yargısını vermekten "bilimsel olmayacağı gerekçesiyle" çekinecek olan bir bilim türünü başlatacaktır. Böylece "en iyi rejim" sorusunu sormayı kendine yasaklayan modern düşünce, insani şeyleri değer yargısı vermeden anlamak imkânsız olduğu için, politikayı da anlayamayacaktır.

Lefort'un yazısında kendisiyle tartışacağı bir diğer görüş Hans Baron'un "yurttaş hümanizmi" adını verdiği hümanist söyleme ilişkindir. Lefort, Floransa'da Machiavelli zamanında sesini duyuran hümanist söylemin ikircikli niteliğini hatırlatarak başlar yazısına. Hümanistler Roma mitosunun yaratıcıları olmamakla birlikte, onu asıl işleyip geliştirenlerdir. Onlar, antik felsefi metinlerin kesin bilgisine sahip olma iddiasına dayanarak Floransa'nın rejimi, tarihi ve misyonu konusunda belli bir tasarım oluşturmuşlardır: Floransa cumhuriyet Roma'sının kızıdır ve ona *virtù*'yu miras olarak bırakmıştır. Makalesinde 'hümanist credo'nun Floransa tarihine paralel olarak gösterdiği gelişmeleri ele alan Lefort, sonuç olarak modern Avrupa'da mutlakiyetçiliğe karşı cumhuriyetçi ilkelerin yayılmasında büyük katkısı olan bu hümanizmin kendi döneminde ele alındığında yeni bir politik etik maskesi altında çok farklı bir işlev gördüğüne işaret eder: Hümanistlerin Roma cumhuriyetine ve eski düşünürlere yöneltikleri övgü, onların Sezar'dan nefret edip Brutus'u takdir etmeleri ve özel çıkarları aşan yasaya verdikleri değer yanıltıcı olmamalıdır. Onlar Roma'nın senatonun bilgeliğinin eseri, yıkılışının ise avamın tatmin edilemez isteklerinin doğurduğu bölünmelerin sonucu olduğu kanısındadır. Roma tarihinden çıkardıkları ders ise, uyumun, istikrarın, ılımlılığın ve *via del mezzo*'nun erdemleri olacaktır.

Lefort, bu analiziyle Machiavelli'yi "yurttaş hümanizmi"nden ayıran ve onu bugünü anlamamıza yardım edecek bir politika kuramının temellerini bulmaya götürecek olan büyük farka işaret eder. *Vita activa*'nın temaşaya adanmış bir hayata üstünlüğü, özgürlüğü teminat altına alan kurumlara övgü, Romalıları taklite çağrı, antik metinlere yazılan methiye, insanın kaderinin bu dünyada gerçekleştiği görüşü... Machiavelli, bütün bunlara kısmen katılmakla birlikte, Lefort'a göre, onlara eşlik eden yalanların da farkındadır: Antik erdem düşüncesi ve bu hayata yüklenen anlam Hiristiyanlığın kurduğu iktidara ses çıkarmamakta, çünkü onun 'kötülüğü kötülemek kötüdür' görüşüyle halk arasında hâkim kıldığı uysallıktan hoşlanmaktadır. *Vita activa*'nın üstünlüğü düşüncesi sitenin

savunmasını yabancı askerlerle sağlayan Floransa'da burjuvanın artık yurttaş olmadığı gerçeğini gözden saklamaktadır. Üçüncü yalansa kamusal görevlerin ortaklaşa olarak yerine getirilme düşüncesinin iktidarın bir oligarşinin elinde olduğu gerçeğini maskelemesi şeklindedir.

Machiavelli'ye göre Floransa'nın Roma'dan öğreneceği şey, aslında Roma'nın teorik bilgisine sahip olmadığı bir şeydir. Çünkü Roma'nın kurumları olayların etkisiyle önceden tasarlanmaksızın bulunmuş kurumlardır. Machiavelli, bir cumhuriyetteki karışıklıkların çok olumlu bir işleve sahip olabileceği görüşündedir. Çünkü politik taşkınlıklar yönetici tabakayı hırslarını dizginlemeye, kendini güvence altına almak amacıyla halkın haklı isteklerine taviz vermeye iter. Machiavelli'nin eserlerinde Roma'ya ayırdığı merkezi yer, Lefort'un politik modernlikte *yasa* ve çatışma (conflit) arasındaki ilişki üzerine görüşleri açısından önemlidir. Machiavelli, *Söylev*'de Roma ve Isparta'yı yasaları açısından karşılaştırırken ilkinin ikincisinden farklı olarak başlangıçta iyi ve gelişmiş yasalara sahip olmadığını, onların tesadüflerin ve gelişen olayların etkisiyle farklı zamanlarda oluştuğunu hatırlatır. Ayrıca senato ve halk arasında varolduğu gözlemlenen *desunione*, yasanın öngörmediği biçimde Roma'nın yararına olmuştur. Machiavelli'nin görüşlerinin politik bağlamının, kime yöneldiğinin önemli olduğunu hatırlatan Lefort, aralarındaki bütün farklara rağmen *Prens* ve *Söylev*'de aynen yer alan düşüncenin sitenin doğası konusunda olduğuna dikkati çeker: Her sitede iki mizaç vardır: Halka ait olan ve ekâbire ait olan. Halk hükmedilmek, ezilmek istemez. Ekâbir hükmetmek, ezmek ister. Lefort'a göre, asıl önemli olan Machiavelli'nin bu çok bilinen görüşünden çıkardığı sonuçtur. Yalnızca bu çatışmanın kendini açığa vurabildiği yerlerde, yani yalnızca halkın ekâbirin baskısına direnebildiği yerlerde iyi yasalar yapılabilir ve yalnızca orada cumhuriyet kendi adına layık olur. İşte böyle düşündüğü için Machiavelli, diğer bütün tarihçilerden farklı olarak –Lefort, bunun özellikle altını çizer– Roma'nın zaman zaman yaşamış olduğu karışıklıkları övmektedir. Lefort, Machiavelli'nin bu düşüncelerini ifade ederken söze "io dico" ("ben diyorum ki") diye başlamasının bizi onun başkalarının görüşlerini ele aldığı zaman düşürebildiği tereddütten kurtardığını söyler.

Machiavelli, Floransa tarihi üzerine yazılarında benzer düşünceleri bu kez kendi sitesine ilişkin olmak üzere dile getirmektedir: "Çok daha büyük ve güçlü bir devleti yıkmaya yetecek olan anlaşmazlıklardan yeni güçler elde etmesinin bizim sitemizin güçlülüğünün en büyük kanıtı olduğunu düşünüyorum." Bu sözleriyle Isparta ve Venedik'i örnek alan

hümanistlerden farklı olarak bu yönü ile Roma'nın Floransa için iyi bir örnek oluşturacağını ileri sürmektedir.

Lefort'un bu konudaki yorumu Strauss'un Machiavelli yorumuna cevap niteliğindedir: Machiavelli'nin analizleri bir *zorunluluk* kavramından, bir *virtù* kavramından hareketle düzenlenmemiştir. Lefort'a göre, zamanının farklı ve karşıt söylemlerinde işlenen bütün bu kavramlar ancak siteyi ve bütün politik toplumları kuran, onlara yapısını veren *bölünme*'nin farkına varıldıktan ve onun oluşturduğu sorun ve yine farklı rejimlerin bu soruna getirdiği çözümler incelendikten sonra anlam ve kullanılabilirlik kazanır. Lefort, bu Machiavelli yorumuyla hem modernlikte moral ve politikanın birbirinden kopmasını temel sorun olarak gören Strauss'un temel kaygısı ile, hem de modernlikte yurttaşlığın en aza indirgenmesini asıl sorun olarak gören ve bu kaygıyı Machiavelli ile paylaştığını söyleyen günümüzdeki cumhuriyetçilerle arasındaki farkı ortaya koyar: Ona göre Machiavelli düşüncesinin anahtar kavramı *divisione* kavramıdır. Machiavelli'nin klasik felsefeden farkı da burada yatmaktadır. Aslında evrensel bir olgu olarak yoksullar ve zenginler arasındaki bölünmeyi Aristoteles de biliyordu. Ama Lefort'un belirttiği gibi, Machiavelli için önemli olan, bir olgu olarak kıtlıktan kaynaklanan "doğal" bir zorunluluğun sonucu olarak bölünme değil, biri diğeriyle ilişkisinde tanımlanan iki isteğin oluşturduğu bölünmedir. Politika kuşkusuz bir uyum içinde olacaktır ama hiçbir politika bu bölünmeyi "çözemez", sonlandıramaz. Eğer bunu bu istekleri maskeleyen kurumlar ya da yasalar aracılığıyla yapmaya kalkışırsa, oradaki uyum aslında 'sakatlanmış' bir topluma işaret eder. Lefort, böyle bir rejimin uzun süre istikrarını koruyabileceğini ama bütün imkânlarını asla gerçekleştiremeyeceğini belirtir.

Lefort'a göre, Machiavelli'nin bu görüşleri Strauss'un düşüncesinin tersine onun bütün rejimler karşısında tarafsız bir gözlemci olmadığını ve cumhuriyeti de sadece bir tercih konusu olarak görmediğini ortaya koymaktadır. Machiavelli'ye göre, cumhuriyet sitenin doğasına en uygun rejim, politik toplumun tanımına en uygun rejimdir. Strauss'un Machiavelli'nin 'yukarı'yı 'aşağı' ile açıklıyor olduğuna ilişkin tezi Floransalı düşünürün yazılarında yeterince kanıt bulmakla birlikte çoğu yerde asıl denilmek istenen (mesela Louis XII örneğinde) 'yukarı'nın başarısızlığının asıl nedeninin politikacının politik toplumun doğasını anlayamamış olduğudur. Machiavelli, *Prens*'te cumhuriyetlerde diğerlerinden daha fazla hayatiyet olduğunu, bunun özgürlüğe olan bağlılıktan kaynaklandığını söyler. Prense öğüt veren bir kitapta bile cumhuriyetin

üstünlüğüne dair görüşleri bulmak şaşırtıcı gelebilir. Bunun cevabını vermeden önce Lefort şu noktaların altını çizer: Bir cumhuriyette hayatiyet özgürlükten, özgürlük ise orada insanın insana değil, yasaya tabi olmasından kaynaklanır. Bu ilkesel eşitlik olgusal eşitlik demek değildir. Ama bu eşitlik temeli üzerinde mevcut yasalar sosyal bölünmenin etkilerine, yani çatışmaların etkilerine açık olur. Machiavelli, yasanın yasa olarak insanların eseri olduğunu söylemez. Aslında Lefort'a göre, Machiavelli yasanın kökeni sorusuyla ilgilenmemektedir. Onu ne insanın doğası, ne zorunluluk, ne de erdem kendi başına ilgilendirir. O bu konuları yalnızca çağdaşları için büyük önem taşımaları nedeniyle ele alır. 'Önemli olan,' der Lefort, "yasa ile özgürlük arasındaki bağı açık kılmak, hakiki bir cumhuriyette insanların yasalar üzerinde etkide bulunabildiklerini ve aralarındaki anlaşmazlıkların medeni hayatı yıkmak şöyle dursun onu geliştirici özellikle olduğunu göstermektir."

Ama eğer Machiavelli, cumhuriyeti "üstün bir rejim" olarak, yani politikanın kendi doğasını tanıyıp ona uyduğu bir rejim olarak görüyorsa, neden Prens'e yönetmenin kendisi için en yararlı olacak yolları konusunda yardımcı olmaktadır? Machiavelli, Prens'e aslında ne demek istemektedir? Lefort, bu soruya şu cevabı vermekten korkmamamız gerektiğini söyler: Machiavelli, Prens'e cumhuriyet modelinden ilham almasını öğütlemektedir. Çünkü cumhuriyet ona bir ölçüt, kural (norme) sağlayabilir. Aslında bir monarşi, en iyisi bile bir cumhuriyet olamaz. Çünkü o, yasalar önünde eşitliğin ilkesi olarak yasanın egemenliğine özü bakımından karşıdır. Ama akıllı bir genç Prens, cumhuriyetinkilere benzer kurumlar oluşturabilir. O doğal olarak halkına özgürlük veremez. Zaten özgürlüğü senato da "vermemiştir". Prens, halkının nefretine yol açmayacak bir görünüşe sahip olabilir ve ekâbirin hırsını avama yaklaşarak dengeleyebilir. Yine Prens, sitenin savunmasını tebaasına bırakarak onlarda neredeyse yurttaş oldukları izlenimini doğurabilir.

Buna karşılık cumhuriyetin en üstün rejim olması ve "norme" sağlaması klasik felsefenin doğal hukuk anlayışıyla karıştırılmamalıdır. Machiavelli, en iyilerin yönettiği, yani insan ve site için en iyi olanın bilgisi ışığında yönetilen ve yeniliklerin getireceği tehlikelerden yapılışı ve temel yasaları aracılığıyla uzak duran, uyumlu site tasarımından çok uzaktır. Bir erek fikri aranırsa Machiavelli'de bu kavramın çok farklı bir anlam taşıdığını söylememiz gerekir. Bu ancak bir yöneliş, sitenin değişime ve özgürlüğe yönelişi olarak söz konusu edilebilir. Bu yönelişi Lefort, kendi politika anlayışının temel kavramları ile özetler: Politik özgürlük, belli

sınırlar içinde bir arada olma tarzının, hiç kimsenin herkesi ilgilendiren meselelerde otorite sahibi olmamasını, yani *iktidar yerini* işgal etmemesini sağlayacak şekilde oluşturulmasıdır. Kamusal işler hiç kimsenin ya da grubun özel meselesi değildir. Bir erek olarak özgürlük ortak iyinin bilgisinin hiç kimsenin elinde olmamasını da gerektirir. Bu, ideal ve gerçek ayrımına dayanma yoluyla da olsa, toplum ya da insan için iyi yaşamanın yollarını saptayacak felsefenin de yadsınmasıdır. Lefort'un burada felsefeden gözlerini arındırmış bir Machiavelli'yi öven Arendt'e yakınlığı oldukça belirgindir. Aslında bu arada belirtelim ki, Machiavelli, doğrudan doğruya filozof adlarını ender olarak anar. Onun daha çok Hıristiyanlığa yönelik eleştirilerinin aslında zaten Hıristiyanlaştırılmış olan Aristoteles ve Platon'u da ilgilendirdiği açıktır. Ama o tıpkı Spinoza gibi 'molti'den, yani insanların çoğundan söz eder. Çünkü o da Spinoza gibi döneminde egemen olan ideolojinin yapısökümü ile uğraşmaktadır.

Bütün bu görüşler ışığında *verità effettuale* deyişinin Strauss ve Lefort tarafından yorumlanışına dönersek, Lefort'a göre bu deyiş ilk görüşte düşünülebileceği gibi olanın olması gerekeni silip geçmesi olarak anlaşılmamalıdır. "Politik şeylerin tesirli hakikatini izlemek onun hayal edilişini izlemekten daha iyidir" sözlerinde hayal gücü eleştirisinden daha derin olan konu bilginin konumu, yani filozofun konumudur. Eleştiri konusu aslında *Devlet*'te mantıksal bir kurgu ürettiği besbelli olan Platon'dan çok, *Politika*'nın sonlarında Aristoteles'in yaptığı gibi 'en iyi rejim'e dair bir tasarım sahibi olan herkestir. Filozofların idealini aslında zaman, zamanın getirdiği gelişimler yalanlamamıştır. Onlar zaten bu idealin gerçekleşmesinin olabilirliğinin çok düşük ya da imkânsız olduğunu biliyorlardı. Ama sorun bu idealin bir ideoloji çerçevesinde en azından kısmen gerçekleştirilebilir olmasına dair inanışın süregelmesidir.

Oysa felsefenin yaklaşımından farklı olarak *verità effettuale*'ye dönmek politikayı anlamak için Machiavelli'nin bize işaret ettiği yöndür. Lefort, bu yönde ilerleyerek, yasanın çatışmanın 'çözülmesi' olmadığını söyleyecek bir demokrasi kuramı geliştirecektir. Anayasa, içinde artık politikanın güvenli bir biçimde iş göreceği kamusal alanda meşru olan ve olmayanın kesin olarak belirlendiği ve politikayı önceleyen bir metin değildir. Tersine, kamusal alan tam da neyin meşru olup neyin olmadığının tartışıldığı alandır. İşte Lefort, bu temeller üzerinde kendi demokrasi ve totalitarizm kuramını ortaya koyar: Demokratik toplum *desunione*'nin farkına varan, onu sahiplenen toplumdur. O 'monark'ın bedeninin doldurduğu 'iktidarın yeri'ni boş yer olarak tanımlamış, iktidarı bedensizleştirmiştir. Bu yerin

temsil mekanizmasıyla dolması ve seçimlerle düzenli olarak boşaltılması ve diğer demokratik ritüeller, Marksizmin sadece sömürü olarak anladığı hükmetmenin ve iktidarın sembolik boyutuna işaret eder. Lefort, Marksizmin yanlış anladığı ve liberalizmin tekeline terk ettiği demokrasiyi bu çok farklı ve yeni boyutuyla düşünebilmeyi önemli ölçüde Machiavelli'ye borçludur.

7
Machiavelli, Fichte ve Siyasi Erdem

Türker Armaner

Fichte, 1806-1807'de yazdığı metinlerden biri olan *Yazar Machiavelli Üzerine* adlı kitabında, "Küçük cumhuriyetler kuşkusuz evrenin büyük projesinin (*Weltplan*) anlık gayelerine hizmet edebilirler; buna karşılık otonom kalırlarsa, bu gayeler gerçekleştiğinde hâlâ bir önem taşımak istiyorlarsa, toplumsal bütünlükle ve insanlığın ilerleyişiyle karşı karşıya kalacaklar, böylece zorunlu olarak, bu ilerleme tamamlandığında da yok olacaklardır," der.[1] Bu çalışmada, Fichte'nin "evrenin büyük projesi" diye ifade ettiği yeryüzü planını Machiavelli'nin "Yazgı" (*Fortuna*) kavramının bir dönüşümü olarak ele almak ve Machiavelli'nin ahlaki erdemden ayırdığı "siyasi erdem"in bu plan ile karşıtlığını tartışmak istiyorum.

Fichte'nin sözünü ettiği "büyük proje", aslında Antikçağdan, özellikle de Polybios'tan Ortaçağ boyunca çeşitli değişikliklerle Machiavelli'ye ulaşan ve on dokuzuncu yüzyılda yeniden yorumlanan Stoacı bir anlayışın devamıdır. Machiavelli'ye göre özgür seçim ile yazgı –Benjamin'in terimlerini

1) J.G. Fichte, *Sur Machiavel Ecrivain*, çev. L. Ferry, A. Renaut, *Machiavel et autres écrits philosophiques et politiques de 1806-1807* içinde. Payot, 1981, s. 45.

kullanırsak[2]– birbirine direnç gösteren iki vektör gibi davranır. Bireyleri ve ulusları sürükleyen –Fichte'ye göre– "büyük proje", Machiavelli'ye göre "yazgı", erdemin bulunmadığı yerde mutlak hükümdar, her eylemin başlangıcının nedenidir.[3] Erdem de (*Virtù*) edilgen bir ahlaki özellik değil, eylemde bulunuyor olma durumudur. Burada iki gaye karşı karşıya durur: Evrensel bir planın her tek birey ile ulusu ebediyen yönetmek isteyen tümel gayesi ve bireyler ile ulusların kendi seçimleriyle gidecekleri yöne dair tikel gayeleri.

Machiavelli'ye göre yazgının ya da doğanın mekanik zorunluluğuna karşı direnci yalnızca siyasi eylem gösterebilir. Prens ya da yasakoyucu, bu siyasi eylemin cisimleşmiş, iradede bulunan halidir; şimdiki zamanda açığa çıkardığı siyasi erdem geleceğe yöneliktir ve ulusun gelecek zamanda da varlığını sürdürebileceği, yazgının gelecekteki zorlamasına karşı direnebileceği sürekliliğini kurar. Siyasi erdem aslında düzenleyici bir ilkedir; siyasi bütünün öğesi olan kişi ancak bu ilke ile doğanın içinde kendine özgü bir alan açabilir, sadece bu erdem ile zamanın zorunlu akışına karşı kendi özgür zamanını kurabilir. Dolayısıyla, yazgının kendisine karşı ürettiği engeller için önlemler alabilen, siyasi iradesinin dayanağını bunu yapabiliyor olmasından alan Prens, aslında düzenleyici, yönetici ilke olan bir "prensip"dir. Onun siyasi erdemi, aynı zamanda hem bir ulusun, hem de bu ulusun üyesi olan yurttaşların erdemini belirler. Bu erdemin Machiavelli çerçevesinde en dikkate değer yanlarından biri, sürekli oluş halinde olmasındadır. Siyasi erdem bir kez elde edildikten sonra kişinin asli bir karakter özelliği olmaz, her durumda, her çağda, değişen her dünya düzeninin içinde bu erdem yeniden biçimlenir, yeni tanımlar kazanır, yazgının zorlayıcılığına karşı yeni bir biçim alır.

Machiavelli'nin sözünü ettiği "yeni durumlara karşı yeni biçim alan" kişi, ulus ya da prensi bir görelilik perspektifi içinde yorumlayamayacağımızı düşünüyorum. Machiavelli tümüyle modernizm çerçevesinde karakter özelliğinin asli bir özellik olamayacağını, doğanın ve tarihin dinamik, dönüşen formuna statik, durağan bir biçimde direnç gösterilemeyeceğini görmüştü.

2) W. Benjamin, *Theological-Political Fragment* (1920-21), çev. P. Demetz, *Reflections* içinde, Schocken, 1986. Bu denemede Benjamin, mesiyanik düzenle pagan düzenin birbirine karşıt olarak direnç gösteren, karşıtlığıyla da birbirini güçlendiren iki vektör gibi davrandığını söyler.

3) N. Machiavelli, *Prens*, çev. R. Teksoy, Oğlak Yayınları, 1999. XXV. bölüm.

Prens'in XXV. bölümünde Machiavelli insan etkinliklerinin yazgıya karşı nasıl direnebileceğini soruştururken "[Yazgı] gücünü, kendisine karşı koyabilmek için düzenlenmiş bir erdemin olmadığı yerlerde gösterir," der.[4] Machiavelli'nin söz ettiği; dünyevi, insanlar için herhangi bir aşkınlık taşımayan, modern terimlerle seküler bir yazgıdır. Siyasi erdem de, etkinliğiyle kendini ve yeryüzünü olumlayan, dünyada pozitif bir varoluş içinde bulunan kişiyi ve ulusu tarif eden bir "kuvvet"tir. Bu bakımdan Machiavelli'deki "kuvvet", Spinoza'nın yüz yıl kadar sonra kullanacağı *Potentia*'ya karşılık gelir. Birey siyasi erdemiyle dünyaya *Potentia* uygulamazsa yazgının *Potestas*'ına; sürükleyici gücüne maruz kalır, yeryüzünde kendini negatif, değillenmiş bir varoluş içinde bulur. Böylece Machiavelli için siyasi erdemin pozitif kuvvetine karşı duran negatif karşı-kuvvet, yazgı, başkalarından, başka uluslardan ayrı bir şey olmaktan çıkar –bu anlayışta herkes, her ulus bir başkasının yazgısı haline gelir.

Spinoza da *Teolojik-Politik İnceleme*'de Yahudiler'in başka kavimlerden daha dindar ya da daha bilgili oldukları için değil, belirli yasalarla bir toplum, yani siyasi bir bütün oluşturmaktaki becerileri nedeniyle seçildiğini söyleyecek ve ekleyecektir: "Ama toplumu oluşturmak ve korumak için, hiç de sıradan olmayan bir uyanıklık ve mizaç gereklidir".[5] Machiavelli açısından düşünürsek, Spinoza'nın yorumunda bu kavim, yazgının negatif karşı kuvvetine en çok direnç gösterebilecek pozitif kuvvete, siyasi erdeme sahip olduğu için seçilmiştir.

Spinoza, *Politik İnceleme*'deki eleştirisini[6] göz önünde tutsak da, Machiavelli'ye benzer biçimde "iyi" ile "kötü"yü insana dışsal olan nitelikler olmaktan çıkarır ve ahlakı siyasi yapının içine alır. Machiavelli için "iyi", siyasi erdemin yazgı karşısında gösterdiği etkinlikle ölçülür. Bu nedenle ancak siyaset alanında bir etkinliğin iyi/kötü ikiliği bakımından değerlendirilmesi söz konusudur; Prens ise ahlaki ya da dini tüm normların bağlayıcılığından muaftır; onun erdemi yazgının kuvveti karşısında ulusun mevcut koşullar içinde en uygun direnci göstermesini sağlamasında yatar. "Nasıl yaşanması gerekenle, gerçekten yaşanan arasında öyle büyük bir ayrım vardır ki, var olan yerine olması gerekenin peşine düşen kişi, kurtu-

4) *Prens*, XXV. bölüm.

5) B. Spinoza, *Teolojik-Politik İnceleme*, çev. C.B. Akal / R. Ergün, Dost Yayınları, 2008. III. bölüm.

6) B. Spinoza, *A Treatise on Politics*, çev. A.G. Wernham, *The Political Works* içinde, Oxford, 1965. V-7. bölüm.

luşunu değil, yıkımını öğrenmiş olur: çünkü her zaman iyi olmak isteyen birinin, bunca iyi olmayan arasında yıkıma uğraması kaçınılmazdır,"[7] diyen Machiavelli, "olan" ve "olması gereken" arasındaki ayrımda, ilkinin lehine bir tavır alır ve siyaset dışı olduğu kadar, tarih dışı bir ahlakı da çizdiği çerçevenin dışına çıkartır.

16. yüzyılın Floransa'sında önerilen "siyasi bütün", Aristoteles'in *Politeuma* diye adlandırdığı, *Polis*'in, kent devletinin yönetimiyle benzerlik gösterse de, ahlaki erdem-siyasi erdem ilişkisi bakımından önemli bir farklılık gösterir: Aristoteles yurttaşın (*Polites*) erdeminin bir insanın erdemi olmadığını, yurttaşın erdeminin yasalar bütünüyle (*Politeia*) değiştiğini, dolayısıyla her *Politeia* için başka bir *Polites* olsa da yurttaşlık çerçevesi dışındaki insan erdeminin mutlak olduğunu belirtir. Bunun tek istisnası yöneten ya da yönetilenlerdir; yönetici kişinin ya da sınıfın erdemi, "formel" biçimde ifade ettiği insan erdemiyle özdeş olmak zorundadır.

Machiavelli ise siyasi erdemin siyaset dışı alanla bağlantısını tümüyle keser. Bir başka deyişle, Machiavelli'nin çözümlediği yapıda önem taşıyan erdemli bir insanın/zümrenin yönetici olması değil, yönetici olanın siyasi erdem göstermeye yatkın olmasıdır. Bu açıdan Machiavelli soydan gelen "doğal" Prens'e karşı "Yeni Prens"i, doğal olmayan ama siyasi erdeme uygun davranabilecek yöneticiyi önerir. Yeni Prens, Machiavelli'ye göre, yazgının kendisine sadece maddeyi sağladığı, kendisinin de bu maddeye form verdiği yöneticidir; örneğin Musa bu tür bir yasakoyucu, yazgı ile değil kendi siyasi erdemiyle yönetici olmuş bir "Yeni Prens"tir. Yazgı Musa'nın İsrailoğullarını köle olarak bulmasını sağlamıştı, bu olgusal maddeye form kazandıransa Musa olmuştu.[8]

Yazgı da Machiavelli için doğal değil tarihsel, insanların tarihine dair bir anlamda içerik kazanır. Polybios'un kent devleti yerine kentlerden oluşan emperyal rejimi, özel olarak Roma İmparatorluğu'nu önermesi de Machiavelli'nin "yazgı" kavramının hazırlayıcısı konumundadır. Her ikisi de tümevarım yoluyla, deneysel olgulara yönelik bir gözlem yaparak tarihsel bir paradigma çıkarır ve yinelenen yapıları belirlerler. Dolayısıyla Polybios'un tarihsel daireleri tarihsel olguları önceleyen bir spekülasyon değil, belirli bir neden-etki ilişkisi çerçevesinde üretilmiş hipotezlerdir. Polybios'a göre yazgı, yeryüzündeki her şeyi tek bir gaye doğrultusunda yönlendirmek ister; tarihçinin görevi de, yazgının bu amacını tek bir

7) *Prens*, XV. bölüm.
8) *Prens*, V. bölüm.

bakış açısına toplayarak okuyucularının gözleri önüne sermektir. Polybios kendisini böyle muazzam bir tarih metni yazmaya cesaretlendiren şeyin de bu görevin farkındalığı olduğunu belirtir.[9]

Benzer biçimde, Machiavelli'nin "korku" üzerine kurulmuş rejimlerin akıbetine ilişkin söyledikleri de, yöntem olarak, deneysel verilerden türetilmiş hipotezlerin sınanması ve muhtemel sonuçların çıkarılması biçiminde gelişir. Pocock'un da belirttiği gibi,[10] siyasi erdem kişinin iradesiyle yazgısını bir forma kavuşturması, bir başka deyişle içinde bulunduğu koşulları kendi tekilliğini oluşturarak biçimlendirmesidir. "Korku"yu bir yönetim gereci haline getirmek siyasi erdem göstermek değil, bilakis siyasi olmayan bir alana dahil olmaktır; böyle bir rejimde yönetici yazgıya direnç göstermek bir yana, siyasi erdeme karşıt olarak yazgıyı güçlendirmektedir.

Machiavelli gerek yurttaşı, gerekse yöneticiyi siyasi erdemini kullanmaması, onu "ikinci doğası" haline getirmemesi halinde tümüyle yalnız bırakır. Öte yandan, bu yalnızlık insanın kendi yetersizliğinin değil, nedensellik kurma kapasitesini kullanmasındaki aczin bir sonucudur. Machiavelli'nin oluşturduğu tarih paradigmasına baktığımızda, "mekânın ve zamanın kesitlerinin birbirlerini taklit etmesi" diye ifade edebileceğimiz bir görüşle karşılaşırız. Machiavelli'de zaman, birbirini izleyen parçalardan oluşur. Böylece benzer tarihsel durumlar, geometrik bir figürde olduğu gibi benzer parçalardan oluşur. Yeni bir tarihsel durumla, –aynı benzetmeyi kullanırsak– daha önce görmediğimiz bir figürle karşılaşırsak da onu parçalarına ayırmamız, çözümleyip sınırlarını görebilmemiz, böylece kendimizi onun içinde konumlandırabilmemiz, daha önceki durumlara dair yaptığımız çözümlemelerle mümkün olur.

Fichte'nin "Machiavelli'nin Paganlığı" diye adlandırdığı tavır da tam olarak burada kendine yer bulur. Siyaset kuramı bakımından Machiavelli tam olarak bir Helenistik dönem paganıdır; çünkü Hıristiyan ahlakını eleştirmek bir yana, onu nezd bile almaz, "ideal" olan ile "hakikat" arasında bir ayrım bulunmaz, bu görüş için dini olan tümüyle siyasidir. Fichte bu metninde Machiavelli'nin kuramının kendi dönemine uygulanabileceğini ileri sürer; bunun imkânı da, Fichte'ye göre, devleti cebir uygulayan bir kurum (*Zwanganstalt*) olarak görmekten ve devletin de yurttaşlarını ol-

9) Polybios, *Histories*, çev. W.R. Paton, Heinemann, 1922, s. 11.
10) J.G.A. Pocock, *Le moment Machiavélien*, çev. L. Borot, PUF, 1997. VI. bölüm.

dukları gibi, hiçbir ahlaki erdem atfetmeden görüyor olmasından geçer.[11] Fichte'nin "siyaset bilimi" olarak adlandırdığı disiplin de bu noktada başlar: Bilim görünenin ötesinde olana ilişkin bir bilgi edinme aracısıysa, siyaset bilimi de mevcut olgulardan yola çıkarak henüz var olmayanlara dair bir kuram geliştirmek zorundadır.

Fichte bu metninde artık 1800'e kadar yazdıklarında olduğu gibi kişiyi doğal olarak ahlaki kapasiteye sahip ve doğal hakkı olduğu için özgür bir varlık biçiminde kabul etmez. Tekil ego'nun kendisini ve bu dolayımla kendisi olmayan her şeyi temsil eden ontolojik gücü "evrenin büyük projesi"ne devredilmiş, kişiye sadece siyasi iradesiyle bu muazzam projeye direnme imkânı bırakılmıştır. Devlet, 1800'den önceki metinlerinde tanımlandığı gibi rasyonel siyaset kurulana dek varlığını sürdürmesi gereken geçici bir kurum olmaktan çıkıp zorlayıcı ve mutlak bir yapıya dönüşmüş, aklın yasaları bağlayıcılığını pozitif hukuka devretmiştir.

Fichte'nin bakış açısının altında Kant'ın *Ebedi Barış* metninde söylediği bir ilahi öngörü, *Providentia*, anlayışı bulunur, ama Kant da ilahi öngörüden daha alçakgönüllü bir ifadeyi, "doğa yasaları"nı kullanmayı tercih ettiğini söylemiştir; Kant, "İnsan devlet hukuku, devletler hukuku ve dünya vatandaşlığı hukuku uyarınca, serbest bir şekilde yapması gereken şeyleri yapmadığı takdirde... doğanın zorlamasıyla bunları yine yapmak zorunda kalmaktadır," der ve bu noktada bir başka Stoacıdan, Seneca'dan alıntı yapar: "Yazgı azmedenleri yürütür, ayak direyenleri sürükler."[12]

Kant, "özgürlük" probleminin bir antinomi olmaktan çıkmasının çözümünü *Pratik Aklın Eleştirisi*'nde bulmuş, "formel" bir ahlak yasası kurarak kategorik buyruk yoluyla tümel yasa ile tikel iradeleri özdeş kılmak istemişti. Pratik aklın işlevi, nedensellik kategorisinin duyu-üstü bir kategorisi olan özgürlüğü duyulur dünyaya taşımaktı. Kant'a göre ahlakı "hareketlerimizde uymamız gereken mutlak kuralların toplamı" olarak gördüğümüzde uygulamalı hukuk olan politika ile hukukun kuramı olan ahlak arasında karşıtlık olması mümkün değildi. Pratik felsefenin çelişkiye düşmesinin önünü kesmek için Kant, maddi prensipleri konu alan "politikacı-ahlakçı" yerine formel prensipleri, kategorik buyruğu konu

11) *Sur MachiavelEcrivain*, s. 55-56.

12) I. Kant, *Ebedi Barış Üzerine Felsefi Deneme*, çev. Y. Abadan, S.L. Meray, Ajans Türk Matbaası, 1960, s. 32. Alıntılardaki bazı sözcükleri değiştirdim. Seneca çevirisinin orijinali şöyledir: *Fata volontem ducunt, nolentem trahunt.*

alan "ahlakçı-politikacı"yı öneriyordu.[13] Politika, ahlak önünde ancak bu şekilde dize gelecekti.[14]

Aynı buyruk Leibniz'de de bulunuyordu ve daha genişletilmiş haliyle kökeni de *Matta* İncili'ydi;[15] dolayısıyla birçok yerde sekülerliğin temel referanslarından biri olarak yorumlanan Kant etiği temelde püriten Hıristiyan ahlakının rasyonel bir çerçeveye kavuşturulması girişimidir. Machiavelli ise bu bakımdan Kant'tan üç yüz yıl kadar önce pagan perspektifiyle modern bir sekülarizmin temelini atar: Machiavelli'de siyasi rasyonalite ya da aklın siyaset alanında kullanımı, ahlak ile akıl arasındaki bağlantıdan bağımsız biçimde işler.

Siyasi erdem ve yazgı, var olmak için birbirlerine ihtiyaç duyarlar. Tıpkı hukukun yasadışı eylemler, dinin günahkârlar sayesinde var olabildiği, bu alanların kendi dış sınırlarını çizmek, kendilerini olumlamak için olumsuzlamalarını tanımlama gereği duymaları gibi. Benzer biçimde milliyetçilik de kurguladığı alanını meşrulaştırabilmek için iki temel öğeye muhtaçtır: İlki zaman dışı bir köken arayarak hayal gücü ürününü hakiki addetmek; ikincisi bir kavramsallaştırma olan "millet"e, yani "millet" kavramına, belirli bir bireye atfedilebilecek özellikleri yüklemektir.

Fichte 1800'den, özellikle Napoléon'un Fransa İmparatorluğu'nu yeniden kurmasından sonra, "hak", "ulus" ve "devlet" kavramlarına ilişkin perspektifini belirgin biçimde değiştirmiş, bu bakımdan görünüşte Machiavelli'nin önerdiği anlamda bir tavır almış, tarihin değişen koşullarıyla yazgıya direnç göstermek için başka bir siyasi erdem geliştirmeyi denemiştir. 1800'den önceki Fichte özne değiştiğinde öznenin çevresindeki dünyanın da dönüşeceği yolunda bir varsayım geliştirmişti; *Yazar Machiavelli Üzerine* adlı metni kaleme aldığındaysa değişen dünyanın içinde dönüşmek zorunda kalan özneyi anlatıyordu.

Bununla birlikte Fichte, 1800'den sonra Machiavelli'nin 1500'lerde kaçındığı tuzağa düşmüştür. Fichte 1790'larda hukuki bir çerçevede, kendi haklarıyla biraraya gelen rasyonel varlığı çözümlüyor, Kant'ın formel tanımından çıkardığı aklın hukuk ile bağlantısını sorguluyor, devleti ve kiliseyi rasyonel sistem kurulduktan sonra kurumsal olarak gerekliliklerinin kalmayacağı yapılar olarak görüyordu. Belki de Machiavelli ile onun üzerine yazdığı metinden önceki döneminde daha büyük yakınlıklar

13) *Ebedi Barış*, s. 45.
14) *Ebedi Barış*, s. 49.
15) *Matta İncili*, 7:12.

gösteriyordu. 1800'den sonra bu metinde, *Alman Ulusuna Söylevler*'de, *Kapalı Ticaret Devleti*'nde özne olma durumunu rasyonel varlıktan devlete, millete ve kiliseye devretmiştir.

Fichte bu döneminde hipotetik ve tarihi olması gereken devleti koşulsuz ve tarih-dışı bir konuma yerleştirdi; Machiavelli'nin tanımladığı anlamda yazgı, artık Fichte'nin yeni devlet tasavvurunun kendisiydi, yurttaşa ise sadece devlete direnç göstermesini sağlayacak yeni bir siyasi erdem geliştirmek kalmıştır.

8
Machiavelli ve İslam Dünyası: Modernitenin Genel Konularına Karşılaştırmalı Bir Bakış

Luigi Mascilli Migliorini

Machiavelli'nin doğumunun beşinci yüzyılında, yani 1969 yılının Eylül ayında, "Machiavelli'nin siyasi düşüncesi ve onun dünyadaki tarihi" konusunda düzenlenen bir toplantıda kendisine Machiavelli'nin eserinin İslam dünyasındaki yayılımını anlatma görevi verilen, İtalyan Arabistlerinin en büyüğü Francesco Gabrieli olaya yaklaşmayı bir çöle yaklaşma gibi tanımlıyordu: "İslam dünyasında –diyordu– maceraya atılırken (...) gerçekten verimli bir topraktan çöle geçme tehlikesiyle karşı karşıya kalırız. Bunun nedeni ilgili sorunlar o dünyaya yabancı kaldığı için değil, ama tam olarak bizim Rönesans çağından on dokuzuncu yüzyıla kadar İslam dünyası en derin gerileme ve ruhsal kısırlık dönemini yaşamış olduğu içindir".

Ne var ki, Gabrieli tarafından böyle ortaya konulmuş olan sorun, yine de, *Machiavelli Bibliyografyası*'nı hazırlayanların, Gabrieli tarafından öngörülen o çölün sadece İslam dünyasının özgül tarihi-kültürel gerçekliğini değil, ama çok daha geniş ve çeşitlendirilmiş bir evreni simgelediğini gözlemlemelerini engellemiyordu. Machiavelli bibliyografyasının çok geniş ölçeği üstünde yapılacak bir sayım, bu çöle birkaç vaha koymaya izin verse bile, Machiavelli'nin eserlerinin Avrupa Rönesansı'nın beş tarihi dilinden başka dillerde yayılması, sadece fiziksel olarak değil düşünsel olarak da,

onun düşüncesini, merkezden uzakta, baştaki tanımlamaya sığmayan bir ortama gönderiyordu.

Kısacası, bu yargıyla önceki tez altüst ediliyordu. Machiavelli'nin düşüncesi üstündeki sessizlik, sadece ya da özellikle, orada öncü bir rol oynamaya çağrılmış olan Osmanlı dünyasının doğal olarak dahil olduğu İslam dünyasının (siyasi, ekonomik, toplumsal düzenindeki daha genel bir gerilemenin yansıması olan) kültürel gerilemesine bağlı değildi. Bu durum, öteki deneyimler ve yollara göre, modern Batı'nın tarihi deneyiminin benzersizliğini işe karıştıran daha köklü ve daha derin nedenlere bağlıydı. Kesinlikle tarihsel olan kendi boyutlarından çıkıp baştan çıkarıcı ama rahatsız ve sonuçta samimiyetsiz, tarihötesi bir model rolünü üstlenmek üzere Batı'nın yaşadığı aynı olay açıklanmadığında, bu öteki deneyimler ve yollar, kendi açılarından sadece modern olmamaya ya da modernite karşıtlığına indirgenemezdi.

Gabrieli, 1969'daki kısa bildirisinde, *Hükümdar*'ın çevirilerinin inişli çıkışlı serüvenlerini ve özellikle, XIX. yüzyıl başlarında, eserin Mısır Valisi Mehmet Ali Paşa tarafından istenilen bir çevirisini ve iki İtalyan gezginin, Giovanni Battista Brocchi ile Giuseppe Acerbi'nin tanıklıkları eşliğinde yeniden kurgulanmış olan bu olayı boşuna anımsatmıyordu. Nitekim çeviri tasarısı sadece Mısır Valisi'nin canlı düşünsel meraklarının bir doğrulaması olarak değil, daha ziyade, o zamanlar Mısır'ı da kuşatan Osmanlı imparatorluk saygınlığına ilişkin çerçevede ve aynı zamanda 1798 Napolyon seferinin bir sonucu da olarak, "ulusallaştırma" sürecinin bir belirtisi olarak görülebilir. Ama tasarının başarısızlığı daha az anlamlı olmayan başka gözlemlere de uygun düşer. Çeviri hiçbir zaman baskı aşamasına geçememiştir, çünkü –diye anlatır Acerbi 1828 tarihli bir mektubunda– Mehmet Ali (belki de mükemmel olmayan çeviri nedeniyle) kitapta büyük hayal kırıklığına uğramıştır. "Siz –der Paşa Acerbi ile yaptığı bir konuşmada– İtalya'da Machiavelli'niz için büyük gürültü koparıyorsunuz. Onun ne dediğini öğrenmek için kitabı Türkçeye çevirttim, ama itiraf edeyim ki onu beklentimin ve sahip olduğu ünün aşağısında buldum. Aslında Arapça yazılmış, ama Türkçeye de çevrilmiş bir eseri okuduğumda daha çok hayranlık duydum. Bu eser İbn Haldun'un *Mukaddime*'sidir. Sizin Machiavelli'nizden çok daha özgür ve benim görüşüme göre çok daha yararlı bir yazar. Siz Machiavelli'nin bazı Avrupa Devletleri'nde yasaklandığını söylüyorsunuz; İbn Haldun çok daha fazla ülkede yasaklanabilir".

Ne kadar bilinçli ve samimi olduğunu bilmiyoruz, ama Mehmet Ali, Machiavelli ile İbn Haldun arasında bir karşılaştırma yaparken, moderni-

tenin (bugün olduğu gibi o zaman da) tam da hassas ve temel noktasına dokunuyordu. Şu da bir gerçektir ki –burada yine Gabrieli tarafından yapılan gözlemlere dönüyoruz– Tunuslu tarihçinin düşüncesi için de bizzat İslam dünyasındaki yayılma yolu inişli çıkışlı olmuştu. Ölümünden sonra fazlasıyla göz ardı edilen İbn Haldun, denilebilir ki ancak XIX. yüzyılın ikinci yarısındaki Osmanlı kültüründe, İmparatorluk'un son ve en canlı reform çağıyla uyum içinde, tam ve gerçek bir yeniden keşfin konusu olmuştur. Bu anlamda, *Hükümdar*'ın bir başka Mısırlı, Muhammed Ali Cuma'nın çalışması olan çevirisinin –ki bu, zamanında Mehmet Ali için hazırlanan kitaptan çok daha oylumlu bir eserdir– 1912'de, yani Osmanlı'daki İmparatorluk krizinin, ulusal yorumlamayla, İmparatorluk'un yeniden tanımlanmasına yer ve anlam verdiği bir anda ortaya çıkması kayda değer. Aynı şekilde, Machiavelli'nin başlıca eserinin, otuzlu yılların başında ortaya çıkan Türkçe çevirisi de, Kemalist ulusallığın modernleşme süreciyle sıkı bağlantısı içinde değerlendirilmelidir. Kaldı ki –daha önce belirtildiği gibi– İbn Haldun'un düşüncesindeki önemli temaların, Osmanlı dünyası ve daha genel olarak da İslam dünyası için oldukça kesin ve anlamlı bir tarihi anda, yani halifeliğin sona ermesiyle Birinci Dünya Savaşı'nın bitmesinin hemen ertesinde ve yirmili yıllar boyunca öne çıkan ulusalcı hareketlerin başarısı arasında, eleştirel açıdan da olsa *–asabiyya* (asabiyet-i milliye) kavramını düşününüz– daha belirgin bir yankı bulmuş olması göz ardı edilemez.

Dolayısıyla bu belirlemeler Gabrieli tarafından kabul edilen perspektifi doğrulamaktadır: Machiavelli modernitenin, özellikle de siyasi modernitenin kapılarını açan düşünürdür. Bundan da, henüz bir modernleşme sürecinin başlatılmadığı yerde onun tanınmadığı ya da daha açıkçası göz ardı edildiği ya da unutulduğu, buna karşılık, siyaset ve ahlak biçimlerinde, ürkek ve başarısızlığa mahkûm da olsa, bir modernleşme belirtisinin görüldüğü her yerde, Machiavelli düşüncesinin hemen yardıma çağrıldığı sonucu çıkmaktadır.

Bununla birlikte, Machiavelli'nin eserinin Avrupalı olmayan bazı bağlamlarda, özellikle de İslam dünyasında, sözümona kıyıda köşede kalmış olmasını, bir sorunlu alanın dışına çıkamamayla izah eden çoğul modernite motifi de göz ardı edilemez. Yani o bir zamansal düzenin dışına çıkma olarak anlaşılmamalıdır. Böylece Francesco Gabrieli yetmişli yılların sonunda zayıf bilançosunu şu sözlerle bitirirken yine de onu anladığını gösteriyordu: "Doğu'nun, tartışılan Batı *impact*'inin en sürekli ve en olumlu etkisi olabilecek modern uygarlıkça manen ele geçirilmesi, şimdi, ulusalcılığın

şiddetli patlamasıyla krize girmiştir: Ama Doğu, Machiavelli'mizi kendi İbn Haldun'u gibi, saf görünüşü içinde, aynı şekilde değerlendirebildiğini gösterdiği zaman gerçek bir manevi üstünlükle övünebilecektir".

Machiavelli düşüncesi, tarihsel olarak belirlenmiş ve dolayısıyla modernleşmenin üstlendiği çok yönlü karakteri her zaman göz önünde tutmak koşuluyla, bütün olarak modernleşme diye tanımlayabileceğimiz sürece aidiyetle açıklanır. Bunun sonucu olarak, Machiavelli'ye gösterilen dikkatin zorunlu olarak, "Batılı" anlamda bir modernleşme tasarısı daha hızlı olduğunda Floransalı düşünüre bakılmasını isteyebilecek taklitçi bir sözdizimini izlememesi gerekir. O tersine, tam bir özerklikle ve daha da büyük bir eleştirel güçle, kendisi, hedefleri ve sınırları üstünde düşünme gücüne sahip olduğu anda Machiavelli'ye özen gösterilmesini isteyen, özerk düşünce biçimlerine sıkı sıkıya bağlı, ayırdedici ya da karşılaştırmalı bir sözdizimiyle ölçülmelidir.

Gabrieli tarafından verilen bilançoyu izleyen ve Doğu-Batı ilişkisinin doğasının derin, bazen çok sert ve kuşkusuz bugün hâlâ düzelmekten uzak değişikliklere uğradığı, sıkı çalışmalarla geçen onlarca yılda, Machiavelli'nin eserine İslami bağlamda yeniden güç verenin modernite kadar, tam tersine modernite krizinin de olması bunun gerçekten anlamlı kanıtıdır.

Özel olarak Machiavelli'ye adanmış çalışmaları (Lihya al-Hasan al Madhal ya da Mizhar Ahmad Kamal), ama daha çok da (Soroush'un yakın zamanlarda çıkan bir kitabının başlığını ödünç alıyorum) Akıl, Özgürlük, Demokrasi gibi kelimelerin İslam dünyasında içine çekilebildiği yeni biçimler hakkındaki yaygın düşünceyi anımsayın. Olası birçok örnek arasında, son yıllarda Fransa'da ortaya çıkan, Marie-Hélène Parizeau ile Sohail Kash tarafından hazırlanan ve *Pluralisme, Modernité, Monde Arabe*'a (*Çoğulculuk, Modernite, Arap Dünyası*) adanan ve İnsan Hakları ve Biyoetiğe bağlı anahtar-sorunların ele alındığı ortak çalışma anımsanmalıdır. Bu kitapta *Hükümdar*'a ayrılmış sayfalar, göndermenin kısalığına rağmen, kitabın kullanımıyla ilgili, sadece model çalışmasıyla değil, ama aynı zamanda bir noktada, üstelik İslami esinli siyaset biliminden gelen sorunların bugün daha kaygı verici ve ilgi çekici olduğu, bireysel haklar ve iktidarla ilişki noktasında kesiştirmenin uygun olacağı farklılıkların doğrulanmasıyla da oluşturulan yöntem(bilim)ler sunar. Telkinin *gender* (biyolojik değil de kültürel açıdan iki cinsten birine ait olma) sorunsallarına karşı dikkatli kadın araştırmacılardan gelmesi, belki de, rastlantı değildir, çünkü dişil İslami siyasi kültürler dünyasında, öznellik ve bunun

sonucu olarak öznellikle toplumsal esinleme, kurala uyma arasındaki ilişki konusunun ne kadar acil olduğunu ve tıpkı Machiavelli'nin durumunda olduğu gibi, klasik Batı geleneğinin bazı yazarlarıyla, ama hiç de aşağıdan almayan, bir karşılaştırma için sıkıştırdığını doğrulamak kolay olacaktır.

Daha genel olarak, modernite hakkındaki tartışma, çözümlemenin yavaş yavaş, önce özdeşlik tarihselleştirmelerine ve ondan sonra özdeşlik kavramsallaştırmalarına ait olduğunu açıkladığı bazı düğümleri ortaya koyar. Tam olarak, bütünüyle farklı zaman ve dolayısıyla anlamlar kazanan modernite kavramından başlayarak, eğer XV ile XVI. yüzyıl arasındaki geçiş "daha küçük" bir zamandan ayrılık, bir ara dönem, bir ortaçağ ve yarıda kalmış bir tarihle diyalogun sürdürülmesi, bir Rönesans (Yeniden Doğuş) olarak yaşanmışsa. Ya da, tersine, bu geçiş uzun, ama tekdüze olmayan bir yayılma zamanının somutlaşmasına ve siyasi bir doluluğun olumlanmasına karşılık geliyorsa. Bunun için –geleneğin ve klasik modellerin rolü olan– Machiavelli hakkındaki araştırmaların klasik temalarını düşünmek yeterli olacaktır. Bu temalar sadece, antik dünya ile bağlantılı olarak öyle tanımlanan ve kısacası, uzaktan, *Querelle des Anciens et des Modernes* (*Eskilerle Modernlerin Çatışması*) olacak olan o belirleyici meydan okumaya hazırlanan bir modernite çerçevesinde anlaşılabilir olurlar. Ama geleneğin, bütün gücüyle de olsa, sözgelimi Antik gibi tarihsel bir kategoriye göre, bir ayrım –olumlu ya da olumsuz ayrım, örnek ya da engel– etmeni oluşturamadığı gerçeklerde aynı güçle konuşamazlar.

Kökleri çok daha uzaklarda olan bir tartışmanın yansıması, yani laikleş(tir)menin yansıması olan güncel tartışmanın düğüm noktalarından biri olarak da gözlemlenebilecek olan şeydir bu. Örneğin, İbni Haldun gibi bir yazar ele alınırsa, bir yönüyle, siyaset alanı ile din alanı arasında güçlü biçimde hissedilen bir gereklilik, XIV. yüzyılın bitiminde İslami toplumların gelişiminde söz konusu edilen büyük bir konu olduğunu fark etmek zor değildir. Bununla birlikte ideal düzende, yani *Kur'an* vahyinin karakterine bağlı olduğu kadar tarihsel düzende, yani İslamlaştırılmış dünyada dinsel otorite ile siyasi otoritenin kullanımıyla zaman içinde kazanılmış olan karaktere de bağlı olan bu gerekliliğin ön koşulları, onun yansımasının sonucunun laikleş(tir)me ya da daha sıradan ve somut bir deyişle Devlet ile Kilise arasındaki ayrılık olduğunu herhangi bir biçimde öngörmeye izin vermez.

İbn Haldun'un Machiavelli'den yaklaşık yüz yıl önce gelişen ve onda da siyasi dönüşüm sorunlarının egemen olduğu tarihsel düşüncesi, karşılaştırmalı olarak, o da bugün, daha çok toprak aidiyeti ya da daha kesin

bir deyişle yurttaşlık boyutundaki tartışmanın merkezine konulmuş olan, Devlet ile modernite arasındaki özellikle siyasi ilişkiye de uygulanır. Bir yandan siyasi-dini evrenselliklerin, öte yandan yerel özelliklerin karşısında ve yerine gerçekleşen ülkesel olarak belirlenmiş bir egemenliğin oluşum yolları, klasik-sonrası (post-klasik) Batı'da Kilise ile İmparatorluğu karşı karşıya getiren büyük çatışmanın olduğu kadar, Avrupa toplumunun feodal yapısının da bağlamlarının eksik olduğu yerde kullanılamaz. Egemenliğin merkezileştirilmesi eğilimine, onun idari uzantılarla merkezden çevreye geri verilmesine, egemenlik gücünün zaman ve mekân içinde kullanımının sürekliliğine bağlı modernleşme süreçlerinin benzerliklerini düşündüren sorunların olduğu yerde de, aslında, büyük ölçüde farklı dinamiklerle karşı karşıya kalırız ve onlardan sadece birinde –Avrupalı ve Batılı olanda– bu sorunların çözümünün aynı anda, modernite düşüncesinin sunulması olarak, en içsel özünde zaman dışı bir kavramsal örnek (paradigma) oluşturduğu düşünülebilir.

Bu açıdan, Machiavelli'nin, öznenin, onun özgürlüğünün ve bunun sonucu olarak siyasal sistemlerin ayrılmasının belirtisi olarak, Doğu-Batı karşıtlığındaki *topoi*'nin (kalıp sözler, klişeler) yorumculuğunu yapar gibi göründüğü, oldukça ünlü pasajlar üstünde ısrar etmenin ne kadar az verimli olduğunu gözlemlemek de zahmete değer. Üstelik bunlar, herkesin bildiği gibi, Machiavelli'den önce gelen ve Machiavelli'nin ötesine geçen bir geleneğin sinesinde yaşayan *topoi*'dir; öyle ki bu konuya gereğinden fazla önem verilmek istendiği zaman bile, bu durumda ve dolayısıyla, Doğu ile Batı arasında temelden gelen ve aşılmaz ayrımın saptanmasında, modernitenin ya da en azından, Machiavelli'nin onun doğuşuna yaptığı katkının doğruluğu asla savunulamaz. Tersine, *Hükümdar*'da, *Discorsi*'de (*Söylevler*) bulunan ve çağdaşlığın siyasi deneyimlerinin bozulmasının yer aldığı o pasajlar üstüne daha yararlı biçimde ısrar edilebilecek yerde, monarşik Avrupa'nın sorunlarını ve çözümlerini Osmanlı İmparatorluğu'nun sorunları ve çözümleriyle karıştırarak, bugün tarihçilerin çalışmasının tesadüfen değil de yoğunlukla uygulandığı –büyük devletlerdeki hanedan yasallığı ve sürekliliğine bakınız– çalışma varsayımları oluştururlar.

Kısacası, klişelerin oluşturulmasından, daha çok da klişenin modelcilik pedagojisi işlevinden kurtulup kendi özgül ve zengin tarihselliğine geri dönmesiyle, Machiavelli'nin düşüncesi, modernite hakkındaki çağdaş tartışmada kendi rolünü ve kendi gücünü bulur. Çerçeve, sonuç olarak, çoğul modernitelerin, bir evrensel dil kapasitesinin borçlu olunduğu yazarlar ve eserlerin değerinin de yeniden anlaşıldığı tarihsel süreçlerin

çeşitliliklerinin çerçevesidir. O, başlangıçta sözü edilen ve XX ve XXI. yüzyıl arasındaki beklenmedik geçişte çok değişmiş olan, bugünkü savaşların acilen ister göründüğü kahramanlardan farklı kahramanlara ihtiyaç duymuş olan savaşlara bağlayan, o bilgi ve ilgi "çöl"ünün arkada bırakılmasına yardım eder.

İtalyancadan çeviren: Durdu Kundakçı, Cansu Muratoğlu

9
Batı-Doğu Dikotomisi Üzerine: Montesquieu'de Makyavelyen İzler

Silvio Suppa

Batı ile Doğu arasındaki ilişki çok eski bir konudur –tek bir örnek vereyim: Marco Polo'nun "Kathai"sini düşünün– ve modernite döneminde, daha açık seçik ve şimdiye kadar sürüp gelmiş olan bir karşılaştırma içinde, hükümet ve devlet biçimlerinin bazı yönlerine değinir. Ama tam olarak modern çağdan başlamak üzere, Doğu ile Batı arasındaki fark, iktidarın özel niteliklerinden başlayıp, sonra, bugünkü anlayışımıza göre, Çanakkale Boğazı'nın çevresinde ve ötesinde kalan topraklarla Avrupa'yı ayıran o hayali çizginin berisinde ve ötesinde uygar düzenin kurulma modellerinin içerisine kadar uzanan, özel önemde siyasi konular üstünde yapılagelmiştir. Bu münasebetle, şunu da anımsamakta fayda var: "Doğu despotizmi" –ki bu da tamamen Batılılarca uydurulmuş bir formüldür– ifadesiyle çoğu kez, toptan "Doğu" diye adlandırılan, ama tarihsel ve kültürel sınırlarının bütünüyle tanımlanması gereken, jeopolitik bir bölgedeki yönetim uygulamasının tamamı işaret edilmiştir. Bu sözde Doğu despotizmi, özellikle de terim gerekli dikkatle kullanılmadığı zaman, hâlâ Batı geleneğine kesinlikle karşıt bir siyasi model olarak görülmektedir; oysa o, iktidara ilişkin, ekonomi,

hukuk, felsefe vb. alanların da aracılık ettiği, daha karmaşık yönetim teknikleriyle ele alınmalıdır.[1]

Bugün uluslararası ilişkilerin uygulanmasında olduğu gibi, kamuoyu açısından da birçok açıklama isteyen bu sorun, Makyavelizm çalışmaları alanında, Floransalı Sekreter'in adına dönmek için iyi bir fırsat sunar; çünkü o bize modern çağın başında, Batı ile Doğu arasındaki ilişkide, eserinin en önemli yerlerinde sık sık yeniden önerdiği, ilginç bir ayrım ve bir düşünceden daha fazlası için malzeme sunar. Tartışma dünyanın iki tarafının sadece coğrafi açıdan karşılaştırılmasından ibaret değildir; nitekim bu münasebetle, Machiavelli'nin ideal ufku içerisinde, Batı'nın aslında Akdeniz –İspanya ve daha çok da İtalya– ile Fransa ve "Magna" (Almanya) topraklarını kapsayan Avrupa profiline karşılık geldiğini anımsamanın tam sırasıdır. Tersine, *Mare nostrum*'un (Akdeniz) doğu tarafında, kendi açısından coğrafi sınırlardan daha anlamlı olan iki kültürel sınıra sahip bir Doğu başlar. Bir tarafta, 1453'te sona eren Roma-Bizans İmparatorluğu'nun, en eski Roma geleneği de dahil olmak üzere, hâlâ canlı izi vardır; öte tarafta ise Büyük İskender ve Büyük Kirus'un (Keyhüsrev II) ile Klasik Yunanistan'ın, halkların daha geniş bir bilgi zenginliğinin ve farklı uygarlık geleneklerinin yavaş yavaş oluşmasında etkili olan, girişimlerinin tarihsel anısı vardır.[2]

1) Amartya Sen'in, Batı geleneğiyle açık bir tartışma içinde, Batı'nınkinden tamamen farklı, bununla birlikte Avro-Amerikan kültüre sahip ülkelerde az izlenen, kendi geleneklerinde iyice pekişmiş bir Doğu demokrasisine özgü biçimler üstünde, ayrıntılı bir toplumsal ve siyasi betimlemeyle durmak istemiş olması bir rastlantı değildir. İki konferansın yazılı biçiminden oluşan bu kitaptaki merkezi düğüm noktası, özgürlüğün sadece Batı'da doğmuş bir ilke olmadığıdır. Konuyla ilgili olarak bkz., A. Sen, *La democrazia degli altri*, Mondadori, Milano, 2004.

2) F. Chabod'nun *Storia dell'idea d'Europa* (haz. E. Sestan ve A. Saitta), Laterza, Roma-Bari, adlı ünlü eserini yeniden ele alınması. Burada yazar Machiavelli'de iki kimliğin, Avrupa ve Asya'nın tanımının yapılmış olduğunu savunur ve bunun *Dell'arte della guerra*, (*Savaş Sanatı Üstüne*) II. kitapta, Floransalı Fabrizio Colonna'ya şunları söylettiği zaman açıkça ortaya çıktığını ekler: "Siz savaştaki üstün insanlardan Avrupa'da çok, Afrika'da az ve Asya'da daha az söz edildiğini bilirsiniz. Bu durum dünyanın bu son iki kısmının bir iki hükümdarlığa ya da az sayıda cumhuriyete sahip olmasından doğar; ama Avrupa tek başına birkaç krallık ve sonsuz cumhuriyete sahip olmuştur"; M. Martelli, *Machiavelli, tutte le opere*, Sansoni, Firenze, 1971, s. 332a. Chabod, belli bir ihtiyatla da olsa, onun cumhuriyetlerden yana zenginliğini temel alarak, Asya ve Afrika karşısında Avrupa'nın daha ileri ve daha belirginleştirici bir siyasi niteliğinin olduğunu, daha donanımlı ve daha açık bir Devlet modelini geniş ölçüde yaygınlaştırdığını söyleyerek, işi Doğu'ya karşı Avrupa kimliğini güçlendirmeye vardırır.

Tarihten iyice süzülmüş bu boyutta, Machiavelli'de, kesin siyasi ilişkileri belirleyen hayali çizgi olarak bir "Türk" sorunu belirir; ancak "Türk" kelimesinin içindeki sentez aynı zamanda, artık, siyasi açıdan çok okunaklı bir dünyanın ahlaki özerkliğini tanımlamanın bir yolu haline gelmiştir. Bu dünya, siyasetin kurucuları hakkında, ülkeler ve değerler arasında ve kendi farklılıkları içinde, uygarlık çeşitlerini belirlemeye katkıda bulunan derin sınırları –tıpkı Machiavelli'nin yaptığı gibi– yeniden kurmak isteyen biri için çok yararlı tarihi-siyasi bir özelliğe sahiptir. Kısacası Türk, kültürüyle yeniden kurulması ve tanınması gereken yeni bir varlık ya da yeni bir öznedir.

Bu yolda ilerleyecek olursak modernite kültürü bizi Montesquieu'ye götürür, çünkü o farklı Machiavelli motiflerinin araştırıcısı ve aynı zamanda o *Esprit des lois*'nın (*Yasaların Ruhu*) ve içinde, başka konuların yanı sıra, Doğu ile Batı arasındaki ilişkiyle birlikte, "Türk"ün özgüllüğünün yinelendiği başka eserlerin de yazarıdır.

Ama Machiavelli'ye dönecek olursak, hemen şunu söylemek gerekir ki, Avrupa ile Doğu tarafından temsil edilen iki coğrafi nokta arasındaki maddi olmayan sınır, onun siyaset kurgusunun ikicilikçi –hatta diyalektik bile diyebilirim– konumuna iyi oturur. Nitekim daha *Hükümdar*'ın ithaf girişinde, haritacının mesleği ile siyasetçinin mesleği arasındaki karşılaştırma, bu iki figürün, farklılık ve karşıtlık duygusundan oluşan bakışındaki benzer niteliği etkili biçimde örnekler. Haritacı ancak aşağıda durursa dağların doruklarını ayırt edebilir, aynı şekilde Hükümdar da sadece "halk"ın aşağı tabakası tarafından fark edilir; tersine, yükseklerden ovalar mükemmel biçimde fark edilir, aynı şekilde halkı gözlemlemek için, uygun bir toplumsal ve siyasi yükseklikte bulunmak ve Hükümdar olmak gerekir.[3] Farklılıklara gösterilen aynı dikkatle, hükümdarlıklar hakkındaki yazının IV. bölümünde, iki figürün, "Türk" ve "Fransa Kralı" figürlerinin betimlemesi, biri ötekine indirgenemeyen fenomenler ve "dünyalar" arasında dikkatli bir karşılaştırma yapma yoluyla, yeni siyaset bilgisi olanağını sunar. Bu nedenle, belki de çağdaş dilde söyleyebileceğimiz şekliyle, belli siyaset-paradigma tiplerinin değerini anlayabilmek için, az önce işaret edilen iki modeli, kendi karşılıklı özellikleri içinde, dikkatle çözümlemek gerekir. Floransalı Sekreter'in gözlemi onun, İskender'in, ölümünden sonra haleflerinin eline geçen ve onlar tarafından korunan krallığının, görece kolay gözüken sürekliliğini açıklama gereğin-

3) *A.g.e.*, s. 73.

den doğar. Machiavelli şöyle yazar: "Buna vereceğim karşılık tarihten bildiğimiz bütün prensliklerin iki farklı biçimde yönetildiği olacaktır: Ya bir prens ve başka herkesin emir kulu olduğu –bu emir kullarından bazıları, prensin kayırması ve izniyle, bakanlar olarak o krallığı yönetmeye yardım ederler– bir yönetim; ya da bir prens ile baronların –baronlar unvanlarını senyörün kayırmasına değil, geçmişten gelen soyluluklarına borçludurlar– ortak yönetimi".[4] İki modelin araştırılması çok dikkat çekici bir ayrıntıyı ortaya koyar: O hükümdarlıkla ilgili bütün yönetim türlerini ("anımsanan bütün hükümdarlıklar" diye yazar Machiavelli) ilgilendirir ve bu nedenle başka yorum şemalarına ya da daha geniş ve karmaşık durumlara yer bırakmaz. *Hükümdar*'ın IV. bölümünde açıklanan farkın olası öğretisel anlamı buradan süzülür ve bunun ötesinde de hükümdarlığın ve dolayısıyla krallığın bir başka var olma biçimini hayal etmek pek olası görünmez. İşte Floransalı Sekreter'in, kendi açılarından öğretisel bir teze benzer bir kurgu doğrulaması içeren iki örnekten yararlanarak, kendini siyaset bilimi terimleriyle ifade ettiği iki nokta burasıdır. Onun tam olarak bilimsel karakterini doğrulamak amacıyla, Machiavelli'nin kitabının havasının hiçbir ahlaki ve dinsel anlamdan etkilenmediğini, IV. bölümün konuşmasında özetlenen iki tip arasında bir tür tercih sunmayı amaçlamadığını unutmamak gerekir. Siyasi düzenin sağlanması görevinde biri ötekinden daha etkili olmadığı gibi, töresel tutarlılık ya da amaca uygunluk açısından da biri ötekine tercih edilecek değildir. Machiavelli'nin söyleminin yapısında, sık sık olduğu gibi, siyasetin ve tarihin değişimiyle iç içe geçen figürleri, güdülenmeleri, çelişkileri anlamak için tarihsel bağlantı temeldir. Dahası, tam olarak antik şeylerden alınan "ders", modern şeylerin güdülenmelerine ve yorumlanmalarına izin verir; hükümdarlıkların burada ele alınan ikili tipolojisi, İskender'in İmparatorluğu tarafından gösterilen kendini koruma yetisine özgül bir neden bulma gerekliliğinden kaynaklanır. Bu tarihi durum, Hükümdar'ın tekliğine bütün öteki yurttaşların, soylu ve bey olsalar bile, "kul" olma koşulunun karşılık geldiği modelin daha düzenli ve daha sağlam doğasını herhangi bir başkasından daha iyi ortaya koyar. Onunla işbirliği yapan ve yönetici işlevi gören kimsenin kendi Hükümdar'ıyla özdeşleşmesindeki çok güçlü sürecin, iktidarı elinde bulunduranın kulu kölesi olan kimsenin, yüksek bir çatışma oranını ve bunun sonucu olarak "baş"ın ya da Hükümdar/Kralın –fiziksel olması zorunlu değil– olası or-

4) *A.g.e.*, s. 92.

tadan kaldırılması tehlikelerini azaltacak ya da tamamen sıfırlayacak öznel bir bilinç durumunu, töresel bir niteliği gösterdiği modeldir bu. Özdeşleştirici niteliği bulunan –kullar Hükümdar'la özdeşleşirler– böyle bir durumu, hükümdarlarına karşı kulların ideal bir "kendinden geçme"si olarak tanımlamak aşırı bir yorumlama değildir; çünkü Machiavelli'nin kendisi, kralın figürünün bu azami olumlanmasında, subaylarının ve bakanlarının "ona özel bir sevgi duyduklarını" açıkladığı zaman çok güçlü bir terime başvurur. Bu kesinlikle duygu ve bağlılık ifade eden terimin –sevginin– tadı, başka hiç kimseye değil, yalnızca hükümdara tanınan egemenlik olan "otorite" sözcüğüyle çelişir; kısacası, kul-kölelerin bütünlüğü içinde, bütün memlekette hiç kimse yoktur ki, "herhangi birinin ondan, yani Hükümdar'dan –diye yazar Machiavelli– üstün olduğunu kabul etsin".[5] O tabloda oluşturulan tek diyalektik, meydana geldiği ortamın tamamen siyasi olan doğası gereği, kesinlikle ayrı türden (heterojen), ama iktidarla kullar arasındaki ilişkilerin gerçek bir uyuşma olanağından daha az anlamlı olmayan otorite ve sevgi sentezidir. Kaldı ki, hükümdarına karşı benzer bir birey profili modern çağda desteksiz kalmayacaktır; bunun için, İsveç Kraliçe'sine yazdığı ateşli mektuplardan açıkça anlaşıldığı üzere, Floransalı Sekreter'e karşı, karşıt değilse bile çok ihtiyatlı bir tavır alan Descartes gibi modern çağın büyük bir yazarını düşünmek yeterli olacaktır. Ancak Machiavelli'ye karşı ihtiyatlı bir tutumda olmasına rağmen, *cogito-sum*'un (Düşünüyorum, o halde varım) filozofu da kulun hükümdarına bir tutku duygusuyla bağlanabileceğini olanaklı görür. Son eseri sayılan eserinde Descartes şöyle yazar: "Pour ce qui est de la dévotion, son principal objet est sans doute la souveraine Divinité, à laquelle on ne saurait manquer d'être dévot lorsqu'on la connait comme il faut; mais on peut aussi avoir de la dévotion pour son prince, pour son pays, pour sa ville, et même pour un homme particulier, lorsqu'on l'estime beaucoup plus que soi"[6] ("Bağlılığa gelince, kuşkusuz onun ilk hedefi Yüce Tanrı'dır ve onun layıkıyla tanınması halinde ona bağlı olmamak mümkün değildir; ama eğer insan onu kendisinden daha üstün bir yere oturtuyorsa, prensine, ülkesine, şehrine ve hatta herhangi bir insana da bağlılık gösterebilir"). Konunun sıklıkla yinelenmesi kuşkusuz Machiavelli ile Descartes arasında doğrudan bir hat olduğu anla-

5) *A.g.e.*, s. 93

6) R. Descartes, *Les passions de l'âme* (1649'da yayımlanmış), telematik baskı. İtalyanca metin, E. Lojacono (haz.), *Cartesio. Le passioni dell'anima* içinde, TEA, Milano, 1994, s. 94.

mına gelmez; ama hiç değilse siyasi kulluk ilişkisinin ahlaki, hatta duygusal niteliğinin, belki de korkudan farklı bir egemenlik güdülenmesi arayışıyla, Floransalı'nınkinden böylesine farklı ve uzak bir çağda bile ortadan kalkmış görünmediği düşünülebilir. Oysa Machiavelli'nin, Büyük İskender'in yaptıklarına ilişkin olarak kullandığı kuru ve dolaysız dilin çok kesin ve Hükümdar hakkında yazdıklarının da tümüyle uyumlu bir şema çizdiği açıktır. Bu, kurulmuş iktidarın, bir istikrar mantığı içinde, Hükümdar'ın umursamaz ve neredeyse kutsal otoritesiyle birlikte, bağlılık bilincini yerleştirme olasılığını açıklamak için uygun bir tarihsel örnek olarak değerlendirilir. Dolayısıyla Machiavelli'nin, sözcüklerinin anlamını mükemmel biçimde kontrol ederek –onun tarzında olduğu gibi– geçmişten somut bir olayı alıp onu bir "özdeyiş"e dönüştürdüğü ve onu yeniden şimdinin de varsayımsal değişik bir biçimi olarak sunup, imparatorluk ve bağımlılık arasındaki olağanüstü karşılıklı dürtüyü etkin hale getirdiği varsayılabilir. Gerçekten de bu durum, onun metin kurgusunda belli belirsiz de olsa, iç denge ve süreklilik özelliğine sahip bir siyasi formüle denk düşer; bu da Siracusalı Hieron örneğinin tam tersidir. Floransalı onun, "özel" bir durumdan başlayarak, yine özel, şiddete hazır dost ve askerlerden oluşan ve kamu desteği olmayan bir güç oluşturmadaki talihini anımsatarak şöyle der: "O [Hieron] eski milis gücünü kaldırdı, yenisini kurdu; eski dostlukları bıraktı yenilerini kurdu"[7]. Siracusalı despotun şiddet eyleminde, tipik Türk modelinin tersine, açık bir keyfilik ve görevi kötüye kullanma belirtisi vardır, çünkü sözlerini orada "bizzat kendilerinin çıkardıklarından başka ayaklanma olmaz"[8] diye bitirir Machiavelli. Tersine, her türlü siyasi rahatsızlık, korku ve imparatorluğun itaat etmesi gereken kimseye kayıtsız kalması görüntüsünü ortadan kaldıran şey, sevgi uyandıracak kadar güçlü bir Hükümdar'ın kabul edilmesidir ve bu tür bir siyasi ilişkinin, oluşma biçimindeki kendiliğindenlikte yoğunlaşan doğallığı hiçbir paylaşmama ya da onaylamama eylemine izin vermez. Machiavelli bu uzlaşı ve otorite karışımı tabloyu kendine mal etmeyen, hatta eleştirmeyen, ama onu, "edimsel gerçeklik" konusunda, dışarıdan ve nesnel bilgisiyle son derece uyumlu biçimde kabul eden soğuk bir gözlemcidir.

Bir başka açıdan, Hükümdar/Soylular şemasının tamamen farklı niteliği, tersine, gerçek ve potansiyel olarak, değişken ama sürekli bir istikrarsızlık, belirsizlik ve sonunda kısa sürelilikle, imparatorluğu zayıfla-

7) N. Machiavelli, *Discorsi*, M. Martelli, *a.g.e. içinde*, s. 267 b.
8) N. Machiavelli, *Principe*, böl. IV, *a.g.e.*, s. 95.

tabilecek bir gerginlik olan bir diyalektiğe karşılık gelir. Bu modelde süreç tam olarak, Hükümdar'a duyulan sevginin kendi toprağına ve kendine olan sevgiyle yer değiştirdiği, Soylular'ın desteği türünden, olası bir gizli krizde belirir. Bağlılıkla Hükümdar olma durumunda birleşik ve bağlı bir kavrama karşılık gelen şey, yani toprak, tersine, Soylular tarafından desteklenen Hükümdarlık'ta kırılganlık nedeni olur; çünkü soylular kul değil, kendi topraklarında, küçük ölçekli beydirler. Bu büyük ölçekli değişiklikte oldukça canlı, renkli içeriklerin bir tür kesişmesi, çakışması ortaya çıkar: Bir tarafta kendiliğindenliğin ahlakı ve dolayısıyla, güçlü ve hatta rahatsız edici bir tanım olan kölelik durumuna karşılık gelen, eğer bu terimi kullanmam uygun olursa, "katlanılabilir" bir ahlak vardır. Öte tarafta, soyluların topraklarına bağlılıkta işin içine "katı" bir ahlak girer ki bu da, tersine, soylunun kendi Hükümdar'ına verdiği tüm destekte kendine ayırdığı, bir keyfilik değilse bile, daha gevşek bir siyasi durumun, âdeta bir özgürlüğün temelidir. Machiavelli tarafından sade ama azami anlatım yoğunluğuna sahip satırlarda özetlenen bu iki dinamiğin bütünü, 1513 tarihli eserin yine IV. bölümünde çok belirgin jeopolitik bir görünüm kazanır: "Bu iki farklı yönetim biçiminin örnekleri, zamanımızda, –diye belirtir Floransalı'nın kitabı– Türk (Padişahı) ve Fransa Kralıdır. Türk'ün bütün hükümdarlığı bir padişah tarafından yönetilir, ötekiler onun kullarıdır [...] ama Fransa kralı, o devlette eski, halkları tarafından tanınan ve sevilen bir beyler çokluğunun ortasındadır: onların kendi üstünlükleri vardır ve kral bunları kendini tehlikeye atmadan ellerinden alamaz".[9] *Hükümdar*'ın VIII. bölümünde, sadece retorik amaçlı "kötülükten iyi diye söz etmek uygunsa"[10] cümlesiyle gösterildiği gibi, gerçek niteliksel fark, genel amaçların tanımlanmasında bütünüyle önemsiz olan iyi ile kötü arasındaki seçeneğin körü körüne yeniden önerilmesi değildir; siyasetin iki belirgin yolu olduğunu gösteren bir çözümlemede –yani Machiavelli'ninki– Fransa kralına göre Türk'ün ideal sınırı, kolaylıkla görülebileceği gibi, hiçbir yargı, hiçbir tercih, hiçbir değerlendirmeyle açıklanmaz.

Machiavelli'nin gösterdiği iki modele karşı özde umursamaz tutumu, onların karşılıklı, tam olarak siyasi doğalarını tanımlayan "teknik" düşünce, yani Hükümdar/Kral'ın rolünü üstlenen iktidar öznesinin kesilmesi ya da devam etmesini sağlayan, her birine özgü biçimle gösterilir. Böylece Türk'ün ülkesini almanın ne kadar zor olduğunu göz önüne almak gere-

9) N. Machiavelli, *Principe*, böl. IV, *a.g.e.*, s. 93.
10) *A.g.e.*, s. 127.

kecektir; nitekim Machiavelli'nin açıklaması şudur: "Türk'ün devletini almak çok zordur, ama, bir kez aldıktan sonra, onu elde tutmak çok kolaydır".[11] Sadece Türk modelinde güçlü olan, kulların hükümdarlarına bağlılığının belirleyiciliği, ele geçirmede süreklilik açısından ortaya çıkan farklılıkla, almanın kolaylığıyla birlikte elde tutmanın kırılganlığını gösteren, Fransa kralının durumunun zıtlığını da açıklar. Machiavelli aynı şekilde "Fransa krallığını işgal etmede büyük kolaylık, ama elde tutmada büyük zorluk"[12] olacağını söyler; böylece Batı'nın en tipik biçiminin aynı zamanda harekete büyük ölçüde daha açık ve özellikle kırılgan olduğu ortaya çıkar. Sonuç olarak Doğu tipi hükümette ayaklanma ya da başkaldırı olasılığının çok daha az olduğu düşünülmelidir. Sadakat ölçüsü siyasette zorunluluk ilkesini kabul etmenin değişik bir biçiminden başka bir şey değildir. Bu durum Doğu'da güçlü, Batı'da ise zayıftır; çünkü burada Fransa kralının simgesel anlamı tam olarak geçicilik sınırını ya da toplumsal ilişkilerin genişliği ile siyasi ilişkilerin zayıflığı arasındaki çok zor dengenin ayrım çizgisini göstermektedir. Machiavelli söylemi, soylulara özgü bu özerklikler alanı üstündeki ısrarıyla, terimin çağdaş bilim dilinde kazandığı anlamda, uygar topluma dikkat çekmenin bir ilk belirtisi olarak alınmamalıdır. Bununla birlikte onun çözümlemesinde Hükümdar figürü etrafındaki tipik çatışma süreçleri kadar, toplumsal görevlilerin istikrarsızlık biçimlerinin titiz bir incelemesi de yer alır. Kısacası, Machiavelli ile, Aristoteles'ten kalma "organik" yapıdan, sınıf ve bireylerdeki çelişkiler, "özellikler", çıkar durumlarının gözlemine geçilir. Bu çerçevede, erdemin ya da her durumda amaçlara yeniden ulaşmanın, siyasi düzenin hedefiyle, Hükümdar'ın olduğu kadar onu destekleyen toplum kesimlerinin de öznel bilinci arasındaki aracılıkların daha karmaşık bir ayrıntısından kaynaklandığı açıktır. Komutanın, askeri ve aynı zamanda siyasi şefin erdemli hareketini Floransalı'nın, ilk Roma imparatorlarının ve –mantık yürütme devam eder– "zamanımızda Türk'ün yaptığı ve erdemli kişilerin yapmış ve yapmakta oldukları gibi, bizzat sefere çıkması gereken" hükümdarda bulması rastlantı değildir.[13] Vatan uğruna kendini feda etme tehlikesine daha yakın olan askeri yiğitlikle ilgili olarak Türk örneği, ikisi de siyasi olan zorunluluk ve sevgi arasındaki kesişmesiyle hâlâ capcanlı bir örnek olarak gösterilir. Türk modelindeki kulluğun yoğunluğunu, Machiavelli'de, özel-

11) *A.g.e.*, s. 93.
12) *A.g.e.*, s. 93.
13) N. Machiavelli, *Discorsi*, I, XXX, 2.

likle *Discorsi*'de (*Söylevler*) ısrarlı bir tanımlamaya eşlik eden zorbalıkla karşılaştırmanın, aslında çok safça olan tehlikesinden kaçınmak için bu paralellik yeterli olabilir. Nitekim Machiavelli'de zorba, kolektif iyilik perspektifini kendi kaderine terk ederek, kendi çıkarı için kaygılanan kimsedir ve bu konuda yapılacak alıntı da çoktur. Eğer işe karışma Türk yönetiminin bir yönünü oluşturuyorsa, öteki belirleyici görünüşü de yiğitlik (erdem) ile zorbalıktan uzak olmanın sentezindedir. Hatta Floransalı'ya göre, siyasi sürecin basitleştirilmesinin siyasi iktidarın, yani hükümdarın gücünün tutarlılığı ve istikrarına ulaşmak için en kestirme yol olduğu da düşünülebilir. Sonuç olarak, Machiavelli tarafından sunulan Doğu/Batı düalizminde Hükümdar'ın iktidarının biçim ve bağlarının sağlamlığı, her zaman –imparatorlukla kulluk arasındaki birliği sağlamak amacıyla, geleneklerin ağırlığından yana dikkatli bir incelemeyle birlikte– öteki değerlendirme ölçülerinden üstün gibi görünür: Eğer Doğu'da, Türk'ün sadakati geleneğin siyasi düğüm noktası ise, bu sadakat, Fransa kralının nezdinde, antik soylu kanda bulunur; birincinin yönetimi merkeze yöneliktir, ikincininki ise merkezden kaçar.

Bu Machiavelli motiflerinin tümü bize modern çağın daha ileri bir aşamasını düşündürür; ancak doğrudan ve aracısız, ideal bir türeme olarak anlaşılmamalıdır bu. Floransalı'yla karşılaştırılırsa Montesquieu'nün eserinde ve düşüncesinin evrilmesinde, bazı farklılıklar ve sapmalar bir yana, Doğu ve Batı'ya yönelttiği ikili bakışın da izlenmesi gerekir. Machiavelli'nin eserlerinin kendi çalışmalarındaki varlığını bizzat birçok kez belirtir ve *Mes pensées*'de (*Düşüncelerim*), yılların akışı içinde üzerinde durduğu yazarların adlarını kısaca yazar; birçok yazarın arasında Floransalı, *Esprit des lois*'da (*Yasaların Ruhu*) "bu büyük adam" ("ce grand homme") tanımıyla yer alır.[14] Ancak, Machiavelli'nin Montesquieu üzerindeki etkisiyle ilgili önemli literatürü unutmadan, Fransız aydının Roma tarihine duyduğu –ve Cicero'dan, Romalıların dininden, vb. esinlenmiş gençlik dönemi eserlerinden beri gösterdiği– güçlü ilgi de anımsanmalıdır.[15] Bu

14) Montesquieu, *De l'ésprit des lois*, *Oeuvres completes* içinde, Seuil, Paris, 1990, s. 558 a (bundan sonra sadece *Oeuvres*).

15) 1705 ile 1721 arasındaki dönemde, bilindiği gibi, Montesquieu'nün eserleri arasında başkalarının yanı sıra, Roma üstüne yazılmış şu eserleri de buluruz: *Extrait d'une Historia romana* (*Roma Tarihi Özeti*), *Discours sur Cicèron* (*Cicero Hakkında Söylev*), *Dissertation sur la politique des Romains dans la religion* (*Din Konusunda Romalılar'ın Siyaseti Üzerine İnceleme*). Bunların hepsi de en tanınmışları olan *Considérations*'dan (*Roma İmparatorluğu'nun Görkemi ve Çöküşü Hakkında Görüşler*) öncedir.

ilk yazılarda, Machiavelli'nin *Discorsi*'si (*Söylevler*) ile olan benzerliğin, *Esprit des lois*'nın (*Yasaların Ruhu*) gelecekteki yazarının iyi bilinen yazıları arasında, çeşitli Latin yazarların, daha çok da Titus Livius'un varlığını gösteren bir pasaj şaşırtıcıdır; ancak bu ünlü Roma tarihçisinin mi Baron'u Floransalı Sekreter'e götürdüğü yoksa tersi mi olduğunu ortaya çıkarma gibi zor bir görevin sonraki nesillere bırakılması gerekir. Geriye, gençlik dönemi eseri olup ancak ölümünden sonra 1799'da basılan *Dissertation*'da (*Din Konusunda Romalılar'ın Siyaseti Üzerine İnceleme*) okunan "Romulus, Tatius et Numa asservirent les dieux à la politique" ("Romulus, Tatius ve Numa tanrıları siyasetin kölesi yaptılar") ve sonra "lorsque les rois furent chassés, le joug de la religion fut le seul dont ce peuple, dans sa fureur pour la liberté, n'osa s'affranchir"[16] ("Krallar kovulduktan sonra, dinin boyunduruğu, özgürlük tutkusuyla gözü kararmış bu halkın kurtulmayı göze alamadığı tek boyunduruk oldu") cümleleri kaldı. Kuşkusuz, bu klasik antikiteyle olan ilişki için, Shklar açık açık "Montesquieu'nün Machiavelli'nin *Discorsi*'sine (*Söylevler*) önemli bir borcu vardır"[17] diyecektir. Ancak aynı Shklar, sonraki sayfada, haklı olarak, Roma geleneğinden esinlenilen özgürlük düşüncesinin, *Esprit*'nin (*Yasaların Ruhu*) yazarında aşamalı olarak İngiltere deneyiminden sağlanan modern modele dönüştüğünü belirtir. Her durumda, Montesquieu'deki Machiavelli "izler"inin bütünü, –benim bu yorumsal önerimin başlığını yeniden ele alırsak– farklı ama Floransalı'nın eleştirisine kesinlikle daha yakın bir yazar olan Voltaire'in soğuk okumasından oldukça uzak da olsa, kabul edilebilir kalır.

Ancak burada, bizi Machiavelli incelemesinden Montesquieu'ye götüren en azından iki yön daha var. Birincisi, Floransalı tarafından hem *Hükümdar*'da hem *Discorsi*'de (*Söylevler*) birçok kez ele alınan, hükümdarlıkların süresi sorunudur. Eğer antik dünyada Sparta egemenliğinin, daha yakın zamanda da Venedik egemenliğinin kısa sürede yıkılması olayı, Machiavelli mantığının tarihsel temelini kesinlikle sunuyorsa, Montesquieu de çökme sürecini uzatır ve onu, Roma İmparatorluğu örneğinde olduğu gibi –siyaset bilimine, yani tarihi-siyasi bir yasanın deşifre edilmesine daha uygun terimlerle incelenmiş bir örneğe uygulayarak– "gerileme" kavramı içinde yeniden yazar.

16) Montesquieu, Dissertation sur la politique des Romains dans la religion, Oeuvres içinde, *a.g.e.*, s. 39 a.

17) Judith N. Shklar, *Montesquieu*, Il Mulino, Bologna, 1990 (özgün baskı 1987).

Bu nedenle, onun büyük bir dikkatle Machiavelli modellerini benimsediği eseri *Considérations sur les causes de la grandeur des Romains et de leur décadence*'ın (*Roma İmparatorluğu'nun görkemi ve çöküşü hakkında görüşler*) odak noktası olan gerileme kavramı üstünde duralım. Haklı olarak Matteucci, iki yazar arasındaki bağlantının, Montesquieu'nün öteki eserlerine göre *Considérations*'da (*Roma İmparatorluğu'nun Görkemi ve Çöküşü Hakkında Görüşler*) daha iyi ve daha büyük açıklıkla ortaya çıktığını gözlemlemiştir. Matteucci şöyle yazar: "Ama burada Fransız bir kez daha Machiavelli ile birleşir, çünkü onun sorunu hâlâ Floransalı Sekreter'i rahatsız eden 'düzen bozulması'na engel olmaktır".[18] Rönesans çağının en büyük siyasi yazarı ile olgun modern çağın en büyük düşünürlerinden biri arasındaki bu tür doğrudan diyalog bir zorlama olabilir mi? Montesquieu'de evrensel olarak tanınan, nesnel bir siyaset bilimi için yaptığı tutkulu araştırma ve onun, her zaman klasiklerin eşlik ettiği –Cicero çok sevdiği bir yazardır– romantik çalışmaları düşünülürse, Machiavelli'nin gölgesi Fransız aydına, tüm güncel siyasetin geçmişten çıkarılması gereğini, herkesin kolaylıkla kabul edebileceği biçimde gösterir. Hiç kimse de Montesquieu'nün, bütün eserlerinde, kendi zamanını, yurttaşların göreneklerine ve "halklar"ın yaşam biçimlerine varana kadar, her yönüne değinerek eleştirmekten asla geri kalmadığını unutmaz. Düzenin ve değişim konusunun merkezi niteliği *Considérations*'un (*Roma İmparatorluğu'nun Görkemi ve Çöküşü Hakkında Görüşler*) üstlendiği ve kitabın her sayfasında cevap vermeye çalıştığı sorudur. Machiavelli'nin öğretisi tam olarak krallıkların ya da cumhuriyetlerin süresi sorunu ile onların gerilemesi sorunu arasındaki bağlantıda bulunur ve Roma, Montesquieu'nün Floransalı'nın eğretilemesini cömertçe benimsemesini sağlar. İmparatorluk sadece Batı değildi; aynı zamanda, daha Kartaca (Pön) savaşları sırasında, Doğu'da, Montesquieu'nün incelemesinde göz ardı edilmeyen yansımalar ve sonuçlar ortaya çıktı. Nitekim V. bölümde, Doğu'ya ilişkin bağlam Kartaca yenilgisi ertesindeki düzenleme içinde gözlemlenir. Kısa antropolojik tasvirler de eksik kalmaz; tıpkı onun Makedonyalı'nın dağlı ve güçlü karakterinden söz ettiği zaman olduğu gibi: "Encore aujourd'hui les hommes de ces contrées sont les meilleurs soldats de l'empire des Turcs"[19] ("Bugün bile bu topraklardaki insanlar

18) Nicola Matteucci (haz. ve giriş), *Montesquieu, Antologia degli scritti politici*, Il Mulino, Bologna, 1961, s. 11.

19) Montesquieu, *Oeuvres completes, Considérations* ..., Seuil, Paris, 1990, s. 444 b.

Türkler'in imparatorluğunun en iyi askerleridir"). Halkların doğasının, bu sözlerde de görülebilen önemi Montesquieu için geleneklerin ağırlığının ve farklı coğrafya ile orada yaşayan toplumların görenekleri arasındaki etkileşimin göstergesidir. Bu vesileyle, araştırmacılar ısrarla Montesquieu'nün, halkların ortak yaşamlarını ve eğilimlerini yorumlama aracı olarak, tarihsel-eleştirel bir sosyolojiyi kullanma eğiliminde olduğunu söylerler.[20] Kaldı ki, Baron'un bütün eserlerinde değişik biçimlerde var olan "iklimler kuramı" ile toplumsal alışkanlıklardaki bölgesel etkilerin, geleneklerin pekiştirilmesinde olduğu gibi, onların zayıflamasında ve bundan kaynaklanan yıkımlarda da önemli bir gerekçe olduğu görülür. Montesquieu'nün Roma'nın gücüne uygulayacağı siyasi yorum, yani geleneklerin yitirilmesinin bedelinin kaçınılmaz bir değişikliğin başlangıcı olduğu yorumu, Roma uygarlığının ilerlemiş cephesi olan Doğu'ya tarihsel bakışında da görülebilir. Bir uygarlığın gücünün Yunanistan'dan Doğu'ya doğru aşamalı olarak genişlemesinden söz ederken, Montesquieu şunu ileri sürer: "Mais la faiblesse principale du royaume de Syrie venait de celle de la cour où régnaient des successeurs de Darius, et non pas d'Alexandre. Le luxe, la vanité et la mollesse, qui, en aucun siècle, n'ont quitté les cours d'Asie, régnaient surtout dans celle-ci. Le mal passa au peuple et aux soldats, et devint contagieux pour les Romains même, [...]"[21] ("Ama Suriye Krallığı'nın başlıca zaafı Büyük İskender'den değil, Darius'un ardıllarının hüküm sürdüğü sarayın zaafından kaynaklanıyordu. Asya'daki saraylarda hiçbir çağda eksik kalmayan gösteriş, kibir ve adam sendecilik özellikle bu sarayda hakimdi. Bu halka ve askerlere de sıçradı, hatta Romalılar'a da bulaştı..."). Darius/İskender bağlantısı Machiavelli'nin alıntılarının da bir kaynağı olmuştur ve burada siyasi gerileme düşüncesini örnekler. İşte tanımlanmış bir yoruma ilişkin ilk örnek: Geleneklerin bozulması doğrudan siyasi sonuçların nedenidir. Baron tarafından işaret edilen eleştirel tarihbilimi şeması tam olarak saraylardaki ve geleneklerdeki ahlak ile siyaset arasındaki bu doğrudan bağda, yani, Machiavellice anlamıyla, kriz ile yurttaşlık erdeminin yitirilmesi arasındaki bağdadır. Benzer bir yargı Montesquieu'nün aynı eserinde, bu kez, geleneklerle yurttaşlık ahlakı arasındaki dengenin değiş-

20) İtalya'da bu tez, Montesquieu üstüne başka yazılarının yanı sıra, *Lo spirito delle leggi, di Charles Secondat, Barone di Montesquieu*, 2 cilt, UTET, Torino, 1965'e uzun bir giriş de yazmış olan Sergio Cotta tarafından özel bir incelik ve referans zenginliğiyle desteklenmiştir.

21) *A.g.e.*, s. 445 b (İtalyancası, BUR baskısı, s. 113).

mesiyle, Roma'nın gücünün azalmaya başladığı zaman, doğrudan Roma'ya, Batı İmparatorluğu'nun merkezine uygulanmış olarak geri döner: "Voici, en un mot, l'histoire des Romains. Ils vainquirent tous les peuples par leur maximes; mais, lorsqu'ils furent pervenus, leur république ne put subsister; il fallut changer de gouvernement: et des maximes contraires aux premières, employées dans ce gouvernement nouveau, firent tomber leur grandeur"[22] ("İşte kısaca Romalılar'ın tarihi. Özdeğerleriyle tüm halkları yendiler; ama bunu başarınca, rejimlerini sürdüremediler, yönetim biçimlerini değiştirmeleri gerekti ve bu yeni yönetimin devreye soktuğu öncekilere aykırı yeni özdeğerler büyüklüklerine son verdi"). *Discorsi*'nin (*Söylevler*) sayfalarında –Montesquieu bu sayfaları iyi bilir– halkın "ayrışması"yla cumhuriyetçi yurttaşlık temelinde yeniden oluşması arasındaki oyunda, Roma'nın gücünün sürekli artışını tekrar düşünecek olursak, Montesquieu'nün çözümlemesi, hiçbir birleşme perspektifi ya da daha doğrusu bireylerle baştakiler arasında bir özdeşleşlik bağı, ortak bir kader duygusu olmadan yaşanan çelişkilerin sonuçlarını betimlemeyi amaçlar. Düzensiz silahlı güç, kişisel çıkarlar, bunaltıcı bencillik, paralı askeri ilişkilerin yayılması antik cumhuriyetin bütün zenginliğini ve geleneklerini yavaş yavaş, ama amansız biçimde silip götürmüştür. Bu ilkeyi özet olarak nasıl göstermeli? Aidiyet duygusu Montesquieu'ye çok güçlü bir simge gibi görünür, o –neredeyse incelemesinin sonunda– Doğu İmparatorluğu'nun gerilemesini anlattığı zaman şöyle yazar: "L'histoire de l'empire grec, c'est ainsi que nous nommerons dorénavant l'empire romain, n'est plus qu'un tissu de révoltes, des séditions et de perfidie. Les sujets n'avaient pas seulement l'idée de la fidélité que l'on doit aux princes"[23] ("Bundan böyle Roma İmparatorluğu'nu adlandıracağımız şekliyle Yunan İmparatorluğu'nun tarihi artık ayaklanmalardan, baştan çıkarmalardan ve ihanetlerden oluşmuş bir yumaktan başka şey değildi. Uyrukların prenslerine borçlu oldukları sadakatten haberleri bile yoktu"). Ama incelemenin önceki sayfalarında, Doğu alışkanlıklarının aşamalı olarak Roma sarayının kalbine nüfuz etmesi ve bunun sonucunda Batı'da Doğu tipi gösteriş ve gevşekliğin yayılması –Montesquieu böyle ifade ediyor–, genel olarak Doğu hakkında belirgin eleştirel tonlar kullanmaya ve Montesquieu'nün gözünde, başka bir şey için değilse bile, Roma'nın kökten gelen cumhuriyetçi özgürlüğüne tümüyle karşıt olduğu için git-

22) *A.g.e.*, ch. XVIII, s. 472 b (İtalyancası, BUR baskısı, s. 205).
23) A.g.e., ch. XXI, s. 479 b (İtalyancası, BUR baskısı, s. 227).

tikçe daha az kabul edilebilir olan despotik bir tarza kendini bırakma olarak, başkent çevresindeki Roma İmparatorluğu'nun da yozlaşmasını belirlemeye başlar. Yola çıktığımız iki Machiavelli modeli arasındaki değişiklik, aydınlanmacı araştırmacımızın dilinde, sevgi ve bağlılık arasındaki ilişkiye bağlı çok farklı terimlerle önerilir; ancak, bir an için, Hükümdar'ın daha uzun ömürlü bir iktidarını güçlü bağlılıktan, hatta tapmadan türeten Floransalı'yı yeniden ele alırsak, Hükümdar'ın sürekliliği ya da süresi sorununun tamamen ortadan kalkmış olduğu da söylenemez. Gerçek fark Montesquieu'nün sorunu, Edward Gibbon'un "gerileme"den söz eden ve 1776-1788 arasında yayımlanan, bir o kadar ünlü ama anıtsal denemesine göre[24] sorunu daha önce –Montesquieu'nün Roma hakkındaki eseri 1734 yılına aittir– şu karmaşık gerileme terimine güvenerek incelemesidir.

Ama Montesquieu'nün olgunluk çağında yazılmış en önemli eseri olan *De l'Esprit des lois*'nın (*Yasaların Ruhu*) birkaç bölümü de dikkate değerdir. Bu denemede, Matteucci'nin sık sık anımsatmayı sevdiği gibi, "düzenler"inin yeniden kurulması yoluyla halkların siyasi ve kurumsal yaşamını yorumlama konusundaki gençlik dönemine ait ve unutulmayan öğretisi dışında, Machiavelli'nin gölgesini bulmak zordur. Belki de siyaset bilimi, yani siyasetin yasaları sorunu da Machiavelli'nin yenilikçi izinden bağışık değildir; ama şimdi, *Esprit*'de (*Yasaların Ruhu*), yönetim biçimleri arasındaki, yani Doğu ile Batı arasındaki sınırı belirleyen, haklı ile haksız arasındaki sınırlardan çok bir "halk"tan ötekine geçiş eşiği gibi görünen, doğal ilkelerin katı ölçüsünden çok hoşgörünün esnekliğine daha yakın, yeni tatlar getiren bir doğal hukukçuluktan süzülmüş özgürlüktür. Nitekim bu sayfalarda doğa tarafından yazdırılan yasa ile, doğanın kendisine de, soyut olarak, bir disiplin dayatan hukuk düzeni olarak kural arasında bir uzaklaşma da başlar. Basit doğal durum bir kez aşıldıktan sonra, insanları ve ulusları sabit ve tutucu bir kurallar sistemine yerleştirme olanağı konusundaki güvensizlik, Montesquieu tarafından, savaşın kökenini tam da, genelde bireyin bilincine nazaran dış(arıdan) ve doğal olmayan düzenlemenin çelişkili değerine yerleştirdiği zaman açıklanır: "Sitôt que les hommes sont en société, ils perdent le sentiment de leur faiblesse; l'égalité, qui était entre eux, cesse, et l'état de guerre commence. Chaque société particulière vient à sentir sa force; ce qui produit un état de gu-

24) Edward Gibbon, *The History of Decline and Fall of the Roman Empire*.

erre de nation à nation"[25] ("İnsanlar toplum haline geçer geçmez, zayıflık duygusundan kurtulurlar; aralarındaki eşitlik sona erer ve savaş hali başlar. Her bir toplum gücünü hisseder; bu da uluslar arasındaki bir savaş halini doğurur"). *Jus gentium*, yani kavimler hukuku, düzen için bir kurallar dokusu yaratır ve böylece yasaların hem tarihsel bir temeli, bir de hukuksal yararcılık temeli olur, ama bir varlıkbilim varsayımı olmaz. İşte pozitif hukuk anının Montesquieu'de gelenek meselesi ve Fransız aydının krizin ya da daha doğrusu gerilemenin çözümlemesinde büyük önem verdiği ortak yaşam biçimlerinin geniş yelpazesiyle o kadar iç içe olmasının nedeni budur. Sonuç olarak, yönetme eylemi de kendi niteliğini ve kendi yasallaşma belgesini bir denge oranı üzerinde gerçekleştirmek zorundadır: "Il vaut mieux dire que le gouvernement le plus conforme à la nature est celui dont la disposition particulière se rapporte mieux à la disposition du peuple pour lequel il est établi"[26] ("Şunu söylemek daha doğru olur: Doğaya en uygun yönetim, onun adına oluştuğu halkın meşrebine en iyi uyacak biçimde özel olarak düzenlenmiş olanıdır"). Bu şaşırtıcı hoşgörü ve onunla birlikte, hukuki olasıcılık olumlaması yola çıktığımız temayla birlikte hangi ilişkiye yerleştirilir? Doğu'yu Batı'dan ayıran ince çizgiyle hangi ilişkide bulunur? Bu iki soru, karşılıklı etki içinde olsalar da, farklı iki yola götürür. Birinci yol, tarihle gelenek arasındaki ilişkiyi, yani halkların ve onların yönetim biçimlerinin doğalarında, düzenlenmiş varoluşun özgül biçimlerinde, halkların doğal karakteriyle onların bağlayıcı yasa ve kurallar sistemlerine uyumu arasındaki azami denge düzeyinde farklı bir özdeşliğin yeniden kurulmasını olumlayan Montesquieu'de bir araştırma yöntem(bilim)inin bulunduğunu gösteren bir izi –benim bütün uslamlamam "izler"den söz eder– ortaya çıkarır. Geçmişte bu yöntem toplumbilimsel bir niyetin sonucu olarak tanımlanmış, hatta iş, Cotta ve başkalarının savunduğu gibi, Montesquieu'yü olumlu olmayan türden bir toplumbilimci yapmaya kadar varmıştır. Baron'a göre yasa genel bir araç olarak anlaşılır, aklın bir anlatımı ya da bütün halklar için bir yönetim biçimi haline gelir; oysa bu soyut ve evrensel ussallık içinde, özel durumlara, seçkin birleşme modellerine cevap vermeye yarayan sivil ve siyasi düzenler oluşur. *Yasaların Ruhu*'nda açıkça şunları söyler: "La loi, en général, est la raison humaine,

25) Montesquieu, *De l'ésprit des lois*, *Oeuvre complète* içinde, a.g.e., s. 531 a (İtalyancası, s.61, cilt I, UTET baskısı).

26) *A.g.e*, s. 532 a (İtalyancası, s. 63, cilt I, UTET baskısı).

en tant qu'elle gouverne tous les peuples de la tere; et les lois politiques et civiles de chaques nations ne doivent être que les cas particuliers où s'applique cette raison humaine"[27] ("Genel olarak yasa –diye olumlar açıkça – yeryüzündeki bütün halkları yöneten insan aklıdır; her ulusun siyasi ve sivil yasaları bu insan aklının uygulandığı özel durumlardan başka bir şey olamaz"). Ancak benzer bir görecelilik ya da hukuki uygunluk dersi Fransız aydına yetmez, çünkü o daha da anlaşılır olmak için, her yasanın her toplum için aynı biçimde geçerli olabileceğini kabul etmez; her bir ülkenin ya da halkın da geleneklere ya da –bazen tekelci olan– özgüllüğe gösterdiği dikkat başkasıyla karıştırılamaz: "Elles [les lois] doivent être tellement propres au peuple pour lequel elles sont faites, que c'est un très Grand hasard si celles d'une nation peuvent convenir à une autre"[28] ("Yasalar onun adına yapıldıkları halka öylesine özgü olmalıdırlar ki, bir ulusun yasasının bir başka ulusun yasasına benzemesi olsa olsa Büyük bir tesadüf olur"). Siyaset yasalarıyla, her zaman herhangi bir dogmatizmden uzak, çeşitli yönetim ve toplum biçimlerine cevap verecek bir kurallar yelpazesi içindeki sivil yasalar arasındaki bu sıkı ilişki devam edebilir; ama Montesquieu'nün hukukun tekliğini ve çok yönlülüğünü tek bir uslamlamaya koyduğu da açıktır. Bu, tarihle siyaset arasındaki örgü ve Doğu ile Batı arasındaki ayrım yoluyla, *Hükümdar*'da simgesel olarak dile getirilen, siyasetin birliğini ve onun despotizme kadar giden ve burada birçok kez anımsatılan olası modellerin farklılıklarında ifade edilen, ülkesel, ahlaki ve geleneksel çok yönlülüğü sağladığı zaman, bu farklılıklara göre düşünmeye iten tarzdır. Yanlış anlaşılmasın, Machiavelli'den alınıp Montesquieu'de yeniden etkinleştirilen şey, –kuşkusuz doğrudan ve planlı bir çizgiyle değil, üstelik konuyla ilgili açık alıntılar da yok– siyaset alanına yayılan gelenek kavramının, iki yazar arasında ve en azından Fransız'ın gençlik yıllarında, hayali ama kabul edilebilir bir diyalogda, onu krizin incelenmesine götürmüş olmasıdır. Ve bunun yansıması olarak da Montesquieu'nün düşüncesinin modernliğinin geçmişte hiç görülmemiş bir dürtü sunduğu, yönetim biçimleri arasındaki farklılıkların nedenlerinin derinleştirilmesini öğütlemiş olmasıdır. Bizi, burada ilkeler tarafından yazdırılan dürtülerden söz edildiğini unutmadan, yeniden Floransalı'yı düşünmeye iten ikinci yol ise, Montesquieu'nün konuşmasının çok daha karmaşık olduğu, değer yargıları ve kurallar ile en

27) *A.g.e.*, s. 532 a (İtalyancası, a.y.).
28) *A.g.e.* (İtalyancası, a.y.).

derin geleneklerin çeşitliliğine gösterilen gösterişli dikkat anları da sunduğu, Doğu ile Batı arasındaki bağla ilgilidir. Kaldı ki, toplumsal keşif ve tanıma amaçlı yolculuk geleneği, Fransa'da, Cizvitler tarafından yapılan ve kolayca benzeri bulunmayan bir girişim ve düzenleme rolüyle, tüm XVII. yüzyıl boyunca etkindir. Dolayısıyla Montesquieu bize, birçok açıdan kendi aralarında tam türdeş olmayan, iki Doğu görüntüsü önerir: Birincisi yasalarla ve ortak noktaları olmayan iki geleneği cepheden bölen yapısal uzaklığın tam ve gerçek bir *tópos*'u (kalıp söz) olarak özgül edebiyatlarda yeniden ele alınan Doğu despotluğuyla bağlantılıdır. Despotluk kişisel ve kısıtlamasız bir iktidarın, eleştirinin, siyasi ve hukuki diyalektiğin olmadığı bir alanda uygulanan bir iktidarın özelliğidir; Doğulu despotun yönetim biçimi "en aptalca kaprisler"den (Montesquieu onları "*caprices les plus stupides*" diye tanımlar) kaynaklanır.[29] Devletin tutucu geleneklerini bozan, halkın itaat ruhunu ve dinginliğini tehlikeye atan ve son olarak, despotun korkusunu yerleştiren, zevke düşkünlük ve kötü alışkanlıktır. Montesquieu'nün bu senaryosunun, Machiavelli'nin üzerinde durduğu o Türk'ün teknik simgelenmesine kesin olarak karşılık geldiğini söyleyebilir miyiz? Bu pek olası görünmüyor. Floransalı, "köle" terimini kullanacak kadar toptan bir kulluktan söz etmesine karşın, Doğu'dan söz ettiği zaman, kullara, hükümdarla özdeşleştirme etmenini, hatta ona olan sevgiyi katar. Oysa *Esprit*'nin (*Yasaların Ruhu*) Montesquieu'sünde korku ve keyfilik, üzerine erdemin de, sürenin de kurulmadığı iki addır. Ayrıca despotluk, Machiavelli'nin Türk modelinde çok zor ortaya çıkacak, ama Montesquieu'nün düşüncesinin gerçekten merkezi teması olan gerilemenin nedenidir: "Ces sortes de gouvernements [les gouvernements déspotiques] sont destructifs d'eux mêmes"[30] ("Bu tür despotik yönetimler kendi kuyularını kazan yönetimlerdir"). Kuşkusuz, *Esprit des lois*'da (*Yasaların Ruhu*) cumhuriyet kültürü birçok kez, vatan uğruna yiğitlik ve sevgi gösterme geleneğinin sona ermesinin yol açtığı sivil gerileme tehlikesine karşı bir sığınak olarak sunulur, ama cumhuriyetçi ruhta daha olası görünen bu uygarlık potansiyeli de, eğer despotun bencilliğine karşı sadece ortak çıkarlar için işlevselleştirilirse erdemlidir. Ama burada Montesquieu, bu konudaki tüm literatürün oybirliğiyle savunduğu gibi, İngiliz deneyimini tanımış ve onu, iktidar ile özgürlük arasındaki azami ortak yaşam örneği olarak benimsemiş olan saltıkçılık

29) *A.g.e.*, s. 536 b (İtalyancası, a.y., s. 82).
30) Montesquieu, *Mes pensées*, *Oeuvres* içinde, *a.g.e.*, s. 1037 a.

karşıtı bir araştırmacıdır. Daha çok iktidar biçimlerine göre, maddi sınır çizgisi olarak önerilen despotluğun bambaşka bir anlamı vardır: Bir tarafta olumsuz olarak değerlendirilen Doğu geleneği, öte tarafta ise Batı'da yeni özgürlük varsayımlarını gerçekten deneme olanağı. Ama işte burada, o, zorbalığın ya da despotluğun yozlaşması konusunda, doğalcı ve iklimsel etkiyi, yani bir üstün gücü, toplumsal gelenek ve alışkanlıkların uyumunda da bir davranış nedenini öngören ünlü iklimler kuramını işin içine soktuğu zaman, Montesquieu'nün göreceliliği, hoşgörüye eğilimi ortaya çıkar. Ancak, *Esprit des lois* (*Yasaların Ruhu*) aklın dilini ve hatta içgüdülerin ya da en azından, genelde doğa ve yerlerin doğası tarafından yazdırılan toplumsal biçimlerin dilini kullandığı için, eserin neden siyasi düzenin rengarenk bir simgeler donatımının gözlemiyle ilerlediğini anlamak kolaydır. Despot devlette bir temel yasa ve bir yasalar odağı ve özümlenmiş, sürekli bir düzen olarak dinin gücü öne çıkar[31]. Ayrıca iklimler, halkların durumları, geleneklerin, hukuksal anlamda olmasa da kolayca kurallara dönüşme eğilimi, yasaların ve yasamanın bütün konusunu, biçimle tarih, hukukla gelenek, kuralların sertliğiyle insan doğasının sertliği arasında belli bir çelişki ortaya koyacak kadar değişken kılar. Machiavelli, kendi karamsarlığı içinde, insanın hep aynı olduğunu ve sadece siyasetin dış baskısının onda bazı düzeltmeler yapabilecek gibi göründüğünü açıklamıştı. Montesquieu'de yerlerin değişkenliği toplum ve iktidar sistemlerinde de aynı değişkenliğe yol açar.

Gelenekler, kıtalar ve seçkin doğalardaki bu büyük farklılıklar, Usbek'in bakışıyla, karşılıklı olarak yabancı ve açıklanması zor görünen iki gerçeğin karşılaşmasının sonuçları anlatılırken belirtilir. Bu *Lettres persanes*'ın (İran Mektupları) birçok bölümünün konusu olmuştur. Kitabın kilit taşı, iki uygarlığın –Avrupa ile İran ya da Batı ile Doğu– özgün profillerini "singularité" (benzersizlik) ilkesinde bulmaktadır: "Comme il [un Persan] trouve bizarres nos coutumes, il trouve quelquefois de la singularité dans de certains choses de nos dogmes, parce qu'il les ignore, et il les explique mal, parce qu'il ne connait rien de ce qui les lie, et de la schaine où ils tiennent"[32] ("Bir İranlı, adetlerimizi tuhaf bulduğu gibi, inançlarımızdaki bazı unsurları da ara sıra şaşırtıcı bulabilir, çünkü onları birbirlerine bağlayan unsurlardan ve hepsini bir araya getiren zincirden habersizdir"). Ama –sanki İranlılar'ından da gezgin olan– Montesquieu'nün

31) Montesquieu, *De l'Esprit des lois*, a.g.e., s. 536 a; İtalyancası, s. 80-81, cilt I.
32) Montesquieu, *Mes pensées*, a.g.e., s. 862 b.

amacı, kendi deyişiyle, o Doğulu ve Batılı halkların kendi gelenekleri hakkında sahip oldukları bilinci ortaya koymak ve böylece, bütün anlatı boyunca, temasa geçmiş ve karşılıklı olarak meraka kapılmış iki dünya arasındaki farkı, birinden ötekine aşamalı bir açıklama başlatıncaya kadar bulmaktır. Geriye, Doğu'nun kendi içinde daha az geçirgen ve daha gelenekçi olup olmayacağı –zamanın ağırlığını ya da kadınların durumunu düşünün– ve Batı'nın da kendi içinde daha büyük bir esneklik ve daha hızlı bir toplumsal yaşam tarzı gösterip göstermeyeceği kalır. Ancak bu, bazı değer yargılarının iki bölgeden yalnızca birine ya da ötekine atfedilmesi için yeterli olmaz. Avrupa'nın kalbinde yolculuk yapan İranlı şaşkınlık yaratan yeniliklere ("*choses merveilleuses*") karşı duyarlılığını beraberinde taşır;[33] Doğu ve Batı Montesquieu'de, daha önce Machiavelli'de olduğu gibi, belki de belirgin bir sınır çizmekle kalır; ama iyilik ya da kötülük bütünüyle tarihin iki tarafından sadece birinde bulunmaksızın... Bilgi artışı için yararlı olan böyle bir görecelilik, despotluğun reddedilmesindeki süreklilik dışında, özellikle belirleyici değer yargıları olmayan ikinci bir Doğu/Batı ölçütü gibi görünmektedir.

Konuşmama Machiavelli ile başladığım gibi, yine onunla bitirmek için Montesquieu'den kesin bir alıntı yapmam gerekiyor. Montesquieu, yine, adeta onun bütün maddi ve düşünsel, gezgin ve yazar, muhafazakar ve münzevi düşünür yaşamını özetleyen eser olan *Mes pensées*'de (*Düşüncelerim*), XVIII. bölüm, 1916. kısımda şöyle yazar: "Machiavel dit qu'il est dangereux de faire dans un Etat de grands changements, parce qu'on s'attire l'inimitié de tous ces qui ils sont nuicibles, et que le bien n'en est pas senti de ceux à qui ils sont utiles"[34] ("Machiavelli bir devlette büyük değişiklikler yapmanın tehlikeli olduğunu söyler, çünkü böylece bundan zarar görenlerin nefretine hedef olunurken, yarar görenler de bunun iyiliğinin farkına varmazlar"). Floransalı'nın kitabının okunması bir ileri yaş anısı gibi görünebilir, ama gerçekte bu, kendi istikrarını yakalamış olan şeyi dönüştürmeyi ya da alt üst etmeyi düşünmeden, tarihsel-toplumsal olaylara kendi özdeşlikleri içinde saygı göstermek ister görünen bir siyaset "yasa"sı önerir. Bu da Doğu ve Batı'nın kendi dengeleri içinde kendi kesin yasallaşmalarına sahip olduklarının bir adeta-keşfi mi yoksa yeniden keşfi midir? Böyle de olabilir; ama galiba durumun belirlediği şeyin edilgin bir kabulünden çok, derinden derine oluşmuş ve güçlü sistemlerin bir

33) *A.g.e.*
34) *A.g.e.*, s. 1044 b.

gerçeği olarak kabullenilmiş bir dengedir söz konusu olan. Montesquieu şöyle der: "J'ai encore une grande raison à donner: c'est qu'ils [les changements] servent d'exemple et autorisent la fantaisie de celui qui voudra bouleverser tout, en ôtant le respect que l'on doit avoir pour les choses établies"[35] ("Önemli bir neden daha göstereceğim: Değişiklikler örnek teşkil ederler ve kurulu düzene gösterilmesi gereken saygıyı yok ederek, her şeyi alt üst etmek isteyenlerin ekmeğine yağ sürerler"). Machiavelli'nin kuru bir cümlesinden, hemen, bir hoşgörü ve sona ermiş olayların sakince kabul edilmesi dersi ortaya çıkar: Tam olarak, yine Machiavelli'nin, Türk (Sultanı) ile Fransa Kralı arasındaki farkı, yerleşik ve kesin (saptanmış diyecektir Montesquieu) koşullara bağlı olarak kabul ettiği biçimde.

İtalyancadan çeviren: Durdu Kundakçı

35) *A.g.e.*

10
XVI. Yüzyıl Rus "Makyavelist"i Ivan Peresvetov'un Eserlerinde Yeni Prens'e Bir Örnek Olarak II. Mehmet

Marc Youssim

Bildirimin başlığından da anlaşılacağı gibi, gerçekte söz konusu olan XV. yüzyılın ikinci ve XVI. yüzyılın birinci yarısında yaşamış olan üç kişi arasındaki ilişkilerin saptanmasıdır. Bunlardan ilk ikisini, yani İstanbul'u fetheden Fatih Sultan Mehmet ile bütün bu toplantılara konu olan büyük siyaset kuramcısı Machiavelli'yi burada tanıtmaya gerek yok. Ancak, o da tarih ve özellikle Rusya'daki siyasi düşünceler tarihi alanında iyi bilinse bile, üçüncü kişi hakkında (ileride ona daha geniş bir yer ayırarak) bir şeyler söylemek gerekir.[1]

Ivan Semionovich Peresvetov, bugüne kadar çeşitli araştırmacı kuşakları tarafından saptanabilen bilgilere göre, Polonya-Litvanya'ya bağlı soylu bir Rus olup Doğu Avrupa saraylarında askeri görevler yapmış (ve burada, başkalarının yanı sıra, Türk askeri düzenlerini de tanımıştır), ardından Moskova Grandükü'nün hizmetine girmiş ve ona, daha sonra büyük ölçüde Korkunç adıyla anılan Çar IV. İvan tarafından gerçekleştirilen bir reform programı sunmuştur.

1) İtalyanca olarak: A. Danti, "Ivan Peresvetov: Osservazioni e proposte // Ricerche Slavistiche, 12, 1964, s. 3-64; Maiscalco Basile G. (dir.), Scritti politici di Ivan Semënovič Peresvetov, Milano, 1976.

Bu durumda yukarıda adı geçen üç kişinin oluşturduğu üçgenin, çağın üç önemli gücünden, yani Türkiye, Rusya ve İtalya'dan oluşan daha genel bir başka üçgen oluşturmaya izin verdiği sonucuna varabiliriz. İlk ikisi oluşum halindeki imparatorluklar olup belli bir noktaya kadar Antik Roma'nın mirasçıları olduklarını iddia ediyorlardı.[2] İtalya ise, her ne kadar hiçbir zaman başaramamış olsa da, o anda yeniden canlandırmayı düşlediği ilk ve gerçek imparatorluğun mirasçısıydı.

Ne olursa olsun, bu üçgen uslamlamayı sürdürmek istersek, yine –siyasi araç olarak inanç ve din, hakikat ve adalet (hukuk) ve korku, sevgi ve şiddet arasında ya da hükümdar, soylular ve halk arasında vs.– benzer geometrik şekiller oluşturulabilir ve bu matematiksel araştırmalar tarihte ve incelemek üzere olduğumuz yazarların eserlerinde iç içe giren konulara nüfuz etmemize yardımcı olur.

Machiavelli'nin önemi hiç kuşkusuz Yeni Hükümdar sorununu, dolayısıyla, bir anlamda, modernite,[3] yani en geniş anlamıyla modern, yenilenme ve oraya götüren yollar, reformlar ve devrimler, yaratma ve olanaklının sınırları, zorunlu ve yasal sorununu ortaya koymuş olmasındadır. ["Res novae" (Yeni şeyler) kavramı geleneksel olarak ortaçağda ve hatta Rönesans çağının cumhuriyetlerinde nefret edilen bir şeydi; dolayısıyla Machiavelli burada da ileri bir adım atmıştır].

Bu münasebetle hem II. Mehmet'in, hem de Korkunç Ivan'ın mirasçı olmalarına rağmen, yeni hükümdarlar oldukları görülebilir. Birincisi, Bizans'tan boşalan yeri doldurarak, Osmanlı İmparatorluğu'nun gelişiminde büyük bir dönüm noktasına damgasını vurmuş; ikincisi ise ilk Rus Çarı olarak, yalnızca Rusya'nın jeopolitik durumunu değil, ama aynı zamanda yönetim sistemini de toptan değiştirmiştir (bu durum gelişmesinde seleflerinin katkılarını dışlamaz).

2) Rusya ile ilgili olana gelince; Monaco Filoteo'nun (yak. 1465-1542) yazılarındaki şu cümle çok ünlüdür: "İki Roma düştü, üçüncüsü ayakta, dördüncüsü ise hiç olmayacak". Öte yandan bu kavramın o zamanki Rus tarihindeki gerçek önemini herkes bilmez. Örneğin, Peresvetov bağlamında, bkz., Marco Clementi, Il nemico narrato. Türkler karşısındaki Slav askerlerinin yazıları (XV.-XVI.yüzyıl), n. 18, http://www.storieinmovimento.org. Osmanlı İmparatorluğu oldukça farklıydı, ama aynı zamanda çeşitli yönlerden Bizans'ın devamıydı.

3) Machiavelli'nin, en azından XVII.yüzyıla kadar giden, Türkiye'de doğrudan tanınması konusunda bkz., başkalarının yanı sıra, Artaud De Montor A.-F. Machiavel, son génie et ses erreurs. V.2.P., 1833, s. 433 ve yakın zamanlarda, The first Translations of Machiavelli's Prince. From the Sisxteenth to the first Half of the Nienteenth Century. Ed. by R. De Pol., Amsterdam-New York, 2010 (Arap El Ma'ani, The first Arabic translation, s. 279-304. Ama burada sadece bir geç çeviriden söz edilir).

Şimdi, yukarıda sözünü ettiğim, bir Rus savaşçısını, Floransa Beyliği'nin sekreterini ve Osmanlı Sultanı'nı bir araya getiren ve ilk bakışta çelişkili görünen o iç içeliğin doğrudan çözümlemesine geçelim. Çelişkilidir; çünkü her şeyden önce farklı inanç dünyalarına aittirler ve bu da, o çağ için, farklı uygarlıklar, birbirine rakip –Ortodoks, Katolik ve Müslüman– dünyalar demektir.

Ancak yine biliyoruz ki, bu an, siyaset ile din arasındaki ayrılma sürecinin ve sonra sözümona "küreselleşme"ye götürecek olan alışverişin yoğunlaşmasının başlangıç anıdır. Benzerlikleri fark edip karşılaştırmalar yapan ilk ve tek kişi ben değilim. XVI. yüzyıl Rusya'sı ve Doğu Avrupası'ndan söz eden ve Batı siyasetiyle karşılaştırma yapan hemen hemen bütün yazarlar Machiavelli'yi anarlar.[4] Bu nokta üzerinde fazla durmuyorum.

Peresvetov'dan, onun oluşturduğu Fatih Mehmet imgesinden ve onun sayfalarında Machiavelli tarzı nelerin, nasıl ve neden bulunduğundan söz etmem gerekiyor. Başka şeylerin yanı sıra, Peresvetov'un varlığı bile, XIX. yüzyıl başında, büyük Rus tarihçisi N. M. Karamzin tarafından yine kuşkuyla karşılanır. Bugüne kadar, Peresvetov'un yazılarının gerçek yazarının, eğer Çar'ın kendisi değilse, Korkunç İvan'ın danışmanlarından biri olduğu varsayımları ileri sürülmüştür. Ne olursa olsun, çeşitli araştırmalar, Peresvetov'un kendi yaşam öyküsüyle ilgili olarak sözünü ettiği olayların tarihsel verilerle mükemmel biçimde uyuştuğunu göstermiştir. O, Polonyalı soylularla birlikte, önce Transilvanya Voyvodası, sonra Türk vasalı olan Janoş Szapolyai'nin, (imparator V. Karl'ın kardeşi) Avusturyalı Ferdinand'ın ve sonra Moldovya Prensi Petru Rareş'in ordusunda hizmet görmüştür.

4) "Makyavelizm" bağlamında her şeyden önce şunlar önemlidir: // Annales Universitatis Mariae Curie-Sklodovska. Sec. G. Lubin, 1960, cilt 6, s. 1-20; Danti A., Machiavelli e l'Europa orientale // Accademie e biblioteche d'Italia, Roma, 1970, Mayıs-Haziran, No. 3, s. 180-189; Tamborra A., Machiavelli nell'Europa orientale nei secoli XVI-XVII // Slavic Review, Washington, 1968, cilt XXVII, No 2, Haziran, s. 195-211. Son olarak bkz., G. Agoston tarafından 06.11.2009'da Budapeşte'de verilen konferans "The Twilight of Islamic Power: Ottoman Military Might in Comparative Perspective" (Web): In the sixteenth century the Ottoman Empire was feared and admired by contemporaneous Europeans from Niccoló Machiavelli to Ivan Peresvetov. In 1547, the latter regarded the Ottoman Empire of Mehmed the Conqueror as a model for his ruler, Ivan IV of Moscovy, and indeed Ottoman methods of resource mobilization and warfare were taken into consideration in Moscovy. Krş., benim Mediterranean Studies Association'da sunduğum "The Conqueror of Constantinople as an İdeal Ruler in Orthodox Russia of the 16th Century (Mehmed II in Ivan Peresvetov's Works)", Budapest, 2003.

Krakov, Buda ve Suceava saraylarında, zamanın "Makyavelistler"i olarak anılan kişilerin bazıları, Lasky kardeşler, Antal Veranczycz, Partenio da Trogir (Andronicus Tranquillus), Miklosc Zriny ile tanışmış olmalıydı. Şu da unutulmamalıdır ki Peresvetov'un kendisi, "kitapçıklar"ında yeniden yazdığı çeşitli konuşmaları "Latin doktorlar ve Yunanlı filozoflar"dan duyduğunu yazmaktadır.[5] Rusya'ya geldikten sonra, bu doktorlar ve astrologların (ve bizzat Rareş'in) kendisine IV. İvan'ın gelecekte kazanacağını söyledikleri büyük ünün cazibesine kapılan Peresvetov hizmetini (o dönemde sadece 7-8 yaşlarında olan) IV. İvan'ın sarayına sunar. 10 yıl sonra, 1549'a doğru Çar'a, yazılarından oluşan bir derlemede saklanmış olan ve yaşamöyküsünü buradan öğrendiğimiz bir dilekçe sunar. Burada koruma eksikliğinden ve "güçlü" birileri tarafından yapılan bazı tacizlerden yakınır. Bu tarihten sonra hakkında kesin bir bilgiye ulaşılamamıştır. (Önerilerinin öncelikle askeri alanda modernleşmeyle ilgili olması dikkat çekicidir; nitekim bazı "Makedon kalkanları" ile Batı'da kullanılan başka teknik araç gereçlerin kullanımına öncülük ediyordu; Osmanlıların da aynı kaynaktan beslendikleri bilinmektedir). İvan Peresvetov'un Batı'dan beraberinde getirdiği kitaplar ve öğretilere yaptığı göndermeler, birilerine, Machiavelli'nin düşüncelerine ya da daha 1538'de[6] Rusya'ya soktuğu eserlerine (doğal olarak *Hükümdar*'a) gönderme yapabileceğini varsaymak için bahane olmuştur. Bu varsayım neredeyse olanaksız olduğu için geriye çeşitli araştırmacıların İvan Semionovich Peresvetov ile Floransa Sekreteri Niccolò Machiavelli arasında yapmış ve yapmakta olduğu olası karşılaştırmalar kalmaktadır. [Örneğin Peresvetov'un "Korkunun yer almadığı bir krallık dizginsiz bir at gibidir" (bunlar Sultan'ın sözleridir) türünden özlü sözleri böyledir; bu sözü tanınmış yönetmen Serguei Eisenstein 1945'te çevirdiği ünlü "Korkunç Ivan" filminde Çar'a söyletmiştir.[7]

Aslında düşünür olarak Machiavelli ve Peresvetov birbirinden oldukça uzaktır. Güçlü, adaleti zalimce araçlarla da sağlayan merkezi iktidar kavramları yeterince genel sayılabilir. Neredeyse yeni ve özgün olan tek şey adaletin, yani siyasi nedenlerin inanç ve tapınmaya karşı üstünlüğüdür. Ve burada, beceriksiz Yunanlı Hıristiyanları cezalandırmak ve erdemin değerini göstermek için, sultan, yani Tanrı tarafından yüceltilmiş yeni

5) Onu birçok kez, başkalarının yanı sıra Büyük Dilekçe'de de tekrarlar: Yunan filozof ve Latin doktorların bilgeliği, Bkz., http://www.pushkinskijdom.ru. sitesinde yayımlanan baskı.

6) Bu varsayım A. A. Zimin tarafından eleştirilmiştir.

7) Yine bkz. T. I. M., 1964, c. 194.

hükümdar imgesi birincil önemdedir. Peresvetov'u "Türk reformu"ndan esinlenen Avrupalılar'la ve İtalya'nın kurtuluşunu güçlü ve ahlak kurallarına takılıp kalmayan bir hükümdardan bekleyen Machiavelli ile birleştirir.

Peresvetov'un yazıları (*Büyük Dilekçe, Küçük Dilekçe, Doktor ve Filozofların Deyişleri, Kral Konstantin'in Öyküsü, Kitapların Öyküsü*) arasında en "Makyavelimsi" olanlardan biri *Magmet-Sultan'ın Öyküsü* olup, burada yazar, hem kendi davranışı açısından hem de yönetim sistemi açısından, kendince örnek hükümdarı betimler. Sözde türkseverlik kendi başına o dönem için bir yenilik değildir ve çeşitli yazarlar tarafından Peresvetov üstündeki Avrupa etkisinin bir doğrulanması olarak kullanılmıştır.[8]

Batı'da sempati uyandıran fikirler arasında, Türkiye'de olduğu varsayılan dinsel hoşgörü, ordunun düzeni, adalet, hangi ulustan olursa olsun yetenekli insanlardan yararlanma ve meslekte yükselmelerine izin verme isteği de bulunuyordu[9].

Peresvetov da Sultan'ın ve muhafızlarının askeri erdemine[10] vurgu yapar ve onları son Bizans imparatoru IX. Konstantin'in siyasetinin karşısına koyar; o başarılı ("doğmuş") son savaşçı olduğu için zengin "aylaklar" tarafından aldatılır.[11] Araştırmacılar burada genellikle mer-

8) Türkler öncelikle Hıristiyan dünyasının düşmanı dinsizler, zalim istilacı ve işgalciler olarak gösteriliyorlardı. Aynı zamanda en iyi savaşçılar, Bizans'ın yerini alıp yeni büyük bir imparatorluk kurmayı başarmış iyi yöneticiler olarak görülüyorlardı. Krş. M. 1907, KH, VII, c.1-14; Türkseverlik konusunda bkz., Schwoebel R., The Shadow of the Crescent. The Renaissance Image of the Turk (1453-1517), Nieuwkoop, 1967; Nolte H.-H. Neuzeitlicher, Kulturtransfer von der Islam – zur Christenwelt: Politik, Militär, Religion. www.vgws.org/Texte/Kulturtransfer.

9) Daha önce adı geçen ve büyük olasılıkla Peresvetov'un tanıyabileceği şu Latin doktorlardan biri olan Tranquilli de, *Oratio Tranquilli Parthenii Andronici contra Turcas ad Germanos habita*, Jena, 1958 (1518), p. Cl.; c2'de Türkler hakkında yazmıştır.

10) Onu askeri "bilgelik" olarak adlandırması ilginçtir. Machiavelli'nin 'erdem'iyle karşılaştırılması gerekir. Rönesans Avrupa'sında II. Mehmet erdemli ve şanslı bir adam, büyük bir devletin yaratıcısı olarak görülüyordu. Giovio, Sultan'ın, Büyük İskender ve Sezar'ın hikayelerini okuduğunu söyler. Peresvetov da İskender ve Sezar'dan hikayelerle zavallı savaşçıları nasıl hazırladıklarını anlatır (Büyük Dilekçe). Bkz., Zimin. A. A., a.g.e., s. 275. Sık görülen bir başka motif de bozulmuş Avrupa'dan Türkiye'ye *translatio virtutis* (erdem aktarımı) motifidir.

11) Çar Konstantin soylularına özgürlük ve içtenlikle eğlenme izni vermişti; onlar bunun tadını çıkarıyor, dürüst olmayan biçimde para kazanıyor ve zengin oluyorlardı; oysa toprak ve krallık ağlıyordu ve felaketlere batmışlardı. Mehmet-Sultan'ın Hikayeleri'yle ilgili olarak, bir sonraki notta verilen baskıdaki Rusça metni veriyorum, çeviri S. A. Elissevejev'indir, s. 151-161; şu sitede yayımlanmıştır:http://www.vostlid.narod.ru/texts/Documentary/Russ/XVI/1540-1560/Peresvetov/Magmet_Sultan.

kezi iktidarın, bu dönem için çok güncel olan, derebeyleriyle çekişme nedenini görürler. Machiavelli onlara "soylu kişiler" der. Rusya'da ise onlar, 1564'ten sonra, IV. Ivan'ın krallığının ikinci yarısında büyük ölçüde ezilmiş olan Boyarlar'dı. Peresvetov'un düşüncesini Machiavelli'ninkiyle birleştiren karakteristik bir siyasi yöntem de başkenti fethedilen topraklara taşıma düşüncesidir. Machiavelli bu konuda açıkça Sultan ve İstanbul örneğini verir[12]; Peresvetov Çar'a aynı şeyi yapmayı –başlamış olan Kazan Hanlığı'nın fethi nedeniyle– başkenti Volga üzerindeki Nizhnij Novgorod'a taşımasını tavsiye eder.

Bu karşılaştırmadaki belki de en önemli şey, Rus kuramcı ve savaşçının esinlendiği şu genel düşüncedir: "Tanrı'nın hoşuna gitmez inanç / yani tapınma / adaletin gittiği kadar/ *pravda* – içinde hukuk, hakikat ve ahlaki görev kavramlarını toplayan özel bir Rusça kelime".[13] Bu (durum) Ortodoks bir Rus'un, kendi düşüncelerini doğrulamak için, Latin doktorlarına ve Müslüman Sultan'a gönderme yapmasını kısmen açıklıyor. (Şu meraklı ayrıntıları da eklemek gerek: Peresvetov Tanrı'nın Bizans'ın düşmesiyle, beceriksizlikleri ve günahları nedeniyle, Yunanlılar'ı cezalandırdığı konusunda ısrar eder – tıpkı Papa II. Pius'un Sultan'a yazdığı mektubunda, bu tarihi olayın Hıristiyanlık'ın değil, sadece Yunanlılar'ın yenilgisi anlamına geldiğini belirttiği gibi.[14] Doğal olarak Peresvetov bütün bu mantığı tamamen tekrarlamaz ancak –hatta belki de, ötekinin dışında, aynı mektuptaki başka bazı bilgileri de duyduktan sonra– Mehmet'in Hıristiyan bir anne tarafından eğitildiğini, Hıristiyanlık'ın kaynak kitaplarını kurtaracağını ve yaşamının sonunda Hıristiyan dinine girmek istediğini anlatır yalnızca).[15] Bir hükümdarın kutup yıldızı gibi inancından uzaklaşması motifiyle Peresvetov ile Machiavelli'yi yakınlaştıran ve bazı

12) Öte yandan patrik Gennadios'un Ortodoks inancının yapılarını gösterdiği bilinmektedir; bunun Mehmet'in emriyle olduğu söylenir. Bkz., Babinger F., Mehmed der Eroberer und seine Zeit. Weltenstürmer einer Zeitenwende, München, 1953, s. 211. Gennadios hakkında bkz., yakın zamanlarda Blanchet Marie-Hélène, Georges-Gennadios Scholarios (yak. 1400-yak. 1472): un intellectuel face à la disparition de l'empire byzantin, Paris, 2008.

13) Machiavelli, Il Principe III. Bu durum o hakimiyeti daha güvenli ve daha uzun yapacaktı: tıpkı Türk'ün Yunanistan'da yaptığı gibi; o, o ülkeyi elinde tutmak için uyguladığı bütün öteki düzenlerle birlikte, eğer gidip oraya yerleşmeseydi onu elinde tutması mümkün olmazdı.

14) Büyük Dilekçe, Petru Rareş'in sözleri: "Adalet yoksa hiçbir şey yoktur", A.y. : "Adalet inancın parıltısıdır"- Magmet-Sultan'ın Hikayesi.

15) Pio II. La lettera a Maometto II (II. Pius, II. Mehmet'e mektup), Napoli, 1953.

Hıristiyan öğretilerinden[16] kaynaklanan zaaf motifinin yanında, burada, kötü yargıçların verdikleri –zalim ama adil hükümdar Drakula efsanesini anımsatan, deri yüzme gibi–[17] ağır cezalara övgülerde dile gelmiş (merhametli değilse bile) yararlı şiddet kavramı da vardır.

Sonuç olarak Peresvetov öyküsünün kahramanına karşı yeterince eleştiricidir de, çünkü II. Mehmet'in bir kan emici olduğunu ve eşkiya soyundan[18] geldiğini söyler; tıpkı Machiavelli'nin, "basiliskus"[19] (bir çeşit kertenkele) diye çağırdığı Cesare Borgia'ya karşı olduğu gibi. Ama onların öykülerden ve deneyimlerden çıkarmak istedikleri ders, bu dünyada iyiliğin çoğu kez kötülükten doğduğunu ya da tersi olduğunu ve kaybetmek istemeyen kimsenin kazanmak zorunda olduğunu öğretir.

Ne yazık ki halkların ve kuramcıların, yöneticilerin iyi ve bilgece eylemlerinden ya da daha az iyi, ama gizil olarak yararlı eylemlerinden beklentileri çoğu kez boşa çıkmıştır.

İtalyancadan çeviren: Durdu Kundakçı

16) Krş., benim denememem ("'Tsar's wisdom of Ivan Peresvetov and Renaissance princely virtue. The ideal prince and alien faith", Russia and Italy içinde, No. 4, M. 2000).

17) Buna karşılık Hıristiyan inancını "erdeme göre" yorumlama girişimiyle. Machiavelli, Discorsi sulla prima deca di Tito Livio, II, 2. Dünya kadınsılaşmış ve Gök silahsızlanmış gibi görünmesine rağmen, hiç kuşkusuz daha çok dinimizi erdeme göre değil de aylaklığa göre yorumlayan insanların alçaklığından doğar.

18) Ama bunlar sonradan yapılan eklemeler de olabilir.

19) Birinci on yıl, "onları küçültmek için, ıslık çaldı tatlı tatlı / ininde, bu basiliscus (kertenkele)".

11
Luther ve Machiavelli: Özgürlük, Devlet ve Hıristiyanlık

Kaan H. Ökten

Düşünce tarihi bakımından Luther ile Machiavelli arasında bir ilişki kurulabilir mi? İlginçtir ki, en azından tespit edebildiğim kadarıyla, Martin Luther, hiçbir eserinde Machiavelli'ye atıfta bulunmamıştır. Oysa Luther ile Machiavelli arasında sadece 14 yaş fark vardır. Machiavelli 1469'da, Luther ise 1483'te doğmuştur ve 1517'de Reformasyon'un katarı hareket etmeye başladığında Machiavelli 48 yaşındadır. Yani ikisi de aynı güncellik havasını soluyanlardandır. Fakat her ikisinin de birbirinden habersiz gibi davranmaları son derece dikkat çekicidir. Burada, ilkin Machiavelli'nin Hıristiyanlık, özgürlük ve devletle ilgili görüşleri oldukça kısa biçimde özetlendikten sonra, Luther'in bu konudaki mülahazaları daha ayrıntılı olarak ele alınacaktır. Ancak vurgu, erken dönem, yani 1525'ten önceki Luther üzerine. Zira Luther'in bu konulardaki görüşleri, Köylü Savaşı'yla birlikte epey değişmeye ve daha sonra da Reformasyon'un kurumsallaşması aşamasında köklü biçimde dönüşmeye başlamıştır. Dolayısıyla Luther'le ilgili tartışmalar, 1520 ve 1523 tarihli eserleriyle sınırlandırılacaktır. Machiavelli'yle ilgili bir sempozyumda ağırlığın kendisine değil de Luther'e verilmiş olması, bir yaklaşım geleneğinin üstesinden gelmek ve Machiavelli tartışmalarında Luther'in de ele alınması gerektiğine vurguda bulunmak içindir.

Martin Luther'in Kilise'nin reformasyonu (tanzim ve ıslahı) maksadıyla geliştirdiği teolojik argümanları, kendisini takip eden bütün reformcuları derinden etkilemiş olsa da Reformasyon'un siyasi-toplumsal bir boyut kazanmasında asıl aktör kuşkusuz ki Jean Calvin olmuştur. Zira Avrupa'da demokrasi ve kapitalizmin yol alıp gelişmesinde Calvin'in düşünce ve eylemlerinin etkisi daha büyüktür. Öte yandan, Luther'in ve Lutherciler'in iktisadi hayatı derinden değiştirme gibi bir plan ve programları Calvin'le ve Calvinciler'le kıyaslandığında yok denecek kadar azdır. Muktedirleri halkın iradesine bağlamak gibi bir düşüncesiyse hiç olmamıştır. Bu bakımdan Luther, "muhafazakâr bir devrimcidir".[1]

Siyasi açıdan bakıldığında Almanya'da cereyan etmiş olan Reformasyon, bir tür "prensler devrimi" idi. Ortaçağın son dönemlerinden beri Almanya'daki prenslerin amacı, kendi ülkelerinin ruhani iktidarını da ele geçirmek, böylece Papa'nın dünyevi gücünü kırmaktı. Luther'in teolojik argümantasyonunu sağladığı Reformasyon ile birlikte prenslerin bu hayali gerçek oldu. Böylece dünyevi iktidarlar aynı zamanda Kilise'nin başına geçti (buna *Landeskirche* [devlet Kilisesi] denildi) ve Kilise'nin teolojik konular dışındaki sevk ve idaresinden sorumlu oldular (tabii bazen teolojik konularda da söz sahibi oldukları görülüyordu). Bu noktada Almancadaki *Obrigkeit* kavramı önemli bir rol oynadı. Türkçeye "hükümet" veya "hükümet makamı" olarak çevrilebilecek bu kavramın etimolojisine bakıldığında *ober*'den, yani "üst" veya "yukarısı"ndan türediği görülmektedir. Bu dönemde *Obrigkeit*, "devlet büyüklerine, üstlere ve devlet erkanına" sorgusuz itaat ve bağlılık anlamına geliyordu. Bu bakımdan siyasi angajmanın tamamı, halk tarafından *Obrigkeit*'a devredilmiş oluyordu. Almanya'daki Reformasyon'un etkisiyle tesis edilen *Landeskirche* statüsünün, halkın depolitizasyonuna ve devlete sorgusuzca bağlanılmasına neden olduğu iddia edilebilir.[2]

Machiavelli ile Luther, her ne kadar farklı saiklerden hareket etmiş olsalar da, netice itibariyle Katolik Kilise'nin siyasi iktidarını kıran ve devlet otoritesini temellendirirken kadim kaynaklara (birbirinden oldukça farklı menbalardan beslenseler de) atıfta bulunan bir hareketin öncülüğünü yapmışlardır. Machiavelli, Hıristiyanlığı eleştirirken yine de bazı hususların (örneğin "asli günah" öğretisinin) devlet idaresi bakımından son derece yararlı olabileceğinin altını çizmiştir. Kendisinden önceki

1) Heinrich August Winkler, *Geschichte des Westens: Von den Anfängen in der Antike bis zum 20. Jahrhundert*, Verlag C. H. Beck, Münih: 2009, s. 111.

2) *A.g.e.*, s. 112.

asırlarda düşünürler, bazı etik idealler tesis ederek siyaset ve devletin eksenini tayin etmeye çalıştıkları halde Machiavelli, özellikle tarihteki örnek olaylardan hareketle siyaset ve devletin son derece "insani" tehlike ve tehditler dünyası içinde cereyan ettiğini ve genel eksenin bu "gerçekçi" bulgular çevresinde inşa edilmesi gerektiğini düşünmüştü. Bu bağlamda Hıristiyanlık ve Kilise, devlet ve iktidarını en üst değer olarak korumak durumunda olan hükümdarın elini kolunu gereksiz biçimde bağlamaktaydı.[3] Zira din, "düzenli bir toplumun tesis edilmesi bakımından bir destek işlevi görüyor olsa da Katolik Kilise bu amaca hizmet edecek nitelikte değildi. Machiavelli için Kilise, İtalya bakımından yıkıcı bir güç haline gelmişti. Almanya'daki çağdaşı Luther'le birlikte Machiavelli, Kilise'nin, varoluş sebebine aykırı olarak dünyevi iktidarı ele geçirdiğini söyleyecektir. Luther, Kilise'nin bu rolü üstlenmesinin Kutsal Kitaplar tarafından reddedildiğini savunurken, Machiavelli, barış ve tevazuyu vazetmesi yüzünden Kilise'nin iki kutup arasında kalakaldığını iddia edecektir".[4]

Machiavelli'nin özellikle 1494-1498 yılları arasında Floransa devletinin fiilen başında bulunan Dominikan papazı Girolamo Savanarola'nın bu şehri günahlarından arındırarak bir tür Yeni Kudüs haline getirme projesine karşı çıkmak suretiyle din ve devlet işlerinin birbirinden ayrılması gerektiğini savunan görüşlerini bu bağlamda ele almakta da yarar vardır.[5]

Öte yandan, Luther'in bu doğrultudaki görüş ve faaliyetleri aşağıda daha ayrıntılı biçimde ele alınacaktır. Luther'in bambaşka kaynaklardan beslenmek suretiyle din ve devlet arasındaki ilişkiler bağlamında yer yer benzer görüşler ortaya koymuş olması, özgürlük, devlet ve Hıristiyanlık konusundaki mülahazaları son derece ilginç bir boyuta taşımaktadır. Ancak unutulmaması gerekir ki, Luther'in kendi çağı üzerindeki etkisi hem daha doğrudan ve hem de hızla olmuştur. Bu bağlamda Machiavelli'den farklı olarak Luther, güncel gelişmeleri anlamak ve yorumlamakla kalmamış, yazı, vaaz ve faaliyetleriyle bu gelişmelere yön ve içerik de kazandırmıştır. Bu yüzden Luther'in özgürlük, devlet ve Hıristiyanlık konusundaki anlayışını ele almadan önce, dönemin siyasi ve düşünsel ortamına kısaca göz atmakta yarar vardır.

3) Graham Maddox, "The Secular Reformation and the Influence of Machiavelli", *The Journal of Religion*, 82, 4 (2002), s. 540.

4) A.g.e., s. 548.

5) Bu konuyla ilgili ayrıntılar için bkz.: Marcia L. Colish, "Republicanism, Religion, and Machiavelli's Savonarolan Moment", *Journal of the History of Ideas*, 60, 4 (1999), s. 597-616.

Brandenburg'lu Albrecht, henüz 23 yaşındayken (yani 1513 yılında) hem Magdeburg Başpiskoposu ve hem de Halberstadt Piskoposu olmuştu. Bunun üzerine ertesi yıl Mainz Başpiskoposluğuna getirilmek istenince ve ayrıca da bununla birlikte Elektör Prensliğe yükseltilmesi söz konusu olunca, Kilise hukuku açısından ciddi bir sorun ortaya çıkmıştı. Dünyevi otoritelerin kendi seküler hükümdarlıklarının yanı sıra, piskopos olmaları o dönemde sıkça görülse de, birden fazla piskoposluğun tek bir kişiye devri teknik olarak imkânsız gibiydi. Üstelik Albrecht'in yaşının oldukça genç olması da sorun yaratmaktaydı. Bu durumda, Papalık bürokrasisi olan *Curia*'nın özel izni gerekliydi ve bu da ancak Roma'ya yapılacak belirli bağışlar karşılığında temin edilebiliyordu. İşleri daha da karmaşıklaştıran başka bir durum, dönemin siyasi gelişmeleri yüzünden Albrecht'in Mainz Başpiskoposluğunu alıp Elektör Prens unvanıyla İmparatorluk seçimlerine katılabilmesinin bir zorunluluk arz etmeye başlamasıydı. Neticede, neredeyse imkânsız gibi gözüken şey gerçekleştirilebildi ve *Curia*'ya yüklü bir ödeme yapılarak gerekli izin elde edildi. Fakat Augsburg'lu ünlü banker ailesi Fugger'lerden borç alarak *Curia* ödemesini yapan Albrecht, bu parayı geri ödeyebilmek için Papa'yla anlaşmış ve özel bir endüljans çıkartılmasına karar verilmişti. Bu endüljans, özellikle Saksonya ve mücavir bölgelerde sunulacak, elde edilen gelirin yarısı Albrecht'in borcu karşılığı olarak Fugger'lere bırakılacak, diğer yarısıysa Roma'ya aktarılacaktı. Papa X. Leo'nun söz konusu endüljansla ilgili fermanı 31 Mart 1515'te yayımlanarak yürürlüğe girmişti.[6]

Öte yandan, Martin Luther, 1515 yılı nisan ayında 11 ayrı manastırdan sorumlu *Vikar* atanmıştı. Bu görevi dolayısıyla, Wittenberg'deki üniversite ve manastırdaki derslerinin yanı sıra, mensubu bulunduğu *Augustinus-Eremiten* tarikatının idari işlerinden de sorumlu hale gelmişti. Luther, 1515 tarihli endüljansın uygulanmasına karşı ilk tarihi adımını, hazırladığı "Doksan Beş Tez"le atacaktı.[7] Luther'e göre, *Werksgerechtigkeit* (hayır işleri yapmak suretiyle mazuriyet ve beraat [aklanma] elde edilebileceği) düşüncesinden hareket eden endüljans anlayışı, Hıristiyan dinine temelden tersti. Bu sebeple Luther'e göre, "sahih" dine geri dönmek ve Kilise

6) Buradaki ve aşağıdaki biyografik bilgiler için bkz.: Kaan H. Ökten, "*Martin Luther (1483-1546) – Bir Biyografi Denemesi*", *Muallakta Var Olmak – İnsanın Hallerine Dair*, Agora Kitaplığı, İstanbul: 2006, s. 216-235 (burada s. 224-226).

7) Türkçesi için bkz.: Kaan H. Ökten, *Reformasyon* Dönemi Siyasal ve Dinsel Düşünce Tarihine Giriş, Alfa Yayınları, İstanbul: 2003, s. 254-265.

içindeki yanlışları düzeltmek gerekmekteydi. Luther, *Vikar*'lık yetkisiyle ve üniversite hocası olması dolayısıyla, endüljans konusunda 31 Ekim 1517 tarihinde, bağlı bulunduğu üst makamı olan Brandenburg Piskoposu Hieronymus Schulze ile Magdeburg Başpiskoposu Albrecht'e hitaben birer mektup kaleme almış ve bunlara, tartışılmak üzere 95 tezlik bir münazara (disputatio) metni eklemişti. Ancak bu münazara gerçekleşmedi, fakat söz konusu metin, çok büyük bir okur kitlesine ulaştı.

1518 yılının Nisan ayı içinde *Augustiner-Eremiten*'lerinin Heidelberg'te düzenlenen genel kurulunda Luther'in yeniden bir münazara düzenleme şansı doğdu ("Heidelberg Münazarası"). 25 Nisan 1518'te yapılan bu münazarada Luther, endüljans konusunu değil, çok daha temel ve genel bir sorunu ele aldı: Sahih teoloji nedir? Luther burada kendi özgün Çarmıh Teolojisi'ni (theologia crucis) geliştirdi. Bu teolojik yaklaşımın amacı, çarmıhta can veren Tanrı'yı aramaktı. Luther'e göre, Tanrı'nın akıl ve hayır işleriyle (buna *theologia gloriae* demektedir) bilinemeyeceği bir gerçekti. Skolastik teolojiyle olan bağlarını böylece koparan Luther, endüljans münazarasında öne sürdüğü tezlerden çok daha keskin ve temelli önermelerde bulunuyordu.

Bu bağlamda 1520 ile 1523 yılları arası, Luther için son derece yoğun bir yazma faaliyetiyle geçecek, Reformasyon'a damgasını vuran ve bu makalede de ele alınacak olan üç önemli eserini ("Alman Ulusunun Hıristiyan Soylularına: Hıristiyanların Durumunu Düzeltmeleri İçin"; "Hıristiyan Bir İnsanın Hürriyetine Dair"; "Dünyevi Otorite ve Ona Ne Ölçüde İtaat Borcu Bulunduğuna Dair") bu yıllarda kaleme alacaktır. Bu üç eserde Luther, Roma ve Papa'ya karşı teolojik mücadelesini had safhaya taşır, Papalığı reddeder ve Hıristiyan bir insanın özgürlüğünün Tanrı tarafından verildiğini ve Tanrı'ya imanla sınırlı olduğunu belirtir. Ayrıca Luther, dünyevi ve manevi rejim arasında bir ayrıma giderek sadece döneminin dünyevi otoritesi ve Kilise otoritesi konularında etkileyici çözümlemelere gitmekle kalmaz, laiklik konusundaki tartışmaların da bir bakıma temelini atmış olur. Giriş kısmında da belirtildiği üzere, odakta Luther'in "erken" dönem çalışmaları tutulacaktır, çünkü onun özellikle Köylü Savaşları'ndan sonraki tutumu köklü biçimde değişip dönüşecektir. Bu nedenle onun 1520 ve 1523 tarihli çalışmaları yakından incelenecektir. Aşağıda, bu eserler ele alınacaktır.[8]

8) Bundan sonraki iki alt başlık ("An den christlichen Adel" ve "Von der Freiheit eines Christenmenschen") için bkz.: Kaan H. Ökten, *Reformasyon* Dönemi..., *a.g.e.*, s. 172-178 ile s. 186-192. Yer yer düzeltilmiş, geliştirilmiş ve gözden geçirilmiştir.

a) An den christlichen Adel deutscher Nation von des christlichen Standes Besserung, 1520 [*Alman Ulusunun Hıristiyan Soylularına: Hıristiyanların Durumunu Düzeltmeleri İçin*] [9]

Luther bu eseri 1520 yılı Haziran ayında kaleme almış, Ağustos ayı başındaysa dört bin nüshalık bir baskıyla yayımlamıştır. Tirajı yüksek olmasına rağmen kitap, bir iki hafta içinde tükenmiş, yeni baskıları peş peşe piyasaya sürülmüştür.

Bu eserin önemi, kilise yöneticileri ve ilahiyatçı olmayanlarda da büyük bir etki yaratması, daha sonra Reformasyon olarak anılacak olan köklü dönüşümün salt teolojik bir münazara zemini olmaktan çıkıp, siyasi-toplumsal bir dinamik haline dönüşmesine imkân vermesinden kaynaklanmaktadır.

Luther, önayak olduğu bu hareketin siyaseten ne anlama geldiğinin pekala farkındadır. Zira *Vaiz* 3:7'den değiştirerek alıntıladığı yazının *motto*'sunu "Susma zamanı bitti, artık konuşma zamanıdır" diye belirleyen Luther, böylece giriştiği hareketin siyasi önemini de vurgulamış olmaktadır.

Luther, "An den christlichen Adel"i iki ana bölüme ayırmaktadır: temel-programatik belirlemeler ve tamamlayıcı-pratik öneriler. Birincisinde Luther, Reformasyon'un düşünsel-siyasi programını ortaya koymakta, ikincisindeyse ne gibi pratik çözümlere başvurulabileceğini ortaya atmaktadır. Buradaki analizde, onun sadece temel-programatik belirlemeleri ele alınacaktır.

Luther, İmparator V. Karl'a hitaben kaleme aldığı programatik argümantasyonuna Almanya'daki tüm zümrelerin sıkıntı içinde bulunduğunu belirterek başlamaktadır (*LD* 157, *WA* VI, 405). Artık susma zamanı bitmiş, "çığlığı yükseltme ve imdat çağrısında bulunma" zamanı gelmiştir. Mevcut sıkıntılı duruma, konsillerle çare aranmışsa da, insanlar bu çözümlere direnmişlerdir. Ancak V. Karl'ın genç ve dinamik oluşu bir ümittir. O halde dertlere yeniden çare aramak için yeni bir fırsat ele geçmiştir. Fakat bu

9) "*WA VI*" olarak kısaltılan ve sayfa numarası parantez içinde belirtilen kaynak, Luther'in edisyon kritiği olan Weimar edisyonundaki altıncı ciltte yer almaktadır: Martin Luther, *An den Christlichen Adel deutscher Nation von des Christlichen standes besserung*, D. Martin Luthers Werke – Kritische Gesammtausgabe, 6. Band, Verlag Hermann Böhlau, Weimar: 1888, s. 381-469. Ayrıca bkz.: Martin Luther, *An den christlichen Adel deutscher Nation von des christlichen Standes Besserung*, Kurt Aland (ed.), Luther Deutsch – Die Werke Luthers in Auswahl, Band 2: Der Reformator, Vandenhoeck und Ruprecht (UTB), Göttingen: 1991, s. 157-170. Bu kaynak "*LD*" olarak kısaltılacak ve sayfa numarası parantez içinde belirtilecektir.

fırsatı değerlendirirken bazı şartlar yerine getirilmelidir. Bunlardan ilki, işe ciddiyetle yaklaşmaktır. Buradaki ciddiyet siyasi güç ve iktidara güvenmek değil, Tanrı'nın lütfuna inanmaktır. Zira tarih bize güçlü imparatorların bile (İmparator I. Friedrich Barbarossa ve İmparator II. Friedrich gibi) örneğin Papa'yla olan mücadelelerinde nasıl başarısız kaldığını çok çarpıcı biçimde göstermiştir. Öte yandan, yine pek güçlü görünen Papalar bile (Luther burada, 1503-1513 tarihleri arasında Papalık yapmış olan II. Julius hakkında "kan içici" [Blutsäufer] demektedir; *LD* 158, *WA* VI, 406) sadece kendi iktidarlarına güvendikleri ve fakat Tanrı'nın kudret ve inayetini göz ardı ettikleri için başarısız olmuşlardır. Bu halde bu sefer işi ciddi tutmak gerekir: Dünyevi güç sahipleri birer insan değil, "cehennem prensleri"dir. Onları kan akıtmakla ve savaşarak yenmek mümkün değildir, çünkü onların iktidarı kan ve savaş üzerine kuruludur. Yapılması gereken şey, fiziksel güç kullanmaktan imtina etmek, Tanrı karşısında sonsuz bir teslimiyet içinde olmak ve ciddi biçimde Tanrı'ya dua edip yakarmak, sadece ve sadece Hıristiyanların maruz kaldığı zulmü düşünmek, bunun dışında herhangi başka bir çıkar peşinde koşmamaktır. Aksi takdirde kötü olan durum daha da kötüleşecektir: "Cebri şiddetin sonu daha çok mutsuzluktur" [*Jhe grosser die gewalt jhe grosser ungluck*] (*LD* 158, *WA* VI, 406).

İkinci husus, Roma'daki iktidar sahiplerinin (yani Papa'nın ve ona tabi *curia*'nın) dünyevi iktidarlarını nasıl inşa ettiklerini ele almak, bunu görüp kavradıktan sonraysa onları bu güçten mahrum edecek yollara başvurmaktır. Luther'e göre Papalık, kendi çevresi etrafına iç içe geçen üç duvar örmüştür (*LD* 159, *WA* VI, 406):

- Birinci Duvar: Roma, dünyevi iktidarlardan daha üstün olduğunu, bu sebeple dünyevi hukukun Papalık makamı üzerinde etkili olamayacağını savunmaktadır.
- İkinci Duvar: Roma, Kitabı Mukaddes'in tek doğru yorum makamının kendisi olduğunu savunmak suretiyle Kitap'tan destek alarak Papalığı eleştirenlere karşı sözde bir hakikat tekeline sahip olduğunu iddia etmektedir.
- Üçüncü Duvar: Papa'nın gücünü kısıtlamaya çalışanların konsil çağrısında bulunmaları Roma'ya göre yanlıştır, çünkü konsil çağrısında bulunma hakkı sadece Papa'ya aittir.

Luther'e göre, Almanya'daki siyasi sıkıntıların ana kaynaklarından biri olan Roma Katolik Kilisesi'nin bu üç duvarla temsil edilen temelsiz

iddialarını çökertmek ana amaç olmalıdır. Bu nedenle Luther, her üç "duvar"a ilişkin argümanları tek tek ele alıp çürütmektedir.

Luther'e göre, birinci duvarın temelinde yatan görüş, ruhban zümresi ile dünyevi zümre ayrımıdır. Luther buna "çok güzel bir uydurma ve yanıltma" (*LD* 159, *WA* VI, 407) demektedir. Oysa Luther'e göre, tüm Hıristiyanlar eşit ölçüde ve aynı şekilde "ruhban zümresi"ni (sacerdotes) meydana getirirler ve aralarında herhangi bir fark ya da ayrım söz konusu değildir, sadece yaptıkları görevler (ministri) farklıdır. Luther'e göre, vaftiz olan herkes, bu sayede zaten birer dinadamı haline gelmiş olur (*LD* 160, *WA* VI, 407). Bundan hareketle Luther, dinadamlarının yaptıkları görevlerin dışında herhangi bir ayrıcalığa sahip olmadıklarını, herhangi bir ayrıcalıklı toplumsal zümreyi meydana getirmediklerini, görevi icabı dinadamı olduklarını, görevi bıraktıklarındaysa yine örneğin bir köylü olduklarını savunmaktadır. Aynı şekilde, dünyevi iktidar sahipleri de yaptıkları görevler dolayısıyla iktidar sahibidirler ve örneğin dinadamları kadar eşit bir meşru iktidar kaynağına dayanırlar (*LD* 162, *WA* VI, 409). Dünyevi iktidar, Tanrı'nın emriyle kötüleri cezalandırmak ve iyiliği çoğaltmak amacıyla kurulduğu için, dinsel iktidarın yanlış yaptığı durumlarda da onu cezalandırma hakkına sahiptir: "Suçlu olan, cezasını çekecektir!" (*LD* 163, *WA* VI, 409). Oysa Papalık makamı bu konuda tam tersini savunmaktadır. Luther'e göre, Papalık makamının bu iddiası, yukarıda ele alınan sebeplerden dolayı tamamıyla hurafeden ibarettir. Dünyevi iktidar da Hıristiyan bir iktidar olduğu ve vaftiz sayesinde göreve geldiği için âdeta bir dinadamlığı görevidir. Hıristiyanlar arasındaki sözde farklar, sadece insan elinden çıkma birtakım uydurma yasalardan beslenmektedir, yoksa Tanrısal bir düzeni temsil ettiği için değil. Luther'e göre, aksini savunanlar şeytana hizmet etmekten başka bir şey yapmazlar (*LD* 164, *WA* VI, 410).

Roma'nın kendi çevresinde ördüğü ikinci duvar da, Luther'in gözünde pek sağlam değildir. Luther'e göre Papalığın "tek doğru yorum" makamı olduğu iddiasının ne kadar tutarsız olduğu, Papalık tarihine bakıldığında ve Kilise kanunları incelendiğinde kendiliğinden anlaşılmaktadır (*LD* 165, *WA* VI, 411). Papalık makamı, iddiasını temellendirecek hiçbir ayeti bulamayacağı gibi, böyle bir iddia, Kitabı Mukaddes'in okunup anlaşılmak üzere indirilmiş olduğu hakikatini tersine çevirdiği için bir küfürdür de. Bu sebeple Luther, Papalık makamını "Roma'daki Şeytan" olarak nitelendirmektedir (*LD* 165, *WA* VI, 411). Petrus'a tevdi edilen "anahtarlar"ın Papalarca devralınıp devam ettirildiği iddiası da tutarsızdır. Çünkü Luther'e göre söz konusu anahtarlar kişiye değil, imanlılar cemaatine verilmiş

olup günahların affına dairdir, Kelam'ın öğretimi için değildir (*LD* 166, *WA* VI, 412). Hıristiyanlar kutsal Kiliseye iman ederler, Papa'ya değil, çünkü o da insanlar arasında bir insan, inananlar arasında bir inanandır. Aksini savunmak şeytani ve cehennemi bir yanılgıdır (*LD* 166-167, *WA* VI, 412). Yukarıda da ifade edildiği üzere, herkesin aynı ölçüde dinadamı olması, herkesin iyi ve kötüyü ayırt edebildiği düşüncesini içerir. Tüm bu sebeplerden dolayı Luther, herkesi hür olmaya çağırmakta ve Papa'nın uydurma sözlerinden korkmamalarını salık vermekte, kendilerince Kitap'ı okuyup doğruyu bulmalarını talep etmektedir (*LD* 167, *WA* VI, 412). Böylece Luther'e göre, söz konusu ikinci duvar da çökertilmiş olur.

Üçüncü duvar ise, birinci ve ikinci duvarın çökmesiyle kendiliğinden çökmektedir. Zira Papa, Kitap'a aykırı davrandığı anda Kitap'ı savunmak ve Papa'yı cezalandırmak, saptığı yoldan onu kurtarmak bizim görevimizdir (*LD* 167, *WA* VI, 413). Nitekim bir cemaate önderlik eden birisinin yaptığı hataları yine o cemaatin önünde tartışmak ve ona bu suretle ceza vermek gerekir. Böylece Luther burada konsilin neden önemli ve yararlı olduğunu ortaya koymuş olur. Öte yandan, Kitabı Mukaddes'te, konsil çağrısında bulunma yetkisinin sadece Papa'ya ait olduğunu destekler herhangi bir ayeti de kanıt olarak öne sürmek mümkün değildir, çünkü böyle bir ayet bulmak imkânsızdır. Bu konuda Papa'nın dayandığı geleneklerin tümü, insan elinden çıkmadır ve dolayısıyla ilahi değildir (*LD* 168, *WA* VI, 413). Bu sebeple Luther'e göre, gerek görüldüğü takdirde, Papa'nın onayı olmadan da bir konsil toplamak mümkündür, hatta zaruridir. Bu anlamda dünyevi otoriteye çok daha fazla görev düşmektedir. Çünkü Luther'e göre, ilk konsilleri toplayanlar, Roma Başpiskoposu (yani Papa) değil, İmparator'un kendisi olmuştur. Bu noktada Luther şu çarpıcı örneği vermektedir: "Bir şehirde yangın çıktığında herkes durup yangının yavaş yavaş yayılışını mı seyreder ve sorulduğunda belediye başkanının yetkilerine sahip olmadıklarını mı söyler? Yoksa diğerlerini harekete geçirmek her kentlinin görevi ve sorumluluğu değil midir?" (*LD* 168-169, *WA* VI, 413). Papa'nın konsil çağıranlara karşı güç kullanması, çağrıda bulunanları aforoz etmesiyse Luther'e göre hiç meşru değildir. Çünkü ona göre, "Kilisede zorlama yoktur, meğer ki şifaya yönelik olsun" (*LD* 169, *WA* VI, 414). Sonuç olarak, Kilisedeki mevcut sorunların üstesinden gelip sorunları şifaya kavuşturacak olan konsil çağrılarına ilişkin Papa'nın yapabileceği hiçbir şey yoktur. Bu son hususla birlikte Luther, Papalığa karşı ortaya koyduğu temel-programatik eserini bitirir ve Papalığın sahteliklerini ortadan kaldırıcı pratik uygulamaları sayar. Ancak fevkalade

spesifik olan bu maddelere burada değinmeksizin Luther'in *Bir Hıristiyan İnsanın Hürriyetine Dair* isimli kitabına geçilecektir.

b) Von der Freiheit eines Christenmenschen, 1520 [*Bir Hıristiyan İnsanın Hürriyetine Dair*] [10]

Luther, Papa X. Leo'ya 6 Eylül 1520 tarihli bir mektup göndererek (*Ein Sendbrief an den Papst Leo X.*)[11] durumunu, düşüncelerini ve kendisine yönelik haksız eleştirileri ele almış, Papalık makamına asla saygısızlık etmek istemediğini belirtmiştir. Aynı tarihlerde Luther, burada söz konusu edilecek olan "Hürriyet" yazısını kaleme almıştır. Bu sebeple hem mektubun, hem de söz konusu yazının oluşum süreci aynı olay ve gelişmelere dayanmaktadır.

Luther, "Babilvari Esaret"in yayımından sonra Kilisenin yoğun eleştirilerine maruz kalmış, Papalık aforoz tehdidinde bulunmuş, bazı arkadaşları bile fazla ileri gittiğini söyledikleri halde mektubu ve "Hürriyet" yazısını kaleme almıştır. Luther'in bu konudaki görüşü basittir: Kilise tarafından cevap vermeye zorlanmadıkça bu konularda fikir beyan etmesine gerek olmayacaktır. Oysa Kilise, Luther'i sürekli olarak fikir beyan etmeye zorlamaktadır. Luther de vicdanının ve Kitap'ının sesini dinleyerek bu konularda bildiği gerçekleri dile getirmekten çekinmediğini söyleyecektir. 12 Ekim 1520'de kendisiyle buluşan Miltitz, aforoz tehdidine rağmen Luther'in Papalık makamına yönelik barışçıl ve saygılı bir mektup yazmasını özellikle tavsiye etmiştir. Buna göre mektubun ekindeyse kısa ve ciddi bir makale yer almalıdır.

10) "*WA VII*" olarak kısaltılacak ve sayfa numarası parantez içinde belirtilecek olan bu kaynak, Luther'in edisyon kritiği olan Weimar edisyonundaki yedinci cildinde yer almaktadır: Martin Luther, *Von der Freyheyt eynisz Christen menschen*, D. Martin Luthers Werke – Kritische Gesammtausgabe, 7. Band, Verlag Hermann Böhlaus Nachfolger, Weimar: 1897, s. 20-38. Ayrıca bkz.: Martin Luther *Von der Freiheit eines Christenmenschen*, Kurt Aland (ed.), Luther Deutsch – Die Werke Luthers in Auswahl, Band 2: Der Reformator, Vandenhoeck und Ruprecht (UTB), Göttingen: 1991, s. 251-274. Bu kaynak "LD" olarak kısaltılacak ve sayfa numarası yine parantez içinde belirtilecektir.

11) Martin Luther, "*Dem allerheyligsten in gott vatter Leoni dem czehenden, Bapst zu Rom, alle selickeyt ynn Christo Jhesu unszerm hernn Amen*", D. Martin Luthers Werke – Kritische Gesammtausgabe, 7. Band, Verlag Hermann Böhlaus Nachfolger, Weimar: 1897, s. 3-11. Ayrıca bkz.: Martin Luther, *Ein Sendbrief an den Papst Leo X*, Kurt Aland (ed.), Luther Deutsch – Die Werke Luthers in Auswahl, Band 2: Der Reformator, Vandenhoeck und Ruprecht (UTB), Göttingen: 1991, s. 239-250. "Hürriyet" eserine kıyasla bu mektup, Luther'in daha az dikkate alınan eserleri arasında bulunduğu halde söz konusu eserle aynı dönemde kaleme alındığından önemli bir belge niteliğindedir.

Bu tavsiyeye uyan Luther, hızla mektubu ve "Hürriyet" makalesini kaleme almış, aforoz tehdidinden etkilenmemiş olduğu izlenimini doğurmak için mektubun tarihini bilerek 6 Eylül olarak düşmüş ve aforoz tehdidindeki süre dolmadan önce basılıp (Kasım ayının ilk haftasında) Roma'ya iletilmesi sağlanmıştır. Bundan bir iki hafta sonra da makalenin basımı tamamlanmış ve bundan sonra her iki yazı birlikte yayımlanmaya başlamıştır.

Luther'in "Hürriyet" makalesindeki ana kaygısı, Hıristiyan bir insanın hürriyet sorunudur. Sorunun hareket noktası, Paulus'un sözünü ettiği ve İsa tarafından bahşedildiğine iman edilen "inanan insanın hürriyeti"dir. Luther'in makalesi, toplam otuz adet tartışma noktasından meydana gelmektedir. Bu noktalar, aşağıda tek tek sunulmuştur.

1. Luther tartışmasına iki önermede bulunarak başlamaktadır (*LD* 251, *WA* VII, 20-21): *Önerme 1*: Hıristiyan bir insan, her şeye hâkim olan hür bir efendidir ve hiç kimsenin kulu değildir. *Önerme 2*: Hıristiyan bir insan, her şeyin hâkiminin sadık kölesidir ve herkesin kuludur. Her iki önerme de Paulus'tan alıntılanmıştır: "Ben özgürüm, kimsenin kölesi değilim. Ama daha çok kişi kazanayım diye herkesin kölesi oldum" (*1. Korintliler*, 9:19). "Birbirinizi sevmekten başka hiç kimseye bir şey borçlu olmayın. Çünkü başkalarını seven, Kutsal Yasa'yı yerine getirmiş olur" (*Romalılar*, 13:8).
2. Bundan sonra Luther, konuya ikinci bir yaklaşım açısı daha sunmaktadır. İnsanın aynı anda hem hür, hem kul olmasını anlayabilmek için, her Hıristiyan insanın ikili bir doğaya sahip olduğunu bilmek gerekir: İnsanlar hem ruhani, hem de cismani varlıklardır (*LD* 251, *WA* VII, 21). İnsanlar bir taraftan ruhen hür, yeni ve içselleşmiş olurlarken, diğer taraftan cismen ve bedenen kul, yaşlı ve dışsallaşmış olmaktadırlar. Yukarıdaki çelişkili iki önermenin temelinde de zaten bu diyalektik yapı yatmaktadır.
3. Ruhani insan ne demektir? Bu insan, hürriyetini ve imanını dışsal hiçbir şeyden almaz. Onun bedensel durumu, ruhani durumunu etkilemez. O dışsal değil, içsel bir insandır (*LD* 251-252, *WA* VII, 21).
4. Bedeni sarmalayan kutsal kıyafetlerin (örneğin dinadamlarının giydikleri türden resmi kıyafetlerin) ruh üzerinde hiçbir etkisi yoktur. Aynı şekilde bedenin yaptığı hiçbir faaliyet (örneğin oruç), bulunduğu hiçbir yer (örneğin kilise) ruhun içselliğini etkilemez. Ruha iman ve hürriyet veren şey başkadır (*LD* 252, *WA* VII, 21-22).
5. Ruhun yurdu kutsal İncil'dir, Mesih'in vazettiği Tanrı Kelamı'dır. Ruh, Tanrı Kelamı'nın dışındaki hiçbir şeye bağımlı değildir. Ruha iman ve

hürriyet veren Tanrı Kelamı'dır. Tanrı Kelamı ruh için yeterlidir. Zaten tüm ruhani görevlerin asıl amacı da Kelam'dır (*LD* 252-253, *WA* VII, 22).

6. Tanrı Kelamı nedir? İncillerde kayıtlı olan İsa Mesih'in sözüdür. İncilleri okuduğunda Tanrı'yı duymuş olursun. Tanrı Kelamı, senin bedenen ve cismen hür olman gerektiğini, ruhsal hürriyete erişmen gerektiğini emretmektedir. Mesih'e güvenip iman etmek, hürriyete giden yoldur. İman edenin günahları affolacak, bedensel mahfı engellenecektir. İman edenler sulh ve selamet içinde olacaklardır (*LD* 253-254, *WA* VII, 22-23).
7. Hıristiyanın yapması gereken en önemli şey, Tanrı Kelamı'nı iyi öğrenmek ve içselleştirmektir. Hıristiyanı Hıristiyan yapan Kelam ve imandır (*LD* 254, *WA* VII, 23).
8. İmanın ve Kelam'ın bu kadar önemli olması nasıl mümkündür? Tanrı'nın lüftuyla mümkündür. Kelam iki gruba ayrılmaktadır: Tanrı'nın emirleri ile Tanrı'nın vaatleri. Tanrı'nın emirleri, hayırlı ve hayırsız eserlerle ilgilidir. Sırf bunlara uymak selameti getirmez. Tanrı'nın emirleri Eski Ahit'tir (*LD* 254-255, *WA* VII, 23-24).
9. Tanrı'nın emirleri insana ne kadar gayri-mükemmel olduğunu gösterir. Bu durumda Tanrı'nın vaatleri umut ve iman olur. Mesih'e iman lütuf, adalet, sulh ve hürriyeti sağlar. Emreden ve vaadini yerine getiren tektir: Tanrı. Bu ise Yeni Ahit'tir (*LD* 255, *WA* VII, 24).
10. Bu sebeple Tanrı Kelam'ına kalben inanmak ruha adalet, selamet, hürriyet ve sulh verir. Yegâne hürriyet imandır. Bu ise insanı tüm dışsal eser ve gayeden azat eder (*LD* 256, *WA* VII, 24-25).
11. Tanrı'ya iman etmek, Tanrı'nın insana inanmasına yanıt vermektir. Sırf hayır işlerine güvenip de iman yönünden zayıf olmak, Tanrı'ya küfürdür (*LD* 256-257, *WA* VII, 25).
12. Ruh iman ettiğinde Mesih'le birleşir. Mesih'in tüm mükemmellikleri inananın ruhuna geçer. İnananın ruhundaki gayri-mükemmellikler de Mesih'e geçip orada ilga edilirler (*LD* 257-258, *WA* VII, 25-26).
13. Musa'ya vahyolunan Birinci Emir'in ("Tanrı'ya saygı göstereceksin") yerine getirilmesi bu sebeple imanın şartıdır. Emirleri hayırlı işlerle yerine getirip de iman yönünden eksik olmak, emirleri yerine getirmemekle eştir (*LD* 258-259, *WA* VII, 26).
14. Tanrı'nın ilk ve biricik oğlu olarak İsa Mesih, ruhani hükümdar ve ruhbandır ve ruhani varlık olarak dünyaya egemendir. Mesih'in hükümdarlığı dışsal değil, içseldir (*LD* 259, *WA* VII, 27).

15. Mesih'e iman edilerek Mesih'in onur ve haysiyetine ortak olunur. Böylece, iman eden herkes hem hükümdar, hem de ruhbandır demektir. Bu sebeple Hıristiyan bir insan ruhani olarak her şeyin üzerindedir. O, her şey üzerinde hâkim olan ruhani hükümdardır. Çünkü dışsal olan hiçbir şey onun ruhaniliğini bozamaz. Gerçi dünyevi ve cismani olan her şeye ne sahip olunabilir, ne de onlar üzerinde hakim olunabilir (Mesih bile bu konuda ayrıcalıklı olamamıştır). Ama dünyevi ve cismani zorluklar bile ruhaniliği bozamaz. Hıristiyan insanın hürriyeti işte budur (*LD* 260, *WA* VII, 27-28).
16. Her Hıristiyan bir ruhbandır. Ancak bir ruhban, Tanrı önünde durabilir ve yakarabilir. Bu sebeple o, dünyevi hükümdarlıktan bile daha üstün bir yere sahiptir. İman ise bunun temel şartıdır (*LD* 260-261, *WA* VII, 28).
17. Her Hıristiyan bir ruhbansa eğer, dinadamlarıyla dinadamı olmayanlar arasındaki ayrım nereden gelmektedir? Bu tarihi bir yanılgı sebebiyle ortaya çıkmıştır. Kitap'a göre ruhban, sadece Tanrı Kelamı'nı diğerlerine vazeden anlamındadır ve bu sebeple bir görev (ministerium) icracısıdır. Çünkü onların diğer Hıristiyanlardan herhangi bir farkı yoktur (*LD* 261, *WA* VII, 28-29).
18. İsa Mesih'i sadece bir tarih kahramanı olarak öğretmek ya da sadece Kilise yasalarını öğretmek doğru değildir. Mesih'le ilgili vaaz ve öğretiler, O'na olan imanı artırıcı nitelikte olmalıdır. Öğretinin amacı bu olmalıdır. Hıristiyan bir insanın hürriyeti, dünyevi ve cismani olan üzerindeki hükümdarlığımızı dile getirdiğinden, ruhani öğretinin sonucu iman etme olmalıdır (*LD* 262, *WA* VII, 29).
19. İçsel insanla ilgili yukarıdaki sözlerden, dışsal insanın hiçbir iş yapmadan sadece imanına güvenmesi gerektiği sonucu çıkartılamaz. İnsanın dünyadaki hayatı bir görev ve hizmet hayatıdır. Dünyadaki ruhani meyveler, sadece birer *primitia spiritus*'tur, yani ruhun ilk meyveleridir. Oysa insanlar, tabiatları gereği sadık birer kul ve hizmetkârdırlar (*LD* 263, *WA* VII, 29-30).
20. Ruhen imanla beraat etmiş ve mazuriyet sahibi iken, insanlar dünyada yaşamak ve diğerleriyle birarada olmak zorundadır. Bu noktada da hayırlı işler ve faaliyetler devreye girer. Ruhani insana uyabilmesi için cismani insan sürekli çalışmalı, uyanık olmalı ve güzel işler yapmalıdır. Cismaniliğinin imanı engellememesi için bu şarttır. En içsel insan, Tanrı'yla birliktedir, Mesih aşkına neşeli ve çalışkandır. O, sadece Tanrı aşkına başkasına hizmet eder ve kendisini terbiye eder (*LD* 263-264, *WA* VII, 30).

21. Dünyevi ve cismani hayatta yapılması gereken işler ve faaliyetlerin amacı Tanrı'nın inayetini kazanmak olmamalıdır. İşlerin ve faaliyetlerin yegâne amacı, bedenin pak hale getirilmesi ve kötü arzulardan temizlenmesidir. Ruh imanla paklanarak Tanrı'yı sevdiği için, bedenin de pak olmasını arzu etmektedir (*LD* 264, *WA* VII, 30-31).
22. Âdem iman sahibi olarak yaratılmıştı. Onun yaptığı çalışma ve faaliyetler, imanını artırmak için değildi. İman için hayır işleri şart değildir. Çünkü iman sahibi olmadıkça hayır işlerinin faydası olamaz (*LD* 265, *WA* VII, 31).
23. Hayırlı bir iş yapabilmek için önce kişinin hayırlı ve iman sahibi olması gerekir: Meyve ağaçtan çıkar, ama onu taşımaz (*LD* 266, *WA* VII, 32).
24. İmansız olanın yaptığı hayır işlerinden ne kendisine, ne de başkasına fayda vardır. İnsanı kötü kılan imansızlıktır (*LD* 267, *WA* VII, 32-33).
25. Hayır işlerine önem vermekle, insan elinden çıkma başka türlü uygulama ve kurallara da kapı açılmış olunduğundan, bu işleri tümüyle reddetmek gerekir. Bunun yerine hem Tanrı'nın emirleri, hem de O'nun selamet vaadi vazedilmelidir (*LD* 268-269, *WA* VII, 33-34).
26. İnsan sadece kendisiyle başbaşa yaşamaz. İnsan, diğerleriyle birlikte yaşayandır. İnsanın diğerleriyle olan ilişkilerinde, ötekine faydalı ve hizmetli olmak yatmalıdır. Bu itibarla insan; yakınındakini sevecek, ona hizmet edecek ve faydalı olacaktır (*LD* 269-270, *WA* VII, 34-35).
27. Yapılan iyilik ve hizmetler karşılık aranmaksızın, Mesih aşkına yapılmalıdır (*LD* 270, *WA* VII, 35-36).
28. Hıristiyanlar imanda birer kral çocuğu oldukları halde, yapılması gereken dünyevi görevleri hür bir şekilde ve aşkla yerine getirir ve bundan asla gocunmazlar. Dışsal işleri ve hayratı yaparlar, çünkü bunları karşılık beklemeden ve yapmaları gerektiği için yaparlar (*LD* 271-272, *WA* VII, 36-37).
29. Bir iş ya da hayrat başkasına faydalı olmayacaksa veya ona hizmet etmeyecekse hayırlı bir Hıristiyan işi sayılamaz. Mevcut Kilise uygulamaları bu konuda çok çarpıcı birer olumsuz örnek oluşturmaktadırlar (*LD* 272-273, *WA* VII, 37).
30. Sonuç olarak, Hıristiyan bir insan, kendi içinde yaşamaz; Mesih'te ve yakınındaki diğer insanlarla birlikte yaşar. Mesih'te imanla, yakınındakilerleyse sevgiyle yaşar. İmanla kendini aşıp Tanrı'ya varır, Tanrı'dan aşkla gelip kendine döner ve daima hem Tanrı'da kalır, hem de insanda. Hıristiyan bir insanın hürriyeti işte budur (*LD* 273-74, *WA* VII, 38).

c) Von der weltlichen Obrigkeit, wie weit man ihr Gehorsam schuldig sei, 1523 [*Dünyevi Otorite ve Ona Ne Ölçüde İtaat Borcu Bulunduğuna Dair*] [12]

Luther, "Dünyevi Otorite" konusundaki bu önemli eserinde, devlet otoritesinin tanrısal kaynağını, itaatin gerekliliğini ve Hıristiyan bir hükümdarın nasıl hükümet etmesi gerektiğine ilişkin görüşlerini ortaya koymuştur. Luther'in bu eseri, tasarım bakımından üç bölümden meydana gelmektedir. Birinci bölümde dünyevi otoritenin Tanrı tarafından nasıl ve neden tesis edildiğini temellendiren Luther, ikinci bölümde dünyevi otoritenin görev, yetki ve sorumluluk alanının sınırlarını tayin etmekte, üçüncü ve son bölümde de Hıristiyan bir hükümdarın nasıl davranması gerektiğinin ana hatlarını sunmaktadır.

Buna göre birinci bölümde Luther, devlet yöneticilerinin, insanlara neye nasıl inanacakları konusunda kurallar koymaya başladıklarından dert yanar (*LD* 9, *WA XI* 246). Oysa devlet yöneticilerinin işi, iman konusunda hüküm vermek değil, devleti adil ve güzel bir şekilde yönetmektir. Fakat her şeyden önce dünyevi hukuk ve cebri öylesine temellendirmek gerekmektedir ki, bunların Tanrı'nın arzu ve düzeniyle dünyada bulundukları herkes tarafından anlaşılmalıdır. Bu amaçla Luther, Kitabı Mukaddes'in Yeni Ahit kısmından iki alıntıya yer verir. Birincisi *Romalılar'a Mektup*'tandır: "Herkes, baştaki yönetime bağlı olsun. Çünkü Tanrı'dan olmayan yönetim yoktur. Var olanlar Tanrı tarafından kurulmuştur. Bu nedenle, yönetime karşı direnen, Tanrı buyruğuna karşı gelmiş olur. Karşı gelenler yargılanır" (13:1-2). İkincisiyse *Petrus'un Birinci Mektubu*'ndandır: "İnsanlar arasında yetkili kılınmış her kuruma –gerek her şeyin üstünde olan krala gerekse kötülük yapanların cezalandırılması, iyilik edenlerin onurlandırılması için kral tarafından gönderilen valilere– Rab adına bağımlı olun" (2:13-14).

Luther, bu iki alıntıdan hareketle argüman dokusunu oluşturmaya başlar. Buna göre, kamu otoritesi dünyanın başlangıcından beri var olan ve Tanrı tarafından tesis edilmiş bir kurumdur. Kamu otoritesinin amacı,

12) Martin Luther, *Von welltlicher Uberkeytt, wie weyt man yhr gehorsam schuldig sey*, D. Martin Luthers Werke – Kritische Gesammtausgabe, 11. Band, Hermann Böhlaus Nachfolger, Weimar: 1900, s. 245-280 (bu kaynak, "*WA XI*" olarak kısaltılacak ve sayfa numarası parantez içinde belirtilecektir). Ayrıca bkz.: Martin Luther, "Von weltlicher Obrigkeit, wie weit man ihr Gehorsam schuldig sei", Kurt Aland (ed.), Luther Deutsch – Die Werke Luthers in Auswahl, Band 7: Der Christ in der Welt, Vandenhoeck und Ruprecht (UTB), Göttingen: 1991, s. 9-51. Bu kaynak "*LD*" olarak kısaltılacak ve sayfa numarası yine parantez içinde belirtilecektir.

kötülüğün cezalandırılması ve inananların korunmasıdır. Tanrı, bu sebeple dünyevi otoriteleri tesis etmiştir (*LD* 12, *WA XI* 248).

Ancak, yine Yeni Ahit'teki bazı ayetler, Hıristiyanların aslında dünyevi cebir ve kudret sahibi olmamalarını emrediyormuş gibi görünmektedir (*Matta* 5:38-41, *Romalılar'a Mektup* 12:19, *Matta* 5:44 ve *Petrus'un Birinci Mektubu* 3:9 gibi). Bu durumda Luther, şu soruyu sorar: Acaba Hıristiyanlar açısından incelendiğinde, dünyevi otorite ve ona itaat yanlış mıdır? Cevap olarak Luther, bu sorunun doğru olmadığını, çünkü insanların esasen iki büyük grupta ele alınabileceğini söyler: Bir tarafta Tanrı'nın melekutuna tabi olanlar ve diğer tarafta da dünyevi kamu düzenine tabi olanlar (*LD* 13, *WA XI* 249). Tanrı'nın melekutuna dahil olanlar, Mesih olan İsa'ya iman edenlerden meydana gelirken bunlar için dünyevi otoriteye ihtiyaç bulunmamaktadır, çünkü onlar asla haksızlık ve adaletsizlik işlemedikleri için sadece sevgi işleri yaparlar. Fakat dünyada bu türden insanların sayısı gayet azdır. İnsanların çok büyük bir çoğunluğu dünyevi kamu düzenine tabi olanlardan meydana gelmektedir. Bu dünyaya ait olanlar pekala haksız ve adaletsiz davrandıkları için onları düzene sokup terbiye etmek üzere dünyevi otoriteye ihtiyaç bulunmaktadır. Bu sebeple de Tanrı, dünya yaşamı için pek çok kural ve talimat vazetmiştir. İnsanlar fıtratları bakımından günahkâr ve kötü olduklarından, Tanrı'nın böyle bir dünyevi düzenlemeye gitmesi şart olmuştur. Dolayısıyla Tanrı, iki rejim kurmuştur: tinsel rejim ile dünyevi rejim (geistliches Regiment – weltliches Regiment). İnsanlar, maneviyatı ve imanları bakımından tinsel rejime tabi olup Kutsal Ruh sayesinde Hıristiyan ve dindar olurlar. Öte yandan dünyevi alemde günah ve kötülük olduğu için insanların birbirlerine düşman ve kötü olmamalarını sağlamak bakımından dünyevi rejim tesis edilmiştir. Dünyevi rejimin amacı, insanların dünyevi yaşamlarında düzen, hukuk ve adalet tesis ederek toplumsal huzuru sağlamaktır (*LD* 15, *WA XI* 251).

Luther'e göre, dünyevi âlemde Hıristiyanca bir rejim kurmak mümkün olamayacağından, çünkü bu insanın fıtratına aykırı olurdu, kusursuz Hıristiyanlığı vazeden Yeni Ahit'in kurallarına göre bir dünyevi otorite tasavvur etmek anlamsız olacaktır. Dolayısıyla bu iki rejimi birbirinden kesin bir şekilde ayırmak lazımdır: Tinsel rejim sayesinde insanlar iyi birer Hıristiyan olacak ve Tanrı'ya ulaşacaktır. Fakat dünyevi rejimin böylesine bir görev tanımı bulunmamaktadır. Dünyevi rejimin, insanların manevi selametleri konusunda söz söylemeye ve edimde bulunmaya ne hakkı ne de yetkisi vardır. Sadece dünyevi rejimle toplumu idare etmeye kalkışmak

batıl olacağı gibi, tinsel rejimin dünyevi rejimin görevlerine soyunması da yine kötülüğe kapı açacaktır (*LD* 16-17, *WA XI* 252).

Dünyevi rejimin amacı barışı sağlamak, günahkârları cezalandırmak ve otoriteyi sürdürmektir. Bunun için de kuvvet ve cebir uygulamak haklı ve yerindedir. Dünyevi otorite sahipleri, doğru ve yerinde olarak icra ettikleri görevleri bakımından dinden çıkmazlar. Çünkü onların kamusal vazifeleri de doğru ve yerinde icra edildiği takdirde Tanrı'nın emirleri arasında sayılır. Tinsel rejim, her bir insanın kendi vicdanı ve iç dünyasıyla ilgilidir. Dünyevi rejim, her bir insanın kendi dış dünyasıyla ilgilidir. Zira Luther'in oldukça "eksistensiyalist" bir bakış açısıyla belirlediği üzere, insanlar kendi başlarına yaşamazlar ve fakat başkaları veya yakınındakiler için ve başkaları veya yakınındakiler sayesinde yaşarlar (*"weyl eyn rechter Christen auff erden nicht yhm selbs sonder seynem nehisten lebt unnd dienet"*; *LD* 18, *WA XI* 253).[13] Dolayısıyla bir Mesih inanlısının, çevresindekilere sevgi ve iman düsturu dolayısıyla zaten dünyevi rejimde görev almak gibi bir vazifesi bulunmaktadır. Cebir ve kuvvet, tabiatı icabı öyle araçlardır ki, bunlarla da Tanrı'ya hizmet edilebilmektedir – ama sadece dünyevi rejim bakımından ve dünyevi işler açısından.

Luther bu noktada, dünyevi otoriteye itaat etmenin ölçü ve sınırları olup olmadığını sorar. Luther'e göre, *Matta*'daki "Ama ben size diyorum ki, kötüye karşı direnmeyin" (5:39a) ayeti, her bir kişinin kendi esenliği bakımından vazedilmiş olup kişiyi kendisi bakımından otoriteye itaat etmeye bağlamaktadır. Ancak kişi, başkasını (yakınındakini) koruyup kollamak görevine de sahip olduğundan, onun hak ve özgürlükleri tehdite maruz kaldığında itaatsizlik edebilir. Mümin bir Hıristiyan, kendisi için kuvvet ve cebir kullanmaz, ama başkasının maruz kaldığı kötülüğün ve adaletsizliğin giderilmesi bakımından kuvvete ve itaatsizliğe başvurabilir (*LD* 27, *WA XI* 260). Kuvvet ve cebir kullanılırken bunlar, kendi başlarına amaç olmamalı, kişinin kendi çıkar ve hedeflerine hizmet eden araçlar olmamalıdır. Kuvvet ve cebir de bir tür ibadet aracı olduğuna göre, bunların tatbikatı hak ve adalete uygun olmalıdır.

Buradan itibaren Luther, eserinin ikinci kısmına geçer. Bu bölümün amacı, dünyevi otoritenin kapsam ve sınırlarıyla ilgilidir. Dünyevi oto-

13) Bu ifade, Heidegger'in *Varlık ve Zaman*'daki sahih Dasein, birlikte-Dasein ve "herkes" konularındaki çözümlemelerini hatırlatmaktadır. Yeri geldiği için belirtmekte yarar var: Heidegger'in bu kitapta ele aldığı meselelerin pek çoğunun nüvelerini Luther'in yukarıdaki üç kitabında bulmak mümkündür.

rite, hak ve yetkilerini kullanırken, Tanrı'ya mahsus melekuta ve rejime tecavüz etmemelidir. Zira dünyevi iktidarın yasasıyla tinsel rejimin yasası birbirinden farklıdır. Dünyevi iktidar sadece mülki bir rejim olup, maneviyata nüfuz etmemelidir, çünkü o alanla ilgili herhangi bir kudreti yoktur. Dünyevi otoritenin, insanlara iman ve itikatlarıyla ilgili hüküm ve kurallar getirmesi, kendi yetkisini aşması ve Tanrı'nın işine müdahale etmesi anlamına gelmektedir. Öte yandan, tinsel rejim içerisinde Tanrı'nın esenlik verici hakikatini müjdelemek ve inananlara rehber olmaktan başka bir görevi bulunmayan ruhbanın dünyevi rejime merak salması ve kral ve prensler gibi davranarak buyruk ve yönergelerle insanları yönetmeye kalkışması da aynı derecede yanlış ve sakıncalıdır. Konsillerin, Papaların ve Kilise Babaları'nın açıkça Kitabı Mukaddes'te bulunmayan herhangi bir konuda buyruklar yayımlamaları ve insanların iman ve itikatlarına hâkim olmaya çalışmaları bu yüzden batıldır. Herhangi bir otorite sadece bilebildiği, karar verebildiği, hükmedebildiği, değiştirip dönüştürebildiği konularda muktedirdir. Bu sebeple sadece Tanrı'nın bilebildiği konularda (yani iman ve esenlik konularında) hiçbir otoritenin hak ve yetkisi bulunmamaktadır (*LD* 31, *WA XI* 263). Dolayısıyla iman ve itikat konusunda hiç kimse hiç kimseyi bir şeye inanmaya veya inanmamaya zorlayamaz. Dinde zorlama yoktur, der Luther (*LD* 32, *WA XI* 264).

Luther, bu tespitlerden sonra, hak ve yetkisi olmamasına rağmen otoritelerin yine de bu gibi konularda buyruk ve yönergeler vazetmesi halinde bunlara itaat etmenin yerinde olup olmayacağını sorar. Luther'e göre, bu gibi durumlarda (örneğin Papa'ya sadık kalmayı emreden bir hükümdara) itaat etmemek gerekir. Mala ve cana zarar gelmesini göze almak ve bunu bir şehitlik mertebesi saymak gerekir (*LD* 35, *WA XI* 267). Ancak bu itaatsizlik, pasif bir itaatsizlik olmalıdır.

Öte yandan, Luther'e göre, sapkın itikat ve inanışlarla mücadele de kuvvet ve cebirle değil, Tanrı'nın kelamı aracılığıyla olabilir ancak. Sapkın inanışlar, tinsel konulara dair olduğundan, onlarla mücadele kılıç ve ateşle olamaz. Sapkın inanışlara sahip insanların gönül ve vicdanlarına seslenilmeli ve Tanrı'nın onları doğru yola döndürmelerine imkân tanınmalıdır (*LD* 37, *WA XI* 268-269). Ruhbanın görevi devlet yönetmek değildir, inanlara rehberlik ve hizmet etmektir. Hükümdarların görevi de tinsel rejime müdahale etmek değildir. Onlar huzur, güven ve istikrarı adalet ölçüsünde sağlamakla görevlidirler.

Böylelikle Luther, çalışmasının üçüncü ve son bölümüne gelir. Burada Luther, bir hükümdarın Hıristiyanlık dairesi içerisinde nasıl davranması

gerektiğinin bir çözümlemesini sunar. Aşağıda bu çözümleme ve tavsiyeler, birer başlık halinde özetlenecektir:

- Hükümdar, ona yardımcılık eden hukukçularından ve onların kanun kitaplarından daha akıllı olmak durumundadır (*LD* 41, *WA XI* 272).
- Hükümdar, hak ve hukukun efendisi olmalıdır. Sadece hukukçulara veya kanun kitaplarına harfiyen uymak adil olmak için yetmez. Hükümdarın kendisinin adil olması gerekir (*LD* 42, *WA XI* 272).
- Hükümdarda Tanrı korkusu olmalıdır ve Tanrı'dan başka hiçbir şeye ve hiç kimseye güvenmemelidir, en yakınındaki danışmanlarına veya dünyevi kanunlara bile (*LD* 42, *WA XI* 272-273).
- Hükümdar, tebaasına saygı göstermelidir (*LD* 42, *WA XI* 273).
- Hükümdar, memleketinin ve tebaasının hizmetkârı olduğunu unutmamalıdır (*LD* 42, *WA XI* 273).
- Hükümdar, kalbinde yatan otorite ve kuvvet duygusuna hâkim olabilmeli ve tebaasının ihtiyaç ve zorluklarını kendisininmiş gibi kabul etmelidir (*LD* 43, *WA XI* 273).
- Hükümdar, danışman ve bakanlarına dikkat etmelidir ve onlara güvenmemelidir. Onlara mesafeli durabilmelidir (*LD* 44, *WA XI* 274).
- Hükümdar, hükümet ve devletinin gerçek anlamda hâkimi olmalıdır (*LD* 44, *WA XI* 274).
- Hükümdar, ona güzel sözler söyleyen ve iltifatlar edenlerden sakınmalıdır (*LD* 44, *WA XI* 274).
- Hükümdar, sadece ve ancak Tanrı'ya güvenmelidir (*LD* 45, *WA XI* 275).
- Hükümdar, bir kişiye bir görev verdiğinde, ona güvenmeli ve fakat onu her zaman dikkatle takip etmelidir (*LD* 46, *WA XI* 275).
- Hükümdar, ceza verirken akıllı ve ölçülü davranmalıdır. Cezanın infazı, daha büyük zarar ve ziyana neden olmamalıdır (*LD* 46, *WA XI* 276).
- Hükümdar, savaş ilan ederken dikkatli olmalı, danışman ve bakanlarına fazlaca güvenmemeli, kendi çıkarları için savaşa girmemeli, savaşı ancak bir ceza ve adalet aracı olarak kullanmalıdır (*LD* 46-47, *WA XI* 276-277).
- Savaş, hak ve adaletin tesis edilmesi için bir araç olduğu müddetçe tebaasının savaşa katılması zaruridir. Diğer hallerde itaatsizlik elzemdir. (*LD* 47-48, *WA XI* 277)

Özet olarak Luther, şunu söylemektedir: "Hükümdar, dört istikamette hareket etmelidir: Birincisi, Tanrı'ya tam olarak güvenmeli ve içten gele-

rek duacı olmalıdır. İkincisi, tebaasına karşı sevgiyle ve Hıristiyanca bir hizmet anlayışıyla davranmalıdır. Üçüncüsü, danışman ve muktedirlerine karşı hür bir akla ve bağımsız bir düşünme gücüne sahip olmalıdır. Dördüncüsü ise, suçluları mütevazı bir ciddiyet ve kuvvetle cezalandırmalıdır" (*LD* 49, *WA* XI 278).

12
Sonsöz ya da Türkiye'de Hükümdar *Çevirileri*[1]

Cemal Bâli Akal

Luigi Mascilli Migliorini "Makyavelizm ve Modernite Sorunu. Türkiye'de Machiavelli ve Makyavelizm" başlıklı uluslararası sempozyumda sunduğu "Machiavelli ve İslam Dünyası. Modernitenin Genel Konularına Karşılaştırmalı Bir Bakış" adlı bildirisinde Francesco Gabrieli'ye gönderme yaparak Mısır Hidivi Mehmet Ali Paşa'nın yaptırdığı bir *Hükümdar* çevirisine değinir. Çeviri hiçbir zaman baskı aşamasına geçememiş, el yazması da *Hükümdar*'ı üstün körü okuyan herkeste görülebileceği gibi Mehmet Ali Paşa'yı hayal kırıklığına uğratmıştır. Paşa şöyle diyecektir Gabrieli'nin dayandığı tanıklardan Giuseppe Acerbi'ye:

> *Siz İtalya'da Machiavelli'niz için büyük gürültü koparıyorsunuz. Onun ne dediğini öğrenmek için kitabı Türkçeye çevirttim, ama itiraf edeyim ki beklentimin ve sahip olduğu ünün aşağısında buldum. Aslında Arapça yazılmış, sonra Türkçeye de çevrilmiş bir eseri okuduğumda daha çok hayranlık duydum. Bu eser İbn Haldun'un* Mukaddime'*sidir. Sizin Machiavelli'nizden çok daha*

1) Bu metin ilk kez Fransızca olarak *Synergies Turquie* 6 (Gerflint, 2013) adlı dergide yayınlanmıştır.

özgür ve benim görüşüme göre çok daha yararlı bir yazar. Siz Machiavelli'nin bazı Avrupa Devletleri'nde yasaklandığını söylüyorsunuz; İbn Haldun daha fazla ülkede yasaklanabilir.[2]

Gabrieli'nin "Türkçe" derken Osmanlıcadan söz ettiği açık. Aynı zamanda bunun İslam dünyasındaki ilk *Hükümdar* çevirisi olduğunu düşündüğü de ortada. Çevirinin İslam dünyasında bir ilk olduğu konusunda Gabrieli ve Migliorini ile aynı fikirde olan A. El Ma'ani ise çeviri dilinin Arapça olduğunu söylüyor. El Ma'ani 2015'te İtalya'da yayınlanacak "Machiavelli ve *Hükümdar* çevirileri"ne ilişkin bir derleme için kaleme aldığı yazıda ("Le prime traduzioni arabe del *Principe* di Machiavelli") şu bilgilere yer vermiş: Bir kütüphane görevlisinin ikinci sayfa üzerine aldığı nottan anlaşıldığı gibi (*Muhdar min Sayyidna Al-Hussein fi Mars 1876*), elyazması El-Hüseyin Camii'nde muhafaza edildikten ve bir *Waqf* (Tanrı'ya armağan) olarak değerlendirildikten sonra, 1876'da Kahire Milli Kütüphanesi'ne ulaştı. 1876 yılının Mart ayında El-Hüseyin Camii tarafından geri alındı ve Mayıs ayında elyazmasına 223 numarası verildi.

El-Ma'ani'ye göre, *Hükümdar*'ı okuması önerilen Mehmet Ali 1824-1825 civarında Hıristiyan Rahib Antoun Zakhur Raphaël de Monachis'e (1759-1831) kitabı çevirtmiş. Napolyon'un Mısır'ı işgali sırasında kurduğu Bilim ve Güzel Sanatlar Komisyonu üyesi de olan Rahib İtalyanca biliyormuş. Dolayısıyla da çeviriyi İtalyancadan yapmış olmalı. Elyazması çevirinin başlığı *Eil Al-Siyasah Wa Husn Al-Tadbir Fi Al- Ahkam*'mış; yani *Siyaset Bilimi ve Hükümdarın İyi Yönetimi* diye çevrilebilecek bir başlık. Elyazması Kahire Ulusal Kütüphanesi'nde korunuyor ve her biri 20 satırlık 162 sayfadan ve 25 Fasıl'dan oluşuyor. Başında Rahib'in yazdığı bir "Giriş" de var.

Demek ki aynı metin üstüne iki farklı yaklaşım söz konusu. Bu çeviri Gabrieli ve onu aktaran Migliorini'nin iddia ettikleri gibi Osmanlıcaya yapılmış bir çeviri mi, yoksa El Ma'ani'nin iddia ettiği gibi Arapçaya yapılmış bir çeviri mi? Acerbi'nin Mehmet Ali'nin ağzından naklettikleri ortada: Mehmed Ali "İbn Haldun'un *Mukaddime*'si çevrildi" dediğine göre, en azından, Arapça yazılmış bu metnin Osmanlıcaya çevrildiğinden eminiz. Öte yandan Kahire Ulusal Kütüphanesi'ndeki *Hükümdar* metnine dayanan El Ma'ani de kendinden emin. Yoksa Osmanlıcayla

2) Luigi Mascilli Migliorini, "Machiavelli ve İslam Dünyası. Modernitenin Genel Konularına Karşılaştırmalı Bir Bakış", *Machiavelli, Makyavelizm ve Modernite*, s. 105.

Arapça arasında bir fark olmadığını mı söylüyor? Sorun ilginç bir tartışma konusu olabilirdi. Belki etnik ya da ulusal sahiplenme duygularını da karşılıklı kışkırtabilirdi. Dönemin koşulları gözönüne alındığında, ortak bir tarihin mirası Türkçe-Arapça-Farsça karışımı Osmanlıcanın da İslam'ın çokkültürlü dünyası içinde yerini aldığı unutulmamalı. Ama söz konusu metin üzerinde, belki onun gerçek değerini es geçen böyle bir tartışma anlamını yitiriyor. Kişisel sahiplik iddialarının içini boşaltan bu dünyada Mehmet Ali'nin yaptırdığı çeviri ilk *Hükümdar* çevirisi değil. Söz konusu metnin önemini yadsımaya kalkışmadan, Gabrieli, dolayısıyla Migliorini ve El Ma'ani'nin hep birlikte yanıldıklarını ve *Hükümdar*'ın Osmanlıcaya ilk kez XVIII. yüzyılda çevrildiğini belirteyim. Kaldı ki İbn Haldun'un *Mukaddime*'sinin de bu dile yine ilk kez Şeyhülislam Pirizade Mehmed Sahib (1674-1749) tarafından çevrildiğini unutmamak gerek.

Elbette rivayet muhtelif, mesnetsiz olana fazla kulak asmamak gerekebilir. Çeşitli metinlerde, III. Murad'ın, III. Mehmed'in ve IV. Murad'ın (Giovanni Sagredo'nun *Osmanlı İmparatorluğu Tarihi*'nde,[3] Pierre Bayle'in *Tarihî ve Eleştirel Sözlüğü*'nde[4] belirtildiği gibi) *Hükümdar*'ı çevirttikleri iddialarına rastlanır. Sözü edilen elyazmalarını gören olmadığına göre, bunların varlığı salt iddia düzleminde kalacaktır. Yine de bir tahminde bulunmak gerekirse, III. Murad'ın hükümranlığı 1574-1595, III. Mehmed'inki de 1595-1603 arasında gerçekleştiğinden, eğer *Hükümdar*'ın bir çevirisi yapıldıysa bunun IV. Murad'ın 1623-1640 arasındaki hükümranlığı sırasında yapılmış olması daha kuvvetle muhtemeldir. Osmanlı aydınlarının bu dönemde Machiavelli'yi iyi tanımaları daha muhtemel olduğu için.

Ama çeşitli kaynaklarda adı Machiavelli'yle anılan bir Sultan daha var. Örneğin Georges Mounin, bana kalırsa eskimeden klasikleşmiş *Machiavelli*'sinde, birçok kaynakta III. Mustafa'nın *Hükümdar*'ı Osmanlıcaya çevirttiğinden ısrarla söz edildiğini yazacaktır.[5] Mounin söylediğinin kanıtlanabileceğini bilmiyordu; oysa artık pervasız iddiaların, "felsefi olamadan spekülatif", yani boş tartışmaların çok uzağındayız. Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi'nde *Hükümdar*'ın XVIII. yüzyılda yapılmış çevirisinin elyazması ve bu elyazması üstüne Nergiz Aydoğdu tarafından yazılmış bir –yayınlanmamış– doktora tezi var.

3) Cemil Meriç, *Umrandan Uygarlığa*, Ötüken, İstanbul 1977, s. 180.
4) Pierre Bayle, *Dictionnaire historique et critique*, Vol. 3, Amsterdam 1697, s. 147.
5) Georges Mounin, *Machiavelli*, Seuil, Paris 1958, s. 147.

Aydoğdu'nun verdiği bilgilere göre, elyazması III. Mustafa'nın 1757-1774 arasındaki hükümranlığı dönemine ait olmalı. Çünkü 1781-1786 arasında İstanbul'da yaşamış olan Abbé Jean Baptiste (Giambattista) Toderini *Türklerin Edebiyatı Hakkında* adlı kitabında III. Mustafa'nın *Hükümdar*'ı çevirttiğini yazıyor. Toderini'ye bakılırsa, III. Mustafa Machiavelli'nin eserini ahlâkdışı saydığı için çeviriye II. Friedrich'in *Anti-Machiavel*'ini de ekletmiş:

> *Sonuçta, Sultan III. Mustafa Machiavelli'nin* Hükümdar'*ının çevrilmesini istese bile, bu sapkın politikanın reddinin ya da Prusya Kralı'nın* Anti-Machiavelli'*sinin de Türk diline kazandırılmasını emretti. Bunun gerçekliği konusunda hiç kuşku yok; çünkü çevirmenin kendisinden, adının anılmasını istemeyen o seçkin kişiden öğrendim olayı. Sultan Mustafa ona Machiavelli'nin kitabını Prusya kralının yazdığı Fransızca reddiyeyle birlikte göndermiş ve ondan iki metni de çevirip sayfa sayfa imparatoruna teslim etmesini buyurmuş.*[6]

Kütüphane kayıt numarası 372 olan, her biri 21 satırdan 226 sayfalık bu elyazması vişneçürüğü renginde deri kapaklıdır. Kütüphanenin Türkçe Elyazmaları Katalogu'nda, çeviri Spinoza adında Hollandalı bir Yahudi filozofun okuluna mensup birine karşı yazılmış reddiye olarak tanıtılmıştır. Hatta Aydoğdu'ya göre bu bilgi bazılarının elyazmasını Spinoza'ya karşı yazılmış bir reddiye sanmasına yol açmıştır.[7] Yanlış anlama kuşkusuz *Anti-Machiavel*'in Önsöz'ünün ünlü ilk cümlesinden gelmektedir:

> *Moral açısından Machiavelli'nin* Hükümdar'*ı inanç konusunda Spinoza'nın eseri neyse odur: Spinoza inancın temellerini yıktı ve dinin tamamını alaşağı etmekten başka bir amacı da yoktu; Machiavelli siyaseti çürüttü ve kutsal ahlâkın ilkelerini yok etmeye girişti. Spinoza'nın hataları yalnızca felsefi spekülasyona ilişkindi; Machiavelli'nin hataları siyasi pratiğe yönelikti. Yine de alarm çanını çalarak Spinoza tehlikesine dikkat çeken ilahiyatçılar çıkıp, kurallara uygun biçimde onu reddettiler ve bu dinsizin saldırılarına karşı Tanrısallık'ın doğruluğunu kanıtladılar; oysa Machiavelli'yi sadece birkaç ahlâkçı yıpratabildi*

6) Jean Baptiste Toderini, *De la littérature des Turcs, volume premier*, Poinçot, Paris 1789, s. 65, 66.

7) Nergiz Aydoğdu, *Makyavelist Düşüncenin Türkiye'ye Girişi*, yayınlanmamış doktora tezi, Marmara Üniversitesi, İstanbul 2008, s. 36-41.

ve hem onlara, hem de zararlı ahlâkına rağmen, bu adam siyaset kürsüsünde günümüze kadar ayakta durabildi.[8]

Her durumda, elyazması, bunun dışında, ne III. Mustafa döneminde çevrildiğine, ne Machiavelli'ye, ne çevirmenine, ne de hangi dilden aktarıldığına ilişkin herhangi bir bilgi içermektedir. Toderini'nin söylediklerini ve verdiği tarihi esas alarak, yalnızca çevirinin Toderini'nin İstanbul'dan ayrıldığı 1786'dan önce ve *Anti-Machiavel* ona eşlik ettiğine göre 1740'tan sonra çevrildiğini düşünebiliriz. *Anti-Machiavel* ilk kez 1740'ta Fransızca yayınlandığından[9] ve 1743'te de Machiavelli'nin tüm eserleri *Anti-Machiavel* ekiyle basıldığından, elyazmasının Fransızcadan çevrilmiş olma ihtimali de çok kuvvetlidir. Bu arada *Hükümdar*'ın Fransızca ilk baskısının Jacques de Vintimille çevirisiyle 1546'da, ikincisinin Gaspard d'Auvergne çevirisiyle 1553'te, üçüncüsünün de Jacques Gohory çevirisiyle 1571'de, İngilizce ilk baskının ise neredeyse yüzyıl sonra, 1640'ta yapıldığını belirtmek gerekebilir.

Hilmi Ziya Ülken, *Türkiye'de Çağdaş Siyasi Düşünce Tarihi*'nde Ermeni asıllı Osmanlı aydını Sehak Abru ile Hariciye Nazırı Rıfat Paşa'nın *Hükümdar*'ı birlikte çevirdiklerini söylüyor. Sehak Abru Voltaire ve Say'i de çevirdiğine göre, bu çevirinin de Fransızcadan yapılmış olması gerekiyor; tabii XIX. yüzyılda.[10] Ama ondan da eser yok. Hilmi Ziya Ülken iki Paşa'yı birbirine karıştırmış olabilir. Çünkü çok önemli bir başka çeviri 1919'da yapılmış. Bu kez bir ilk çeviri olmasa bile, basılmış bir ilk Osmanlıca çeviriyle karşı karşıyayız.[11] Çevirmen de Abdülaziz'in Damadı ve Dahiliye Nazırı Mehmed Şerif (Çavdaroğlu) Paşa. Cumhuriyet'in ilanından sonra ülkeyi uzun bir süre için terk eden Mehmed Şerif ulusalcı harekete muhalif olduğundan, Migliorini'nin iddia ettiği gibi, yeni rejimi belli bir Makyavelist çekim alanıyla özdeşleştirmenin bu bağlamda hiçbir anlamı olamayacaktır. Machiavelli Cumhuriyet'e direnir; Mehmed Şerif Paşa'nın yanında, Rousseau'nun karşısında. Şunu da eklemek gerekir ki,

8) Machiavel, *Le Prince suivi de L'Anti-Machiavel de Frédéric II*, Garnier Frères, Paris 1941, s. 97.

9) *Anti-Machiavel ou Essai de Critique sur Le Prince de Machiavel publié par M. de Voltaire à La Haye*, 1740.

10) Hilmi Ziya Ülken, *Türkiye'de Çağdaş Siyasi Düşünce Tarihi*, Ülken, İstanbul 1992, s. 51.

11) Machiavel, *Hükümdar*, çev. Damat Mehmed Şerif Paşa, Kitabhane-i Sudi, İstanbul 1919.

Mehmed Şerif kitaba yazdığı önsözde III. Mustafa döneminde yapılan çeviriden sözettikten sonra, elyazmasının Saray Kütüphanesi'nde olduğunu belirtmiş. Saraya damat geldiğine göre bunu en iyi bilecek olanlardan biri elbette odur.

Bu değerli bilgiyi veren Cemil Meriç ise, Damat Paşa'nın söylediklerini es geçmiş; muhtemelen bir başka Machiavelli ve *Anti-Machiavelli* çevirmenine, Vahdi Hatay'a[12] haddini bildirirken dikkati dağıldığı için. Mehmed Şerif'in "Saray Kütüphanesi'nde" dediği ve demek ki orada olan elyazmasına "yok" der çıkar; ona göre Machiavelli dosyasının kapanmadığı tek ülkede. İnsafsızlık etmiş biraz sevgili Cemil Meriç; *şöyle ki*, en azından o dosya pek erken açılmış:

> *Machiavelli dosyasının kapanmadığı tek ülke: Türkiyemiz. Şöyle ki... 'Hükümdar' XVII. asırda [XVIII olmalı] tekrar Türkçeye çevrilir. Üçüncü mütercim Mehmet Şerif: Dâhiliye Nazırı ve Dâmad-ı Hazret-i Şehriyâri (1335, Sûdi Kütüphânesi). Metin ve ciddî bir tercüme. Otuz sayfalık mukaddeme Machiavelli'yi etraflıca tanıtmaktadır. 'Hükümdar'ın Selâtin-i Osmâniyeden Sultan Mustafa Hân-ı Sâlis Hazretlerinin emri ile lisân-ı osmâniye tercüme edilmiş olduğunu ve bu nüshâ-i mütercemenin sarây-ı hümâyûn kütüphânesinde bulunduğunu bu mukaddemeden öğreniyoruz. Ne yazık ki bu nüsha da IV. Murad'ın emriyle bir mühtediye çevirtilen nüsha gibi elimizde yok.*[13]

Cemil Meriç bunları yazdıktan sonra, hemen, ne Machiavelli çevirisini ne de yorumunu beğendiği Vahdi Hatay'ı azarlamaya girişiyor. Vahdi Hatay *Anti-Machiavelli* eşliğinde çevirdiği *Hükümdar*'ın Cumhuriyet dönemindeki üçüncü çevirmeni. İkinci çevirmen de yayınlanmış bir *Hükümdar*'ı ilk kez İtalyancadan çeviren ve yine ilk kez yazar olarak Fransızca "Machiavel" yerine İtalyanca gerçek adıyla Niccolo Machiavelli'ye kitap kapağında yer veren Yusuf Adil Egeli.[14] İlk çeviri ise hem hukukçu hem de çok verimli bir çevirmen olan Haydar Rifat'ın. Sayısız çevirisi arasında *Kapital* de var. Mustafa Kemal'e yazdığı bir şikayet mektubu nedeniyle iki yıl hapis yatan Rifat da Migliorini'nin Kemalizm'i Machiavelli

12) Machiavel, *Hükümdar ve Büyük Friedrich'in Makyavel'i Çürütme Denemesi*, çev. Vahdi Hatay, Remzi, İstanbul 1966.

13) Cemil Meriç, *Umrandan Uygarlığa*, Ötüken, İstanbul 1977, s. 180, 181.

14) Niccolo Machiavelli, *Hükümdar*, çev. Yusuf Adil Egeli, Yıldız, Ankara 1955.

düşüncesiyle özdeşleştirme çabalarını destekleyemiyor.[15] Latin harflerinin kabulünden sonra yapılan bu *Hükümdar* çevirisinin de kendi türünde bir ilk olduğu söylenebilir.

Haydar Rifat'ın çevirisinden bu yana uzanan süreçte birçok *Hükümdar* çevirisi birbirini izledi ve sayısız baskı yaptı. Sonuçta Machiavelli'nin eseri, ülkede, XVIII. yüzyıldan (belki de XVII. ve hatta XVI. yüzyıldan) bu yana yapılmış, ikisi Osmanlıca (Mehmet Ali döneminde yapılmış olanı her ihtimale karşı dışarıda tutuyorum) en az 30 çeviriyle[16] kendine pek "verimli!" bir kültürel ortam bulmuş. Hangi ilgiye tekabül ettiğini bile-

15) Makyavel, *Hükümdar*, çev. Haydar Rifat, İstanbul Matbaacılık, İstanbul 1932.

16) 1. *Hükümdar*, Hukuk Matbaası, İstanbul 1919 (Mehmed Şerif Paşa).
2. *Hükümdar*, İstanbul 1932 (Haydar Rıfat).
3. *Hükümdar*, Ankara, Ankara 1955 (Yusuf Adil Egeli).
4. *Hükümdar*, Remzi 1966 (Vahdi Hatay).
5. *Hükümdar*, Sosyal, İstanbul 1984 (H. Kemal Karabulut.)
6. *Hükümdar*, Şule, İstanbul 1992 (Mehmet Özay).
Hükümdar, Metropol, İstanbul 2006 (Mehmet Özay).
7. *Hükümdar*, Düşünen Adam, İstanbul, 1996 (Yusuf Türk).
8. *Hükümdar*, Derin, İstanbul 1997 (Selahattin Bağdatlı).
9. *Hükümdar*, Göçebe, İstanbul 1997 (Anita Tatlıer).
Hükümdar, Doruk, Ankara (Anita Tatlıer).
Hükümdar, Elips, Ankara 2012 (Anita Tatlıer).
10. *Prens*, Alkım, İstanbul 1997 (Sema Kunt Akbaş).
11. *Prens*, Oğlak, İstanbul 1999 (Rekin Teksoy).
12. *Prens*, Anahtar, İstanbul 1999 (Nazım Güvenç).
13. *Prens*, Gün, İstanbul 1999 (Canan Eyi).
14. *Prens*, İlya, İzmir 2002 (Murat Satıcı).
15. *Hükümdar*, Q-Matris 2003 (Özgür Yıldız).
16. *Prens*, Morpa, İstanbul 2003 (Işıtan Gündüz).
17. *Hükümdar*, Oda, İstanbul 2004 (Celal Öner).
18. *Prens*, Bordo Siyah, İstanbul 2004 (Harun Mutluay).
19. *Hükümdar*, Dergah, İstanbul 2008 (Ayşe Çavdar-Gaye Demircioğlu).
20. *Prens*, Can, İstanbul 2008 (Kemal Atakay).
21. *Hükümdar*, T.İ.B Yayınları, İstanbul 2008 (Necdet Adabağ).
22. *Prens*, Say 2009 (Alev Tolga).
23. *Prens*, Alter, Ankara 2010 (Hasan İlhan).
24. *Hükümdar*, Arya, İstanbul 2010 (Gemim Renas).
25. *Hükümdar*, Arya, İstanbul 2010 (Turan Erdem).
26. *Prens*, Öteki, Ankara 2010 (Zeynep Türker).
27. *Hükümdar*, Martı, İstanbul 2013 (Sena Öksüz).
28. *Prens*, Kabalcı, İstanbul 2013 (Buğra Poyraz).
29. *Prens*, Siyah Beyaz, İstanbul 2013 (Esen Rüzgar).
30. *Hükümdar*, Araf, İstanbul 2013 (Şemsettin Yeltekin).
31. *Prens*, Sesle Sesli Kitap, audio CD, Ankara 2011.

mediğim bu abartılı sayının –ciddi çeviriler yanında– yakın bir gelecekte Doğan Güneş, Esen Yel, Çağlayan Su... gibi çevirmen adlarıyla katlanma ihtimali taşıdığını da düşünüyorum.

Bu "kalabalık"ta, Machiavelli'nin Türkçeye çevrilen eserinin bazı baskılarda *Prens* başlığını bazı baskılarda da *Hükümdar* başlığını taşıdığını hemen herkes bilir. Bilmeyenlerin ara sıra bunları Machiavelli'nin iki ayrı kitabı sandıklarını bilenler de vardır.

Yazarlar

Türker ARMANER

Galatasaray Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü'nde doçent. Fichte, Kierkegaard, Spinoza üzerine kitap ve makalelerin yazarı. *Kıyısız*, *Taş Hücre*, *Dalgakıran* adlı öykü kitapları ve *Tahta Saplı Bıçak* adlı bir romanı da var.

Enzo BALDINI

Torino Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi'nde profesör. 2013'te Floransa'da tamamlanacak olan uluslar arası Machiavelli etkinliklerinin yöneticisi. Machiavelli, Locke, Aristoteles, Bodin, Campanella, modern devlet düşüncesi ve devlet mantığı üzerine kitap ve makalelerin yazarı.

Tülin BUMİN

Yeditepe Üniversitesi Felsefe Bölümü'nde profesör. Hegel, Descartes, Spinoza, Arendt, Modernite, siyaset felsefesi, ahlak felsefesi, ahlak ve politika ilişkisi, Fransız felsefesi üzerine kitap ve makalelerin yazarı.

Ozan ERÖZDEN

Yıldız Teknik Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Siyaset Bilimi ve Uluslararası İlişkiler Bölümü'nde doçent. Ulus devlet, ulusçuluk,

Balkan ulusçuluğu, demokrasiye geçiş süreci, anayasa hukuku, siyaset kuramı üzerine kitap ve makalelerin yazarı.

Luigi Mascilli MIGLIORINI

Napoli Üniversitesi Edebiyat ve Felsefe Fakültesi'nde profesör. Napoléon ve Napoléon dönemi Fransası ve İtalyası, Modern Akdeniz tarihi, Montesquieu üzerine kitap ve makalelerin yazarı. "Rivista italiana di studi napoleonici" ve "Rivista storica italiana" adlı dergileri yöneticisi.

Kaan Harun ÖKTEN

Bahçeşehir Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi'nde profesör. Heidegger, Aristoteles, Reformasyon dönemi siyasal ve dinsel düşünce tarihi, Üniversite üzerine kitap ve makalelerin yazarı. Heidegger'in *Varlık ve Zaman*'ının çevirmeni.

Silvio SUPPA

Bari Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi'nde profesör. Machiavelli, Labriola, Gramsci, Montesquieu, Ansiklopedi ve Diderot, D'Alembert, Parsons, modern batı felsefesi, İtalyan felsefesi, İtalyan Anayasası ve Avrupa tarihi üzerine kitap ve makalelerin yazarı.

Levent YILMAZ

İ. Bilgi Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Tarih Bölümü'nde profesör. Eskiler ve Yeniler kavgası, Tarih ve tarihyazımı, Montaigne, Fénelon üzerine kitap ve makalelerin yazarı. *Hayal ile Fırtına, Kayıp Ruhlar İsimsiz Adalar, Kaplan Zamanı ve Geçiş* adlı şiir kitapları da var.

Mark YOUSSIM

Moskova Rus Bilimler Akademisi'nde siyasi-hukuki düşünce tarihi profesörü. Machiavelli, Rusya'da Makyavelizm, Stalin ve Makyavelizm, Sovyet tarihi ve siyaseti, Rönesans düşüncesi üzerine kitap ve makalelerin yazarı.

Solmaz ZELYÜT

Ege Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü'nde profesör. Hobbes, Locke, Hume, Berkeley, Rawls, MacIntyre, Heidegger, Arendt, Strauss, Spinoza, etik, politika felsefesi ve ahlak felsefesi üzerine kitap ve makalelerin yazarı.

Machiavelli!

Machiavelli, Makyavelizm ve Modernite

Hazırlayan: Cemal Bâli Akal

Herkesin "malumu" olan düşünürlerin yandaşları tarafından anlaşılmamak, karşıtları tarafından da yanlış anlaşılmak gibi bir dertleri vardır. Bu, Machiavelli için de geçerlidir. Hakkında yazılanların haddi hesabı yoktur ve herkesin içinde bulunduğu koşullara göre bir Machiavelli'si olur. O yüzyıllarca kâh lanetlenmiş kâh sahiplenilmiştir. Çok okunmuş, adı kıtaları aşmış olmasına rağmen hâlâ tartışmaya ve yeni yorumlara açıktır. Bu derlemedeki metinler, Machiavelli düşüncesinin çeşitli yönlerine ışık tutuyor. *Hükümdar* Türkçeye en az 27 kez çevrilmiş ve sayısız baskı yapmış olsa da Machiavelli üstüne çalışmalara pek rastlanmayan bir ortamda bu derleme onun düşüncesine bir "giriş" olarak da değerlendirilebilir.

ENZO BALDINI Machiavelli'yi "siyasi modernite" açısından tartışıyor. MARK YOUSSIM Rus Makyavelisti Peresvetov'un eserlerindeki Fatih Sultan Mehmet'i araştırıyor. LUIGI MASCILLI MIGLIORINI Machiavelli'nin İslam dünyasındaki serüvenini anlatıyor. OZAN ERÖZDEN Machiavelli'yle Türkiye'nin darbeli siyasi gelişimini okuyor. LEVENT YILMAZ Machiavelli'nin "şaka" yapıp yapmadığını soruyor. SOLMAZ ZELYÜT Makyavelyen "Virtù"ya açıklık kazandırıyor. KAAN ÖKTEN Machiavelli'yi Luther'le buluşturuyor. SILVIO SUPPA Montesquieu'deki Machiavelli etkisini gösteriyor. TÜRKER ARMANER Fichte düşüncesi ile Machiavelli'nin "siyasi erdem"ini karşılaştırıyor. TÜLİN BUMİN Arendt ve Lefort eşliğinde Machiavelli'yi ele alıyor. CEMAL BÂLİ AKAL Machiavelli'de "meşruiyet" sorununu irdeliyor.

yasa/siyasa

felsefe, siyaset

9 789752 984738